

وَهُمُ الْمَعْرِفَةُ

من سقراط إلى الإنسان المعاصر

The Illusion of Knowledge

اليقين
الحقيقة
المعرفة
الفتق
الوهم

تأليف

د. عدنان بوزان

وَهُمُ الْمَعْرِفَةُ

من سقراط إلى الإنسان المعاصر

تأليف

الدكتور عدنان بوزال

2026

الإهداء

إلى كل إنسانٍ امتلك شجاعة أن يشك في يقينه، وأن يسأل نفسه قبل أن يحاكم العالم.
إلى الذين عرفوا أن قولَ «لا أعرف» ليس نقصاً في المعرفة، بل بدايةُ الحكمة.
وإلى كل عقلٍ ما زال يتركُ نافذةً مفتوحةً للحقيقة.

الجهل ووهم المعرفة

الجهل ليس أن تجهل شيئاً، فجهل الإنسان بحقيقة ما قد يكون بدايةً صادقةً للمعرفة؛ إنما الجهل الأكثر عمقاً وخطراً هو أن يجهل الإنسان جهله، وأن يتحول نقص المعرفة في وعيه إلى يقينٍ مكتمل، فيعتقد أنه يعرف لأنه يملك إجابة، لا لأنه امتلك الحقيقة. ومن هنا يبدأ وهم المعرفة: حين تصبح الإجابة حاجزاً يمنع السؤال، وحين يتحول اليقين من أداة مؤقتة لفهم العالم إلى سجنٍ مغلق لا يسمح للعقل بأن يرى ما يقع خارج حدوده. إن الإنسان لا يخاف الجهل بقدر ما يخاف الاعتراف بأنه جاهل؛ لأن الاعتراف بالجهل يهدم الصورة التي بناها عن نفسه، بينما الوهم يمنحه راحةً نفسيةً تشبه امتلاك الحقيقة دون مشقة البحث عنها. ولهذا فإن أكثر العقول خطراً ليست تلك التي لا تعرف، بل تلك التي لا تعرف أنها لا تعرف؛ فهي لا تبحث عن الحقيقة، وإنما تبحث عن الأدلة التي تؤكد ما قرره مسبقاً. وحين يصبح الوهم معرفةً في وعي صاحبه، تتحول الحقيقة نفسها إلى عدو، لأن الحقيقة لا تأتي دائماً لتؤكد ما نعتقد، بل تأتي في كثير من الأحيان لتطالبن بالتخلي عن اعتقاداتٍ أحببناها أكثر مما أحببنا الحقيقة. إن المعرفة الحقيقية تبدأ في اللحظة التي يفقد فيها الإنسان ثقته المطلقة بما يظنه معرفة، لا لكي يسقط في الشك العقيم، وإنما لكي يفتح في جدار اليقين نافذةً يدخل منها السؤال. فالعقل الذي يقول «لا أعرف» لا يكون ناقصاً بالضرورة؛ بل قد يكون قد بلغ أول شروط الحكمة، بينما العقل الذي يقول «أعرف» دون أن يسأل: كيف عرفت؟ ولماذا أعتقد أن ما أعرفه صحيح؟ وما الذي يمكن أن يثبت خطئي؟ يكون قد انتقل من الجهل إلى مرحلةٍ أشد خطورة: جهل يملك لغة المعرفة ويستخدم أدواتها، لكنه فقد جوهرها. لذلك ليست المشكلة الكبرى في أن يكون الإنسان جاهلاً، وإنما في أن يبني من جهله عقيدة، ومن وهمه يقيناً، ومن يقينه سلطةً يحاكم بها الآخرين. عندها لا يعود الجهل حالةً معرفية، بل يصبح بنيةً ذهنيةً كاملةً تقاوم كل ما يمكن أن يكشفها. وربما كانت أعظم مهمة للفلسفة ليست أن تمنح الإنسان أجوبةً جديدة، بل أن تنقذه من الأجوبة التي أغلق بها أبواب السؤال، وأن تعيده إلى تلك المنطقة النادرة التي يقف فيها العقل أمام الوجود عارياً من غروره، ويقول: لست متأكداً مما أعرف؛ ولذلك سأبدأ من جديد.

د. عدنان بوزان

المحتويات

العنوان	الصفحة
مقدمة الكتاب	١١
تمهيد: حين يصبح الجهل أخطر من عدم المعرفة	٢٣
١- أولاً: الجهل الذي لا يعرف نفسه	٣١
٢- ثانياً: لماذا شبه سقراط الجهل بمرض يصيب النفس؟	٣٩
٣- ثالثاً: سقراط والطبيب: الفلسفة باعتبارها ممارسة علاجية	٥٢
٤- رابعاً: سقراط والقابلة: حين تصبح الفلسفة ولادة للمعرفة	٦٠
٥- خامساً: التفنيد السقراطي بوصفه جراحة فكرية	٦٥
٦- سادساً: الاعتراف بالجهل ليس هزيمة	٧٢
٧- سابعاً: من مرض الفرد إلى مرض المجتمع	٧٨
٨- ثامناً: الجهل في عصر المعلومات	٨٤
٩- تاسعاً: التعصب بوصفه مقاومة للعلاج	٩١
١٠- عاشراً: أرسطو والحد الذي يقف عنده سقراط	٩٧
١١- الحادي عشر: هل الإنسان يعرف الشر ثم يختاره؟	١٠٤
١٢- الثاني عشر: هل كل جهل قابل للعلاج؟	١١٤
١٣- الثالث عشر: الفلسفة ليست إعطاء أجوبة بل تحرير السؤال	١٢٢
١٤- الرابع عشر: من يقين الفرد إلى استبداد الجماعة	١٢٨
١٥- الخامس عشر: المرض الحقيقي هو فقدان القدرة على مراجعة الذات ..	١٣٤
١٦- السادس عشر: سقراط ضد غرور المعرفة	١٤٠
١٧- السابع عشر: من علاج الجهل إلى بناء الإنسان	١٤٥
١٨- الثامن عشر: الجهل السياسي وصناعة الجماهير	١٥٢
١٩- التاسع عشر: الإنسان الذي يخاف من السؤال	١٥٩
٢٠- العشرون: هل الفيلسوف طبيب أم جراح؟	١٦٥
٢١- الحادي والعشرين: حين يتحول المجتمع إلى مصنع للجهل	١٧١
٢٢- الثاني والعشرين: الجهل السياسي وصناعة الجماهير	١٧٧
٢٣- الثالث والعشرين: هل يمكن علاج العقل؟	١٨٤
٢٤- الرابع والعشرين: نحو إنسان متواضع معرفياً	١٨٨
٢٥- الخامس والعشرين: من سقراط إلى الإنسان المعاصر	١٩٣
٢٦- خاتمة الكتاب	٢٠٣

مرض الجهل ووهم المعرفة: من سقراط
إلى الإنسان المعاصر.

مقدمة الكتاب

ليس من السهل أن نكتب كتاباً عن الجهل دون أن نضع أنفسنا، منذ الجملة الأولى، داخل السؤال الذي نريد أن نطرحه على الآخرين. فالحديث عن جهل الإنسان يحمل في داخله خطراً خفياً: أن يتحول الكاتب، من حيث لا يشعر، إلى شخص يقف خارج المشكلة، وينظر إلى الآخرين بوصفهم جهلة، ثم يقدم نفسه باعتباره حاملاً للمعرفة. غير أن الفلسفة الحقيقية تبدأ عندما يسقط هذا الحاجز الوهمي بين «من يعرف» و«من يجهل»، ويصبح السؤال موجهاً إلى الإنسان كله، بما فيه الكاتب والقارئ والفيلسوف والمثقف والعالم والسياسي والعامي.

فالجهل ليس شيئاً يوجد عند الآخرين فقط.

إنه احتمال دائم يسكن الإنسان نفسه.

ولعل هذا هو السبب الذي يجعل الجهل من أكثر المفاهيم الفلسفية التباساً. فنحن نميل إلى تعريفه بسهولة بأنه غياب المعرفة، لكن هذا التعريف، على بساطته، لا يكفي لفهم المشكلة التي حاول سقراط أن يضعها في قلب الفلسفة. فالإنسان قد يجهل شيئاً ثم يعرف أنه يجهله، وقد يكون هذا الجهل بداية فضيلة؛ لأنه يفتح أمامه إمكان السؤال والتعلم. لكنه قد يجهل الشيء نفسه، ثم يعتقد أنه يعرفه، وعندها لا يعود الجهل مجرد نقص في المعرفة، بل يتحول إلى "وهم معرفة".

وهنا تبدأ المأساة.

فالجهل البسيط يترك الباب مفتوحاً.

أما الجهل الذي يعتقد أنه معرفة فيغلق الباب.

الأول يبحث عن الحقيقة.

والثاني قد يحاربها.

الأول يقول: «لا أعرف، فلنبحث».

والثاني يقول: «أنا أعرف، ولذلك لا حاجة إلى البحث».

وبين الجملتين مسافة فلسفية هائلة؛ لأنها ليست مسافة بين شخصين مختلفين في المعلومات، وإنما بين نمطين مختلفين من الوجود العقلي.

إن الإنسان لا يعيش فقط بما يعرف، بل يعيش أيضاً بما يعتقد أنه يعرفه.

وهذه الحقيقة البسيطة في ظاهرها تكشف واحدة من أعقد مشكلات الوجود الإنساني. فنحن لا نبي قراراتنا وعلاقاتنا ومواقفنا السياسية والأخلاقية والاجتماعية على الحقائق التي نعرفها وحدها، وإنما نبنينا كذلك على تصوراتنا عن تلك الحقائق.

وإذا كانت هذه التصورات خاطئة، فإن الإنسان قد يعيش حياة كاملة داخل عالم غير مطابق للواقع، ومع ذلك يشعر بأنه يعيش في الحقيقة.

قد يكون العالم من حوله قد تغير، لكنه لا يغير فكرته عنه. وقد تظهر أمامه الأدلة، لكنه يعيد تفسيرها بحيث لا تهدم يقينه. وقد يسمع رأياً مختلفاً، لكنه لا يسأل إن كان صحيحاً، بل يسأل كيف يستطيع أن يهزمه.

وهنا يتحول العقل من وسيلة لاكتشاف الحقيقة إلى وسيلة للدفاع عن الاعتقاد.

وهذا التحول هو أحد أخطر التحولات التي يمكن أن تصيب الإنسان.

إن السؤال الذي يقف خلف هذا الكتاب ليس: "لماذا يجهل الإنسان؟" فالإجابة عن ذلك تبدو واضحة إلى حد بعيد؛ لأن الإنسان محدود، وحياته قصيرة، وقدرته على المعرفة محدودة، والعالم أوسع من أن يحيط به عقل فرد واحد.

السؤال الأعمق هو:

لماذا يرفض الإنسان أحياناً أن يعرف أنه يجهل؟
ولماذا يشعر بالخوف من الاعتراف بحدود معرفته؟
ولماذا يمكن أن يدافع عن فكرة لم يفحصها؟
ولماذا تتحول بعض الآراء في وعيه إلى حقائق مقدسة؟
ولماذا يصبح تغيير الرأي أحياناً أصعب من الدفاع عن الخطأ؟
ولماذا يفضل الإنسان، في بعض اللحظات، الوهم المريح على الحقيقة المؤلمة؟
هذه الأسئلة هي التي تقود هذا الكتاب.

ومن هنا فإن «مرض الجهل» الذي نتحدث عنه ليس مرضاً طبياً، ولا حكماً على الأشخاص، ولا تصنيفاً نفسياً للذين يختلفون معنا. إنه مفهوم فلسفي يشير إلى حالة أعمق: حين يختل ميزان العلاقة بين العقل والحقيقة.

فالعقل قد يخطئ، والخطأ ليس مرضاً.
وقد يجهل، والجهل ليس مرضاً.
وقد يتردد، والتردد ليس مرضاً.
وقد يغير موقفه، وتغيير الموقف ليس ضعفاً.

لكن الخطر يبدأ عندما يفقد العقل القدرة على اكتشاف خطئه، وعندما يتحول اعتقاده إلى حصن مغلق، وعندما يصبح كل دليل مخالف تهديداً، وكل سؤال تشكيكاً، وكل نقد عداءً، وكل اعتراف بالخطأ هزيمة.

عندها لا يعود الإنسان يعيش داخل فكرة، بل تصبح الفكرة هي التي تعيش داخله وتحكمه.

وهذا هو المعنى الذي يجعل «الجهل» قابلاً لأن يكون مرضاً فلسفياً.

لقد أدرك سقراط مبكراً أن المشكلة الحقيقية ليست في الإنسان الذي لا يعرف، وإنما في الإنسان الذي يظن أنه يعرف ما لا يعرف. ولذلك لم تكن مهمته الأساسية أن يملأ عقول الناس بالمعلومات، بل أن يهز الثقة الزائفة التي كانوا يضعونها في إجاباتهم.

كان يدخل إلى السؤال من حيث يبدو بسيطاً، ثم يجعله عميقاً.

ما العدالة؟

ما الفضيلة؟

ما الشجاعة؟

ما الخير؟

ما المعرفة؟

وكما ظن محاوره أنه يملك جواباً، بدأ سقراط في اختبار ذلك الجواب حتى يصل به إلى النقطة التي يكتشف فيها أن ما ظنه معرفة لم يكن أكثر من اعتقاد غير ممتحن. هنا يحدث شيء فلسفي بالغ الأهمية.

إن سقراط لا يمنح الإنسان معرفة جديدة بقدر ما يسلبه وهم المعرفة.

وهذا السلب ليس تدميراً، بل تحرير. فالإنسان لا يستطيع أن يبدأ البحث الحقيقي ما دام مقتنعاً بأنه وصل. ولا يستطيع أن يفتح السؤال ما دام يعتقد أن الإجابة النهائية في يده. ولا يستطيع أن يرى الحقيقة إذا كان قد بنى مسبقاً جداراً يحمي تصوراته منها.

من هنا يمكن أن نفهم لماذا ارتبط سقراط بالسؤال، ولماذا أصبحت المحاوره عنده أكثر أهمية من الخطابة، ولماذا كانت الفلسفة لديه ممارسة حية لا مجرد بناء نظري.

كان سقراط يعرف أن الإنسان قد يكذب على الآخرين، لكن الأخطر أن يكذب على نفسه.

وقد يستطيع الإنسان أن يكتشف كذبة الآخرين، لكنه لا يكتشف بسهولة الكذبة التي صنعها لنفسه.

وهنا تبدأ الفلسفة الحقيقية: عندما يتحول الإنسان من محاكمة العالم إلى محاكمة أفكاره عن العالم.

إن أعظم سجون الإنسان ليست دائماً الجدران التي تحيط بجسده، وإنما الأفكار التي تحيط بعقله دون أن يشعر.

قد يعيش الإنسان حراً في المكان، لكنه أسير لفكرة.

وقد يتحرك بين البلدان، لكنه لا يستطيع الخروج من تصوراته. وقد يقرأ آلاف الكتب، لكنه يقرأها كلها من داخل السجن نفسه. وقد يملك القدرة على الكلام، لكنه لا يملك القدرة على مراجعة ما يقول.

إن الإنسان لا يكون حراً لمجرد أنه يستطيع التعبير عن رأيه، بل يكون أكثر حرية عندما يستطيع أن يسأل نفسه: هل رأيي يستحق أن أتمسك به؟ وهذا سؤال أصعب من الدفاع عن الرأي.

فالدفاع يحتاج إلى حجج، أما مراجعة الذات فتحتاج إلى شجاعة. ومن هنا فإن الحرية الفكرية لا تعني فقط أن أقول ما أريد، وإنما أن أملك الشجاعة لأكتشف أن ما أريده قد يكون خاطئاً.

وهذا هو المكان الذي يلتقي فيه الجهل بالأخلاق. فالاعتراف بالخطأ ليس فعلاً معرفياً فقط، بل فعل أخلاقي أيضاً. إنه يتطلب تواضعاً.

ويتطلب شجاعة. ويتطلب قدرة على التحرر من الغرور.

ولذلك فإن مرض الجهل ليس مرضاً يصيب العقل وحده، وإنما قد يصيب الشخصية كلها.

لقد اعتاد الإنسان أن يقيس تقدمه بكمية ما اكتشفه من العالم الخارجي. بنى المدن، واخترع الآلات، وطور العلوم، وفتح أبواب الفضاء، ووضع في يده أدوات لم تكن تخطر على بال الأجيال السابقة.

ومع ذلك يبقى السؤال: هل أصبح الإنسان أكثر معرفة بنفسه بالقدر نفسه الذي أصبح فيه أكثر معرفة بالعالم؟

هذه المفارقة تقف في قلب هذا الكتاب. لقد توسعت معرفة الإنسان بالطبيعة بصورة مذهلة، لكن معرفته بذاته لم تتقدم دائماً بالسرعة نفسها.

قد يعرف الإنسان كيف يفكك الخلية، لكنه لا يعرف لماذا يكره. وقد يعرف كيف يبني آلة قادرة على معالجة ملايين المعلومات، لكنه لا يعرف لماذا يتمسك بوهم يعرف أنه وهم.

وقد يستطيع أن يصل إلى آلاف المصادر في لحظة، لكنه قد يختار منها مصدراً واحداً لأنه يؤكد ما يريد تصديقه.

إن أزمة الإنسان المعاصر ليست بالضرورة أزمة نقص في المعلومات.

إنها قد تكون أزمة معنى، وتمييز، وحكم، ووعي.

فالمعلومة لا تصبح معرفة إلا عندما تدخل في بناء عقلي قادر على الفهم.

والمعرفة لا تصبح حكمة إلا عندما تتحول إلى قدرة على الحكم السليم.

والحكمة لا تصبح فضيلة إلا عندما تدخل في السلوك.

ومن هنا فإن كثرة المعلومات قد تجعل الإنسان أكثر اطلاعاً، لكنها لا تضمن أن تجعله أكثر حكمة.

بل إن الوفرة المعرفية نفسها قد تنتج وهماً جديداً: وهم أن الوصول إلى المعلومات يعني امتلاك المعرفة.

نحن نعيش في زمن لم تعد فيه المشكلة الأساسية أن الحقيقة بعيدة. المشكلة أن الحقيقة أصبحت محاطة بعدد هائل من الأصوات.

كل شخص يستطيع أن يتحدث.

كل شخص يستطيع أن ينشر.

كل شخص يستطيع أن يعلق.

كل شخص يستطيع أن يقدم تفسيراً.

وهكذا أصبح الإنسان يعيش في سوق ضخمة من الآراء، حيث تتجاوز الحقيقة مع الكذبة، والتحليل مع الشائعة، والخبرة مع الجهل، والعلم مع الادعاء.

وفي هذا العالم لم يعد السؤال فقط: «ماذا أعرف؟»

بل أصبح السؤال:

كيف أعرف أن ما أعرفه معرفة؟

وهذا سؤال سقراطي بامتياز.

إن الإنسان المعاصر يحتاج إلى فلسفة لا تزيد عدد المعلومات في رأسه فحسب، بل تعلمه كيف يفكر في المعلومات.

يحتاج إلى عقل يستطيع أن يفرق بين الخبر والتفسير، وبين الدليل والادعاء، وبين الشك المنهجي والإنكار، وبين النقد والتشهير، وبين الحرية الفكرية والفوضى الفكرية.

يحتاج إلى القدرة على مقاومة الإغراء القديم نفسه الذي واجهه سقراط: إغراء أن يبدو الإنسان عالماً قبل أن يكون عارفاً.

ولعل أخطر مظاهر مرض الجهل تظهر عندما يصبح اليقين هو البديل عن التفكير.

اليقين في ذاته ليس شراً؛ فالإنسان يحتاج إلى بعض القناعات التي تمنحه اتجاهها في الحياة. لكن المشكلة تبدأ عندما يتحول اليقين من نتيجة مؤقتة للبحث إلى جدار يمنع البحث.

حينها يصبح الإنسان لا يقول:

«هذا ما أعتقد له لأن لدي أسباباً قوية.»

بل يقول:

«هذا صحيح لأنني أعتقد.»

وهنا تنقلب العلاقة بين الحقيقة والاعتقاد.

فبدل أن يكون الاعتقاد تابعاً للحقيقة، تصبح الحقيقة تابعة للاعتقاد.

وهذا هو جوهر الوهم.

إن الإنسان لا يرى الواقع كما هو دائماً، بل يراه من خلال شبكة من المفاهيم والتوقعات والخبرات والانتماءات. ولذلك فإن المعرفة ليست مجرد فتح العينين، بل هي أيضاً معرفة كيف تعمل العدسات التي ننظر من خلالها.

قد يكون الإنسان في حاجة إلى أن يسأل:

ما الذي يجعلني أرى هذا الشيء بهذه الطريقة؟

ما الذي يمنعي من رؤيته بطريقة أخرى؟

ما الذي أخشاه إذا تغيرت رؤيتي؟

ما الذي سأخسره إذا اعترفت بخطئي؟

هذه الأسئلة تكشف أن بعض معارك المعرفة ليست معارك بين الإنسان والجهل، وإنما معارك بين الإنسان وذاته.

ومن هنا يدخل هذا الكتاب إلى منطقة أكثر حساسية: العلاقة بين الجهل والسلطة.

فحين يجهل الفرد يمكن أن يضل نفسه، لكن حين يصبح الجهل جماعياً يمكن أن يضل مجتمعاً بأكمله.

قد تصنع الأساطير السياسية من جهل تاريخي.

وقد تبني الكراهية على تصورات لم تختبر.

وقد تتحول الأكاذيب المتكررة إلى حقائق اجتماعية.

وقد تستخدم السلطة الجهل لا لأنها لا تعرف الحقيقة، بل لأنها تعرف أن الجمهور الذي لا يسأل أسهل قيادة من الجمهور الذي يفحص.

ولهذا فإن السؤال الفلسفي يمكن أن يكون فعلاً سياسياً.

ليس لأن الفلسفة تقدم برنامجاً حزبياً أو مشروعاً للسلطة، وإنما لأنها تعلم الإنسان ألا يقبل السلطة بوصفها مصدراً تلقائياً للحقيقة.

إن السؤال «لماذا؟» هو في أحيان كثيرة أول خطوة نحو الحرية.

لماذا يجب أن أصدق؟

لماذا يجب أن أطيع؟

لماذا يجب أن أكره؟

لماذا يجب أن أعتبر هذا عدواً؟

لماذا يجب أن أقبل هذه الرواية دون غيرها؟

ومن الذي يستفيد من أن أصدقها؟

هذه الأسئلة قد تكشف أن بعض ما نظنه حقيقة ليس أكثر من ترتيب للمصالح.

لكن الكتاب لا يريد أن يقع في خطأ معاكس، وهو الاعتقاد بأن كل إنسان يمتلك «حقيقته الخاصة»، وأن كل الآراء متساوية.

فإذا تحول نقد اليقين إلى إنكار للحقيقة، فإننا نكون قد انتقلنا من مرض إلى مرض آخر.

ليس الهدف أن نقول إن الحقيقة مستحيلة، وإنما أن نقول إن الإنسان محدود في الوصول إليها.

وهناك فرق كبير بين الأمرين.

الحقيقة ليست رأياً لأننا عاجزون عن امتلاكها كاملة. والعلم لا يصبح مساوياً للخرافة لأن العلماء يخطئون. والبرهان لا يفقد قيمته لأن الإنسان قد يسيء فهمه. المطلوب ليس قتل الحقيقة، وإنما تحرير علاقتنا بها من الغرور. أن نبحث عنها دون أن نزع أننا امتلكنها بالكامل. أن نختلف حولها دون أن نحول الاختلاف إلى عداوة.

أن نراجع الأدلة دون أن نخاف من نتائجها. وأن نترك لأنفسنا دائماً مساحة نقول:

"قد أكون مخطئاً."

وفي هذه النقطة يظهر أرسطو بوصفه امتداداً ونقداً للمسار السقراطي.

فإذا كان سقراط قد شدد على المعرفة والفضيلة، فإن أرسطو سيفتح سؤالاً آخر: ماذا يحدث عندما يعرف الإنسان الخير ولا يفعله؟

هنا تظهر مشكلة الإرادة والرغبة والعادة والانفعال.

فالإنسان ليس عقلاً محضاً. قد يعرف ما ينبغي أن يفعل، ثم يفعل عكسه. وقد يدرك ضرر الشهوة، ثم يستسلم لها.

وقد يعرف خطورة الغضب، ثم يترك الغضب يقوده. وقد يعرف الخير، لكنه لا يمتلك القوة الداخلية الكافية لتحويل المعرفة إلى سلوك.

وهذا يعني أن علاج الإنسان لا يمكن أن يكون معرفياً فقط.

إنه يحتاج إلى تربية العقل، وتهذيب الرغبة، وتكوين العادة، وبناء الشخصية.

ومن هنا لا ينتهي السؤال السقراطي عند سقراط.

إنه يبدأ معه.

ثم يمتد إلى أرسطو، وإلى الفلسفة الأخلاقية، وإلى فلسفة المعرفة، وإلى سؤال الوعي، وإلى السياسة، وإلى المجتمع، وإلى الإنسان الحديث.

هذا الكتاب، إذن، لا يريد أن يقدم سقراط بوصفه شخصية تاريخية بعيدة، ولا يريد أن يحول «الجهل» إلى مفهوم أكاديمي جامد.

إنه يريد أن يستعيد السؤال السقراطي بوصفه سؤالاً حياً:

ماذا يحدث للإنسان عندما يعتقد أنه يعرف؟

وماذا يحدث عندما تصبح المعرفة جزءاً من غروره؟

وماذا يحدث عندما تتحول الأفكار إلى هويات؟

وماذا يحدث عندما يصبح النقد تهديداً؟

وماذا يحدث عندما يصبح المجتمع نفسه عاجزاً عن الاعتراف بأخطائه؟

إن هذه الأسئلة تتجاوز تاريخ الفلسفة، لأنها تتصل بجوهر التجربة الإنسانية.

فالإنسان كائن يبحث عن المعنى، لكنه في الوقت نفسه كائن قادر على اختراع المعنى الذي يريده ثم تصديقه.

إنه يريد الحقيقة، لكنه يريد أحياناً حقيقة لا تؤلمه.

يريد الحرية، لكنه يخاف من نتائجها.

يريد المعرفة، لكنه قد يرفض ما تهدمه المعرفة من أوهام.

يريد العدالة، لكنه قد يطلبها لنفسه ويبرر الظلم عندما يصيب غيره.

وهذه التناقضات لا تجعل الإنسان شريراً بالضرورة، لكنها تجعل الوعي الإنساني مشروعاً غير مكتمل.

ومن هنا تصبح الفلسفة ضرورة.

إن الفلسفة، في صورتها الأعمق، ليست فن الإجابة، وإنما فن مقاومة الإجابات السهلة.

إنها لا تريد أن تجعل الحياة أكثر تعقيداً بلا سبب، وإنما تريد أن تمنع العقل من تبسيط الأشياء التي لا تحتمل التبسيط.

فبعض الأسئلة تحتاج إلى الصبر.
وبعض الحقائق تحتاج إلى وقت.
وبعض الفناعات تحتاج إلى إعادة بناء.
وبعض الأوهام لا تسقط بمعلومة واحدة، لأنها ليست مبنية على معلومة واحدة، وإنما على شبكة كاملة من الخوف والذاكرة والمصلحة والهوية.
ولهذا فإن علاج الجهل ليس عملية سريعة.
قد يكون طريقاً طويلاً ومؤلماً.

وقد يبدأ الإنسان بالسؤال عن فكرة، ثم يكتشف أن السؤال يقوده إلى نفسه.

يسأل عن المجتمع، فيجد نفسه.
يسأل عن السلطة، فيكتشف خوفه.
يسأل عن الحقيقة، فيكتشف غروره.
يسأل عن الآخر، فيكتشف تحيزاته.

وهنا تتحول الفلسفة من النظر في العالم إلى النظر في الذات التي تنظر إلى العالم.
وهذا هو المستوى الأكثر عمقاً في المشروع كله.

ربما يكون الإنسان قادراً على تحمل اكتشاف أن العالم ليس كما كان يظن.
لكن هل يستطيع أن يتحمل اكتشاف أنه ليس كما كان يظن نفسه؟
هذا السؤال أكثر قسوة.

لأن الإنسان لا يدافع فقط عن أفكاره، بل يدافع عن صورته عن نفسه.

يريد أن يكون عاقلاً.
يريد أن يكون عادلاً.
يريد أن يكون صاحب بصيرة.
يريد أن يكون من الطرف الصحيح.

ولهذا فإن الاعتراف بأنه كان مخطئاً قد يهدد هذه الصورة.

لكن الفلسفة تبدأ حين يصبح الإنسان مستعداً لأن يخسر صورة زائفة عن نفسه كي يربح حقيقة أكثر صدقاً.

وهنا يمكن أن يكون الاعتراف بالجهل فعلاً من أفعال الكرامة الإنسانية.
فليس الإنسان عظيماً لأنه لا يخطئ.

إنما تكمن عظمته في قدرته على الاعتراف بالخطأ، والتعلم منه، وإعادة بناء ذاته بعده.

ولذلك فإن هذا الكتاب لا يقدم «علاجاً» جاهزاً للجهل بالمعنى الذي يقدم فيه الطبيب وصفة لمريض.

لا توجد وصفة نهائية للعقل.

ولا يوجد دواء يجعل الإنسان محصناً إلى الأبد ضد الوهم.

فالجهل ليس مرضاً يمكن أن نشفي منه مرة واحدة ثم ننتهي.

إنه احتمال دائم.

كل معرفة جديدة تفتح أسئلة جديدة.

وكل إجابة تخلق إمكاناً لسؤال آخر.

وكل يقين يحتاج إلى فحص.

وكل عقل معرض لأن يتحول من البحث إلى الدفاع.

ولهذا فإن العلاج الحقيقي ليس الوصول إلى حالة لا نجهل فيها شيئاً، فهذا مستحيل، وإنما الحفاظ على العقل في حالة يقظة مستمرة تجاه جهله.

أن يعرف الإنسان أنه يمكن أن يخطئ.

أن يظل قادراً على السؤال.

أن يحتفظ بمسافة نقدية بينه وبين أفكاره.

أن لا يسمح لأي فكرة بأن تتحول إلى سجن.

أن لا يجعل من انتمائه بديلاً عن الحقيقة.

وأن لا يحول خصمه إلى تجسيد للشر لمجرد أنه يختلف معه.

ومن هنا فإن «مرض الجهل ووهم المعرفة» ليس كتاباً ضد الجهل بقدر ما هو كتاب ضد الغرور المعرفي.

إنه لا يطالب الإنسان بأن يعرف كل شيء، وإنما يطالبه بأن يعرف حدود معرفته.

ولا يطالبه بالتخلي عن قناعاته، وإنما بأن يملك أسبابها.

ولا يطالبه بالشك في كل شيء، وإنما بأن يعرف أين يجب أن يشك.

ولا يطالبه بتغيير رأيه باستمرار، وإنما بأن لا يعتبر ثبات الرأي فضيلة إذا كان الدليل ضده.

ولا يطالبه بأن يتخلى عن هويته، وإنما ألا يجعل هويته معياراً للحقيقة.

إن الإنسان الذي يعرف حدود عقله أقرب إلى الحكمة من الإنسان الذي يظن أن عقله قادر على تفسير كل شيء.

وفي هذا المعنى، قد تكون الحكمة ليست في مقدار ما نعرف، وإنما في نوع العلاقة التي نقيمها مع ما نعرف وما لا نعرف.

لقد بدأ سقراط من الإنسان الذي يتحدث بثقة عن أشياء لم يفحصها.

لكن المشكلة لم تمت في أثينا.

لقد تغيرت المدن، وتغيرت الأدوات، وتغيرت اللغة، وتغيرت أشكال السلطة، وتغيرت وسائل المعرفة، لكن الإنسان ظل يحمل داخله المشكلة نفسها.

ما زال هناك من يخلط بين الرأي والحقيقة.

ومن يخلط بين الثقة والدليل.

ومن يخلط بين كثرة المتابعين وصحة الفكرة.

ومن يخلط بين الانتماء والحق.

ومن يعتقد أن تكرار الكذبة يجعلها حقيقة.

ومن يخاف من السؤال.

ومن يرى في الاعتراف بالخطأ هزيمة.

ومن يفضل أن ينتصر على خصمه بدل أن يصل معه إلى الحقيقة.

ولهذا فإن سقراط لم يموت تماماً.

إنه يعود كلما سأل إنسان نفسه بصدق:

هل أنا أعرف حقاً؟

ويعود كلما تجرأ شخص على أن يقول:

"كنت مخطئاً."

ويعود كلما رفض عقل أن يعبد يقينه.

ويعود كلما اختار الإنسان الحقيقة على حساب راحته.

ولعل هذه هي الرسالة الأعمق التي يريد هذا الكتاب أن يتركها:

إن أخطر ما يمكن أن يحدث للعقل ليس أن يجهل، وإنما أن يفقد الرغبة في اكتشاف جهله.

فحين يفقد الإنسان هذه الرغبة، يصبح كل شيء ممكناً: يمكن للوهم أن يتحول إلى حقيقة، وللخرافة إلى يقين، وللتعصب إلى فضيلة، وللكرهية إلى أخلاق، وللدعاية إلى معرفة، وللخضوع إلى وطنية، وللصمت إلى حكمة.

أما حين يستعيد الإنسان قدرته على السؤال، فإنه يستعيد شيئاً من حريته.

السؤال لا يضمن لنا دائماً الوصول إلى الحقيقة، لكنه يمنعنا من الاستسلام بسهولة للوهم. والشك لا يمنحنا دائماً يقيناً، لكنه يمنع اليقين الزائف من التحول إلى سجن.

والاعتراف بالجهل لا يجعلنا أقل شأناً، بل يجعلنا أكثر استعداداً للتعلم.

ولهذا فإن بداية الحكمة ليست أن نقول:

«أنا أعرف».

بل أن نمتلك الشجاعة لنقول:
«ربما لا أعرف بعد».

في هذه «البعد» الصغيرة يسكن تاريخ طويل من البحث.
فيها يولد السؤال.
ومن السؤال تولد الفلسفة.

ومن الفلسفة يبدأ الإنسان في اكتشاف أن الطريق إلى الحقيقة لا يمر فقط عبر معرفة العالم، وإنما عبر معرفة الذات التي تريد أن تعرف العالم.

ومن هنا تبدأ رحلتنا في هذا الكتاب؛ رحلة لا تبحث عن إنسان خالي من الجهل، فهذا الإنسان غير موجود، وإنما تبحث عن إنسان يعرف أنه يمكن أن يجهل، ويعرف أن ما يعتقده معرفة قد يكون وهمًا، ويملك الشجاعة الكافية ليضع أفكاره تحت الاختبار قبل أن يضع الآخرين تحته.

إنها رحلة من سقراط إلى الإنسان المعاصر، لكنها في العمق رحلة داخل الإنسان نفسه؛ من وهم المعرفة إلى تواضع العقل، ومن يقين مغلق إلى سؤال مفتوح، ومن عقل يدافع عن نفسه إلى عقل يستطيع أن يراجع نفسه، ومن الخوف من الحقيقة إلى الشجاعة في مواجهتها.

وربما يكون هذا هو العلاج الوحيد الذي تستطيع الفلسفة أن تعد به:

ألا تشفي الإنسان من الجهل نهائياً، بل أن تشفيه من الوهم بأنه لم يعد بحاجة إلى أن يعرف.

فما دام الإنسان قادراً على السؤال، فثمة أمل في المعرفة.
وما دام قادراً على الشك، فثمة إمكانية للحقيقة.
وما دام قادراً على الاعتراف بخطئه، فثمة إمكانية للحكمة.

أما حين يتوقف عن السؤال، ويغلق عقله أمام الاحتمال، ويحول اعتقاده إلى حقيقة مطلقة، فإن المرض يكون قد بلغ أقصى درجاته:
"أن يصبح الجهل يقيناً، وأن يصبح الوهم معرفة".
ومن هذه النقطة يبدأ الكتاب.

تمهيد:

حين يصبح الجهل أخطر من عدم المعرفة

ليس الجهل، في ذاته، هو المشكلة الأكثر خطورة التي يمكن أن تواجه الإنسان. فالإنسان يولد جاهلاً بأشياء لا حصر لها، ويبدأ وجوده من نقطة لا يعرف فيها أسماء الأشياء ولا قوانين العالم ولا معنى ذاته ولا طبيعة الطريق الذي سيمضي فيه. وكل معرفة يكتسبها لاحقاً لا تفعل سوى تقليص مساحة واسعة من المجهول، من دون أن تلغيها. ولذلك فإن الاعتراف بعدم المعرفة ليس عيباً في الإنسان، بل هو جزء أصيل من طبيعته. فلا أحد يستطيع أن يحيط بالعالم كله، ولا أن يمتلك معرفة نهائية بكل ما يتعلق بالوجود والإنسان والحقيقة.

إن المشكلة تبدأ في مكان آخر تماماً؛ تبدأ عندما يفقد الإنسان القدرة على رؤية جهله. فالإنسان الذي يقول: «لا أعرف» يقف على عتبة المعرفة، أما الذي لا يعرف لكنه يعتقد أنه يعرف، فإنه لا يقف خارج المعرفة فحسب، بل يقيم حاجزاً بينها وبينه. الأول يترك في عقله مساحة للسؤال، والثاني يغلق هذه المساحة باليقين. الأول يمكن أن يتعلم، والثاني يجد في التعلم تهديداً لصورة صنعها عن نفسه. ومن هنا يصبح الجهل الأخطر ليس ذلك الذي ينتج عن غياب المعلومة، وإنما ذلك الذي يتحول إلى وعي زائف بالمعرفة؛ إلى حالة يختلط فيها الاعتقاد بالحقيقة، والرأي بالبرهان، والرغبة بالواقع، والانتماء بالحقيقة، والخوف بالحكم العقلي.

عند هذه النقطة تحديداً تبدأ المسألة التي جعلت من سقراط واحداً من أكثر الفلاسفة حضوراً في تاريخ الفكر الإنساني.

فالسؤال السقراطي لا ينطلق من الرغبة في جمع المعلومات، ولا من محاولة تحويل الإنسان إلى مستودع من الإجابات الجاهزة، بل ينطلق من مساءلة الأساس الذي تقوم عليه تلك الإجابات. لم يكن سقراط يسأل الإنسان فقط عما يعرفه، وإنما كان يدفعه إلى اكتشاف ، كيف يعرف، ولماذا يعتقد أنه يعرف، وهل ما يسميه معرفة قادر على الصمود أمام الفحص العقلي.

وهنا يتغير معنى الجهل تغييراً جذرياً.

فالجهل، في أعمق دلالاته الفلسفية، ليس مجرد مساحة فارغة داخل العقل تنتظر أن تملأ بالمعلومات، وإنما يمكن أن يكون خللاً في علاقة الإنسان بالحقيقة. قد يكون الإنسان واسع الاطلاع، كثير القراءة، سريع الحفظ، بارعاً في الحديث والجدل، قادراً على الاستشهاد بعشرات الآراء والنصوص، ومع ذلك يظل أسيراً للجهل إذا لم يمتلك القدرة على التمييز بين ما يعرفه بالفعل وما يظن أنه يعرفه.

وهذه المفارقة هي التي تجعل «وهم المعرفة» أكثر خطورة من الجهل البسيط.

فالجاهل الذي يدرك جهله يمتلك بداية المعرفة، أما الذي يجهل جهله فقد يحارب المعرفة نفسها. الأول يبحث عن الإجابة، والثاني يبحث عن الأدلة التي تؤكد الإجابة التي امتلكها مسبقاً. الأول يفتح عقله أمام السؤال، والثاني يعيد تشكيل السؤال بحيث لا يهدد بقيته. الأول يستطيع أن يقول «ربما أكون مخطئاً»، والثاني يرى في هذه العبارة تنازلاً عن ذاته أو مكانته أو انتمائته.

ولهذا فإن المرض الفكري لا يبدأ عندما يقل ما نعرفه، وإنما عندما نتوقف قدرتنا على مراجعة ما نعرفه.

إن العقل يمكن أن يكون ممثلاً بالأفكار ومع ذلك يكون مغلقاً. ويمكن أن يكون فقيراً في المعلومات لكنه غنياً بالقدرة على السؤال. ويمكن لإنسان أن يمتلك مكتبة كاملة ثم يظل عاجزاً عن التفكير، بينما يستطيع إنسان آخر أن يبدأ الحكمة من سؤال بسيط لم يجد له جواباً بعد.

ومن هنا تتضح أهمية التمييز بين المعلومة والمعرفة، والمعرفة والحكمة.

المعلومة تخبرنا بأن شيئاً ما قيل أو حدث، أما المعرفة فتتطلب فهماً للعلاقات والأسباب والسياقات، بينما تتطلب الحكمة قدرة على وضع المعرفة في إطار أوسع يتيح للإنسان أن يحكم دون أن يستبد به الوهم. ولذلك فإن زيادة المعلومات لا تعني بالضرورة زيادة العقلانية، كما أن كثرة الآراء لا تعني تعدد وجهات النظر الواعية.

قد يعيش الإنسان وسط وفرة هائلة من المعلومات، لكنه لا يرى إلا ما يريد رؤيته. وقد يسمع عشرات الأصوات، لكنه لا يصغي إلا إلى الصوت الذي يوافقه. وقد يقرأ مئات الصفحات، لكنه يستخدم ما قرأه لتثبيت فناعة سابقة بدل اختبارها.

وهنا يصبح فائض المعلومات قادراً، paradoxically، على إنتاج شكل جديد من الجهل.

إن الجهل القديم كان ينتج غالباً عن غياب المعرفة، أما الجهل الحديث فقد ينتج أحياناً عن سوء استعمال المعرفة، أو عن تحويل المعلومات إلى أدوات لتبرير المواقف بدل أن تكون وسائل لاختبارها.

ومن هذه الزاوية يصبح السؤال السقراطي أكثر راهنية من أي وقت مضى.

فالسؤال الذي كان يواجه به سقراط محاوريه في ساحات أثينا يمكن أن يعاد طرحه اليوم أمام الإنسان الذي يمتلك هاتفاً يفتح له أبواب العالم كله:

هل أنت تعرف، أم أنك فقط تملك معلومات تجعلك تشعر بأنك تعرف؟

هذا السؤال لا يتعلق بمقدار ما في الذاكرة، وإنما بطريقة اشتغال العقل.

إن الإنسان لا يقع في الخطأ فقط عندما يفتقد المعلومة الصحيحة، بل يقع فيه أيضاً عندما يمتلك معلومات صحيحة لكنه يستخدمها داخل منظومة استدلال خاطئة،

أو عندما ينتقي منها ما يوافق رغباته، أو عندما يرفض ما يخالف هويته، أو عندما يحول الاستثناء إلى قاعدة، والاحتمال إلى يقين، والتفسير إلى حقيقة نهائية.

وهنا تظهر العلاقة العميقة بين "الجهل والهوية".

فالإنسان لا يفكر دائماً بوصفه عقلاً مجرداً يبحث عن الحقيقة، وإنما يفكر من داخل تاريخ، ولغة، وثقافة، وتجارب، ومخاوف، ومصالح، وانتماءات. ولذلك فإن بعض الأفكار لا تصبح بالنسبة إليه مجرد أفكار، بل تصبح جزءاً من تعريفه لذاته.

وعندما يحدث ذلك، يصبح نقد الفكرة شبيهاً في وعيه بنقد الشخص نفسه.

فإذا قلت له إن اعتقاده خاطئ، قد لا يسمع منك نقداً لفكرة محددة، وإنما يسمع تهديداً لكيانه الرمزي كله.

ومن هنا يصبح التمسك بالخطأ ممكناً حتى أمام الدليل.

لا لأن الإنسان عاجز عن فهم الدليل، بل لأنه لا يريد أن يدفع الثمن النفسي للاعتراف به.

وهذا يفتح أمامنا باباً آخر في فهم الجهل: فليس كل جهل بريئاً.

هناك جهل ناتج عن عدم المعرفة، وهناك جهل ناتج عن الإهمال، وهناك جهل ناتج عن الخوف، وهناك جهل ناتج عن التعصب، وهناك جهل تحميه المصلحة، وهناك جهل يتحول إلى عقيدة لأن الاعتراف بالحقيقة يهدد بنية كاملة من المصالح والتصورات.

ولهذا لا يكون علاج الجهل دائماً بإضافة معلومة جديدة.

أحياناً يحتاج الإنسان إلى علاج علاقته بالمعلومة نفسها.

يحتاج إلى أن يتعلم كيف يشك دون أن يتحول الشك إلى إنكار لكل شيء، وكيف يؤمن دون أن يتحول الإيمان إلى تعصب، وكيف يدافع عن موقفه دون أن يحوله إلى حقيقة مقدسة، وكيف يغير رأيه دون أن يشعر بأنه فقد كرامته.

هنا بالضبط يصبح مفهوم "المرض" الذي يمكن أن يصيب العقل مفهوماً فلسفياً لا طبياً.

فعندما نصف الجهل بأنه مرض، لا نعني أن الإنسان الجاهل مريض بمعنى سريري، ولا أن الاختلاف في الرأي اضطراب نفسي. المقصود أن هناك حالة من الخلل يمكن أن تصيب الوظيفة النقدية للعقل؛ فيصبح الإنسان غير قادر على التمييز بين ما ينبغي أن يصدق وما يرغب في تصديقه، وبين ما يملكه من أسباب وما يتخيله من يقين.

المرض هنا هو فساد في ميزان الحكم.

إن العقل السليم ليس العقل الذي لا يخطئ، لأن الخطأ جزء من التجربة الإنسانية، وإنما العقل الذي يستطيع اكتشاف خطئه وتصحيحه. وليس الإنسان العاقل هو الذي يمتلك جواباً عن كل سؤال، وإنما الذي يعرف حدود معرفته، ويميز بين ما يعرفه وما يرجحه، وما يعتقده وما يستطيع إثباته.

ولهذا يمكن أن يكون الاعتراف بالجهل أحد أشكال القوة العقلية، لا علامة على الضعف.

فالقول «لا أعرف» قد يكون أكثر صدقاً من عشرات الإجابات. والقول «ربما أكون مخطئاً» قد يكون أكثر عقلانية من اليقين المطلق. والقدرة على إعادة النظر في الموقف قد تكون أرقى من القدرة على الدفاع عنه مهما كانت الأدلة.

من هنا نفهم لماذا ارتبط مشروع سقراط بفكرة الفحص المستمر.

فالفلسفة، في أعماق معانيها، ليست مجرد امتلاك مجموعة من النظريات، وإنما هي ممارسة نقدية للذات والعالم. إنها لا تسمح للإنسان بأن يكتفي بما ورثه، ولا بما اعتاد عليه، ولا بما تقوله الجماعة، ولا بما تمنحه السلطة من أجوبة جاهزة.

السؤال الفلسفي لا يسأل فقط: «ما الجواب؟»

بل يسأل قبل ذلك:

"ما السؤال الصحيح؟"

وعندما يكون السؤال نفسه خاطئاً، قد تصبح الإجابة الصحيحة عليه نوعاً من الضلال.

وهذا ما يجعل الفلسفة مختلفة عن مجرد تراكم المعلومات.

إنها تعيد ترتيب علاقة الإنسان بالسؤال والجواب، باليقين والشك، بالحقيقة والرأي، وبالذات والآخر.

ومن هنا يمكن فهم صورة سقراط بوصفه «طبيباً للنفس»، لا لأنه كان يمارس الطب، وإنما لأن مشروعه الفلسفي كان يقوم على كشف أمراض خفية في الوعي الإنساني. كان يحاول أن يجعل الإنسان يرى ما لا يريد أن يراه في نفسه: التناقض، والادعاء، والغرور، واليقين الذي لا يستند إلى أساس.

إن الطبيب الجسدي لا يستطيع أن يعالج مرضاً يرفض المريض الاعتراف بوجوده، وكذلك لا يستطيع الفيلسوف أن يبدأ علاجاً فكرياً إذا كان الإنسان يرفض أصلاً احتمال أن يكون مخطئاً.

ولهذا فإن أول مرحلة في العلاج السقراطي ليست تقديم المعرفة، بل إيقاظ الحاجة إلى المعرفة.

وهنا تتخذ عبارة «أعرف أنني لا أعرف» أهميتها الفلسفية.

فهي ليست إعلاناً عن العجز، وإنما إعلان عن التحرر من الوهم.

إن الإنسان الذي يدرك حدود معرفته يصبح أكثر استعداداً للسؤال، وأكثر قدرة على الاستماع، وأكثر قابلية للتصحيح، وأقل تعرضاً للاستغلال بواسطة الشعارات واليقينيات الجاهزة.

أما الإنسان الذي يعتقد أنه يعرف كل شيء، فإنه لا يحتاج إلى الفلسفة؛ لأنه أغلق الباب الذي تدخل منه الفلسفة أصلاً.

لكن الجهل لا يبقى داخل الفرد.

وهذه نقطة جوهرية في هذه الدراسة.

فالإنسان يفكر ثم يتصرف، ويتصرف ثم يؤثر في الآخرين، والآخرين يشكلون جماعة، والجماعة تنتج مؤسسات وثقافة وقيماً، وهذه المؤسسات والثقافة يمكن أن تعيد إنتاج الأفكار نفسها عبر الأجيال.

وهكذا يمكن أن ينتقل المرض من العقل الفردي إلى الوعي الجمعي.

حين يصبح الوهم فردياً، قد تكون آثاره محدودة.

لكن حين يصبح الوهم جماعياً، يمكن أن يتحول إلى ثقافة.

وحين تتحول الثقافة إلى مؤسسة، يصبح من الصعب مساءلتها.

وحين تصبح المؤسسة جزءاً من السلطة، يمكن أن يتحول الجهل إلى نظام اجتماعي كامل.

وهنا يصبح الجهل مسألة سياسية.

فالمجتمع الذي لا يسمح لأفراده بالسؤال لا ينتج مواطنين أحراراً، وإنما ينتج أفراداً يتكيفون مع الإجابات التي أعطيت لهم مسبقاً.

والمجتمع الذي يعاقب النقد يزرع الخوف من التفكير.

والمجتمع الذي يساوي بين الولاء والطاعة وبين الحقيقة، يجعل الحقيقة نفسها رهينة للجماعة.

ولذلك فإن مرض الجهل ليس مشكلة فردية خالصة، بل يمكن أن يصبح أحد أخطر الأمراض التي تصيب المجتمعات عندما تفقد قدرتها على مراجعة ذاتها.

ومن هنا يتجاوز السؤال السقراطي حدود الفلسفة الأخلاقية إلى المجال السياسي والاجتماعي.

فما الذي يحدث عندما يعتقد مجتمع كامل أنه يعرف الحقيقة؟

ما الذي يحدث عندما تتحول الأفكار الموروثة إلى مسلمات لا يسمح بمناقشتها؟

ما الذي يحدث عندما يصبح السؤال خيانة، والشك ضعفاً، والنقد عداءً، والاختلاف خروجاً عن الجماعة؟

عندها لا يعود الجهل مجرد غياب للمعرفة، بل يتحول إلى آلية لحماية الجهل من المعرفة.

وهذه هي أخطر مراحلها.

لأن الجهل في بدايته يمكن أن يطلب المعرفة، أما الجهل الذي بنى لنفسه منظومة دفاعية ضد المعرفة، فإنه يصبح قادراً على البقاء رغم كل الأدلة.

إنه لا يقول: «لا أعرف».

بل يقول: «أعرف، ولا أريد أن أسمع».

وهذه العبارة الضمنية هي التي تجعل وهم المعرفة أخطر من نقص المعرفة.

إنها تحول العقل من أداة للبحث إلى أداة للدفاع.

ومن هنا يمكن فهم بعض أشكال التعصب الأيديولوجي والسياسي والاجتماعي في العالم المعاصر. فالتعصب لا يعاني بالضرورة من نقص في المعلومات، وقد يكون أحياناً أكثر اطلاعاً من غيره، لكنه يستخدم معرفته انتقائياً لحماية النتيجة التي وصل إليها مسبقاً.

إنه لا يسأل: «ما الحقيقة؟»

بل يسأل: «كيف أثبت أنني على حق؟»

والفرق بين السؤالين هو الفرق بين العقل الباحث والعقل المدافع عن نفسه.

الأول مستعد لأن يخسر موقفه إذا ظهر أنه خاطئ.

أما الثاني فيعتبر خسارة الموقف خسارة للذات.

ولهذا يصبح الحوار مستحيلاً أحياناً، لا بسبب نقص الحجج، وإنما لأن الطرفين لا يبحثان عن الشيء نفسه. أحدهما يبحث عن الحقيقة، والآخر يبحث عن الانتصار.

وهنا يمكن أن نفهم لماذا كان سقراط يستخدم السؤال بدل الخطابة.

فالخطابة قد تدفع الإنسان إلى التصفيق، أما السؤال فيدفعه إلى مواجهة نفسه.

الخطابة قد تمنحه شعوراً بالقوة، أما السؤال فقد يكشف له هشاشته.

والخطابة تستطيع أن تبني جمهوراً، لكن السؤال يستطيع أن يبني عقلاً.
ومن هنا فإن الفلسفة ليست وعداً بالراحة.

قد تكون الفلسفة في لحظتها الأولى نوعاً من القلق.

إنها تنتزع الإنسان من راحة الإجابة الجاهزة، وتضعه أمام مسؤولية التفكير.

وقد تكون هذه التجربة مؤلمة؛ لأن الإنسان لا يكتشف فقط أن بعض أفكاره خاطئة، بل يكتشف أحياناً أنه بنى جزءاً من حياته على أفكار لم يفحصها أصلاً.

وهذا هو الثمن الحقيقي للوعي.

أن تعرف أنك كنت مخطئاً ليس سهلاً.

وأن تعترف بأن ما دافعت عنه سنوات ربما كان وهماً أصعب.

وأن تقبل أن الجماعة التي تنتمي إليها قد تخطئ أصعب من الاثنين.

لكن الفلسفة لا تستطيع أن تؤدي وظيفتها إذا لم تمنح الإنسان هذه الشجاعة.

إنها تطلب منه أن يضع ذاته موضع السؤال، لا خصومه فقط.

ومن هنا فإن دراسة «مرض الجهل ووهم المعرفة» لا تتعلق بسقراط بوصفه شخصية تاريخية فحسب، ولا تهدف إلى إعادة شرح محاوراته القديمة بطريقة مدرسية، وإنما تنطلق من سؤال سقراطي لتفتح سؤالاً أوسع عن الإنسان نفسه:

كيف يتحول العقل الذي يفترض أن يبحث عن الحقيقة إلى عقل يحمي أوهامه منها؟

وكيف يصبح الإنسان قادراً على امتلاك المعرفة، لكنه عاجز عن استخدامها في مراجعة نفسه؟

وكيف يمكن أن تتحول المعلومة إلى تعصب، والثقافة إلى غرور، واليقين إلى سجن، والانتماء إلى حجاب يحول بين الإنسان والحقيقة؟

إن هذه الأسئلة تجعل من «مرض الجهل» قضية تتجاوز سقراط إلى الحاضر.

ففي زمن تتضاعف فيه مصادر المعلومات، وتتسارع فيه وسائل الاتصال، وتتداخل فيه الحقيقة مع الدعاية، والرأي مع الخبر، والتحليل مع التضليل، أصبح الإنسان في حاجة إلى نوع جديد من الحكمة: حكمة لا تقيس نفسها بكمية ما تعرف، وإنما بقدرتها على اكتشاف حدود ما تعرف.

ومن هنا فإن أزمة الإنسان المعاصر قد لا تكون في أنه لا يملك ما يكفي من المعلومات، وإنما في أنه فقد أحياناً القدرة على التمييز بين المعرفة والوهم.

لقد أصبح بإمكان الإنسان أن يصل إلى آلاف الآراء في دقائق، لكنه لا يملك دائماً الأدوات التي تمكنه من الحكم عليها.

وأصبح قادراً على سماع الجميع، لكنه لا يعرف دائماً كيف ينبغي.
وأصبح قادراً على نشر رأيه للعالم كله، لكنه لا يعرف دائماً كيف يسأل نفسه إن كان هذا الرأي يستحق أن ينشر أصلاً.

وهكذا يصبح السؤال السقراطي، بعد أكثر من ألفي عام، سؤالاً معاصراً بصورة مدهشة:
هل نبحث عن الحقيقة، أم نبحث عن معلومات تؤكد ما نريد أن نصدقها؟
إن الفرق بين السؤالين هو الفرق بين المعرفة والوهم. وهو أيضاً الفرق بين العقل المفتوح والعقل المغلق. وبين الإنسان الذي يتعلم والإنسان الذي يكرر نفسه. وبين المجتمع الذي يتقدم والمجتمع الذي يدور حول أوهامه.

لهذا فإن البحث في «مرض الجهل ووهم المعرفة» ليس بحثاً في الجهل وحده، وإنما هو بحث في الشروط التي تجعل الإنسان قادراً على المعرفة أصلاً. إنه بحث في التواضع الفكري، وفي الشك المنهجي، وفي قدرة الإنسان على مراجعة الذات، وفي العلاقة بين المعرفة والأخلاق، وبين الفكر والسلوك، وبين الفرد والجماعة، وبين العقل والسلطة.

وسيكون سقراط في هذا السياق نقطة البداية لا نقطة النهاية؛ لأن السؤال الذي طرحه حول المعرفة والجهل يفتح الطريق إلى أرسطو، وإلى مسألة الإرادة والسلوك، ثم إلى أسئلة أوسع حول التعصب والأيدولوجيا والوعي الجمعي، وصولاً إلى الإنسان المعاصر الذي يعيش في عصر لم تعد فيه المشكلة ندرة المعلومات، بل صعوبة التمييز بين ما يستحق أن يسمى معرفة وما ليس أكثر من وهم يتخفى في صورة الحقيقة. ومن هنا يمكن أن نصل إلى الفكرة المركزية التي ستقود هذه الدراسة:

إن أخطر جهل ليس أن لا يعرف الإنسان، وإنما أن يفقد القدرة على معرفة أنه لا يعرف؛ لأن الجهل البسيط يمكن أن يقود إلى السؤال، أما الجهل الذي يتحول إلى يقين فإنه يغلق باب السؤال، ويحول العقل من أداة لاكتشاف الحقيقة إلى أداة لحماية الوهم.

وعندما يحدث ذلك، لا يعود الجهل مجرد حالة معرفية.
إنه يصبح حالة وجودية، وأخلاقية، واجتماعية، وسياسية.

وهنا تحديداً يصبح العلاج الفلسفي ضرورة، لا ترفاً.
لأن الفلسفة لا تعد الإنسان بأن تمنحه الحقيقة كاملة، وإنما تمنحه شيئاً قد يكون أكثر أهمية: القدرة على أن يعرف متى ينبغي أن يشك، ومتى ينبغي أن يسأل، ومتى ينبغي أن يصمت، ومتى ينبغي أن يعترف بأنه لا يعرف.

ومن هذه النقطة يبدأ الطريق الطويل من سقراط إلى الإنسان المعاصر؛ من سؤال بسيط ظاهرياً عن معنى المعرفة، إلى سؤال أكثر عمقاً عن الإنسان الذي يريد أن يعرف، وعن العقل الذي قد يمرض حين يتوهم أنه شفي، وعن الحقيقة التي قد تصبح بعيدة لا بسبب غيابها، وإنما بسبب يقين الإنسان بأنه امتلكها بالفعل.

أولاً: الجهل الذي لا يعرف نفسه

ليس كل جهل متشابهاً، وليس كل نقص في المعرفة يحمل الدرجة نفسها من الخطورة. فالإنسان كائن محدود، ومحدوديته المعرفية ليست عيباً عرضياً يمكن التخلص منه بصورة نهائية، وإنما هي جزء من بنيته الوجودية. يولد الإنسان داخل عالم سبق وجوده، ويبدأ حياته دون أن يعرف أسماء الأشياء ولا قوانين الطبيعة ولا تاريخ الجماعات التي ينتمي إليها، ثم يقضي جزءاً كبيراً من وجوده في محاولة اكتشاف ما لم يكن يعرفه. وحتى عندما يتقدم في العمر ويكتسب قدراً واسعاً من المعرفة، تظل مساحة المجهول أكبر بكثير من مساحة ما استطاع أن يعرفه.

ومن هذه الحقيقة الأولية يمكن التمييز بين صورتين مختلفتين للجهل؛ صورة بسيطة يمكن أن تكون بداية للمعرفة، وصورة أكثر تعقيداً وخطورة يصبح فيها الجهل نفسه غير مرئي لصاحبه.

في الصورة الأولى، يجهل الإنسان شيئاً ويعرف أنه يجهله. إنه يقف أمام المجهول دون أن يدعي امتلاكه، ويعترف بحدود معرفته دون أن يعتبر ذلك انتقاصاً من قيمته. وهذا النوع من الجهل ليس عدواً للمعرفة، بل قد يكون شرطاً من شروط ولادتها؛ لأن الإنسان لا يبحث عما يعتقد أنه يعرفه، وإنما يبحث عما يدرك أنه لا يعرفه.

إن عبارة «لا أعرف» تبدو، في ظاهرها، اعترافاً بالنقص، لكنها من الناحية الفلسفية قد تكون واحدة من أكثر العبارات إنتاجاً للمعرفة. ففيها ينفتح العقل على الاحتمال، ويتحرر من ضرورة الدفاع عن إجابة لم يصل إليها بعد، ويصبح السؤال ممكناً. والإنسان الذي يقول «لا أعرف» لا يكون قد وصل إلى الحقيقة، لكنه على الأقل لم يغلق الطريق المؤدي إليها.

أما الصورة الثانية فهي أكثر تعقيداً؛ وهي أن يجهل الإنسان شيئاً، لكنه لا يعرف أنه يجهله، أو أن يعتقد أنه يمتلك معرفة لا يملك شروطها وأدلتها الكافية. عند هذه النقطة يتغير معنى الجهل كله. لم يعد الجهل مجرد غياب لمعلومة، وإنما أصبح حالة من الوعي الزائف؛ إذ يتعامل الإنسان مع ما يعتقده كما لو كان حقيقة، ومع ما يظنه معرفة كما لو كان يقيناً.

وهنا يبدأ ما يمكن تسميته بـ الجهل الذي لا يعرف نفسه.

إن خطورة هذا النوع من الجهل لا تكمن في أنه يفتقر إلى المعرفة فحسب، وإنما في أنه يفتقر إلى الوعي بافتقاره إليها. وهذا الفارق بالغ الأهمية؛ لأن الإنسان الذي يعرف أنه لا يعرف يستطيع أن يتعلم، بينما الإنسان الذي يجهل أنه يجهل لا يرى في نفسه حاجة إلى التعلم أصلاً.

الأول يحتاج إلى معرفة.

أما الثاني فيحتاج قبل المعرفة إلى اكتشاف حاجته إليها.

وهذه هي النقطة التي تمنح السؤال السقراطي قيمته العلاجية.

إن الإنسان الذي يقول «لا أعرف» يترك في عقله مكاناً فارغاً يمكن أن تدخل إليه المعرفة. أما الذي يقول «أنا أعرف» دون أن يكون قادراً على تبرير ما يعرفه، فإنه لا يملأ الفراغ بالمعرفة، وإنما يملؤه باليقين.

والفرق بين الاثنين ليس لغوياً، بل بنيوي.

فالمعرفة الحقيقية تقبل السؤال؛ لأنها لا تخاف من الاختبار. أما الوهم المعرفي فيحتاج إلى حماية مستمرة؛ لأنه قائم في كثير من الأحيان على قناعة لم تختبر بما يكفي.

ولهذا فإن الإنسان قد يتمسك بفكرة لا لأنها صحيحة، وإنما لأنه استثمر فيها جزءاً من ذاته. وقد يصبح الدفاع عن الرأي دفاعاً عن الكرامة، وعن الهوية، وعن الجماعة، وعن التاريخ الشخصي، وعن الصورة التي يريد الإنسان أن يرى نفسه عليها.

وهنا يتداخل الجهل مع شيء أعمق من المعرفة: يتداخل مع الذات.

فالإنسان لا يتعامل مع أفكاره دائماً باعتبارها أشياء خارجية يمكنه تغييرها متى ظهر خطأها. بعض الأفكار تصبح جزءاً من هويته. وحين يحدث ذلك، فإن نقد الفكرة قد يستقبل باعتباره نقداً للإنسان نفسه.

إذا قيل له: «هذه الفكرة خاطئة»، قد يسمع في داخله: «أنت مخطئ».

وإذا قيل له: «هذه القناعة تحتاج إلى مراجعة»، قد يفهمها بوصفها: «أنت لا تفهم».

وإذا ظهرت أمامه أدلة تهدم موقفاً تبناه سنوات، فقد لا يتعامل معها بوصفها فرصة لتصحيح معرفته، بل بوصفها تهديداً لتاريخه الشخصي.

ومن هنا يصبح العقل في حالة دفاع.

والعقل المدافع لا يبحث عن الحقيقة بالطريقة نفسها التي يبحث بها العقل الباحث.

العقل الباحث يسأل:

ماذا تقول الأدلة؟

أما العقل المدافع فيسأل:

كيف أستطيع أن أحافظ على ما أؤمن به؟

وهنا تبدأ المعرفة في فقدان وظيفتها النقدية.

إن الجهل، بهذا المعنى، ليس دائماً نقصاً في المعلومات؛ فقد يكون الإنسان محاطاً بالمعلومات من كل جانب، لكنه يظل جاهلاً لأنه لا يعرف كيف يختبرها أو يربط بينها أو يميز مستوياتها.

قد يمتلك مئات الكتب ولا يمتلك القدرة على التفكير.
وقد يحفظ آلاف الاقتباسات ولا يفهم بنيتها.
وقد يعرف أسماء الفلاسفة والعلماء والسياسيين، لكنه لا يعرف كيف يميز بين الحجة والادعاء.

وقد يستطيع أن يعرض عشرات الأدلة، لكنه لا يعرف إن كانت الأدلة التي يستخدمها تؤيد النتيجة التي يريد الوصول إليها فعلاً.

وهنا ينبغي أن ننقل من مفهوم كمية المعرفة إلى مفهوم نوع العلاقة بالمعرفة.
فالمشكلة ليست دائماً في أن العقل لا يمتلك معلومات كافية، وإنما في الطريقة التي يتعامل بها مع ما يمتلكه.

يمكن للعقل أن يستخدم المعلومة من أجل البحث عن الحقيقة، ويمكنه أن يستخدمها من أجل تبرير موقف سابق.

يمكنه أن يقرأ النص لكي يفهمه، ويمكنه أن يقرأه لكي يجد جملة واحدة تؤيد ما يريد.
يمكنه أن يستمع إلى الخصم لكي يفهم منطقته، ويمكنه أن يستمع إليه فقط لكي يبحث عن نقطة يهاجمه منها.

وفي الحالتين توجد معلومات، وتوجد قراءة، ويوجد استماع، لكن الوظيفة العقلية مختلفة تماماً.

ولهذا فإن الجهل قد يكون أحياناً خلاً في طريقة استقبال المعرفة أكثر منه غيباً للمعرفة نفسها.

ومن هنا تصبح عبارة «الجهل السقراطي» أكثر عمقاً من مجرد القول إن سقراط كان يدعو إلى الاعتراف بعدم المعرفة.

فسقراط لا يحتفي بالجهل لذاته، ولا يجعل من عدم المعرفة فضيلة مكتفية بنفسها.
الاعتراف بالجهل عنده ليس نهاية الطريق، وإنما هو لحظة تحرير للعقل من الوهم الذي يمنعه من السير.

إن الإنسان الذي يقول «لا أعرف» يفتح سؤالاً.
والسؤال يفتح بحثاً.

والبحث يضع الاعتقاد أمام الاختبار.

والاختبار يكشف التناقضات.

والوعي بالتناقضات يحرر العقل من الثقة الزائفة.

ومن هنا تبدأ رحلة المعرفة.

لذلك يمكن القول إن سقراط لم يكن يحاول أن يجعل الإنسان جاهلاً، وإنما كان يحاول أن يجعله واعياً بجهله؛ لأن الجهل الواعي يمكن أن يتحول إلى معرفة، أما الجهل غير الواعي فيتحول إلى يقين مغلق.

وهذه هي المفارقة الأساسية التي يقوم عليها هذا الفصل:

< ليست المشكلة أن الإنسان لا يعرف، بل أن يجهل أنه لا يعرف.

فالجهل الذي يعرف نفسه قابل للعلاج، أما الجهل الذي ينكر وجوده فيقاوم العلاج من أساسه.

إن أخطر ما يمكن أن يحدث للعقل هو أن يفقد القدرة على التمييز بين الاعتقاد والمعرفة.

فالاعتقاد قد يكون صحيحاً، لكنه يظل اعتقاداً إذا لم نمتلك أسباباً كافية لتبريره.

وقد نعتقد شيئاً صحيحاً بالصدفة، دون أن نعرف لماذا هو صحيح.

وهذا يكشف أن الحقيقة وحدها لا تكفي لتعريف المعرفة.

قد يكون الإنسان محقاً دون أن يكون عارفاً.

وقد يكون مخطئاً وهو مقتنع تماماً بأنه على حق.

وهنا تظهر الحاجة إلى السؤال الفلسفي عن الأساس الذي يجعل الاعتقاد معرفة.

لماذا أعتقد ما أعتقد؟

ما الدليل الذي يجعلني أعتقد؟

هل الدليل الذي أملكه كافٍ؟

هل توجد تفسيرات أخرى لما أراه؟

هل يمكن أن يكون حكمي متأثراً برغبة أو خوف أو مصلحة؟

ما الذي يمكن أن يجعلني أغير رأيي؟

السؤال الأخير بالغ الأهمية؛ لأنه يكشف ما إذا كان الإنسان يبحث عن الحقيقة فعلاً أم يبحث عن حماية اعتقاده.

فإذا كان الجواب: «لا شيء يمكن أن يغير رأيي»، فإننا لا نكون أمام معرفة راسخة بالضرورة، وإنما أمام يقين مغلق.

أما إذا كان الإنسان قادراً على تحديد الشروط التي يمكن أن تدفعه إلى مراجعة موقفه، فإنه يترك لنفسه طريقاً للعودة إلى الحقيقة.

ومن أخطر أشكال الجهل غير الواعي أن الإنسان قد يبني لنفسه نظاماً داخلياً لقبول المعلومات ورفضها.

إننا لا نستقبل كل ما يصل إلينا بالطريقة نفسها.

نقبل بعض المعلومات بسرعة لأنها تتفق مع ما نؤمن به، ونقاوم معلومات أخرى لأنها تهدد صورة العالم التي اعتدنا عليها.

وهذا يعني أن العقل لا يعمل دائماً كمحكمة محايدة تستقبل الأدلة ثم تصدر الحكم.

قد يعمل أحياناً كمحامٍ يدافع عن نتيجة سبق أن قررها.

وهنا يصبح السؤال الفلسفي أكثر إلحاحاً:

هل نستخدم التفكير للوصول إلى النتيجة، أم نستخدم التفكير لتبرير النتيجة التي وصلنا إليها مسبقاً؟

إن الفرق بينهما هو الفرق بين التفكير بوصفه بحثاً والتفكير بوصفه تبريراً.

في الحالة الأولى تكون النتيجة مفتوحة.

وفي الثانية تكون النتيجة قد أغلقت، ولم يبق سوى البحث عن الحجج التي تحميها.

وهذا الشكل من التفكير قد يكون شديد الذكاء، لكنه ليس بالضرورة عقلاً.

فالذكاء يستطيع أن يخدم الحقيقة، لكنه يستطيع أيضاً أن يخدم الوهم.

وقد يكون الإنسان شديد القدرة على بناء الحجج، لكنه يستخدم هذه القدرة لاكتشاف الخطأ وإنما للدفاع عنه.

وهنا لا يعود الذكاء ضماناً ضد الجهل. بل قد يصبح الذكاء نفسه أداة أكثر تطوراً لحماية الجهل.

ولهذا فإن أخطر الناس جهلاً ليس بالضرورة أكثرهم فقراً في المعلومات.

قد يكون أخطر الجهلاء قارئاً واسع الاطلاع.

وقد يكون أكثرهم قدرة على الكلام.

وقد يكون أكثرهم مهارة في الجدل.

وقد يكون قادراً على إقناع الآخرين.

لكن القدرة على الإقناع ليست دليلاً على الحقيقة.

فالإنسان يستطيع أن يقنع الآخرين بشيء خاطئ، كما يستطيع أن يقنع نفسه بشيء خاطئ.

وهذه إحدى القضايا التي تجعل نقد سقراط للسفسطائيين ذا أهمية فلسفية؛ إذ إن البلاغة يمكن أن تجعل الباطل يبدو مقنعاً، ويمكن أن تجعل القوة الخطابية تحل محل قوة البرهان.

وعندما يحدث ذلك، تتحول الحقيقة من قضية بحث إلى قضية تأثير.

لا يعود السؤال:

هل هذا صحيح؟

بل:

هل استطعت أن أجعل الآخرين يصدقونه؟

وهنا تبدأ مأساة العقل عندما تنفصل القدرة على الإقناع عن الالتزام بالحقيقة. إن الجهل الذي لا يعرف نفسه لا يعيش في عقل الفرد وحده؛ بل يستطيع أن ينتقل إلى الجماعة.

فالإنسان يتعلم من الآخرين، ويقلدهم، ويستعير منهم اللغة والمفاهيم والأحكام، ويولد داخل منظومة من التصورات الجاهزة. وهذا أمر لا يمكن للإنسان أن يتخلص منه بالكامل؛ لأننا لا نستطيع أن نبدأ التفكير من الصفر.

لكن المشكلة تبدأ عندما تصبح الموروثات الفكرية غير قابلة للفحص. عندها يتحول ما ورثناه إلى ما نعتقد أنه حقيقة مطلقة. وقد يصبح السؤال عن الموروث خروجاً.

وقد يصبح النقد خيانة.

وقد يصبح الاختلاف تهديداً.

وقد يصبح الانتماء أقوى من الدليل.

وهكذا لا يعود الجهل فردياً، وإنما يصبح بنية ثقافية تعيد إنتاج نفسها.

الأجيال تتعلم الأفكار نفسها.

واللغة تعيد تكرار الأحكام نفسها.

والجماعة تكافئ من يوافقها وتعاقب من يشكك فيها.

وبمرور الزمن قد تصبح الفكرة قديمة لدرجة أنها تبدو طبيعية، وطبيعية لدرجة أنها تبدو حقيقة، وحقيقة لدرجة أن مجرد السؤال عنها يصبح أمراً غير مقبول.

وهنا يبلغ الجهل مرحلة خطيرة: حين ينجح في إخفاء نفسه داخل العادة.

ولذلك فإن تحرير الإنسان من الجهل لا يعني فقط أن نعطيه معلومات جديدة.

أحياناً يجب أن نحرره أولاً من الطريقة التي تعلم بها أن يرى العالم.

وهذا هو الجانب الجراحي في الفلسفة السقراطية.

فالسؤال قد يكون مؤلماً لأنه لا يضيف فكرة إلى العقل، بل ينتزع منه فكرة كان يظن أنها جزء من الحقيقة.

قد يكون العلاج في أن نكتشف أن ما اعتقدناه بديهياً ليس بديهياً.

وأن ما اعتبرناه طبيعياً هو نتيجة تاريخ.

وأن ما ظنناه حقيقة قد يكون تفسيراً.

وأن ما ظنناه اختياراً حرّاً قد يكون عادة.

وأن ما ظنناه رأياً شخصياً قد يكون صدى لجماعة كاملة.

في هذه اللحظة لا تقدم الفلسفة راحة فورية.

إنها تهز الأرض التي يقف عليها الإنسان.

لكنها تفعل ذلك لكي يعرف على أي أرض يقف.

ومن هنا يمكن فهم لماذا يكون الاعتراف بالجهل بدايةً لا نهاية.
فالإنسان عندما يقول «لا أعرف» لا يصبح فارغاً، وإنما يصبح مفتوحاً.
والانفتاح هو الشرط الأول للتعلم.
أما عندما يعتقد الإنسان أنه يمتلك الإجابة النهائية، فإنه لا يعود يرى سبباً للسؤال.
ولهذا فإن المعرفة لا تبدأ دائماً من امتلاك جواب، وإنما قد تبدأ من امتلاك الشجاعة
على التخلي عن جواب غير ممتحن.
وهذا هو الدرس الأعمق في الموقف السقراطي.

إن الفلسفة لا تأتي إلى العقل لكي تضع فيه يقيناً جديداً بدل اليقين القديم، وإنما
تأتي لكي تعلمه كيف يختبر يقيناته كلها.

إنها لا تقول للإنسان:

«استبدل هذا الاعتقاد باعتقاد آخر.»

بل تسأله:

«لماذا تعتقد أصلاً؟»

وهذا السؤال، في عمقه، أكثر ثورية من أي جواب.

إن «الجهل الذي لا يعرف نفسه» هو، في نهاية المطاف، أزمة في الوعي بالوعي.
فالمشكلة ليست فقط في أن الإنسان لا يعرف شيئاً، وإنما في أنه لا يعرف كيف
يعرف، ولا يعرف حدود ما يعرف، ولا يعرف مصادر أحكامه، ولا يعرف الأسباب
الخفية التي تجعله يقبل فكرة ويرفض أخرى.

إنه لا يجهل العالم فحسب، بل يجهل الطريقة التي يصنع بها صورته عن العالم.

وهنا يصبح السؤال المعرفي سؤالاً وجودياً:

من أنا عندما أعتقد؟

ومن أنا عندما أكتشف أنني كنت مخطئاً؟

هل أستطيع أن أغير فكري دون أن أشعر بأنني فقدت ذاتي؟

هل أستطيع أن أستمع إلى خصمي دون أن أعتبر الاستماع استسلاماً؟

هل أستطيع أن أقول «كنت مخطئاً» دون أن أشعر بأنني انهرت؟

إن القدرة على الإجابة عن هذه الأسئلة هي جزء من النضج العقلي.

فالنضج لا يعني أن نصل إلى مرحلة لا نخطئ فيها، وإنما أن نصل إلى مرحلة لا
نخاف فيها من اكتشاف أخطائنا.

وهنا تتضح المسافة بين الإنسان الذي يملك المعرفة والإنسان الذي يمارس المعرفة.

الأول قد يجمع الكتب.

والثاني يختبر أفكاره.

الأول قد يحفظ الحجج.

والثاني يعرف متى تكون الحجة صالحة ومتى تكون مجرد تبرير.

الأول قد يملك إجابات كثيرة.

والثاني يعرف متى تكون الإجابة بحاجة إلى سؤال جديد.

الأول قد يكون واثقاً.

والثاني قد يكون متواضعاً.

ولذلك فإن التواضع الفكري ليس زينة أخلاقية تضاف إلى المعرفة من الخارج، وإنما هو شرط من شروط المعرفة نفسها.

فالإنسان الذي لا يستطيع الاعتراف بحدود معرفته لن يستطيع أن يتعلم إلا بصعوبة، لأن كل معرفة جديدة قد تعني بالنسبة إليه تهديداً.

أما الإنسان الذي يدرك محدوديته، فإنه يستطيع أن يتعامل مع المعرفة بوصفها رحلة لا ملكية.

وهنا ينتقل الإنسان من سؤال:

«ماذا أملك من المعرفة؟»

إلى سؤال أكثر عمقاً:

«كيف أعيش في علاقة صادقة مع ما أعرف وما لا أعرف؟»

وهذه، في جوهرها، هي المسألة التي يفتحها سقراط، والتي تمتد آثارها إلى الإنسان المعاصر.

فأخطر جهل ليس أن يكون في عقل الإنسان شيء ناقص.

إن أخطر الجهل أن يكون في العقل شيء مغلق.

وليس أخطر ما يمكن أن يفعله الإنسان أن يقول «لا أعرف».

بل أن يقول «أعرف» في اللحظة التي كان ينبغي أن يسأل فيها.

وعندما يتحول هذا «الأعرف» إلى يقين، ثم إلى هوية، ثم إلى عقيدة، ثم إلى سلطة،

ثم إلى ثقافة، يصبح الجهل قادراً على حماية نفسه من المعرفة.

وهنا يبلغ الوهم أقصى درجاته:

أن يصبح الإنسان أسيراً لجهله، وهو يظن أنه أسير للحقيقة.

ومن هذه النقطة يبدأ العلاج الفلسفي الحقيقي: ليس بإغراق العقل بالمعلومات،

وإنما بإعادة فتح السؤال، وإعادة الاعتبار للشك، وتحرير الاعتقاد من القداسة، وتعليم

الإنسان أن يرى المسافة بين ما يعتقده وما يستطيع أن يبرهن عليه.

فربما لا يكون الإنسان في حاجة، قبل كل شيء، إلى أن يعرف أكثر.

ربما يكون في حاجة إلى أن يتوهم أقل.

ثانياً: لماذا شبه سقراط الجهل بمرض يصيب النفس؟

ليس تشبيه سقراط للجهل بالمرض تشبيهاً بلاغياً عابراً، ولا مجرد استعارة جميلة أراد بها أن يجعل حديثه عن المعرفة أكثر وضوحاً. إن وراء هذا التشبيه تصوراً كاملاً للإنسان، ولطبيعة النفس، وللوظيفة التي ينبغي أن يؤديها العقل في حياة الإنسان. فحين يتحدث سقراط عن الجهل بوصفه حالة تشبه المرض، فإنه ينقل مسألة المعرفة من مستوى السؤال النظري: "ماذا يعرف الإنسان؟" إلى مستوى أكثر عمقاً: ماذا يحدث للإنسان عندما تكون معرفته فاسدة أو مضللة أو قائمة على وهم؟ وهذا التحول هو أحد أهم المفاتيح لفهم المشروع السقراطي.

فالمريض، في معناه العام، ليس مجرد غياب الصحة، وإنما هو اضطراب في وظيفة كان ينبغي أن تعمل بصورة سليمة. الجسد المريض لا يكون مريضاً لأنه يفتقر إلى شيء خارجي فحسب، بل لأن نظاماً من وظائفه لم يعد يعمل كما ينبغي. القلب لا يؤدي وظيفته بصورة صحيحة، أو العين لا ترى، أو الجهاز العصبي لا ينقل الإشارات على نحو سليم، أو عضو من أعضاء الجسد يفقد قدرته على القيام بما يفترض أن يقوم به.

وإذا نقلنا هذا التصور من الجسد إلى النفس، فإن السؤال يصبح: ما الوظيفة التي يمكن أن تختل داخل النفس حتى يصبح الإنسان غير قادر على الحكم السليم؟ هنا تكمن قوة التشبيه السقراطي.

فالنفس لا تمرض، في هذا السياق، لأنها تفتقر إلى عدد معين من المعلومات، ولا لأن ذاكرتها لا تحتوي على ما يكفي من الكتب أو الحقائق، وإنما لأنها قد تفقد شيئاً أكثر جوهرية: قدرتها على فحص ذاتها، وعلى التمييز، وعلى مراجعة أحكامها، وعلى إدراك المسافة بين ما تظنه حقيقة وما يمكن إثباته بوصفه حقيقة.

وبذلك يصبح المرض نوعاً من الخلل الداخلي في علاقة الإنسان بذاته وبالعالم. إن الإنسان قد يكون فقيراً في المعلومات لكنه سليم العقل، وقد يكون غنياً بالمعلومات لكنه مصاب بخلل عميق في طريقة استخدامها. قد لا يعرف الإنسان شيئاً عن موضوع معين، لكنه حين يعرف أنه لا يعرف يكون قادراً على السؤال والتعلم. وفي المقابل قد يعرف الكثير عن موضوع ما، لكنه يرفض كل ما يناقض قناعته، وينتقي من الأدلة ما يخدم موقفه، ويحول رأيه إلى حقيقة مطلقة؛ وعندها يصبح ما يبدو معرفة جزءاً من المرض نفسه.

وهذا يعني أن سقراط لا يضع الكم المعرفي في مركز المشكلة، بل يضع نوع العلاقة التي يقيمها الإنسان مع المعرفة.

- المرض ليس غياب المعرفة، بل فساد علاقتنا بها

من السهل أن نتصور الجهل باعتباره غرفة فارغة تحتاج إلى أن نملأها بالمعلومات. فإذا كان الإنسان لا يعرف شيئاً، نعطيه كتاباً؛ وإذا لم يفهم فكرة، نشرحها له؛ وإذا كان يجهل واقعة، نخبره بها. لكن هذا التصور يفترض ضمناً أن المشكلة كلها تقع في الخارج، وأن العقل مجرد وعاء ينتظر أن تضاف إليه المعلومات.

أما المنظور السقراطي فيجعل المسألة أكثر تعقيداً.

فالمعلومة لا تدخل إلى عقل محايد.

الإنسان لا يستقبل الحقيقة كما تستقبل المرأة صورة أمامها؛ إنه يستقبلها من خلال منظومة من المعتقدات والتوقعات والخبرات والمخاوف والانتماءات والرغبات. ولذلك قد تصل المعلومة نفسها إلى شخصين مختلفين، فتتحول عند أحدهما إلى معرفة، وعند الآخر إلى تهديد.

وهنا لا تكون المشكلة في المعلومة.

المشكلة في النظام الداخلي الذي يستقبلها.

قد يسمع الإنسان حجة قوية، لكنه يرفضها لأن نتيجتها لا تتفق مع ما يريد.

وقد يرى دليلاً واضحاً، لكنه يبحث عن استثناء صغير يستخدمه لإبطال الدليل كله.

وقد يقرأ كتاباً كاملاً، ثم يحتفظ منه بجملة واحدة تؤيد رأيه، ويتجاهل بقية الكتاب.

وقد يسمع نقداً صادقا، لكنه لا يسأل: «هل النقد صحيح؟» بل يسأل: «من الذي قاله؟ وما مصلحته؟ ولماذا يعارضني؟»

في هذه الحالة لا يعود العقل أداة للبحث عن الحقيقة، وإنما يصبح أداة لحماية صورة سابقة عن الحقيقة.

وهنا يبدأ المرض.

إن المرض الفكري لا يعني أن الإنسان يملك فكرة خاطئة، لأن كل إنسان يمكن أن يخطئ، وإنما يعني أن بنية التفكير نفسها أصبحت غير قادرة على تصحيح الخطأ.

وهذا فرق حاسم.

فالخطأ قابل للإصلاح.

أما النظام الذي يمنع اكتشاف الخطأ فهو الذي يحتاج إلى علاج.

- النفس السليمة والنفس المختلة

إذا أردنا أن نفهم تشبيه سقراط بصورة أعمق، فعلينا أن نتوقف عند مفهوم «النفس» نفسه. فالنفس في التصور الفلسفي القديم ليست مجرد مجموعة من المشاعر

والانفعالات، وليست مجرد المقابل المعنوي للجسد. إنها المجال الذي تتكون فيه رغبات الإنسان وأحكامه وقراراته وتصوراته عن الخير والشر والعدل والظلم.

ومن ثم فإن فساد النفس لا يظهر فقط في شعور داخلي مضطرب، وإنما يظهر في طريقة العيش.

الإنسان الذي لا يعرف الخير لا يستطيع بسهولة أن يوجه حياته نحوه. والإنسان الذي يخلط بين اللذة والخير قد يسعى وراء ما يضره معتقداً أنه ينفعه. والإنسان الذي يخلط بين القوة والحق قد يمارس الظلم وهو مقتنع بأنه يمارس العدالة. والإنسان الذي يخلط بين الشهرة والقيمة قد يقيس ذاته بنظرة الآخرين إليه. والإنسان الذي يخلط بين الانتصار والحقيقة قد يعتبر هزيمة خصمه دليلاً على صحة موقفه.

إذن ليست المشكلة في «المعلومة» وحدها، وإنما في الحكم الذي تبني عليه الحياة. وهذا هو السبب الذي يجعل الجهل عند سقراط مسألة أخلاقية بقدر ما هو مسألة معرفية.

فما نعتقده يؤثر فيما نفعله.

وما نفعله يشكل شخصيتنا.

وشخصيات الأفراد تشكل العلاقات.

والعلاقات تشكل المجتمع.

ومن ثم يمكن أن تتحول الأخطاء المعرفية إلى نتائج أخلاقية واجتماعية وسياسية.

إن الإنسان لا يعيش داخل رأسه فقط.

أفكاره تخرج منه إلى العالم.

والجهل الذي يبدو في بدايته مجرد رأي قد يصبح سلوكاً، والسلوك قد يصبح عادة، والعادة قد تصبح ثقافة، والثقافة قد تصبح مؤسسة، والمؤسسة قد تصبح نظاماً يحكم حياة الآخرين.

وهنا تتضاعف خطورة المرض.

- أخطر الأمراض هو المرض الذي لا يشعر به صاحبه

لعل أعمق ما في التشبيه السقراطي أن المرض الجسدي والمرض الفكري يختلفان في نقطة شديدة الأهمية.

المريض جسدياً قد يشعر بالألم.

والألم يخبره أن شيئاً ما ليس على ما يرام.

إنه يبحث عن الطبيب لأن الجسد يرسل إليه إشارة واضحة.

أما المرض الفكري فقد يكون أكثر خطورة لأنه قد يمنح الإنسان شعوراً بالصحة.

فالإنسان الذي يعاني من وهم المعرفة لا يشعر بالضرورة بأنه يحتاج إلى علاج. بالعكس، قد يكون أكثر الناس ثقة بنفسه، وأكثرهم يقيناً، وأكثرهم استعداداً للحكم على الآخرين.

بل يقول:

«ربما أحتاج إلى أن أتعلم.»

بل يقول:

«أنا أعرف، والآخرين لا يعرفون.»

ولا يقول:

«دعونا نفحص هذه الفكرة.»

بل يقول:

«هذه الفكرة صحيحة، ومن يرفضها جاهل.»

وهنا تظهر المفارقة الكبرى:

قد تكون الثقة في بعض الأحيان عرضاً من أعراض المرض، لا دليلاً على الصحة.

ليس معنى ذلك أن الثقة سيئة في ذاتها، وإنما أن الثقة التي لا تقبل الاختبار قد تصبح قناعاً يخفي الجهل.

فالإنسان الذي لا يشك في نفسه إطلاقاً ليس بالضرورة قوياً.

قد يكون فقط غير قادر على رؤية حدود ذاته.

وهنا يعود السؤال السقراطي بقوة:

كيف يمكن أن تعالج إنساناً لا يعتقد أنه مريض؟

- الطبيب لا يبدأ بالعلاج قبل اكتشاف المرض

منطق الطب يقدم لنا هنا صورة فلسفية شديدة الدلالة.

فالتبيب لا يبدأ عادة بإعطاء العلاج قبل محاولة معرفة طبيعة المرض. يسأل عن الأعراض، ويفحص، ويقارن، ويبحث عن السبب، ثم يقرر نوع التدخل.

وبالمثل، لا يمكن للفلسفة السقراطية أن تبدأ بمجرد تلقين الإنسان إجابات جديدة. إنها تبدأ بمحاولة اكتشاف الخلل في طريقة تفكيره.

ولهذا كان سقراط يسأل.

السؤال عنده ليس وسيلة للحصول على معلومة فحسب، بل وسيلة للكشف.

إنه يضع الاعتقاد أمام المرأة.

يسأل الإنسان:

ماذا تقصد؟

ثم:
لماذا تعتقد ذلك؟

ثم:
هل ينطبق تعريفك على الحالات كلها؟

ثم:
إذا قبلنا بهذا، فهل نصل إلى النتيجة نفسها التي قلناها؟

ثم:
إذا كانت النتيجة متناقضة، فأين وقع الخطأ؟

وبهذه الطريقة لا يأتي سقراط إلى الإنسان حاملاً تشخيصاً جاهزاً، بل يجعل الإنسان يشارك في اكتشاف مرضه.

وهذا هو الجانب العلاجي العميق في المنهج السقراطي.

إن الإنسان لا يتلقى التشخيص من الخارج فقط؛ بل يكتشف بنفسه أن البناء الذي أقامه في ذهنه لا يستطيع الصمود أمام الفحص.

وهذه لحظة مؤلمة.

لكنها ضرورية.

- التفنيد بوصفه تشخيصاً

يمكن فهم منهج التفنيد السقراطي، أو ما يعرف بالإلينيخوس، بوصفه نوعاً من التشخيص الفلسفي.

فهو لا يهدف إلى إذلال المحاور، رغم أن المحاور قد يشعر بالإحراج عندما يكتشف تناقضاته. الهدف الأعمق هو كشف المسافة بين ما يعتقد الإنسان أنه يعرفه وبين ما يستطيع الدفاع عنه عقلاً.

وهذه المسافة هي مكان المرض.

قد يقول الإنسان إنه يعرف العدالة، ثم يقدم تعريفاً للعدالة لا يستطيع الدفاع عنه. وقد يقول إنه يعرف الشجاعة، ثم يتبين أن تعريفه يجعل الجبن شجاعة في بعض الحالات.

وقد يعلن أنه يعرف الفضيلة، ثم يكتشف أن مفهومه للفضيلة قائم على نتيجة لا يستطيع إثباتها.

في هذه اللحظة لا يضيف سقراط معلومة جديدة بالضرورة.

إنه يفعل شيئاً أكثر أساسية:

يجعل الجهل مرئياً لصاحبه.

وهذه هي الوظيفة الأولى للعلاج.
فالمرض الذي لا يرى لا يمكن التعامل معه.
والجهل الذي لا يعترف به لا يمكن أن يتحول إلى معرفة.
لذلك فإن لحظة الإحراج السقراطي، رغم قسوتها، ليست لحظة هزيمة، بل يمكن أن تكون لحظة ولادة.
إن الإنسان الذي اكتشف أن جوابه لا يصمد أصبح، للمرة الأولى، مستعداً للبحث عن جواب أفضل.

- الفلسفة لا تملأ الفراغ فقط؛ أحياناً تهدم البناء
هنا تظهر إحدى الخصائص المميزة للفلسفة السقراطية.
إن التعليم التقليدي قد يفترض أن المعلم يمتلك المعرفة وأن الطالب يفتقر إليها، ومن ثم تنتقل المعرفة من عقل إلى آخر.
لكن سقراط يضع العملية على نحو مختلف.
أحياناً لا يكون العقل بحاجة إلى أن نضيف إليه فكرة، بل إلى أن نزيل منه فكرة خاطئة تمنعه من رؤية الحقيقة.
وهذا فرق هائل.

فالإنسان قد يحمل تصوراً خاطئاً عن العدالة، ويحتاج قبل أن يتعلم معنى العدالة إلى أن يدرك أن تصوره الأول غير متماسك.
وقد يحمل تصوراً خاطئاً عن نفسه، ويحتاج قبل أن يبني ذاته إلى أن يكتشف أن الصورة التي صنعها عن نفسه ليست بالضرورة صحيحة.
وقد يحمل تصوراً خاطئاً عن الآخرين، ويحتاج قبل أن يتعلم الحوار إلى أن يدرك أن حكمه عليهم مبني على افتراضات لم يختبرها.
ولهذا يمكن أن تكون الفلسفة عملية هدم وبناء في الوقت نفسه.
تهدم الوهم لكي تفتح المجال أمام المعرفة.
وتفكك اليقين لكي تعيد بناء الاعتقاد على أساس أقوى.
وتزعزع الراحة لكي تؤسس وعياً أكثر صدقاً.
وهذا يفسر لماذا قد تكون الفلسفة مزعجة.
إنها لا تعد الإنسان دائماً بالراحة.
بل قد تبدأ بحرمانه من الراحة التي كان يعيش فيها داخل وهمه.

- لماذا «النفس» وليس العقل فقط ؟

قد يبدو من الوهلة الأولى أن وصف الجهل بأنه مرض يصيب «العقل» أكثر دقة. لكن استخدام مفهوم النفس يفتح مجالاً أوسع.

فالإنسان لا يجهل بعقله وحده. قد يعرف العقل شيئاً، لكن الرغبة ترفضه. وقد يرى العقل دليلاً، لكن الخوف يمنعه من قبوله. وقد يعرف الإنسان أن موقفه خاطئ، لكنه يتمسك به لأن الاعتراف بالخطأ سيكلفه مكانته. وقد يعرف أن الكراهية غير مبررة، لكنه يستمر فيها لأنها تمنحه شعوراً بالانتماء.

وهكذا تتدخل الرغبة والخوف والغرور والمصلحة والانتماء في تشكيل علاقة الإنسان بالحقيقة.

ومن هنا فإن مرض الجهل ليس خللاً في القدرة على التفكير فقط، وإنما قد يكون صراعاً داخل النفس بين ما تستطيع أن تعرفه وما تريد أن تصدقه.

وهذا هو أحد أكثر جوانب المسألة تعقيداً.

فأحياناً لا يكون الإنسان عاجزاً عن رؤية الحقيقة.

إنه قادر على رؤيتها، لكنه لا يريد لها.

وقد يعرفها في لحظة، ثم يهرب منها في لحظة أخرى.

وقد يعترف بها في داخله، لكنه ينكرها أمام الآخرين.

وهنا يصبح الجهل أحياناً ليس غياباً للحقيقة، بل رفضاً للحقيقة.

- بين ما هو حقيقي وما نريد أن يكون حقيقياً

الإنسان لا يبحث دائماً عن الحقيقة المجردة. أحياناً يبحث عن حقيقة تتوافق مع حاجاته.

يريد أن يكون العالم عادلاً عندما يكون هو ضحية، لكنه قد يقبل الظلم عندما يكون هو المستفيد.

يريد أن يكون النقد مشروعاً عندما ينتقد خصمه، لكنه قد يراه إساءة عندما ينتقده الآخر.

يريد أن يكون العقلانيون منفتحين عندما يخالفون خصومه، لكنه قد يطالبهم بالولاء عندما يخالفونه.

وهنا تظهر إحدى أعمق مشكلات النفس البشرية:

أن الإنسان قد يطلب الحقيقة بشرط ألا تؤذيه.

لكن الحقيقة لا تقدم دائماً هذا الشرط.

قد تكشف لنا أن ما أحببناه كان خاطئاً.

وقد تكشف أن من وثقنا به خذلنا.

وقد تكشف أن الجماعة التي انتمينا إليها أخطأت.

وقد تكشف أن موقفنا الذي دافعنا عنه سنوات لم يكن متماسكاً.
وقد تكشف أن جزءاً من الصورة التي بنيناها عن أنفسنا لم يكن حقيقياً.
ولهذا فإن طلب الحقيقة يحتاج إلى شجاعة أخلاقية، لا إلى قدرة عقلية فقط.

- الجهل والغرور: حين يصبح الاعتراف بالخطأ تهديداً للذات

إن أحد جذور المرض المعرفي هو الغرور.
والغرور هنا ليس مجرد شعور بالتفوق على الآخرين، وإنما الاعتقاد بأن الذات أقل عرضة للخطأ من غيرها.

الإنسان المتواضع فكرياً يقول:

«قد أكون مخطئاً.»

أما الغرور فيقول:

«أنا لا أخطئ في هذا.»

والفرق بينهما هو الفرق بين عقل قابل للتصحيح وعقل مغلق.

وقد يكون الغرور أكثر خطورة عندما يرتبط بالسلطة أو الشهرة أو المكانة الاجتماعية أو الخبرة الطويلة.

فكلما ارتفعت مكانة الإنسان، زاد أحياناً عدد الأشخاص الذين يخافون من إخباره بأنه مخطئ.

وحين يقل عدد من يستطيعون نقده، قد يبدأ في تصديق صورته عن نفسه.

وهنا يمكن أن يتحول النجاح نفسه إلى بيئة خصبة للجهل.

ليس لأن النجاح يجعل الإنسان جاهلاً، وإنما لأنه قد يحرم الإنسان من الاحتكاك الضروري الذي يكشف أخطاءه.

ولهذا فإن العقل يحتاج إلى مقاومة مستمرة للخطأ المعرفية، حتى عندما يكون صاحبه عالماً أو فيلسوفاً أو قائداً أو مثقفاً.

- المعرفة بوصفها ممارسة أخلاقية

إذا كان الجهل مرضاً يصيب النفس، فإن المعرفة لا يمكن أن تكون مجرد امتلاك معلومات.

المعرفة الحقيقية تتطلب نوعاً من الانضباط الأخلاقي.

أن تكون مستعداً لسماع ما لا يعجبك.

أن تقر ما يخالف موقفك.

أن تعطي الخصم حقه في عرض حجته.
أن تفرق بين الشخص وفكرته.
أن تراجع الأدلة حتى عندما تكون نتيجتها ضدك.
أن تعترف بخطئك دون أن تعتبر ذلك إهانة.
أن تقول «لا أعرف» عندما لا تعرف.
هذه كلها ليست مهارات عقلية فقط.
إنها فضائل.

ومن هنا يتضح لماذا ترتبط المعرفة عند سقراط بالفضيلة.
فالعقل الذي يبحث عن الحقيقة يحتاج إلى نفس قادرة على تحمل نتائج البحث.
قد يصل البحث إلى نتيجة لا تعجب الإنسان.
فهل يقبلها؟
هنا يبدأ الامتحان الأخلاقي.

- المرض الذي ينتقل من الفرد إلى المجتمع
إذا كان الإنسان المريض معرفياً عاجزاً عن مراجعة أفكاره، فإن المجتمع يمكن أن يصاب بالحالة نفسها.
قد تتشكل داخل المجتمع قنوات لا يسمح بمراجعتها.
وقد تصبح بعض الروايات التاريخية مقدسة.
وقد تتحول بعض الصور عن الآخر إلى مسلمات.
وقد تصبح بعض الأفكار السياسية جزءاً من الهوية الجماعية.
وقد يتعلم الأطفال منذ الصغر أن هناك أسئلة لا ينبغي طرحها.
وهكذا يولد جهل لا يحتاج إلى أن يمنع المعلومات بالقوة؛ لأنه يجعل الإنسان نفسه يرفضها قبل أن تصل إليه.
وهذا هو الشكل الأكثر تطوراً للجهل.

أن لا تحتاج السلطة إلى إغلاق الكتاب، لأن القارئ أغلق عقله.
أن لا تحتاج الجماعة إلى منع السؤال، لأن الفرد يخاف أن يسأل.
أن لا تحتاج الثقافة إلى حراسة نفسها بالقوانين، لأن أبناءها أصبحوا حراسها.
عندها يتحول الجهل من حالة فردية إلى نظام لإعادة إنتاج نفسه.
وهنا تصبح الفلسفة فعل مقاومة.
لأنها تعيد فتح ما أغلق.
وتسأل عن المسلمات.
وتضع الموروث أمام الاختبار.
وتطالب الإنسان بأن يميز بين ما ورثه وما اختاره.

- لماذا يظل التشبيه السقراطي حياً في العصر الحديث؟

قد يبدو أن تشبيه الجهل بالمرض ينتمي إلى عالم أثينا القديمة، حيث كانت المعرفة محدودة ومصادر المعلومات قليلة. لكن المفارقة أن هذا التشبيه ربما أصبح أكثر أهمية في عصرنا.

فالإنسان المعاصر لا يعاني من نقص المعلومات بالمعنى التقليدي.

إنه يعيش وسط فائض هائل منها.

المشكلة أصبحت في القدرة على الفرز، والتحقق، والتفسير، والمقارنة، والتمييز.

يمكن للإنسان أن يصل إلى معلومة صحيحة في ثوانٍ، لكنه يستطيع في الوقت نفسه أن يصل إلى عشرات المعلومات الكاذبة.

ويمكنه أن يقرأ آراء متعددة، لكنه قد يختار فقط ما يوافقه.

ويمكنه أن يعيش داخل فضاء إعلامي واسع، لكنه قد يبني حول نفسه دائرة لا يرى خارجها.

وهكذا يمكن أن يتحول فائض المعلومات إلى بيئة جديدة لوهم المعرفة.

فالإنسان الذي يرى آلاف الآراء قد يعتقد أنه يعرف، بينما هو في الحقيقة لم يتعلم سوى كيف يختار ما يؤكد ما يعتقده مسبقاً.

وهنا يعود سقراط، لا بوصفه شخصية تاريخية، بل بوصفه سؤالاً:

هل أنت تعرف، أم أنك فقط محاط بما يجعلك تشعر بأنك تعرف؟

- الفلسفة كعملية علاج

إذا كان الجهل مرضاً، فكيف يكون العلاج؟

لا يمكن أن يكون العلاج مجرد «معلومات أكثر»، لأن المشكلة قد تكون في رفض المعلومات نفسها.

ولا يمكن أن يكون العلاج مجرد «إقناع»، لأن الإنسان قد يستخدم ذكاءه لمقاومة الإقناع.

ولا يمكن أن يكون العلاج مجرد «إجبار»، لأن الإكراه قد ينتج الطاعة لكنه لا ينتج المعرفة.

العلاج السقراطي يبدأ من مكان أعمق:

إعادة الإنسان إلى السؤال.

أن تجعله قادراً على النظر إلى أفكاره من الخارج.

أن تفصل بين «أنا» و«ما أعتقد».

أن تجعل الإنسان قادراً على القول:
«هذه فكري، لكنها ليست أنا.»

وهذه المسافة ضرورية.

لأن الإنسان عندما يصبح متطابقاً تماماً مع أفكاره، فإن تغيير الفكرة يصبح تهديداً للذات.

أما عندما يدرك أن الفكرة قابلة للمراجعة، يصبح قادراً على تطويرها.

ومن هنا فإن العلاج الفلسفي هو، في جوهره، استعادة المسافة النقدية بين الإنسان واعتقاده.

- من الهدم إلى التواضع

قد يظن البعض أن سقراط يريد تحطيم ثقة الإنسان بنفسه.
لكن الأمر أكثر تعقيداً.

إنه يريد تحطيم الثقة الزائفة في المعرفة لكي يبني ثقة أكثر صدقاً في قدرة الإنسان على البحث.

الإنسان لا يحتاج إلى أن يكون متأكداً من كل شيء كي يعيش.

بل يحتاج إلى أن يعرف أي الأشياء يمكن أن يثق بها، وأنها يحتاج إلى مزيد من البحث، وأنها لا يملك بشأنها ما يكفي للحكم.

وهذا هو التواضع الفكري.

ليس التواضع أن تقول «لا أعرف» دائماً.

بل أن تعرف متى تعرف، ومتى لا تعرف، وما مقدار ما تعرفه، وما حدود معرفتك.

وهذا التمييز هو أحد أهم أشكال النضج العقلي.

- المرض والعلاج: من الوهم إلى الوعي

يمكننا الآن أن نفهم التشبيه السقراطي على نحو أكثر عمقاً.

المرض ليس الجهل وحده.

المرض هو:

أن يجهل الإنسان ثم يظن أنه يعرف؛

أن يخطئ ثم يعجز عن اكتشاف خطئه؛

أن يمتلك رأياً ثم يرفعه إلى مرتبة الحقيقة المطلقة؛

أن يرفض الدليل لأنه يهدد هويته؛

أن يخلط بين الثقة والبرهان؛

أن يخلط بين الانتماء والحقيقة؛
أن يستخدم العقل لحماية الوهم بدل كشفه؛
وأن يفقد القدرة على طرح السؤال على نفسه.

أما العلاج فهو:

أن يعترف الإنسان بحدوده؛
أن يقبل الاختبار؛
أن يتعلم الشك دون الوقوع في العدمية؛
أن يميز بين الاعتقاد والمعرفة؛
أن يراجع أفكاره؛
أن يستمع إلى ما يخالفه؛
أن يقبل إمكانية الخطأ؛
وأن يجعل الحقيقة أعلى من راحته النفسية.

وهكذا لا تكون الفلسفة عند سقراط «مخزناً للأجوبة»، وإنما تصبح فناً لتطهير العقل من الأوهام التي تمنعه من الوصول إلى الأسئلة الصحيحة.

- المفارقة الأخيرة: هل يمكن أن يكون الوعي بالجهل أول علامات الشفاء؟
ربما تكمن المفارقة الأكثر عمقاً في المشروع السقراطي في أن الإنسان قد يشعر، في لحظة اكتشاف جهله، بأنه أصبح أقل معرفة مما كان يعتقد.

قد يدخل الحوار وهو واثق من أنه يعرف.
ثم يخرج منه وهو يدرك أنه لا يعرف.
من الخارج يبدو أنه خسر.
لكن من الناحية الفلسفية يكون قد ربح شيئاً بالغ الأهمية:
لقد أصبح يعرف جهله.

وهذه المعرفة السلبية، إذا صح التعبير، قد تكون أكثر قيمة من يقين إيجابي زائف.
فالإنسان الذي يعرف أنه لا يعرف يمكن أن يبدأ.

أما الإنسان الذي يعتقد أنه وصل فلا يرى سبباً لأن يبدأ من جديد.
ولهذا يمكن القول إن لحظة اكتشاف الجهل ليست سقوطاً للعقل، وإنما استيقاظ له.

فحين تسقط الإجابة الزائفة، يظهر السؤال الحقيقي.
وحين يسقط اليقين المغلق، يظهر احتمال البحث.
وحين يعترف الإنسان بحدوده، تبدأ إمكانية تجاوزها.

ومن هنا فإن تشبيهه سقراط للجهل بالمرض يحمل في داخله تصوراً كاملاً عن الفلسفة بوصفها علاجاً: علاجاً لا يتمثل في أن يصبح الإنسان كائناً يعرف كل شيء، فهذا مستحيل، وإنما في أن يصبح إنساناً أكثر قدرة على معرفة حدود معرفته، وأكثر استعداداً لفحص أحكامه، وأكثر تواضعاً أمام الحقيقة.

إن الصحة الفكرية ليست أن لا نخطئ.

وليست أن لا نشك.

وليست أن نملك إجابة لكل سؤال.

الصحة الفكرية هي أن يبقى في داخل العقل شيء من القدرة على المراجعة.

أن يستطيع الإنسان أن يتوقف.

أن يقول: ربما.

أن يقول: لا أدري.

أن يقول: أحتاج إلى دليل.

أن يقول: كنت مخطئاً.

وأن يقول، قبل كل ذلك:

فلأفحص ما أعتقد أنني أعرفه.

وهنا تلتقي الفلسفة بالطب في أعمق نقطة رمزية: فكما أن الطبيب لا يستطيع علاج جسد لا يكشف مرضه، لا تستطيع الفلسفة أن تعالج عقلاً يرفض الاعتراف بإمكان مرضه.

ولهذا فإن أول خطوة في العلاج ليست امتلاك الحقيقة، وإنما الاستعداد للبحث عنها.

ولعل هذه هي المفارقة التي تجعل سقراط حاضراً في كل عصر: لقد أدرك أن أخطر مرض يمكن أن يصيب الإنسان ليس أن يفتقر إلى المعرفة، وإنما أن يفقد القدرة على الشك في معرفته، وأن أخطر الوهم ليس أن نعتقد شيئاً خاطئاً، وإنما أن نعتقد أننا لا يمكن أن نكون مخطئين.

وعندما يصل الجهل إلى هذه المرحلة، فإنه لا يعود مجرد غياب للمعرفة.

إنه يصبح قوة تقاوم المعرفة.

وهنا فقط يصبح تشبيه الجهل بالمرض مفهوماً في كامل عمقه:

فالمرض الحقيقي ليس أن يكون في العقل نقص، وإنما أن يفقد العقل قدرته على اكتشاف نقصه.

ومن هنا تبدأ الفلسفة بوصفها علاجاً؛ لا لأنها تمنح الإنسان عقلاً لا يخطئ، وإنما لأنها تحاول أن تبقي داخله ذلك الصوت السقراطي الذي لا يتوقف عن السؤال: هل تعرف حقاً ما تظن أنك تعرفه؟

ثالثاً: سقراط والطبيب: الفلسفة باعتبارها ممارسة علاجية

إذا كان الجهل عند سقراط مرضاً يصيب النفس، فإن السؤال الذي يفرض نفسه بصورة طبيعية هو: من يستطيع أن يتولى علاج هذا المرض؟ وكيف يمكن للفلسفة أن تنتقل من مجرد التفكير في الحقيقة إلى ممارسة لها وظيفة علاجية في حياة الإنسان؟ هنا تظهر صورة سقراط بوصفه طبيباً من نوع خاص؛ طبيباً لا يعالج الجسد، ولا يصف العقاقير، ولا يستخدم أدوات الجراحة، وإنما يحاول أن يكشف أمراض النفس من خلال السؤال والحوار والفحص العقلي. وهذه الصورة لا ينبغي أن تفهم بوصفها تشبيهاً أدبياً فقط، وإنما بوصفها مفتاحاً لفهم طبيعة الفلسفة السقراطية نفسها، إذ إن سقراط لم يتصور الفلسفة باعتبارها امتلاكاً لمخزون من المعارف النظرية، بل باعتبارها ممارسة تهدف إلى إصلاح الإنسان من الداخل، وإلى إعادة بناء علاقته بالحقيقة وبذاته وبالآخرين.

لم يكن سقراط فيلسوفاً بالمعنى الذي أصبح مألوفاً في تاريخ الفلسفة بعده؛ فلم يؤسس مدرسة فلسفية بالمعنى المؤسسي الذي نعرفه، ولم يترك كتاباً يشرح فيه مذهبه بصورة منظمة، ولم يقدم منظومة مكتملة من المبادئ يمكن للقارئ أن يتلقاها كما يتلقى نظرية علمية جاهزة. لقد ارتبط وجوده الفلسفي بالحوار، وكان يمارس التفلسف في الساحات والأماكن العامة، وفي مواجهة الناس الذين يعتقدون أنهم يعرفون ما يتحدثون عنه. ولذلك فإن فلسفته لم تكن شيئاً منفصلاً عن حياته، بل كانت طريقة في العيش، وطريقة في مساءلة الذات، وطريقة في التعامل مع الآخرين، وطريقة في مقاومة اليقين غير المبرهن عليه. لقد جعل من الفلسفة فعلاً يومياً، لا معرفة نخبوية محصورة في الكتب.

وهنا تظهر إحدى أهم خصائص المشروع السقراطي: الفيلسوف ليس ذلك الشخص الذي يقف فوق الآخرين ليمنحهم الحقيقة، بل هو الشخص الذي يساعدهم على اكتشاف حدود ما يعتقدون أنهم يعرفونه. ولذلك فإن سقراط لا يظهر في المحاورات بوصفه مالِكاً للحقيقة النهائية، وإنما يظهر في كثير من الأحيان بوصفه سائلاً، ومختبراً، ومفككاً، ومحواراً يضع الاعتقادات أمام امتحان العقل. إنه لا يقول للآخر منذ البداية: «هذه هي الحقيقة»، وإنما يدفعه إلى أن يسأل نفسه: «هل أستطيع أن أبرهن على ما أعتقد أنني أعرفه؟»

وهذا التحول من دور المعلم الذي يلقي إلى دور الطبيب الذي يشخص بالغ الأهمية؛ لأن الطبيب لا يبدأ عادة بعلاج المرض قبل أن يعرف طبيعته. إنه يستمع إلى المريض، ويسأل عن الأعراض، ويلاحظ العلامات، ويحاول تحديد مصدر الخلل، ثم يختار التدخل المناسب. وفي الحالة السقراطية، لا يكون «العرض» ألماً جسدياً،

وإنما يكون تناقضاً في التفكير، أو ادعاءً غير مبرهن عليه، أو عجزاً عن تعريف مفهوم أساسي، أو خلطاً بين الرأي والمعرفة، أو ثقة لا تستند إلى أسباب كافية.

إن سقراط حين يسأل شخصاً يدعي معرفة العدالة عن معنى العدالة، لا يكون هدفه الأول الحصول على تعريف لغوي. إنه يريد أن يعرف ما إذا كان الشخص الذي يتحدث بثقة عن العدالة يمتلك بالفعل تصوراً متماسكاً عنها. ولذلك يبدأ الحوار في صورة بسيطة، ثم تتوالى الأسئلة، ثم تظهر الحالات التي لا ينسجم فيها التعريف مع نفسه، ثم يكشف المحاور أن ما كان يظنه معرفة لم يكن أكثر من اعتقاد لم يخضع للفحص. هنا يصبح السؤال أداة تشخيصية؛ فهو يكشف المرض بدل أن يخفيه.

وهذه الوظيفة التشخيصية للسؤال هي إحدى أكثر النقاط عمقاً في المنهج السقراطي. فالسؤال ليس مجرد وسيلة لجمع المعلومات، وإنما يمكن أن يكون أداة للكشف عن البنية الداخلية للعقل. حين يسأل سقراط، فإنه لا يريد فقط أن يعرف ماذا يعتقد الشخص، بل يريد أن يكشف لماذا يعتقد، وما النتائج التي تترتب عليه، وما إذا كانت مقدماته تتفق مع نتائجه، وما إذا كان قادراً على تطبيق القاعدة التي يضعها على الحالات المختلفة، وما إذا كان يطلب من الآخرين معياراً لا يطبقه على نفسه. وبذلك تتحول المحاور إلى نوع من الفحص الداخلي الذي يجعل الفكر يكشف عن نفسه.

إن التناقض في هذه العملية يشبه ظهور علامة المرض. فالإنسان قد يعيش سنوات وهو يحمل اعتقاداً معيناً دون أن يختبره، لأن الحياة اليومية لا تضع دائماً معتقداته أمام أسئلة دقيقة. لكنه عندما يدخل في حوار فلسفي جاد، تبدأ العلاقات بين أفكاره بالظهور. وقد يكشف أن فكرة يدافع عنها تتعارض مع فكرة أخرى يؤمن بها في الوقت نفسه، أو أن المبدأ الذي يطالب الآخرين باحترامه لا يطبقه عندما يتعلق الأمر به، أو أن تعريفه لمفهوم معين يؤدي إلى نتائج لا يقبلها هو نفسه. عند هذه النقطة لا يعود المرض مخفياً.

وهنا ينبغي أن نفهم قيمة الإحراج الذي تسببه المحاور السقراطية. فالإحراج ليس هو الغاية، وإنما نتيجة جانبية لعملية الكشف. الإنسان قد يشعر بالإهانة عندما يكشف أنه لا يعرف، خصوصاً إذا كان قد دخل الحوار وهو واثق من نفسه أمام الآخرين. لكنه من وجهة النظر الفلسفية قد يكون قد وصل إلى لحظة نادرة من الصدق مع الذات. لقد انتقل من حالة «أعتقد أنني أعرف» إلى حالة «أدرك أنني لا أعرف». وبين الجملتين تبدو المسافة صغيرة لغوياً، لكنها هائلة فلسفياً؛ لأن الجملة الثانية تفتح الباب أمام المعرفة، بينما تغلق الأولى الباب عندما تكون قائمة على وهم.

ومن هنا يمكن فهم لماذا لا تكون الفلسفة السقراطية علاجاً مريحاً بالضرورة. فالعلاج الحقيقي لا يعني دائماً أن يشعر المريض بالراحة منذ اللحظة الأولى. أحياناً

يكون أول ما يفعله الطبيب هو إخبار المريض بحقيقة لا يريد سماعها. وقد يكون التشخيص نفسه أكثر إيلاماً من الأعراض التي كان يشعر بها؛ لأن الإنسان قد يفضل أحياناً الجهل بحقيقته على مواجهة ما يترتب عليها. وكذلك الفلسفة قد تضطر الإنسان إلى مواجهة ذاته، لا كما يحب أن يراها، وإنما كما تظهر عندما توضع أفكاره أمام الاختبار.

إن سقراط لا يريد أن يزيل القلق الفكري عن الإنسان بأي ثمن؛ بل يريد أحياناً أن يوقظه من الراحة التي يعيشها داخل إجابات لم يفحصها. فالطمأنينة ليست دليلاً على الحقيقة، كما أن القلق ليس دليلاً على الخطأ. قد يكون الإنسان مطمئناً لأنه يعيش داخل وهم محكم البناء، وقد يكون قلقاً لأنه بدأ يكتشف أن العالم أكثر تعقيداً مما كان يظن. ولهذا فإن الفلسفة لا تسعى إلى جعل الإنسان مطمئناً بصورة مصطنعة، وإنما إلى جعله أكثر صدقاً مع ذاته.

إن الراحة الزائفة هي أن يملك الإنسان إجابة جاهزة عن كل سؤال. أما النضج الفلسفي فهو أن يعرف أي الأسئلة ما زالت مفتوحة، وأي الأجوبة قابلة للمراجعة، وأي القنوات تحتاج إلى مزيد من البرهان. ومن هنا فإن سقراط لا يعالج القلق بأسكاته، بل يحوله إلى طاقة للبحث. إنه لا يقول للإنسان: «لا تقلق، أنت تعرف»، وإنما يدفعه إلى سؤال أكثر عمقاً: «ماذا لو كنت لا تعرف؟» وهذا السؤال قد يكون في البداية مصدر اضطراب، لكنه يمكن أن يصبح بداية للتحرر.

ولهذا يمكن وصف الممارسة السقراطية بأنها نوع من الطب العقلي أو العلاج الفلسفي، بشرط ألا نفهم هذه العبارة بمعناها الطبي الحديث الحرفي، وإنما بمعنى أن الفلسفة تعمل على تشخيص الخلل في التفكير، وكشف مصادره، وإعادة تنظيم علاقة الإنسان بأحكامه. إنها لا تعطي دواءً كيميائياً للعقل، وإنما تستخدم السؤال، والتعريف، والمقارنة، والتفنيد، والاعتراف بالخطأ، وإعادة الفحص، بوصفها أدوات لتصحيح المسار.

وفي هذا السياق يصبح التفنيد السقراطي أكثر من مجرد أسلوب جدلي. إنه وسيلة لاختبار سلامة الاعتقاد. الفكرة التي لا تستطيع الصمود أمام الأسئلة ليست بالضرورة خاطئة في كل تفاصيلها، لكنها تحتاج إلى إعادة بناء. وما يكشفه التفنيد ليس دائماً أن الإنسان لا يعرف شيئاً، وإنما يكشف أنه لا يعرف بالقدر الذي كان يعتقد أنه يعرفه. وهذا الكشف وحده يمثل خطوة هائلة نحو المعرفة.

إن سقراط لا يكتفي بأن يقول لمحاوره: «أنت مخطئ»، لأن مثل هذا الحكم يمكن أن يؤدي إلى رد فعل دفاعي. بل يجعله يصل بنفسه إلى النتيجة من خلال الحوار. وهذه نقطة شديدة الأهمية في فلسفة العلاج السقراطي؛ لأن الإنسان يكون أكثر استعداداً لمراجعة فكرة اكتشف ضعفها بنفسه من فكرة قيل له ببساطة إنها خاطئة. الفلسفة هنا لا تفرض العلاج بالقوة، وإنما تحاول أن تجعل المريض شريكاً في تشخيص مرضه.

وهذا يميز الطبيب السقراطي عن صاحب السلطة المعرفية. فصاحب السلطة يقول: «أنا أعرف، وأنت لا تعرف.» أما سقراط فيدفع الطرف الآخر إلى اكتشاف أن السؤال أعمق من مجرد امتلاك الإجابة. ولذلك فإن العلاقة بين الفيلسوف ومحاورة ليست علاقة سيد بتابع، وإنما علاقة فحص متبادل، وإن كان سقراط أكثر خبرة في ممارسة هذا الفحص. إنه لا يطلب من الآخر أن يصدقه، بل يطلب منه أن يفحص ما يقول.

وهنا نصل إلى مفهوم بالغ الأهمية في الفكر السقراطي، وهو أن العلاج الحقيقي يبدأ من الاعتراف. لا يمكن للإنسان أن يبدأ معالجة خطأ لا يعترف بوجوده. ولا يستطيع أن يصحح فكرة يرفض أن يخضعها للفحص. ولا يستطيع أن يتعلم شيئاً جديداً إذا كان مقتنعاً بأن ما لديه مكتمل. ولذلك فإن عبارة «أنا لا أعرف» ليست عند سقراط علامة ضعف، وإنما يمكن أن تكون أول علامة على استعادة الصحة الفكرية.

لكن هذا الاعتراف لا يعني السقوط في الشك المطلق، ولا يعني أن الإنسان عاجز عن معرفة أي شيء. فالسقراطية ليست دعوة إلى تحويل كل شيء إلى شك دائم، وإنما دعوة إلى التمييز بين ما نعرفه وما نعتقد، وبين ما يمكن تبريره وما لم يخضع بعد للتبرير. إن الاعتراف بالجهل ليس دعوة إلى البقاء في الجهل، بل هو تحرير للعقل من الاعتقاد بأنه تجاوز مرحلة البحث.

ومن هنا يمكن فهم العلاقة بين الفلسفة والحقيقة بطريقة مختلفة. الفيلسوف ليس مالك الحقيقة، وإنما عاشق لها وباحث عنها. وهذا المعنى يرتبط بجذر كلمة «فيلسوف» نفسها، أي محب الحكمة. فمحب الحكمة تفترض أن الحكمة ليست ملكية نهائية، وإنما غاية يسعى إليها الإنسان. ومن يعتقد أنه امتلكها بصورة نهائية قد يتوقف عن البحث عنها.

إن الطبيب يعرف أنه ليس هو الصحة، وإنما هو مساعد في استعادتها. وكذلك الفيلسوف السقراطي لا يدعي أنه الحقيقة، وإنما يساعد الإنسان على إزالة ما يحجبه عنها. وهذا يجعل الفلسفة ممارسة متواضعة في ظاهرها، لكنها جذرية في أثرها؛ لأنها لا تبدأ من فرض جواب، وإنما من إزالة العوائق التي تمنع السؤال.

ومن هنا تظهر صلة عميقة بين الفلسفة السقراطية وفكرة العناية بالنفس. فإذا كانت النفس هي المجال الذي تتشكل فيه الأحكام والرغبات والاختيارات، فإن الاعتناء بها لا يمكن أن يعني مجرد إشباع رغباتها أو حمايتها من الألم. قد يكون الاعتناء بالنفس أحياناً هو إجبارها على مواجهة ما لا تريد مواجهته. وقد يكون إنقاذها من الوهم أكثر أهمية من منحها الراحة.

وهذا يقود إلى نتيجة شديدة الأهمية: الفلسفة عند سقراط ليست نشاطاً منفصلاً عن الأخلاق. ففحص النفس ليس تمريناً ذهنياً بلا نتائج، وإنما هو محاولة لجعل

الإنسان يعيش حياة أكثر اتساقاً مع ما يدعي أنه يؤمن به. فإذا كان الإنسان يعتقد أن العدالة خير، فعليه أن يفحص معنى العدالة في أفعاله. وإذا كان يؤمن بالحقيقة، فعليه أن يكون مستعداً لقبولها حتى عندما تكون ضده. وإذا كان يدعي الفضيلة، فعليه أن يسأل عن طبيعة الفضيلة التي يتحدث عنها.

وهكذا تتحول الفلسفة إلى امتحان للحياة نفسها.

فليس السؤال السقراطي الحقيقي: «ماذا تقول؟» فقط، وإنما أيضاً: «هل تتفق حياتك مع ما تقول؟» لأن الإنسان قد يمتلك فلسفة جميلة في كلامه وحياة تناقضها تماماً. وقد يرفع شعارات العدالة وهو يمارس الظلم، أو يتحدث عن الحرية وهو يخشى الاختلاف، أو يدعو إلى العقلانية وهو يرفض كل نقد، أو يتحدث عن الحقيقة وهو لا يحتمل سماعها.

وهنا يكون المرض أكثر عمقاً من خطأ في تعريف مفهوم؛ إنه انفصال بين القول والفعل، وبين المعرفة والسلوك، وبين الصورة التي يقدمها الإنسان عن نفسه والحقيقة التي تكشفها أفعاله.

ولذلك فإن الطبيب السقراطي لا يعالج الكلمات وحدها، بل يحاول أن يكشف العلاقة بين الكلمات والحياة. الفلسفة لا تكون قد أدت وظيفتها عندما يستطيع الإنسان أن يقدم تعريفاً جيداً للفضيلة، وإنما عندما يبدأ في إعادة النظر في طريقة عيشه على ضوء هذا التعريف.

ومن هذه الزاوية يصبح التفلسف نوعاً من المراجعة المستمرة للنفس. فالإنسان لا يشفى مرة واحدة ثم ينتهي الأمر، لأن الوهم يمكن أن يعود بأشكال جديدة. قد يتخلص الإنسان من اعتقاد خاطئ ليقع في اعتقاد آخر، وقد يكتشف غروره في موضوع ليصبح أكثر غروراً في موضوع آخر، وقد يتعلم الشك ثم يحول الشك نفسه إلى عقيدة مغلقة. لذلك فإن الصحة الفكرية ليست حالة نهائية، وإنما ممارسة مستمرة.

وهذا هو أحد أعمق الفروق بين العلاج السقراطي والعلاج الذي يقوم على إعطاء وصفة نهائية. سقراط لا يمنح الإنسان حصانة دائمة ضد الخطأ، وإنما يحاول أن يمنحه عادة الفحص. إنه لا يجعل الإنسان غير قابل للمرض، بل يجعله أكثر قدرة على اكتشاف أعراض المرض عندما تبدأ بالظهور.

وهنا تظهر أهمية الحوار.

الحوار الحقيقي ليس تبادلاً للكلمات، ولا منافسة على من ينتصر في الجدل، ولا محاولة لإجبار الآخر على قبول رأي معين. الحوار الفلسفي هو مساحة لاختبار الأفكار. ولذلك فإن الإنسان الذي يدخل الحوار بهدف الانتصار قد يخرج منه منتصراً أمام الآخرين وخاسراً أمام الحقيقة. أما الذي يدخل بهدف الفهم، فقد يخرج وقد تغير موقفه، لكن هذا التغير ليس هزيمة، وإنما يمكن أن يكون علامة على النمو.

وهذا يوضح أيضاً لماذا كان سقراط يمثل خطراً على المدينة في نظر بعض معاصريه. فالفيلسوف الذي يسأل عن المسلمات، ويفحص ادعاءات أصحاب السلطة، ويكشف أن بعض من يدعون الحكمة لا يستطيعون تبرير ما يقولون، لا يقدم مجرد درس أكاديمي. إنه يغير علاقة الإنسان بالسلطة الفكرية. إنه يعلم الفرد ألا يقبل القول لمجرد أن قائله مشهور أو قوي أو صاحب مكانة.

وهنا تتجاوز الفلسفة وظيفتها الفردية لتصبح ذات بعد سياسي وأخلاقي. فالمجتمع الذي لا يستطيع أفراداه السؤال يصبح أكثر قابلية للخضوع للأوهام الجماعية، بينما المجتمع الذي يسمح بالنقد والفحص يستطيع أن يصحح أخطأه. ولذلك فإن علاج النفس عند سقراط لا ينفصل تماماً عن سلامة المدينة؛ لأن فساد الأحكام الفردية يمكن أن يتراكم حتى يصبح فساداً عاماً.

إن الإنسان الذي لا يستطيع مراجعة نفسه قد يصبح قائداً لا يستطيع مراجعة قراراته. والسياسي الذي يعتبر نفسه دائماً على حق قد يحول خطأه إلى سياسة عامة. والمجتمع الذي يعتبر الاعتراف بالخطأ ضعفاً قد يستمر في الخطأ فقط لكي لا يعترف بأنه أخطأ. وهكذا يتحول المرض النفسي والمعرفي إلى مرض سياسي.

ومن هنا يمكن فهم العبارة التي تختصر جوهر هذا المبحث: لا يمكن علاج عقل يرفض أن يفحص.

فإذا رفض الإنسان السؤال، فقد أغلق أول باب للعلاج. وإذا اعتبر النقد إهانة، فقد جعل التصحيح مستحيلاً. وإذا جعل قناعاته جزءاً مقدساً من هويته، أصبح تغييرها بالنسبة إليه خيانة للذات. وإذا رفض الاعتراف بإمكان الخطأ، فقد جعل الحقيقة أقل أهمية من المحافظة على صورته أمام نفسه وأمام الآخرين.

لكن الفلسفة السقراطية تطلب شيئاً أكثر شجاعة: أن يقبل الإنسان أن يكون موضع الفحص، لا أن يكون دائماً هو الذي يفحص الآخرين. أن يوجه السؤال إلى نفسه كما يوجهه إلى خصمه. أن يسأل عن مصادر قناعاته، وعن دوافعه، وعن تناقضاته، وعن حدود معرفته. وأن يتعلم أن الحقيقة لا تصبح أقل قيمة لأنها أظهرت خطأه.

وهنا يصبح الطبيب السقراطي صورة للضمير الفلسفي نفسه. إنه ذلك الصوت الذي لا يسمح للإنسان بأن يختبئ بسهولة خلف يقيناته، ولا يسمح له بأن يخلط بين ما يريد أن يكون صحيحاً وما يستطيع أن يبرهن على صحته. إنه لا يعده بحياة خالية من الخطأ، وإنما يدعوه إلى حياة لا يمر فيها الخطأ دون فحص.

ولهذا فإن الفلسفة، في معناها السقراطي، ليست ترفاً عقلياً، ولا لعبة لغوية، ولا استعراضاً للمعرفة، وإنما شكل من أشكال العناية بالإنسان. إنها تحاول أن تمنع النفس من أن تصبح أسيرة لما لم تختبره، وأن تمنع العقل من أن يتحول إلى أداة لتبرير رغباته، وأن تمنع الإنسان من أن يعيش عمره كله داخل إجابات ورثها دون أن يسأل من أين جاءت.

إن سقراط لا يعالج الإنسان بإعطائه الحقيقة جاهزة، لأنه يعلم أن الحقيقة التي لا يشارك العقل في اكتشاف شروطها قد تتحول بسهولة إلى عقيدة جديدة. إنه يريد من الإنسان أن يمر بتجربة الفحص، وأن يشعر بالتناقض، وأن يكتشف حدود معرفته، ثم يبدأ بنفسه في البحث عن صياغة أكثر اتساقاً.

وهكذا يصبح الألم الفكري جزءاً من العلاج.

ليس كل ألم شراً.

قد يكون الألم الذي ينتج عن اكتشاف الخطأ بداية للخلاص منه، بينما قد تكون الراحة التي تنتج عن التمسك بالوهم شكلاً من أشكال المرض.

إن الإنسان الذي يكتشف أن معرفته ناقصة قد يتألم، لكنه أصبح أقرب إلى الحقيقة. أما الإنسان الذي يحافظ على يقينه فقط لكي يتجنب الألم، فقد يكون قد حافظ على مرضه لأنه خاف من العلاج.

ومن هنا يمكن القول إن سقراط لم يكن طبيباً لأن لديه دواءً جاهزاً، وإنما لأنه امتلك الشجاعة على فتح مواضيع الألم الفكري التي يخشى الإنسان الاقتراب منها. كان يدخل إلى مناطق اليقين، ويسأل عنها، ويفككها، ويكشف ما تخفيه، ثم يترك الإنسان أمام مهمة لا يستطيع سقراط أن يؤديها عنه: أن يبدأ هو نفسه رحلة المعرفة.

وهذه الرحلة لا تنتهي بإجابة نهائية، لأن الإنسان لا يستطيع أن يتحول إلى كائن يعرف كل شيء. لكنها يمكن أن تستمر بوصفها ممارسة دائمة للفحص والمراجعة. وهنا تكمن القيمة العلاجية الكبرى للفلسفة السقراطية: إنها لا تعد الإنسان بالخلاص من الجهل، وإنما تمنحه القدرة على ألا يصبح أسيراً لجهله.

فالطبيب الجسدي قد يعالج مرضاً محدداً، أما الطبيب السقراطي فيحاول أن يوقظ داخل الإنسان القدرة على اكتشاف أمراضه الفكرية بنفسه. وهذا يجعل العلاج الفلسفي أعمق من مجرد تصحيح فكرة واحدة؛ لأنه يعمل على بناء عادة عقلية وأخلاقية قوامها السؤال، والمراجعة، والتواضع، والاستعداد للاعتراف بالخطأ.

وبذلك لا تكون الفلسفة عند سقراط مجرد معرفة عن الإنسان، بل تصبح ممارسة على الإنسان نفسه؛ ممارسة تحاول أن تنقله من الوهم إلى الوعي، ومن اليقين المغلق إلى السؤال المفتوح، ومن الدفاع عن الذات إلى فحص الذات، ومن الرغبة في الانتصار إلى الرغبة في الحقيقة.

ولعل أعظم ما يمكن أن يفعله الطبيب السقراطي ليس أن يقول للمريض: «لقد شفيت»، وإنما أن يجعله قادراً على ملاحظة أعراض المرض في المستقبل.

وهنا تصل الفلسفة إلى معناها الأعمق: أن تجعل الإنسان يقطاً تجاه نفسه، وأن تمنحه القدرة على الشك في يقينه عندما يكون الشك ضرورياً، وعلى الدفاع عن

الحقيقة عندما يكون الدفاع ضرورياً، وعلى الاعتراف بالجهل عندما يكون الاعتراف أكثر صدقاً من الادعاء.

فالعقل السليم، في النهاية، ليس العقل الذي لا يخطئ، وإنما العقل الذي يستطيع أن يرى خطأه عندما يظهر، وأن يملك الشجاعة على إصلاحه.

وهذا هو جوهر الطبيب السقراطي: ليس أن يمنح الإنسان إجابات لا تنتهي، ولا أن يضع في يده حقيقة جاهزة يطلب منه أن يؤمن بها، وإنما أن يعلمه كيف يفحص الإجابات قبل أن يسكن إليها، وكيف يختبر الأفكار قبل أن يحولها إلى يقين، وكيف يراجع نفسه قبل أن يحاكم الآخرين، وكيف ينظر إلى قناعاته بوصفها قابلة للفحص والتصحيح لا بوصفها حصوناً مغلقة ينبغي الدفاع عنها مهما كانت الأدلة. إن الطبيب السقراطي لا يَعد الإنسان بعقل لا يخطئ، وإنما يساعده على اكتساب وعي يجعله قادراً على اكتشاف خطئه عندما يقع فيه، وعلى الاعتراف بجهله عندما تنقصه المعرفة، وعلى تغيير موقفه عندما تظهر أمامه أسباب أقوى. ولذلك فإن العلاج الفلسفي لا يتمثل في التخلص من السؤال، بل في تعلم كيف نعيش معه دون أن نهرب منه، ولا يتمثل في امتلاك اليقين المطلق، بل في بناء يقين متواضع يعرف حدوده ويظل مفتوحاً أمام المراجعة. فالفلسفة التي يريدها سقراط لا تجعل الإنسان أكثر امتلاءً بالمعلومات فحسب، بل أكثر يقظة تجاه الطريقة التي تتشكل بها أفكاره، وأكثر قدرة على التمييز بين ما يعرفه وما يظنه، وبين ما يريده أن يكون صحيحاً وما يستطيع أن يثبت صحته. ومن هنا تصبح الحقيقة أعلى من راحته النفسية، والمعرفة أعلى من غروره، والحوار أعلى من رغبته في الانتصار، ومراجعة الذات أعلى من المحافظة على صورة زائفة عنها، والحكمة أعلى من وهم امتلاكها؛ لأن الإنسان لا يصبح أكثر حكمة عندما يعتقد أنه امتلك الحقيقة، وإنما عندما يدرك أن الحقيقة أكبر من أن تختزل في يقينه الشخصي، وأن الطريق إليها يمر دائماً عبر شجاعة السؤال، وصدق الاعتراف، واستعداد العقل لأن يبدأ من جديد كلما اكتشف أن ما ظنه نهاية الطريق لم يكن سوى بداية أخرى.

-
- Plato. *Apology*. Translated by G. M. A. Grube, revised by John M. Cooper. In *Plato: Complete Works*. Indianapolis: Hackett Publishing Company, 1997.
 - Plato. *Gorgias*. Translated by Donald J. Zeyl. In *Plato: Complete Works*. Indianapolis: Hackett Publishing Company, 1997.
 - Plato. *Theaetetus*. Translated by M. J. Levett, revised by Myles Burnyeat. In *Plato: Complete Works*. Indianapolis: Hackett Publishing Company, 1997.
 - Plato. *Meno*. Translated by G. M. A. Grube. In *Plato: Complete Works*. Indianapolis: Hackett Publishing Company, 1997.
 - Vlastos, Gregory. *Socrates: Ironist and Moral Philosopher*. Ithaca, NY: Cornell University Press, 1991.
 - Brickhouse, Thomas C., and Nicholas D. Smith. *Socrates on Trial*. Princeton: Princeton University Press, 1989.
 - Brickhouse, Thomas C., and Nicholas D. Smith. *Plato's Socrates*. New York: Oxford University Press, 1994.
 - Nehamas, Alexander. *The Art of Living: Socratic Reflections from Plato to Foucault*. Berkeley: University of California Press, 1998.
 - Kahn, Charles H. *Plato and the Socratic Dialogue: The Philosophical Use of a Literary Form*. Cambridge: Cambridge University Press, 1996.
 - Sedley, David. *The Midwife of Platonism: Text and Subtext in Plato's Theaetetus*. Oxford: Oxford University Press, 2004.

رابعاً: سقراط والقابلية: حين تصبح الفلسفة ولادةً للمعرفة

إذا كان سقراط قد شبه نفسه بالطبيب الذي يكشف أمراض النفس ويحاول تخليصها من أوهامها، فإنه استخدم في سياق آخر صورة أكثر دقة وتعقيداً لوصف وظيفته الفلسفية، حين شبه نفسه بالقابلية التي تساعد على ولادة ما هو موجود في داخل الإنسان. وهذه الصورة لا تتعارض مع صورة الطبيب، وإنما تكملها وتكشف جانباً آخر من طبيعة الفلسفة السقراطية. فالطبيب يعمل على تشخيص الخلل ومعالجته، أما القابلية فتساعد على خروج شيء كان يتكون في الداخل ولم يكن قادراً على الظهور بصورة مستقلة. ومن هنا يمكن النظر إلى الفلسفة السقراطية بوصفها عملية مزدوجة: إزالة ما هو زائف، ومساعدة ما هو قابل للنمو على أن يولد في صورة أكثر وضوحاً واتساقاً.

إن سقراط لا يتصور المعرفة باعتبارها شيئاً يمكن ببساطة نقله من عقل إلى عقل، وكأن المعلم يحمل مجموعة من الحقائق ويضعها داخل ذهن الطالب. فالمعرفة الحقيقية، في المنهج السقراطي، لا تكتسب قيمتها من مصدرها الخارجي فقط، وإنما من قدرة العقل على فحصها واستيعاب أسبابها والدخول في بنيتها. ولهذا فإن الفيلسوف لا ينبغي أن يكون مجرد ناقل للمعلومات، لأن الإنسان قد يحفظ فكرة دون أن يفهمها، وقد يكرر حكماً دون أن يعرف أساسه، وقد يتحدث بلغة فلسفية كاملة دون أن يكون قد مارس التفلسف فعلاً.

وهنا تصبح صورة القابلية ذات دلالة عميقة. القابلية لا تخلق الجنين، ولا تمنح الحياة من الخارج، وإنما تساعد على عملية الولادة. وكذلك سقراط لا يضع المعرفة الجاهزة داخل عقل محاوره، بل يحاول أن يساعده على استخراج ما يستطيع العقل نفسه الوصول إليه من خلال السؤال والفحص والمراجعة. وهذا لا يعني أن سقراط كان يؤمن بأن الإنسان يمتلك بصورة مكتملة كل المعارف في داخله، وإنما يعني أن المعرفة التي تستحق هذا الاسم تحتاج إلى مشاركة العقل في بنائها وفهمها وتبويبها، لا إلى مجرد قبولها من سلطة خارجية.

ولهذا فإن السؤال السقراطي لا يؤدي وظيفة الهدم فقط. إنه يهدم لكي يفسح المجال للولادة. فإذا كان التفنيد يكشف تناقضات الاعتقاد، فإن الحوار بعد ذلك يفتح إمكانية بناء تصور أكثر اتساقاً. فالإنسان الذي اكتشف أن تعريفه للعدالة ناقص لم يصبح أكثر جهلاً؛ بل أصبح أكثر وعياً بطبيعة السؤال. والإنسان الذي أدرك أنه لا يستطيع الدفاع عن رأيه أصبح أقرب إلى البحث عن أساس أقوى. والإنسان الذي تخلى عن يقين زائف لم يخرج من الحوار فارغ اليدين، بل خرج وقد اكتسب شيئاً أكثر أهمية من جواب جاهز: اكتسب القدرة على رؤية السؤال.

وهذه النقطة تكشف أن الفلسفة لا تهدف دائماً إلى إنهاء الأسئلة، بل قد يكون هدفها الأعمق هو تحسين نوعية الأسئلة التي نطرحها. فالسؤال السطحي ينتج إجابة سطحية، والسؤال المشوش ينتج معرفة مشوشة، بينما السؤال العميق يفتح مجالاً جديداً للتفكير. ولذلك فإن سقراط لا يقدم السؤال بوصفه مرحلة مؤقتة قبل الوصول إلى الجواب فقط، وإنما يجعل من السؤال نفسه ممارسة عقلية ضرورية لحماية الإنسان من الوهم.

إن الإنسان الذي يتوقف عن السؤال يبدأ في تحويل ما لديه من إجابات إلى عقائد. ومع مرور الزمن قد تصبح هذه العقائد جزءاً من هويته، وعندما يصبح الدفاع عنها أهم لديه من اختبار صحتها. وهنا تتحول المعرفة من وسيلة لاكتشاف الحقيقة إلى وسيلة لحماية الذات. أما السؤال السقراطي فيعيد تحرير العقل من هذا التماهي؛ فهو يجعل الإنسان ينظر إلى أفكاره كما لو كانت موضوعاً مستقلاً يمكن فحصه، لا جزءاً مقدساً من شخصيته لا يجوز الاقتراب منه.

وهذا يقودنا إلى واحدة من أكثر المشكلات عمقاً في المعرفة الإنسانية: كيف يمكن للإنسان أن يعرف إذا كان غير قادر على الشك في الطريقة التي يعرف بها؟ إن امتلاك المعلومات لا يكفي إذا كان العقل غير قادر على فحص مصادرها وشروطها وحدودها. وقد يكون الإنسان واسع الاطلاع لكنه أسير لمنظومة فكرية تمنعه من رؤية ما يقع خارجها. لذلك فإن التربية الفلسفية لا تتمثل في زيادة عدد المعلومات فقط، بل في تطوير القدرة على التعامل النقدي معها.

ومن هنا يصبح سقراط معلماً بطريقة مختلفة. إنه لا يريد أن يصنع أتباعاً يكررون أقواله، ولذلك لا يقدم نظاماً عقائدياً مغلقاً يطلب من الآخرين الإيمان به. إنما يريد أن يجعل كل إنسان مسؤولاً عن عملية التفكير الخاصة به. وهذا هو السبب الذي يجعل فلسفته قابلة للحياة خارج زمنها؛ لأنها لا تقدم وصفاً مرتبطة بموضوع تاريخي محدد، وإنما تقدم طريقة في التعامل مع العقل نفسه.

القابلة لا تستطيع أن تلد بدل المرأة، وكذلك سقراط لا يستطيع أن يفكر بدل محاوره. يمكنه أن يسأل، ويكشف، ويضغط على مواضع التناقض، ويوجه الانتباه إلى ما لم يلاحظ، لكنه لا يستطيع أن يقوم بالعمل الداخلي نيابة عن الإنسان. وهذه الحقيقة تجعل الفلسفة السقراطية مرتبطة بالمسؤولية الفردية. فلا أحد يستطيع أن يمنحك وعياً جاهزاً، ولا أحد يستطيع أن يفكر عنك بصورة كاملة، ولا يستطيع الإنسان أن يستعير عقلاً من شخص آخر ثم يعيش به.

ولهذا فإن المعرفة السقراطية ليست امتلاكاً سلبياً، وإنما فعل من أفعال الذات. أن تعرف يعني أن تكون قادراً على إعطاء أسباب لما تعتقد، وأن تكون مستعداً لاختبار هذه الأسباب، وأن تقبل النتيجة حتى عندما تقودك إلى مراجعة موقفك. ولذلك فإن الفرق بين الإنسان الذي «يحفظ» والإنسان الذي «يعرف» ليس في كمية المعلومات فقط، وإنما في طبيعة علاقته بما يحفظه.

قد يحفظ شخص تعريفاً للعدالة، لكنه لا يعرف لماذا هو تعريف للعدالة. وقد يحفظ نصاً فلسفياً طويلاً، لكنه لا يستطيع تطبيق حججه على مسألة جديدة. وقد يكرر رأياً سياسياً أو أخلاقياً لأنه سمعه من شخص يثق به، لكنه لم يسأل عن أساسه. في هذه الحالات يكون الإنسان حاملاً للمعلومات، لكنه لم يتحول بعد إلى ذات عارفة.

إن المعرفة التي لا تمر عبر الفحص قد تكون قابلة للتحويل إلى وهم جديد. ولهذا فإن الفلسفة السقراطية لا تكتفي بإنتاج المعرفة، بل تسأل عن شروطها. ما الذي يجعل الاعتقاد معرفة؟ ما الفرق بين أن أظن وأن أعرف؟ ما الذي يجعل الدليل دليلاً؟ متى يكون الإجماع حجة، ومتى يكون مجرد اتفاق جماعي؟ وهل يمكن أن تكون الأغلبية مخطئة؟ وهل يمكن للإنسان أن يكون واثقاً جداً ومع ذلك يكون مخطئاً؟

هذه الأسئلة تجعل الفلسفة تنتقل من البحث في الأشياء إلى البحث في الطريقة التي نعرف بها الأشياء. وهنا تصبح الفلسفة نوعاً من الوعي بالوعي نفسه.

ومن هذا المنظور، يمكن فهم العلاقة بين صورة الطبيب وصورة القابلة. الطبيب يكشف المرض، والقابلة تساعد على الولادة. الطبيب يزيل العائق، والقابلة تساعد على ظهور ما يمكن أن ينمو. الطبيب يعمل على استعادة سلامة الوظيفة، والقابلة تساعد على خروج إمكان جديد إلى الوجود. وفي الفلسفة السقراطية يتداخل الدوران: فالعقل يحتاج أولاً إلى التحرر من الأوهام التي تشوشه، ثم يحتاج إلى أن يتعلم كيف يبني معرفة أكثر استقلالاً.

ولهذا لا تنتهي الفلسفة عند لحظة الاعتراف بالجهل. الاعتراف بالجهل هو بداية العلاج، وليس العلاج كله. فإذا قال الإنسان «لا أعرف» ثم توقف، بقي في الجهل. أما إذا قال «لا أعرف، ولذلك سأبحث»، فقد انتقل من الجهل السلبي إلى الوعي المنتج. إن قيمة الاعتراف السقراطي بالجهل تكمن في أنه يحول الجهل من جدار مغلق إلى نقطة انطلاق.

وهنا يظهر الفرق بين الجهل الذي لا يعرف نفسه والجهل الذي يعرف نفسه. الأول مغلق لأنه يعتقد أنه مكتمل، والثاني مفتوح لأنه يعرف أنه ناقص. الأول يقاوم السؤال، والثاني يبحث عنه. الأول يرى في النقد تهديداً، والثاني يراه فرصة للتصحيح. الأول يريد إثبات ذاته، والثاني يريد اختبارها.

ومن هنا فإن الفلسفة السقراطية لا تطلب من الإنسان أن يحتقر نفسه أو يشك في قدرته على التفكير، وإنما تطلب منه أن يحرر تفكيره من وهم الكمال. فالعقل القوي ليس هو العقل الذي لا يتراجع أبداً، بل العقل الذي يستطيع أن يتراجع عندما تظهر أسباب أقوى. والقناعة الراسخة ليست القناعة التي لا تتغير، وإنما القناعة التي تستطيع أن تشرح لماذا تستحق أن تبقى.

وهذا المبدأ يحمل قيمة استثنائية في العصر الحديث، حيث أصبحت سرعة تكوين الآراء أكبر بكثير من قدرة الإنسان على فحصها. يستطيع الفرد اليوم أن يقرأ عنواناً واحداً فيبني عليه موقفاً سياسياً، أو يشاهد مقطعاً قصيراً فيصدر حكماً على قضية معقدة، أو يسمع رواية واحدة فيعيد بناء صورة كاملة عن شخص أو جماعة أو تاريخ. وهنا تظهر الحاجة إلى المنهج السقراطي أكثر من أي وقت مضى: ماذا أعرف فعلاً؟ ما مصدر هذه المعرفة؟ هل تحققت منها؟ هل هناك تفسير آخر؟ هل أبحث عن الحقيقة أم عن شيء يؤكد ما أريد تصديقه؟

في عصر تتدفق فيه المعلومات بلا توقف، تصبح القدرة على السؤال أكثر أهمية من القدرة على الوصول إلى المعلومات. فالمشكلة لم تعد أن الإنسان لا يستطيع الوصول إلى المعرفة، بل أنه لا يستطيع دائماً التمييز بين المعرفة والوهم، وبين الخبر والتحليل، وبين الدليل والدعاية، وبين الحقيقة والانطباع. ولهذا فإن السقراطية الحديثة لا ينبغي أن تكون مجرد قراءة لسقراط، وإنما ممارسة يومية لروحه النقدية.

إن الإنسان المعاصر قد يكون أكثر معرفة من الإنسان القديم من حيث حجم المعلومات المتاحة له، لكنه ليس بالضرورة أكثر حكمة. فالمعرفة تتعلق بما نعرفه، أما الحكمة فتتعلق بكيفية استخدام ما نعرفه، وبمعرفة حدود معرفتنا، وبالقدرة على التمييز بين ما ينبغي أن نفعله وما نستطيع أن نفعله. وقد يكون الإنسان قادراً على الوصول إلى آلاف المصادر لكنه يظل عاجزاً عن سؤال نفسه عن دوافعه في اختيار مصدر دون آخر.

وهنا تتجدد وظيفة الفلسفة بوصفها ممارسة علاجية وولادية في آن واحد. إنها تعالج الوهم، لكنها لا تترك الإنسان في الفراغ. إنها تهدم الاعتقاد الزائف، لكنها تساعد على بناء عقل أكثر قدرة على البحث. إنها تزعزع اليقين المغلق، لكنها لا تدعو إلى العدمية. إنها تقول للإنسان: لا تقبل كل ما يقال لك، لكنها في الوقت نفسه لا تقول له: لا تصدق شيئاً. إنها تدعوه إلى بناء موقفه على أسباب يمكن فحصها.

وهذا هو التوازن الصعب الذي يجعل الفلسفة نقياً لكل من السذاجة والعدمية. السذاجة تقبل كل شيء، والعدمية ترفض كل شيء، أما التفكير الفلسفي فيسأل: ما الذي يمكن قبوله، ولماذا؟ وما الذي ينبغي رفضه، ولماذا؟ وما حدود ما نستطيع أن نعرفه؟ وما الذي يحتاج إلى مزيد من البحث؟

في هذه المسافة بين القبول والرفض، بين اليقين والشك، بين المعرفة والجهل، تظهر الحرية الفكرية الحقيقية.

ولذلك فإن سقراط، في النهاية، لا يريد أن يجعل الإنسان تابعاً لفلسفته، بل يريد أن يجعله أقل قابلية للتبعية لأي فلسفة جاهزة. وهذه ربما إحدى أعظم مفارقات مشروعه: أن أفضل تلميذ لسقراط ليس من يحفظ أقوال سقراط، وإنما من يتعلم كيف يسأل كما سأل سقراط، وكيف يفحص نفسه كما كان سقراط يفحص الآخرين، وكيف يضع أفكاره أمام محكمة العقل قبل أن يطالب الآخرين بقبولها.

وهنا تصبح الفلسفة نوعاً من الولادة المستمرة. فكل مرة يكتشف فيها الإنسان خطأً في تفكيره، يولد فيه احتمال جديد للفهم. وكل مرة يتخلى فيها عن وهم معرفي، يفتح مساحة لمعرفة أكثر صدقاً. وكل مرة يعترف فيها بجهله، يحرر عقله من ضرورة الدفاع عن شيء لا يستطيع إثباته.

إن المعرفة، في هذا المعنى، ليست شيئاً نمتلكه مرة واحدة، وإنما عملية تتجدد كلما امتلكننا الشجاعة على إعادة النظر. ولذلك فإن الإنسان الذي يظن أنه وصل إلى النهاية قد يكون أبعد عن الحكمة من الإنسان الذي يعرف أنه ما زال في الطريق.

ومن هنا يمكن أن نفهم لماذا بقيت صورة سقراط حية في تاريخ الفلسفة. لم يبق لأنه قدم لنا قائمة نهائية من الحقائق، وإنما لأنه قدم نموذجاً للإنسان الذي جعل من فحص الحياة شرطاً للعيش الجدير بالإنسان. لقد جعل السؤال أداة لتحرير العقل، وجعل الاعتراف بالجهل بداية للحكمة، وجعل الحوار وسيلة لاختبار الذات، وجعل الفلسفة ممارسة لا تنفصل عن الحياة.

وعندما نجمع بين صورة الطبيب وصورة القابلة، تظهر لنا صورة أكثر اكتمالاً للفيلسوف السقراطي. إنه الطبيب الذي يكشف المرض، والقابلة التي تساعد على ولادة الفكر؛ يهدم الوهم لكنه لا يهدم الإنسان، يزعزع اليقين لكنه لا يلغي إمكانية الحقيقة، يكشف الجهل لكنه يحوله إلى نقطة انطلاق، ويضع الإنسان أمام نفسه لكي يصبح قادراً على التفكير دون وصاية.

وهكذا لا تكون مهمة الفلسفة أن تفكر بدل الإنسان، وإنما أن تعيد إليه القدرة على التفكير. ولا تكون مهمتها أن تمنحه يقيناً لا يزعزع، وإنما أن تمنحه عقلاً يستطيع أن يميز متى يكون اليقين مشروعاً ومتى يكون مجرد وهم. ولا تكون مهمتها أن تمنع الإنسان من الخطأ، فهذا مستحيل، وإنما أن تمنعه من تحويل خطئه إلى عقيدة مغلقة.

إن أعظم علاج يمكن أن تقدمه الفلسفة للنفس ليس أن تجعلها ممتلئة بالإجابات، وإنما أن تجعلها يقظة تجاه الأسئلة التي تصنع حياتها. وعندما يصبح الإنسان قادراً على فحص أفكاره قبل أن تتحول إلى أفعال، وعلى فحص أفعاله قبل أن تتحول إلى عادات، وعلى فحص عاداته قبل أن تتحول إلى شخصية، وعلى فحص شخصيته قبل أن تتحول إلى قدر، فإن الفلسفة تكون قد تجاوزت حدود المعرفة النظرية ودخلت إلى قلب الوجود الإنساني.

وهنا يكتمل المعنى السقراطي: الإنسان لا يحتاج فقط إلى أن يتعلم، بل يحتاج إلى أن يتعلم كيف يتعلم؛ ولا يحتاج فقط إلى أن يعرف، بل يحتاج إلى أن يعرف كيف يميز المعرفة من الوهم؛ ولا يحتاج فقط إلى أن يمتلك رأياً، بل يحتاج إلى أن يعرف متى يكون رأيه جديراً بالثقة. وفي هذه القدرة على الفحص المستمر تكمن إمكانية أن يتحول العقل من مساحة تستقر فيها الأوهام إلى مساحة تتولد فيها الحقيقة.

خامساً: التنفيذ السقراطي بوصفه جراحة فكرية

إذا كانت الفلسفة السقراطية تبدأ من الاعتراف بأن الإنسان قد يجهل وهو يظن أنه يعرف، فإن الخطوة التالية لا يمكن أن تكون مجرد دعوة عامة إلى المعرفة، لأن المشكلة أعمق من نقص المعلومات. إن العقل الذي امتلأ باليقين الزائف يحتاج أولاً إلى أن يفحص، وأن توضع معتقداته تحت الاختبار، وأن تكشف التناقضات التي قد تكون مختبئة خلف اللغة الواثقة والعبارات المألوفة. ومن هنا يحتل التنفيذ السقراطي، أو ما عرف في الدراسات الفلسفية باسم الإلينيخوس (Elenchus)، موقعاً مركزياً في المشروع السقراطي؛ فهو ليس مجرد أسلوب في الجدل، ولا تقنية لإحراج الخصوم، ولا وسيلة لإثبات تفوق سقراط عليهم، وإنما ممارسة فلسفية غايتها الأساسية تعريض الاعتقاد للفحص، وإجبار العقل على مواجهة نتائجه الخاصة، وكشف المسافة التي قد تفصل بين ما يعتقد الإنسان أنه يقوله وبين ما تقتضيه أقواله فعلاً.

تكمّن قوة الإلينيخوس في أنه لا يبدأ عادة من تقديم جواب مضاد، وإنما يبدأ من كلام المحاور نفسه. سقراط لا يحتاج في كل مرة إلى أن يضع نظرية منافسة أمام خصمه، لأنه يرى أن أفضل طريق إلى كشف ضعف الاعتقاد قد يكون ترك الاعتقاد نفسه يتحدث، ثم متابعتها إلى نتائجه. يقول الإنسان مثلاً إن الشجاعة هي نوع معين من المعرفة، أو إن العدالة تعني منفعة الأقوى، أو إن الفضيلة يمكن تعليمها، أو إنه يعرف ماهية الخير؛ فيطلب منه سقراط أن يشرح ما يقصده، ثم ينتقل معه من تعريف إلى نتيجة، ومن نتيجة إلى أخرى، حتى يجد المحاور نفسه أمام موقف لا يستطيع التوفيق بينه وبين اعتقادات أخرى سبق أن أعلن التزامه بها. وهنا لا يأتي التناقض من الخارج، وإنما يولد من داخل النظام الفكري نفسه.

وهذه نقطة تجعل التنفيذ السقراطي مختلفاً عن الجدل الذي يقوم على المواجهة المباشرة بين رأيين. ففي الجدل العادي قد يقول شخص للآخر: «أنت مخطئ، والصواب هو كذا»، ثم يبدأ الطرفان في تبادل الحجج والأدلة، وقد ينتهي الحوار بانتصار أحدهما في نظر الجمهور دون أن يكون قد حدث أي تغير حقيقي في بنية التفكير. أما سقراط فيسلك طريقاً أكثر عمقاً؛ إذ يجعل المحاور شريكاً في عملية الكشف. إنه لا ينتزع الاعتراف منه بالقوة، بل يقوده من خلال أسئلته إلى نقطة يصبح فيها الاعتراف نتيجة طبيعية لما قاله هو نفسه. ولذلك فإن قوة التنفيذ لا تكمن في أن سقراط يمتلك معلومات أكثر، وإنما في قدرته على جعل الإنسان يرى ما تفعله أفكاره عندما تؤخذ على محمل الجد.

وهنا تظهر القيمة العلاجية للتنفيذ. فالخطأ الفكري لا يكون دائماً في معلومة منفردة يمكن استبدالها بمعلومة صحيحة، وإنما قد يكون في البنية التي تنظم فيها مجموعة من المعتقدات. قد يعرف الإنسان مئات الحقائق، لكنه يربط بينها بطريقة خاطئة.

وقد يمتلك معلومات صحيحة، ثم يستخدمها للوصول إلى استنتاج غير صحيح. وقد يكون الخطأ في تعريف المفهوم الذي يبني عليه حكمه كله. ولذلك فإن إضافة معلومات جديدة إلى عقل مريض ببنية استدلالية مختلة قد لا تؤدي إلى الشفاء؛ لأن العقل قادر على استيعاب المعلومات الجديدة داخل النظام القديم وإعادة توظيفها لخدمة النتيجة نفسها. المشكلة إذن ليست دائماً في المادة التي يحتويها العقل، وإنما في الطريقة التي ينظم بها هذه المادة ويستعملها.

ومن هنا تأتي استعارة الجراحة الفكرية. فالجراحة، في معناها العام، لا تعني مجرد إضافة شيء إلى الجسد، وإنما قد تعني إزالة ما أصبح عائقاً أمام أداء وظائفه الطبيعية. وبالمثل فإن التنفيذ السقراطي لا يهدف في مرحلته الأولى إلى ملء العقل بمعلومات جديدة، وإنما إلى إزالة العائق الذي يمنعه من البحث الحر. قد يكون هذا العائق غروراً معرفياً، أو يقيناً غير مبرهن، أو تناقضاً لم ينتبه إليه صاحبه، أو رغبة في حماية موقف سابق، أو تعلقاً بصورة معينة عن الذات. وعندما يبدأ هذا العائق في الانكشاف، يصبح العقل أكثر قدرة على الحركة.

إن أخطر ما يمكن أن يصيب التفكير ليس الخطأ وحده، وإنما عدم القدرة على رؤية الخطأ. فالخطأ الذي يعرف الإنسان أنه خطأ يمكن تصحيحه، أما الخطأ الذي يختبئ خلف شعور مطلق باليقين فإنه يتحول إلى نظام دفاعي مغلق. ولهذا فإن سقراط لا يحارب الخطأ باعتباره مجرد نتيجة، بل يحاول الوصول إلى الآلية التي تمنح الخطأ حصانته. لماذا يثق الإنسان بهذا الاعتقاد؟ لماذا يرفض الاعتراض عليه؟ ما الذي يجعله يرى نفسه صاحب معرفة؟ وما الذي سيحدث له إذا اكتشف أن موقفه كان خاطئاً؟ بهذه الأسئلة ينتقل التنفيذ من نقد الفكرة إلى فحص العلاقة النفسية التي تربط الإنسان بفكرته.

وهنا يصبح الوهم المعرفي أكثر تعقيداً من مجرد نقص في المعلومات. فالإنسان قد يدافع عن فكرة لأنه يعتقد أنها صحيحة، لكنه قد يدافع عنها أيضاً لأنها أصبحت جزءاً من هويته، أو لأنها تمنحه شعوراً بالتفوق، أو لأنها تحميه من الاعتراف بخطأ سابق، أو لأنها تمنحه تفسيراً مريحاً للعالم. وعندما تصل الفكرة إلى هذه الدرجة من الاندماج مع الذات، يصبح نقدها شبيهاً بنقد الشخص نفسه في نظر صاحبها. ولذلك قد يرفض الإنسان الدليل لا لأنه استطاع تفنيده، وإنما لأنه يشعر أن قبوله سيجبره على إعادة بناء صورة كاملة عن نفسه.

إن التنفيذ السقراطي يضع الإنسان أمام هذه اللحظة الحساسة: ماذا يحدث عندما يصبح الحفاظ على الاعتقاد أهم من معرفة ما إذا كان الاعتقاد صحيحاً؟ هنا يبدأ المرض الحقيقي. لأن العقل لم يعد يبحث عن الحقيقة، بل يبحث عن الأدلة التي تحمي ما قرر مسبقاً أنه حقيقة. وهذا انقلاب كامل في وظيفة التفكير. فالعقل السليم يفترض أن تكون الحقيقة معياراً للاعتقاد، بينما العقل المريض يجعل الاعتقاد معياراً للحقيقة؛ فما يوافقه يقبله، وما يناقضه يرفضه، وما يهدد صورته عن نفسه يعتبره خطأ حتى قبل أن يفحصه.

ومن هنا يمكن فهم لماذا قد يكون التفنيد تجربة مؤلمة. الإنسان لا يواجه فيه معلومة جديدة فحسب، وإنما قد يواجه انهياراً جزئياً لصورة كان يحملها عن نفسه. الشخص الذي كان يرى نفسه حكيماً قد يكتشف أنه لم يكن يعرف ما يتحدث عنه، والشخص الذي كان يظن أنه عادل قد يكتشف أن مفهومه للعدالة يتناقض مع سلوكه، والشخص الذي كان يعتقد أنه مستقل في تفكيره قد يكتشف أن كثيراً من آرائه موروثه من جماعته أو بيئته أو سلطته الفكرية. الألم هنا لا يأتي من المعلومة، وإنما من إعادة تشكيل العلاقة بين الذات وما كانت تظنه عن نفسها.

ولهذا فإن التفنيد السقراطي يشبه الجراحة من جهة أخرى: كلاهما يتطلب الوصول إلى موضع لا يريد الإنسان عادة أن يلمس. الطبيب لا يستطيع معالجة الجرح إذا اكتفى بالنظر إلى سطح الجلد، وكذلك الفيلسوف لا يستطيع معالجة الوهم إذا اكتفى بمناقشة الأعراض الظاهرة. عليه أن يصل إلى البنية التي أنتجت الوهم، وأن يسأل عن جذوره. ولهذا قد يبدأ الحوار بمسألة تبدو بسيطة، ثم ينتهي إلى سؤال يتعلق بطبيعة المعرفة أو العدالة أو الخير أو الحياة الصالحة.

لكن الجراحة الفكرية ليست تدميراً للعقل، كما أن التفنيد ليس دعوة إلى الشك في كل شيء. إن غايته ليست أن يترك الإنسان في حالة من العجز عن الاعتقاد، وإنما أن يحرره من الاعتقادات التي لا تستطيع الصمود أمام الفحص. فبعد إزالة النسيج الفكري المريض، تبدأ الحاجة إلى إعادة البناء. وهذه النقطة ضرورية حتى لا تتحول السقراطية إلى مجرد نزعة سلبية تقوم على الهدم. فالتفنيد في قيمته الفلسفية لا يكتمل بمجرد إثبات أن تعريفاً ما متناقض، وإنما تكمن قيمته في فتح الطريق أمام بحث أكثر صدقاً عن تعريف أفضل.

ولهذا فإن لحظة «لا أعرف» التي يصل إليها المحاور ليست نهاية المحاورة، وإنما هي بداية حقيقية لها. قبل هذه اللحظة كان يعتقد أنه يمتلك جواباً، ولذلك لم يكن لديه سبب للبحث. أما بعدها فقد أصبح السؤال مفتوحاً أمامه. لقد فقد يقيناً، لكنه اكتسب إمكانية المعرفة. وهذه مفارقة جوهرية في الفلسفة السقراطية: قد يبدو الإنسان في لحظة التفنيد أقل معرفة مما كان عليه في بداية الحوار، لكنه في الحقيقة أصبح أكثر تقدماً؛ لأنه انتقل من جهل مغلق إلى جهل واعي، ومن وهم المعرفة إلى إمكانية المعرفة.

وهذا يفسر لماذا لا ينبغي النظر إلى سقراط باعتباره شخصاً يسعى إلى إسقاط الآخرين في الفخاخ المنطقية. صحيح أن بعض المحاورات تنتهي إلى طريق مسدود، وصحيح أن سقراط يكشف عجز محاوريه عن الدفاع عن مواقفهم، لكن القيمة الفلسفية لهذه العملية لا تكمن في إحراج الأشخاص. إن إحراج الشخص يمكن أن يكون سهلاً، أما تغيير علاقته بالحقيقة فهو أصعب بكثير. فإذا خرج المحاور من الحوار وهو أكثر كراهية للفلسفة وأكثر تعلقاً برأيه، لم يتحقق العلاج، حتى لو بدا سقراط منتصراً في الجدل.

ومن هنا يظهر البعد الأخلاقي للتفنيد. لا قيمة للجراحة الفكرية إذا كان الجراح يريد الانتقام من المريض. ولا قيمة للحوار إذا كان هدفه تحويل العقل إلى ساحة لإذلال الآخر. إن الفلسفة تفقد طبيعتها عندما يصبح التفنيد وسيلة لإثبات التفوق الشخصي. في هذه الحالة لا يعود الفيلسوف مختلفاً جذرياً عن السفسطائي الذي يستخدم اللغة لإنتاج الانتصار، وإنما يصبح أكثر براعة في استعمال الأدوات نفسها. الفرق الحقيقي ليس في القدرة على هزيمة الآخر، وإنما في الغاية التي تحكم عملية الحوار: هل نريد أن ننتصر على الشخص، أم نريد أن ننتصر على الوهم؟

وهذا التمييز بالغ الأهمية في فهم سقراط. فالفيلسوف الحقيقي لا ينبغي أن يفرح بانتهيار محاوره بقدر ما يفرح بانكشاف الخطأ. الشخص ليس هو الخطأ، ولذلك يمكن رفض الفكرة دون إهانة صاحبها. وإذا تحولت المناقشة إلى إدانة للشخص، فإنها تنتقل من مجال الفلسفة إلى مجال الصراع النفسي. أما إذا بقيت موجهة إلى الفكرة وأسبابها ونتائجها، فإنها تظل قادرة على أن تكون ممارسة معرفية.

إن التفنيد السقراطي بهذا المعنى يعيد تعريف القوة الفكرية. القوة ليست أن تتحدث أكثر من الآخرين، ولا أن تستخدم كلمات أصعب، ولا أن تربك خصمك بسرعة، وإنما أن تكون مستعداً لوضع أفكارك أنت تحت الاختبار نفسه الذي تضع فيه أفكار الآخرين. ومن لا يقبل أن تُفحص أفكاره لا يملك حقاً أن يطالب الآخرين بفحص أفكارهم. فالمعيار الفلسفي يجب أن يكون متبادلاً، وإلا تحول النقد إلى أداة للسيطرة.

ولهذا فإن السؤال السقراطي يحمل في داخله مبدأ أخلاقياً: لا تطلب من الآخر معياراً لا تقبله على نفسك. إذا كنت تريد من الآخرين أن يقدموا الأدلة، فكن مستعداً لتقديم الأدلة. وإذا كنت تعتبر التناقض دليلاً على ضعف موقف خصمك، فكن مستعداً لقبول النتيجة نفسها عندما يظهر التناقض في موقفك. وإذا كنت تطالب الآخرين بمراجعة آرائهم، فلا تجعل رأيك منطقة محصنة من المراجعة.

ومن هنا يمكن القول إن التفنيد السقراطي لا يختبر الأفكار فقط، بل يختبر عدالة العقل نفسه. إنه يسأل بصورة غير مباشرة: هل تطبق المعيار نفسه على نفسك وعلى الآخرين؟ فإذا كانت الإجابة لا، فإن المشكلة لم تعد مجرد خطأ منطقي، وإنما أصبحت مشكلة في النزاهة الفكرية.

وهذا يقود إلى مفهوم أعمق هو «النزاهة المعرفية». أن تكون نزياً معرفياً يعني أن تكون مستعداً لقبول النتيجة التي يقود إليها الدليل، حتى لو كانت ضد رغبتك. يعني ألا تبحث عن الحقيقة فقط عندما تخدمك، وألا تستخدم العقل كسلاح ضد خصمك ثم تتخلى عنه عندما يصل إليك. ويعني أن يكون السؤال عندك أسبق من الولاء للرأي، وأن تكون الحقيقة أعلى من الحاجة إلى الانتصار.

وهنا تصبح الجراحة الفكرية نوعاً من التطهير الداخلي. فالتفنيد لا يزيل فقط التناقضات من الفكر، وإنما يمكن أن يكشف الدوافع التي تختبئ خلفها. قد يكتشف الإنسان

أنه لا يدافع عن فكرة لأنه مقتنع بها تماماً، بل لأنه يخشى فقدان مكانته إذا تراجع عنها. وقد يكتشف أنه لا يرفض رأياً مخالفاً لأنه ضعيف، بل لأنه صادر عن شخص لا يحبه. وقد يكتشف أن موقفه الأخلاقي يتغير بحسب مصلحته الشخصية. وهذه الاكتشافات، وإن كانت مؤلمة، تفتح باباً لمعرفة أعمق بالنفس.

ولذلك فإن التنفيذ السقراطي لا ينبغي أن يحصر في المجال المنطقي الضيق. إنه يمتد إلى الحياة كلها. فالإنسان يحمل تصورات عن الحب، والسلطة، والحرية، والعدالة، والشرف، والوطن، والدين، والنجاح، والفشل، والآخر، والموت، والسعادة. وكثير من هذه التصورات لا يكون قد اختبرها بنفسه، وإنما ورثها من البيئة والأسرة والجماعة والثقافة. وقد يعيش حياته كلها وهو يعتقد أنها حقائق طبيعية لا تحتاج إلى سؤال.

لكن الفلسفة تأتي لتقول له: من أين جاءت هذه الفكرة؟ لماذا تؤمن بها؟ هل تستطيع الدفاع عنها خارج البيئة التي نشأت فيها؟ هل ستظل تؤمن بها لو تغيرت مصلحتك؟ هل تقبل المعيار نفسه عندما يطبقه عليك خصمك؟ وهل تستطيع أن تميز بين ما اخترته بنفسك وما تم اختياره لك قبل أن تبلغ سن الاختيار؟

هنا تتحول الجراحة الفكرية إلى تحرير من الموروث غير المفحوص. وليس المقصود أن كل موروث خاطئ، بل أن صحة الفكرة لا تتحدد بكونها قديمة أو جديدة، مورثة أو مكتسبة، شائعة أو نادرة، وإنما بقدرتها على الصمود أمام الفحص. فالتراث قد يحتوي على حكمة عميقة، كما قد يحتوي على أوهام تاريخية، والمعاصرة قد تحمل معرفة عظيمة كما قد تحمل أشكالا جديدة من الجهل. المعيار الفلسفي ليس زمن الفكرة، وإنما حجتها.

وهذه النقطة تجعل التنفيذ السقراطي أداة ضرورية في مواجهة ما يمكن تسميته «الجهل الجماعي». فالإنسان قد يكون أكثر ثقة في فكرة لمجرد أن آلاف الأشخاص يشاركونه فيها. لكن كثرة المؤمنين بفكرة لا تجعلها صحيحة. وقد يتحول الإجماع الاجتماعي إلى حصانة تمنع السؤال، فيصبح الاعتراض نفسه دليلاً على انحراف المعترض بدل أن يكون فرصة لفحص الفكرة. وهنا يظهر المرض في صورته الجماعية: مجتمع كامل قد يعتقد أنه يعرف، بينما هو في الحقيقة يكرر اعتقاداً لم يخضع للاختبار.

ومن هنا تتضح الأهمية السياسية للتنفيذ السقراطي. فالسلطة التي تمنع السؤال لا تحتاج دائماً إلى منع المعلومات؛ يكفيها أن تجعل الناس يخافون من اختبار الأفكار السائدة. وعندما يصبح السؤال خيانة، والنقد عداً، والاعتراف بالخطأ ضعفاً، يتحول المجتمع إلى عقل مغلق واسع النطاق. وفي مثل هذا المجتمع تصبح الجراحة الفكرية أكثر صعوبة، لأن المرض لم يعد في عقل فرد واحد، بل أصبح محمياً بأعراف الجماعة ومؤسساتها ولغتها وذاكرتها.

ولهذا فإن الفلسفة لا تكون حرة حقاً إلا عندما تستطيع أن تسأل الأسئلة التي لا يرغب الأقوياء في سماعها، وأن تفحص الأفكار التي تبدو محصنة بسبب السلطة

أو الشهرة أو الأغلبية. إن قيمة السؤال لا تتحدد بمدى راحة المجتمع منه، وإنما بقدرته على كشف ما كان مخفياً. وربما لهذا السبب كان سقراط شخصية مزعجة لمدينة أثينا؛ لأنه لم يكتفِ بتعليم الناس كيف يفكرون، بل جعلهم يرون أن بعض ما اعتادوا اعتباره معرفة قد لا يكون أكثر من اعتقاد جماعي.

لكن يجب هنا الحذر من تحويل هذا المبدأ إلى تمجيد آلي للشك. فليس كل ما تقوله الأغلبية خاطئاً، وليس كل ما تقوله الأقلية صحيحاً، وليس كل سلطة كاذبة، وليس كل متمرّد حكيماً. المنهج السقراطي لا يستبدل سلطة بأخرى، وإنما يطلب إخضاع الادعاء للفحص بغض النظر عن صاحبه. وهذا هو جوهر العقل النقدي: لا تسأل فقط «من قال؟»، بل اسأل أيضاً «ما حجته؟».

وبذلك تصبح الجراحة الفكرية عملية لا تتوقف عند كشف التناقض، وإنما تسعى إلى إعادة بناء العلاقة بين الإنسان وحقيقته. إنها تزيل الثقة الزائفة لكي تفتح المجال للثقة المبررة، وتزيل اليقين المتعصب لكي تفسح المجال لقناعة قابلة للدفاع، وتزيل الوهم لكي تجعل البحث ممكناً. ولذلك فإن التنفيذ ليس نهاية المعرفة، وإنما إحدى بواباتها الأساسية.

إن العقل الذي لم يختبر نفسه قد يكون هشاً مهما بدا قوياً. وقد يكون أكثر العقول ثقة هو أكثرها حاجة إلى الفحص. فالثقة ليست دليلاً على الصحة، كما أن التردد ليس دليلاً على المرض. وقد يكون التردد علامة على أن العقل بدأ يدرك تعقيد المسألة، بينما تكون الثقة المطلقة علامة على أنه توقف عن رؤيتها.

وهنا يمكن أن نفهم الجراحة الفكرية باعتبارها عملية إعادة للمرونة إلى العقل. العقل المريض هو العقل الذي لا يستطيع التحرك خارج مساره المعتاد، ولا يستطيع تخيل احتمال آخر، ولا يستطيع قبول أن يكون مخطئاً. أما العقل الذي يمارس الفلسفة فهو عقل قادر على الانتقال بين الاحتمالات، وعلى تعديل موقفه، وعلى الاستماع إلى الاعتراض، وعلى إعادة بناء نفسه عندما تتغير المعطيات.

وهذا لا يعني أن الإنسان يجب أن يعيش بلا مبادئ أو مواقف ثابتة، وإنما يعني أن ثبات المبدأ ينبغي أن يكون نتيجة الفحص لا بديلاً عنه. فهناك فرق بين الإنسان الذي يتمسك بمبدأ لأنه فحصه ووجد أنه يستحق الدفاع، والإنسان الذي يتمسك به لأنه يخاف من التفكير فيه. الأول صاحب قناعة، والثاني أسير عقيدة مغلقة.

ومن هنا يمكن أن نصل إلى الخلاصة الأعمق لهذا المبحث: التنفيذ السقراطي لا يهدف إلى جعل الإنسان بلا أفكار، بل إلى جعله صاحب أفكار يعرف لماذا يؤمن بها. لا يريد أن يحول العقل إلى أرض فارغة، وإنما يريد تنظيفها من الأوهام التي تمنع الأفكار الصحيحة من النمو. لا يريد أن يهدم اليقين كله، وإنما يريد أن يميز بين اليقين الذي يستند إلى أسباب واليقين الذي يستند إلى الخوف والاعتقاد والغرور.

إن الجراحة الفكرية الحقيقية لا تنتهي عندما يسقط الاعتقاد، وإنما تبدأ بعد سقوطه. عندها يقف الإنسان أمام السؤال الأصعب: إذا لم يكن ما اعتقدته صحيحاً، فما الذي يمكنني أن أعرفه؟ وكيف يمكنني أن أعرفه؟ وما الذي يجعل اعتقادي الجديد أكثر قوة من القديم؟ هنا تنتقل الفلسفة من التنفيذ إلى البحث، ومن الهدم إلى البناء، ومن كشف المرض إلى استعادة القدرة على النظر.

ولهذا فإن قيمة الإلنيخوس لا تكمن في أنه يجعل الإنسان يخسر حجته، وإنما في أنه يمنحه فرصة ألا يخسر نفسه داخلها. فالفكرة التي نرفض التخلي عنها مهما ظهر ضعفها يمكن أن تتحول إلى سجن، أما الفكرة التي نسمح بفحصها فتظل أداة يمكن تطويرها أو تعديلها أو استبدالها. الإنسان الحر فكرياً ليس من لا يغير رأيه، وإنما من لا يجعل رأيه أقوى من الحقيقة.

وفي نهاية المطاف، يمكن القول إن سقراط لم يكن يجري جراحة على أفكار الآخرين وحدها؛ كان يضع العقل الإنساني كله أمام مشروط السؤال، بما في ذلك عقله هو. وهذه هي اللحظة التي تمنح منهجه قيمته الأخلاقية: أن الفحص لا ينبغي أن يكون سلاحاً نوجهه إلى الآخرين فقط، وإنما مرآة نضع أنفسنا أمامها أولاً. فإذا أصبح السؤال أداة لتعرية الآخر، فقد فقد معناه الفلسفي؛ أما إذا أصبح وسيلة لتعرية الوهم أينما وجد، في الآخرين وفي أنفسنا، فإنه يتحول إلى ممارسة حقيقية للحكمة.

وهكذا يصبح التنفيذ السقراطي جراحة فكرية لا تستهدف قتل الأفكار، وإنما إزالة ما يجعلها مريضة؛ لا تهدف إلى إسكات العقل، وإنما إلى تحريره من الضجيج الذي يمنعه من سماع نفسه؛ ولا تريد أن تترك الإنسان بلا يقين، وإنما أن تجعله يستحق اليقين الذي يختاره. إن أعظم نجاح للتنفيذ ليس أن يخرج المحاور مهزوماً، بل أن يخرج أقل غروراً، وأكثر وعياً بحدود معرفته، وأكثر استعداداً للبحث. ففي اللحظة التي يتوقف فيها الإنسان عن الدفاع عن وهم المعرفة ويبدأ في البحث عن المعرفة نفسها، تكون الجراحة قد أدت وظيفتها الأولى، ويكون العقل قد بدأ يستعيد عافيته.

-
- Vlastos, Gregory. "The Socratic Elenchos." In *Socratic Studies*, edited by Myles Burnyeat. Cambridge: Cambridge University Press, 1994.
 - Benson, Hugh H. *Socratic Wisdom: The Model of Knowledge in Plato's Early Dialogues*. New York: Oxford University Press, 2000.
 - Benson, Hugh H. "The Aims of the Elenchos." In *Socratic Wisdom: The Model of Knowledge in Plato's Early Dialogues*. New York: Oxford University Press, 2000, pp. 17–31.
 - Benson, Hugh H. "The Problem of the Elenchos." In *Socratic Wisdom: The Model of Knowledge in Plato's Early Dialogues*. New York: Oxford University Press, 2000, pp. 32–56.
 - Brickhouse, Thomas C., and Nicholas D. Smith. *Plato's Socrates*. New York: Oxford University Press, 1994.
 - Vlastos, Gregory. *Socrates: Ironist and Moral Philosopher*. Ithaca, NY: Cornell University Press, 1991.
 - Kahn, Charles H. *Plato and the Socratic Dialogue: The Philosophical Use of a Literary Form*. Cambridge: Cambridge University Press, 1996.
 - Nehamas, Alexander. *The Art of Living: Socratic Reflections from Plato to Foucault*. Berkeley: University of California Press, 1998.
 - Robinson, Richard. *Plato's Earlier Dialectic*. 2nd ed. Oxford: Clarendon Press, 1953.
 - Scott, Gary Alan. *Plato's Socrates as Educator*. Albany: State University of New York Press, 2000.

سادساً: الاعتراف بالجهل ليس هزيمة

قد يبدو الاعتراف بالجهل، في المجتمعات التي تربط القوة باليقين، والمعرفة بالهبة، والتراجع بالهزيمة، فعلاً من أفعال الضعف أو العجز. فالإنسان الذي يقول «لا أعرف» قد ينظر إليه أحياناً باعتباره أقل شأناً من الإنسان الذي يمتلك جواباً حاضراً لكل سؤال، حتى لو كان ذلك الجواب قائماً على الوهم أو التقليد أو التخمين. وقد يتحول امتلاك الإجابة إلى وسيلة لإثبات المكانة الاجتماعية، بينما يتحول الاعتراف بعدم المعرفة إلى مصدر للخجل. غير أن سقراط يقلب هذه المعادلة بصورة جذرية؛ إذ يجعل الاعتراف بالجهل ليس سقوطاً للذات، وإنما أول خطوة في استعادتها، وليس اعترافاً بالعجز، وإنما تحرراً من الوهم الذي يجعل الإنسان عاجزاً عن التعلم.

فالإنسان الذي يقول «لا أعرف» يضع حداً واضحاً بين ما يملكه من معرفة وما لا يملكه منها، وبذلك يستعيد قدرته على السؤال. أما الإنسان الذي يعتقد أنه يعرف كل ما يحتاج إلى معرفته، فإنه لا يرى سبباً للبحث؛ لأن البحث يفترض وجود نقص، والاعتقاد بالاكتمال يلغي الحاجة إلى البحث. ومن هنا فإن الجهل الذي يعترف بنفسه يمكن أن يكون أكثر صحة من معرفة زائفة تدعي الكمال. الأول مفتوح على المستقبل، والثاني مغلق في الماضي. الأول يعيش في حركة السؤال، والثاني يعيش في سكون اليقين.

ولهذا فإن العبارة السقراطية «أعرف أنني لا أعرف» لا ينبغي فهمها بوصفها مجرد اعتراف بتواضع شخصي، وإنما بوصفها موقفاً إبستمولوجياً عميقاً يحدد علاقة الإنسان بالحقيقة. فالإنسان لا يستطيع أن يبدأ رحلة المعرفة ما لم يدرك أن هناك مسافة بينه وبين ما يريد معرفته. وكل معرفة حقيقية تبدأ بصورة أو بأخرى، من إدراك وجود شيء لم نعرفه بعد. ولذلك فإن الاعتراف بالجهل لا يعني تمجيد الجهل، بل يعني الاعتراف بحدوده تمهيداً لتجاوزه.

وهنا تظهر المفارقة الأساسية: قد يكون الاعتراف بالجهل أقرب إلى المعرفة من ادعاء المعرفة. فالذي يقول «لا أعرف» يعرف على الأقل حدود معرفته، بينما الذي يقول «أعرف» دون امتلاك أسباب كافية قد يكون جاهلاً مرتين؛ مرة لأنه لا يعرف الحقيقة، ومرة لأنه لا يعرف أنه لا يعرفها. وهذا هو الجهل المركب الذي يمثل في المشروع السقراطي خطراً أكبر من الجهل البسيط. فالجهل البسيط يترك مساحة يمكن للمعرفة أن تدخل منها، أما الجهل المركب فيبني حول نفسه جداراً من الثقة يمنع المعرفة من الوصول.

إن التواضع المعرفي، بهذا المعنى، ليس موقفاً نفسياً لطيفاً أو فضيلة اجتماعية ثانوية، وإنما شرط من شروط التفكير ذاته. فالعقل الذي لا يعترف بإمكان خطئه لا يستطيع أن يتعلم من خطئه، والعقل الذي لا يقبل المراجعة لا يستطيع أن يصحح نفسه، والعقل الذي يرى التراجع عن موقف سابق إهانة لكرامته سيضطر إلى

الدفاع عن الخطأ حتى بعد أن تظهر الأدلة ضده. ولذلك فإن القدرة على قول «كنت مخطئاً» ليست علامة على ضعف العقل، بل قد تكون إحدى أقوى العلامات على سلامته.

إن الإنسان لا يصبح أقل قيمة عندما يكتشف خطأه، وإنما يصبح أكثر قدرة على تجاوز ذلك الخطأ. ولا يفقد كرامته عندما يتراجع عن رأي ثبت ضعفه، بل يفقد جزءاً من حريته عندما يجبر نفسه على الاستمرار في الدفاع عنه خوفاً من الاعتراف. ومن هنا يمكن القول إن التواضع المعرفي يحرر الإنسان من عبء المحافظة على صورة ثابتة عن نفسه. فبدلاً من أن يسأل: «كيف أحافظ على موقعي؟» يبدأ في السؤال: «ما الموقف الأكثر قرباً من الحقيقة؟» والفرق بين السؤالين هو الفرق بين عقل يبحث عن الحقيقة وعقل يبحث عن حماية ذاته.

ولهذا فإن سقراط لا يطلب من الإنسان أن يحتقر عقله أو يشك في كل ما يعرفه، وإنما يطلب منه أن يعرف حدود ما يعرف. وهذه نقطة دقيقة؛ لأن التواضع المعرفي لا يعني أن كل الآراء متساوية، ولا يعني أن الحقيقة مستحيلة، ولا يعني أن الإنسان عاجز عن الوصول إلى معرفة يقينية في بعض المجالات. إنه يعني فقط أن درجة ثقتنا ينبغي أن تتناسب مع قوة الأدلة التي نملكها، وأن الإنسان يجب أن يكون مستعداً لإعادة النظر عندما تظهر أسباب جديدة أو اعتراضات قوية.

ومن هنا يلتقي الموقف السقراطي مع جوهر التفكير العلمي والفلسفي. فالعلم لا يتقدم لأن العلماء يعتقدون أنهم امتلكوا الحقيقة النهائية، وإنما لأنه يسمح بالاختبار والنقد والتصحيح وإعادة النظر. والنظرية العلمية لا تكتسب قوتها من كونها محصنة ضد المراجعة، بل من قدرتها على الصمود أمام الاختبار. وكذلك الفلسفة لا تتقدم عندما تتحول أفكارها إلى عقائد مغلقة، وإنما عندما تستطيع أن تضع أفكارها أمام السؤال والحجة والاعتراض.

ولهذا فإن الاعتراف بالجهل يمكن أن يكون فضيلة معرفية تتجاوز سقراط إلى كل ممارسة جادة للتفكير. الطبيب الذي يقول «لا أعرف سبب هذه الحالة بعد» أكثر أمانة من الطبيب الذي يخترع تشخيصاً لمجرد الحفاظ على صورته. والباحث الذي يقول «الأدلة الحالية لا تكفي» أكثر علمية من الباحث الذي يقدم نتيجة قطعية لا تسمح بها المعطيات. والمؤرخ الذي يميز بين ما تثبته الوثائق وما ترجحه القرائن أكثر نزاهة من المؤرخ الذي يحول الاحتمال إلى حقيقة. والمفكر الذي يراجع موقفه عندما تظهر حجة أقوى أكثر قوة من ذلك الذي يتمسك بموقفه فقط لأنه سبق أن أعلنه.

إن المعرفة الحقيقية لا تخاف من عبارة «لا أعرف»، لأنها تعرف أن هذه العبارة ليست باباً إلى الفراغ، وإنما باب إلى البحث. الخوف من الاعتراف بالجهل هو الذي يحول الإنسان إلى مدافع دائم عن أجوبة لم يفحصها. أما الاعتراف به فيعيد للعقل حريته؛ لأنه يسمح له بأن يبدأ من السؤال بدل أن يبدأ من الإجابة.

وهنا ينبغي التمييز بين الجهل بوصفه حالة مؤقتة والجهل بوصفه هوية فكرية. الأول مرحلة يمكن تجاوزها، أما الثاني فهو اختيار للاستمرار في عدم المعرفة. الإنسان قد يجهل مسألة معينة، وهذا طبيعي، لكن الخطر يبدأ عندما يحول جهله إلى يقين، أو عندما يرفض التعلم لأنه يخشى أن يكشف التعلم حدود معرفته. وفي هذه اللحظة يصبح الجهل موقفاً لا مجرد نقص، ويصبح الدفاع عنه أكثر أهمية من التخلص منه.

ومن أخطر أشكال هذا الدفاع أن يخلط الإنسان بين الثقة واليقين. فالثقة قد تكون ضرورية للفعل، لكن اليقين المطلق في مسائل معقدة قد يكون علامة على عدم إدراك التعقيد. الإنسان الواثق يقول: «هذه هي أفضل نتيجة توصلت إليها بناءً على ما أعرفه، وأنا مستعد لمراجعتها إذا ظهرت أسباب أقوى.» أما الإنسان المتعصب فيقول: «هذه هي الحقيقة، ولا أحتاج إلى شيء آخر.» الأول يملك موقفاً، والثاني قد يصبح مملوكاً لموقفه.

وهنا تكمن القيمة الأخلاقية للتواضع المعرفي. إنه لا يتعلق فقط بطريقة تفكيرنا، وإنما بطريقة تعاملنا مع الآخرين. فالإنسان الذي يعرف أنه قد يخطئ يكون أكثر استعداداً للاستماع، وأكثر قدرة على الحوار، وأقل ميلاً إلى تحويل الاختلاف إلى عداوة. أما الإنسان الذي يعتقد أن امتلاكه للحقيقة مطلق، فإنه يرى المختلف عنه لا بوصفه محاوراً يمكن أن يتعلم منه، وإنما بوصفه مشكلة يجب إسكاتها أو إقصاؤها أو هزيمتها.

ولهذا فإن التواضع المعرفي يمكن أن يكون شرطاً للعيش المشترك. فالمجتمع الذي يعتقد كل فرد فيه أنه يمتلك الحقيقة النهائية يصبح مجتمعاً لا يحتمل الاختلاف. وكلما تحولت القناعة الشخصية إلى يقين مطلق، أصبح الآخر تهديداً لها. أما عندما يدرك الإنسان أن معرفته محدودة، يصبح الاختلاف فرصة لاكتشاف ما لم يره. وهنا تتحول الفلسفة من ممارسة فردية إلى قيمة اجتماعية؛ لأنها تساعد الإنسان على قبول فكرة أن الحقيقة قد تكون أكبر من زاوية نظره الخاصة.

ومن هذه الزاوية، يصبح سقراط أكثر معاصرة مما يبدو. فالإنسان الحديث يعيش وسط فيض هائل من المعلومات، لكن كثرة المعلومات لم تؤد بالضرورة إلى زيادة التواضع المعرفي. على العكس، قد تمنح وفرة المعلومات الإنسان وهماً بأنه يعرف، لمجرد أنه يستطيع الوصول إلى عدد لا نهائي من المصادر. وقد يقرأ الإنسان عنواناً أو مقطعاً قصيراً، ثم يتحدث عن قضية تاريخية أو علمية أو سياسية معقدة بثقة لا تتناسب مع مقدار ما اطلع عليه. وهنا يظهر الفرق بين الوصول إلى المعلومات وامتلاك المعرفة.

فالمعلومة لا تصبح معرفة لمجرد أنها وصلت إلى العقل، والمعرفة لا تصبح حكمة لمجرد أن الإنسان يستطيع تكرارها. هناك مسافة طويلة بين أن تعرف شيئاً، وأن تعرف كيف تعرفه، وأن تعرف حدود ما تعرفه، وأن تعرف كيف تستخدمه. وهذه المسافة هي المجال الذي تعمل فيه الفلسفة.

إن وسائل التواصل الحديثة أضافت مشكلة أخرى إلى مشكلة الجهل، وهي سرعة انتشار اليقين. لم يعد الإنسان يحتاج إلى سنوات من القراءة لكي يكون صاحب موقف؛ يكفي أن يشاهد مادة قصيرة، أو يقرأ تعليقاً، أو يتلقى رواية من شخص يثق به، ثم يشعر بأنه امتلك تفسيراً كاملاً لقضية شديدة التعقيد. وهكذا أصبح الإنسان قادراً على تكوين اليقين بسرعة أكبر من قدرته على تكوين المعرفة. وهذه المفارقة تجعل العودة إلى المبدأ السقراطي أكثر إلحاحاً: قبل أن تسأل «ما رأيي؟» اسأل «ماذا أعرف؟» وقبل أن تدافع عن موقفك، اسأل «على أي أساس أقف؟» وقبل أن ترفض الرأي الآخر، اسأل «هل فهمته فعلاً؟»

إن الاعتراف بالجهل في هذه الحالة يصبح فعل مقاومة ضد السرعة الفكرية. إنه يمنح العقل حق التريث قبل الحكم، وحق التوقف قبل التعميم، وحق السؤال قبل الإدانة. وهذه ليست دعوة إلى التردد الدائم، وإنما دعوة إلى التناسب بين سرعة الحكم وعمق المعرفة. فبعض القضايا يمكن أن نحكم فيها بسرعة لأن أدلتها واضحة، بينما تحتاج قضايا أخرى إلى سنوات من البحث قبل أن يصبح الحكم عليها مسؤولاً.

ولهذا فإن التواضع المعرفي لا يعني البطء في كل شيء، بل يعني معرفة متى يجب أن نتأني. إنه القدرة على إدراك أن بعض الأسئلة أكبر من إجابة سريعة، وأن بعض المشكلات أكثر تعقيداً من تفسير واحد، وأن بعض الأحكام تحتاج إلى معرفة سياقها قبل أن تتحول إلى يقين أخلاقي أو سياسي.

ومن هنا يمكن إعادة قراءة الموقف السقراطي باعتباره دعوة إلى تحرير العقل من الحاجة المرضية إلى الإجابة. فالإنسان قد يشعر بالقلق عندما لا يعرف، ولذلك يسارع إلى إنتاج جواب، حتى لو كان جواباً ضعيفاً. إنه يفضل أحياناً جواباً خاطئاً على سؤال مفتوح، لأن السؤال المفتوح يذكره بحدوده. لكن الحكمة تبدأ عندما يصبح الإنسان قادراً على تحمل هذا الفراغ المؤقت دون أن يملأه بوهم.

إن القدرة على البقاء أمام السؤال دون الهروب إلى إجابة جاهزة هي إحدى علامات النضج الفكري. فالطفل يريد تفسيراً سريعاً للعالم، أما العقل الناضج فيتعلم أن بعض الظواهر تحتاج إلى البحث، وأن بعض الأسئلة لا تملك جواباً نهائياً، وأن عدم المعرفة المؤقت أفضل من معرفة زائفة. وهذا لا يعني الاستسلام للغموض، وإنما يعني احترام تعقيد الحقيقة.

ومن هنا يمكن فهم لماذا كان الاعتراف بالجهل عند سقراط بداية للحرية. فالإنسان الذي يعترف بأنه لا يعرف يصبح أقل خضوعاً لمن يدعي أنه يعرف كل شيء. إنه لا يحتاج إلى شيخ فكري دائم، ولا إلى زعيم يقدم له الإجابات الجاهزة، ولا إلى جماعة تمنحه هوية فكرية مغلقة. يصبح قادراً على البحث بنفسه، وعلى اختبار ما يقال له، وعلى قبول الحقيقة من أي مصدر عندما يجد أنها مدعومة بالحجة.

إن التواضع المعرفي، بهذا المعنى، لا ينتقص من استقلال الإنسان، بل يؤسسه. فالاستقلال الحقيقي لا يعني أن أصر على رأيي مهما كان، وإنما يعني أن أمتلك القدرة على تغيير رأيي عندما أكتشف أنني كنت مخطئاً. الحرية الفكرية ليست حرية اختيار الرأي فقط، وإنما حرية مراجعة الرأي أيضاً. والإنسان الذي لا يستطيع تغيير موقفه قد يكون أسيراً له حتى لو كان يعتقد أنه شديد الاستقلال.

وهنا يصبح الاعتراف بالجهل شكلاً من أشكال الشجاعة. لأن الإنسان لا يعترف بسهولة بأنه لا يعرف، خصوصاً أمام من يريد أن يراه قوياً وعارفاً ومتماسكاً. لكنه عندما يفعل ذلك، فإنه يختار الحقيقة على الصورة، ويختار التعلم على الاستعراض، ويختار النمو على المحافظة على كبريائه. ولذلك فإن «لا أعرف» قد تكون في بعض اللحظات أكثر شجاعة من خطاب طويل مليء بالثقة.

ومن هذه النقطة يمكن فهم العلاقة بين التواضع والحكمة. الحكمة ليست أن تعرف كل شيء، وإنما أن تعرف ما يستحق أن تبحث عنه، وأن تعرف حدود معرفتك، وأن تميز بين ما هو مؤكد وما هو محتمل، وأن تدرك أن الإنسان مهما اتسعت معرفته يظل محاطاً بمساحات واسعة من المجهول. وكلما اتسعت دائرة المعرفة، اتسعت معها دائرة ما نكتشف أننا لا نعرفه.

وهذا هو المعنى الأعمق للوعي بالجهل: ليس أن ينظر الإنسان إلى نفسه بوصفه فارغاً من المعرفة، وإنما أن يدرك أن معرفته محدودة ومشروطة وقابلة للتصحيح. ولذلك فإن الاعتراف بالجهل لا يضع نهاية للمعرفة، بل يحميها من التحول إلى غرور. إنه يجعل العقل مفتوحاً أمام الاحتمال، ويمنحه القدرة على التعلم من التجربة، ومن النقد، ومن الآخرين، ومن الأخطاء.

وعندما يصبح هذا المبدأ جزءاً من الثقافة، يتغير معنى القوة نفسه. لا يعود الأقوى هو الذي يتحدث بثقة عن كل شيء، وإنما الذي يستطيع أن يقول: «لا أعرف بعد». ولا يعود التراجع عن الخطأ عيباً، وإنما يصبح علامة على المسؤولية. ولا يصبح السؤال دليلاً على الجهل، وإنما يصبح أحد أهم أدوات مقاومته. وهنا تنتقل الفلسفة من كونها نشاطاً فردياً إلى أن تصبح ثقافة عامة تحمي المجتمع من الجمود الفكري.

إن المجتمع الذي يسمح لأفراده بالقول «لا أعرف» هو مجتمع يملك إمكانية التعلم. أما المجتمع الذي يعاقب الاعتراف بالجهل، فإنه يدفع أفراده إلى التظاهر بالمعرفة. وعندما يصبح التظاهر بالمعرفة قاعدة، تبدأ الأخطاء في التراكم، لأن أحداً لا يريد الاعتراف بأنه أخطأ. وهكذا يتحول الخوف من الاعتراف إلى نظام اجتماعي كامل يحمي الجهل من التصحيح.

ومن هنا فإن الاعتراف بالجهل ليس هزيمة للفرد، بل قد يكون انتصاراً للعقل على غروره. إنه اللحظة التي يتوقف فيها الإنسان عن حماية صورته أمام الآخرين ويبدأ في حماية علاقته بالحقيقة. وفي هذه اللحظة تحديداً يتغير معنى المعرفة؛ فهي لم

تعد وسيلة لإثبات التفوق، وإنما أصبحت وسيلة لفهم العالم والذات بصورة أكثر صدقاً.

ولهذا يمكن القول إن أعظم ما تركه سقراط ليس مجموعة أجوبة فلسفية نهائية، وإنما نموذجاً للإنسان الذي جعل عدم المعرفة سبباً للبحث لا سبباً للخجل، وجعل السؤال طريقاً لا عائقاً، وجعل الاعتراف بالخطأ شرطاً للتقدم لا علامة على السقوط. لقد نقل الجهل من كونه حالة يخجل منها الإنسان إلى كونه نقطة يمكن أن يبدأ منها، بشرط ألا يحولها إلى إقامة دائمة.

إن «لا أعرف» ليست كلمة تنهي الحوار، بل كلمة تفتحه. إنها لا تقول إن العقل عاجز، وإنما تقول إن هناك شيئاً لم يكتشف بعد. ولا تقول إن الحقيقة غير موجودة، وإنما تقول إن امتلاكها يحتاج إلى بحث. ولا تعني أن كل الآراء متساوية، وإنما تعني أن علينا أن نعرف لماذا نمنح بعض الآراء ثقتنا أكثر من غيرها.

وهكذا يصبح الاعتراف بالجهل لحظة تأسيسية في المشروع السقراطي كله. فمنه يبدأ السؤال، ومن السؤال يبدأ البحث، ومن البحث يبدأ الفحص، ومن الفحص يمكن أن تنشأ المعرفة، ومن المعرفة يمكن أن تبدأ الحكمة. أما الإنسان الذي يرفض الاعتراف بحدوده، فإنه لا يرفض الجهل فقط، بل يرفض الطريق الذي يمكن أن يخرج منه.

وفي النهاية، فإن الحقيقة لا تحتاج إلى إنسان واثق من نفسه بقدر ما تحتاج إلى إنسان قادر على تصحيح نفسه. فالثقة قد تحمي الإنسان من الخوف، لكنها لا تضمن له الصواب، بينما القدرة على المراجعة تمنحه شيئاً أعمق: إمكانية الاقتراب من الحقيقة حتى عندما يكون الطريق إليها مؤلماً. ولهذا فإن الإنسان لا يصبح قوياً عندما يرفض الاعتراف بخطئه، بل عندما يصبح قادراً على مواجهة خطئه دون أن ينهار، ولا يصبح حكيماً عندما يعتقد أنه يمتلك الإجابة النهائية، بل عندما يعرف كيف يظل مفتوحاً أمام السؤال. إن أعظم انتصار يمكن أن يحققه العقل على نفسه هو أن يتخلى عن وهم اكتماله، وأن يقبل أن المعرفة رحلة لا تنتهي، وأن يقول في اللحظة التي يقتضي فيها الصدق ذلك: لا أعرف، ولذلك سأبحث.

-
- Plato. *Apology*. Translated by G. M. A. Grube, revised by John M. Cooper. In *Plato: Complete Works*. Indianapolis: Hackett Publishing Company, 1997.
 - Plato. *Meno*. Translated by G. M. A. Grube. In *Plato: Complete Works*. Edited by John M. Cooper. Indianapolis: Hackett Publishing Company, 1997.
 - Plato. *Theaetetus*. Translated by M. J. Levett, revised by Myles Burnyeat. In *Plato: Complete Works*. Edited by John M. Cooper. Indianapolis: Hackett Publishing Company, 1997.
 - Plato. *Euthydemus*. Translated by Rosamond Kent Sprague. In *Plato: Complete Works*. Edited by John M. Cooper. Indianapolis: Hackett Publishing Company, 1997.
 - Vlastos, Gregory. *Socrates: Ironist and Moral Philosopher*. Ithaca, NY: Cornell University Press, 1991.
 - Benson, Hugh H. *Socratic Wisdom: The Model of Knowledge in Plato's Early Dialogues*. New York: Oxford University Press, 2000.
 - Brickhouse, Thomas C., and Nicholas D. Smith. *Plato's Socrates*. New York: Oxford University Press, 1994.
 - Kahn, Charles H. *Plato and the Socratic Dialogue: The Philosophical Use of a Literary Form*. Cambridge: Cambridge University Press, 1996.

سابعاً: من مرض الفرد إلى مرض المجتمع

إذا كان الجهل، في المنظور السقراطي، يمكن أن يتحول من مجرد نقص في المعرفة إلى خلل يصيب علاقة الإنسان بالحقيقة، فإن السؤال الأكثر خطورة يبدأ عندما يتجاوز هذا الخلل حدود الفرد ويصبح ظاهرة جماعية. فالمجتمع ليس مجرد تجمع لأجساد تعيش في مكان واحد، وإنما هو شبكة واسعة من الأفكار والمفاهيم والقيم والرموز والذاكرة والتصورات التي تحدد للناس ما الذي ينبغي أن يصدقوه، وما الذي ينبغي أن يخافوا منه، ومن الذي يستحق الثقة، ومن الذي يجب أن يدان، وما الذي يعد حقيقة وما الذي يعد كذباً. وحين تتشكل هذه الشبكة على أساس الوهم والخوف والتعصب والتكرار غير النقدي، فإن الجهل لا يعود حالة فردية يمكن علاجها بالتعليم وحده، وإنما يتحول إلى بنية اجتماعية قادرة على إنتاج الجهل وإعادة إنتاجه وحمايته من النقد.

وهنا تبدأ مرحلة أكثر تعقيداً من «مرض الجهل». فالإنسان الفرد قد يجهل شيئاً لأنه لم يتعلمه، وقد يكون من السهل نسبياً معالجة هذا النقص بإتاحة المعرفة له. أما عندما يصبح الجهل جزءاً من النظام الثقافي الذي يعيش فيه الإنسان، فإن المشكلة تتغير جذرياً؛ لأن الفرد لا يكتفي عندئذ بعدم معرفة الحقيقة، بل قد يتعلم منذ طفولته أن بعض الأسئلة غير مشروعة، وأن بعض الأفكار لا يجوز الاقتراب منها، وأن بعض الشخصيات أو المؤسسات أو الروايات التاريخية فوق النقد. وبذلك لا يعود المجتمع ينتج أفراداً يجهلون فقط، وإنما ينتج أفراداً يتعلمون كيف يجهلون، ومتى يجهلون، وما الذي يجب ألا يسألوا عنه.

وهذا هو أحد أخطر أشكال الجهل؛ لأنه لا يظهر في صورة فراغ معرفي واضح، بل يظهر في صورة معرفة مكتملة ومتماسكة ومحمية اجتماعياً. قد يمتلك المجتمع آلاف الكتب والمدارس والجامعات ووسائل الإعلام، ومع ذلك يبقى أسيراً لأوهام عميقة إذا كانت المؤسسة التعليمية والإعلامية والثقافية لا تسمح بمراجعة الأسس التي تقوم عليها الأفكار السائدة. فوجود المعلومات لا يعني بالضرورة وجود المعرفة، كما أن كثرة المؤسسات التي تنتج الكلام لا تعني وجود مجتمع قادر على التفكير.

إن المجتمع قد يخلق «حقيقة عامة» لا لأنها خضعت للفحص، وإنما لأنها تكررت حتى أصبحت مألوفاً. والتكرار من أقوى الآليات التي تمنح الفكرة شعوراً بالبداهة. فالإنسان عندما يسمع العبارة نفسها من الأسرة، والمدرسة، والإعلام، والخطاب السياسي، والجماعة الاجتماعية، قد يتوقف تدريجياً عن السؤال عن أصلها ودليها؛ لأن كثرة حضورها تجعلها تبدو وكأنها حقيقة طبيعية لا تحتاج إلى برهان. وهنا تنتقل الفكرة من كونها مجرد رأي إلى كونها جزءاً من «العقل العام»، ثم تصبح مع الوقت معياراً للحكم على من يوافقها ومن يخالفها.

وهذا التحول شديد الخطورة؛ لأن الحقيقة لا تصبح حقيقة بسبب عدد الذين يؤمنون بها، كما أن الخطأ لا يتحول إلى صواب بسبب طول عمره أو كثرة المدافعين عنه. لكن المجتمعات كثيراً ما تخلط بين الانتشار والصحة، وبين القدم والحقيقة، وبين الإجماع والبرهان. وقد تصبح الفكرة أكثر حصانة من النقد كلما زاد عدد الأشخاص الذين يكررونها، لأن الفرد الذي يشك فيها لا يواجه الفكرة وحدها، بل يواجه الجماعة التي تمنحه هويته ومكانته وشعوره بالانتماء.

وهنا يظهر الجانب النفسي للجهل الجماعي. فالإنسان لا يبحث دائماً عن الحقيقة وحدها؛ إنه يبحث أيضاً عن الانتماء والأمان والقبول. وقد يعرف في داخله أن فكرة معينة ضعيفة، لكنه يظل متمسكاً بها لأنه يخشى أن يؤدي التخلي عنها إلى عزله عن جماعته. ولذلك قد يصبح الانتماء أقوى من الحقيقة، وقد يصبح الدفاع عن الجماعة أهم من الدفاع عن الواقع. وعند هذه النقطة لا يعود السؤال: «هل هذه الفكرة صحيحة؟» وإنما يصبح السؤال: «هل هذه الفكرة تخدم جماعتنا أم تضرها؟» وهنا يتغير معيار الحكم نفسه.

وهذه هي اللحظة التي تتحول فيها الحقيقة إلى خادمة للهوية. فالإنسان لا يعود مستعداً لتعديل هويته استجابة للحقيقة، وإنما يحاول تعديل الحقيقة لكي تتوافق مع هويته. إذا وجد دليلاً يؤكد موقفه قبله بسرعة، وإذا وجد دليلاً يناقضه شكك في مصدره أو نوايا صاحبه أو توقيت ظهوره أو خلفيات من قدمه. وهكذا يصبح العقل انتقائياً؛ لا يستخدم قدرته على التفكير للوصول إلى الحقيقة، وإنما يستخدمها للدفاع عن نتيجة قررها مسبقاً.

إن هذا النوع من التفكير يمكن أن يكون أكثر خطورة من الجهل البسيط، لأن صاحبه لا يشعر بأنه ضحية للجهل، بل يشعر بأنه مدافع عن الحقيقة. وهنا تبلغ فكرة «الجهل المركب» ذروتها الاجتماعية: المجتمع لا يعرف، لكنه يعتقد أنه يعرف؛ ولا يبحث عن الحقيقة، لأنه مقتنع بأنه يمتلكها؛ ولا يخاف من الخطأ، لأنه يضع الخطأ دائماً في الطرف الآخر.

ومن هنا يمكن فهم لماذا يحمل المشروع السقراطي إمكاناً سياسياً عميقاً. فالسؤال عند سقراط لا يزج الفرد فقط، وإنما يمكن أن يزج النظام الفكري الذي يعيش فيه المجتمع. عندما يسأل سقراط: «ما العدالة؟» فإنه لا يطلب تعريفاً لغوياً فحسب، وإنما يفتح الباب أمام فحص الممارسات التي يطلق عليها المجتمع اسم العدالة. وعندما يسأل: «ما الفضيلة؟» فإنه لا يبحث عن تعريف مجرد، وإنما يسأل ضمناً: هل الذين يتحدثون باسم الفضيلة يعرفون فعلاً معناها؟ وعندما يسأل الإنسان الذي يدعي الحكمة عن أساس حكمه، فإنه يجعل السلطة المعرفية نفسها موضوعاً للفحص.

وهذا هو الجانب الذي يجعل الفلسفة السقراطية مزعجة للسلطات الفكرية والسياسية والاجتماعية. فالسلطة تستطيع أن تتعامل بسهولة مع شخص يقول «أنا أملك

الحقيقة»، لكنها تواجه مشكلة أكبر أمام شخص يسأل: «كيف عرفت؟» لأن السؤال لا يهاجم النتيجة فقط، بل يطالب بتبريرها. إنه ينقل النقاش من مستوى الأمر إلى مستوى الحجة، ومن مستوى السلطة إلى مستوى العقل، ومن مستوى «يجب أن تصدق» إلى مستوى «أثبت لماذا ينبغي أن أصدق».

ولهذا فإن المجتمع الذي يخاف من السؤال لا يخاف من الجهل وحده، وإنما يخاف من فقدان السيطرة على تعريف الحقيقة. فمن يمتلك القدرة على تحديد ما هو صحيح وما هو خاطئ يستطيع بدرجة كبيرة أن يحدد حدود التفكير المشروع. وعندما تحتكر مؤسسة أو جماعة أو سلطة حق تعريف الحقيقة، يصبح الاختلاف معها فعلاً خطيراً، حتى لو كان الاختلاف قائماً على الحجة. وهنا يمكن أن يتحول المجتمع إلى نظام من الطاعة الفكرية؛ حيث يتعلم الناس ليس فقط ماذا يفكرون، وإنما ما الذي لا ينبغي لهم أن يفكروا فيه.

إن أخطر ما يمكن أن تفعله الدعاية ليس أن تمنح الإنسان معلومة خاطئة فحسب، بل أن تمنحه طريقة كاملة لتمييز ما يجب أن يراه وما يجب ألا يراه. إنها لا تحتاج دائماً إلى تزوير كل الوقائع؛ يكفي أحياناً أن تختار بعضها، وتخفي بعضها الآخر، وتضع الأحداث داخل إطار تفسيري محدد، ثم تكرر الإطار حتى يصبح هو الطريقة الوحيدة التي يرى الناس من خلالها العالم. وهنا يصبح الجهل ليس غياباً للمعلومات، وإنما غياباً للقدرة على رؤية المعلومات خارج الإطار الذي فرض عليها.

ومن هنا يصبح التفكير النقدي ضرورة سياسية، لا مجرد مهارة أكاديمية. فالإنسان الذي لا يسأل عن مصدر المعلومة، ولا يميز بين الخبر والتفسير، ولا يفرق بين الدليل والادعاء، ولا ينتبه إلى اللغة التي تستخدم لتوجيه مشاعره، يكون أكثر قابلية لأن يتحول إلى أداة في يد الدعاية. وقد يعتقد أنه يتخذ موقفه بحرية، بينما يكون موقفه قد تشكل مسبقاً من خلال منظومة من الرسائل المتكررة التي لم يمنح نفسه فرصة لفحصها.

وهنا يظهر فرق مهم بين المواطن الذي يفكر والمواطن الذي يكرر. المواطن الذي يفكر قد يخطئ، لكنه يملك إمكانية التصحيح؛ أما المواطن الذي يكرر فقد يبدو واثقاً وصلباً، لكنه لا يملك أدوات مستقلة لمراجعة ما يقول. ولذلك فإن المجتمع الحر لا يحتاج فقط إلى مواطنين يملكون الحق في الكلام، وإنما يحتاج إلى مواطنين يملكون القدرة على فحص ما يسمعون وما يقولونه.

إن الخطر لا يكمن في أن يتبنى الإنسان رأياً سياسياً معيناً، وإنما في أن يفقد القدرة على مساءلة الرأي الذي تبناه. فالرأي السياسي، مهما كان قوياً، يظل رأياً يحتاج إلى حجج وأدلة ومراجعة. أما عندما يتحول إلى هوية مغلقة، يصبح نقده في نظر صاحبه اعتداءً على ذاته. عندئذ قد يدافع الإنسان عن موقفه حتى لو تغيرت الوقائع، لأنه لم يعد يرى نفسه منفصلاً عن الموقف.

ومن هنا يمكن أن تتحول السياسة إلى مجال لإنتاج «المرض المعرفي». فالخطاب السياسي الذي يخاطب الخوف بدل العقل، ويستثمر الكراهية بدل الحجة، ويقسم المجتمع إلى «نحن» و«هم»، ويحول الخصم إلى عدو مطلق، لا يحتاج إلى إثبات أفكاره؛ لأنه يعمل على تعطيل السؤال نفسه. فإذا أقنعت الإنسان بأن الطرف الآخر شر مطلق، فلن يعود بحاجة إلى فحص حجته؛ يكفي أن يعرف من قالها حتى يرفضها. وهذه إحدى صور الانهيار الأخلاقي للعقل: أن يصبح مصدر الكلام أهم من مضمون الكلام.

وهنا يمكن رؤية التشابه بين الفرد المريض معرفياً والمجتمع المريض معرفياً. الفرد يرفض المعلومة لأنها تهدد اعتقاده، والمجتمع قد يرفض الحقيقة لأنها تهدد روايته عن ذاته. الفرد يبحث عن الأدلة التي تؤكد رأيه، والمجتمع قد يعيد كتابة ذاكرته بحيث تخدم صورته عن نفسه. الفرد يبرر تناقضاته، والمجتمع قد يبني منظومة كاملة من التبريرات التي تجعل تناقضاته تبدو طبيعية أو ضرورية أو بطولية.

والذاكرة الجماعية مثال واضح على ذلك. فالمجتمعات لا تذكر كل شيء بالطريقة نفسها؛ فهي تختار ما تحتفظ به، وما تحتفي به، وما تنساه، وما تحوله إلى رمز. وقد تتحول أحداث تاريخية معقدة إلى روايات بسيطة تخدم الحاضر. وقد ترفع بعض الشخصيات إلى مستوى الأسطورة، بينما تمحى شخصيات أخرى من الذاكرة العامة. وقد تتحول الهزيمة إلى بطولة، أو الجريمة إلى ضرورة، أو الخطأ إلى قدر تاريخي، لا لأن الوثائق تقول ذلك بالضرورة، وإنما لأن المجتمع يحتاج إلى رواية تمنحه صورة معينة عن نفسه.

وهنا يصبح السؤال الفلسفي أكثر صعوبة: هل نريد التاريخ كما حدث، أم كما نحتاج إلى أن نتذكره؟ إن المجتمع الناضج لا يخاف من تاريخه، لأنه يعرف أن الاعتراف بالأخطاء لا يعني إلغاء الهوية، وإنما يعني تحريرها من الكذب. أما المجتمع الذي يرى أن كل نقد لماضيه تهديد لوجوده، فإنه يضطر إلى حماية ذاكرته حتى عندما تتعارض مع الأدلة.

وهذا يقود إلى فكرة بالغة الأهمية في دراسة «مرض الجهل»: قد تكون الجماعات أكثر مقاومة للتصحيح من الأفراد. فالفرد يستطيع أحياناً أن يغير رأيه بعد تجربة شخصية أو دليل قوي، أما الجماعة فتملك آليات دفاع متعددة؛ لديها اللغة، والعادات، والمؤسسات، والرموز، والسلطة، والذاكرة، وضغط الأقران. ولذلك فإن الوهم عندما يصبح جماعياً لا يعود مجرد فكرة خاطئة، وإنما يصبح بيئة كاملة يعيش داخلها الإنسان.

في هذه البيئة، يصبح الشخص الذي يسأل هو الغريب. وقد يتهم بالخيانة لأنه شك، أو بالجهل لأنه اعترض، أو بالعداء لأنه طلب دليلاً. وهنا يحدث انقلاب خطير في المعايير: بدل أن يكون عبء الإثبات على من يدعي، يصبح على من يسأل؛ وبدل أن يطلب من صاحب الادعاء أن يقدم الدليل، يطلب من المعارض أن يثبت

أن الادعاء خاطئ. وبذلك تصبح الفكرة محصنة من النقد ليس بقوة حجتها، وإنما بقوة الضغط الاجتماعي الذي يحميها.

وهذا هو معنى تحويل الأفكار إلى أصنام. الصنم الفكري ليس مجرد فكرة خاطئة، وإنما فكرة أصبحت مقدسة إلى درجة أن السؤال عنها يعتبر جريمة. وحين تصل فكرة ما إلى هذه المرحلة، فإنها تتوقف عن كونها موضوعاً للفكر وتصبح موضوعاً للولاء. الإنسان لا يعود مطالباً بفهمها، بل بإظهار إخلاصه لها. وهنا تصبح الحقيقة أقل أهمية من الطاعة.

ومن منظور سقراطي، هذه كارثة فلسفية وأخلاقية في آن واحد؛ لأن الفلسفة تقوم على الفحص، بينما الصنم يقوم على المنع. الفلسفة تسأل: لماذا؟ أما الصنم فيقول: لا تسأل. الفلسفة تطلب الحجة، أما الصنم فيطلب الولاء. الفلسفة تقبل احتمال الخطأ، أما الصنم فيدعي العصمة. ولهذا فإن مقاومة عبادة الأفكار لا تعني رفض الأفكار، وإنما تعني رفض تحويلها إلى كيانات فوق النقد.

إن الإنسان الذي يعيش في مجتمع مريض باليقين قد يحتاج إلى شجاعة أكبر من شجاعة الفرد الذي يواجه جهله الشخصي. لأن الاعتراف بالجهل هنا قد يعني مواجهة الجماعة كلها. وقد يضطر الإنسان إلى أن يقول: «لا أعرف»، في بيئة تطالب الجميع بأن يتظاهروا بالمعرفة. وقد يقول: «هذه الرواية تحتاج إلى دليل»، في مجتمع يعتبرها حقيقة مقدسة. وقد يقول: «ربما نكون مخطئين»، بينما الجميع يتعامل مع الخطأ باعتباره عاراً.

لكن من دون هذا الصوت النقدي لا يستطيع المجتمع أن يصحح نفسه. فكل مجتمع يحتاج إلى من يسأله عن مسلماته، ومن يختبر رواياته، ومن يضع افتراضاته تحت الضوء. وليس المقصود أن يكون هؤلاء دائماً على صواب، وإنما أن وجودهم ضروري لأن المجتمع الذي لا يسمع إلا صوته يتحول تدريجياً إلى مرآة مغلقة يرى فيها نفسه فقط.

ومن هنا يصبح الفيلسوف، في المعنى السقراطي، ليس عدواً للمجتمع، وإنما أحد أكثر من يخدم قدرته على البقاء حياً فكرياً. فالمجتمع الذي يقبل النقد يستطيع أن يصحح أخطائه، أما المجتمع الذي يقتل السؤال في داخله فإنه قد يحتفظ بوهم الاستقرار فترة طويلة، لكنه يفقد القدرة على اكتشاف أزماته قبل أن تتحول إلى كوارث.

وهذه الفكرة تنطبق على السياسة والمؤسسات والثقافة والتعليم والإعلام وكل مجال تتشكل فيه القرارات الجماعية. فالمؤسسة التي لا تسمح لموظفيها بالاعتراض قد تبدو منضبطة، لكنها قد تتخذ قرارات كارثية لأنها لا تسمع إلا صوت القيادة. والمجتمع الذي لا يسمح بالنقد قد يبدو متماسكاً، لكنه قد يكون متماسكاً حول وهم. والحركة السياسية التي تساوي بين الولاء والطاعة قد تمتلك أنصاراً كثيرين، لكنها قد تفقد قدرتها على تصحيح أخطائها.

إن المرض الجماعي يبدأ عندما يصبح السؤال تهديداً للانتماء، ويبلغ ذروته عندما يصبح الخطأ فضيلة إذا صدر عن الجماعة، والخيانة إذا صدر عن الفرد. عندئذ لا يعود معيار الحكم هو الحقيقة، وإنما هوية القائل. وهنا يفقد العقل استقلاله ويصبح تابعاً للجماعة.

ولذلك فإن العلاج السقراطي على المستوى الاجتماعي لا يمكن أن يكون مجرد زيادة كمية المعلومات. المجتمع يحتاج إلى ثقافة تسمح بالشك المنهجي، وبالاختلاف، وبالاعتراف بالخطأ، وبإعادة النظر في الأفكار السائدة. يحتاج إلى مؤسسات لا تعاقب السؤال، وإلى تعليم لا يكتفي بحفظ الإجابات، وإلى إعلام يميز بين الخبر والدعاية، وإلى فضاء عام يسمح للإنسان بأن يغير رأيه دون أن يفقد كرامته.

إن المجتمع الذي يستطيع أن يقول «كنا مخطئين» هو مجتمع يمتلك قدرة على الشفاء. أما المجتمع الذي لا يستطيع الاعتراف بخطئه، فإنه يضطر إلى تفسير كل فشل بوصفه مؤامرة، وكل نقد بوصفه عداً، وكل دليل مخالف بوصفه تزويراً. وهكذا يدخل في دائرة مغلقة تحمي الوهم بإنتاج أوهام جديدة.

وفي النهاية، فإن انتقال الجهل من الفرد إلى المجتمع يكشف أن المرض المعرفي ليس مجرد مسألة تعليمية، وإنما قضية تتصل ببنية السلطة والثقافة والهوية والذاكرة والسياسة. فالإنسان لا يفكر في فراغ؛ إنه يفكر داخل لغة، وتاريخ، وجماعة، ومؤسسات، ومصالح، ومخاوف. ولذلك فإن علاج الجهل لا يكتمل بإقناع الفرد بمعلومة صحيحة، وإنما يحتاج أحياناً إلى فحص البيئة التي جعلت الخطأ يبدو طبيعياً، وجعلت السؤال يبدو خطيراً، وجعلت الولاء أهم من الحقيقة.

وهنا تبلغ الفلسفة السقراطية ذروتها السياسية: ليس أخطر مجتمع هو المجتمع الذي يملك معلومات قليلة، بل المجتمع الذي فقد القدرة على الشك في معرفته الخاصة. فقلة المعلومات يمكن علاجها بالتعليم، أما اليقين الجماعي المغلق فيمكن أن يقاوم التعليم نفسه. وعندما يصبح المجتمع مقتنعاً بأنه لا يحتاج إلى مراجعة ذاته، يبدأ مرضه الحقيقي؛ لأنه يفقد أهم وظيفة تحفظ العقل حياً: القدرة على أن يسأل نفسه، مرة بعد أخرى، «هل نعرف حقاً ما نظن أننا نعرف؟».

-
- Plato. *Apology*. Translated by G. M. A. Grube, revised by John M. Cooper. In *Plato: Complete Works*. Indianapolis: Hackett Publishing Company, 1997.
 - Plato. *Gorgias*. Translated by Donald J. Zeyl. In *Plato: Complete Works*. Edited by John M. Cooper. Indianapolis: Hackett Publishing Company, 1997.
 - Kahn, Charles H. *Plato and the Socratic Dialogue: The Philosophical Use of a Literary Form*. Cambridge: Cambridge University Press, 1996.
 - Vlastos, Gregory. *Socrates: Ironist and Moral Philosopher*. Ithaca, NY: Cornell University Press, 1991.
 - Ward, Lee. "The Relation between Politics and Philosophy in Plato's *Apology of Socrates*." *International Philosophical Quarterly* 49, no. 4 (2009): 501–519.
 - Saxonhouse, Arlene W. *Free Speech and Democracy in Ancient Athens*. Cambridge: Cambridge University Press, 2006.

ثامناً: الجهل في عصر المعلومات

لو عاد سقراط إلى العالم الحديث، لوجد أمامه مفارقة معرفية ربما كانت ستبدو له في غابة الغرابة: الإنسان المعاصر يعيش في عصر لم تعد فيه المعرفة نادرة بالمعنى الذي عرفته المجتمعات القديمة، ولم يعد الوصول إلى المعلومة امتيازاً محصوراً في طبقة محدودة من العلماء أو رجال السلطة أو أصحاب المكتبات الكبرى، بل أصبحت المعلومة متاحة في لحظة واحدة تقريباً لأي شخص يمتلك هاتفاً واتصلاً بالشبكة. ومع ذلك، فإن اتساع مجال الوصول إلى المعلومات لم يؤد بالضرورة إلى اتساع مجال المعرفة، كما أن كثرة ما يعرفه الإنسان من أخبار وآراء وبيانات لم تجعله بالضرورة أكثر قدرة على فهم العالم. وهنا تظهر المفارقة التي تمنح السؤال السقراطي حياة جديدة: كيف يمكن للإنسان أن يعيش محاطاً بالمعلومات من كل جانب، ومع ذلك يظل جاهلاً؟ وكيف يمكن لعصر يسمى عصر المعرفة أن ينتج أشكالاً جديدة من الجهل لم تعد تقوم على غياب المعلومات، وإنما على العجز عن تمييزها وفهمها وتقييمها؟

إن المشكلة في عصر المعلومات لم تعد تتمثل في السؤال القديم: «أين أجد المعرفة؟» وإنما أصبحت أكثر تعقيداً: «كيف أعرف أن ما وجدته يستحق أن يسمى معرفة؟» وهذا التحول جوهري؛ لأن وفرة المعلومات أزاحت عقبة الندرة، لكنها خلقت عقبات أخرى تتعلق بالاختيار والتقييم والسياق والمصادقية والتفسير. الإنسان يستطيع اليوم أن يصل إلى آلاف المصادر حول قضية واحدة، لكنه قد يعجز عن معرفة أيها أكثر دقة، وأيها أكثر موثوقية، وأيها يقدم حقيقة وأيها يقدم رأياً، وأيها يعرض معلومة كاملة وأيها يقطع جزءاً من الحقيقة ليصنع منه صورة مضللة.

ولهذا ينبغي التمييز بدقة بين المعلومة والمعرفة. المعلومة قد تكون مجرد واقعة منفصلة عن سياقها، أو رقماً، أو صورة، أو جملة، أو خبراً، أو ادعاءً. أما المعرفة فتتطلب فهم العلاقات بين الأشياء، والقدرة على التحقق من مصادرها، ووضعها في سياقها، وربطها بغيرها، ومعرفة حدودها وشروط صحتها. قد يحفظ الإنسان مئات المعلومات، لكنه لا يعرف كيف يستخدمها. وقد يستطيع أن يستشهد بعشرات المصادر، لكنه لا يعرف كيف يميز بين المصدر الأول والثانوي، وبين الدراسة العلمية والدعاية، وبين الحجة والادعاء. ولذلك فإن امتلاك المعلومات لا يمثل بالضرورة امتلاك المعرفة، كما أن سرعة الوصول إلى المعلومة لا تعني سرعة الوصول إلى الحقيقة.

وهنا تعود الفكرة السقراطية إلى الواجهة بصورة أكثر إلحاحاً. فالمشكلة الأساسية لم تعد فقط في أن الإنسان لا يعرف، وإنما في أنه قد يعتقد أنه يعرف لمجرد أنه وجد شيئاً على شاشة هاتفه. لقد أصبح الوصول إلى المعلومة سريعاً إلى درجة أن المسافة بين القراءة والتصديق تكاد تختفي. يقرأ الإنسان عنواناً في ثوانٍ، ثم يتكون

لديه موقف، ثم ينتقل من الموقف إلى الحكم، ومن الحكم إلى الإدانة، وربما من الإدانة إلى الفعل، دون أن يمر عقله بالمرحلة التي كان سقراط سيصر عليها: الفحص.

إن الإنسان المعاصر قد يملك مكتبة كاملة في جيبه، لكنه قد لا يمتلك الأدوات العقلية التي تمكنه من استخدامها. وقد يكون قادراً على البحث عن أي موضوع، لكنه لا يعرف كيف يصوغ سؤالاً جيداً. وقد يستطيع العثور على آلاف النتائج، لكنه لا يعرف كيف يختار بينها. وقد يقرأ آراء متناقضة، لكنه لا يعرف كيف يحدد موضع الخلاف الحقيقي. وهنا يصبح السؤال أهم من المعلومة نفسها؛ لأن جودة ما نعرفه تتوقف، في جزء كبير منها، على جودة الأسئلة التي نطرحها.

لقد تغيرت طبيعة الجهل أيضاً. في المجتمعات القديمة كان الجهل يرتبط كثيراً بعدم الوصول إلى الكتب والمعلمين والمعلومات. أما اليوم فقد أصبح الجهل نتيجة مباشرة للتعرض المفرط للمعلومات. فالعقل الذي يتلقى آلاف الرسائل يومياً قد لا يصبح أكثر معرفة، بل قد يصبح أقل قدرة على التمييز بسبب التشبع. عندما تتساوى في الواجهة أخبار الحرب، والإعلان التجاري، والدراسة العلمية، والشائعة، والصورة المفبركة، والرأي الشخصي، والمعلومة التاريخية، والنكتة، فإن العقل يحتاج إلى جهد إضافي لكي يعيد ترتيبها وفق درجات مختلفة من الأهمية والموثوقية.

وهكذا لم تعد المشكلة أن المعلومات قليلة، وإنما أن المعلومات كثيرة إلى حد يجعل التمييز بينها عملاً معرفياً قائماً بذاته. إن وفرة المعلومات لا تلغي الحاجة إلى العقل، بل تجعل الحاجة إليه أكبر. وكلما زادت الأصوات، أصبح الإصغاء أكثر صعوبة. وكلما زادت المصادر، أصبح التحقق أكثر ضرورة. وكلما أصبح النشر أسرع، أصبح التريث أكثر قيمة.

وهنا تظهر إحدى أخطر مفارقات العصر الرقمي: يمكن للإنسان أن يكون محاطاً بمصادر لا حصر لها، لكنه لا يرى إلا ما ينسجم مع ما يعتقده مسبقاً. فالخوارزميات والمنصات الرقمية لا تعرض للإنسان العالم كله بالضرورة، وإنما قد تعرض له عالماً مصمماً وفق ما يقرأه ويتفاعل معه ويبحث عنه. ومع مرور الوقت، قد يجد الإنسان نفسه داخل دائرة معرفية مغلقة؛ يرى فيها أفكاره تتكرر، وآراءه تتعزز، ومخالفوه يظهرون بصورة مشوهة أو سطحية، حتى يشعر أن موقفه ليس مجرد رأي شخصي، وإنما هو الحقيقة الوحيدة التي يؤمن بها «العقلاء».

وهنا تتشكل فقاعة معرفية جديدة. الإنسان لا يجهل لأن المعلومات غائبة، وإنما لأنه لا يرى إلا الجزء الذي تسمح له منظومته الفكرية أو الرقمية برؤيته. وقد يصبح العالم بالنسبة إليه أصغر من الواقع بكثير؛ لأن ما يصل إليه ليس كل ما يوجد، بل ما تم اختياره له أو ما اختاره هو لنفسه.

وهذا يخلق نوعاً جديداً من العزلة الفكرية. الإنسان القديم قد يكون معزولاً لأنه لا يستطيع الوصول إلى المعلومات، أما الإنسان المعاصر فقد يكون معزولاً رغم وصول

المعلومات إليه من كل اتجاه. الفرق أن عزلة الأول كانت عزلة عن المصادر، بينما عزلة الثاني قد تكون عزلة داخل المصادر نفسها. إنه محاط بالمعلومات لكنه يعيش في غرفة صدى؛ يسمع صوته يتكرر من آلاف الحسابات والمواقع والصفحات، فيتوهم أن كثرة التكرار دليل على صحة الفكرة.

لكن التكرار لا يصنع الحقيقة. وقد تكون أكثر الأفكار انتشاراً أقلها صحة، كما قد تكون الحقيقة في لحظة معينة هي الرأي الأقل شعبية. إن الحقيقة لا تقاس بعدد مرات ظهورها على الشاشة، ولا بعدد الإعجابات التي حصلت عليها، ولا بعدد الأشخاص الذين يكررونها. ومع ذلك، فإن البيئة الرقمية قد تدفع الإنسان بصورة مستمرة إلى الخلط بين الشعبية والصدق، وبين الانتشار والمصادقية، وبين كثرة التفاعل والقيمة المعرفية.

وهنا يعود مفهوم «وهم المعرفة» إلى مركز المشكلة. فالإنسان قد يشعر بأنه يعرف قضية ما لأنه يستطيع الحديث عنها، لكنه قد لا يعرفها إلا من خلال سلسلة من العناوين والمقاطع والتعليقات التي تراكمت في ذاكرته. وقد يملك موقفاً شديد القوة تجاه موضوع لم يقرأ عنه دراسة واحدة كاملة. وقد يدافع عن تفسير تاريخي لم يطلع على مصادره الأصلية. وقد يطلق أحكاماً سياسية على أحداث معقدة اعتماداً على مقطع قصير لا يتجاوز دقائق.

المشكلة إذن ليست في أن الإنسان يملك معلومات خاطئة فقط، وإنما في أنه لا يعرف مقدار ما يجهله. وهذا هو جوهر المسألة السقراطية. فالجهل الأكثر خطورة هو الجهل الذي لا يشعر بأنه جهل. وعندما تمنح البيئة الرقمية الإنسان شعوراً دائماً بأنه يستطيع الوصول إلى أي شيء بمجرد البحث، قد ينشأ لديه وهم بأن الوصول إلى المعلومات يساوي امتلاك المعرفة.

لكن الوصول ليس امتلاكاً، والاطلاع ليس فهماً، والقراءة ليست تفكيراً، والحفظ ليس معرفة، والتعبير عن الرأي ليس امتلاكاً للحقيقة. وقد يكون من أخطر التحولات التي أحدثها عصر المعلومات أنه أعاد تعريف صورة «الشخص العارف». في الماضي كان امتلاك المعرفة يحتاج إلى سنوات طويلة من الدراسة والقراءة والتخصص، أما اليوم فقد يستطيع الإنسان أن يظهر في دقائق بوصفه خبيراً في موضوع لم يدرسه قط. يكفي أن يجمع بعض المعلومات، ويستخدم لغة واثقة، ويقدم نفسه أمام جمهور رقمي، حتى يصبح له تأثير يفوق أحياناً تأثير متخصص أمضى سنوات في دراسة المجال.

وهنا لا تكمن المشكلة في أن غير المتخصص يتحدث، فحق الكلام لا ينبغي أن يكون حكراً على الخبراء، وإنما تكمن في اختفاء الفارق بين الخبرة وعدم الخبرة. عندما يصبح رأي المتخصص ورأي الشخص الذي شاهد ثلاثة مقاطع على الإنترنت متساويين في القيمة لمجرد أن كليهما ظهر على الشاشة، فإن المجتمع يفقد أحد أهم معايير المعرفة: التخصص المبني على الدراسة والاختبار والخبرة.

وهذا لا يعني أن الخبراء لا يخطئون، فهم يخطئون مثل غيرهم، وإنما يعني أن المعرفة لها شروط، وأن الشك في رأي الخبير يجب أن يكون قائماً على الحجة والأدلة لا على مجرد رفض فكرة الخبرة نفسها. فالمشكلة ليست أن نثق بالخبراء، ولا أن نشك فيهم، وإنما أن نعرف لماذا نثق، ومتى نشك، وما الأدلة التي تبرر أحد الموقفين.

ومن هنا يصبح التواضع المعرفي أكثر أهمية من أي وقت مضى. الإنسان المعاصر يحتاج إلى أن يتعلم ليس فقط كيف يجد المعلومة، وإنما كيف يقول: «لا أعلم»، وكيف يقول: «أحتاج إلى مصدر أفضل»، وكيف يقول: «هذه المسألة أكثر تعقيداً مما ظننت»، وكيف يقول: «ربما كنت مخطئاً». وهذه العبارات البسيطة قد تكون في عصر السرعة الرقمية من أكثر أدوات المقاومة الفكرية أهمية.

فالمعلومة الخاطئة تنتشر بسرعة، أما التصحيح فيحتاج إلى وقت. والعنوان المثير يجذب الانتباه أكثر من التحليل الهادئ. والغضب ينتشر أسرع من التفسير. والصورة الصادمة أقوى تأثيراً من جدول طويل من البيانات. ولذلك فإن البيئة الرقمية لا تكافئ دائماً المعرفة، وإنما قد تكافئ ما يثير الانفعال. وهنا يصبح الإنسان أمام مشكلة ليست معرفية فقط، بل نفسية أيضاً؛ لأنه قد يصدق المعلومة التي تحرك غضبه أو خوفه أو كبرياهه قبل أن يسأل عما إذا كانت صحيحة.

وهذا يفسر لماذا يمكن للمعلومة الكاذبة أن تكون أكثر تأثيراً من الحقيقة في بعض الأحيان. الكذبة لا تحتاج إلى أن تكون دقيقة، وإنما تحتاج إلى أن تكون قابلة للتصديق نفسياً بالنسبة إلى جمهور معين. وإذا كانت تنسجم مع مخاوفه أو تحيزاته أو هويته، فقد يتقبلها بسرعة، بينما يرفض الحقيقة التي تهدد الصورة التي يحملها عن نفسه أو جماعته.

وهنا يتداخل الجهل مع الهوية. فالإنسان لا يقرأ دائماً لكي يعرف، وإنما قد يقرأ لكي يجد ما يؤكد أنه على حق. وقد يتحول البحث من وسيلة لاكتشاف الحقيقة إلى وسيلة لإثبات موقف مسبق. وعندما يبدأ الإنسان البحث وهو يعرف النتيجة التي يريد الوصول إليها، فإنه لا يعود يبحث عن الحقيقة، بل يبحث عن الأدلة التي تخدمها.

وهذا هو أحد أشكال «التفنيد المعكوس». بدلاً من أن يخضع الإنسان أفكاره للاختبار، يجعل الواقع نفسه يخضع لأفكاره. إذا وافقت الحقيقة اعتقاده قبلها، وإذا خالفته رفضها. وإذا ظهرت دراسة تناقض موقفه شكك في نوايا الباحث، وإذا ظهرت دراسة تؤيده اعتبرها دليلاً نهائياً. وهكذا يصبح العقل أداة دفاع لا أداة بحث.

في هذه الحالة، يصبح الإنسان أسيراً لما يمكن تسميته «الانتقائية المعرفية». إنه لا يرى العالم كما هو، وإنما يرى منه ما يسمح لمعتقداته بالبقاء. وهذا يفسر لماذا يمكن لشخصين أن يعيشا في المدينة نفسها، ويستخدمان الإنترنت نفسه، ويتعرضا للأحداث نفسها، ثم يخرجوا بصورة مختلفة جذرياً عن الواقع. فالمشكلة لم تعد في

كمية المعلومات التي تصل إليهما، وإنما في الطريقة التي يختاران بها المعلومات التي ستدخل إلى وعيهما.

ومن هنا فإن أزمة الإنسان المعاصر ليست أزمة معلومات بقدر ما هي أزمة علاقة بالمعلومات. الإنسان يحتاج إلى أن يتعلم كيف يصني، وكيف يقارن، وكيف يتحقق، وكيف يقرأ المصدر، وكيف يميز بين الدليل والشهادة، وبين الخبر والتفسير، وبين الاحتمال واليقين، وبين الحقيقة والرغبة.

إننا نعيش في عصر تستطيع فيه المعلومة أن تعبر آلاف الكيلومترات خلال ثوانٍ، لكن الحقيقة لا تزال تحتاج إلى الفحص. تستطيع الصورة أن تصل إلى الملايين في لحظات، لكن تفسير الصورة يحتاج إلى سياق. يستطيع الإنسان أن يقرأ عنواناً في ثانية، لكن فهم القضية التي يقف خلفها قد يحتاج إلى سنوات. التكنولوجيا سرعت انتقال المعلومات، لكنها لم تسرع بالضرورة عملية الفهم.

وهذا يعيدنا مرة أخرى إلى سقراط. لو وقف سقراط اليوم في وسط هذا التدفق الهائل، فمن المحتمل أن تكون أسئلته القديمة أكثر إزعاجاً من أي وقت مضى: ما الذي يجعلك تعتقد أن هذا صحيح؟ ما دليلك؟ هل فهمت ما تقول؟ هل تستطيع الدفاع عن موقفك دون الاستناد إلى عدد الذين يؤمنون به؟ هل تستطيع أن تذكر أقوى حجة ضد رأيك؟ ماذا لو كنت مخطئاً؟ وهل تعرف حقاً، أم أنك فقط اعتدت سماع هذه الفكرة؟

إن هذه الأسئلة تبدو بسيطة، لكنها تمثل في عصر المعلومات نوعاً من المقاومة العقلية. إنها تعيد للإنسان المسافة الضرورية بين المعلومة والحكم، وبين الخبر والتصديق، وبين الانفعال والموقف. وهذه المسافة هي التي تسمح للعقل بأن يعمل.

ومن هنا ينبغي أن نفهم أن علاج الجهل المعاصر لا يمكن أن يكون بإغراق الإنسان بالمزيد من المعلومات فقط. فإذا كان المرض هو عدم القدرة على التمييز، فإن زيادة المعلومات قد تزيد المرض بدل أن تعالجه. نحن لا نحتاج فقط إلى تعليم الإنسان «ماذا يعرف»، وإنما إلى تعليمه «كيف يعرف». نحتاج إلى تربية القدرة على السؤال، والتحقق، والمقارنة، والشك المنهجي، والاعتراف بحدود المعرفة.

وهذا هو الفرق بين التعليم الذي يملأ الذاكرة والتعليم الذي يبني العقل. التعليم الأول يجعل الإنسان قادراً على تذكر الإجابات، أما الثاني فيجعله قادراً على اختبارها. الأول قد ينتج حافظاً جيداً، أما الثاني فينتج إنساناً قادراً على التفكير. وإذا كان مشروع سقراط يقوم على إخراج الإنسان من وهم المعرفة إلى وعي الجهل، فإن التربية الحديثة مطالبة بإعادة اكتشاف هذا المبدأ في عصر أصبحت فيه المعلومات متاحة أكثر من أي وقت مضى.

إن عصر المعلومات يمكن أن يكون عصرًا للمعرفة إذا امتلك الإنسان أدوات التمييز، لكنه يمكن أيضاً أن يصبح عصرًا لوهم المعرفة إذا أصبحت كثرة المعلومات

بديلاً عن التفكير. وقد تكون المفارقة الكبرى أن الإنسان الحديث لم يعد مهدداً بأن لا يجد جواباً، بل أصبح مهدداً بأن يجد جواباً قبل أن يعرف السؤال الصحيح.

وهنا ربما تكمن إحدى أكثر صور «مرض الجهل» تعقيداً في العصر الحديث: أن الإنسان لم يعد ينتظر الحقيقة، بل يريد إجابة سريعة؛ ولم يعد يحتمل الغموض، بل يريد تفسيراً جاهزاً؛ ولم يعد يبحث دائماً عن الدليل، بل يبحث عن ما يؤكد موقفه؛ ولم يعد يخاف من أن يجهل، وإنما يخاف من أن يظهر أمام الآخرين بوصفه لا يعرف.

وهكذا يتخذ الجهل شكلاً جديداً. لم يعد جهلاً صامتاً، بل أصبح جهلاً يتكلم كثيراً. ولم يعد بالضرورة يفتقر إلى المعلومات، بل قد يستند إلى آلاف المعلومات المنفصلة عن سياقاتها. ولم يعد عاجزاً عن الوصول إلى المصادر، بل قد يغرق في المصادر حتى يفقد القدرة على التمييز بينها. ولم يعد صامتاً في المجتمع، بل قد يمتلك منصة وجمهوراً وقدرة على التأثير.

ومن هنا يصبح «وهم المعرفة» أخطر من مجرد نقص المعرفة؛ لأن الإنسان الذي يعرف أنه لا يعرف يمكن أن يتعلم، أما الإنسان الذي يظن أنه يعرف لأنه محاط بالمعلومات فقد لا يرى سبباً للتعلم أصلاً. ولذلك فإن المشكلة الحقيقية في عصر المعلومات ليست أن الإنسان يعرف قليلاً، وإنما أنه قد يخطئ في تقدير مقدار ما يعرف.

وهنا تعود الفلسفة إلى وظيفتها العلاجية. ليس المطلوب من الفلسفة أن تنافس محركات البحث في عدد المعلومات، ولا أن تقدم للإنسان إجابات أسرع من الإنترنت، وإنما أن تعلمه كيف يتوقف قبل التصديق، وكيف يسأل قبل الحكم، وكيف يشك دون أن يتحول إلى عدي، وكيف يثق دون أن يتحول إلى تابع، وكيف يبحث عن الحقيقة دون أن يجعل الحقيقة أسيرة لرغباته.

لقد جعلت التكنولوجيا الإنسان قادراً على الوصول إلى العالم كله تقريباً، لكن الفلسفة تظل مطالبة بأن تعلمه كيف يعيش مع هذا العالم دون أن يفقد قدرته على التفكير. فالإنسان الذي يمتلك كل المعلومات ولا يعرف كيف يميز بينها قد يكون أقل حرية من الإنسان الذي يمتلك معلومات أقل لكنه يعرف كيف يفحصها. والإنسان الذي يستطيع قراءة كل الآراء لكنه لا يستطيع مقاومة الانحياز قد يكون أكثر تعرضاً للتضليل من إنسان محدود المصادر لكنه شديد الوعي بحدوده.

وفي النهاية، فإن عصر المعلومات لا يلغي سؤال سقراط، وإنما يجعله أكثر ضرورة. فالسؤال لم يعد فقط: «هل تعرف؟» وإنما أصبح: «كيف تعرف أنك تعرف؟» وهذه الإضافة الصغيرة تغير طبيعة المسألة كلها. إنها تنقل الإنسان من امتلاك المعلومة إلى فحص المعرفة، ومن الثقة في المصدر إلى فهم شروط المصدقية، ومن جمع الآراء إلى بناء الحكم، ومن استهلاك المعلومات إلى ممارسة التفكير.

ولهذا فإن الجهل في العصر الحديث لم يعد نقبض المعرفة بصورة بسيطة، بل أصبح في كثير من الأحيان نقبض القدرة على التمييز. قد يكون الإنسان محاطاً بالكتب ولا يقرأ، ومحاطاً بالمصادر ولا يتحقق، ومحاطاً بالأراء ولا يفكر، ومحاطاً بالمعلومات ولا يعرف. ومن هنا يمكن أن يصبح السؤال السقراطي القديم أكثر إلحاحاً في عالمنا المعاصر: ليس المهم أن يكون الإنسان قادراً على الوصول إلى كل شيء، وإنما أن يكون قادراً على معرفة ما الذي يستحق أن يصدق، وما الذي يحتاج إلى دليل، وما الذي لا يعرفه بعد.

وعندما يدرك الإنسان هذه الحدود، يبدأ في الخروج من وهم المعرفة. عندها تصبح المعلومة مادة للبحث، لا حقيقة جاهزة؛ ويصبح الاختلاف فرصة للفحص، لا تهديداً للهوية؛ ويصبح الخطأ إمكانيةً للتصحيح، لا إهانة للذات. وعندها فقط يمكن لعصر المعلومات أن يتحول من عصر تتكاثر فيه البيانات إلى عصر تتسع فيه المعرفة، ومن عالم يزداد فيه الكلام إلى عالم يزداد فيه الفهم.

فالإنسان المعاصر لا يحتاج إلى معلومات أكثر بقدر ما يحتاج إلى عقل أكثر قدرة على التعامل مع المعلومات. وهذه ربما تكون إحدى أهم الدروس التي يمكن أن نستعيدها من سقراط: أن المشكلة ليست دائماً في أن العقل فارغ، وإنما قد تكون في أنه ممتلئ بما لم يفحصه، ومقتنع بما لم يختبره، وواثق بما لا يعرفه. ومن هنا يبدأ «وهم المعرفة»؛ ومن هنا أيضاً يبدأ الطريق الطويل للخروج منه.

-
- Plato. *Apology*. Translated by G. M. A. Grube, revised by John M. Cooper. In *Plato: Complete Works*. Indianapolis: Hackett Publishing Company, 1997.
 - Wardle, Claire, and Hossein Derakhshan. *Information Disorder: Toward an Interdisciplinary Framework for Research and Policymaking*. Strasbourg: Council of Europe, 2017.
 - Ireton, Cherilyn, and Julie Posetti, eds. *Journalism, Fake News & Disinformation: Handbook for Journalism Education and Training*. Paris: UNESCO, 2018.
 - Lorenz-Spreen, Philipp, Stephan Lewandowsky, Cass R. Sunstein, and Ralph Hertwig. "How Behavioural Sciences Can Promote Truth, Autonomy and Democratic Discourse Online." *Nature Human Behaviour* 4 (2020): 1102–1109.
 - Guess, Andrew M., Brendan Nyhan, and Jason Reifler. "Exposure to Untrustworthy Websites in the 2016 US Election." *Nature Human Behaviour* 4 (2020): 472–480.
 - Mosleh, Mohsen, Gordon Pennycook, Antonio A. Arechar, and David G. Rand. "Cognitive Reflection Correlates with Behavior on Twitter." *Nature Communications* 12 (2021): Article 921.

تاسعاً: التعصب بوصفه مقاومة للعلاج

ليس التعصب مجرد قوة في الموقف، ولا كل إنسان يدافع عن فكرة بقوة متعصباً بالضرورة. فقد يكون الإنسان مقتنعاً بمبدأ أخلاقي أو موقف فلسفي أو قضية سياسية، وقد يدافع عنها بحزم وشجاعة، من دون أن يفقد قدرته على التفكير والمراجعة. الفرق الجوهرى لا يكمن إذن في مقدار قوة الاعتقاد، وإنما في علاقة هذا الاعتقاد بإمكان الاختبار. فالفكرة القوية يمكن أن تقبل السؤال، ويمكن أن تواجه الاعتراض، ويمكن أن تتعرض للأدلة المضادة دون أن تنهار لمجرد أنها وضعت تحت الفحص. أما التعصب فيبدأ عندما تتحول الفكرة من موقف يمكن الدفاع عنه إلى حصن لا يسمح بالدخول، ومن اعتقاد قابل للمراجعة إلى يقين يحرم على نفسه احتمال الخطأ.

وهنا يظهر التعصب بوصفه صورة متقدمة من صور «مرض الجهل»؛ لأنه لا يكتفى بأن يجهل الإنسان شيئاً، وإنما يجعله يقاوم كل ما يمكن أن يكشف جهله. إن المشكلة ليست أن المتعصب لا يمتلك معلومات، فقد يكون واسع القراءة، كثير الاستشهاد، شديد القدرة على الجدل، بل قد يكون أكثر اطلاعاً من خصمه في بعض المجالات. لكن المعرفة نفسها تصبح عنده أداة للدفاع عن النتيجة التي يريد بها بدل أن تكون وسيلة لاكتشاف ما إذا كانت تلك النتيجة صحيحة أصلاً. إنه لا يستخدم العقل لكي يسأل: «ما الحقيقة؟» وإنما يستخدمه لكي يسأل: «كيف أثبت أنني على حق؟» والفرق بين السؤالين هو الفرق بين البحث عن الحقيقة والدفاع عن الهوية.

ولهذا يمكن القول إن التعصب لا يبدأ عندما يملك الإنسان قناعة قوية، وإنما عندما يصبح مستعداً لتغيير الواقع كي لا يضطر إلى تغيير قناعته. في هذه المرحلة تنقلب وظيفة العقل؛ فبدل أن يكون العقل أداة للفحص، يتحول إلى محامٍ بارع عن موقف سبق اتخاذه. وكلما ظهرت حجة مضادة، بدأ في البحث عن ثغرة فيها، لا ليتحقق من صحتها، وإنما لكي يتخلص من خطرها. وكلما ظهر دليل يؤيد موقفه، بالغ في قيمته، حتى لو كان ضعيفاً أو جزئياً. وهكذا يصبح العقل انتقائياً، يفتح أبوابه لما يوافقه ويغلقها أمام ما يهدده.

وهذه الآلية تجعل التعصب شديد المقاومة للتصحيح. فالإنسان الذي يجهل معلومة يمكن أن يتعلمها، أما الإنسان الذي جعل اعتقاده جزءاً من هويته فقد يشعر بأن تصحيح الاعتقاد يعني تصحيح ذاته أو هدم الصورة التي بناها عن نفسه. فإذا كانت الفكرة التي يؤمن بها مرتبطة بانتمائه القومي أو الديني أو السياسي أو الاجتماعي أو الثقافي، فإن نقد الفكرة قد يفهم في وعيه بوصفه نقداً لشخصه وجماعته وتاريخه. عندها لا يعود الحوار يدور حول صحة الفكرة، وإنما يتحول إلى معركة دفاع عن الذات.

وهنا تكمن إحدى أخطر نتائج التعصب: اختفاء المسافة بين الإنسان واعتقاده. فالإنسان السليم معرفياً يستطيع أن يقول: «أنا أؤمن بهذه الفكرة، لكن يمكن أن أكون مخطئاً بشأنها». أما الإنسان المتعصب فيميل إلى صيغة مختلفة: «إذا كانت هذه الفكرة خاطئة، فهذا يعني أنني كنت مخطئاً، وإذا كنت مخطئاً فإن صورتي عن نفسي مهددة، ولذلك يجب أن تكون الفكرة صحيحة». وهكذا يصبح الحفاظ على الاعتقاد أكثر أهمية من اختبار الاعتقاد.

ولهذا فإن التعصب لا يحتاج دائماً إلى قلة المعرفة؛ قد ينشأ أحياناً من معرفة واسعة لكنها مسخرة في اتجاه واحد. يستطيع الإنسان أن يقرأ عشرات الكتب، لكنه يقرأها بعين واحدة؛ يبحث في كل كتاب عن ما يؤيد موقفه، ويتجاوز ما يعارضه، ويعيد تفسير كل دليل بحيث يخدم النتيجة السابقة. وبذلك تصبح كثرة القراءة نفسها وسيلة لإنتاج وهم المعرفة، لأن الإنسان يراكم الأدلة التي تؤكد نفسه ولا يختبر نفسه أمام الأدلة التي تعارضها.

إن العقل المتعصب لا يسأل: «ما الذي يمكن أن يثبت أنني مخطئ؟» بل يسأل: «كيف يمكنني الرد على من يقول إنني مخطئ؟» وهذا التحول البسيط يكشف تغيراً عميقاً في وظيفة التفكير. ففي الحالة الأولى يكون العقل مستعداً لاكتشاف الخطأ، وفي الثانية يكون العقل قد قرر مسبقاً أن الخطأ مستحيل. ومن هنا يصبح التفكير عملية دفاعية لا استكشافية.

وقد تكون هذه الحالة أخطر عندما يتحول التعصب إلى نظام جماعي. فالفرد المتعصب يستطيع أن يؤذي نفسه بأفكاره، لكن الجماعة المتعصبة تستطيع أن تجعل الوهم قوة اجتماعية. عندئذ لا يعود الإنسان مطالباً بأن يبرر اعتقاده بالحجة؛ يكفي أن يجد حوله عدداً كبيراً من الأشخاص الذين يشاركونه الاعتقاد. وتصبح الجماعة مصدراً للشرعية، ويصبح الاختلاف عنها مصدراً للشك والالتهام.

وهنا تتشكل دائرة مغلقة: الجماعة تؤكد اعتقاد الفرد، والفرد يعزز اعتقاد الجماعة، ثم يشعر الطرفان أن كثرة المؤمنين بالفكرة دليل على صحتها. لكن الحقيقة لا تتحول إلى حقيقة لأن عدداً كبيراً من الناس يؤمن بها. الإجماع قد يكون مفيداً بوصفه مؤشراً اجتماعياً، لكنه ليس بديلاً عن البرهان. وقد تؤمن جماعة كاملة بفكرة خاطئة، وقد يكون الشخص الذي يرفضها هو الوحيد الذي يرى الخلل فيها.

ومن هنا يصبح التعصب مقاومة للعلاج، لأن العلاج نفسه يعاد تعريفه بوصفه خطراً. المعلومة التي يمكن أن تساعد الإنسان على اكتشاف خطئه تصبح بالنسبة إليه «دعاية»، والسؤال النقدي يصبح «هجوماً»، والاختلاف يصبح «خيانة»، والاعتراف بالخطأ يصبح «انهزاماً». وهكذا تنقلب كل أدوات التصحيح إلى أدلة إضافية على صحة المرض. وهذه هي إحدى أكثر الحالات تعقيداً في المرض المعرفي: أن يصبح الشيء الذي يحاول علاجه دليلاً في نظر المريض على أنه يحتاج إلى المزيد من الدفاع عن مرضه.

ومن هنا نفهم لماذا لا تنجح المواجهة المباشرة دائماً في علاج التعصب. فإذا قلت للمتعبب ببساطة: «أنت مخطئ»، فقد لا يسمع حجتك أصلاً؛ لأنه سيسمع في عبارتك تهديداً لهويته. وإذا أغرقته بالمعلومات التي تناقض موقفه، فقد لا يراجع نفسه، بل قد يبحث عن معلومات إضافية تحصنه ضدك. وكلما شعر أن هويته مهددة، زادت حاجته إلى الدفاع عنها. وهكذا يمكن للمواجهة غير الحكيمة أن تجعل المرض أكثر مقاومة.

ولهذا فإن المنهج السقراطي يقدم طريقاً مختلفاً. إنه لا يبدأ دائماً من محاولة انتزاع الاعتقاد من الإنسان، بل من محاولة جعل الإنسان يفحص الطريقة التي وصل بها إلى اعتقاده. السؤال السقراطي لا يقول له مباشرة: «اترك ما تؤمن به»، وإنما يسأله: «لماذا تؤمن به؟» وما يبدو سؤالاً بسيطاً يمكن أن يفتح فجوة واسعة في جدار اليقين.

لماذا تؤمن بهذا الاعتقاد؟ ما الدليل الذي تعتمد عليه؟ هل الدليل الذي تستخدمه لتأييد موقفك تقبله إذا استخدمه خصمك؟ هل تستطيع أن تذكر أقوى حجة ضد رأيك؟ إذا ظهر دليل يناقض موقفك، فما الذي يمكن أن يجعلك تغيره؟ هل تفرق بين ما تعرفه وما تظنه؟ هل تؤمن بالفكرة لأنها صحيحة، أم لأنك تريد أن تكون صحيحة؟ هل كنت ستؤمن بها لو ولدت في مجتمع مختلف، أو داخل جماعة أخرى، أو تعرضت منذ طفولتك إلى رواية مختلفة؟

هذه الأسئلة لا تقدم علاجاً فورياً، لكنها تقوم بشيء أكثر أهمية: إنها تعيد بناء المسافة بين الإنسان واعتقاده. فإذا استطاع الإنسان أن يرى فكرته بوصفها موضوعاً للفحص بدل أن يراها جزءاً لا ينفصل عن ذاته، فقد بدأت إمكانية العلاج. فالهدف الأول ليس أن يغير الإنسان رأيه، وإنما أن يصبح قادراً على النظر إلى رأيه من الخارج.

وهنا يظهر العمق الحقيقي للمنهج السقراطي. الفلسفة لا تبدأ بالضرورة عندما يجد الإنسان جواباً جديداً، بل عندما يصبح قادراً على رؤية السؤال الذي كان يخشاه. والتعصب يعيش على إغلاق الأسئلة، بينما التفكير يعيش على إبقائها مفتوحة. لذلك فإن السؤال السقراطي ليس سلاحاً لهدم الإنسان، بل أداة لإعادة فتح العقل الذي أغلق أبوابه.

غير أن هذا العلاج يحتاج إلى شرط أخلاقي بالغ الأهمية: ألا يتحول السؤال نفسه إلى وسيلة للإذلال. فإذا كان الهدف من الحوار هو إثبات أن الآخر غبي أو جاهل، فإننا نعيد إنتاج المشكلة نفسها التي نحاول علاجها. فالمتعصب الذي يهان أمام الآخرين قد لا يتعلم التواضع، بل قد يصبح أكثر تشدداً، لأن الإهانة ستدفعه إلى الدفاع عن كرامته بدل فحص أفكاره. لذلك فإن الفلسفة العلاجية لا تبحث عن انتصار المحاور، وإنما عن تحرير المحاور من أسر يقينه.

وهنا يمكن التمييز بين النقد والهجوم. النقد يضع الفكرة أمام السؤال، أما الهجوم فيضع الشخص أمام الإدانة. النقد يقول: «هذا الاستدلال يحتاج إلى مراجعة»،

أما الهجوم فيقول: «أنت لا تفهم شيئاً». الأول يفتح المجال أمام التفكير، والثاني يدفع الإنسان إلى الدفاع عن ذاته. ولهذا فإن الحوار السقراطي الحقيقي لا يحتاج إلى إهانة الخصم، لأن قوته تأتي من الحجة لا من تحطيم الشخص.

إن التعصب قد يكون أيضاً نتيجة الخوف من الفراغ. فالإنسان أحياناً يتمسك بفكرة متماسكة، حتى لو كانت خاطئة، لأنه يخشى العالم الذي سيواجهه إذا انهارت تلك الفكرة. فإذا كانت الفكرة تمنحه تفسيراً للحياة، أو معنى لتاريخه، أو هوية لجماعته، أو تفسيراً لمعاناته، فإن التخلي عنها قد يتركه أمام أسئلة كثيرة بلا إجابات. ولذلك فإن العلاج لا ينبغي أن يكتفي بهدم الوهم، وإنما يحتاج إلى مساعدة الإنسان على تحمل مرحلة عدم اليقين التي تأتي بعده.

وهذه نقطة مهمة جداً في فهم وظيفة الفلسفة. إن الفلسفة لا تهدم الأوهام لكي تترك الإنسان في العدم، وإنما تفتح المجال أمام معرفة أكثر نضجاً. سقراط لا يريد أن يحول الإنسان إلى شخص لا يؤمن بشيء، وإنما يريد أن يجعله أكثر وعياً بأسس ما يؤمن به. ولذلك فإن الاعتراف بعدم المعرفة ليس نهاية الطريق، وإنما بداية البحث عن معرفة تستحق أن تسمى معرفة.

وهنا يتضح الفرق بين الشك الفلسفي والعدمية. الشك الفلسفي يسأل لكي يعرف، أما العدمية فقد تنتهي إلى أن لا شيء يستحق المعرفة. الأول يفتح الطريق، والثاني قد يغلقه. لذلك فإن مقاومة التعصب لا تعني تحويل الإنسان إلى شخص يشك في كل شيء، وإنما تعني أن نعلمه كيف يفرق بين الاعتقاد الذي يملك أسباباً قوية، والاعتقاد الذي يحتمى فقط من السؤال.

ومن أخطر صور التعصب أن الإنسان قد يضع معياراً لنفسه ومعياراً مختلفاً لخصمه. فإذا أخطأ أحد أفراد جماعته قال: «إنه استثناء»، وإذا أخطأ فرد من الجماعة الأخرى قال: «هذا دليل على طبيعتهم». وإذا نشر أحد أنصاره معلومة غير صحيحة قال: «ربما لم يكن يعرف»، وإذا نشر خصمه المعلومة نفسها قال: «إنه كاذب ومضلل». وهنا لا يعود العقل يستخدم معياراً واحداً للحكم، بل يستخدم معياراً يتغير بحسب هوية الشخص.

وهذا هو السؤال السقراطي الذي يمكن أن يهز بنية التعصب من الداخل: هل تقبل المعيار نفسه عندما يستخدمه خصمك؟ إذا كنت ترفض الخبر لأنه صادر عن مصدر لا تثق به، فهل كنت سترفضه لو جاء من المصدر الذي تثق به؟ وإذا كنت تطالب خصمك بالدليل، فهل تقدم أنت الدليل نفسه عندما تدافع عن موقفك؟ وإذا كنت تعتبر الخطأ الفردي دليلاً على فساد جماعة كاملة، فهل تقبل المنطق نفسه عندما يتعلق الأمر بجماعتك؟

هذه الأسئلة لا تفرض نتيجة معينة، لكنها تكشف ازدواجية المعايير. وعندما يكشف الإنسان أنه لا يستخدم المعيار نفسه في الحالتين، تبدأ منظومته الفكرية في مواجهة سؤال لم تكن مستعدة له.

وهنا تصبح العدالة المعرفية جزءاً من العلاج. أن نحكم على الفكرة بالطريقة نفسها مهما كان صاحبها، وأن نقبل الدليل عندما يخالفنا كما نقبله عندما يؤيدنا، وأن نعترف بالخطأ عندما يصدر عن جماعتنا كما نعترف به عندما يصدر عن خصومنا. فالحقيقة لا ينبغي أن يكون لها معياران؛ معيار لنا ومعيار لغيرنا.

لكن التعصب قد يذهب أبعد من ذلك، فيرفض حتى إمكانية تخيل الخطأ. قد يسأل الإنسان: «ماذا سيحدث لو ثبت أنني مخطئ؟» فيشعر بأن السؤال نفسه غير مقبول. وهذا الرفض يكشف أن الاعتقاد لم يعد مجرد نتيجة معرفية، بل أصبح جزءاً من بنية الهوية. ولذلك فإن أحد الاختبارات المهمة لأي اعتقاد هو أن يسأل الإنسان نفسه: «ما الذي يمكن أن يجعلني أغير رأيي؟» فإذا كانت الإجابة «لا شيء»، فإننا أمام موقف لم يعد قابلاً للاختبار، مهما كانت الكلمات التي تحيط به من أدلة ومراجع.

وهنا يمكن صياغة قاعدة فلسفية شديدة الأهمية: الاعتقاد الذي لا يسمح لنفسه بأي احتمال للخطأ يتحول من معرفة إلى عقيدة مغلقة. وليس المقصود أن نشك في كل حقيقة، وإنما أن نفرق بين الحقيقة التي تستند إلى أسباب قوية وبين الاعتقاد الذي أعلن نفسه معصوماً من الاختبار.

ومن هذه الزاوية، يصبح التعصب نوعاً من الخوف المعرفي. إنه خوف من أن تكون الصورة التي بنيناها عن العالم غير صحيحة، وخوف من أن يكون الآخر قادراً على كشف ما لم نره، وخوف من أن نضطر إلى إعادة بناء أنفسنا بعد اكتشاف الخطأ. ولذلك قد يكون الإنسان المتعصب شديد القوة في الخارج لأنه شديد الهشاشة في الداخل. وكلما كان الاعتقاد غير قادر على تحمل السؤال، احتاج صاحبه إلى رفع صوته لحمايته.

إن الصوت المرتفع ليس دليلاً على قوة الحجة، كما أن كثرة الغضب ليست دليلاً على صحة الموقف. وقد يكون الإنسان أكثر غضباً كلما شعر أن حجته أضعف. ولهذا فإن الفلسفة لا تقيس قوة الفكرة بدرجة الانفعال الذي تحيط به، وإنما بدرجة قدرتها على الصمود أمام النقد.

وفي عصر المعلومات، يزداد هذا الأمر تعقيداً؛ لأن الإنسان يستطيع بسهولة أن يجد مجتمعاً رقمياً يشاركه أي اعتقاد تقريباً. فإذا كان متعصباً لفكرة معينة، يستطيع أن يجد آلاف الأشخاص الذين يوافقونه، وعشرات القنوات التي تكرر حججه، ومئات المواد التي تؤكد رؤيته. وهكذا لم يعد الإنسان بحاجة إلى مواجهة الواقع المختلف لكي يشعر بأنه على حق. يستطيع أن يبني لنفسه عالماً معلوماتياً موازياً، يعيش داخله محاطاً بأشخاص يوافقونه باستمرار.

وهذا يمنح التعصب الحديث قدرة غير مسبوقة على الاستمرار. فبدل أن يكون الإنسان وحده في وهمه، يصبح جزءاً من جماعة تنتج الوهم وتوزعه وتدافع عنه. وقد يصبح التكرار اليومي كافياً لتثبيت الاعتقاد، حتى لو لم توجد أدلة قوية تدعمه. وهنا يتضاعف المرض: الفرد يثبت الجماعة، والجماعة تثبت الفرد.

لذلك فإن العلاج في عصرنا لا يحتاج فقط إلى معلومات صحيحة، وإنما إلى إعادة بناء العلاقة بين الإنسان والاختلاف. يحتاج الإنسان إلى أن يتعلم أن رؤية رأي مخالف لا تعني تهديده، وأن الاستماع إلى الحجة المضادة لا يعني قبولها، وأن الاعتراف بإمكان وجود جزء من الحقيقة عند الخصم لا يعني خيانة الذات.

إن النضج الفكري لا يعني أن يفقد الإنسان قناعاته، وإنما يعني أن تصبح قناعاته قادرة على مواجهة السؤال. يمكن للإنسان أن يكون مؤمناً بقضية، وأن يدافع عنها بقوة، وأن يرفض بعض الحجج المضادة، لكنه ينبغي أن يعرف لماذا يرفضها. ويمكنه أن يتمسك بموقفه، لكن عليه أن يعرف ما الذي يمكن أن يجعله يعيد النظر فيه. ويمكنه أن يختلف جذرياً مع شخص آخر، لكن عليه أن يظل قادراً على رؤية الإنسان خلف الفكرة.

وفي النهاية، فإن التعصب بوصفه مقاومة للعلاج يكشف أعمق طبقات مرض الجهل: الإنسان لا يرفض المعرفة لأنها غائبة، وإنما قد يرفضها لأنها تهدد الوهم الذي يمنحه الأمان. ولذلك فإن علاج التعصب لا يبدأ بإغراق العقل بالمعلومات، بل بإعادة بناء العلاقة بين الإنسان والحقيقة. أن يتعلم أن الحقيقة ليست ملكاً شخصياً، وأن الاعتراف بالخطأ لا يسلبه كرامته، وأن تغيير الرأي ليس خيانة للماضي، وأن السؤال ليس عدواً للإيمان أو الهوية أو المبدأ، وإنما يمكن أن يكون الوسيلة التي تحمي هذه الأشياء من التحول إلى أوهام مغلقة.

وهنا يعود السؤال السقراطي ليؤدي وظيفته العلاجية: لماذا تؤمن بهذا؟ ما دليلك؟ هل تستطيع أن تنظر إلى فكرتك كما تنظر إلى فكرة خصمك؟ هل تقبل المعيار نفسه على نفسك وعلى الآخرين؟ ماذا لو كنت مخطئاً؟ وما الذي يمكن أن يثبت خطأك؟ وهل تبحث عن الحقيقة، أم تبحث فقط عن الأدلة التي تمنحك الشعور بأنك على حق؟

إن هذه الأسئلة لا تعطي الإنسان الحقيقة جاهزة، لكنها تمنحه شيئاً ربما يكون أهم من الإجابة الجاهزة: تمنحه القدرة على البحث عنها دون أن يكون أسيراً لما يريد أن يجد. وعندما يصبح الإنسان قادراً على ذلك، يبدأ العلاج الحقيقي؛ لأن العقل الذي يستطيع أن يسأل نفسه لم يعد مغلقاً تماماً، والعقل الذي يستطيع أن يقول «ربما أكون مخطئاً» قد بدأ بالفعل في استعادة حرية.

-
- Plato. *Apology*. Translated by G. M. A. Grube, revised by John M. Cooper. In *Plato: Complete Works*. Indianapolis: Hackett Publishing Company, 1997.
 - Plato. *Meno*. Translated by G. M. A. Grube, revised by John M. Cooper. In *Plato: Complete Works*. Indianapolis: Hackett Publishing Company, 1997.
 - Mill, John Stuart. *On Liberty*. Edited by Elizabeth Rapaport. Indianapolis: Hackett Publishing Company, 1978.
 - Festinger, Leon. *A Theory of Cognitive Dissonance*. Stanford: Stanford University Press, 1957.
 - Tavis, Carol, and Elliot Aronson. *Mistakes Were Made (But Not by Me): Why We Justify Foolish Beliefs, Bad Decisions, and Hurtful Acts*. Orlando: Harcourt, 2007.
 - Lord, Charles G., Lee Ross, and Mark R. Lepper. "Biased Assimilation and Attitude Polarization: The Effects of Prior Theories on Subsequently Considered Evidence." *Journal of Personality and Social Psychology* 37, no. 11 (1979): 2098–2109.

عاشرًا: أرسطو والحد الذي يقف عنده سقراط

لكن إذا كان الجهل مرضاً، وإذا كانت الفلسفة قادرة على كشفه، وإذا كان الاعتراف بعدم المعرفة يمثل بداية العلاج، فهل يكفي أن يعرف الإنسان الحقيقة لكي يصبح صالحاً؟ وهل يكفي أن يدرك الخير لكي يفعله؟ وهل يمكن للعقل، بمجرد أن يصل إلى الحكم الصحيح، أن يفرض هذا الحكم على الرغبة والانفعال والعادة والسلوك؟ هنا تبدأ واحدة من أكثر المشكلات عمقاً في تاريخ الأخلاق، وهي المشكلة التي تجعل الانتقال من سقراط إلى أرسطو انتقالاً من سؤال المعرفة إلى سؤال الإنسان بكامل تركيبه النفسي والعلمي.

لقد منح سقراط المعرفة موقعاً بالغ المركزية في الحياة الأخلاقية. فإذا كان الإنسان يعرف الخير معرفة حقيقية، فإن فعله للنشر يبدو، في المنظور السقراطي، مرتبطاً بخلل في المعرفة نفسها؛ لأن الإنسان لا يختار الشر من حيث هو شر، وإنما يفعله لأنه يخطئ في تقدير الخير أو يجهل حقيقة ما ينفعه. ومن هنا جاءت الصلة الوثيقة بين المعرفة والفضيلة في الفكر السقراطي: من يعرف الخير معرفة حقيقية لا يمكن، بحسب هذا التصور، أن يريد الشر بوصفه شراً. فالخطأ الأخلاقي في جوهره خطأ معرفي، والجهل ليس مجرد نقص في المعلومات، بل أحد الجذور العميقة لانحراف الفعل.

غير أن أرسطو يضع أمام هذه الرؤية سؤالاً شديداً القوة: ماذا لو كان الإنسان يعرف، ثم لم يفعل؟ ماذا لو أدرك العقل أن شيئاً ما خاطئ، ومع ذلك اندفعت الرغبة نحوه؟ ماذا لو عرف الإنسان أن الغضب سيقوده إلى قول ما يندم عليه، ثم غضب؟ ماذا لو عرف أن الإفراط في الطعام أو الشراب أو الشهوة يضره، ثم استمر في الإفراط؟ ماذا لو عرف أن الكذب غير عادل، ثم كذب من أجل منفعة عاجلة؟ هل يمكن تفسير كل هذه الحالات بمجرد القول إن الإنسان لم يكن يعرف الخير معرفة حقيقية؟

هنا تظهر أهمية مفهوم «الأكراسيا» عند أرسطو، أي ضعف الإرادة أو العجز عن التصرف وفق الحكم الأفضل الذي يمتلكه الإنسان في لحظة الفعل. والمشكلة التي يثيرها هذا المفهوم ليست مجرد مشكلة أخلاقية جزئية، وإنما مشكلة في طبيعة الإنسان نفسه: هل الإنسان كائن تحكمه المعرفة، أم أن المعرفة ليست سوى قوة واحدة من قوى متعددة تتصارع داخله؟ وهل يكفي أن يرى العقل الطريق الصحيح لكي تسير الرغبات فيه؟ أم أن بين رؤية الطريق والسير فيه مسافة تحتاج إلى تربية وممارسة وعادة؟

إن أرسطو يوسع بذلك مجال السؤال الذي بدأه سقراط. فإذا كان سقراط يسأل: «ما الذي تعرفه؟» فإن أرسطو يضيف: «وماذا تفعل بما تعرفه؟» وإذا كان سقراط

يهتم بكشف الوهم وإخراج الإنسان من الاعتقاد الزائف إلى الفحص العقلي، فإن أرسطو يذهب خطوة أخرى ليفحص العلاقة بين العقل والرغبة والعادة والانفعال. فالمشكلة ليست دائماً أن الإنسان لا يرى الخير، وإنما قد تكون في أنه يراه ثم لا يستطيع أن يجعل حياته منسجمة معه.

وهنا يصبح الإنسان عند أرسطو أكثر تعقيداً من مجرد عقل يبحث عن الحقيقة. إنه كائن مركب، يعيش في عالم من الرغبات والانفعالات والعادات والميول والظروف الاجتماعية. ولذلك فإن بناء الإنسان الأخلاقي لا يمكن أن يتم بمجرد تلقينه تعريفاً للخير أو إقناعه منطقياً بأن الفضيلة أفضل من الرذيلة. إن المعرفة شرط مهم، لكنها لا تكفي وحدها لصناعة الشخصية الفاضلة. هناك شيء آخر يجب أن يتشكل داخل الإنسان، وهو القدرة العملية على تحويل المعرفة إلى عادة، وتحويل الاختيار الصحيح إلى نمط مستقر من السلوك.

وهنا تظهر المسافة بين أن «أعرف» وأن «أكون». قد أعرف ما هو الشجاعة، لكن ذلك لا يجعلني شجاعاً. وقد أعرف أن العدل قيمة، لكن معرفتي بالعدل لا تجعلني عادلاً تلقائياً. وقد أعرف أن ضبط الغضب أفضل من الانفجار، لكن معرفة هذه الحقيقة لا تضمن أن أكون قادراً على ضبط نفسي عندما أتعرض للاستفزاز. فهناك فرق بين امتلاك مفهوم الفضيلة وبين امتلاك الشخصية التي تستطيع أن تعيش وفق ذلك المفهوم.

وهذا الفرق بالغ الأهمية في مشروع «مرض الجهل ووهم المعرفة»، لأنه يمنعنا من اختزال مرض الإنسان في رأسه فقط. قد يخرج الإنسان من وهم معرفي معين، وقد يدرك تناقض أفكاره، وقد يعترف بخطئه، ومع ذلك يظل عاجزاً عن تغيير سلوكه. ولذلك فإن الاعتراف بالجهل، على أهميته، ليس نهاية العلاج. إنه ربما يمثل المرحلة الأولى فقط. فالعقل الذي اكتشف خطأه يحتاج بعد ذلك إلى تدريب الإرادة، وترويض الرغبة، وبناء العادة، وتحويل المعرفة إلى ممارسة.

وهنا يقدم أرسطو مفهوماً أكثر واقعية للطبيعة البشرية. فالإنسان لا يعيش دائماً في حالة تأمل فلسفي هادئ؛ إنه بغضب وبشتهي ويخاف وبطمع ويحزن ويحب ويكره ويتأثر بالمحيط ويتذكر تجاربه السابقة ويكرر عاداته. ولذلك فإن القرار الأخلاقي لا يحدث في فراغ عقلي، وإنما يحدث داخل كائن تتجاذبه قوى متعددة. وقد يعرف الإنسان أن الأفضل هو الصبر، لكن الغضب يكون أسرع من الصبر. وقد يعرف أن الاعتدال خير، لكن الرغبة تكون أكثر إلحاحاً من الحكم العقلي. وقد يعرف أن عليه تأجيل اللذة العاجلة من أجل مصلحة أكبر، لكنه يختار اللذة العاجلة لأن المستقبل أقل حضوراً في وعيه من الرغبة التي يعيشها الآن.

ومن هنا لا يعود السؤال: «هل يعرف الإنسان الخير؟» فقط، بل يصبح: «هل أصبحت نفسه مهياً لاختيار الخير؟» وهذه النقطة هي إحدى أهم الإضافات التي يقدمها أرسطو إلى السؤال الأخلاقي.

فالفضيلة عنده ليست فكرة معلقة في العقل، وإنما هيئة مستقرة في النفس تتكون عبر التكرار والممارسة. الإنسان يصبح عادلاً من خلال ممارسة العدل، وشجاعاً من خلال أفعال الشجاعة، ومعتدلاً من خلال الاعتدال على الاعتدال. وهذا يعني أن الشخصية لا تبني في لحظة واحدة من المعرفة، بل تتشكل تدريجياً عبر سلسلة طويلة من الأفعال التي تتحول مع الزمن إلى عادات، ثم تصبح العادات جزءاً من بنية الإنسان نفسه.

وهنا تتغير صورة العلاج مرة أخرى. فإذا كان سقراط يشبه الفلسفة بالطبيب الذي يكشف المرض في النفس، فإن أرسطو يضيف إلى التشخيص والتنوير عملية إعادة تدريب. فالإنسان لا يحتاج فقط إلى أن يعرف موضع الخلل، بل يحتاج إلى أن يتعلم كيف يعيش بطريقة تقلل من قدرة الخلل على السيطرة عليه. وكما أن الجسد لا يستعيد عافيته بمجرد معرفة اسم المرض، فإن النفس لا تصبح فاضلة بمجرد معرفة تعريف الفضيلة.

يمكن للإنسان أن يعرف كل ما ينبغي أن يعرفه عن الصحة، ثم يدمر جسده بعادات سيئة. ويمكنه أن يعرف مخاطر الغضب، ثم يستسلم له. ويمكنه أن يعرف آثار الكذب، ثم يمارسه. ويمكنه أن يعرف أن الحسد يفسد النفس، ثم يسمح له بأن يحكم علاقاته. وهذه الحالات تكشف أن المعرفة لا تعمل في الإنسان بصورة آلية. هناك دائماً مسافة بين الحكم العقلي والفعل، وهذه المسافة هي المجال الذي يحاول أرسطو أن يفهمه.

ومن هنا يصبح مفهوم «الأكراسيا» أكثر من مجرد «ضعف إرادة». إنه يكشف عن صراع داخلي بين ما يراه العقل أفضل وبين ما تجذب إليه الرغبة. الإنسان في حالة الأكراسيا لا يكون بالضرورة جاهلاً بصورة بسيطة، وإنما قد يعرف، بطريقة ما، ما ينبغي فعله، ثم يفعل خلافه. وهذا ما يجعل الظاهرة أكثر تعقيداً من الجهل العادي.

فإذا قلت لشخص يعرف أن الغضب سيضره: «لا تغضب»، فقد أعطيته معلومة لا يحتاج إليها أصلاً. هو يعرف ذلك. وإذا قلت لمن يعرف أن الإفراط في الشهوة يضره: «اعرف أنك تفرط»، فقد لا تضيف إلى وعيه شيئاً. المشكلة ليست في غياب المعلومة، وإنما في أن المعرفة الموجودة لا تتحول إلى قوة عملية كافية لحظة الفعل.

وهنا نصل إلى حد مهم في المشروع السقراطي: الفحص العقلي يستطيع أن يكشف الوهم، لكنه لا يضمن وحده بناء الشخصية. يمكن للفلسفة أن تفتح العين، لكنها لا تستطيع أن تجعل الإنسان يمشي تلقائياً في الاتجاه الذي رآه العين. قد يعرف الإنسان الطريق ثم يعود إلى عاداته القديمة. وقد يكتشف تناقضه ثم يكرر التناقض نفسه. وقد يعترف بخطئه في الحوار، ثم يتصرف في حياته بطريقة تناقض اعترافه.

وهذا لا يقلل من قيمة سقراط، بل يكشف الحاجة إلى استكمال مشروعه. فالفلسفة السقراطية تعالج جانباً أساسياً من المرض: مرض الوهم والاعتقاد الزائف والجهل بالذات. لكنها تترك سؤالاً مفتوحاً يتعلق بكيفية تحويل الوعي إلى حياة. وهنا يأتي أرسطو ليملاً جزءاً من هذه المسافة.

إن المعرفة عند أرسطو ليست عديمة القيمة، بل على العكس، هي عنصر أساسي في الحياة الفاضلة. لكنه يرفض أن تكون المعرفة وحدها كافية. فالإنسان يحتاج إلى العقل العملي الذي يستطيع أن يحدد ما ينبغي فعله في الظروف الجزئية، ويحتاج إلى الرغبات التي تتعلم أن تنسجم مع الحكم العقلي، ويحتاج إلى العادات التي تجعل الفعل الفاضل أكثر رسوخاً وأقل اعتماداً على الصراع الداخلي المستمر.

وهذا يفسر أهمية مفهوم «الطبع» أو «الخلق» في فلسفة أرسطو. فالفضيلة ليست مجرد قرار منفرد؛ إنها شكل من أشكال تكوين النفس. الإنسان الذي يمارس الكرم بصورة مستمرة لا يقوم فقط بأفعال كريمة منفصلة، وإنما يبني في نفسه استعداداً للكرم. والإنسان الذي يتدرب على ضبط غضبه لا ينجح فقط في كبح غضبه واحدة، بل يغير تدريجياً الطريقة التي تستجيب بها نفسه للمواقف.

وبهذا المعنى، فإن الإنسان يصنع نفسه من خلال أفعاله. ما نفعله اليوم يؤثر في ما سنصبح عليه غداً. والعادة ليست شيئاً خارجياً يضاف إلى الشخصية، وإنما يمكن أن تصبح جزءاً من الطريقة التي تستجيب بها النفس للعالم. ولهذا فإن السؤال الأخلاقي لا يتعلق فقط بما أعتقد، وإنما بما أكره.

قد يقول الإنسان: «أنا أؤمن بالعدل»، لكن السؤال الأرسطي سيكون: كيف تتصرف عندما تكون مصلحتك الشخصية في تعارض مع العدل؟ وقد يقول: «أنا أؤمن بالاعتدال»، لكن السؤال الحقيقي يظهر عندما تتاح له فرصة الإفراط. وقد يقول: «أنا أكره الظلم»، لكن الاختبار الحقيقي يأتي عندما يكون الظلم في مصلحة جماعته أو قريباً من الأشخاص الذين يحبهم.

هنا تتحول الأخلاق من مجال الكلام إلى مجال الاختبار. فالإنسان لا يعرف فقط بما يقوله عن نفسه، وإنما بما يفعله عندما تتعارض القيم مع المصلحة، والعقل مع الرغبة، والمبدأ مع الخوف، والحقيقة مع الانتماء.

ومن هذه الزاوية، يمكن أن نرى تكاملاً عميقاً بين سقراط وأرسطو بدل أن نراهما مجرد خصمين. سقراط يضع إصبعه على الجرح المعرفي: الإنسان يعيش كثيراً من حياته تحت سلطة أفكار لم يفحصها. وأرسطو يضيف أن التخلص من الوهم لا يكفي: حتى بعد أن يرى الإنسان الحقيقة، يحتاج إلى أن يعيد تشكيل نفسه بحيث يصبح قادراً على العيش وفقها.

سقراط يقول، في جوهر مشروعه: افحص نفسك. وأرسطو يضيف: درب نفسك. سقراط يفتح السؤال، وأرسطو يفتح مجال الممارسة. سقراط يكشف التناقض،

وأرسطو يبحث في كيفية بناء الشخصية التي تقلل من إنتاج هذا التناقض. سقراط يواجه الجهل، وأرسطو يواجه ضعف الإرادة والعادات والرغبات التي قد تجعل الإنسان عاجزاً عن ترجمة المعرفة إلى فعل.

وهنا تصبح صورة العلاج أكثر اكتمالاً. فمرض الإنسان ليس دائماً مرضاً واحداً. هناك مرض في المعرفة، ومرض في الحكم، ومرض في الرغبة، ومرض في العادة، ومرض في القدرة على تحويل المبدأ إلى ممارسة. وقد يعرف الإنسان شيئاً ولا يفعله، وقد يريد شيئاً ولا يستطيع فعله، وقد يستطيع فعله لكنه لا يعتاد عليه. ولذلك فإن علاج النفس يحتاج إلى أكثر من لحظة كشف واحدة.

وهذه الفكرة شديدة الأهمية بالنسبة إلى الإنسان المعاصر. فالمجتمعات الحديثة تمتلك كميات هائلة من المعرفة حول أضرار الكراهية، وخطر التعصب، وعواقب العنف، وأهمية العدالة، وضرورة حماية البيئة، ومخاطر الفساد، وقيمة الحرية. ومع ذلك فإن معرفة هذه المبادئ لا تمنع المجتمعات من ممارسة عكسها. الإنسان المعاصر يعرف الكثير عن الخير، لكنه لا يعيش دائماً وفق ما يعرفه.

وهنا يظهر سؤال بالغ الخطورة: ماذا ينقص الإنسان الذي يعرف؟ ربما لا تنقصه معلومة جديدة، وإنما تنقصه القدرة على تحويل المعرفة إلى عادة وسلوك. قد نحتاج في بعض الحالات إلى تعليم الإنسان، لكننا نحتاج في حالات أخرى إلى تدريبه. والتعليم يقول له: «هذا صحيح»، بينما التدريب يجعله قادراً على التصرف وفق ما عرف أنه صحيح.

وهذا الفرق بين «المعرفة النظرية» و«الحكمة العملية» هو أحد المفاتيح الأساسية لفهم أرسطو. فالحياة لا تتطلب فقط أن نعرف المبادئ العامة، وإنما أن نعرف كيف نطبقها في الحالات الواقعية، حيث لا تكون الظروف واضحة، ولا تكون الخيارات مثالية، ولا تكون الرغبات محايدة. الحكمة العملية هي القدرة على رؤية ما ينبغي فعله هنا والآن، في موقف محدد، مع مراعاة الإنسان والظروف والنتائج والغاية.

ومن هنا تصبح الأخلاق عند أرسطو أكثر ارتباطاً بالتجربة اليومية. ليست الفضيلة شعاراً، ولا تعريفاً نحفظه، ولا موقفاً نعلنه أمام الآخرين، وإنما قدرة عملية تتكون داخل الحياة نفسها. ولهذا فإن الإنسان لا يصبح فاضلاً لأنه يستطيع الحديث عن الفضيلة، بل لأنه يستطيع ممارسة الفضيلة عندما تصبح ممارستها صعبة.

وهنا يمكن القول إن أرسطو يكشف الحد الذي يقف عنده سقراط، لكنه لا يلغي سقراط. فالإنسان الذي لا يفحص أفكاره يحتاج إلى سقراط، والإنسان الذي يعرف ما هو صحيح لكنه لا يستطيع ممارسته يحتاج إلى أرسطو. الأول يحتاج إلى علاج الجهل والوهم، والثاني يحتاج إلى تربية الإرادة وبناء العادة.

والأهم من ذلك أن الإنسان قد يحتاج إلى العلاجين معاً. فقد تكون عاداته سيئة لأنها نشأت أصلاً فوق أفكار خاطئة، وقد تكون أفكاره صحيحة لكنه عاجز عن

تحويلها إلى ممارسة بسبب ضعف شخصيته. ولذلك فإن إصلاح الإنسان يتطلب أن نعمل في الاتجاهين: إصلاح ما يفكر فيه، وإصلاح الطريقة التي يعيش بها.

وهكذا ينتقل الكتاب من سؤال «هل تعرف؟» إلى سؤال أكثر صعوبة: «هل تستطيع أن تعيش وفق ما تعرف؟» وهذا السؤال يفتح طبقة جديدة من «مرض الجهل ووهم المعرفة». فقد يكون الإنسان قد تجاوز الجهل البسيط، وقد اكتشف أن بعض قناعاته كانت أوهاماً، لكنه لا يزال عاجزاً عن أن يجعل معرفته الجديدة قوة فاعلة في حياته.

وهنا ربما يكون الدرس الأرسطي الأكثر أهمية هو أن المعرفة لا تكتمل إلا عندما تتحول إلى قدرة على الفعل. فالحقيقة التي لا تغير شيئاً في طريقة حياة الإنسان قد تبقى معلومة في العقل، لكنها لم تصبح بعد حكمة في الوجود. والفكرة التي لا تستطيع أن تنزل من الرأس إلى السلوك لم تكتمل دورتها الإنسانية.

وبذلك يمكن أن نصل إلى صيغة تجمع بين سقراط وأرسطو: لا يمكن أن نعالج الإنسان من دون أن نكشف أوهامه، لكن كشف الأوهام لا يكفي لصناعة إنسان فاضل. يجب أن يرى الإنسان، ثم يتعلم كيف يسير؛ يجب أن يعرف، ثم يتدرب على ما عرف؛ يجب أن يفحص نفسه، ثم يعيد تشكيل عاداته؛ يجب أن يكتشف خطأه، ثم يمتلك القوة الأخلاقية التي تجعله قادراً على عدم العودة إليه.

فإذا كان سقراط قد جعل الفلسفة نوعاً من إيقاظ العقل من سباته، فإن أرسطو يذكرنا بأن الإنسان قد يستيقظ ثم يعود إلى نومه إذا لم يغير طريقة حياته. ولذلك فإن العلاج الحقيقي لا ينتهي عند لحظة الاعتراف بالجهل، وإنما يبدأ منها. المعرفة تفتح الباب، لكن الفضيلة تحتاج إلى السير عبره.

ومن هنا يصبح الانتقال من سقراط إلى أرسطو انتقالاً من «تشخيص المرض» إلى «بناء الإنسان». سقراط يسأل الإنسان: ماذا تعرف؟ وهل تعرف أنك تعرف؟ وأرسطو يسأله: ماذا تفعل بما تعرف؟ وهل أصبحت معرفتك جزءاً من طبيعتك وسلوكك؟ وبين السؤالين تتشكل صورة أكثر اكتمالاً للإنسان: كائن يحتاج إلى الحقيقة، لكنه يحتاج أيضاً إلى القدرة على العيش وفقها.

وهكذا فإن الحد الذي يقف عنده سقراط ليس فشلاً للفلسفة السقراطية، بل هو النقطة التي يبدأ عندها سؤال آخر. لقد كشف سقراط أن الجهل يمكن أن يكون مرضاً، وأن وهم المعرفة قد يمنع الإنسان من العلاج، لكن أرسطو يضيف أن الإنسان قد يتجاوز بعض جهله ثم يظل أسير رغباته وعاداته. ولذلك فإن علاج النفس لا ينبغي أن يتوقف عند المعرفة، بل يجب أن يصل إلى تكوين الإرادة والشخصية.

وفي هذه النقطة تحديداً تتسع أطروحة هذا الكتاب: إن «مرض الجهل» ليس مرضاً واحداً، وإن «وهم المعرفة» ليس آخر أمراض الإنسان. فقد يعرف الإنسان ويخطئ، وقد يعرف ولا يفعل، وقد يريد الخير ويعجز عن ممارسته، وقد يمارس

الخير حتى يصبح الخير جزءاً من شخصيته. وبين هذه المستويات كلها تتشكل رحلة الإنسان من الجهل إلى المعرفة، ومن المعرفة إلى الحكمة، ومن الحكمة إلى الفعل.

وهنا لا يعود السؤال النهائي: «هل يعرف الإنسان الخير؟» وإنما يصبح السؤال الأعمق: «هل أصبح الخير جزءاً من طريقة وجوده؟» فالمعرفة، مهما بلغت دقتها وعمقها، لا تكتمل قيمتها الإنسانية ما لم تتحول من فكرة يسكنها العقل إلى قوة تسكن السلوك، ومن حكم نظري نردده في لحظات التأمل إلى مبدأ يظهر في اختياراتنا عندما تتعارض الحقيقة مع المصلحة، والفضيلة مع الرغبة، والعدل مع الانحياز، وضبط النفس مع إغراء اللحظة. فالإنسان لا يتحول لمجرد أنه اكتشف الحقيقة، ولا يصبح حكيماً لأنه استطاع أن يصف الحكمة وصفاً دقيقاً، وإنما يبدأ التحول الحقيقي عندما تصبح الحقيقة قوة داخلية تعيد تشكيل نظرتنا إلى نفسه، وتضبط علاقته برغباته، وتغير طريقته في الحكم على الآخرين، وتجعله أكثر قدرة على مراجعة أفعاله قبل أن يطالب الآخرين بمراجعة أفعالهم. عندئذ لا تعود المعرفة شيئاً يمتلكه الإنسان، بل تصبح شيئاً يعيد امتلاكه من الداخل؛ فلا يقول فقط «أنا أعرف»، وإنما يسأل نفسه: «هل أعيش وفق ما أعرف؟ وهل تكشف أفعالي عن الحقيقة التي أزعم الإيمان بها، أم أن بين كلامي وحياتي مسافة لم أجروء بعد على مواجهتها؟» ومن هنا يصبح الفرق بين المعرفة والحكمة هو الفرق بين أن يرى الإنسان الطريق وأن يسير فيه، وبين أن يعرف ما ينبغي أن يكون وأن يجعل وجوده اقتراباً مستمراً مما ينبغي أن يكون. وهذا هو المكان الذي يلتقي فيه سقراط وأرسطو في أعمق نقطة: يبدأ العلاج بالسؤال، ويتقدم بالاعتراف بالجهل، ويتعمق بفحص النفس، لكنه لا يكتمل إلا عندما يتحول السؤال إلى حياة، والمعرفة إلى ممارسة، والممارسة إلى عادة، والعادة إلى شخصية، والشخصية إلى طريقة في الوجود. فالفلسفة التي تنتهي عند حدود العقل قد تكشف للإنسان مرضه، أما الفلسفة التي تنزل من العقل إلى الحياة فهي التي تمنحه إمكانية الشفاء.

-
- Aristotle. *Nicomachean Ethics*. Translated by Terence Irwin. 2nd ed. Indianapolis: Hackett Publishing Company, 1999.
 - Aristotle. *Nicomachean Ethics*. Translated by C. D. C. Reeve. Indianapolis: Hackett Publishing Company, 2014.
 - Aristotle. *De Anima (On the Soul)*. Translated by Christopher Shields. Oxford: Clarendon Press, 2016.
 - Aristotle. *Eudemean Ethics*. Translated by Anthony Kenny. Oxford: Oxford University Press, 2011.
 - Plato. *Protagoras*. Translated by Stanley Lombardo and Karen Bell. In *Plato: Complete Works*, edited by John M. Cooper. Indianapolis: Hackett Publishing Company, 1997.
 - Plato. *Meno*. Translated by G. M. A. Grube, revised by John M. Cooper. In *Plato: Complete Works*. Indianapolis: Hackett Publishing Company, 1997.
 - Charles, David. *Aristotle's Philosophy of Action*. Ithaca, NY: Cornell University Press, 1984.
 - Wedin, Michael V. *Aristotle's Theory of Substance: The Categories and Metaphysics Zeta*. Oxford: Oxford University Press, 2000.
 - Lear, Jonathan. *Aristotle: The Desire to Understand*. Cambridge: Cambridge University Press, 1988.
 - Irwin, Terence. *The Development of Ethics: A Historical and Critical Study, Volume I: From Socrates to the Reformation*. Oxford: Oxford University Press, 2007.

الحادي عشر: هل الإنسان يعرف الشر ثم يختاره؟

يأخذ سؤال الشر في الفلسفة بعداً أكثر تعقيداً من مجرد التمييز بين ما هو صحيح وما هو خاطئ؛ لأنه يقود مباشرة إلى قلب المشكلة الإنسانية: ماذا يحدث عندما يعرف الإنسان ما ينبغي أن يفعله، ثم يفعل خلافاً؟ وهل يمكن أن يكون الإنسان عارفاً بالخير، مدركاً لنتائجه، واعياً بخطورة الشر، ثم يختار الشر مع ذلك؟ أم أن كل اختيار للشر يخفي في أعماقه نوعاً من الجهل، بحيث لا يكون الإنسان قد عرف الخير معرفة حقيقية في اللحظة التي اختار فيها ما يناقضه؟ إن هذا السؤال لا يخص الأخلاق وحدها، بل يتصل بطبيعة العقل، وبنية الإرادة، وقوة الرغبة، وتكوين الشخصية، ومعنى المسؤولية، وحدود الحرية الإنسانية. ولذلك فإن الانتقال من سقراط إلى أرسطو هنا ليس انتقالاً بين فيلسوفين فحسب، بل انتقال من تصور يجعل المعرفة محوراً أساسياً للإصلاح الأخلاقي إلى تصور أكثر تركيزاً يرى أن الإنسان يحتاج إلى المعرفة، لكنه يحتاج كذلك إلى تربية رغباته وعاداته وانفعالاته حتى يصبح قادراً على أن يعيش وفق ما يعرف.

لقد وضع سقراط المعرفة في موقع مركزي من الحياة الأخلاقية. فالفلسفة عنده ليست بحثاً ترفيلاً عن المفاهيم، وإنما محاولة لإنقاذ الإنسان من الجهل الذي يقوده إلى حياة خاطئة. وإذا كان الإنسان لا يعرف حقيقة الخير، فكيف يمكنه أن يختاره؟ وإذا كان لا يعرف معنى العدالة، فكيف يستطيع أن يكون عادلاً؟ وإذا كان يخلط بين السعادة واللذة، أو بين القوة والفضيلة، أو بين المنفعة والحق، فكيف يمكن أن تكون أفعاله مستقيمة؟ من هنا تبدو الأخلاق عند سقراط مرتبطة ارتباطاً وثيقاً بالمعرفة، لأن الفعل الإنساني يتجه إلى ما يعتقد الإنسان أنه خير. فإذا كان الاعتقاد نفسه فاسداً، فسوف يكون الفعل معرضاً للفساد بالضرورة.

وهذه الفكرة تحمل في داخلها افتراضاً عميقاً حول طبيعة الإنسان: الإنسان لا يريد الشر بوصفه شراً، إنه يريد شيئاً يراه خيراً، حتى لو كان هذا الخير زائفاً أو محدوداً أو مشوهاً. فالذي يسرق قد يرى في السرقة منفعة، والذي يكذب قد يرى في الكذب وسيلة للنجاة، والذي ينتقم قد يرى في الانتقام استعادة للكرامة، والذي يظلم قد يبرر ظلمه باعتباره ضرورة لحماية جماعته أو مصالحه. وفي كل هذه الحالات لا يقول الإنسان لنفسه بالضرورة: «أريد الشر لأنه شر»، وإنما يقول، بصورة واعية أو غير واعية: «أريد ما أراه نافعاً أو ضرورياً أو ممتعاً أو عادلاً بالنسبة إلي». وهنا تكمن إحدى أكثر الأفكار السقراطية عمقا: الشر قد يكون نتيجة تصور خاطئ للخير.

لكن هذه الفكرة تضعنا أمام مشكلة صعبة. ماذا نفعل بالإنسان الذي يعرف بوضوح أن ما يفعله سيئ، ثم يفعله رغم ذلك؟ ماذا نفعل بمن يعرف أن الكذب سيؤدي إلى خسارة الثقة، ثم يكذب؟ ماذا نفعل بمن يعرف أن الغضب سيدمر علاقة مهمة، ثم يسمح لغضبه بأن يتكلم؟ ماذا نفعل بمن يعرف أن الإدمان يدمر جسده وحياته،

لكنه يعود إليه؟ ماذا نفعل بمن يعرف أن الخيانة ستترك أثراً عميقاً في إنسان يحبه، ثم يخون؟ هل نقول إنه كان جاهلاً رغم كل معرفته؟ أم نقول إن المعرفة وحدها لا تكفي؟

هنا تبدأ حدود التصور السقراطي في الظهور، أو على الأقل تبدأ الحاجة إلى تفسير أكثر تعقيداً للإنسان. فالتجربة الإنسانية اليومية تخبرنا أن الإنسان لا يعيش دائماً وفق أفضل ما يعرفه. نحن نعرف أشياء كثيرة لا نطبقها. نعرف ما ينبغي أن نفعله، ثم نؤجل فعله. نعرف ما يجب تجنبه، ثم نقرب منه. نعرف عواقب بعض اختياراتنا، ومع ذلك نكررهما. وقد تكون المشكلة في بعض الأحيان أننا لا نفتقد المعرفة، وإنما نفتقد القوة الداخلية التي تجعل المعرفة قادرة على توجيه الفعل.

وهنا يصبح الإنسان ساحة صراع بين قوى متعددة. العقل يقول: «لا تفعل»، والرغبة تقول: «افعل». الذاكرة تقول: «لقد ندمت على هذا من قبل»، لكن الشهوة تقول: «هذه المرة ستكون مختلفة». الخوف يقول: «اصمت»، والضمير يقول: «تكلم». المصلحة تقول: «استغل الفرصة»، والمبدأ يقول: «لا تفعل». الغضب يقول: «انتقم»، والعقل يقول: «ستندم». وفي هذه المساحة المليئة بالتوتر لا يكون القرار الأخلاقي مجرد نتيجة آلية للمعرفة.

إن الإنسان يستطيع أن يعرف الخير وأن يكون مع ذلك ضعيفاً أمام رغباته. وهذه هي النقطة التي تمنح مفهوم «الأكراسيا» عند أرسطو أهميته. فالأكراسيا تشير إلى حالة يكون فيها الإنسان، على نحو ما، مدركاً لما هو أفضل، لكنه يفعل خلافه بسبب غلبة الرغبة أو الانفعال. وهنا لا يعود الخطأ الأخلاقي مجرد جهل بسيط، بل يصبح انفصلاً بين ما يراه العقل صحيحاً وبين ما تفعله النفس في لحظة الاختيار.

وهذا الانفصال يكشف شيئاً أساسياً عن الإنسان: المعرفة ليست قوة واحدة متجانسة. هناك معرفة يمكن أن نمتلكها بصورة نظرية، ومعرفة تتحول إلى حضور فعلي في لحظة القرار. قد يعرف الإنسان أن التدخين ضار، لكن هذه المعرفة قد تكون بعيدة عن وعيه عندما يشعر بالرغبة في التدخين. وقد يعرف أن الغضب غير عقلائي، لكنه في لحظة الغضب لا يتعامل مع هذه المعرفة بالطريقة نفسها التي يتعامل بها معها وهو هادئ. ولذلك فإن السؤال ليس فقط: «هل يعرف؟» بل: «كيف تكون معرفته حاضرة في لحظة الفعل؟»

وهذا التمييز بالغ الأهمية؛ لأن الإنسان قد يمتلك معلومة دون أن تكون هذه المعلومة قوة حية في سلوكه. يمكن أن تكون المعرفة مخزنة في العقل، لكن الرغبة هي التي تتحكم في لحظة القرار. ومن هنا يصبح العلاج الأخلاقي أعمق من مجرد التعليم. لا يكفي أن نقول للإنسان: «أنت تعرف ما هو صحيح»، لأن المشكلة قد تكون أنه يعرفه بالفعل. السؤال الأصعب هو: كيف نجعل ما يعرفه قادراً على توجيه ما يفعله؟

وهنا ينتقل التفكير من المعرفة إلى التربية. فالإنسان لا يولد بعبادات أخلاقية مكتملة، ولا يمتلك منذ البداية قدرة متساوية على ضبط رغباته وانفعالاته. إنه يتعلم كيف يغضب، وكيف يضبط غضبه، وكيف يتعامل مع الخوف، وكيف يواجه الإغراء، وكيف يتحمل الألم، وكيف يؤجل اللذة، وكيف يضع المبدأ فوق المصلحة العاجلة. وكل هذه القدرات لا تتشكل في لحظة واحدة، وإنما تنمو بالتدريب والممارسة والتكرار.

ولهذا فإن أرسطو ينظر إلى الفضيلة بوصفها حالة متكونة في الشخصية، لا مجرد معرفة نظرية. فالإنسان لا يصبح شجاعاً لأنه يعرف تعريف الشجاعة، وإنما يصبح شجاعاً من خلال ممارسة الأفعال التي تنمي القدرة على مواجهة الخوف بطريقة صحيحة. ولا يصبح معتدلاً لأنه يعرف أن الإفراط ضار، وإنما لأنه يتدرب على ضبط رغباته حتى تصبح الاستجابة المعتدلة جزءاً من شخصيته. ولا يصبح عادلاً بمجرد أن يحفظ تعريف العدالة، بل من خلال ممارسة العدل في الحالات التي تتعارض فيها العدالة مع مصلحته الشخصية.

وهنا يظهر الفرق بين أن يعرف الإنسان الفضيلة وأن يمتلكها. قد يستطيع شخص أن يلقى محاضرة ممتازة عن الصدق، ثم يكذب عندما يكون الصدق مكلفاً. وقد يستطيع آخر أن يتحدث بإسهاب عن التسامح، ثم يعجز عن مسامحة شخص أساء إليه. وقد يرفع ثالث شعارات العدالة، لكنه يبرر الظلم عندما يصيب خصمه. وفي كل هذه الحالات توجد معرفة لفظية، وربما توجد معرفة نظرية، لكن الفضيلة لم تصبح بعد جزءاً من الشخصية.

وهذا يقودنا إلى سؤال أكثر عمقاً: هل يمكن أن نسَمّي الإنسان عارفاً حقاً إذا كانت معرفته لا تغير طريقة حياته؟ ربما ينبغي التمييز بين امتلاك المعرفة وبين التحقق منها في الوجود. فهناك معرفة يستطيع الإنسان أن يشرحها، ومعرفة يستطيع أن يعيشها. الأولى قد تجعل منه مثقفاً، أما الثانية فقد تجعله حكيماً. ومن هنا تصبح الحكمة أكثر من كثرة المعلومات؛ إنها قدرة على جعل المعرفة مبدءاً منظماً للحياة.

إن الفرق بين سقراط وأرسطو في هذه النقطة ليس فرقاً بسيطاً بين «المعرفة» و«الممارسة»، وإنما هو اختلاف في تصور الطريق الذي يتحول به الإنسان. سقراط يعتقد أن إزالة الجهل والوهم خطوة مركزية في الإصلاح؛ لأن الإنسان الذي لا يعرف الخير لن يستطيع أن يسلك طريقه بسهولة. أما أرسطو فيضيف أن الإنسان حتى بعد أن يرى الخير يحتاج إلى أن يجعل نفسه مستعدة لاختياره. فالعقل قد يحدد الطريق، لكن العادة تساعد القدم على السير فيه.

ومن هنا يمكن القول إن سقراط يعالج العين التي لا ترى، بينما أرسطو يهتم أيضاً بالجسد الذي لا يستطيع السير رغم أنه رأى الطريق. الأول يهتم بإزالة العمى المعرفي، والثاني يهتم بتكوين القدرة العملية. الأول يوقظ السؤال، والثاني يدرب الفعل. وبينهما تتشكل صورة أكثر اكتمالاً للعلاج الفلسفي.

لكن لا ينبغي أن نفهم هذا على أن أرسطو يتخلى عن المعرفة. فالفضيلة عنده ليست طاعة عمياء للعادات. العادة وحدها يمكن أن تكون سيئة إذا كانت العادات نفسها فاسدة. الإنسان يمكن أن يعتاد الكذب، ويمكن أن يعتاد الظلم، ويمكن أن يعتاد القسوة، ولذلك فإن الممارسة لا تصبح فضيلة إلا عندما تكون موجهة بالعقل السليم. ومن هنا تظل المعرفة ضرورية، لكن المعرفة يجب أن تصبح عقلاً عملياً قادراً على التمييز في الظروف الواقعية.

فالإنسان لا يعيش في عالم من المبادئ المجردة. قد نعرف أن الصدق فضيلة، لكن هل يعني ذلك أن نقول كل شيء في كل لحظة وبأي طريقة؟ قد نعرف أن الشجاعة فضيلة، لكن هل تعني الشجاعة أن نواجه كل خطر مهما كان بلا عقل؟ وقد نعرف أن الكرم فضيلة، لكن هل يعني الكرم أن نعطي كل ما نملك لمن يطلبه؟ هنا تظهر أهمية الحكمة العملية، لأنها تجعل الإنسان قادراً على تطبيق المبادئ بطريقة مناسبة للواقع.

ومن هنا لا تصبح الفضيلة مجرد اختيار بين الخير والشر، بل تصبح قدرة على رؤية المقدار الصحيح والطريقة الصحيحة والوقت الصحيح والغاية الصحيحة. وهذا يجعل الأخلاق عند أرسطو فناً من فنون التشكيل الداخلي للإنسان. فالمطلوب ليس فقط أن يختار الإنسان الخير مرة، وإنما أن تتكون فيه قدرة مستقرة على اختيار الخير بصورة مناسبة.

وهذا يقودنا إلى العادة، وهي من أهم المفاهيم التي تسمح بفهم العلاقة بين المعرفة والسلوك. الإنسان يتشكل بما يكرره. الفعل الذي نكرره يصبح أسهل، والاستجابة التي نمارسها باستمرار تصبح أسرع، والميل الذي نغذيه يصبح أقوى. ولذلك فإن الإنسان لا يصنع أفعاله فقط، بل أفعاله تصنعه أيضاً. قد يبدأ الكذب باعتباره وسيلة مؤقتة، ثم يتحول إلى عادة، ثم يصبح الكذب جزءاً من طريقة الشخصية في التعامل مع العالم. وقد يبدأ الانتقام باعتباره رداً استثنائياً، ثم يتحول إلى أسلوب دائم في التعامل مع الخلاف.

ولهذا فإن الشر لا يكون خطيراً فقط لأنه يحدث، بل لأنه يترك أثراً في الشخص الذي يرتكبه. كل فعل يعيد، بطريقة ما، تشكيل صاحبه. وإذا كان الإنسان يكرر أفعالاً معينة، فإن هذه الأفعال يمكن أن تنتج شخصية قادرة على تكرارها بسهولة أكبر. وهنا تصبح الأخلاق مسألة بناء داخلي، لا مجرد تقييم خارجي للأفعال.

وهذا يفسر لماذا قد يكون الخطأ الصغير أخطر مما يبدو. ليس لأن أثره الخارجي كبير بالضرورة، وإنما لأنه يمكن أن يفتح الباب أمام سلسلة من التكرارات. التنازل الأول قد يجعل التنازل الثاني أسهل، والكذبة الأولى قد تجعل الثانية أقل ألماً، والظلم الأول قد يجعل الظلم التالي أكثر قابلية للتبرير. وبمرور الزمن قد يفقد الإنسان حساسيته تجاه ما كان يراه في البداية غير مقبول.

وهنا تظهر علاقة العادة بالضمير. الضمير قد يكون حساساً في البداية، لكنه يمكن أن يتبدل إذا تعرض باستمرار للأفعال نفسها. وما كان يسبب الشعور بالذنب قد يصبح مألوفاً، وما كان الإنسان يخجل منه قد يصبح جزءاً من شخصيته، وما كان يبرره في البداية بتبرير مؤقت قد يتحول إلى مبدأ دائم. وهكذا لا يصبح الشر أسهل فقط، بل يصبح أقل ظهوراً في وعي صاحبه.

وهذا يضيف طبقة جديدة إلى فكرة «وهم المعرفة». فليس الوهم المعرفي فقط أن يعتقد الإنسان أنه يعرف ما لا يعرف، بل قد يكون أيضاً أن يعتقد أنه يعرف نفسه بينما تكون عاداته قد تغيرت من دون أن ينتبه. قد يقول الإنسان: «أنا لا يمكن أن أكون ظالماً»، ثم يمارس الظلم في صورة يبررها لنفسه. وقد يقول: «أنا لا أكره أحداً»، ثم يستخدم لغة تكشف كراهية عميقة. وقد يقول: «أنا أبحث عن الحقيقة»، بينما هو في الواقع يبحث عن الأدلة التي تؤيد ما قرره مسبقاً.

وهنا يعود السؤال السقراطي بصورة جديدة: هل تعرف حقاً ما تظن أنك تعرفه؟ لكن السؤال هذه المرة لا يتعلق بالمفاهيم وحدها، وإنما بالسلوك. هل تعرف نفسك؟ هل تعرف دوافعك؟ هل تعرف لماذا تفعل ما تفعل؟ هل تستطيع أن تميز بين المبدأ والمصلحة؟ بين الغضب والعدالة؟ بين الانتقام والحق؟ بين الخوف والحكمة؟ بين الولاء والتعصب؟

إن هذه الأسئلة تجعل الفلسفة نوعاً من الحفر داخل النفس. فالإنسان قد يعطي تفسيراً نبيلاً لسلوكه بينما يكون الدافع الحقيقي مختلفاً. قد يقول إنه يدافع عن العدالة، بينما هو في الحقيقة ينتقم. وقد يقول إنه يحمي جماعته، بينما هو يخاف فقدان مكانته. وقد يقول إنه يرفض التنازل عن المبدأ، بينما هو يرفض الاعتراف بالخطأ. ولذلك فإن معرفة الذات أصعب من معرفة العالم في بعض الأحيان، لأن الإنسان يستطيع أن يراقب العالم من الخارج، لكنه يحتاج إلى شجاعة خاصة لكي يراقب نفسه من الداخل.

ومن هنا تصبح مسألة الشر مرتبطة بمسألة الصدق مع الذات. فالإنسان الذي يكذب على الآخرين يمكن أن يكون واضحاً مع نفسه، أما الإنسان الذي يكذب على نفسه فقد يصبح عاجزاً عن معرفة مرضه أصلاً. وهذا هو الشكل الأكثر خطورة من الجهل؛ لأن الإنسان قد يعيش داخل تبرير دائم يجعل كل أفعاله تبدو صحيحة في عينيه.

وقد يكون هذا هو المعنى الأعمق لعبارة «الإنسان يعرف الشر ثم يختاره». ففي بعض الأحيان لا يختار الإنسان الشر باعتراف واضح، وإنما يعيد تعريف الشر حتى يصبح مقبولاً. إنه لا يقول: «سأفعل ما أعرف أنه شر»، بل يقول: «هذا ليس شراً في حالتي»، أو «الظروف أجبرتني»، أو «الجميع يفعل ذلك»، أو «أنا أفعل هذا من أجل غاية أكبر». وهنا يبدأ العقل في صناعة المبررات التي تسمح للفعل بأن يمر عبر بوابة الضمير.

وهذه العملية تجعل العقل مرة أخرى محامياً عن الرغبة. لكنه هذه المرة لا يدافع عن فكرة فقط، بل يدافع عن سلوك. الإنسان يفعل ما يريد، ثم يبدأ في البحث عن تفسير أخلاقي يبرر ما فعله. وقد تكون هذه العملية سريعة إلى درجة أنه لا يشعر بأنه يبرر أصلاً؛ إذ يصبح التبرير جزءاً من رؤيته للأحداث.

وهنا تتضح قيمة الفلسفة السقراطية. فهي لا تكتفي بسؤال الإنسان عن النتيجة، بل تسأله عن الأساس الذي بنى عليه النتيجة. لماذا تسمي هذا عدلاً؟ لماذا تسمي هذا ضرورة؟ لماذا تعتبر هذا استثناءً؟ لماذا تقبل هذا الفعل من نفسك ولا تقبله من خصمك؟ هل كنت ستصدر الحكم نفسه لو تغير موقعك؟ هل تملك معياراً ثابتاً، أم تغير المعيار كلما تغيرت مصلحتك؟

لكن هذه الأسئلة، مهما كانت قوتها، لا تكفي وحدها إذا لم يتعلم الإنسان كيف يعيش وفق ما اكتشفه. وهنا يعود أرسطو ليضع يده على الجزء الآخر من المشكلة: الإنسان يحتاج إلى أن يدرّب نفسه حتى تصبح الاستجابة الأخلاقية ممكنة، بل أكثر سهولة، في اللحظة التي يكون فيها الإغراء أو الغضب أو الخوف حاضراً.

وهذا يشبه إلى حد بعيد التدريب الجسدي. الإنسان لا يصبح قوياً لأنه يعرف أن القوة جيدة، وإنما لأنه يدرّب جسده باستمرار. ولا يصبح الموسيقي ماهراً لأنه يعرف النظرية الموسيقية فقط، بل لأنه يكرر الأداء حتى تصبح المهارة جزءاً من حركته. وكذلك الفضيلة تحتاج إلى ممارسة متكررة حتى تصبح جزءاً من الشخصية. المعرفة تقول للإنسان ماذا ينبغي أن يفعل، لكن التدريب يجعله أكثر قدرة على فعله عندما تأتي اللحظة الحقيقية.

ومن هنا فإن بناء الفضيلة هو في جوهره بناء للإنسان نفسه. الإنسان الذي يريد أن يكون صادقاً يحتاج إلى ممارسة الصدق حتى في المواقف الصغيرة. والذي يريد أن يكون عادلاً يحتاج إلى أن يمارس العدالة عندما يكون الظلم في مصلحته. والذي يريد أن يكون شجاعاً يحتاج إلى أن يتعلم مواجهة الخوف دون تهور. والذي يريد أن يكون متسامحاً يحتاج إلى أن يمارس التسامح في الحالات التي تثير غضبه بالفعل، لا عندما يكون التسامح سهلاً.

وهنا تظهر قيمة الصعوبة. فالفضيلة لا تختبر عندما يكون فعل الخير مريحاً، وإنما عندما يكون مكلفاً. الإنسان الذي يقول الحقيقة عندما لا يخسر شيئاً لم يختبر صدقه بصورة كاملة. والذي يكون عادلاً عندما تكون العدالة في مصلحته لم يختبر عدالته بالكامل. والذي يتسامح عندما لا توجد إساءة حقيقية لم يختبر قدرته على التسامح. الفضيلة تظهر عندما تدخل الرغبة والمصلحة والخوف إلى ساحة القرار.

ومن هنا يصبح الشر أكثر فهماً عندما نضع الإنسان أمام هذه القوى المتصارعة. قد يعرف الإنسان أن عليه أن يقول الحقيقة، لكن خوفه من فقدان عمله يجعله يصمت. وقد يعرف أن عليه أن يعفو، لكن جرح كرامته يدفعه إلى الانتقام. وقد يعرف

أن عليه أن يرفض الرشوة، لكن طمعه يقنعه بأنها فرصة لا تتكرر. وفي كل حالة تتصارع المعرفة مع قوة أخرى داخل النفس.

لكن هذا لا يعني أن الإنسان معذور دائماً. فلو كانت الرغبات أقوى دائماً من العقل، لما أمكن الحديث عن المسؤولية الأخلاقية. إن الإنسان يظل قادراً، بدرجات مختلفة، على تدريب نفسه، وعلى تغيير عاداته، وعلى إعادة تشكيل بيئته، وعلى طلب المساعدة، وعلى الابتعاد عن المواقف التي يعرف أنها تضعفه. ولذلك فإن الاعتراف بتعقيد الإنسان لا يعني إلغاء مسؤوليته، بل يجعل فهم المسؤولية أكثر دقة.

إن الإنسان مسؤول أيضاً عن نوع الشخصية التي يبنينا. ليس صحيحاً أنه لا يستطيع تغيير نفسه؛ فالعادة التي تكونت بالممارسة يمكن أن تتغير بالممارسة أيضاً، وإن كان التغيير صعباً. وقد تكون بعض الميول قوية، لكنها ليست قدراً نهائياً. الإنسان يستطيع أن يتعلم الصبر بعد أن كان سريع الغضب، وأن يتعلم الاعتدال بعد الإفراط، وأن يتعلم الصدق بعد الكذب، وأن يتعلم الاعتذار بعد المكابرة. وهذه الإمكانية هي التي تجعل التربية الأخلاقية ذات معنى.

ومن هنا يصبح العلاج الفلسفي مشروعاً طويلاً الأمد. ليس لحظة واحدة من الإدراك، ولا حواراً واحداً، ولا كتاباً واحداً، وإنما عملية مستمرة من الفحص والممارسة. سقراط يطلب منا ألا نعيش حياة غير مفحوصة، وأرسطو يذكرنا بأن الحياة المفحوصة تحتاج أيضاً إلى أن تصبح حياة متدربة على الفضيلة.

وفي هذا المعنى، يمكن أن نعيد صياغة العلاقة بين سقراط وأرسطو على النحو الآتي: سقراط يعالج الجهل الذي يجعل الإنسان لا يرى، وأرسطو يعالج ضعف الشخصية الذي يجعل الإنسان يرى ولا يفعل. سقراط يواجه الوهم، وأرسطو يواجه العادة. سقراط يحرر العقل من الاعتقاد الزائف، وأرسطو يعمل على جعل الرغبة أكثر انسجاماً مع العقل. سقراط يوقظ الإنسان، وأرسطو يدرجه على البقاء مستيقظاً.

وهذا التكامل يفتح أمامنا فهماً أكثر شمولاً للشر. فالشر قد يبدأ من جهل، لكنه قد يستمر بعد زوال الجهل. وقد يبدأ من رغبة، ثم يتحول إلى عادة. وقد يبدأ من خوف، ثم يتحول إلى جبن مستقر. وقد يبدأ من مصلحة مؤقتة، ثم يتحول إلى شخصية لا ترى العالم إلا من خلال المصلحة. وقد يبدأ من ضغط الجماعة، ثم يصبح اعتقاداً يعتقد الإنسان أنه اختاره بحرية.

ولهذا فإن الإنسان قد يكون أحياناً ضحية لما يجهله، وأحياناً ضحية لما اعتاده، وأحياناً أسيراً لما يرغب فيه، وأحياناً شريكاً كاملاً في بناء الشر الذي يمارسه. وهذه المستويات لا يمكن اختزالها في تفسير واحد.

إن السؤال عن الشر يقودنا في النهاية إلى السؤال عن الحرية. فإذا كان الإنسان لا يختار الشر إلا لأنه يجهل الخير، فإن مسؤوليته تبدو مرتبطة بمقدار جهله. وإذا كان يعرف الخير ثم يختار خلافه، فإن الإرادة تصبح عنصراً مستقلاً عن المعرفة.

وإذا كان سلوكه يتشكل جزئياً بالعادات والبيئة والانفعالات، فإن الحرية لا تكون مطلقة، لكنها لا تختفي أيضاً.

ربما تكون الحرية الإنسانية إذن ليست في أن يكون الإنسان خالياً من كل تأثير، فهذا مستحيل، وإنما في قدرته على أن يراجع هذه التأثيرات، وأن يختار أيها يريد أن يسمح له بتشكيله. الإنسان لا يختار نقطة البداية، لكنه يستطيع، بدرجات متفاوتة، أن يشارك في تحديد الاتجاه الذي يسير فيه. وهذا هو المجال الذي تصبح فيه التربية والفلسفة والأخلاق ضرورية.

ومن هنا يصبح بناء الشخصية أكثر أهمية من مجرد إصدار الأحكام. إذا أردنا إنساناً أقل ميلاً إلى الشر، فلا يكفي أن نقول له: «الشر خطأ». يجب أن نساعد على بناء القدرة التي تجعله قادراً على مقاومة دوافعه عندما تظهر. يجب أن نعلمه كيف يتعامل مع الغضب، وكيف يواجه الخوف، وكيف يؤجل اللذة، وكيف يتحمل الإحباط، وكيف يراجع نفسه، وكيف يعترف بالخطأ، وكيف يعيش دون أن يحتاج إلى تبرير كل ما يفعله.

وهكذا نصل إلى نتيجة مهمة: المعرفة شرط ضروري، لكنها ليست شرطاً كافياً. لا يمكن للإنسان أن يعيش حياة أخلاقية من دون أن يمتلك تصوراً ما عن الخير والشر، لكنه قد يمتلك هذا التصور ويظل عاجزاً عن تطبيقه. ولذلك فإن الإنسان يحتاج إلى ثلاثة مستويات متكاملة: أن يعرف، وأن يريد، وأن يستطيع. المعرفة تحدد ما هو صحيح، والإرادة تتجه نحوه، والتدريب يجعل القدرة على فعله أكثر رسوخاً.

وعندما تختل إحدى هذه الحلقات يظهر المرض. قد يجهل الإنسان الخير، فيضل. وقد يعرف الخير ولا يريده، فينحرف. وقد يريده لكنه لا يستطيع فعله بسهولة بسبب ضعف عاداته، فيتعثّر. أما الإنسان الذي تتكامل فيه المعرفة والإرادة والممارسة، فإنه يقترب من الصورة التي تجعل الفضيلة جزءاً من شخصيته لا مجرد موقف عابر.

وهنا يعود الكتاب إلى فكرته المركزية: «مرض الجهل ووهم المعرفة» لا ينتهي عند اكتشاف أن الإنسان قد يجهل ما يظن أنه يعرفه. فهناك مرض آخر أكثر عمقاً: أن يعرف الإنسان ما ينبغي أن يكون، ثم يعجز عن أن يجعل نفسه كما ينبغي أن تكون. وهذا يعني أن العلاج لا يمكن أن يكون معرفياً فقط. إن الإنسان يحتاج إلى أن يتعلم، لكنه يحتاج أيضاً إلى أن يتغير.

إن الفرق بين الإنسان الذي يعرف الخير والإنسان الذي يعيش الخير هو الفرق بين المعرفة والحكمة. المعرفة تستطيع أن تقول لنا إن الطريق صحيح، أما الحكمة فتجعلنا قادرين على السير فيه حتى عندما يصبح الطريق صعباً. ولهذا فإن الإنسان لا يصبح حكيماً عندما يعرف أكثر فقط، بل عندما يصبح ما يعرفه قادراً على تغيير طريقة وجوده.

وفي النهاية، ربما لا يكون السؤال الأكثر دقة هو: «هل الإنسان يعرف الشر ثم يختاره؟» بل: «أي جزء من الإنسان هو الذي يختار في اللحظة التي يتعارض فيها ما يعرفه مع ما يريده؟» هل هو العقل؟ أم الرغبة؟ أم الخوف؟ أم العادة؟ أم المصلحة؟ أم الجماعة؟ أم خليط معقد من كل ذلك؟ وربما تكون الإجابة الأكثر صدقاً أن الإنسان ليس كائناً بسيطاً يمكن تفسيره بعنصر واحد.

إن الإنسان يحمل في داخله عقلاً يستطيع أن يرى، ورغبة تستطيع أن تطلب، وإرادة تستطيع أن تختار، وعادة تستطيع أن تدفع، وضميراً يستطيع أن يعترض، وذاكرة تستطيع أن تحذر، وخيلاً يستطيع أن يبرر. وبين هذه القوى تتشكل حياته الأخلاقية. ولذلك فإن مهمة الفلسفة ليست أن تقدم حكماً سريعاً على الإنسان، وإنما أن تكشف هذه الطبقات المتداخلة، وأن تساعد على أن يصبح أكثر وعياً بما يحدث داخله.

ومن هنا يمكن أن نفهم لماذا لا يكفي أن نقول للإنسان: «كن صالحاً». فالصلاح ليس أمراً يمكن تنفيذه بمجرد سماعه. إنه مشروع تكوين طويل. يحتاج إلى معرفة الخير، وإلى الرغبة فيه، وإلى ممارسة أفعاله، وإلى بناء عادات تدعمه، وإلى القدرة على مقاومة ما يناقضه، وإلى شجاعة الاعتراف عندما ن فشل.

وهذا هو الدرس الذي يمكن أن نأخذه من الانتقال من سقراط إلى أرسطو: يبدأ علاج الإنسان عندما يكتشف جهله، لكنه لا ينتهي عندما يكتشف الحقيقة. فالحقيقة تحتاج إلى أن تتحول إلى حكمة، والحكمة تحتاج إلى أن تتحول إلى ممارسة، والممارسة تحتاج إلى أن تتحول إلى عادة، والعادة تحتاج إلى أن تصبح شخصية. عندئذ فقط يصبح الإنسان أقرب إلى أن يعيش ما يعرفه.

ولذلك فإن السؤال الأخلاقي الأعمق ليس فقط: «ماذا تعرف؟» ولا حتى: «ماذا تختار؟» وإنما: «أي إنسان أصبحت من خلال اختياراتك المتكررة؟» لأن الإنسان لا يصنع أفعاله فحسب، بل تصنعه أفعاله أيضاً. وكل اختيار يتكرر يترك أثراً في النفس، وكل عادة تتجذر تعيد تشكيل الشخصية، وكل تنازل يتكرر قد يجعل التنازل التالي أسهل، كما أن كل مقاومة للشر يمكن أن تجعل المقاومة التالية أقوى.

ومن هنا تصبح الفضيلة نوعاً من البناء الداخلي، كما يصبح الشر نوعاً من الهدم الداخلي. وفي الحالتين لا يحدث التغير دفعة واحدة، بل يتكون ببطء داخل الإنسان، حتى يصل إلى مرحلة يصبح فيها ما كان يفعله عن قصد جزءاً مما يفعله بطبيعته. ولذلك فإن أخطر ما يمكن أن يحدث للإنسان ليس أن يرتكب الشر مرة، وإنما أن يكرر الشر حتى يفقد القدرة على رؤيته بوصفه شراً.

وهنا نعود مرة أخرى إلى سقراط: أخطر الجهل هو الجهل الذي لا يعرف نفسه. ونضيف إليه أرسطو: وأخطر العجز هو العجز الذي يتحول إلى عادة. وبين الفكرتين تتشكل صورة أكثر اكتمالاً للمرض الإنساني: قد يمرض العقل بوهم المعرفة، وقد

تمرض الإرادة بضعفها، وقد تمرض الشخصية بعاداتها، وقد تمرض النفس عندما تنفصل معرفتها عن حياتها.

ومن ثم فإن العلاج الحقيقي لا يكون بإضافة المزيد من المعلومات إلى الإنسان فقط، وإنما بإعادة بناء العلاقة بين المعرفة والرغبة والفعل. أن يعرف الإنسان ما هو الخير، وأن يتعلم كيف يريده، وأن يتدرب على فعله، وأن يراجع نفسه عندما يخالفه، وأن يحول الفضيلة من فكرة يتحدث عنها إلى طريقة يعيش بها.

وهنا يصل السؤال إلى ذروته: الإنسان لا يصبح أخلاقياً عندما يعرف الخير فقط، ولا عندما يختاره مرة واحدة، بل عندما يعيد اختيار الخير حتى يصبح الاختيار نفسه جزءاً من شخصيته. وعندها لا يعود الخير شيئاً يقف خارجه وينظر إليه، بل يصبح شيئاً يتشكل به من الداخل. وهذه هي النقطة التي يلتقي فيها سقراط وأرسطو: يبدأ الإصلاح من العقل، لكنه لا يكتمل إلا عندما يعيد تشكيل الإنسان كله؛ يبدأ بالسؤال، ويمر بالمعرفة، ويحتاج إلى الإرادة، ويتحقق بالممارسة، وينتهي إلى شخصية يصبح فيها ما يعرفه الإنسان وما يفعله وما يكونه أقرب إلى الانسجام.

-
- Aristotle. *Nicomachean Ethics*. Translated by Terence H. Irwin. 2nd ed. Indianapolis: Hackett Publishing Company, 1999.
 - Aristotle. *Nicomachean Ethics*. Translated by Christopher Rowe, with philosophical introduction and commentary by Sarah Broadie. Oxford: Oxford University Press, 2002.
 - Plato. *Protagoras*. Translated by Stanley Lombardo and Karen Bell. In *Plato: Complete Works*, edited by John M. Cooper. Indianapolis: Hackett Publishing Company, 1997.
 - Plato. *Meno*. Translated by G. M. A. Grube, revised by John M. Cooper. In *Plato: Complete Works*. Indianapolis: Hackett Publishing Company, 1997.
 - Bobonich, Christopher, and Pierre Destrée, eds. *Akrasia in Greek Philosophy: From Socrates to Plotinus*. Leiden: Brill, 2007.
 - Charles, David. *Aristotle's Philosophy of Action*. London: Duckworth, 1984.
 - Dahl, Norman O. *Practical Reason, Aristotle, and Weakness of Will*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1984.
 - Cooper, John M. *Reason and Emotion: Essays on Ancient Moral Psychology and Ethical Theory*. Princeton: Princeton University Press, 1999.
 - Kenny, Anthony. *Aristotle's Theory of the Will*. New Haven: Yale University Press, 1979.
 - Hursthouse, Rosalind. "Moral Habituation." *Oxford Studies in Ancient Philosophy* 6 (1988): 201–219.

الثاني عشر: هل كل جهل قابل للعلاج؟

إذا كان الجهل مرضاً، فإن السؤال الذي يفرض نفسه بعد ذلك هو: هل كل مرض قابل للشفاء؟ وهل كل جهل يمكن أن تعالجه المعرفة، وكل وهم يمكن أن يزيله الحوار، وكل تعصب يمكن أن تفككه الحجة؟ أم أن هناك أشكالاً من الجهل تتجاوز حدود التعليم والنقاش، لأنها لا تقوم فقط على غياب الحقيقة، وإنما على مقاومة الحقيقة نفسها؟ هنا نصل إلى منطقة أكثر تعقيداً من المشروع السقراطي؛ لأن افتراض أن الإنسان قابل للعلاج لمجرد أنه أظهر له خطؤه يفترض أن الإنسان يرغب أصلاً في التخلص من خطئه. لكن الإنسان لا يريد دائماً أن يعرف، وقد لا يكون مستعداً دائماً لأن يكتشف أن ما عاش عليه سنوات طويلة كان وهماً، وأن ما دافع عنه أمام الآخرين كان هشاً، وأن الصورة التي بناها عن نفسه تحتاج إلى إعادة بناء. ولذلك فإن السؤال عن قابلية الجهل للعلاج هو في الوقت نفسه سؤال عن قابلية الإنسان للتحويل.

ليس كل جهل من النوع نفسه، ولذلك لا يمكن أن يكون له علاج واحد. هناك جهل بسيط ينشأ من غياب المعلومات، وهذا أكثر أنواع الجهل قابلية للعلاج؛ لأن الإنسان هنا لا يحتاج إلى هدم منظومة فكرية كاملة، بل يحتاج إلى أن يتعلم ما لا يعرفه. الطفل الذي لا يعرف تاريخ حدث معين لا يحتاج إلى عملية نفسية معقدة؛ يحتاج إلى التعليم. والباحث الذي يفتقد معلومة في مجال تخصصه يستطيع أن يبحث عنها في المصادر المناسبة. والإنسان الذي لم يسمع بفكرة فلسفية معينة يمكن أن يقرأ عنها ويتعلمها. في هذا النوع من الجهل تكون المشكلة في نقص المعرفة، ولذلك يمكن أن يكون التعليم هو الطريق الطبيعي للعلاج.

لكن المشكلة تبدأ عندما لا يكون الإنسان جاهلاً بالمعلومة فقط، بل يكون قد بنى حول جهله اعتقاداً يراه حقيقة. هنا ينتقل الجهل من كونه فراغاً معرفياً إلى كونه بناءً ذهنياً. فالإنسان قد لا يعرف شيئاً، لكن الأهم أنه قد يمتلك تفسيراً خاطئاً لذلك الشيء. وفي هذه الحالة لا تكفي إضافة معلومة جديدة؛ لأن المعلومة ستدخل إلى عقل يمتلك مسبقاً منظومة تفسيرية قد ترفضها. ولهذا فإن بعض أشكال الجهل لا تحتاج إلى مزيد من المعلومات بقدر ما تحتاج إلى إعادة النظر في الطريقة التي تنتج بها المعرفة داخل العقل.

وهناك جهل ينشأ من سوء الفهم. وهذا النوع أكثر تعقيداً؛ لأن الإنسان قد يكون قد قرأ وسمع وتعلم، لكنه فهم الأشياء على نحو غير صحيح. وقد تتراكم فوق سوء الفهم معلومات كثيرة، فيبدو الإنسان واسع المعرفة، بينما تكون البنية التي تنظم هذه المعلومات مختلة. وهنا يصبح الحوار أكثر أهمية من التلقين؛ لأن المشكلة ليست في أن نقول للإنسان شيئاً جديداً فقط، وإنما في أن نكتشف معه أين حدث الانحراف في الفهم.

وهذا يعيدنا إلى المنهج السقراطي. فالسؤال لا يفترض أن المحاور لا يعرف شيئاً، بل يفترض احتمال أن معرفته غير متماسكة. ولذلك لا يبدأ سقراط دائماً بإعطاء الإجابة، وإنما يجعل الإنسان يفحص الإجابة التي يحملها أصلاً. قد يكون الشخص قادراً على الحديث عن العدالة، لكنه لا يستطيع أن يحدد معناها بدقة. وقد يكون قادراً على الدفاع عن الشجاعة، لكنه يعجز عن التمييز بينها وبين التهور. وقد يكون واثقاً من معرفته، لكن عندما يبدأ الحوار تظهر التناقضات التي لم يكن قد رآها من قبل.

غير أن الجهل يصبح أكثر مقاومة للعلاج عندما يتحول إلى تعصب. فالمتعصب لا يكتفي بالاعتقاد، وإنما يمنح اعتقاده حصانة ضد المراجعة. إنه لا يقول فقط: «أعتقد أن هذا صحيح»، بل يقول ضمناً: «لا أسمح لأي شيء بأن يجعلني أعتقد أنه خطأ». وهنا يتغير وضع العقل جذرياً؛ لأن الحقيقة لم تعد معياراً يختبر به الإنسان أفكاره، بل أصبحت الأفكار هي التي تحدد مسبقاً ما الذي يمكن اعتباره حقيقة.

وفي هذه الحالة يصبح الحوار نفسه خطراً في نظر المتعصب. السؤال يبدو له محاولة للتشكيك، والشك يبدو خيانة، والنقد يبدو عداءً، والمراجعة تبدو ضعفاً. وهكذا يتحول العقل من أداة للبحث عن الحقيقة إلى أداة لحماية الهوية الفكرية. لا يعود السؤال: «هل هذه الفكرة صحيحة؟» بل يصبح: «كيف أجد ما يكفي من الحجج للدفاع عنها؟» وهذا تحول بالغ الخطورة؛ لأن الإنسان لم يعد يبحث عن الحقيقة، بل أصبح يبحث عن وسائل لإبقاء اعتقاده حياً.

وهناك نوع آخر من الجهل قد يكون أكثر عمقاً: الجهل الذي يصنعه الخوف. فقد يعرف الإنسان الحقيقة، لكنه يخشى نتائج الاعتراف بها. وقد يعرف أن موقفه خاطئ، لكنه يخاف خسارة الجماعة التي ينتمي إليها. وقد يعرف أن السلطة مخطئة، لكنه يخشى العقوبة. وقد يعرف أن ما ورثه عن بيئته ليس صحيحاً، لكنه يخاف أن يصبح غريباً إذا تخلى عنه. وهنا لا تكون المشكلة في غياب الحقيقة عن العقل، بل في عدم قدرة الإنسان على تحمل تبعاتها.

وهذا يفتح أمامنا سؤالاً مهماً: هل يمكن أن يكون الإنسان جاهلاً لأنه خائف؟ نعم، إذا كان الخوف يدفعه إلى تجنب المعرفة التي قد تغير حياته. فهناك أشياء لا نعرفها لأننا لم نبحث عنها، وهناك أشياء لا نعرفها لأننا لا نريد أن نعرفها. والفرق بين الحالتين جوهري. في الحالة الأولى يوجد نقص، وفي الثانية توجد مقاومة.

وقد تكون هذه المقاومة غير واعية. فالإنسان ليس دائماً قادراً على اكتشاف أنه يتجنب المعرفة. قد يقول لنفسه إنه لا يهتم بالموضوع، بينما هو في الحقيقة يخشى ما قد يكتشفه. وقد يرفض النقاش بحجة أنه «واضح ولا يحتاج إلى نقاش»، بينما يكون الوضع المعلن مجرد وسيلة للهروب من الشك. وقد يهاجم الشخص الذي يطرح السؤال بدل أن يجيب عن السؤال نفسه، لأن السؤال أصاب منطقة لا يريد الاقتراب منها.

وهنا يظهر الجهل المرتبط بالمصلحة، وهو من أصعب أشكال الجهل علاجاً. فالإنسان الذي يجهل شيئاً لأنه لم يتعلمه يمكن تعليمه، أما الإنسان الذي يستفيد من جهله فقد لا تكون لديه مصلحة في التعلم. قد يعرف الموظف أن نظاماً معيناً فاسد لكنه يستفيد منه، وقد يعرف السياسي أن خطاباً معيناً مضلل لكنه يحقق له الشعبية، وقد يعرف الفرد أن موقفاً ما غير عادل لكنه يمنحه امتيازاً، ومع ذلك يستمر في الدفاع عنه. هنا لا يعود السؤال: «هل يعرف؟» وإنما يصبح: «ماذا سيخسر إذا اعترف بأنه يعرف؟»

وهذه النقطة تكشف أحد أخطر أشكال وهم المعرفة: أن الإنسان قد يستخدم الجهل كوسيلة لحماية مصلحته. فهو لا يريد أن يرى الحقيقة، لأن رؤيتها ستفرض عليه مسؤولية جديدة. الاعتراف بالظلم قد يفرض عليه أن يتوقف عن الاستفادة منه. الاعتراف بالخطأ قد يفرض عليه الاعتذار. الاعتراف بالخيانة قد يفرض عليه مواجهة نتائجها. الاعتراف بأن مشروعاً كاملاً كان خاطئاً قد يفرض عليه إعادة سنوات من حياته. ولذلك قد يكون إنكار الحقيقة أحياناً أسهل من مواجهتها.

ومن هنا نفهم لماذا لا تكفي الأدلة دائماً. فالحقيقة لا تدخل إلى العقل في فراغ، وإنما تدخل إلى شبكة من المصالح والخوف والذكريات والانتماءات والتوقعات. وقد تكون الحجة قوية من الناحية المنطقية، لكنها لا تكون كافية وحدها لتغيير الإنسان؛ لأن الإنسان قد يرفضها لا لضعفها، بل لأنه لا يريد النتيجة التي ستترتب عليها.

وهناك نوع أكثر تعقيداً من الجهل هو الجهل الذي يرتبط بالهوية. فالإنسان لا يعيش بالأفكار وحدها، وإنما يبني حولها صورة عن نفسه. قد يقول: «أنا هذا النوع من الأشخاص»، أو «أنا أنتمي إلى هذه الجماعة»، أو «أنا أؤمن بهذه القيم»، ثم تصبح الأفكار التي تحمل هذه الهوية جزءاً من تعريفه لذاته. وعندما تأتي فكرة نقدية تمس إحدى هذه القنوات، لا يستقبلها بوصفها اعتراضاً على فكرة، وإنما بوصفها اعتراضاً على وجوده.

وهنا تحدث النقطة الأخطر: تصبح الفكرة مساوية للذات.

إذا قلت للإنسان: «هذه الفكرة خاطئة»، فقد يسمعه على مستوى أعمق بوصفها: «أنت خاطئ». وإذا قلت له: «هذا الاعتقاد يحتاج إلى مراجعة»، فقد يشعر أنك تقول: «أنت لا تستحق الاحترام». وإذا ناقشت الجماعة في إحدى أفكارها، فقد تتعامل معك الجماعة كما لو أنك هاجمت وجودها كله. وعندما تصل الأمور إلى هذه المرحلة يصبح النقاش الفكري شديد الصعوبة؛ لأن الإنسان لم يعد يدافع عن فكرة فحسب، بل يدافع عن نفسه.

وهنا يجب أن تتدخل الفلسفة بوحدة من أكثر مهامها إنسانية: الفصل بين الإنسان وفكرته. يمكن للإنسان أن يكون محترماً وإن كان مخطئاً. ويمكن أن يكون صادق

النية ومع ذلك يحمل اعتقاداً خاطئاً. ويمكن أن يكون ذكياً جداً ويقع في خطأ كبير. ويمكن أن يكون الإنسان قد عاش حياته كلها مؤمناً بفكرة معينة ثم يكتشف أنها غير صحيحة دون أن يعني ذلك أن حياته كلها كانت بلا قيمة.

هذا الفصل بين قيمة الإنسان وصحة أفكاره ضروري لأي حوار حقيقي. فإذا أصبح الاعتراف بالخطأ مساوياً للإهانة، فسوف يدافع الإنسان عن الخطأ كي يحمي كرامته. أما إذا عرف أن الخطأ لا يلغي قيمته الإنسانية، يصبح قادراً على مراجعته دون أن يشعر أنه انهيار.

وهنا ربما تكمن إحدى أعظم صعوبات العلاج الفلسفي. فالطبيب الجسدي يستطيع أن يقول للمريض: «هذا العضو مريض»، دون أن يعني ذلك أن المريض نفسه إنسان سيئ. أما في المجال الفكري، فإن الناس كثيراً ما يخلطون بين نقد الفكرة ونقد الشخص. ولذلك يتحول الحوار إلى صراع كرامات، ويصبح الهدف هو الانتصار لا الشفاء.

ولهذا فإن الفلسفة لا تحتاج فقط إلى قوة الحجة، وإنما تحتاج إلى أخلاق الحوار. السؤال السقراطي يمكن أن يكون أداة للتحرير، لكنه يمكن أن يتحول أيضاً إلى أداة للإذلال إذا استخدمه شخص يريد إثبات تفوقه على الآخر. وحين يشعر المحاور أنه أمام شخص يريد تحطيمه، فإنه سيتحصن بدل أن يفتح. وعندها يفشل العلاج قبل أن يبدأ.

إن الإنسان لا يتخلى بسهولة عن فكرة ربط بها سنوات من حياته. وقد تكون الفكرة جزءاً من علاقاته، ومكانته الاجتماعية، وذكرته، وانتمائه، وربما صورته عن نفسه. لذلك فإن تغييرها ليس مجرد عملية عقلية بسيطة. إنه قد يكون أشبه بإعادة بناء جزء من الهوية. ومن هنا نفهم لماذا يقاوم بعض الناس الأدلة حتى عندما تكون قوية.

لكن الاعتراف بهذه الصعوبة لا يعني الاستسلام لها. فالفكرة ليست أن الإنسان غير قابل للتغيير، بل أن التغيير يحتاج إلى شروط. يحتاج إلى مساحة يشعر فيها الإنسان بالأمان الفكري، وإلى قدرة على تحمل الشك، وإلى استعداد نفسي للاعتراف بالخطأ، وإلى حوار لا يحوله إلى متهم، وإلى بيئة تسمح له بتغيير رأيه دون أن تحوله إلى خائن.

وهنا تظهر قيمة التواضع المعرفي مرة أخرى. الإنسان الذي يرى نفسه كائنًا قابلاً للخطأ يكون أكثر قدرة على التعلم من الإنسان الذي يرى الخطأ إهانة. ولذلك فإن التواضع ليس مجرد فضيلة أخلاقية، بل هو أيضاً بنية نفسية تجعل المعرفة ممكنة. أما الغرور المعرفي فيغلق الباب أمام التصحيح؛ لأنه يحول الخطأ من احتمال طبيعي إلى تهديد للذات.

ومن هذه الزاوية يمكن إعادة فهم عبارة سقراط الشهيرة حول معرفة الجهل. الاعتراف بعدم المعرفة ليس نهاية المعرفة، بل الشرط النفسي الذي يسمح لها بالبدء. الإنسان الذي يقول «لا أعرف» يترك مساحة فارغة يمكن أن تدخل إليها

الحقيقة، بينما الإنسان الذي ملأ كل الفراغات بإجابات نهائية لا يترك مكاناً للسؤال.

لكن هل يعني هذا أن كل إنسان يمكن علاجه إذا عرف جهله؟ ليس بالضرورة. فهناك من يكتشف تناقضه ثم يعيد بناءه بصورة أكثر تعقيداً، وهناك من يكتشف خطأه ثم يبحث عن تبرير جديد، وهناك من يواجه الحقيقة ثم يرفضها لأن كلفتها عالية. ولذلك فإن الاعتراف بالجهل خطوة ضرورية، لكنه ليس ضماناً للتحول.

قد يعرف الإنسان أنه متعصب، لكنه لا يريد التخلي عن تعصبه. وقد يعرف أنه يكذب، لكنه يرى أن الكذب أكثر نفعاً له. وقد يعرف أنه يظلم، لكنه يرى أن التراجع سيضعفه. وقد يعرف أن فكرته غير متماسكة، لكنه يرفض الاعتراف بذلك أمام الآخرين. هنا تصبح المعرفة نفسها عاجزة عن إحداث التغيير إذا لم تترافق مع الإرادة.

ولهذا فإن مفهوم العلاج يحتاج إلى توسيع. العلاج ليس مجرد إزالة الخطأ من العقل، بل تغيير العلاقة التي تربط الإنسان بخطئه. قد يعرف الإنسان أن فكرة معينة خاطئة، لكن السؤال هو: هل يستطيع أن يعيش دونها؟ هل يستطيع أن يعيد بناء صورته عن نفسه خارجها؟ هل يستطيع أن يتحمل الفراغ الذي تركه؟ هل يستطيع أن يجد معنى جديداً لا يقوم عليها؟

وهنا يصبح الجهل أحياناً وسيلة للتماسك النفسي. فبعض الأوهام لا تستمر لأنها قوية منطقياً، وإنما لأنها تؤدي وظيفة نفسية. إنها تمنح الإنسان معنى، أو تمنحه شعوراً بالتفوق، أو تحميه من الخوف، أو تبرر غضبه، أو تمنحه انتماءً. وإذا أزلنا الوهم دون أن نقدم بديلاً إنسانياً أكثر نضجاً، فقد يشعر الإنسان بأنه فقد شيئاً أساسياً في وجوده.

وهذا يعني أن علاج الجهل لا يمكن أن يكون هدفاً فقط؛ إنه يحتاج أيضاً إلى بناء. لا يكفي أن نقول للإنسان: «اعتقادك خاطئ»، بل ينبغي أن نساعد على الوصول إلى طريقة أفضل لفهم العالم. لا يكفي أن نسقط الوهم، بل يجب أن نفتح إمكاناً للحقيقة. لا يكفي أن نكشف التناقض، بل يجب أن نعلم الإنسان كيف يعيش مع التعقيد دون أن يبحث دائماً عن يقين زائف.

وهنا تتجاوز الفلسفة صورة الطبيب الذي يستأصل المرض إلى صورة أكثر تعقيداً: الفلسفة ليست جراحة فقط، بل إعادة تأهيل. إنها لا تكتفي بإزالة الفكرة الفاسدة، وإنما تدرب العقل على الحركة من جديد. الإنسان الذي عاش طويلاً داخل يقين مغلق قد يحتاج إلى أن يتعلم كيف يشك دون أن ينهار، وكيف يختلف دون أن يكره، وكيف يعترف بالخطأ دون أن يشعر بأنه فقد قيمته، وكيف يتغير دون أن يشعر بأنه خان نفسه.

وفي هذا المعنى، فإن أصعب أنواع العلاج هو علاج الإنسان الذي يخاف من أن يشفى؛ لأن المرض أصبح جزءاً من هويته. قد يصبح الإنسان متعلقاً بآلمه، أو بغضبه،

أو بعدائه، أو ببقينه، أو بصورة الضحية التي صنعها عن نفسه. وعندما تأتي إمكانية التغيير، قد يشعر أن الشفاء نفسه يهدد التوازن الذي اعتاد عليه.

ولهذا فإن السؤال «هل كل جهل قابل للعلاج؟» يقود في النهاية إلى سؤال أعمق: «هل يريد الإنسان دائماً أن يكون حراً من أوهامه؟» فالحرية ليست سهلة كما نتخيل. أن تتحرر من الوهم يعني أن تتحمل مسؤولية أكبر، وأن تتخلى عن أعذار كثيرة، وأن تعترف بأن بعض ما حدث لك لا يبرر كل ما تفعله الآن، وأن تقبل أن العالم أكثر تعقيداً مما تمنيت. ولذلك قد يكون الوهم أحياناً أكثر راحة من الحقيقة.

الحقيقة قد تطلب منك أن تعيد النظر في موقفك، وأن تعتذر، وأن تغير سلوكك، وأن تقطع علاقة، وأن تعيد بناء مشروع، وأن تعترف بأن شخصاً كنت تكرهه كان محقاً في نقطة معينة، وأن شخصاً كنت تقدسه كان مخطئاً. أما الوهم فيمنحك عالماً أبسط: نحن على حق، وهم على باطل؛ نحن الضحايا، وهم الجناة؛ نحن نعرف، وهم يجهلون. ولذلك فإن كثيراً من الأوهام تستمر لأنها توفر للإنسان راحة نفسية لا توفرها الحقيقة.

وهنا تتضح الصلة العميقة بين الجهل والسلطة. فالإنسان الذي يرفض أن يفحص أفكاره يسهل توجيهه، والجماعة التي تخاف السؤال يسهل التحكم فيها، والمجتمع الذي يعتبر الاعتراف بالخطأ ضعفاً يصبح أكثر عرضة لتكرار أخطائه. ولذلك فإن قابلية الجهل للعلاج ليست مسألة فردية فقط، بل مسألة حضارية. المجتمع الذي يسمح لأفراده بتغيير آرائهم دون إذلال، والاعتراف بأخطائهم دون تدمير، ومراجعة معتقداتهم دون خوف، هو مجتمع يمتلك قدرة أكبر على التعلم من المجتمع الذي يحول كل فكرة إلى عقيدة وكل نقد إلى عدا.

ومن هنا يمكن القول إن المرض المعرفي لا يصبح خطيراً فقط عندما يكون خاطئاً، وإنما عندما يصبح غير قابل للتصحيح. الخطأ الطبيعي جزء من الحياة، أما الخطأ المحصن ضد المراجعة فيتحول إلى نظام. وقد تكون الفكرة الخاطئة أقل خطراً من الفكرة الخاطئة التي تمنعك من اكتشاف خطئها.

لذلك لا يكون معيار العقل السليم هو أن الإنسان لا يخطئ، وإنما أن يمتلك القدرة على اكتشاف خطئه وتصحيحه. ولا تكون قوة الإنسان في أنه لا يغير رأيه، بل في أنه يستطيع تغييره عندما تتغير الأدلة. ولا يكون ثبات المبدأ في رفض كل مراجعة، وإنما في التمييز بين ما يستحق الثبات وما يستحق التغيير.

وهنا يعود العلاج السقراطي إلى جوهره الأول: ليس الهدف أن يتحول الإنسان إلى شخص لا يجهل شيئاً، فهذا مستحيل، وإنما أن يتحول إلى شخص قادر على معرفة جهله. ليست الحكمة أن تمتلك كل الإجابات، بل أن تعرف متى تحتاج إلى السؤال. وليست القوة أن تدافع عن موقفك حتى النهاية، بل أن تمتلك الشجاعة لتقول: «كنت مخطئاً».

ولعل هذه الجملة القصيرة هي واحدة من أصعب الجمل التي يمكن أن ينطق بها الإنسان؛ لأنها لا تغير رأياً فقط، بل تعيد ترتيب العلاقة بين الإنسان وذاته. عندما يقول الإنسان «كنت مخطئاً»، فإنه لا يهدم نفسه، بل يثبت أنه قادر على تجاوز نفسه. لا يفقد كرامته، بل يحرق كرامته من الحاجة إلى العصمة. لا يخسر المعرفة، بل يفتح الطريق إلى معرفة أكثر نضجاً.

وهنا يمكن أن نصل إلى نتيجة أساسية: ليس كل جهل قابلاً للعلاج بالطريقة نفسها، وليس كل إنسان مستعداً للعلاج في اللحظة نفسها. بعض الجهل يحتاج إلى معلومة، وبعضه إلى تفسير، وبعضه إلى حوار، وبعضه إلى نقد ذاتي، وبعضه إلى شجاعة، وبعضه إلى تحرير من الخوف، وبعضه إلى مواجهة المصالح، وبعضه إلى إعادة بناء الهوية. ولذلك فإن العلاج الحقيقي يبدأ أولاً بفهم طبيعة المرض.

فالذي يعاني نقصاً في المعلومات يحتاج إلى التعليم، والذي يعاني سوء فهم يحتاج إلى الحوار، والذي يعاني وهم المعرفة يحتاج إلى التفنيد، والذي يعاني التعصب يحتاج إلى التواضع، والذي يعاني الخوف يحتاج إلى الأمان والشجاعة، والذي تحكمه المصلحة يحتاج إلى مواجهة الذات، والذي ربط فكرته بهويته يحتاج إلى أن يتعلم أن الإنسان أكبر من أفكاره.

وهذه الأخيرة ربما تكون من أهم قواعد العلاج الفلسفي: الإنسان ليس الفكرة التي يؤمن بها. يمكنه أن يغير فكرة دون أن يفقد نفسه. يمكنه أن يعترف بخطأ دون أن يصبح إنساناً فاشلاً. يمكنه أن يراجع ماضيه دون أن يمحو قيمته. ويمكنه أن يقول «لا أعرف» دون أن يتحول إلى جاهل بالمعنى السلبي. بل ربما يكون الاعتراف بالجهل هو أكثر لحظات العقل نضجاً.

ومن هنا فإن الفلسفة لا ينبغي أن تكون محكمة تصدر الأحكام على الناس، بل مساحة يتعلم فيها الإنسان كيف يحاكم أفكاره بنفسه. ليست مهمتها أن تجعل الجميع يتفقون، وإنما أن تجعل الاختلاف أكثر عقلانية، وأن تجعل الإنسان قادراً على العيش مع احتمال الخطأ. فالعقل الذي لا يحتمل أن يكون مخطئاً يتحول بسهولة إلى عقيدة مغلقة، والعقيدة المغلقة تتحول إلى تعصب، والتعصب قد يتحول إلى عدا، والعداء قد يتحول إلى عنف.

أما العقل الذي يحتمل المراجعة، فإنه يظل مفتوحاً للحقيقة. إنه لا يخاف من السؤال، لأنه لا يرى السؤال عدواً. ولا يخاف من النقد، لأنه يعرف أن النقد يمكن أن يكشف ما لم يره. ولا يخاف من تغيير رأيه، لأنه لا يقيس قيمته بمدى ثباته على كل ما قاله في الماضي.

وهكذا فإن العلاج الفلسفي الحقيقي لا يهدف إلى صناعة إنسان لا يخطئ، بل إلى صناعة إنسان يستطيع أن يتعلم من خطئه. وهذا فرق جوهري. فالإنسان الذي لا يخطئ غير موجود، أما الإنسان الذي يصحح نفسه فهو ممكن. والحكمة لا تعني العصمة، وإنما تعني القدرة المستمرة على المراجعة.

وفي النهاية، لا يمكن أن يكون السؤال: «هل كل جهل قابل للعلاج؟» سؤالاً له جواب مطلق بنعم أو لا. بعض الجهل قابل للعلاج بسرعة، وبعضه يحتاج إلى سنوات، وبعضه يحتاج إلى تغير عميق في الشخصية، وبعضه قد يقاوم العلاج ما دام الإنسان متمسكاً بالمصلحة أو الخوف أو الهوية التي تحميه منه. لكن مجرد وجود المقاومة لا يعني استحالة الشفاء. إنه يعني فقط أن علاج الجهل أعمق من نقل المعلومات.

فالإنسان لا يحتاج دائماً إلى أن يعرف أكثر، بل يحتاج أحياناً إلى أن يتحرر مما يمنعه من المعرفة. يحتاج إلى أن يميز بين نفسه وفكرته، وبين كرامته وصواب موقفه، وبين انتمائه وحقيقته، وبين مصلحته وما هو عادل، وبين ما يريده أن يكون صحيحاً وما تثبته الأدلة. وعندما يستطيع أن يفعل ذلك، تبدأ المسافة بينه وبين وهم المعرفة بالاتساع.

وهنا تكتمل صورة العلاج التي بدأها سقراط: ليس العلاج أن نملأ العقل بالمعلومات حتى يمتلئ، بل أن نفتح فيه مساحة لا يستطيع الوهم أن يغلقها. وليس الهدف أن نقتل يقين الإنسان، بل أن نحرر يقينه من الغرور. وليس المطلوب أن يعيش الإنسان بلا معتقدات، بل أن يعرف أن معتقداته قابلة للفحص. وليس المطلوب أن يشك في كل شيء، بل أن يعرف ما الذي يستحق اليقين وما الذي يستحق المراجعة.

وفي أعماق مستوياتها، تصبح الفلسفة إذن تمريناً على قابلية الإنسان للتحول. الإنسان الذي يستطيع أن يقول «ربما كنت مخطئاً» لم يعد سجيناً كاملاً لفكرته. والإنسان الذي يستطيع أن يفصل بين قيمته الإنسانية وصحة رأيه أصبح أكثر استعداداً للحقيقة. والإنسان الذي يستطيع أن يرى أن خصمه قد يكون محقاً في بعض النقاط قد بدأ بالخروج من أسر الهوية المغلقة. والإنسان الذي يستطيع أن يغير رأيه دون أن يشعر بأنه فقد نفسه قد بدأ يفهم المعنى الحقيقي للنضج.

لذلك فإن أعظم علاج للجهل ليس كثرة المعلومات، وإنما القدرة على أن يظل العقل مفتوحاً أمام احتمال أن ما يعتقده اليوم قد يحتاج غداً إلى مراجعة. وهذه ليست دعوة إلى الشك الدائم، بل إلى التواضع الدائم؛ لأن الإنسان الذي يعرف حدود معرفته هو وحده القادر على توسيعها. ومن هنا يمكن أن يصبح الجهل، paradoxically، بداية للحكمة إذا اعترف الإنسان به، لكنه يتحول إلى مرض حين ينكره، وإلى مرض مزمن حين يجعل من إنكاره جزءاً من هويته، وإلى خطر على المجتمع حين يطالب الآخرين بالإيمان به بوصفه حقيقة لا تقبل السؤال.

-
- Plato. *Apology*. Translated by G. M. A. Grube, revised by John M. Cooper. In *Plato: Complete Works*. Indianapolis: Hackett Publishing Company, 1997.
 - Plato. *Meno*. Translated by G. M. A. Grube, revised by John M. Cooper. In *Plato: Complete Works*. Indianapolis: Hackett Publishing Company, 1997.
 - Plato. *Protagoras*. Translated by Stanley Lombardo and Karen Bell. In *Plato: Complete Works*, edited by John M. Cooper. Indianapolis: Hackett Publishing Company, 1997.
 - Bobonich, Christopher, and Pierre Destree, eds. *Akrasia in Greek Philosophy: From Socrates to Plotinus*. Leiden: Brill, 2007.
 - Festinger, Leon. *A Theory of Cognitive Dissonance*. Stanford: Stanford University Press, 1957.
 - Kunda, Ziva. "The Case for Motivated Reasoning." *Psychological Bulletin* 108, no. 3 (1990): 480-498.

الثالث عشر: الفلسفة ليست إعطاء أجوبة بل تحرير السؤال

في هذا السياق تصبح الفلسفة شيئاً يتجاوز كونها مادة دراسية أو تاريخاً للأفكار والمذاهب والنظريات. فالفلسفة، في معناها الأعمق، ليست مستودعاً للأجوبة الجاهزة التي ينتقل بها الإنسان من كتاب إلى آخر، وإنما هي تدريب طويل وشاق على إعادة النظر في الطريقة التي يصوغ بها أسئلته، وعلى اكتشاف أن السؤال الذي يبدو بسيطاً قد يخفي وراءه طبقات من الافتراضات التي لم تنتبه إليها. ولذلك فإن قيمة الفلسفة لا تقاس بعدد الأجوبة التي يحفظها الإنسان بعد دراستها، بل بقدرته على اكتشاف الأسئلة التي كانت معرفته السابقة تمنعه من رؤيتها. فالعقل الذي يتعلم الفلسفة حقاً لا يصبح عقلاً ممتلئاً بالإجابات بقدر ما يصبح عقلاً أكثر حساسية للمشكلات التي تختبئ خلف البدهات.

وهنا ينبغي التمييز بين الإنسان الذي يطلب جواباً والإنسان الذي يبحث عن الحقيقة. قد يكون الإنسان راغباً في جواب سريع لأنه يريد التخلص من القلق الذي يسببه السؤال، بينما تكون الفلسفة راغبة في إبقاء السؤال مفتوحاً حتى تتضح شروط الإجابة. ولذلك فإن الفلسفة لا تنظر إلى السؤال بوصفه مرحلة مؤقتة ينبغي تجاوزها بأسرع وقت، وإنما قد تجعل من السؤال نفسه أداة للكشف. فالسؤال الفلسفي الحقيقي لا يطلب معلومة فحسب، بل يكشف الافتراض الذي تقوم عليه المعلومة، ويفحص المفهوم الذي نستخدمه، ويختبر الحدود التي رسمناها بين الحقيقة والوهم، وبين ما نعرفه وما نعتقد أننا نعرفه.

ومن هنا يمكن فهم العلاقة العميقة بين الفلسفة والجهل. الفلسفة لا تبدأ لأن الإنسان يعرف كل شيء، بل لأنها تكشف له أنه لا يعرف بالقدر الذي كان يظن. لكنها لا تجعل هذا الاكتشاف سبباً لليأس، وإنما تحوله إلى طاقة للبحث. فالجهل في صورته الأولى قد يكون فراغاً، أما عندما يصبح الإنسان واعياً بجهله فإنه يتحول إلى سؤال، والسؤال يتحول إلى بحث، والبحث يتحول إلى فحص، والفحص يفتح الطريق أمام معرفة أكثر تواضعاً وأكثر قابلية للتصحيح. ولهذا فإن الاعتراف بالجهل ليس نقيض المعرفة، بل يمكن أن يكون أحد شروطها الأساسية.

وهذا هو أحد المعاني العميقة للمشروع السقراطي. فسقراط لا يظهر في المحاورات بوصفه أستاذاً يمتلك كتاب الحقيقة ويقوم بتوزيعه على الآخرين، بل بوصفه شخصاً يجعل الآخرين يواجهون أفكارهم. إنه لا يقول لمحاوره فقط: «هذه هي الإجابة»، بل يسأله: «ما الذي يجعلك تعتقد أن هذه هي الإجابة؟» وهذا التحول من السؤال عن الجواب إلى السؤال عن أساس الجواب هو من أهم التحولات التي صنعت التفكير الفلسفي. فالمشكلة ليست دائماً في الإجابة التي نقدمها، وإنما في الافتراضات التي جعلتنا نصل إليها.

ولذلك فإن سقراط لا يكتفي بأن يسأل: ما العدالة؟ بل يجعل محاوره يفكر في معنى العدالة الذي يستعمله عندما يحكم على الآخرين. ولا يكتفي بالسؤال عن الشجاعة، بل يفحص ما إذا كان ما نسميه شجاعة يختلف عن التهور أو الجهل بالمخاطر. ولا يكتفي بالسؤال عن الفضيلة، بل يدفع الإنسان إلى التساؤل عما إذا كان يعرف بالفعل ما يدعي معرفته. وهكذا يتحول السؤال من أداة للحصول على معلومة إلى أداة لتفكيك البنية التي تنتج أحكامنا.

إن الفلسفة بهذا المعنى لا تقدم للعقل خريطة نهائية للعالم، وإنما تعلمه كيف يختبر الخريطة التي يمتلكها. فالخريطة قد تكون مفيدة، لكنها ليست العالم نفسه. وقد تكون دقيقة في منطقة ومضللة في منطقة أخرى. والمشكلة تبدأ عندما ينسى الإنسان أن الخريطة تمثيل للواقع، فيتعامل معها كما لو أنها الواقع ذاته. وهذا ما يحدث فكرياً عندما يتحول الاعتقاد إلى يقين مطلق، أو عندما تتحول النظرية إلى عقيدة، أو عندما تتحول الهوية إلى معيار للحقيقة. عندها لا يعود الإنسان يرى العالم كما هو، بل يراه من خلال الصورة التي بناها عنه، ثم يرفض كل شيء لا ينسجم مع هذه الصورة.

ولهذا فإن تحرير السؤال يعني في أحد مستوياته تحرير الإنسان من أسر إجاباته السابقة. ليس المقصود أن يتخلى الإنسان عن كل ما يؤمن به، ولا أن يتحول إلى شخص لا يملك موقفاً أو مبدأ، وإنما أن يعرف أن أفكاره ليست سجوناً يجب أن يعيش داخلها إلى الأبد. يمكن للإنسان أن يؤمن بفكرة وأن يظل مستعداً لفحصها، ويمكنه أن يدافع عن موقفه دون أن يمنحه حصانة من النقد، ويمكنه أن يتمسك بمبدأ دون أن يحول نفسه إلى عبد لصيغته التاريخية أو اللغوية.

وهنا يظهر الفرق بين التفكير والفكر المغلق. التفكير حركة، أما الفكر المغلق فهو حالة تجمد. التفكير يقبل أن تتغير النتيجة إذا تغير الدليل، بينما الفكر المغلق يغير تفسير الدليل كي يحافظ على النتيجة. التفكير يسأل: «ماذا لو كنت مخطئاً؟» أما العقل المغلق فيسأل: «كيف أثبت أنني على حق مهما حدث؟» وبين السؤالين مسافة حضارية كاملة. الأول يفتح إمكانية المعرفة، والثاني يحول المعرفة إلى أداة للدفاع عن الذات.

ومن هنا يصبح السؤال الفلسفي فعلاً من أفعال التحرر. إنه يحرر الإنسان من سلطة العادة، ومن سلطة الجماعة، ومن سلطة الموروث، ومن سلطة اللغة عندما تتحول الكلمات إلى أصنام، ومن سلطة الرأي العام عندما يتحول الإجماع إلى بديل عن البرهان. فالكثير مما نعتبره بديهياً لم يصبح بديهياً لأنه ثبت أنه صحيح، وإنما لأنه تكرر أمامنا منذ الطفولة حتى فقدان القدرة على السؤال عنه. وقد تكون وظيفة الفلسفة في هذه الحالة أن تعيد إلى الأشياء غرابتها الأولى، وأن تجعل الإنسان يرى ما اعتاد عليه كما لو أنه يراه للمرة الأولى.

وهذا ما يجعل السؤال الفلسفي أحياناً أكثر خطورة من الجواب. فالجواب قد يغلق باباً، أما السؤال الحقيقي فقد يفتح أبواباً كثيرة. وقد يعيش الإنسان سنوات

طويلة داخل تصور واحد للعالم، ثم يأتي سؤال صغير ليكشف أن ذلك العالم كله كان قائماً على افتراض لم يفكر فيه من قبل. ولهذا كانت أسئلة سقراط مزعجة؛ لأنها لم تكن تمنح الإنسان راحة اليقين، بل كانت تضعه أمام مسؤولية التفكير.

لكن الإزعاج الذي يسببه السؤال ليس بالضرورة شيئاً سلبياً. قد يكون القلق الذي يرافق السؤال هو العلامة الأولى على أن العقل بدأ يتحرك. فالإنسان الذي كان مطمئناً إلى اعتقاده ثم اكتشف تناقضاً داخله يشعر بالاضطراب، لكن هذا الاضطراب قد يكون بداية الشفاء. إن الراحة الفكرية ليست دائماً دليلاً على الصحة، كما أن القلق الفكري ليس دائماً دليلاً على المرض. قد يكون الإنسان مطمئناً لأنه لا يسأل، وقد يكون قلقاً لأنه بدأ يرى تعقيد الحقيقة.

وهنا تتضح الصورة العلاجية للفلسفة. العلاج السقراطي لا يعني أن سقراط يملك الحقيقة ويعطيها للمريض، لأن هذا التصور يعيد إنتاج المشكلة نفسها التي يحاول سقراط تجاوزها. لو كان سقراط يتعامل مع نفسه باعتباره مالِكاً نهائياً للحقيقة، لتحول من فيلسوف إلى سلطة معرفية جديدة، ولأصبح الحوار مجرد عملية تلقين. لكن أهمية موقفه تكمن في أن الفيلسوف لا يحتكر الحقيقة، بل يساعد الإنسان على اكتشاف حدود ما يظنه معرفة.

إن الفيلسوف في هذا المعنى ليس صاحب سلطة مطلقة على العقول، وإنما موقظ لها. لا يقول للإنسان: «فكر كما أفكر»، بل يدفعه إلى أن يسأل: «كيف أفكر؟ ولماذا أفكر بهذه الطريقة؟ وما الذي يجعلني أقبل هذه النتيجة وأرفض غيرها؟» وهذا التحول بالغ الأهمية؛ لأن الإنسان قد يملك عقلاً قادراً على التفكير، لكنه لا يفكر في الطريقة التي يفكر بها. وقد يكون قادراً على إنتاج الحجج، لكنه لا يفحص القواعد التي يستخدمها لإنتاجها. وقد يكون بارعاً في الدفاع عن رأيه، لكنه لم يسأل نفسه قط لماذا يحتاج إلى الدفاع عنه بهذه القوة.

وهنا يصبح السؤال الفلسفي نوعاً من التفكير في التفكير نفسه. إنه لا يكتفي بمناقشة الموضوع، وإنما يفحص الأدوات التي نستخدمها لفهم الموضوع. ولذلك فإن الفلسفة لا تنظر إلى العقل باعتباره آلة محايدة تماماً، بل تسأل عن رغباته ومخاوفه وانحيازاته ومصالحه وعاداته اللغوية والثقافية. فالعقل قد لا يرى الحقيقة فقط، بل قد يرى ما اعتاد أن يراه، وقد يسمع ما يريد سماعه، وقد يبحث عن الأدلة التي تمنحه شعوراً بالأمان.

ولهذا فإن تحرير السؤال يعني أيضاً تحريره من الإجابة المسبقة. فالسؤال الذي يحتوي داخله على الجواب الذي يريد صاحبه الوصول إليه ليس سؤالاً حراً تماماً. قد يسأل الإنسان: «لماذا هؤلاء الناس سيئون؟» وهو قد حسم مسبقاً أنهم سيئون، ولم يبق أمامه إلا البحث عن أسباب تبرر حكمه. أما السؤال المفتوح فيقول: «ما الذي يجعل هذا الحكم صحيحاً؟ وما الأدلة التي يمكن أن تنقضه؟ وهل توجد تفسيرات أخرى؟» هنا يبدأ البحث الحقيقي.

وفي هذا المستوى يصبح السؤال السقراطي قريباً جداً من روح البحث العلمي، رغم اختلاف المجالين. فالعقل الذي يبحث عن الحقيقة لا يحمي فرضيته من الاختبار، بل يعرضها عليه. والباحث الجاد لا يسأل فقط: ما الذي يؤيد اعتقادي؟ بل يسأل أيضاً: ما الذي يمكن أن يثبت أنني مخطئ؟ هذه الروح هي التي تمنع المعرفة من التحول إلى عقيدة مغلقة. فالإنسان لا يصبح أكثر عقلانية لأنه يملك اعتقاداً قوياً، وإنما لأنه يملك القدرة على اختبار اعتقاده.

ومن هنا يمكن القول إن الفلسفة لا تعلم الإنسان كيف يجد الإجابة فقط، بل تعلمه كيف يعيش مع عدم اكتمال الإجابة. وهذه قدرة فكرية بالغة الأهمية؛ لأن الإنسان كثيراً ما يريد اليقين في عالم لا يمنحه اليقين بسهولة. ولذلك قد يصنع الإنسان بيقيناً زائفاً فقط لكي يتخلص من القلق. أما الفلسفة فتدربه على احتمال المساحة الرمادية، وعلى الاعتراف بأن بعض الأسئلة تحتاج إلى وقت، وأن بعض المشكلات لا يمكن اختزالها في جواب بسيط، وأن الاعتراف بعدم الحسم قد يكون أحياناً أكثر عقلانية من تقديم جواب مصطنع.

لكن تحرير السؤال لا يعني عبادة الشك. فالفلسفة ليست دعوة إلى أن نشك في كل شيء إلى ما لا نهاية، لأن الشك نفسه يمكن أن يتحول إلى عقيدة مغلقة. الهدف ليس أن يفقد الإنسان القدرة على الاعتقاد، وإنما أن يمتلك القدرة على التمييز بين الاعتقاد الذي يمكن الدفاع عنه والاعتقاد الذي لا يملك إلا العادة وراءه. الفلسفة لا تريد عقلاً فارغاً من المواقف، بل عقلاً قادراً على معرفة أسباب مواقفه وحدودها.

ومن هنا يمكن أن نفهم الفرق بين الحكمة والمعلومة. المعلومة تخبر الإنسان بأن شيئاً ما موجود، أما الحكمة فتسأله عن معنى وجوده، وعن شروط معرفته، وعن نتائجه، وعن الحدود التي ينبغي أن يضعها أمامه. قد يمتلك الإنسان آلاف المعلومات، لكنه لا يعرف كيف يستخدمها. وقد يكون الإنسان قليل المعلومات نسبياً، لكنه يمتلك قدرة عالية على التمييز والحكم. ولذلك فإن أزمة الإنسان المعاصر ليست بالضرورة أزمة نقص في المعلومات، وإنما قد تكون أزمة في القدرة على تحويل المعلومات إلى فهم.

وفي عصر تتدفق فيه المعلومات بلا توقف، تصبح وظيفة السؤال أكثر أهمية. فالمشكلة لم تعد أن الإنسان لا يستطيع الوصول إلى المعلومة، بل أنه يواجه ملايين المعلومات التي تتنافس على عقله. وفي هذا السياق يصبح السؤال الفلسفي أداة مقاومة للضجيج. إنه يسأل: من أين جاءت هذه المعلومة؟ ما دليلها؟ ما الذي تفترضه؟ من المستفيد من انتشارها؟ هل هناك تفسير آخر؟ هل أنا أقبلها لأنها صحيحة أم لأنها توافق ما أريد تصديقه؟

وهنا يظهر المعنى المعاصر للعلاج السقراطي. فالإنسان الحديث لا يحتاج فقط إلى معلومات أكثر، وإنما يحتاج إلى قدرة أكبر على مقاومة الوهم. يحتاج إلى أن يتعلم كيف يبطل قبل أن يحكم، وكيف يسأل قبل أن يصدق، وكيف يراجع قبل أن يدافع،

وكيف يميز بين الحقيقة التي اكتشفها والحقيقة التي ورثها، وبين الرأي الذي اختاره والرأي الذي اختارته البيئة له.

ولهذا فإن الفلسفة ليست هروباً من الواقع إلى التجريد، بل يمكن أن تكون عودة أكثر وعياً إلى الواقع. إنها لا تطلب من الإنسان أن يغادر العالم، وإنما أن يعود إليه بعين أكثر نقداً. أن يرى السلطة دون أن يقدرها، وأن يرى الجماعة دون أن يذوب فيها، وأن يرى التراث دون أن يرفضه أو يقدره بلا فحص، وأن يرى الحداثة دون أن يحولها إلى عقيدة، وأن يرى نفسه دون أن يصدق كل صورة بناها عن ذاته.

وفي أعمق معنى لهذا المشروع، فإن تحرير السؤال هو تحرير الإنسان من الحاجة إلى أن يكون كل شيء محسوماً. الإنسان الناضج فلسفياً لا يحتاج إلى أن يمتلك إجابة نهائية عن كل شيء حتى يعيش، بل يستطيع أن يتحرك داخل عالم من الاحتمالات والتعقيدات دون أن يحول خوفه من عدم اليقين إلى يقين زائف. إنه يعرف أن بعض الأسئلة تحتاج إلى مزيد من البحث، وأن بعض الأجوبة مؤقتة، وأن الاعتراف بالحدود ليس نقصاً في العقل، بل علامة على وعيه بحدوده.

ولهذا فإن سقراط لا يعالج الجهل بالغاء السؤال، وإنما يعالج الجهل بإعادة الإنسان إلى السؤال. وهذا هو الفارق بين الفلسفة والتلقين. التلقين يريد عقلاً يكرر، أما الفلسفة فتريد عقلاً يفحص. التلقين يمنح الإنسان جواباً ويطلب منه أن يحفظه، أما الفلسفة فتمنحه سؤالاً وتطلب منه أن يعيش معه حتى يفهمه. التلقين يصنع تابعاً للفكرة، أما الفلسفة فتحاول أن تصنع إنساناً قادراً على التفكير في الفكرة نفسها.

وفي النهاية، فإن أعظم ما يمكن أن تمنحه الفلسفة للإنسان ليس مجموعة من الأجوبة التي تمنحه شعوراً مؤقتاً باليقين، وإنما القدرة على أن يسأل دون خوف، وأن يشك دون انقيار، وأن يبحث دون غرور، وأن يغير رأيه دون أن يشعر بأنه فقد ذاته. وهذا هو المعنى الأعمق للفلسفة بوصفها علاجاً: إنها لا تملأ العقل حتى لا يعود فيه مكان للسؤال، بل تحرر العقل حتى يستطيع أن يسأل من جديد.

وعند هذه النقطة يصبح السؤال نفسه شكلاً من أشكال المعرفة. فأن تعرف كيف تسأل يعني أنك بدأت ترى ما لم تكن تراه، وأن تعرف لماذا تسأل يعني أنك بدأت تفهم حدود ما تعرفه، وأن تستطيع تغيير السؤال عندما تكتشف أن افتراضاته خاطئة يعني أنك تجاوزت مرحلة البحث عن الإجابة إلى مرحلة فحص شروط الحقيقة نفسها. وهنا لا يعود السؤال مجرد بداية للطريق، بل يصبح جزءاً من الطريق، وربما يصبح الطريق كله.

لذلك فإن الفلسفة، في معناها السقراطي العميق، ليست علماً بإجابات نهائية بقدر ما هي تربية على عدم الاستسلام للإجابة الأولى. إنها مقاومة للكسل العقلي، ومقاومة للغرور، ومقاومة لتحول الرأي إلى حقيقة، ومقاومة لتحول الحقيقة نفسها إلى أداة للهيمنة. إنها تذكر الإنسان باستمرار بأن العقل الذي لا يراجع نفسه

يمكن أن يتحول إلى سجن، وأن السؤال الذي يوقظ الإنسان من يقينه قد يكون أكثر قيمة من جواب يمنحه راحة مؤقتة.

ومن هنا يمكن أن نفهم لماذا بقي سقراط حاضراً في تاريخ الفلسفة بعد أكثر من ألفي عام. لم يبق لأنه ترك لنا نظاماً فلسفياً مكتملاً، بل لأنه ترك لنا طريقة في النظر إلى الإنسان: الإنسان الذي يجب أن يفحص نفسه، ويفحص أفكاره، ويفحص الأسباب التي تجعله يصدق ما يصدق، ويعترف بأن المعرفة التي لا تقبل المراجعة يمكن أن تتحول إلى وهم، وأن السؤال الذي يفتح العقل قد يكون في بعض الأحيان أول خطوة حقيقية نحو الحقيقة. فالإنسان لا يتحرر عندما يحصل على جميع الأجوبة، وإنما عندما يصبح قادراً على طرح الأسئلة التي لا يستطيع الوهم أن يحتملها.

-
- Plato. *Apology*. Translated by G. M. A. Grube, revised by John M. Cooper. In *Plato: Complete Works*. Indianapolis: Hackett Publishing Company, 1997.
 - Plato. *Meno*. Translated by G. M. A. Grube, revised by John M. Cooper. In *Plato: Complete Works*. Indianapolis: Hackett Publishing Company, 1997.
 - Plato. *Gorgias*. Translated by Donald J. Zeyl. In *Plato: Complete Works*, edited by John M. Cooper. Indianapolis: Hackett Publishing Company, 1997.
 - Hadot, Pierre. *Philosophy as a Way of Life: Spiritual Exercises from Socrates to Foucault*. Translated by Michael Chase. Oxford: Blackwell, 1995.
 - Nussbaum, Martha C. *The Therapy of Desire: Theory and Practice in Hellenistic Ethics*. Princeton: Princeton University Press, 1994.
 - Gadamer, Hans-Georg. *The Enigma of Health: The Art of Healing in a Scientific Age*. Translated by Jason Gaiger and Nicholas Walker. Stanford: Stanford University Press, 1996.
 - Popper, Karl R. *Conjectures and Refutations: The Growth of Scientific Knowledge*. London: Routledge & Kegan Paul, 1963.
 - Arendt, Hannah. *The Life of the Mind*. New York: Harcourt Brace Jovanovich, 1978.

الرابع عشر: من يقين الفرد إلى استبداد الجماعة

قد يبدو اليقين في بدايته حالة إيجابية؛ فالإنسان يحتاج إلى قدر من الثقة بما يعرفه حتى يستطيع أن يتخذ قراراً، وأن يكون موقفاً، وأن يتحرك في العالم دون أن يغرق في التردد الدائم. غير أن اليقين الذي يتحول من موقف معرفي قابل للمراجعة إلى حقيقة مطلقة محصنة ضد السؤال يبدأ في فقدان قيمته المعرفية، وقد يتحول تدريجياً إلى قوة ضد المعرفة نفسها. فالمشكلة ليست في أن يؤمن الإنسان بفكرة، وإنما في أن يمنح فكرته حصانة تجعلها غير قابلة للاختبار، ثم يحول هذه الحصانة الفردية إلى معيار يطالب الآخرين بالخضوع له. عند هذه النقطة ينتقل اليقين من كونه حالة نفسية إلى كونه سلطة، ومن كونه موقفاً معرفياً إلى نظام من الإكراه الفكري.

إن الفرد الذي يقول: «أنا أعتقد أنني على حق» يختلف جذرياً عن الجماعة التي تقول: «نحن نملك الحق، ومن يخالفنا مخطئ بالضرورة». في الحالة الأولى ما زالت مساحة الحوار ممكنة، لأن الاعتقاد يحمل ضمناً إمكانية الخطأ. أما في الحالة الثانية فإن الجماعة لا تدافع عن فكرة فحسب، بل تنشئ حدوداً بين من ينتمي إلى الحقيقة ومن يقع خارجها. وهنا تبدأ عملية أخطر من مجرد الجهل الفردي؛ إذ يتحول الاعتقاد إلى معيار للانتماء، ويتحول الاختلاف من مسألة معرفية إلى مسألة ولاء وخيانة. وما كان في البداية رأياً يصبح هوية، وما كان هوية يصبح عقيدة، وما كان عقيدة يتحول إلى سلطة اجتماعية، ثم تصبح السلطة قادرة على معاقبة من يخرج عن حدودها.

وهنا يظهر أحد أخطر التحولات في تاريخ الأفكار: حين يتوقف المجتمع عن السؤال عن صحة الفكرة ويبدأ بالسؤال عن هوية الشخص الذي يقولها. فإذا كانت الفكرة صادرة عن شخص ينتمي إلى الجماعة، تقبل بسهولة، أما إذا صدرت عن شخص خارجها فإنها ترفض قبل فحصها. وبذلك لا يعود معيار الحقيقة هو الدليل، وإنما يصبح الانتماء هو المعيار. قد تكون الحجة صحيحة لأن قائلها من «نحن»، وقد تكون خاطئة لأن قائلها من «هم». وفي هذه اللحظة لا يعود العقل يبحث عن الحقيقة، بل يتحول إلى جهاز لحماية الحدود الرمزية للجماعة.

ومن هنا يمكن أن يتحول الجهل إلى مؤسسة. وهذه العبارة لا تعني أن المؤسسات تسعى دائماً بصورة واعية إلى نشر الجهل، وإنما تعني أن بعض البنى الاجتماعية والسياسية والثقافية يمكن أن تنتج شروطاً تجعل الجهل مستمراً ومقبولاً ومفيداً لبعض أشكال السلطة. فالجهل يصبح مؤسسياً عندما تكرر الآليات التي تمنع السؤال، وتكافئ الطاعة، وتضعف التفكير المستقل، وتخلط بين المعرفة والولاء، وبين التربية والتلقين، وبين الاستقرار والصمت، وبين الإجماع والحقيقة.

إن أخطر أشكال الجهل المؤسسي ليس أن تمنع السلطة الإنسان من الوصول إلى المعلومات فقط، بل أن تجعله عاجزاً عن استخدامها بصورة نقدية حتى عندما

تكون المعلومات متاحة أمامه. فقد يعيش الإنسان في بيئة مليئة بالكتب والصحف والجامعات والشاشات ووسائل الاتصال، ومع ذلك يبقى محاصراً داخل نظام فكري لا يسمح له إلا برؤية الأشياء بالطريقة التي تحددها الجماعة. وهنا تصبح السيطرة على تفسير المعلومات أكثر أهمية من السيطرة على المعلومات نفسها. فليس من الضروري أن تمنع الإنسان من القراءة إذا استطعت أن تحدّد له مسبقاً كيف يجب أن يقرأ، وليس من الضروري أن تمنعه من سماع الأصوات المختلفة إذا استطعت أن تعلمه منذ البداية أن كل صوت مخالف هو بالضرورة صوت معادٍ أو منحرف أو خائن.

وهذه النقطة تكشف لنا أن الجهل لا ينتج دائماً من غياب التعليم، بل قد ينتج أحياناً من تعليم مشوه. فالتعليم الذي يمنح الطالب كمية كبيرة من المعلومات دون أن يمنحه القدرة على نقدها قد ينتج ذاكرة قوية وعقلاً ضعيفاً. والتعليم الذي يدرّب الإنسان على استعادة الإجابة النموذجية دون أن يسأله عن أسباب صحتها قد ينتج انضباطاً معرفياً ظاهرياً، لكنه لا ينتج استقلالاً فكرياً. أما التعليم الذي يجعل السؤال خطأً ويجعل الشك ضعفاً ويجعل الاختلاف خروجاً عن القاعدة، فإنه قد ينجح في صناعة متعلمين، لكنه يفشل في صناعة عقول قادرة على إنتاج المعرفة.

وهنا يجب أن نعيد النظر في معنى التعليم نفسه. فالتعليم ليس مجرد نقل ما نعرفه من جيل إلى آخر؛ لأن الإنسان لو اكتفى بتكرار ما ورثه لما كان هناك تطور حقيقي في المعرفة. التعليم في مستواه الأعلى هو تدريب الإنسان على أن يرى ما وراء ما ورثه، وأن يفهم أسباب الأفكار قبل أن يتبناها، وأن يعرف الفرق بين الحقيقة والرأي، وبين الدليل والسلطة، وبين الحجة والتكرار. ولهذا فإن السؤال الذي ينبغي أن يوجه التعليم ليس فقط: «ماذا يجب أن يعرف الطالب؟» وإنما أيضاً: «كيف سيتعلم أن يعرف؟ وكيف سيكتشف أنه أخطأ؟ وكيف سيتعامل مع فكرة تهدم ما تعلمه سابقاً؟»

إن المدرسة التي تعلم أبناءها ماذا يفكرون فقط قد تكون قادرة على إنتاج أجيال متشابهة، لكنها لا تستطيع بالضرورة إنتاج أجيال قادرة على التفكير. فالتشابه ليس دليلاً على الحقيقة. وقد يكون أحياناً دليلاً على نجاح عملية التلقين. أما العقل النقدي فلا يتطلب من جميع الناس أن يصلوا إلى النتيجة نفسها، وإنما يتطلب منهم أن يمتلكوا القدرة على تبرير نتائجهم وفحصها والاستعداد لتعديلها عندما تظهر أسباب أقوى.

ومن هنا يصبح الفرق بين «التعليم» و«التدجين» بالغ الأهمية. التعليم يوسع مساحة العقل، بينما التدجين يحدّد مسبقاً الحدود التي يسمح للعقل بالحركة داخلها. التعليم يجعل الطالب قادراً على مواجهة أستاذه بالسؤال، أما التدجين فيجعل السؤال على الأستاذ نوعاً من قلة الاحترام. التعليم يربي الإنسان على البحث، أما

التدجين فبرييه على الحفظ. التعليم يجعل الخطأ فرصة للتصحيح، أما التدجين فيجعل الخطأ عاراً ينبغي إخفاؤه. وحين يصبح الخوف من الخطأ أقوى من الرغبة في الحقيقة، يبدأ العقل في الكذب على نفسه.

وهذا ما يجعل المؤسسة التعليمية عنصراً حاسماً في إنتاج الصحة أو المرض المعرفي. فالطالب الذي يتعلم منذ طفولته أن الاعتراف بـ«لا أعرف» ليس عيباً، وأن تغيير الرأي عند ظهور دليل جديد ليس هزيمة، وأن السؤال الجيد قد يكون أهم من الإجابة السريعة، يمتلك فرصاً أكبر لبناء عقل مفتوح. أما الطالب الذي يتعلم أن قيمة الإنسان تقاس بقدرته على إعطاء الإجابة الصحيحة حتى عندما لا يفهمها، فقد يتعلم كيف يخفي جهله بدل أن يعالجه. وهنا يتحول النظام التعليمي من فضاء لتصحيح الجهل إلى فضاء لإخفائه.

والأمر نفسه ينطبق على الجامعة. فالجامعة في جوهرها ليست مكاناً لتوزيع الشهادات، وإنما فضاء لإنتاج المعرفة واختبارها ومراجعتها. فإذا تحولت الجامعة إلى مؤسسة تكافئ التكرار وتعاقب السؤال، وتفضل الالتزام بالقوال على القدرة على التفكير، فإنها قد تنتج عدداً كبيراً من الشهادات دون أن تنتج عدداً مماثلاً من العقول المستقلة. الشهادة تثبت أن الإنسان مر بمسار تعليمي معين، لكنها لا تثبت بالضرورة أنه تعلم كيف يفكر. وقد يكون الإنسان حاملاً لأعلى الشهادات وهو عاجز عن مراجعة فكرة واحدة ورثها في طفولته.

وهنا نعود إلى سقراط. فالمشروع السقراطي كان، في أحد أبعاده، مواجهة هذا النوع من المعرفة التي تتخذ شكل السلطة. سقراط لم يكن يعارض المعرفة، بل كان يعارض ادعاء المعرفة. وكان يرى أن المشكلة تبدأ عندما يصبح الإنسان مقتنعاً بأنه يعرف ما لا يعرف. ولهذا فإن الأسئلة السقراطية لم تكن مجرد ألعاب جدلية، وإنما كانت تهدف إلى كشف العلاقة بين المعرفة والسلطة. الشخص الذي يعتقد أنه يعرف يستطيع أن يطالب الآخرين بالخضوع لرأيه، أما الشخص الذي يدرك حدود معرفته فيصبح أكثر استعداداً للحوار.

لكن المشكلة تصبح أكثر خطورة عندما تتبنى الجماعة وهم المعرفة. عندها لا يعود لدينا فرد يعتقد أنه يعرف، بل جماعة كاملة تؤكد لأفرادها أن ما تؤمن به لا يحتاج إلى برهان. وهنا يتشكل ما يمكن تسميته «الوعي المحضن». إنه وعي لا يستقبل المعلومات من أجل اختبارها، وإنما من أجل تصنيفها مسبقاً. ما يوافق الجماعة صحيح، وما يخالفها مشبوه، وما يهدد صورتها عن نفسها يجب مقاومته. وفي مثل هذه البيئة يصبح السؤال خطراً لأنه لا يطلب معلومة جديدة فحسب، بل يهدد النظام الذي يجعل بعض الإجابات غير قابلة للمناقشة.

ومن هنا يظهر الدور الخطير للإعلام عندما يتحول من وسيلة لإيصال المعلومات إلى وسيلة لتشكيل الإدراك. الإعلام لا يؤثر فقط في ما يعرفه الإنسان، وإنما يمكن

أن يؤثر في ما يعتبره جديراً بالمعرفة أصلاً. قد يقرر للإنسان ما الذي ينبغي أن يخاف منه، وما الذي ينبغي أن يغضب منه، وما الذي ينبغي أن ينساه، ومن الذي يستحق التعاطف، ومن الذي يجب أن ينظر إليه بوصفه عدواً. وبذلك لا تصبح السيطرة على المعلومات هي الهدف الوحيد، بل تصبح السيطرة على ترتيب الأولويات داخل العقل هدفاً أكثر عمقاً.

والإعلام الذي يعرض الرأي بوصفه حقيقة لا يصنع وعياً نقدياً، بل يصنع جمهوراً. والجمهور في هذا السياق ليس مجرد مجموعة من الناس، بل كتلة يمكن توجيه انتباهها في اتجاه معين. وعندما يتكرر خطاب واحد بصورة مستمرة، يمكن أن يتحول التكرار إلى شعور بالحقيقة. فالإنسان لا يصدق الفكرة دائماً لأنها برهنت، وإنما قد يصدقها لأنها أصبحت مألوفاً. والمألوف مع مرور الزمن قد يكتسب سلطة نفسية تشبه سلطة الحقيقة.

وهنا تتداخل اللغة مع السلطة. فاختيار الكلمات ليس محايداً دائماً. عندما نصف شخصاً بأنه «خائن» بدل أن نصف موقفه بأنه «مختلف»، فنحن لا نصف موقفاً فحسب، بل نضع الشخص خارج المجال الأخلاقي للجماعة. وعندما نسمي النقد «عداء»، والاختلاف «فتنة»، والسؤال «تشكيكاً»، والاعتراض «خيانة»، فإننا نعيد بناء المجال اللغوي بطريقة تجعل الحوار أكثر صعوبة. وهكذا يمكن للكلمات أن تتحول إلى أسوار تحيط بالعقل قبل أن يبدأ التفكير.

إن المجتمع الذي يقدر اليقين المطلق يخلق بيئة يصبح فيها الخطأ أكثر رعباً من الجهل. فالإنسان قد يعرف أنه لا يعرف، لكنه يخاف الاعتراف بذلك لأن الاعتراف قد يهدد مكانته. وقد يشك في فكرة ما، لكنه لا يعبر عن شكه لأن الجماعة ستتهمه بالضعف. وقد يكتشف أن موقفه القديم غير صحيح، لكنه يستمر في الدفاع عنه لأن التراجع سيجعله يبدو أمام الآخرين وكأنه انهزم. وهنا لا تعود المشكلة معرفية خالصة، بل تصبح نفسية واجتماعية أيضاً.

ومن أخطر ما يمكن أن تفعله الجماعة بالفرد أنها تجعل الاعتراف بالخطأ مكلفاً اجتماعياً. فإذا أصبح تغيير الرأي سبباً للسخرية أو الإقصاء، فسيتعلم الإنسان شيئاً خطيراً: أن يحافظ على صورته بدل أن يحافظ على الحقيقة. عندها يصبح العقل موظفاً لدى السمعة. لا يسأل الإنسان: «ما الصحيح؟» بل يسأل: «كيف أستطيع الدفاع عن موقعي دون أن أفقد صورتي أمام الآخرين؟» وفي هذه اللحظة يبدأ الانفصال بين الحقيقة والهوية.

وهذا الانفصال هو أحد جذور استبداد الجماعة. فالجماعة التي لا تسمح للفرد بأن يغير رأيه بحرية تجعل الانتماء أقوى من الحقيقة. والإنسان الذي يخاف فقدان جماعته قد يقبل بأفكار لا يؤمن بها، أو يدافع عن مواقف يعرف في داخله أنها خاطئة، فقط لأنه يخشى أن يصبح وحيداً. وهنا يصبح الضغط الاجتماعي نوعاً

من القوة السياسية والأخلاقية التي لا تحتاج إلى شرطة أو سجن، لأن الإنسان يبدأ بمراقبة نفسه نيابة عن الجماعة.

وهذا هو الوجه الأكثر عمقاً للاستبداد الفكري: أن تصبح الرقابة داخل الإنسان نفسه. عندما يعتاد الإنسان أن يسأل قبل أن يتكلم: «ماذا سيقول الآخرون؟» بدل أن يسأل: «هل ما سأقوله صحيح؟» تكون الجماعة قد قطعت مسافة كبيرة في السيطرة على وعيه. وفي هذه الحالة لا تحتاج السلطة إلى منع كل فكرة، لأن المجتمع نفسه يبدأ في منعها نيابة عنها.

لذلك فإن علاج الجهل الجماعي لا يمكن أن يكون مجرد إضافة المزيد من المعلومات. إذا كانت المشكلة في بنية التفكير، فلن تحلها المعلومات وحدها. وإذا كان الإنسان يرفض الأدلة لأنها تهدد هويته، فإن تقديم أدلة إضافية قد يزيد مقاومته بدل أن يغيره. وإذا كانت المؤسسة تكافئ الطاعة وتعاقب السؤال، فإن زيادة الكتب داخلها لن تجعلها بالضرورة أكثر عقلانية. المطلوب أعمق من ذلك: بناء ثقافة تجعل السؤال مشروعاً، والخطأ قابلاً للاعتراف، والمراجعة فضيلة، والاختلاف حقاً، والنقد وسيلة لتحسين المعرفة لا جريمة ضد الجماعة.

ومن هنا يصبح الإصلاح المعرفي إصلاحاً للمؤسسات بقدر ما هو إصلاح للأفراد. لا يكفي أن نطلب من الإنسان أن يكون ناقدًا إذا كانت البيئة التي يعيش فيها تعاقبه عندما ينتقد. ولا يكفي أن نطالبه بالاعتراف بخطئه إذا كان الاعتراف بالخطأ يؤدي إلى إهانته. ولا يكفي أن نطلب منه البحث عن الحقيقة إذا كانت الحقيقة التي لا توافق الجماعة تهدد مستقبله ومكانته. فالسلوك الفكري لا يتشكل داخل العقل وحده، وإنما يتشكل أيضاً داخل البيئة التي تكافئ بعض أنماط التفكير وتعاقب أنماطاً أخرى.

ولهذا فإن المجتمع السليم معرفياً ليس المجتمع الذي لا يختلف أفراده، وإنما المجتمع الذي يستطيعون فيه الاختلاف دون أن يتحول الاختلاف إلى حرب وجودية. المجتمع الناضج ليس الذي يمتلك إجابة واحدة لكل سؤال، بل الذي يستطيع أن يعيش مع تعدد الإجابات ويضعها أمام الاختبار. والقوة الحقيقية للمجتمع ليست في قدرته على إسكات المختلف، بل في قدرته على الاستماع إليه دون أن يشعر بأن وجوده مهدد.

وفي النهاية، فإن انتقال الجهل من الفرد إلى الجماعة يمثل انتقالاً من مشكلة معرفية إلى مشكلة حضارية. فالإنسان الجاهل يمكن تعليمه، والمتردد يمكن إرشاده، والمخطئ يمكن تصحيح خطئه، لكن الجماعة التي تجعل جهلها معياراً للانتماء تصبح أكثر مقاومة للعلاج؛ لأنها لا تحمي فكرة واحدة فقط، بل تحمي شبكة كاملة من المصالح والهويات والرموز والسلطات. ولهذا فإن مقاومة الجهل المؤسسي تحتاج إلى أكثر من معلومة صحيحة؛ تحتاج إلى ثقافة كاملة تعيد الاعتبار للسؤال، وتمنح الشك

مساحة مشروعة، وتفصل بين الإنسان وفكرته، وبين الولاء والحقيقة، وبين السلطة والمعرفة.

وهنا يعود سقراط مرة أخرى بوصفه رمزاً للموقف الفلسفي الذي يرفض أن تتحول الجماعة إلى عقل واحد مغلق. فالفلسفة لا تطلب من المجتمع أن يتخلى عن قيمه، وإنما تطلب منه أن يمتلك الشجاعة لفحصها. ولا تطلب من الإنسان أن يكره هويته، وإنما أن يرفض تحويل هويته إلى معيار يمنع الآخرين من امتلاك الحقيقة. ولا تطلب منه أن يشك في كل شيء، وإنما أن يعرف لماذا يؤمن بما يؤمن به.

إن المجتمع الذي يسمح بالسؤال قد يظل مختلفاً ومضطرباً، لكنه يمتلك إمكانية التصحيح. أما المجتمع الذي يقتل السؤال من أجل الحفاظ على صورة الاستقرار فقد يبدو متماسكاً، لكنه قد يكون متماسكاً حول الخطأ. ولذلك فإن الاستقرار الحقيقي لا يقوم على غياب النقد، بل على القدرة على تصحيح الأخطاء قبل أن تتحول إلى مؤسسات، وعلى مراجعة الأفكار قبل أن تتحول إلى عقائد، وعلى مراجعة العقائد قبل أن تتحول إلى أدوات لقمع الإنسان.

وهنا تتضح إحدى أهم نتائج هذه الدراسة: إن مرض الجهل لا يصبح خطيراً فقط عندما يصيب عقل الفرد، وإنما عندما تتحول الجماعة إلى جهاز يحمي هذا المرض ويعيد إنتاجه. عندها لا يعود العلاج مجرد تعليم شخص أن يعرف، بل يصبح تحرير البيئة التي تمنعه من المعرفة. فالعقل لا يحتاج إلى المعلومات وحدها، وإنما يحتاج إلى مساحة يستطيع فيها أن يسأل دون خوف، ويخطئ دون إذلال، وبغير رأيه دون أن يفقد كرامته، ويبحث عن الحقيقة دون أن يطلب منه أولاً أن يثبت ولاءه لهاوية الجماعة. وفي هذه المساحة وحدها يمكن أن يبدأ الانتقال الحقيقي من مجتمع يحفظ الأجوبة إلى مجتمع يتعلم كيف يصنع المعرفة.

-
- Plato. *Apology*. Translated by G. M. A. Grube, revised by John M. Cooper. In *Plato: Complete Works*. Indianapolis: Hackett Publishing Company, 1997.
 - Plato. *Republic*. Translated by G. M. A. Grube, revised by C. D. C. Reeve. Indianapolis: Hackett Publishing Company, 1992.
 - Arendt, Hannah. *The Origins of Totalitarianism*. New York: Harcourt, Brace & World, 1951.
 - Arendt, Hannah. *Between Past and Future: Eight Exercises in Political Thought*. New York: Viking Press, 1961.
 - Fromm, Erich. *Escape from Freedom*. New York: Farrar & Rinehart, 1941.
 - Milgram, Stanley. *Obedience to Authority: An Experimental View*. New York: Harper & Row, 1974.
 - Asch, Solomon E. "Opinions and Social Pressure." *Scientific American* 193, no. 5 (1955): 31–35.
 - Freire, Paulo. *Pedagogy of the Oppressed*. Translated by Myra Bergman Ramos. New York: Continuum, 1970.
 - Bourdieu, Pierre, and Jean-Claude Passeron. *Reproduction in Education, Society and Culture*. Translated by Richard Nice. London: Sage Publications, 1977.
 - Gramsci, Antonio. *Selections from the Prison Notebooks*. Edited and translated by Quintin Hoare and Geoffrey Nowell Smith. New York: International Publishers, 1971.
 - Foucault, Michel. *Discipline and Punish: The Birth of the Prison*. Translated by Alan Sheridan. New York: Vintage Books, 1977.
 - Popper, Karl R. *The Open Society and Its Enemies*. London: Routledge, 1945.

الخامس عشر: المرض الحقيقي هو فقدان القدرة على مراجعة الذات

ربما يمكن إعادة بناء المسألة السقراطية كلها انطلاقاً من فكرة واحدة تبدو في ظاهرها بسيطة، لكنها تحمل في داخلها نتائج معرفية وأخلاقية ووجودية عميقة: ليس الجاهل هو من لا يعرف، وإنما قد يكون الجهل الأخطر هو أن يفقد الإنسان القدرة على مراجعة ما يظن أنه يعرفه. فالجهل البسيط حالة طبيعية يمكن أن تصيب أي إنسان؛ لأن المعرفة الإنسانية محدودة، والعالم أوسع من قدرة الفرد على الإحاطة به. أما الجهل الذي يتحول إلى مرض فهو ذلك الذي يغلق منافذ التصحيح، ويجعل الإنسان عاجزاً عن رؤية احتمال الخطأ في أفكاره، أو راغباً في رؤية الأدلة التي تؤيدها فقط، أو خائفاً من الاقتراب من المناطق التي يمكن أن تهتز فيها صورته عن نفسه وعن العالم.

من هذه الزاوية لا يصبح معيار الصحة الفكرية هو مقدار ما يحفظه الإنسان من معلومات، ولا عدد الكتب التي قرأها، ولا الشهادات التي يحملها، ولا قدرته على الانتصار في الجدل، وإنما قدرته على مراجعة نفسه. فالعقل السليم ليس العقل الذي لا يخطئ، لأن عدم الخطأ الكامل ليس من خصائص الإنسان، وإنما العقل السليم هو الذي يمتلك الآليات الداخلية التي تسمح له باكتشاف الخطأ عندما يقع فيه، والاعتراف به عندما يكتشفه، وتصحيح مساره عندما يتبين له أن الطريق الذي سار فيه كان خاطئاً. إن الخطأ في ذاته ليس مرضاً معرفياً؛ المرض يبدأ عندما يصبح الإنسان غير قادر على الاعتراف بأنه أخطأ.

وهذا يضعنا أمام تمييز بالغ الأهمية بين الخطأ والجمود. قد يخطئ إنسان ثم يصحح خطأه، فيكون خطؤه مرحلة من مراحل المعرفة. وقد يخطئ إنسان آخر ثم يبني حول خطئه منظومة كاملة من التبريرات حتى يمنع نفسه والآخرين من الاقتراب منه، فيتحول الخطأ من حادثة معرفية إلى بنية نفسية. الأول يمكن أن يتعلم من خطئه، أما الثاني فيتعلم كيف يدافع عنه. الأول يجعل الحقيقة معياراً لرأيه، أما الثاني فيجعل رأيه معياراً للحقيقة.

ومن هنا فإن القدرة على مراجعة الذات ليست مجرد مهارة فكرية، بل هي شكل من أشكال الشجاعة الأخلاقية. فالإنسان لا يعيش مع أفكاره في فراغ؛ أفكاره مرتبطة بكرامته، وتاريخه، وعلاقاته، وانتماءاته، وذكرياته، ومصالحه، وصورته عن نفسه. ولذلك فإن اكتشاف خطأ فكرة ما قد لا يكون مجرد اكتشاف لخطأ معلومة، بل قد يكون اكتشافاً مؤلماً بأن جزءاً من الصورة التي بنيناها عن أنفسنا كان قائماً على وهم. ولهذا يفضل الإنسان أحياناً حماية صورته عن نفسه على حماية الحقيقة.

وهنا تكمن إحدى أكثر الآليات تعقيداً في النفس الإنسانية: نحن لا ندافع دائماً عن أفكارنا لأنها صحيحة، بل قد ندافع عنها لأنها أصبحت جزءاً من هويتنا. فإذا قلت

للإنسان إن فكرة عابرة يؤمن بها خاطئة، فقد يناقشك في الدليل. أما إذا أصبحت الفكرة جزءاً من تعريفه لنفسه، فقد يشعر بأن نقد الفكرة هو نقد لوجوده ذاته. عندها تنتقل المسألة من «هل هذه الفكرة صحيحة؟» إلى «هل أنا شخص يستحق الاحترام إذا كانت هذه الفكرة خاطئة؟». وفي هذه اللحظة يصبح الحوار أصعب؛ لأنك لم تعد تناقش فكرة منفصلة عن صاحبها، بل تواجه شبكة من الهوية والانتماء والذاكرة والكرامة.

ولهذا فإن إحدى أهم وظائف الفلسفة هي أن تعلم الإنسان الفصل بين ذاته وبين أفكاره. أن أقول «أنا أخطأت» لا يعني «أنا فاشل»، كما أن قول «فكرتي خاطئة» لا يعني أن وجودي كله خاطئ. الإنسان أكبر من فكرة واحدة، وأوسع من موقف واحد، وأكثر تعقيداً من رأي واحد. وإذا لم يتعلم الإنسان هذا الفصل، فسوف يصبح أسيراً لأفكاره؛ لأن كل مراجعة ستبدو له تهديداً لذاته، وكل اعتراف بالخطأ سيبدو هزيمة، وكل تراجع عن موقف سابق سيبدو سقوطاً.

وهنا تظهر قيمة العبارة التي تبدو بسيطة لكنها تحتاج إلى شجاعة استثنائية: «كنت مخطئاً». هذه الجملة قد تكون من أكثر الجمل ثقلاً على الإنسان؛ لأنها تتطلب منه أن يقف في مواجهة صورته السابقة عن نفسه، وأن يعترف بأن حكمه لم يكن صحيحاً، وأن يتخلى عن المبررات التي استخدمها للدفاع عنه. ولذلك فإن الاعتراف بالخطأ ليس مجرد تصحيح لمعلومة، بل قد يكون عملية إعادة بناء للذات.

وفي المقابل، فإن عبارة «كنت على حق» قد تكون أحياناً أسهل من الناحية النفسية؛ لأنها تمنح الإنسان شعوراً بالقوة والانتصار والاستقرار. لكن المشكلة تبدأ عندما تصبح الحاجة إلى الشعور بأننا على حق أقوى من الحاجة إلى معرفة ما هو صحيح. عندها يتحول التفكير إلى دفاع، ويتحول العقل إلى محامٍ، وتتحول الأدلة إلى أدوات انتقائية. يبحث الإنسان عما يؤيد موقفه ويتجاهل ما يناقضه، لا لأن الحقيقة غير مهمة بالنسبة إليه، وإنما لأن هويته النفسية أصبحت مرتبطة بنتيجة معينة.

وهذا هو أحد أعمق أشكال المرض المعرفي: أن يصبح الإنسان مستعداً للتضحية بالحقيقة من أجل المحافظة على اتساق صورته عن نفسه. قد يعرف في داخله أن موقفه يحتاج إلى مراجعة، لكنه يستمر في الدفاع عنه لأن التراجع سيكلفه اعترافاً مؤلماً. وقد يرى تناقضاً واضحاً في حجته، لكنه يعيد تفسير التناقض بدل أن يعيد النظر في الحجة. وقد يواجه دليلاً قوياً، لكنه يبحث فوراً عن طريقة لتقويضه لا لأنه فحسه ووجد خلله، وإنما لأنه يشعر بالخطر الذي يمثله على اعتقاده.

ومن هنا يمكن القول إن العقل لا يحتاج فقط إلى المعرفة، بل يحتاج إلى فضيلة معرفية تحميه من نفسه. ومن أهم هذه الفضائل التواضع المعرفي. والتواضع المعرفي لا يعني أن يشك الإنسان في كل ما يعرفه، ولا أن يتخلى عن القدرة على الحكم، وإنما يعني أن يدرك أن معرفته محدودة وأن احتمال الخطأ قائم. إنه لا يقول: «كل الآراء متساوية»، بل يقول: «قد يكون رأيي قوياً، ومع ذلك ينبغي أن

أكون مستعداً لاختباره». وهذه المسافة الصغيرة بين الثقة واليقين المطلق قد تكون من أهم المسافات التي تحمي العقل من التحول إلى عقيدة مغلقة.

إن الإنسان الذي يعرف حدود معرفته أكثر عقلانية من الإنسان الذي يتحدث بثقة عن أشياء لم يفحصها. وليس المقصود هنا تمجيد الشك لذاته، بل التمييز بين الثقة التي تقوم على أسباب وبين اليقين الذي يقوم على الحاجة النفسية إلى الأمان. يمكن للإنسان أن يكون واثقاً من نتيجة لأنه يملك أدلة قوية، لكنه ينبغي أن يعرف أيضاً لماذا يثق بها، وما حدودها، وما الذي يمكن أن يغير موقفه. أما الإنسان الذي لا يعرف ما الذي يمكن أن يجعله يغير رأيه، فقد لا يكون أمام موقف معرفي قابل للاختبار، بل أمام اعتقاد محصن ضد الواقع.

ومن هنا يصبح السؤال الأهم الذي يمكن أن يوجه إلى أي اعتقاد: ما الذي يمكن أن يجعلك تعيد النظر فيه؟ إذا كانت الإجابة «لا شيء»، فإننا أمام اعتقاد لا يعيش على الأدلة، وإنما يعيش على الحصانة. أما إذا استطاع الإنسان أن يقول: «إذا ظهرت أدلة أقوى فسأغير موقفتي»، فإنه يكون قد وضع نفسه داخل المجال الحقيقي للمعرفة. فالمعرفة ليست فقط القدرة على قول «هذا صحيح»، وإنما القدرة على تحديد الشروط التي تجعلنا نكتشف أنه ربما لم يكن صحيحاً.

وهذا المعنى يعيدنا إلى سقراط. فالقيمة الكبرى للموقف السقراطي ليست في أنه قدم لنا مجموعة من الإجابات النهائية، بل في أنه جعل الفحص شرطاً للحياة العقلية. فالإنسان الذي لا يفحص نفسه قد يعيش وفق أفكار لم يختارها أصلاً، وقد يدافع عن قيم لم يفهمها، وقد يكرر أحكاماً ورثها، ثم يظن أنه يعيش حياة اختارها بنفسه. ولذلك فإن السؤال السقراطي «كيف تعيش؟» لا ينفصل عن السؤال «لماذا تعيش بهذه الطريقة؟»؛ لأن الإنسان قد يملك حياة كاملة مبنية على افتراضات لم يفكر فيها يوماً.

ومن هنا يصبح فحص الذات فعلاً تحريراً. عندما يفحص الإنسان أفكاره، فإنه يبدأ في اكتشاف أيها اختاره وأيها ورثه، وأيها يقوم على الدليل وأيها يقوم على العادة، وأيها نابع من التفكير وأيها نابع من الخوف، وأيها يعبر عن قناعة حقيقية وأيها يعبر عن رغبة في الانتماء. وهذه العملية قد تكون مؤلمة؛ لأنها تجعل الإنسان يرى نفسه بطريقة لم يكن معتاداً عليها. لكنها في الوقت نفسه تمنحه إمكانية أن يصبح أكثر استقلالاً.

ولذلك فإن السؤال الفلسفي الحقيقي لا يكتفي بأن يسأل الإنسان عن العالم، بل يعيده إلى نفسه. ماذا أعرف؟ كيف عرفت؟ لماذا أصدق؟ لماذا أرفض؟ ما الذي يجعلني غاضباً عندما يعترض أحد على فكري؟ هل غضبي دليل على قوة حجتي أم على ارتباطي النفسي بها؟ هل أرفض الفكرة لأنها خاطئة أم لأنها جاءت من شخص لا أحبه؟ هل أقبلها لأنها صحيحة أم لأنها توافق ما أريد أن يكون صحيحاً؟ هذه الأسئلة لا تقدم للإنسان راحة سريعة، لكنها تجعله أكثر صدقاً مع نفسه.

وهنا تظهر العلاقة العميقة بين الصدق المعرفي والصدق الأخلاقي. قد يكون الإنسان صادقاً في حديثه مع الآخرين، لكنه غير صادق مع نفسه. وقد لا يكذب على الناس، لكنه يخفي عن نفسه ما لا يريد مواجهته. وهذا النوع من عدم الصدق أكثر خطورة؛ لأنه يجعل الإنسان غير قادر حتى على تشخيص مرضه. فإذا كان الكذب على الآخرين يمكن كشفه من الخارج، فإن خداع الذات قد يكون محصناً داخل النفس نفسها. الإنسان هنا يصبح في الوقت ذاته المريض والطبيب، والمشكلة أن الطبيب الداخلي قد يكون جزءاً من المرض.

وهذا يعيدنا إلى استعارة المرض التي شكلت محور هذا الكتاب. فالمرض الحقيقي ليس مجرد وجود فكرة خاطئة في العقل، لأن كل إنسان يحمل أفكاراً قابلة للخطأ. المرض هو فقدان القدرة على اكتشاف الخطأ وتصحيحه. وليس الخطر في أن تكون لديك قناعة ناقصة، بل في أن تصبح غير قادر على رؤية نقصها. وليس الخطر في أن تجهل شيئاً، بل في أن يتحول جهلك إلى يقين يمنعك من البحث. وليس الخطر في أن تخطئ، بل في أن يصبح الاعتراف بالخطأ بالنسبة إليك أكثر ألماً من الاستمرار فيه.

ومن هنا يمكن إعادة تعريف الحكمة نفسها. الحكيم ليس الإنسان الذي لا يخطئ، ولا الذي يعرف كل شيء، ولا الذي يستطيع أن ينتصر في كل نقاش، وإنما الإنسان الذي يعرف حدود معرفته، ويعرف متى يراجع نفسه، ويعرف كيف يميز بين الثبات على المبدأ والثبات على الخطأ. فالثبات فضيلة عندما يكون ثباتاً على قيمة مبررة، لكنه يتحول إلى رذيلة عندما يكون مجرد رفض للتراجع. وليس كل تغيير في الرأي تقلباً، كما أن ليس كل ثبات عليه قوة. أحياناً يكون تغيير الرأي علامة على أن الإنسان استمع إلى الدليل، وأحياناً يكون الثبات علامة على أنه أغلق أذنيه.

ولهذا يجب أن نعيد النظر في الطريقة التي نحكم بها على الإنسان الذي يغير رأيه. قد تنظر بعض المجتمعات إلى تغيير الموقف باعتباره ضعفاً أو تناقضاً، بينما قد يكون في الحقيقة علامة على النضج. الإنسان الذي يراجع نفسه لا يثبت أنه لم يكن يعرف، بل يثبت أنه أصبح يعرف أكثر مما كان يعرف. وما دام الإنسان كائنًا يتعلم، فإن تغير بعض آرائه ليس خللاً في شخصيته، بل نتيجة طبيعية لنمو معرفته.

إن المشكلة ليست أن يغير الإنسان رأيه، وإنما أن يغيره بلا سبب، أو أن يتبنى كل رأي يوافق مصلحته. أما أن يغير موقفه لأن دليلاً أقوى ظهر، أو لأن تجربة جديدة كشفت له شيئاً لم يكن يراه، أو لأنه اكتشف تناقضاً في منطقته، فهذا ليس تناقضاً، بل عقلانية. إن الإنسان الذي يرفض تغيير رأيه حتى عندما تتغير الأدلة لا يحمي مبدأه؛ إنه يحمي صورته عن نفسه بوصفه شخصاً لا يخطئ.

ومن هنا يمكن أن نصل إلى قاعدة مركزية في الصحة الفكرية: لا ينبغي أن يكون السؤال «هل أخطأت؟» سؤالاً مخيفاً، بل سؤالاً ضرورياً. الإنسان الذي يستطيع أن يسأل نفسه عن احتمال خطئه يمنح نفسه فرصة للنمو. أما الإنسان الذي يرى

في مجرد احتمال الخطأ إهانة، فإنه يغلق الباب أمام التعلم. ولذلك فإن التربية الفلسفية الحقيقية لا تعلم الإنسان كيف يدافع عن أفكاره فقط، وإنما تعلمه كيف يخبرها، وكيف يكتشف نقاط ضعفها، وكيف يتعامل مع سقوطها إذا سقطت.

وفي هذا المعنى يصبح الفشل المعرفي ليس في أن نكتشف أننا كنا مخطئين، وإنما في ألا نكتشف ذلك أبداً لأننا لم نسمح لأنفسنا بالمراجعة. قد يكون الإنسان مخطئاً عشرين عاماً ثم يكتشف خطأه في اليوم الحادي والعشرين، فيكون ذلك اليوم أهم معرفياً من السنوات العشرين السابقة. لأن الحقيقة لا تقاس فقط بمدى الاعتقاد بها، وإنما بقدرتنا على اختبارها.

إن أخطر ما يمكن أن يحدث للعقل هو أن يتحول إلى مكان لا يصل إليه التصحيح. فإذا أصبح كل دليل مخالف مؤامرة، وكل ناقد عدو، وكل سؤال تشكيكاً، وكل مراجعة خيانة، فإن العقل يكون قد بنى حول نفسه حصناً لا يستطيع الواقع اختراقه. لكن الحقيقة لا تحتاج إلى حصون. الفكرة الصحيحة تستطيع أن تواجه النقد، وإذا احتاجت الفكرة إلى منع السؤال حتى تبقى، فالمشكلة ليست في السؤال.

ومن هنا فإن المجتمع الذي يريد عقلاً سليماً يجب ألا يربي أفراده على الخوف من الاعتراف بالخطأ. يجب أن يصبح «لا أعلم» عبارة طبيعية، وأن يصبح «كنت مخطئاً» علامة على الشجاعة، وأن يصبح «سأعيد التفكير» دليلاً على النضج. فالثقافة التي تسخر من الإنسان عندما يتراجع عن خطئه تدفع الناس إلى التمسك بأخطائهم سراً والدفاع عنها علناً. أما الثقافة التي تحترم المراجعة، فإنها تجعل التصحيح جزءاً طبيعياً من الحياة.

وهكذا نصل إلى المفارقة الكبرى التي تكشفها الفلسفة السقراطية: الإنسان لا يحتاج فقط إلى الشجاعة ليقول «أنا على حق»، بل يحتاج أحياناً إلى شجاعة أكبر بكثير ليقول «كنت مخطئاً». لأن العبارة الأولى تمنحه القوة أمام الآخرين، بينما الثانية تتطلب منه أن يواجه نفسه. الأولى قد تحمي صورته، أما الثانية فقد تهدم صورة قديمة لكي تسمح ببناء صورة أكثر صدقاً.

وفي النهاية، ربما يكون المرض الحقيقي للعقل ليس الجهل، ولا الخطأ، ولا حتى نقص المعرفة، وإنما فقدان القدرة على مراجعة الذات. فالجهل يمكن أن يعالج بالتعلم، والخطأ يمكن أن يصحح بالنقد، والنقص يمكن أن يعالج بالبحث، أما العقل الذي فقد رغبته في مراجعة نفسه فإنه يفقد الأداة التي تسمح له بكل هذه العمليات. وعندما يفقد الإنسان القدرة على أن يقول «ربما أكون مخطئاً»، يبدأ في فقدان القدرة على أن يتعلم؛ وعندما يفقد القدرة على التعلم، يتحول الماضي إلى سجن، وتتحول الأفكار إلى جدران، ويتحول اليقين إلى مرض.

لذلك لا ينبغي أن يكون هدف الفلسفة أن تجعل الإنسان أكثر يقيناً، وإنما أن تجعله أكثر وعياً بأسباب يقينه وحدوده. ولا ينبغي أن تسعى إلى إنتاج إنسان لا يغير

رأيه، بل إنسان لا يغير رأيه إلا عندما تتغير أسباب اعتقاده. ولا ينبغي أن تجعل الإنسان يخجل من قوله «لا أعرف»، بل أن تعلمه أن هذه العبارة قد تكون أحياناً أكثر صدقاً وحكمة من آلاف الأجوبة التي لا تستند إلى معرفة.

وهنا تكتمل صورة العلاج السقراطي: يبدأ العلاج عندما يكشف الإنسان جهله، ويتقدم عندما يقبل أن يفحص أفكاره، ويعمق عندما يتعلم أن يفصل ذاته عن معتقداته، ويكتمل عندما يصبح قادراً على تصحيح نفسه دون أن يشعر بأن التصحيح إهانة. فالعقل السليم ليس عقلاً محصناً ضد الخطأ، وإنما عقل قادر على العودة من الخطأ. وليس الإنسان الحكيم هو الذي لا يسقط فكرياً، بل الذي يمتلك الشجاعة ليقوم، وينظر إلى موضع سقوطه، ويسأل نفسه: كيف وصلت إلى هنا؟ ثم يغير الطريق إذا اكتشف أن الطريق كان خاطئاً.

وفي هذه القدرة تحديداً يكمن الفرق بين العقل الحي والعقل المتحجر. العقل الحي يتحرك، يسأل، يراجع، يكشف، يخطئ، يصحح، ثم يبدأ من جديد. أما العقل المتحجر فيعيش على يقيناته القديمة، ويعتبر كل مراجعة تهديداً، وكل اختلاف عداءً، وكل سؤال خطراً. الأول ينمو لأنه يقبل احتمال التغير، والثاني يموت فكرياً لأنه يخشى أن يتغير.

ومن هنا يمكن صياغة النتيجة السقراطية الأخيرة: ليست الحكمة أن تعرف أنك على حق، بل أن تعرف كيف تختبر أنك على حق؛ وليست المعرفة أن تمتلك إجابة، بل أن تعرف لماذا تقبلها ومتى ينبغي أن تراجعها؛ وليست القوة أن ترفض الاعتراف بالخطأ، بل أن تمتلك الشجاعة الكافية للاعتراف به عندما يظهر الدليل. فربما لا يكون الإنسان أكثر قرباً من الحقيقة عندما يقول «أنا أعرف»، وإنما عندما يستطيع أن يقول بصدق ومسؤولية: «هذا ما أعتقد الآن، وهذه أسبابي، وأنا مستعد لمراجعة اعتقادي إذا ظهر ما يستحق المراجعة».

وهنا يصبح الاعتراف بالجهل بداية المعرفة، والاعتراف بالخطأ بداية التصحيح، ومراجعة الذات بداية النضج، والسؤال بداية الفلسفة، وتلك هي النقطة التي يلتقي فيها العلاج المعرفي بالعلاج الأخلاقي: أن يتعلم الإنسان ألا يعيش أسيراً لما كان يظنه عن نفسه وعن العالم، بل أن يظل قادراً على إعادة النظر، لأن الإنسان الذي يستطيع أن يراجع نفسه لا يكون قد فقد يقينه فحسب، بل يكون قد اكتسب شيئاً أعظم منه: القدرة على أن يقترب من الحقيقة دون أن يدعي امتلاكها كاملة.

-
- Plato. *Apology*. Translated by G. M. A. Grube, revised by John M. Cooper. In *Plato: Complete Works*. Indianapolis: Hackett Publishing Company, 1997.
 - Socrates. "Socratic Ignorance." In Plato's dialogues, especially *Apology*.
 - Vlastos, Gregory. *Socrates: Ironist and Moral Philosopher*. Ithaca, NY: Cornell University Press, 1991.
 - Nehamas, Alexander. *The Art of Living: Socratic Reflections from Plato to Foucault*. Berkeley: University of California Press, 1998.
 - Hadot, Pierre. *Philosophy as a Way of Life: Spiritual Exercises from Socrates to Foucault*. Translated by Michael Chase. Oxford: Blackwell, 1995.
 - Popper, Karl R. *Conjectures and Refutations: The Growth of Scientific Knowledge*. London: Routledge & Kegan Paul, 1963.
 - Popper, Karl R. *The Logic of Scientific Discovery*. London: Hutchinson, 1959.
 - Festinger, Leon. *A Theory of Cognitive Dissonance*. Stanford, CA: Stanford University Press, 1957.

السادس عشر: سقراط ضد غرور المعرفة

إذا كان الجهل في صورته الأولى يمثل غياباً للمعرفة، فإن غرور المعرفة يمثل مرحلة أكثر تعقيداً وخطورة؛ لأن الإنسان الجاهل قد يعرف أنه يحتاج إلى التعلم، بينما الإنسان الذي يعتقد أنه يمتلك المعرفة الكاملة لا يرى في نفسه حاجة إلى السؤال أصلاً. ومن هنا يمكن القول إن المشكلة التي واجهها سقراط لم تكن الجهل وحده، وإنما الوهم الذي يجعل الإنسان عاجزاً عن رؤية جهله. فالجهل الذي يعترف بنفسه يمكن أن يكون بداية للحكمة، أما الجهل الذي يتنكر في صورة المعرفة فإنه يتحول إلى قوة تقاوم الحكمة وتمنع الوصول إليها.

وهنا تكمن إحدى أكثر المفارقات عمقاً في التجربة الإنسانية: قد يكون الإنسان ممثلاً بالأجوبة، لكنه فقير في القدرة على السؤال؛ وقد يكون واسع الاطلاع، لكنه ضيق الأفق؛ وقد يحفظ آلاف المعلومات، لكنه لا يعرف كيف يميز بين ما يعرفه فعلاً وما يظنه معرفة. ولذلك لا تقاس الحكمة بكمية الأجوبة التي يستطيع الإنسان تقديمها، وإنما بقدرته على معرفة حدود هذه الأجوبة، والتمييز بين ما هو يقين مبرهن وما هو اعتقاد قابل للمراجعة.

إن غرور المعرفة يبدأ عندما يتحول الاعتقاد إلى هوية، وعندما يصبح الإنسان غير قادر على الفصل بين «أنا» و«ما أعتقد». فإذا أصبحت الفكرة جزءاً من صورة الإنسان عن نفسه، فإن نقدها لن يبدو له نقداً لفكرة، بل اعتداءً على ذاته. عندها يبدأ العقل في الدفاع عن الموقف قبل أن يبدأ في فحصه، ويصبح السؤال مصدر تهديد بدل أن يكون وسيلة للمعرفة. وهنا يفقد العقل وظيفته النقدية ويتحول إلى جهاز لتبرير ما تم اتخاذه مسبقاً من مواقف.

ومن هذه الزاوية يمكن فهم أهمية الموقف السقراطي من ادعاء المعرفة. فالمعرفة التي لا تسمح بالسؤال عن أسسها تتحول إلى عقيدة، والاعتقاد الذي لا يقبل الاختبار يتحول إلى يقين مغلق، واليقين المغلق قد يتحول بدوره إلى سلطة. لذلك فإن سقراط لا يحارب المعرفة، كما قد يبدو لأول وهلة، وإنما يحارب ادعاء امتلاكها دون استحقاق معرفي. إنه لا يقول للإنسان: «لا تعرف شيئاً»، بل يدفعه إلى أن يسأل: «هل أعرف حقاً ما أقول إنني أعرفه؟ وما الأساس الذي يجعلني أعتقد أنني أعرفه؟»

وهنا يظهر الفرق بين المعرفة وادعاء المعرفة. المعرفة الحقيقية لا تخاف من الاختبار، لأن الاختبار جزء من طبيعتها. أما ادعاء المعرفة فيحتاج دائماً إلى الحماية؛ يحتاج إلى سلطة، أو إلى تكرار، أو إلى جمهور، أو إلى رفض الأسئلة، أو إلى تخويف المخالف. ولذلك فإن السؤال السقراطي لا يهاجم الحقيقة، وإنما يختبر الطريق الذي يدعي الإنسان أنه وصل من خلاله إليها.

إن العبارة «هذا صحيح» ليست في ذاتها مشكلة. المشكلة تبدأ عندما تقال العبارة وكأنها تعني صاحبها من تقديم الأسباب، أو وكأنها تجعل رأيها فوق النقد. أما العبارة «أعتقد أن هذا صحيح، وهذه أسبابي، وأنا مستعد لمراجعتها إذا ظهرت أسباب أقوى» فإنها تبدو أقل يقيناً، لكنها في الحقيقة أكثر نضجاً من الناحية المعرفية؛ لأنها لا تعلق الباب أمام الواقع. إنها تعترف بأن الإنسان قد يكون على حق، لكنه قد يكون مخطئاً أيضاً، وأن قوة الاعتقاد لا تأتي من شدة التمسك به، بل من قوة الأسباب التي تدعمه.

وهنا يجب التمييز بدقة بين التواضع المعرفي والشك المطلق. فالتواضع المعرفي لا يعني أن الإنسان لا يستطيع أن يعرف شيئاً، ولا يعني أن الحقيقة مجرد وجهة نظر، ولا يعني أن جميع الآراء متساوية. إن القول بأن «كل الآراء صحيحة» ليس تواضعاً، بل قد يكون صورة أخرى من صور العجز عن التمييز. الحقيقة موجودة، والأدلة تختلف في قوتها، والحجج ليست متساوية، والواقع لا يصبح نسبياً بمجرد أن الإنسان قد يخطئ في فهمه. لكن التواضع المعرفي يعني أن ندرك المسافة بين الحقيقة نفسها وبين تصورها الإنساني عنها.

هناك فرق هائل بين أن تكون الحقيقة موجودة وبين أن تدعي أنك تمتلكها كاملة. الإنسان يمكن أن يبحث عن الحقيقة، ويمكن أن يقترب منها، ويمكن أن يقدم أسباباً قوية لما يعتقد، لكنه لا ينبغي أن يحول محدودية معرفته إلى يقين مطلق. فالحقيقة لا تحتاج إلى غرور الإنسان كي تكون حقيقة، ولا تصبح الفكرة أكثر صحة لأن صاحبها أكثر ثقة بها.

ومن هنا فإن سقراط يقدم نموذجاً مختلفاً للعلاقة بين الإنسان والحقيقة. إنه لا يضع نفسه في موقع من يمتلك الحقيقة النهائية، وإنما في موقع الباحث الذي يدرك أن البحث نفسه جزء من الحياة الفلسفية. ولهذا فإن قيمة السؤال السقراطي لا تكمن في أنه يؤدي دائماً إلى جواب نهائي، بل في أنه يمنع الإنسان من الاستقرار في جواب لم يخضع للفحص.

إن السؤال «ماذا تعرف؟» قد يكشف مقدار المعلومات التي يمتلكها الإنسان، لكن السؤال «كيف تعرف أنك تعرف؟» يذهب إلى مستوى أعمق بكثير. إنه ينقلنا من موضوع المعرفة إلى شروطها، ومن المعلومة إلى منهج التحقق، ومن النتيجة إلى الطريق الذي أوصل إليها. وقد يعرف الإنسان جواباً صحيحاً بالصدفة، لكن المعرفة الفلسفية لا تتعلق فقط بصحة النتيجة، بل بفهم أسبابها وحدودها وإمكان اختبارها.

ولهذا فإن غرور المعرفة قد يكون أخطر من نقص المعرفة. فالنقص يدفع إلى التعلم، بينما الغرور يمنع التعلم. الجاهل يقول: «لا أعرف»، أما غرور المعرفة فيقول: «لا حاجة لأن أعرف أكثر». الأول يفتح الباب، والثاني يغلقه. الأول قد يكون مؤقتاً، أما الثاني فقد يتحول إلى نظام كامل من المقاومة النفسية والفكرية.

وكما اتسعت معرفة الإنسان الحقيقية، ازداد إدراكه لاتساع ما يجهله. وهذه ليست مفارقة سلبية، وإنما علامة على نضج العقل. فالشخص الذي يقرأ كتاباً واحداً قد يعتقد أن العالم واضح، بينما الشخص الذي يقرأ مئات الكتب ويقارن بين المدارس والمناهج قد يكتشف حجم التعقيد الذي لم يكن يراه. المعرفة العميقة لا تمنح الإنسان بالضرورة شعوراً بأنه يعرف كل شيء؛ بل تمنحه قدرة أكبر على رؤية الأسئلة التي لم يكن يعرف أنها موجودة.

وهذا ما يجعل الحكمة مختلفة عن المعلومات. المعلومات يمكن جمعها، أما الحكمة فتتعلق بطريقة التعامل معها. قد يعرف شخصان المعلومة نفسها، لكن أحدهما يستخدمها لتأكيد تحيزاته، بينما يستخدمها الآخر لإعادة النظر في موقفه. الأول يملك معلومات، والثاني يمارس التفكير. ومن هنا فإن المشكلة ليست في أن يكون الإنسان كثير المعرفة، بل في الطريقة التي يستخدم بها معرفته.

وقد يكون الإنسان المتعلم أكثر عرضة أحياناً لغرور المعرفة من الإنسان قليل التعليم؛ لأن كثرة المعلومات قد تمنحه وهم السيطرة على الموضوع. فيبدأ في الاعتقاد بأن قدرته على الحديث عن الشيء تعني قدرته على فهمه. لكنه ينسى أن القدرة على الكلام ليست دليلاً على الفهم، وأن كثرة المصطلحات ليست دليلاً على العمق، وأن الثقة في التعبير ليست دليلاً على صحة الفكرة.

وهذا هو السبب الذي جعل سقراط يمثل تهديداً حقيقياً لكل من يبني سلطته على ادعاء المعرفة. فالسؤال البسيط قد يكون أكثر خطورة من الخطاب الطويل. عندما يسأل سقراط: «ما العدالة؟» أو «ما الفضيلة؟» فإنه لا يطلب تعريفاً لغوياً فقط، وإنما يختبر الأساس الذي تقوم عليه سلطة الشخص الذي يدعي معرفة العدالة أو الفضيلة. فإذا عجز عن تقديم تعريف متماسك، فإن المشكلة لا تكون في أنه لم يحفظ تعريفاً مناسباً، بل في أنه ربما كان يستخدم كلمة عظيمة دون أن يفهم معناها فهماً كافياً.

ومن هنا تصبح اللغة نفسها جزءاً من مشكلة المعرفة. فالإنسان قد يعيش سنوات طويلة مستخدماً كلمات مثل «الحق»، و«الحرية»، و«العدل»، و«الشرف»، و«الحقيقة»، دون أن يسأل نفسه ماذا تعني هذه الكلمات تحديداً. وقد يدافع عنها بعنف لأنه يربطها بهويته، بينما لم يفحص مضمونها أصلاً. ولذلك فإن الفلسفة تبدأ أحياناً من أبسط الأسئلة حول الكلمات التي نظن أننا نفهمها.

إن غرور المعرفة لا يظهر فقط في المجال الفلسفي، بل في السياسة والدين والأخلاق والعلم والإعلام والحياة اليومية. يظهر عندما يعتقد السياسي أنه يفهم المجتمع أكثر من المجتمع نفسه، وعندما يعتقد المثقف أن رأيه لا يحتاج إلى مراجعة، وعندما يرفض الفرد أي معلومة تخالف موقفه، وعندما يتحول الانتماء إلى معيار للحقيقة، وعندما يصبح الشخص مقتنعاً بأن ما يقوله لأنه هو القائل به يجب أن يكون صحيحاً.

وهنا يصبح الخطر سياسيًا واجتماعيًا. فالمجتمع الذي يربط الحقيقة بالأشخاص لا بالأدلة يتحول إلى مجتمع هش معرفيًا. فإذا كان الزعيم دائماً على حق، أو الجماعة دائماً على حق، أو المؤسسة دائماً على حق، فإن السؤال يصبح تهديداً للسلطة. ومع الوقت يمكن أن يتحول غرور المعرفة الفردي إلى غرور جماعي، ويصبح المجتمع كله غير قادر على مراجعة أخطائه لأنه بنى هويته على الاعتقاد بأنه لا يخطئ.

وهنا تتضح الصلة بين هذا الفصل والفصول السابقة في الكتاب. فالمرض يبدأ من الفرد، لكنه لا يبقى فيه بالضرورة. قد يتحول إلى جماعة، ثم إلى ثقافة، ثم إلى مؤسسة، ثم إلى نظام من الأفكار التي تمنع نفسها من المراجعة. وعندما يحدث ذلك يصبح الجهل أكثر من نقص معرفي؛ يصبح بنية اجتماعية تحمي نفسها من التصحيح.

ولهذا فإن مقاومة غرور المعرفة ليست دعوة إلى إضعاف الثقة بالنفس، بل إلى إعادة بناء الثقة على أساس أكثر صلابة. الإنسان لا يحتاج إلى أن يكون متردداً في كل شيء، وإنما يحتاج إلى أن يعرف لماذا هو واثق. الثقة العقلانية ليست «أنا متأكد لأنني أنا»، بل «أنا واثق لأن لدي أسباباً قوية، وأنا مستعد لفحص هذه الأسباب». وبين العبارتين مسافة هائلة تفصل العقل النقدي عن العقل المغلق.

إن الإنسان الناضج معرفياً لا يتعامل مع رأيه بوصفه جزءاً مقدساً من ذاته. يستطيع أن يقول: «هذا رأيي»، ثم يسأل: «هل يمكن أن يكون خاطئاً؟». يستطيع أن يدافع عن موقفه دون أن يكرهه من يختلف معه. يستطيع أن يتمسك بمبدأ دون أن يتحول إلى أسير له. يستطيع أن يغير موقفه دون أن يشعر بأنه فقد كرامته. وهذه القدرة هي من أهم علامات الحرية الفكرية.

ومن هنا يمكن القول إن الحكمة ليست في التخلص من اليقين تماماً، وإنما في معرفة درجات اليقين. هناك أشياء نعرفها بأدلة قوية، وهناك أشياء نرجحها، وهناك أشياء نعتقد، وهناك أشياء لا نعرفها. والعقل الناضج لا يضع هذه المستويات كلها في درجة واحدة. إنه يعرف الفرق بين الحقيقة المثبتة والاحتمال، وبين الدليل والانطباع، وبين المعرفة والتخمين، وبين ما اختبره بنفسه وما سمعه من الآخرين.

وهذا التمييز هو أحد أهم الأسلحة ضد غرور المعرفة. فعندما يسأل الإنسان نفسه: «ما الذي أعرفه مباشرة؟ وما الذي استنتجته؟ وما الذي سمعته؟ وما الذي افترضته؟ وما الذي أتمناه؟» تبدأ الحدود بين الحقيقة والرغبة في الظهور. وقد يكشف أن بعض ما كان يسمى «معرفة» لم يكن سوى مزيج من الذاكرة والانطباع والتكرار والهوية.

ومن هنا لا يكون التواضع المعرفي تقليلاً من قيمة الإنسان، بل اعترافاً بطبيعته. الإنسان محدود في إدراكه، محدود في ذاكرته، محدود في تجاربه، محدود في قدرته على معالجة المعلومات، ومحدود في الزمن الذي يملكه لفحص العالم. وهذه المحدودية

ليست عيباً أخلاقياً، وإنما شرط من شروط وجوده. الحكمة تبدأ عندما يتوقف الإنسان عن محاولة إخفاء هذه المحدودية خلف لغة اليقين المطلق.

إن أخطر جملة قد يقولها العقل ليست «لا أعرف»، وإنما «لا يمكن أن أكون مخطئاً». ففي الجملة الأولى اعتراف بحدود الإنسان، وفي الثانية إعلان عن حصانة العقل من الخطأ. وإذا اعتقد الإنسان أنه لا يمكن أن يخطئ، فإنه يفقد القدرة على اكتشاف خطئه، لأن كل دليل مخالف سيصبح بالضرورة خاطئاً، وكل نقد سيصبح عدائياً، وكل واقع يناقض توقعه سيحتاج إلى تفسير يحمي اعتقاده.

وهكذا يتحول العقل من أداة للبحث عن الحقيقة إلى أداة لحماية الذات من الحقيقة. وهذا هو الوجه الأكثر خطورة لغرور المعرفة.

ولذلك فإن العلاج السقراطي لا يتمثل في أن يجعل الإنسان أقل معرفة، وإنما في أن يجعله أكثر وعياً بطبيعة معرفته. أن يعرف ماذا يعرف، وماذا لا يعرف، ولماذا يعتقد، وكيف يمكن أن يختبر اعتقاده، وما الذي يمكن أن يجعله يغير موقفه. وهذه ليست حالة ضعف، بل أعلى درجات الانضباط العقلي.

وفي النهاية، لا ينبغي أن نفهم سقراط بوصفه عدواً للمعرفة، بل بوصفه عدواً لوهم امتلاكها. لم تكن مشكلته مع الإنسان الذي يبحث عن الحقيقة، وإنما مع الإنسان الذي يتوقف عن البحث لأنه أقنع نفسه بأنه وصل. ولهذا فإن الحكمة السقراطية لا تقول للإنسان: «لا تثق بشيء»، وإنما تقول له: «اعرف لماذا تثق، واعرف حدود ما تثق به، ولا تجعل ثقتك بنفسك أقوى من استعدادك لمواجهة الدليل». فبين الإنسان الذي يقول «هذا صحيح» والإنسان الذي يقول «أعتقد أن هذا صحيح، وهذه أسبابي، وأنا مستعد لمراجعتها إذا ظهرت أسباب أقوى» لا يكمن الفرق في درجة الثقة فقط، بل في طبيعة العلاقة مع الحقيقة. الأول قد يجعل الحقيقة تابعة لاعتقاده، أما الثاني فيجعل اعتقاده تابعاً للحقيقة قدر استطاعته. الأول يغلق الباب، والثاني يتركه مفتوحاً. الأول يحمي نفسه من التصحيح، والثاني يحمي نفسه من الوهم.

وهنا ربما يكمن الدرس الأعمق لسقراط: الحكمة ليست أن نمتلك الحقيقة، بل أن نرفض أن نكذب على أنفسنا بشأن مقدار ما نمتلك منها. فكلما ازداد الإنسان وعياً بحدوده، أصبح أكثر قدرة على التعلم؛ وكلما أصبح أكثر استعداداً للمراجعة، أصبح أقل تعرضاً لغرور المعرفة؛ وكلما استطاع أن يفصل بين كرامته وبين صحة أفكاره، أصبح أكثر حرية في البحث. ومن ثم فإن السؤال الذي ينبغي أن يبقى مفتوحاً في نهاية هذا الفصل ليس: «كم نعرف؟» وإنما: «ما مدى استعدادنا لاكتشاف أننا كنا مخطئين؟» لأن الإنسان قد يمتلك آلاف الإجابات ولا يملك شجاعة واحدة لمراجعتها، بينما قد يمتلك إنسان آخر معرفة أقل، لكنه يملك القدرة النادرة على أن يقول: «لا أعلم، وسأبحث»، ثم «ربما أخطأت، وسأراجع»، ثم «لقد ظهر لي ما هو أقوى، ولذلك سأغير رأيي». وفي هذه القدرة الأخيرة لا يكون العقل قد خسر شيئاً، بل يكون قد انتصر على أخطر أعدائه: غروره.

السابع عشر: من علاج الجهل إلى بناء الإنسان

إذا أخذنا الفكرة السقراطية إلى نهايتها المنطقية، فإننا سنكتشف أنها تتجاوز مسألة الجهل بالمعنى المعرفي الضيق، وتتجاوز حتى مسألة المعرفة بوصفها مجموعة من المعلومات أو التصورات الصحيحة، لتصل إلى سؤال أكثر عمقاً يتعلق بالإنسان نفسه: أي إنسان نريد أن نربي؟ وما نوع العقل الذي نريد أن يعيش به الإنسان؟ وهل الغاية من التربية أن نملأ الذاكرة بالمعلومات، أم أن نكون عقلاً قادراً على الفحص والتمييز والحكم والمراجعة؟ وهل نريد إنساناً يعرف كثيراً، أم إنساناً يعرف كيف يستخدم ما يعرفه؟ وهل نريد فرداً يتقن تكرار ما قيل له، أم إنساناً يستطيع أن يسأل عن الأشياء التي قيلت له، وعن مصدرها، وعن أسبابها، وعن النتائج التي ترتب عليها؟

هنا تنتقل المسألة من «علاج الجهل» إلى «بناء الإنسان». وهذا الانتقال هو، في الحقيقة، أحد أعمق النتائج التي يمكن استخلاصها من المشروع السقراطي؛ لأن سقراط لم يكن يبحث عن المعرفة باعتبارها ترفاً ذهنياً منفصلاً عن الحياة، بل كان يرى أن طريقة الإنسان في المعرفة ترتبط مباشرة بطريقة وجوده. الإنسان الذي لا يفحص أفكاره لن يفحص أفعاله بالضرورة، والإنسان الذي لا يراجع أحكامه قد يصبح عاجزاً عن مراجعة سلوكه، والإنسان الذي يتعامل مع أفكاره باعتبارها حقائق مقدسة قد يتعامل مع الجماعة أو السلطة أو العادات بالطريقة نفسها. ومن هنا تصبح المعركة ضد الجهل معركة من أجل الإنسان القادر على أن يعيش حياة واعية لا حياة مستعارة.

إن السؤال الأول الذي يفرض نفسه هنا هو: هل نريد إنساناً يطيع أم إنساناً يفكر؟ وليس المقصود بهذا السؤال أن الطاعة شر في ذاتها، فكل مجتمع يحتاج إلى قوانين ونظم ومسؤوليات، وإنما المقصود هو الفرق بين الطاعة التي تقوم على الوعي والطاعة التي تقوم على إلغاء العقل. الإنسان الذي يطيع لأنه فهم، وناقش، واقتنع، ثم اختار الالتزام، يختلف جذرياً عن الإنسان الذي يطيع لأنه لم يتعلم أصلاً أن يسأل. الأول يمارس مسؤوليته، أما الثاني فقد يتحول إلى أداة في يد من يملك السلطة.

ولهذا فإن أخطر أشكال التربية ليست تلك التي تعلم الإنسان معلومات خاطئة فحسب، وإنما تلك التي تعلمه ألا يسأل. فقد تكون المعلومة صحيحة، لكن طريقة تقديمها قد تقتل القدرة على التفكير. وقد يتلقى الطالب آلاف الإجابات، لكنه لا يتعلم كيف يصوغ سؤالاً واحداً. وقد يحفظ عشرات التعريفات، لكنه لا يستطيع أن يختبر تعريفاً واحداً. وقد يحصل على شهادة عالية، لكنه يظل عاجزاً عن التمييز بين الحجة والدعاية، وبين الدليل والانطباع، وبين الحقيقة والرغبة.

ومن هنا يظهر الفرق بين التعليم والتلقين. التعليم الحقيقي لا يهدف إلى جعل العقل مستودعاً للمعلومات، وإنما إلى تحويله إلى أداة قادرة على إنتاج الأسئلة وفحص

الإجابات. أما التلقين فيتعامل مع العقل كما لو كان وعاءً ينبغي ملؤه، ثم يطلب منه أن يحافظ على ما أودع فيه دون أن يسأل عن قيمته أو مصدره أو صلاحيته. وفي هذا النوع من التربية يمكن أن يبدو الإنسان متعلماً، بينما يكون في الحقيقة مجرد حامل لأفكار لم يختبرها.

وهذا هو السبب في أن علاج الجهل لا يمكن اختزاله في زيادة كمية المعلومات. قد يكون الإنسان أكثر جهلاً بعد أن يحصل على كمية هائلة من المعلومات إذا لم يتعلم كيف يميز بينها. فالمعلومات المتناقضة لا تنتج معرفة بمجرد تراكمها، والأخبار الكثيرة لا تنتج وعياً إذا غابت القدرة على التحقق، والكتب الكثيرة لا تنتج حكمة إذا قرأها الإنسان بحثاً عن تأكيد ما يعتقد مسبقاً. المعرفة لا تتحدد فقط بما يدخل العقل، بل أيضاً بالطريقة التي يعمل بها العقل على ما يدخل إليه.

ومن هنا يصبح بناء الإنسان مشروعاً يتجاوز المدرسة والجامعة. إنه يبدأ من الطريقة التي يتعلم بها الطفل أن يسأل، ومن الطريقة التي يتعامل بها الأب أو المعلم مع السؤال، ومن الطريقة التي ينظر بها المجتمع إلى الاختلاف، ومن الطريقة التي يعامل بها صاحب الرأي المخالف. فإذا تربى الإنسان منذ طفولته على أن السؤال وقاحة، والاختلاف عصيان، والاعتراف بالخطأ ضعف، فإنه سيكبر وهو يحمل داخل نفسه بنية نفسية تقاوم التفكير. أما إذا تعلم أن السؤال حق، وأن الخطأ جزء من التعلم، وأن تغيير الرأي أمام الدليل فضيلة، فإنه ينمو بعقل أكثر مرونة وقدرة على التعلم.

وهنا تصبح الفلسفة تربية على الحرية. فالحرية ليست فقط أن يكون الإنسان قادراً على اختيار ما يريد، وإنما أن يكون قادراً على فحص الأسباب التي جعلته يريد ما يريد. قد يظن الإنسان أنه اختار موقفه بحرية، بينما يكون موقفه في الحقيقة نتيجة خوف قديم، أو ضغط جماعة، أو دعاية متكررة، أو تقليد اجتماعي، أو حاجة إلى الانتماء. ولذلك فإن السؤال الفلسفي لا يكتفي بأن يسأل: «ماذا اخترت؟» بل يسأل أيضاً: «لماذا اخترت؟ وهل كنت قادراً على اختيار شيء آخر؟»

وهنا تكمن إحدى أعظم وظائف التفكير النقدي: أن يكشف للإنسان القوى غير المرئية التي تشارك في تشكيل آرائه. فالإنسان لا يعيش خارج التاريخ والمجتمع واللغة والثقافة. إنه يولد داخل عالم سبق وجوده، ويتلقى منه الكلمات والقيم والتصورات، ثم يبدأ في استخدامها قبل أن يعرف أنها قابلة للنقد. وقد يقضي عمره كله وهو يظن أنه اختار أفكاره بنفسه، بينما يكون قد ورث معظمها دون أن يسأل عن أصلها.

وهذا لا يعني أن كل ما نرثه خاطئ، كما لا يعني أن التراث أو الثقافة أو الانتماء ينبغي رفضها. القضية ليست في قبول الموروث أو رفضه بصورة آلية، وإنما في تحويل الموروث من شيء يطاع لأنه موروث إلى شيء يفحص لأنه جزء من حياتنا. فالفكرة لا تصبح

صحيحة لأنها قديمة، كما أنها لا تصبح خاطئة لأنها قديمة. المعيار ليس عمر الفكرة، وإنما قوة أسبابها وقدرتها على الصمود أمام الفحص.

ومن هنا يمكن للإنسان أن يصبح أكثر حرية دون أن يصبح بلا جذور. فالحرية الفكرية لا تعني اقتلاع الإنسان من تاريخه، بل تعني منحه القدرة على النظر في تاريخه بوعي. الإنسان الحر ليس الذي يكره ما ورثه، ولا الذي يقدره، وإنما الذي يستطيع أن يسأل: ماذا أحتفظ منه؟ ولماذا؟ وما الذي أحتاج إلى إعادة تفسيره؟ وما الذي ينبغي أن أتجاوزه؟ وما الذي أستطيع الدفاع عنه لأنه ما زال يحمل قيمة حقيقية؟

وهنا تظهر أهمية الإنسان الذي يستطيع أن يقول لجماعته نفسها: «إنها مخطئة». هذه القدرة ربما تكون من أصعب درجات الاستقلال الفكري؛ لأن الإنسان يستطيع أن يعارض خصمه بسهولة أكبر مما يستطيع أن يعارض جماعته. الخصم لا يمنحه هوية، أما الجماعة فتمنحه الانتماء والأمان والاعتراف. ولذلك فإن نقد الجماعة قد يبدو للنفس كأنه تهديد للذات. لكن الإنسان الذي لا يستطيع أن يرى أخطاء جماعته يصبح أسيراً لها، مهما كانت درجة ثقافته.

إن الولاء الحقيقي للجماعة لا يعني الدفاع عن كل ما تفعله، وإنما امتلاك الشجاعة الأخلاقية لتصحيح أخطائها. فالجماعة التي لا تسمح بالنقد تتحول تدريجياً إلى جماعة مغلقة، والجماعة المغلقة تحتاج إلى حماية صورتها عن نفسها أكثر مما تحتاج إلى البحث عن الحقيقة. ومن هنا يصبح النقد الداخلي ضرورة لبقاء الجماعة حية؛ لأن المجتمع الذي لا يستطيع تصحيح أخطائه يتحول إلى مجتمع يعيد إنتاجها.

وهذا ينقلنا إلى العلاقة بين المعرفة والحرية. الإنسان الذي لا يستطيع مراجعة أفكاره يكون أكثر قابلية للاستغلال؛ لأن من يستطيع التحكم في تصويره للعالم يستطيع، بدرجة ما، التأثير في اختياراته. وإذا استطاع شخص أو مؤسسة أو جماعة أن تقنع الإنسان بأن ما تريده هو ما يريده هو، فقد لا تحتاج إلى إجباره بالقوة. يكفي أن تجعل الطاعة تبدو له اختياراً شخصياً.

ولهذا فإن الاستعباد الفكري قد يكون أخطر من الاستعباد الجسدي؛ لأن الإنسان المستعبد جسدياً يعرف أنه مقيد، أما الإنسان المستعبد فكرياً فقد يعتقد أنه حر. الأول يرى القيد، والثاني قد يحمل القيد داخل وعيه. ومن هنا تصبح الفلسفة ممارسة لتحرير الإنسان من القيود التي لا يراها.

لكن التحرر الفكري لا يعني أن يتحول الإنسان إلى شخص يرفض كل شيء. رفض كل شيء ليس استقلالاً، كما أن قبول كل شيء ليس حكمة. الإنسان المستقل هو الذي يمتلك معايير يستطيع من خلالها أن يقبل ويرفض، ويوافق ويعارض، ويغير رأيه ويثبت عليه. إنه لا يقول «لا» لمجرد أن الآخرين قالوا «نعم»، ولا يقول «نعم» لمجرد أن الجماعة قالتها. إنه يبحث عن السبب.

وهنا يظهر مفهوم المسؤولية. فالعقل الحر لا يستطيع أن يلقي مسؤولية أفكاره دائماً على الآخرين. لا يمكن للإنسان أن يقول إلى ما لا نهاية: «هكذا علموني»، أو «هكذا قالت الجماعة»، أو «هكذا اعتاد الناس». عندما يصبح الإنسان قادراً على التفكير، يصبح مسؤولاً عن الطريقة التي يستخدم بها تفكيره. ومن هنا فإن الفلسفة لا تمنح الإنسان حرية بلا مسؤولية، بل تمنحه حرية تزداد معها مسؤوليته عن أحكامه وأفعاله.

وهذا يقودنا إلى العلاقة بين بناء العقل وبناء الأخلاق. الإنسان الذي يستطيع أن يراجع نفسه أكثر قدرة على اكتشاف أخطائه الأخلاقية. فالخطأ الأخلاقي لا يبدأ دائماً من سوء النية، بل قد يبدأ من عدم قدرة الإنسان على رؤية نفسه من الخارج. قد يعتقد أنه عادل وهو يمارس الظلم، وقد يعتقد أنه يدافع عن الحقيقة وهو يدافع عن مصلحته، وقد يعتقد أنه يحمي كرامته وهو ينتقم من شخص آخر. ولذلك فإن فحص الذات ليس نشاطاً معرفياً فقط، بل هو ضرورة أخلاقية.

إن الإنسان الذي يسأل نفسه «هل كنت عادلاً؟» أكثر قابلية للنمو الأخلاقي من الإنسان الذي يبدأ دائماً بسؤال «هل كان الآخر مخطئاً؟». الفرق بين السؤالين يكشف انتقالاً عميقاً من محاكمة الآخرين إلى محاكمة الذات. وهذه هي الروح السقراطية في أحد أكثر أشكالها أهمية: قبل أن تسأل الآخرين عن عدالتهم، اسأل نفسك عن عدلك؛ وقبل أن تكتشف جهل الآخرين، اكتشف حدود معرفتك؛ وقبل أن تطالب الناس بتغيير أنفسهم، اسأل نفسك عما إذا كنت قادراً على التغيير.

وهنا يتبين أن الإنسان الذي يستطيع أن يقول «كنت مخطئاً» ليس أقل قوة من الإنسان الذي يرفض الاعتراف، بل هو أكثر قوة منه في كثير من الأحيان. لأن الاعتراف بالخطأ يتطلب التحرر من الحاجة إلى الظهور دائماً بصورة المنتصر. إنه يعني أن الإنسان يضع الحقيقة فوق صورته، وأن المعرفة تصبح أهم من كبريائه.

ومن هنا يصبح بناء الإنسان مشروعاً ضد الغرور. ليس المقصود أن يصبح الإنسان ضعيف الثقة بنفسه، وإنما أن يتخلص من الحاجة إلى تحويل ثقته إلى عصمة. يمكن للإنسان أن يكون واثقاً من قدرته على التفكير، دون أن يكون واثقاً من أن كل ما يفكر فيه صحيح. وهذه التفرقة أساسية؛ فالثقة بالعقل لا تعني الثقة بكل نتيجة يصل إليها العقل.

إن الإنسان الذي يقدر أفكاره لا يستطيع أن يعيش اختلافاً حقيقياً. لأن كل اختلاف سيبدو له تهديداً، وكل نقاش سيبدو معركة، وكل نقد سيبدو إهانة. أما الإنسان الذي يرى أفكاره باعتبارها أدوات لفهم العالم، فإنه يستطيع أن يستمع إلى الآخر دون أن يشعر بأن مجرد الاستماع يعني الاستسلام. يستطيع أن يقول: «قد يكون عندك شيء لا أملكه»، دون أن يشعر بأن ذلك يقلل من قيمته.

ومن هنا يصبح الاختلاف شرطاً من شروط بناء الإنسان الحر. فالإنسان الذي لا يسمع إلا صوته لا يعرف قوة صوته، والإنسان الذي لا يواجه اعتراضاً لا يعرف

نقاط ضعف أفكاره. الاختلاف لا ينبغي أن يكون دائماً عدواً للحقيقة؛ قد يكون أحد الوسائل التي تكشفها. ولذلك فإن المجتمع الصحي ليس المجتمع الذي يتفق فيه الجميع، بل المجتمع الذي يستطيع المختلفون فيه أن يتناقشوا دون أن يتحول اختلافهم إلى عداوة.

وهذا يعيدنا مرة أخرى إلى سقراط. فالمحاوره عنده ليست مجرد وسيلة لتبادل المعلومات، وإنما فضاء يختبر فيه الإنسان أفكاره أمام عقل آخر. الآخر هنا ليس عدواً بالضرورة، بل قد يكون ضرورة معرفية؛ لأنه يكشف ما لا أراه في نفسي. وقد يكون اعتراضه فرصة لاكتشاف ضعف في حجتي لم أكن قادراً على رؤيته وأنا أفكر وحدي.

لذلك فإن الإنسان الذي يخاف من النقد يحرم نفسه من إحدى أهم أدوات التطور. النقد لا يعني دائماً أن الناقد على حق، لكنه يعني أن الفكرة أصبحت أمام اختبار. وإذا كانت قوية، فستزداد قوة عندما تصمد أمام النقد؛ وإذا كانت ضعيفة، فمن الأفضل اكتشاف ضعفها قبل أن تتحول إلى قرار أو سياسة أو سلوك أو عقيدة اجتماعية.

ومن هنا فإن بناء الإنسان لا يعني إنتاج شخص لا يتأثر بالآخرين، وإنما إنتاج شخص يعرف كيف يتأثر دون أن يفقد استقلاله. يستطيع أن يستمع دون أن يستسلم، وأن يتعلم دون أن يقلد، وأن ينتمي دون أن يلغي عقله، وأن يحب جماعته دون أن يبرر أخطاءها، وأن يحترم تراثه دون أن يحوله إلى حصانة ضد النقد.

وهذا النوع من الإنسان هو الذي يصبح أقل قابلية للاستغلال السياسي والأيديولوجي؛ لأنه لا يكتفي بالسؤال «ماذا يريدون مني أن أعتقد؟»، بل يسأل «لماذا يريدون مني أن أعتقد ذلك؟ وما الأدلة؟ ومن المستفيد؟ وما البدائل؟ وما الذي يحدث إذا كانت الفكرة خاطئة؟». بهذه الأسئلة يبدأ الإنسان في استعادة ملكيته لعقله.

لكن استعادة ملكية العقل لا تعني الانفصال عن المجتمع. فالإنسان لا يستطيع أن يعيش وحده، ولا ينبغي أن يتحول الاستقلال الفكري إلى عزلة أو احتقار للآخرين. الهدف ليس أن يصبح كل فرد جزيرة منفصلة، بل أن تصبح الجماعة مكونة من أفراد قادرين على التفكير والمشاركة والنقد. المجتمع الحر ليس مجتمع الأفراد الذين لا يتفقون، وإنما المجتمع الذي لا يحتاج إلى إلغاء عقول أفرادها لكي يحافظ على وحدته.

ولهذا فإن علاج الجهل في معناه الأوسع يجب أن يتحول إلى مشروع ثقافي. يجب أن نعيد تعريف المتعلم، فلا يكون المتعلم هو الذي يملك أكبر عدد من الأجوبة، وإنما الذي يستطيع أن يسأل أفضل الأسئلة. ويجب أن نعيد تعريف المثقف، فلا يكون المثقف هو الذي يتحدث بلغة أكثر تعقيداً، وإنما الذي يستطيع أن يفكر بوضوح وأن يراجع نفسه. ويجب أن نعيد تعريف القوة، فلا تكون القوة في رفض الاعتراف بالخطأ، وإنما في القدرة على مواجهة الخطأ وتصحيحه.

كما ينبغي أن نعيد تعريف الفشل. فقد يكون فشل الإنسان الحقيقي ليس في أن يكتشف أن فكرته خاطئة، بل في أن يظل يدافع عنها رغم اكتشاف خطئها. وقد يكون النجاح الحقيقي ليس في الانتصار في النقاش، وإنما في أن يخرج الإنسان منه وقد أصبح أكثر فهماً مما كان عليه قبل أن يبدأ.

ومن هنا فإن الفلسفة لا تبني الإنسان بتقديم «الإنسان الكامل» له، وإنما بتعليمه أن يظل في حالة بناء مستمر. الإنسان ليس مشروعاً ينتهي عند امتلاك شهادة أو وظيفة أو مكانة اجتماعية. إنه مشروع مفتوح؛ وكل معرفة جديدة يمكن أن تغيره، وكل تجربة يمكن أن تعيد ترتيب أفكاره، وكل سؤال عميق يمكن أن يفتح في داخله باباً لم يكن موجوداً.

وهذا هو معنى أن تكون الفلسفة علاجاً. العلاج لا يصنع إنساناً لا يمرض أبداً، وإنما يمنحه وعياً بجسده وقدرة أكبر على اكتشاف المرض والتعامل معه. وكذلك الفلسفة لا تصنع عقلاً لا يخطئ، وإنما تمنح الإنسان القدرة على اكتشاف أخطائه الفكرية والأخلاقية ومراجعتها. إنها لا تمنحه حصانة من الوهم، بل تمنحه أدوات لمقاومة الوهم.

وفي النهاية، فإن السؤال «هل نريد إنساناً يطيع أم إنساناً يفكر؟» يقود إلى سؤال أعمق: هل نريد إنساناً يعيش الحياة التي صاغتها له الآخرون، أم إنساناً يستطيع أن يشارك في صياغة حياته بنفسه؟ إن علاج الجهل ليس مجرد نقل الإنسان من عدم المعرفة إلى المعرفة، وإنما نقله من التبعية الفكرية إلى المسؤولية، ومن التلقين إلى الفهم، ومن التقليد إلى الوعي، ومن الخوف من السؤال إلى شجاعة السؤال.

وهنا تتضح الغاية الكبرى للمشروع السقراطي: ليس بناء إنسان يعرف كل شيء، فهذا مستحيل، وإنما بناء إنسان يعرف كيف يعيش مع حدود معرفته دون أن يحولها إلى غرور، وكيف يبحث عن الحقيقة دون أن يدعي امتلاكها، وكيف ينتمي دون أن يفقد استقلاله، وكيف يختلف دون أن يتحول إلى عدو، وكيف يراجع نفسه دون أن يشعر بأن المراجعة إهانة.

إن الإنسان الذي يستطيع أن يسأل نفسه هو أقل قابلية للاستعباد الفكري، والإنسان الذي يستطيع أن يعترف بخطئه أكثر قدرة على التعلم، والإنسان الذي يستطيع أن يميز بين الحقيقة والرغبة أقل قابلية للاستغلال، والإنسان الذي لا يقدر أفكاره يستطيع أن يعيش مع الاختلاف، والإنسان الذي يضع الحقيقة فوق صورته عن نفسه يصبح أكثر قدرة على بناء ذاته من جديد.

لذلك فإن علاج الجهل، في نهايته القصوى، ليس مشروعاً لإنتاج إنسان «يعرف أكثر» فحسب، بل مشروع لإنتاج إنسان «يكون أكثر وعياً». وهذه النقلة هي جوهر المسألة كلها: من زيادة المعرفة إلى بناء العقل، ومن بناء العقل إلى بناء الشخصية، ومن بناء الشخصية إلى بناء الإنسان الحر. فالفلسفة لا تنتهي عندما يجد الإنسان

جواباً، وإنما تبدأ عند اللحظة التي يصبح فيها قادراً على أن يسأل، وأن يفحص، وأن يراجع، وأن يتحمل مسؤولية ما يعتقد وما يفعل.

وهكذا يصبح السؤال السقراطي القديم مشروعاً إنسانياً مفتوحاً: ماذا يعني أن تعيش حياة واعية؟ وربما تكون الإجابة الأقرب إلى روح سقراط أن الحياة الواعية هي تلك التي لا يتوقف فيها الإنسان عن فحص نفسه، ولا يسمح لليقين أن يتحول إلى سجن، ولا للمعرفة أن تتحول إلى غرور، ولا للانتماء أن يتحول إلى إلغاء للعقل، ولا للسلطة أن تصبح بديلاً عن الحقيقة. وعند هذه النقطة لا تعود الفلسفة مجرد حديث عن المعرفة، بل تصبح طريقة في بناء الإنسان نفسه؛ إنسان يستطيع أن يعرف، وأن يشك، وأن يسأل، وأن يخطئ، وأن يتعلم، وأن يغير نفسه، وأن يظل، رغم كل ما يعرفه، مفتوحاً على ما لم يعرفه بعد.

-
- Plato. *Apology*. Translated by G. M. A. Grube, revised by John M. Cooper. In *Plato: Complete Works*. Indianapolis: Hackett Publishing Company, 1997.
 - Plato. *Protagoras*. In *Plato: Complete Works*. Edited by John M. Cooper. Indianapolis: Hackett Publishing Company, 1997.
 - Plato. *Meno*. In *Plato: Complete Works*. Edited by John M. Cooper. Indianapolis: Hackett Publishing Company, 1997.
 - Plato. *Republic*. Translated by G. M. A. Grube, revised by C. D. C. Reeve. In *Plato: Complete Works*. Indianapolis: Hackett Publishing Company, 1997.
 - Vlastos, Gregory. *Socrates: Ironist and Moral Philosopher*. Ithaca, NY: Cornell University Press, 1991.
 - Hadot, Pierre. *Philosophy as a Way of Life: Spiritual Exercises from Socrates to Foucault*. Translated by Michael Chase. Oxford: Blackwell, 1995.
 - Jaeger, Werner. *Paideia: The Ideals of Greek Culture*. Vol. I. Translated by Gilbert Highet. New York: Oxford University Press, 1945.
 - Nussbaum, Martha C. *Cultivating Humanity: A Classical Defense of Reform in Liberal Education*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1997.
 - Dewey, John. *Democracy and Education*. New York: Macmillan, 1916.
 - Arendt, Hannah. *The Human Condition*. Chicago: University of Chicago Press, 1958.
 - Berlin, Isaiah. *Four Essays on Liberty*. Oxford: Oxford University Press, 1969.
 - Mill, John Stuart. *On Liberty*. Edited by Elizabeth Rapaport. Indianapolis: Hackett Publishing Company, 1978.
 - Popper, Karl R. *The Open Society and Its Enemies*. London: Routledge, 1945.

الثامن عشر: الجهل السياسي وصناعة الجماهير

تظهر خطورة الجهل بأكثر صورها تعقيداً عندما ينتقل من المجال الفردي إلى المجال السياسي؛ لأن الإنسان في السياسة لا يعيش باعتباره عقلاً منعزلاً، وإنما باعتباره عضواً في جماعة تتخذ قرارات تمس حياة الجميع. وإذا كان الجهل الفردي قد يقود إلى خطأ شخصي محدود، فإن الجهل السياسي يمكن أن يتحول إلى قوة جماعية تنتج الحروب، وتبرر الاستبداد، وتمنح الفشل شرعية، وتصنع أعداء وهميين، وتحول الخوف إلى وسيلة للحكم. ومن هنا فإن السؤال عن الجهل لا يعود سؤالاً يتعلق بما يعرفه الفرد وما يجهله فقط، بل يصبح سؤالاً عن طبيعة المجتمع الذي يعيش فيه، وعن المؤسسات التي تنتج وعيه، وعن الخطابات التي تحدد له ما ينبغي أن يصدق وما ينبغي أن يرفض.

فالساسة لا تقوم على المؤسسات والقوانين والانتخابات والسلطات وحدها، وإنما تقوم أيضاً على صورة الإنسان عن العالم الذي يعيش فيه. قد تكون المؤسسة قائمة، والقانون مكتوباً، والانتخابات موجودة، لكن إذا كان المواطن عاجزاً عن التمييز بين الحقيقة والدعاية، وبين المصلحة العامة والمصلحة الخاصة، وبين النقد والخيانة، وبين الوطنية والخضوع، فإن البناء السياسي كله يصبح معرضاً للاختراق. ولذلك فإن الديمقراطية، بمعناها العميق، لا تحتاج إلى مواطن يملك حق التصويت فقط، بل إلى مواطن يستطيع أن يفكر فيمن يصوت له، ولماذا يصوت له، وما الوعود التي يقدمها، وما الأدلة التي تثبت قدرته على تنفيذها، وما الذي ينبغي أن يحدث إذا فشل.

وهنا تظهر العلاقة العميقة بين الجهل السياسي والسلطة. فالسلطة لا تحتاج دائماً إلى منع الإنسان من معرفة الحقيقة بصورة مباشرة؛ يكفي أحياناً أن تجعل الوصول إلى الحقيقة أكثر صعوبة، أو أن تغرق المجال العام بكمية هائلة من المعلومات المتناقضة، بحيث يصبح المواطن غير قادر على التمييز. ففي بيئة كهذه لا يعود الكذب بحاجة إلى أن يكون مقنعاً تماماً؛ يكفي أن يصبح كل شيء موضع شك، حتى تفقد الحقيقة قدرتها على التأثير. وعندما يصل المجتمع إلى مرحلة يقول فيها الناس: «لا أحد يعرف الحقيقة»، يصبح الكذب مساوياً للحقيقة في نظر الجمهور، ويصبح صاحب السلطة قادراً على الاستفادة من الفوضى المعرفية.

وهنا تتضح خطورة صناعة الجماهير. فالجمهور ليس مجرد عدد كبير من الأفراد، وإنما يمكن أن يتحول إلى كتلة نفسية وسياسية عندما تتراجع قدرة أفرادها على التفكير المستقل. وحينها يمكن أن تنتشر فكرة واحدة بسرعة هائلة لا بسبب قوتها المنطقية، وإنما بسبب كثرة تكرارها. وقد تتحول الكذبة إلى «حقيقة» اجتماعية لأن الناس سمعوها مرات كثيرة، وقد يتحول الاتهام إلى إدانة لأن الجمهور كرره، وقد يصبح الشخص بريئاً أو مذنباً في الوعي العام قبل أن يفحص الدليل أصلاً.

وهذه واحدة من أكثر النقاط خطورة في السياسة: الحقيقة لا تحسم دائماً داخل المجتمع بالقوة المنطقية للحجة، بل قد تتأثر بعدد الذين يرددونها، وبقوة الجهة التي تنشرها، وبالخوف الذي يصاحبها، وبالهوية التي ترتبط بها. ومن هنا يمكن أن تنتقل السياسة من مجال البحث عن الصالح العام إلى مجال إدارة الإدراك العام.

إن صناعة الجماهير تبدأ عندما يتوقف الإنسان عن أن يكون مواطناً يفكر، ويصبح متلقياً ينتظر أن يقال له ماذا يعتقد. عندها لا يعود السؤال: «ما الحقيقة؟» وإنما يصبح: «ماذا يقول الجميع؟». وهذه النقطة تبدو بسيطة، لكنها في الحقيقة تمثل انتقالاً من العقل الفردي إلى العقل الجمعي غير النقدي. فالإنسان قد يتخلى عن حكمه الشخصي لأن الأغلبية قالت شيئاً، لا لأنه اقتنع بالدليل، بل لأنه يخشى أن يكون مختلفاً.

ومن هنا يصبح الخوف أحد أهم أدوات صناعة الجهل السياسي. يمكن للسلطة أو الجماعة أو الدعاية أن تقول للناس إن هناك خطراً دائماً يحيط بهم، وإن أي نقد لذلك الخطر يعني خدمة العدو، وإن السؤال في اللحظة الحرجة خيانة، وإن الاعتراض على القرار السياسي يهدد وحدة المجتمع. وعندما يصبح الخوف هو اللغة الأساسية في المجال العام، تتراجع مساحة التفكير. فالإنسان الخائف لا يفكر بالطريقة نفسها التي يفكر بها الإنسان الآمن؛ إنه يبحث عن الحماية قبل أن يبحث عن الحقيقة.

وهنا يمكن أن تتحول السياسة إلى إدارة للخوف بدل إدارة للمصالح العامة. يقال للناس: هناك عدو، وهناك مؤامرة، وهناك خطر، ولذلك يجب أن تتوقف الأسئلة. وبمجرد أن يقتنع الجمهور بأن الخطر دائم، يصبح من السهل تمرير قرارات لم تكن لتقبل في الظروف الطبيعية. وهكذا يتحول الاستثناء إلى قاعدة، والخوف إلى نظام سياسي، والضرورة إلى ذريعة دائمة.

لكن صناعة العدو الوهمي لا تتطلب دائماً اختلاق عدو من العدم؛ فقد تأخذ خطراً حقيقياً وتضخمه، أو تخلط بين خصم سياسي وتهديد وجودي، أو تحول اختلافاً في الرأي إلى خيانة. والمشكلة ليست في وجود الخصوم أو الأخطار في الحياة السياسية، وإنما في استخدام وجودها لإلغاء التفكير. فوجود خطر حقيقي لا يعني أن كل قرار يتخذ باسمه صحيح، ولا يعني أن السلطة أصبحت معصومة من الخطأ.

وهنا يعود السؤال السقراطي بقوة: لماذا؟ وبأي حق؟ وما الدليل؟ وهل توجد بدائل؟ وما النتائج؟ وهل المعيار الذي نستخدمه للحكم على الآخرين نستخدمه أيضاً للحكم على أنفسنا؟

هذه الأسئلة تبدو بسيطة، لكنها تحمل قوة سياسية هائلة؛ لأنها تمنع السلطة من احتكار تعريف الواقع. فالسلطة قد تستطيع إصدار القرار، لكنها لا ينبغي أن تمتلك وحدها حق تحديد الحقيقة. قد تملك القوة القانونية أو العسكرية أو الإدارية، لكنها لا تملك بمجرد امتلاكها للقوة حق تحويل الخطأ إلى صواب.

ومن هنا يمكن أن تكون الفلسفة فعل مقاومة، لكن ليس بمعنى أنها تقدم برنامجاً سياسياً جاهزاً أو تستبدل سلطة بسلطة أخرى، وإنما لأنها ترفض أن يكون العقل تابعاً بصورة كاملة للسلطة. الفلسفة تبدأ من اللحظة التي يكتشف فيها الإنسان أن السؤال يمكن أن يكون فعلاً من أفعال الحرية.

فإن تسأل السلطة «لماذا؟» يعني أنك ترفض أن يكون القرار كافياً بذاته. وأن تسأل «بأي حق؟» يعني أنك ترفض مساواة القوة بالشرعية. وأن تسأل «ما الدليل؟» يعني أنك ترفض مساواة الادعاء بالحقيقة. وأن تسأل «من المستفيد؟» يعني أنك تحاول كشف المصالح التي قد تختبئ خلف الخطاب العام. وأن تسأل «ماذا يحدث إذا كان هذا الادعاء خاطئاً؟» يعني أنك تفتح الباب أمام احتمال أن تكون السلطة نفسها مخطئة.

وهذا تحديداً هو البعد السياسي العميق للمنهج السقراطي. فالسؤال لا يسلب السلطة سلطتها القانونية، لكنه يسلبها امتيازاً أخطر: امتياز أن تقول للناس ماذا يجب أن يعتقدوا دون أن تقدم أسباباً قابلة للفحص.

إن المجتمع الذي لا يسمح بالسؤال يتحول تدريجياً إلى مجتمع يقدر الإجابة الجاهزة. وحين تصبح الإجابات جاهزة، تصبح الجماهير قابلة للإدارة من خلال الشعارات. لا يحتاج الخطاب السياسي عندها إلى أن يكون عميقاً؛ يكفي أن يكون قصيراً، متكرراً، مشحوناً بالعاطفة، ومقسماً للعالم إلى «نحن» و«هم». فالعقل النقدي يحتاج إلى الأدلة والتفاصيل والتمييز، بينما الخطاب الجماهيري المتطرف يستطيع أن يعمل أحياناً من خلال ثنائية بسيطة: صديق وعدو، وطني وخائن، مؤمن وكافر، معنا وضدنا.

وهذه الثنائيات خطيرة لأنها تلغي المنطقة الواسعة بين الموقفين. الإنسان قد يختلف مع حكومته دون أن يكون خائناً، وقد ينتقد جماعته دون أن يكون عدواً لها، وقد يرفض سياسة معينة دون أن يرفض وطنه، وقد يدافع عن حقوق خصمه دون أن يتبنى مشروعه. لكن الجهل السياسي لا يحتمل هذه التعقيدات؛ إنه يحتاج إلى تصنيفات سهلة، لأن التصنيف السريع أكثر قدرة على تعبئة الجماهير من التفكير البطيء.

ومن هنا فإن الجهل السياسي لا يعني بالضرورة أن الإنسان لا يعرف أسماء السياسيين أو الأحزاب أو الأحداث. قد يكون الشخص متابعاً للأخبار بصورة مستمرة، لكنه يظل جاهلاً سياسياً إذا لم يمتلك القدرة على تحليل ما يقرأه. المعرفة السياسية الحقيقية لا تقاس بعدد الأخبار التي يتذكرها الإنسان، وإنما بقدرته على فهم المصالح، وقراءة السياقات، والتمييز بين السبب والنتيجة، ومعرفة الفرق بين الوقائع والتفسيرات.

وهذا يعيدنا إلى فكرة «الإنسان الذي يعرف لكنه لا يفهم». فقد يستطيع المواطن أن يذكر عشرات الأحداث السياسية، لكنه لا يعرف كيف ترتبط ببعضها. وقد يعرف

أسماء المسؤولين، لكنه لا يفهم طبيعة المؤسسات التي يعملون فيها. وقد يقرأ عشرات المقالات، لكنه لا يستطيع التمييز بين الخبر والتحليل والدعاية. وقد يملك معلومات كثيرة، لكنه لا يملك معياراً يختبر بها هذه المعلومات.

ومن هنا يصبح عصر المعلومات فرصة عظيمة وخطراً عظيماً في الوقت نفسه. كلما أصبحت المعلومات متاحة، أصبحت مسؤولية التمييز أكبر. فالمشكلة لم تعد في أن السلطة تستطيع إخفاء كل شيء، بل في أنها قد تستطيع إغراق الناس بأشياء كثيرة جداً. وقد يصبح المواطن محاصراً بمئات الروايات بحيث يفقد القدرة على بناء رواية عقلانية من الأدلة.

وهنا يظهر شكل جديد من الجهل السياسي: ليس جهلاً بالمعلومات، وإنما عجزاً عن ترتيب المعلومات. إن الإنسان يحتاج إلى أكثر من معرفة الوقائع؛ يحتاج إلى معرفة وزنها. يحتاج إلى أن يعرف أيها أساسي وأيها ثانوي، أيها مثبت وأيها مشكوك فيه، أيها حقيقة وأيها تفسير، وأيها رأي وأيها محاولة للتأثير.

وهذا هو المكان الذي تصبح فيه التربية الفلسفية ذات أهمية سياسية مباشرة. فالتفكير النقدي ليس ترفاً أكاديمياً؛ إنه إحدى أدوات حماية المجتمع من التلاعب. المواطن الذي يسأل عن مصدر المعلومة، ويبحث عن الأدلة، ويقارن الروايات، ويفحص المصالح، ويقبل احتمال خطئه، يكون أقل قابلية لأن يتحول إلى أداة في يد الدعاية.

أما المواطن الذي يصدق أول رواية تصل إليه، ويرفض كل ما يناقض هويته، ويشارك في نشر ما لم يتحقق منه، فإنه قد يصبح جزءاً من صناعة الجهل دون أن يدرك ذلك. وهنا لا يعود الجهل مجرد شيء يفرض على الناس من الخارج؛ يمكن للناس أنفسهم أن يعيدوا إنتاجه ونشره والدفاع عنه.

ومن أخطر أشكال ذلك أن تتحول الأكاذيب إلى جزء من الهوية. عندها لا يعود الإنسان يدافع عن معلومة، بل يدافع عن نفسه. فإذا قلت له إن الرواية التي يؤمن بها خاطئة، فقد يشعر أنك تهاجم جماعته أو تاريخه أو كرامته. وهنا يصبح تصحيح المعلومة أكثر صعوبة؛ لأنك لم تعد تناقش فكرة منفصلة، بل بنية كاملة من الانتماء والذاكرة والعاطفة.

وهذا يفسر لماذا لا تنجح الحقائق دائماً في تغيير المواقف السياسية. فالإنسان ليس آلة تستقبل البيانات وتنتج النتيجة الصحيحة. إنه كائن له ذاكرة ومخاوف ومصالح وانتماءات. وقد يرفض الحقيقة ليس لأنه لم يفهمها، بل لأنه لا يستطيع تحمل نتائج الاعتراف بها على صورته عن نفسه أو جماعته.

ومن هنا فإن علاج الجهل السياسي يحتاج إلى أكثر من تقديم المعلومات. يحتاج إلى بناء شخصية تستطيع أن تتحمل الحقيقة حتى عندما تكون مؤلمة. فالإنسان الذي لا يستطيع احتمال أن يكون مخطئاً لن يصبح مواطناً نقدياً مهما كان عدد الكتب التي قرأها.

وهنا نصل إلى علاقة الجهل السياسي بالاستبداد. الاستبداد لا يقوم فقط على القمع المادي، وإنما يحتاج أيضاً إلى نظام من الأفكار التي تبرر القمع. قد يقال للناس إن الاستبداد ضروري للاستقرار، وإن الحرية فوضى، وإن النقد مؤامرة، وإن التعددية تهدد الوحدة، وإن الصمت حكمة، وإن الخضوع وطنية. وعندما تتكرر هذه الأفكار بما يكفي، قد تتحول من مبررات سياسية إلى قنوات اجتماعية.

وهنا تصبح أخطر وظيفة للجهل أنه لا يكفي بجعل الإنسان غير قادر على رؤية القيد، بل قد يجعله يدافع عن القيد. قد يصبح الإنسان حارساً للسجن الذي يعيش فيه لأنه أقنع نفسه بأن السجن هو الأمن. وهذه هي اللحظة التي يتحول فيها الجهل من حالة معرفية إلى بنية سياسية.

لكن لا ينبغي أن نفهم ذلك بطريقة تجعل الجمهور مجرد ضحية سلبية. الإنسان مسؤول أيضاً عن استخدام عقله. فالفلسفة السقراطية لا تسمح لنا بإلقاء كل المسؤولية على السلطة أو الإعلام أو المؤسسات. صحيح أن هذه الجهات قد تؤثر في الوعي، لكن الإنسان يمتلك، بدرجات متفاوتة، قدرة على السؤال والمراجعة. ولذلك فإن مقاومة الجهل تبدأ من استعادة الفرد لمسؤوليته عن حكمه.

إن المواطن الحر ليس الذي يصدق السلطة ولا الذي يرفضها دائماً، وإنما الذي يستطيع أن يحكم عليها. قد تكون السلطة على حق في قضية، وقد تكون مخطئة في قضية أخرى. وقد يكون المعارض صادقاً في موقف، ومخطئاً في موقف آخر. التفكير السياسي الناضج لا يبحث عن طرف معصوم، وإنما عن حجة أقوى ودليل أوضح ومصلحة عامة أكثر عدلاً.

وهذا يحرر السياسة من منطق التقديس. لا ينبغي أن يكون هناك شخص فوق السؤال، ولا جماعة فوق النقد، ولا حزب فوق المحاسبة، ولا مؤسسة فوق القانون، ولا فكرة فوق الفحص. عندما يصبح شيء ما غير قابل للسؤال، فإنه يبدأ في التحول من فكرة إلى عقيدة، ومن العقيدة إلى سلطة.

ولهذا فإن السؤال السقراطي «هل تعرف حقاً ما تقول إنك تعرفه؟» يمكن أن يتحول في المجال السياسي إلى سؤال أكثر اتساعاً: «هل نعرف حقاً ما نعتقد أننا نعرفه عن دولتنا، وعن خصومنا، وعن تاريخنا، وعن مصالحنا، وعن مستقبلنا؟» وهذه الأسئلة ضرورية لأن السياسة كثيراً ما تبني على تصورات غير مفحوصة، ثم تتحول هذه التصورات إلى قرارات حقيقية تؤثر في حياة البشر.

إن الإنسان قد يكره جماعة لأنه سمع عنها رواية واحدة، وقد يؤيد سياسة لأنه قيل له إنها وطنية، وقد يرفض إصلاحاً لأنه قيل له إنه مؤامرة، وقد يدافع عن فشل لأنه قيل له إن الاعتراف به يخدم العدو. وكل هذه المواقف يمكن أن تنشأ من جهل لا يظهر في صورة «أنا لا أعرف»، وإنما يظهر في صورة «أنا أعرف تماماً».

وهنا يعود مفهوم «الجهل الذي لا يعرف نفسه» ليصبح أكثر خطورة من أي وقت مضى. فالسياسي الجاهل قد يكون خطيراً، لكن الجمهور الذي لا يعرف أنه جاهل سياسياً قد يكون أخطر؛ لأنه يمنح السياسي الجاهل الشرعية والقدرة على الاستمرار.

ومن هنا يمكن فهم العلاقة الدائرية بين السلطة والجمهور: السلطة قد تنتج خطاباً مضللاً، والجمهور قد يتبناه، ثم تستخدم السلطة تبني الجمهور لذلك الخطاب بوصفه دليلاً على صحته. وهكذا تتغذى الدعاية من الجمهور، ويتغذى الجمهور من الدعاية، حتى يصبح من الصعب تحديد أين بدأت الكذبة وأين انتهت.

لكن كسر هذه الدائرة ممكن عندما يستعيد الإنسان حقه في السؤال. فالسؤال لا يعني العصيان، والنقد لا يعني الخيانة، والمراجعة لا تعني فقدان الانتماء. بل يمكن أن يكون النقد أحد أشكال الوفاء الحقيقي للمجتمع؛ لأن من يحب المجتمع لا يريد أن يعيش في وهم دائم، ومن يريد إصلاح وطنه لا يحتاج إلى تحويل أخطائه إلى مقدسات.

ومن هنا تصبح الفلسفة السياسية، في أعماق معانيها، تدريباً على مقاومة التقديس. إنها تعلم الإنسان أن يسأل عن السلطة دون أن يعبدّها أو يكرهها بصورة عمياء، وأن ينظر إلى الجماعة دون أن يفقد استقلاله داخلها، وأن يتعامل مع التاريخ باعتبارها مجالاً للفحص لا مخزناً للشعارات، وأن ينظر إلى المستقبل باعتبارها مجالاً للاختيار لا نتيجة حتمية لما تقوله الدعاية.

ولذلك فإن أخطر ما يمكن أن يحدث للمجتمع ليس أن يكون أفراداً مختلفين، وإنما أن يصبحوا متشابهين في طريقة تفكيرهم إلى درجة أنهم لا يعودون قادرين على رؤية الخطأ الجماعي. فالجماعة قد تكون أكثر خطأ من الفرد، لأن الفرد يستطيع أن يراجع نفسه، أما الجماعة فقد تجد دائماً من يبرر لها أخطاءها.

وهنا تبرز أهمية الفرد الذي يستطيع أن يقف وحده ويقول: «لا». ليس كل رفض صحيحاً، وليس كل اختلاف حكمة، لكن قدرة الإنسان على الوقوف خارج الإجماع عندما يرى أن الإجماع مخطئ هي إحدى علامات الحرية الفكرية. وقد يكون صوت واحد صادق أكثر قيمة من آلاف الأصوات التي تكرر الخطأ.

وفي النهاية، فإن الجهل السياسي ليس مجرد نقص في المعلومات السياسية، بل هو فقدان القدرة على ممارسة الحكم المستقل. إنه الحالة التي يصبح فيها الإنسان قابلاً لأن يقال له ماذا يرى، ومن يحب، ومن يكره، ومن يخاف، ومن يصدق، ومن يتهم، دون أن يسأل عن الأسباب. وعندما يصل المجتمع إلى هذه المرحلة، لا يعود الجمهور مجرد جمهور سياسي، بل يصبح مادة قابلة للتشكيل.

وهنا تستعيد الفلسفة دورها بوصفها فعل إيقاظ. إنها لا تعد الإنسان بأنها ستمنحه الحقيقة النهائية، لكنها تمنحه شيئاً ربما يكون أهم: القدرة على مقاومة الإجابة الجاهزة. تعلمه أن يسأل السلطة، وأن يسأل الجماعة، وأن يسأل نفسه أيضاً. وتعلمه أن

الحقيقة لا تصبح حقيقة لأن الجميع قالوها، وأن الكذبة لا تصبح حقيقة لأن السلطة كررتها، وأن الوطنية لا تعني إلغاء العقل، وأن الاختلاف لا يعني الخيانة، وأن الطاعة ليست فضيلة عندما تصبح بديلاً عن التفكير.

ولهذا فإن السؤال الفلسفي في المجال السياسي ليس مجرد سؤال نظري. عندما يسأل الإنسان «لماذا؟» فإنه يفتح إمكانية المراجعة. وعندما يسأل «بأي حق؟» فإنه يضع السلطة أمام معيار الشرعية. وعندما يسأل «ما الدليل؟» فإنه يرفض تحويل الادعاء إلى حقيقة. وعندما يسأل «من المستفيد؟» فإنه يكشف المصالح المختبئة خلف الخطابات. وعندما يسأل «ماذا لو كنا مخطئين؟» فإنه يفتح الباب أمام تصحيح التاريخ قبل أن يتحول الخطأ إلى كارثة.

وهكذا يمكن أن نصل إلى نتيجة أساسية: علاج الجهل السياسي ليس في أن نجعل الناس يعرفون أسماء أكثر أو أخباراً أكثر، وإنما في أن نجعلهم أقدر على التفكير في ما يعرفون. فالمجتمع الحر يحتاج إلى مواطن لا يخاف من السؤال، ولا يخجل من الاعتراف بأنه لا يعرف، ولا يرى في تغيير رأيه خيانة لنفسه، ولا يقدر جماعته إلى درجة يعجز معها عن نقدها، ولا يمنح السلطة حق امتلاك الحقيقة لمجرد أنها تملك القوة.

إن صناعة الجماهير تبدأ عندما يتوقف الإنسان عن التفكير بنفسه، أما بداية تفكيك الجماهير فتكون عندما يستعيد كل فرد قدرته على أن يكون عقلاً مستقلاً. وعند هذه النقطة تتحول الفلسفة من نشاط نظري إلى ممارسة سياسية وأخلاقية؛ لأنها تعيد إلى الإنسان أهم ما يمكن أن يفقده: حقه في أن يفكر قبل أن يطيع، وأن يسأل قبل أن يصدق، وأن يتحقق قبل أن يحكم، وأن يراجع نفسه قبل أن يحاكم الآخرين.

ولعل أخطر سؤال سياسي يمكن أن يخرج من الروح السقراطية ليس «من يحكم؟» فقط، بل «كيف يفكر الذين يسمحون لمن يحكم أن يحكم؟». لأن السلطة لا تستمر بالقوة وحدها، وإنما تستمر أيضاً بالأفكار التي تجعل قوتها مقبولة، وبالجماهير الذي يصدق روايتها، وبالخوف الذي يمنع السؤال، وبالجهل الذي يجعل البديل غير مرئي. ولذلك فإن تحرير السياسة يبدأ في جانب عميق منه، بتحرير العقل الذي ينظر إليها.

وعندما يصبح السؤال ممكناً، تبدأ أولى علامات الشفاء. فالإنسان الذي يسأل ليس قد وصل إلى الحقيقة بعد، لكنه خرج من أسر اليقين المغلق. والمجتمع الذي يسمح بالسؤال ليس قد أصبح مجتمعاً عادلاً بالضرورة، لكنه أصبح أكثر قدرة على اكتشاف ظلمه. والسلطة التي تقبل النقد ليست معصومة من الخطأ، لكنها أصبحت قابلة للمحاسبة. وهنا تتضح القيمة السياسية النهائية للفلسفة: إنها لا تمنح الإنسان ضماناً ألا يخطئ، وإنما تمنحه القدرة على اكتشاف الخطأ قبل أن يتحول إلى قدر.

التاسع عشر: الإنسان الذي يخاف من السؤال

قد يكون الخوف من السؤال أكثر دلالة على المرض الفكري من الجهل نفسه؛ لأن الجهل، مهما كان واسعاً، يمكن أن يكون بداية طبيعية للمعرفة، أما الخوف من السؤال فيكشف عن مقاومة داخلية تمنع المعرفة من الاقتراب أصلاً. فالإنسان الذي يقول «لا أعرف» يقف أمام إمكان التعلم، بينما الإنسان الذي يرفض السؤال لأنه يخشى نتائجه قد يكون قد بنى حول معتقداته جداراً دفاعياً لا يسمح بمرور أي شيء يمكن أن يهددها. ولذلك فإن المشكلة لا تكمن دائماً في أن الإنسان يجهل الحقيقة، وإنما في أنه قد يصبح خائفاً من احتمال اكتشافها.

السؤال، في هذه الحالة، لا يعود مجرد أداة معرفية، بل يتحول إلى اختبار لسلامة البنية الداخلية للإنسان. عندما يسأل المرء نفسه: لماذا أؤمن بهذا؟ ومن أين جاءت هذه الفكرة؟ وما الدليل الذي يجعلني أتمسك بها؟ وهل كنت سأؤمن بها لو ولدت في بيئة مختلفة؟ وهل أقبل المعيار نفسه عندما يستخدمه شخص يخالفني؟ وما الذي يمكن أن يجعلني أغير رأيي؟ فإنه لا يختبر الفكرة وحدها، بل يختبر العلاقة التي تربطه بها. وقد يكتشف أن بعض ما كان يظنه اختياراً حراً لم يكن إلا ميراثاً فكرياً، أو خوفاً قديماً، أو تقليداً اجتماعياً، أو حاجة نفسية إلى الانتماء، أو رغبة في أن يكون العالم مطابقاً للصورة التي يحتاج إليها.

وهنا يصبح السؤال أكثر خطورة من الإجابة؛ لأن الإجابة المغلقة تمنح الإنسان شعوراً بالأمان، بينما السؤال يفتح أمامه احتمالات متعددة. الإجابة تقول له: «هذا هو العالم»، أما السؤال فيقول له: «ربما ليست الصورة التي تراها هي العالم كله». ولهذا فإن العقول التي اعتادت اليقين المطلق قد تنظر إلى السؤال باعتباره تهديداً، لا باعتباره طريقاً إلى المعرفة. فالسؤال لا يززع المعلومة فقط، بل قد يززع الهوية التي بنيت حول تلك المعلومة.

وقد يكون الإنسان قد عاش سنوات طويلة وهو يعتقد أنه يعرف من هو، وماذا يؤمن، ومن يحب، ومن يكره، وما الذي يمثل الخير والشر في نظره. ثم يأتي سؤال واحد ليضع هذا البناء كله أمام احتمال المراجعة. عندها لا يعود السؤال في وعيه مجرد استفهام، بل يتحول إلى اقتحام للمنطقة التي حرم على نفسه الاقتراب منها. ولذلك قد يدافع الإنسان عن اعتقاده بعنف لا لأنه متأكد من صحته، بل لأنه خائف من معرفة أنه كان مخطئاً.

وهنا تظهر إحدى أعمق المفارقات في الحياة الفكرية: أحياناً لا يدافع الإنسان عن الحقيقة لأنه يعتقد أنها صحيحة، وإنما يدافع عن اعتقاده لأنه أصبح غير قادر على تحمل احتمال أن يكون خاطئاً. والفرق بين الحالتين بالغ الأهمية. فالبحث عن الحقيقة يقتضي الاستعداد لتغيير الموقف إذا ظهرت أسباب أقوى، أما الدفاع

عن الاعتقاد فيقتضي البحث عن أسباب تمنع التغيير. في الحالة الأولى يكون العقل وسيلة لاكتشاف الحقيقة، وفي الثانية يصبح العقل محامياً عن موقف سبق اتخاذه.

ومن هنا يمكن فهم لماذا تكون بعض المناقشات العقيمة شديدة الانفعال. فحين يشعر الإنسان أن السؤال يستهدف هويته، فإنه لا يسمع السؤال كما قيل، وإنما يسمعه بوصفه تهديداً لوجوده. فإذا قيل له: «هل يمكن أن تكون مخطئاً؟» قد يفهمها داخلياً على أنها: «أنت شخص سيئ أو عديم القيمة». وإذا قيل له: «هذه الفكرة تحتاج إلى مراجعة»، قد يسمع: «أنت نفسك تحتاج إلى الهدم». وعندما يختلط الإنسان بفكرته إلى هذا الحد، تصبح مراجعة الفكرة أشبه بمراجعة الذات، ويصبح الدفاع عن الخطأ نوعاً من الدفاع عن البقاء النفسي.

وهنا تكمن إحدى أهم وظائف الفلسفة: أن تعلم الإنسان الفصل بين ذاته وبين أفكاره. أنت لست كل ما تؤمن به، كما أن خطأك في فكرة لا يعني أنك إنسان خاطئ في كليتك. ويمكن للإنسان أن يحتفظ بكرامته حتى عندما يكتشف أن بعض معتقداته كانت خاطئة. بل إن القدرة على الاعتراف بالخطأ قد تكون من علامات النضج التي ترفع قيمة الإنسان بدل أن تنتقص منها.

لكن هذا الفصل ليس سهلاً؛ لأن الإنسان يبني جزءاً من هويته من خلال الأفكار التي يؤمن بها. نحن لا نعيش في عالم من الوقائع المجردة فقط، وإنما في عالم من المعاني والانتماءات والذكريات والرموز. ولذلك فإن تغيير فكرة عميقة قد لا يشبه تغيير معلومة بسيطة؛ فقد يكون أشبه بإعادة ترتيب جزء من العالم الداخلي للإنسان. ومن هنا فإن العلاج الفكري لا يمكن أن يكون مجرد هجوم على المعتقدات، لأن الهجوم قد يدفع الإنسان إلى مزيد من التشبث بها.

السؤال السقراطي مختلف في جوهره. إنه لا يبدأ عادة بإخبار الإنسان بأنه مخطئ، بل يدفعه إلى اختبار ما يقوله بنفسه. فإذا قال شخص إنه يعرف معنى العدالة، لا يحتاج سقراط إلى أن يقدم له تعريفاً جاهزاً منذ البداية؛ يمكنه أن يسأله: ماذا تقصد بالعدالة؟ وهل ينطبق تعريفك في كل الحالات؟ وإذا كان هناك استثناء، فما الذي يجعل الاستثناء مختلفاً؟ وهل النتيجة التي توصلت إليها تنسجم مع ما قلته سابقاً؟ وبهذه الطريقة يصبح العقل هو الذي يكتشف المشكلة.

وهذه نقطة بالغة الأهمية في العلاج السقراطي؛ لأن الإنسان يكون أكثر استعداداً لقبول نتيجة يصل إليها بنفسه من نتيجة يشعر أن شخصاً آخر فرضها عليه. إن اكتشاف التناقض من الداخل أكثر تأثيراً من تلقي الاتهام من الخارج. ولهذا فإن السؤال قد يكون أكثر قوة من الإجابة، لأنه لا يستبدل يقيناً بيقين آخر، وإنما يجعل الإنسان يشارك في عملية هدم الوهم الذي كان يسكنه.

غير أن السؤال لا يؤدي دائماً إلى الراحة. بل إن الفلسفة، في مراحلها العميقة، قد تزيد القلق قبل أن تخففه. فالإنسان الذي كان يعيش داخل عالم من الإجابات

الجاهزة قد يشعر بالضيق عندما تبدأ تلك الإجابات في السقوط. وقد يمر بمرحلة لا يعرف فيها ماذا يعتقد، ولا يستطيع العودة بسهولة إلى ما كان يؤمن به، ولم يصل بعد إلى رؤية جديدة مستقرة. وهذه المنطقة من عدم اليقين قد تكون مؤلمة، لكنها ليست بالضرورة مرضاً؛ فقد تكون مرحلة انتقال من الوعي المغلق إلى الوعي المفتوح.

وهنا ينبغي التمييز بين القلق الناتج عن اكتشاف الجهل، والقلق الناتج عن فقدان القدرة على التفكير. الأول يمكن أن يكون بداية الفلسفة، أما الثاني فقد يكون نتيجة الخوف منها. فأن تكتشف أنك لا تعرف قد يكون مؤلماً، لكنه يفتح أمامك الطريق. أما أن ترفض اكتشاف جهلك لأنك تخشى فقدان صورتك عن نفسك، فهذا هو الذي يحول الجهل إلى سجن.

ومن هنا تصبح الفلسفة نوعاً من المواجهة مع الذات. إنها لا تسأل الإنسان فقط عن العالم الخارجي، بل تعيده إلى نفسه: لماذا أعتقد؟ لماذا أخاف؟ لماذا أرفض؟ لماذا أتمسك بهذه الفكرة؟ ماذا أخسر إذا اعترفت بخطئي؟ ماذا أكسب إذا بقيت متمسكاً به؟ وهل دفاعي عن موقفي دفاع عن الحقيقة أم دفاع عن صوريّ أمام الآخرين؟

وهذه الأسئلة قد تكشف أن بعض اليقين ليس قوة معرفية، بل آلية دفاع. فالإنسان قد يكون شديد اليقين لأن الشك يخيفه، وقد يكون شديد التعصب لأن الاعتراف بالاحتمالات يهدد شعوره بالانتماء، وقد يكون شديد الهجوم على المختلف لأن وجود المختلف يذكره بأن موقفه ليس الحقيقة الوحيدة الممكنة.

ولهذا فإن الإنسان الذي يخاف من السؤال قد لا يكون خائفاً من السؤال ذاته، وإنما من العالم الذي قد يظهر بعد السؤال. ربما يخشى أن يكتشف أن شخصاً كان يثق به خدعه، أو أن تاريخاً اعتقد أنه يعرفه كان أكثر تعقيداً، أو أن فكرة ورثها من أسرته لم تكن حقيقة مطلقة، أو أن جماعته التي اعتاد الدفاع عنها ارتكبت أخطاءً، أو أن خصمه الذي كان يراه شراً خالصاً يملك جزءاً من الحقيقة. إن السؤال هنا يهدد الخرائط القديمة التي كان الإنسان يستخدمها لفهم العالم.

ولهذا يمكن القول إن السؤال الفلسفي الحقيقي لا يضيف نافذة إلى العقل فقط، بل قد يهدم بعض الجدران التي كان العقل نفسه قد بناها. إنه يوسع المجال الذي يمكن للإنسان أن يرى فيه، لكنه في الوقت نفسه يجبره على مواجهة مناطق لم يكن يريد رؤيتها. ولذلك فإن الفلسفة ليست دائماً طريقاً إلى اليقين، بل قد تكون طريقاً إلى امتلاك القدرة على العيش دون يقين زائف.

وهذا يقودنا إلى معنى أعمق للحرية. فالإنسان لا يكون حراً فقط عندما يستطيع أن يقول ما يريد، بل عندما يستطيع أن يفحص ما يريد أن يقوله، وأن يسأل عن مصادر رغباته ومعتقداته، وأن يكتشف مقدار ما فيها من تأثيرات لم يخترها بنفسه.

الحرية الفكرية تبدأ عندما يصبح الإنسان قادراً على الوقوف خطوة واحدة خلف أفكاره والنظر إليها كما لو كانت موضوعاً للفحص، لا جزءاً مقدساً من ذاته.

ومن هنا فإن الفلسفة السقراطية يمكن أن تفهم باعتبارها تدريباً على هذه المسافة الضرورية بين الإنسان وفكرته. إنها تعلمه أن يقول: «هذه فكري، لكنها ليست أنا بالكامل؛ ويمكنني أن أختبرها». وفي هذه المسافة الصغيرة يولد النقد، ويولد التصحيح، ويولد احتمال المعرفة.

أما المجتمع الذي يخاف من السؤال، فإنه لا يخشى الأسئلة وحدها، بل يخشى النتائج التي قد تكشفها الأسئلة. ولهذا فإن المجتمعات المغلقة تحاول أحياناً السيطرة على الأسئلة قبل السيطرة على الإجابات. تحدد ما الذي يجوز التفكير فيه، وما الذي لا يجوز الاقتراب منه، وما الذي يعد مقدساً، وما الذي يعد خيانة، ومن يملك حق الكلام، ومن ينبغي أن يصمت. وعندما يصبح السؤال جريمة أخلاقية أو سياسية أو اجتماعية، يبدأ المجتمع في إنتاج الجهل بصورة مؤسسية.

لكن الجهل المؤسسي أخطر من الجهل الفردي؛ لأن الفرد يستطيع أن يراجع نفسه، بينما المؤسسة قد تمتلك وسائل لإعادة إنتاج الفكرة نفسها عبر التعليم والإعلام والخطاب العام والسلطة الاجتماعية. وهنا يتحول الخوف من السؤال إلى ثقافة، وتصبح الرقابة على التفكير جزءاً من التربية، ويكبر الإنسان وهو يتعلم ليس فقط ما ينبغي أن يعتقد، بل ما الذي ينبغي ألا يسأل عنه.

ولهذا فإن تحرير السؤال قد يكون أحياناً أكثر أهمية من تقديم الإجابة. فالإجابة التي تصل إلى عقل لم يتعلم السؤال قد تتحول إلى عقيدة جديدة، أما السؤال الذي يفتح العقل فيمنحه إمكانية الاستمرار في التعلم. الفلسفة لا تريد أن تستبدل صنماً بصنم، ولا أن تستبدل يقيناً مغلقاً بيقين فلسفي آخر؛ إنها تريد أن تجعل العقل قادراً على الحركة.

وهنا تظهر قيمة الشك، لكن ليس الشك الذي ينتهي إلى إنكار كل شيء، وإنما الشك الذي يمنع الإنسان من منح اعتقاداته حصانة لا تستحقها. الشك الفلسفي ليس هدماً للحقيقة، بل وسيلة لحماية الحقيقة من الأوهام التي تتقمص صورتها. فالإنسان لا يحتاج إلى الشك في كل شيء بالدرجة نفسها، لكنه يحتاج إلى أن يعرف لماذا يثق، ومتى يراجع، وما الذي يجعل الاعتقاد جديراً بالثقة.

ومن هذه الزاوية يصبح السؤال فعلاً أخلاقياً أيضاً. عندما تسأل نفسك قبل أن تحكم على الآخرين، فإنك تمنحهم احتمال أن تكون صورتك عنهم ناقصة. وعندما تسأل قبل أن تتهم، فإنك تمنع نفسك من الظلم. وعندما تسأل قبل أن تكره، فإنك تضع مسافة بين الحقيقة والانفعال. وعندما تسأل قبل أن تطيع، فإنك تستعيد مسؤوليتك الأخلاقية عن الفعل.

ولهذا فإن الفلسفة لا تعالج العقل وحده؛ إنها تعيد تشكيل علاقة الإنسان بمسؤوليته. فالإنسان الذي يتوقف عن السؤال يستطيع بسهولة أن يقول: «هكذا قالوا لي»،

أو «الجميع يعتقد ذلك»، أو «لم يكن أمامي خيار». أما الإنسان الذي يسأل، فإنه يقترب من لحظة المسؤولية: «لماذا صدقت؟ ولماذا فعلت؟ وهل كان بإمكانني أن أتصرف بصورة أخرى؟»

وهنا يصبح السؤال بداية النضج. فالطفل قد يسأل لأنه يريد معرفة العالم، أما الإنسان الناضج فلسفياً فيتعلم أن يسأل أيضاً عن نفسه. لا يسأل فقط: «ما الحقيقة؟» وإنما: «ما الذي يجعلني أعتقد أن هذه هي الحقيقة؟» ولا يسأل فقط: «من المخطئ؟» وإنما: «ما المعايير التي أستخدمها للحكم؟ وهل أستخدمها على نفسي كما أستخدمها على الآخرين؟»

وهذا هو العمق الحقيقي للمرأة الفلسفية. المرأة لا تخبر الإنسان كيف يجب أن يكون، وإنما تظهر له كيف هو. والفلسفة، في معناها السقراطي، تقوم بهذه الوظيفة على مستوى أعمق: إنها تجعل الإنسان يرى البنية الداخلية لأفكاره، ومصادر يقينه، وتناقضاته، ومخاوفه، وحيله التي يستخدمها لتجنب مواجهة ما لا يريد معرفته.

وقد يكون هذا مؤلماً، لأن الإنسان لا يحب دائماً أن يرى نفسه كما هي، بل يفضل الصورة التي صنعها عن نفسه. لكنه لا يستطيع أن يصل إلى تغيير حقيقي ما لم ير أولاً ما يحتاج إلى تغييره. ولهذا فإن الألم الذي ينتج عن الفحص الذاتي قد يكون أكثر قيمة من الراحة التي ينتجها الوهم.

إن الإنسان الذي يكتشف خطأه يمكنه أن يبدأ من جديد، أما الإنسان الذي يمنع نفسه من اكتشاف خطئه فقد يقضي عمره كله في الدفاع عن شيء لم يفحصه أصلاً. الأول خسر فكرة، لكنه ربح إمكانية المعرفة؛ والثاني حافظ على فكرته، لكنه خسر حريته أمامها.

ومن هنا يمكن إعادة صياغة السؤال السقراطي في صورة أكثر عمقاً: ماذا يحدث للإنسان عندما يصبح أكثر خوفاً من الحقيقة من خوفه من الوهم؟ عندها يصبح الوهم ملاذاً، والسؤال خطراً، والنقد عداءً، والاعتراف بالخطأ هزيمة. وفي هذه اللحظة لا يعود الجهل مجرد غياب للمعرفة، وإنما يتحول إلى إرادة في عدم المعرفة.

وهذه ربما هي أقصى درجات المرض المعرفي: أن لا يكفي الإنسان بعدم معرفة الحقيقة، بل يصبح راغباً في ألا يعرفها. أن يرى الباب مفتوحاً ثم يختار ألا يدخل، لأن ما وراء الباب قد يهدم عالماً اعتاد السكن فيه. عندها تصبح المشكلة ليست في العقل الذي لا يستطيع أن يعرف، بل في العقل الذي يستطيع أن يعرف لكنه يرفض.

ولهذا فإن العلاج الفلسفي لا يبدأ دائماً بإعطاء الإنسان الحقيقة، وإنما بإعادة قدرته على احتمالها. يحتاج الإنسان أولاً إلى الشجاعة التي تسمح له بالنظر، ثم إلى التواضع الذي يسمح له بالاعتراف، ثم إلى العقل الذي يسمح له بالتمييز، ثم إلى الإرادة التي تسمح له بتغيير ما ينبغي تغييره.

وفي هذه النقطة يتجاوز المشروع السقراطي حدود المعرفة ليصبح مشروعاً لبناء إنسان أكثر صدقاً مع نفسه. فالمطلوب ليس إنساناً لا يخطئ، لأن ذلك مستحيل، وإنما إنسان لا يحول خطؤه إلى عقيدة، ولا يحول جهله إلى يقين، ولا يحول خوفه إلى كراهية، ولا يحول انتماؤه إلى سجن فكري، ولا يحول سلطته على الآخرين إلى حق في تعريف الحقيقة.

إن الإنسان الذي لا يخاف من السؤال ليس بالضرورة إنساناً يملك الإجابات، لكنه إنسان يملك شيئاً أكثر أهمية: القدرة على مواصلة البحث. وهذا هو الفارق بين العقل الحي والعقل المغلق. العقل الحي قد يتغير، وقد يتردد، وقد يعترف بخطئه، وقد يعيد بناء نفسه مرات كثيرة، لكنه يظل مفتوحاً أمام الحقيقة. أما العقل المغلق فقد يبدو ثابتاً وقوياً، لكنه في الحقيقة يعيش داخل حدود صنعها بنفسه.

ومن هنا يمكن القول إن السؤال ليس عدو اليقين، بل هو الاختبار الذي يكشف أي يقين يستحق البقاء. ما ينجو من السؤال يصبح أكثر قوة، وما يسقط أمامه ربما لم يكن حقيقة أصلاً، بل مجرد بناء نفسي أو اجتماعي أو سياسي اعتاد الإنسان أن يسميه حقيقة.

ولهذا فإن الفلسفة السقراطية لا تعد الإنسان بحياة خالية من الألم، بل بحياة أقل خداعاً. وهي لا تمنحه يقيناً دائماً، وإنما تمنحه شجاعة مواجهة عدم اليقين. ولا تحميه من الخطأ، بل تمنحه القدرة على اكتشافه. ولا تجعله يعرف كل شيء، وإنما تمنحه من تحويل ما لا يعرفه إلى شيء يعتقد أنه يعرفه.

وهنا ربما يكون السؤال الأخير هو الأهم: ماذا لو لم يكن أخطر ما يمكن أن يحدث للعقل أن يخطئ، بل أن يفقد الرغبة في اكتشاف أنه أخطأ؟ عند هذه النقطة يصبح السؤال نفسه فعل شفاء، ويصبح الاعتراف بالجهل بداية للعلاج، وتصبح الفلسفة ليست مجرد حب للحكمة، بل دفاعاً عن قدرة الإنسان على أن يظل قابلاً للتغيير. لأن العقل الذي يستطيع أن يقول «ربما كنت مخطئاً» لم يصل إلى الحكمة بعد، لكنه على الأقل أبقى الباب مفتوحاً أمامها.

-
- Plato. *Apology*. Translated by G. M. A. Grube, revised by John M. Cooper. In *Plato: Complete Works*. Indianapolis: Hackett Publishing Company, 1997.
 - Plato. *Meno*. In *Plato: Complete Works*. Edited by John M. Cooper. Indianapolis: Hackett Publishing Company, 1997.
 - Plato. *Republic*. Translated by G. M. A. Grube, revised by C. D. C. Reeve. In *Plato: Complete Works*. Indianapolis: Hackett Publishing Company, 1997.
 - Vlastos, Gregory. *Socrates: Ironist and Moral Philosopher*. Ithaca, NY: Cornell University Press, 1991.
 - Hadot, Pierre. *Philosophy as a Way of Life: Spiritual Exercises from Socrates to Foucault*. Translated by Michael Chase. Oxford: Blackwell, 1995.
 - Taylor, Charles. *Sources of the Self: The Making of the Modern Identity*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1989.
 - Festinger, Leon. *A Theory of Cognitive Dissonance*. Stanford, CA: Stanford University Press, 1957.
 - Popper, Karl R. *Conjectures and Refutations: The Growth of Scientific Knowledge*. London: Routledge & Kegan Paul, 1963.
 - Mill, John Stuart. *On Liberty*. Edited by Elizabeth Rapaport. Indianapolis: Hackett Publishing Company, 1978.
 - Berlin, Isaiah. *Four Essays on Liberty*. Oxford: Oxford University Press, 1969.
 - Arendt, Hannah. *The Life of the Mind*. New York: Harcourt Brace Jovanovich, 1978.

العشرون: هل الفيلسوف طبيب أم جراح؟

يمكننا الآن العودة إلى الاستعارة التي رافقت هذا البحث منذ بدايته: استعارة الطبيب. فإذا كان سقراط قد نظر إلى الفلسفة بوصفها ممارسة تهتم بصحة النفس، فإن الفيلسوف لا يظهر في هذا التصور باعتباره صاحب إجابات جاهزة، ولا بوصفه معلماً يمتلك الحقيقة ثم يوزعها على الآخرين، وإنما بوصفه شخصاً يحاول أن يكشف الخلل الذي يمنع الإنسان من رؤية نفسه والعالم رؤية أكثر صدقاً. ومن هنا يبدو الفيلسوف قريباً من الطبيب، لكنه في الوقت نفسه يقترب من الجراح؛ لأنه لا يكتفي أحياناً بتخفيف الأعراض، بل يحاول الوصول إلى موضع الخلل نفسه، حتى لو كان الوصول إليه مؤلماً.

فالتبيب الجسدي يبدأ من أعراض المرض، ثم يبحث عن أسبابه، ثم يختار وسيلة العلاج المناسبة. وكذلك الفيلسوف يبدأ من أعراض فكرية وأخلاقية تظهر في حياة الإنسان: التناقض، والتعصب، والغرور، والخوف من السؤال، واليقين المطلق، والعجز عن مراجعة الذات، والخلط بين الرغبة والحقيقة. لكنه لا يتعامل مع هذه الظواهر بوصفها مجرد أخطاء منفصلة، وإنما يحاول أن يسأل عن البنية التي أنتجتها. لماذا يعتقد الإنسان ما يعتقد؟ لماذا يدافع عن فكرة لا يستطيع البرهنة عليها؟ لماذا يرفض الدليل عندما يخالف رغبته؟ لماذا يخاف من السؤال؟ ولماذا يصبح الاعتراف بالخطأ أصعب عليه من الاستمرار في الخطأ؟

وهنا تختلف الجراحة الفكرية عن الجراحة الجسدية اختلافاً جوهرياً. فالجراح يستطيع أن يخدر المريض ويمنعه من الحركة أثناء العملية، أما الفيلسوف فلا يستطيع، ولا ينبغي له، أن يخدر عقل الإنسان أو يسلبه إرادته. العلاج الفلسفي لا يمكن أن يقوم على الإكراه؛ لأن العقل الذي يجبر على قبول فكرة لم يقتنع بها لم يشف، وإنما استبدل سلطة بسلطة. ولهذا فإن الفيلسوف يستطيع أن يضع الإنسان أمام السؤال، لكنه لا يستطيع أن يفكر بدلاً منه.

وهنا تظهر الحدود الحقيقية للفلسفة. إنها تستطيع أن تفتح الباب، لكنها لا تستطيع أن تجبر الإنسان على عبوره. تستطيع أن تكشف التناقض، لكنها لا تستطيع أن تمنع الإنسان من الدفاع عنه. تستطيع أن تجعل الجهل مرثياً، لكنها لا تستطيع أن تجعل الإنسان يرغب في المعرفة. تستطيع أن تكشف الوهم، لكنها لا تستطيع أن تنتزع الوهم بالقوة من عقل يتمسك به لأنه يمنحه شعوراً بالأمان.

ولهذا فإن العلاج الفلسفي يبدأ من الإرادة. لا بد أن توجد في الإنسان رغبة، ولو أولية، في أن يعرف. ولا بد أن يقبل احتمال أن يكون مخطئاً. ولا بد أن يتحمل القلق الذي يصاحب سقوط الإجابات القديمة. ولا بد أن يمتلك قدراً من الشجاعة يسمح له بالنظر إلى نفسه دون أن يحاول تبرير كل ما يراه. فإذا غابت هذه الإرادة، تحولت

الفلسفة نفسها إلى مادة أخرى يستخدمها الإنسان لتبرير موقفه بدل أن تكون وسيلة لتحريره منه.

ومن هنا يمكن أن يكون الفيلسوف طبيباً وجراحاً في الوقت نفسه. هو طبيب لأنه يحاول أن يعيد إلى العقل قدرته على النظر والفحص والتمييز، وهو جراح لأنه قد يضطر إلى قطع بعض الروابط الوهمية التي تربط الإنسان بأفكار لم يعد قادراً على العيش من دونها. لكن الجراحة الحقيقية لا تستهدف الإنسان، بل تستهدف ما يمنعه من أن يكون أكثر حرية وصدقاً مع نفسه.

ولهذا فإن أقسى ما يمكن أن يفعله الفيلسوف ليس أن يقول للإنسان: «أنت مخطئ»، وإنما أن يجعله يرى بنفسه كيف أصبح مخطئاً، وكيف دافع عن خطئه، وكيف حول دفاعه عنه إلى جزء من هويته. عندها لا يعود الصراع بين الفيلسوف والمريض، بل ينتقل إلى داخل الإنسان نفسه. يصبح الإنسان أمام سؤال لا يستطيع الهروب منه بسهولة: إذا كانت الأدلة تشير إلى خطئي، فما الذي يجعلني أتمسك بموقفي؟ أهو العقل، أم الخوف، أم الكبرياء، أم الانتماء، أم المصلحة؟

وهنا يبدأ العلاج الحقيقي، لأن الإنسان ينتقل من الدفاع عن الفكرة إلى فحص العلاقة التي تربطه بها. وقد يكتشف أن ما كان يسميه «قناعة» لم يكن في بعض الأحيان أكثر من عادة فكرية، وأن ما كان يسميه «ثباتاً على المبدأ» كان خوفاً من التراجع، وأن ما كان يسميه «دفاعاً عن الحقيقة» كان دفاعاً عن صورته أمام الآخرين.

لكن هذه العملية لا ينبغي أن تتحول إلى إذلال. فالفيلسوف الذي يجعل الإنسان يشعر بالغباء لا يعالجه، وإنما يدفعه إلى بناء جدار دفاعي جديد. إن الغاية من التفنيد ليست تحطيم كرامة الإنسان، بل تحرير عقله. ولذلك فإن الفرق بين الفلسفة والسفسطة لا يكمن فقط في استخدام السؤال، وإنما في الغاية التي يقف خلف السؤال. يمكن استخدام الذكاء لإذلال الخصم، ويمكن استخدام المنطق لإسكاته، ويمكن استخدام المعرفة لإظهار التفوق؛ لكن كل ذلك لا يمثل علاجاً فلسفياً إذا كان الهدف النهائي هو الانتصار لا الحقيقة.

إن الفيلسوف الحقيقي لا يحتاج إلى أن يجعل الآخر مهزوماً؛ يكفي أن يجعله أكثر قدرة على رؤية نفسه. فالانتصار الفلسفي ليس عندما يقول المحاور: «لقد هزمتني»، وإنما عندما يقول: «لقد اكتشفت شيئاً في تفكيري لم أكن أراه». في اللحظة الثانية فقط يتحول الحوار من مواجهة إلى علاج.

وهنا تظهر قيمة الألم في التجربة الفلسفية. فكل علاج عميق يتطلب أحياناً مواجهة شيء مؤلم. قد يكون الألم هو اكتشاف التناقض، أو الاعتراف بالخطأ، أو التخلي عن فكرة أحببناها، أو اكتشاف أن شخصاً وثقنا به لم يكن على حق، أو أن جماعة ننتمي إليها ارتكبت ظلماً، أو أن صورة صنعناها عن أنفسنا ليست مطابقة للواقع. والفلسفة لا تستطيع أن تلغي هذا الألم؛ لأنها لو فعلت ذلك لتحولت إلى نوع من التخدير الفكري.

الفلسفة لا تعد الإنسان بالراحة، وإنما تعدّه بإمكانية أن تكون راحته أقل كذباً. وهذه نقطة جوهرية. فهناك راحة تأتي من معرفة الحقيقة، وراحة أخرى تأتي من الهروب منها. الأولى قد تكون صعبة الوصول لكنها عميقة، والثانية سهلة لكنها هشة؛ لأنها تعتمد على استمرار الوهم. ومن هنا يمكن أن يكون القلق الذي تسببه الفلسفة أكثر صحة من الطمأنينة التي ينتجها الوهم.

ولذلك فإن سقراط لا يبدو في هذا السياق طبيباً تقليدياً يقدم علاجاً جاهزاً، بل يبدو أشبه بالطبيب الذي يجعل المريض يرى مرضه أولاً. وهذه الوظيفة قد تكون أهم من إعطائه الدواء؛ لأن الإنسان الذي لا يعرف أنه مريض لن يبحث عن العلاج، والإنسان الذي لا يرى خلل تفكيره لن يشعر بالحاجة إلى إصلاحه.

لكن التشخيص نفسه لا يكفي. يمكن للإنسان أن يعرف أنه مخطئ ثم يرفض التغيير. ويمكنه أن يكتشف تناقضه ثم يتعاش مع. ويمكنه أن يعرف أن سلوكه يؤذيه ثم يستمر فيه. وهنا نصل مرة أخرى إلى الحد الذي كشفه أرسطو في نقد التصور السقراطي: المعرفة لا تتحول تلقائياً إلى فعل. الإنسان ليس عقلاً مجرداً؛ إنه رغبات وعادات وانفعالات ومصالح وذكريات، وكل هذه القوى يمكن أن تتدخل في المسافة بين ما يعرفه الإنسان وما يفعله.

ولهذا فإن العلاج الفلسفي، إذا أردنا أن نجعله مشروعاً كاملاً للإنسان، لا ينبغي أن يتوقف عند تصحيح الأفكار. يجب أن يمتد إلى بناء القدرة على العيش وفق ما نراه صحيحاً. قد يعرف الإنسان أن الصدق أفضل، لكنه يحتاج إلى شجاعة حتى يكون صادقاً عندما يصبح الصدق مكلفاً. وقد يعرف أن التعصب خطأ، لكنه يحتاج إلى تدريب على احتمال الاختلاف. وقد يعرف أن الاعتراف بالخطأ فضيلة، لكنه يحتاج إلى قوة داخلية تجعله قادراً على قول «كنت مخطئاً» أمام الآخرين.

ومن هنا يصبح العلاج انتقالاً من المعرفة إلى التكوين. السؤال يفتح العقل، والتفنيد يكشف الخلل، والاعتراف بالجهل يحرر الإنسان من وهم المعرفة، لكن كل ذلك لا يكتمل إلا عندما يتحول إلى عادة في التفكير وإلى طريقة في الحياة. وهذا هو المكان الذي تلتقي فيه الفلسفة السقراطية مع البعد الأخلاقي في الفلسفة القديمة: لا قيمة لمعرفة لا تستطيع أن تغير شيئاً في الإنسان.

فالإنسان الذي يقرأ عن التواضع الفكري ثم يستخدم معرفته لإذلال الآخرين لم يعالج غروره، بل زوده بأدوات جديدة. والإنسان الذي يتحدث عن الحرية ثم يخاف من كل رأي مخالف لم يصبح حراً. والإنسان الذي يعرف أهمية السؤال ثم يمنع الآخرين من سؤاله لم يفهم جوهر الفلسفة. والمعرفة التي لا تغير علاقة الإنسان بنفسه وبالآخرين قد تبقى مجرد تراكم معلومات.

ولهذا فإن السؤال الأعمق ليس: «ماذا تعلمت من الفلسفة؟» وإنما: «ماذا تغير فيك لأنك تعلمت؟» هل أصبحت أكثر قدرة على الاعتراف بالخطأ؟ هل أصبحت

أقل خوفاً من السؤال؟ هل أصبحت أكثر استعداداً للاستماع إلى المختلف؟ هل تستطيع التمييز بين ما تريد أن يكون صحيحاً وما تدل عليه الأدلة؟ هل تستطيع أن تراجع موقفك دون أن تشعر بأنك فقدت كرامتك؟ إذا كانت الإجابة نعم، فقد بدأت الفلسفة تؤدي وظيفتها العلاجية.

أما إذا خرج الإنسان من الفلسفة أكثر غروراً، وأكثر تعصباً، وأكثر ثقة بأنه يمتلك الحقيقة النهائية، فقد يكون قد تعلم تاريخ الفلسفة لكنه لم يتفلسف حقاً. فالفلسفة ليست عدد الكتب التي قرأناها، ولا عدد الأسماء التي نستطيع ذكرها، ولا عدد المصطلحات التي نستخدمها؛ إنها مقدار ما أصبح العقل قادراً على فحص نفسه.

ومن هنا يمكن إعادة تعريف الطبيب الفلسفي: ليس هو الذي يعرف أكثر من الآخرين، وإنما هو الذي يستطيع أن يساعد الإنسان على رؤية ما لا يستطيع رؤيته في نفسه. لكنه أيضاً لا ينبغي أن يتحول إلى سلطة جديدة. فإذا أصبح الفيلسوف هو الشخص الذي يقرر للآخرين ما يجب أن يفكروا فيه، فقد أعاد إنتاج المرض الذي كان يديع علاجه. فالعقل الذي يتخلص من سلطة جاهزة لكي يخضع لسلطة فلسفية جاهزة لم يتحرر؛ لقد انتقل من قفص إلى قفص آخر.

ولهذا فإن الفلسفة السقراطية، في أعظم صورها، لا تريد أن تجعل الإنسان تابعاً للفيلسوف، وإنما تريد أن تعيده إلى مسؤوليته عن عقله. الفيلسوف يستطيع أن يسأل، وأن يحاور، وأن يكشف، وأن يقترح، لكنه لا يستطيع أن يعيش حياة الإنسان بدلاً منه. لا يستطيع أن يقرر عنه ما الذي ينبغي أن يؤمن به، ولا أن يجبره على الفضيلة، ولا أن يمنحه الحكمة كما يمنح الطبيب دواءً لمرضى.

وهنا يظهر الفرق الحاسم بين علاج الجسد وعلاج النفس. الجسد يمكن أن يستجيب للعلاج حتى لو لم يفهم المريض آلية الدواء، أما العقل فلا يمكن أن يكون سليماً لمجرد أنه تلقى فكرة من الخارج. العقل يحتاج إلى أن يشارك في عملية شفائه. ولذلك فإن العلاج الفلسفي ليس عملية يقوم بها الفيلسوف وحده، وإنما علاقة بين سؤال يطرح وعقل مستعد لأن يفحص نفسه.

إن الإنسان هو الذي يجب أن يقوم بالعمل الأصعب: أن ينظر إلى نفسه، وأن يقبل احتمال الخطأ، وأن يتحمل سقوط بعض أوهامه، وأن يعيد بناء أفكاره على أساس أكثر صلابة. الفيلسوف يستطيع أن يضع المرآة أمامه، لكنه لا يستطيع أن يجبره على النظر فيها.

وهنا تبلغ استعارة الجراحة معناها النهائي. الجراح الحقيقي لا يقطع من أجل القطع، ولا يؤلم من أجل الألم، وإنما يزيل ما يمنع الجسد من أداء وظيفته. وكذلك الجراحة الفكرية لا ينبغي أن تهدف إلى تدمير المعتقدات لمجرد تدميرها، وإنما إلى إزالة ما يمنع العقل من أداء وظيفته: الوهم، والتناقض، والتعصب، والغرور، والخوف من المراجعة، والخلط بين الحقيقة والرغبة.

لكن كما أن الجراح يحتاج إلى معرفة دقيقة حتى لا تتحول العملية إلى ضرر، يحتاج الفيلسوف إلى تواضع أخلاقي حتى لا تتحول المحاوراة إلى عنف فكري. فليس كل اختلاف مرضاً، وليس كل اعتقاد يحتاج إلى استئصال، وليس كل يقين وهماً. قد يكون للإنسان أسباب قوية لموقفه، وقد يكون المختلف هو الذي يحتاج إلى مراجعة موقفه. ولذلك فإن العلاج الفلسفي الحقيقي لا يفترض النتيجة مسبقاً؛ إنه يضع الجميع أمام إمكان الفحص.

وهنا تكمن عظمة الفلسفة: أنها لا تجعل الفيلسوف فوق السؤال. الطبيب الجسدي قد يشخص مرض المريض، لكن الفيلسوف الذي يدعو إلى فحص الذات يجب أن يكون مستعداً لفحص ذاته أيضاً. وإلا تحولت فلسفته إلى عقيدة، وتحول هو من طبيب إلى مريض لا يدرك مرضه.

ومن هنا فإن الفيلسوف ليس شخصاً شفي من الجهل نهائياً، وإنما شخص أدرك أن الشفاء الكامل من الجهل مستحيل، وأن الإنسان سيظل محتاجاً إلى المراجعة. الحكمة ليست حالة نهائية يصل إليها الإنسان ثم يستريح، بل علاقة مستمرة مع السؤال. ولهذا فإن أعظم ما يمكن أن يملكه الفيلسوف ليس مجموعة أجوبة نهائية، وإنما القدرة على إبقاء العقل يقظاً أمام ما يعتقد أنه يعرفه.

وعند هذه النقطة نعود إلى البداية: الجهل ليس أخطر ما يصيب الإنسان. الأخطر هو الجهل الذي يرفض أن يعرف نفسه. والمرض ليس أن يخطئ العقل، بل أن يفقد القدرة على اكتشاف خطئه. والعلاج ليس أن يمتلئ العقل بالمعلومات، بل أن يستعيد قدرته على الفحص. والفيلسوف ليس صاحب الحقيقة الذي يأتي لإنقاذ الآخرين، بل شاهد على ضرورة أن يظل الإنسان في حالة بحث.

إن الفيلسوف، بهذا المعنى، طبيب لأنه يكشف المرض، وجراح لأنه يفتح موضع الخلل، ومعلم لأنه يوقظ القدرة على التعلم، ومحاور لأنه لا يفرض النتيجة، وناقد لأنه يرفض الوهم، لكنه قبل كل شيء شاهد على أن الإنسان لا يستطيع أن يتحرر من جهله إلا عندما يصبح مستعداً لمواجهته.

ولذلك فإن العلاج الفلسفي يبدأ من لحظة شجاعة بسيطة لكنها نادرة: أن يجلس الإنسان أمام نفسه ويقول: «ربما لا أعرف». ومن هذه الجملة تبدأ إمكانية السؤال، ومن السؤال يبدأ البحث، ومن البحث تبدأ المراجعة، ومن المراجعة يبدأ التغيير، ومن التغيير تبدأ إمكانية أن يصبح الإنسان شيئاً آخر غير ما كان عليه.

وهكذا لا تكون الفلسفة دواءً جاهزاً يعطى للإنسان من الخارج، بل تكون عملية طويلة يعيد فيها الإنسان بناء علاقته بعقله وحقيقته وذاته والآخرين. إنها لا تعدد بأن يعيش بلا جهل، وإنما تمنحه القدرة على ألا يجعل جهله سجنًا، وألا يحول أوهامه إلى يقين، وألا يجعل خوفه من الحقيقة سبباً للهرب منها.

وفي النهاية، ربما لا يكون السؤال: «هل الفيلسوف طبيب أم جراح؟» هو السؤال الحقيقي. السؤال الأعمق هو: هل يريد الإنسان أصلاً أن يشفى؟ لأن الفيلسوف

يستطيع أن يفتح الجرح الذي يخفيه الوهم، لكنه لا يستطيع أن يجعل الإنسان يطلب العلاج. يستطيع أن يضع المرأة أمامه، لكنه لا يستطيع أن يجبره على النظر. يستطيع أن يفتح باب السؤال، لكنه لا يستطيع أن يعبره نيابة عنه.

وهنا تبدأ مسؤولية الإنسان نفسه. فالفلسفة يمكن أن تضيء الطريق، لكنها لا تمشيه. يمكن أن تكشف القيد، لكنها لا تكسر السلسلة بدلاً من صاحبها. يمكن أن تقول للإنسان: «انظر»، لكنها لا تستطيع أن تمنحه الشجاعة التي يحتاج إليها لكي يرى. ولهذا فإن الشفاء الحقيقي لا يحدث عندما يتكلم الفيلسوف، بل عندما يبدأ الإنسان في محاوره نفسه بصدق، ويصبح قادراً على أن يسأل، وأن يشك، وأن يعترف، وأن يراجع، وأن يتغير.

عندها فقط تتحول الفلسفة من كلام عن الحكمة إلى ممارسة للحكمة، ومن معرفة بالمرض إلى بداية فعلية للشفاء.

-
- Plato. *Apology*. Translated by G. M. A. Grube, revised by John M. Cooper. In *Plato: Complete Works*. Indianapolis: Hackett Publishing Company, 1997.
 - Plato. *Gorgias*. Translated by Donald J. Zeyl. In *Plato: Complete Works*. Indianapolis: Hackett Publishing Company, 1997.
 - Plato. *Charmides*. Translated by Rosamond Kent Sprague. In *Plato: Complete Works*. Indianapolis: Hackett Publishing Company, 1997.
 - Plato. *Republic*. Translated by G. M. A. Grube, revised by C. D. C. Reeve. In *Plato: Complete Works*. Indianapolis: Hackett Publishing Company, 1997.
 - Plato. *Phaedrus*. Translated by Alexander Nehamas and Paul Woodruff. In *Plato: Complete Works*. Indianapolis: Hackett Publishing Company, 1997.
 - Vlastos, Gregory. *Socrates: Ironist and Moral Philosopher*. Ithaca, NY: Cornell University Press, 1991.
 - Hadot, Pierre. *Philosophy as a Way of Life: Spiritual Exercises from Socrates to Foucault*. Translated by Michael Chase. Oxford: Blackwell, 1995.
 - Nussbaum, Martha C. *The Therapy of Desire: Theory and Practice in Hellenistic Ethics*. Princeton, NJ: Princeton University Press, 1994.

الحادي والعشرين: حين يتحول المجتمع إلى مصنع للجهل

إذا كان الجهل في صورته الأولى يبدو مشكلة فردية، فإن أخطر مراحلها تبدأ عندما يتجاوز حدود الفرد ويتحول إلى بنية اجتماعية تنتج الجهل وتعيد إنتاجه وتمنحه الشرعية. عندها لا يعود الجاهل مجرد إنسان يفتقر إلى المعرفة، بل يصبح جزءاً من منظومة أوسع تجعل الجهل قابلاً للتوريث، والتعصب قابلاً للتطبيع، والخرافة قابلة للتحويل إلى يقين، والخطأ قابلاً لأن يصبح حقيقة اجتماعية لمجرد أن الجماعة اعتادت عليه. وهنا تنتقل المسألة من سؤال: لماذا يجهل الإنسان؟ إلى سؤال أكثر خطورة: من الذي علم الإنسان أن يجهل؟ ومن الذي جعله يخاف من المعرفة؟ ومن الذي أقنعه بأن السؤال خطر، وأن الشك خيانة، وأن مراجعة الموروث ضعف، وأن التفكير المستقل خروج على الجماعة؟

إن المجتمع لا يكتفي أحياناً بنقل المعرفة إلى أفرادها، بل ينقل إليهم أيضاً حدود المعرفة المسموح بها. إنه لا يقول لهم فقط ماذا يعرفون، وإنما قد يحدد لهم ما الذي ينبغي ألا يسألوا عنه. وفي هذه النقطة يصبح الجهل أكثر تعقيداً من مجرد غياب المعلومات؛ لأنه يتحول إلى نظام منظم لتحديد ما يجوز التفكير فيه وما يجب تجاهله. وقد يكون الإنسان في مثل هذا المجتمع متعلماً، وحاملاً للشهادات، وقادراً على القراءة والكتابة، بل واسع الاطلاع، ومع ذلك يبقى أسيراً لبنية فكرية مغلقة تحدد له مسبقاً ما ينبغي أن يصدق وما ينبغي أن يكذب، ومن ينبغي أن يثق به، ومن ينبغي أن يخاف منه، وما الذي يجوز أن يناقشه وما الذي ينبغي أن يصمت أمامه.

وهنا ينبغي التمييز بين مجتمع يعاني من الجهل ومجتمع ينتج الجهل. المجتمع الأول يعاني من نقص يمكن معالجته بالتعليم، أما المجتمع الثاني فقد يمتلك المدارس والجامعات والصحف والكتب ووسائل الاتصال، ومع ذلك يستمر في إنتاج العقول غير القادرة على التفكير المستقل. ففي هذه الحالة لا تكون المشكلة في غياب المؤسسات التعليمية، وإنما في طبيعة التعليم نفسه، ولا تكون في قلة المعلومات، وإنما في الطريقة التي تنظم بها المعلومات وتعرض وتمنح شرعيتها. يمكن للمدرسة أن تكون مكاناً لتحرير العقل، لكنها يمكن أيضاً أن تصبح مكاناً لتدريب العقل على الطاعة. ويمكن للجامعة أن تكون مختبراً للأسئلة الكبرى، لكنها قد تتحول إلى مؤسسة تعيد إنتاج الأفكار السائدة إذا أصبح الخوف من الخطأ أقوى من الرغبة في الاكتشاف.

ومن هنا يصبح التعليم أحد أخطر ميادين الصراع بين المعرفة والجهل. فالتعليم الذي يلقي الإنسان الإجابة قبل أن يعلمه السؤال قد ينتج حافظاً جيداً لكنه لا ينتج عقلاً نقدياً. والطالب الذي يتعلم أن النجاح يعني إعادة إنتاج كلام الأستاذ

حرفياً قد يتخرج وهو يعرف كيف يجيب عن الأسئلة التي وضعت له، لكنه لا يعرف كيف يصنع سؤالاً لم يطرح عليه. وهذه هي إحدى أخطر صور الجهل الحديث: أن يصبح الإنسان قادراً على الإجابة، لكنه عاجز عن السؤال.

إن السؤال الحقيقي هو بداية استقلال العقل، ولهذا تخشاه كل بنية فكرية مغلقة. فالإنسان الذي يسأل: لماذا؟ يختلف جذرياً عن الإنسان الذي يكتفي بأن يقال له: هكذا وجدنا آباءنا. والإنسان الذي يسأل: ما الدليل؟ يختلف عن الإنسان الذي يكتفي بأن يسمع أن الجميع يؤمنون بذلك. والإنسان الذي يسأل: هل يمكن أن نكون مخطئين؟ يفتح باباً لا تستطيع الأيديولوجيا المغلقة التحكم فيه بسهولة. ولهذا فإن صناعة الجهل لا تحتاج دائماً إلى منع الكتب أو حرقها؛ يكفي أحياناً أن تنتج بيئة اجتماعية تجعل الإنسان يخاف من استخدامها.

وهنا تظهر قوة الجماعة في تشكيل الوعي. فالإنسان كائن اجتماعي، وهو لا يبني تصورات عن العالم في عزلة كاملة، وإنما يتعلم اللغة والقيم والتقاليد والصور والمفاهيم من محيطه. ومن الطبيعي أن يستفيد من خبرة الجماعة، لكن المشكلة تبدأ عندما تتحول الجماعة من مصدر للخبرة إلى مصدر للحقيقة المطلقة. عندها لا يعود السؤال: «هل هذه الفكرة صحيحة؟» وإنما يصبح: «هل جماعتنا تؤمن بها؟» وإذا أصبحت عضوية الجماعة معياراً للحقيقة، فإن الفكرة قد تقبل لأنها صادرة عن الجماعة، لا لأنها تمتلك دليلاً.

وفي هذه اللحظة يحدث انقلاب خطير في العلاقة بين الإنسان والحقيقة. بدل أن تكون الحقيقة معياراً نحاكم به أفكارنا، تصبح الجماعة معياراً نحاكم به الحقيقة. فإذا وافقت الفكرة الجماعة قبلت، وإذا خالفها رفضت، حتى لو كانت الأدلة في الاتجاه الآخر. وهكذا يصبح الانتماء أقوى من البرهان، والولاء أقوى من الحقيقة، والهوية أقوى من العقل. وهذه ليست مشكلة فكرية بسيطة؛ لأنها تجعل الإنسان غير قادر على رؤية الخطأ عندما يأتي من داخل الجماعة التي ينتمي إليها.

ومن هنا يمكن فهم لماذا يكون الجهل الجماعي أكثر خطورة من الجهل الفردي. فالجاهل الفردي يمكن أن يتعلم، لكن الجماعة الجاهلة تستطيع أن تجعل التعلم نفسه نوعاً من الخيانة. والفرد الذي يجهل شيئاً قد يسأل عنه، لكن الجماعة التي بنت هويتها على جهل معين قد تعاقب من يسأل. عندها يصبح الجهل محمياً بالقوة الاجتماعية، ويصبح السؤال فعلاً مكلفاً، ويصبح الصمت شرطاً للبقاء داخل الجماعة. والأخطر من ذلك أن المجتمع قد لا يدرك أنه ينتج الجهل. فقد يعتقد أنه ينتج التربية، بينما هو ينتج الامتثال. وقد يعتقد أنه يحمي القيم، بينما هو يحمي أوهاماً قديمة. وقد يعتقد أنه يدافع عن الهوية، بينما هو يمنع الإنسان من أن يفحص العناصر التي تتكون منها تلك الهوية. وهنا يصبح الجهل غير مرئي؛ لأنه لا يقدم نفسه بوصفه جهلاً، بل بوصفه تقليداً، أو أصالة، أو وطنية، أو تديناً، أو حفاظاً على المجتمع، أو احتراماً للكبار.

إن كل منظومة مغلقة تحتاج إلى آلية تمنع الإنسان من اكتشاف تناقضاتها. وقد تكون هذه الآلية الخوف، أو السخرية، أو التخوين، أو العزل الاجتماعي، أو التشويه، أو تحويل صاحب السؤال إلى عدو. فالإنسان لا يخاف دائماً من فقدان الحقيقة؛ أحياناً يخاف من فقدان الجماعة إذا قال الحقيقة التي يراها. وهنا يصبح الانتماء سلاحاً ضد التفكير.

ولذلك فإن أخطر ما يمكن أن يحدث للعقل ليس أن يمنع من المعرفة بالقوة، بل أن يتعلم بنفسه كيف يمنع نفسه. عندما يصل الإنسان إلى مرحلة يراقب فيها أفكاره قبل أن ينطق بها خوفاً من رد فعل الجماعة، فإن الرقابة لم تعد خارجية فقط؛ لقد أصبحت داخلية. عندها يتحول المجتمع إلى سلطة موجودة داخل الإنسان نفسه. لا يحتاج إلى شرطي يقف بجانبه؛ لأن الخوف من الجماعة أصبح شرطياً يسكن داخله.

وهذه هي المرحلة التي يصبح فيها المجتمع مصنعاً للجهل بالمعنى العميق للكلمة: إنه لا ينتج أفراداً لا يعرفون فحسب، بل ينتج أفراداً يخافون من المعرفة التي تهدد البنية التي اعتادوا عليها. إنه لا يمنع السؤال فقط، بل يجعل الإنسان يشعر بالجل من طرحه. ولا يمنع الاختلاف فقط، بل يجعل المختلف يشعر بأنه مذنب لمجرد أنه مختلف.

وهنا تعود الفلسفة السقراطية إلى الواجهة بقوة. فسقراط لم يكن خطراً على أئينا لأنه امتلك جيشاً، ولا لأنه كان قائداً سياسياً، ولا لأنه أسس مؤسسة تعليمية ضخمة؛ كان خطره في أنه جعل السؤال فعلاً عاماً. كان يدخل إلى المجال الذي يظن الناس أنهم يعرفونه، ثم يسألهم عن معنى ما يقولون. كان يأخذ الكلمات التي يستخدمونها بثقة، ثم يطلب منهم أن يحددوا معناها. وكان يحول اليقين الاجتماعي إلى موضوع للفحص العقلي.

وهذا هو جوهر الخطر الفلسفي على كل مجتمع مغلق: الفلسفة لا تكتفي بأن تقول إن الإجابة خاطئة، بل تسأل عن الطريقة التي أصبحت بها الإجابة يقيناً. إنها لا تفحص النتيجة وحدها، وإنما تفحص الطريق الذي أدى إليها. من أين جاءت؟ من قالها أولاً؟ لماذا صدقناها؟ ما الدليل عليها؟ هل نستخدم المعيار نفسه عندما نحكم على أفكار الآخرين؟ هل يمكن أن تكون مصلحتنا قد أثرت في حكمنا؟ هل خوفنا من النتيجة جعلنا نرفض الدليل؟

إن هذه الأسئلة لا تدمر المجتمع، كما قد يظن البعض، بل تمنحه فرصة لتصحيح نفسه. فالمجتمع الذي يسمح لأفكاره بأن تختبر أكثر قدرة على البقاء من المجتمع الذي يحاول حماية كل أفكاره من النقد. لأن الفكرة التي لا تستطيع تحمل السؤال ليست فكرة قوية، بل فكرة محمية بالخوف.

ومن هنا يجب إعادة النظر في مفهوم الاستقرار. فهناك استقرار ينتج عن الوعي، واستقرار ينتج عن الصمت. الأول يقوم على قدرة المجتمع على مواجهة أخطائه

وإصلاحها، والثاني يقوم على دفن الأخطاء حتى لا تظهر. الأول استقرار حي، والثاني استقرار يشبه السكون الذي يسبق الانفجار. المجتمع الذي لا يسمح بالنقد قد يبدو مستقراً، لكنه في الحقيقة قد يكون عاجزاً عن تصحيح أخطائه، وكل نظام عاجز عن تصحيح أخطائه يراكم أزماته حتى تصبح الأزمة جزءاً من بنيته.

وهنا تظهر علاقة الجهل بالسلطة. فالسلطة لا تحتاج دائماً إلى أن تكذب لكي تنتج الجهل؛ يكفي أن تتحكم في شروط إنتاج المعرفة. من يحدد المناهج؟ من يحدد ما الذي ينشر؟ من يملك المنابر؟ من يقرر من هو الخبير ومن هو الجاهل؟ من يملك حق تعريف الحدث؟ من يستطيع أن يجعل سؤالاً مشروعاً وسؤالاً آخر جريمة؟ هذه الأسئلة تكشف أن المعرفة ليست مجرد معلومات موجودة في الكتب، بل ترتبط أيضاً بالقوة التي تحدد من يملك حق الكلام ومن يسمح له بأن يسمع.

ولهذا فإن المجتمع الذي يريد علاج الجهل يحتاج إلى أكثر من زيادة عدد المدارس والجامعات. يحتاج إلى بناء ثقافة تسمح بالسؤال، وتحمي الباحث، وتحترم الاختلاف، وتفرق بين النقد والعداء، وبين المراجعة والخيانة، وبين الخطأ والعار. يحتاج إلى تعليم يجعل الطالب قادراً على القول: «لا أعرف»، من دون أن يشعر أن هذه العبارة تنتقص منه. بل يجب أن يصبح الاعتراف بعدم المعرفة علامة على النضج، لأن الإنسان الذي يقول «لا أعرف» يفتح الطريق أمام المعرفة، بينما الذي يخاف من الاعتراف بجهله سيضطر إلى اختراع إجابات حتى لا يظهر ضعيفاً.

ومن هنا يمكن أن يصبح الاعتراف بالجهل فضيلة اجتماعية لا فردية فقط. فإذا كانت الثقافة تكافئ الإنسان الذي يدعي معرفة كل شيء، فإنها ستنتج المزيد من الادعاء. أما إذا كانت تكافئ الدقة والتواضع والاستعداد للمراجعة، فإنها ستنتج عقلاً مختلفاً. المجتمع الذي يقول لأبنائه: «لا تخجلوا من السؤال» يبني مستقبلاً مختلفاً عن المجتمع الذي يقول لهم: «لا تسألوا كثيراً».

والأمر لا يتعلق بالمدرسة وحدها. الأسرة نفسها قد تكون أول مصنع للجهل أو أول مدرسة للحرية. يستطيع الأب أن يقول لطفله: «لأنني قلت ذلك»، فيعلمه الطاعة دون الفهم، أو يستطيع أن يقول: «ما رأيك؟ ولماذا تعتقد ذلك؟»، فيعلمه أن الرأي يحتاج إلى سبب. ويستطيع المجتمع أن يعامل الطفل الفضولي باعتباره مزعجاً، أو أن يراه بوصفه عقلاً في طور التكوين. والفارق بين النموذجين قد يصنع مستقبل إنسان كامل.

كما أن الإعلام يمكن أن يكون مؤسسة لتوسيع المعرفة أو مؤسسة لإنتاج الوهم. فعندما تتحول الأخبار إلى إثارة، والرأي إلى حقيقة، والتكرار إلى دليل، والانتشار إلى معيار للصدق، يصبح الإنسان أمام سيل من المعلومات لا أمام معرفة. وهنا نعود إلى المفارقة التي تناولها هذا الكتاب: قد يكون الإنسان محاطاً بالمعلومات من كل جانب، ومع ذلك يصبح أكثر جهلاً؛ لأن كثرة المعلومات لا تعني ارتفاع القدرة على التمييز.

إن المجتمع الحديث لا يعاني فقط من نقص المعلومات، وإنما يعاني من فائضها. وهذه المفارقة تجعل مهمة الفلسفة أكثر صعوبة وأكثر ضرورة. ففي الماضي كان الإنسان يحتاج إلى الوصول إلى المعلومة، أما اليوم فهو يحتاج إلى معرفة أي معلومة تستحق الثقة، وكيف يختبرها، وكيف يميز بين الخبر والدعاية، وبين التحليل والتلاعب، وبين الحقيقة وما يريد أن يسمعه.

ومن هنا فإن الجهل الحديث قد لا يكون «عدم المعرفة»، بل «عدم القدرة على إدارة المعرفة». قد يعرف الإنسان آلاف الأشياء غير المهمة، ويجهل الأسئلة التي تحدد حياته. قد يستطيع أن يخبرك بما قاله الجميع، لكنه لا يستطيع أن يخبرك لماذا يصدق ما يقولون. قد يعرف تفاصيل لا حصر لها، لكنه لا يعرف كيف يميز بين الحجة والمغالطة. وقد يكون شديد النشاط في تداول المعلومات، لكنه لا يمارس أي فعل حقيقي من أفعال التفكير.

وهذا هو الجهل الذي ينبغي أن تخشاه المجتمعات الحديثة: الجهل المتعلم. الإنسان الذي يمتلك أدوات المعرفة لكنه يستخدمها لإعادة إنتاج الوهم أخطر من الإنسان الذي لا يمتلكها أصلاً. لأن الأول يستطيع أن يمنح الجهل لغة علمية، وأن يمنح التعصب حججاً، وأن يمنح الدعاية مظهراً عقلانياً.

ومن هنا تصبح المعركة الحقيقية ليست بين المعرفة والجهل فقط، وإنما بين ثقافة السؤال وثقافة الإجابة الجاهزة. فالإجابة الجاهزة تريد أن تنهي التفكير، أما السؤال الجيد فيبدأ التفكير. الإجابة المغلقة تقول: «هذا هو الأمر»، أما السؤال الفلسفي فيقول: «كيف عرفنا ذلك؟». الأولى تطلب الطاعة، والثانية تطلب الفحص.

ولهذا فإن المجتمع الصحي فكرياً ليس المجتمع الذي يتفق أفراداه في كل شيء، بل المجتمع الذي يستطيعون الاختلاف فيه دون أن يتحول الاختلاف إلى كراهية أو تخوين. ليس المجتمع الذي لا يخطئ، بل المجتمع الذي يستطيع اكتشاف خطئه. وليس المجتمع الذي لا يشك، بل المجتمع الذي يعرف متى يكون الشك ضرورة. وليس المجتمع الذي يملك إجابات كثيرة، بل المجتمع الذي يمتلك القدرة على طرح الأسئلة الصحيحة.

وهنا يمكن أن نفهم أن علاج الجهل الجماعي ليس مشروعاً لتلقين الناس «الحقيقة الصحيحة»، لأن هذا قد ينتج نوعاً جديداً من الجهل إذا تحول إلى عقيدة مغلقة. العلاج الحقيقي هو بناء إنسان يمتلك الأدوات التي تمكنه من اختبار ما يقال له، أي بناء عقل قادر على التفكير لا عقلاً يكتفي بتبديل مجموعة من الإجابات بمجموعة أخرى.

وهذا هو المعنى الأعمق للحرية الفكرية. الحرية ليست أن يختار الإنسان بين أفكار جاهزة فحسب، وإنما أن يمتلك القدرة على مساءلة الأفكار نفسها. وليست الحرية أن يقول الإنسان ما يشاء فقط، بل أن يكون قادراً على التفكير في ما يقول، وأن يتحمل مسؤولية أفكاره، وأن يقبل أن تخضع أفكاره للنقد كما تخضع أفكار الآخرين.

وعندما نصل إلى هذه النقطة، يصبح «مصنع الجهل» ليس مكاناً واحداً، ولا مؤسسة واحدة، ولا سلطة واحدة؛ إنه شبكة كاملة من العادات والمصالح والمخاوف والتقاليد والمؤسسات والخطابات. وقد يشارك فيها الإنسان من دون أن يدرك أنه يشارك في إنتاجها. قد ينقل إشاعة، أو يسخر من سؤال، أو يخون مخالفاً، أو يكرر فكرة لم يفحصها، أو يرفض معلومة لأنها لا تناسب هويته، ثم يظن أنه يدافع عن الحقيقة. وهكذا يصبح كل فرد، من حيث لا يشعر، جزءاً من عملية إعادة إنتاج الجهل. لكن إذا كان المجتمع قادراً على إنتاج الجهل، فهو قادر أيضاً على إنتاج الوعي. وكما تنتقل الأفكار الموروثة، يمكن أن تنتقل ثقافة السؤال. وكما يتعلم الطفل الخوف من الاختلاف، يمكنه أن يتعلم احترامه. وكما يتعلم الإنسان الدفاع عن رأيه بأي ثمن، يمكنه أن يتعلم أن يقول: «ربما كنت مخطئاً». وكما يمكن للمجتمع أن يجعل الحقيقة خادمة للجماعة، يمكنه أن يجعل الجماعة نفسها خاضعة للحقيقة. وهنا تكمن المهمة الكبرى للفلسفة: ألا تسمح للمجتمع بأن ينسى أن أفكاره من صنع البشر، وأن كل ما صنعه البشر قابل للفحص والمراجعة. لا يعني ذلك أن كل شيء خاطئ، ولا أن كل القيم قابلة للإلغاء، وإنما يعني أن احترام الحقيقة يتطلب الاستعداد لاختبار ما نظنه حقيقة.

وفي النهاية، فإن أخطر مجتمع ليس المجتمع الذي يجهل، وإنما المجتمع الذي يفقد القدرة على معرفة أنه يجهل. وعندما يصبح السؤال عيباً، والنقد خيانة، والاختلاف تهديداً، والاعتراف بالخطأ هزيمة، فإن الجهل يكون قد تجاوز الفرد وأصبح نظاماً اجتماعياً. عندها لا يعود الإنسان يحتاج إلى من يمنعه من التفكير؛ لأن المجتمع يكون قد علمه كيف يمنع نفسه.

ولذلك فإن مواجهة «مصنع الجهل» تبدأ من استعادة السؤال. أن نسأل قبل أن نصدق، وأن نفحص قبل أن نحكم، وأن نميز قبل أن ننحاز، وأن نراجع أنفسنا قبل أن نطالب الآخرين بالمراجعة. فالمجتمع الذي يستطيع أن يسأل نفسه يستطيع أن يتغير، أما المجتمع الذي يعتبر نفسه كاملاً، ويعتبر كل نقد له تهديداً، فإنه يبدأ في تحويل أخطائه إلى مقدسات.

ومن هنا يصبح السؤال السقراطي قديماً في زمنه، لكنه جديد في كل زمن: هل تعرف حقاً ما تظن أنك تعرفه؟ وإذا كان الجواب غير مؤكد، فهل تملك الشجاعة الكافية لكي تبدأ من جديد؟ لأن المجتمع لا يتحرر من الجهل عندما يمتلئ بالمعلومات، وإنما عندما يصبح قادراً على فحص المعلومات، وفحص الأفكار، وفحص السلطة، وفحص نفسه. وفي تلك اللحظة فقط يتوقف المجتمع عن أن يكون مصنعاً لإنتاج الجهل، ويبدأ في التحول إلى فضاء لإنتاج الإنسان القادر على التفكير.

-
- Plato. *Apology*. Translated by G. M. A. Grube, revised by John M. Cooper. In *Plato: Complete Works*. Indianapolis: Hackett Publishing Company, 1997.
 - Freire, Paulo. *Pedagogy of the Oppressed*. 30th Anniversary ed. New York: Continuum, 2000.
 - Arendt, Hannah. *The Origins of Totalitarianism*. New York: Harcourt, Brace & World, 1951.
 - Popper, Karl R. *The Open Society and Its Enemies*. Vol. 1-2. Princeton, NJ: Princeton University Press, 1945.
 - Foucault, Michel. *Power/Knowledge: Selected Interviews and Other Writings, 1972-1977*. Edited by Colin Gordon. New York: Pantheon Books, 1980.

الثاني والعشرين: الجهل السياسي وصناعة الجماهير

إذا كان الجهل الفردي يحرم الإنسان من القدرة على فهم ذاته والعالم من حوله، وإذا كان الجهل الاجتماعي يستطيع أن يتحول إلى ثقافة تنتقل من جيل إلى آخر، فإن الجهل السياسي يمثل مرحلة أكثر خطورة؛ لأنه لا يبقى داخل حدود الوعي الشخصي، بل يدخل مباشرة في صناعة القرار، وتشكيل السلطة، وتحديد صورة العدو والصديق، وتفسير الأحداث، وتبرير السياسات، وصياغة علاقة الإنسان بالدولة والجماعة والسلطة. وهنا لا يعود السؤال: هل يعرف الإنسان السياسة؟ بل يصبح السؤال الأعمق: هل يستطيع الإنسان أن يعرف متى يجري استخدام جهله السياسي ضده؟

السياسة لا تحتاج دائماً إلى مواطن لا يعرف شيئاً؛ قد تحتاج أحياناً إلى مواطن يعرف الكثير، لكنه يعرف الأشياء بالطريقة التي تجعله عاجزاً عن الحكم المستقل. وهذه نقطة جوهرية؛ لأن الجهل السياسي لا يعني بالضرورة غياب المعلومات السياسية، بل قد يعني العجز عن التمييز بين الحقيقة والدعاية، وبين المصلحة العامة والمصلحة الخاصة، وبين النقد والعداء، وبين الوطنية والخضوع، وبين الاستقرار والصمت، وبين الشرعية والقوة. وقد يكون الإنسان قادراً على معرفة أسماء السياسيين والأحزاب والأحداث والتواريخ، لكنه لا يستطيع أن يسأل السؤال الأساسي: من المستفيد من هذه الرواية التي أقدمها لي؟

وهنا تبدأ صناعة الجماهير.

الجمهور لا يولد بالضرورة جمهوراً بالمعنى السياسي؛ وإنما يصنع عندما يفقد الأفراد جزءاً من قدرتهم على الحكم المستقل، وعندما يصبحون أكثر استعداداً لتلقي التفسير الجاهز من إنتاج تفسيرهم الخاص، وعندما يتحول الاختلاف من ظاهرة طبيعية في الحياة العامة إلى تهديد للانتماء. في هذه الحالة يصبح الفرد أقل أهمية من هويته الجماعية، ويصبح السؤال عن صحة الفكرة أقل أهمية من السؤال عن الجهة التي قالتها. فإذا جاءت الفكرة من «جماعتنا» قبلت، وإذا جاءت من «الآخر» رفضت قبل أن تفحص.

وهنا يتكرر المرض الذي اكتشفه سقراط في الفرد، ولكن على نطاق أوسع. الإنسان الذي يعتقد أنه يعرف ما لا يعرفه يصبح خطراً على نفسه، أما الجماعة التي تعتقد أنها تمتلك الحقيقة النهائية فقد تصبح خطراً على المجتمع كله. لأن الفرد يستطيع أن يخطئ في موقف شخصي، لكن الجماعة تستطيع أن تحول الخطأ إلى سياسة، والوهم إلى قانون، والخوف إلى مؤسسة، والكراهية إلى برنامج، والجهل إلى هوية سياسية. إن أخطر ما في الجهل السياسي أنه لا يظهر دائماً في صورة الجهل. قد يظهر في صورة الحماسة، وفي صورة الولاء، وفي صورة الدفاع المستميت عن الوطن، وفي

صورة التضحية من أجل الجماعة، وفي صورة رفض «الأعداء». ولذلك فإن علاجه أكثر صعوبة من مجرد تقديم المعلومات. فالإنسان قد لا يرفض الحقيقة لأنها غير مقنعة، وإنما لأنه يشعر أن قبولها سيضعه في مواجهة جماعته. وهنا يصبح التصحيح المعرفي تهديداً للهوية، لا مجرد تصحيح لمعلومة.

ومن هنا يمكن فهم لماذا تنجح الدعاية السياسية في كثير من الأحيان ليس لأنها تقدم معلومات قوية، وإنما لأنها تقدم تفسيراً نفسياً للعالم. إنها تقول للإنسان من أنت، ومن نحن، ومن هم الآخرون، ومن يجب أن نخاف منه، ومن يجب أن نثق به، ولماذا فشلنا، ومن المسؤول عن فشلنا، ولماذا ينبغي أن نطيع، ومتى يصبح الاعتراض خيانة. وعندما تقدم السياسة هذه الإجابات قبل أن تسمح للإنسان بطرح الأسئلة، فإنها لا تكون قد قدمت له وعياً سياسياً، بل قدمت له قالباً جاهزاً للوعي.

وهنا يظهر الفرق بين المواطن والجمهور. المواطن، بالمعنى الفلسفي، ليس مجرد شخص يعيش داخل حدود دولة أو يحمل وثيقة قانونية، وإنما إنسان يمتلك قدرة على الحكم والمساءلة والمشاركة وتحمل المسؤولية. أما الجمهور الذي تصنعه الدعاية فهو مجموعة من الأفراد يمكن أن يتحولوا بسرعة إلى كتلة عاطفية واحدة، تتحرك وفق الخوف أو الغضب أو الحماس، من دون أن تمتلك بالضرورة قدرة متماسكة على فحص المعلومات التي تحركها.

ولا يعني ذلك أن الجماهير عاجزة بطبيعتها عن التفكير، بل يعني أن الظروف السياسية والإعلامية والاجتماعية تستطيع أن تدفع الأفراد إلى التخلي مؤقتاً أو دائماً عن استقلال أحكامهم. الإنسان الذي يكون قادراً على التفكير في حياته الخاصة قد يصبح مختلفاً تماماً عندما يدخل في حالة جماعية مشحونة بالخوف أو الغضب. وعندما يصبح الفرد جزءاً من كتلة كبيرة، قد يشعر أن المسؤولية موزعة على الجميع، فيصبح أكثر استعداداً لتقبل ما كان سيرفضه لو واجهه وحده.

وهنا تكمن إحدى مفارقات السياسة: كلما ازداد شعور الإنسان بأنه جزء من جماعة قوية، قد تزداد قابليته للتخلي عن بعض استقلاله العقلي لصالح الجماعة. إنه لا يقول دائماً: «أنا أعتقد ذلك لأتني فحصت الأدلة»، بل قد يقول: «نحن نعتقد ذلك». وفي الانتقال من «أنا» إلى «نحن» قد يختفي السؤال.

لكن أخطر الجمل السياسية ليست دائماً تلك التي تحتوي على كذبة صريحة، وإنما تلك التي تمنع الإنسان من السؤال عن الكذبة أصلاً. حين يقال للناس إن هناك خطراً وجودياً، قد يتوقف كثيرون عن السؤال: ما حجم هذا الخطر؟ ما مصدر المعلومات؟ هل توجد أدلة مستقلة؟ هل هناك بدائل؟ ومن الذي يحدد معنى «الخطر»؟ وعندما يقال لهم إن شخصاً أو جماعة هي سبب كل المشكلات، قد يتوقفون عن السؤال: هل يمكن أن تكون الأسباب أكثر تعقيداً؟ ومن المستفيد من اختزال المشكلة في عدو واحد؟

إن اختراع العدو من أقدم الأدوات التي تستخدمها السياسة لصناعة الجماهير. فالجماعة تصبح أكثر تماسكاً عندما تشعر بوجود تهديد خارجي. والخوف يستطيع أن يفعل ما لا تستطيع الحجة العقلانية أن تفعله أحياناً؛ إنه يختصر الزمن، ويضغط التفكير، ويدفع الإنسان إلى البحث عن حماية سريعة. ولهذا فإن الإنسان الخائف يصبح أكثر قابلية لتقبل الإجابات البسيطة، حتى عندما تكون المشكلات التي يواجهها شديدة التعقيد.

وهنا يتحول التعقيد نفسه إلى مشكلة سياسية. فالحقيقة غالباً مركبة، متعددة الأسباب، مليئة بالاحتمالات والاستثناءات، بينما الدعاية تحتاج إلى قصة بسيطة. هي تريد بطلاً وشريراً، ضحية وجلاداً، وطنياً وخائناً، معنا أو ضدنا. وكلما نجحت في اختزال الواقع، أصبح من السهل تحويله إلى تعبئة جماهيرية. لكن الواقع لا يصبح بسيطاً لأنه قدم بهذه الطريقة.

وهنا تأتي وظيفة العقل النقدي. العقل النقدي لا يرفض الرواية لأنها صادرة عن سلطة، ولا يقبلها لأنها صادرة عن المعارضة، بل يسأل عن الأدلة في الحالتين. إنه لا يغير ولاءه من جهة إلى أخرى، بل يغير طريقته في الحكم. وهذا هو الفارق بين التفكير السياسي والتعبئة السياسية.

إن الإنسان الذي يكره سلطة معينة لمجرد أنها سلطة، ثم يصدق كل ما تقوله الجهة التي يعارضها، لم يتحرر من الجهل السياسي؛ لقد نقل جهله من مكان إلى آخر. والذي يرفض الدعاية الرسمية لكنه يقبل بلا فحص دعاية مضادة لم يصبح ناقداً بالضرورة. فالاستقلال الحقيقي لا يعني اختيار دعاية مفضلة، وإنما امتلاك القدرة على مساءلة الجميع.

ومن هنا فإن الجهل السياسي لا يرتبط باتجاه أيديولوجي معين. يمكن أن يوجد في اليمين واليسار، وفي القومي والديني والعلماني، وفي المعارضة والسلطة، وفي الدولة والجماعة، وفي الأغلبية والأقلية. المرض ليس في الاسم الذي تحمله الفكرة، بل في الطريقة التي تحمي بها نفسها من السؤال. كل فكرة تمنح نفسها حصانة من النقد تبدأ في الاقتراب من العقيدة، وكل عقيدة سياسية ترفض المراجعة يمكن أن تتحول إلى أداة لإنتاج الجهل.

وهنا يعود سقراط مرة أخرى. فالموقف السقراطي لا يسأل فقط: «ما الذي تؤمن به؟» بل يسأل: «لماذا تؤمن به؟». وهذه الإضافة الصغيرة تغير كل شيء. لأن الإنسان قد يملك رأياً صحيحاً لأسباب خاطئة، وقد يملك رأياً خاطئاً وهو يعتقد أنه يملك أسباباً صحيحة. ولذلك لا يكفي أن تكون النتيجة صحيحة؛ يجب أن نعرف كيف وصلنا إليها.

في السياسة، هذه المسألة شديدة الأهمية. فقد يطالب شخص بالحرية، لكنه لا يقبل حرية خصمه. وقد يدافع عن العدالة، لكنه يطالب بها فقط عندما تكون لصالح

جماعته. وقد يرفض القمع عندما يصدر عن خصمه، لكنه يبرره عندما يصدر عن حليفه. وقد يطالب بالديمقراطية، لكنه يرفض نتائجها عندما لا توافقه. وهنا يكشف السؤال السقراطي التناقض: هل المبدأ الذي تؤمن به مبدأ حقاً، أم أنه أداة تستخدمها عندما تخدمك؟

وهذه من أكثر الوظائف أهمية للفلسفة في المجال السياسي: اختبار الاتساق. فالعدالة التي تكون عادلة فقط لأصدقائنا ليست عدالة، والحرية التي نطالب بها لأنفسنا ونمنعها عن خصومنا ليست حرية، والديمقراطية التي نريدها عندما تفوز جماعتنا فقط ليست إيماناً بالديمقراطية، والوطنية التي تسمح بانتقاد أخطاء الآخرين وتمنع انتقاد أخطاء جماعتنا ليست وطنية ناضجة، وإنما ولاء انتقائي.

ومن هنا يمكن القول إن الجهل السياسي يبدأ عندما يتوقف الإنسان عن استخدام المعيار نفسه على نفسه وعلى الآخرين.

وهذا ما يجعل صناعة الجماهير ممكنة. فإذا تمكنت السلطة أو الحركة أو الأيديولوجيا من إقناع الإنسان بأن القواعد التي تنطبق على الآخرين لا تنطبق عليه، فقد قطعت خطوة كبيرة نحو السيطرة على حكمه الأخلاقي. يصبح القتل في يد الخصم جريمة، وفي يد الحليف ضرورة. يصبح الكذب من الآخرين تضليلاً، ومن جماعتنا «تكتيكاً سياسياً». يصبح القمع من السلطة استبداداً، ومن الجماعة «حماية للثورة». وهكذا تتحول الأخلاق إلى أداة انتقائية، ويصبح الانتماء معياراً للحقيقة.

إن هذه الحالة ليست مجرد ضعف أخلاقي، بل هي أيضاً مرض معرفي؛ لأن العقل فقد القدرة على تطبيق معيار ثابت على الحالات المتشابهة. إنه لم يعد يبحث عن الحقيقة، بل يبحث عن تبرير.

وهنا يتضح مرة أخرى معنى «وهم المعرفة». فالمتعصب السياسي لا يقول غالباً: «أنا لا أعرف». بل يقول: «أنا أعرف بالضبط من هو الخير ومن هو الشر، ومن هو الوطني ومن هو الخائن، ومن هو الضحية ومن هو الجلاد». كل شيء يصبح واضحاً بصورة مفردة. لا توجد مناطق رمادية، ولا أسئلة مفتوحة، ولا احتمالات، ولا اعتراف بالتعقيد. وهذا اليقين المفرط هو البيئة المثالية لصناعة الجماهير.

فالساسة التي تعتمد على التفكير تحتاج إلى مواطن قادر على تحمل الغموض، بينما السياسة التي تعتمد على التعبئة تحتاج إلى جمهور يريد اليقين. ولهذا فإن من أخطر أشكال الجهل السياسي أن يصبح الإنسان غير قادر على تحمل عبارة «لا نعرف بعد». يريد تفسيراً فورياً، ومسؤولاً فورياً، وحكماً فورياً. وعندما لا تقدم له المؤسسات العقلانية هذه الإجابات، قد يلجأ إلى من يقدمها له بطريقة سهلة وحاسمة.

وهنا يصبح الصبر المعرفي فضيلة سياسية. أن تقول: «لا نملك معلومات كافية»، أو «نحتاج إلى التحقيق»، أو «هناك أكثر من تفسير»، أو «قد أكون مخطئاً»، ليس ضعفاً في المجال السياسي، بل قد يكون أكثر المواقف مسؤولية.

فالديمقراطية نفسها تحتاج إلى مواطنين يستطيعون العيش مع عدم اليقين، لأن القرارات السياسية لا تبني دائماً على معرفة كاملة.

ومن هنا فإن المجتمع الديمقراطي الحقيقي لا يحتاج فقط إلى مؤسسات انتخابية، بل يحتاج إلى ثقافة معرفية. الانتخابات وحدها لا تصنع مواطناً حراً إذا كان المواطن غير قادر على التمييز بين الخبر والدعاية. وصندوق الاقتراع لا يحمي المجتمع من التضليل إذا كان الإنسان يصوت بناءً على الخوف المصنوع. والقانون لا يكفي إذا كانت الثقافة السياسية تعاقب السؤال وتكافئ الولاء الأعمى.

ولهذا فإن علاج الجهل السياسي يجب أن يبدأ من التربية على الحكم، لا من تلقين المواقف السياسية. ينبغي أن يتعلم الإنسان كيف يقرأ خطاباً سياسياً، وكيف يميز بين الادعاء والدليل، وكيف يكشف التعميم، وكيف يتعرف إلى المغالطة، وكيف يسأل عن المصدر، وكيف يفرق بين الخبر والرأي، وكيف يبحث عن المعلومات التي تخالف موقفه بدل الاكتفاء بما يؤيده.

وهذا الأخير بالغ الأهمية. فالعقل الذي لا يقرأ إلا ما يؤكد اعتقاده يعيش في حالة تغذية معرفية أحادية. إنه لا يبحث عن الحقيقة، بل عن الطمأنينة. وكلما تلقى معلومات تؤيده ازداد يقيناً، وكلما واجه معلومات مخالفة شعر بأنها تهديد. وهكذا تتحول المعرفة إلى مادة لتقوية الهوية بدل أن تكون وسيلة لاختبارها.

في هذه الحالة يصبح الإنسان أسيراً لما يمكن تسميته «اقتصاد الانتباه السياسي». كلما كان الخطاب أكثر إثارة، وأكثر غضباً، وأكثر قدرة على خلق عدو، جذب اهتماماً أكبر. وكلما كان التحليل أكثر تعقيداً واحتاج إلى قراءة طويلة، أصبح أقل قدرة على المنافسة في بيئة تفضل السرعة. وهنا يمكن أن يصبح انتشار المعلومة منفصلاً تماماً عن قيمتها المعرفية.

قد تنتشر الكذبة لأنها مثيرة، لا لأنها صحيحة. وقد تختفي الحقيقة لأنها معقدة، لا لأنها ضعيفة. وقد يحظى الشخص الأكثر قدرة على إثارة الغضب بجمهور أكبر من الشخص الأكثر دقة. ومن هنا تصبح مسؤولية العقل النقدي أكبر من أي وقت مضى. لكن لا ينبغي أن نضع المسؤولية كلها على الفرد. فالمؤسسات السياسية والإعلامية والتعليمية مسؤولة أيضاً عن البيئة المعرفية التي يعيش فيها المواطن. عندما تكافئ المنظومة السياسية الخطاب الشعبوي، وتكافئ البيئة الإعلامية الإثارة، ويكافئ الجمهور الغضب، فإن الجميع يدخل في دائرة تعيد إنتاج المشكلة نفسها.

ولهذا فإن علاج الجهل السياسي يحتاج إلى إصلاح الثقافة السياسية نفسها. يجب أن يصبح السؤال مشروعاً، والاعتراف بالخطأ ممكناً، والتراجع عن موقف خاطئ فعلاً من أفعال القوة لا الضعف. ويجب أن يتوقف المجتمع عن النظر إلى السياسي الذي يغير موقفه بناءً على أدلة جديدة باعتباره «متناقضاً» في كل الحالات؛ فقد يكون تغيير الموقف نتيجة للتعلم، بينما قد يكون الثبات عليه رغم تغير الأدلة علامة على الجمود.

وهنا نعود إلى إحدى أهم أفكار هذا الكتاب: الصحة الفكرية لا تعني عدم الخطأ، وإنما القدرة على اكتشاف الخطأ وتصحيحه.

ومن هذه الزاوية، فإن المجتمع السياسي الناضج ليس المجتمع الذي لا يختلف، وإنما الذي يستطيع أن يختلف دون أن يفقد قدرته على التفكير. وليس المجتمع الذي لا توجد فيه الدعاية، فهذا أمر غير واقعي، وإنما المجتمع الذي يمتلك مواطنين قادرين على مقاومتها. وليس المجتمع الذي لا توجد فيه سلطة، وإنما المجتمع الذي يستطيع أن يسأل السلطة عن حدودها ومصادر شرعيتها وأدلة ادعاءاتها.

وهنا تصبح الفلسفة فعل مقاومة، ولكن ليس بمعنى المقاومة الحزبية أو الأيديولوجية، وإنما بمعنى مقاومة العقل لكل محاولة لتحويله إلى أداة. إنها مقاومة للقول: «صدق لأننا نقول ذلك». ومقاومة للقول: «لا تسأل». ومقاومة للقول: «نحن نعرف، وأنت لا تحتاج إلى أن تعرف». إنها دفاع عن حق الإنسان في أن يكون شريكاً في إنتاج الحكم، لا مجرد متلقياً له.

ولذلك فإن السؤال السقراطي في السياسة قد يكون بسيطاً جداً في شكله، لكنه عميق في نتائجه: ما دليكَ؟ فإذا تعود المجتمع على طرح هذا السؤال، تغيرت علاقته بالسلطة. وإذا تعود المواطن على طرحه على نفسه قبل الآخرين، تغيرت علاقته بأفكاره. وإذا أصبح السؤال جزءاً من التربية والإعلام والثقافة، أصبحت صناعة الجماهير أكثر صعوبة.

وفي النهاية، فإن أخطر ما يمكن أن يحدث للإنسان سياسياً ليس أن يخسر الانتخابات، أو أن ينتمي إلى الحزب الخطأ، أو أن يخطئ في تقدير حدث سياسي؛ وإنما أن يفقد القدرة على معرفة أنه يمكن أن يكون مخطئاً. عندها يصبح مستعداً للدفاع عن أي شيء، لأن خطأه لم يعد مجرد موقف قابل للمراجعة، بل أصبح جزءاً من هويته.

وهنا تتحول الجماهير إلى قوة هائلة، لكنها تصبح قوة قابلة للتوجيه. وكلما قلت قدرة الفرد على التفكير المستقل، ازدادت قابليته لأن يتحول إلى جزء من حركة لا يعرف وجهتها النهائية. قد يرفع الشعار لأنه يثق بالجماعة، وقد يرفض الآخر لأنه تعلم أنه عدو، وقد يدافع عن قرار لم يفهمه لأنه قيل له إنه ضروري.

ولهذا فإن علاج الجهل السياسي ليس في جعل الناس يتفقون، بل في جعلهم قادرين على الاختلاف بعقل. وليس في إعطائهم رأياً سياسياً صحيحاً جاهزاً، بل في تعليمهم كيف يختبرون الآراء كلها، بما فيها آراؤهم الخاصة. وليس في استبدال سلطة بأخرى، وإنما في بناء عقل لا يمنح أي سلطة حصانة مطلقة من السؤال.

وهنا تبلغ الفكرة السقراطية ذروتها السياسية: إن الإنسان لا يصبح مواطناً حراً عندما يسمح له بالكلام فقط، بل عندما يمتلك القدرة العقلية على أن يعرف لماذا يقول ما يقول، وعلى أن يراجع ما قاله، وعلى أن يسأل من يملك السلطة، وعلى أن يرفض تحويل الجماعة إلى بديل عن الحقيقة.

فحين يفقد الإنسان هذه القدرة، يصبح الجمهور أسهل من أن يكون مجتمعاً، والولاء أقوى من البرهان، والشعار أقوى من الفكرة، والخوف أقوى من العقل. أما حين يستعيدوها، فإن الجماهير تبدأ في التحول إلى مواطنين، والانتماءات إلى مسؤوليات، والآراء إلى مواقف قابلة للنقاش، والسياسة من صناعة للتابع إلى ممارسة للحكم.

وهنا لا تعود مهمة الفلسفة أن تقول للناس ماذا يفكرون، وإنما أن تمنع أي جهة من احتكار حق التفكير نيابة عنهم. وهذا، في النهاية، هو أحد أعمق أشكال علاج الجهل السياسي: أن يستعيد الإنسان حقه في السؤال، وحقه في الشك، وحقه في مراجعة نفسه، وحقه في أن يقول للسلطة والجماعة ولذاته أيضاً: «أرني الدليل».

ومن هنا فإن مقاومة الجهل السياسي لا تبدأ بالخصومة مع الآخرين، بل تبدأ بإعادة بناء العلاقة بين الإنسان وعقله. فالمواطن الذي يتعلم أن يسأل قبل أن يصدق، وأن يتحقق قبل أن يحكم، وأن يراجع موقفه قبل أن يطالب الآخرين بمراجعته، يصبح أقل قابلية لأن يتحول إلى أداة في يد الدعاية أو الجماعة أو السلطة. وحين يصبح التفكير النقدي عادةً يومية لا مجرد موقف عابر، تفقد صناعة الجماهير جزءاً كبيراً من قوتها؛ لأن الإنسان الذي يحتفظ بحقه في السؤال لا يسهل تحويله إلى تابع، والإنسان الذي يستطيع أن يقول «لا أعرف» لا يحتاج إلى أن يختبئ خلف يقين مصطنع.

-
- Arendt, Hannah. *The Origins of Totalitarianism*. New York: Harcourt, Brace and Company, 1951.
 - Lippmann, Walter. *Public Opinion*. New York: Harcourt, Brace and Company, 1922.
 - Gustave Le Bon. *The Crowd: A Study of the Popular Mind*. London: T. Fisher Unwin, 1896.
 - Ellul, Jacques. *Propaganda: The Formation of Men's Attitudes*. New York: Alfred A. Knopf, 1965.
 - Chomsky, Noam, and Edward S. Herman. *Manufacturing Consent: The Political Economy of the Mass Media*. New York: Pantheon Books, 1988.
 - Dewey, John. *The Public and Its Problems*. New York: Henry Holt and Company, 1927.
 - Popper, Karl R. *The Open Society and Its Enemies*. Princeton, NJ: Princeton University Press, 1945.
 - Plato. *Apology*. In *Plato: Complete Works*, edited by John M. Cooper, translated by G. M. A. Grube. Indianapolis: Hackett Publishing Company, 1997.

الثالث والعشرين: هل يمكن علاج العقل؟

إذا وصلنا إلى هذه النقطة من البحث، فإن السؤال الذي يفرض نفسه لم يعد فقط: هل الجهل مرض؟ ولا: كيف ينشأ الجهل؟ ولا: كيف يتحول إلى ظاهرة اجتماعية وسياسية؟ بل يصبح السؤال أكثر عمقاً وإزعاجاً: هل يمكن علاج العقل أصلاً؟ وهل تستطيع الفلسفة أن تفعل أكثر من أن تكشف المرض، فتشارك فعلاً في تغييره؟ وإذا كان الجهل قد يتحول إلى عادة، والتعصب إلى هوية، والوهم إلى يقين، والدعاية إلى ذاكرة جماعية، فهل يكفي أن نضع أمام الإنسان الحقيقة لكي يتغير؟ أم أن العقل، مثل النفس الإنسانية نفسها، قد يعرف ما ينبغي أن يعرف ثم يرفضه؟

هذا السؤال يكشف حدود الاستعارة السقراطية، وفي الوقت نفسه يكشف قوتها. فعندما يتحدث سقراط عن مرض النفس، فإنه لا يقصد أن العقل عضو مادي يمكن للطبيب أن يعالجه كما يعالج القلب أو العين، وإنما يستخدم لغة المرض والعلاج لكي يصف خللاً في طريقة عيش الإنسان وتفكيره وحكمه على الأشياء. فالمرض هنا هو اختلال العلاقة بين الإنسان والحقيقة، والعلاج هو إعادة هذه العلاقة إلى حالة أكثر عقلانية واتزاناً. ومن ثم فإن علاج العقل لا يعني إزالة كل خطأ من الإنسان، فهذا مستحيل، وإنما يعني استعادة القدرة على اكتشاف الخطأ والتعامل معه وتصحيحه.

العقل الذي يمكن علاجه ليس عقلاً خالياً من الأخطاء، بل عقلاً لا يفقد القدرة على مراجعة نفسه. وهذه نقطة أساسية؛ لأن الإنسان لن يصل إلى حالة من المعرفة الكاملة مهما بلغ علمه. سيظل هناك دائماً ما لا يعرفه، وما قد يخطئ في فهمه، وما يحتاج إلى إعادة تفسيره. لذلك فإن الصحة العقلية بالمعنى الفلسفي لا تتمثل في امتلاك الحقيقة كاملة، وإنما في امتلاك الاستعداد الدائم للبحث عنها.

ومن هنا يمكن التمييز بين عقل مغلق وعقل قابل للعلاج. العقل المغلق لا يعني بالضرورة عقلاً قليل المعلومات؛ فقد يكون صاحبه واسع الثقافة، كثير القراءة، قادراً على الاستشهاد بمئات الكتب، لكنه يستخدم كل ما يعرفه للدفاع عن موقف سبق أن حسمه. إنه لا يستخدم المعرفة لاكتشاف الحقيقة، بل يستخدمها لحماية نفسه من الحقيقة. أما العقل القابل للعلاج فهو العقل الذي يستطيع أن يتوقف أمام الدليل، وأن يسأل نفسه: ماذا لو كنت مخطئاً؟ ماذا لو كانت الصورة التي أمتلكها ناقصة؟ ماذا لو كان ما أرفضه اليوم يستحق أن أفهمه قبل أن أحكم عليه؟

وهنا تظهر المفارقة: قد تكون كثرة المعرفة أحياناً عائقاً أمام العلاج بدل أن تكون وسيلة إليه. فكلما امتلك الإنسان أدوات أكثر للدفاع عن موقفه، أصبح قادراً على بناء حجج أكثر تعقيداً لحماية الوهم. وقد يتحول الذكاء نفسه إلى وسيلة للهروب من الحقيقة. فالإنسان الذي ليس بالضرورة أكثر عقلانية؛ فقد يكون أكثر قدرة على تبرير ما يريد أن يصدق. ولذلك فإن المشكلة ليست في قوة العقل وحدها،

بل في اتجاه هذه القوة: هل يستخدمها العقل لفحص ذاته، أم يستخدمها للدفاع عنها؟

وهذا يقودنا إلى مسألة الإرادة. لا يمكن علاج العقل إذا لم يكن الإنسان مستعداً لأن يرى نفسه كما هي. فالمعرفة قد تكون مؤلمة عندما تكشف للإنسان أن بعض قناعاته التي عاش عليها سنوات طويلة كانت ناقصة، أو أن بعض أحكامه على الآخرين كانت ظالمة، أو أن بعض موافقه لم تكن نتيجة تفكير حر، بل نتيجة خوف أو تقليد أو ضغط اجتماعي. ولهذا فإن العلاج الفكري يحتاج إلى شجاعة أخلاقية؛ لأن الإنسان لا يراجع أفكاره فقط، بل يراجع جزءاً من صورته عن نفسه.

وقد يكون هذا هو السبب في أن الإنسان يقاوم أحياناً الحقيقة التي يحتاج إليها أكثر من أي شيء آخر. فالحقيقة ليست دائماً مريحة. قد نخبرنا أننا أخطأنا، وأننا ظلمنا، وأننا صدقنا كذبة، وأننا دافعنا عن فكرة لم نفحصها، وأننا اتخذنا موقفاً لأن جماعتنا طلبت منا ذلك. وفي هذه اللحظة لا يصبح الصراع بين الإنسان والجهل، بل بين الإنسان وصورته عن نفسه.

وهنا تتجاوز الفلسفة حدود التعليم إلى حدود التحول الداخلي. التعليم يستطيع أن يقدم المعلومات، أما الفلسفة فتسأل: ماذا ستفعل بهذه المعلومات؟ يمكن للإنسان أن يعرف تاريخ الاستبداد كله، ثم يدافع عن مستبد لأنه ينتمي إلى جماعته. ويمكنه أن يعرف معنى الحرية، ثم يمنعها عن خصومه. ويمكنه أن يقرأ مئات الكتب عن التسامح، ثم يعجز عن تحمل رأي مخالف في حياته اليومية. ولذلك فإن المشكلة ليست دائماً في نقص المعرفة، وإنما في المسافة بين ما يعرفه الإنسان وما يعيشه.

وهنا تلتقي المسألة السقراطية مع المسألة الأرسطية. سقراط يضع السؤال في بداية الطريق: ماذا تعرف؟ ولماذا تعتقد أنك تعرفه؟ وأرسطو يدفع السؤال إلى مستوى آخر: هل أصبح ما تعرفه جزءاً من شخصيتك وسلوكك؟ فالمعرفة التي لا تغير شيئاً في طريقة وجود الإنسان قد تبقى معرفة سطحية. والعقل الذي يستطيع وصف الفضيلة دون أن يمارسها لم يصل بعد إلى اكتمال العلاج.

ولهذا فإن علاج العقل لا يمكن أن يكون معرفياً فقط. إنه يحتاج إلى إعادة بناء العادات التي تنتج التفكير. فالإنسان الذي اعتاد التسرع يحتاج إلى تدريب على التمهّل، والذي اعتاد الحكم يحتاج إلى تدريب على الإنصات، والذي اعتاد تصديق ما يوافقه يحتاج إلى تدريب على البحث عما يخالفه، والذي اعتاد الدفاع عن نفسه يحتاج إلى تدريب على الاعتراف بالخطأ. وهكذا تتحول الفلسفة من مجموعة أفكار إلى ممارسة يومية.

إن السؤال السقراطي، إذا بقي داخل الكتب، يفقد جزءاً كبيراً من قوته. قيمته الحقيقية تظهر عندما يدخل الحياة اليومية. عندما نختلف مع شخص، هل نسأله قبل أن نحكم عليه؟ عندما نقرأ خبراً، هل نتحقق قبل أن ننشره؟ عندما نسمع رأياً يوافقنا،

هل نفحصه كما نفحص الرأي الذي نرفضه؟ عندما يثبت خطأنا، هل نبحث عن مبررات جديدة، أم نمتلك الشجاعة للقول: كنت مخطئاً؟

هذه الممارسات الصغيرة هي التي تجعل العقل قابلاً للعلاج. فالعقل لا يتغير غالباً بصدمة واحدة، وإنما يتغير عبر سلسلة من المراجعات. وكل مراجعة حقيقية تزيل طبقة من اليقين الزائف، وتترك مساحة أكبر للتفكير.

لكن هناك حدوداً لا ينبغي تجاهلها. فليس كل إنسان يريد أن يعالج. قد يكون الوهم أكثر راحة من الحقيقة، وقد تكون الهوية أكثر أهمية من الدليل، وقد تكون المصلحة أقوى من الاعتراف، وقد يكون الخوف أعمق من القدرة على التفكير. ولهذا لا تستطيع الفلسفة أن تضمن الشفاء. إنها تستطيع أن تقدم السؤال، وتكشف التناقض، وتفتح الطريق، لكنها لا تستطيع أن تسير بدل الإنسان.

ومن هنا فإن الفيلسوف ليس طبيباً يمتلك وصفة جاهزة. إنه أقرب إلى من يضع الإنسان أمام مرآة فكرية لا يستطيع فيها أن يرى العالم فقط، بل يرى نفسه أيضاً. وقد يكره الإنسان المرأة لأنها تكشف ما كان يريد إخفاؤه، لكن كراهية المرأة لا تعني أن الصورة التي تكشفها خاطئة.

وهذا يقود إلى سؤال أخطر: هل يمكن علاج العقل الجماعي كما يمكن علاج العقل الفردي؟ فإذا كان المجتمع قد بنى عاداته على الخوف، والتعليم على الحفظ، والسياسة على الدعاية، والإعلام على الإثارة، والهوية على العداء، فإن علاج الفرد وحده لن يكون كافياً. سيعود العقل الذي حاول التحرر إلى البيئة نفسها التي أنتجت مرضه. ولذلك فإن علاج الجهل يحتاج أيضاً إلى بيئة تسمح بالسؤال، وتكافئ التفكير، وتحمي الاختلاف، وتمنح الخطأ إمكانية التصحيح.

إن المجتمع الذي يعاقب الإنسان لأنه قال «لا أعرف» يعلمه الكذب على نفسه. والمجتمع الذي يسخر من الإنسان لأنه غير رأيه بعد ظهور دليل جديد يعلمه الجمود. والمجتمع الذي يعتبر الاعتراف بالخطأ هزيمة يدفع أفرادَه إلى الدفاع عن أخطائهم حتى النهاية. ومن هنا فإن بناء العقل السليم يحتاج إلى ثقافة تعتبر المراجعة قوة، لا ضعفاً.

وربما هنا تكمن القيمة الكبرى لفكرة «العلاج السقراطي». فهي لا تطالب الإنسان بأن يصبح معصوماً من الخطأ، بل تطالبه بأن يبقى حياً من الداخل، قادراً على السؤال، وعلى الشك، وعلى إعادة النظر، وعلى التعلم. فالعقل الذي يخطئ ثم يصحح نفسه أكثر صحة من عقل لا يخطئ ظاهرياً لأنه لا يسمح لنفسه أصلاً باختبار أفكاره.

وعلى هذا الأساس يمكن القول إن علاج العقل ليس الوصول إلى نقطة نهائية ينتهي عندها التفكير، وإنما الحفاظ على الحركة الداخلية التي تمنع العقل من التحول إلى عقيدة مغلقة. الفلسفة لا تشفي الإنسان مرة واحدة ثم تتركه، بل تحوله إلى كائن قادر على ممارسة النقد الذاتي باستمرار.

وهنا يصبح السؤال «هل يمكن علاج العقل؟» أكثر دقة إذا صيغ على النحو الآتي: هل يستطيع الإنسان أن يبقى قابلاً للتغير عندما تظهر له أسباب حقيقية للتغير؟ إذا كانت الإجابة نعم، فإن العلاج ممكن. أما إذا أصبح الإنسان غير قادر على مراجعة نفسه، وغير مستعد للاعتراف بخطئه، وغير قادر على الفصل بين ذاته وأفكاره، فإن أي علاج سيصطدم بجدار داخلي لا يمكن اختراقه بالقوة.

ولهذا فإن أعمق علاج يمكن أن تمنحه الفلسفة للإنسان ليس أن تجعله يعرف كل شيء، بل أن تمنعه من الوقوع في الوهم بأنه يعرف كل شيء. وليس أن تمنحه يقيناً نهائياً، بل أن تمنحه القدرة على التمييز بين اليقين الذي يستند إلى أسباب، واليقين الذي لا يستند إلا إلى الخوف والرغبة والانتماء. وليس أن تقتل الشك، بل أن تجعل الشك أداة للبحث لا ذريعة للعدمية.

وفي النهاية، لا يكون العقل سليماً لأنه وصل إلى الحقيقة مرة، وإنما لأنه أصبح قادراً على العودة إليها كلما اكتشف أنه ابتعد عنها. فالعلاج الحقيقي لا ينتهي عندما يجد الإنسان جواباً، بل يبدأ عندما يتعلم كيف يختبر الجواب، وكيف يختبر نفسه معه. وهنا تتحول الفلسفة من علاج للجهل إلى تربية دائمة للعقل، ومن إزالة للوهم إلى بناء للإنسان القادر على أن يعيش دون أن يجعل أوهامه حقائق، ودون أن يجعل يقينه سجنًا، ودون أن يتوقف عن السؤال لمجرد أنه وجد جواباً يرضيه.

-
- Plato. *Apology*. Translated by G. M. A. Grube, revised by John M. Cooper. In *Plato: Complete Works*. Indianapolis: Hackett Publishing Company, 1997.
 - Plato. *Meno*. Translated by G. M. A. Grube. In *Plato: Complete Works*, edited by John M. Cooper. Indianapolis: Hackett Publishing Company, 1997.
 - Aristotle. *Nicomachean Ethics*. Translated by Terence Irwin. 2nd ed. Indianapolis: Hackett Publishing Company, 1999.
 - Hadot, Pierre. *Philosophy as a Way of Life: Spiritual Exercises from Socrates to Foucault*. Translated by Michael Chase. Oxford: Blackwell, 1995.
 - Foucault, Michel. *The Hermeneutics of the Subject: Lectures at the Collège de France, 1981–82*. Translated by Graham Burchell. New York: Picador, 2005.
 - Nussbaum, Martha C. *The Therapy of Desire: Theory and Practice in Hellenistic Ethics*. Princeton, NJ: Princeton University Press, 1994.
 - Rorty, Amélie Oksenberg, ed. *Essays on Aristotle's Ethics*. Berkeley: University of California Press, 1980.

الرابع والعشرين: نحو إنسان متواضع معرفياً

إذا كان الجهل هو النقطة التي بدأ منها هذا البحث، وإذا كان وهم المعرفة هو المرض الذي يجعل الإنسان غير قادر على اكتشاف جهله، وإذا كانت الفلسفة قد ظهرت، في بعدها السقراطي، بوصفها محاولة لإعادة الإنسان إلى علاقة أكثر صدقاً مع نفسه ومع الحقيقة، فإن السؤال الذي نصل إليه الآن هو: أي إنسان نريد أن نخرج به من هذا المسار؟ هل يكفي أن نزيد معلوماته؟ هل يكفي أن نعلمه التفكير النقدي؟ هل يكفي أن نجعله أكثر قدرة على كشف التناقضات؟ أم أن الغاية الأعمق ينبغي أن تكون بناء إنسان متواضع معرفياً، يعرف حدود عقله من دون أن يحتقر عقله، ويبحث عن الحقيقة من دون أن يدعي امتلاكها كاملة؟

التواضع المعرفي ليس شعوراً بالضعف، ولا اعتذاراً دائماً عن امتلاك الرأي، ولا موقفاً من الشك يجعل الإنسان عاجزاً عن اتخاذ القرار. إنه فضيلة عقلية تقوم على إدراك حدود المعرفة الإنسانية، وعلى التمييز بين ما نعرفه وما نعتقد أننا نعرفه، وبين الدليل والافتراض، وبين الحقيقة ورجبتنا في أن تكون حقيقة. فالإنسان المتواضع معرفياً لا يقول: «لا أعرف شيئاً»، وإنما يقول: «أعرف بعض الأشياء، وأعرف أيضاً أن معرفتي محدودة وقابلة للمراجعة».

وهذا المعنى يعيدنا مباشرة إلى سقراط، ولكن بطريقة تتجاوز العبارة الشهيرة المنسوبة إليه حول معرفته بجهله. فالغزى الأعمق من الموقف السقراطي ليس تمجيد الجهل، وإنما رفض تحويل المعرفة الجزئية إلى ادعاء بالمعرفة المطلقة. سقراط لا يجعل الإنسان أكثر حكمة لأنه يحرمه من اليقين، وإنما لأنه يعلمه أن يسأل عن أساس يقينه. وهنا يصبح التواضع المعرفي ليس نهاية المعرفة، بل شرطاً من شروط إمكانها.

فالإنسان الذي يعتقد أنه وصل إلى النهاية يتوقف عن السير، أما الإنسان الذي يدرك أن معرفته قابلة للنقص فيبقى مستعداً للتعلم. ولهذا فإن المعرفة الحقيقية لا تجعل العقل ممتلئاً إلى الحد الذي لا يستطيع معه استقبال شيء جديد، وإنما تجعله أكثر قدرة على إدراك اتساع ما لا يعرفه. وكلما اتسعت دائرة المعرفة، اتسعت معها حدود المجهول الذي يكتشفه الإنسان.

لكن التواضع المعرفي لا يعني أن جميع الآراء متساوية، ولا أن الحقيقة مجرد وجهة نظر، ولا أن الإنسان يجب أن يتردد أمام كل قضية حتى يفقد القدرة على الحكم. هناك فرق بين التواضع والتسبب الفكري. الإنسان المتواضع معرفياً يستطيع أن يقول: «هذا هو الرأي الأكثر قوة وفق الأدلة المتاحة لدي»، لكنه لا يحول هذه العبارة إلى عقيدة غير قابلة للمراجعة. إنه يؤمن، لكنه يعرف لماذا يؤمن، ويعرف أيضاً ما الذي يمكن أن يجعله يعيد النظر في إيمانه.

وهذه القدرة على تحديد شروط مراجعة الرأي من أهم علامات النضج العقلي. فالعقل غير الناضج يقول: «لن أغير رأيي مهما حدث». أما العقل الناضج فيقول:

«أنا أتمسك بهذا الموقف لأن لدي أسباباً، وإذا ظهرت أسباب أقوى فسأعيد النظر». في الحالة الأولى يصبح الرأي جزءاً من الهوية، وفي الثانية يبقى الرأي موقفاً معرفياً قابلاً للاختبار.

ومن هنا يمكن القول إن التواضع المعرفي هو حماية للإنسان من التحول إلى سجين لأفكاره. فالإنسان قد يبدأ بفكرة ثم تتحول الفكرة إلى هوية، ثم تتحول الهوية إلى عقيدة، ثم تتحول العقيدة إلى جدار يمنع أي معلومة مخالفة من الدخول. وعند هذه النقطة لا يعود العقل يستخدم أفكاره لفهم العالم، وإنما يستخدم العالم كله لحماية أفكاره.

الإنسان المتواضع معرفياً يفعل العكس. إنه يسمح للواقع بأن يصحح أفكاره. لا يعتبر ظهور خطئه إهانة شخصية، ولا يرى الاعتراف بالخطأ انهياراً لكرامته. إنه يدرك أن الخطأ جزء من طبيعة التفكير الإنساني، وأن القيمة الحقيقية ليست في ألا يخطئ الإنسان، بل في أن يكون قادراً على اكتشاف خطئه قبل أن يتحول إلى عادة أو موقف أو قرار يضر بالآخرين.

وهنا يصبح الاعتراف بالخطأ فعلاً من أفعال القوة الأخلاقية. فالإنسان يحتاج إلى قدر من الشجاعة ليقول: «كنت مخطئاً». وقد يكون هذا أصعب من الدفاع عن الموقف نفسه؛ لأن الاعتراف لا يتطلب مواجهة الحجة فقط، بل يتطلب مواجهة الذات. إنه يجبر الإنسان على إعادة كتابة قصة كان قد كتبها عن نفسه، وربما كان قد بنى عليها جزءاً من كرامته أو صورته أمام الآخرين.

ولهذا فإن المجتمعات التي تعاقب الإنسان على الاعتراف بخطئه تنتج أفراداً أكثر ميلاً إلى الإنكار. فإذا كان تغيير الرأي يعني الهزيمة، فسوف يتمسك الإنسان برأيه حتى بعد سقوط أدلته. وإذا كان الاعتذار يعتبر ضعفاً، فسوف يتحول الخطأ إلى عناد. وإذا كان السياسي يخشى الاعتراف بخطئه، فقد يدافع عن سياسة فاشلة فقط حتى لا يخسر صورته. وإذا كان المثقف يعتبر التراجع عن رأي سابق خيانة لذاته، فقد يتحول العلم عنده إلى دفاع عن الموقف بدل أن يكون بحثاً عن الحقيقة.

ومن هنا فإن التواضع المعرفي ليس فضيلة فردية فقط، بل يمكن أن يكون فضيلة اجتماعية وسياسية. المجتمع المتواضع معرفياً هو المجتمع الذي يستطيع أن يقول: «ربما أخطأنا». وهذه العبارة البسيطة قد تكون بداية إصلاح تاريخي كامل. أما المجتمع الذي يعتقد أنه لم يخطئ قط، وأن كل مشكلاته سببها الآخرون، وأن تاريخه لا يحتوي إلا على البطولة، فإنه يفقد القدرة على التعلم من تجربته.

والمجتمعات التي لا تتعلم من أخطائها تعيد إنتاجها. فالذاكرة التي تمنع النقد تتحول إلى أسطورة، والأسطورة التي تمنع المراجعة تتحول إلى هوية مغلقة، والهوية المغلقة تصبح قابلة للاستخدام السياسي. وهكذا يعود الجهل من جديد، ولكن في صورة أكثر تعقيداً: ليس جهلاً بالماضي، وإنما عجزاً عن رؤيته كما كان.

والتواضع المعرفي هنا لا يعني التخلي عن الذاكرة أو القيم أو الانتماء. بل يعني أن يكون الإنسان قادراً على النظر إلى ما يحب بعين نقدية أيضاً. أن تحب مجتمعك لا يعني أن تعتبره معصوماً من الخطأ، وأن تحترم تاريخك لا يعني أن تمنع نفسك من نقده، وأن تنتمي إلى جماعة لا يعني أن تمنحها حق تعريف الحقيقة نيابة عنك. فالانتماء الناضج هو الذي يستطيع أن يجمع بين المحبة والنقد.

وهنا يتضح الفرق بين الولاء الأعمى والولاء الواعي. الولاء الأعمى يقول: «ما دامت الفكرة لنا فهي صحيحة». أما الولاء الواعي فيقول: «هي لنا، ولذلك ينبغي أن نكون أكثر قدرة على نقدها عندما تخطئ». الأول يحمي الجماعة من النقد، والثاني يحميها من الانهيار.

إن الإنسان المتواضع معرفياً لا يعيش في خوف دائم من أن يكون مخطئاً، بل يعيش في استعداد دائم لاختبار نفسه. إنه لا يحول الشك إلى مرض، وإنما يستخدمه أداة. ولا يحول اليقين إلى صنم، وإنما يستخدمه بقدر ما تسمح به الأدلة. ولذلك فهو قادر على اتخاذ القرارات دون أن يدعي العصمة، وقادر على الدفاع عن موقفه دون أن يعتبر خصمه عدواً للحقيقة.

وهذه القدرة ضرورية خصوصاً في عصر المعلومات. فكل إنسان اليوم يستطيع الوصول إلى قدر هائل من الأخبار والآراء والمقالات والكتب والمقاطع والتفسيرات. لكن وفرة المعلومات لم تجعل الإنسان بالضرورة أكثر حكمة. بل جعلت الحاجة إلى التواضع المعرفي أكثر إلحاحاً؛ لأن الإنسان أصبح قادراً على العثور على معلومات تؤيد تقريباً أي موقف يريد الدفاع عنه.

وفي عالم كهذا، لا يكفي أن تسأل: «ماذا قرأت؟» بل يجب أن تسأل: «لماذا اخترت أن تقرّ هذا دون غيره؟». ولا يكفي أن تسأل: «ما مصدر هذه المعلومة؟» بل يجب أن تسأل أيضاً: «هل أبحث عن الحقيقة، أم أبحث عن مصدر يمنحني ما أريد تصديقه؟». فالتحيز لا يمنع الإنسان من الوصول إلى المعلومات فقط، وإنما قد يجعله يختار من المعلومات ما يوافق موقفه.

ولهذا فإن التواضع المعرفي يتطلب قدرة على الاستماع إلى ما لا نريد سماعه. أن تقرّ الحجة التي تخالفك، لا لكي تبحث عن ثغرة فيها فقط، وإنما لكي تفهم لماذا يعتقد شخص عاقل أن موقفك قد يكون ناقصاً. وأن تسمح لنفسك بأن ترى العالم من زاوية مختلفة، حتى لو لم تقبل النتيجة في النهاية.

وهذا لا يعني أن كل حجة تستحق القبول، وإنما يعني أن كل حجة تستحق الفحص قبل الرفض. وهذه المسافة بين الفحص والقبول هي جوهر التفكير النقدي.

ومن هنا يمكن أن تصبح عبارة «ربما أكون مخطئاً» واحدة من أكثر العبارات قوة في الحياة الفكرية. فهي لا تهدم الموقف، بل تحميه من التحول إلى عقيدة. إنها تفتح باب المراجعة دون أن تلغي القدرة على الحكم. وتجعل الإنسان قادراً على الدفاع عن رأيه، ولكن دون أن يصبح عبداً له.

ولعل هذا هو الدرس الأكبر الذي يمكن استخلاصه من رحلة سقراط: أن الحكمة لا تبدأ عندما نمتلك أكبر عدد من الإجابات، وإنما عندما نعرف كيف نتعامل مع حدود إجاباتنا. الفلسفة لا تطلب من الإنسان أن يتخلى عن العقل، بل أن يستخدم العقل على نفسه أيضاً. أن يجعل السؤال موجهاً إلى أفكاره كما يوجهه إلى أفكار الآخرين، وأن يضع نفسه داخل دائرة النقد بدل أن يقف خارجها بوصفه القاضي الوحيد.

وفي هذه النقطة يصبح الإنسان المتواضع معرفياً أكثر حرية من الإنسان المتعصب. فالمتعصب أسير لما يجب عليه أن يعتقد، أما المتواضع معرفياً فيحتفظ بإمكانية التغيير. الأول يحتاج إلى حماية صورته عن نفسه، والثاني يحتاج إلى حماية علاقته بالحقائق. الأول يسأل: «كيف أثبت أنني على حق؟» والثاني يسأل: «كيف أعرف أنني على حق؟».

والفرق بين السؤالين هو الفرق بين الدفاع عن الذات والبحث عن الحقيقة.

إن الإنسان الذي يتعلم هذا الفرق يبدأ بالخروج من مرض الجهل. لا لأنه أصبح عالماً بكل شيء، بل لأنه لم يعد يخاف من اكتشاف ما لا يعرفه. وعندما يصبح عدم المعرفة شيئاً يمكن الاعتراف به، يتحول الجهل من عار إلى نقطة انطلاق. وعندما يصبح الخطأ شيئاً يمكن تصحيحه، يتحول الفشل المعرفي إلى فرصة للتعلم. وعندما يصبح الاختلاف وسيلة للاختبار لا سبباً للكراهية، يتحول المجتمع نفسه إلى فضاء أكثر صحة.

وهكذا نصل إلى صورة الإنسان التي كان ينبغي أن تقود هذا البحث منذ بدايته: ليس الإنسان الذي يملك الحقيقة كاملة، ولا الإنسان الذي يشك في كل شيء، ولا الإنسان الذي يتخلى عن قناعاته خوفاً من الخطأ، وإنما الإنسان الذي يحمل قناعاته بوعي، ويعرف أسبابها، ويقبل اختبارها، ويستطيع التخلي عنها عندما تصبح الأدلة أقوى منها.

ذلك هو الإنسان المتواضع معرفياً.

إنه لا ينحني أمام الجهل، لكنه لا يتكبر على المجهول. لا يقدر رأيه، لكنه لا يتخلى عن عقله. لا يخاف من السؤال، ولا يعتبر الاعتراف بالخطأ هزيمة. يعرف أن الحقيقة أكبر من ذاته، وأن العقل وسيلة للوصول إليها لا ملكية خاصة له.

ومن هنا يصبح التواضع المعرفي ليس نهاية هذا البحث فحسب، وإنما خاتمة منطقية لفكرة «مرض الجهل ووهم المعرفة». فإذا كان المرض هو أن يعتقد الإنسان أنه يعرف ما لا يعرف، فإن بداية الشفاء هي أن يعرف حدود معرفته. وإذا كان الوهم هو أن يجعل الإنسان رأيه مساوياً للحقيقة، فإن التواضع هو أن يدرك الفرق بين الاثنين. وإذا كان التعصب هو إغلاق الباب أمام المراجعة، فإن الحكمة هي إبقاء الباب مفتوحاً.

وفي النهاية، ربما لا يحتاج الإنسان إلى عقل يعرف كل شيء، بقدر ما يحتاج إلى عقل لا يخاف من أن يكتشف أنه لا يعرف. فالعقل الذي يعرف حدوده يستطيع أن يتعلم، والعقل الذي يقبل التصحيح يستطيع أن ينضج، والعقل الذي لا يعبد يقينه يستطيع أن يبحث. وهنا فقط يتحول السؤال من أداة لكشف الجهل إلى طريق لبناء الإنسان؛ إنسان يعرف أن الحقيقة ليست مرآة لرغباته، وأن الحكمة ليست امتلاك الإجابة الأخيرة، بل القدرة على مواصلة البحث دون أن يفقد تواضعه أمام ما لم يعرفه بعد.

ولهذا فإن الإنسان المتواضع معرفياً لا ينظر إلى المعرفة بوصفها امتلاكاً، بل بوصفها مسؤولية. كلما عرف أكثر، أدرك أن عليه أن يكون أكثر حذراً في أحكامه، وأكثر إنصافاً في اختلافه، وأكثر استعداداً للاستماع، لأن المعرفة الحقيقية لا تضخم الأنا بقدر ما تكشف للإنسان اتساع ما يجهله. ومن هنا تصبح الحكمة شكلاً من أشكال النضج الداخلي: أن تعرف متى تتكلم، ومتى تصمت، ومتى تدافع عن موقفك، ومتى تتراجع عنه، ومتى تقول بثقة «هذا ما أراه صحيحاً»، ومتى تقول بشجاعة أكبر «كنت مخطئاً». عند هذه النقطة لا يعود التواضع المعرفي مجرد فضيلة فكرية، بل يصبح طريقة في الوجود، تحرر الإنسان من عبودية اليقين الزائف، وتجعله أكثر قرباً من الحقيقة لأنه لم يعد يطلب منها أن توافقه، بل أصبح مستعداً لأن يغير نفسه عندما لا توافقه.

-
- Socrates / Plato. *Apology*. Translated by G. M. A. Grube, revised by John M. Cooper. In *Plato: Complete Works*. Indianapolis: Hackett Publishing Company, 1997.
 - Plato. *Meno*. Translated by G. M. A. Grube. In *Plato: Complete Works*, edited by John M. Cooper. Indianapolis: Hackett Publishing Company, 1997.
 - Plato. *Theaetetus*. Translated by M. J. Levett, revised by Myles Burnyeat. Indianapolis: Hackett Publishing Company, 1990.
 - Aristotle. *Nicomachean Ethics*. Translated by Terence Irwin. 2nd ed. Indianapolis: Hackett Publishing Company, 1999.
 - Hadot, Pierre. *Philosophy as a Way of Life: Spiritual Exercises from Socrates to Foucault*. Translated by Michael Chase. Oxford: Blackwell, 1995.
 - Vlastos, Gregory. *Socrates: Ironist and Moral Philosopher*. Ithaca, NY: Cornell University Press, 1991.
 - Zagzebski, Linda Trinkaus. *Virtues of the Mind: An Inquiry into the Nature of Virtue and the Ethical Foundations of Knowledge*. Cambridge: Cambridge University Press, 1996.
 - Whitcomb, Dennis, Heather Battaly, Jason Baehr, and Daniel A. B. "Intellectual Humility: Owning Our Limitations." *Philosophy and Phenomenological Research* 94, no. 3 (2017): 509–539.

الخامس والعشرين: من سقراط إلى الإنسان المعاصر

بعد أكثر من ألفي عام على سقراط، لم تختفِ المشكلة التي جعلت الفلسفة بالنسبة إليه ضرورة أخلاقية ومعرفية، وإنما تبدلت أشكالها واتسعت مجالاتها وتعمدت آلياتها. فالإنسان المعاصر يعيش في عالم لم يكن سقراط قادراً على تخيله: عالم يستطيع فيه الفرد الوصول إلى كم هائل من المعلومات خلال لحظات، والتواصل مع ملايين البشر، والاطلاع على آراء وتجارب وثقافات لا حصر لها. ومع ذلك، فإن وفرة المعرفة لم تؤد بالضرورة إلى وفرة الحكمة، بل أوجدت مفارقة جديدة: كلما أصبح الوصول إلى المعلومات أسهل، أصبح الوصول إلى الحقيقة أكثر تعقيداً؛ لأن المشكلة لم تعد في ندرة ما يصل إلى الإنسان، وإنما في قدرته على التمييز بين ما يستحق أن يعرف وما ينبغي أن يشكك فيه وما يجب أن يرفض.

لقد كان الجاهل في العصور القديمة يواجه حدوداً مادية واضحة: لا كتاب، لا معلومة، لا شاهد، ولا وسيلة سهلة للتحقق. أما الإنسان المعاصر فقد يواجه مشكلة معاكسة تماماً: فائضاً لا ينتهي من المعلومات، بحيث يصبح العقل عاجزاً عن معالجة كل ما يلقي إليه. ومن هنا لم يعد الجهل مجرد غياب للمعلومة، بل أصبح أحياناً نتيجة مباشرة للفائض المعلوماتي نفسه. فحين تتدفق آلاف الأخبار والتفسيرات والصور والمقاطع والآراء على الإنسان كل يوم، لا يستطيع العقل أن يفحصها جميعاً، فيضطر إلى الانتقاء، والانتقاء بدوره قد يتأثر بالهوية والمصلحة والخوف والرغبة والانتماء.

وهنا يظهر شكل جديد من الجهل أكثر تعقيداً من الجهل القديم: أن يعيش الإنسان وسط وفرة هائلة من المعلومات، ولكنه لا يعرف كيف يميز بينها. قد يعرف الإنسان آلاف التفاصيل، لكنه لا يعرف أيها مهم. وقد يملك مئات المصادر، لكنه لا يعرف أيها جدير بالثقة. وقد يستطيع الوصول إلى وجهات نظر مختلفة، لكنه يختار منها فقط ما ينسجم مع قناعاته السابقة. وهكذا يصبح امتلاك المعلومات ممكناً دون امتلاك المعرفة، وتصبح المعرفة ممكنة دون امتلاك الحكمة.

ولذلك فإن السؤال السقراطي لم يفقد أهميته، بل أصبح أكثر إلحاحاً: هل أنا أبحث عن الحقيقة، أم أبحث عما يجعلني أشعر بأنني على حق؟ هذا السؤال يبدو بسيطاً، لكنه يضع الإنسان أمام إحدى أكثر نقاط ضعفه عمقاً؛ لأن الإنسان لا يريد دائماً أن يعرف الحقيقة، وإنما يريد أحياناً أن يشعر بالأمان، وأن يجد ما يؤكد هويته، وأن يرى نفسه في الجانب الصحيح من العالم. وعندما تتعارض الحقيقة مع هذه الرغبة، قد يبدأ العقل في الدفاع عن الرغبة بدل أن يبحث عن الحقيقة.

وهنا يعود مفهوم «وهم المعرفة» بصورة أكثر خطورة. فالإنسان قد يقرأ خبراً واحداً، أو يشاهد مقطعاً قصيراً، أو يسمع رأياً من شخص يثق به، ثم يشعر أنه أصبح يعرف

القضية. لكنه في الحقيقة لم يمتلك معرفة كاملة، بل امتلك انطباعاً عنها. ومع تكرار الانطباع يتحول إلى اعتقاد، ومع تكرار الاعتقاد يتحول إلى يقين، ومع تحوله إلى يقين يصبح الإنسان مستعداً للدفاع عنه كما لو كان حقيقة مكتملة.

والأخطر أن البيئة الرقمية الحديثة قادرة على تغذية هذا المسار باستمرار. فالإنسان يستطيع أن يختار المصادر التي تؤيده، وأن يتابع الأشخاص الذين يشبهونه، وأن يحجب الأصوات التي تزججه، وأن يعيش تدريجياً داخل فضاء معرفي يبدو فيه رأيه طبيعياً ومجمعاً عليه. وهكذا قد لا يحتاج الإنسان إلى سلطة تمنعه من سماع الرأي الآخر؛ فقد يصبح هو نفسه حارساً على حدود عالمه الفكري.

وهذه واحدة من أكثر المفارقات إثارة في عصر المعلومات: الإنسان الذي يمتلك حرية الوصول إلى كل شيء قد ينتهي إلى سماع شيء واحد فقط. يستطيع أن يبحث عن أي رأي، لكنه قد لا يبحث إلا عن رأيه. يستطيع أن يفتح ملايين الصفحات، لكنه قد يغلق عقله أمام صفحة واحدة تخالفه. وبذلك تتحول الحرية الخارجية إلى انغلاق داخلي.

ومن هنا تصبح مشكلة الإنسان المعاصر ليست فقط في التضليل الذي يأتيه من الخارج، وإنما في قابليته الداخلية للتضليل. فالدعاية لا تنجح دائماً لأنها قوية، وإنما تنجح أحياناً لأنها تجد داخل الإنسان رغبة جاهزة للتصديق. والخبر الكاذب لا يعيش بقوته الذاتية فقط، بل يعيش أيضاً في الحاجة النفسية التي تجعله مرغوباً. ولهذا فإن علاج التضليل لا يمكن أن يكون بإعطاء الإنسان معلومات أكثر فقط، بل يجب أن يتضمن تعليمه كيف يفحص رغبته في تصديق المعلومات.

وهذا هو المكان الذي تعود فيه الفلسفة السقراطية إلى قلب العالم المعاصر. إن سقراط لا يقدم لنا إجابة عن الأخبار الرقمية أو وسائل التواصل أو الذكاء الاصطناعي أو صناعة المحتوى، لكنه يقدم لنا شيئاً أعمق: طريقة في التعامل مع الادعاء. لا تسأل فقط: «ماذا قيل؟» بل اسأل: «ما الدليل؟». لا تسأل فقط: «من قال ذلك؟» بل اسأل: «هل حجته صحيحة؟». لا تسأل فقط: «هل يوافقني هذا الكلام؟» بل اسأل: «هل كنت سأقبله لو كان ضد موقفي؟».

وهنا تظهر أهمية التواضع المعرفي الذي وصلنا إليه في الفصل السابق. فالعقل الذي يعتقد أنه يعرف كل شيء يصبح سهل الخداع؛ لأنه لا يبحث عن التصحيح. أما العقل الذي يعرف حدوده فيبقى أكثر يقظة. إنه لا يصدق كل شيء، لكنه لا يرفض كل شيء أيضاً. لا يتحول إلى تابع للمعلومة، ولا إلى أسير للشك، وإنما يحاول أن يبني حكمه وفق درجة الأدلة المتاحة.

إن الإنسان المعاصر يحتاج، أكثر من أي وقت مضى، إلى التمييز بين ثلاثة أشياء كثيراً ما تختلط عليه: المعلومة، والمعرفة، والحكمة. المعلومة قد تخبرني بأن شيئاً حدث. المعرفة تتطلب فهماً أوسع للسياق والعلاقات والأسباب. أما الحكمة فتتعلق

بكيفية استخدام ما أعرفه في الحكم والفعل. ولذلك يمكن للإنسان أن يكون غنياً بالمعلومات وفقيراً في الفهم، وغنياً في الفهم فقيراً في الحكمة.

وهذه الفجوة تفسر لماذا لا تكفي التكنولوجيا وحدها لصناعة إنسان أكثر عقلانية. فالأدوات قد تزيد قدرة الإنسان، لكنها لا تحدد دائماً كيف يستخدم هذه القدرة. الهاتف يمكن أن يكون مكتبة، ويمكن أن يكون آلة لإعادة إنتاج الوهم. الإنترنت يمكن أن يكون أعظم مساحة للتعليم في التاريخ، ويمكن في الوقت نفسه أن يصبح أكبر فضاء لتكرار الأكاذيب. والتقنية لا تختار وحدها بين الحالتين؛ الإنسان هو الذي يفعل ذلك.

ومن هنا يصبح السؤال الأخلاقي ملازماً للسؤال المعرفي: ماذا نفعل بما نعرف؟ فإذا عرف الإنسان أن خيراً ما كاذب ثم نشره لأنه يخدم جماعته، فالمشكلة لم تعد جهلاً فقط. وإذا عرف أن شخصاً بريئاً ثم شارك في تشويه سمعته لأنه يختلف معه، فالمشكلة ليست نقصاً في المعلومات. وإذا اكتشف خطأ موقفه ثم استمر في الدفاع عنه حفاظاً على صورته، فالمشكلة أصبحت في الإرادة والأخلاق.

وهذا يعيدنا مرة أخرى إلى أرسطو. فالمعرفة لا تتحول تلقائياً إلى سلوك. قد يعرف الإنسان أن عليه ألا ينشر الكذب، لكنه ينشره. وقد يعرف أن الغضب يعمي الحكم، لكنه يسمح لغضبه أن يقوده. وقد يعرف أن التعميم ظالم، لكنه يعمم. وهنا لا يعود العلاج مجرد تصحيح للمعلومة، وإنما يصبح بناءً للشخصية والعادة والقدرة على ضبط الرغبة.

ولهذا فإن الإنسان المعاصر يحتاج إلى نوع جديد من التربية الفلسفية؛ تربية لا تعلمه فقط كيف يحصل على المعلومات، بل كيف يعيش معها. أن يعرف كيف يقرأ، وكيف يشك، وكيف يتحقق، وكيف يصغي، وكيف يختلف، وكيف يعترف بعدم المعرفة، وكيف يتراجع عندما يتبين له الخطأ. فهذه المهارات ليست إضافات تجميلية إلى التعليم، بل أصبحت من شروط البقاء العقلي في عصر تتنافس فيه المعلومات على احتلال وعي الإنسان.

وقد يكون أخطر ما يواجه الإنسان اليوم هو أن يصبح عقله تابعاً لما يثيره لا لما يستحق التفكير فيه. فالمحتوى الأكثر إثارة ليس بالضرورة الأكثر صدقاً، والأكثر انتشاراً ليس بالضرورة الأكثر قيمة، والأكثر تكراراً ليس بالضرورة الأكثر صحة. التكرار يمكن أن يصنع الألفة، والألفة قد تصنع شعوراً زائفاً بالصدق. ومع الوقت قد يصبح الإنسان أكثر ثقة بفكره فقط لأنه سمعها كثيراً.

وهنا ينبغي أن نستعيد السؤال السقراطي بصورة جديدة: هل أعتقد بهذا لأنني فحصته، أم لأنني سمعته كثيراً؟ هل أرفض هذه الفكرة لأنها خاطئة، أم لأنها تهدد صورتني عن العالم؟ هل أؤيد هذا الشخص لأن حجته قوية، أم لأنه ينتمي إلى جماعتي؟ هل أكره هذا الرأي لأنه غير صحيح، أم لأنني لم أتعلم أصلاً كيف أسمع ما يخالفني؟

هذه الأسئلة لا تقدم للإنسان حياة سهلة، لكنها تمنحه حياة أكثر وعياً. إنها تجبره على الخروج من الراحة التي يوفرها له الانتماء المطلق إلى مساحة أكثر صعوبة، حيث لا يعود السؤال: «من معنا ومن ضدنا؟» بل يصبح: «من يملك حجة أقوى؟».

وفي السياسة، تصبح هذه المسألة أكثر خطورة. فالجمهور الذي لا يفحص المعلومات يمكن توجيهه بالخوف، والجمهور الذي لا يميز بين الحقيقة والدعاية يمكن دفعه إلى الدفاع عن مصالح لا تخدمه، والجمهور الذي يساوي بين الولاء والتصديق يمكن أن يتحول إلى أداة في يد أي سلطة تمتلك القدرة على إنتاج الخطاب المناسب. لذلك فإن الفلسفة لا تحمي الإنسان من الاستبداد بمجرد أن تعلمه تاريخ الاستبداد، وإنما تحميه عندما تعطيه القدرة على اكتشاف آلياته في الحاضر.

إن السؤال الفلسفي هنا يصبح فعلاً سياسياً دون أن يتحول بالضرورة إلى أيديولوجيا سياسية. حين يسأل المواطن: «ما الدليل؟» فهو يرفض أن تكون السلطة مصدر الحقيقة الوحيد. وحين يسأل: «من المستفيد؟» فهو يحاول كشف المصالح التي تقف خلف الخطاب. وحين يقول: «ربما يكون ما أعتقد خاطئاً»، فإنه يرفض تحويل موقفه إلى عقيدة مغلقة.

وهكذا يمكن أن نفهم استمرار سقراط في العالم المعاصر: ليس لأنه قدم لنا أجوبة جاهزة، وإنما لأنه علمنا أن السؤال يمكن أن يكون وسيلة لتحرير العقل. لقد تغير العالم، وتغيرت أدوات الجهل، لكن الإنسان ما زال يواجه المشكلة نفسها: كيف يميز بين ما يعرفه وما يتخيل أنه يعرفه؟

ربما أصبح الجهل اليوم أكثر قدرة على التذكر. لم يعد يأتي دائماً في صورة إنسان لا يقرأ ولا يعرف، بل قد يأتي في صورة إنسان شديد الاطلاع، كثير الاستشهاد، سريع الرد، لكنه غير قادر على مراجعة نفسه. وقد يأتي في صورة مجتمع متعلم تقنياً، لكنه عاجز عن التفكير النقدي. وقد يأتي في صورة جماعة تمتلك آلاف الوثائق، لكنها لا تستخدمها إلا لإثبات ما قررته مسبقاً.

ولهذا فإن معركة الإنسان المعاصر ليست مع نقص المعلومات، بل مع طريقة استخدام المعلومات. ليست مع غياب المعرفة، بل مع وهم امتلاكها. وليست مع عدم وجود الحقيقة، بل مع استعداد الإنسان لأن يجعل رغبته معياراً للحقيقة.

ومن هنا يمكن أن تكون الخلاصة السقراطية لعصرنا شديدة البساطة وشديدة العمق في الوقت نفسه: لا تثق بثقتك بنفسك أكثر مما تثق بالدليل، ولا تجعل انتماءك أقوى من قدرتك على التفكير، ولا تعتبر تغير رأيك هزيمة، ولا تجعل كثرة ما تعرفه سبباً لاحتقار ما لا تعرفه.

فالإنسان المعاصر لا يحتاج فقط إلى مزيد من المعلومات، بل إلى عقل يستطيع أن يعيش وسط المعلومات دون أن يغرق فيها. يحتاج إلى عقل يعرف كيف يختار،

وكيف يشك، وكيف يتحقق، وكيف يراجع، وكيف يقول «لا أعرف» في عالم يضغط عليه باستمرار كي يتظاهر بأنه يعرف.

وعند هذه النقطة يعود الكتاب كله إلى بدايته. فالمرض الذي اكتشفه سقراط لم يكن مجرد نقص في المعرفة، وإنما كان وهماً يجعل الإنسان غير قادر على رؤية نقصه. أما العلاج فلم يكن ملء العقل بالمعلومات، بل إعادة فتحه أمام السؤال. وفي عالمنا المعاصر، حيث أصبح بإمكان الإنسان أن يجد إجابة لأي سؤال تقريباً خلال ثوانٍ، قد تكون حاجتنا إلى السؤال أكثر إلحاحاً من أي وقت مضى.

لأن المشكلة لم تعد: أين نجد الإجابة؟ بل: هل السؤال الذي نبحث له عن إجابة هو السؤال الصحيح أصلاً؟

وهنا، ربما، يبدأ الإنسان المعاصر من النقطة التي بدأ منها سقراط: من لحظة يتوقف فيها عن ادعاء المعرفة، وينظر إلى نفسه، ويسأل بصدق: ماذا أعرف؟ ولماذا أعرفه؟ وكيف أعرف أنني أعرفه؟ وهل أنا مستعد، إذا ظهرت الحقيقة أمامي مخالفة لما أعتقد، أن أغير نفسي بدل أن أغير الحقيقة في رأسي؟

عند هذه اللحظة لا يعود سقراط مجرد فيلسوف من الماضي، بل يصبح سؤالاً حياً داخل الإنسان.

خاتمة: حين يبدأ الشفاء من كلمة «لا أعرف»

بعد هذه الرحلة الطويلة من سقراط إلى الإنسان المعاصر، يتضح أن السؤال عن الجهل لم يكن في جوهره سؤالاً عن كمية المعلومات التي يمتلكها الإنسان، بل عن طبيعة العلاقة التي يقيمها عقله مع ما يظنه معرفة. فلم يكن سقراط يريد أن يقول إن كل من يجهل شيئاً مريض بالمعنى الحرفي للكلمة، ولا أن الجهل في ذاته عيب ينبغي أن يخجل منه الإنسان. فالجهل، في معناه الأولي، جزء من الطبيعة البشرية؛ إذ لا يمكن لإنسان، مهما بلغ علمه، أن يعرف كل شيء. وما دام الإنسان محدوداً في عمره وتجربته وقدرته على الإدراك، فإن مساحة ما لا يعرفه ستظل أوسع من مساحة ما يعرفه. ومن ثم فإن المشكلة الحقيقية لا تكمن في أن الإنسان يجهل، وإنما في أن يجهل جهله، وأن يفقد القدرة على رؤية الحدود الفاصلة بين ما يعرفه وما يعتقد أنه يعرفه.

فالإنسان الذي يقول «لا أعرف» يقف في منطقة مفتوحة على الاحتمال، بينما الإنسان الذي يعتقد أنه يعرف ما لا يعرفه قد يكون قد أغلق جميع الأبواب التي يمكن أن يدخل منها التصحيح. الأول يملك نقصاً في المعرفة يمكن علاجه بالتعلم، أما الثاني فقد يملك مقاومة للمعرفة نفسها. ولهذا فإن الجهل البسيط قد يكون حالة مؤقتة، بينما يتحول الجهل المركب إلى بنية ذهنية تحمي نفسها من الانكشاف.

وكلما ازدادت ثقة الإنسان بوجهه، ازدادت صعوبة الوصول إليه؛ لأنه لم يعد يرى نفسه محتاجاً إلى العلاج أصلاً.

وهنا تظهر قوة الاستعارة السقراطية للمرض. فالمرض الفكري لا يتمثل في وجود فكرة خاطئة واحدة، فالخطأ جزء طبيعي من التفكير الإنساني، وإنما يتمثل في فقدان القدرة على اكتشاف الخطأ وتصحيحه. العقل السليم ليس العقل الذي لا يخطئ، لأن مثل هذا العقل غير موجود، بل العقل الذي يستطيع أن يعود إلى نفسه، وأن يراجع أحكامه، وأن يقارن بين اعتقاداته وأدلتها، وأن يقبل احتمال أن يكون قد أخطأ. ولذلك فإن الصحة الفكرية ليست كمالاً معرفياً، وإنما هي قابلية دائمة للمراجعة والتصحيح.

ومن هنا نفهم لماذا كان سقراط يمارس الفلسفة من خلال السؤال أكثر مما يمارسها من خلال تقديم الإجابات. لم يكن يريد أن يستبدل جهل محاوره بمعرفته الخاصة، بل كان يريد أن يجعلهم يكتشفون بأنفسهم هشاشة ما يظنون أنهم يعرفونه. كان السؤال عنده أداة كشف، والتفنيد وسيلة تشخيص، والاعتراف بالجهل بداية لإعادة بناء العلاقة بين الإنسان والحقيقة. ولهذا فإن الفلسفة السقراطية لا تبدأ من امتلاء العقل، وإنما من لحظة يتوقف فيها العقل عن خداع نفسه.

إن «لا أعرف» ليست جملة سلبية كما قد تبدو لأول وهلة. إنها من أكثر الجمل إيجابية في تاريخ الفكر؛ لأنها تفتح إمكانية السؤال، والسؤال يفتح إمكانية البحث، والبحث يفتح إمكانية المعرفة، والمعرفة تفتح إمكانية التصحيح، والتصحيح يفتح إمكانية الحكمة. أما الإنسان الذي يعتقد أنه يمتلك الجواب النهائي، فلا يرى ضرورة للبحث أصلاً؛ لأنه حسم المسألة قبل أن يبدأ التفكير فيها.

ولهذا فإن الاعتراف بالجهل لا يعني الاستسلام له، بل يعني رفض تحويله إلى يقين. هناك فرق عميق بين أن تقول «لا أعرف» وأن تقول «لا يمكن أن أعرف». الأولى موقف متواضع يفتح الطريق أمام البحث، أما الثانية فقد تتحول إلى ذريعة لإغلاق الطريق. الإنسان المتواضع معرفياً لا يحتفل بجهله، وإنما يعترف به لكي يتجاوزه. إنه لا يجعل حدود معرفته حدوداً للعالم، بل يجعلها نقطة انطلاق نحو ما لم يعرفه بعد.

وقد كشف أرسطو أن المعرفة وحدها لا تكفي دائماً لتغيير الإنسان. فقد يعرف الإنسان الخير ثم يعجز عن فعله، ويعرف الضرر ثم يستسلم لرغبته، ويدرك الخطأ ثم يكرر الفعل نفسه. وهنا يتضح أن علاج الإنسان لا يمكن أن يكون علاجاً للمعتقد وحده، وإنما يحتاج أيضاً إلى علاج العادة والرغبة والإرادة والشخصية. فالحقيقة التي لا تتحول إلى ممارسة تظل ناقصة الأثر، والمعرفة التي لا تعيد تشكيل السلوك قد تبقى مجرد معلومات محفوظة في العقل.

ومن هنا تتكامل الصورة بين سقراط وأرسطو. يبدأ العلاج بالسؤال: ماذا تعرف؟ ولماذا تعتقد أنك تعرفه؟ لكنه لا يكتمل إلا بسؤال آخر: ماذا تفعل بما تعرفه؟

فالعقل يحتاج إلى أن يرى، لكن الإنسان يحتاج أيضاً إلى أن يتعلم كيف يعيش وفق ما يرى. تبدأ الفلسفة بتصحيح العلاقة بين العقل والحقيقة، ثم تنتقل إلى تصحيح العلاقة بين المعرفة والسلوك، وبين الإنسان ونفسه، وبين الإنسان والآخرين.

لكن المرض لا يبقى دائماً داخل الفرد. فقد يتحول إلى مرض اجتماعي حين يصبح الوهم أكثر قوة من الحقيقة، وحين تتحول الأفكار غير المفحوصة إلى مسلمات، وحين تصبح الجماعة مصدراً نهائياً للحقيقة، وحين ينظر إلى السؤال بوصفه تهديداً للهوية أو خيانة للانتماء. عندها لا يعود الجهل مشكلة فردية يمكن علاجها بالتعليم وحده، وإنما يصبح نظاماً ثقافياً يعيد إنتاج نفسه عبر الأسرة والمدرسة والإعلام والسياسة والذاكرة الجماعية.

وهنا يصبح السؤال الفلسفي أكثر خطورة: ماذا يحدث عندما يتعلم المجتمع كيف يمنع نفسه من السؤال؟ عندما يصبح الولاء أهم من الحقيقة، والانتماء أهم من الدليل، والتكرار أهم من البرهان، والسلطة أهم من النقد؟ عندها لا يعود الجهل مجرد غياب للمعرفة، بل يتحول إلى مؤسسة غير معلنة تحرس نفسها بنفسها. ويصبح الإنسان الذي يسأل هو المختلف، وربما يصبح المختلف متهماً لمجرد أنه رفض أن يتعامل مع الموروث الفكري بوصفه حقيقة نهائية.

وفي عصر المعلومات، ازدادت المفارقة وضوحاً. فقد أصبح الإنسان قادراً على الوصول إلى معلومات أكثر من أي عصر سابق، لكنه أصبح في الوقت نفسه أكثر قدرة على بناء عالم معرفي مغلق حول نفسه. يستطيع أن يبحث عن أي شيء، لكنه يستطيع أيضاً أن يختار فقط ما يؤكد اعتقاده. يستطيع أن يسمع ملايين الأصوات، لكنه قد يقرر ألا يسمع إلا صوتاً واحداً. وهنا لم تعد المشكلة في ندرة المعلومات، بل في القدرة على التمييز بينها، ولم تعد المعرفة مهددة فقط بالجهل، وإنما أصبحت مهددة أيضاً بفائض المعلومات، وبالانتقاء المتحيز، وبالرغبة في تصديق ما ينسجم مع الهوية والمصلحة والخوف.

لذلك فإن الإنسان المعاصر يحتاج إلى الفلسفة لا لأنه يفتقر إلى المعلومات، وإنما لأنه يفتقر أحياناً إلى المسافة النقدية التي تمكنه من التعامل معها. يحتاج إلى أن يسأل قبل أن يصدق، وأن يتحقق قبل أن يحكم، وأن يميز بين الخبر والتفسير، وبين الرأي والدليل، وبين الحقيقة والرغبة. والأهم من ذلك كله أن يسأل نفسه: هل أنا أبحث عن الحقيقة فعلاً، أم أبحث فقط عن شيء يؤكد أنني على حق؟

ربما يكون هذا السؤال من أكثر الأسئلة السقراطية أهمية في عصرنا. لأنه لا يوجه الشك إلى المعلومات فقط، بل يوجهه إلى الدافع الذي يقف خلف البحث نفسه. قد يكون الإنسان باحثاً عن الحقيقة، وقد يكون باحثاً عن تبرير. وقد يستخدم العقل لا لكي يكتشف خطأه، بل لكي يبني دفاعاً أكثر ذكاءً عن موقف حسمه مسبقاً. وعندما يحدث ذلك، يتحول الذكاء نفسه إلى أداة لحماية الجهل.

ولهذا فإن التواضع المعرفي الذي انتهينا إليه ليس ضعفاً في العقل، بل أحد أشكال قوته. الإنسان المتواضع معرفياً لا يتخلى عن قناعاته، وإنما يعرف أنها قناعات قابلة للفحص. ولا يرفض الحقيقة خوفاً من تغيير موقفه، بل يعتبر القدرة على التغيير علامة على حيوية العقل. إنه يستطيع أن يقول «أعتقد»، بدل أن يحول كل اعتقاد إلى حقيقة مطلقة، ويستطيع أن يقول «ربما كنت مخطئاً»، دون أن يشعر أن هذه العبارة تنتقص من قيمته.

وهنا ربما تكمن إحدى أعظم المفارقات في الحياة الفكرية: أن الاعتراف بالخطأ قد يكون أكثر شجاعة من الإصرار على الصواب. فالإنسان الذي يقول «كنت مخطئاً» لا يخسر بالضرورة، بل قد يكون قد ربح شيئاً أعظم: القدرة على تحرير نفسه من فكرة لم تعد صحيحة. أما الذي يرفض الاعتراف بخطئه حفاظاً على صورته، فقد يحافظ على كبريائه ويخسر علاقته بالحقيقة.

إن الفلسفة، بهذا المعنى، ليست مصنعاً لإنتاج أصحاب اليقين، وإنما مدرسة لتكوين أصحاب العقول القابلة للمراجعة. إنها لا تعلم الإنسان ماذا يفكر فقط، بل تعلمه كيف يفكر في ما يفكر فيه. وهذه الدرجة الثانية من التفكير هي التي تمنع العقل من أن يصبح أسيراً لأفكاره الخاصة.

ولهذا فإن السؤال الفلسفي الحقيقي لا ينتهي عندما نجد إجابة، بل يبدأ أحياناً بعد الإجابة. فما إن يصل الإنسان إلى موقف معين حتى ينبغي أن يسأل: لماذا أعتقد هذا؟ ما الأدلة التي يستند إليها؟ هل توجد تفسيرات أخرى؟ ماذا يمكن أن يثبت خطأه؟ وهل كنت سأقبل النتيجة نفسها لو كانت ضد مصلحتي وضد جماعتي وضد الصورة التي أريد أن أرى بها نفسي؟

عند هذه النقطة يتحول السؤال إلى ممارسة أخلاقية. فاليبحث عن الحقيقة يتطلب قدراً من النزاهة، لأن الإنسان قد يكتشف أحياناً أن الحقيقة ليست في صفه. وقد يجد أن خصمه كان على حق في نقطة كان يرفضها. وقد يكتشف أن جماعته أخطأت، وأن ما اعتقده لسنوات لم يكن سوى تفسير ورثه ولم يختبره. وهنا يصبح احترام الحقيقة أعلى من احترام الذات، ويصبح الاعتراف بالواقع أهم من الانتصار في النقاش.

ولعل هذا هو المعنى الأعمق لفكرة العلاج التي بدأت بها هذه الدراسة. العلاج ليس أن يتحول الإنسان إلى كائن لا يخطئ، ولا أن يمتلك إجابة عن كل سؤال، ولا أن يعيش في شك دائم. العلاج هو أن يستعيد العقل قدرته على الحركة. أن يستطيع أن يتوقف، وأن يسأل، وأن ينصت، وأن يراجع، وأن يصحح، وأن يبدأ من جديد إذا اكتشف أن الطريق الذي سار فيه كان خاطئاً.

فالعقل الذي لا يستطيع مراجعة نفسه يشبه باباً أغلق من الداخل؛ مهما كثرت الأصوات في الخارج، لن يدخل منها شيء. أما العقل المفتوح فهو ليس عقلاً بلا

حدود أو بلا قناعات، وإنما عقل يعرف أن الحقيقة أكبر من أن تختزل في رأيه، وأن المعرفة أوسع من تجربته، وأن الإنسان مهما بلغ من العلم يظل في حاجة إلى التعلم.

وهنا يمكن أن نعود إلى السؤال الذي ظل يرافق هذا الكتاب كله: هل الجهل مرض؟ والجواب الذي يمكن الوصول إليه بعد هذه الرحلة هو أن الجهل في ذاته ليس مرضاً؛ فالإنسان يولد جاهلاً، ويتعلم تدريجياً، ويظل طوال حياته يجهل أشياء لا حصر لها. المرض يبدأ عندما يفقد الإنسان القدرة على إدراك جهله، أو عندما يتحول جهله إلى يقين، أو عندما يصبح مستعداً للدفاع عن وهمه ضد الحقيقة، أو عندما يغلق أبواب السؤال خوفاً على هويته أو مصلحته أو صورته عن نفسه.

أما الشفاء فلا يعني أن يعرف الإنسان كل شيء، وإنما أن يعرف متى يقول: «لا أعرف». ولا يعني أن يتخلى عن قناعاته، وإنما أن يجعلها قابلة للفحص. ولا يعني أن يتوقف عن الحكم، وإنما أن يتعلم كيف يحكم على أساس أقوى من الرغبة والتقليد والانتماء. ولا يعني أن يصبح بلا يقين، وإنما أن يعرف الفرق بين اليقين الذي يستند إلى البرهان واليقين الذي يستند إلى الخوف.

وفي النهاية، ربما تختصر عبارة واحدة المسار كله: ليس المطلوب أن يصبح الإنسان عالماً بكل شيء، وإنما أن يصبح صادقاً مع حدود ما يعرفه. أن يقف أمام نفسه قبل أن يقف أمام الآخرين، وأن يسأل قبل أن يحكم، وأن يفهم قبل أن يدين، وأن يصغي قبل أن يرفض، وأن يبحث عن الدليل حتى عندما يقوده الدليل إلى مكان لم يكن يريد الوصول إليه.

فالحقيقة لا تحتاج إلى غرور الإنسان كي تكون حقيقة، ولا تحتاج إلى دفاعه المستमित كي تبقى موجودة. الذي يحتاج إلى الدفاع المستमित هو الوهم. أما الحقيقة فتححتاج إلى عقل مستعد لرؤيتها.

ومن هنا يمكن أن نفهم لماذا لا تزال الفلسفة ضرورية بعد أكثر من ألفي عام على سقراط. فالتكنولوجيا تغيرت، والعلوم توسعت، ووسائل الاتصال تحولت، والمجتمعات تبدلت، لكن السؤال الأساسي بقي حاضراً: كيف يستطيع الإنسان أن يعيش دون أن يصبح عبداً لما يظنه معرفة؟

ربما لا يكون الشفاء في امتلاك الإجابة الأخيرة، بل في امتلاك الشجاعة الكافية لمواصلة السؤال.

وربما لا تكون الحكمة في أن نقول «أنا أعرف»، بل في أن نعرف متى يجب أن نقول «لا أعرف».

لأن الإنسان الذي يقول «لا أعرف» لا يغلق الطريق أمام الحقيقة؛ إنه يفتحه. والذي يعترف بجهله لا يعلن هزيمته أمام المعرفة؛ إنه يعلن استعدادة للبحث. والذي يقبل احتمال خطئه لا يهدم ذاته؛ بل يمنحها فرصة أن تنضج.

وهنا، في هذه المسافة الصغيرة بين «أنا أعرف» و«ربما لا أعرف»، يبدأ التحول الحقيقي: يتحول الجهل من سجن إلى سؤال، ويتحول السؤال إلى بحث، ويتحول البحث إلى معرفة، وتتحول المعرفة إلى وعي، ويتحول الوعي إلى مسؤولية، وتتحول المسؤولية إلى إنسان أكثر حرية.

وعندها فقط يمكن أن نقول إن الشفاء قد بدأ.

ليس عندما امتلأ العقل بالإجابات، وإنما عندما استعاد شجاعته أمام السؤال. وليس عندما أصبح الإنسان واثقاً من كل شيء، وإنما عندما أصبح قادراً على الشك في نفسه دون أن يفقد نفسه.

وليس عندما امتلك الحقيقة، وإنما عندما أصبح مستعداً لأن يغير نفسه من أجلها. ففي النهاية، قد تكون أعظم كلمة يمكن أن يتعلمها العقل ليست «أعرف»، وإنما «لا أعرف».

ومن هذه الكلمة، لا ينتهي طريق المعرفة.

منها يبدأ.

خاتمة الكتاب

ربما لا يمكن اختصار الرحلة التي قطعها هذا الكتاب في تعريف واحد للجهل، ولا في تفسير واحد لفكرة سقراط عن مرض النفس، لأن المسألة في حقيقتها أوسع من أن تكون بحثاً في مفهوم فلسفي قديم. لقد كان السؤال منذ البداية سؤالاً عن الإنسان نفسه: ماذا يحدث للإنسان حين يفقد القدرة على التمييز بين ما يعرفه وما يتوهم أنه يعرف؟ ماذا يحدث للعقل حين يتحول الاعتقاد إلى يقين، واليقين إلى هوية، والهوية إلى جدار يمنع السؤال؟ وماذا يحدث للمجتمع حين لا يعود الجهل مجرد نقص في المعرفة، بل يصبح ثقافةً تتوارثها الأجيال، ومؤسسةً تحمي نفسها، وسلطةً تحدد للناس ما ينبغي أن يصدقوه وما ينبغي أن يرفضوه؟

لهذا لم يكن سقراط يهاجم الجهل لأنه يكره الجاهلين، ولم يكن يضع نفسه في موقع العارف الكامل الذي يقف أمام الجاهل ليمنحه الحقيقة. كانت المسألة أكثر عمقاً من ذلك بكثير. كان سقراط يرى أن أخطر ما يمكن أن يحدث للعقل ليس أن يجهل، وإنما أن يفقد القدرة على رؤية جهله. فالجهل الذي يعرف نفسه يظل مفتوحاً على المعرفة، أما الجهل الذي يعتقد أنه معرفة فإنه يتحول إلى قوة مقاومة للحقيقة. الأول ينتظر أن يتعلم، أما الثاني فقد يبدأ بمحاربة من يحاول تعليمه.

وهنا تظهر المفارقة الكبرى التي تحكم علاقة الإنسان بالمعرفة: كلما ازداد الإنسان وعياً بحدوده، ازداد انفتاحه على ما لا يعرف؛ وكلما ازداد غوراً بما يعرف، ضاقت أمامه مساحة الحقيقة. فالعقل المتواضع لا يرى حدود العالم في حدود معرفته، بينما العقل المغرور يجعل من تجربته الخاصة مقياساً للوجود، ومن رأيه معياراً للحقيقة، ومن انتمائيه ميزاناً للحكم على الآخرين.

إن كلمة «لا أعرف» تبدو في ظاهرها كلمة صغيرة، لكنها من الناحية الفلسفية واحدة من أكثر الكلمات تحراً في تاريخ الفكر. إنها ليست اعترافاً بالعجز، بل اعتراف بالحدود. وليست هزيمة أمام الجهل، بل رفض لتحويل الجهل إلى يقين. إنها اللحظة التي يتوقف فيها الإنسان عن تمثيل دور العارف، ويبدأ للمرة الأولى في ممارسة فعل المعرفة.

فالذي يقول «لا أعرف» يستطيع أن يسأل: لماذا؟ وكيف؟ وما الدليل؟ ومن أين جاءت هذه الفكرة؟ وهل يمكن أن تكون خاطئة؟ أما الذي يعتقد أنه يعرف كل شيء فلا يحتاج إلى السؤال، ومن لا يحتاج إلى السؤال لا يحتاج إلى البحث، ومن لا يبحث لا يكتشف، ومن لا يكتشف يظل أسيراً للعالم الذي صنعت له أفكاره الأولى.

ولهذا فإن الشفاء السقراطي لا يبدأ بإضافة معلومة إلى العقل، وإنما بإزالة وهم من داخله. قد تكون المعلومة صحيحة، لكنها لا تصبح معرفة حقيقية ما لم يكن العقل قادراً على وضعها في سياقها، وفحص مصدرها، ومقارنة الأدلة المتعلقة بها، والتمييز

بين الحقيقة والتفسير، وبين الواقع والرغبة. فالمشكلة ليست دائماً في أن الإنسان لا يملك المعلومات، بل في أنه لا يعرف ماذا يفعل بها.

وهنا تتضح خطورة العصر الذي نعيش فيه. لقد دخل الإنسان مرحلة تاريخية يستطيع فيها الوصول إلى معلومات تفوق ما كان يمكن لأجيال كاملة أن تحلم به، لكنه لم يصبح بالضرورة أكثر حكمة. لقد أصبحت المعرفة متاحة، لكن الحكمة لم تصبح متاحة بالقدر نفسه. أصبح الوصول إلى المعلومة سهلاً، لكن التحقق منها أكثر صعوبة. وأصبح الإنسان يستطيع أن يسمع آلاف الأصوات، لكنه يستطيع في الوقت نفسه أن يبني حول نفسه جداراً لا يسمح بدخول إلا الصوت الذي يوافق.

وهكذا ظهر شكل جديد من الجهل: جهلٌ لا يعيش في الظلام، بل يعيش وسط الضوء؛ جهلٌ لا يعاني من غياب المعلومات، بل من فائضها؛ جهلٌ لا يمنع الإنسان من القراءة، بل يجعله يقرأ فقط ما يريد أن يصدق. وربما يكون هذا الشكل من الجهل أخطر من الجهل القديم؛ لأن الإنسان القديم كان يعرف أحياناً أنه لا يعرف، أما الإنسان المعاصر فقد يستطيع أن يجمع مئات المعلومات، ويستشهد بعشرات المصادر، ويتحدث بثقة كاملة، ثم يكتشف عند الفحص أن معرفته لم تكن سوى مجموعة من الانطباعات المترامية.

وهنا يعود سقراط من الماضي، لا بوصفه شخصية تاريخية، وإنما بوصفه سؤالاً. يعود ليقول للإنسان المعاصر: قبل أن تسأل عن الحقيقة، اسأل عن علاقتك بها. هل تريد أن تعرف حقاً، أم تريد فقط أن تجد ما يؤكد أنك على حق؟ هل تبحث عن الدليل، أم تبحث عن مبرر؟ هل تستطيع أن تسمع ما يخالفك؟ هل تستطيع أن تغير رأيك إذا ظهر ما يستحق تغييره؟ وهل تستطيع أن تقول عن نفسك، أمام الآخرين وأمام ذاتك: «كنت مخطئاً»؟

هذه الأسئلة قد تكون أكثر أهمية من امتلاك آلاف الإجابات؛ لأنها تكشف الإنسان الذي يقف خلف المعرفة. فالمشكلة ليست فقط ماذا نعرف، وإنما كيف نعرف، ولماذا نصدق، ولماذا نرفض، وماذا نفعل عندما تتعارض الحقيقة مع رغباتنا. فالإنسان لا يخطئ دائماً لأنه يفتقر إلى العقل، بل قد يخطئ لأن العقل نفسه يمكن أن يتحول إلى محامٍ عن الرغبة. يستطيع الإنسان أن يكون ذكياً جداً في الدفاع عن فكرة خاطئة، وأن يستخدم قدرته على التفكير لبناء مبررات تحمي اعتقاده لم يعد قادراً على الدفاع عنه بالأدلة. وهنا تصبح المشكلة أخطر؛ لأن الذكاء الذي لا يخضع للحقيقة يمكن أن يتحول إلى أداة أكثر كفاءة في صناعة الوهم.

ولهذا فإن العقل الفلسفي ليس العقل الذي يملك أكبر عدد من الإجابات، وإنما العقل الذي يمتلك أكبر قدرة على فحص الإجابات، بما فيها إجاباته هو. إنه لا يسأل فقط: «هل هذا صحيح؟» وإنما يسأل أيضاً: «ما الذي يجعلني أريد أن يكون صحيحاً؟» وهذه النقلة من فحص الفكرة إلى فحص العلاقة النفسية بالفكرة هي إحدى أعمق درجات الوعي.

ومن هنا نفهم لماذا كان سقراط يجعل الفلسفة فحصاً للحياة. فالحياة غير المفحوصة ليست مجرد حياة تفتقر إلى المعلومات، وإنما حياة قد يعيش فيها الإنسان سنوات طويلة داخل تصورات لم يختبرها قط. قد يرث الإنسان أفكاره عن الخير والشر، والنجاح والفشل، والقوة والضعف، والوطن والانتماء، والعدو والصديق، دون أن يسأل يوماً: لماذا أعتقد هذا؟ ومن أين جاء؟ وهل أقبله لأنه صحيح، أم لأنه ما زال يحميني من الخوف؟

إن الإنسان قد يقضي عمره كله يدافع عن أفكار لم يختبرها بنفسه.

قد يرث لغة نظر إلى العالم من خلالها، ومعايير للحكم، ومفاهيم للنجاح، وصوراً عن الآخر، وتعريفات للكرامة والعار، ثم يظن أن كل ذلك نتاج تفكيره الشخصي. وهنا تصبح الفلسفة لحظة استيقاظ؛ لأنها تعيد الإنسان إلى السؤال الذي يسبق كل اعتقاد: هل هذا أنا، أم ما صنع مني؟

ولذلك فإن علاج الجهل لا يمكن أن يكون مجرد عملية تعليمية سطحية. ليس المطلوب أن نحشو العقل بالمعلومات ثم نعتبر المهمة انتهت. إن التعليم الذي يعلم الإنسان ماذا يفكر دون أن يعلمه كيف يفكر قد ينتج حافطاً جيداً، لكنه قد لا ينتج إنساناً حراً. والجامعة التي تنتج شهادات دون أن تنتج قدرة على النقد قد تنتج متخصصين، لكنها لا تضمن إنتاج عقول مستقلة. والثقافة التي تقدر الإجابات وتخاف من الأسئلة قد تبدو غنية بالمعارف، لكنها قد تكون فقيرة في الحكمة.

ومن هنا فإن السؤال عن الجهل يتحول إلى سؤال عن التربية، ثم إلى سؤال عن المجتمع، ثم إلى سؤال عن السياسة. لأن الإنسان الذي لا يستطيع فحص أفكاره يصبح أكثر قابلية لأن تتحكم فيه أفكار الآخرين. والمجتمع الذي لا يسمح بالنقد يصبح أكثر قابلية لأن تتحول السلطة فيه إلى حقيقة، والدعاية إلى معرفة، والخوف إلى قانون، والخضوع إلى فضيلة.

وعندما يصبح السؤال خطراً، تبدأ إحدى أخطر مراحل المرض.

فالسلطة التي تخاف السؤال لا تخاف الكلمات في ذاتها، وإنما تخاف اللحظة التي يبدأ فيها الإنسان بفحص الأساس الذي تقوم عليه السلطة. والجماعة التي تعتبر النقد خيانة لا تخاف النقد لأنه يؤذيها فقط، وإنما لأنها تخشى أن يكتشف أفرادها أن بعض ما اعتقدوه حقيقة لم يكن سوى اعتقاد جماعي. والمجتمع الذي يساوي بين الانتماء والحقيقة يضع الإنسان أمام خيار زائف: إما أن تكون معنا، وإما أن تكون ضد الحقيقة.

وهنا تتحول الهوية من مصدر للانتماء إلى حصن ضد التفكير.

وليس المقصود أن يتخلى الإنسان عن هويته أو جذوره أو ثقافته أو جماعته، وإنما أن يرفض تحويلها إلى بديل عن الحقيقة. يمكن للإنسان أن يحب جماعته وأن

ينتقدها، وأن ينتمي إلى وطنه وأن يسأل عن أخطائه، وأن يعتز بثقافته دون أن يعتقد أن كل ما فيها صحيح لمجرد أنها ثقافته. فالحب الحقيقي لا يحتاج إلى الكذب على المحبوب، والانتماء الناضج لا يحتاج إلى تعطيل العقل.

وهنا تصبح الفلسفة فعلاً من أفعال الحرية. إنها لا تحرر الإنسان من كل انتماء، وإنما تحرره من العبودية العمياء لانتماءاته. لا تطلب منه أن يعيش بلا قناعات، وإنما تطلب منه ألا يسمح لقناعاته بأن تسلبه القدرة على التفكير. لا تطلب منه أن يشك في كل شيء، وإنما أن يعرف أين يجب أن يسأل، ومتى يجب أن يطلب الدليل، وكيف يفرق بين الشك المنتج والشك العقيم.

وفي هذا السياق تأتي مساهمة أرسطو لتكشف حدود التصور الذي يجعل المعرفة وحدها كافية. فقد يعرف الإنسان الخير ولا يفعله، وقد يرى الطريق الصحيح ثم يسلك طريقاً آخر. وهنا يتضح أن الإنسان ليس عقلاً فقط، وإنما رغبات وعادات وانفعالات ومصالح وذاكرة وتجارب. ولذلك لا يكفي أن نكشف الخطأ في الفكر؛ يجب أن نعمل أيضاً على بناء الشخصية التي تستطيع أن تعيش وفق ما تراه صحيحاً. فالمعرفة التي لا تغير السلوك تظل ناقصة.

والحقيقة التي لا تدخل في طريقة الحياة قد تبقى مجرد فكرة.

والفضيلة التي لا تصبح عادة تظل أمنية.

وهنا ينتقل العلاج من سؤال «ماذا أعرف؟» إلى سؤال «من أكون بما أعرف؟». وهذه ربما تكون النقطة الأكثر أهمية في المشروع كله. فالإنسان لا يتحول بمجرد أن يكتشف حقيقة، وإنما يتحول عندما يسمح لهذه الحقيقة بأن تعيد تشكيل عاداته، وأحكامه، وعلاقته بالآخرين، ونظرتة إلى نفسه.

ولهذا فإن الفلسفة الحقيقية ليست نشاطاً يجري في الكتب فقط. إنها اختبار لطريقة وجود الإنسان. إذا كنت أعرف أن الظلم خطأ ثم أمارسه، فما قيمة معرفتي؟ وإذا كنت أعرف أن التعصب يعمي العقل ثم أرفض سماع المختلف، فما الذي تعلمته؟ وإذا كنت أعرف أنني قد أكون مخطئاً ثم أرفض كل دليل يناقضني، فأين أصبح الفرق بين معرفتي ووهم معرفتي؟

هنا بالضبط يصبح الإنسان أمام نفسه.

ولا يستطيع أحد أن ينقذه من هذه المواجهة.

الفيلسوف يستطيع أن يطرح السؤال، والمعلم يستطيع أن يفتح الباب، والكتاب يستطيع أن يشعل فكرة، والتجربة تستطيع أن تهز يقيناً، لكن لا أحد يستطيع أن يفكر بدل الإنسان. لا يمكن للفلسفة أن تشفي عقلاً يرفض الشفاء، ولا يمكن للسؤال أن يحرر إنساناً قرر مسبقاً ألا يسمع الإجابة.

وهذه هي الحدود الكبرى للعلاج الفلسفي.

يمكن أن نكشف المرض، لكن لا يمكن أن نجبر المريض على الاعتراف به.
يمكن أن نكشف التناقض، لكن لا يمكن أن نجبر صاحبه على التخلي عنه.
يمكن أن نقدم الدليل، لكن لا يمكن أن نجبر الإنسان على أن يحب الحقيقة.
يمكن أن نفتح باب المعرفة، لكن عبور الباب يظل فعلاً إرادياً.

ولهذا فإن الشفاء يبدأ في مكان أعمق من العقل وحده: يبدأ في الإرادة.

أن يريد الإنسان أن يعرف.

أن يريد أن يفهم.

أن يريد أن يراجع نفسه.

أن يقبل أن الحقيقة قد تكون مؤلمة.

أن يقبل أن الصورة التي صنعها عن نفسه قد لا تكون صحيحة تماماً.

أن يقبل أن الإنسان الذي يختلف معه قد يكون على حق في بعض الأحيان.

أن يقبل أن الجماعة التي يحبها يمكن أن تخطئ.

أن يقبل أن الفكرة التي دافع عنها سنوات قد تحتاج إلى إعادة نظر.

هذه ليست علامات ضعف، بل علامات نضج.

فالإنسان القوي فكرياً ليس الذي لا يتراجع، وإنما الذي يستطيع أن يتراجع عندما
يكشف أن سبباً أقوى ظهر أمامه. وليس الذي لا يعتذر، وإنما الذي يستطيع أن
يقول: «أخطأت». وليس الذي يحافظ على رأيه بأي ثمن، وإنما الذي يجعل الحقيقة
أعلى من انتصاره الشخصي.

وهنا تتجلى القيمة الأخلاقية للتواضع المعرفي. فهو ليس مجرد أسلوب مهذب في
الكلام، وإنما موقف عميق من الوجود. إنه اعتراف بأن الإنسان محدود، وأن تجربته
جزئية، وأن ذاكرته ليست معصومة، وأن إدراكه قد يخونه، وأن عواطفه قد تؤثر
في حكمه، وأن الجماعة قد تضغط عليه، وأن المصلحة قد تشوه رؤيته، وأن ما
يراه واضحاً اليوم قد يحتاج غداً إلى إعادة نظر.

لكن التواضع المعرفي لا يعني أن كل الآراء متساوية، ولا يعني أن الحقيقة مستحيلة،
ولا يعني أن الإنسان يجب أن يعيش في شك دائم. إنه يعني فقط أن الطريق إلى
الحقيقة يحتاج إلى عقل قادر على التمييز بين درجة الدليل ودرجة الثقة. هناك
فرق بين أن تكون واثقاً لأن لديك أسباباً قوية، وأن تكون واثقاً لأنك لم تسمح
لنفسك يوماً بفحص ما تؤمن به.

ومن هنا يمكن أن نعيد صياغة السؤال الأول للكتاب: هل الجهل مرض؟

الجواب الآن أكثر تعقيداً، وأكثر إنصافاً للإنسان.

الجهل الطبيعي ليس مرضاً.

عدم المعرفة ليس عيباً.

الخطأ ليس مرضاً.

حتى الاعتقاد الخاطئ في ذاته ليس مرضاً بالضرورة؛ فالإنسان يخطئ ويتعلم.

أما المرض الحقيقي فيبدأ عندما يفقد الإنسان القدرة على اكتشاف خطئه، وعندما يتحول الاعتقاد إلى حصن، وحين تصبح الهوية أقوى من الدليل، وحين يصبح الخوف أقوى من السؤال، وحين يصبح الحفاظ على صورة الذات أهم من مواجهة الحقيقة.

عندها يصبح الجهل مغلقاً على نفسه.

وعندما يغلق الجهل أبوابه، يصبح علاجه أصعب من مجرد التعليم.

إنه يحتاج إلى شجاعة.

شجاعة الاعتراف.

شجاعة السؤال.

شجاعة الإنصات.

شجاعة التراجع.

وشجاعة أن يرى الإنسان نفسه كما هي، لا كما يريد أن تكون.

وربما لهذا السبب كان سقراط مزعجاً. لم يكن يقدم للناس راحة فكرية، بل كان ينتزع منهم اليقين الزائف. لم يكن يمنحهم صورة أجمل عن أنفسهم، بل كان يجبرهم على النظر في المرأة. وكان يعرف أن المرأة قد تكون أكثر إيلاماً من السيف، لأن السيف يجرح الجسد، أما المرأة فقد تجرح الوهم الذي بنينا حوله حياتنا.

لكن الإنسان لا يستطيع أن يصبح حراً إذا ظل أسيراً للصورة التي صنعها عن نفسه.

إن الحرية الفكرية تبدأ عندما يستطيع الإنسان أن يقول: ربما كنت مخطئاً.

ومن هذه الجملة الصغيرة يمكن أن يولد عالم كامل من الاحتمالات.

فإذا كنت قد أكون مخطئاً، إذن يمكنني أن أتعلم.

وإذا كنت أستطيع أن أتعلم، يمكنني أن أتغير.

وإذا كنت أستطيع أن أتغير، فلست سجيناً نهائياً لما كنت عليه.

وهنا يصبح الاعتراف بالجهل فعلاً من أفعال الحرية، لا فعلاً من أفعال الضعف.

إن الإنسان الذي يرفض الاعتراف بجهله يظل محكوماً بما يعتقد أنه يعرفه، أما الإنسان الذي يعترف بحدوده فيصبح قادراً على تجاوزها. ولذلك فإن «لا أعرف» ليست نهاية الطريق، بل بوابته الأولى.

وقد يكون أجمل ما في هذه الكلمة أنها لا تطلب من الإنسان أن يتخلى عن كرامته،

وإنما أن يتخلى عن غروره.

هناك فرق هائل بين الكرامة والغرور.

الكرامة تقول: أنا إنسان له قيمة.

أما الغرور فيقول: بما أنني ذو قيمة، فلا بد أن يكون رأيي صحيحاً. والفلسفة تأتي لتكسر هذه المعادلة الزائفة. يمكن أن تكون ذا قيمة وتكون مخطئاً. يمكن أن تكون ذكياً وتخطئ. يمكن أن تكون عالماً وتجهل. يمكن أن تكون مخلصاً وتسيء الحكم. يمكن أن تكون صادقاً وتتهمهم. ويمكن أن تكون صاحب نوايا حسنة وتنتج نتائج سيئة.

وهذا الاعتراف لا ينتقص من الإنسان، بل يجعله أكثر إنسانية.

لأن الإنسان لا يصبح عظيماً عندما يتخلص من حدوده، وإنما عندما يعرفها ولا يسمح لها بأن تتحول إلى أوهام.

ولهذا فإن الغاية النهائية من هذا الكتاب ليست أن نخرج من صفحاته ونحن نعرف سقراط أكثر، أو أرسطو أكثر، أو تاريخ الفلسفة أكثر، رغم أهمية ذلك كله. الغاية الأعمق هي أن نخرج منه ونحن نعرف أنفسنا أكثر.

أن نعرف كيف نعتقد.

كيف نحكم.

كيف نرفض.

كيف نصدق.

كيف نبرر.

كيف نغضب عندما ينتقد رأينا.

كيف ندافع عن فكرة لأنها صحيحة، وكيف ندافع عنها أحياناً لأنها فكرتنا فقط.

أن نكتشف تلك اللحظة الدقيقة التي يتحول فيها البحث عن الحقيقة إلى البحث عن الانتصار.

أن نعرف متى يصبح العقل أداة للمعرفة، ومتى يتحول إلى أداة للدفاع عن الوهم. فالفلسفة لا تبدأ عندما نفتح كتاباً فلسفياً، بل عندما نبدأ في الشك في الطريقة التي اعتدنا بها أن نرى العالم.

قد نكتشف أن بعض أفكارنا لم تكن أفكارنا أصلاً، وأن بعض قناعاتنا كانت مجرد عادات، وأن بعض أحكامنا كانت انعكاساً لخوف قديم، وأن بعض يقيننا كان نتيجة لتكرار طويل، وأن بعض ما سميناه «حقيقة» لم يكن سوى شيء اعتدنا سماعه حتى أصبح مألوفاً.

وعندما نكتشف ذلك، لا ينبغي أن نخاف.

فالهدم أحياناً شرط البناء.

والشك أحياناً شرط اليقين الأكثر نضجاً.

والاعتراف بالخطأ قد يكون بداية الحقيقة.
والسؤال الذي يهدم راحة مؤقتة قد يبني حياة أكثر صدقاً.

وهنا ربما نستطيع أن نفهم معنى الفلسفة بوصفها علاجاً. ليست الفلسفة دواءً يعطيه الطبيب إلى المريض ثم ينصرف، وإنما هي تدريب طويل على العيش بعينين مفتوحتين. إنها تعلم الإنسان ألا يهرب من الأسئلة الصعبة، وألا يختبئ وراء الإجابات السهلة، وألا يجعل الراحة معياراً للحقيقة.

فالشفاء الفكري ليس حالة نصل إليها مرة واحدة ثم تنتهي. إنه ممارسة مستمرة. كلما اعتقدنا أننا وصلنا، ينبغي أن نعيد الفحص. وكلما اكتشفنا خطأً، نصلحه. وكلما اتسعت معرفتنا، أدركنا اتساع ما نجهله. وكلما اقتربنا من الحقيقة، أصبحنا أكثر تواضعاً أمام عظمتها.

وهذا ربما هو الفرق بين الحكمة وامتلاك المعلومات.

المعلومات قد تجعل الإنسان أكثر ثقة.

أما الحكمة فقد تجعله أكثر تواضعاً.

المعلومات قد تقول: «أعرف».

أما الحكمة فتضيف: «وأعرف أيضاً حدود ما أعرف».

المعلومات قد تمنح الإنسان القدرة على الكلام.

أما الحكمة فتمنحه القدرة على الصمت عندما لا يملك ما يكفي من الأسباب.

المعلومات قد تساعد على الانتصار في النقاش.

أما الحكمة فتجعله قادراً على التخلي عن النقاش عندما يكتشف أن الحقيقة أهم من الانتصار.

وفي النهاية، لا يحتاج الإنسان إلى أن يصبح سقراط آخر، ولا إلى أن يعيش في الشك، ولا إلى أن يحول حياته إلى محاكمة دائمة لكل فكرة. المطلوب أبسط وأصعب في الوقت نفسه: أن يحتفظ داخله بمساحة لا يستطيع الغرور أن يغلقها، مساحة يقول فيها لنفسه: ربما لا أعرف.

هذه المساحة الصغيرة قد تكون آخر حصون الحرية.

لأن الإنسان الذي يستطيع أن يشك في نفسه لا يستطيع الآخرون أن يملكوه بسهولة. والإنسان الذي يستطيع أن يقول «لا أعرف» لا يحتاج إلى اختلاق إجابة خوفاً من صورته أمام الناس.

والإنسان الذي يستطيع أن يقول «كنت مخطئاً» لا يحتاج إلى بناء عالم كامل من الأكاذيب لحماية خطأ واحد.

والإنسان الذي يضع الحقيقة فوق ذاته لا يصبح بلا هوية، بل يصبح أكثر صدقاً مع ذاته.

وهنا يعود الكتاب إلى النقطة التي بدأ منها، ولكن بعد أن تغيّر معنى البداية.

لم يعد الجهل مجرد نقص في المعرفة.

ولم تعد المعرفة مجرد تراكم للمعلومات.

ولم تعد الفلسفة مجرد تاريخ للأفكار.

أصبح الجهل سؤالاً عن علاقتنا بالحقيقة، وأصبحت المعرفة مسؤولية، وأصبحت الفلسفة ممارسة لتحرير العقل من أوهامه.

وربما لهذا فإن أعظم معركة يخوضها الإنسان ليست مع الآخرين، بل مع ذلك الجزء من نفسه الذي يريد أن يكون على حق حتى عندما يكون مخطئاً.

إن أخطر سجن ليس الجدار الذي يمنع الإنسان من الخروج، وإنما الفكرة التي تجعله يعتقد أنه حر وهو لا يرى الجدار.

وأخطر جهل ليس أن لا يعرف الإنسان الحقيقة، وإنما أن يفقد الرغبة في البحث عنها. وأخطر يقين ليس أن يكون الإنسان واثقاً، وإنما أن يصبح غير قادر على تخيل احتمال خطئه.

وأخطر مرض ليس أن يخطئ العقل، وإنما أن يفقد القدرة على مراجعة نفسه. أما الشفاء، فربما يبدأ من لحظة هادئة، لا يسمعا أحد، يقف فيها الإنسان أمام نفسه ويقول:

لا أعرف.

ثم يسأل:

كيف أعرف؟

ثم يبحث.

ثم يستمع.

ثم يشك.

ثم يتعلم.

ثم يكتشف أنه كان مخطئاً في بعض ما اعتقد.

ثم يصحح.

ثم يمضي.

وهكذا لا يصبح الإنسان حكيماً لأنه امتلك الحقيقة كاملة، فهذا فوق قدرة البشر، وإنما لأنه تعلم أن يعيش في طريق الحقيقة دون أن يدعي أنه وصل إلى نهايتها.

فالحكمة ليست امتلاك الطريق كله، بل امتلاك الشجاعة للسير فيه.

والفلسفة ليست وعداً بأننا لن نضل، بل تدريباً على اكتشاف ضلالنا عندما نضل. والتعلم ليس أن نملاً العقل حتى آخره، بل أن نحافظ على نافذة مفتوحة فيه تسمح دائماً بدخول ما لم نعرفه بعد.

وفي آخر الأمر، ربما يكون السؤال الأهم الذي ينبغي أن يبقى بعد إغلاق هذا الكتاب ليس: «ماذا تعلمت عن سقراط؟» وإنما:

ماذا اكتشفت عن نفسي؟

هل أستطيع أن أراجع ما أؤمن به؟

هل أستطيع أن أسمع ما يخالفني؟

هل أستطيع أن أفرق بين الحقيقة وما أتمنى أن يكون حقيقة؟

هل أستطيع أن أقول «لا أعرف» عندما لا أعرف؟

هل أستطيع أن أقول «كنت مخطئاً» عندما يظهر خطئي؟

وهل أستطيع أن أضع الحقيقة فوق كبريائي، والدليل فوق رغبتني، والحكمة فوق يقيني؟

إذا استطاع الإنسان أن يجيب عن هذه الأسئلة بصدق، فقد يكون قد بدأ بالفعل أول خطوة في طريق الشفاء.

فالشفاء لا يبدأ عندما نعرف كل شيء.

ولا عندما نتخلص من كل أخطائنا.

ولا عندما نصبح حكماء.

الشفاء يبدأ عندما نتوقف عن الكذب على أنفسنا بشأن جهلنا.

ويبدأ عندما نستعيد شجاعة السؤال.

ويبدأ عندما نعرف أن العقل الذي يستطيع أن يقول «لا أعرف» ليس عقلاً ناقصاً، بل عقلاً ما زال حياً.

لذلك، ربما تكون آخر كلمة في هذا الكتاب هي الكلمة التي ظلت منذ سقراط تحمل في داخلها بداية المعرفة كلها:

«لا أعرف».

لكنها ليست كلمة النهاية.

إنها الكلمة التي تفتح الباب.

ومن خلف هذا الباب يبدأ السؤال.

ومن السؤال يبدأ البحث.

ومن البحث يبدأ الوعي.

ومن الوعي يبدأ الإنسان من جديد.

«فلا تجعلوا من معرفتكم سجنًا للحقيقة، ولا من يقينكم قبراً للسؤال؛ اتركوا في عقولكم نافذة لا يغلقتها الغرور، وقولوا كلما ظننتم أنكم بلغت الحقيقة: لعلي لا أعرف بعد. ففي هذه الـ«لا أعرف» وحدها، يبدأ العقل بالتححرر، ويبدأ الإنسان بالشفاء.»



“

أخطر ما يملكه الإنسان
ليس جهله، بل اعتقاده أنه يعرف.
فالوهم لا يُسأل، واليقين الزائف لا يُبحث،
والعقل الذي لا يشك في نفسه
لا يرى الحقيقة
بل يرى ظله.
الفلسفة ليست امتلاك الإجابات،
بل شجاعة السؤال، واستعداد دائم
للاعتراف بأن ما نعرفه
قد لا يكون الحقيقة كلها.

”

