

مركز دراسات الدكتوراه : الجماليات وعلوم الإنسان

تكوين الدكتوراه : آليات التفكير والديناميات النفسية والاجتماعية

تخصص : الفلسفة

أطروحة لنيل شهادة الدكتوراه في الفلسفة
تحت عنوان :

الليبرالية والمجتمع المفتوح

تحت إشراف الأستاذ :
د. عز العرب لحكيم بناني

إعداد الطالب :
ميلود النجار
ر.و.ط : 0623783941

شكر وامتنان:

أتقدم بخالص عبارات الشكر والعرفان، وعظيم التقدير والامتنان للأستاذ الدكتور عز العرب لحكيم بناني للحفاوة التي استقبل بها هذا العمل المتواضع. فقد كان لتوجيهاته، وتوضيحاته، وتلميحاته، وأسئلته، واعتراضاته، التي كان يستوضح بها ما استعصى على الفهم، فضل الإغراء والحماس في إعمال العقل، وتقليب الفكر، والصبر على ما أشكل على الذهن، حتى رفعت الحجب وذهب الغموض وتبدد التشوش وانكشف ما امتنع عن الإحاطة. ونشير في هذا المقام أنه إن ظهرت المحاسن في هذا العمل، فذلك راجع لتوجيهاته السديدة، وإن ظهرت المساوئ وانكشفت العيوب، فهي لسوء تقدير اتنا أو سهوا ونسيانا من جهتنا.

كما أتقدم بخالص عبارات الامتنان للعقل المنطقي والنقدي الثري الدكتور يوسف تيبس الذي ألهمني من خلال محاضراته إلى البحث في فلسفة كارل بوبر. فلئن شهدت أيونيا حركية إعمال العقل وميلاد الفلسفة، ففي جامعة محمد ابن عبد الله أقبل الأستاذ يوسف تيبس وأشعل أوار العقل النقدي الذي لا ولن ينضب أبدا.

كما أتقدم بصادق عبارات الشكر والتقدير والامتنان، للسادة أعضاء المناقشة، الذين تفضلوا بقراءة هذا العمل، وصبروا على ما لحقها من عيوب غموض أحيانا، وأخطاء غير مقصودة أحيانا أخرى.

ولا بد أخيرا أن أتوجه بالشكر الجزيل للزملاء الذين ساهموا بشكل أو بآخر في إخراج هذا العمل على النحو الذي انتهى إليه.

إهداء

إلى تلك العين البريئة التي كانت تهىء لي مكانا في أحلامها باستمرار. إليك أهدي هذا العمل الذي انطلق من أحلامك، ونضج بصبرك وانتظارك الذي روى شقوق اليايسة لأجل إنجازه:

والدتي الكريمة.

إلى أسمى الحكايات التي تفننت في التشجيع كلما داهمني الملل وحاصرني الاستسلام:

زوجتي ومعلمتي الغالية.

إلى زهرة العمر والأمل في المستقبل: ابنتي ريهام.

إليكن أهدي هذا العمل

والقادم أجمل ...

Abstract:

Karl Popper is one of the twentieth century's most important, if he is not the most influential philosopher of science, and one of the most prominent political and social philosophers, a supporter of

liberalism, democracy, the founder of an open society, and a stubborn opponent of his enemies with all their totalitarian perceptions.

He believed in the value of reason, and placed the bases of critical rationalism that he established the central idea of openness and cutting with the totalitarian ideas that claim to possess ultimate truth, he was to turn to the positivist scientific perceptions of the universe that prevailed in his era. He recorded a radical turn in the philosophy of science, replacing the model and standard of physical, inductive, deterministic, and closed science with the deductive scientific knowledge model of the open evolutionary indeterminism. Popper's critical rationalism came in an era in which the contemporary philosophy of science was believed to be represented in logical experiments, which was the highest standard for measuring the validity of scientific theories, by adopting approaches in research that stem from reality or experience, such as the physical model in natural sciences, and which is meant to develop a contemporary philosophical discourse. They dismissed metaphysical issues and phrases from the field of scientific knowledge because they are meaningless and lack the empirical verification. This claim was extended to the inclusion of social philosophies that used the positivist model to provide explanations for the movement of history and society. Just as Francis Bacon and John Stewart Mill believed that they had succeeded in developing a good natural science, based on induction and on closed-ended conception of the universe and also based on predicting the

future, we find it present in Hegel and Karl Marx's philosophy, that tried to set the course of history and the rules that govern it.

In this context, Karl Popper's attempt to unveil the closed tendencies in sociology and politics, and he made an important article in his books: "The Poverty of Historicism" and "the Open Society and its Enemies". It is a profound attempt to unveil the incoherence of historical tendencies, utopianism, and totalitarianism. . That ignores the freedom and creativity of the individuals in making historical events and contributing to the course of history; the individuals are active members of history, not merely tools of an absolute mind, or a distinct avant-garde class as Hegel and Marx call it. However, Popper called for the necessity of continuous criticism to liberate the future of man and the future of science, and to accept an open thought based on diversity and difference. For him, knowledge is, evolutionary The Theory of Evolution. open ended, speculative, and refuting. An open, evolutionary society has been adopting a gradual reform, rather than long-term macro planning.

The first thing that draws attention in this framework is the unity of thought and the unity of approach that has made them in harmony. Researchers have been used to address Popper's work, which is as if it were separate and unrelated elements. His encyclopedic, wide-ranging attention and an extensive material merit the consideration of this link that connects Popper's epistemological, social and political philosophy. This distinction has been behind our

desire to choose Karl Popper's philosophy of liberalism and open society as the subject of our research without other philosophies, and to highlight its specificity, originality and fertility in the sociological, social and political Fields.

In order to achieve what we aspire to, we have taken a course through which we have linked Popper's philosophy of liberalism and open society with his general thought, and linking his philosophy with the former philosophy and the philosophy with that of his era on the other hand. Accordingly, the chapters of this study have been arranged in the following order:

Chapter 1: We worked through it to consider the issue of objective knowledge and the epistemological error between Gaston Bachelard and Karl Popper, both in terms of their equivalence in a range of aspects of their epistemological discourse, and to the investigation of their recognition of the importance of error as a foundation engine in the field of scientific knowledge, which they acknowledge .

Chapter 2: The title "putting scientific knowledge in the light of the struggle of approaches", in which we consider the historical context of the problem of induction, its place in the proponents of logical position, and then Popper's trial for this approach in that it is only a myth that leads to nothing.

Chapter 3: We have cited the philosophical foundation of the liberal cause of John Locke and John Stewart Mill as the most important and institutional leaders of liberal thinking.

Chapter 4: We have discussed the unity of the method and the unity of the Bobre's thought, then we have considered the issue of liberalism as he has embraced and defended it, and his confrontation with the dogmatic philosophical thought , which claims to have the truth in its final form. And on the investigation at Plato, Hegel and Marx.

The fifth and final chapter under the title of Toward a new architecture for an open society the first part of it has been devoted to somehow building an open society as in Karl Popper's philosophy, while the second part of it has been devoted to thel issue of liberalism in Friedrich von Hayek. And his idea of Spontaneous order. In conclusion, we have presented the total results, which we have achieved through the previous chapter. After the conclusion, we added two appendices, one of which we devoted to looking at the importance of Karl Popper's philosophy in facing the greatest problems of this era, especially what has become known as the Coronavirus. The second we set for Karl Popper's intellectual and practical biography.

تقديم:

يقدم القرن العشرين نفسه باعتباره قرن "الثورة" بكل المقاييس، وهي على ضربين: إحداهما؛ علمية، تلك التي وسمته بميسم المعجزات العلمية، انطلقت من رحم نظرية المجموعات والهندسات الأقليدية في الرياضيات، وأعلنت انفجارها نظرية الكوانطا ونظرية النسبية في الفيزياء. وثانيهما؛ اجتماعية وسياسية مثلتها على التحقيق: الثورة البلشفية سنة 1917، والثورة الشيوعية الصينية سنة 1949، والثورة الكوبية سنة 1956، والثورة الإيرانية بين عامي 1977 و1979.

يرحب "كارل بوبر" Karl. R. Popper بالضرب الأول من الثورتين أيما ترحيب، باعتبار أنها ترمي إلى محاولة إدراك كنه العالم، وتساهم في تقدم المعرفة العلمية. وما يبعث على الحماس أن الثورات العلمية المتلاحقة، في جوهرها، قامت من رحم نظريات علمية سابقة لم تقوَ على الصمود إزاء واقع العلم القائم على قسوة الاختبارات. ولشد ما افقتن الرجل بحركة المعرفة العلمية التي بشر بها عصر المعجزات الفيزيائية، لأنها في صميمها نظريات علمية استنباطية قامت على منهج المحاولة والخطأ، ولم تقبل بمبادئ وأسس الاستقراء، الذي ينطلق من الملاحظة ويقصد التنبؤ بأحداث لم تظهر بعد أمام ناظرينا.

في سياق ذلك بحث كارل بوبر في مشكلة التمييز بين العلم واللاعلم في وقت كثرت فيه المعايير المنهجية بتغير الظواهر الطبيعية وطرق تفسيرها، وهو الأمر الذي يغير من طرائق البحث والمعايير المتداولة، والبراديغمات السائدة. ويمكن اقتفاء أثر ذلك من خلال ما يقدمه فيلسوف العلم من قراءة وتفسير لحركة المعرفة العلمية. فقد قدمت "حلقة فيينا" عدة معايير لتمييز العلم عن اللاعلم، فبيّن أحدهم أن التجربة هي المحك الحقيقية لذلك، فيما يرى آخر أن الاتفاق مع التجربة هو المعيار الأسلم لذلك. لكن كل هذه المعايير تقوم على اعتبارات لم تُرض كارل بوبر، لأنها تبدأ بالملاحظة أولاً، وتزعم أن الاستقراء هو المنهج الطريق الملكي الآمن من أجل تفسير الظواهر الطبيعية وتقدم العلم. إذ

لم يرق صاحب منطق الكشف العلمي ذلك، فعمل على تفنيد وإبطال أسس المنطق الاستقرائي، وبين أنه لا يعدو أن يكون خرافة، واستبدله بمعيار جديد وسمه "بمعيار القابلية للتكذيب". ومن اللافت للأنظار أن بوبر لم يبحث عن معيار يؤيد به أو يعزز به حقيقة النظرية العلمية، لأنه يعتقد أنه من السهولة بمكان أن نحصل على تأييدات أو تحقيقات لكل نظرية تقريبا، بل ذهب في اتجاه غير مألوف، ودعا إلى البحث المستمر عما يكذب النظرية.

ولأنه لا توجد معرفة علمية استسلمت لحفاري قبرها، بل إن شأنها ألا تقبل إلا بالعقل المنفتح الذي يمجّد أهمية النقد، ويعظّم مقام الخطأ بعد أن دُجر من ساحة المعرفة العلمية، وجُعل من أمر بنائها، فإن بوبر قد جعلها معرفة تطورية "داروينية"، تنطلق من مشكلة ما وتنتهي إلى أخرى. أفدنا بذلك أننا في العلم لا بد أن ننطلق من مشكلات وننتهي إلى أخرى وفق خطى داروينية تبدأ بتقديم حلول مؤقتة نعرضها على الاختبارات، ثم نستبعد تلك التي لم تقو على الصمود أمام الاختبارات، ونبقي على الفرضية أو الحل الذي استطاع الصمود، لكن يبقى حلا مؤقتا فحسب، في انتظار العثور على ما يكذبه، وهكذا دواليك. في أفق الاقتراب من الصدق، ولذلك اعتبر بوبر أنه من الأهمية بمكان اتباع منهج المحاولة والخطأ، لأننا كلما تعلمنا من أخطائنا تقدمت معارفنا.

والحال أن المسار الدارويني للمعرفة العلمية ما كان له أن يتخذ هذا المسلك، من دون تقدير أهمية الخطأ التقدير الأسلم، وإلا عصفا بالصدق إلى غياهب الوثنيات. واعتراف بوبر بالخطأ ضمن هذا المنظور الاعتباري، ليس أمرا استثنائيا في مجال العلم، بل إننا نجد لذلك نظيرا في فكر "غاستون باشلار" Gaston Bachelard الذي كرس جهده هو الآخر لتحرير الخطأ من التصورات الانغلاقية للمعرفة العلمية، فكان أن وسم فلسفته بفلسفة النفي أو فلسفة "اللا"، وفي عمق هذه التسمية اعترافا بالخطأ وتقديرا له. بالنسبة لباشلار ما من حقيقة علمية لا تقوم على تصحيح الأخطاء الماضية إلا وشأنها أن تنتهي إلى شطط، وما من معرفة علمية مباشرة إلا وهي تخفي خلفها حقائق الحقائق.

أما لئن نحن أطللنا عن الصنف الثاني من "الثورة"، فإننا على التحقيق سنكون إزاء ثورات اجتماعية وسياسية، تنطلق شرارتها من اعتناق أفكار فلسفية توتاليتارية تعد الإنسان بتحقيق جنة على الأرض بعد مسار طويل من العنف وسفك الدماء. ولشد ما تأفف كارل بوبر من هذا الضرب من الثورة، لأنها لا تعدو أن تكون لغما تنادي ضحاياها باستمرار. ومن أجل تجنب ذلك يدعو الرجل بإلحاح إلى القبول بفكرة "العيش معا" *le vivre ensemble*، وفق مبدأ الاعتراف بالاختلاف والتنوع، كخطوة أولى نحو بناء المجتمع المفتوح الذي يقر بحرية وإبداعية الأفراد، ويرتكز على التسامح والاعتراف بالخطأ بعيدا عن التعصب والقبلية والانتماء "للحدود" على نحو ما تعلنه "أسطورة الأرض والدم". فلئن نحن رمنا درء الخطر الذي يهدد مستقبل البشرية، لا بد بدءا من التخلص من النزعات التاريخية واليوتوبية في صورتها الجذابة، التي تسعى نحو تحقيق ما لم يتحقق في واقع البؤس والتهميش، من خلال التضحية بحرية الأفراد أو حتى التضحية بمجتمع أو جيل لصالح الأجيال القادمة.

وحري بالبيان أن بوبر جعل العقل سلطانا لتحرير مستقبل الإنسان من النبوءات الزائفة، فناهض الأفكار الوثنية والأنساق المغلقة التي تدعي الشمولية وتزعم بلوغ اليقين المطلق، وهذا ما دفعنا إلى القول: إن أعظم ما نصادفه في فلسفة بوبر أنها من ناحية ليست دعوة يوتوبية لإيجاد الحياة السعيدة، بل هي فن الاطلاع والبحث المستمر عن حلول للمشكلات. ومن ناحية أخرى فإن الرجل لا يدعي دائما أنه محق بإطلاق وأنه كشف قناع الحق الذي امتنع عن السابقين عليه. وسواء تعلق الأمر بمتنه الابستمولوجي أو الاجتماعي والسياسي، فإننا نجده يترك الباب مفتوحا أمام النقد والاعتراف بالخطأ في سياق تقدم المعرفة. فهو يؤمن بأن فلسفة العلم يجب أن تكون سبيلا لبناء المجتمع المفتوح، وقد أعمل نعت المجتمع المفتوح في وصف ذلك المجتمع الذي يقبل المعارضة ويسمح بالحوار النقدي، والنقاش العقلاني، ويؤمن بإمكانية إحداث تغيير حقيقي من حال إلى ما هو أفضل منه في ضوء النقد. في مقابل المجتمع المغلق الذي يركز على أسس شمولية غير عقلانية أكثر تصلبا، ترفض كل أشكال الحوار النقدي. بهذه الصيغة المنهجية يقبل الليبرالية

الإصلاحية التي تنادي بدولة الحد الأدنى، مستخدما المنحى النقدي الذي سلكه في المعرفة العلمي كحجة لذلك، وهو يعتقد أن الليبرالية كغيرها من القضايا الاجتماعية والسياسية، هي ضرب من ضروب المعرفة العلمية، ولذلك راح ينظر إلى الليبرالية نظرة منطقية علمية.

لهذه الاعتبارات الفلسفية مجتمعة يشدد بوبر على أهمية تبني هندسة اجتماعية متدرجة وإصلاحية لا تفضي إلى جحيم الثورة، لأنها تقبل بالخطأ وقت الممارسة العملية، والخطأ فيها لا يكون مكلفا وباهضا، بخلاف الهندسة الاجتماعية الكلية التي ترمي إلى تحقيق غايات بعيدة المدى، وفي سبيل ذلك قد تعمل على إعادة البناء الاجتماعي بصورة جذرية. ولأن الأهداف المثالية البعيدة المدى يتأخر زمن تحقيقها، ولأن أعمال النقد لا يسمح به في هذه الفترة، فإن نتيجة ذلك هو زيادة حدة الاضطهاد والاستبداد. ولئن هو حق ذلك، فقد سوغ لنا التلميح إلى أن منهج المحاولة والخطأ وسم فلسفة بوبر بميسم الوحدة والانسجام. فكما أصر على اقتفاء أثر هذا المنهج في الكشف العلمي، فقد بين أيضا بفتنة عميقة أنه لا يمكن القيام بعمل اجتماعي أو سياسي خال من العيوب ولا تترتب عنه نتائج غير متوقعة.

إن الانتقال الذي أعمله بوبر من فلسفة العلم إلى العلوم الاجتماعية والسياسية، ألهمنا إلى البحث والاعتراف بوحدة الفكر ووحدة المنهج لديه، على نحو ما ينكشف في التماثل الحاصل بين هذه المجالات، باعتبار أن كلا منها يفضي إلى معرفة احتمالية، لا ترقى إلى سقف الحقيقة اليقينية. فقد عمل الرجل على تقليص الهوة التي ما فتئت تفصل بين العلوم الطبيعية والعلوم الاجتماعية، ورصد نقط الالتقاء بينهما، وبين أن المشكلات الاجتماعية معقدة ومتشابهة نظير التشابك الذي نلفيه في العلوم الطبيعية. وما الاعتقاد السائد بين الباحثين الذي يفيد بأن المواقف الاجتماعية أكثر تعقيدا من الظواهر الطبيعية، لهو موقف خاطئ لا سند يدعمه. بيد أننا لئن سلكنا معيار "القابلية للتكذيب" الذي سلكناه في العلوم الطبيعية، حينذاك نرتفع بالعلوم الاجتماعية إلى صورة الموضوعية العلمية.

طبقا لهذه الاعتبارات جعلنا أطروحة بحثنا تركز على فكرة هامة وهي أن بوبر وضع تصورا متمائزا لليبرالية أقامه على أساس المجتمع المفتوح، وفق صورة إصلاحية

لا ثورية، بهدف تجاوز أشكال العنف في أفق "العيش معا". وقد وضعنا صوب أعيننا فرضية تدور حول اعتبارين هامين: أولهما نزع من خلاله أن المجتمعات التي تقع فيها الأصوات النقدية، ولا يعترف فيها بحرية الأفراد وإبداعيتهم، ولا تتمسك بالمؤسسات والنظم الحرة، فإنها تتحول إلى بيئات حاضنة لكائنات بشرية عنيفة. وثاني الاعتبارين المشار إليهما، نذهب من خلاله إلى أن ضمان وحماية الاعتبار الأول يشكل مدخلا لبناء مجتمع مفتوح، قادر على تجاوز أعظم مشكلات العصر، وتحقيق تقدم أسرع من المجتمعات التي لا تعترف بحرية الفرد.

طبقا لهذه الاعتبارات انطلقنا من إشكالية هامة تهدف إلى اقتفاء أثر قضية الليبرالية والمجتمع المفتوح، بدءا بالنظر في الخلفيات الاستيمولوجية التي جالبتها والأرضية الفكرية التي نبتت فيها. فقد عرف بين الباحثين أنه ما من قضية فلسفية مُشكلة، إلا وجب تناولها في سياقها، والرجوع بها إلى سابق عهدها، والإطالة بها على القضايا الإشكالية لعصرها، حتى تقدر من جهة الاعتبار الفكري التقدير الأسلم. فقد استقرت أنظارتنا، بعد طول معايشة لمتن بوبر على قناعة مفادها أنه لا يمكن استيعاب فلسفة الرجل في شأن الليبرالية وتأسيسه للمجتمع المفتوح إلا بربطه بأنظاره المعرفية والمنهجية في فلسفة العلم من جهة، والانفتاح على فكر مُفكر أسلافه من الفلاسفة ومجايليه من جهة أخرى، في أفق البحث عن خيط ناظم لمتنه بشقيه الاستيمولوجي والاجتماعي والسياسي، ترتيبا وتوسيعا واستشكالا، وذلك بغاية محاولة الإجابة عن الأسئلة الموجهة التالية: ما هو العلم الحقيقي؟ وكيف يمكن تحديده؟ وما هو المعيار الأسلم لتمييز العلم عن اللاعلم؟ وهل يمكن أن ترجع الميتافيزيقا عرش المعرفة العلمية الذي فقدته مع أعدائها؟ وأنى السبيل لذلك؟ وما هو المنهج الملائم لتفسير حقيقة التقدم العلمي؟ أهو المنهج الاستقرائي أم المنهج الفرضي الاستنباطي؟ ولئن كان بوبر قد سلك الثاني، فما هي خطواته؟ وما موقع الخطأ فيه؟ هل يمكن سلك هذا المنهج في العلوم الطبيعية وحدها أم يمكن تطبيقه في العلوم الإنسانية والاجتماعية والسياسية كذلك؟ ولئن كان يقتضي هذا المنهج البحث المستمر عما يكذب النظرية لا عما يؤيدها، فهل تستطيع النظريات العلمية الصمود إزاءه ومن ثم تحظى بصفة العلمية؟ وإذا عملنا على تطبيقه على العلوم الإنسانية، فبأي معنى يصير التاريخ علما؟ ما هو الخيط الرابط بين فلسفة بوبر في

العلم وتلك التي أعملها في ميدان العلوم الإنسانية والاجتماعية والسياسية؟ كيف تجلت قضية الليبرالية عند السابقين؟ وكيف آلت للوضع الذي هي عليه لدى اللاحقين؟ وما أنحاء الاعتبارات الفكرية التي وسمت بها في فكر المجايلين؟ وما هي الأسس التي قامت عليها عند المعاصرين؟ وبم تميزت واختلفت عندهم عليها عند الماضين؟ وبصيغة استشكالية أخرى، ما هي مناحي وجذور بسائط المفاهيم التي أمكن أن يرتد إليها ويحاورها فكر بوبر والتي عليها بنى أنظاره لقضية الليبرالية والطريق الآمن لبناء المجتمع المفتوح؟ ما هي الخلفيات الفكرية التي ساهمت في تبلور فلسفة كارل بوبر السياسية؟ وأي ضرب من الليبرالية اعتنقه ودافع عنه؟ وهل قدم تصورا لا قتام فيه لليبرالية الإصلاحية أم أن الأمر يقتضي استخلاصه من تصوره لفلسفته السياسية؟ وما هي أسس ومبادئ الفكر الليبرالي قبله؟ وفي أي مستوى من العمق الفلسفي نظر إلى مشكلات عصره الاجتماعية والسياسية؟ وأين تتجسد راهنية ووجاهة المشروع الليبرالي الذي هيكله بوبر؟ على أي ضرب يظهر مفهومي "المغلق" و"المفتوح" في نظريته لليوتوبيا والتاريخانية؟ على أي نحو فلسف بوبر صورة المجتمع المفتوح؟ وما أنحاء الاعتبار العقلاني التي قادت إليه؟ كيف هو حال المجتمع في الفلسفة الشمولية لأعدائه؟ هل أمر بناء المجتمع المفتوح على نحو ما ابتغاه بوبر يعد مطلبا ممكنا بناءً على فكرة الليبرالية التي ينافح عنها؟ ولئن هو جاز ذلك، فأني السبيل الأسلم لبنائه؟ وهل يمكن أن تتحقق حرية الأفراد في إطار دولة الحد الأدنى على نحو ما دعا إليها الرجل؟ ووفق أي صورة تتعايش الحرية بصيغة الجمع داخل دولة الحد الأدنى؟ وإذا أطللنا بفلسفة بوبر على أكبر مشكلات العصر وأعقدها، هل سنجد فيها سبيلا للخروج منها؟

أما فيما يخص مسألة اختيار "فلسفة كارل بوبر" دون غيره من أنحاء النظر، على كثرتها، وتنوع مظانها، وتباين الاتجاهات التي انتحتها، فإننا وقفنا عند ثلاثة اعتبارات أساسية: أولها؛ أنه ما كان للفلاسفة السابقين على كارل بوبر أن ينتقلوا بالخطوة المنهجية نفسها من مجال الاستيمولوجيا إلى العلوم الإنسانية والاجتماعية والسياسية مع الإبقاء على وحدتهم المنهجية والفكرية. والحال أننا نزع أن هذا الأمر ما كان ممكنا ولا هو تحقق تحققا فعليا، إلا في المتن البوبري. وثانيها؛ لأنها فلسفة نقدية منفتحة تؤمن بالعقل وتجعل

المعرفة مجرد افتراضات وتخمينات. وثالثها؛ أنها فلسفة ليبرالية تأسيسية لا طوباوية، تؤسس لمجتمع مفتوح قوامه التعدد والتنوع والاختلاف والحرية، وتتفرد بخطة منهجية تطويرية تبقى على راهنتها في مواجهة أعظم المشكلات التي يواجهها العصر. لهذه الاعتبارات مجتمعة نلمح إلى أنه ما أحوجنا في المجتمعات العربية أن نسلك طريق النقاش النقدي المنفتح، وأن نقبل بالتعدد والاختلاف تحت شعار "العيش معا"، وأن نحسم مع الأفكار الدوغمائية التي ترسم صورة إنسان عربي ذو عقيدة واحدة ومذهب واحد، باعتبار أن فهمنا للعالم، ومعرفتنا بأنفسنا وبمحيطنا الاجتماعي، والمساهمة في بناء الحضارة الإنسانية، لن يستقيم إلا بالتخلص من "أسطورة الإطار" ومركزية التخطيط والقرار. وهذا ما ألهمتنا إليه فلسفة بوبر، وجعلتنا نسكن فضاء المكتبات، بحثا في مؤلفاته المعتمدة، وأقواله المشتهرة، والافضاءات التي رددتها شهادات مؤلفي سيرته الفكرية.

وقد جعلنا مرمانا من هذه الدراسة المساهمة في نشر قيمة النقد والتسامح والتعدد والاختلاف، ثم وضع مقام للفكر النقدي المنفتح على نحو ما فلسفه بوبر ضمن رفوف المكتبات العربية، وفي اعتقادنا أن هذه المكتبات صارت ملاذا لهذا الضرب من النظر بعد المحاولات الجادة والعميقة التي تقدم بها الدكتور يوسف تيبس، من خلال عمله المتميز الموسوم: ب "التصورات العلمية للعالم"، وفيه أفرد مقاما هاما لفلسفة العلم لدى كارل بوبر، ثم العمل الذي أهدته "يمنى طريف الخولي" للقارئ العربي بعنوان: "فلسفة كارل بوبر: منهج العلم .. منطق العلم"، إلى جانب المساهمة التي وضعها "محمد محمد قاسم" التي عنونها ب "كارل بوبر: نظرية المعرفة في ضوء المنهج العلمي"، إضافة إلى العمل الذي ألحقه الأستاذ "الخضر مذبوح" بالمكتبة العربية، والموسوم ب "فكرة التفتح في فلسفة كارل بوبر"، ثم الكتاب الذي ساهم به الأستاذ "عادل مصطفى" الذي اختار له عنوان "كارل بوبر مائة عام من التنوير". وقد دخلت إلى المكتبات العربية بعض المساهمات الأخرى كما هو الشأن بالنسبة إلى مساهمة "نعيمة ولد يوسف" الموسومة ب "مشكلة الاستقرار في ابستمولوجيا كارل بوبر"، وكذلك العمل الذي تقدم به "أحمد فاروق" الذي اختار له عنوان "فلسفة كارل بوبر السياسية: من الابستمولوجيا إلى الأيديولوجيا"، وفي اعتقادنا أن معظم هذه الأعمال اتجهت بأنظارها صوب "فلسفة العلم" لدى كارل بوبر، دون

أن تفرد مقاما ضمن اهتماماتها لقضية الليبرالية التي اعتنقها الرجل ودافع عنها. والحق أن هذا الاعتبار حثنا على النظر في قضية الليبرالية والمجتمع المفتوح، وفي نظرنا أن فلسفته السياسية توازي من حيث قيمتها فلسفة العلم لديه، بل إن كتابه الموسوم بـ "المجتمع المفتوح وأعداؤه" الذي تضمن معظم أفكاره السياسية، ليس مجرد كتاب فحسب، بل علاوة على ذلك يمكننا اعتباره حدثا يضاهي من حيث تأثيره أحداثا حولت مسار الفكر البشري. وما جعلنا نشدد على هذا الاعتبار هو استخدامه لمعيار دقيق للفصل بين المجتمع المفتوح والمجتمع المغلق، وفق مبدأ الحرية في أفق تجاوز العنف، وفق الصيغة ذاتها التي أعملها للفصل بين العلم واللاعلم، وفق معيار القابلية للتكذيب.

وفي شأن تحقيق ما نرومه ونطمح إليه، فقد سلطنا خطة منهجية مفتوحة تقوم على منحى اعتباري مزدوج، نابع من قناعتنا أننا حين نبحث في فلسفة مفكر غربي، فإننا ألفنا فصل فلسفته عن مسكنها وموطنها وأصل نشأتها وامتداداتها، فنبادر إلى تصنيف مفكره وفق ميولاتنا الفكرية، ونقول صاحبه ما لم يكن يقصده، ثم إننا حين ننقل مفكره إلى أهل العرب، فقد يعتري فهمنا له بعض أنحاء الابهام والاضطراب. ولذلك سلطنا منهجا تحليليا مقارنة اقتضته طبيعة البحث، ورمنا الإطلالة بفلسفة بوبر على غيرها من الفلسفات والمناهج الأخرى، كما تتبعنا خطوات المنهج التاريخي في بعض المواضيع للرجوع بالمفهوم إلى منبته، والفكرة إلى أصلها والنظر في مسارها، وفي بعض المواضيع اتخذنا من النقد منهجا ومسلكا، بقدر ما توصل إليه تحليلنا لفلسفة الرجل. ومن خلال ذلك عملنا على ربط نظر المفكر في شأن الليبرالية والمجتمع المفتوح" بفكره بعامة من جهة، ووصل مفكره بعامة بمفكر السابقين عليه ومجايليه. ومن جهة أخرى حاولنا تبوئة فلسفة بوبر تبوئة عربية، دون أن نبتعد عن قصده ونقوله ما لم يقله، فما كنا له بالمؤثمين، ولا لفلسفته بالمنددين، وما كنا له بالمستبرئين، ولا لأنظاره منتصرين، وإنما دأبنا مؤالفة "متن" الرجل، وقراءته قراءة تفكر، ثم اقتفاء أثر شهاداته مؤلفي "ملحمته" الفكرية، وما نحن بغافلين أن ما من قراءة غير النص الأصلي، إلا وهي تفكير بعقلين، أو كتابة بيدتين، وتأويل قد يصيبه ثني وزيع، وأن من شأن قراءتنا أن يشهد عليها قدر من التأويل وتشوش المعنى، وأنها تحتاج إلى أن تقوم بعد أن تعرض على أنظار أهل التخصص في العلم والمعرفة.

وقد حاولنا خلال مسار بحثنا عرض وتحليل ومناقشة أفكار كارل بوبر، بإرجاعها إلى "منبتها"، والإطالة بها على تلك التي جاب لها، حيث أفردنا في الشق الأول من الفصل الأول، بعد مقدمة، مقاما هاما لصورة المعرفة الموضوعية، ومقام الخطأ في الاستيمولوجيا المفتوحة لدى "غاستون باشلار" وعرضناه على منزلة الخطأ في فلسفة العلم عند كارل بوبر، بينما جعلنا الفصل الثاني مدارا لوضع المعرفة العلمية في ضوء صراع المناهج، وقد صنفناه إلى صنفين: أولهما؛ أفردناه للنظر في السياق التاريخي لمشكلة الاستقراء، وثانيهما؛ عيناه لبحث وضع الاستقراء عند أنصار الوضعية المنطقية، ثم محاكمة كارل بوبر له ومرافعته عن قضية الميتافيزيقا. بينما خصصنا الفصل الثالث للنظر في للتأسيس الفلسفي لقضية الليبرالية على نحو ما فلسفها "جون لوك" John Locke و"جون استيوارت مل" John Stuart Mill. أما مدار الفصل الرابع، فقد آثرنا من خلاله على إعمال العقل في شأن وحدة الفكر البوبري من جهة، وفكرته عن التسامح من جهة ثانية، ثم مواجهته للأنبياء المزيفون الثلاثة: أفلاطون Platon، وهيجل G. W. F. Hegel، وكارل ماركس Karl Marx، ونقد نبوءاتهم. في حين أفردنا الفصل الخامس للنظر في إمكانية هندسة المجتمع المفتوح، وفي شأن ذلك عملنا على اقتفاء أثر رفض بوبر للهندسة الاجتماعية الكلية والانتصار للهندسة الاجتماعية الجزئية، كخطوة هامة نحو بناء المجتمع المفتوح، وعرّجنا به على أنظار فريدريك فون هايك F. A. V. Hayek في قضية الليبرالية ورفضه لكل أشكال التخطيط الاجتماعية والاقتصادية، وانتصاره لفكرة النظام التلقائي. وفي الخاتمة استخلصنا مجموع النتائج التي توصلنا إليها من الفصول السابقة. وقد أضفنا بعد الخاتمة ملحقين: أولهما؛ أفردناه لأهمية فلسفة كارل بوبر بصدد مواجهة أعظم مشكلات هذا العصر، وعلى التحقيق ما صار مشتهرا على المستوى العالمي بجائحة كورونا. وأما ثاني الملحقين، فقد عيناه لسيرة كارل بوبر الفكرية والعملية. وفي شأن ما نرومه ونطمح إليه قد نصيب أمورا وقد نغفل أخرى.

الفصل الأول: المعرفة الموضوعية وموقع الخطأ الاستيمولوجي بين

غاستون باشلار وكارل بوبر.

أولاً: المعرفة الموضوعية ومقام الخطأ في الاستيمولوجيا المفتوحة لدى غاستون باشلار.

1 - فكرة التفتح في فلسفة باشلار.

2 - منزلة الخطأ في تصور باشلار لتاريخ العلوم.

3 - التحليل النفسي للمعرفة الموضوعية وضرورة تجاوز العوائق الاستيمولوجية.

4 - القطيعة الاستيمولوجية: نحو معرفة علمية بلا أصول.

ثانياً: المعرفة الموضوعية وصورة الخطأ في سياق النظرية التطورية للمعرفة العلمية عند كارل بوبر.

1 - عالم المعرفة الموضوعية والاستيمولوجيا الذاتية.

2 - العوالم الثلاثة والوضع الموضوعي للمعرفة المستقلة عن الذات العارفة.

3 - انتخابية منهج المحاولة والخطأ ونمو المعرفة العلمية الموضوعية.

4 - الاقتراب من الصدق كبديل للحقيقة الغائبة.

الفصل الأول: المعرفة الموضوعية وموقع الخطأ الاستيمولوجي

بين غاستون باشلار وكارل بوبر.

بدءا وجب التلميح إلى أن الدافع الذي جعلنا نقم أنظار "غاستون باشلار" الاستيمولوجية بشكل تفصيلي استيضاحي ضمن سياق بحثنا، هو صفاء نظره وبصيرته النافذة في ضبط حركة المعرفة العلمية، ورصد صيرورتها وإيقاعها من جهة، ثم التكافؤ الحاصل بينه وبين "كارل بوبر" في مجموعة من جوانب الخطاب الاستيمولوجي لديهما، وعلى التحقيق اعترافهما بأهمية الخطأ كمحرك أساس في ميدان المعرفة العلمية، وهما إذ يقران بذلك فإنهما يؤسسان لخطاب فلسفي مفتوح، شأنه أن يجعل الحقيقة العلمية الموضوعية نقط حذف معلقة على الاعتراف بالخطأ. ثم التكافؤ بينهما على مستوى الإيقاع الجدلي الذي انبثق عنه الواقع العلمي لدى الأول، والمعرفة الموضوعية لدى الثاني، على نحو ما سيأتي معنا في القادم من الصفحات. وفي ذلك قد نصيب أمورا وقد نغفل أخرى. لذلك سنشتغل في إطار الأسئلة الموجهة التالية: بناءً على أية حركة فكرية صور باشلار أمر بناء العلم وتقدم المعرفة العلمية؟ وما مقام الخطأ في سياق استيمولوجيته المفتوحة؟ وكيف يتحدد وضع المعرفة الموضوعية في ضوء الاعتراف بأهمية الخطأ؟ وكيف نبحت عن الحقيقة العلمية في رحم الخطأ؟ وهل من الخطأ أن نخطئ في ميدان المعرفة العلمية؟

أولا: المعرفة الموضوعية ومقام الخطأ في الاستيمولوجيا المفتوحة

لدى غاستون باشلار:

عملا بالأسئلة الإشكالية الموجهة السابقة وما لفت لفها رمنا النظر في هذه المقاربة الانتقائية، أفدنا بذلك محاولة ضبط إيقاع الوضع النظري للعقل قبل العلمي والإطالة به على العقل العلمي الجديد على نحو ما سلك باشلار توسيما وتحقيا، من خلال ممارسة جدلية تتطلع إلى رصد منزلة الخطأ باعتباره محركا معرفيا لتقدم المعرفة العلمية، ثم الانتقال إلى النظر في مكانته على نحو ما فلسفه كارل بوبر. ولكم أدركنا في ذهننا واستشكلنا الإشكالات التي من شأنها الوقوف عند ما حققه باشلار وفكر فيه، وما لم يحققه

وظلت نقط حذف معلقة على ما انتهى إليه، وما انثنى عنه وانعطف، يمكن إيجازها في الأسئلة الآتية: كيف كان حال هذه المعرفة العلمية لدى القدامى؟ وكيف صارت عند باشلار ومعاصريه؟ بناء على أي حركة فكرية ابستمولوجية استشكل أمر المعرفة العلمية وفلسفتها؟ ولئن هو تقرر أن الرجل فلسف تاريخ المعرفة العلمية الموضوعية بمنظار التحليل النفسي، فما المفاهيم التي يمكن لهذه المعرفة أن تستفيد منها من هذا المجال؟ وما هو الرهان الذي راهن عليه من خلال عودته للتحليل النفسي؟ وهل استطاعت ابستمولوجية "باشلار" أن تعكس بحق التقدم الحاصل في المعرفة الإنسانية عامة والعلمية منها بشكل خاص؟ وبالجمل، لئن تقرر أن الرجل يمتح من الواقع أسس ابستمولوجيته، فعلى أي ضرب من أعمال العقل فلسف مظاهره؟

1 - فكرة التفتح في فلسفة باشلار:

بدءا وجب التلميح إلى أنه لو قدر للباحث أن يصوب مجهره الذهني إلى الأعمال التي خصصت حيزا كبيرا لمنطق وتاريخ المعرفة العلمية عند الابستمولوجيين المعاصرين، فإنه سيلفي أن معظمها جعلت النفي محركا لهما. ورغم الاختلافات القائمة بينها إلا أنها ليست جذرية، لأن الغطاء واحد وهو الوصول إلى الحقيقة، وفي اعتقادها أن سيمفونية الحقيقة قد اكتملت مقاطعها الكبرى بعد الثورات العلمية المعاصرة. وحسبنا في هذا السياق أن نفتتح تاريخ الفكر العلمي باعتباره تاريخا للصراع ضد الأخطاء من أجل الاقتراب من الصدق، طالما أن شيئا الابستمولوجيا المعاصرة - الذين سنفرد لهما هذا الجزء من العمل - جعلنا خطأ حلقة مركزية في تقدم المعرفة العلمية وتطورها، ليس من أجل بلوغ الدرجة القصوى من الحقيقة وإدراك اليقين المطلق والصدق الكلي، بل من أجل الاقتراب منها فحسب. وفي شأن ذلك نحتا مفاهيم ذات طابع نقدي تفنيدي قطاعي جدلي، ضدا على رهان الفلسفات الكلاسيكية التي أسست أنساقها على مفاهيم "اليقين" و"المطلق" و"الحتمية"، وهي مفاهيم تحيل منذ الوهلة الأولى من تفكيك مغزاها، على مركزية الذات في إنشاء المعرفة العلمية.

والحق أن الأثر البالغ للمعجزات العلمية المعاصرة، جعل الابستمولوجيين المعاصرين، وعلى التحقيق منهم غاستون باشلار وكارل بوبر، يتكبران للمذاهب الفلسفية التي نصبت نفسها وصيًا شرعيًا لاستشكال قضايا ونتائج الثورات العلمية، وزعمت وهماً، تحقيق الموضوعية المنشودة. ولشد ما تأففا منها ونعتاها بالانغلاقية والدوغمائية والوثنية.

وما ينبغي الإدلاء به في هذا السياق أن الثورات العلمية المعاصرة أعلنت عن نهاية حقبة اللاجدل، ومعها رفع كل من غاستون باشلار وكارل بوبر شعار الرفض ضد الفلسفات وحيدة المصدر، سواء تلك التي تأخذ العقل دون الواقع أرضية لها، أو التي تخالفها وتؤمن بالتجربة وحدها دون الانفتاح على مجموع روافد الفكر الإنساني التي تعزز محتواها وثوابتها وتعديل أسئلتها باستمرار. ولشد ما تأفف باشلار منها في مواضع كثيرة من منته الابستمولوجي، وأعلن قلقه إزاءها، على نحو ما يتبين من قوله بصيغة الإلحاح: "لئن نحن استطعنا أن نترجم من الناحية الفلسفية الحركة المزدوجة التي تتعش الفكر العلمي حالياً، لتبين لنا أن (...) التجريبية والعقلانية مترابطتان في الفكر العلمي برباط غريب (...) ينتصر أحدهما من خلال تقديم سبب للآخر: فالتجريبية بحاجة إلى الفهم، والعقلانية بحاجة إلى التطبيق"¹. وهذا معناه من جهة الاعتبار الابستمولوجي، أن العلم لا يقبل بفلسفة أحادية القطب تحرك نفسها دون حوار جدلي مع مصادر أخرى للفكر العلمي، بل إنه يحتاج إلى تلاقح العقل والتجربة. يحتاج الرجل في نفس السياق بصيغة التأكيد: "إن تجريبية بدون قوانين واضحة ومتناسقة واستنتاجية، يستعصي التفكير فيها ولا يستساغ تدريسها؛ وإن عقلانية بدون أدلة حسية، وبدون إخضاعها إلى التطبيق في الواقع

¹ « Si l'on pouvait alors traduire philosophiquement le double mouvement qui anime actuellement le pensée scientifique, on s'apercevrait que (...) l'empirisme et le rationalisme sont liés par un étrange lien (...) l'un triomphe en donnant raison à l'autre : l'empirisme a besoin d'être compris ; le rationalisme a besoin d'être appliqué ». G.Bachelard : La Philosophie du non, Essai d'une philosophie du nouvel esprit scientifique, Paris, PUF, 4ème édition, 1966, p, 11.

المباشر، لا يمكنها أن تقتنعا بشكل كامل. فقد أثبتنا حقا قيمة أي قانون تجريبي بجعله لبنة للحكم العقلي. وقمنا بشرعنة الحكم العقلي بجعله قاعدة للتجربة"².

إن العلم منذ عصر المعجزات³ الفيزيائية لم يعد يقبل ضمن روح بنائه بفلسفة الاتجاه الواحد، بل إنه يقتضي وضع فلسفة للعلوم تواكب الجدة والتثوير العلميين في سياق حركة جدلية تعمل على تجاوز المفاهيم التقليدية التي أفلت صلاحيتها العلمية، ونحت أخرى تستوعب نتائج الثورات العلمية وتعطي المعنى الأمثل لفهم العالم. أنى للاعتبار الاستيمولوجي أن يكون غير ذلك، وقد نطق باشلار بحكمة حين أكد على أن الفكر العلمي الجديد يحتاج أكثر من أي وقت مضى إلى فلسفة ثنائية المصدر: "إنه يحتاج بصيغة أكثر تحديدا إلى تطوير جدلي، لأن كل مفهوم يوضح بطريقة تكاملية بالاستناد إلى اتجاهين فلسفيين مختلفين"⁴. ولئن نحن شئنا التدقيق أكثر لقلنا إنه يحتاج إلى "عقلانية مطبقة" يختفي فيها تهافت ادعاءات العقلانية التقليدية الجوفاء، والتجريبية الكلاسيكية العمياء، وكل فلسفة أخرى تضع مبادئها على أنها غير ملموسة، وتقدم حقائقها الأولى في شموليتها وتمامها. كل فلسفة أخرى تتباهى بمجد انغلاقها⁵، وتصور نفسها بداية لفكر التمام والنهايات، حين تدعي أن لا حقائق بعد حقائقها، ولا أرضية تأمل غير أرضيتها، فتجدها تتخذ صيغة التأنيم إزاء الفلسفات الأخرى والتبريء إزاء زعمها.

ضمن هذا المنظور يتجه باشلار إلى مناقشة الاتجاه التجريبي من أجل ترميمه من جديد. فقد ثبت أن هذا الاتجاه يؤسس أنظاره الفلسفية على معيار التجربة الحسية، كسند

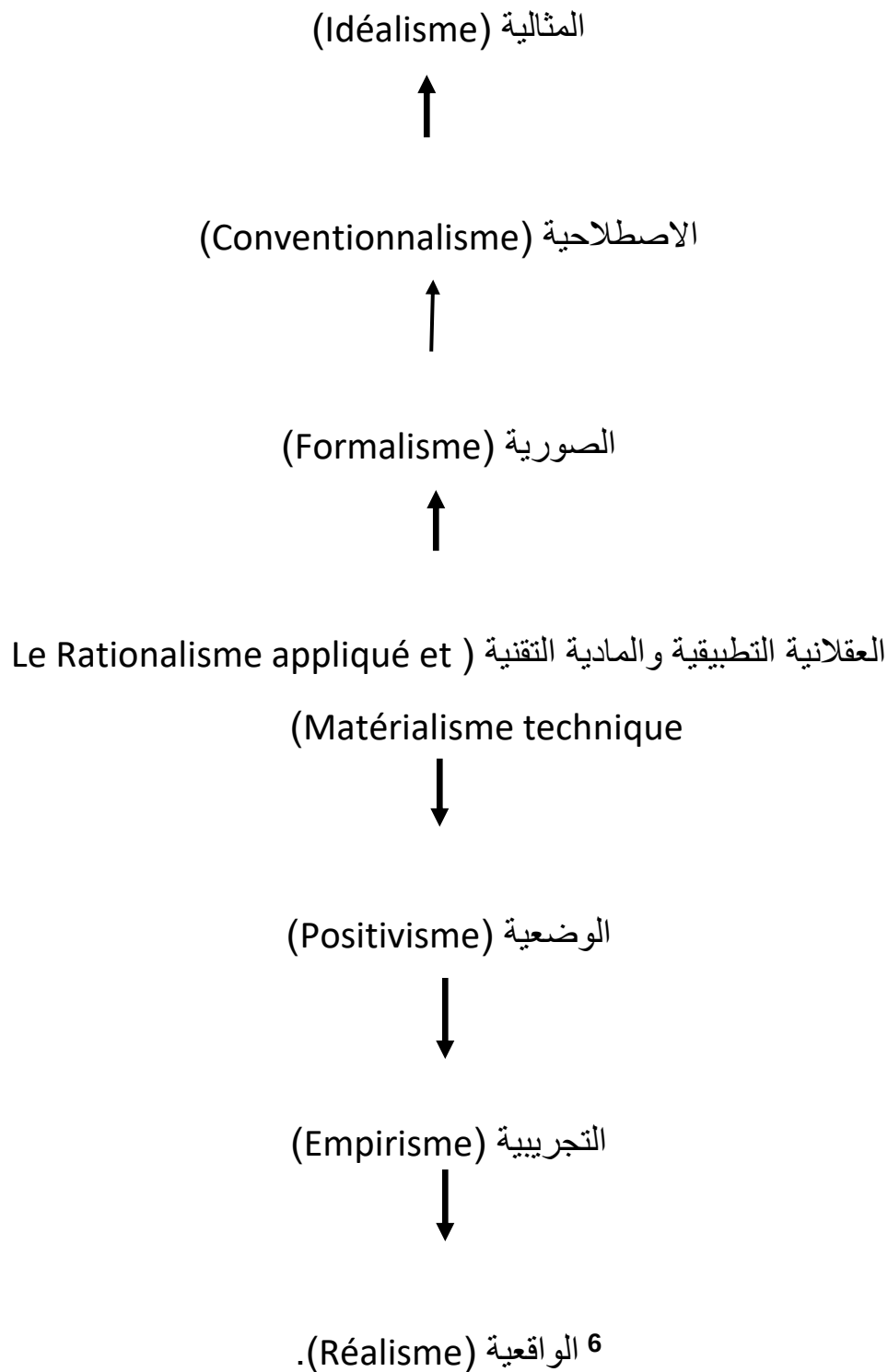
² « Un empirisme sans lois claires, sans lois coordonnées, sans lois déductives ne peut être ni pensé, ni enseigné ; un rationalisme sans preuves palpables, sans application à la réalité immédiate ne peut pleinement convaincre. On prouve la valeur d'une loi empirique en en faisant la base d'un raisonnement. On légitime un raisonnement en en faisant la base d'une expérience ». Ibid ,p, p, 11, 12.

³ أفدنا به، مطلع القرن العشرين

⁴ « Plus exactement elle a besoin d'un développement dialectique, car chaque notion s'éclaire d'une manière complémentaire à deux points de vue philosophiques différents ». G.Bachelard : La Philosophie du non, Essai d'une philosophie du nouvel esprit scientifique, op, cit, p, 12.

⁵ « Toute autre philosophie pose ses principes comme intangibles, ses premières vérités comme totales et achevées. Toute autre philosophie se fait gloire de sa *fermeture* ». Ibid, p, 13.

وحيد للمعرفة دون الرجوع إلى معطيات العقل ومبادئه. وقد بلغ هذا الاتجاه أوجه مع الفيلسوف الإنجليزي "جون لوك" الذي دافع في كتابه "محاولة في الفهم البشري" عن أهمية الحواس أو التجربة باعتبارها المصدر اليقيني الوحيد لمعارفنا، ورفض في مقابل ذلك أصلها الفطري. والحق أننا ما إن نطل على العلم المعاصر حتى نجد يرفض البرنامج الأحادي الجانب للاتجاهات الفلسفية التي تحصر نفسها في صورة عقلانية أو تجريبية ويقوض صرحيهما، حيث أعطى الشرعية للعالم العقلاني أن يخطط أولاً ثم يطبق ثانياً، والعالم التجريبي أن يجرب بدءاً ثم ينقل تجربته إلى محراب التفسير والمحاكمة العقلية الرياضية. وهذا ما أراده باشلار كفلسفة عقلانية للعلم المعاصر ذات الميسم التطبيقي، تجاوزا للفلسفات الكلاسيكية الأحادية القطب. وقد تبدى هذا الخطاب في عقلانية باشلار التطبيقية، التي تدعو الباحثين إلى تغيير نظرتهم للعالم، وإعادة ترتيب برنامجهم، باعتبار أن المعرفة العلمية المعاصرة تقوم وفق حركة جدلية تؤطرها العقلانية التطبيقية. ولئن نحن رمنا تحديد موقع هذه العقلانية بين باقي الفلسفات، فإننا لم نجد غير ذاك الذي وضعه باشلار نفسه، على الصيغة التالية:



⁶ G. Bachelard : Le Rationalisme appliqué, Paris, PUF, 3^{ème} édition, 1966, p ,16.

إن هذه الخطاظة تبين بوضوح أن العقلانية التطبيقية تشكل نقطة اختفاء المزام الدوغمائية التي وسمت الفلسفات الأحادية الجانب، وتعلن اختفاء تناقضاتها، ليحل الجدل والحوار محل الجمود والانغلاق، فهي تمتد "من جهة، من العقلانية إلى المثالية الساذجة، ومن جهة أخرى، تمتد من المادية التقنية إلى الواقعية الساذجة"⁷.

في سياق هذا الضرب من النظر يقر باشلار، بأن العقلانية التطبيقية تربط بين هذه الفلسفات برابط جدلي يضيف ضرباً من التكامل بين العقلانية والتجريبية، وبدون هذه العلاقة الجدلية التكاملية فإن المثالية عاجزة عن بلوغ عقلانية ملائمة، إذا لم تكن قابلة للتفاعل والتشكل مع ما تأتي به التجربة، ولا يمكن للواقعية أن تتجاوز حدود الحس المشترك، إذا لم تكن هناك عقلانية توجهها⁸. وهذا الاعتبار الابستمولوجي يؤشر على القول إن باشلار يجعل الجدل هو المحرك والرابط الفعلي بين الفلسفات التي تنصب نفسها للدفاع عن العلم. فهو يعبر عن حركة تقوم وفق خطوتين، إحداهما إلى الوراء من أجل أخرى إلى الأمام، أفدنا بذلك أنه يعود إلى الوراء من أجل هدم المألوف، ثم ينطلق إلى الأمام من أجل الترميم وإعادة البناء من جديد. فالمعرفة العلمية تتخذ هذه الحركة الجدلية في مسارها التقدمي، تهدم فيها النظريات الجديدة القديمة منها، بعد مراجعتها وكشف أخطائها. أما الجدل الفلسفي، خاصة ذاك الذي اشتهر به "هيجل" فهو يقوم وفق حركة ثلاثية يخضع لها كل شيء، حيث ينطلق من القضية ونقيضها وصولاً إلى تركيب حاصل بينهما. لكن بصيغته الكلاسيكية لا يمكن أن يخدم مسار المعرفة العلمية، لذلك وجب استبعاد كل تدخل فلسفي في صياغة مفهوم الجدل العلمي⁹، بحيث أننا لا يمكننا أن نحكم على صلاحية النظرية العلمية إلا بالاستناد إلى الجدل العلمي باعتباره حركة ابستمولوجية تبعد وترمم وتبني بعد صدام طويل مع الخطأ. وباشلار يهيئ لهذا الصراع أرضية علمية

⁷ « Indiquons seulement les deux perspectives de pensées *affaiblies* qui mènent, d'une part, du rationalisme à l'idéalisme naïf, et d'autre part, du matérialisme technique au réalisme naïf ». Ibid, p, 16.

⁸ توفيق بن ولها: الجدل في فلسفة العلوم عند غاستون باشلار، أفريقيا الشرق، 2015، ص، ص، 124، 125.

⁹ م، ن، ص، 151.

موسومة بفلسفة "النفي"، تتخذ من التنديد والرفض سلطاناً لها: كالابستمولوجيا الماديكارتية واللانيوتونية واللاأقليدية...

والحال لئن نحن سوغنا لأنفسنا النظر فيما فكر فيه باشلار، فقد استوجب الأمر إعمال العقل في الفلسفات التي جابلها كأرضية لانطلاق تفكيره الابستمولوجي، ولطالما وسمنا فلسفته بالطابع السجالي المنفتح، فإنه وجب الابتدار إلى القول إنه لا توجد فلسفة حاولت استكناه حقيقة التقدم العلمي دون أن يصيبها سجالة، إذ هو يؤكد ضمن هذا الضرب من النظر، أن معظم هذه الفلسفات لم يكتب لها أن تواكب رحلة التقدم العلمي، لأن العلم يتقدم بسرعة كبيرة، وهو إذ يقسو على هذه الفلسفات بالنظر إلى هذا الاعتبار، فإنه يعتقد أنها يجب أن تحقق مطلباً هاماً يتلخص في الكشف عن الأثر العميق الذي يحدثه قطار التقدم العلمي في المعرفة الإنسانية عامة. والحال أن عيب هذه الفلسفات أنها لم تتركب القطار نفسه الذي ركبه العلم، وإن جاز لنا التعبير نقول: إن شأنها مثل القطط التي تحوم حول مرق ساخن، حيث إنها تدور في فلك المعرفة العلمية لكنها لا تعبر حقا عن كنهها، مبتعدة بذلك عن جوهر الروح العلمية.

من بين الفلسفات التي يضعها باشلار تحت مجهر الحوار والسجال والنقد، نطل على تلك الموسومة بالنزعة الروحانية الحدسية ممثلة في فلسفة "هنري برغسون" Henri Bergson التي تراقب العلم بمنظار نقدي، إذ هي تجعل مهمتها تحقيق نسق شمولي أو نظرية عامة في المعرفة بالقياس إلى نتائج العلم، بيد أنه بين المعرفة العلمية والبرغسونية فوارق لا تلتقي أبداً، وذلك لاعتبار هام هو أن فلسفة برغسون في مجاراة واقع الفكر العلمي تسلك طريق الحدس، الذي يؤدي إلى معرفة ذات طابع ميتافيزيقي إطلاقي، أي أنها تنظر في كل ما تنظر فيه بمنظار إطلاقي شمولي يضع المعرفة العلمية مقدمة لفكر النهايات، وهو ما يتنافى مع واقع العلم الذي أوصد أبوابه بإحكام تجاه هذه الفلسفات وأصبح لا يؤمن إلا باللايقين. ومادامت "البرغسونية" تعتبر أن المعرفة الحدسية لا تستساغ موضوعياً، فإن "باشلار" يضع هذه الفلسفة خارج سياق العلم. وما ينطبق على الفلسفة

البرغسونية يقال على النظرة المايرسونية (نسبة لفلسفة إميل مايرسون Emile Mayerson) للمعرفة العلمية.

انسجاما مع ما تقدم، وبصيغة تلميحية، نشير إلى أن الناظر في ابستمولوجية باشلار، إن هو حقق أمرها وتبين شأنها وقدرها التقدير الأسلم ليجدها دوما تسعى إلى ممارسة القناعة العقلية قصد تصيير القول الابستمولوجي الحق يدور في فلك رصد القيم الابستمولوجية التي يعلن عنها العلم. وهاهنا تظهر أهم ركائز ابستمولوجيته التي لا يمكن تجنب الحديث عنها بأي حال من الأحوال، أفدنا بذلك تعيين مقام للنظر في مهمة فيلسوف العلم والبحث في القيم الابستمولوجية التي تلازم تقدم العلم في جميع مراحلها، ويعمل العلم نفسه على إنتاجها، وفي شأن ذلك تنحصر مهمة الفيلسوف في النظر في أثرها على تقدم المعرفة العلمية.

والحال أن مسألة إبراز القيم الابستمولوجية، كمهمة منوطة بفيلسوف العلم، ستصطدم لا محالة بشأن اعتباري مزدوج: إما أنه سيكشف من ناحية، عن هذه القيم بمنظار النسق الفلسفي الذي يؤمن به وينتسب إليه، لكن أن ما يمكن أن يقدمه في هذا الصدد هو معرفة مشوهة تأويلية تنتهي لا محالة إلى شطط، دون تحقيق المعرفة الموضوعية المنشودة. أو إنه من ناحية أخرى، سيولي الأهمية الكبرى للنتائج التي تعلن عنها الثورات العلمية، وقتئذ يمكنه أن يساير عجلة التقدم العلمي، وهو الخط نفسه الذي أراد باشلار أن ينتهجه فيلسوف العلم إن هو كان ديدنه تقديم معرفة علمية موضوعية. تفصيل هذا النظر الاعتباري، يؤشر على القول: إن الناظر المنقب في شأن ابستمولوجية باشلار، يلفي أنه يرفض أن يؤسس فيلسوف العلم تصورات استنادا إلى الاتجاه الفلسفي الذي يعتنقه وينتصر له، لأن ذلك سيسقطه حتما في متاهات الدوغمائية الايديولوجية، وبلغة باشلار نفسه: "تغدو نظرية النسبية عند الفيلسوف مذهباً لها، والفرضية تصبح افتراضاً، والأكسيوم يصير حقيقة أولى، وبعبارة أخرى، حينما يتموقع الفيلسوف خارج إطار الروح العلمية، فإنه يعتقد، إذ ذاك، أن فلسفة العلوم تتجسد في أسس العلم، في الموضوعات العامة، أو كذلك حين يحصر الفيلسوف نفسه، في دائرة المبادئ فحسب، فإنه يظن أن مهمة فلسفة العلوم

تتجلى في إعادة ربط مبادئ العلوم بمبادئ فكر خالص لا يهتم مطلقاً بمشاكل التطبيق الفعلي. بالنسبة للفيلسوف فإن فلسفة العلم هي خارج عرش الوقائع¹⁰. صحيح أن هذه الأنساق الفلسفية التي ينتسب إليها فيلسوف العلم هي ذات أهمية وشأن كبيرين لا يمكن إغفالهما البتة، لذلك يستطرد باشلار إعمال المجهر الذهني في هذا الأمر، باعتبار أنه لا يمكن رفض هذه الأنساق بشكل كلي، لأنها قد تنطوي على مفهوم قد يساعد بشكل أو بآخر في فهم مجرى العلم وتقدمه، وفي ذلك وسم الرجل فلسفته "بالانتقائية"، "فلا ينبغي أن نتردد إذن، في اقتراح هذه الوظيفة على الفكر العلمي الذي هو في أمس الحاجة إلى مبادئ أخبار فلسفية"¹¹. بيد أن هذا الانتقاء لا يجب أن يصل إلى حد انتقاء مبادئ النسق بكامله، إذ من شأن ذلك أن يكون خادعاً تماماً، بل يجب اصطفاء فقط ما يخدم الفهم الصحيح لتقدم المعرفة العلمية، اقرأ لباشلار حين يكتب: "ينبغي أن نستخلص أن أي نسق فلسفي لا يجب أن يستخدم لتحقيق غايات غير تلك التي وضع من أجلها بداية، إذ من شأن إغفال هذه الغائية الحميمة، أن يترتب عنه خطأ فادحاً إزاء الروح العلمية التي ما فتئت تبعث الحياة في النسق الفلسفي، إذ هي تمنحه القوة والوضوح التامين، وعلى وجه الخصوص، لئن حاولنا تسليط الضوء على مشكلات العلم انطلاقاً من التأمل الميتافيزيقي، ولئن نحن كذلك عملنا على الخلط بين المبرهنات والمصادر الفلسفية، لوجدنا أنفسنا إزاء ضرورة تطبيق فلسفة موسومة بالغائية والانغلاق على فكر علمي منفتح"¹². انسجاماً مع هذا الاعتبار الابستمولوجي نستشف بوضوح أن باشلار، يرفض

¹⁰ « En d'autres termes, en se tenant en dehors de l'esprit scientifique, le philosophe croit que la philosophie des sciences peut se borner aux principes des sciences, aux thèmes généraux ou encore, en se limitant strictement aux principes le philosophe pense que la philosophie des sciences a pour mission de relier les principes des sciences aux principes d'une pensée pure qui pourrait se désintéresser des problèmes de l'application effective. Pour le philosophe, la philosophie de la science n'est jamais totalement du règne des faits ». G. Bachelard : La philosophie du Non, Essai d'une philosophie du nouvel esprit scientifique, 4ème éd, PUF, 1966, p, 11.

¹¹ محمد وفيدي: فلسفة المعرفة عند غاستون باشلار، مكتبة المعارف الجديدة، ط2، 1984، ص، 82.

¹² « Il faudrait donc conclure qu'un système philosophique ne doit pas être utilisé à d'autres fins que les fins qu'il s'assigne. Dès lors la plus grande faute contre l'esprit philosophique serait précisément de méconnaître cette finalité intime, cette finalité spirituelle qui donne vie, force et clarté à un système philosophique. En particulier, si l'on tente d'éclairer les problèmes de la science par la réflexion métaphysique, si l'on prétend mêler les théorèmes=

أن يقيم العلم على أسس "بارمينيدية" (نسبة إلى بارمينيدس Parménide)، ويرى في مقابل ذلك أن العلم لا يستقيم إلا بمجاعة المبدأ "الهيراقليطي" (نسبة إلى هيراقليطس Héraclite) القائم على التغير. فما من معرفة علمية إلا وقدرها أن تكون تقريبية، طالما أن العلم مشروع لم ينته بعد، وهو الأمر نفسه الذي نفهمه من خلال قول باشلار: "لئن كان العلم لم ينته بعد، فإن فلسفة العلماء تبقى دائما أكثر أو أقل انتقائية، دائما مفتوحة ومتغيرة"¹³. تعمل دائما وفق مبدأ القبول بالخطأ باعتباره جوهر تقدم المعرفة العلمية.

2 - منزلة الخطأ في تصور باشلار لتاريخ العلوم.

بالنسبة لباشلار ما من حقيقة علمية لا تقوم على تصحيح الأخطاء الماضية إلا وشأنها أن تنتهي إلى شطط، وما من معرفة علمية مباشرة إلا وهي تخفي خلفها حقائق الحقائق، أنى للأمر أن يكون بخلاف ذلك، والواقع يوهمنا دائما بتقديم حقائقه في صورة بسيطة وكاملة ونهائية؟ والأدهى والأمر من ذلك أنه في كل تمظهراته يعمل على تزييف حقائقه وتقديمها للباحث الغفل في صورة بسيطة يخالها ضرب من الحقيقة التي لا حقيقة بعدها. بالمقابل فالعلم كشف في أكثر من موضع أن الواقع ما برح ينسج ظواهره في صور أكثر تعقيدا، لا بد أن تؤدي إلى خطأ في محاولة فهمه. والحال أن الخطأ في هذا الإطار لا يعرض نفسه في صورة سلبية كما كان متداولاً شأنه في السابق، بل لئن هو قدر أمره حق تقدير لتبين أنه يشكل لب ومركز تقدم المعرفة العلمية. فبعد أن كان ينظر إليه لدى السابقين على الفكر المعاصر عموما والقدامى منهم نظرة دونية تهميشية، لأنه يشكل حجرة عثرة أمام تقدم الفكر العلمي، وفي درجة أقصى من ذلك يتخذ في بعض لحظات تأمل طابعا عرضيا ثانويا، فإن صاحب "تكوين العقل العلمي" سيعيد له الاعتبار في شأن تأثيره في المعرفة العلمية وهيكله مبادئها، لذلك فمن الأفضل للابستمولوجيا أن تهتم بالخطأ في المعرفة العلمية وتاريخ تكونها على أن تضع ضمن أولوياتها تحصيل الحقيقة النهائية.

=et les philosophèmes, on se voit devant la nécessité d'appliquer une philosophie nécessairement finaliste et fermé sur une pensée scientifique ouverte ». Bachelard : La philosophie du non, op, cit, p, p, 9, 10.

¹³ « Puisque la science est toujours inachevée, la philosophie des savants reste toujours plus ou moins éclectique, toujours ouverte, toujours précaire ». Ibid, p, 10.

أنى للاعتبار أن يكون غير ذلك وقد تبين أن الحقائق هاهنا تتلخ من تويج الأخطاء السابقة، وهو الحال نفسه الذي نعثر عليه في رفوف أرشيف العلم. وحتى لا ننخدع في الحركة التقدمية لهذا الأخير نحدد بدقة أن الذرة ما هي إلا مجموع الأخطاء التي وقعت فيها محاولات سابقة. فلئن نحن ضربنا بأنظارنا في أرشيف الفيزياء، سنجد محاولات ونظريات أخرى تقوم على أرضية سابقة لها، أفدنا بذلك أنه بعد اعتقاد الإغريق في وجود الذرة باعتبارها أصغر جزء غير قابل للانقسام يتألف الكون منها، ستظهر محاولات أخرى تضرب هذا الاعتقاد عرض الحائط، وتجعل من هذه الذرات قابلة للانقسام، وهي تتضمن أنوية تنطوي على بروتونات ونيوترونات، تدور حولها عدد كبير من الإلكترونات، **"ولفترة ما اعتقد كثير من علماء الفيزياء أن البروتونات والنيوترونات والإلكترونات هي الذرات الإغريقية"**¹⁴، وفيما بعد سيثبت الفيزيائيون التجريبيون الذين نذروا أنفسهم للبحث في هذا الموضوع، أن البروتونات والنيوترونات هي الأخرى قابلة للانقسام في معنى ما، حيث إنها تتضمن جسيمات أصغر تسمى "كواركات" (Quarks)، وهذه الأخيرة قابلة للتقسيم. وعلى هذا النحو يقوم العلم عند باشلار بمراجعة أخطاء نظريات القدامى، فليست الحقيقة العلمية هي تلك الصورة التي حددها وكشفها هذا العالم أو ذاك، بل إنها مجموع السجلات والانتقادات التي وجهت لها والرفض الذي طال سابقتها، أي مجموع الأخطاء التي وقعت فيها هذه الحقائق من حيث لا تدري. وقل الشأن نفسه حين ننظر في حقيقة "الجاذبية"، فإذا كانت هذه النظرية ترسم "جوكاندا الكون" بريشات فنية دقيقة ومنقاة، فإنها في واقع العلم "لوحتان"، إحداهما "نيوتونية" والأخرى "آينشتاينية".

ولكم وددنا في هذا الصدد أن نجري مقارنة بين "الجاذبيتين" لولا خشية الجور عن مقاصد المبحث والعصيان عليه، لكن ومجاعة لتوضيح الخطاب الابستمولوجي الباشلاري، نستطيع القول بصيغة أكثر تهذيباً، إن جاذبية "آينشتاين" A. Einstein نظرت فيما لم تنظر فيه تلك التي صاغها "نيوتن" I. Newton، وعلى التحقيق إن الجاذبية الثانية ما هي إلا تلك الصورة التي أخطأتها الأولى، فكانت أن قامت على أكتافها، ذلك أن عيب

¹⁴ برايان غرين: الكون الأنيق، الأوتار الفائقة والأبعاد الدفينة والبحث عن النظرية النهائية، ترجمة، فتح الله الشيخ، المنظمة العربية للترجمة، ط1، 2005، ص21.

الأولى أنها تنتقص إلى أمر غاية في الدقة والأهمية؛ "فعلى الرغم من أنها يمكن أن تستخدم لإجراء تنبؤات عالية الدقة حول الكيفية التي تتحرك بها الأجسام تحت تأثير الجاذبية، إلا أنها لم تقدم نظرة ثاقبة عن معنى الجاذبية. بمعنى أنه كيف يحدث أن جسمين منفصلين فيزيائيا أحدهما عن الآخر، ربما لبضع مئات الملايين من الأميال وأكثر، يؤثران الواحد في حركة الآخر؟ وما هي الوسائل التي تنجز بها الجاذبية رسالتها؟"¹⁵. بيد أن آينشتاين سيغير تصورنا للعالم من خلال إعادة النظر في عمق نظرية الجاذبية لدى نيوتن. ضمن هذا المنظور، أقر صاحب النسبيتين أن مفتاح تجاوز النقص الذي اعتري الجاذبية النيوتونية يكمن في تعميم النسبية الخاصة، أي في وضع خيط رابط بين الجاذبية والحركة المتسارعة التي تتغير بموجبها سرعة الجسم أو اتجاه حركته. وبشكل لا يستعصي فهمه على الأذهان، فقد نظر الرجل في كل ما نظر فيه، في انحناء الزمان والمكان، الشأن في ذلك أن حركة الجسم المتسارعة تؤدي إلى انحناء المكان وعلى نحو مماثل انحناء الزمان، إذ يكون الزمن منحنيًا إذا وفقط إذا تغيرت سرعته من مكان إلى آخر. ولئن كان صاحب النسبيتين قد عمل على تحديد الحركة المتسارعة باعتبارها متماهية مع انحناء الزمكان، فإنه سيصل إلى نتيجة علمية يحدد من خلالها الجاذبية باعتبارها "اعوجاج المكان والزمان"¹⁶.

تفصيل ذلك بعبارات كوسموفيزيائية أننا إذا نظرنا إلى حركة الأرض حول الشمس في المجموعة الشمسية، فإنه تبعا لجاذبية "نيوتن" "تحتفظ الشمس بالأرض في مدار بمجال للجاذبية غير محدد، يمتد لحظيا عبر مسافات شاسعة في الفراغ ليمسك بكوكب الأرض"¹⁷. وفي الحقيقة فإن الشمس منظورا إليها باعتبارها كتلة تحدث انحناء في نسيج الفضاء، الأمر الذي يترتب عنه فيزيائيا تأثير جميع الأجسام الموجودة على سطح النسيج بما في ذلك الكرة الأرضية التي تدور حول الشمس في الانحناء الذي تسببت فيه الشمس، وتبعا لذلك فإن جاذبية آينشتاين تقوم على أساس هذا الانحناء وفق خاصيتين اثنتين: إحداهما،

¹⁵ م، ن، 74.

¹⁶ م، ن، ص، 85.

¹⁷ م، ن، ص، 86.

"كلما زادت كتلة الجسم كلما زاد التشوه الذي يحدثه في الفضاء المكان المحيط به. ويعني ذلك أنه كلما زادت كتلة الجسم زاد تأثير الجاذبية التي يمارسها على الأجسام الأخرى"¹⁸، وثانيهما؛ كلما زادت المسافة بين الأجسام في النسيج الفضائي فإن تأثير الجاذبية يقل أيضا.

والحال أن مرمانا في هذا الشأن ما كان تفصيلا تاريخيا لنظرية الجاذبية، بقدر ما رمنا تبیین ما حاول باشلار أن يقصده من اعتبار تاريخ العلم هو تاريخ لتصحيح أخطائه. والأمثلة في هذا الصدد كثيرة ومتعددة؛ فمن الهندسة الأقليلية إلى الهندسات اللاأقليلية تظهر مبادئ وقيم أكثر تثويرا تتم على ضخ دماء جديدة في شرايين المعرفة العلمية.

أعظم بها حركة لتقدم المعرفة العلمية قائمة على جدلية الخطأ والصواب، تكون فيها الكلمة للخطأ والأولية له بعد أن كانت تنظر إليه الفلسفات الكلاسيكية نظرة دونية تهميشية، حيث إن التاريخ الحق للعلوم يثبت أنه لا علم إلا عبر مراجعة الأخطاء الماضية وتصحيحها ثم تجاوزها كمؤشر واضح على القطيعة مع حقائق علمية لم تستطع أن تثبت أحقيتها في ساحة العلم. فقد نطق باشلار بحكمة حين قال ذات لحظة تأمل: "إننا نعرف ضد معرفة سابقة، وذلك عبر تقويض معارف غير مصاغة صياغة جيدة، وبتجاوز ما يشكل عائقا أمام عملية استكناه الروح العلمية"¹⁹. فالخطأ ضمن هذا المنظور يتخذ معنى عدم صياغة المعارف بشكل دقيق أو وضعها في صيغ هشّة ومزجاة، الأمر الذي ينتج عنه خلق معرفة علمية مشوهة. إن هذا المعنى بالضبط هو الذي يمنح العقل العلمي ميسمه الحقيقي، وفي معمعان هذا العقل تكون كل معرفة علمية جوابا عن سؤال وضع بدقة كبيرة. مفاد ذلك أن المعرفة العلمية لا تؤمن أبدا بالموضوع المعطى، ولا تعتبره سهلا وبسيطا، بل إنها تبني مواضيعها عبر تصحيح الأخطاء، فلا شيء سهلا إلا وجعلته موضوعا مركبا، طالما

¹⁸ م، ن، ص، 89.

¹⁹ «En fait. On connaît contre une connaissance mal faites, en surmontant ce qui, dans l'esprit même, fait obstacle à la spiritualisation ». Bachelard : La Formation de l'esprit scientifique, op, cit, p, 17.

أن المواضيع أو الأسئلة لا تكشف عن نفسها تلقائياً، باعتبار أن الروح العلمية تمنع عن نفسها التصدي للأسئلة التي لا نجيد صياغتها.

والحال أن المتأمل الممعن في واقع الفكر العلمي، لئن هو قدّر شأنه قدر التحقيق الموضوعي، فإنه واجده لا محالة فكراً مقاوماً للأخطاء، وبصيغة أكثر مواءمة فإن العلم ينهل من رحمه عبر إقصاء وتصفية الأخطاء ودفعها خارج مجال المعرفة العلمية. فقد ثبت لدى باشلار ببصيرة نافذة أنه **"بالعودة إلى الأخطاء الماضية، نجد الحقيقة العلمية هي في حالة ندم فكري مستمر"**²⁰. فلا وجود لحقيقة علمية موضوعية إلا عبر هدم الأوليات واستنطاق الأحكام المسبقة. أنى للأمر أن يكون بخلاف ذلك والروح العلمية ترفض أن يسجل فيها الواقع كما يشاء؟ وآية ذلك أن الحقيقة العلمية لا تنكشف إلا عبر مسح القمام الذي غطى ملامحها، أو كما أراد الباحث لذلك تعبيراً فنياً: إن العقل العلمي يقوم على أنقاض العقل قبل العلمي بعد طول معايشة. وإن شئنا التدقيق أكثر نقول إن المعرفة العلمية تقوم بطريقة تراجعية، أي أنها تعود إلى ماضي الأخطاء العلمية من أجل هيكله فضائها، وهو الخطاب نفسه الذي أكدّه باشلار ذات لحظة تأمل: **"إن تمظهرات الواقع تتم عبر التراجع إلى الوراء. ذلك أن الواقع ليس هو ما كنا نعتقد، بل إنه ما يفترض منا التفكير فيه"**²¹. بيد أن السبيل لتحقيق هذا المطلب الاعتباري هو العمل على تعديل الواقع ومحاولة صنعه، طالما أن المعرفة العلمية تبعد من مجال اشتغالها الواقع المعطى. وبهذا المعنى يعتقد باشلار أن الفكر العلمي ليس سلبياً شأنه أن يقبل بكل ما يشاع، بل إنه بالأحرى فكر يعمل دائماً على جر أذن الواقع قصد البوح بحقائقه الخفية، ديدنه في ذلك رفع شعار **"لا"** في وجه المعطى.

3 - التحليل النفسي للمعرفة الموضوعية وضرورة تجاوز العوائق الابدستيمولوجية:

²⁰ « En revenant sur un passé d'erreurs, on trouve la vérité en un véritable repentir intellectuel ». Ibid, p, 17.

²¹ « Les révélations du réel sont toujours récurrentes. Le réel n'est jamais « ce qu'on pourrait croire » mais il est toujours ce qu'on aurait dû penser ». Ibid, p, 16.

في نطاق السعي المستمر نحو تطهير المعرفة العلمية من أصدادها، نظر باشلار أولاً فيما لم ينظر فيه غيره، أي الاستناد إلى التحليل النفسي من أجل فهم البنية النفسية الباطنية للباحث. وقد تبين له تدخل مجموعة من العوامل الداخلية في نشاطه وتفاعل مع عمله. في إطار هذا الضرب من النظر نبادر إلى القول إن تقدم المعرفة العلمية يقتضي النظر بدءاً في الأبعاد الدفينة والحياة الباطنية لهذه المعرفة التي تتجسد في صيغة عوائق، وربما كان هو ذا قصد باشلار نفسه ببصيرة نافذة وصفاء نظر حين قال: "عندما نبحث في الشروط النفسية لتقدم العلم، فإننا نصل إلى اعتبار هام هو أنه يجب صياغة قضية المعرفة العلمية على شكل عوائق. والحال أن هذه العوائق ليست من نسيج براني يرتبط بمعطيات خارجية كتعقد الظواهر وزوالها، ولا هي متعلقة بتأثير (incriminer) عجز الحواس والعقل البشريين وضعفهما: إنها مقابل ذلك جوانية، إذ في صميم فعل المعرفة تظهر، وبنوع من ضرورة وظيفية، تعطلات واضطرابات. فهناك سببين أسباب الجمود بل والنكوص، وكذا سنسلط الضوء على أسباب التوقف التي سنسميها عوائق إبستمولوجية"²². وهذا القول يفيد أن العوائق دائماً ما تكون مضمرة خفية، لا يمكن إدراكها في شكل عائق خارجي يهم علاقة الذات العارفة بالموضوع، بل هي تعود إلى الحياة النفسية اللاشعورية وتمنع الباحث من فهم الظاهرة على نحو واضح.

إن بنية الخطاب الإبستمولوجي الباشلاري، إذا ما حققنا أمره التحقيق الأسلم، فإننا نلفيه بصيغة أو بأخرى، يوطن مكانته ضمن حقائق غير مباشرة، أي حقائق من الوضع الثاني تحجبها تلك التي تنتسب إلى الوضع الأول، وإن شئنا صياغة هذا الاعتبار بكلمات منتقاة، فإننا نقول إنه خلف الحقائق المباشرة التي قدمت نفسها لدى السابقين على باشلار

²² « Quand on cherche les conditions psychologiques des progrès de la science, on arrive bientôt à cette conviction que c'est en termes d'obstacles qu'il faut poser le problème de la connaissance scientifique. Et il ne s'agit pas de considérer des obstacles externes, comme la complexité et la fugacité des phénomènes, ni d'incriminer la faiblesse des sens et de l'esprit humain : c'est dans l'acte même de connaître, intimement, qu'apparaissent, par une sorte de nécessité fonctionnelle, des lenteurs et des troubles. C'est là que nous montrerons des causes de stagnation et même de régression, c'est là que nous décèlerons des causes d'inertie que nous appellerons des obstacles épistémologique ». G. Bachelard : La Formation de l'esprit scientifique, Contribution à une psychanalyse de la connaissance objective, Paris, librairie philosophique, J Vrin, 5^e édition, 1967, p, 16.

في ثوب الحقائق اليقينية المطلقة، تقبع حقائق الحقائق. أفدنا بذلك أن ابستيمولوجيته تطمح إلى الكشف عن المكبوتات الخفية للعقل العلمي وتجاوزها، لتبحث عما خفي خلفها وضمير، وهي إذ رامت هذا السبيل فإنها خالفت ديدن أهل النظر المعرفي السابقين عليه، بأن غضت الطرف على ما ظهر وجلي وبحثت عما انثنى وخفي، وبصيغة التحليل النفسي فإنها نظرت في المكبوتات العقلية التي تخدم الباحث العلمي دون أن يدرك ذلك، إنها بالتسمية تلك التي عنونها الرجل بالعوائق الابستيمولوجية، وهي ليست من نسيج براني توطن نفسها في تعقد الظواهر أو زوالها ولا هي تعود إلى سوء تقدير من العقل أو ضعف الحواس، بل إنها ذات ميسم جواني شأنها أن تحفر لنفسها مكانا في العلم ذاته.

أبشر بها حركة جدلية تصبو في اتجاه كتابة التاريخ الدينامي للفكر العلمي بدءا بتفتيت العوائق ووضع قطيعة ابستيمولوجية مع أشكال المعرفة اللاموضوعية. وأول أصول النظر في شأن ذلك هو إبعاد الرأي الذي يتعارض تعارضا قطعيا مع الفكر العلمي الحق، لأنه دائما يكون خاطئا من الناحية المبدئية. فهو لا يجتهد في شيء عدا أنه يعمل على تحويل ونقل حاجات نفعية ذاتية إلى معارف لا ترقى إلى مستوى الروح العلمية التي تمنع من تكوين الرأي بصدد قضايا ومواضيع لا نفهمها. ذلك أن الخطأ كل الخطأ في إنتاج المعرفة العلمية استنادا إلى الرأي، إذ لا يمكن تأسيس أي شيء عليه، بل لا بد من تقويضه وهدمه أولا، وحتى لو نحن عملنا على تعديله في بعض أو محاولة شرعنته في بعض، فإن الروح العلمية تمنعنا حتى من مثقال ذرة منه، لأنه يفكر تفكيرا سيئا ناقصا لا يستقيم والعقل العلمي الحق. إن الصعوبة كل الصعوبة ليست في الأسئلة التي نطرحها بقدر ما هي تحديد نوع هذه الأسئلة وصياغتها على نحو دقيق، هاهنا تسطع رائحة الروح العلمية الحقة، وهو الأمر الذي خطّه باشلار ذات لحظة تأمل حين كتب: "بالنسبة للعقل العلمي تعتبر كل معرفة جوابا عن سؤال وغياب السؤال يعني استحالة قيام معرفة علمية"²³. ولكم تأفف العلم من أشكال المعرفة المعطاة التي أثقلت كاهله، لذلك يحث الرجل على أعمال الجهد من

²³ « Pour un esprit scientifique, toute connaissance est une réponse à une question. S'il n'y a pas eu de question, il ne peut y avoir connaissance scientifique ». Ibid, p, 17.

أجل رفع أنحاء العوائق الابدستيمولوجية وتنقية العلم من أشباه وضلال المعرفة الموضوعية.

استمرارا في تنقية العلم من أشباه المعرفة الموضوعية يرصد باشلار أشكالا أخرى للعوائق الابدستيمولوجية، إذ هي لا تنحصر في الرأي فحسب، بل تمتد أخطبوطيا إلى ما يسميه "بالتجربة الأولى"، وهو يقصد به الحالة الفكرية الناجمة عن الاتصال الأول بموضوع ما، باعتبارها ضربا من المعرفة الحققة، في حين لا تعدو أن تكون معرفة مباشرة وهمية. صحيح أن الالتقاء لأول وهلة بالموضوع، له دور إيجابي في عملية إنتاج الفكر العلمي وبنائه، لكن من العيب بمكان أن نقف عند حدود هذه المعرفة. أوليس الواقع يراوغ الناظر الغفل في شأن ظواهره ويحجب حقائقه؟ كل حقيقة علمية صار شأنها إخفاء حقائق أكثر غرابة ودهشة عن الكون. ومثلما لاحظ باشلار بحق فإن كل حقيقة علمية إلا وشأنها أن تقوم على أنقاض سابقتها وعقلنتها، أي أعمال النقد بصدد التجربة الأولى حتى تشكل سندا لبلوغ الفكر العلمي الموضوعي. فأن تدرك الحقيقة الموضوعية للواقع معناه أن تتجرع مرارة تعقد ظواهره، لحظة بلحظة دون أن تستسلم لغواية حقائقه الظاهرة للعين البيولوجية. وطالما أن التجربة الأولى لم تخضع بعد لمعيار النقد وظلت محافظة على مطاطية نواتها، فإنها لابد أن ترسو في المطاف الأخير عند جزر اللاعلم. والمطلوب حسب باشلار هو زعزعة تمركز التجربة الأولى وعقلنتها، ومن دون ذلك سيبقى الباب مفتوحا أمام ضرب من لاوعي العقل العلمي الذي سيضعنا أمام مهمة صعبة هي القيام بتحليل نفسي تدريجي وبطيء له. فلا مناص من بعث الحياة في النقد باعتباره منقذا من ضلال اللاحقيقة، ليس من خلال تجاوز التجربة الأولى فحسب بل هناك عوائق أخرى يدعو الرجل إلى أعمال العقل في شأنها، وما "التعميم" إلا صورة لها.

إن التعميم لا يشكل عائقا ابدستيمولوجيا إلا حين يكون متسرعا وبسيطا دون مراعاة ضوابط وقواعد المعرفة العلمية. فقد ثبت لدى أهل أعمال العقل المعرفي أن التسرع في تعميم قانون علمي أو تفسير ظاهرة بأخرى غالبا ما يغفل مجموع الفوارق التي تسم كل منها على حدة، وهي قد تكون دقيقة مضمرة مختفية عن العين البيولوجية لكنها تلعب دورا

ديناميا في العمل العلمي. وليس الأمر دائما على البساطة التي يتصورها الباحث في هذا الميدان، بل إن هذه العوائق تنبسط لتشمل المفاهيم نفسها تلك التي نحتت من أجل تفسير ظاهرة معينة، يسميها باشلار "بالعائق اللفظي". وهو يفيد به الامتداد اللاموضوعي لمفهوم من تفسير قضية علمية معينة نحو تفسير أخرى، الأمر الذي ينتج عنه غموض الظاهرة نفسها أو فهم مشوه لها.

ولئن أقر باشلار بضرورة تجاوز وعقلنة العوائق الابدستيمولوجية على كثرتها، فإنه يدرك تمام الإدراك أنها تجعل العقل العلمي الغفل عقلا هشاً مستسلما يقبل فقط ببساطة الظواهر. وهو ما يتبين عند النظر فيما يسميه الرجل "بالعائق الجوهراني" l'obstacle substantialiste. وهو يشير إليه بالقول: "مثل باقي العوائق الابدستيمولوجية الأخرى، إنه متعدد الأشكال ينطوي على مجموع الحدوس الأكثر تشتتا وتعارضاً. ومن طبيعة الفكر قبل العلمي أن ينظر كل ما ينظر فيه في مركزية موضوع معين، ويمحور كل المعارف حول هذا الموضوع دون إعطاء أهمية لتراتبية الأدوار الأمبريقية. لذلك تجده يوحد بشكل مباشر كل الخصائص الأخرى المختلفة سواء أكانت سطحية أو عميقة، أو كانت كذلك ظاهرة جلية أو باطنية مخفية"²⁴. وقد أفاد باشلار بذلك أن من شأن النظر في لب الظواهر وجوهرها دون البحث في علاقاتها المنتظمة أن يفقدها خواصها المميزة لها. والحال أن البحث في الخصائص الباطنية أسقط الفكر قبل العلمي في متاهات ما يعنونه الرجل: "أسطورة الباطن المغلق"، أو "الأسطورة الجوهرانية". ولشد ما نبّه من خطورة البحث في ماورائيات الظاهرة على الروح العلمية، إذ من شأن ذلك أن يحل العلم مقام البوار. ومثلما شبه باشلار هذه العملية بإخراج النفس من الجسد، فلأنه يدرك تماما أن الجواب الجوهراني عن معوصات الموضوع من شأنه أن يبتلع كل الأسئلة ويخنقها خنقا.

²⁴ « L'obstacle substantialiste, comme tous les obstacles épistémologique, est polymorphe. Il est fait de l'assemblage des intuitions les plus dispersées et même les plus opposées. Par une tendance quasi naturelle, l'esprit présicientifique bloque sur un objet toutes les connaissance ou cet objet un rôle, sans s'occuper de la hiérarchie des rôles empiriques. Il unit directement à la substance les qualités diverses, aussi bien une qualité superficielle, qu'une qualité profonde, aussi bien une qualité manifeste qu'une qualité occulte ». Ibid, p, 112.

وحجته في ذلك أن هذا الشق من تصوير المجهر الذهني نحو عمق الظاهرة قد ينشأ عنه إضفاء صفات متقابلة ومتباينة على الموضوع نفسه.

وإذ سوّغ باشلار رصد العوائق الخفية اللاواعية للفكر العلمي قصد إعطاء صورة صافية ونقية للمعرفة العلمية، فإنه يحذر من ضرب آخر من هذه العوائق بعنوان "العائق الإحيائي" L'obstacle Animiste أو العائق البيولوجي. يشكل هذا العائق ضرباً من الامتداد اللاموضوعي من مجال معرفي إلى آخر، وبالخصوص امتداد المعارف البيولوجية قصد تفسير ظواهر فيزيائية. فلا أحد ينكر القيمة الموضوعية لهذه المعارف، وعلى وجه التحقيق عندما ترتبط بتفسير الظواهر البيولوجية ذاتها، لكن باشلار يركز تحذيره لهذا العائق فقط في الحالات التي تستثمر فيها المعارف البيولوجية للإجابة عن ظواهر غير تلك التي وضعت من أجل تفسيرها بداية، وحين تستخدم قوانين بيولوجية لتفسير الظواهر الفيزيائية آنذاك تعوق بلوغ الروح العلمية الحقّة.

محصول ما تقدم أن الاستيمولوجية الباشلارية تجسد نموذجاً دقيقاً للتعبير عن مشكلة وحركة المعرفة العلمية، إذ أنها تحدث تباطؤاً شديداً واضطراباً في بنية العلم. وفي سياق ذلك، نفهم مدى تأثر باشلار العميق بمبادئ التحليل النفسي. فلئن هو اعتبر أن هذه العوائق تجسد نوعاً من ضرورة وظيفية، فلأن "الكبت" نفسه في إطار التحليل النفسي يشكل ترجمة لحالة الذات في مواجهة الواقع وتأقلمها مع معطياته. إن هذه المكبوتات العقلية اللاواعية تخفي نفسها في شتى الأشكال، حيث تتخذ لوينات إزاء لغة العلم، وهناك توطن اللغة العامية نفسها وتحشر دلالاتها ومعانيها دون أن يفتن المهتم الغفل لذلك، فهي تعمل على امتصاص روح المعرفة الموضوعية وتظهر نفسها وكأنها هي. إنها على التحقيق تكبح المعرفة العلمية وتلجم عنان بلوغ الحقيقة، ولشد ما امتعض باشلار من ذلك، ودعا إلى ضرورة وضع قطيعة معرفية بين اللغتين العلمية والعامية.

4 - القطيعة الاستيمولوجية: نحو معرفة علمية بلا أصول.

إن حديث باشلار عن العوائق الاستيمولوجية كمساهمة في التحليل النفسي لتطهير المعرفة العلمية من أضدادها، واستناده إلى فرضية اللاشعور التي تحرك البنية النفسية الباطنية للباحث أن نشاطه العلم، يعتبر مدخلا لفهم المسار التقدمي للفكر العلمي الذي يقوم - بالإضافة إلى ما سبق تحليله - على ما يسميه الرجل بالقطيعة الاستيمولوجية. وهو مفهوم فريد يكاد يكون السمة المميزة لفلسفته، بل إنه يشكل أبرز المفاهيم التي بنى عليها أنظاره الاستيمولوجية، وإن شئنا القول: إنه هو من أبدعها في إطار فلسفته الجدلية، **لتلعب فيها دورا محوريا**²⁵، وترددت بعد ذلك في رسائل وكتب من أتوا بعده إلى الحد الذي يمكن معه القول إن القطيعة الاستيمولوجية صارت سمة مميزة للثقافة العلمية في القرن العشرين. وقد أفاد به أن التقدم العلمي مبني على أساس قطع الصلة بالماضي، فهي شق طريق جديد لم يتراءى للقدماء ولم يرد لهم بحال بحكم حدودهم المعرفية الأسبق وبالتالي الأضيق والأكثر قصورا²⁶. فتاريخ العلوم بهذا المعنى ليس تاريخا تراكميا، ولا هو نفيا قاطعا للماضي، ولا يكشف عن انتقال في التعامل مع القضايا والمشكلات البسيطة إلى التعامل مع المعوصات، فذلك مجرد تقليد لأفكار تدوّلت بين مجتمع المعرفة العلمية وانتشرت بين روادها، وهي لا تعبر عن التاريخ الفعلي لتقدم العلوم، الشأن في ذلك أن التاريخ الحق لها، دائما ما يعرف حالات توقف وجمود يتبعها انتقال إلى مرحلة أخرى تكون أكثر فهما للعالم، وبين الأولى والثانية هناك جدل يريد باشلار أن يقدم لنا تصورا لتاريخ العلوم يضعنا في صميمه. وإذا كان مفهوم العائق الاستيمولوجي يفسر لنا المظاهر الأولى، فإن مفهوم القطيعة الاستيمولوجية هو المفهوم الذي يعبر في نظر باشلار عن فترات الانتقال الكيفي في تطور العلوم²⁷. إن هذا التاريخ يشكل لحظة الانتقال من التفسير الضيق للظواهر إلى مستوى التفسير الأكثر شمولاً على نحو ما سيأتي معنا.

ضمن هذا السياق يعتقد باشلار أن تاريخ العلوم يقوم على ضربين من القطيعة الاستيمولوجية: إحداهما؛ بين المعرفة العامة والمعرفة العلمية، والأخرى تقوم داخل العلم

²⁵ يمني طريف الخولي: فلسفة العلم في القرن العشرين، المجلس الوطني للثقافة، الكويت، سلسلة عالم المعرفة، عدد 264، 2000، ص، 391.

²⁶ م. ن، ص، 392.

²⁷ محمد وقيدى: فلسفة المعرفة عند غاستون باشلار، مرجع سابق، ص، 130.

نفسه بين النظريات العلمية المعاصرة وبين النظريات العلمية لدى القدامى. على مستوى الشق الأول من القطيعة الاستيمولوجية يبين أن العلم المعاصر لم يعد يقبل البتة بالمعرفة في صورتها العامة، خصوصاً بعد القطيعة التي أحدثتها العلوم الطبيعية مع هذا الشكل من المعرفة الموسومة بالتسرع والتشويش والعمومية. وفي شأن هذا المنظور يقاوم باشلار دعوى أنصار الاتجاه الاستمراري في العلم الذين يزعمون من جهة أن تاريخ العلم ما هو إلا تاريخ تسلسل الأحداث والنظريات العلمية، إذ ينتج بعضها عن البعض الآخر دون توقف ودون انفصال بينها، ومن جهة أخرى يعتقدون أن هناك استمرارية بين المعرفة الحسية والمعرفة العامة في العلم، باعتبار أن معرفتنا بالواقع حاصلة عن معرفتنا الحسية العامة. وهي إذ تدعي ذلك فإنها ترجع كل التصورات الفيزيائية إلى نسخ التقطت عن طريق الحواس لموضوعات الطبيعة²⁸. دون أن يخطر ببالهم أن العلم هو من يخلق موضوعاته وينشئها دون أن يستنسخها من معطيات الخبرة أو الإدراكات الحسية بطريقة مباشرة.

ولكم دعا باشلار إلى قطع الصلة مع الموضوع المعطى المباشر الذي تلتقطه الحواس في حينه، لأن المعرفة في صورتها الأولى لا تكون دائماً صافية ولا هي خالصة، بل هي مسيجة بالعوائق الاستيمولوجية التي أفردنا لها الحديث إفراداً. لذلك تقرر النظرة القطاعية للمعرفة العلمية بضرورة التمييز بين الموضوع الواقعي أو المعطى وبين الموضوع المعرفي، موضوع المعرفة العلمية من حيث أنه ليس هو معطى، بل المعطى وقد أضيفت عليه الصبغة النظرية وتحول إلى موضوع معرفة... أي القول بأن الانتقال من الموضوع الواقعي إلى موضوع المعرفة لا يتم بشكل خطي متواصل، بل بطفرة، نظراً لوجود قطيعة استيمولوجية بين الإثنين تجعل كلا منهما في استقلال بنيوي عن الآخر، باعتباره ناتج وحصيلة ممارسة نوعية خاصة به²⁹. ولئن نحن قبلنا بالدعوى التي تزعمها أنصار الاتجاه الاستمراري، فإن العلم لا يمكنه أن يخطو خطوة واحدة إلى الأمام، بل

²⁸ سالم يفوت: العقلانية المعاصرة بين النقد والحقيقة، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، ط2، 1989، ص، 94.

²⁹ م، ن، ص، ص، 94، 95.

سير اوح نفسه المسير والمجيء ضمن دائرة مغلقة لا تقبل الانفتاح، وإن هو خطا إلى الأمام فإنه لا يمكنه أن يتقدم إلا وفق معرفة وهمية ومغلوبة.

يحتاج الاستمراريون مدافعين عن صحة زعمهم بالعودة إلى أصل النظريات العلمية من أجل فهم اللاحق من العلم، باعتبار أن العلم لا يمكن فهمه إلا بالعودة إلى منطلقاته الأولى، بحيث أن العلم المعاصر يستعصي على الفهم من دون العودة إلى العلم الحديث، وهذا لا يمكن فهمه إلا بإرجاعه إلى سابقه، وهكذا دواليك، حتى نصل إلى البدايات الأولى لانبثاقه. وحجتهم في ذلك أن الهندسات اللاقليدية قامت على أكتاف الهندسة الأقليدية، أي هي نظر فيما لم ينظر فيه "أقليدس" Euclide نفسه، لكن تبقي المنطقات الفكرية هي ذاتها. بيد أن باشلار ييكت هذا الزعم الشأن في ذلك أنهم بعودتهم إلى البدايات الأولى لنشأة العلم، فإنهم يتعارضون مع سياق الفكر العلمي المعاصر. ولئن نحن حاولنا جاهدين ذلك لوضعنا العلم في أزمة، تستدعي - بلغة توماس كون Thomas. S. Kuhn - إحداث ثورة علمية تغير باراديجماته وتضع قطيعة مع الباراديجم السابق. فلا يمكننا فهم فيزياء آينشتاين بإرجاعها إلى فيزياء نيوتن، ولا هذه بإرجاعها إلى تلك التي أقامها غاليلي، فما من فيزياء إلا وهي تعبير عن حقبتها فحسب، ولا تقبل التماثل مع أخرى، طالما أن النظريات الجديدة تكون أكثر شمولية وأكثر تركيباً من سابقتها. وهي حجج كشف بها الرجل عن قناع الحق الذي امتنع واستعصى عن سابقه ومجايله، وفي شأن ذلك بين صفاء القول المعرفي في التأريخ للعلم بالقطع مع مزاعم الدعوى الاستمرارية، لأن البدايات الأولى للمعرفة العلمية لا تخلو من أساطير وخرافات وعوائق ابستمولوجية ومعرفة عامية. وهو مطلب اعتباري لا يستقيم مع واقع الفكر العلمي المعاصر الذي يقوم على كل ما تحمله الثورة العلمية من عناصر الجدة، والبحث عن أصول في هذه الحالة لن يكون إلا تعارضا مع الجدة المطلقة لهذه النظريات، ولن يكون إلا عائقاً عن الفهم الموضوعي لحقيقة الاكتشافات العلمية المعاصرة³⁰.

³⁰ م، ن، ص، 132.

يورد باشلار الكثير من الأمثلة للرد على الدعوى الاستمرارية، وأبرزها المثال الذي ضربه في كتابه "العقلانية التطبيقية"، القائم على الفرق بين المصباحين التقليدي والكهربائي. فلئن نحن سلمنا بالعودة إلى الأصول الأولى للعلم لتمكنا من تفسير المصباح الكهربائي انطلاقاً من المصباح القديم، لكن ذلك غير ممكن قطعاً بحيث لا توجد علاقة تكوينية بين المصباحين، إذ أن الشيء الوحيد الذي يسمح بالمماثلة بينهما كونهما معا يضيئان عند سقوط الظلام³¹، مع التأكيد على وجود فارق شاسع بينهما على مستوى التركيب، باعتبار أن المصباح الكهربائي الذي اخترعه توماس أديسون يقوم على تقنيات دقيقة تمنعه من الاحتراق، فلكي يضيء هذا المصباح، هناك تقنية دقيقة تعمل أولاً على التخفيف من شدة التيار، وتمنعه من الانتقال لتجنب الاحتراق، بينما المصباح القديم لا يمكنه أن يضيئ إلا بحرق المادة المضيئة. وهذا المثال يجعلنا نقر بأن القطيعة والنفي هما المادة المضيئة للمرور إلى المعرفة العلمية الموضوعية، وتجاوز غياهب المعرفة العامة.

صفوة القول من خلال ما تقدم، إن المعرفة العلمية تقوم على أساس مراجعة الفكر العلمي اللاحق للسابق عليه، وهي مراجعة مستمرة، لكنها لا تحيل على القطيعة النهائية معه. ولكم راوح باشلار المسير والمجيء بين اعتبارها قطيعة تامة ونهائية وبين اعتبارها قطيعة مع الإبقاء على بعض أسس العلم السابق، لكنه استقر أخيراً على الإبقاء على بعض مبادئ العلم السابق، دون نفيه المطلق. فقد تبين له أن الجدلية تجعل القطيعة المعرفية مركباً من الانفصال والاتصال، إلا أنه جنح كثيراً ورفض فكرة الاتصال تماماً، وركز على الانفصال في حركية العلم وتقدمه وكان تركيزاً يخل بجدلية باشلار التي تجمع بين الطرفين - الاتصال والانفصال - مادام يجعل القطيعة انفصالات متوالية في تقدم العلم³². وهذا معناه أن القطيعة على نحو ما ارتضاها باشلار سمة مميزة لابستيمولوجيته، هي تعبير عن الانتقال الجدلي بين أسس المعرفة العلمية، أي من مفاهيم ومبادئ قديمة إلى أخرى جديدة أكثر شمولاً من سابقتها، فهي تحيل على التجاوز النشاط المسؤول للماضي، فالمبدع الخلاق للحاضر. فلا تعود اللحظة تكراراً كمياً للتاريخ، بل هي عمل دؤوب، وهي

³¹ م، ن، ص، 132.

³² يمينى طريف الخولي: فلسفة العلم في القرن العشرين، مرجع سابق، ص، 392.

إنجاز - إنجاز للحدث³³. وعلى هذا الأساس يصير تاريخ العلم تاريخا للتجاوز والقطيعة عبر آلية الجدل.

والحال أن باشلار حين رسم الملامح الأساس للعقل العلمي في مجموع مراحل تكونه، بيّن تهافت الدعوى الاستمرارية لتاريخ العلم، وكشف في مقابل ذلك أن هذا التاريخ يعرف اضطرابات وتوقفات تتبعها قفزات كيفية وثورات عميقة تغير ملامح الفكر الإنساني برمته. لكن هل يمكن استبعاد النظرة الاستمرارية لتاريخ العلم من مجال الاستيمولوجيا، هكذا بجرة قلم؟ ألا يمكننا الاعتراف بوجاهة هذا الاتجاه في بعض جوانبه؟

لئن نحن شئنا أن نقدر مسار المعرفة العلمية حق قدرها فإننا سنكون مضطرين إلى الاعتراف بأن تاريخها هو على الأرجح تاريخين؛ أفدنا بذلك أنه يتخذ مسارين: تاريخ لنظريات لا تقبل الفهم بالرجوع إلى سابقتها على نحو ما بين باشلار بصفاء نظر، وآخر لنظريات لا تفهم إلا بالعودة لسابقتها، وهو الزعم نفسه الذي اتخذ الاستمراريين دربا لهم. فالعقل العلمي، طبقا للضرب الثاني من النظر الاستيمولوجي، يغذي روحه بالعودة إلى نظريات سابقة، وتعملق العالم في إبداع نظرية جديدة إنما يكون بالوقوف على أكتاف العلماء السابقين عليه. فإذا اتجهنا رأسا إلى الفيزياء المعاصرة، وعلى التحقيق إلى نظرية النسبية لأينشتاين، هل يمكن تقديمها وشرحها بشكل مفصل ودقيق بمعزل عن الشروط الموضوعية التي سبقتها؟ باعتراف أينشتاين نفسه فإن بذور أفكاره تعود إلى السابقين عليه، "فمع أن العلماء، مثلهم مثل كل المبدعين، قد تمتلكهم الغيرة من منافسيهم التي غالبا ما تدفعهم للانغماس في صراعات عميقة، إلا أن أينشتاين لم يستنكف عن أن ينسب جذور أفكاره الرائدة إلى فيزيائيين عظماء مثل إسحاق نيوتن وجيمس كلارك ماكسويل، الذين وضع صورهما في أماكن بارزة على مكتبه وجدران غرفته. والواقع أن أبحاث نيوتن في الميكانيكا والجاذبية وأبحاث ماكسويل في الضوء شكلت الدعائم الرئيسية التي ارتكزت عليها العلوم في مطلع القرن العشرين، بل إن إنجازاتهما كانت تمثل جل المعرفة

³³ م، ن، ص، 392.

الفيزيائية في ذلك الوقت"³⁴. فالنظريات العلمية الجديدة التي لا تعترف من سابقتها يتعذر فهمها بشكل واضح. وفي شأن ذلك نؤكد أنه يستحيل عزل النظرية عن البيئة العلمية التي ساعدت على ظهورها، لذلك نؤكد على ضرورة الرجوع إلى "النظرية الصفر"، أي إلى الشروط السابقة والبدايات الأولى لنشأة العلم من أجل فهم ما تقدّم منه.

صحيح أن باشلار يعتبر هذه القطيعة ليست تجاهلاً تاماً، ولا هي مطلقة ونهائية تأتي على النظرية برمتها، بل هو يعتبرها قطيعة تقوم على جدلية الإبقاء والتجاوز، أي إعادة تنظيم المعارف العلمية السابقة ضمن شروط جديدة. وهو ما يجعلنا نبادر إلى القول إن هذا التاريخ هو تاريخ جدلي تكاملي بامتياز.

وعلى الإيقاع الجدلي نفسه سيعمل كارل بوبر على رصد خطوات تطور المعرفة العلمية، وهو المطلب الاعتباري الذي أشرنا إليه في الأسطر الأولى من هذا المبحث، أفدنا به التكافؤ الحاصل على مستوى رصد الإيقاع الجدلي لأنحاء هذه المعرفة بين باشلار وبوبر. فلئن أقام صاحب "منطق الكشف العلمي" أنظاره لتطور المعرفة العلمية، باعتماد منهج المحاولة والخطأ، فذلك راجع إلى أن الفرضيات المقترحة لتفسير حادث معين، تكون معرضة للخطأ. وهذا الاعتبار يصب في اتجاه القول إن بوبر يجعل من الخطأ بنداً أساسياً في تطور هذه المعرفة، كما هو الحال بالنسبة لباشلار، باعتبار أن النظرية لا تكون علمية إلا عبر تجاوز الخطأ، وعبر قابليتها للإبطال أو التكذيب. فعلى أي شكل رسم بوبر إيقاع للمعرفة العلمية؟ وما موقع الخطأ فيها؟

ثانياً: المعرفة الموضوعية وصورة الخطأ في سياق النظرية التطورية

للمعرفة العلمية عند كارل بوبر:

³⁴ ميشيو كاكو: كون آينشتاين، ترجمة، شهاب ياسين، كلمات عربية للنشر، ط2، 2016، ص، 16.

إن النقطة المركزية للسير في درب تقدم المعرفة العلمية والاقتراب أكثر من الحقيقة تمر عبر تجاوز أو هام الفلسفات الكلاسيكية المثقلة برواسب الذاتية التي زعمت وهماً تحصيل اليقين المطلق. ومن أجل تحريرها من كهف الذاتية انتهج كارل بوبر نقداً تحليلياً صار يسم فلسفته "بالعقلانية النقدية" التي تقطع مع الأحكام المسبقة ووثن اليقين وسذاجة الحواس وعقل البداهة. لذلك عمل الرجل على تجاوز مثالب الفلسفات الكلاسيكية وثنّ حوائلها، وإتلاف عوائقها السيكلوجية والاجتماعية من حيث أنها تجعل من الذات مرجعية للمعرفة سواء تعلق بذاتية العقل المتعالية أو سذاجة الحواس³⁵، واستبدل المفاهيم التي كانت تركز عليها بأخرى ذات مرجعية حركية، من لِدَة: "التخمين" Conjecture، و"الاقتراب من الصدق" أو "رجحان الصدق"، و"الصرامة" و"القابلية للتكذيب"، و"المحاولة والخطأ"، وتلتقي هذه الشبكة المفاهيمية من حيث مغزاها وغايتها مع تلك التي نسجها باشلار التي تقوم على "الخطأ" و"الهدم" و"التجاوز" و"إعادة البناء" و"العائق" و"القطيعة" و"الجدل" على نحو ما مر معنا، وكلاهما أثنا فضاء عقلانيتهما؛ النقدية لدى الأول والتطبيقية لدى الثاني.

والحق أن العقلانية البوبرية شكلت ثورة جذرية ضد كل الأنساق المغلقة ذات المصدر الوحيد للمعرفة، لأنها تُفقد المعرفة شرعيتها العلمية وتبطل نشاطها وحركتها التقدمية، وفي مقابل ذلك أسس أنظاره الاستيمولوجية على منهج فرضي استنباطي يرمي من خلاله إلى إعادة الروح الجدلية لحركة العلمية للمعرفة. وهو المطلب الاعتباري الذي جعلنا نقر بتوافق التصور الذي صاغه بوبر مع ذاك الذي وضعه باشلار، مع فارق هام بينهما، هو أن الأول لم يعن بشكل مباشر بتاريخ العلوم لكنه أرسى دعائمه وحدد منطقته، أي التطور والتقدم والموضوعية والسير نحو الصدق³⁶، بينما الثاني قصده على نحو

³⁵ زروخي الشريف: "كارل بوبر والاستيمولوجيا الثورية: من الأنساق المغلقة إلى الانفتاح النقدي" ضمن مجموعة من الأكاديميين العرب، الفلسفة الغربية المعاصرة صناعة العقل الغربي، من مركزية الحداثة إلى التشفير المزدوج، ج2، منشورات الاختلاف، ط1، 2013، ص، 1008.

³⁶ يوسف تيبس: التصورات العلمية للعالم، قضايا واتجاهات في فلسفة العلم المعاصرة، ابن النديم للنشر والتوزيع، ط1، 2014، ص، 195.

مباشر. فكيف تنشأ المعرفة العلمية من رحم الخطأ؟ وهل عين الصواب في المعرفة العلمية هو تجنب الوقوع في الخطأ؟

1 - عالم المعرفة الموضوعية والابستمولوجيا الذاتية:

إن الحديث عن تطور المعرفة العلمية، لا يمكن أن يستقيم دون اقتفاء أثر موضوعيتها على نحو ما فلسفها بوبر، وفي سياق ذلك يعترف الرجل بدءاً في سياق منطق الكشف العلمي، بأن الموضوعية لا تحيل على المعنى الذي اتخذته في الفلسفات الكلاسيكية كنقيض للذاتية، فهما مفهومين ضبابيين إلى أبعد الحدود، ولشد ما طفحا بالتناقضات الموروثة من النقاشات غير الحاسمة. فقد ورد مفهوم "ذاتي" عند "إيمانويل كانط" Emmanuel Kant بالتحديد ليشير به إلى أن "المعرفة العلمية يجب أن تكون مبررة في استقلال تام عن ميل الفرد: فالتبرير يتصف "بالموضوعية" إذا كان، مبدئياً، بإمكان الفرد اختباره وفهمه. فإذا كان شيئاً ما صحيحاً، على نحو ما يقول كانط، بالنسبة لأي فرد بناء على تصور معين لديه، وقتئذ تكون أسسه موضوعية وكافية"³⁷.

والحال أن العالم لا يمكنه تحقيق الموضوعية المنشودة على هذا النحو من الخلط في المفاهيم الذي ورثته الفلسفة، إضافة إلى مفاهيم أخرى ثنائية أخرى أشد غموضاً. لأن هذا التحديد قد يسقطنا بشكل أو بآخر في تصور النزعة الوضعانية للمعرفة العلمية، وإلى حد أبعد قد يسقطنا في لا علمية النظريات العلمية. فلكي يتخذ العلم طابعاً موضوعياً، لا بد أن يستقل تماماً عن مجموع حالات الشعور لأي فرد، وهذا ما يشير إليه بوبر بالقول: "أعتقد أن النظريات العلمية ليست هي ما يقبل التبرير أو التحقق البتة، بل هي ما يقبل الاختبار، لذلك أقول إن موضوعية القضايا العلمية تتجلى في الحقيقة في أنه يمكن اختبارها على

³⁷ « He uses the word 'Objective' to indicate that scientific knowledge should be justifiable, independently of anybody's whim: a justification is 'objective' if in principle it can be tested and understood by anybody. 'If something is valid', he writes, 'for anybody in possession of his reason, the nits grounds are objective and sufficient ». K, Popper: The Logic of scientific discovery, routledge classics, 1st published, 2002, p, 22.

نحو ذاتي متناوب"³⁸. من وجهة النظر هذه، أي المعرفة المرتبطة بحالات الشعور، أو حالات العقل تكون المعرفة مسيجة باعتقادات معينة أو حكم مرتبط بما تقبله الذات أو تنفيه، وبهذا المعنى يكون الفرد المُعتقد وحده على صواب طالما أن فعل المعرفة صادر عن هواه. وهو ما نعبر عنه عادة بصيغ معينة من لِدَة: "أعتقد أن..." أو "أعرف أن...". وهي أفعال تحيل على درجة الشعور بالاعتناع بالقوة المعرفية لأسباب وعلل الحكم. وهذا الأمر ليس من اختصاص الاستيمولوجيا بل هو يعود إلى صميم عمل علم النفس، لكن لا معرفة بغير احتمال دائم للخطأ³⁹.

والحق لئن نحن أخذنا المعرفة بالمعنى الذاتي وأطلقنا بها على وجهة النظر الاستيمولوجية، فإننا سنقف عند اعتبار هام، وهو أنه "ليس ملائما أن يكون شعوري بالاعتناع قويا أو ضعيفا، ولا يهم أن يكون مصدر هذا الشعور عن اليقين غير المشكوك فيه انطبعا قويا (أو بين بذاته) لا يمكن مقاومته أو يكون صادرا عن ظن لا يُشك فيه"⁴⁰. فالخطوة الأولى في اتجاه الاقتراب إلى المعرفة الموضوعية هي التخلص من رواسب الميول الفردية أنى كانت درجات الاعتناع بها. وعيب الشعور بالاعتناع أنه لن يستطيع أن يبرر القضايا العلمية. وهذا معناه أن المعرفة الموضوعية تحيل على الاستقلال التام عن الاعتقادات الدوغمائية التي ترفض الدخول إلى مختبر النقاشات النقدية. وهي طبقا لهذا التحديد تحتوي النظريات العلمية، والأفكار الفلسفية المصاغة لغويا بعد أن انفصلت عن صاحبها، أي بعد أن انفصلت عن عالم الخبرات الواعية للفرد، لذا فهي معرفة في غياب الذات العارفة، وهي لذلك تدخل في صميم اهتمام الاستيمولوجيا. وبين المعرفة بالمعنى الذاتي والمعرفة بمعناها الموضوعي فارق هام؛ فالأولى منهما يختص بها علم

³⁸"I hold that scientific theories are never fully justifiable or verifiable, but they are nevertheless testable. I shall therefore say that the *objectivity* of scientific statements lies in the fact that they can be *inter-subjectively tested*". Ibid, p, 22.

³⁹ يمنى طريف الخولي: فلسفة بوبر، منهج العلم.. منطق العلم، الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1989، ص، 86.

⁴⁰"From the epistemological point of view, it is quite irrelevant whether my feeling of conviction was strong or weak; whether it come from a strong or even irresistible impression of indubitable certainty (or 'self-evidence'), or merely from a doubtful surmise". K, Popper: The Logic of scientific discovery, op, cit, p, 24, 25.

النفس من حيث أنها تنتمي إلى العالم الثاني⁴¹، وأما الثانية منهما، فهي من اختصاص الاستيمولوجيا من حيث أنها تشكل مدارا للعالم الثالث، باعتبار أن هذا الشق من النظر يدرس المحتوى المعرفي وعلاقاته المنطقية، أي المشاكل والمواقف المرتبطة بها. وليس المحتوى المعرفي سوى الفروض والنظريات التي تقترح لحل مشكل ما. وحيث إن هذه النظريات تمثل مجرد مقترحات للحل فإنها بالضرورة لا تدعي الصدق القبلي، بل تدعي الخطأ القبلي؛ لأن هذه الصفة هي التي تسمح للاستيمولوجيا أن تمارس دورها النقدي⁴². وحيث أن المعرفة الذاتية تقوم قبل المعرفة الموضوعية باعتبارها تجلّ للعالم الثاني، إلا أنها فارغة من المحتوى ولا تكشف أهليتها في سياق المعرفة العلمية. والحال لئن نحن قدرنا الفاصل بين المعرفتين الذاتية والموضوعية، لقلنا إنه على مسافتين: إحداهما شاسعة في رحابها، والأخرى قصيرة في مداها، وأفضل تجسيد توضيحي لهذا الاعتبار هي نظرية نيوتن كما هي مطروحة في العلم من أوضاع الأمثلة على المعرفة الموضوعية، أما نزوع نيوتن نحو كتابة نظريته أو مناقشتها فهو مثال للمعرفة الذاتية. اللحظة التي كتب فيها نيوتن نظريته، لحظة الصياغة اللغوية هي حد الفصل الذي نقلها من بحوث علم النفس إلى بحوث الاستيمولوجيا الموضوعية والمنطق⁴³. فالفارق بينهما إذن يكمن في الانتقال من العالم الثاني إلى العالم الثالث بحيث تكون اللغة أو الكتابة جسرا لهذا الانتقال. فحين تنتقل النظرية من المستوى الفردي السيكولوجي إلى مستوى الكتابة تصبح قابلة للنقاش والنقد، وبالتالي تصبح موضوعية.

ولشد ما تأسف كارل بوبر من مصير الاستيمولوجيا التقليدية على نحو ما كانت عليه لدى القدامى مع أرسطو تحديدا، وكذا المحدثين منذ "روني ديكارت" René Descartes و"طوماس هوبز Thomas Hobbes" و"جون لوك John Locke" حتى "إيمانويل كانط Emmanuel Kant"، ثم المعاصرين مع "برتراند راسل Bertrand

⁴¹ يقدم بوبر في هذا السياق نظرية ذات ميسم ميتافيزيقي قوامها وجود عوالم ثلاثة، بحيث يتكون العالم الأول من جميع الموجودات المادية، سواء الحية أو غير الحية. والعالم الثاني، يحيل به على عالم الخبرات الواعية واللاواعية، وأخيرا العالم الثالث يشير إلى عالم المنتجات الموضوعية للذهن البشري، وسنفصل القول في هذه العوالم في القادم من الصفحات.

⁴² يوسف تيبس: التصورات العلمية للعالم، مرجع سابق، ص، 200.

⁴³ يمني طريف الخولي: فلسفة بوبر، منهج العلم.. منطق العلم، مرجع سابق، ص، 86.

Russell و"جوتلوب فريجه Gottlob Frege"، الشأن في ذلك أنها أصيبت بعطب الذاتية، من حيث أنهم عملوا على ربط العقول الذاتية العارفة بالموضوع المعروف، فبحثوا في اعتقادات الذوات عن أسسها وأصولها، وهي بحوث أنسب لعلم النفس منها للمنطق⁴⁴. ومثلما تبين على نحو ممتد، فقد تسالت الذاتية لتصل إلى نظريات في العلوم الفيزيائية، وحساب الاحتمال والمنطق المعرفي الحديث الذي يهتم بصياغات مثل "أ يعرف ب" أو "أ يعتقد أن ب" التي تحيل على درجة الشعور بالافتناع، أي حالات ذاتية لا علاقة لها بالمعرفة العلمية فالعالم لا يعرف ولا هو يعتقد في بحثه العلمي⁴⁵، لأن أكثر ما ينشغل به العالم هو محاولة تحقيق المعرفة الموضوعية، وهو يدرك تمام الإدراك أنه بمجرد التعبير عن ميل معين قد يفسد موضوعية نظريته وبالتالي علميتها. إذ "لا يوجد فيزيائي جاد يستطيع نشر "أثر غامض" ككشف علمي (...)"، لأن ذلك سيؤدي إلى رفض الكشف فوراً باعتباره ضرباً من الوهم. والسبب في ذلك ببساطة يعود إلى أن محاولات اختبارها ستؤدي إلى نتائج سلبية"⁴⁶.

والحق أنه ما من سبيل لوصف حالة الفيزيائي الموضوعي الجاد أن نشاطه العلمي، إلا من خلال النظر في القائمة التي وضعها بوبر لذلك، صاغها في مجموعة من العبارات وهي على النحو التالي:

- "ع يحاول فهم ب" (حيث ع ترمز للعالم، و ب للقضية أو المضمون المعرفي أو الوقائع).

- "ع يحاول التفكير في بدائل ل: ب".

- "ع يحاول التفكير في انتقادات ل: ب".

⁴⁴ يوسف تيبس: التصورات العلمية للعالم، مرجع سابق، ص، 200.

⁴⁵ يمني طريف الخولي: فلسفة بوبر، منهج العلم.. منطق العلم، مرجع سابق، ص، 88.

⁴⁶ "No serious physicist would offer for publication, as a scientific discovery, any such 'occult effect' (...). The 'discovery' would be only too soon rejected as chimerical, simply because attempts to test it would lead to negative results". K, Popper: the Logic of scientific discovery, op, cit, p, 24.

- "ع يقترح اختبارا تجريبيا ل: ب".

- "ع يحاول تنسيق ب".

- "ع يحاول اشتقاق ب من ج".

- "ع يحاول أن يبين أن ب لا تشتق من ج".

- "ع يقترح س كمشكل جديد ناتج عن ب".

- "ع يقترح حلا جديدا للمشكل س الناتج عن ب".

- "ع ينتقد حله الأخير للمشكل س"⁴⁷.

وقد تطول هذه القائمة لتشمل عبارات المنطق المعرفي الحديث التي تشير إلى الشك أو الاعتقاد في الخطأ مثل: "ع يعرف ب" أو "ع يعتقد أن ب"، أو "ع يشك في ب" أو "ع يعتقد في خطأ ب"، إلا أن العالم الموضوعي يحاول دائما تجنب السقوط في عبارات الذاتية من حيث أنه لا يهتم بالشك أو الاعتقاد في الخطأ. لذلك لا بد من رفض هذا والأخذ بمنطق موضوعي يقتصر على المحتوى المعرفي⁴⁸.

والواقع أن النزعة الذاتية وجدت في حساب الاحتمال أرضية انتشارها، من حيث أن نظرية الاحتمال تتخذ على أنه "مقياس للشعور باليقين أو عدمه، بالاعتقاد أو بالشك، الذي قد يتكون لدينا عن طريق بعض الأحكام أو التخمينات"⁴⁹. والحق أن حساب الاحتمال على هذا النحو، يمكن التعبير عنه بصيغ وعبارات تعود إلى مجال علم النفس، لأنه يكشف عن درجات اعتقاد شخص ما في قضيته، لذلك فحكمه يكون مؤسسا على

⁴⁷ نقلا عن، د. يوسف تيبس: التصورات العلمية للعالم، مرجع سابق، ص، 201.

⁴⁸ يبنى طريف الخولي: فلسفة بوبر، منهج العلم .. منطق العلم، مرجع سابق، ص، 88.

⁴⁹ "It treats the degree of probability as a measure of the feelings of certainty or uncertainty, of belief or doubt, which may be aroused in us by certain assertions or conjectures". K, Popper: The logic of scientific discovery, op, cit, p, 135, 136.

اعتقاد ما، أو على التحقيق على نزوعه أو رغبته السيكلوجية. ولشد ما امتعض بوبر من النزعة الذاتية لحساب الاحتمال لحد أنه قدحها بالسذاجة، باعتبارها تتناول قضايا من نوع تحصيل حاصل وليس قضايا تجريبية. وقد لاحظ بوبر أن التأويل القائم على الاعتقادات السيكلوجية ينشئ ضرباً من الاستيمولوجيا الذاتية التي تضيف على القضية القائلة "إنني أعرف أن الثلج أبيض" قيمة معرفية احتمالية أكثر من القضية "الثلج أبيض". وهذا معناه أن المعرفة الذاتية ذات المنحى السيكلوجي هي التي تحسم في لون الثلج، وبوبر يصرف النظر عن ذلك وينجز في مقابل النزعة الذاتية تقريراً استيمولوجياً موضوعياً قوامه أنه "في ضوء كل الأدلة والبيانات المتاحة لي، فإني أرى أن الاعتقاد القائل بأن الثلج أبيض يعتبر أمراً مقبولاً أو معقولاً".

والحال أنه لئن كانت النزعة الذاتية قد تسلت إلى حساب الاحتمالات على النحو الذي أشرنا إليه سابقاً، فليس عجباً أن تقتحم علم الفيزياء عبر باب الميكانيكا الكوانتية من خلال ما بات يعرف بالنظرية الذاتية للأنتروبيا⁵⁰، التي تشعبت مبادئها الأساسية في الميكانيكا الإحصائية مع "ليو زيلارد" Leo Szilard. وقد انتقل مفهوم الأنتروبيا من علم الفيزياء حيث كان له دوراً هاماً في تفسير عمليات تحويل الطاقة في الآلات الحرارية، لينتشر في ميادين أخرى كالهندسة والعلوم الإنسانية، إلا أن استخدامه في هذه المجالات لم يكن على النحو الدقيق الذي ظهر به أول الأمر. فقد استخدم علماء الاجتماع والمهندسين مفاهيم أخرى وهي في اعتقادهم مرادفة للأنتروبيا، من قبيل مفهوم الفوضى، والاحتمال، والضجيج، والمزج العشوائي... إلا أن الفهم السليم لهذا المفهوم لا يستقيم إلا استناداً إلى نظرية المعلومات Information theory التي يحصل فيها التساوي بين الأنتروبيا العكسية negentropy والمعلومات information، ممثلة في أعمال كل من "زيلارد" و"روتشتاين" Rothstein و"غابور" Gabor وغيرهم. وقد غير مفهوم الأنتروبيا فهمنا

⁵⁰ الأنتروبيا في الفيزياء تحيل على مقياس الاضطراب أو الفوضى في المعلومات أو النظام، وهي تعرف بالصيغة التالية :

$s(entropy) = df.k(\ln \Omega)$ حيث تشير 's' إلى مبدأ الأنتروبي، والرمز 'Ω' إلى خواص الحالة أو النظام أو الحالات المجهرية الكلية للنظام، فيما الرمز 'k' يحيل على ثابت بولتزمان.

للكون، أو بلغة ابستمولوجية، فقد زاد فهمنا له بحيث صار أكثر تعقيدا مما كان عليه في السابق! كما أنه زاد من حدة الصراع والتشويش على نظريات التقدم والتطور التي زعمت أن الحياة تتخذ أشكالا أرقى وأكثر تنظيما وترتيباً مع مرور الزمن.

ولما كان ديدن بوبر أن يتحرى صدق القول الابستمولوجي الموضوعي المفتوح، الشأن فيه أن تتقارع البيانات على أهليتها، دون أن يدعي أنه بلغ من الحقيقة منتهاها ومبتغاها، وأن عين الحق معه لا ضده، بل إنك لتجد أن مسعاه الدائم هو أن يقترب من عين الصدق فحسب، من أجل ذلك فهو لا يقصد في هذا السياق النقدي بالنظرية الذاتية للأنتروبيا تلك التي هيكلها "لودفيغ بولتزمان" L. Boltzman التي يتخذ فيها سهم الزمن طابعا ذاتيا، فقد يساء فهم أعماله في الميكانيكا الإحصائية التي تستند على نظرية الاحتمالات بأنها تروم التأسيس للنزعة الذاتية، إلا أن "بوبر" يبرئه من ذلك ويقصد هاهنا بهذه النظرية "تلك التي تعود أصولها إلى "ليو زيلارد" الذي أدخلها إلى ميدان الميكانيكا الإحصائية التي وفقها يتزايد أنتروبي النسق بنقص معلوماتنا عنه والعكس صحيح. لذلك فإن أي اكتساب للمعلومات أو المعرفة يجب تفسيره على أنه نقص في الأنتروبي"⁵¹.

طبقا لنظرية زيلارد ذات المنحى الذاتي، هناك تناسب عكسي بين الأنتروبي* وبين معلوماتنا عنه، وقد اعتبر رواد النزعة الذاتية في الاحتمال هذه الصيغة الأنتروبية أفضل سند لهم من حيث أنه صار بإمكانهم جعل درجة احتمالية النسق مسايرة للأنتروبي فيه. طبقا للصيغة التالية:

⁵¹ "I mean rather a theory, originally due to Leo Szilard, according to which entropy of a system increases whenever our information about it decreases, and *vice versa*. According to Szilard's theory, any gain of information or Knowledge must be interpreted as a decrease in entropy". K, Popper: Unded quest, an intellectual autobiography, London, Routledge, 1st Ed, 1992, p, 18.

*الأنتروبي entropy هو القانون الثاني من قوانين الديناميكا الحرارية الأربعة، ينص على أن الظروف الطبيعية تؤدي إلى خلل أو اضطراب في الأنساق أو الأنظمة مع مرور الزمن إذا لم يمنع أي تدخل خارجي ذلك. وكمثال تبسيطي لذلك، نترك كوبا من الماء لعدة أيام، بعد ذلك سنجد هذه الكمية تنقص تدريجيا، وذلك بسبب الاضطراب (المقياس الأنتروبي) الذي يجبر الجزيئات على التصادم وبالتالي الخروج من كوب الماء. والأنتروبية في النظام الكيميائي المغلق تزداد مع الزمن.

المعلومة = عدم الأنثروبي.

الأنثروبي = نقص في المعلومة = لا علم.

Information = negentropy.

Entropy = lack of information = nescience.

ولشد ما حذر بوبر من التأويل السيء لهذه المعادلة، التي قد تفتح المجال أمام سيادة النزعة الذاتية في العلوم الموضوعية التي تتجلى في علاقة الأنثروبي بالذات العارفة، ولئن نحن شئنا تفسيرها موضوعياً فإننا سنتخذها على أساس أنها تحليل فحسب على "إمكانية قياس الأنثروبي ونقص المعلومة عن طريق الاحتمالات أو تأويلها كاحتمالية. فهي لم توضح أن الأنثروبي هو نفسه الاحتمالية التي ننسبها للنسق"⁵². لهذا فالأنثروبي يجب تناوله على أساس العوامل الموضوعية التي تهم النسق وجزئياته دون أن نأخذ في الاعتبار عناصره الذاتية، لأن ذلك سيفضي بشكل أو بآخر إلى تشويه الصورة الموضوعية للمعرفة العلمية. وبوبر لا يقبل بالمعرفة الذاتية على نحو ما مر معنا، لأنها من جهة دوغمائية، ومن جهة أخرى لا توفر الإطار العقلاني الأنسب للتمييز بين العلم وأشباهه، لذلك لا بد من تجاوزها نحو تأسيس الإطار النظري للمشكلات المنطقية والنظريات العلمية.

2 - العوالم الثلاثة والوضع الموضوعي للمعرفة المستقلة عن الذات العارفة:

لنعترف بدءاً أن المحرك الأساس للمعرفة العلمية هو النفي⁵³، فسواء تعلق الأمر بجدل المحاولة والخطأ أو جدل العائق والقطيعة، فإنهما يعبران عن حركية المعرفة العلمية

⁵² "The equations (...) should be used with the greatest caution: All that has been shown is that entropy and lack of information can be measured by *probabilities*, or interpreted as probabilities. It has not been shown that they are probabilities of the same attributes of the same system". Ibid, p, 189.

⁵³ إن جعل المعرفة العلمية تقوم على النفي كمحرك أساس لها، فكرة أفرد لها ذ. يوسف تيبس مقاما هاما، ضمن الفصل الثالث من كتاب "التصورات العلمية للعالم"، بعنوان "النفي محرك تاريخ العلم". حيث بين أن فلسفة العلم عند كارل بوبر = "هي" فلسفة للنفي، أي للنقد العقلاني، وتاريخ العلم هو تاريخ النفي"، وهو الاعتبار نفسه الذي "جعل غاستون باشلار يعبر عن الصراع بين الصواب والخطأ في العلم بفلسفة النفي". يوسف تيبس: التصورات العلمية للعالم، مرجع سابق.

يقودها النفي أو التجاوز، الانعتاق من السابق من أجل إدراك اللاحق. ولئن هو صح هذا الاعتبار، فإن هذا الجدل يفصح عن مغزاه الحق في سياقات نقدية ابستمولوجية جديدة، يمكننا رصدتها في ضربين معرفيين، على إثرهما يتجسد التكافؤ بين غاستون باشلار وكارل بوبر على نحو ما أشرنا سابقا، أحدهما يتخذ ميسم "الواقع العلمي" لدى الأول، والآخر يتخذ صورة "العالم 3"54 لدى الثاني.

يمكننا اقتفاء الخيوط العنكبوتية لانبثاق "العالم 3" لدى كارل بوبر، بالنظر الاعتباري بدءا في التقسيم الميتافيزيقي للعالم قوامه وجود عوالم ثلاثة، أولهم؛ مادي واقعي، يشمل عالم الكيانات الفيزيائية أو حالات الأشياء الفيزيائية، أو الحالات الفيزيائية، بحيث يضم شتى الموجودات سواء كانت حية أو غير حية، وهو يتضمن على نحو خاص "حالات وأحداث معينة مثل: الاجهاد والحركات، والقوى ومجالات القوى"55، التي تتفاعل من جهة مع بعضها البعض، ومن جهة أخرى مع الأجسام المادية. ومن ثم مع الأجسام المادية، "ونحن بذلك نحس بأنها واقعة real (...) وإن ظلت واقعيتها أمرا حدسيا افتراضيا"56. لكن هذا الاعتبار لا يفيد أن بوبر يعتنق النزعة المادية، فهو لم يكن كذلك قط على نحو ما يعترف هو نفسه، بل إن كل ما في الأمر أنه كان متيما بالفلسفة الذرية القديمة لدى "ديمقريطس Démocrite" و"أبيقور Epicure". وثانيهم؛ يتكون من عالم الخبرات والحالات الواعية والوظائف البيولوجية للوعي، ومجال اللاشعور الذي يرتبط جذريا بالذاكرة، ومجموع الحالات العقلية، وهو ينشأ عن طريق تفاعل الكائن مع الوسط الذي ينتمي إليه، بحيث "ترتبط التحسينات في الكائن الحي وبيئته باتساع وتحسين في وعي الحيوان. فحل المشكلات، الاختراع، ليس أبدا فعلا واعيا بالكامل. إنه يتم دائما عن طريق المحاولة والخطأ: عن طريق الاختبارات واستبعاد الخطأ، بمعنى عن طريق التفاعل بين

54 رما الحديث عن العوالم الثلاثة بصيغة "عالم 1" و"عالم 2" و"عالم 3" بدل الصيغة "العالم الأول" و"العالم الثاني" و"العالم الثالث" لأن بوبر نفسه أخذ بالصيغة الأولى التي كان قد اقترحها عليه "جون إكلس"، وقد أشار بوبر إلى هذا الأمر في هامش كتابه "النفس ودماغها".

55 "We have world 1 (...) which also contains in particular states and events such as stresses, movements, forces and fields of force". Karl Popper: In Search of a Better World, Lectures and essays from thirty years, translated by, Laura J. Bennett, Routledge, London & New York, 1994, p, 18

56 كارل بوبر: النفس ودماغها، ترجمة، عادل مصطفى، رؤية للنشر والتوزيع، ط1، 2012، ص، 71.

الكائن الحي وعالمه ومحيطه"⁵⁷، وقد ظهر هذا العالم من نشاط وتفاعل الجزء الحي من العالم الأول، وهو ما يحيل على أن هناك ارتباط جدلي بين العالمين 1 و 2 وهما يأتيان معنا في سياق الإشارة فحسب، وأما ثالثهم، هو العالم الاستيمولوجي – الذي يشكل النقطة الأبرز ضمن مجال بحثنا هاهنا – يتضمن منتجات العقل البشري، أي عالم الأنشطة الذهنية والحكايات والأساطير، والنظريات العلمية سواء الصادقة أو الكاذبة، والمشكلات العلمية، والأعمال الفنية والمؤسسات الاجتماعية. وهي "موضوعات من صنعنا نحن، وإن لم تنجم دائما عن إنتاج مخطط من جانب أفراد من البشر"⁵⁸. ونمو المعرفة يأتي من خلال تفاعل الإنسان مع مكونات العالم الثالث، التي تتجلى بادئ الأمر في صورة أجسام مادية تنتمي بشكل أو بآخر إلى العالمين 1 و3، كما هو حال المنحوتات واللوحات والكتب.

والحق أن نظرية العوالم الثلاثة هي واحدة من نظريات أخرى سبقتها تاريخيا في رفض الواحدية والثنائية وأسست للتعددية حين "حلت مشكلة العقل والمادة بأن أتت بطرف ثالث يربط بينهما. لذلك يرجع بوبر أصولها إلى كافة المذاهب التعددية (...). كلها نظريات تقول بوجود عالم غير عالمي العقل والمادة مثل العالم 3"⁵⁹. ولم يكن بوبر أول من وضع تصورا للعالم 3، بل إن هذه الفكرة لها جذور تاريخية طويلة التشعب، انطلقت بذرتها الأولى مع عالم المثل لدى أفلاطون والمونادولوجيا الروحية عند "ليبنتز"، وتتخذ صيغا أخرى مع عالم الروح الموضوعي على نحو ما فلسفه "هيجل". رغم أن الرجل يعتبر هذه الفلسفات هي أكثر الفلسفات تضليلا للحقيقة وابتعادا عن الصدق من حيث أنها تسقط في الدوغمائية والوثنية. لكن بالرغم من تشابه نظرية العوالم الثلاثة لدى بوبر مع عالم المثل عند أفلاطون من حيث أنه أقام "تمييزا جليا بين عالم "الأشياء المرئية" (عالم الأشياء المادية، الذي يناظر على نحو دقيق، وإن لم يكن تاما، العالم 1 عندنا) وبين عالم

⁵⁷ "Improvements in the organism and its environment are associated with an extension and improvement of animal consciousness. Problem-solving, invention, is never a completely conscious act. It is always achieved by means of trial and error: by means of tests and the elimination of error; that means, through interaction between the organism and its world, its surroundings". K, Popper: In Search of a Better world, op, cit, p, 27.

⁵⁸ كارل بوبر: النفس ودماعها، مصدر سابق، ص، 74.

⁵⁹ يمينى طريف الخولي: فلسفة بوبر، منهج العلم منطق العلم، مرجع سابق، ص، 94.

من "الأشياء المعقولة" (يُنظر على نحو غامض للعالم 3 عندنا). ثم إنه يتحدث عن "وجدانات الروح" أو "حالات الروح"، المناظرة للعالم 2 عندنا⁶⁰، إلا أن بوبر يختلف مع أفلاطون في جوانب كثيرة. فقد تجاوز بوبر الوقوع في الأخطاء نفسها التي سقط فيها أفلاطون حين اعتبر عالمه أبدي ينطوي على ماهيات ثابتة وكاملة مثل الخير والجمال والعدالة، وهي كلها صور وأفكار معقولة مصدرها إلهي. بيد أن العالم 3 على نحو ما فلسفه بوبر يختلف عن ذلك من حيث أن الإنسان هو الذي صنعه رغم اعترافه بالاستقلال الجزئي لهذا العالم، كما أنه يتميز عن عالم المثل بالتغير والنسبية ومحتوياته لا تتسم بالتجريد المطلق بقدر ما أنها واقعية تنطلق من مشاكل معينة يتفاعل معها الإنسان قصد حلها، سواء قام بفك شفرتها أم لا. لذلك فمحتوياته قد تحتل الخطأ كما قد تتضمن الصواب، وعالم بوبر بعيد عن المعصومية، حيث أنه يخطئ أكثر مما يصيب، فهو يعترف بأهمية وقيمة الخطأ أكثر من الصواب.

ولئن نحن انتقلنا إلى الروح المطلق أو الروح الموضوعي الهيجلي، فإننا نجده منذ الوهلة الأولى يتشابه في بعض سماته مع العالم 3 عند بوبر في كونه يتسم بالتغير، لكن ما يتأفف منه بوبر في الروح الموضوعي هو صفات المطلق والشمول التي تسم الروح، فهي لا تعطي دورا للفرد من أجل الخلق والإبداع، ومن ثم فهي تقضي مبدئيا على مسألة تطور المعرفة، باعتبار أن الإنسان أنى كان شأنه، سواء كان بطلا أو عظيم عصره، فإنه ليس سوى وسيلة أو أداة تتجسد من خلاله روح العصر أو هي تكشف عن نفسها فيه، وهو ما يبطل فعالية الإنسان ودوره في صنع التاريخ. أما العالم 3 عند بوبر فهو يعترف بالدور التفاعلي للفرد. وبينما يضيف هيجل على الروح الموضوعي طابعا إلهيا حيث تقطنه الأفكار كما تقطن الأفكار الإنسانية الوعي الإنساني بحيث أن الروح عنده ليست وعيا فقط بل هي ذات self، فإن العالم الثالث البوبري على غير ذلك تماما حيث أن عناصره الأولى هي

⁶⁰ كارل بوبر: النفس ودماعها، مصدر سابق، ص، 81.

نتاج الوعي الإنساني وهي تختلف تماما عن الأفكار في مغزاها الذاتي⁶¹. ولكل عالم خصوصياته التي ينفرد بها.

والحال لئن نحن أطللنا على الارتباط القائم بين العوالم الثلاثة لدى بوبر والانتقال من عالم إلى آخر، فإننا سنلفي تداخلا وترابطا بينهم سواء كان ذلك بشكل ظاهر وجلي، أو على نحو باطني وخفي، حيث أن كل عالم يفتح على الآخر بالرغم من الاستقلال الظاهر بينهم. فهناك إذن علاقة مباشرة بين العالم الثاني والعالم الثالث، وهناك علاقة مباشرة بين العالم الأول والعالم الثاني، في حين لا توجد علاقة مباشرة بين العالم الثالث والعالم الأول لكنهما يتصلان عبر العالم الثاني⁶²، هذا الأخير جعله "بوبر" حلقة مركزية رابطة بين العالمين الأول والثاني، باعتبار أن عالم الحالات العقلية الواعية واللاواعية هو الذي تمكن من اكتشاف كنه عالم الوقائع الفيزيائية، وفي الوقت نفسه هيأ الشروط الموضوعية لظهور العالم الابستمولوجي. وعلى التحقيق، فإن هذا الترابط يكون عبر خيط ناظم تكون "اللغة" هي مركزه. اقرأ له حين يكتب ببصيرة تأملية نافذة: "يتداخل العالم الثالث مع العالم الأول، فالعالم الثالث يشمل على سبيل المثال الكتب، وهو يحتوي على عبارات، وهو يشمل فوق كل شيء اللغة البشرية. وهذه كلها أيضا أشياء، أشياء مادية، أحداث، تأخذ مكانها في العالم الأول. وبإمكاننا أن نقول إن اللغة تتكون من تصرفات تتعلق بالبنية العصبية، ومن ثم فهي شيء مادي، تتألف من عناصر من الذاكرة، من الذكريات، من التوقعات، من سلوك مكتسب، ومكتشف، ومن الكتب"⁶³.

والواقع لئن نحن نظرنا في شأن الكتب التي تؤثت فضاء العالم 3 نلفيها تنطوي على اعتبارين هاميين: فهي من جهة تتضمن مجموع الصيغ المادية للكتب والنظريات

⁶¹ محمد محمد قاسم: كارل بوبر، نظرية المعرفة في ضوء المنهج العلمي، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية، 1986، ص، 360.

⁶² م، ن، ص، 300.

⁶³ "World 3 and world 1 overlap : world 3 encompasses, for instance, books, it contains statements ; it contains above all human language. These are all *also* physical objects, objects, events, that take place in world 1. Language consists, we may say, of dispositions anchored in nervous structures and therefore in something material; of elements of memory, engrams, expectations, learnt and discovered behavior; and of books". K, Popper: In Search of a better world, op, cit, p, p, 31, 32.

والحجج... ثم إنها من ناحية أخرى تتألف من مختلف المضامين الحجاجية والتعبير اللامادي، وهذه العناصر اللامادية تنتمي إلى العالم 3. ويضرب بوبر لهذا الاعتبار مثال الأعداد الطبيعية المتتالية التي ارتبطت بتطور اللغة البشرية، حيث إنها تسمح بالعد من أي رقم نشاء، بطريقة لا نهائية، وذلك بإضافة أي رقم للرقم الأول، وقد نتمكن من تشخيص هذه الأرقام وتجسيدها مبدئياً كشيء ملموس، لكنها بالرغم من ذلك فهي **"نتاج خالص للعالم الثالث، لأنها تنتمي فقط إلى ذلك الجزء المجرد من العالم الثالث الذي ينطوي على عناصر نفكر فيها حقاً"**⁶⁴. والاعتبار نفسه يمكن أن ينطبق على اكتشاف الأعداد المفردة وتمييزها عن الأعداد الزوجية، والأعداد الصماء والأولية، فهذه الأعداد لم تكن موجودة سلفاً في العالمين الأول والثاني، بل هي إنتاج محض للعالم 3. ولئن هي دلت هذه الأمثلة الاعتبارية على شيء، فإنما تدل على استقلالية هذا العالم، لكنها استقلالية جزئية وغير تامة، باعتبار أنه عالم **"يخلق مشاكله الخاصة التي تعتمد علينا"**⁶⁵. وما يؤكد استقلال العالم 3 هو عنصر اللاقصدية الذي تنشأ عن اكتشافاتنا، باعتبار أننا اكتشفنا أو نكتشف الكثير من النظريات، لكن دائماً ما نصل إلى نتائج غير مقصودة ولا يمكن التنبؤ بها قبلياً. زيادة في الإيضاح، يستدل بوبر هاهنا بالرياضيات كعنصر مكون لهذا العالم، فهي على نحو ما يثبت الرجل، من صنع الإنسان، وفي الوقت نفسه موضوعية ومجردة، **"إنها عالم كامل من المشاكل والحلول، لا نبتكرها نحن، وإنما نكتشفها"**⁶⁶. فقد تفرق قومان من أهل النظر الرياضي في شأن ذلك، توحدت أنظارهما في حضن العالم 3: قوم أول اعتبر الرياضيات ابتكار إنساني خالص، طالما أنها تقوم على الحدس؛ وقوم ثان سار في اتجاه التأكيد على أنها موجودة سلفاً كمجال للحقائق الموضوعية تخلق نفسها دون حاجة لأحد، إذ هي تحتاج فقط أن نكتشفها، ليس أن نبدعها ونبتكرها، وهذا الأمر يجعلها مجالاً شاسعاً جداً. ضمن هذا المنظور الاعتباري، يعتقد بوبر بصفاء نظر، أن كلا الاتجاهين صحيحين

⁶⁴ "The infinite series of natural numbers (...) is a pure product of world 3, since it belongs solely to that abstract part of world 3 that consists of elements or 'inmates' that are indeed thought of". Ibid, p, 33.

⁶⁵ "It creates its own problems, which, although autonomous, depend upon us". Ibid, p, 35.

⁶⁶ "It is a whole world of problems and solutions which we do not invent, but rather discover". Ibid, p, 35.

رغم التعارض الحاصل بينهما، بحجة أن الأعداد المتتالية اللانهائية الطبيعية هي نتيجة ابتكار ومواضعة الإنسان، في حين أن الأعداد الصماء والمشاكل الرياضية التي تفضي إليها لم تكن ابتكاراً قط، بل إن الإنسان اكتشف هذه الحقائق وواجهها موضوعياً. وربما هذا ما نبه إليه بوبر بحق حين قال: " قد يقال عن نسق عددي ما إنه من تشييد أو اختراع الناس لا من اكتشافهم. ولكن الفرق بين الأعداد الزوجية والفردية، أو بين الأعداد الصماء والأعداد القابلة للقسمة هو اكتشاف: هذه المجموعات المحددة من الأعداد موجود هناك، موضوعياً، بمجرد أن يوجد النسق العددي، كمرتبات (غير متعمدة) لتشييد النسق، وقد تكتشف خصائصها اكتشافاً"⁶⁷. فكل محتويات العالم 3 هي من النوع غير المقصود وليس على نحو ما نتوقعه نحن مسبقاً أو نخطط له، لذلك فهو عالم مستقل، واستقلاليته تكشف عن موضوعيته. فهو المنتج الأساس لمختلف نشاطات الإنسان، إذ هو يخلق مشكلاته الخاصة، سواء أدركنا ذلك أم لم ندركه، بل إننا غالباً ما نتوصل إلى بعض مشكلاته ومحتوياته على نحو متأخر، من قبيل المبرهنات التي وجدت من قبل لكنها لم تجد طريقها إلى الحل بعد مثل حدسية "كريستيان غولدماخ" القائلة إن "كل عدد زوجي أكبر من 2 هو حاصل جمع عددين أصمين"⁶⁸، وهي حدسية لم يتم البرهنة عليها بعد رغم محاولات العديد من العلماء في شأن ذلك، وكذا مشكلة الأجسام الثلاثة للديناميكا النيوتونية، وغيرها أكثر.

قد يبدو لأول وهلة أن العالم 3 هو من صنع الإنسان لأنه لولا تدخله لظلت غير معروفة إلى حد الآن، وحتى الكتاب الذي ينتمي إلى هذا العالم لا معنى له بدون قارئ، فهو يتخذ معناه حين يقرأه القارئ فحسب، وإذا ما فهمه وشرح مضمونه وفكك مغزاه، صار كتاباً بحكم الواقع. كما تبدو حقيقة $2 \times 2 = 4$ مواضعة Convention بشرية، أي أنها لم تكن لتوجد لولا تدخل الإنسان، وحيث أننا تعلمناها في المدرسة فهي صادقة. وفي شأن هذين الاعتراضين يرد بوبر بصيغة استنكارية بأن عش حشرة الدبور يبقى دائماً هو عشه حتى وإن هجره، كما هو حال عش أي طائر آخر، يبقى هو نفسه عش الطائر حتى حين

⁶⁷ كارل بوبر: النفس ودماعها، مصدر سابق، ص، ص، 76، 77.

⁶⁸ م، ن، ص، ص، 77، 78.

انفصاله عنه. وأما بخصوص مثال المعادلة، يرد بوبر بأنها "حقيقة، نتيجة منطقية لنسقتنا العددي، وقابلة للترجمة إلى جميع اللغات (شريطة ألا تكون اللغات شديدة القصور): إنها حقيقة لا تختلف باختلاف المواضع والترجمة"⁶⁹. وهذا الاعتبار ينطبق على جميع النظريات العلمية، لأن الكتاب يظل كتابا حتى لو لم يقرأ، وكل كتاب شأنه أن ينطوي على معرفة موضوعية أنى كان شأنها، صادقة أو كاذبة، أو ذات فائدة أو ضارة، فهو كتاب حتى في غياب الذات التي تقرأه، وآية ذلك أن هناك موضوعات يضمها العالم 3 غير متجسدة ولم تكتشف بعد، لكنها موجودة في هذا العالم بصورة مشفرة أو هي موجودة بالقوة، مثل المقطوعات الموسيقية أو تسجيلات الجرامافون...إلخ، وهذا ما نفهمه من قول بوبر نفسه: "من المهم أن ندرك أن الوجود الموضوعي وغير المتجسد لهذه المشكلات سابق على كشفها الواعي مثلما أن وجود قمة إفرست سابق على اكتشافها؛ ومن المهم أن الوعي بوجود هذه المشكلات يؤدي إلى الشك بأنه قد يوجد موضوعيا، سبيل إلى حلها، ويؤدي إلى البحث الواعي عن هذا السبيل: البحث لا يمكن فهمه دون فهم الوجود الموضوعي (وربما عدم الوجود) لمناهج وحلول غير مكتشفة بعد وغير متجسدة"⁷⁰. وهذا معناه أن مكونات العالم 3 تبقى مستمرة كتعبير عن الحضارة الإنسانية حتى في غياب الإنسان.

زيادة في الإيضاح، يضرب بوبر مثالين لتجربتين عقليتين يحتاج بهما على استقلالية العالم 3؛ تقوم التجربة الأولى على الافتراض التالي: هب أن كل الأدوات والآلات قد تحطمت بالكامل، وجميع معارفنا المرتبطة بالعلم والتكنولوجيا إضافة إلى معارفنا الذاتية حول هذه الأدوات والآلات وطريقة استخدامها، دون أن تتحطم المكتبات وبغير أن تتلف قدرة الإنسان على التعلم منها. إنه بإمكان الإنسان في هذه الحالة أن يستعيد، بشكل أو بآخر، حضارته المحطمة بعد كثير من العمل والفهم والتعليم في إطار العالم 3. وأما التجربة الثانية فهي تقوم على الافتراض التالي: لتتصور أن درجة التحطيم هذه المرة أقوى بكثير، حيث يمكن أن يشمل بالإضافة إلى ما نتج عن الدمار في التجربة السابقة، كل المكتبات بحيث تصير قدرتنا على التعلم من الكتب بدون فائدة. في هذه الحالة سيحتاج

⁶⁹ م، ن، ص، 77.

⁷⁰ م، ن، ص، 79.

الإنسان إلى ملايين السنين من أجل استعادة ما تحطم، وربما قد يتخذ بناء حضارته سبيلا آخر مخالف تماما لذلك الذي سلكه الإنسان قبل تلف حضارته.

والحق لئن كشفنا هذين الافتراضين على أمر ما فإنهما بيّنا حجية العالم 3 وواقعيته وموضوعيته، ومدى تأثيره على العالمين 1 و2، وبوبر حين تحمس لهذين الافتراضين فلأن لسان حاله يريد أن يؤسس على المدى البعيد لابستيمولوجيا بدون ذات عارفة، أو لعالم موضوعي لا وجود فيه للذات العارفة "أنا أعرف أن..." أو المعتقد "أنا أعتقد أن..."، وما يؤكد ذلك هو الموضوعات والمشاكل التي يطرحها العالم 3، وتظل عصية على الحل أو الفهم.

والحال لئن هو حق هذا الضرب من النظر الابستيمولوجي واستساغ، فإنه على التحقيق يفضي إلى نتيجة ابستيمولوجية يستساغ معها القول إن العالم 3 يهيئ مشاكله ونظرياته ويقدم مكوناته التي تستدعي تدخل الإنسان من أجل إيجاد حل لها. فكل معوّصة يقدمها تستدعي اجتهادات جديدة تؤدي إلى إبداعات جديدة، وهذه بدورها تخلق منتجات غير مقصودة ومشاكل غير مخطط لها ولا هي متوقعة. يضرب بوبر مثالا يوضح فيه عفوية العالم 3، حيث يعتبر أن جميع مكونات هذا العالم سواء منها الموجودة بالقوة أو الموجودة بالفعل تكونت نتيجة الحاجة إليها، تماما كما هو حال الحيوان الذي شق طريقه بصعوبة بالغة من أجل أن يجد مورد مياه يطفئ ظمأه ثم حصل عليه في النهاية، وبعد ذلك سلكت الحيوانات الأخرى الأثر نفسه، ووجدت ما يطفئ ظمأها، وأخذ المسلك يتسع كلما كثر استخدامه. وكذلك كان حال اللغة والنقد وغيرها من مكونات العالم 3 ذات الفائدة العظيمة التي كانت في بدايتها بدون فائدة ونتيجة كثرة استخدامها صار وجودها غاية في الأهمية.

والواقع، لئن نحن ضربنا بأنظارنا في انبثاق وتشكل مضامين العالم 3، لوجدنا أن بوبر يضع النقد الواعي في صميم عملية إنتاج المعرفة الحقة، حيث هاهنا تتلاقح وتتلاقى العقلانية النقدية مع العلم تحت خاصية التناهج، يتولد عنهما فرعا معرفيا جديدا، تتوحد فيه

المعرفة العلمية مع المنهج، في إطار "فلسفة العلم". وهو الاعتبار الذي خطه الرجل ببصيرة عميقة حين قال: "من وجهة النظر البيولوجية - وعلى التحقيق من وجهة نظر الانتخاب الطبيعي - فإن الوظيفة الرئيسية للذهن وللعالم الثالث هي جعل استخدام النقد الواعي أمرا ممكنا، وبالتالي انتخاب النظريات دون قتل مؤيديها. ولقد صار هذا الاستخدام غير العنيف لمنهج النقد العقلي مطلباً ممكناً بفعل التطوير البيولوجي؛ من خلال ابتكارنا للغة وما لحقه من ابتكار للعالم الثالث"⁷¹. ولئن سنّ بوبر النقد الواعي وارتضاه محكاً حاسماً لانبثاق هذا العالم، فلأن غايته من وراء ذلك هي تجنب كل أشكال الاستخدام العنيف لمنهج النقد العقلي، ويقصد به المنهج الذي يقتل صاحبه ويعدمه، أي ذاك الذي يؤدي بصاحبه الهلاك. وتجنباً لقتل معتق النظرية، كما كان عليه واقع الحال في السابق، يترك المجال لتنافس النظريات العلمية حتى تموت غير الصالحة منها وتصير نسياً منسياً، ويترك المجال للأصلح منها أو الأقرب إلى الصدق، فقد نطق بوبر بحكمة حين قال: "فمع انبثاق العالم الثالث صار من الممكن أن ننتخب أفضل النظريات، أفضل التكيفات، حتى دون عنف"⁷².

3 - انتخابية منهج المحاولة والخطأ ونمو المعرفة العلمية الموضوعية:

لئن كان كارل بوبر قد سوّغ لنفسه تولى مهمة وضع المبادئ الأساسية لتقدم المعرفة العلمية، فإن هذا التقدم لديه يتخذ مساراً تدريجياً منسجماً ينطلق فيه أولاً من تجاوز المعرفة العلمية لأخطائها بناءً على منهج المحاولة والخطأ، وثانياً السير نحو مبتغى مفقود هو الحقيقة وثالثاً اتصاف المعرفة العلمية بأوصاف العقلانية وهي: الدقة والصرامة والصحة

⁷¹ « From a biological point of view – the point of view natural selection- the main function of the mind and of world 3 is that they make possible the use of conscious criticism; and consequently, the selection of theories without the killing of their proponents. This nonviolent use if the method of rational criticism is made possible through biological development; through our invention of language and the subsequent creation of world 3". K, Popper: In search of a better world, op, cit, p, 38.

⁷² "With the emergence of world 3 it becomes possible to select the best theories, the best adaptations, even without violence". Ibid, p, p, 38, 39.

والصدق، والتي يمكن اختصارها في صفة الموضوعية⁷³. وهذا المسار التقدمي على نحو ما هيكله بوبر يؤشر على الغياب التام للذات العارفة. وهذا الاعتبار نفسه تنطوي عليه ابستمولوجية باشلار، بشكل أو بآخر، إذ هي تقر بضرورة توفر شرطين هاميين لوضع تصور سليم لتاريخ المعرفة العلمية الأول هو إصدار أحكام قيمة في ارتباط مع معنى ما للحقيقة يتم تجديده باستمرار، والثاني هو النظر إلى الماضي العلمي انطلاقاً من حاضره⁷⁴. ولئن هو حق ذلك، فقد حق معه القول إن شيخا الابستمولوجيا المعاصرة يرفعان من قدر الخطأ ومنزلته في منطق العلم وتاريخه، حيث لم يعد ينظر إليه بمنظار إيتيقي كما كان مألوفاً من قبل، بل صار سلطاناً معرفياً مركزياً في تحقيق المعرفة الموضوعية التي تهمش دور الذات في جانبها الدوغمائي. أنى لأمر أن يكون غير ذلك وهذا بوبر يعلن في سياق بحثه عن عالم أفضل: "ليس حرياً بنا أن نبحث عن اليقين، فالخطأ صفة يختص بها البشر. إن المعرفة البشرية كلها معرضة للخطأ ومن ثم فهي غير يقينية. لذلك يجب أن نميز بشكل واضح بين الصدق واليقين. والحال لئن كان الخطأ صفة تميز البشر فإن ذلك لا يعني أننا يجب أن نكافح دوماً ضد الخطأ فحسب، وإنما يعني أيضاً أننا حتى لو كنا على قدر كبير من الحيطة والحذر فإننا لا نستطيع أن نتأكد تماماً من أننا لم نخطئ. والخطأ الذي نقع فيه في العلم (...) يتضمن بشكل جوهري نظرنا إلى نظرية ما على أنها صحيحة لكنها ليست كذلك (...) واستناداً إلى ذلك فإن مواجهة الخطأ إنما يعني إذن أن نبحث عن حقيقة موضوعية، وأن نعمل الجهد بقدر ما نستطيع لكشف الكذب والتخلص منه"⁷⁵.

⁷³ يوسف تيبس: التصورات العلمية للعالم، مرجع سابق، ص، 196.

⁷⁴ م، ن، ص، 196.

⁷⁵ "It is not the search for certainty. To err is human. All human knowledge is fallible and therefore uncertain. It follows that we must distinguish sharply between truth and certainty. That to err is human means not only that we must constantly struggle against error, but also that, even we have taken the greatest care, we cannot be completely certain that we have not made a mistake. In science, a mistake we make (...) consist essentially in our regarding as true a theory that is not true (...) to combat the mistake (...) means therefore to search for objective truth and to do everything possible to discover and eliminate falsehoods". K, Popper: In search of a better world, op, cit, p, 14.

وما من سبيل لفهم العالم وتحصيل الحقيقة الموضوعية إلا عبر الكشف عن مكامن الخطأ وتجاوزه. تلك هي الوظيفة الأساس التي ينبغي أن يضطلع بها العلماء، وهي مهمة النشاط العلمي على نحو ما يصرح بوبر بقوله: "لما كان من غير الممكن أن نعرف شيئا بصيغة التأكيد، فليس ثمة ببساطة ما يستحق البحث عن اليقين، أما البحث عن الصدق فهو أمر يستحق؛ ونحن نقوم بذلك في المقام الأول من خلال البحث عن الأخطاء، حتى يمكننا تصحيحها"⁷⁶، وهذا يعني في المقام الأول أن المعرفة العلمية الموضوعية تصور نفسها دائما على أنها معرفة "ضد"، أي أنها تقوم على استبعاد الخطأ لمصلحة الحقيقة التي لا يمكن تحصيلها على نحو مطلق، دون أن نفهم من ذلك أن العقل البشري عاجز عن ذلك، بل لأن الأمر يعود إلى طبيعة الحقيقة التي تختار عدم الانكشاف من جهة، ومن جهة أخرى لأننا لا نفرق بوضوح تام بين الحقيقة واليقين، أو لأننا عادة ما نعامل الحقيقة بالحقيقة المؤكدة أو اليقينية، وهذا الاعتبار لا يستساغ توسيما وتأصيلا، من حيث أن اليقين يتخذ درجات متفاوتة طبقا لطبيعة الموضوع، وهو يشكل خطوة مرحلية نحو الحقيقة التي تبقى مجرد مبتغى مفقود نقترب منه دون أن نقبض عليه⁷⁷. لذلك فمن الأفضل أن نهتم في العلم بالبحث عن الخطأ من أجل استبعاده كخطوة مركزية نحو الاقتراب من الصدق، على أن نهتم في المقام الأول بمحاولة إدراك الحقيقة، لأن ذلك يعتبر أكبر عائق إبستمولوجي يبعد المعرفة العلمية عن مسارها الموضوعي. وفي شأن ذلك يعترف بوبر أنه "لا يمكن أن يكون اليقين هو هدفنا وإذا ما أدركنا أن المعرفة البشرية ليست معصومة من الخطأ، أدركنا أيضا أننا أبداً لن نتيقن تماما من أننا لم نقع في خطأ"⁷⁸. والسؤال الذي يوجه سياق الكلام هاهنا هو: لماذا لم يستغن كارل بوبر عن الخطأ وجعله محركا حاسما لتطور المعرفة العلمية؟ أليس من الأسلم أن يجعل الصدق معيارا للحكم على مدى صحة النظريات

⁷⁶ "Since we can never know anything for sure, it is simply not worth searching for certainty; but it is well worth searching for truth; and we do this chiefly by searching for mistakes, so that we can correct them". Ibid, p, 14.

⁷⁷ يوسف تيبس: التصورات العلمية للعالم، مرجع سابق، ص، 213.

⁷⁸ "We cannot reasonably aim at certainty. Once we realize that human knowledge is fallible, we realize also that we can never be completely certain that we have not made a mistake". K, Popper: In search of a better world, op, cit, p, 14.

والمعارف العلمية؟ وإذا لم تكن الحقيقة هي غاية النشاط العلمي القصوى، ففيم تكمن غايته؟
وفيم تتحدد قيمته؟

إن منطق الكشف العلمي وتقدمه يقتضي المراجعة النقدية المتواصلة لأسسه، ليس بقصد إثبات اليقين المطلق، على نحو ما أسلفنا الذكر، بل هو إثبات "لا صدق" النظريات والمعارف التي ادعت يوماً ما أنها صادقة، ولعل مبرر هذا الزعم هو أن البحث الدؤوب عن الصدق كغاية قصوى للنشاط العلمي، قد يضعنا إزاء التصور الوضعاني الذي جعل التحقق معياراً للحكم على صدق وصحة النظريات العلمية. لذلك جعل بوبر الكذب هو أساس منطق العلم، لأن ما يبحث عنه العلم هو الإبطال أي إقصاءات الأخطاء من أجل الاقتراب أكثر من الصدق أو الحقيقة⁷⁹، بهدف تقديم شرح واضح وبسيط وكاف لهذا العالم، باعتبار أن لا شيء في العلم يكون صادقاً صدقاً تاماً، ولا شيء يقيني يقيناً مطلقاً، ولا شيء ثابت، بل إن كل شيء فيه ينطوي على خطأ يستدعي المراجعة المستمرة.

والحق أن كارل بوبر يعترف بمنزلة الخطأ ضمن مواضع عدة من اهتماماته الموسوعية، يمكن إيجازها في اعتبارين هامين: أحدهما؛ الاعتراف بقيمته ضمن الخطأ التي رسمها لتطور المعرفة العلمية التي تركز على منهج المحاولة والخطأ، والآخر؛ الإقرار بأهميته في سياق البحث المستمر عن الأخطاء التي حجبت المعرفة العلمية الموضوعية عبر العودة إلى زمانها، ولا يمكن أن يتم كشفها إلا عبر المقاربة النقدية وحدها. الأول منهما قصدي، نخاطر من أجل صنعه، والثاني عفوي، نقع فيه دون أن تكون لنا نية للوقوع فيه، ربما هو ذا ما قصد بوبر بحق حين قال: "إن ما يمكن أن نسميه منهج العلم يستند إلى التعلم النظامي من أخطائنا، وذلك وفق خطوتين: أولاً من خلال القيام بمخاطر، ومن خلال التجراً على ارتكاب الأخطاء، أي من خلال اقتراح نظريات جديدة. وثانياً، عن طريق البحث الممنهج عن الأخطاء التي ارتكبناها، أي من خلال المناقشة النقدية والفحص النقدي لنظرياتنا"⁸⁰. وهذا يفيد بكلمات منتقاة أن نمو المعرفة لا يستقيم

⁷⁹ يوسف تيبس: التصورات العلمية للعالم، مرجع سابق، ص، 215.

⁸⁰ "What may be called the method of science consists in learning from our mistakes systematically: first, by taking risks, by daring to make mistakes – that is, by boldly proposing=

إلا وفق صيغة تنويرية قوامها: "لا تجعل الخجل من ارتكاب الخطأ يهدد إبداعك، لتكن لديك الجرأة على ارتكاب الأخطاء".

والحال لئن نحن رمنا تفصيل هذا الزعم الاعتباري الاستشكالي، فإننا لم نجد بدا من الانطلاق مما حققه الرجل في أسطورة الإطار حين قال: "يستند نمو المعرفة، وعلى التحقيق العلمية منها، على التعلم من أخطائنا"⁸¹، فالخطأ في النظريات العلمية لا يعبر عن سمج أو قبح فيها أو عجز العقل البشري نفسه بقدر ما يحيل على بداية لروح علمية جديدة، يهيئ الشروط لأخرى تكون أكثر تثويراً من سابقتها وأكثر اقتراباً من الصدق. وهذا معناه أن تاريخ تطور المعرفة العلمية هو تاريخ تصحيح وتجاوز الأخطاء، اعتماداً على الترسمة التالية:

1 ← ح ← إ ← 2م.

تفيد هذه الخطاطة أننا في ميدان المعرفة العلمية على التحقيق، نبدأ أولاً من مشكلة تواجهنا (1م) سواء كانت عملية تطبيقية أو نظرية. وبوبر هنا يضرب صفحاً عن أولوية الملاحظة على الطريقة البيكونية (نسبة إلى فرنسيس بيكون Francis Bacon)، بل لشد ما انزعج منها ومن كثرة اعتمادها في الكتب المدرسية خاصة في مجالي العلوم الفيزيائية والبيولوجية، إلا أن المنهج البيكوني لم يكشف عن حجته رغم اعتماده على نطاق واسع. لذلك يقترح بوبر البدء من المشكلة. "يمكن القول على نحو مبدئي إن العلم يبدأ من نظريات، من أحكام مسبقة، من خرافات وأساطير. أوبالأحرى أنه يبدأ عندما يتم مواجهة أسطورة ما فتنهار، أي عندما تفشل بعض من توقعاتنا. ولكن هذا يعني أن العلم يبدأ

= new theories; and secondly, by searching systematically for the mistakes we have made – that is, by the critical discussion and the critical examination of our theories". Karl Popper: The Myth of the framework: In defence of science and rationality, Routledge, London & New York, 2006, p, 108.

⁸¹ "The growth of knowledge, and especially of scientific knowledge, consists in learning from our mistakes". Ibid, p, 108.

بمشكلات، سواء كانت عملية أو نظرية"⁸²، ثم بعد ذلك نقترح حلولا مؤقتة (ح ح) Tentative Solution، بحيث يكون هذا الحل خاطئا إما جزئيا أو كليا⁸³، لأن المشكلة غالبا ما تكون غامضة، حينذاك يعمل أهل المعرفة على اقتراح حل ونقده قصد فهم الصعوبات التي تنطوي عليها. غير أنه في سياق هذه العملية قد تتنافس عدة اقتراحات وحلول في فك غموض مشكلة واحدة وتفسيرها، فكيف حينها يمكن انتقاء حل من بين مجموع الحلول المتنافسة؟

يشير بوبر ضمن هذا الضرب من أعمال العقل إلى أنه "حينما نواجه مشكلة ما، نلجأ إلى ضربين من المحاولات، نحاول أن نخمن، أو أن نضع حدوسا افتراضية، كحل لمشكلتنا. ونحاول أن ننتقد حلولنا التي تكون عادة سيئة إلى حد ما. في بعض الأحيان قد يصمد تخميننا أو حدسنا الافتراضي في إزاء نقدنا واختباراتنا التجريبية لمدة من الزمن. ولكن كقاعدة، نجد أن تخميناتنا يمكن تفنيدها، أو أنها لا تحل مشكلتنا، أو أنها تحل جزءا منها فقط. ونجد أنه حتى أفضل الحلول – التي تستطيع أن تصمد إزاء أقسى نقد صادر عن أكثر العقول المعية وبراعة – سرعان ما تثير صعوبات جديدة، مشكلات جديدة"⁸⁴. لذلك فحين يستعصي التفضيل بين مجموع الحلول المتنافسة، لا سبيل أمام الذات العارفة إلا استبعاد ما يمكن تفنيده، أي البحث عن الخطأ واستبعاده (إخ) error elimination عبر وضع اختبارات تجريبية شاقة وفاصلة إذا كان المشكل عمليا، أي يتعلق بمشكلات التجريب، أما إذا كان حدسا افتراضيا، مشكلا نظريا، فسيختبره العالم بمساعدة التجارب، ثم

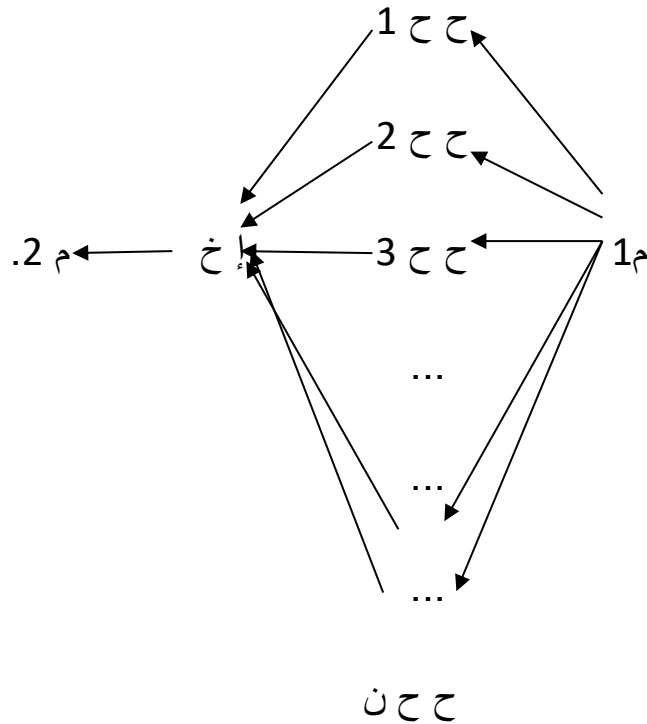
⁸² "Science, we may tentatively say, begins with theories, with prejudices, superstitions, and myths. Or rather, it begins when a myth is challenged and breaks down – that is, when some of our expectations are disappointed. But this means that science begins with problems, practical problems or theoretical problems". Ibid, p, 110.

⁸³ يوسف تيبس: التصورات العلمية للعالم، مرجع سابق، ص، 206.

⁸⁴ "Once we are faced with a problem, we proceed by two kinds of attempt. We attempt to guess, or to conjecture, a solution to our problem. And we attempt to criticize our usually somewhat feeble solutions. Sometimes a guess or a conjecture may withstand our criticism and our experimental tests for quite some time. But as a rule, we find that our conjectures can be refuted, or that they do not solve our problem, or that they solve it only in part. And we find that even the best solutions – those able to resist the most severe criticism of the most brilliant and ingenious minds – soon give rise to new difficulties, to new problems". K, Popper: The Myth of the framework, op, cit, p, 111.

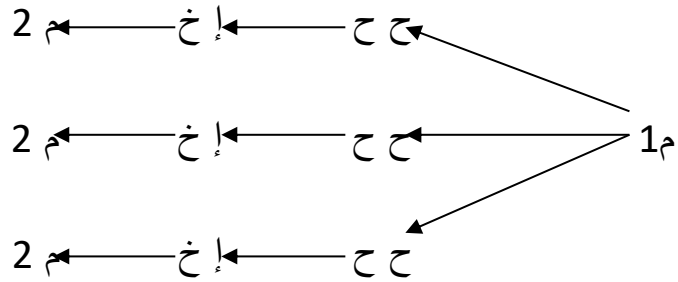
إذ ذاك يختار الحل الأنسب والأفضل. والأفضل بينها هو الذي يكون قابلاً للتفديد. ومثلما تبين لبوبر بحق فإن هذه الاختبارات التجريبية نفسها تدخل ضمن خطة المعالجة النقدية للمشكلة.

والواقع هذا النقاش النقدي أو الاختبارات التجريبية، تفضي بدورها إلى إفضاءات أكثر دنواً لفهم العالم من سابقتها، أي تؤدي إلى صياغة مشكلات جديدة (م2) تنشأ نتيجة نشاطنا الإبداعي. ولئن هو دل هذا الاعتبار على أمر ما فإنما هو دل من جهة منطق الكشف العلمي ومنهجه على أن العلم يبدأ بمشكلات وينتهي إلى أخرى غير مخطط لها، ولا هي مقصودة ولا متوقعة، ويتقدم من خلال الصراع بينها. لذلك فالترسيمة الأولى يمكن أن تتطور أكثر، طالما أننا نفحص أكثر من حل مؤقت للمشكلة المطروحة قبل أن نستبعد الخاطئ منه، ونبقي على حل واحد فقط يكون هو الحل الأقرب إلى الصدق، يمكن صياغة ذلك في الترسمة التالية:



غير أنه قد يصعب علينا في بعض الحالات التفضيل بين الحلول المتنافسة، باعتبار أن المشكلة الواحدة قد تتشعب إلى عدة مسالك، كل مسلك ينتهي به المطاف إلى مشاكل

جديدة غير متوقعة. وفي سياق ذلك يطلب منا بوبر التريث دائما قبل إقصاء الخطأ حتى تظهر تكذيبات قوية أو بعد أن نعثر على حل أفضل من سابقه. لذلك علينا أن نختار النظرية التي تفسر كل ما تفسره النظرية السابقة وتفسر ما فشلت النظرية السابقة في تفسيره وتقدم تفسيراً لظواهر إضافية لا تفسرها النظرية السابقة. والإيفاء بهذه الشروط يضمن لنا ألا تكون نظريتنا الجديدة هي النظرية القديمة مضافاً إليها فرض تحايلي (غرضي/ عيني) ad hoc لا يخدم غير غرض واحد وهو تفادي التفنيدات الواضحة والإخفاقات الظاهرة⁸⁵. ولأن الحياة بأسرها مشاكل ومحاولات لحلها، فإن الترسيمية التي اقترحها بوبر يمكن أن تصير أثقل وزناً وأبعد دلالة، وأكثر تطابقاً مع الواقع، إن هي ظهرت في صورة محاولات عديدة لمواجهة الكثير من المواقف المشككة، وظهور مشكلة جديدة غير متوقعة تكون بمثابة خطوة أساسية لنمو المعرفة البشرية، على صيغة ما نجد في الترسيمية التالية:



وبالرغم من هذه الترسيمية محددة على نحو دقيق إلا أنها تفتح المجال للخطأ، باعتبار أنه لا ينفصل عن عملية نمو المعرفة، لذا لا يمكن تجنبه بأي حال لأنه يبقى هو السبيل الملكي للتعلم. ومن هنا حق اعتبار العلم ظاهرة بيولوجية بالأساس، إذ هو تطور من المرحلة قبل العلمية، إلى اللاحقة منها وهي مرحلة الفهم السليم والصحيح لمواجهة المشكلات. فنحن لا نطور أعضاءنا فقط مثل باقي الكائنات العضوية الأخرى، بل نطور أيضاً جميع أشكال المعرفة الإنسانية ومجالاتها، المادية منها والروحية.

⁸⁵ عادل مصطفى: كارل بوبر، مائة عام من التنوير، رؤية للنشر والتوزيع، 2016، ص، 65.

من أجل تبسيط منهج المحاولة والخطأ أكثر يضرب بوبر لذلك مثلاً من مجال الحساب، "إنه القيام بقسمة عدد كبير - مثل 22376 - على عدد آخر - مثل 2784. منهجنا المألوف هو أن نخمن أول رقم في حاصل القسمة - قد يكون تخميننا هو الرقم 7 - ثم نحاول معرفة ما إذا كان تخميننا صحيحاً. إذا كان تخميننا هو الرقم 7، سوف نتبين بسهولة أننا ارتكبنا خطأ، وعلينا إذ ذاك أن نستبدل به الرقم 8. هناك العديد من المسائل الرياضية الأقل بساطة والمنهج القياسي لحلها هو أن نبدأ بتخمين، ثم بعد ذلك نعمل على تصحيح الأخطاء التي ارتكبناها"⁸⁶. وبوبر يعترف أنه ليس كل المسائل الرياضية تقبل الحل بنفس الطريقة، لكنه يبقى المنهج الوحيد والأفضل لمعرفة شيء ما عن المشكلة المطروحة، أي عن طريق التخمين أولاً ثم تحديد الخطأ أو الأخطاء التي وقعنا فيها وإقصائها.

محصول هذا المنهج، أن العالم يبدأ بفهم المشكلة، ثم يقترح حلاً أو حلولاً متنافسة لفهمها، وبعد ذلك يقوم باختبارها، فيختار الأفضل بينها، ومن نشاطنا الإبداعي تظهر مشاكل أخرى. فمنهج العلم على نحو ما صاغه بوبر، يتألف من الخطوات الثلاث التالية:

"1 نلاقي مشكلة ما.

2 نحاول حلها، مثلاً عن طريق اقتراح بعض النظريات.

3 نتعلم من أخطائنا، وعلى التحقيق تلك التي انكشفت عن طريق النقاش النقدي

لحلولنا المؤقتة - نقاش يتجه إلى أن يؤدي إلى مشكلات جديدة"⁸⁷. فهو إذن منهج ضد

⁸⁶ "A very trivial example of this method of attempting to solve a problem by trial and the elimination of error is the task of dividing a largish number – say 22376 – by another one – say 2784. Our usual method is to guess the first figure of the quotient – our guess may be that it is 7 – and to try out whether our guess was correct. If our guess was 7, we easily find that we were in error, and that we have to replace 7 by 8. There are many less trivial mathematical problems for which the standard method of solving them is to start with a guess and subsequently to correct the error made". K, Popper: The Myth of the framework, op, cit, p, 113.

⁸⁷ "1 We stumble over some problem.=

الأفكار المغلوطة والتجارب الأولية الإطلاقية منها التي تهدف إلى إقبار العلم، وبالمقابل فهو يجعل طريق العلم مفتوحاً أمام ظهور أفضل الحلول وأفضل النظريات من خلال الانفتاح على النقاش النقدي، والقبول بخلفيات نظر متنوعة ومختلفة قصد الاقتراب أكثر من الصدق، لذلك يجب الاقتناع أكثر بأن تنوع وتباين خلفيات النظر تجعل المشكلة أكثر وضوحاً بدل التفكير "بعقل واحد"، أي الاستناد إلى وجهة نظر واحدة ومناصرتها باعتبارها حقيقة لا حقيقة بعدها. إن هذه الخطأ المنهجية تحدد منطق العلم وطبيعته الحدسية والاستقرائية. من حيث أنه يظل على الدوام تقريراً غير يقيني مؤقتاً، نسلم به لأنه الأفضل، في وقت لاحق، لا بد حتماً من التوصل إلى ما هو أفضل منه⁸⁸، وهي تحسم في صيغة تطور المعرفة العلمية التي استعصت على سابقه وأشككت على معاصريه. وبوبر وضع هذه الترسمة متأثراً بنظرية الانتخاب الطبيعي "لتشارلز داروين Charles Darwin" التي تصف مراحل تغير الكائنات الحية وتطورها عبر الأزمنة والعصور، نتيجة حدوث تغيرات تطراً على بنيتها الجسدية أو السلوكية... وتجعلها قادرة على التكيف مع محيطها وبيئتها على نحو أفضل يمكنها من الاستمرار والبقاء على قيد الحياة. فهي تقر بأن جميع الكائنات الحية تعود إلى أصل واحد، ثم عنه تفرعت الكائنات الأخرى التي وصلت إلى أرقى مراحل تطورها عبر الانتخاب الطبيعي. وجماع القول في شأن ذلك أن الكائنات الحية الأكثر قدرة على التكيف مع التغيرات الفجائية وقسوة الطبيعة هي الأفضل للاستمرار في الحياة، فهي تصارع من أجل البقاء. "فالأفراد الذين يتكيفون بصورة أفضل تكون لديهم فرصة أكثر للبقاء"⁸⁹، وأما الأنواع غير القادرة على التكيف والصمود، فينتهي بها المطاف إلى الانقراض.

=2 We try to solve it, for example by proposing some theory.

3 We learn from our mistakes, especially from those brought home to us by the critical discussion of our tentative solutions – a discussion which tends to lead to new problems". Ibid, p, 116.

⁸⁸ يمني طريف الخولي: فلسفة كارل بوبر، منهج العلم.. منطق العلم، مرجع سابق، ص، 172.

⁸⁹ "His theory states that better- adapted individuals have a greater chance of having offspring". Karl Popper: All life is problem solving, translated by, Patrick Camiller, Routledge, London & New York, 1st published, 1999, p, 47.

على ضوء ذلك وضع بوبر نظريته في تطور المعرفة العلمية، صاغها بصفاء نظر في الخطاطة السابقة وفق مسار منهجي خطي دارويني⁹⁰، وبصورة تجعل نمو المعرفة العلمية يسير من المشاكل القديمة إلى المشاكل الجديدة، بواسطة الافتراضات الحدسية وتكذيباتها، بواسطة التعديلات والتكيفات المستمرة للموقف الراهن، والحلول المطروحة لمشاكله⁹¹، مما يفيد أن العلم ينطلق من نظريات أثبتت ذات عصر قدرتها على التكيف مع المشاكل التي واجهتها، وصمدت أمام قسوة الاختبارات والمناقشات النقدية، وهذا الشرط الاعتباري يناظر في النظرية الداروينية نضال وصراع الكائنات الحية من أجل البقاء، وعدم قدرتها على الصمود يقابل في النظرية البوبرية إقصاء النظريات الخاطئة واستبعادها من ميدان المعرفة العلمية. ولئن كان داروين قد أقر في نظريته وجود ارتباط وراثي بين الكائنات الحية، فإننا نجد بوبر في عمق خطاطته يكشف عن وجود ترابط متسلسل بين النظريات العلمية، بحيث تنشأ النظرية الجديدة من رحم سابقتها، أي من الخطأ الذي وقعت فيه النظرية السابقة، وهذا هو الاعتبار الذي جعلنا نتجه إلى القول إن الخطأ لا يحيل على آفة أو وصم في المعرفة العلمية بل هو إعلان عن روح علمية جديدة في مرحلة الانكشاف. والمحك الذي يجعل النظريات العلمية أصلح للبقاء هو اقترابها من الصدق، أما الصدق المطلق فهو غير ممكن التحقق، وليس هو هدف العلم الأسمى على نحو ما مر معنا بل هو محاولة الاقتراب من الصدق أو الحقيقة. لكن إذا كان البحث عن الصدق هو الغاية الأسمى لكل نشاط علمي، فما هو معياره؟

4 - الاقتراب من الصدق كبديل للحقيقة الغائبة

بدءا وجب القول بصيغة التلميح، إن بوبر وضع تصوره لقضية الصدق استنادا إلى نظرية الصدق التي صاغها المنطقي البولندي "ألفرد تارسكي" Alfred Tarski، وعلى التحقيق معيار "التناظر" أو "التقابل" Correspondance، وهو يفيد بها على وجه

⁹⁰ بالرغم من انتهاجه المسلك التطوري الدارويني في المعرفة، إلا أن بوبر يعترف بنظرية التطور لداروين كنظرية تقبل التكذيب، لأن محتواها المعرفي الإخباري عبارة عن تحصيل حاصل، الشأن في ذلك أن الكائنات الأصلح للبقاء باعتبارها كذلك هي التي تستمر في الحياة. وبوبر يؤمن بها كبرنامج بحث ميتافيزيقي فقط.

⁹¹ يمنى طريف الخولي: فلسفة كارل بوبر، منهج العلم.. منطق العلم، مرجع سابق، ص، 173.

التحديد، بأنها "نظرية تتفق تماما مع رأي الحس المشترك الذي يذهب إلى أن القضيتين "الثلج أبيض" و"العشب أخضر" قضيتان صادقتان، بينما القضيتان "الثلج أخضر" و"العشب أحمر" كاذبتان"⁹²، وهي تمثل أفضل تحديد للصدق على نحو ما يعترف بوبر نفسه، لغياب منهج سليم يمكننا من تقرير صدق القضية أو كذبها.

يمكننا إيجاز نظرية الصدق على صيغة ما هيكلها تارسكي في فكرتين هامتين: الأولى هي التقابل أو التطابق بين القضايا والوقائع، إذ أن كل قضية هي متوالية من القضايا أو العبارات التي يمكن التأكد من مدى تطابقها مع الوقائع، والثانية هي التمييز بين نوعين من العلاقات أثناء عملية التقويم الصدقي، أولها علاقة العبارات العلمية أي اللغة الشيئية بالوقائع، والثانية هي علاقة اللغة بذاتها أي لغة اللغة والغة الشيئية، أي التمييز بين القضية والحكم عليها بالصدق أو الكذب⁹³. يمكن التعبير عن هذه النظرية منطقيا، طبقا للمثال الآنف الذكر، بالصورة التالية:

– العبارة "الثلج أبيض" صادقة، إذا وفقط إذا كان الثلج أبيضاً.

– العبارة "العشب أحمر" صادقة، إذا وفقط إذا كان لها ما يقابلها في الواقع.

وبالمثل إن نحن شئنا تقرير عكسهما، أي إذا أردنا البث في كذب القضيتين، يمكننا إضافة صيغة النفي لهما فتصبح على الصورة التالية:

– القضية "الثلج أخضر" كاذبة، إذا وفقط إذا لم يكن الثلج كذلك.

– القضية "العشب أحمر" كاذبة، إذا وفقط إذا لم يكن له ما يقابله في الواقع.

إن هاتين القضيتين مألوفتان كثيرا، لكن الإضافة التي قدمها تارسكي تظهر في أنه عمل على تصنيفهما ضمن ضربين من العلاقات هما: اللغة الشيئية التي تخص الوقائع،

⁹² "it is a theory which is in complete accord with the common-sense view that the statements 'snow is white' and 'grass is green' are true, while the statements 'snow is green' and 'grass is red' are false". K. Popper: The Myth of the framework, op, cit, p, 192.

⁹³ يوسف تيبس: التصورات العلمية للعالم، مرجع سابق، ص، 216.

وهي لغة العلم، في مقابل اللغة الواصفة التي لا ترتبط بالوقائع، بل هي تشرح اللغة الشيئية، وهي تعرف في الأوساط اللغويين والمنطقيين "بما وراء اللغة"، أو "لغة اللغة" أو "الميتالغة" *métalanguage*.

وما برح بوبر يقر بفضل تارسكي الذي وضع تحديدا للصدق يقوم على معيار التقابل والتمييز بين لغة العلم والميتالغة، تمييزا يجعله أكثر موضوعية وأبعد ما يكون عن الذاتية، وآية ذلك أن القضية قد تكون صادقة حتى لو واجهتنا صعوبات في عملية البث أو في حالة غياب الذات العارفة، وبنفس القدر قد تكون كاذبة حتى في ظل غياب من يثبت في كذبها. يؤكد بوبر ذلك بالقول: "يمكننا التأكد من أنه سيكون هناك الكثير من القضايا الصادقة، بالرغم من أنه قد تواجهنا صعوبات كبيرة من أجل معرفة أي القضايا هي الصادقة"⁹⁴. والحق أن هذا الزعم لا يحيل أن تفكيك مضمونه، على اليقين المطلق، رغم وجود تقابل بالتساوي بين القضايا من حيث صدقها وكذبها. لذلك وجب الاعتراف أنه طالما أن هناك تقابل بالتساوي بين العبارات الصادقة والكاذبة في اللغات التي تتضمن عامل النفي فإن القضايا العلمية إما أن تكون صادقة أو كاذبة. ونظرا لأن نظرية الصدق تعتمد التقابل فإن العبارات الكاذبة تكون كذلك لأنها لا تقابل أي واقعة وليس لأنها تقابل اللاواقعة⁹⁵، ولا وجود لاحتمال ثالث بين العبارات الصادقة والكاذبة، "فإذا لم تكن قضية ما صادقة، عندئذ يكون نفيها صادقا"⁹⁶، وهذا الاعتبار يتأتى عنه أن العبارات الصادقة والكاذبة لا حصر لهما. لكن حتى في سياق هذا التحديد، قد تواجهنا صعوبات أكثر أثناء عملية التقويم الصدقي، لأنه لا يوجد معيار أو منهج عام لتحقيق هذا المطلب.

في سياق هذا المنظور يعود بوبر لنظرية الصدق لدى ألفرد تارسكي، وعلى التحقيق مفهوم "المحتوى المنطقي" الذي يفيد أنه كلما كانت العبارة أكثر إخباراً، أي لها محتوى

⁹⁴ "So we can be sure that there will be lots of true propositions, even though we may have great trouble in finding out which they are". K, Popper: The Myth of the framework, op, cit, p, 193.

⁹⁵ يوسف تيبس: التصورات العلمية للعالم، مرجع سابق، ص، 217.

⁹⁶ "If a proposition is not true, then its negation is true". K, Popper, The Myth of the framework, op, cit, 193.

منطقيا وإخباريا أكبر، إلا وكانت الأقرب إلى الصدق⁹⁷. وهنا نكون إزاء ضربين من الصدق: أحدهما مؤقت والآخر دائم. بصدد الضرب الأول الذي يهمننا أكثر في رصد إيقاع عملية التقويم الصدقي فلا مبدأ يوحد أو رابط ينظمه سوى الصيغة التالية: تكون النظرية العلمية صادقة إذا وفقط إذا تم إثبات خطئها، فهي صادقة مع وقف التنفيذ، أي حتى يثبت "لا صدقها" ومن ثم يلزم استبعادها. وأصدق مجال تتحقق فيه هذه الدعوى هو علم الفيزياء الذي يتضمن نظريات عديدة تتنافس حول تقديم تفسير أقرب إلى الصدق للمشكل نفسه، بحيث "تبدو النظريات اللاحقة منها اقترابات تقديرية أكثر فأكثر من الصدق (المجهول)"⁹⁸، كما هو الشأن بالنسبة لنظرية كوبرنيك كنموذج أكثر اقترابا من الصدق من نظرية "بطليموس Claude Ptolémée"، ونموذج "يوهانس كبلر Johannes Kepler" أكثر اقترابا من الصدق من نظرية "كوبرنيك Nicolas Copernic"، وتبدو نظرية نيوتن أكثر اقترابا من الصدق من سابقتها، وتبقى نظرية ألبرت آينشتاين أكثر اقترابا من الصدق من نظرية نيوتن. وبالرغم من تجاوز نظرية لأخرى، إلا أن ذلك يحيل على اقترابها التقديري أكثر من الصدق في مرحلة نشأتها العلمية، وكذبها يُعلن بعد ظهور أخرى أكثر اقترابا من الصدق منها.

والحال أنه قد حصل أن نفتقر للحجة في ميدان العلوم التجريبية أن تقويمنا الصدقي، ومعرفة أي النظريات هي الأقرب إلى الصدق من غيرها، لذلك يطلب بوبر الاستناد إلى التخمين Guess فحسب، ويمكننا في هذا السياق أن نلجأ إلى النقد من أجل معرفة مدى صدقها، فإن هي صمدت أمامه فإنها تكون قد كشفت أهليتها ويؤخذ بها كحجة قوية أو كسبب نقدي يعزز حجيتها مقابل التخمين الذي يظل على الدوام معرضا للنقد العقلي. وهذا الاعتبار يؤشر على القول إن تاريخ المعرفة العلمية هو تاريخ للاقتراب من الصدق أكثر منه تاريخا لتحقيق اليقين، الشأن في ذلك أن النقد العقلي يبين كيف أن النظرية العلمية الجديدة صارت أكثر اقترابا من الصدق من سابقتها التي أصبح محتواها المعرفي

⁹⁷ يوسف تيبس: التصورات العلمية للعالم، مرجع سابق، ص، 223.

⁹⁸ "In physics of competing theories which form a sequence of theories such that the later ones appear to be better and better approximations to the (unknown) truth". K, Popper, The Myth of the framework, op, cit, 193.

أقل من النظرية الجديدة، كما أن غيابه يفسد ويجمد المسار التقدمي للعلم، أي أن غيابه في هذه الحالة يعني أن النظريات العلمية يمكن أن يوضح كذبها فقط، لكنها لا تشير إلى إسهام إيجابي في إطار العلم⁹⁹. وبصيغة أكثر تركيزاً فإن تاريخ العلم، طبقاً لما مر معنا، يبدو تاريخاً لتنافس النظريات العلمية والاقتراب من الصدق أكثر من أجل البقاء، وهذا ما ألمح إليه باشلار ذات لحظة تأمل إبستيمولوجي حين اعتبر تاريخ الفكر العلمي هو تاريخ الكشف عن العوائق الإبستيمولوجية والأخطاء المعرفية، وهذا الاعتبار نفسه ينطوي على فكرة أن العلم يستطيع أن يحقق كل شيء ما عدا تحصيل الحقيقة نفسها التي تظل غائبة، لأن العلم في صراع لا يتوقف ضد هفواته وعوائقه.

⁹⁹ ماهر عبد القادر محمد علي: فلسفة العلوم، المشكلات المعرفية، دار المعرفة الجامعية، 2000، ص، 53.

الفصل الثاني: الوضع النظري للمعرفة العلمية في ضوء صراع المناهج وأفق التمييز بين العلم واللاعلم.

أولاً: فذلكات أولية، من دلالة الاستقراء إلى المشكلة المنطقية للاستقراء

1 - في دلالة الاستقراء.

2 - السياق التاريخي لمشكلة الاستقراء.

ثانياً: التصور المعاصر للمعرفة العلمية في ضوء صراع المناهج وأفق التمييز بين العلم واللاعلم.

1 - منزلة الاستقراء عند أنصار الوضعية المنطقية.

2 - محاكمة كارل بوبر للاستقراء والحاجة إلى منهج فرضي استنباطي.

الفصل الثاني: الوضع النظري للمعرفة العلمية في ضوء صراع

المناهج وأفق التمييز بين العلم والملا علم

عرف المنهج العلمي في الحقبة المعاصرة سجالاتاً كبيرة في الأوساط الاستيمولوجية التي تعنى بقضايا الفكر العلمي ومشكلاته كلما أعلن العلم عن تشييب أسسه أو تجديدها. والحال لئن كان القدامى والمحدثين قد سوغوا لأنفسهم اقتفاء أثر المنهج الاستقرائي في رصد الظواهر الطبيعية والتنبؤ بها، بدءاً بحالات جزئية يلاحظها الباحث أو العالم، ثم ينتخبها بعد ذلك كحالات ممثلة للظاهرة ككل، فيصوغ فروضا علمية قصد تفسير ما شاهده، وبعد ذلك يختبرها طريق التجريب، فإذا أثبتت التجربة أن الفرض يتفق مع نتائجها، صار وقتئذ قانوناً، إذا كان الأمر على هذا النحو فإن التطورات العلمية المعاصرة كشفت مدى صعوبة رصد الكون في أبعاده العميقة باتباع خطوات المنهج الاستقرائي، لأنه ينطوي على مشاكل ترتبط بأسسه ومبادئه، وهما مبدأ العلية واطراد الحوادث في الطبيعة، رغم دقة الخطوات المتبعة فيه.

وقد كان أول من فطن لمشكلة المنهج الاستقرائي ببصيرة نافذة هو د. هيوم، وأعلن معها عن تحول عميق في سياق الفلسفة التجريبية التي تدعي أنها تمتح أفكارها من الواقع، وتقيم استدلالاتها باتباع الخطوات الاستقرائية التي تضمن لها صدق أفكارها، لاعتمادها على الملاحظة الحسية. لكن ما فتئ د. هيوم أن بين عجز الاتجاه التجريبي عن تسويغ أفكارهم وتسويغ الاستقراء نفسه طبقاً لمزاعمهم.

ومما طم الوادي على القرى أن هذا المأزق الذي خلفه هيوم لدى معتنقي الفلسفة التجريبية، لم ينتهي معه فقط، بل إن رواد الوضعية المنطقية، الذين يعتبرون هيوم واحداً منهم، لم يرضوا بالحل الذي قدمه الرجل لمشكلة الاستقراء التي أثارها بنفسه، حين قدم الاستقراء في طبق سيكولوجي، بل إنهم أعادوا النظر في هذه المشكلة ابتداءً من الأسس وحاولوا ترميمها، لكن ليس من زاوية سيكولوجية كما ارتأى هيوم، بل من زاوية رياضية يكون شأنها وضع منطق استقرائي ذي ميسم احتمالي.

والحق أن أنصار الوضعية المنطقية ما انفكوا يهللون بالنصر المبين بصدد ضبط وتحقيق مشروعاتهم حتى أعلن كارل بوبر عن فشل مشروعاتهم وتهافت زعمهم وعدم جدوى أفكارهم وأطروحاتهم، ليس فقط الاستقرائية منها، بل إن معارضته الشديدة لهم عدت كل مذهبهم، مما دفعهم إلى إعادة ترميم ما صمموا بدءاً على ترميمه والتخلي عن معظم أفكارهم، وعلى التحقيق ما يرتبط منها بالمنهج الاستقرائي.

والواقع أن الناظر الممعن في متن كارل بوبر، يلفي صراحة أن الرجل لا يكاد ينتهي من نص حتى يعود إلى التشديد والتأكيد على أن الاستقراء محض خرافة لا يصلح أبداً للعلم. وانسجاماً مع هذا الاعتبار نقر أن ما يهمنا في سياق إبطال بوبر للاستقراء هو العودة إلى أرضية انبثاق موقفه منه، والبحث في أصول رفضه له، وإلى ما سيفضي إليه هذا الرفض في المطاف الأخير من نتائج فلسفية، وهي على التحقيق ستؤول إلى نتيجتين، إما قد يكون استبعاد بوبر للمنهج الاستقرائي في صالح الممارسة العلمية، أو قد يكون عكس ذلك، باعتبار أن بعض النظريات أثبتت أهليتها العلمية باتباع خطوات هذا المنهج، وبالتالي إما أن نرفضها هكذا بجرة قلم، وننكر علميتها لأنها قامت على ثوابت استقرائية، أو أن نقبل علميتها ونزيح استقرائيتها، بحجة أنها ليست وليدة هذا المنهج بل هي سليفة المنهج الفرضي الاستنباطي، رغم اعتراف صاحبها بكونها تمخضت عن المنهج الأول. والحال لئن كان الاستقراء ينطوي على مأزق غياب ما يضمن صدق التنبؤ بما لم يحدث بعد أمام أنظارنا، فإن واقع المعرفة العلمية ارتبط بمشكلات أخرى لا تقل تعقيداً عن مشكلة الاستقراء، وهي على التحقيق تقترن بمسألة التمييز بين العلم واللاعلم التي اتخذت من القضايا الميتافيزيقية محورا لها. وفي شأن ذلك أفرد أنصار الوضعية المنطقية أعمالهم لإدانتها واستقباحها، لأنها قضايا فارغة من المعنى، ومن خلال ذلك جعلوا مهمتهم الأساس تحليل قضايا العلم ولغته، والبحث عن سبيل سالك لتوحيد لغة العلم. ولأن أنصار الوضعية المنطقية أقاموا معيارهم للتمييز بين القضايا العلمية وغير العلمية على أسس استقرائية، فقد رفض بوبر هذه المعايير على نحو قاطع، وسلك معيار القابلية للتكذيب أو الإبطال، وبحث في شأن ذلك عما يكذب النظرية العلمية ويبطلها، لا عما يؤيد صدقها.

والحق لئن أذن لنا إعمال العقل في شأن هذه الاعتبارات، فإننا سنحاول تركيز القول في منطوق التساؤلات الإشكالية التالية:

كيف يمكننا التمييز بين العلم واللاعلم؟ ووفق أي صورة تظهر المعرفة العلمية في ضوء صراع المناهج؟ ولئن كان الاستقراء يحيل على إمكانية التنبؤ بمعرفة تهم ما لم يقع بعد تحت أنظارنا بناءً على وقائع الحاضر، فما مدى صدق هذه المعرفة؟ ولئن كان التنبؤ بوقائع المستقبل يستلزم الإلمام بكل تفاصيل الوقائع التي تجري في الحاضر، ألا يمكن أن ينحرف هذا المطلب الاعتباري بالمعرفة العلمية في اتجاه التدليس وتقديمها في صورة فرية؟ وإذا كان الاستقراء يستند إلى فكرة استقرار الظواهر على ما هي عليه، فما الذي يضمن عدم خضوعها لمبدأ التغير؟ وإذا لم نعثر على هذا الضامن، أليست المعرفة القائمة على الاستقراء هي معرفة وهمية ومضللة؟ ولئن هو حق ذلك، ما هو المنهج الأسلم لبناء المعرفة العلمية؟ وفق أي صورة تظهر المعرفة العلمية عند أنصار الوضعية المنطقية؟ وبناءً على أية تهمة يحاكم بوبر المنهج الاستقرائي؟ وإذا كان المنهج الاستقرائي يركز على أولوية الملاحظة، ألا يقتضي أمر الاقتراب من الصدق وبناء المعرفة العلمية منهجا فرضيا استنباطيا ينطلق من المشكلة وليس من الملاحظة؟

ضمن سياق هذا الوضع الاستشكالي الذي تتخذه المعرفة العلمية، سنطل على حكمة القاموس لاستقصاء دلالات الاستقراء، واقتفاء أثر المناحي التاريخية لما صار يشتهر في الأوساط الميثودولوجية والفلسفية "بمشكلة الاستقراء"، في أفق إعمال النظر في مقام الاستقراء عند أنصار الوضعية المنطقية، ومعاييه التي جعلت كارل بوبر يتأفف منه ويحاكمه، ويدعو إلى ضرورة التخلي عنه. وفي شأن ما نطلبه ونروم البحث فيه قد نقرب من صدق القول تارة، وقد نجانبه تارة أخرى.

أولاً: فذلكات أولية، من دلالة الاستقراء إلى المشكلة المنطقية للاستقراء.

1 - في دلالة الاستقراء:

بدءاً وجب التلميح إلى أن كل من سلك الاستقراء منهاجاً له، وخلص إلى نتائج رضي هو عنها وصارت مرضية عند غيره، صيّر هذا المنهج منقذاً من الضلال ومفصحا بالأحوال، وكاشفاً عن الأسرار، بحيث لا يخفي ولا يداري، وهو في العلوم التجريبية فاصلاً بين العالم والمهذار. ولما كثر سالكوه قيلت حوله الأقوال وتساوى في نهجه العلماء والأغفال، وسيقت به الأمثال. وعجبا أن تناقلته الأجيال وتداوله البشر باختلاف الأعمار، لدقة دلالاته ويسر استخدامه، إذ هو يحيل على مستوى حكمة القاموس الفلسفي في معناه الأوسع على كل عملية عقلية (استدلال) ننقل فيه من بعض الأشياء من نوع معين (قضايا جزئية) إلى استنتاج حول بعض أو كل الأشياء المتبقية من هذا النوع¹⁰⁰، أي إلى قضايا أكثر عمومية نسميها قضايا مستقراة Induites. وقد ورد لدى الفلاسفة القدامى، وعلى التحقيق منهم أرسطو في المقالة الثانية من التحليلات الأولى بالتحديد التالي: "والاستقراء هو أن يبرهن بأحد الطرفين بأن الطرف الآخر في الواسطة موجود. ومثال ذلك أن تكون واسطة أ ح هي ب، وأن تبين ب ح أن أ موجودة في ت، لأن على هذا النحو يعمل الاستقراء (...). وينبغي أن تعلم أن الاستقراء ينتج أبداً المقدمة الأولى التي لا واسطة لها، لأن الأشياء التي لها واسطة، بالواسطة يكون قياسها. أما الأشياء التي لا واسطة لها فإن بيانها يكون بالاستقراء"¹⁰¹. ومعلوم من هذا التحديد أن الاستقراء على نحو ما حدده أرسطو يشير إلى إقامة البرهان على قضية كلية بالرجوع إلى قضايا جزئية تدعم صدقها، وليس بالاستناد إلى قضايا أعم منها، لأن ذلك سيكون قياساً لا استقراء، مع

¹⁰⁰ "In its widest sense, any rational process where from premises about some things of a certain kind a conclusion is drawn about some or all of the remaining things of that kind". A. R. Lacey: A dictionary of philosophy, 3rd edition, routledge, 1996, p, 158.

¹⁰¹ عبد الرحمن بدوي: منطق أرسطو، ج 1، دار القلم، بيروت، لبنان، ط1، 1980، ص، 307.

فارق هام بينهما، يتلخص في أن القياس يبدأ من الجوهر ليستدل على العرض والاستقراء على العكس يبدأ من الجزئيات العرضية ليستدل على الجوهر¹⁰².

وحتى نحكم أصول النظر، ونؤمن فيه من العثور مزلة الخلط وعدم التدقيق والحيد عن جادة الصدق، وتجنب الخلط بين الاستقراء والقياس، فإن "أرسطو Aristote" يعتبر الأول يتعارض كلياً مع الثاني ويختلف معه، "لأن القياس بالواسطة يبين وجود الطرف الأكبر في الأصغر، وأما بالاستقراء فيبين بالطرف الصغير وجود الأكبر في الأوسط"¹⁰³. وحتى نرد القياس إلى أصوله ونعرضه على تعريف المعلم الأول، فإننا لم نجد بدا من تحكيم البصيرة في التحديد الذي وضعه في التحليلات الأولى حيث قال: "فأما القياس فهو قول إذا وضعت فيه أشياء أكثر من واحد لزم شيء ما آخر من الاضطرار لوجود تلك الأشياء الموضوعات بذاتها. وأعني بذاتها أن تكون لا تحتاج في وجوب ما يجب عن المقدمات التي ألف منها القياس إلى شيء آخر غير تلك المقدمات"¹⁰⁴. والحق أنه لئن دل هذا التحديد على أمر ما فإنما هو دل على أن القياس في المنطق الأرسطي يحيل على تفاعل العقل مع نفسه، أفدنا بذلك أنه عملية فكرية يستدل فيها العقل بحركة ذاتية جوانية منه يتفق فيها مع معطياته دون الاستناد إلى التجربة أو الأخذ في الاعتبار مسألة موضوعية الأشياء. وبصيغة أخرى، فالقياس (...) عملية ينعكس فيها العقل على ذاته، أو ينعكس فيها على ما وضع من قواعد وشروط من ذاته يعتبرها أصدق صورة للاستدلال العقلي¹⁰⁵. أما الاستقراء في المنطق الإغريقي فهو ليس إلا عملية فكرية لا تقود إلى الحقائق اليقينية لأنه براني يخرج عن طبيعته الذاتية، وإن شئنا تحقيق هذا المطلب، فإن ذلك لا يكون إلا عبر وسيلة وحيدة هي القياس العقلي لا الاستقراء الواقعي. لذلك اعتبر الاستقراء في المنطق القديم عملية فكرية غير خالصة. إن العقل فيها يتجه إلى الموضوعية البحثية للأشياء، إنه يحاول أن يتفق في حركة استدلاله مع الأشياء: يلاحظ

¹⁰² علي سامي النشار: المنطق الصوري منذ أرسطو حتى عصورنا الحاضرة، منشأة المعارف بالاسكندرية، ط2، 1963، ص، ص، 357، 358.

¹⁰³ عبد الرحمن بدوي: منطق أرسطو، مرجع سابق، ص، ص، 307، 308.

¹⁰⁴ مرجع نفسه، ص، ص، 142، 143.

¹⁰⁵ علي سامي النشار: المنطق الصوري منذ أرسطو حتى عصورنا الحاضرة، مرجع سابق، ص، 357.

ويقيم التجارب، ويضع الفروض وفي هذا خروج على طبيعته الذاتية¹⁰⁶. ضمن هذا السياق من إعمال العقل فإن الناظر الممعن في كتاب التحليلات بأدق النظر، سيلفي أن صاحبه لم يول أهمية بالغة للاستقراء في تحصيل العلم البرهاني الذي يتمثل في الاستناد إلى مقدمات صادقة وسابقة على النتيجة وضرورية، ويرجع ذلك على التحقيق إلى أن المعلم الأول يهتم بالكلي فحسب، باعتباره أسمى وأشرف من الجزئي، إذ لا علم إلا بالكليات، الشأن في ذلك أن الجزئيات موضوع الاستقراء ندركها بالحواس، فتصير معرفتها أكثر يسرا على الجمهور وأبين وضوحا، مما جعله لا يهتم كثيرا بالاستقراء من حيث أنه لا يقوم على البرهان. وبالرغم من ذلك يقر أرسطو بأهميته باعتباره أداة العلم الأولى لكونه يزوده بالمقدمات الضرورية.

والحال أنه وقد ثبت هذا الأمر - أعني منزلة الاستقراء في العلم، من حيث أنه صار شريف الغاية وجم الفوائد - فقد وزعت دلالاته على قسمين: الأول منهما يكون تاما أو كاملا، على نحو ما ورد في التحليلات الأولى، وهو يسمى كذلك لأننا حين نحصي كل الأمثلة الجزئية (...) في مقدمات تنتهي بنا إلى نتيجة عامة تدرج تحتها كل تلك الأمثلة¹⁰⁷، وفي شأن ذلك يضرب أرسطو المثال التالي

الإنسان والحصان والبغل طويلة العمر.

الإنسان والحصان والبغل هي كل الحيوانات التي لا مرارة لها.

إذن كل الحيوانات التي ليست لها مرارة طويلة العمر.

واضح من خلال هذه الصورة أن الأمثلة التي استقاها أرسطو في هذا الاستدلال، تشير إلى أنواع وليس إلى أفراد، فلا هو قال "أحمد وزيد وعمرو" كأفراد، ولا هو أشار إلى هذا الحصان أو ذاك، ولا إلى هذا البغل دون الآخر. وعلى ذلك فلكي أكون المقدمة الكبرى - مثلا - لا بد لي من عدة قضايا هي ذاتها قضايا كلية، هي: "الإنسان طويل

¹⁰⁶ م. ن، ص، 357.

¹⁰⁷ محمود فهمي زيدان: الاستقراء والمنهج العلمي، دار الجامعات المصرية، 1977، ص، 42.

العمر" و"الحصان طويل العمر" الخ وهذه القضايا محتاجة بدورها إلى الجزئيات التي تؤيدها"¹⁰⁸. ولئن دل ذلك على أمر ما فإنما هو دل على أن أرسطو ينظر للاستقراء نظريته للقياس، من حيث أنه استدلالا صارما ينطوي على بعض خصائص القياس، وآية ذلك أن مقدماته كلية ونتيجته كذلك، وأن النتيجة ليست سوى ما أثبتته المقدمات من قبل، بحيث أنها لازمة عنها.

وإذا نحن سلمنا بهذا التلميح، فإنه سيترتب عنه اعتبار هام وهو أن الحدود التي وضعها أرسطو في المقدمتين هي ليست أفرادا جزئية حتى ينطبق عليها القياس، بل هي أنواع، لذلك فإنه من الصعوبة بمكان أن تجري إحصاء تاما على كل أفراد الإنسان أو الحصان أو البغل، حتى نقر أنها طويلة العمر وأن ليست لها مرارة، لأن ذلك يقتضي إحصاء جميع البشر واحدا واحدا في الماضي والحاضر والمستقبل، وهذا أمر محال. بيد أن أرسطو يبدو وكأنه فطن لذلك، حيث رفع أنحاء الغموض واللبس الذي يلف سوء الفهم في هذا الصدد إذ هو يقر أننا إذا عرفنا طبيعة النوع استطعنا أن نصدر حكما كليا بأن تلك الطبيعة موجودة في الأفراد موضوع ملاحظتنا وموجودة كذلك فيما لم يقع بعد تحت ملاحظتنا - يكفي أن نلاحظ بعض بني الإنسان ونلاحظ أنهم بالنسبة لأنواع حيوانية أخرى طويلة العمر لنحكم أن كل إنسان طويل العمر¹⁰⁹. والحق أننا إذا قبلنا من أرسطو هذا الاعتبار، فإننا سنقف عند صعوبة منطقية لا مخرج منها حين نقوم بإجراء إحصاء تام على كل أفراد الإنسان، لأن من التناقض إحصاء كل الأفراد الذين ينتمون إلى نوع عدد أفرادهم لا متناه. إن الإنسان يكون عددا لا متناهيا من الأفراد"¹¹⁰، وبالتالي لا يمكننا البث فيما لم يقع تحت أنظارنا بعد وإحصائها إحصاء كاملا. لكن والحالة هذه، فإن الخطأ الذي وقع فيه أرسطو لا يكمن في فساد الاستدلال، وإنما في فساد المثال. الاستقراء التام استدلال مقبول حين تشير مقدماته إلى أجناس أو أنواع يندرج تحت أي منها أنواع أو أفراد محدودة العدد¹¹¹.

¹⁰⁸ زكي نجيب محمود: المنطق الوضعي في فلسفة العلوم، ج2، مكتبة الأنجلو المصرية، ط5، 1980، ص، ص، 159، 158.

¹⁰⁹ محمود فهمي زيدان: الاستقراء والمنهج العلمي، مرجع سابق، ص، 29.

¹¹⁰ م. ن، ص، 29.

¹¹¹ م. ن، ص، 31.

والحال لئن قام الاعتراض على أرسطو من هذا الجانب، فإن المحدثين من المنطقة، وعلى التحقيق منهم "ف. بيكون" و"ج. س. مل" وجهوا له نقدا عنيفا، حين أعلن الأول أن الاستقراء الأرسطي ليس باستقراء على الإطلاق، حيث أنه مجرد تلخيص لما سبق لنا معرفته، وأنه لم يأت بجديد في نتيجته¹¹²، بينما اعتبر الثاني أن هذا الاستقراء يقوم على الإحصاء البسيط، الشأن في ذلك أنه يؤدي إلى نتائج غير يقينية، قائمة على الشك، تقبل في أي لحظة ظهور حالة واحدة تناقض الحالات المألوفة، لذلك فهو لا يعدو أن يكون استقراء صيبانيا وعقيما. إلا أن هذه الاعتبارات التي تقصد تحطيم الآلة الأرسطية واتهامها بالعقم، تنطوي على بعض أنحاء الغموض التي لا بد من رفعها وتبديدها، قصد تقدير المنطق الأرسطي حق قدره، وذلك بتوضيح طبيعة المسلك الذي اتخذه الرجل في البحث، وهو على التحقيق وعلى وجه التنبيه منهج يبرهن من زاوية على صحة حقيقة معلومة، لا يهدف من ورائه إلى الكشف عن حقيقة أو حقائق مجهولة، ومن زاوية أخرى فإن الرجل كان يقصد من منهجه في البحث إقناع الطرف الآخر (أو الأطراف الأخرى) في الحوار بصدق قضية ما، والبرهنة والإقناع - على نحو ما ثبت لدى أهل النظر المنطقي - يقصدان تحقيق مطلب واحد هو إرغام العقل على الاعتراف بصحة القضية التي يدافع عنها الطرف الأول في الحوار والسيطرة عليه، لا كما ذهب "ف. بيكون" وبعده "ج. س. مل" إلى تسخير الاستقراء من أجل السيطرة على الطبيعة وإرغامها على البوح بكامل أسرارها. فقد يعترف العقل بصدق القضية، لكن يصعب إخضاع الطبيعة بالكامل، لأن وراء كل حقيقة من حقائقها تخفي حقائق أخرى غاية في التعقيد والغرابة، وخلف هذه تكمن أخرى أعقد منها، وهكذا دواليك. لذلك ينظر أرسطو في مشكلة بناء العلم على أساس استنباطي، كل نتيجة فيه تؤيدها مقدمات، ثم يؤيد هذه المقدمات نفسها مقدمات، وهكذا دواليك حتى تنتهي في الطرف الأعلى للسلسلة إلى مقدمات أولية لا تحتاج بدورها إلى ما يثبت صدقها، لأنها قائمة على الإدراك الحسي لظاهرة ما، ثم تجيء الرؤية الحدسية المباشرة فتري خلال ذلك الإدراك الحسي ما يكمن وراءه من مبادئ عامة؛ ذلك لأن الظواهر الحسية إن هي إلا علامات خارجية تشير إلى ما وراءها من عقل كوني كامن، ولما كان العقل الإنساني

112 م. ن، ص، 32.

شبيها بالعقل الكوني، فإنه إذا ما أدرك ظاهرة ما، أدرك خلالها بالتالي ما وراءها من روابط عليية¹¹³.

وأما النوع الثاني من الاستقراء فيشتهر بالاستقراء الناقص تمييزاً له عن التام، وهو استدلال يتألف من عدد من المقدمات لا نلتزم فيه بعدد معين وإنما كلما زاد عددها زاد احتمال صدق النتيجة؛ يشترط في تلك المقدمات أن تكون تصويراً للواقع أي تعبيراً صادقاً عن سير الوقائع أو الظواهر أو الحوادث في العالم من حولنا؛ وننتقل من تلك المقدمات إلى نتيجة عامة تنطوي على تفسير لتلك الوقائع مضمون تلك المقدمات وأن تلك النتيجة هي صيغة القانون العلمي¹¹⁴. وهو كما عرفه "أندريه لالاند" استقراء تكون فيه العلاقة المصاغة بالقضية المحثة (أي القضية الجزئية) (المخلقة (الكلية))، منطبقة على كل حدود صنف ما، بعدد متناه أو لا متناه، بينما لا تكون هذه العلاقة مقررّة إلا بالنسبة إلى بعض منها فقط، ومؤكدة بالقضية المحثة¹¹⁵. أي أنه استقراء تنطبق فيه النتيجة على كل حدود الفئة، بالرغم من أن هذه العلاقة تثبت على بعضها فحسب. ولعله هو الاستقراء الذي أشار إليه "ابن سينا" ببصيرة نافذة وحكمة نظر في كتابه "الإشارات والتنبيهات" حين قال: "وأما الاستقراء فهو الحكم على كلي بما وجد في جزئياته الكثيرة مثل حكمنا بأن كل حيوان يحرك عند المضغ فكه الأسفل استقراء للناس والدواب والطيور"¹¹⁶. وهو بهذا المعنى يشير إلى عملية انتقال من حالات جزئية محدودة (...) إلى کلیات تشمل حالات جزئية غير محدودة¹¹⁷.

ومن الأهمية بمكان أن نشير إلى أنه لا يجب أن يفهم الاستقراء الناقص خطأ من حيث كونه لا يكشف عن القوانين ولا يفسر الظواهر الطبيعية، بل إنه يحقق هذا المطلوب، وما هذه التسمية إلا لتمييزه عن الاستقراء التام على نحو ما بينا سابقاً، ذلك لأنه بينما

¹¹³ زكي نجيب محمود: المنطق الوضعي في فلسفة العلم، مرجع سابق، ص، 165.

¹¹⁴ محمود فهمي زيدان: الاستقراء والمنهج العلمي، مرجع سابق، ص، 41.

¹¹⁵ أندريه لالاند: موسوعة لالاند الفلسفية، ترجمة، خليل أحمد خليل، المجلد الأول، منشورات عويدات، بيروت، ط2،

2001، ص، 668.

¹¹⁶ ابن سينا: الإشارات والتنبيهات في علم المنطق، ج1، شرح، نصير الدين بن الحسن الطوسي، نشر البلاغة، قم،

ط2، دت، ص، 231.

¹¹⁷ محمد محمد قاسم: نظرية المعرفة في ضوء المنهج العلمي، مرجع سابق، ص، 98.

ينطوي الاستقراء التام على إحصاء كل أنواع الأمثلة التي يمكن أن تدرج تحت نتيجة عامة، نرى الاستقراء الآخر لا يحصي في مقدماته كل أمثلة الظاهرة موضوع البحث، وإنما يقتصر على عدد منها، ويتضمن أن ما ينطبق على ذلك العدد من الأمثلة ينطبق كذلك على الأمثلة الأخرى التي لم تكن في متناولنا والتي قد تحدث أو تلاحظ في المستقبل¹¹⁸. وبموجب هذا الضرب من الاستقراء بدأت تظهر بعض ملامح ما بات يعرف بمشكلة الاستقراء التي تدور حول ما إذا كانت الاستدلالات الاستقرائية مبررة أم لا، وما هي شروط هذا التبرير؟

إن هذه التساؤلات ذات الميسم الشكي جعلت البعض يسحب اعترافه بأهلية هذا المنهج في سياق كشف أسرار الطبيعة، باعتباره ليس عملية منطقية، وآية ذلك انه ينطوي على مخاطرة تتجاوز فيه النتيجة المقدمات. وعلى التحقيق فهي مغالطة منطقية ترتبط بالأساس المادي للاستدلال. وهو ما كان قد نبه إليه ابن سينا في الكتاب الذي أشرنا إليه آنفا، حين أشار إلى ملامح مشكلة الاستقراء الناقص تظهر في الأفق بالقول: "والاستقراء غير موجب للعلم الصحيح فإنه ربما كان ما لم يستقر، بخلاف ما استقر (...). بل ربما كان المختلف فيه والمطلوب بخلاف حكم (...) جميع ما سواه"¹¹⁹. وكأن لسان حال القدامى ينبه لأزمة المنهج الاستقرائي قبل أوانها. إلا أن نظرتهم إليه لم تتجاوز الإطار النظري الفكري، الشأن في ذلك أنه لم ينظر إليه إلا نظرة محدودة الأفق تجسدت في علاقته بالقياس الذي يعتبر عندهم العمد أو العلم البرهاني على الحقيقة من حيث أنه "قول مؤلف من أقوال إذا سلم ما أورد فيه من القضايا لزم عنه لذاته قول آخر"¹²⁰. وأما الاستقراء عندهم ما كان له أن يؤدي دورا هاما في العلم ما عدا أنه يزود العلم بالمقدمات الضرورية.

ولذلك حق لنا القول إن أزمة الاستقراء ظهرت بواكيرها الأولى لدى القدامى، وعلى التحقيق حين أدرك أرسطو أنه لا يمكن أن تتوفر كل الشروط اللازمة لتجنب أخطاء الاستدلال الاستقرائي ويكون إذ ذاك صحيحا. وقد زادت حدة هذه المشكلة بشكل واضح في

¹¹⁸ محمود فهمي زيدان: الاستقراء والمنهج العلمي، مرجع سابق، ص، 42.

¹¹⁹ ابن سينا: الإشارات والتنبيهات في علم المنطق، مرجع سابق، ص، 231.

¹²⁰ م، ن، ص، 233.

بداية العصر الحديث مع تقدم العلم وظهور مناهج أخرى تلائم الروح العلمية الجديدة للعصر.

2 - السياق التاريخي لمشكلة الاستقراء:

لو قدر للباحث أن يؤصل لأزمة الاستقراء لأوحي له أنها ليست مشكلة حديثة العهد، بل هي تضرب بجذورها في فلسفة القدامى على نحو ما تأتي معنا. لكن لم يرفع الحجاب عنها بشكل جلي إلا في عصر الحداثة، عصر محاولة السيطرة على الطبيعة وإرغامها على البوح بكامل أسرارها. فقد تبين للمحدثين أن تحقيق هذا المطلب لا يستقيم باقتفاء أثر المناهج المألوفة، التي ورثها الباحثون عن أسلافهم من المناطقة والميثودولوجيين. لذلك صار ضروريا الكشف عن الأبعاد الدفينة للطبيعة باتباع خطوات ومراحل دقيقة، إذا التزم بها الباحث أدرك الغاية التي رامها.

وقد كان فرنسيس بيكون في طليعة من نادوا بتركيز الجهود من أجل صياغة منهج للبحث في العلوم التجريبية يلائم روح المعرفة العلمية غير ذاك الذي ألفه الباحثون، وفي شأن ذلك وضع كتابا عنوانه بـ "الأورغانون الجديد" Novum Organum وقد جعله الرجل مقاما للرد على المنطق الأرسطي. وهو أحد أنحاء الاعتبار الذي نستشفه من خلال فك معنى "الأورغانون"، فهو يحيل حرفيا على الآلة أو الأداة التي تمكن من اكتساب المعرفة الصحيحة. ومن هنا يتبين أن الأورغانون البيكوني جاء ليحل محل الأورغانون الأرسطي. وحسبك أن تعلم أن "بيكن" قد أطلق على كتابه اسم "الأورغانون الجديد" أي الأداة الجديدة لتحصيل العلم - لتعلم أنه منذ عنوان الكتاب، يضع نصب عينيه معارضة أرسطو¹²¹. واعترافا بالفضل، لا ننسى أن الخلود كله بجانب أرسطو الذي كان أول من نظر منهجيا في الطبيعة، وحاول إذ ذاك أن يضع الخطوط العريضة لتحقيق المعرفة اليقينية، أساسها الملاحظة والاستقراء. وأما الاختلاف الحاصل بين أرسطو والمناطقة المحدثين الذين أنموه وعقروه، فراجع أساسه إلى معنى كلمة "الاستقراء" التي تشير في

¹²¹ زكي نجيب محمود: المنطق الوضعي في فلسفة العلوم، مرجع سابق، ص، 155.

المطاف الأخير إلى منهج العلوم التجريبية. والحق أن هذا المعنى كان مصدرا لكثير من الخلط والخطأ عند كثيرين ممن وازنوا بين ما قاله أرسطو قديما، وما جاء به المنطقة حديثا؛ لأن أرسطو حدد استعماله لهذه الكلمة تحديدا، بحيث أخرج من معناها جوانب هي التي يطلق عليها "بيكن" وغيره من المناطقة المحدثين اسم "الاستقراء"؛ فحين ينظر هؤلاء المحدثين إلى ما قاله أرسطو، ثم يقررون أنه لم يقل شيئا في "الاستقراء" بمعناه الجديد، فإنما يفوتهم أن ما يريدونه هم بهذه الكلمة، فقد ذكره أرسطو تحت اسم آخر؛ وليس الاختلاف في الأسماء بذي خطر كبير، إذا كان هنالك اتفاق في الموضوع ومادته"¹²².

اعتقد ببيكون ببصيرة علمية غاية في الاستهجان أن المنطق الأرسطي سبب بارز في تأخر علم الطبيعة، لأنه لا يفيد في الكشف العلمي، فهو "منطق قياسي والقياس المنطقي وسيلة عقيمة في كثير من وجوهه، لأنك مضطر فيه أن تسلم بمقدماته تسليما لا يجوز فيه الشك وعلى ذلك ستجد نفسك منتقلا من قضية إلى أخرى تلزم عنها، ثم من هذه إلى أخرى عنها دون أن يؤدي ذلك إلى علم جديد، بل دون أن نعلم هل قضايانا التي ندور فيها تصور الواقع أو لا تصوره"¹²³. والحال وقد ثبت هذا الأمر، فقد سوغ ببيكون لنفسه بدءا هيكل آلة الفكر الجديدة، تقوم على منهج استقرائي يتجاوز الآلة الأرسطية القديمة، فهو لا يؤدي إلى نتيجة لا تكون متضمنة في المقدمات، الشأن في ذلك أن استخلاص النتيجة عمل عقلي صرف، به تتحول المادة المعرفية من صورة إلى صورة أخرى لا غير¹²⁴، لذلك يعلن ببيكون أن الآلة الأرسطية لا قيمة لها في تحقيق المطلب الذي نرومه جميعا، وهو تفسير ظواهر الطبيعة والانتفاع من ثمره مجهودنا بأكبر قدر ممكن في حياتنا العملية. وما دام القياس الأرسطي الذي يقوم على مقدمتين ونتيجة لا يتصل بالواقع، كما أنه لا يهتم بصدق المقدمات أو كذبها من حيث المضمون، بل كل ما يهتم به هو مراعاة صحة الاستدلال على النتيجة انطلاقا من المقدمات. إذا كان حال القياس الأرسطي على هذا النحو

¹²² م، ن، ص، 155.

¹²³ م، ن، ص، 176.

¹²⁴ محمود يعقوبي: مسالك العلة وقواعد الاستقراء عند الأصوليين وجون س. مل، ديوان المطبوعات الجامعية، الجزائر، 1994، ص، 165.

فإنه لا يصلح البتة أن يتخذ العلماء منطلقا للكشف عن قوانين الطبيعة، لأنه يبدأ من أفكار جزئية محسوسة ويجعلها أفكارا عامة ويفترض أنها مقدمات صادقة وحقائق لازمة، ولكن ما تلك المقدمات إلا محتوية على أفكار شائعة قد تكون غالبا كاذبة وإذن فضررها أكثر من نفعها¹²⁵. وحتى لئن كانت مقدمات القياس صادقة وكان استدلالنا على النتيجة من المقدمات سليما، فإن النتيجة نفسها عقيمة لا تقرر شيئا جديدا ولا تضيف معارف جديدة، على حين أن هدف العلم يكون بالدرجة الأولى هو إضافة شيء جديد يمكن الانتفاع منه، لذلك عدّ القياس الأرسطي مضيعة للوقت لأنه يظل حبيس إطاره النظري فحسب. وإذا كان هو ذا حال المنطق الأرسطي عموما فيجب استئصاله من الأوساط العلمية ومن المناهج الدراسية لأنه لا يساعد في شيء بخصوص المطلب الأهم وهو السيطرة على الطبيعة والانتفاع منها. من هنا بدأت تظهر ملامح وغاية المنهج البيكوني، أفدنا بذلك الارتباط بالطبيعة برابط الملاحظة والتجريب. فالعلم بحاجة إلى الانطلاق من وقائع جزئية عينية يمكن العودة إليها عبر التجربة، وبناء القضايا الكلية بعد التحقق منها. وهكذا تبين لبيكون أن قيمة العلم الحقيقية تتجلى في استكشاف أسرار الطبيعة عبر الانتقال من الإطار النظري إلى الممارسة العلمية العملية.

وحتى يتمكن الانسان من استنتاج الطبيعة بغرض البوح بأسرارها لا بد أن يتبع خطوات منهجية دقيقة ينطلق فيها من جمع عدد كبير من الحقائق الطبيعية أطلق عليها "التاريخ الطبيعي"، وهي تمثل لب منهجه الاستقرائي. والحال أن المنهج الاستقرائي لدى بيكون يتخذ سبيلا يختلف تماما عن المفهوم الحديث لهدف العلم الطبيعي، وقد شرحه عن طريق مماثلة صارخة غاية في الوضوح **a striking analogy** بصناعة النبيذ. فلكي نصنع النبيذ علينا أولا أن نجني محصول العنب الناضج في موسمه، نجمع عددا لا يحصى من العنب، ويصنع النبيذ عن طريق "عصر العنب في المعصرة"، العنب يقابل الملاحظات التي تستخرج منها على نحو ما التعميمات العلمية (القوانين والنظريات)¹²⁶. لكن على أي نحو تستخلص النظريات العلمية من الظواهر أو الملاحظات التي تم تجميعها؟

¹²⁵ محمود فهمي زيدان: الاستقراء والمنهج العلمي، مرجع سابق، ص، 62.

¹²⁶ دونالد جيليز: فلسفة العلم في القرن العشرين، أربعة موضوعات رئيسية، ترجمة، حسين علي، التنوير للطباعة والنشر، بيروت، ط1، 2009، ص، 101.

يعتقد بكون بدءا أن الظواهر الطبيعية هي على أعلى درجة من التعقيد، وبصدد تفسيرها قدم منها استقرائيا يختلف عما هو مألوف في العلم، من حيث أنه يقوم على إدراك كنه الطبائع البسيطة للأشياء وصورها، فبكون يريد من هذا المنهج أن يفضي به إلى معرفة الصور Form صورة الطبيعة البسيطة فهو يرى أن كل شيء في هذا العالم يمكن رده إلى مجموعة من الطبائع البسيطة (...). ومن اجتماع هذه الطبائع وتفرقها تتكون سائر الموجودات وهدف العلم الطبيعي هو اكتشاف أسباب وقوانين هذه الطبائع - أي صورها - فالصورة إذن ليست تجريدا أو فكرة مثالية، بل هي شرط فيزيائي للطبيعة، وأساس لها مباطنة فيها، فهي تمثل علة، ومعلولها هو الطبيعة البسيطة¹²⁷. والمسلك الآمن لمعرفة صور الطبيعة البسيطة واكتشاف أسرارها وحقائقها، هو اقتفاء أثر "الصيدبان"¹²⁸ بحيث يمكننا جمع المعلومات وتركيبها بواسطة إجراء تجارب معينة، تيسر معرفة أشياء الطبيعة وظواهرها في بساطتها بغاية السيطرة عليها، ولا يمكن أن يتحقق ذلك إلا بتجاوز الآلة الأرسطية التي تحجب المعرفة السليمة، في أفق اصطيات الوقائع ومعالجتها والاستفادة منها في الحياة العملية. لذلك فإن الصيدبان يكشف عن فاعلية هدفها جمع الوقائع عن طريق الملاحظة كخطوة أولى للانتقال من الجانب السلبي إلى الجانب الإيجابي في الأورغانون البيكوني.

إن مساءلة الطبيعة وكشف أسرارها في أفق امتلاكها والسيطرة عليها، هو أمر بالغ الصعوبة لما تنطوي عليه من تعقيد، ومن أجل تبسيط المعقد منها لا بد بدءا من استكناه صورها، لأنها تمثل الطبائع الحقيقية للأشياء، وهذا معناه أن معرفة الصورة هي على التحقيق معرفة بالأشياء في ذاتها وبطوائعها المختلفة. لذلك يشبه بكون عملية البحث عن الصور بفعل الخيميائي الذي يعزل بسلسلة من العمليات، المادة الخالصة التي يريد الحصول عليها من المواد التي تخالطها. وبالفعل، إن الملاحظة تكشف لنا عن الطبيعة،

¹²⁷ يمينى طريف الخولي: فلسفة كارل بوبر، منهج العلم. منطق العلم، مرجع سابق، ص، 44.

¹²⁸ "صيدبان": بان هو آلة الصيد والقنص والبراري والطبيعة عند الإغريق. وكانت الأساطير القديمة في الميثولوجيا الإغريقية تصور أن صيدبان يبلغ من البراعة والمهارة حدا يجعل من يمارسه أو يحاكيه يقتنص شواذر من الطيور لم يكن يقصد إليها من البدء". مرجع نفسه، ص، 43.

التي نبحث عن صورتها ممتزجة في ركام لا يعرف له رأس من ذنب، مع طبائع أخرى؛ فهي ماثلة أمامنا؛ لكننا لا نحصل عليها إلا إذا جردناها من كل ما ليس منها. الاستقراء إذن وسيلة لاستبعاده¹²⁹.

ضمن هذا المنظور، يعتبر ببيكون أن من تمكن من إدراك الصور استطاع صيد الطبيعة في أشياءها المختلفة، وهذا ما أشار إليه ببيكون بالقول: "إن من يعرف الصور يستطيع فهم وحدة الطبيعة في تفرق موادها. ومن ثم سيتمكن من اكتشاف أشياء لم تتحقق من قبل أبدا ولم تحدث مثلها تقلبات الطبيعة ولا الجهود التجريبية ولا حتى الحظ. ولم تنهياً معرفتها قط لعقل بشر. إن اكتشاف الصور إذن يؤدي إلى الفكر الحقيقي وإلى الممارسة الحرة"¹³⁰، وهذا معناه أن الطبيعة لا تتجلى في جسم واحد، بل هي تتجسد في أجسام مختلفة، كما هو الحال بالنسبة للحرارة التي تحتضن طبيعة واحدة في مواد وأجسام مختلفة، فهي تظهر في الشمس والحيوان والإنسان والحجر ومواد أخرى، ويمكن أيضا إنتاجها بعدة طرق، لذلك من الحكمة بمكان القول إننا إذا استطعنا إدراك طبائع الأشياء يمكننا أننذ إعادة تركيبها والتحكم فيها.

والحال أن معرفة صور الأشياء تتخذ سبيلين: أحدهما مباشر، وهو مطلب يستعصي على الإنسان تحقيقه، لأنه لا يتحقق إلا لمبدعها، أي الله. والآخر غير مباشر، يستدعي دراسة تسلسل العلل والحلقات الرابطة بين الظواهر والأحداث والأشياء. ولئن كانت هذه العلل مركبة على نحو ما يزعم ببيكون، فإن طريق معرفتها هو اقتفاء أثر المنهج الاستقرائي، وهو المنهج الذي يمكن الإنسان من معرفة الطبيعة في وحدتها وإدراك الكل في وحدته. ولئن هو حق ذلك، فإن ببيكون يميز منهجه الاستقرائي الذي يعتبره صحيحا

¹²⁹ إميل برهيه: تاريخ الفلسفة، ج 4، ترجمة، جورج طرابشي، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، ط2، 1993، ص48.

¹³⁰ "He who knows forms comprehends the unity of nature in very different materials. And so he can uncover and bring forth things which have never been achieved, such as neither the vicissitudes of nature nor experimental efforts nor even chance have ever brought into being and which were unlikely ever to enter men's minds. Hence true Thought and free operation result from the discovery of Forms". F. Bacon: The New Organon, edited by, Lisa Jardin and Michael Silverthorne, Cambridge university press, 1st published, 2000, p, 103.

وحقيقيا عن الأرسطي الذي يعتبره نظريا تعداديا وبسيطا ينطلق مباشرة من الجزئيات ليصعد إلى البديهيات. وإذ سوغ صاحب الأورغانون الجديد لنفسه تبكيت الأورغانون القديم، فقد استن الرجل له مفهوما متميزا شكل قطب الرحي لمنهجه الاستقرائي، عينا به ما سماه "الاستبعاد" exclusion أو الرفض، الشأن في ذلك أننا نستخلص صورة الشيء من التجربة، ثم نقوم باستبعاد غيرها. فقد كان يقصد بكون بهذا المنهج معنيين: الأول: ينبغي أن نستبعد القانون العام الذي وصلنا إليه وأيدته ملاحظات سابقة حين تظهر لنا ملاحظة أو حالة جزئية واحدة تتنافر والقانون (ونسُميها وقتئذ حالة سلبية)، مهما تعددت الحالات المؤيدة الموجبة. والمعنى الثاني: يمكننا أن نؤيد القانون العام ونؤكد به إثبات أن كل القوانين أو النظريات المناقضة أو المنافسة له باطلة¹³¹. فلئن كانت مئات الآلاف من الحالات الإيجابية تؤيد القانون وتشهد على صدقه، فإن ظهور حالة واحدة سلبية فقط تجعله باطلا، وإن لم تظهر تلك الحالة بقي القانون على ما هو عليه، ومن ثم فالقيمة الحقيقية للاستقراء البيكوني تكمن في تتبع الحالات أو الأمثلة السلبية التي تعد من وجهة النظر العلمية أهم من الأمثلة الإيجابية المؤيدة للنتيجة"¹³²، لذلك يجب التأكد أول الأمر من أنه لا توجد ظاهرة واحدة تتعارض مع القانون.

إن ما يمكن تأكيده في سياق هذا الضرب من النظر، أن منهج الاستبعاد أضفى على الاستقراء البيكوني صبغة حدائية، تجسدت على التحقيق في رفض الطبائع المفردة والبسيطة، واستبعادها وفقا لجدول نقوم فيه بما يلي:

1 - تشكيل جدول للحضور، أي قائمة للأجسام أو للحالات التي تظهر فيها طبيعة ما، كظهور الحرارة في أشعة الشمس، والاحتكاك وحرارة الجسم وغيرها.

2 - تشكيل جدول للغياب، أي قائمة لحالات غياب الطبيعة المدروسة مع توفر شروط أو ظروف مشابهة للأولى، كغياب الحرارة في أشعة القمر وفي النجوم.

¹³¹ محمود فهمي زيدان: الاستقراء والمنهج العلمي، مرجع سابق، ص، 65.

¹³² ماهر عبد القادر محمد علي: فلسفة العلوم المنطق الاستقرائي، ج1، دار النهضة العربية للطباعة والنشر، بيروت، 1984، ص، 98.

3 - تشكيل جدول لمقارنة درجات الحضور والغياب وذلك للتمكن من إقصاء

الصور التي لا تتوافق مع الطبيعة المدروسة والتي لا تظهر معها بثبات¹³³.

محصول ما مر معنا أن الاستقراء البيكوني يعمل على بيان صورة الشيء الثابتة واستبعاد الصفات غير الجوهرية فيه، وهو نموذج الاستقراء الصحيح على حد ما يصفه صاحبه حين قال: "إن الاستقراء الصحيح يستند إلى الاستبعاد (...). والحق أن الاستبعاد نفسه ليس مكتملا بأي حال. ولا يمكن أن يكون كذلك في البداية. فمن الواضح تماما أن الاستبعاد هو رفض طبائع بسيطة"¹³⁴. وهذا ما جعل أورغانونه الجديد يغزو ساحة المعرفة العلمية على الأقل في حقبة، رغم الانتقادات التي تعرض لها والتي تمحورت أبرزها حول غياب الجانب الرياضي في منهجه، باعتبار أن المعرفة العلمية الحقة تقوم على تريبض الظواهر الطبيعية، إضافة إلى انتقاصه من أهمية الفروض كمرحلة حاسمة في المنهج الاستقرائي تتبع الملاحظة قبل صياغة القانون. "فهو لم يؤكد تأكيدا كافيا على الفروض. وكان سيكون يأمل مجرد ترتيب المعطيات على نسق معين من اتضاح الفرض الصحيح، ولكن نادرا ما تكون الحالة كذلك. والمعروف كقاعدة، أن صياغة الفروض هي أصعب جزء في العمل العلمي، وهو الجزء الذي يستلزم قدرا كبيرا من البراعة"¹³⁵. ولكن سيكون قد جانب عين الصواب حين ضرب صفحا عن الفروض وانتقص من أهمية الاستنباط، لأن العلم يحتاج أكثر للاستنباط أكثر مما اعتقد سيكون حين بخس من شأن الرياضيات في العلم، والاستنباط غالبا ما يتخذ من الرياضيات مسكنا ومقاما له. وبناء على ما تقدم، ألا يمكن اعتبار البحث في الصور خطوة تنطوي على ضرب من المجازفة بالمعرفة العلمية والعصف بها في غياهب الخطأ والتضليل؟ أليست المعرفة العلمية الموضوعية هي معرفة بالطبيعة هنا والآن؟ أفدنا بذلك أن المعرفة الموضوعية هي معرفة

¹³³ نعيمة ولد يوسف: مشكلة الاستقراء في ابستمولوجيا كارل بوبر، مرجع سابق، ص، 35.

¹³⁴ « True induction is founded on exclusion (...) in fact an exclusion itself is not in any way complete, and cannot be so at the beginning. For exclusion, quite obviously, is the rejection of simple natures ». F, Bacon : The new organon, op, cit, p, 130.

¹³⁵ برتراند رسل: تاريخ الفلسفة الغربية الفلسفة الحديثة، الكتاب الثالث، ترجمة، محمد فتحي الشنيطي، مطابع الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1977، ص، 85.

بما هو كائن لا بما لم يقع بعد تحت أنظارنا. ألا يُفقد "الحكم على الكلي بناء على الجزئي" العلم خاصيته العلمية؟

يقوم المنهج الاستقرائي على نحو ما هو مشتهر في الأوساط العلمية والميثودولوجية على الانتقال من قضايا جزئية نلاحظها، إلى نتائج كلية أو حكم عام يشملها، ويعم غيرها من الوقائع أو الظواهر التي تشبهها ولم تقع بعد تحت أنظارنا. فالملاحظات التي نقوم بها في ميدان العلم نضعها في صورة قضايا، ثم نقوم بتركيب هذه القضايا في صورة استدلالية نطلق عليها "الاستدلال الاستقرائي" *induction inference*. فمقدمات هذا الاستدلال تمثل الجزئيات التي قمنا باستقراءها من الواقع عن طريق الملاحظة والتجربة، أما نتيجة الاستدلال فتعبر عن القانون العام التي تدرج تحته الجزئيات التي شاهدناها¹³⁶.

والحق أن القانون الذي تعلن عنه نتيجة الاستقراء لا يشمل فقط ما شاهدناه في الماضي أو نشاهده في الحاضر، بل هو يمتد لينطبق على ظواهر ووقائع ستحدث في المستقبل. وهنا يكمن لب مشكلة الاستقراء، بحيث أن هذا الاعتبار يأتي مناقضا لإحدى القواعد المنطقية، وهي أن صدق الحكم الجزئي ليس دليلا على صدق الحكم الكلي¹³⁷، ولذلك اعتبر الاستقراء ليس جديرا أن يكون منهجا للبحث العلمي، ولا أهلية له في تفسير الظواهر الطبيعية. فبأي حق وعلى أي أساس يمكن أن نحكم بأن وقائع المستقبل وظواهره ستكون مشابهة لتلك التي حدثت في الماضي وهي لم تقع تحت أنظارنا بعد؟ وما هي مشروعية الانتقال من قضايا جزئية محدودة إلى قانون أو حكم عام يشملها ولم نشاهدها؟ وبأي حق يمكن أن نثق في نتائج الاستقراء وأساليبه إذا كانت القضايا العامة التي يقررها لا تشبه القضايا الرياضية التي تتسم بالدقة؟ وبصيغة أدق، على أي نحو يمكن تبرير الاستقراء؟

¹³⁶ ماهر عبد القادر محمد علي: فلسفة العلوم المنطق الاستقرائي، مرجع سابق، ص، 115.

¹³⁷ محمد قاسم: المنطق الحديث ومناهج البحث، مرجع سابق، ص، 68.

ترتبط مشكلة الاستقراء بأحد أسسه التي يبنى عليها وهو مبدأ اطراد الحوادث في الطبيعة، وهو مبدأ يحيل على أن وقائع المستقبل سوف لن تختلف عن تلك التي وقعت في الماضي، وقد أثار هذا المبدأ استغرابا وردود أفعال متباينة في الأوساط الفلسفية عموما، حول ما إذا كان الاعتماد عليه يؤدي إلى نتائج مقبولة منطقيا، وحقائق يقينية فلسفيا، أو يجب رفضه واستبعاده لأنه يفتقد للدقة والأهلية العلمية. ولكي نحدد مشكلة الاستقراء على نحو بسيط وغير معقد، لا بد من التلميح إلى أن مشكلة أساس الاستقراء أو صيغة الاستدلال الاستقرائي، تتجلى في الانتقال من بعض الأمثلة الجزئية أو القضايا الجزئية إلى قضايا عامة، تتضمن تلك الأمثلة الجزئية وما شابهها من الأمثلة أو الوقائع التي قد تحدث في المستقبل وتكون نتيجة للمقدمات التي انطلقنا منها. ويمكن الإشارة إلى مشكلة الاستقراء على الصيغة التالية: إننا ننتقل في الاستقراء من الجزء إلى الكل أو من الخاص إلى العام، لأن المقدمات التي تتوفر عليها تنطوي على وقائع جزئية حدثت بشكل فعلي في الماضي، وأما النتيجة فإنها تشير إلى وقائع ستحدث في المستقبل، ومن ثم نحكم على وقائع المستقبل على أنها صادقة، لأن المقدمات التي شكلت أرضية حكمنا صادقة بالضرورة. وأنى تكون النتيجة صادقة وهذا الاستدلال فاسد لا يستساغ منطقيا، باعتبار أن الحكم على القضية الجزئية بأنها صادقة لا يستلزم الحكم نفسه على القضية الكلية. ومن الأسلم القول: إن القضية الكلية غير معروفة أي قد تصدق مثل الجزئية المتداخلة معها وقد تكذب. قد يكون الحكم العام الذي يتضمن وقائع مستقبلة صادقا ولكن من الناحية الصورية لسنا على يقين الآن من ذلك الصدق¹³⁸. فليس إذن صدق الحكم الجزئي دليلا قاطعا على صدق الحكم الكلي، وإذا حدث أن شابته حادثة في المستقبل أخرى وقعت في الماضي، فإن ذلك من باب الصدفة فقط، وليس لأن حكمنا عن قضية كلية انطلاقا من قضية جزئية كان صادقا. وحتى لو تحققت حالات كثيرة في المستقبل مشابهة لتلك التي شاهدها في الماضي، وتكرر حدوثها، لكنها تنطوي على أدنى عنصر مختلف عن وقائع الماضي، فإن هذا العنصر وحده قد يغير نظرتنا كلياً لتلك الظاهرة أو الحالة أو الواقعة، بل ومن شأن ذلك أن يغير أعتى أسس المعرفة العلمية. فكل تعميم متسرع، أو حكم عام على قضايا كلية من

¹³⁸ محمود فهمي زيدان: الاستقراء والمنهج العلمي، مرجع سابق، ص، 109.

واقعة أو قضية جزئية دون سند أو شاهد من المستقبل من شأنه أن يفضي إلى نتائج خاطئة ومضللة. وعلى نحو ما أعلن غاستون باشلار في "تكوين العقل العلمي"، فإن التعميم المتسرع يعتبر عائقا إبستمولوجيا أمام بناء الروح العلمية، لذا ينبغي أولا تجاوزه، أو البحث عن شاهد يثبت لنا أن حال المستقبل هو على غرار حال الماضي. فحجة الاستقراء إذن مهددة بالانهيار إذا لم يتم ترميمها وهيكلتها أسسها.

يؤثر على "د. هيوم David Hume" أنه كان أول من انتبه إلى مشكلة الاستقراء، وصاغ خطوطها الاستشكالية العريضة، واستنطق مرتكزات الاستقراء قصد معرفة جدواه في البحث العلمي. والحق أن تصور هيوم لهذه المعوَّصة يأتي بناء على تصوره لقضية العلية، وفي شأن ذلك أنكر أي ذرة فطرية أو قبلية للعية على نحو ما يزعم أنصار الاتجاه العقلاني، وبيّن أن التجربة أو الخبرة الإنسانية هي المصدر الوحيد لها.

ضمن هذا المنظور جعل هيوم فكرة العلية مدارا لأبحاثه في الفهم الإنساني، وفي سياق ذلك ناقش مصدر الضرورة التي بنى عليها العقلانيون أنظارهم لقضية العلية، ورفع أنحاء الحجب والغموض التي لقت الفهم السليم لها، وذلك من حيث أن أنصار هذا الاتجاه ركزوا فهمهم لها بناء على القول: إننا حين نشاهد الحادثة (أ) متبوعة بالحادثة (ب) في بعض الحالات فحسب، فإننا لا نستطيع أن نثبت بشكل يقيني الارتباط الضروري بين (أ) و(ب)، أما إذا كانت الحادثة (أ) متبوعة دائما بالحادثة (ب)، آنئذ نستطيع أن نقر بوجود ارتباط ضروري بينهما، نتيجة التكرار المستمر لحدوث (ب) كلما حدثت (أ). وهنا تماما تظهر ملامح مشكلة الاستقراء على نحو ما تبين لهيوم. فقد استطاع بتحليل نافذ أن يكشف أن مبدأ العلية يغترف مصدره من التجربة، فهي وحدها التي تبين أن ثمة نزعة في الذهن تجعله ينبسط على الموضوعات الخارجية ويخلع عليها كل الانطباعات الباطنية التي تحدث في عين الوقت الذي تتكشف فيه هذه الموضوعات للحواس¹³⁹. أنى للأمر أن يكون بخلاف ذلك وهيوم يعترف ضمن هذا المنظور أن معرفة العلاقة العلية بين الحوادث لا تتحصل من تعليقات قبلية، بل هي تنشأ كلها من التجربة، وهذا الاعتبار يمكن أخذه

¹³⁹ محمد فتحي الشنيطي: فلسفة هيوم بين الشك والاعتقاد، مكتبة القاهرة الحديثة، ط2، 1957، ص، 101.

كحكم عام لا يقبل أي استثناء. فنحن نخطئ حين نتصور أن بإمكاننا معرفة أو اكتشاف العلاقة العلية بواسطة العقل وحده دون التجربة ونتوهم أننا لو أتينا فجأة إلى هذا العالم لأمكننا منذ اللحظة الأولى أن نستنتج أن كرة البلياردو ستدفع كرة بلياردو أخرى وتحركها، وأننا لسنا في حاجة إلى القيام بذلك الحدث أو انتظار حصوله حتى نحكم بيقين أن ذلك سيحدث. إن ذلك هو أثر العادة: الذي لا يحجب جهلنا الطبيعي فحسب حين يصير أشد قوة، وإنما يخفي نفسه ويوهم ألا أثر له، لأنه ببساطة يكون في أعلى درجاته¹⁴⁰. ولئن هو حق هذا الأمر، فإن مصدر تصور العلية هو التجربة ولا شيء غيرها، وكلمة تجربة هنا تحيل على إدراك التابع المتكرر الحاصل بين الظواهر الطبيعية، وهذا التابع من شأنه أن يخلق في ذهن "عادة" custom عن هذا التلازم أو التابع. فنحن حين نلاحظ أن الحادثة (أ) قد أعقبتها في أكثر من مرة أو في كل المرات الحادثة (ب) فإننا لا نستطيع الاعتقاد بأن ذلك قد نشأ لأن (أ) علة معلولها (ب) (...) بل لأن (أ) قد أعقبتها (ب) فحسب وليس لدينا ما يبرر توقع الحادثة (ب) حين نرى الحادثة (أ) مرة أخرى. فتوقع الاطراد عادة، مسألة سيكولوجية بحثة - وليست منطقية حتى نأخذها أساسا للمعرفة¹⁴¹. ولئن هو حق ذلك، فقد تبعه القول إن الاستقراء ليس شيئا آخر سوى تكويننا السيكولوجي الذي نشأ من تكرار الحوادث، باعتبار أن هذا التكرار يرسخ في ذهن الاعتقاد في قانون الطبيعة¹⁴².

إن تكرار الحوادث إذن يخلق عادة في ذهن، تكون مصدرا للارتباط الضروري بين واقعيتين، والحق أنه إذا صح اعتبار فكرتنا عن العلاقة العلية بين الحوادث عادة نفسية

¹⁴⁰ "We are apt to imagine that we could discover these effects by mere operation of our reason, without experience. We fancy, that were we brought on a sudden into this world, we could at first have inferred that one billiard-ball would communicate motion to another upon impulse; and that we needed not to have waited for the event, in order to pronounce with certainty concerning it. Such is the influence of custom, that, where it is strongest, it only covers our natural ignorance, but even conceals itself, and seem not to take place, merely because it is found in the highest degree". David Hume: An Enquiry concerning human understanding and other writings, Edited by, S. Buckle, cambridge university press, 2007, p, 31.

¹⁴¹ يمينى طريف الخولي: فلسفة كارل بوبر منهج العلم .. منطق العلم، مرجع سابق، ص، 70.

¹⁴² م، ن، ص، 70.

فحسب وإذا كانت الضرورة مصدر التكرار فلا بد أن يتوفر لدينا انطباع حسي خاص بفكرة الضرورة، وهذا ما لا نحصل عليه في واقع الأمر، فمن الضروري إذن أن يوجد الانطباع الحسي الذي منه تشتق كل فكرة¹⁴³. بيد أن الواقع الخارجي لا يمدنا بانطباع خاص عن فكرة الضرورة، لأن ما ندركه هو تتابع واقعتين متلازمتين بشكل متكرر، لدرجة أننا حين نشاهد الواقعة (أ) وقد حدثت نبادر إلى الحكم بأن الحادثة (ب) ستعقبها، وهذا معناه أن فكرة الضرورة ليست قبلية ولا هي منطقية بل هي نفسية فحسب.

وقد تبين لهيوم من ناحية أخرى أننا لا يمكننا أن ندرك المعلول بناء على تحليل العلة، "لأن كل معلول يكون مستقلاً عن علته، ولا يمكن أن يكون متضمناً فيها. وإذا ما تم اكتشافه أو تصويره قبلها، فإن ذلك يتم على نحو اعتباطي. والحق أن ارتباط المعلول بالعلة، حتى بعد اقتراحه، لا بد أن يكون اعتباطياً أيضاً، ما دام أنه توجد علل كثيرة تبدو للعقل متماسكة تماماً وطبيعية. فباطل إذا اعتقدنا أن نحدد أي حدث فردي أو نستخلص علة أو حدثاً من دون مساعدة الملاحظة والتجربة"¹⁴⁴. فتفكيك معنى الدفء وتحليله لا ينطوي في ذاته على عنصر النار، كما أن تحليل معنى النار لا يتضمن عنصر الدفء، فإذا قمنا بتفكيك العناصر المركبة للنار، فإننا لن نجد الدفء ضمنها، وكلاهما مستقل عن الآخر. وعلى هذا الأساس فإن إثبات حادثة أو إنكار الأخرى لا يمكن أن يؤدي إلى أي تناقض منطقي. وهذا معناه أن علاقة العلية لا تفصح عن ضرورة منطقية، ولذلك يصير القول إن لكل حادث علة ليست قضية تحليلية¹⁴⁵، ولا هي قبلية على نحو ما أشرنا سابقاً، بل هي مكتسبة من التجربة نتيجة تكرار الحوادث الذي ولد في الذهن "عادة" تؤدي إلى الاعتقاد بضرورة هذا التصور. وبناء على ذلك فإن مبدأ العلية عند هيوم هو اعتقاد فحسب

¹⁴³ ماهر عبد القادر محمد علي: فلسفة العلوم المنطق الاستقرائي، مرجع سابق، ص، 118.

¹⁴⁴ "Every effect is a distinct even from its cause. It could not, therefore, be discovered in the cause, and the first invention or conception of it, a priori, must be entirely arbitrary. And even after it is suggested, the conjunction of it with the cause must appear equally arbitrary; since there are always many other effects, which, to reason, must seem fully as consistent and natural. In vain, therefore, should we pretend to determine any single event, or infer any cause or effect, without the assistance of observation and experience". D, Hume: An enquiry concerning human understanding, op, cit, p, 32.

¹⁴⁵ محمود فهمي زيدان: الاستقراء والمنهج العلمي، مرجع سابق، ص، 106.

وليس قانوننا، لأن القانون لا يمكن أن يتأسس على مجرد الاعتقاد، وإلا لكانت كل معارفنا وكل نظرياتنا معرفة عامية لا علمية. ولذا فإن مبدأ العلية لا يمكن أن يصير كلياً، ومن ثم لا يمكن أن نتوقع حدوث وقائع المستقبل على غرار وقائع الماضي، لأن العلاقة العلية بين الظواهر والوقائع تقوم على العادة، أي على تكويننا السيכולوجي.

مر معنا أن مشكلة الاستقراء ترتبط بمبدأ اطراد الحوادث في الطبيعة الذي يسوغ الانتقال من قضايا الجزئية إلى أخرى عامة لم تقع بعد تحت أنظارنا تكون نتيجة للمقدمات التي انطلقنا منها. ضمن سياق هذا الضرب من النظر نبادر إلى القول إن هيوم انتصر للعلم حين أثار مشكلة الاستقراء، وحدد هذه المشكلة بوضوح، حين أدرك على التحقيق، أنه لا يوجد ما يضمن لنا صدق الاستدلال الاستقرائي، أو يبرر تحصيل الكلي من الجزئي. وعلى هذا الأساس اعتبر هيوم أنه لا يوجد أي برهان منطقي أو تجريبي يثبت مشروعية الاستقراء.

وإذ سوغ هيوم لنفسه تولي هذا الأمر، أي التشكيك في قيمة الاستدلال الاستقرائي، وتحديد مشكلته، فقد سوغ معه مبدئياً وضع تمييز حاسم بين ضربين من القضايا، إحداهما ذات ميسم منطقي ورياضي والأخرى ذات ميسم واقعي، وفي شأن ذلك عدّ فيلسوفاً تجريبياً بامتياز، وتجريبية أكثر جذرية من معتنقي هذا الاتجاه. فهو لم يقبل قط بنظرية جون لوك عن الأفكار المجردة، ورفض قوله إن العالم المادي مستقل عن إدراكنا له. والحق أن هيوم لا يقبل من مصادر المعرفة إلا تلك التي تنطبع بالانطباعات الحسية، وكل معرفة لا ترتد إليها فهي ضرب من الخرافة والوهم، ما عدا القضايا المنطقية والرياضية، فكل معرفة لا بد أن تعود إلى الانطباعات الحسية. أنى للأمر أن يكون بخلاف ذلك وهيوم يعلن في هذا السياق أنه "يمكننا أن نقسم كل إدراكات الذهن إلى قسمين أو صنفين يختلفان باختلاف درجة قوتها وحيويتها. فالأقل منهما قوة وحيوية تسمى عادة (...) أفكاراً. وأما النوع الآخر (...) لنسمها انطباعات، مستخدمين هذا اللفظ بمعنى يختلف قليلاً عن المعنى المألوف. إذ أعني بلفظ الانطباعات، جميع إدراكاتنا الأكثر حيوية، حين نسمع، أو نرى،

أونحس، أو نحب، أو نكره، أو نرغب أونريد"¹⁴⁶. معنى ذلك أن الانطباعات الحسية هي مصدر أفكارنا، ولأنها كذلك فإن العقل لا يمكن أن يعمل إلا وفق ما تمده به الانطباعات الحسية. لذلك يرفع هيوم من شأن هذه الانطباعات في تحصيل المعرفة ويهمش دور العقل، وهو يضيف في شأن ذلك أن "كل مواد التفكير مستمدة من إحساسنا الباطني أو الخارجي: حيث يعمل الذهن أو الإرادة على مزجها وتركيبها فحسب، أو بتعبير فلسفي، أقول إن كل أفكارنا، أو إدراكاتنا الأكثر ضعفا، هي نسخ عن انطباعاتنا أو إدراكاتنا الأكثر حيوية"¹⁴⁷. وحين يغيب الأثر الدال على مصدر الأفكار تظل هذه الأخيرة مجرد نسخ مشوهة أو صورة باهتة عالقة في الفكر.

وقد توصل هيوم من خلال بحثه في مصدر المعرفة إلى أن جميع موضوعات العقل البشري تتخذ ضربين: إحداهما تتجلى في علاقة الأفكار فيما بينها، والأخرى ترتبط بعلاقة الأفكار بالوقائع. الأول منهما يخص القضايا المنطقية والرياضية، وهي قضايا صادقة لا يتوقف صدقها على الواقع، بل يمكن اكتشافها والتأكد منها بعملية فكرية بسيطة، ونقيضها مستحيل، مثل القضية القائلة: "الجزء أصغر من الكل" أو "ثلاثة ضرب خمسة تساوي نصف الثلاثين"، يقوم صدقها على النظر إلى الأعداد والعلامات أو معاني الألفاظ. وأما القضايا من النوع الثاني التي تهم الوقائع، فهي ليست على حال الضرب الأول من موضوعات العقل البشري، فهي قضايا تجريبية يتوقف صدقها على مدى تطابقها مع الواقع، ونقيضها يبقى ممكنا. في سياق ذلك يضرب هيوم مثلا، مفاده أن القضية القائلة "الشمس لن تشرق غدا" لا تقل معقولية ولا تنطوي على تناقض أكثر من البث في أنها

¹⁴⁶ "We may divide all the perceptions of the mind into two classes or species, which are distinguished by their different degrees of force and vivacity. The less forcible and lively are commonly denominated (...) *ideas*. The other species (...) call them *impressions*; employing that word in a sense somewhat different from the usual. By the terme *impression*, then, I mean all our more lively perceptions, when we hear, or see, or feel, or love, or hate, or desire, or will". D, Hume: An Enquiry concerning human understanding and other writings, op, cit, p, 15.

¹⁴⁷ "All the materials of thinking are derived either from our outward or inward sentiment: the mixture and composition of these belongs alone to the mind and will. Or, to express myself in philosophical language, all our ideas or more feeble perceptions are copies of our impressions or more lively ones". Ibid, p, 16.

ستشرق غداً، وكل محاولة للبرهنة على خطئها باطلة"¹⁴⁸. لذلك فإن الاعتقاد في احتمال عدم شروق الشمس ينطوي على قضية كاذبة يعتبر ضرباً من الوهم والتهاافت. فنحن في العادة ألفنا أن تشرق الشمس لأن هذه الواقعة تكررت في الماضي وتكرر في الحاضر وبناء على ذلك ستتكرر في المستقبل، فهي قد صارت عادة عقلية. وليس في إنكار شروقها إهدار لقوانين الفكر. "الشمس قد لا تشرق غداً" لا تتضمن تناقض العقل مع ذاته"¹⁴⁹، وما يقال على هذه الظاهرة التي تتكرر بشكل مستمر يقال على أخرى مثلها. والحق أن "هيوم" لا ينكر ذلك، لأن ما قيل يركز على حجج ترجيحية على الأقل، لكن ما أثار قلقه المعرفي هو بأي حال نتمسك بهذا الاعتقاد؟ وإلى أي مدى يصدق هذا المبدأ؟ إنه اعتقاد استقرائي لا يستساغ تجريبياً ولا منطقياً، فلماذا إذن نلجأ إلى الاستقراء؟ وبصيغة أخرى، لماذا نخرج باستنتاجات تعميمية تتجاوز الحالات الماضية التي ألفناها عن طريق التجربة؟

إن أي إجابة عن هذه الأسئلة الاشكالية قد تسقطنا في الدوران، فكل واحد يعتقد أن الشمس قد تشرق غداً، وسبب هذا الاعتقاد هو أننا ألفنا في الماضي والحاضر شروقها، وهي حجة تقنع الإنسان العادي وتقنع الفيلسوف أيضاً إذا تعلق الأمر بالحياة العملية، لكن إذا تعلق الأمر بتقديم برهان على ذلك فإن الفيلسوف لا يقتنع بهذا الجواب، فيبحث عن برهان أكثر إقناعاً. ولئن نحن أقررنا بأن الشمس ستشرق غداً لأنها كأي جسم آخر تخضع لقوانين الحركة، وأنها لن تتوقف عن الحركة ما لم يتدخل عامل خارجي يمنعها من ذلك، وهذا الجسم لم يظهر له أثر لا في الماضي ولا في الحاضر، (وطبقاً لذلك فهو لن يظهر في المستقبل)، فإن لسان حال المستقبل لا يقدم أي دليل على وجود هذا العامل الخارجي الذي قد يمنع الشمس من التوقف عن الشروق أو عن الحركة.

¹⁴⁸ "The sun will not rise tomorrow is no less intelligible a proposition, and implies no more contradiction than the affirmation, *that it will rise*. We should in vain, therefore, attempt to demonstrate its falsehood". Ibid, p, 29.

¹⁴⁹ محمود فهمي زيدان: الاستقراء والمنهج العلمي، مرجع سابق، ص، 111.

والحق أنه منذ أن أثار هيوم مشكلة الاستقراء، عكف المناطقة والفلاسفة على محاولة إيجاد حل لها، لأنها ستهدم مبدأي السببية والاطراد باعتبارهما ركيزتي الاستقراء، ومعهما ستنتهار الثقة في مجموعة من المبادئ والقوانين العلمية. لذلك بادر البعض منهم إلى البحث عن مخرج لهذه المعوصة وذلك بوضع طرق أو مناهج إذا اتبعها الباحث فإنه سيصل إلى الحقيقة اليقينية، ومن هؤلاء "جون استيوارت مل" الذي حاول الرد على قلق هيوم بصدد مشكلة الاستقراء، فقال: إن أساس الاستقراء هو مبدأ السببية العام"، لأن صحة جميع الطرق الاستقرائية تتوقف على الفرض القائل بأن كل حادث وأن بدء كل ظاهرة يجب أن يترتب على سبب سابق تتبعه هذه الحادثة أو الظاهرة دون تخلف، ودون أن تكون مشروطة بشرط ما¹⁵⁰.

لعلنا لا نجانب الصواب إذا قلنا إن تمجيد "ج. س. مل" للاستقراء واعتقاده في أهليته وقدرته على تحقيق معرفة يقينية إزاء ظواهر الطبيعة بلغ حد الثمالة، فهو يعتقد بضرب من التفاؤل أن كل ما ينطوي عليه الذهن من أفكار ومبادئ ومفاهيم، لا تعدو أن تكون تعميمات استقرائية، وهو لا يستثني من ذلك شيء البتة، حتى قوانين الرياضة البحتة مثل القضية $(2 + 2 = 4)$ ، بل وحتى قوانين الفكر الصورية كالذاتية والهوية وعدم التناقض، كلها ليست إلا تعميمات استقرائية لكثرة ما لاحظته حواسنا من أن اقتران 2 و 2 ينتج عنه دائما 4، ومن أن أ هي دائما أ¹⁵¹. لذلك يعتبر مل أن الاستقراء هو المنهج الوحيد والبوصلة الآمنة لكل معرفة حقيقية، وهو أصل كل معرفة بينما المنطق الصوري لا يعدو أن يكون فرعاً منه.

وفي سبيل تحقيق حلمه التفاولي الطوباوي بأن يكون نبيا للاستقراء، اقتفى مل أثر الانتقادات التي وجهها فرنسيس بيكون للمنطق الأرسطي في صورته القياسية، ويعتبره منطقاً فارغاً لا يقوم على أي موضوع، فهو لا يعدو أن يكون منطقاً غثاً أجوفاً لا يصل بالإنسان إلى العلم، فهو ليس إلا مصادرة على المطلوب تجعله قياساً عديم الفائدة في العلم،

¹⁵⁰ محمود قاسم: المنطق الحديث ومناهج البحث، ص، ص، 70، 71.

¹⁵¹ يمنى طريف الخولي: فلسفة كارل بوبر منهج العلم.. منطق العلم، مرجع سابق، ص، 53.

ما دام يلجأ إلى عملية فكرية ذاتية ينعكس فيها العقل على قواعده التي صاغها بعيدا عن معطيات الواقع، وأما نتيجته فهي لا تقدم أي جديد غير ما تعلن عنه المقدمة الكبرى. لقد أضاف مل إلى هذا النقد المؤلف وقتئذ نقدا آخر مؤداه أن القياس ليس نوعا مستقلا من الاستدلال وإنما هو تابع للاستدلال الاستقرائي معتمد عليه، ذلك لأنه يجب أن تكون إحدى مقدماتي القياس على الأقل كلية، ولكن تلك المقدمات القياسية الكلية نصل إليها أولا باستقراء، فالاستقراء إذن سابق والقياس تابع¹⁵². لذلك لا يمكن اعتبار الاستقراء الأرسطي استقراء بما تحمله كلمة استقراء بمعنى دقيق، لأنه انتقال من معلوم إلى معلوم، وأما الاستقراء على نحو ما يحدده مل هو انتقال من معلوم إلى مجهول.

وفي سياق هذه الرحلة من المعلوم إلى البحث عن المجهول ننطلق بدءا من مرحلة الملاحظة والتجربة، تليها مرحلة تكوين الفروض التي كان فرنسيس بيكون قد أنكرها من قبل لحذره الشديد من قبول آراء لم تدخل إلى محراب التجربة. ثم أخيرا مرحلة تحقيق الفروض تحقيقا تجريبيا، فإن كانت الوقائع التجريبية تؤيد الفرض وتدعم أرضيته صار صادقا واتخذ صيغة القانون العلمي. وهذا معناه أن المنطق الجديد الذي اتخذه مل سبيلا له، إنما هو منطق استقرائي مادي يُفقد الخاصية الصورية المجردة للمنطق القديم شأنها واعتبارها. وهو لذلك كان السبيل الوحيد المؤدي للعلم، لأنه ينتقل من الجزئي إلى الكلي عبر التجربة. لكن ما يمكن تأكيده في هذا السياق أن تعميم صيغة القانون العلمي التي تخضع لها الظواهر الطبيعية تقوم على مبدئين أساسيين هما مبدأ اطراد الحوادث في الطبيعة، ثم مبدأ العلية.

يعود مل لمناقشة مبدأ اطراد الحوادث في الطبيعة الذي سبق أن ناقشه هيوم بقدر من التفصيل الاستشكالي. ففي نفس منحى رفض هيوم وجود استدلال منطقي يكون سبيلا لصياغة الاستقراء الذي يقوم على مبدأ اطراد في الطبيعة، يقبل مل هذا الرفض من هيوم، إذ هو يجعل من الملاحظات اليومية الذي يلاحظها الرجل العادي أو العالم أو الفيلسوف هي المصدر الأول للاعتقاد بمبدأ اطراد الحوادث في الطبيعة، ولكنه أراد أن

¹⁵² محمود فهمي زيدان: الاستقراء والمنهج العلمي، مرجع سابق، ص، 74.

يدعم ذلك التصور ويجعل له أساساً متيناً¹⁵³. وقد عكف مل أكثر على البحث عن مصدر هذا الاعتقاد الذي يعتبر ركيزة مبدأ الاطراد، بحيث أننا نؤمن بصحته رغم أننا لم نثبتته باستدلال. وبعد طول تدبر في شأن ذلك توصل الرجل إلى أن الاطراد ليس قائماً على استدلال ولا عن استعداد طبيعي أو اعتقاد حدسي، وإنما قائم على استقراء. الاستقراء يقوم على الاطراد ولكن الاطراد ندعمه باستقراء¹⁵⁴، ولذلك يعتقد مل أنه بهذه الطريقة لا يمكننا أن نقع في المأزق الاستقرائي الذي وقع فيه السابقين عليه، أي أفدنا بذلك مسألة السقوط في الدوران على نحو ما سيأتي معنا، لأن كل ما نقوم به إزاء هذا الاستنتاج هو أننا نبرر الاطراد باللجوء إلى الخبرة الإنسانية التي تؤيده، وتعمل الملاحظات اليومية على تدعيمه وإثباته.

والواقع أن هذا التبرير لم يشفع لمل من تجاوز المأزق ذاته الذي سقط فيه السابقين عليه، وعلى نحو ما يبدو فإن مل رغم تأثره بفلسفة هيوم، إلا أنه لم ينتبه للتحذير الذي تفتن له هيوم وأشار إليه، وهو أن الاستقراء يوقعنا في الدوران من حيث لا ندري، إذ أننا سنقوم بتبرير الاستقراء بآخر على أعلى مستوى، وبالطبع فإن هذا يجعل الحجة كلها حلقة مفرغة¹⁵⁵. وبالتالي فإن مل لم يقوى على وضع أساس لمبدأ اطراد الحوادث في الطبيعة على نحو ما وعد بداية، لأنه لا يوجد طريق آمن للبرهان عليه. لكنه من جهة أخرى كان يعتقد بأن الاطراد مرتبط بمبدأ العلية: كان يعتقد بمعنى آخر أن الاطراد أنواع، وأن النوع الذي يعنيه ويدافع عنه هو ما يسمى بالاطراد العلي¹⁵⁶، أي ذلك الاطراد القائم بين الحوادث والظواهر التي ترتبط فيما بينها ارتباطاً عليّاً، وعلى هذا الأساس يكون مل قد جعل ركيزتي الاستقراء وتنضويان تحت مبدأ واحد هو مبدأ العلية.

لا شيء في الطبيعة يحدث بدون علة على الأقل في ذلك الجزء الذي نعيشه. إنه اعتبار أكدته الخبرة الإنسانية الطويلة. بهذه الصيغة وضع مل أرضية تصوره لقضية العلية

¹⁵³ م، ن، ص، 76.

¹⁵⁴ م، ن، ص، 77.

¹⁵⁵ برتراند رسل: حكمة الغرب، ج 2، ترجمة، فؤاد زكريا، سلسلة عالم المعرفة، عدد 72، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، دجنبر، 1983، ص، 162.

¹⁵⁶ محمود فهمي زيدان: الاستقراء والمنهج العلمي، مرجع سابق، ص، 77.

في كتابه "نسق المنطق" A system of logic. ففي سياق دفاعه عن العلية رفض الرجل بدءا كل التصورات الميتافيزيقية للعلّة الأنطولوجية أو العلة الأولى لأي شيء، ولم يقبل أيضا الحديث عن العلة باعتبارها ذلك العنصر الثابت في باطن الشيء، أي العلة كماهية، بل إنه افترض في المقام الأول أن هذا المبدأ ليس مبدأ فطريا أو عقليا يستمد ضرورته من هذا المنظار، متماشيا بذلك مع ما ذهب إليه هيوم بتجريبية مبدأ العلية، ولكن الضرورة وضعتها في القانون الذي يحكم تتابع الظواهر في الطبيعة وهي الحقيقة الوحيدة التي يعترف بها مل (...). إذ وجد أن هذا القانون هو تعبير حرفي لقانون العلية، لأن هذا التتابع لديه (...) يمثل اطرادا عليا¹⁵⁷. لذلك فإن العلية التي يقصدها مل تتخذ من العالم الطبيعي مسكنا لها، أي كل ما يدخل في نطاق الخبرة الإنسانية ويكون موضوعا لها، أو ما يطلق عليه اسم "العلل الطبيعية" Physical causes تميزا لها عن علل السابقين عليه. ويقصد مل بعلله الوقائع التي تحدث في نطاق العالم الطبيعي وتكون علة لأخرى، وهي علل ثابتة وجدت منذ القدم مثل الشمس والقمر والنجوم والأرض التي كانت سببا في حدوث ظواهر طبيعية أخرى. لكن من أجل أن يتحقق هذا الأمر، لا بد أن تتوفر سلسلة من الشروط اللازمة لذلك، وبدونها لا يستقيم الحديث عن الارتباط العلي بين ظاهرتين، وعلى هذا الأساس يمكن فهم العلية عند "مل" باعتبارها مجموعة الشروط التي تؤدي إلى إحداث أثر معين وأن يكون حدوث ذلك الأثر حدوثا متتابعا لا تغير فيه¹⁵⁸، متجاوزا بذلك التعاقب الزمني الذي أعلن هيوم أنه مصدر اعتقادنا بمبدأ العلية. ويضرب لذلك مل مثل الرجل الذي مات بعد تناول طعاما معينا، فنحن نقول عادة إن ذلك الطعام كان سببا مباشرا في موته، إذ لولا تناوله الطعام ل بقي حيا، ولكن مل يضيف إلى ذلك أن موت الرجل مرتبط بمجموعة من الشروط حين توفرت أدت إلى وفاته، مثل حالته الصحية وبنيته الجسمية، الشأن في ذلك أن الطعام نفسه قد لا يؤدي إلى موت رجل آخر إذا كانت بنيته الجسمية أقوى من الرجل الأول وحالته الصحية أفضل. إلا أننا ألفنا أن نربط المعلول أو الحادث

¹⁵⁷ كريم موسى: فلسفة العلم من العقلانية إلى اللاعقلانية، دار الفارابي، ط1، 2012، ص، 69.

¹⁵⁸ محمود فهمي زيدان: الاستقراء والمنهج العلمي، مرجع سابق، ص، 84.

بالسبب المباشر الذي أدى إلى حدوثه دون أن نأخذ في الاعتبار سلسلة الشروط الأخرى التي ربما كانت سببا في إحداث الظاهرة الجديدة.

طبقا لهذه الاعتبارات سيكون هذا الترابط موضوعا للخبرة الإنسانية يستمد ضرورته من واقعية الأحداث، وهو ما يجعل أي واقعة أو ظاهرة طبيعية هي علة حدوث ظاهرة أخرى، وبهذا التفسير ستكون العلة والمعلول ذات صفة طبيعية تجريبية استقرائية ^{بحثة 159}. وعلى هذا النحو يعتقد مل أن مبدأ العلية لا نصل إليه عن طريق الاستدلال الذي يتضمن الضرورة المنطقية، بل عبر الاستقراء، وإدراك التتابع والتلازم الحاصل بين ظاهرة وأخرى، وهكذا يعتقد مل أنه تجاوز ورطة السقوط في الدوران، باعتبار أن الاستقراء عنده يفترض العلية ولكن مبدأ العلية ذاته ليس اكتشاف أي علة ¹⁶⁰.

إن ما يمكن تسجيله إزاء تصور مل لقضية الاستقراء هو أن الرجل حين أقام الاستقراء على أساس واحد هو مبدأ العلية، بحيث أرجع مبدأ الاطراد إلى مبدأ العلية، فقد وقع في المحذور ولم يستطع الخروج من المأزق الاستقرائي، الشأن في ذلك أن إصراره على وجود أساس للاستقراء جعله يسقط في الدوران، وآية ذلك أنه لا حيلة له لتبرير القانون الكلي إلا بالعودة إلى ضرب واحد من ضروب الاستقراء هو الاستقراء التام الأرسطي، الأمر الذي جعله يدور في فلك واحد هو الاستقراء. ثم إن مل الذي تابع ببيكون في إبطاله للمنطق الأرسطي، يعود إليه مجددا من حيث لا يدري من أجل إيجاد تسوية لردده مبدأي الاستقراء إلى مبدأ واحد هو مبدأ العلية، وهو اعتراف بشكل أو بآخر بأهمية المنطق الأرسطي وقيمته في العلم. فلئن نحن أردنا أن يكون مبدأ العلية استقرائي فلا بد من إحصاء جميع الأحداث والظواهر في الكون، حتى نستطيع إثبات ما إن كان تتابع الظواهر يقر بوجود علاقة عليية، لكن ذلك يظل مطلبا مستحيل التحقق. وبالرغم من أن مل توسل بالاستقراء التام الأرسطي، إلا أنه لم يستطع إيجاد أساس أو مصدر للاعتقاد في مبدأ العلية،

¹⁵⁹ كريم موسى: فلسفة العلم من العقلانية إلى اللاعقلانية، مرجع سابق، ص، 70.

¹⁶⁰ محمود فهمي زيدان: الاستقراء والمنهج العلمي، مرجع سابق، ص، 88.

لأنه اكتفي فقط بجمع الشواهد وتفسيرها ولم يبت في صدق هذا الاعتقاد بل قام بتبريره فحسب، والتبرير وحده لا يكفي لضمان صدق هذا الاعتقاد.

لقد كان هدف مل دائما هو اكتشاف العلاقات العلية التي تضبط إيقاع الظواهر الطبيعية. وفي شأن ذلك لا زال التاريخ يذكر بصيغة الامتنان فضله وتأثيره في مسار البحث العلمي، وأعظم ما سجل له صياغته لمناهج اختبار الفروض التي يتقدم بها الباحث قصد تفسير الظاهرة المدروسة تفسيراً عالياً. وكما يؤكد مل بصيغة تفاؤلية، فإن هذه الطرق تضمن للعالم تحقيق قدر من المعرفة اليقينية إزاء الظاهرة المبحوثة، وتنقل الفرض من مرحلة الصياغة المؤقتة إلى المرحلة الأخيرة التي يصير فيها قانوناً علمياً حين تعلن التجربة عن مطابقته للوقائع. فقد صاغ مل للاستقراء مناهج أربعة سماها "الطرق التجريبية الأربعة" للتأكد من صحة الفروض. لكن حين نحصي هذه المناهج نجدها أربعة وخامسها طريقة البواقي، بحيث يعتقد بعض المؤرخين أنها طريقة زائدة بين طرق البحث العلمي التجريبية. ومل يشترط في هذا الإطار التحقق التجريبي كمدك أساس للبت في صدق الظاهرة المبحوثة، وهذه المناهج هي على الترتيب التالي:

أ - منهج الاتفاق:

ينص هذا المنهج على أنه إذا اتفقت حالتان أو أكثر للظاهرة المبحوثة في ظرف واحد فقط، كان هذا الظرف الذي تتفق فيه كل الحالات هو علة هذه الظاهرة أو نتيجتها. لذلك فإن هذا المنهج يقوم على أساس تلازم العلة والمعلول في الوقوع، بحيث إذا حدث الأول تبعه الثاني، والعكس بالعكس¹⁶¹. وينحصر هذا المنهج في المقارنة بين أكبر عدد ممكن من الظواهر أو الحالات التي تحتوي بالضرورة على علة الظاهرة المبحوثة.

فإذا قلنا إن الظاهرة المراد تفسيرها هي "ص" وإنها تسبق أو تُصحب

في الحالة الأولى بالظروف: س، ك، ب.

¹⁶¹ يمني طريف الخولي: فلسفة كارل بوبر منهج العلم .. منطق العلم، مرجع سابق، ص، 56.

وفي الحالة الثانية بالظروف: ل، م، س.

وفي الحالة الثالثة بالظروف: ط، س، و.

فالظرف الوحيد المشترك بين هذه الحالات الثلاث، وهو "س"، يعد سببا لـ "ص"
أو نتيجة لها¹⁶².

ب - منهج الاختلاف:

وهو بخلاف المنهج السابق الذي يقوم على المقارنة بين أكبر عدد من الظواهر،
وينحصر هذا المنهج في المقارنة بين حالتين متشابهتين في جميع الظروف ما عدا ظرفا
واحدا، بحيث توجد الظاهرة في إحداها ولا توجد في الأخرى. وحينئذ تكون الظاهرة
نتيجة أو سببا لهذا الظرف¹⁶³، ويمكن التعبير عن ذلك رمزيا على النحو التالي:

إذا لاحظنا أن:

الحالة الأولى: س، ص، هـ تتبعها الحالة ل، م، ن.

الحالة الثانية: ص، هـ، و، تتبعها الحالة ل، م.

آنئذ تكون "س" هي علة "ن"، لأن عدم ظهور "س" في الحالة الثانية نتج عنه غياب
"ن".

ج - منهج الجمع بين الاتفاق والاختلاف:

وهو منهج لا يختلف كثيرا في أساسه عن منهجي الاختلاف والاتفاق معا، إذ هو
ينص على أنه إذا حدثت ظاهرة ما في مثالين أو أكثر، واختلف هذان المثالان في كل
شيء ما عدا شيء واحد دون سواه، وكان هناك مثالان آخران (أو أمثلة أخرى) لا تحدث

¹⁶² محمود قاسم: المنطق الحديث ومناهج البحث، مكتبة الأنجلو المصرية، ط4، 1966، ص، ص، 175، 176.

¹⁶³ م، ن، ص، 179.

فيها هذه الظاهرة، ولا يشتركا إلا في غياب الشيء الذي وجد في المثالين الأولين (أو الأمثلة الأولى) استنتجنا أن الشيء الذي يشترك فيه هاتان الفئتان من الأمثلة (وهو الذي يوجد في المثالين الأولين ويختلف في المثالين الآخرين) هو معلول الظاهرة أو علة لها أو جزء ضروري منها¹⁶⁴.

د - منهج البواقي:

يرى "مل" أن هذا المنهج هو تصويب وتنميط لمنهج الاختلاف، وهو من أهم المناهج المؤدية على الكشف العلمي، بحيث أنه يقرر أنه إذا كان لدينا ظاهرة ما تحتوي على عناصر متعددة وعرفنا بالطرق السابقة تلك العناصر تكون العلاقة بينها علاقة علة ومعلول. إذا كنا نعرف مثلا أن "أ و ب و د" علل ل "س و ص و ع" وأمكن إثبات أن "ب" علة "ص"، وأن "د" علة "ع" فإننا نستطيع أن نستنتج أن "أ" علة "س"¹⁶⁵.

هـ - منهج التغير النسبي:

يحدد مل منهج التغير النسبي على النحو التالي: "إن الظاهرة التي تتغير على نحو ما كلما تغيرت ظاهرة أخرى على نحو خاص تعد سببا أو نتيجة لهذه الظاهرة أو مرتبطة بها بنوع من العلاقة السببية"¹⁶⁶، أي أن هناك دائما تلازم يحدث في التغير بين العلة والمعلول، بحيث إذا زاد المعلول أو نقص زاد الطرف الآخر أو نقص، والعكس صحيح. لذلك فإن هذا المنهج لا يهتم بالبحث في العلاقة العلية بين الظواهر بل هو يعنى بالعلاقة الكمية بين العلة والمعلول. بعد أن نفرغ من إثبات أن الاحتكاك أحد علل توليد الحرارة مثلا، نجد (...)أنه كلما زاد الاحتكاك ارتفعت درجة حرارة الأجسام المعرضة له، وكلما قل الاحتكاك انخفضت هذه الدرجة¹⁶⁷.

¹⁶⁴ يمنى طريف الخولي: فلسفة كارل بوبر منهج العلم .. منطق العلم، مرجع سابق، ص، 57.

¹⁶⁵ محمود فهمي زيدان: الاستقراء والمنهج العلمي، مرجع سابق، ص، 96.

¹⁶⁶ محمود قاسم: المنطق الحديث ومناهج البحث، مرجع سابق، ص، 185.

¹⁶⁷ محمود فهمي زيدان: الاستقراء والمنهج العلمي، مرجع سابق، ص، 96.

تلك إذن خمسة مناهج كاملة، جعلها مل سبيلا آمنا للبحث العلمي، فمن تبعها تمكن من تحقيق ما يطلبه ويرومه، ومن لم يهتدي بها فإن كل معرفة يحصلها يجب مراجعتها. ولأن مل وصل إيمانه بأهمية مناهجه إلى حد الثمالة، فقد تبين له أنه لا يوجد طريق ملكي سالك سوى طريقه، يفضي إلى تفسير الظواهر تفسيراً علياً صادقاً لا صدق بعده. إن هذه النظرة التي تنطوي على صيغة من الإطلاقية صارت غاية في القصور، والحق أن مبلغ هذا الإيمان كفيل بأن يفقد أبحاثه المنطقية والميثودولوجية والابستمولوجية أية قيمة لها¹⁶⁸، وأكثر من ذلك لئن أخذنا دائماً في العلم بهذا الادعاء وما لف لفه، سنفقد العلم براءته. فقد باتت مشكلة الاستقراء إذن أكثر غموضاً مما أثارها هيوم في البداية، وما التفسير العلي للظواهر الذي قدمه مل إلا أضغاث أحلام، على نحو ما ظن بعض الذين انتقدوا نظريته للاستقراء. فما هو المسلك الآمن للخروج من هذه المعوصة؟

إن الوضع الذي آل إليه الاستقراء دفع العلماء والفلاسفة والمناطق المعاصرين إلى الاهتمام بمشكلة الاستقراء ومحاولة ترميمه، باعتبار أن هذه المشكلة لم تحل بشكل حاسم. لذلك فقد تمحورت جهود الفلاسفة والعلماء المعاصرين حول معالجة مشكلة الاستقراء مرة أخرى، باعتبارها قفل المشكلات العلمية والميثودولوجية الذي أفضى إلى صدأ المعرفة العلمية القائمة على المنهج الاستقرائي.

في هذا الإطار تدرج محاولة "هانز رايشنباخ Hans Reichenbach" ومعه أنصار الوضعية المنطقية من أجل إيجاد مخرج لهذا المأزق على نحو ما انتهت إليه الفلسفة التجريبية، والتي أعلنت عن رهان جديد تجلّى في إعادة هيكلة أسس المعرفة العلمية ذاتها. ضمن هذا المنظور يصرح رايشنباخ أن "العلم التجريبي وإن كان يستخدم العمليات الاستنباطية على نطاق واسع، يحتاج بالإضافة إليها نوع ثان من المنطق، يسمى بالمنطق الاستقرائي، نظراً إلى استخدامه للعمليات الاستقرائية"¹⁶⁹. فعن طريق العمليات الاستنباطية ألفنا في العلم أن نحكم على صدق قضية جزئية انطلاقاً من القضية الكلية إذا

¹⁶⁸ يبنى طريف الخولي: فلسفة كارل بوبر منهج العلم.. منطق العلم، مرجع سابق، ص، 61.

¹⁶⁹ هانز رايشنباخ: نشأة الفلسفة العلمية، ترجمة، فؤاد زكريا، المؤسسة العربية للدراسات، بيروت، ط1، 1989، ص، 203.

وفقط إذا كانت هذه الأخيرة صادقة، وإذا خالفنا هذا الأمر فإننا لا نستطيع أن نحكم على صدق قضية كلية على أساس التمسك بصدق قضية جزئية، لأن حكمنا في هذه الحالة سيكون خاطئاً. أما على مستوى المنهج الاستقرائي فالحال ليس على هذا النحو على نحو ما يدعي رايشنباخ. ولنعد الآن إلى سؤال مشكلة الاستقراء على نحو ما استفهنا سابقاً: استناداً إلى أي سند نستطيع البث في صدق أو كذب قضية ما بالرغم من معرفتنا المحدودة بوقائع جزئية تدرج تحتها؟ وما الذي يسوغ لنا البث فيما لا يقع تحت نطاق خبرتنا؟

مر معنا سابقاً أن "د. هيوم" كان أول من تفتن لمشكلة الاستقراء، وأثارها على نحو دقيق ومشروع، لكنه تناولها في سياق مشكلة السببية والاطراد فحسب، دون أن يعرج على جانبها المتعلق بالاحتمالات. ولكي يؤزم وضعية الاستقراء، صرح بأننا لا نتوفر على برهان منطقي لقياس صلاحية الاستدلال الاستقرائي، باعتبار أن الكشف عن نتيجة لهذا الاستدلال قبلياً *a priori* أمر لا يستساغ، الشأن في ذلك أن نتيجة الاستدلال الاستقرائي لا تلزم عن مقدماته بالضرورة، كما أننا لا نستطيع أن نتوصل إلى أي نتيجة للاستدلال الاستقرائي بعدياً *a posteriori*، لأن ذلك سيفضي بنا إلى "الدوران" المنطقي على نحو ما بينا سابقاً، أي أن أي برهان على ذلك سيفترض المبدأ نفسه الذي يجب أن يبرهن عليه، وهكذا دواليك. ومن ثم لا يمكن تبرير المنهج الاستقرائي، إذ لا يوجد ما يضمن صحة نتائجه. في سياق هذا الضرب من النظر يعلن رايشنباخ أن "الأمر يختلف عندما تعد النتيجة التنبؤية ترجيحاً. وفي ظل هذا التفسير لا نكون في حاجة إلى البرهان على صحتها، وكل ما يمكن أن يطلب هو برهان على أنها ترجيح جيد، أو حتى أفضل ترجيح متوافر لدينا. وهذا برهان يمكن الإتيان به. وبذلك يمكن حل المشكلة الاستقرائية"¹⁷⁰، وعلى هذا النحو يضيف رايشنباخ على المنهج الاستقرائي طابعاً احتمالياً تجريبياً.

ضمن هذا المنظور يبين رايشنباخ أن الاستدلال الاستقرائي لا يمكن اقتفاء أثره وضبط إيقاعه المنهجي إلا باللجوء إلى نظرية الاحتمالات، رغم الصعوبات القائمة في هذا السياق، باعتبار أن "كل ما تستطيع الوقائع الملاحظة أن تفعله هو أن تجعل النظرية

¹⁷⁰ م، ن، ص، 212.

محتملة أو مرجحة، ولكنها لا تجعلها ذات يقين مطلق أبداً. ومع ذلك، فحتى عندما يعترف باندماج الاستقراء في نظرية الاحتمال على هذا النحو، تنشأ ضروب أخرى من سوء الفهم، إذ ليس من السهل إدراك التركيب المنطقي للاستدلال الاحتمالي الذي نقوم به من أجل تأكيد النظريات بالوقائع"¹⁷¹. والخيط الرابط بين الاحتمالات والاستقراء هو مفهوم الترجيح باعتباره حكماً يمكن النظر إليه على أنه صحيحاً حتى حين لا نملك أية معرفة على أنه كذلك، إذ يمكننا اختيار ترجيحات معينة بصدد قضية ما على نحو يمكن من خلاله أن تظهر مدى صحتها في حالات كثيرة. "وتمدنا درجة الاحتمال بنسبة معينة للترجيح أي أنها تبيننا بمدى صلاحيته. وهذه هي الوظيفة الوحيدة للاحتمال. فإذا كان علينا أن نختار بين ترجيح نسبته $\frac{5}{6}$ وترجيح نسبته $\frac{2}{3}$ ، لفضلنا الأول، لأن هذا الترجيح يكون أصح في حالات أكثر"¹⁷².

والحق أن نسبة الترجيح هي التي تجعلنا نفصل أو نبث في شأن قضية معينة، باعتبار أننا نأخذ بالنسبة الأعلى ونستبعد النسبة المنخفضة، فإذا كانت نسبة سقوط المطر هي 80% فإننا سنستعد لذلك بكامل الاحتياطات. وعلى هذا النحو ننظر إلى نسبة الترجيحات كما لو كانت صحيحة، بحيث نتصرف بموجب الاتجاه الذي تعلنه. وهكذا تلعب الترجيحات دوراً هاماً في عملية التنبؤ بأحداث المستقبل. لكن لو عدنا إلى مفهوم العادة على نحو ما فلسفه هيوم سنجد أن معظم سلوكياتنا التي نقوم بها بموجب العادة أو التكرار تشير إلى ما يشير إليه مفهوم الترجيح لدى رايشنباخ، الشأن في ذلك أننا ألفنا أن النسبة الأعلى من الترجيحات هي التي تكون صحيحة وصادقة، وما اعتدنا يحدث في الماضي هو نفسه يحدث في المستقبل لأن نسبة الترجيحات تشير إلى أنه لا يوجد ما ينفي ذلك. إلا أن الفارق بين العادة والترجيح، أننا نقتنع، سيكولوجياً، بأن هذا الحادث سيتكرر في المستقبل ونسارع إلى تصديقه، أما مفهوم الترجيح من حيث أنه مفتاح المعرفة التنبؤية "فالحكم المتعلق بالمستقبل لا يمكن أن يصدر مقترناً بادعاء أنه صحيح. إذ أننا نستطيع أن نتصور دائماً أن العكس هو الذي سيحدث. وليس هناك ما يضمن أن التجربة المقبلة

¹⁷¹ هانز رايشنباخ: نشأة الفلسفة العلمية، مرجع سابق، ص، 204.

¹⁷² م، ن، ص، 211.

لن تحقق ما هو اليوم مجرد خيال"¹⁷³. فالتنبؤ يكون ممكناً فحسب، أي ليس صادقاً صدقاً مطلقاً، وهو يكون ممكناً إذا وفقط إذا كان الترجيح الاستقرائي صادقاً، أما إذا لم يكن كذلك، وكان الترجيح كاذباً، فإن التنبؤ هو الآخر سيكون كاذباً.

ولقد اتفق أن تفسير الأحكام التنبؤية باللجوء إلى مفهوم الترجيح ساهم في حل أزمة التصور التجريبي للمعرفة التي تشتهر في الأوساط الابستمولوجية بمشكلة الاستقراء، الشأن في ذلك أن النزعة التجريبية فقدت سيماءها وهيبتها المعرفية أمام النقد الذي وجهه "هيوم" للاستقراء، من جهة أنها تعتمد التفسير الترددي **Frequency interpretation**، وهي إذ تستند إلى ذلك فإنها تعتقد أن "الأحكام الاحتمالية تعبر عن ترددات تحسب بوصفها نسب مئوية من مجموع. وهي تستمد من ترددات لوحظت في الماضي، وتنطوي على افتراض أن نفس الترددات سوف تسري تقريباً في المستقبل. وهي تتكون عن طريق استدلال استقرائي"¹⁷⁴. إلا أن التفسير الترددي على نحو ما استندت إليه النزعة التجريبية يواجه صعوبتين لا يمكن تجاوزهما إلا عبر اللجوء إلى نسبة الترجيحات. ترتبط الصعوبة الأولى باستخدام الاستدلال الاستقرائي نفسه الذي ينطوي على مبدأ لا يمكن أن يستمد من التجربة، باعتبار أن "تأكيد أن تردد تكرار الحوادث المتشابهة خاضع لأنماط عديدة منظمة. هو أمر لا يمكن إثباته إلا باستخدام الاستدلالات الاستقرائية (...) ففيما بين الفلسفة التجريبية وحل مشكلة الاستقراء يقف نقد هيوم للاستدلال الاستقرائي، وهو النقد الذي يبين أن الاستقراء ليس قبلياً ولا بعدياً"¹⁷⁵. وأما الصعوبة الثانية التي ينطوي عليها التفسير الترددي فهي تنشأ بالنظر إلى إمكان تطبيق الحكم الاحتمالي على حالة منفردة بعينها، بحيث أنه "لا معنى للتعبير عن احتمال حادث منفرد على أساس النسب الترددية"¹⁷⁶. لذلك فإن هاتين الصعوبتين يمكن تجاوزهما بالاستناد إلى مفهوم الترجيح الذي يمكن استخدامه في جميع أنواع الأحكام الاحتمالية. ويكون الترجيح الجيد هو معيار

¹⁷³ م. ن، ص، 212.

¹⁷⁴ م. ن، ص، 207، 208.

¹⁷⁵ م. ن، ص، 208.

¹⁷⁶ م. ن، ص، 208.

المفاضلة بين الترجيحات المتوفرة للحكم. إلا أن البرهان على أفضلية الترجيح الجيد هو الآخر يقتضي تحليلاً عميقاً للمناهج الاحتمالية على صيغة ما يؤكد رايشنباخ نفسه.

إن ما يميز الاستقراء على نحو ما فلسفه رايشنباخ هو أنه استقراء تعدادي، بحيث يمكن رد جميع الاستدلالات الاستقرائية إليه، أي أنه من الممكن صياغتها والتعبير عنها بواسطة شبكة من الاستقراءات البسيطة من هذا النوع. ولئن سوغ لنا هذا الأمر، حسب رايشنباخ، فإنه يبقى "كل ما هو مطلوب لجعل الاستدلالات الاستقرائية مشروعة هو تبرير الاستقراء التعدادي. ويكون هذا التبرير ممكناً عندما ندرك أن النتائج الاستقرائية لا يدعى أنها أحكاماً صحيحة، إنما يقال على أنها ترجيحات **Posits** فحسب"¹⁷⁷. فالاستدلالات الاستقرائية لا تكون مستقلة عن بعضها البعض، بل يمكن إجراؤها داخل شبكة تحتوي على الكثير من الاستقراءات، ودون ذلك فقد نهتدي إلى أمثلة تفضي بنا إلى نتائج ليست صحيحة.

أنى للأمر أن يكون بخلاف ذلك ورايشنباخ نفسه يعتبر أن من يقوم بالاستدلال الاستقرائي هو بمثابة صياد يرمي شبابه في جانب من البحر يجهله تماماً، فهو في هذه الحالة لا يدرك ما إن كان سيصطاد سمكاً أو غيره، بل إن كل ما في الأمر أنه يدرك بأن صيد السمك يقتضي منه رمي شبابه. وكذلك حال من ينهج الاستدلال الاستقرائي إزاء الظواهر الطبيعية. فهو لا يعلم ما إن كان سيصل من خلاله إلى نتيجة صحيحة، بل إنه يعرف فقط أن تفسير هذه الظواهر يقتضي استخدام كل الوسائل المتاحة لديه، من أجل تحقيق غاية السيطرة على الطبيعة والتنبؤ بأحداث المستقبل. وتبرير الاستقراء على هذا النحو هو أفضل ما يوجد في شبكة الصيد.

لقد أخطأ هيوم حين تمسك بضرورة تقديم دليل أو برهان لقبول حجة الاستدلال الاستقرائي، لأنه مطلب عسير المنال، وكل محاولة للبحث في ذلك يعتبر مضيعةً للجهد. والحق أن هذا الموقف ضربه كارل بوبر عرض الحائط وضرب عنه صفحاً، بل لشد ما

¹⁷⁷ م. ن، ص، 215.

تأفف منه، باعتبار أن الاستدلال الاستقرائي ليس له ما يبرره، فقد نصل من خلاله إلى نتائج ليست صادقة ولا تمت إلى المعرفة العلمية بصلة، فلا يمكن بناء صدق القضايا الكلية على أساس صدق الجزئية منها. ولئن نحن شئنا أن نصف القضايا الكلية بصفة العمومية، فإن هذا المطلب لا يمكن أن يتحقق إلا إذا قمنا باستقراء كامل لكل الجزئيات التي تؤثر فضاء هذا العالم، وهو مطلب لا نستطيع تحقيقه بأي حال. وسنعرض لهذا النقد بعد النظر في طبيعة المنهج الاستقرائي ومحاولات تصحيح هفواته، على نحو ما قصد أنصار الوضعية المنطقية، ورصد مختلف المعايير العلمية، تمهيدا لمناقشة كارل بوبر لمشكلة الاستقراء ومدى فاعلية معيار القابلية للتكذيب في ضبط إيقاع المعرفة العلمية.

ثانيا: التصور المعاصر للمعرفة العلمية في ضوء صراع المناهج وأفق التمييز بين العلم واللاعلم.

تأتى معنا في ما تقدم من الصفحات أن المنهج الاستقرائي، الذي يركز على أولوية الملاحظة، وينطلق في بناء المعرفة العلمية من محاولة التنبؤ بما لم يقع بعد تحت أنظارنا، شكل منهاجا سالكا لأنصار الوضعية المنطقية، رغم الوصمات التي ينطوي عليها، والمحاولات المتواصلة من طرف خاصة الاتجاه الوضعاني لإصلاحها وترميم عيوبها، وذلك من خلال إعادة النظر في وضع المعرفة العلمية ووضع تفسير جديد لها. فقد جاء في بيانهم الموسوم بـ "حلقة فيينا: التصور العلمي للكون"، بصيغة تفاؤلية أن عصر الفلسفة التقليدية قد أفل، وبدأت مرحلة جديدة هي مرحلة التصورات العلمية للعالم، تركز على مناهج ومعايير تمكن من البث في القضايا العلمية، وفصلها عن القضايا غير العلمية واستبعادها من مجال المعرفة العلمية، وهو ما يؤشر على استبعاد العبارات والقضايا الفلسفية الماورائية، لأنها لا تقبل الملاحظة وتتجاوز حدود الخبرة. وبناءً على هذا الاعتبار المنطقي تمسك أهل الوضعية المنطقية بالاستقراء، لأنه يقوم على ملاحظة ما يقع داخل حدود الخبرة. وقد كان مرشدهم الأساس في سلك هذا المنحى، ما أفصح عنه "لودفيغ فتنجشتاين Ludwig Wittgenstein" في رسالته المشتهرة بـ "رسالة منطقية-فلسفية"، حين أعلن أن كل قضية يجب أن تنطوي على ما يجعلها قابلة للرد إلى قضايا أو وقائع

ذرية، باعتبار أن العالم يشكل مجموع القضايا والوقائع الذرية. واستنادا إلى ذلك راح أتباع
الوضعية المنطقية يميزون بين القضايا العلمية وغير العلمية، وهو ما يؤشر على حصر
مجال الفلسفة في اعتبارين أساسيين: أولهما؛ أن تبين أن كل قضية تنطوي على ما يطابقها
في الواقع. وثانيهما؛ أن تقوم بوظيفة التحليل المنطقي للغة التي تهم وصف العالم التجريبي،
وهو المطلب المنطقي الذي تأفف منه كارل بوبر، واعتبره طريقا لا يفضي إلا إلى
الخسران العقلي، ودعا من خلال ذلك إلى تجاوز معيار المعنى الذي ارتكزت عليه
الوضعية المنطقية، كصفة علمية لقياس صلاحية العبارات العلمية، لأنه معيار مضلل
يفضي في المطاف الأخير إقصاء نظريات علمية واستبعادها من مجال المعرفة العلمية.
وعلى أنقاض وصمات معيار المعنى، سيقدم كارل بوبر معيارا بديلا وسمه "القابلية
للتكذيب"، بحث من خلاله عما يكذب النظرية العلمية لا عما يؤيدها. واستنادا إلى ذلك
سيبين أنه من العبث رفض القضايا والعبارات الميتافيزيقية من منظور أنها فارغة من
المعنى، بل إن كل معرفة علمية في نظره تنطلق من ميتافيزيقا معينة، أو هي تنطوي على
ركائز ميتافيزيقية، فحين نطل على أغرب التصورات العلمية المعاصرة للعالم، وعلى
التحقيق تلك التي قدمتها فيزياء الكوانطا، فإننا نجدها تتخذ هيئة ميتافيزيقية، وتاريخ علم
الفيزياء يحمل عديد الأمثلة من قبيل ذلك وزيادة، فيها بينات لأولي الاعتبار الوضعاني
المنطقي الذين فاتهم النظر إلى المعرفة العلمية من خلفيات مختلفة للفصل بين العلم
واللاعلم.

1- منزلة الاستقراء عند أنصار الوضعية المنطقية:

إن الإطار الفكري للوضعية المنطقية¹⁷⁸ هو على قدر عظيم من الدقة وأهلية البيئة والحجة، ووضوح الرأي والرؤية، دعامته الأساس جاءت مزيجا من تكامل وتلاقح التطورات والاكتشافات العلمية الكبيرة، مع ما توصلت إليه الفلسفة التحليلية من تجديد واضح المعالم لأسس المعرفة العقلانية التجريبية، "وعلى هذا فهم وضعيون، لأنهم يقصرون جهودهم على ما هو موضوع posed في الواقع الحسي الخارجي. وهم منطقة، لأنهم ينظرون إلى هذا الموضوع في الواقع الحسي من خلال منظور المنطق، إذ يصبونه على العبارات التي يضعها العالم في وصف هذا الواقع وشرحه، فيقومون بتحليلها تحليلًا منطقيًا، يجعلها أكثر دقة وأقل غموضًا وأبعد عن الالتباس"¹⁷⁹.

والحق الذي لا مرأى فيه أن ظهور الوضعية المنطقية ارتبط بوثيق الصلة بتحطيم الأطروحات النمطية والاعتقادات المضللة، والأفكار السائدة التي لا تمتح هيكلها ومبادئها من الواقع. وفي شأن ذلك أعلن مؤسسوها بروح النسق البنائي عن لحظة حاسمة في الفكر الإنساني، وهي لحظة البناء العلمي للعالم، أو التصور العلمي للكون بعيدا عن التصورات الماورائية. بدءا بسلك أفضل المناهج المتاحة حينئذ، التي من شأنها أن تفصل بدءا في الخلافات القائمة بين مجموعة من الاتجاهات الفلسفية.

وفي نظر أنصار هذا الاتجاه، فإن المشكلات الفلسفية التي لم تلق حلا مقبولا، هي في الحقيقة ليست بمشكلات البتة، أو إلى أبعد حد؛ هي مشكلات وهمية زائفة لا معنى لها، وكل من يجري وراء إيجاد حل لها فإنما يضيع جهوده هباء، لأن المشكلات الحقيقية يمكن أن تلقى طريقها إلى الحل. لذلك يجب على كل من استعصى عليه حل مشكلة فلسفية ما، أن يرفضها ويرفض المشكلات المتعلقة بها. وهو حل جذري لطالما تمسك به أنصار الوضعية المنطقية، ورفضوا من خلاله كل القضايا والعبارات الميتافيزيقية التي لا معنى لها ولا ترتبط بالواقع. وإذا لم نقبل بهذا الحل الجذري، فستنشأ إذ ذاك مشكلات أخرى تستعصي على الحل، فيعتقد أنها مشكلات فلسفية وما هي بمشكلات على التحقيق، إن هي إلا ضرب

¹⁷⁸ تتخذ الوضعية المنطقية عدة أسماء مثل: التجريبية المنطقية، والتجريبية العلمية، والتجريبية المتسقة... وكلها تدور في فلك تحليل الموضوع في الواقع الخارجي بمنظار منطقي.

¹⁷⁹ يمنى طريف الخولي: فلسفة كارل بوبر منهج العلم.. منطق العلم، مرجع سابق، ص، 232.

من السفسطة واللغو. طبقا لهذا الاعتبار لم يبق أمام الفلسفة إلا مهمة واحدة، يجب القيام بها، هي التحليل اللغوي للعلم، أو توضيح لغة العلم، باعتبارها اللغة الوحيدة التي تحمل معنى، وتقدم معرفة جديدة عن الواقع.

ويعود الفضل في هذه الروح البنائية إلى الأثر العظيم الذي تركه فيتجنشتاين على الوضعية المنطقية، حيث عده الوضعانيون زعيمهم الروحي لما خلقت رسالته المنطقية الفلسفية من حماس كبير بينهم وغير مسار البحث لديهم. فقد قدمت رسالة فيتجنشتاين نظرة جديدة إلى الفلسفة، الشأن في ذلك أنه صار من الممكن (...) الحديث عن فلسفة لا تدين إلى الفلسفات القديمة في شيء¹⁸⁰، باعتبار أن معظم الأفكار التي أثبت تاريخ الفلسفة ليست سوى فوضى منعت الإنسان من تحقيق التقدم الصحيح. وعلى نحو ما أشرنا سابقا، فإن الصراع الذي دار بين مختلف الاتجاهات الفلسفية، هي في الحقيقة بدون جدوى، لأن المشكلات التي اختلف حولها الفلاسفة هي ليست مشكلات البتة، لأنها تعود إلى سوء فهم منطق اللغة بالأساس. وهو ما أعلن عنه فيتجنشتاين في مطلع رسالته المنطقية الفلسفية حين قال: "يتناول الكتاب مشكلات الفلسفة، ويوضح (...) أن سبب هذه المشكلات هو أن منطق لغتنا يساء فهمه"¹⁸¹. ضمن هذا المنظور حصر الرجل مهمة الفلسفة في القيام بالتحليل النقدي للغة، من أجل فضح وتجاوز سفسطائية استخدامها، ولهذا الغرض خصص رسالته، على نحو ما صرح به في الأسطر الأولى منها، حين قال: "إن ما يمكن قوله، يجب قوله بوضوح، وما لا نستطيع قوله، يجب أن نصمت دونه"¹⁸². وعلى التحقيق فقد استهدف فيتجنشتاين أن يضع حدا لمعظم النقاشات الفلسفية التائهة التي لا بوصلة توجهها ولا معنى يلفها، من خلال استبعاد مختلف المشكلات التي يعوزها المعنى وذلك بفضل اتباع مسلك الإيضاح اللغوي، وربما كان هو ذا قصده بصفاء نظر حين فكر فيما يرومه

¹⁸⁰ نعيمة ولد يوسف، مشكلة الاستقراء في ابستمولوجيا كارل بوبر، ابن النديم للنشر والتوزيع، ط1، 2015، ص، 45.
¹⁸¹ « Le livre traite des problèmes philosophiques, et montre (...) que leur formulation repose sur une mauvaise compréhension de logique de notre langage ». Ludwig Wittgenstein : Tractatus logico-philosophicus, traduction, préambule et notes de Gilles Gaston Granger, édition Gallimard, nrf, 1993, p, 31.

¹⁸² « Tout ce qui proprement peut être dit peut être dit clairement, et sur ce dont on ne peut parler, il faut garder le silence ». Ibid, p, 31.

ويلح عليه، حيث قال: "على هذا الأساس فإن هذا الكتاب يرمي إلى إقامة حد للتفكير، أو بالأحرى للتعبير عن الأفكار، بحيث أننا لكي نضع حدا للتفكير، يجب أن نجد جانبي ذلك الحد مما يمكن التفكير فيه (وهو ما يقتضي أن نفكر فيما لا يفكر فيه). لذلك فإن هذا الحد يمكن أن يوضع بالنسبة للغة فحسب، أما ما وراء هذا الحد، سيكون ببساطة بدون معنى"183.

والحق أن فيتجنشتاين حين يحصر مهمة الفلسفة في فحص وتحليل اللغة، فإنه لا ينتقص من أهمية الفلسفة، بل إن الأمر يتعلق بالاهتمام بالقضايا التي نستطيع أن نجيب عنها بوضوح تام، باعتبار أن الفلسفة لا تثير الأسئلة التي تبقى نقط حذف معلقة على سوء فهم منطق لغتنا، بقدر ما أنها تهتم بتحديد نوع الأسئلة التي يجب صياغتها. وبهذه الطريقة يمكن أن نجد إجابات تشفي الغليل عن مجموعة من الأسئلة والقضايا التي ظلت عالقة لروح من الزمن بدون إجابة. وهو الاعتبار المنطقي نفسه الذي ألح عليه رودولف كارناب حين أكد أن كل ما سيتبقى على الفلسفة القيام به هو منهج التحليل المنطقي، لأن القضايا التي لها معنى هي تلك التي تقول شيئا عن الواقع، أي القضايا التجريبية، وغير ذلك من القضايا التي لا تنتمي لهذا الضرب، يجب إقصاؤها. ولا عجب أن ما سترتب عن هذا الأمر هو إقصاء القضايا الميتافيزيقية، وآية ذلك أنها لا تنطوي على معنى، فهي لا تنتمي إلى صنف قضايا المنطق والرياضيات التي تكون صادقة صدقا ذاتيا، ولا هي تنتمي إلى القضايا التجريبية التي يمكن إثبات صدقها بالرجوع إلى الواقع، لذلك أدرجها الوضعيون المناطقة ضمن صنف القضايا الفارغة من المعنى. وما ينبغي الإدلاء به في هذا السياق هو أن إقصاؤهم للقضايا الميتافيزيقية جاء نتيجة نظريتهم في المعنى، الشأن في ذلك أن القضية لا يكون لها معنى إلا إذا كانت قابلة للتحقق. ولقد اتفق أن وسموا نظريتهم في المعنى بقابلية التحقق، باعتبار أن كل من أشكل عليه البث في قضية ما يجب عليه إحالتها على الواقع،

¹⁸³ « Le livre tracera donc une frontière à l'acte de penser, _ ou plutôt non pas à l'acte de penser, mais à l'expression des pensées : car pour tracer une frontière à l'acte de penser nous devrions pouvoir penser les deux côtés de cette frontière (nous devrions donc pouvoir penser ce qui ne se laisse pas penser). La frontière ne pourra donc être tracée que dans la langue, et ce qui est au-delà de cette frontière sera simplement dépourvu de sens ». Ibid, p, 31.

ومن ثمة يستطيع التمييز بين القضايا التي تحمل معنى عن تلك الفارغة من المعنى، فالأولى تكون مطابقة للواقع أو صادرة عنه، بينما الثانية لا تجد ما يطابقها فيه، ولا وجود لها إلا في أفكار الإنسان الماورائية، وبناء على ذلك فإن القضية يكون لها معنى إذا وفقط إذا كان من الممكن التحقق منها.

ولتوضيح هذه المسألة يجب أن نفرق بين مطلبين اعتباريين عند الوضعيين المناطقية: الأول يتعلق بعمل التجربة، والثاني يرتبط بعمل العقل؛ عن طريق الأول يمكننا البث في صدق المعرفة العلمية، فنقوم بمطابقتها مع الواقع، وعبر الثاني يمكننا تقسيم القضايا الكلية إلى أخرى جزئية أو فردية حتى نتمكن من التحقق من مطابقتها للواقع، لأن التحقق من القضية الكلية مطلب غير ممكن، وحين نتمكن من ذلك يعمل العقل على ترييضها، ويضفي عليها صفة الاتساق. فليس عجا إذن أن يبعث أنصار الوضعية المنطقية ومعهم فيتجنشتاين من جديد مسألة الاستقراء، بحيث أنه يتخذ دورا مركزيا في تمييز العلم عما عداه، باعتبار أن الأساس الذي يحسم في صلاحية نظرية علمية ما أو قانون كلي هو الاستدلال من الوقائع الملاحظة على صحتها، وكل ملاحظة جديدة تتفق مع هذا القانون فإنها تعمل على تكريس أهلية ومقام العلم.

وقد كان لفتجنشتاين قصب السبق في الاعتراف بالاستقراء ومناقشة أسسه، حين أقر بأن الاستقراء ليس مبدأ أوليا سابقا على التجربة، لأنه لو كان على صيغة هذا الاعتبار لكان صادقا بالضرورة، إلا أن الضرورة واليقين لا يمكن الاعتراف بهما إلا في ظل الرياضيات والمنطق. ضمن هذا المنظور يكشف فيتجنشتاين أن "ما يسمى بقانون الاستقراء لا يمكن بأية حال أن يكون قانونا منطقيا، إذ من الواضح أنه قضية ذات دلالة خارجية، ولهذا فهو لا يمكن أن يكون قانونا قريبا كذلك"¹⁸⁴. قد يبدو في هذا السياق أن فيتجنشتاين يرفض فكرة الاستقراء على نحو حاسم، إلا أن واقع حال فلسفته ليس على هذا النحو، لأننا إذا استبعدنا الاستقراء، مبدءا ومنهجيا، فإننا آنئذ لا نستطيع الوصول إلى

¹⁸⁴ « La prétendue loi d'induction ne peut en aucun cas être une loi logique, car elle est manifestement une loi pourvue de sens. Et elle ne peut par conséquent être une loi a priori ». Ibid, p, 105.

التعميمات العلمية. ولذا يفسر فتجنشتين مبدأ الاستقراء لا على أنه مبدأ أولي، بل على أنه مجرد افتراض يفسر ما يقع في خبرتنا من ظواهر، أو هو - بمعنى آخر - أبسط فرض نفترضه لهذا التفسير"¹⁸⁵. وما يرفضه الرجل في مبدأ الاستقراء هو أن يكون له سند قبلي أو ضروري. وإذا كان الأمر على هذا النحو، فإن عملية الاستقراء التي نقوم بها "ليس لها أساس منطقي، بل أساس سيكولوجي فقط. ومن الواضح أنه لا توجد اسس نعتقد من خلالها في أن أبسط مجرى للوقائع هو الذي سيقع فعلاً"¹⁸⁶. وهذا ما جعله يعتبر الاستقراء مجرد افتراض يفسر مبدأ اطراد الواقع، بموجب ما يتوافق وينسجم مع خبرتنا.

ضمن هذا المنظور يعود فيتجنشتاين إلى المثال المشتهر لدى الاستقراءيين الذي يفيد أن "الشمس ستشرق غدا"، ويعتبره مجرد افتراض بسيط يتوافق مع خبرتنا، لأننا اعتدنا شروقها كل يوم، وهذا ما يعبر عنه بالقول: "إن الشمس ستشرق غدا، عبارة عن افتراض، وهذا يعني أننا لا نعرف ما إذا كانت ستشرق"¹⁸⁷. وهو في هذا المنحى سار على درب "د. هيوم" الذي اعتبر الاستقراء لا ينم إلا عن تكويننا السيكولوجي، الشأن في ذلك أن تكرار الحوادث يولد في الذهن عادة في قانون الطبيعة. والحق أن الاعتقاد في حدوث شيء ما بناء على آخر سبقه، لا أهلية له في المعرفة العلمية، وليس له ما يبرره، لأن الضرورة لا توجد إلا إذا كانت منطقية أو رياضية على نحو ما مر معنا.

إن اعتماد الواقع معياراً حاسماً لتمييز العبارات التي تحمل معنى لأنها تشير إلى ما يطابقها في الواقع، عن العبارات التي لا معنى لها بحجة أنها لا تجد ما يماثلها في الواقع، هي الأطروحة السائدة الموجهة لفلسفة الوضعية المنطقية. وعلماً لا نجانب الصواب إذا قلنا إنها هي الفكرة المحورية في فكرهم، وعلى نحو ما مر معنا فإن تمييزهم بين العبارات

¹⁸⁵ عزمي إسلام: لدفيغ فتجنشتين، سلسلة نوابغ الفكر الغربي، عدد 19، دار المعارف بمصر، دت، ص، ص، 305، 306.

¹⁸⁶ « Cette procédure n'a aucun fondement logique, son fondement est simplement psychologique. Il est clair qu'il n'y a aucune raison de croire que se produira maintenant réellement le cas le plus simple ». L. Wittgenstein : Tractatus Logico- philosophicus, op, cit, p, 108.

¹⁸⁷ « Le soleil se lèvera demain est une hypothèse, et cela vaut dire que nous ne savons pas s'il se lèvera ». Ibid, p, 108.

التي لهما معنى والأخرى التي لا تصنف كذلك، جاء نتيجة نظريتهم في المعنى، والمبدأ الذي يسلم به أنصار هذا الاتجاه هو أن القضية أو العبارة لا تحمل معنى إلا إذا كانت قابلة للتحقق، ودو ذلك فإن كل قضايا الفكر هي ضرب من الوهم واللغو. والحق أن "رودولف كارناب Rudolf Carnap" نفسه سار في درب هذه الأفكار الوضعية، وفي شأن ذلك عكف على دراسة البنية السانتاكسية والسيمانطيقية للغة، أي دراسة التراكيب والأشكال والعلاقة بين الصيغ والأبنية التي تنطوي عليها اللغة. واعتباراً لهذا الأمر يمكن أن يمكن اقتفاء أثر مشروع كارناب في اعتبارين هامين: أولاً، في الفصل بين العلم واللاعلم بواسطة معيار التحقق من المعنى أو الدلالة لتجاوز الميتافيزيقا؛ وثانياً، تحليل صحة المعرفة العلمية خاصة والإنسانية عامة، وبالتالي تأسيس وحدة العلم من خلال وحدة اللغة¹⁸⁸.

يقر كارناب بدءاً في سياق تحليله المنطقي للغة أن المعنى الحقيقي للعبارة يكمن في "كونها تعبر عن واقعة (معقولة، لكنها ليست موجودة بالضرورة). إذا لم تعبر عبارة (صريحة) عن واقعة (معقولة)، فلن يكون لها معنى؛ إنها عبارة في ظاهرها فقط. أما إذا وصفت العبارة واقعة ما، فإنها تكون دالة في كل الأحوال؛ وبالتالي تكون صادقة إذا كانت هذه الواقعة موجودة، وكاذبة إذا لم تكن موجودة. وبذلك يمكن أن نعرف إن كانت العبارة دالة حتى قبل أن نعلم إن كانت صادقة أم كاذبة"¹⁸⁹. وقد أدى هذا الاعتبار إلى رفض القضايا والعبارات الميتافيزيقية من جانب كارناب نفسه. ولئن هو حق هذا الضرب من الاعتبار المنطقي، فقد سُوغ معه القول إن القضية أو العبارة تحمل معنى إذا فقط إذا كانت تشير إلى شيء خارجي يطابقها، أو إذا كانت هناك ملاحظات ممكنة يرتبط نتائجها بصدق القضية أو كذبها. وهذا يحيل على القول إن معنى القضية يرتبط حصراً بما هو تجريبي فحسب. وهنا توحدت أنظار أنصار الاتجاه الوضعي، والتي تمحورت حول اقضاء القضايا الميتافيزيقية وتمييز العلم عن اللاعلم. من أجل تحقيق هذا المطلب الاعتباري المنطقي سار

¹⁸⁸ يوسف تيبس: التصورات العلمية للعالم، مرجع سابق، ص، 48.

¹⁸⁹ رودولف كارناب: البناء المنطقي للعالم والمسائل الزائفة في الفلسفة، ترجمة، يوسف تيبس، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، ط1، 2011، ص، 569.

كارناب في اتجاه بناء تصور علمي للعالم لا وجود فيه لعبارات فارغة من المعنى، وعمل على حصر مهمة الفلسفة في توضيح مفاهيم العلم وتحليل اللغة ونقدها سيرا على عهد الوضعيين المناطقية. وفي شأن ذلك قسم القضايا إلى قسمين: إحداها أولية والأخرى تركيبية. تشمل الأولى كل القضايا المنطقية والرياضية، وهي قضايا تحليلية يمكن التحقق من صدقها بناء على علاقة الهوية بين طرفيها¹⁹⁰. فالقضية القائلة "أ إما أن تكون ب أو لا ب" أو " $4 = 3 + 1$ "، يمكن التحقق من صدقهما أو كذبهما بالنظر إلى صورتيهما المنطقية والرياضية فحسب، أي "حين نحدد بدقة معاني "1" و "3" و "+" و "=" فإن صدق القانون $4 = 3 + 1$ يستتبع مباشرة من هذه المعاني. ونصادف هذه الحالة في الرياضيات البحتة، حتى في أكثر المسائل تجريداً¹⁹¹. لذلك فإن صدق هذه القضايا يكون مطلقاً، لأنها ترتبط بقواعد اللغة ولا يمكن البتة ادعاء كذبها إلا عن طريق تغيير قواعد اللغة ذاتها، لأنها ببساطة مستقلة عن العالم الواقعي الذي يتغير كلما أتت علة تغييره. وما يمكن قوله إزاء القضايا الرياضية ينطبق أيضاً على المنطقية منها، "فتكون الجملة صادقة - ق إذا كانت صادقة من حيث صورتها ومعاني الحدود المنطقية المكونة لها. وعلى سبيل المثل، الجملة "إذا لم يكن الأعزب رجلاً سعيداً، إذا لن يكون الرجل السعيد أعزب"، وهي صادقة - ق لأننا نتعرف على صدقها من معرفة معانيها وطرق استخدام الكلمات المنطقية "إذا" و"إن" و"لا" و"يكون"¹⁹². فلا يمكن البت في صدق أو كذب هذه العبارات إلا عن طريق الإلمام بالحدود المنطقية المكونة لها.

وأما القضايا التركيبية فهي ترتبط بوقائع العلم الطبيعي، وهي قضايا بعدية ليست تحليلية، إذ يمكن التحقق من صدقها أو كذبها بالرجوع على الواقع التجريبي؛ ومن ثم تكون العبارات دالة إذا وفقط إذا أمكن استنتاجها من عبارات الملاحظة (العبارات الأساسية) من قبيل "س أحمر"¹⁹³. والتحقق من هذه القضايا ليس نهائياً وحاسماً، بل إن صدقها ليس إلا تأييداً Confirmation فحسب. ولئن أشارت العبارة أو القضية إلى واقعة ما، فإنها تكون

¹⁹⁰ يوسف تيبس: التصورات العلمية للعالم، مرجع سابق، ص، 50.

¹⁹¹ رودولف كارناب: الأسس الفلسفية للفيزياء، ترجمة، السيد نفادي، دار الثقافة الجديدة، القاهرة، 1990، ص، 59.

¹⁹² م. ن، ص، 293.

¹⁹³ يوسف تيبس: التصورات العلمية للعالم، مرجع سابق، ص، 50.

دالة في جميع الأحوال، سواء كانت واقعة موجودة بالفعل في العالم الواقعي أو إلى واقعة في عالم ممكن، أي عالم ليس فعليا بل "يمكن وصفه وقوع في تناقض، قد يكون عالم الحوريات، أو حتى أكثر العوالم خيالية، بشرط أن يتم وصفها في حدود منطقية متماسكة"¹⁹⁴. لكن بحكم طبيعة القوانين المنطقية، لا يمكن اعتمادها قاعدة للتفسير العلمي، لأنها لا تشير إلى حد فاصل يميز العالم الواقعي عن الممكن، الشأن في ذلك أننا إذا رمنا تفسير حقيقة ترتبط بالعالم الفعلي، فإن الأمر يقتضي استخدام القوانين التجريبية. لذلك يقر كارناب أن القضية تكون صادقة إذا وفقط إذا كانت موجودة بالفعل، وإذا لم تكن كذلك فهي كاذبة. وأما "إذا اشتملت العبارة مفهوما جديدا أو مفهوما تكون مشروعته (قابليته للتطبيق العلمي) موضع شك، فيجب ذكر دلالتها. لهذا الغرض من اللازم تعيين الشروط التجريبية التي يفترض تحصيلها لكي نسمي عبارة صادقة (...)" وفي أي ظروف يجب أن نسميها كاذبة"¹⁹⁵.

بالنسبة لكارناب لن يتأتى لنا البث في صدق أو كذب قضية ما إلا إذا تمكنا من تحديد الشروط التجريبية التي تنطوي عليها العبارة، وإذا لم نتمكن من ذلك فإنه سيستعصي علينا التمييز بين العبارات الدالة والعبارات الزائفة، بحيث قد نقع في خطأ تصنيف عبارة زائفة ضمن العبارات الصريحة التي تنطوي على معنى. "إذا كانت العبارة ب تعبر عن محتوى التجربة تا، وكانت العبارة ج إما ب نفسها أو يمكن اشتقاقها من ب (...)" سواء عبر الأدلة الاستنباطية أو الاستقرائية، فإننا نقول إن جـ "مدعمة ب" التجربة تا. تكون العبارة قابلة "للاختبار" إذا أمكن تعيين الشروط التي يمكن أن تظهر ضمنها التجربة تا، والتي تدعم ب أو نقيض ب. نقول إن العبارة ب لها "محتوى واقعي"، إذا كانت التجارب ستدعم ب أو نقيضها معقولة على الأقل، وأمكن تعيين خصائصها"¹⁹⁶.

والحق لئن نحن أطللنا على علم الفيزياء، فإننا نجد أن عباراته العلمية تنقسم إلى شقين: أحدهما تكون قابلة للاختبار وثقتنا فيها أكبر، لأنها تنطوي على محتوى واقعي.

¹⁹⁴ رودولف كارناب: الأسس الفلسفية للفيزياء، مرجع سابق، ص، 27.

¹⁹⁵ رودولف كارناب: البناء المنطقي للعالم، مرجع سابق، ص، 569.

¹⁹⁶ م. ن، ص، 571.

والأخرى؛ غير قابلة للاختبار، ومن الصعوبة بمكان دعمها، إلى درجة أنه يمكن استبعادها من العلم. لكن إذا أخذنا في الاعتبار المنهج المعتمد في الفيزياء، فإن هذا الضرب من العبارات والقضايا لا يعتبر دالا، "بل يسلم به كفرضيات، أو تخمينات أولية، أو على الأقل كعبارات تسمح بصياغة بعض المسائل. لذا (...) سنعترف بالعبارات من هذا النوع باعتبارها دالة (لكن ليس باعتبارها صادقة بأي حال من الأحوال)؛ تكون العبارات التي لها محتوى واقعي دالة متى كان من المعقول على الأقل الاعتراف بصدقها أو كذبها ممكنا. (...) إن العبارة (الزائفة) التي لا يمكن من حيث المبدأ دعمها بتجربة ما، والتي بالتالي ليس لها أي محتوى واقعي، لن تعبر عن أي واقعة معقولة؛ ومن ثم لن تكون عبارة، بل مجرد تجمع لعلامات أو أصوات من دون معنى"¹⁹⁷. إن هذا التمييز الاعتباري المنطقي يمثل في جانب منه المشروع الذي خطه رودولف كارناب، وقد رام من خلاله الفصل بين العلم واللاعلم على نحو ما مر معنا، وذلك باستنتاج العبارات ومعرفة ما إذا كانت تنطوي على معنى أم هي تفتقد له، وأما غايته المقصودة التي أعلن عنها في مشروعه فهي من جهة إقصاء الميتافيزيقا بشكل كلي من مجال المعرفة الإنسانية. ولكم تأفف الرجل من القضايا الماورائية لأنها لا تجد لها ما يسوّغها منطقيا ورياضيا وتجريبيا، ومن جهة أخرى فقد استهدف تأسيس لغة موحدة للعلم، أو تأسيس وحدة العلم من خلال وحدة اللغة¹⁹⁸، وفي شأن ذلك لم يجد بدا من الإقرار بأهمية الملاحظة في تحقيق مشروعه.

إن المعرفة العلمية تركز بالأساس على الملاحظة الحسية، وهي التي تدفعنا إلى القيام بالتجربة باعتبارها محكا حاسما للتحقق من تطابق الظاهرة الملاحظة مع التجربة. "غير أن هذه الملاحظات يمكن تحقيقها بوسيلتين مختلفتين كل الاختلاف. فهناك أولا الوسيلة غير التجريبية، وفيها نلعب دورا سلبيا. (...) وهناك ثانيا الوسيلة التجريبية، وفيها نمارس دورا إيجابيا. إذ بدلا من كوننا مجرد مشاهدين، نحاول أن نفعل شيئا ما قد يوئى بنتائج ملاحظة (مختصة بالملاحظة)، أفضل من تلك التي نجد أنفسنا مجرد

197 م. ن، ص، 573.

198 يوسف تيبس: التصورات العلمية للعالم، مرجع سابق، ص، 48.

مشاهدين للطبيعة. وبدلاً من الانتظار حتى تجود علينا الطبيعة بمواقف نلاحظها، نحاول أن نخلق مثل هذه المواقف، أي أننا باختصار، نقوم بإجراء تجارب¹⁹⁹. فقد كشف هذا المنهج أهليته في مجموعة من العلوم، وعلى التحقيق منها الفيزياء، التي تمكنت من تحقيق إنجازات علمية عظيمة فاقت ما حققه هذا المجال نفسه في العصور السابقة.

يبين كارناب ضمن هذا السياق من النظر أن أعظم القوانين الفيزيائية التي توصل إليها علماء الفيزياء، تعتمد بالأساس على عدد لا نهائي من الملاحظات، سواء تلك التي نصادفها في الحياة اليومية أو تلك الأكثر انتظاماً في العلم، وهي لأن كشفت عن أمر ما، فقد كشفت عن تكرارات وانتظامات في العالم، وهذا ما نألفه في تعاقب الفصول والليل والنهار، وتساقط الأجسام في حالة تركها من أعلى... وهذا الانتظام يمكن التعبير عنه في صيغة قانون كلي. فنحن ألفنا في الحياة اليومية أن "كل الثلج بارد"، وبرودة الثلج لا يمكن أن تختلف في الزمان أو المكان. فقطعة الثلج كانت في الماضي باردة وهي في الحاضر كذلك، وستكون على هذا الحال في المستقبل، في أي مكان. بيد أن واقع الظواهر الطبيعية يكشف على أن القوانين العلمية ليست ثابتة ويقينية على الإطلاق، كما أنها ليست كلية. "فبدلاً من التأكيد على أن ثمة انتظاماً يحدث في كل المجالات، تؤكد بعض القوانين على أنه يحدث فقط في نسبة مئوية من الحالات"²⁰⁰.

ومثلما لاحظ كارناب ببصيرة نافذة، فإن العلم لا يمكن أن يبدأ إلا بالملاحظات المباشرة للوقائع المفردة، وما لا يتأتى للملاحظة على نحو مباشر، يمكن رصده عن طريق مقارنة العديد من الملاحظات، حتى نتمكن من إقرار الانتظامات التي نعبر عنها في بقضايا تسمى "قوانين"، وهي تنقسم إلى قسمين: إحداها أمبريقية، والأخرى نظرية. الأولى منهما؛ "بسيطة لأنها تتكلم عن خواص مثل اللون الأسود أو الخواص المغناطيسية لقطعة حديد، وهي تلك الخواص التي نلاحظها بشكل مباشر (...)" وعلى العكس من ذلك القوانين النظرية مفاهيم غير قابلة للملاحظة كالجسيمات الأولية

¹⁹⁹ رودولف كارناب: الأسس الفلسفية للفيزياء، مرجع سابق، ص، 59.

²⁰⁰ م، ن، ص، 19.

والمجالات الكهرومغناطيسية التي ينبغي التعامل معها بالقوانين النظرية"²⁰¹. وأنى كان شأن هذه القوانين فهي تعمل على تفسير الوقائع الملاحظة، كما أنها تمكن العالم من التنبؤ بأخرى مجهولة لم تحدث بعد. لكن السؤال الذي يفصح عنه سياق الكلام هاهنا، هو: على أي نحو ننتقل من ملاحظة الوقائع المباشرة إلى صياغة القانون العلمي الذي يحكم تكرار الوقائع ويعبر عن انتظامها في الطبيعة؟ وما الذي يبرر هذا الانتقال؟ بهذه الصيغة انطلق رودولف كارناب في تحديد مشكلة الاستقراء.

ضمن منظور هذا السياق وجب التلميح إلى أن كارناب انتقد التمييز التبسيطي المألوف بين الاستنباط والاستقراء، على أساس أننا ننتقل في الأول من العام إلى الخاص أو الفردي، وفي الثاني ننتقل بالطريق الآخر، أي من الفردي إلى العام، ويعتبره الرجل تمييزا مضللا. "ففي الاستنباط توجد أنواع من الاستدلالات ننتقل فيها من العام إلى الخاص، كما يوجد في الاستقراء أيضا أنواع متعددة من الاستدلالات. كما أن التمييز التقليدي مضلل أيضا، لأنه يفترض ببساطة أن الاستنباط والاستقراء فرعان لنوع واحد من المنطق"²⁰². ولئن نحن طلبنا قدرا من التمييز الاستيضاحي بينهما لقلنا إنه في المنطق الاستنباطي ننتقل من مقدمات معينة وصولا إلى النتيجة التي يتأسس صدقها أو كذبها على المقدمات، فإذا كانت المقدمات صادقة بالضرورة ترتبت عنها نتيجة صادقة أيضا. لكن حين نطل على الاستقراء، نجد الأمر يختلف اختلافا جوهريا، بحيث قد نصل إلى نتيجة كاذبة حتى لو كانت المقدمات صادقة وكان الاستدلال صحيحا. "وأقصى ما يمكننا قوله هو أنه طبقا للمقدمات المفترضة، تكون درجة معينة من الاحتمال. ويعرفنا المنطق الاستقرائي كيف نحسب قيمة الاحتمال"²⁰³. وإذ سوغ كارناب لنفسه الإشارة إلى أهمية هذا الاعتبار المنطقي، فذلك لأنه يدرك ببصيرة عميقة أن القضية التي تعلنها واقعة مفردة تم التوصل إليها عن طريق الملاحظة، لا تكون صادقة دائما وفي كل الأحوال، باعتبار أن الملاحظ ليس مثل آلة تصوير، فهو قد يخطئ في ملاحظته. "ولكن بالنسبة للقوانين يظل اللاتعيين

201 م. ن، ص، 22.

202 م. ن، ص، 37.

203 م. ن، ص، 38.

أكبر. ففي قانون أحوال العالم، بالنسبة لأي حالة جزئية، في أي مكان وأي زمان، إذا صدق شيء، يصدق الشيء الآخر. ومن الواضح أنه يتناول حالات ممكنة لا نهائية (...). وإذا كان الأمر كذلك، فليس ثمة عدد للملاحظات النهائية، مهما كانت كبيرة، يمكن أن تصوغ قانونا 'كليا' بعينه"204.

بيد أنه إذا كان هو ذا حال الملاحظات اليومية التي نجرىها بشكل مستمر لبناء قانون راسخ الأساس، فإن استقرار أرشيف تاريخ الفيزياء يعلمنا أن أعظم القوانين التي سادت مرحلة زمنية معينة، تعتمد على رزمة غير كافية من الملاحظات، قد ينظر إليها على أنها نهائية. إذا كان الأمر على هذا الحال، فقد تأتي في المستقبل حالة واحدة غير مشابهة لما لاحظناه، فتغير القانون السابق الذي يفسر الظاهرة تغييرا جذريا. لذلك "من المستحيل أن نصل إلى العصر الذي يتحقق فيه القانون تحقيقا كاملا. وفي الحقيقة أننا لسنا بصدد الحديث عن "التحقق" Verification على الإطلاق - هذا إذا كنا نعني به تأسيسا قاطعا للصدق - ولكننا نقد به التأييد Confirmation فقط"205. فمهما بلغ عدد الحالات الموجبة لإثبات قانون ما والتحقق منه، فإن حالة واحدة فقط قد تأتي في المستقبل تكون كافية لتبكيته وتغيير تصورنا لتلك الظاهرة وربما لتغيير فهمنا للعالم. ذلك أنه قد ندحض ببساطة قانونا ظل صامدا لردح من الزمن، إلا أنه قد يشق علينا أمر تأييده. ولئن نحن تساءلنا بالطريقة نفسها التي تساءل بها كارناب؛ على أي نحو نحصل على تأييد قوي؟ لأجابتنا الرجل بأن ذلك يتم عن طريق استخدام نسق منطقي لإجراء تنبؤات. يذكر القانون أن (و) (ق و ك و)، ومن ثم، بالنسبة لأي موضوع معطى فإن ق أ ك أ. ونحاول العثور على موضوعات متعددة على قدر استطاعتنا (وهي تلك الحالات التي رمزنا لها بالرمز أ)، بحيث تكون لها الخاصية ق، وحينئذ نلاحظ ما كان إذا كانت تحقق أيضا شرط ك. فإذا وجدنا حالة سالبة. فإن المسألة تكون مقررة، وإلا كانت حالة كل حالة موجبة بيّنة إضافية، تضاف إلى قوة تأييدنا"206. ويمكن التعبير عن قوة تأييد القانون بصيغة

204 م. ن، ص، 38.

205 م. ن، ص، 38.

206 م. ن، ص، 39.

عددية، رغم أن هذه المسألة لا زالت محط سجال في فلسفة العلوم. "وبدلاً من القول إن هذا القانون "مؤسس جيداً" وأن ذلك القانون الآخر "يستند إلى شواهد واهية"، علينا أن نقول إن القانون الأول حاصل على 8 درجات تأييد، بينما القانون الثاني حاصل على درجتين فقط"²⁰⁷. وفي شأن ذلك يشير كارناب إلى أن ما نسميه التأييد هو نفسه الاحتمال المنطقي، وهو يستعيز عن الاحتمال المنطقي أحياناً بالاحتمال الاستقرائي، لأننا حينما نقوم باستدلال تكون المقدمة فيه صادقة، فإن النتيجة قد لا تكون كذلك. وهذا الضرب من الاستدلالات يتم التعبير عنها بدرجات عددية. وقد حاول الرجل أن يؤسس منطقاً استقرائياً يكون قادراً على إحداث لغة علمية ذات طابع كمي، على غرار تلك التي نجدها في الفيزياء، بحيث نستطيع تربيض الظواهر الطبيعية، أي تحويل ظواهر فيزيائية إلى مقادير كمية، مثل الكتلة ودرجة الحرارة... إلا أن ذلك لا يعني أنه من الممكن صياغة قواعد نهائية وثابتة، "إذ من المشكوك فيه، مثلاً، أن نقوم بصياغة قواعد تمكن العالم الفيزيائي من معاينة مائة ألف قضية تقرر أشياء مختلفة يمكن ملاحظتها. وعندئذ، يتمكن من وضع نظرية عامة (نسق من القوانين) يفسر بها هذه الظواهر الملاحظة، عن طريق التطبيق الآلي لتلك القواعد. هذا مستحيل بالطبع، لأن النظريات (...) تستخدم إطاراً تصورياً يمضي بعيداً وراء الإطار المستخدم لوصف المادة الملاحظة (...) إن ذلك يتطلب براعة خلاقية"²⁰⁸ لا تكون مبنية على أساس الحساب التقليدي المؤلف للاحتتمالات. فإذا أردنا معرفة احتمال النظرية أو الفرض، فلا ينبغي نهج الاستقراء الآلي، خاصة إذا كان الأمر يتعلق باختراع نظريات جديدة.

وكاناب في هذه النقطة لا ينتقص من أهمية الاستقراء الآلي، بل هو يعتقد في إمكانية وجوده. لكن حين يتعلق الأمر بغاية أكثر تواضعاً من تحقيق هذا المطلب، "هناك ملاحظات معينة متاحة ولتكن م، وفرض علمي وليكن ف (وليكن في صورة تنبؤ أو حتى مجموعة من القوانين). إذن، فإنني أعتقد أنه في حالات كثيرة، يمكن أن نحدد، بإجراءات

²⁰⁷ م. ن، ص، 40.

²⁰⁸ م. ن، ص، 51.

آلية (ميكانيكية) الاحتمال المنطقي، أو درجة التأييد ل ف على أساس م²⁰⁹. وهذا الضرب من الاحتمال هو ما يسميه كارناب الاحتمال الاستقرائي الذي يضم كل تحليل استقرائي غرضه تقييم هذا الاحتمال. ولئن أقر كارناب بهذا الأمر، فلأنه يعتبر أن التحقق الحاسم يكون ممكنا فقط في الرياضيات والمنطق، أما في الفيزياء فلا نبحت إلا عن درجة التأييد التي قد نعبر عنها بتقديرات عديدة.

واستنادا إلى ذلك عكف كارناب على بناء تصور علمي للعالم، باعتماد منطق استقرائي يحاكي لغة الفيزياء التي اعتبرها النموذج الأصلح لكل العلوم الأخرى، وقام بصياغة مفاهيم علمية تعبر عن الوقائع الملاحظة. واعتبارا لهذه الدقة والوضوح الذي تتسم به لغة الفيزياء، حاول كارناب رد لغة العلوم جميعها إلى اللغة الفيزيائية وحدها، ومن خلالها فقط نستطيع التمييز بين العلم واللاعلم، طبقا لخاصيتها كلغة كلية تقوم هيكلتها على ما يسميه بالأنا وحدية المنهجية Methodological solipsism، والأنا وحدية هي النزعة القائلة بأنه لا يوجد شيء في هذا العالم غير الذات، أو لا يمكن للذات أن تعرف شيئا آخر خارجي على أنه موجود أو تعرف كنهه، وكل ما تستطيعه هو ما يقع للذات من خبرات فحسب، ودون ذلك فهي لا تستطيع إثبات أي شيء. وعلى هذا النحو حاول كارناب بناء مفاهيم العلم على خاصية الخبرة الفردية، فحاول أن يبني العالم من أفكار أولية، ترتبط ببعضها عن طريق علاقات أولية، فاقتطع قطاعا عرضيا من الخبرة، ليقدم لنا فيه أفكاره الأولية وقد ابتدع كارناب عددا من الحيل الفنية والمنهجية الفذة ليحقق هذا الغرض. فهو يربط بين شظايا الخبرة على أساس تماثلها المسلم به، فيردها إلى فئات الكيف، والتي تنتهي بدورها إلى نفس فئة الحس إذا ما ارتبطت بسلسلة من التماثلات²¹⁰. والحال أن كارناب ما فتئ أن ضرب صفحا عن تحقيق هذا المشروع، واعتبر أن المعرفة العلمية لا يمكن أن تتأسس على الخبرات الفردية الخاصة، بل هي تقوم على اللغة الفيزيائية كلغة كلية للعلم. وفي إطارها فقط يصير كل شيء له معنى، وكل شيء يمكن التعبير عنه بوضوح في حدودها.

²⁰⁹ م. ن، ص، 51.

²¹⁰ يمنى طريف الخولي: فلسفة كارل بوبر منهج العلم.. منطق العلم، مرجع سابق، ص، 245.

تلك هي لغة العلم التي حاول كارناب أن يوحدتها في إطار اللغة الفيزيائية، ولهذا الغرض عكف الرجل على بنائها على أساس منطقي نسقي، وفي شأن ذلك وضع الرجل شكلين من القواعد: أحدهما؛ يتجسد في صياغة العبارات والجمل الفيزيائية، وثانيهما؛ يتمثل في استنباط عبارة من أخرى، وهي قواعد يمكن تعديلها كلما عثرنا على صيغة أجود من سابقتها وأفضل منها. وعلى هذا الأساس فإن جميع العلوم سترتبط بالفيزياء أو ستتحول إليها، ويمكن إذ ذاك استبعاد جميع العبارات الميتافيزيقية باعتبارها لغوا. أما عن أصول هذه اللغة الصورية للعلم الواحد والتي لا تترد إلى أصول لغوية بعدها، فقد اقتنع كارناب بدعوى نيوراث إلى أن الجمل تقارن بالجمل فقط، وليس بالخبرة. وأيضا أننا نتحقق من جمل هذه اللغة - أي نختبرها - ليس بواسطة الخبرات الحسية، كما يدعي معيار التحقق، أو معيار التأييد، وإنما بواسطة ما أسمياه جمل البروتوكول²¹¹. إن لغة العلم تركز على عبارات وجمل البروتوكول، وهي تعني عند كارناب تلك الجمل التي تحيل على، أو تصف مباشرة، خبرات معطاة، أو الظواهر، أو هي عبارات لا تحتاج إلى تعليل، وتصلح كأساس لبقية جمل العلم²¹². وبمعنى ما فإن قضايا البروتوكول تنطوي على اسم علم أو وصف معين لشخص ما يلاحظ شيئا محددا أو هي تتضمن كلمات تشير إلى فعل الملاحظة. طبقا لهذا الاعتبار يقر كارناب، تصنيفا وتوسيعا، أنه على رأس الأشياء الهامة بالنسبة للتحليلات الابستمولوجية تأتي لغة البروتوكول التي تصاغ فيها قضايا البروتوكول الأولية (في الطريقة المادية للكلام: القضايا التي تخص المعطى المباشر) لشخص معين، وتأتي أيضا لغة النسق التي تصاغ فيها القضايا النسقية للعلم²¹³. وعلى ضوء ذلك يناظر كارناب كل قضية من قضايا نسق معين قضية من قضايا اللغة الفيزيائية بحيث تكون كلا القضيتين قابلة لأن تحل محل الأخرى... وهكذا تصير لغات البروتوكول المتنوعة لغات ثانوية للغة الفيزيائية. فاللغة الفيزيائية هي لغة كلية وقائمة بين ذوات واعية - **Inter-subjective**. وهذه هي وجهة النظر الفيزيائية²¹⁴. وإذ سَوَّغ كارناب لنفسه هذا الاعتبار

²¹¹ م. ن، ص، 247.

²¹² يوسف تيبس: التصورات العلمية للعالم، مرجع سابق، ص، 95.

²¹³ دونالد جيليز: فلسفة العلم في القرن العشرين، مرجع سابق، ص، 329.

²¹⁴ م. ن، ص، 329.

فقد جعل عبارات البروتوكول تقوم على علاقات التناظر أو التطابق بين القضية والواقعة أو حالة الأشياء التي تصفها. غير أن هذا التناظر، في نظر كارناب، ليس سوى تناظرا بين فئتي عبارات تنتمي إلى مستويات مختلفة من حيث العمومية، أي بين عبارات من مستوى عال، وبين أخرى تكافئها معرفيا، لكنها أقل منها عمومية، مما يجعلنا أمام سلم تصاعدي وتنازلي من درجات العمومية (صيع المستويات) إلى أن نصل إلى عبارات تصف الخبرات الحسية مباشرة (الأساس النفسي الذاتي)، يطلق عليها اسم العبارات الأولية أو عبارات البروتوكول²¹⁵.

محصول ما مر معنا، أن عبارات البروتوكول يمكن اتخاذها معيارا لاختبار جمل اللغة العلمية المتبقية، دون أن تكون هي نفسها في حاجة إلى تعديل أو تبرير. وهكذا تكون هذه اللغة قادرة على التعبير في إطار العالم التجريبي دون حاجة إلى مجال الماورائيات، لأن مفاهيمها لا تقبل الصياغة من زاوية علمية محضة. وكل ما له معنى يجد تعبيره في ميدان العلوم التي ترتد إلى الفيزياء. ولئن دل هذا الضرب من النظر على شيء، فإنما هو دل على أن كارناب استهدف توحيد لغة العلم، وحاول أن يجعل منه نسقا واحدا، تكون الفيزياء جامعة لشعثها. وكل حكم ذي معنى يمكن تحويله إلى حركات فيزيائية في سياق أبعاد الزمان والمكان.

ولشد ما تهكم بوبر من مشروع كارناب الذي يهدف إلى توحيد لغة العلم بناء على عبارات البروتوكول، وذلك ضمن الفصل الذي اتخذ له "مشكلة الأسس الأمبريقية" عنوانا، فيعتبر أن عبارات وجمل البروتوكول على نحو ما فلسفها كارناب لا تخرج عن إطار النزعة السيكلوجية، لأنها لا تعبر سوى عن الخبرات الحسية أو الإدراكات بعبارات تحيل على تلك التجارب. وهكذا فإن "عبارات البروتوكول ليست سوى نظرية سيكلوجية مترجمة إلى الصورة الشكلية للكلام"²¹⁶. والحال أنه لئن كانت عبارات البروتوكول تمتح من الخبرة الحسية الذاتية أسسها، فهذا معناه أنها ذات ميسم ذاتي غير موضوعي، وهي

²¹⁵ يوسف تيبس: التصورات العلمية للعالم، مرجع سابق، ص، 96.

²¹⁶ "The theory of protocol sentences is nothing but psychologism translated into formal mode of speech". K, Popper: The Logic of scientific discovery, op, cit, p, p, 77, 78.

طبقاً لهذا الاعتبار تتنافى مع روح العلم وتهدد بناءه، الشأن في ذلك أن العلم الحق هو الذي يتخذ روحه من أسس موضوعية قوامها استبعاد كل نزعة ذاتية. ولئن هو حق هذا الأمر، فإنه لا يمكن، حسب بوبر، رد صدق العبارات العلمية إلى الخبرة الذاتية، لأن النسق العلمي كلياً أو جزئياً يجب أن يكون موضوعياً، وبالتالي لا يمكن أن توجد في العلم عبارات نهائية غير قابلة للإبطال من حيث المبدأ، أي صادقة بإطلاق²¹⁷. وعلى نحو ما مر معنا في السابق، فإن كارل بوبر يرفض كل مشروع فلسفي أو علمي هدفه الوصول إلى الحقيقة المطلقة، لأن الحقيقة المطلقة لا وجود لها، بل كل ما يمكن قوله ورسمه كهدف للبحث العلمي هو الاقتراب من الصدق فقط.

يناقش بوبر من زاوية أخرى جمل البروتوكول، ويعتبر أنها تبعد لغة العلم عن لغة الفيزياء، أو بصيغة أخرى فإنها تفسح المجال أمام الخبرات الذاتية، أو أنها تجعلها فيزيائية أكثر من المطلوب، فتستبعد بذلك، في نظر بوبر، الكثير من الفرضيات الميتافيزيقية الضرورية لعلم الفيزياء، فمفاهيم القوى والجسيمات والكتلة لا تقبل الرد إلى جمل البروتوكول²¹⁸. ولئن كان كارناب أراد أن يوحد لغة العلم ضمن إطار واحد هو علم الفيزياء، واعتمد عبارات البروتوكول في سياق ذلك، فإنه حين استبعد العبارات الميتافيزيقية من ميدان المعرفة العلمية، فقد بين تهافت ادعائه من حيث لا يدري، لأن لغة العلم الحق لا بد أن تقوم على مبدأ ميتافيزيقي يوجهها ويرد العلم إلى معطيات الملاحظة والحس حتى وإن كان هذا المبدأ قد وضع لإقصاء الميتافيزيقا²¹⁹.

2 - محاكمة كارل بوبر للاستقراء والحاجة إلى منهج فرضي استنباطي:

إن المعيار الذي سلكه أهل الوضعية المنطقية لإسقاط الميتافيزيقا من دائرة القضايا التي تحمل معنى، يركز على أسس المنطق الاستقرائي، وقد تأتى معنا فيما سبق أن الاستقراء لا مسوغ له، ولا يمكن تبريره بأي حال، ولو كان الأمر غير ذلك لما بقيت مشكلة

²¹⁷ يوسف تيبس: التصورات العلمية للعالم، مرجع سابق، ص، ص، 96، 97.

²¹⁸ م، ن، ص، 97.

²¹⁹ م. ن، ص، 100.

الاستقراء دون حل، لذلك فقد اعتبره كارل بوبر "بالزائد عن الحاجة". والحق الذي ما فتئ الوضعيون فيه يمترون أنهم حين رفضوا بصيغة التأفف القضايا الميتافيزيقية استنادا إلى معيار يقوم على أسس استقرائية، فقد رفضوا العلم في الوقت نفسه، إذ لم تكن غايتهم وممرامهم غربة القضايا غير العلمية واستبعادها من المجال العلمي، بل كان هدفهم، بسبق إصرار وترصد، إسقاط الميتافيزيقا من عرش المعرفة الإنسانية، حين أعلنوا جهارا توجيه اهتمامهم صوب القضايا الفلسفية ذات الطابع المنطقي والرياضي، وتطهير العلوم من الميتافيزيقا والقضايا الفارغة من المعنى. ولعل أبرز منظري الوضعية المنطقية الذين أعلنوا عداءهم الشديد للميتافيزيقا، نذكر على سبيل المثال لا الحصر، "رودولف كارناب"، الذي عمد، من جهة - وبتأثير شديد من أعمال "جوتلوب فريجه" و"ويلارد فان أورمان كواين" و"ألفرد تارسكي" - "إلى إعادة صياغة كل قول علمي صوريا، ومن جهة أخرى إلى التحليل المنطقي للغة؛ فتوصل إلى أن الدلالة هي معيار الفصل بين العلم والميتافيزيقا. لأن الملفوظ لا يكون دالا إلا إذا أمكن اختزاله إلى معطيات تجريبية قابلة للملاحظة وإلا كان لغوا"²²⁰. فحين يبحث الميتافيزيقيون في قضايا مثل "الأشياء في ذاتها" أو "العلة الأولى للعالم" أو "ماهية الشيء"، فإن مهمتهم لا تعدو أن تكون كمن ينفخ في رماد. وما يريده أنصار الاتجاه الوضعي هاهنا هو البحث في معاني هذه القضايا وما لف لَقها، والنظر إلى مدى تحققها التجريبي عبر مواجهتها مع الواقع التجريبي، فإذا تطابقت معه برهنت على علميتها، وإن تصادمت معه كانت كاذبة، أما إذا لم تنتج معنى كانت لغوا²²¹ ويجب استبعادها من حقل المعرفة العلمية. وحتى يكون لها معنى، فلا بد أن يكون لها مدلول في الواقع الأمبريقي يشير إليها. وعلى هذا الأساس يكون معيار المعنى والتحقق التجريبي الذي يرتبط عندهم بالمنهج الاستقرائي، هو المعيار الأسلم لفصل العلم عن الميتافيزيقا. وهذا معناه أن المعرفة العلمية عندهم تنشأ وفق هذا المنهج الذي يقوم على الملاحظة الحسية أولا، ومن خلالها يمكننا أن نصل إلى الفروض العلمية. بيد أن هذا الاعتبار الميثودولوجي لم يلق ترحيبا في الأوساط الفلسفية والابستمولوجية، وأثار الكثير من ردود الأفعال العنيفة والانتقادات القاسية، لعل

²²⁰ رودولف كارناب: البناء المنطقي للعالم والمسائل الزائفة في الفلسفة، ترجمة، يوسف تيبس، المنظمة العربية للترجمة، ط1، 2011، ص، 41.

²²¹ يوسف تيبس: التصورات العلمية للعالم، مرجع سابق، ص، ص، 74، 75.

أشهرها امتعاض كارل بوبر من إسقاط الميتافيزيقا من مجال المعرفة العلمية لأنها فارغة من المعنى، والاحتفاظ ببعض القضايا والعلوم الزائفة. فقد نظر الرجل إلى الأبعاد الفلسفية والميثودولوجية لمشكلة فصل التجريبي عن الميتافيزيقي، أو فصل العلم عن اللاعلم، وفي شأن ذلك أعلن رفضه لمعيار المعنى والتحقق الذي اتخذه الوضعانيون سبيلا سالكا لإقصاء الميتافيزيقا، لأن غايتهم لم تكن سوى تعبير عن إرادة سيئة لتحطيمها وهدمها، وليس جهدا لتحقيق مطلب الفصل بين العلم واللاعلم. ولم يكشف التحقق عن حجيته كمعيار حاسم لتحقيق ما رامه أنصار الوضعية المنطقية، لأنه يستبعد من العلم ما ينتمي له، وعلى التحقيق ما لا يقبل الملاحظة أو القياس. ومن هنا تتضح نوايا خاصة الوضعية المنطقية التي تحمل ضغائن خفية إزاء الميتافيزيقا دون غيرها من ضروب المعرفة. فلئن نحن ضربنا بأنظارنا في تاريخ علم الفيزياء، فإننا سنلفي الكثير من المفاهيم والنظريات الفيزيائية التي لا تقتزن بالواقع المادي، ولا تقبل الملاحظة والقياس، زد على ذلك أن المعيار الاستقرائي الذي ارتكزت عليه أنظار أنصار الوضعية المنطقية لا يقصي بعض العلوم الزائفة مثل التنجيم²²².

ولكم أصر بوبر على فضح مثالب المنهج الاستقرائي - على نحو ما سيأتي معنا - باعتباره المصدر الوحيد للمعرفة العلمية، وراح يفكر في تغيير الإيقاع الميثودولوجي للعلم من المنهج الاستقرائي إلى المنهج الاستنباطي، الشأن في ذلك أن الملاحظة الحسية التي تشكل نقطة البدء التي تقودنا إلى صياغة الفروض، قد تصطدم بظروف خارجية تجعل أمر الملاحظة أكثر ضبابية وغموضا. ومن أجل تجنب هذا الأمر يقترح بوبر البدء من قضية كلية عامة هي النظرية التي يفترضها العالم لينزل منها بالاستنتاج، عبر مراحل الاختبار الاستنباطي، إلى الوقائع التجريبية إلى أن يصل إلى العبارات الأساسية التي يتخذ قرارا بالتوقف عندها، وذلك خوفا من التراجع إلى ما لا نهاية²²³، وذلك اقتناعا منه بأن العلم لا يحتاج في بنائه إلى المنهج الاستقرائي، بل هو يقوم بالأساس على تفكيك القضية الكلية وتحليلها ابتداء من عناصرها الكلية إلى عناصرها الجزئية البسيطة تمكنا من فحصها على نحو يسير. وهذا المطلب الاعتباري يكشف على أن بوبر لم يكن غرضه وممره المنافحة عن

²²² م، ن، ص، 83.

²²³ م، ن، ص، 132، 133.

الميتافيزيقا، ولم يجعل مسعاه استبعادها على نحو ما نحا أنصار الوضعية المنطقية، لأنها قد تشكل أساسا منطلقا هاما في بناء العلم، وقد تعمل عكس ذلك وتعيق حركته. ولهذا عمل بوبر بدءا على فضح مثالب المنهج الاستقرائي الذي يفضي إلى معرفة مضللة وزائفة أنى كان المعيار الذي ينبثق عنه.

ينطلق كارل بوبر في رصد مشكلة الاستقراء، استشكالا وترتيباً، من عرضها منطقياً، ويعمل إذ ذاك على كشف خللها، لينتهي في المطاف الأخير إلى أن الاستقراء مجرد خرافة لا أهلية له في ميدان العلم. والحال أنه من أجل تحقيق هذا المطلب الاعتباري، "فقد جعل الرجل مهمته الأساس، منذ البواكير الأولى لعمله، صياغة نظرية للمعرفة البشرية باعتبارها نتاجاً لأنشطتنا الفكرية، وليس إنتاجاً ذاتياً من طرف كائن حي يخضع لقيود سيكولوجية وفيزيولوجية. وبصيغة أخرى، فقد أراد أن يضرب بأنظاره إلى الوضع الموضوعي للمعرفة (...) بدلا من العناصر الفردية التي تتدخل في التعلم. بالنسبة لبوبر فإن هذا المسلك ينطوي، على الأقل، على ثلاثة اعتبارات هامة: فقد قام أولا بحل مشكلة الاستقراء على نحو ما أثارها هيوم. ثم ثانياً؛ سمح بتقييم النظريات موضوعياً، حتى قبل أن تخضع للاختبار. وأخيراً؛ عمل على صياغة منهج نقدي للعلم ينطلق من المحاولة وتصحيح الخطأ"²²⁴. في سياق هذا الضرب من النظر يمكن القول إن المشكلة الأكثر أهمية، صارت منذ كانط تتعلق بمعيار الفصل بين العلوم التجريبية والقضايا الميتافيزيقية أو غيرها من أشكال المعرفة غير العلمية. وفي شأن ذلك يقر بوبر بأن معيار المعنى المألوف لدى أنصار الوضعية المنطقية وقوم الاستقرائيين، على نحو ما تأتى معنا هو نفسه صار معياراً باطلاً، ووجهة نظره الراضة لهذا المنهج تقوم على اعتبار أساس

²²⁴ "Popper's main aim in his early work was to formulate a theory of human knowledge as product of our intellectual activities, and not as the subjective product of an organism with psychological or physiological constraints. In other words, he wanted to probe the objective aspect of knowledge (...), rather than the individual elements that interfere in learning. For Popper, this approach offered at least three advantages: (1) it solved Hume's problem concerning induction; (2) it allowed theories to be objectively evaluated even before they were put to the test; and (3) it formulated a critical method for science which proceeded through trial and the correction of error". Roberta Corvi: An introduction to the thought of Karl Popper, Routledge, London & New York, 1st published, 1997, p, 19.

على نحو ما سيأتي معنا لاحقاً، هو أنه لا يتضمن مخرجا لاستنباط قضايا كلية أو نظريات علمية بناءً على قضايا فردية أو جزئية تعبر عن الملاحظات والتجارب. فلئن نحن رمنا النظر في الإطار الموضوعي للنظرية القابل للاختبار، بدلا من النظر إليها باعتبارها إبداع فردي خاص بالذات العارفة، أو حصيلة عوامل ذاتية، آنئذ تصير موضوعا للنقاش النقدي حتى قبل إخضاعها للاختبار التجريبي. وانطلاقاً من هذه المزاعم صاغ بوبر بديله عن الاستقراء.

ولكي يقدر الرجل المعرفة العلمية حق قدرها، انطلق بدءاً من عرض وفحص مشكلة الاستقراء. وقد صاغها استشكاليا وفق السؤال التالي: ما الذي يضمن لنا أن نطمئن على توقعاتنا بشأن الحالات التي لم تقع بعد تحت أنظارنا بأنها ستكون على غرار تلك التي وقعت من قبل؟ وفي ضوء ذلك صاغ بوبر مشكلة الاستقراء وفق الصيغة التالية: "نحن قادرون على مشاهدة وقائع جزئية فحسب، وعلى مشاهدة عدد محدود منها دائماً. وبالرغم من ذلك فإن العلوم التجريبية تصدر قضايا كلية، مثل القوانين الطبيعية، أي القضايا التي يجب أن تكون صادقة لعدد محدود من الوقائع. لكن وفق أي صورة تستصاغ مثل هذه القضايا؟ وما الذي نغنيه بها بدءاً؟ إن هذه الأسئلة تحيل في خطوطها العريضة على مشكلة الاستقراء، فهي تشير إلى السؤال المتعلق بصدق أو مشروعية القضايا الكلية للعلوم التجريبية. أو بعبارة أخرى، هل يمكن أن تكون القضايا الاختبارية المؤسسة على التجربة صادقة بصورة كلية؟ (وبصيغة أكثر بساطة، هل يمكننا أن نعرف أكثر مما نعرفه؟)"²²⁵. يكشف كارل بوبر من خلال هذه الأسئلة عن إشكالية تدور في عمقها حول مسألة صدق وإطلاقية معارفنا العلمية، وهو اعتبار مفضل يصور المعرفة في تمامها

²²⁵ "We are only able to observe particular events, and always only a limited number of them. Nonetheless, the empirical sciences advance universal propositions, such as the natural laws; that is, propositions which should hold true for an unlimited number of events. What is the justification for advancing such propositions? What is actually meant by these propositions? These questions indicate in outline the problem of induction. The "problem of induction" will denote the question concerning the validity or justification of universal propositions of the empirical sciences. Or, put another way, can empirical propositions that are based on experience be universally valid? (Or more simply, can we know more than we know?)". Karl Popper: The two fundamental problems of the theory of knowledge, Routledge, London & New York, 1st published, 2009, p, 71.

ونهايتها، باعتبار أن الباحث في هذا الإطار يجعل مبتغاه ومرماه البحث المستمر عما يؤيد ملاحظاته ونظرياته، بدل النظر فيما يكذبها، اعتقاداً منه بأن الموجه الأساس للبحث العلمي هو الوصول إلى الحقيقة النهائية التي لا حقيقة بعدها. وقد فاتته إدراك أن هذا الضرب من الحقيقة يبقى غائباً على الدوام، ويجب الاقتناع في مقابل ذلك بعدم تأسيس صدق دوغمائي لقضايا المعرفة يرفض كل فحص نقدي، باعتبار أن اليقين المطلق لا يغدو أن يكون مسألة اقتناع ذاتي ينزع عن المعرفة العلمية سمتها الموضوعية على نحو ما مر معنا سابقاً. والحال أن من يقتفي أثر الاستقراء ويجعل همّه الأساس بناء معرفة صادقة وحقائق مطلقة ترتبط بما لم يقع بعد تحت أنظاره، ويحاجج في سياق ذلك بأن الوقائع الجزئية المفردة تهيب له إمكانية التنبؤ، وبناء معرفة تخص المستقبل بناءً على حالات ماضية، إن هو كلف نفسه عناء البحث والفحص وإحالة أفكاره على النقاش النقدي، سيلفي أن هناك حلقة مفرغة كانت تتخلل آراءه ترتبط بمسألة تسويق الحكم على قضايا كلية انطلاقاً من أخرى جزئية. إن المنتصر للإجراءات الاستقرائية لن تكون الحجة معه، بل عليه، إن هو ظل يسعى لتبرير ما لا يقبل التبرير. ولقد تبين مع "د. هيوم" أن البراهين الاستقرائية القائمة على المبدأ التجريبي الذي يعطي للتجربة صلاحية البث في صدق أو كذب قضايا الواقع، لا يمكن الاطمئنان إليها، لأنها تفتقد إلى التسويق المنطقي.

إن ما جعل الاستقراء يتخذ مقاما هاما لدى المنتصرين له، هو أن يضرب بجذوره عميقا في الحس المشترك الذي يهيء نظرية في المعرفة مقبولة لديهم، أقرب ما تكون تشبيها إلى "الدلو"، الشأن في ذلك أن الحواس تعمل على جمع المعطيات من الواقع وتكدسها في هذا الدلو، بحيث تكون الملاحظة مرشدا نحو اكتساب المعرفة. وهكذا فمن خلال الملاحظة وتكرارها في الماضي تستقر أذهاننا على أن "الشمس ستشرق غدا" لأننا اعتدنا على مشاهدة الظاهرة باستمرار، وعلى هذا الأساس نستطيع تبرير مسألة اطراد الحوادث الطبيعية، باعتبار أن مشاهدة الواقعة باستمرار على نفس الحال تجعلنا على قدر كبير من اليقين بصدد معارفنا الاستقرائية، وتمكننا من تجاوز مشكلة تفسير وتبرير الاعتقاد. ولكم تشبث الفلاسفة وحتى بعض العلماء بهذا الاعتبار الاستقرائي، دون إخضاعه للنقاش النقدي الجدّي إلى أن أتى هيوم وعقل ما كان نسيا منسيا لدى السابقين عليه. وقد

ألمع بوبر إلى ذلك حين قال: "يعتقد العديد من الفلاسفة وحتى بعض العلماء أن الاستقراء حقيقة مركوزة في الحس المشترك لا يمكن إنكارها، إذ لا يمكن إنكار الاستخدام العملي لما يسمى "الإجراءات الاستقرائية" على نحو متروّ (...). لكن يجب علينا بأي حال أن نتعلم الاستماع لأولئك الذين يتبرأون من حقائق الحس المشترك. ولشد ما احتمل الفلاسفة من أجل النظر في الآراء التي تدور حول إثبات أو نفي وجود طاولات وكراسي، أو نيازك، أو أشباح (داخل آلات أو خارجها) (...) إلا أن النقاشات التي تتعلق بكل هذه المزاعم والاعتبارات المذهبية، ليست أساسية تقريبا بالنسبة لفلسفة تهتم بوجود أو عدم وجود خطوات استقرائية. لذلك يجب أن نحيل المسألة على النقاش النقدي. فقد يكون الافتراض القائم حول الإجراءات الاستقرائية - المنطق الاستقرائي - قائما في المطاف الأخير باعتباره حكما مسبقا، لذلك فإن كل ما يوجد ليس سوى مجرد خرافة، أو مذهب استقرائي خاطئ"²²⁶. وقد تسلل إلى ميدان العلم وآمن به العلماء في ممارساتهم العلمية والعملية، اعتقادا منهم بأن العلم إما أن يركز على الملاحظة الحسية المباشرة، ويتخذ من الاستقراء منهجا له، أو لا يكون البتة. وقد زاد إلحاحهم إلى الفصل بين العلم واللاعلم من تشبثهم بهذا المنهج، وفي نظر المنتصرين إليه فإن الميتافيزيقا لا ترقى إلى مصاف العلم لأنها لا تقتفي الخطوات الاستقرائية، التي تطمئن إلى ثبات وصدق القوانين الكلية في الزمان والمكان. وعلى هذا الأساس لن يكون هناك اختلافا بين وقائع المستقبل وأحداث الماضي. ولعل هذا الانتقال الاستقرائي هو الذي جعل الاستقراء يفتقد إلى التأسيس المنطقي المتين. وهو ما كان قد نبّه إليه ديفيد هيوم، وأعجب به كارل بوبر، لكن رغم مجهودات

²²⁶ "Many philosophers and even some scientists believe that induction is an undeniable fact of common sense: that the actual use of what is now often called 'inductive procedures' = cannot be seriously denied. (...) But we should at any rate learn to listen to those who deny facts of common sense. Philosophers have been extremely patient in listening to people who asserted and others who denied the existence of tables and chairs, or meteorites, or ghosts (both in and out of machines), or analytic statements. But the discussions of all these assertions and 'isms' are not nearly so fundamental for philosophy as the one about the existence or nonexistence of inductive procedures. So let us discuss the matter critically. Perhaps the assumption that inductive procedures—an 'inductive logic'—exist is, after all, a prejudice, so that all that does exist is merely a myth, a mistaken 'ism' ('inductivism')". Karl Popper: Realism and the aim of science, Routledge, London & New York, 1st published, 1983, p, 15.

هيوم في إثارة مشكلة الاستقراء، على نحو ما مر معنا، إلا أن بوبر تجاوز الروابط العلية التي اكتفى بها هيوم، ولم يقبل بفكرة العادة أو التكرار في تسويغ الاستدلال الاستقرائي. ولئن نحن شئنا أن نضع المسألة بكلمات منتقاة، فإننا لم نجد بداً من الإشارة إلى ما ألمع إليه "جان بودوين" Jean Baudouin حين فكر بأن "بوبر وجه استدلال هيوم، الذي أيد الاستقراء لاعتبارات عملية وسيكولوجية، وجعله استدلالاً راديكالياً"²²⁷، لأن المفاهيم التي حاول هيوم أن يسوغ بها الاستقراء، لا تحمل طابعاً ثورياً، بقدر ما أيقظت المشكلة فحسب. ولئن نحن شئنا الوقوف عند ما بيّنه هيوم بصدد مشكلة الاستقراء فحسب، فإننا لن نتجاوز ما اعتبره باشلار عائناً ابستمولوجياً ينقل إلى ميدان العلم، معرفة تضرب بجذورها في الحس المشترك وفق ألفاظ سيكولوجية بدائية، مثل العادة والاعتقاد، إلى روح المعرفة العلمية التي تمنع عن نفسها أن تبنى بمفاهيم تتخذ حمولة ذاتية. وقد استعاض بوبر بدلاً عن هذه الألفاظ الذاتية أخرى تتخذ حمولة موضوعية، فكان أن استبدل لفظ "اعتقاد" الذي يُلبس المعرفة لبوساً ذاتياً ويسقط عنها صفة العلمية، بعبارة "نظرية تفسيرية"، ثم اقترح استخدام عبارة "قضية ملاحظة" بالبدل عن لفظ "انطباع". وعلى هذا النحو يمكننا أن نشرع في اتهام المنطق الاستقرائي والتنديد به، لأن الإجراءات التي يقوم عليها تحمل بصيغة أو بأخرى أمارات ذاتية. وفي الواقع – على نحو ما يبين بوبر – "فإننا لا نقوم باستدلالات استقرائية، أو أننا نستخدم ما يسمى 'إجراءات استقرائية'، لكن بدلاً من ذلك فإننا نكتشف دائماً الاطرادات بواسطة منهج مختلف جذرياً، يقوم على المحاولة والخطأ، أو التخمين والدحض، أو التعلم من أخطائنا، وهو منهج يجعل اكتشاف الاطرادات أكثر أهمية مما كان يعتقد هيوم"²²⁸. والحق لئن نحن اقتفينا خطوات هذا المنهج، فإننا إذ ذاك

²²⁷ «Popper actualise et radicalise le raisonnement de David Hume qui se ralliait, néanmoins, à l'inductivisme pour des raisons d'ordre pratique et psychologique». Jean Baudouine : Karl Popper, Paris, PUF, 1989, p, 30.

²²⁸ "I happen to believe that in fact we never draw inductive inferences, or make use of what are now called 'inductive procedures'. Rather, we always discover regularities by the essentially different method of trial and error, of conjecture and refutation, or of learning from our mistakes; a method which makes the discovery of regularities much more interesting than Hume thought. The method of learning by trial and error has, wrongly, been taken for a method of learning by repetition". K, Popper: Realism and the aim of science, op, cit, p, 35.

سنضرب صفحا عن السعي وراء البحث عن اليقين المطلق والحقيقة الكاملة، وتصير معارفنا حدسية تخمينية غير قابلة للتبرير ولا يمكن إثبات صدقها النهائي.

إن الناظر في شأن قضية الاستقراء، على نحو ما فلسفها كارل بوبر، اعتبارا واستشكالا، سيلفي أن نقطة الخلاف الكبيرة بينه وبين الاستقرائيين تعود إلى أهمية الملاحظة ودورها في بناء المعرفة العلمية. ومثلما لاحظ بوبر ببصيرة عميقة فإن البدء بالملاحظة الحسية لا يمكن أن تقودنا البتة إلى إبداع النظرية العلمية أو إلى الاقتراب من الصدق، باعتبار أن الفرض يفرض نفسه سلطانا للمعرفة العلمية قبل الملاحظة الحسية، وهو الذي يؤدي إلى الملاحظة وليس العكس. وفي هذا السياق من القول يتهم بوبر على "تهافت" مزاعم الاستقرائيين بمثال الرجل الذي وهب حياته لخدمة العلم الطبيعي، بحيث أخذ يسجل ما استطاع أن يلاحظه ثم أوصى بأن تورث هذه المجموعة من الملاحظات التي لا تساوي شيئا إلى الجمعية الملكية للعلوم بإنجلترا، كيما تستعمل كدليل استقرائي²²⁹. ومن شأن الباحث عن خيط ناظم لهذه المجموعة من الملاحظات، جامع لشعثها، أن يشق عليه لم شتاتها ويتعذر، لأنها ببساطة لا يمكن أن تفضي إلى أي نتيجة يُستفاد منها، ولا يمكن أن تساهم في تقدم العلم، بل إن كل ما تبينه وتبرهن عليه ليس سوى أضغاث أحلام. والحق لئن هو دل هذا الاعتبار إلى أمر ما، فإنما هو دل على أن مبدأ الاستقراء، على نحو ما يتبجح به معتقوه هو خرافة ليس إلا. وهذا ما يلمح إليه بوبر بقوله: "إن مبدأ الاستقراء لا يمكن أن يكون صدقا منطقيا خالصا كما هو حال تحصيل الحاصل أو القضية التحليلية، فلئن هو حق ذلك فسوف لن تكون هناك مشكلة للاستقراء، لأنه في هذه الحالة ستؤخذ كل الاستدلالات الاستقرائية على أنها منطقية خالصة، أو تحويلات تحصيل حاصل، تماما كما هو الحال في المنطق الاستنباطي، ومن ثم فمبدأ الاستقراء لا بد أن يصير قضية تركيبية، أي قضية لا يصبح نفيها متناقض ذاتيا، بل ممكن منطقيا"²³⁰.

²²⁹ يبنى طريف الخولي، فلسفة كارل بوبر منهج العلم.. منطق العلم، مرجع سابق، ص، 139.

²³⁰ "This principle of induction cannot be a purely logical truth like a tautology or an analytic statement. Indeed, if there would be no problem of induction; for in this case, all inductive

والحق لئن نحن بحثنا في التجربة كمصدر لصدق هذا المبدأ، فسنواجه حينذاك صعوبات جمة ترتبط أدناها، على التحقيق، بمحاولة البرهنة عليه باستدلالات استقرائية، يقتضي تبريرها هي الأخرى افتراض مبدأ استقرائي من مستوى أعلى، "وهكذا فإن محاولة إرجاع مبدأ الاستقراء إلى التجربة تتحطم لأنها تؤدي حتماً إلى ارتداد لا نهائي"²³¹. لذلك يعتبر بوبر أن مبدأ الاستقراء يظل عقيماً، وقد أرجع ذلك إلى اعتبارين مركزيين: أولهما؛ أنه قد يتخذ من التجربة مصدراً له، وثانيهما؛ أنه قد يكون مستدلاً عليه من مبادئ منطقية أخرى. طبقاً لهذين الاعتبارين يعتقد بوبر أنه حتى لو قام العلم بأسره على مبدأ الاستقراء، فإنه سيكون علماً مضللاً، أو خاطئاً، "لأن مبدأ الاستقراء زائد عن الحد، وأنه لا محالة يفضي إلى اللاتساقات المنطقية"²³².

والحال أنه وقد ثبت هذا الاعتبار، أي عدم جدوى مبدأ الاستقراء في بناء العلم، فقد ثبت أيضاً أن العالم لا يلاحظ، بل هو ينطلق من مشكلة وينتهي إلى أخرى – على نحو ما ينطوي عليه منهج المحاولة والخطأ الذي أفردنا له سابقاً – ومنها يتوصل إلى الفرض العلمي الذي يساعده على فك شفرتها، ثم بعد ذلك يستعين بالملاحظة التي تمكنه من البث في صدق الفرض أو كذبه. أما الافتراض الاستقرائي بأن الملاحظة هي الكنز الذي يستخرج منه العالم الدرر الثمينة، فلا معنى له²³³، لأن العالم ينطلق من مكونات العالم الثالث على نحو ما أفردنا له إفراداً في السابق. وعلى التحقيق فهو ينطلق من تصور النظرية أو صياغة الفرض أنى كان مصدره، باعتبار أن العالم لا يهتم بالبحث في مصدر الفرض أو الطريقة التي تمكنه من الحصول عليه، بقدر ما يهتم بالبث في صدق النظريات العلمية، واختبارها منطقياً بعد إبداعها. "وأما السؤال كيف تتولد فكرة جديدة في ذهن

inferences would have to be regarded as purely logical or tautological transformations, just like inferences in deductive logic. Thus the principle of induction must be a synthetic statements; that is a statement whose negation is not self-contradictory but logically possible". K, Popper: the Logic of scientific Discovery, op, cit, p, 5.

²³¹ "Thus the attempt to base the principle of induction on experience breaks down, science it must lead to infinite regress". Ibid, p, 5.

²³² "That a principle of induction is superfluous, and that it must lead to logical inconsistencies". Ibid, p, 5.

²³³ يبنى طريف الخولي: فلسفة كارل بوبر منهج العلم.. منطق العلم، مرجع سابق، ص، 139.

الإنسان - سواء كانت قطعة موسيقية أو صراع درامي أو نظرية علمية - فهي مسألة متعلقة بالسيكولوجيا الامبريقية، وليست مرتبطة بالتحليل المنطقي للمعرفة العلمية التي لا تعنى بأسئلة عن الواقعة، بل هي معنية بأسئلة التبرير أو الصحة فحسب"234. وأما العالم الذي ينطلق في مهمته بدءاً من لفيف من الملاحظات التي يعكف على جمعها، فشأنه شأن الذي رأى في منامه أنه يجمع مالا كثيراً في حقبة لا تكفي لجمعه، لكنه يستيقظ في الصباح بخفي حنين. لذلك فإن "القيام بجمع الخنافس قد يكون مفيداً، في حين أن جمع الملاحظات قد لا يكون كذلك"235، طالما أن العلم يبدأ بالحدوس الافتراضية. والحال أنه إذ سوَّغ بوبر رفض البدء بالملاحظة وتعميم نتائجها في أفق بناء النظرية العلمية، فقد سوَّغ معه نفي الأثر السيكولوجي للتكرار أو العادة الذي أخذ به الاستقراءيون الكلاسيكيون، وعلى التحقيق منهم ديفيد هيوم.

وقد فطن بوبر إلى أن هيوم أثار مشكلتين مركبتين بصدد الاستقراء: إحداهما؛ منطقية تروم البث في صدق الاستقراء وتبرير صحته. والأخرى؛ سيكولوجية ترتبط بالعادة أو التكرار الذي يقوم على فكرة أن الحالات التي تحدثت ولم نشاهدها بعد سوف تكون مطابقة تماماً لتلك التي وقعت في الماضي. ومن ثم فإن التكرار يتحول بشكل أو بآخر، لدى الإنسان الغفل إلى قانون، وهذا هو منشأ الخطأ في العلم. فالتكرار يحطم الوعي بالقانون ولا يخلق اعتقاداً فيه236. والحق أن المتأمل في جماع هذه الاعتبارات، سيجدها أمارة على أن التكرار يؤثر فقط على أسلوب النشاط الذي اعتدنا القيام به، لكنه لا يمكن أن يتحول إلى قانون البتة. أفدنا بذلك أن أي نشاط نبدأه للوهلة الأولى بشكل أكثر انتباهاً وتركيزاً، ثم نعيد تكراره لمرات عديدة، فإننا بعد ذلك نستطيع القيام به دون أدنى اعتبار للقانون. وتكرار النشاط أو السلوك، أنى كان شأنه، بشكل مستمر قد يتحول إلى عادة، لكنه

234 " The question how it happens that a new idea occurs to a man – whether it is a musical theme, a dramatic conflict, or a scientific theory- may be of great interest to empirical psychology ; but it is irrelevant to the logical analysis of scientific knowledge. This latter is concerned not with questions of fact (Kant's *quid facti?*), but only with questions of justifications or validity (Kant's *quid juris?*)". K, Popper: The Logic of scientific discovery, op, cit, p, 7.

235 دونالد جيليز: فلسفة العلم في القرن العشرين، مرجع سابق، ص، 153.

236 يمنى طريف الخولي: فلسفة كارل بوبر منهج العلم.. منطق العلم، مرجع سابق، ص، 117.

ليس بسببه، فهو ينشأ أولا ثم يتكرر ثانيا²³⁷. ولئن قام الاعتراض على هيوم من هذه الناحية، فلأنه اعتبر التماثل أو التشابه أساسا للتكرار، ولم ينظر، تأصيلا وتوسيعا، إلى الأبعاد السيكلوجية الدفينة له. وهو ما انتبه إليه كارل بوبر، حيث أثبت أن الوقائع ليست هي التي تؤثر فينا، فنستخلص منها قانونا، بل نحن الذين نضبط إيقاعها في ذهننا ونحكم عليها بأنها تتكرر. وهذا معناه من الناحية المنطقية أن الافتراضات الحدسية والتخمينات سابقة على إدراك الملاحظات والحوادث المتكررة، أي أن التخمين يسبق التكرار، تماما كما فند بوبر الاطراد في الطبيعة، فقال إن توقعاتنا الفطرية هي التي تبحث عنه فيها²³⁸. الشأن في ذلك أن الحالة النفسية الباطنية للكائن هي التي تثير فيه ردود أفعال إزاء المثيرات الخارجية، إذ لو كان العكس هو الصواب، لكانت هناك نفس ردود أفعال الكائنات الحية إزاء المثيرات الخارجية. وهذا الاعتبار السيكلوجي يجعلنا نحكم أن الفروض سابقة منطقيا وزمانيا على الملاحظة، والحكم على تكرار الوقائع أيضا. وأيا كانت له الأسبقية، وكان الصواب إلى جانبه والحق معه، وكانت الحجة له لا عليه، فقد شبه السجال حول أسبقية الفرض على الملاحظة أو العكس بينه وبين الاستقرائيين، بالاختلاف حول أسبقية البيضة أم الدجاجة. وفي شأن ذلك يبت الرجل أن نوعا أوليا من البيض أسبق، كما أن نوعا أوليا من الفروض يكون له قصب السبق أيضا، يسميها بالتوقعات الفطرية. فلا يكون للعلم أن يكون استقرايا، كما لا يمكن لأي نظرية أنى كان مصدرها أن تكون استقرائية أيضا. ولتوضيح الطبيعة الحدسية للمعرفة العلمية، صار "بوبر" مولعا بذكر مثال الميكانيكا عند "نيوتن". فقد قدمت نظرية "نيوتن" ملائمة جيدة للغاية بين الملاحظة والتجربة منذ نشرت في عام 1687 حتى عام 1900. إلا أنه في الفترة بين عامي 1900 و1920 وجد أنها خاطئة في بعض النواحي، وأدخلت عليها تصحيحات باستخدام الميكانيكا النسبية²³⁹.

وقد بدل بوبر جهدا كبيرا في إبطال مزاعم الدعوى الاستقرائية التي تشير إلى أن نظرية نيوتن يمكن تصنيفها في قمة العلم الاستقرائي، ولا شيء غير ذلك. ورغم أن نيوتن

²³⁷ م. ن، ص، 118.

²³⁸ م. ن، ص، 140.

²³⁹ دونالد جيليز: فلسفة العلم في القرن العشرين، مرجع سابق، ص، 160.

نفسه أعلن بأنه لا يفترض الفروض، فقد لا يكون قصده أنه بدأ نظريته بالملاحظة، إلا أن بوبر سيبين استحالة أن تقوم نظرية نيوتن على الاستقراء، الشأن في ذلك أننا لن ضربنا بأنظارنا في خصائص عبارات الملاحظة، سنجدها بدءاً تفنقداً للدقة، بحيث يصعب على الملاحظ أن يكون تماماً كآلة تصوير ينقل بدقة الحادث على نحو ما هو عليه. وهذا معناه أن الملاحظة تفنقداً للدقة إذ لا يمكنها الإحاطة بمجموع عناصر الظاهرة، أما نظرية نيوتن فقد ارتكزت على أسس في منتهى الدقة والصرامة العلمية. فكيف إذن لنظرية بالغة الدقة، وبإيقاع علمي مضبوط، وفي منتهى الجمالية الفيزيائية، أن تقوم على شيء تنتقص له؟ أضف إلى ذلك أن نظرية نيوتن، وعلى التحقيق، قانون الجاذبية، تجد تطبيقاتها في كل أرجاء الكون، وهو مطلب لا يتحقق في سياق عبارات الملاحظة. إننا لم نلاحظ أبداً الكتلة، وإنما نرى الكواكب أجساماً ممتدة، ولا يمكن إطلاقاً أن نلاحظ القوى النيوتونية كقوى الجاذبية التي نعرفها جيداً، ونتمكن من قياسها بواسطة عجلات السرعة، (...) إلا أننا دائماً - وفي جميع المقاييس بلا استثناء نفترض مسبقاً صدق قوانين الحركة النيوتونية. وبدون هذا الافتراض الديناميكي المسبق، فإنه يستحيل قياس القوى (...) على هذا ينبغي أن نعترف على الأقل بأن بعضاً من الأشياء التي تعالجها النظرية، هي موضوعات مجردة وغير قابلة للملاحظة²⁴⁰. فلا شيء في العلم يقوم على الاستقراء، وإن ثبت أن قبل العلم، حتى في أدنى ثوابته، بالاستقراء مبدأً ومنهجاً له، فيجب سحب صفة العلمية عنه على نحو ما احتج بوبر نفسه، لأنه لا يشجع عنصرى الخلق والإبداع.

والحق لئن نحن شئنا تحقيق هذا المطلب، أي استيفاء شرط الإبداع والخلق في العلم، فإن ذلك يقتضي اقتفاء أثر المنهج الفرضي الاستنباطي، باعتبار أن العالم ينطلق في عمله العلمي من فرضيات أو أنساق نظرية، قبل اختبارها تجريبياً باتباع طريق الملاحظة والتجريب. وعلى صيغة ما أشرنا سابقاً، فإن الخطوة الأولى التي يستتجد بها العالم، هي ضبط الفرض وتصور النظرية، وبذلك انقلب الوضع المألوف للنظرية العلمية التي كانت تعتمد على جمع الملاحظات قبل مباشرة العمل العلمي. فمع بوبر صارت عكس ذلك، تتطلب جرعة كافية من الجرأة في صياغة التخمينات والعمل على اختبارها بنية أقصائها حين تأتي متعارضة مع الملاحظات.

²⁴⁰ يمنى طريف الخولي: فلسفة كارل بوبر منهج العلم.. منطق العلم، مرجع سابق، ص، ص، 151، 152.

وفي هذا الإطار منح بوبر للملاحظة مهمة جديدة غير تلك التي كانت تضطلع بها في عرف أنصار الوضعية المنطقية، حيث انحصرت مهمتها لديهم في التحقق فحسب، أما بوبر فقد جعلها لحظة محورية تجلت في وضع النظرية تحت الأضواء الكاشفة واختبارها بغاية إبطالها، في رفض واضح منه لنظرية الفكر كوعاء التي تروم تكرار الملاحظات، في أفق بناء العلم. أي أن الملاحظة ما عادت هي المصدر النهائي لمعرفنا ونظرياتنا العلمية، وإنما هي أساسا لحظة اختبار هذه النظريات وامتحانها، ولكن لا بهدف دعمها وتأييدها أو محاولة تأكيد صدقها، بل بهدف دحضها والبحث عما يكذبها²⁴¹.

والحق أن واقع الممارسة العلمية يؤيد بشدة هذا الإلحاح البوبري، الشأن في ذلك أن العالم غالبا ما يقوم بالملاحظة، أو يجري سلسلة من الملاحظات بعد أن توارق باله مشكلة معينة. وقد دعم بوبر موقفه من الاستقراء القائم على الملاحظة بمثال ساقه في إحدى محاضراته في فيينا حين قال لطلبته "امسكوا القلم والورقة، لاحظوا جيدا، ثم دُونوا ما لاحظتم! وبالطبع اندهش طلبته من طلبه فكان ردهم أن استفهموه "ماذا تريدنا أن نلاحظ؟ وهو سؤال ينطوي في عمقه على فكرة مفادها أن الملاحظة لا يمكن أن تقدم أي شيء يفيد في بناء العلم. فالملاحظة دائما توجهها مشكلة محددة بدقة على نحو ما أشرنا آنفا. وفي ذلك تأكيد لقوة العقل الإنساني وقدرته على إبداع الفروض.

والواقع لئن سوغ بوبر لنفسه تولي إبطال المنهج الاستقرائي، كمعيار لبناء العلم وفصله عن اللاعلم لدى الاستقرائيين، فقد سوَّغ معه استبعاد كل ما يرتبط به من مفاهيم، تتعلق بأهمية الملاحظة وحساب الاحتمال على نحو ما مر معنا سابقا. ولئن كنا قد أفردنا حيزا مهما لموقف بوبر من الاستقراء، فقد وضعنا بدءا للملاحظة في فوهة النقد البوبري، والآن يأتي الدور على موقفه من استخدام الاحتمال في سياق ترميم الاستقراء على التحقيق، وفي المعرفة العلمية بصيغة عامة. بيد أننا سنلمح للخطوط العريضة لموقفه من الاحتمال، وليس تفصيل القول بصدده هو هدفنا هاهنا، لأن ذلك قد يخرج بنا عن مقصدنا، لا سيما أننا قد أفردنا سابقا لرد بوبر على بعض النزعات الاحتمالية.

²⁴¹ نعيمة ولد يوسف: مشكلة الاستقراء في ابستمولوجيا كارل بوبر، مرجع سابق، ص، 107.

والحال لئن كان الاستقراء القائم على الملاحظة لا يفضي إلى أي شيء، حسب بوبر، فإن الرجل يقصي أيضا من أجندته فكرة الاحتمال وكل القضايا المرتبطة بها بالمعنى الوارد لدى الاستقراءيين، فهي عنده لا تنطوي على أي قيمة. فقد مر معنا سابقا أن أنصار الوضعية المنطقية صنفوا كثيرا لفكرة الاحتمال، واعتبروا أن العلم لا يقدم إلا نتائج احتمالية عبر اتباع الاستدلال الاستقرائي، واستنادا إلى التفسير الترددي للوقائع التي حدثت في الماضي وتعيد نفسها في الحاضر، وستكون على الحال نفسه في المستقبل، طبقا لنسبة مئوية ترجح كفة الحكم الاحتمالي الأكثر تقديرا والأعلى نسبة، على نحو ما اعتقد رايشنباخ، حين اعتبر أن مفهوم الترجيح هو أساس إدراكنا للمعرفة التنبؤية، وهذا ما قصده حين قال: "والواقع أن تفسير الأحكام التنبؤية بأنها ترجيحات يحل آخر مشكلة تظل باقية في وجه الفهم التجريبي للمعرفة: وأعني بها مشكلة الاستقراء"²⁴². وفي نفس المنحى سار كارناب، حين أكد على الطابع الاحتمالي للاستقراء، وفي سياق ذلك اعتبر أن الاحتمال الإحصائي يرمي إلى تأكيد الصفة الاحتمالية لنتائج الاستدلال الاستقرائي، سواء تعلق الأمر بعلم المنطق أو العلم الطبيعي. "فالقضايا التي تعطي قيما لاحتمال الإحصائي ليست منطقية خالصة، ولكنها قضايا واقعية في لغة العلم (...). فالاحتمال الإحصائي، احتمال علمي، ومفهوم تجريدي، وقضايا الاحتمال الإحصائي، قضايا "تركيبية"، أي أنها قضايا لا يمكن صياغتها عن طريق المنطق، وإنما تصاغ استنادا لأبحاث تجريبية"²⁴³. ولقد اتفق أن أجمع الاستقراءيون على هذه النقطة بالتحديد، غايتهم في ذلك ترميم المنهج الاستقرائي، وإصلاح أسسه وتعديل مبادئه وفق ما تقتضيه حركة العلم التطورية ونتائجه الاحتمالية. إلا أن محاولاتهم أفضت في المطاف الأخير إلى تشويبه أكثر من تصحيحه، بحيث عدت وظيفته تبريرية، تروم تسويق صدق النظريات العلمية السائدة، أكثر منها وظيفة كشفية تبذل فروضا جديدة تهدف إلى تكذيب النظريات العلمية السائدة، واستبعادها من حقل المعرفة العلمية.

²⁴² هانز رايشنباخ: نشأة الفلسفة العلمية، مرجع سابق، ص، 212.

²⁴³ رودولف كارناب: الأسس الفلسفية للفيزياء، مرجع سابق، ص، 52.

أنى لهم الغلبة، وقد رفض بوبر كل محاولة تدعي ترميم الاستقراء على أساس منطق الاحتمال، لأنه "باختصار مثله مثل صور المنطق الأخرى، يؤدي إلى ارتداد لا نهائي للوراء أو إلى مذهب القبليّة"²⁴⁴. لذلك فإنه من غير المقبول تماما اللجوء إلى فكرة الاحتمال للبث في شأن النظريات العلمية، باعتبار أن الاحتمال دخل إلى مجال الفيزياء من باب ألعاب الحظ. ومن ثم فقد حكم بوبر على تصور رايشنباخ وكارناب القائم على الاحتمال الاستقرائي بالفشل. يحاكم بوبر مسألة تأسيس الاستقراء على منطق الاحتمال بحجة أخرى، وهي أن إقرار الاحتمال عوض الحديث عن الصدق لا يؤمننا من السقوط في الارتداد أو الدوران اللانهائي، بل إننا سنسقط فيه من جديد. ويؤكد بوبر في هذا الباب أن الارتداد اللانهائي للاحتتمال مطابق تماما للدوران الاستقرائي. وهذا معناه أننا لا يمكن أن نقدم أي شيء للعلم إذا جعلنا مبدأ الاستقراء مبدأ احتماليا، لأنه يفضي بنا إلى أحد أمرين: إما الارتداد اللانهائي أو السقوط في النزعة القبليّة.

والحق لئن سُوِّغ لنا أن نفسر السبيل الذي يحدث به الارتداد اللانهائي للقضايا الاحتمالية، فعلينا تسمية القضية التي تصف نظرية محتملة بأنها تقدير أو تقويم لهذه النظرية، ومن الطبيعي أن يكون هذا التقدير قضية تركيبية من حيث هو ادعاء متعلق بالواقع²⁴⁵. إلا أن هذا التقدير نفسه يعيد طرح مشكلة الاستقراء من جديد، من حيث أنه يضعنا إزاء صعوبات تبريره، أي الطريقة التي يمكننا من خلالها أن نسوِّغه، ثم صعوبة إخضاعه للاختبارات. يؤكد بوبر في هذا السياق من النظر أن "التقدير Appraisal نفسه، إما أن يكون صادقا أو احتماليا، فإذا اعتبرناه صادقا فإن ذلك يحيل على وجود قضايا تركيبية صادقة لا يمكن التحقق صدقها تجريبيا - أي أنه قضية تركيبية صادقة قبلية - وأما إذا اعتبرناه احتماليا، فإننا سنحتاج بعد ذلك إلى تقدير جديد: تقدير التقدير، وسيعتبر في هذه الحالة تقديرا من مستوى أعلى، وهذا ما يفضي بنا إلى الارتداد

²⁴⁴ "In short, like every other form of inductive logic, the logic of probable inference, or 'probability logic', leads either to an infinite regress or to the doctrine of *apriorism*". K, Popper: The logic of scientific discovery, op, cit, p, 6.

²⁴⁵ نعيمة ولد يوسف: مشكلة الاستقراء في ابستمولوجيا كارل بوبر، مرجع سابق، ص، 99.

اللانهائي"²⁴⁶. وهذا معناه أن الاستناد إلى الاحتمال، لا يمكنه ترميم الوضع المهترئ للاستقراء، لأن "نظرية الاحتمال لا تستطيع تفسير الاستدلال الاستقرائي، لأنهما ينطويان على المشكلة نفسها"²⁴⁷، وكلاهما يعجزان عن تجاوز مشكلة الارتداد اللانهائي.

هكذا إذا بات الاستقراء محض خرافة لا يفضي إلى أي شيء، وصار العلم القائم على الاستقراء غريبا عن العلم. وبوبر إذ يحطم الاستقراء، ويبطل دور الملاحظة وأهميتها في بناء العلم، فإنه يهدف بالمقابل إلى تأكيد القوى الخلاقية للعقل وقدرته على الابداع والكشف العلمي. والحق أن بوبر إذ يقف من الاستقراء، مبدأ ومنهجاً، موقف الرفض والامتناع، فقد أثار حوله عدة انتقادات، حيث اتهمته طائفة من المفكرين الاستقرائيين بأنه نزع عن العلم أهم صفاته، وجرده من أبرز خصائصه التي تكشف صدق أو احتمال النظرية العلمية، فيما ذهب البعض منهم إلى أن بوبر لم يقوى على حل مشكلة الاستقراء، ولئن نحن أخذنا بهذه الدعوى البوبرية لاستبعادنا من العلم ما هو منه. ضمن هذا المنظور يقترح "دونالد جيليز Donald. A. Gillies" في كتابه "فلسفة العلم في القرن العشرين" إمكانية الجمع بين النموذجين الاستقرائي والبوبري، وبين أن ذلك لا يعد مطلباً مستحيلاً، وهو ما يتبين من قوله: "إن بوبر لا يقدم أي تفسير حول كيفية نشوء الحدوس الافتراضية العلمية، ويعتبر أن علم النفس التجريبي أولى بهذه المسألة من فلسفة العلم. لذلك من الممكن تعزيز رأيه من خلال الادعاء بأن الحدوس الافتراضية العلمية أحياناً ما تنشأ بواسطة الاستقراء من خلال الملاحظة"²⁴⁸. ويمكننا أن نطل بهذه الاعتبارات على النموذج الكوسموفيزيائي لجوهانس كبلر، الذي يثبت خاصية التناهي Interdisciplinarité بين أطروحة الاستقرائيين ونموذج كارل بوبر. فلقد اتفق أن

²⁴⁶ "As to the appraisal itself, this may either be asserted to be 'true', or it may, in its turn, be said to be 'probable'. If it is regarded as 'true', the nit must be a *true synthetic statement* which has not been empirically verified – a synthetic statement which is *a priori* true. If it is regarded as 'probable', then we need a *new* appraisal: an appraisal of the appraisal, as it were, and therefore an appraisal on a higher level. But this means that we are caught up in an infinite regress". K, Popper: The logic of scientific discovery, op, cit, p, p, 262, 263.

²⁴⁷ "The theory of probability is incapable of explaining inductive arguments; for precisely the same problem which lurks in the one also lurks in the other". Ibid, p, 263.

²⁴⁸ دونالد جيليز: فلسفة العلم في القرن العشرين، مرجع سابق، ص، 191.

اكتشف كبلر أن كوكب المريخ يتحرك في مدار إهليلجي مع الشمس في بؤرة واحدة. فكيف توصل كبلر إلى هذه الحقيقة؟ هل باتباع المسلك الاستقرائي أم باقتفاء أثر التخمينات والافتراضات؟

انطلق كبلر بدءا بلفيف من التخمينات والافتراضات النظرية، وقد كان أشد اقتناعا وإعجابا بالنموذج الكوبرنيكي. وفي شأن ذلك عمل على ربط مدار المريخ بالشمس عوضا عن الأرض التي كانت في النموذج البطليمي هي مركز الكون، وهو ما جعله يكتشف المدار الإهليلجي. فلو أنه قام بربط مدار المريخ بالأرض لما تمكن من اكتشاف ذلك. **"ومن المؤكد أنه افترض أن الشمس كانت تمثل مركز قوة تسيطر على حركة الكواكب"**²⁴⁹. وقد افترض أيضا أن الأجرام السماوية قد تتحرك إما بطريقة دائرية أو أنها تتخذ عددا صغيرا من الحركات الدائرية. وبناء على أرضية هذه التخمينات صاغ "كبلر" افتراضه الأول الذي يفيد أن **"مدار المريخ عبارة عن دائرة حول مركز (C) يبعد عن الشمس (S) وحركته متماثلة بالنسبة للنقطة (U)"**²⁵⁰. ولئن نحن سلمنا بذلك، فإننا سنصل إلى اعتبار هام مؤداه أن حركة الكواكب تكون أسرع كلما اقترب أكثر من الشمس، باعتبار أن الشمس تؤثر على حركته. وبعد أن توصل كبلر إلى هذه الاعتبارات، عكف على اختبار سلسلة من الافتراضات، بحيث قام باختبار الحركة مكونة من دائرتين. **"تحرك المريخ حول الدائرة الثانية (أو فلك التدوير)، والتي كان يدور مركزها على محيط الدائرة الأولى (أو الدائرة الناقلة)، فالحركة المركبة من الجمع بين الدائرتين أحدثت منحنى بيضاوي الشكل تقع نهاية القطر القصير فيه في الحضيض الشمسي، أي أقرب نقطة في مداره إلى الشمس، وتقع نهاية القطر الطويل فيه في الأوج، أي أبعد نقطة في مداره عن الشمس"**²⁵¹.

والحق أنه لو قدر لنا أن نغوص بتفكيرنا في نموذج كبلر، استنادا إلى هذه الاعتبارات الكوسمولوجية، لتبين لنا على نحو واضح أنها تقوم على نموذج من الحدوس

²⁴⁹ م. ن، ص، 174.

²⁵⁰ م. ن، ص، 174.

²⁵¹ م. ن، ص، ص، 175، 176.

الافتراضية التي تتلاءم مع الأطروحة البوبرية من جهة، لكن من جهة أخرى سنلغي أنفسنا إزاء العديد من الصعوبات، جماع القول بصددها أن البيانات التي انطلق منها كبلر للبحث في افتراضاته كان قد جمعها "تيكو براهي Tycho Brahe" في ليف من الملاحظات، على نحو ما يعترف كارل بوبر نفسه: "يجب أن تكون الحقيقة جميلة، يجب أن تبوح بحقيقة الجمال السماوي. لقد أراد كبلر أن يكتشف ذلك، ليس بصورة تقريبية فقط، بل على نحو دقيق، على نحو ما هي عليه، والحق أن هذا الاعتبار يفسر لماذا أخذ على محمل الجد فرضية الانحراف الطفيف للمدار، انحراف منحني بمقدار ثمان دقائق فقط، جمعها حسابيا من ملاحظات تايكو براهي Tycho Brahe. واستنادا إلى هذا الانحراف الذي اكتشفه كبلر صار كل شيء يعتمد عليه: ومن بين ذلك ديناميكا نيوتن ومعها سائر الفيزيكا الحديثة"²⁵². ومع أن بوبر نفسه كان متحمسا ومتفقا مع النموذج الكبلري (نسبة لكبلر) الذي يقوم على افتراضات نظرية، على نحو ما أشرنا سابقا، ومن حيث أنه يعلن في هذا الإطار أننا "لئن نحن رمانا أن نخضع فرضياتنا القابلة للاختبار لاختبار تجريبي قاس، على نحو ما فعل كبلر، فلن تظل هذه الفرضيات ميتافيزيقية، بل ستصير فرضيات علمية يمكننا من التعلم من أخطائنا"²⁵³، طبقا لذلك فإنه يؤكد بصيغة التشديد والإلحاح أن ما قدمه كبلر في هذا المجال، لم يكن سوى تفنيدات. وكبلر نفسه يعترف بأنه في كل مرة يتوصل فيها لفرض معين، يضعه في مواجهة ملاحظات "تيكو براهي". فقد كان كبلر "يردد قوله بشكل متكرر عن الفرضية التي أبتكرها وسرعان ما رفضها، أنها فندت من طرف ملاحظات تايكو، ولذلك يجب عليه ابتكار وتجربة فرضية جديدة غيرها"²⁵⁴. وهذا

²⁵² "Truth must be beautiful; it must reveal a reality of heavenly beauty. Kepler wanted to discover this reality - not only approximately but precisely, just as it really is. This explains why he took so seriously even a slight deviation from a hypothetical orbit, a deviation of just eight minutes of arc, calculated from the observations of Tycho Brahe. On this deviation of eight minutes of arc discovered by Kepler everything else depends: Newton's dynamics and hence the whole of modern physics." Karl Popper: All life is problem solving, op, cit, p, 75.

²⁵³ "If we want to subject our testable hypotheses to the strict test of experience, as Kepler did, these hypotheses are no longer metaphysical hypotheses but become scientific hypotheses that enable us to learn from our mistakes". Ibid, p, 77.

²⁵⁴ "Again and again, he said of a hypothesis he had invented and soon discarded that it was refuted by Tycho's observations and that he would therefore have to invent and tryout a new hypothesis". Ibid, p, 77.

الأمر يفيد بوضوح أن النموذج الكبلري يتمشى مع الأطروحة البوبرية. باعتبار أننا لن نستطيع التقدم في العمل العلمي دون الاعتماد على الافتراضات والحدوس والتخمينات. فكل ما نحتاجه في العلم "حدوسا وأفكارا، أفكارا منافسة إن أمكن ذلك، كما أننا نحتاج أفكارنا حول كيفية إخضاع هذه الأفكار للنقد، وتنقيحها، وإخضاعها للاختبار النقدي. وإلى أن يتم تنفيذها (...) يجب علينا وضع الأفكار موضع شك، باعتبار أن أفضل الأفكار هي التي تكون موضع الشك"²⁵⁵.

محصول ما تقدم أن كبلر بدأ كشوفاته الفلكية من فرض ميتافيزيقي، عمل على استبعاده بواسطة النقد، أي عبر تكذيب الفرض الدائري توصل إلى الفرض الإهليلجي. وفي شأن ذلك يقول بوبر: "لم يكن كبلر، على نحو ما يُعتقد في كثير من الأحيان، بالرجل الذي جمع بين ميتافيزيقا العصور الوسطى البدائية مع الاستقراء العلمي الحديث. لقد أخطأ نيوتن حين اعتقد بأن كبلر قد استمد قوانينه الثلاثة استقرائيا، من ملاحظات تايكو. لقد استرشد كبلر، شأنه شأن كل عالم، بالحدس، استرشد بالمحاولة (الفرضية) والخطأ (التفنيذ التجريبي)"²⁵⁶. وحتى لئن نحن قبلنا حجة معتنقي الاستقراء، التي تفيد أن كبلر التزم في كشوفاته بالمنهج الاستقرائي وأسس نموذج استنادا إلى ملاحظات تيكو براهي، بحيث أنه قد أكد على حقيقة واقعة وهي أن الكوكب يتحرك في مسار إهليلجي. غير أن هذه الحقيقة، التي لم يصف كبلر إليها شيئا ولكنه وجدها في حركة الكواكب، كانت هي ذات الحقيقة التي شوهدت أجزاؤها كل منها على أفراد. إنها كانت حصيلة مشاهدات مختلفة²⁵⁷. إذا نحن قبلنا بذلك، فإننا بالمقابل يجب أن نعترف أن هذه الملاحظات لم تنطلق

²⁵⁵ "We need intuitions, ideas, if possible, competing ideas; and we need ideas about how those ideas can be criticized, improved, and critically tested. And until they are refuted (...), we must also put up with questionable ideas. For even the best ideas are questionable". Ibid, p, 78.

²⁵⁶ "Kepler was not, as is so often thought, a man who combined a half wild, primitive medieval metaphysics with 'modern scientific induction'. Newton erred in believing that Kepler had derived his three laws inductively from Tycho's observations. Kepler, like every scientist, was guided by intuition, by trial (hypothesis) and error (empirical refutation)". Ibid, p, 78.

²⁵⁷ فيليب فرانك: فلسفة العلم الصلة بين الفلسفة والعلم، ترجمة، علي علي ناصف، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ط1، 1983، ص، 370.

من أرضية فارغة، بل إن تيكو براهي كان قد انطلق من الجدل القائم بين نموذجي "بطليموس" و"كوبرنيك". لكن حتى نصف العلم، نقول إنه ينمو بواسطة الافتراضات الحدسية في كثير من المواقف التي ينطلق فيها من مشكلات معينة، كما أنه يتشكل على أرضية استقرائية حيثما تم رصد ظواهر معينة، إذ لئن نحن قبلنا بمنهج واحد في سياق بناء العلم، فإن ذلك قد يكون له عواقب ضد تقدم العلم نفسه. ضمن هذا المنظور يقر "بول فيرابند Paul Feyerabend" بأن "المبدأ الوحيد الذي لا يمنع تقدم العلم هو أن كل شيء جائز"²⁵⁸، باعتبار أن اللجوء إلى قواعد معينة لفصل العلم عن اللاعلم، أو لبناء النظريات العلمية، أو لتفسير تقدم العلم، قد يعوق تقدم العلم نفسه. فإذا ضربنا بأنظارنا في تاريخ العلم، فإننا سنلفي أنه حيثما أخذنا بمنهج محدد، تأتي ظروف تضرب صفحا عن قواعده، ويتحقق التقد بدلا عنها، أو أحيانا بالغائها. وهذا يفيد بشكل أو بآخر أن اقتفاء أثر قواعد منهجية معينة لا يعمل سوى على خلق الاختلال والاضطراب إزاء حركة العلم. وقد يكون هذا الاعتبار هو ما أشار إليه فيرابند حين قال: "أنى كان شأن قواعد المنهج "أساسية" أو "عقلانية" فثمة دائما ظروف ينصح فيها ليس فقط بتجاهل هذه القواعد، وإنما بتبني عكسها"²⁵⁹، وحتى يمكن أن تحقق ضربا من التقدم للمعرفة العلمية، فإن فيرابند يوصي بتبني مبدأين هامين: أحدهما؛ يسميه "مبدأ الوفرة" the principle of proliferation الذي يقتضي الأخذ بأكبر عدد من النظريات حتى لئن هي افتقدت إلى عنصر الاتساق مع بعضها، لأنها ستجد لها مناصرين يرفعون عنها أشكال الغموض والصعوبات من أجل إلحاقها بالنظريات العلمية. وأما المبدأ الثاني، فهو يرمي إلى "التشبث" بالنظريات إذا كانت تعترضها صعوبات معينة، لأنها تحمل نتائج مفيدة لتقدم العلم. وقد يكون هذا المطلب الفوضوي هو ما ألمع إليه بالقول: "إن وفرة النظريات مفيدة للعلم، بينما اتساقها يتلف جانبه الحماسي. إن مطلب اتساق النظريات يهدد أيضا التطور الحر للفرد"²⁶⁰. طبقا لذلك

²⁵⁸ "The only principle that does not inhibit progress is: anything goes". Paul Feyerabend: Against method, Ed Verso, 3rd published, 1993, p, 14.

²⁵⁹ "Given any role, however 'fundamental' or 'rational', there are always circumstances when it is advisable not only to ignore the rule, but to adopt its opposite". Ibid, p, 14.

²⁶⁰ "Proliferation of theories is beneficial for science, while uniformity impairs its critical power. Uniformity also endangers the free development of the individual". Ibid, p, 9.

فإن أية محاولة لجعل العلم أكثر عقلانية وأكثر دقة باللجوء إلى قواعد محددة لا مناص أن يقضي عليه في المطاف الأخير، لأن العلم – على نحو ما يعلن فيرابند في مقدمة الطبعة الثالثة من كتابه "ضد المنهج" – هو أساسا "مشروع فوضوي: إن الفوضوية النظرية هي أكثر إنسانية (...). لتشجيع التقدم بدلا عن القانون والنظام"²⁶¹. ولعل مشروعه الفوضوي يظهر في تحديده للفظ النظرية الذي يستخدمه في كثير من الأحيان بصورة أكثر عمومية، إذ هو يشمل عنده حتى الاتجاهات الدينية، والأفكار السياسية، والأساطير. وفي اعتقادنا أنه تبنى هذا الموقف الأكثر تطرفا ضدا على قواعد بوبر المنهجية على التحقيق، فهو يصرح بصيغة الامتناع بأن الكثير من النظريات العلمية لا تقبل التأكيد وفق الصورة التي وضعها لها بوبر، باعتبار أن العلماء لا يستبعدون نظرياتهم من منطلق أن الوقائع تتعارض معها، ولئن نحن قبلنا بذلك لكنا لا زلنا ننظر إلى العلم في شقه الفيزيائي فقط في صورته الأرسطية القديمة، دون أن نخطو خطوة واحدة إلى الأمام، وهذا يفيد أن قواعد بوبر المنهجية تعرقل تقدم العلم أكثر مما تساعد على التقدم.

والحق أنه أنى كان شأن المنهج أو القواعد التي يستند إليها العلم، إلا أننا نسجل في هذا الإطار وجود تناقض واضح المعالم في ما انتصر إليه بول فيرابند عندما رفع شعار "كل شيء جائز" في العلم، إذ أننا نفهم منه أنه مهما كانت النظريات العلمية، حتى في صورة غير متسقة، وحيثما بدت صورة المنهج الذي تركز إليه هذه النظريات، فإنه يجب قبولها وفق مبدأ الاحتفاظ أو الإكثار منها ضدا على القواعد المنهجية التي انتهجها بوبر. والحال لئن كانت هذه النظريات تتماشى مع المنهج البوبري، فهل يجب علينا قبولها أم استبعادها؟ إن رد فيرابند واضح بصدد هذا الاعتراض، هو الإبقاء عليه، لكنه سبق وأعلن أن هذه القواعد لا تخدم تقدم العلم بل هي تقف حجرة عثرة أمامه. وحتى لئن هو حق أن كل شيء جائز في العلم، فإن روح بناء المعرفة العلمية على صيغة ما صرح غاستون باشلار ستقبل بعوائق معرفية هي أكثر تضليلا مما لو اتخذنا منها معينا لفصل العلم عن سواه. وإن شئنا التعبير عن فوضوية فيرابند العلمية فإننا لم نجد بدا مما جاء في المحاور

²⁶¹ "Science is an essentially anarchic enterprise: theoretical anarchism is more humanitarian (...) to encourage progress than its low – and – order alternative". Ibid, p, 9.

الثالثة ضمن محاوراته في المعرفة، حين توجه إليه محاوره بالقول: "إنك تحط من شأن الأفكار الجيدة، وترفع من قدر التافهة، تقول يجب أن نفعل هذا ونتجنب ذاك - ولكن عندما يضيق عليك أحدهم الخناق ويحاول التفوق عليك تنكر كل شيء. (...) كيف يمكن لأي شخص أن يعتبرك جدياً؟"²⁶². وتجاوزا لذلك نبادر إلى القول إن المنهج يشكل النواة الصلبة للعلم، وبدونه لن يكون العلم سوى ضرباً من المعرفة المضللة.

إن تاريخ العلم لا يعترف بالمنهج الواحد، ولا يتجاهل النظرية المتعددة المصدر والمزدوجة المنهج. فهو يقر بفاعلية المنهج الاستقرائي، بحيث أن هناك ظروفًا معينة توجه الباحث أو العالم إلى ضرورة اقتفاء أثر هذا المنهج. كما أننا نجد في أرشيف العلم نظريات علمية تم إبداعها بسلك المنهج الذي ينتصر له كارل بوبر، أي المنهج الفرضي الاستنباطي، الذي عدّه الرجل المنهج الأسلم القادر على حل جميع المشكلات المعرفية، بما في ذلك مشكلة الاستقراء التي استعصت على الأذهان. ويمكننا في هذا السياق رصد مختلف الفوارق الميثودولوجية بين المنهجين الاستقرائي والاستنباطي في الخطوط العريضة الآتية:

1 - إن المنهج الاستنباطي ينطلق من قضية كلية عامة هي النظرية التي يفترضها العالم لينزل منها بالاستنتاج، عبر مراحل الاختبار الاستنباطي، إلى الوقائع التجريبية إلى أن يصل إلى العبارات الأساسية التي يتخذ قراراً بالتوقف عندها²⁶³، وتكون نتائج هذا المنهج منطقية خالصة لا مجال فيها للاستقراء الذي يقوم على قواعد مضبوطة يفرضي الالتزام بها إلى اكتشافات تنبئية.

2 - ينطلق المنهج الاستنباطي البوبري دائماً من مشكلة أُنَى كانت طبيعتها، يتم حلها عن طريق المحاولة والخطأ. بينما الاستقراء يبدأ بالملاحظة.

²⁶² "You condemn good ideas and praise junk, you say that this should be done and that avoided - but when somebody catches you and tries to nail you down you deny everything (...) how can anybody take you seriously?" Paul Feyerabend: Three dialogues on knowledge, Blackwell, 1st published, 1991, p, 127.

²⁶³ يوسف تيبس: التصورات العلمية للعالم، مرجع سابق، ص، ص، 132، 133.

3 - يقوم المنهج الاستنباطي على استبعاد كل محاولة خاطئة لا تقدم حلاً للمشكلة المدروسة، ثم الانتقال إلى محاولات جديدة تؤدي بدورها إلى مشاكل جديدة، باعتبار أن العلم يبدأ بمشكلات وينتهي إلى أخرى. بينما تتخذ نتائج المنهج الاستقرائي طابعاً مطلقاً ونهائياً، أو قد تكون احتمالية.

وهكذا فإذا كان الاستدلال الاستقرائي يقوم على أساس الانتقال من قضايا جزئية يتم التوصل إليها عبر الملاحظات، وصولاً إلى قضايا عامة هي النظريات، فإن العلم، وبصفة عامة المعرفة البشرية، ليست على هذا النحو، بل نتوصل إليها عبر منهج المحاولة والخطأ، وهذا المنهج الاستنباطي المنطقي يمكن لجميع الكائنات الحية أن تفتقيه، من أدناها إلى أرقاها، من الأميبا إلى الإنسان. أنى للأمر أن يكون بخلاف ذلك، وقد اتفق أن غُدر بوبر فيلسوف المنهج الذي يشار إليه كلما تعلق الأمر بالمنهج العلمي. فإذا كان المنهج هو قطب الرحى الذي يدور عليه العلم، فإن أعظم منهج قدم للعلم هو ذاك الذي وضعه هرم فلسفة العلم المعاصرة كارل بوبر. وكما قال عالم الفلك الإنجليزي "هيرمان بوندي" H. Bondi: إن العلم ببساطة ليس شيئاً أكثر من منهجه، ومنهجه ليس شيئاً أكثر مما قاله بوبر²⁶⁴.

وقبل سبر أغوار المنهج الذي قدمه بوبر كبديل للمنهج الاستقرائي، لا مناص من تحديد ما يفيد به بدءاً "بالنظرية العلمية". فكما هو معلوم ومتداول في أوساط الاستيمولوجيين، تحيل النظرية العلمية على نسق من المبادئ والقوانين التي تعمل على تفسير ظواهر وحقائق. وقد تشير إلى مجموعة من المعاني، وذلك باختلاف توجهات المهتمين بهذا المجال، إذ أنها قد تحيل على:

1 - فرضية واحدة أو مجموعة من الفرضيات أو من القضايا، وتكون ذات طابع تأملي.

²⁶⁴ يمينى طريف الخولي: فلسفة العلم في القرن العشرين الصول - الحصاد - الآفاق المستقبلية، مؤسسة هنداوي للتعليم والثقافة، 2014، ص، 311.

2 - قانون حول أشياء لا تقبل الملاحظة كما هو الشأن بالنسبة للإلكترونات أو التطور، وهي تسمى أحيانا بهذا الاسم لأن الأدلة حول الأشياء التي لا تقبل الملاحظة، تكون غير حاسمة.

3 - نسق غير موحد من القوانين أو الفرضيات، مع تميزه بقوة تفسيرية.

4 - مجال دراسة معين (كما هو الحال في الفلسفة، حينما يتعلق الأمر بنظرية المعرفة، ونظرية المنطق).²⁶⁵

تأتى لنا عن هذه التحديدات أن تعدد معاني النظرية يكون بتعدد اتجاهات المهتمين بالشأن الابدستيمولوجي والعلمي، وقد ينتج عن هذا التعدد تداخل فيما بين المعاني المحددة آنفا. والحق أنه من أجل تلافي ذلك، لا مناص لنا من اقتفاء أثر معنى النظرية على نحو ما فلسفه بوبر في كتاب "منطق الكشف العلمي"، حيث يؤكد على القول التالي: "النظريات العلمية هي قضايا كلية، تشبه التمثلات اللسانية في اعتبارها أنساقا من الرموز والعلامات"²⁶⁶. نفهم من ذلك أن النظرية العلمية عند بوبر تنطوي على لغة رمزية، وكأن لسان حاله يقول إن النظرية العلمية ذات صياغة رمزية مجردة لا مجال فيها للملاحظة الحسية، بل إنها تأتي في البداية باعتبارها فرض من صياغة العالم، وهذا الاعتبار يبين لماذا رفض بوبر المنهج الاستقرائي. فالباحث والمهتم بهذا الشأن يبدأ أولا من صياغة الفروض واختبارها اعتمادا على منطق استنباطي عادي في استنتاج القضايا، وهذه الأخيرة يؤدي كذبها إلى رفضها.

²⁶⁵ "1- One or more hypotheses or law like statements, as regarded as speculative. 2- A law about unobservable like electrons or evolution, sometimes called a theory because evidence about unobservable is felt to be inevitably inconclusive. 3- A unified system of laws or hypotheses, with explanatory force. 4- A field of study (e.g. in philosophy: theory of = knowledge, logical theory)." See more: A. L. Lacey: A Dictionary of philosophy, routledge and Keganpaul, university of London, 3rd edition, 1996, Item Laws, p, 179.

²⁶⁶ "Scientific theories are universal statements. Like all linguistic representations they are systems of signs or symbols". K, Popper: The Logic of Scientific Discovery, op, cit, p, 37.

من هنا نلمس الخيط الناظم للمنهج الذي وضعه بوبر بديلا للقابلية للتحقق، والذي عنوانه "بالقابلية للتكذيب"، وهو منهج يسوغ للمهتم بهذا الميدان صدق اكتشافاته وفرضياته العلمية. والحق أنه لئن صح هذا الاعتبار، فإنه صح كذلك أن النظرية غير القابلة للرفض بواسطة أي حادث ممكن تصوره هي نظرية غير علمية، حيث أن اللاقابلية للرفض Irrefutability أو التسليم لا يعد قيمة تضيف على النظرية - كما يظن الناس غالبا - بل العكس هو الصحيح²⁶⁷. معنى ذلك أنه لكي تتسم النظرية بسمة العلمية، لا بد أن تكون قابلة للتكذيب، وهذه السمة تجعل العلم في نمو مستمر.

بصياغته لمعيار القابلية للتكذيب يكون كارل بوبر قد تجاوز لغة العلم والنزعة الاستقرائية على حد سواء. فقد صاغ هذا المنهج على أسس منطقية. يمكن رصد ذلك من خلال المسلمة الأساسية التي يركز عليها، والتي يمكن صياغتها على النحو التالي: "لا وجود لمعرفة غير قابلة للتشكيك، ولا قضية نظرية لا يمكن التحقق منها أو التأكد منها"²⁶⁸. والحق أننا لو سلمنا بهذه المسلمة، فإنه ينتج عن ذلك أن النظريات العلمية لا تكون صادقة إلا بإثبات خطئها تجريبيا، الشأن في ذلك أن الباحث حين يعمل بموجب هذا التأكيد، فإنه يحصل على نتائج أكثر تطورا من سابقتها، تكون هي نفسها قابلة للاختبار. وبصيغة أكثر ملاءمة مع مقتضيات هذا الضرب من النظر، نشير إلى أن النظريات العلمية تنطوي على جانب هام من الخطأ يشكل اللبنة الأساسية للحقيقة، عكس ما كان متداولاً في أوساط الفلاسفة والعلماء، أن الخطأ يشكل نقيضا للحقيقة. وكل نظرية تدّعي لنفسها صفة العلمية، ادعاء قوامه الصدق واليقين المطلق، فإنها آنئذ تعتبر خارج سياق العلم، ذلك أنه من خصائص العلم النمو والديناميكية لا الجمود والستاتيكية.

والواقع أنه لئن صح اعتبار معيار القابلية للتكذيب محكا حقيقيا لقبول النظرية العلمية، فإنه صح أيضا اعتبار القابلية للاختبار كذلك. الشأن في هذه الزاوية من أعمال العقل أن النظرية التي لا تستجيب للآليات الاختبارية لا يمكن تصنيفها في خانة النظرية

²⁶⁷ محمد محمد قاسم: كارل بوبر، نظرية المعرفة في ضوء المنهج العلمي، مرجع سابق، ص، 162.

²⁶⁸ يوسف تيبس: التصورات العلمية للعالم، مرجع سابق، ص، 117.

العلمية، بل كل ما يمكن قوله إزاءها أنها ذات طابع ماورائي دوغمائي، الأمر الذي يدل على أنه في الميدان العلمي لا يمكن تقرير صدق نظرية ما بشكل نهائي ومطلق، ذلك أن قدرها المحتوم هو إما أن تكون قابلة للتكذيب أو أن تنهار بنفس السرعة التي انبثقت بها. والحال أنه رغم أهمية وضرورة هذا الشرط، إلا أن بوبر يضيف إلى ذلك نوعاً آخر من الفروض، يصطلح عليه **"بالفرض التكديبي"** Falsifying hypothesis، وهو عبارة عن قضية ذات مستوى أدنى أو أقل من القابلية للتكذيب، ولكن إذا ما تم تعزيزه تدريجياً باجتيازه لاختبارات جديدة، فإنه يصبح مؤشراً على تكذيب واستبعاد النظرية القائمة، حتى يحل محلها في المطاف الأخير. تفصيل ذلك أن **"عدداً قليلاً من القضايا الأساسية يناقض النظرية هو الذي يدفعنا لرفضها لأنها مكذبة، وهذه النظرية ستكون مكذبة فقط إذا اكتشفنا أثراً قابلاً لإعادة الإنتاج يرفضها، وبكلمات أخرى، فنحن نقبل التكذيب فقط، إذا تم اقتراح وتعزيز فرض تجريبي أقل مستوى يصف هذا الأثر، هذا النوع من الفرض يسمى الفرض المكذب"**²⁶⁹. والحق أننا إذا أعملنا العقل في هذا القول، نجد أن الفرض التكديبي يختص بخاصيتين، إحداهما؛ تنطوي على القابلية للتكذيب حفاظاً على العلاقة المنطقية القائمة بين القضايا والعبارات الأساسية، والأخرى تتجسد في أهمية تعزيز الفرض على المستوى التجريبي. يوضح بوبر هذا الاعتبار أكثر بقوله: **"إن الشرط القائل بضرورة أن يكون الفرض المكذب تجريبياً، وقابلاً للتكذيب أكثر، يعني فقط أنه يجب أن يظل على علاقة منطقية معينة بالقضايا الأساسية الممكنة، لذلك فإن هذا الشرط يهتم بالشكل المنطقي للفرض فقط. وأن ضرورة تعزيز الفرض إنما تشير إلى الاختبارات التي تواجه القضايا الأساسية المقبولة"**²⁷⁰. ضمن هذا المنظور يكون الحكم على النظرية بالتكذيب

²⁶⁹ "Thus a few stray basic statements contradicting a theory will hardly induce us to reject it as falsified. We shall take it as falsified if we discover a reproducible effect, which refutes the theory. In other words, we only accept the falsification if a law-level empirical hypothesis which describes such an effect is proposed and corroborated. This kind of hypothesis may be called a falsifying hypothesis". K, Popper: Logic of scientific Discovery, op, cit, p, 66.

²⁷⁰ "The requirement that the falsifying hypothesis must be empirical, and so falsifiable, only means that it must stand in a certain logical relationship to possible basic statements, thus this requirement only concerns the logical form of the hypothesis. The rider that the

إذا تناقضت النتائج والتنبؤات المستنبطة منها مع الواقع التجريبي. لذلك فإن قبول النظرية رهين بصحة التنبؤات التي تنطوي عليها، وتوافقها مع نتائج الاختبار، أما إذا جاءت التنبؤات متناقضة مع النتائج، أنذ يتم تكذيبها.

وبالنظر إلى القضايا الأساسية، نجد أنها تحتل مكانة مركزية في فكر بوبر، الشأن في ذلك أنها تشكل أسسا تجريبية يقوم عليها معياري القابلية للتكذيب والاختبار في الآن نفسه، الأمر الذي يجعلها مقياسا ذا سمة منطقية، يمكن من خلالها تمييز العلم التجريبي، لذلك يعنونها بوبر "بقضايا الاختبار". والحق أن معيار القابلية للتكذيب يرتبط ارتباطا وثيق الصلة بالقضايا الأساسية، التي تخبر بشيء يمكن ملاحظته واختباره. في هذا السياق تنكشف الخطوط العريضة للقابلية للتكذيب، الذي يقوم على الصراع المستمر بين النظرية والقضايا الأساسية المكذبة لها. ويمكننا إدراك كنه هذا المعيار من خلال العلاقات المنطقية القائمة بينه وبين القضايا الأساسية المحتملة. وانسجاما مع هذا الاعتبار يمكن صياغة القابلية للتكذيب منطقيا على النحو التالي: "يقال إن النظرية تجريبية أو قابلة للتكذيب إذا قسمت فئة كل القضايا الأساسية الممكنة، بدون لبس إلى الفئتين الفرعيتين غير الفارغتين التاليتين: الأولى؛ فئة كل القضايا الأساسية التي لا تتسق معها: ونحن نطلق عليها فئة المكذبات بالقوة للنظري. والثاني؛ فئة القضايا الأساسية غير المتناقضة معها (أو التي تسمح بها). ويمكننا أن نضعها بشكل أكثر اختصارا بالقول: تكون النظرية قابلة للتكذيب إذا كانت فئة مكذباتها بالقوة ليست فارغة"²⁷¹. مفاد هذا التأكيد أن بوبر، يراهن كثيرا على الفئة الأولى باعتبارها كافية لضمان قابلية النظرية للتكذيب، وتكون فئة مكذباتها غير فارغة، الأمر الذي يضمن شرط العلمية للنظرية. والحق أن هاتين الفئتين قد ينتج

hypothesis should be corroborated refers to tests which comfort it with accepted basic statements". Ibid, p, p, 66, 67.

²⁷¹ "A theory is to be called 'empirical' or 'falsifiable' if it divides the class of all possible basic statements unambiguity into the following two non-empty subclasses : First, the class of all those basic statements with which it is inconsistent (or which it rules out, or prohibits) : we call this the class of the potential falsifiers of the theory ; and secondly, the class of those basic statements which it does not contradict (or which it permits) we can put this more briefly by saying : a theory is falsifiable if the class of its potential falsifier sis not empty". Ibid, p, p, 65, 66.

عنهما أحد الاعتبارين: إما أن يتم تكذيب النظرية أو يتم تعزيزها. وبوبر يركز في هذا الإطار على قسوة الاختبارات، حتى تضمن النظرية شروط العلمية، إذ لا يمكنها أن تلج ميدان العلم بسهولة.

والواقع أن الباحث في شأن معيار القابلية للتكذيب، قد يسأل عن الخطوات التي يمكن اقتفاء أثرها من أجل اختبار فروضه واستبعاد ذلك الذي لا يصمد أمام قسوة الاختبارات؟، يلقي أن بوبر يحددها بالشرح والتفصيل في كتاب "منطق الكشف العلمي" بعنوان "الاختبار الاستنباطي للنظريات"، ومن خلالها يستطيع الباحث المهتم بهذا الضرب من النظر أن يستنتج أن القابلية للتكذيب يأخذ صورة القابلية للاختبار، وتأتي صياغة هذه الخطوات على النحو التالي:

"أولاً؛ هناك المقارنة المنطقية للنتائج مع بعضها البعض، والتي عن طريقها يتم اختبار الاتساق الداخلي للنسق.

ثانياً؛ هناك البحث عن الشكل المنطقي للنظرية مع تحديد ما إذا كان لها صفة النظرية التجريبية أو العلمية، أو ما إذا كان لها، على سبيل المثال، صفة تحصيل الحاصل.

ثالثاً؛ هناك المقارنة بالنظريات الأخرى، بهدف تحديد ما إذا كانت النظرية تشكل تقدماً علمياً يخدم أهداف اختباراتنا المختلفة.

رابعاً وأخيراً، هناك اختبار النظرية عن طريق التطبيقات التجريبية للنتائج التي يمكن أن تشتق منها"²⁷². طبقاً لهذه الخطوات إذن، يمكن للباحث في هذا الميدان أن يختبر

²⁷² "First there is the logical comparison of the conclusions among themselves, by which the internal consistency of the system is tested. Secondly, there is the investigation of the logical form of the theory, with the object of determining whether it has character of an empirical or scientific theory, or whither it is, for example, tautological. Thirdly, there is the comparison with other theories, chiefly with the aim of determining whether the theory would constitute a scientific advance should it survive our various tests. And finally; there is

النتائج المستنبطة من الفروض. والحال بوبر أولى أهمية كبيرة للخطوة الأخيرة، نظرا لأن أعمال العقل في هذا الإطار، يفصح منذ الوهلة الأولى أن أهميتها تتجسد في دور القضايا المشتقة في تكذيب النظرية أو تعزيزها.

هناك إجراءات وطرق أخرى يمكن للباحث أن يتخذها سبيلا له من أجل اختبار فروضه، يفصل فيها بوبر القول ضمن العنوان نفسه المشار إليه آنفا، إذ يعتبر أن التنبؤات المستنبطة من قضايا النظرية، يمكن اختبار مدى صدقها انطلاقا من التنبؤات التي اختارها الباحث، وخاصة تلك التي تناقض النظرية العلمية السائدة، بعد ذلك يقرر في شأن القضايا المشتقة من القضايا الأخرى، وذلك من خلال مقارنتها بالنتائج التي آلت إليها التجارب والتطبيقات العملية. وبصدد ذلك يشير بوبر إلى أنه: "إذا كان هذا القرار موجبا، أي إذا تبين أن النتائج الجزئية مقبولة، أو محققة، فإن النظرية في الوقت الحاضر، تكون قد اجتازت اختبارها: لأننا لم نعثر على سبب لعدم تصديقها. ولكن إذا كان القرار سلبيا، أو بعبارة أخرى، إذا كذبت النتائج، فإن تكذيبها أيضا، يكذب النظرية التي سبق أن استنبطت منها منطقيا"²⁷³. فبما أن الاختبارات القاسية والشاقة تعتبر محكًا حقيقيا للقول بعلمية النظريات العلمية، ولئن كانت هذه الأخيرة لم تُرفض عن طريق اكتشاف نظرية أخرى، فإنها آنذ تكون قد أثبتت أحقيتها وجدارتها، أو أنها قد تم تعزيزها من خلال الخبرة السابقة.

ولكي نوثق فضاء هذا الضرب من النظر بمزيد من التفصيل، لا بد أن نعرّج على "المحتوى المعرفي" الذي تنطوي عليه القضايا والعبارات العلمية القابلة للتكذيب، وترتكز الفكرة الأساسية لهذا المحتوى على مضمون نظري مفاده أنه كلما زاد المحتوى المعرفي للنظرية إلا وزادت قابليتها للتكذيب. مفاد ذلك أن "النظرية العلمية كلما أخبرتنا أكثر كانت

the testing of the theory by way of empirical applications of the conclusions which can be derived from it". K, Popper: The logic of scientific discovery, op, cit, p, 9.

²⁷³ "If this decision is positive, that is, if the singular conclusions turn out to be acceptable, or verified, then the theory has, for the time being, passed its test: we have found no reason to discard it. But if the decision is negative, or in other words, if the conclusions have been falsified, then their falsification also falsifies the theory from which they were logically deduced". Ibid, p, 10.

معرضة للإبطال والتكذيب أكثر"²⁷⁴؛ أي أن النظرية العلمية حينما تكون ذات حمولة معرفية كبيرة، ترتفع قابليتها للتكذيب أيضاً. وطبقاً لذلك فإن معيار القابلية للتكذيب يرتبط ارتباطاً وثيق الصلة بالمحتوى المعرفي للنظرية. لتوضيح هذا المطلب الاعتباري يمكن التلميح إلى أن اتساع دائرة المحتوى الإخباري عن الواقع المادي للنظرية العلمية ينتج عنه درجة احتمال ضئيلة وقليلة؛ أي **"زيادة قدرتها على استبعاد بعض الوقائع المحتملة من الحدوث"**²⁷⁵. وهكذا فالقضية القائلة " سوف يسقط الثلج بمدينة إفران ليلة رأس السنة"، هي عبارة يمكن التحقق من صدقها أو كذبها تجريبياً، والشأن نفسه ينطبق على قولنا "الجو سيكون صحواً بالمدينة المجاورة لها"؛ أي أن احتمال صدق هذه العبارة وارد جداً، وإذا اطلع أحد المختصين في الأرصاد الجوية الناس على حالة الطقس وأخبرهم بالقضيتين السالفتين، فسيزداد المحتوى المعرفي والإخباري للقضية المكونة من هاتين العبارتين، ويقل احتمال صدقها، ومن ثمة ترتفع قابليتها للتكذيب. لأنه إذا صدقت العبارة الأولى فإن العبارة الثانية قد لا تكون كذلك، وبالتالي يرتفع احتمال تكذيبها. وقل الحال نفسه في القضية التالية: **"إن السماء ستمطر غداً"**، فهي عبارة علمية يمكن التحقق من صدقها أو كذبها تجريبياً، أي بالرجوع إلى الخبرة الحسية، وذلك ممكن بانتظار قدوم يوم الغد، وهي قد تكون صادقة إذا تحقق ذلك في الواقع، ولكن مرتبط الفرس يكمن في إمكان تكذيبها، أي أنه من الممكن أن **"لا تمطر السماء غداً"**، وطبقاً لهذا السياق من الكلام، فإن درجة الاحتمال تصبح أقل، ومن ثمة يمكن استبعاد بعض الوقائع المحتملة الحدوث مثل **"قد تمطر السماء غداً وقد لا تمطر"** لأنها لا تقدم محتوى إخبارياً.

والحال أن المحتوى المعرفي للنظرية العلمية لا يمكن إدراك كنهه إلا من خلال اعتبارين اثنين: أحدهما؛ يتضمن **"مجموعة أو فئة القضايا التجريبية التي استبعدتها النظرية، بمعنى مجموعة أو فئة القضايا التجريبية التي تتناقض مع النظرية"**²⁷⁶، وهي

²⁷⁴ يوسف تيبس: التصورات العلمية للعالم، مرجع سابق، ص، 139.

²⁷⁵ م، ن، ص، 139.

²⁷⁶ "The empirical content of a theory may thus be described as the set or class of empirical propositions excluded by the theory - which means, however, the set or class of empirical propositions that contradict the theory". K, Popper: All life is problem solving, op, cit, p, 19.

التي يصطلح عليها بوبر "المحتوى التجريبي" Empirical content، وثاني الاعتبارين المذكورين آنفاً، وإن كنا قد أشرنا إلى بعض مقتضياته سابقاً، ينطوي على "مضمون منطقي" للنظرية وهو يحيل على "فئة النتائج التي تنطوي عليها، أي مجموع أو فئة كل القضايا التي يمكن اشتقاقها منطقياً من النظرية المبحوثة، وهذا يفيد أن المحتوى المنطقي يكون أعلى كلما زادت فئة النتائج"²⁷⁷.

أ - المحتوى التجريبي:

ترتكز المسلّمة الأساسية للمحتوى التجريبي على الفكرة "أن قانوناً تجريبياً طبيعياً معيناً أو نظرية تجريبية ما تستبعد بعض الحوادث التي يمكن ملاحظتها"²⁷⁸. وهذا الضرب من النظر يدل في لَبِّه على أن بوبر يصرّ دائماً على اقتفاء أثر الأمثلة التي تتناقض مع النظرية العلمية. وانسجاماً مع ذلك يوضح الرجل هذا الاعتبار من خلال العبارة الكلية التالية: "كل الغربان سوداء تنطوي على محتوى تجريبي أكبر بكثير"²⁷⁹، فهي تفتقر إلى قضية أخرى تنبثق عنها القضية القائلة "يوجد غراب أسود الآن وهنا"، وهذه العبارة الوسيطة هي: "يوجد غراب الآن وهنا"²⁸⁰. فالقضية الكلية الأولى، تسمح لنا باستنتاج أنه لا وجود لغرابان تتخذ ألواناً أخرى غير الأسود، كأن نجد منها غرابان بيضاء أو حتى زرقاء أو خضراء أو أحمر، أي أن "فئة القضايا المستبعدة أكبر بكثير"²⁸¹. واستناداً إلى ذلك فإن وقوع القضية الممنوعة التالية: "يوجد غراب أبيض"، ينتج عنه تكذيب القضية الأساسية "كل الغربان سوداء"، وترك المجال أمام قضية أخرى. وهكذا فإنه كلما زاد المحتوى التجريبي للنظرية، أي كلما ارتفع مضمون ما تخبره، إلا

²⁷⁷ "The logical content of a theory is the class of its consequences, that is, the set or class of all propositions that can be logically derived from the theory in question - which will be the higher, the greater the number of consequences". Ibid, p, 19.

²⁷⁸ "An empirical natural law or an empirical theory rules out certain observable occurrences". Ibid, p, 19.

²⁷⁹ "The theory that all ravens are black has a far greater empirical content". Ibid, p, 20.

²⁸⁰ يوسف تيبس: التصورات العلمية للعالم، مرجع سابق، ص، 140.

²⁸¹ "The class of excluded propositions is far greater". K, Popper: All life is problem solving, op, cit, p, 20.

وزادت فئة مكذباتها التي تمنع وقوعها، لذلك فإن فئة المكذبات المحتملة تشكل محتوى ومضمون النظرية التجريبي.

بناءً على هذه النقطة يقارن بوبر بين نظريتي الجاذبية عند كل من نيوتن وأينشتاين. وهو يفضل في ذلك نظرية الجاذبية عند أينشتاين عنها عند نيوتن، حجته في ذلك أن الجاذبية الأينشتاينية في محتواها التجريبي وقوتها التفسيرية الممكنة أكبر من ذلك الذي تنطوي عليه نظرية نيوتن، باعتبار "أنها لا تعمل على فقط على وصف كل أشكال الحركة التي تصفها نظرية نيوتن، وعلى التحقيق مدارات الكواكب، بل إنها تعمل أيضا على وصف تأثير الجاذبية على الضوء - وهي مشكلة لم يكن لنيوتن ما يقوله عنها سواء في نظريته عن الجاذبية، أو في نظريته للبصريات"²⁸². والواقع أن أعمال العقل في هذا الاعتبار، يشير إلى أن نظرية أينشتاين، قابلة للتكذيب، لأن فئة مكذباتها أكبر وأشمل من نظرية الجاذبية النيوتونية.

من خلال ما تقدم ذكره، يمكن إدراك كنه العلاقة القائمة بين القابلية للتكذيب والمحتوى المعرفي، وهذه العلاقة تتجسد بشكل واضح في علم الفيزياء الذي تأخذ فيه النظريات سمة "الجرأة والمجازفة"، كما هو الشأن بالنسبة لنظريات نيوتن وأينشتاين أو نظرية الكوانتوم للذرات. وقد يكون هذا ما ألمع إليه بوبر حين قال في هذا الإطار: "لا يمكن حل المشكلات الصعبة إلا من خلال نظريات تنطوي على محتوى منطقي وتجريبي من مستوى عال. ضمن هذا الاعتبار فإن مقدار هذا المحتوى هو ما يمكن وصفه بجرأة النظرية. والحال أنه كلما زاد ما ننتصر له بصدد نظرية ما، كلما زاد خطر أن تكون النظرية خاطئة. ولئن كنا نسعى صوب الصدق، فإننا على التحقيق لا نهتم منه إلا بما هو جريء ومحفوف بالمخاطر"²⁸³. زيادة في الإيضاح يمكن القول إن النظرية تكون أكثر

²⁸² "It describes not only all kinds of motion that Newton's theory describes, especially the planetary orbits, but also the effect of gravity upon light - a problem area about which Newton had nothing to say either in his theory of gravitation or in his optics". Ibid, p, 20.

²⁸³ "Difficult problems can be solved only by theories with a high logical and empirical content. The size of that content is what may be described as the boldness of a theory. The more we assert with a theory, the greater is the risk that the theory will be false. So we do seek the truth, but we are interested only in bold, risky truths". Ibid, p, 19.

جراً كلما عملت على توسيع فهمنا للعالم بشكل أفضل وارتفعت قابليتها للتكذيب أكثر. لذلك فإن العلاقة بينهما تتسم بكونها علاقة تناسب طردي: "إذ تزيد عمومية العبارة بزيادة محتواها الإخباري، وبالتالي تزيد قابليتها للإبطال"²⁸⁴.

ب - المحتوى المنطقي:

انطلاقاً من تصوره قابلية الاشتقاق يعرف بوبر "المحتوى المنطقي للنظرية" بأنه "كل فئة القضايا التي لا تكون تحصيلية والتي يمكن أن تشتق من القضية موضوع التساؤل"²⁸⁵. فالمحتوى المنطقي في هذا الشأن يتبلور انطلاقاً من العلاقة القائمة بين النظرية (أي القضية الكلية العامة)، وبين القضايا الأساسية التي يمكن أن تشتق منها. والحق أن الناظر الممعن في متن الفيلسوف يلفي أن هذا المفهوم الفريد الذي شكل قطب الرحى وعليه دارت أفكاره في هذا الشأن، يجد مبدئياً، وعلى مستوى الصياغة، أنه لا فرق بين المحتوى المنطقي والمحتوى التجريبي، ذلك أنهما متشابهين من حيث إنه "كلما زادت القوة المنطقية في النظرية، إلا وزاد محتواها المنطقي". يوضح بوبر ذلك من خلال الصيغة الرمزية التالية: ب ← ج، بمعنى أن "ب" تستلزم "ج" بالضرورة²⁸⁶. وبتعبير بوبر نفسه أن "المحتوى المنطقي للقضية "ب" مساوٍ على الأقل (أي أكبر من أو يساوي) المحتوى المنطقي للعبارة "ج"، إذا أمكن اشتقاق "ج" من "ب"، والحال أنه إذا كان الاشتقاق متبادلاً؛ أي بطريقة مزدوجة، آتئذ نقول إن "ب" و"ج" متساويتان من حيث المحتوى. أما إذا كانت "ج" قابلة للاشتقاق من "ب" والعكس ليس صحيحاً، أي أن "ب" لا تقبل الاشتقاق من "ج"، فإن فئة القضايا التي تستلزم "ج" تكون فئة فرعية أو جزئية لفئة القضايا اللازمة عن "ب"، مما يدل على أن "ب" تتضمن فئة اللزوميات،

²⁸⁴ يوسف تيبس: التصورات العلمية للعالم، مرجع سابق، ص، 139.

²⁸⁵ "The logical content is defined, with the help of the concept of derivability, as the class of all non-tautological statements which are derivable from the statement in question". K, Popper: The Logic of Scientific Discovery, op, cit, p, 103.

²⁸⁶ يشير بوبر في هامش المصدر أن هذه العبارة هي تحصيل حاصل، أو صادقة منطقياً.

وبالتالي تصبح الأكبر من حيث المحتوى المنطقي (أو القوة المنطقية)²⁸⁷. ضمن هذا المجال من أعمال العقل، فإذا كنا قد أشرنا إلى أوجه التشابه بين المحتويين التجريبي والمنطقي، فإن هذا التحديد يفضي بنا إلى اعتبار هام يتجلى في كون المحتوى المنطقي يتميز عن التجريبي بقابليته للاشتقاق، وهذا ما لا يتضمنه المحتوى التجريبي، أي أن قابلية التكذيب ترتفع أكثر من خلال اشتقاق عدد أكبر من القضايا والعبارات، وبالتالي ترتفع علميتها أكثر. واستنادا إلى تعريفه للمحتوى التجريبي، يرى بوبر أن المقارنة بين المحتويين المنطقي والتجريبي لعبارة "ب" و"ج" يفضي إلى نفس النتيجة شريطة ألا تنطوي إحداها على أية عناصر ميتافيزيقية. وطبقا لهذه المقارنة فإن:

– **القضيتين ذات المحتوى المنطقي المتساوي، لا بد أن تتساوى من حيث المحتوى التجريبي²⁸⁸.** مفاد ذلك أن هناك تساوق في نتيجة الاختبار لكلا المحتويين؛ أي أن ما ينتج عن اختبار المحتوى التجريبي، ينتج كذلك بالضرورة عن اختبار المحتوى المنطقي.

ب – **إذا كان المحتوى المنطقي للعبارة "ب" أكبر من المحتوى المنطقي للعبارة "ج"، فإنه بالضرورة يكون المحتوى التجريبي للعبارة "ب" أكبر من المحتوى التجريبي للعبارة "ج" أو على الأقل متساويا معه²⁸⁹.**

ج – **إذا كان المحتوى التجريبي للقضية "ب"، أكبر من المحتوى التجريبي للقضية "ج"، فإن المحتوى المنطقي للقضية الأولى يجب أن يكون أكبر من محتوى العبارة الثانية أو غير قابل للمقارنة²⁹⁰.**

²⁸⁷ "So the logical content of p is at least equal to (i.e. greater than or equal to) that of a statement q, if q is derivable from p (or, in symbols, if 'p → q') If the derivability is mutual (in symbols, 'p ↔ q') then p and q are said to be of equal content. If q is derivable from p, but not p from q, then the consequence class of q must be a proper sub-set of the consequence class of p; and p then possesses the larger consequence class and thereby the greater logical content (or logical force)". K, Popper: The logic of Scientific Discovery, op, cit, p, p, 103, 104

²⁸⁸ "Two statements of equal logical content must also have empirical content". Ibid, p, 104.

²⁸⁹ "A statement "p" whose logical content is greater than that of a statement "q" must also have greater empirical content, or at least equal empirical content". Ibid, p, 104.

قد تأتي لنا عن هذا الاعتبار إذن، أن هناك علاقة وثيقة الصلة بين المحتوى المعرفي وبين معيار القابلية للتكذيب. لذلك يولي بوبر أهمية كبرى للقضية ذات المحتوى المرتفع مادامت قابليتها للتكذيب تكون أكبر. وهو الأمر الذي يبرر طابع الصراع الدائم بين النظريات من أجل البقاء، كما يتضح ذلك بشكل واضح من خلال نزعة بوبر الداروينية.

والواقع أنه من خلال الرجوع إلى مفهوم التعزيز الذي نحته بوبر نجد أن النظرية الأكثر تعزيزاً عنده لا تتمتع بحصانة كافية إزاء النقد، باعتبارها مجرد فرض فقط، ذلك أنه من سمات التقدم العلمي هو تأطير الفرض المعزز بسياج النقد. ضمن هذا المنظور، يعتبر بوبر أن " العلم نشاط نقدي. فنحن نعمل على فحص فروضنا بصيغة نقدية. نحن ننتقدها من أجل أن نعثر على الأخطاء على أمل أن نتخلص من الأخطاء، وبذلك نقرب من الصدق"²⁹¹. ندرك من خلال هذا القول إذن أن بوبر يحاول وضع اللبنة الأساسية التي يرتكز عليها معيار القابلية للتكذيب بطريقة تتفق والاتجاه التقدمي للعلم. متخذاً في ذلك من النقد مبدأً له، باعتباره القاسم المشترك بين جميع أبحاثه الفلسفية، لذلك رمنا في إطار البحث في قضية الليبرالية عنده أن ننظر في الخيط الناظم الذي تدور عليه فلسفته كلها.

والحق أن السؤال الإشكالي الذي يفرضه سياق الكلام في هذا الإطار يتعلق بمعيار القابلية للتكذيب من حيث الدرجة؛ بمعنى أن النظريات لا بد أن تتفاوت في الدرجة من جهة القابلية للتكذيب. بصيغة أخرى، كيف يمكننا انتقاء النظريات العلمية في الميدان العلمي؟ وكيف نستطيع انتخاب الفروض المنافسة داخل المجال ذاته؟.

من أجل فهم بسيط وغير معقد لدرجات القابلية للتكذيب على نحو ما فلسفها بوبر، وانسجاماً مع مقتضيات السياق الإشكالي أعلاه، نشير إلى أن بلورة هذا المعيار، يتم من منطلق اعتبارات تحدد زيادة أو نقصان درجته، وذلك بالنظر إلى القضايا الأساسية وما

²⁹⁰ "If the empirical content of a statement "p" is greater than that of a statement "q", then the logical content must be greater or else non-comparable". Ibid, p, 104.

²⁹¹ "Science is a critical activity. We examine our hypotheses critically. We criticize them so that we can find errors, in the hope of eliminating the errors and thus getting closer to the truth". K. Popper: In Search of a better world, op, cit, p, 49.

تتضمنه من فئات، إضافة إلى المحتويين التجريبي والمنطقي الذين تناولناهما بالتفصيل آنفا. إن هذه الاعتبارات وما لفّ لفّها تؤثر بشكل أو بآخر في انتخاب النظرية العلمية، ينحت بوبر ضمن هذا المنظور مفهوم "رجحان الصدق" الذي "يقر بعدم وجود تصديق أو تكذيب نهائي، لأن النظريات العلمية تتضمن جانبا من الصواب وآخر من الخطأ، والإبطال هو إقصاء لهذا الأخير"²⁹². وآية ذلك أن النظريات الأفضل هي التي تصمد أكثر أمام قسوة الاختبارات، أي تلك القادرة على تجاوز اختبارات صارمة. ولمزيد من الإيضاح يتساءل بوبر "حول ما إذا كان بإمكاننا الحديث بصورة تحمل معنى عن مقاربة الصدق، أو الاقتراب أكثر من الصدق، أو بصيغة أدق، حول ما إذا كان من سليم المعنى الحديث عن نظرية باعتبارها اقتراب تقديري من الصدق أكثر من نظرية أخرى"²⁹³. ولتحديد ذلك استعان بوبر بمفهوم الصدق كما صاغه ألفرد تارسكي على نحو ما تأتي معنا في فصل سابق، وكذلك مفهومه عن المحتوى المنطقي على نحو ما مر معنا سابقا. وانطلاقا من قراءته لأبحاث تارسكي، توصل ببصيرة نافذة إلى "تقديم تعريف منطقي خالص للعلاقة "أ" باعتبارها أفضل اقترابا تقديريا من الصدق من "ب"، أو أن "أ" أكثر مماثلة للصدق من "ب"²⁹⁴.

يستفاد من ذلك إذن أن مبدأ القابلية للتكذيب يقوم على مسألة الدرجة. فإذا أمعنا النظر في تاريخ علم الفيزياء، نجده ينطوي على أمثلة كثيرة من النظريات المتنافسة والتي تقترب بشكل أكثر من الصدق. وهذا الاعتبار يبدو واضحا من خلال استحضارنا لنموذج "كوبرنيك" باعتباره اقتراب تقديري من الصدق، وإذا وضعنا هذا النموذج في كفة ونموذج "يوهانس كبلر" في كفة أخرى، نجد أن هذا الأخير، طبقا لتحديد بوبر، أفضل من النموذج الأول، وقل الشأن نفسه إذا استحضرنا نظرية نيوتن التي تبدو اقترابا تقديريا أفضل من

²⁹² يوسف تيس: التصورات العلمية للعالم، مرجع سابق، ص، 160.

²⁹³ "Whether we can meaningfully speak about approaching truth, or getting nearer to the truth, or, more precisely, whether it can be meaningful to say of a theory that it is a better approximation to the truth than another theory". K. Popper, The Myth of the framework, op, cit, p, 193.

²⁹⁴ "I think that I have been able to give a purely logical definition of the relation 'a is a better approximation to the truth than b', or 'a is more similar to the truth than b'. Ibid, p, 193.

نموذج كبلر، والحال نفسه يطبق مع نظرية إينشتاين التي تعتبر اقتراباً أفضل من سابقتها، وهكذا دواليك. والحق أن ما يهدف إليه بوبر من وراء ذلك، هو وضع تسويغ موضوعي يمكن على إثره اقتفاء أثر النظرية التي تتسم بالعلمية. وانتخاب النظرية التي تحقق هذا الشرط، يعود لكونها الأعلى من حيث قابليتها للتكذيب، وفي ذلك يقول بوبر: "قد تكون النظريات أقل قابلية للاختبار، بمعنى أكثر أو أقل قابلية للتكذيب. فإن درجة قابليتها للاختبار ذات مغزى بخصوص انتخاب النظريات"²⁹⁵. وطالما أن المقارنة بين النظريات العلمية تتم من خلال درجة قابليتها للتكذيب، أي أنها تتم من خلال المقارنة بين فئات مكذباتها، فإن بوبر لجأ إلى وضع طرق وقواعد منهجية لهذا الغرض، من بينها مقارنة فئة المكذبات المحتملة. وقد توصلت أبحاثه في هذا الصدد إلى أن النظرية تنطوي على فئتين من القضايا الأساسية، إحداهما؛ تقبل بها النظرية، والأخرى؛ تشكل فئة القضايا التي ترفضها، أي تلك التي يصطلح عليها هو نفسه، بالفروض المكذبة بالقوة أو المحتملة. ولتوضيح ذلك أكثر يضع بوبر القاعدة التالية: "افترض أن كل عناصر الفئة "ب" تكون هي عناصر الفئة "ج" نفسها، إذ أن "ب" تشكل فئة فرعية لـ "ج" (بلغة رمزية "ب" $\subset$ "ج"). آنئذ إما أن تكون كل عناصر "ج" هي أيضاً عناصر "ب" - وفي هذه الحالة يقال إن الفئتين متساويتين من حيث المصدق، أو إنهما متطابقتان - أو أن هناك عناصر من "ج" لا تنتمي إلى "ب". في هذه الحالة الأخيرة تمثل عناصر "ج" التي لا تنتمي إلى "ب" "الفئة المتبقية" Difference class، أو أن المكمل Complement لـ "ب" بالنظر إلى "ج"، آنذاك تمثل "ب" فئة فرعية للفئة "ج"²⁹⁶. ولكن هذه العلاقة تستخدم فقط لمقارنة الفئتين في الحالة التي يكون أحدهما يتضمن الآخر. وبناء على ذلك إذا حدث

²⁹⁵ "Theories may be more, or less, severely testable, that is to say, more, or less, easily falsifiable. The degree of their testability is of significance for the selection of theories". K, Popper: The Logic of scientific discover, op, cit, p, 95.

²⁹⁶ "Let all statements of a class « α » be also elements of a class « β », so that « α » is a subclass of « β » (in symbols : $\alpha \subset \beta$). Then either all elements of « β » are in their turn also elements of « α » - in which case the two classes are said to have the same extension, or to be identical- or there are elements of « β » which do not belong to « α ». In the latter case the elements of « β » which do not belong to « α » from the difference class or the complement of « α » with respect to « β », and « α » is proper subclass of « β ». Ibid, p, 98.

وتقاطعت فئتين من المكذبات المحتملة بدون أن تتضمن إحداها عناصر الأخرى، بمعنى أنه "إذا لم تكن بينهما عناصر مشتركة، في هذه الحالة لا يمكن مطلقاً، مقارنة درجة قابلية تكذيب النظريات المتناظرة عن طريق علاقة الفئة الفرعية"²⁹⁷. مفاد ذلك أن النظرية العلمية تنطوي على مجموعة من القضايا والعبارات الأساسية التي تشكل فئات أصلية للنظرية، وهذه الأخيرة تنطوي بدورها على فئات فرعية. واستناداً إلى ذلك يمكن المقارنة بين النظريات بالنظر إلى مكذباتها المحتملة.

ضمن هذا المجال من النظر، يصوغ بوبر قواعد فرعية للمقارنة بين النظريات وذلك على الشكل التالي:

1 - تكون « x » قابلة للتكذيب بدرجة أكبر، أو قابلة للاختبار بشكل أفضل من العبارة « y »، أو بلغة رمزية: $Fsb(x) > Fsb(y)$ (حيث تشير F إلى القابلية للتكذيب و« s » للقضية، في حين تشير « b » أفضل من)، إذا وفقط إذا كانت فئة المكذبات المحتملة لـ « x » تتضمن فئة المكذبات المحتملة لـ « y » كفئة فرعية تامة.

2 - إذا كانت فئة المكذبات المحتملة للقضيتين « x » و« y » متطابقتين، آنذاك تكون لهما درجة القابلية للتكذيب متساوية، بمعنى أن: $Fsb(x) = Fsb(y)$.

3 - إذا لم تكن أي واحدة من فئات المكذبات المحتملة للقضيتين تتضمن الأخرى كفئة فرعية تامة، في هذه الحالة، لا يمكن المقارنة بين درجة قابلية القضيتين للتكذيب ²⁹⁸ $Fsb(x) // Fsb(y)$.

²⁹⁷ "If they have no common elements, then the degree of falsifiability of the corresponding theories cannot be compared with the help of the subclass relation". Ibid. p, 98.

²⁹⁸ "1- A statement « x » is said to be falsifiable in a higher degree « or better testable » than a statement « y », or in a symbols: $Fsb(x) > fsb(y)$ if and only if the class potential falsifiers of « x » includes the class of the potential falsifiers of « y » as a proper subclass. 2- If the class of the potential falsifiers of the two statements « x » and « y » are identical, then they have the same degree of falsifiability, i, e. $Fsb(x) = Fsb(y)$. 3- If neither of the classes of potential falsifiers of the two statements includes the other as a proper subclass, then the

طبقا لهذه القواعد التي خطها بوبر يصبح من الممكن إجراء مقارنة بين النظريات. ومن الواضح في هذا الشأن أن اختيار الأفضل منها يكون على أساس الأكثر درجة في القابلية للتكذيب.

انسجاما مع ما تقدم ذكره، يمكن للمهتم بهذا المجال استبعاد قضايا وعبارات تحصيل الحاصل والقضايا ذات السمة الماورائية، لأنها تكون غير قابلة للتكذيب، باعتبار أن بوبر نفسه أعطاهما درجة قابلية التكذيب عدديا تساوي صفر (0)، بالمقابل أعطى القضايا ذات المنحى التجريبي درجة قابلية التكذيب تتراوح بين الواحد (1) والصفر (0) ويمكن كتابة ذلك بلغة رمزية على الشكل التالي: $Fsb(t) = Fsb(m) = 0$ بحيث تشير (t) للقضية ذات المضمون التحصيلي، و (m) للقضية الميتافيزيقية، في حين تشير (e) للعبارة التجريبية.

والحال أن بوبر يقم نوعا آخر من العبارات في هذا الشأن يعنونها "بالقضايا المتناقضة ذاتيا"، يهدف من ورائها، إلى قبول القضايا العلمية الأكثر قابلية للتكذيب، وذلك ما يوضحه في القول التالي: "القضية المتناقضة ذاتيا (التي نشير إليها بالحرف C) قد يقال إنها تنطوي على كل فئة من القضايا الأساسية المحتملة منطقيا. وهذا يعني أن أية قضية مهما كانت قابلة للمقارنة مع القضية المتناقضة ذاتيا، كما هو الشأن بخصوص درجة قابليتها للتكذيب. لدينا $Fsb(c) > Fsb(e) > 0$. وأنا وضعنا $Fsb(c) = 1$ ، أي إذا أعطينا العدد 1 لدرجة قابلية التكذيب للقضية المتناقضة ذاتيا، آنذاك يمكننا أن

نحدد القضية التجريبية (e) بشرط أن: $1 > Fsb(e) > 0$.²⁹⁹

two statements have non-comparable degrees of falsifiability: $Fsb(x) // Fsb(y)$ ". Ibid, p, 99.

²⁹⁹ "A self contradictory statement (which we may denote by « c ») may be said to have the class of all logically possible basic statements as its class of potential falsifiers. This means that any statements whatsoever is comparable with a self-contradictory statement as to its degree of falsifiability. We have $Fsb(c) > Fsb(e) > 0$ if we arbitrary put $Fsb(c) = 1$, i.e. Arbitrary assign the number 1 to the degree of falsifiability of a self- contradictory statement, then we may even define an empirical statement « e » by the condition $1 > Fsb(e) > 0$ ". Ibid, p, p, 99, 100.

محصول القول إذن، من خلال هذا الضرب من النظر العقلي، أن القضايا العلمية ذات المنحى التجريبي دائما تكون بين واحد (1) وصفر (0). وهذا الاعتبار يحيلنا على استنتاج هام مفاده أن القضية الأقل قابلية للتكذيب هي الأكثر احتمالا، في حين يكون احتمال القضية التي تنطوي على أعلى درجة من حيث قابليتها للتكذيب، أقل على المستوى المنطقي.

ولتوضيح مسألة المقارنة بين القضايا من زاوية قابليتها للتكذيب، يقترح بوبر طريقة أخرى في غاية الدقة، تتعلق بالمحتوى التجريبي، إذ يقم في هذا الإطار مفهومي "الكلية" أو "العمومية" Universality "والدقة" Precision، ومن خلالهما يمكن للمهتم بهذا الميدان أن يصل إلى أعلى درجة من القابلية للتكذيب، خصوصا حين يتعلق الأمر بفحص القوانين الطبيعية كما هو موضح في الأمثلة التالية:

أ - كل مدارات الأجرام السماوية هي دوائر.

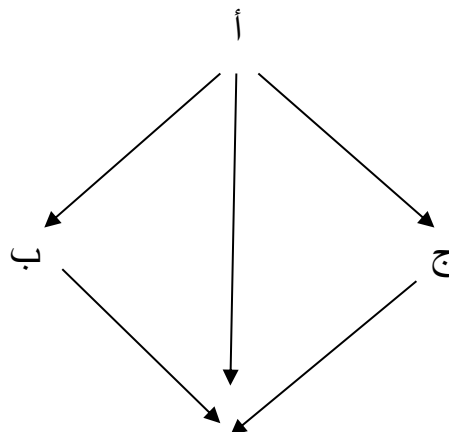
ب - كل مدارات الكواكب هي دوائر.

ج - كل مدارات الأجرام السماوية إهليلجية.

د - كل مدارات الكواكب إهليلجية.

ويضع بوبر خطاظة توضح العلاقة القائمة بين هذه القوانين الطبيعية على الشكل

التالي:



قد يسأل سائل، على أي نحو تتم مقارنة درجات القابلية للتكذيب بالنسبة للنظريات أو القوانين التي تنطوي على درجة عالية من الكلية والدقة؟.

يوضح بوبر ذلك على نحو مفاده "أنه" من "أ" تشتق القضايا الأخرى، ومن "ج" و"ب" تستنتج "د"، ولذلك فإن "د" تنتج عن كل القضايا الأخرى. فإذا اتجهنا من "أ" إلى "ب" تنقص درجة العمومية، حيث أن ما تقوله "ب" أقل مما تقوله "أ" لأن مدارات الكواكب تشكل فئة فرعية من مدارات الأجرام السماوية. وينتج عن ذلك، أن "أ" يمكن تكذيبها بسهولة أكثر من "ب": فإذا كذبت "ب" كذبت "أ" أيضا لكن العكس ليس صحيحا. وإذا انتقلنا من "أ" إلى "ج" فإن درجة دقة المحمول تنقص: الشأن في ذلك أن الدوائر هي فئة فرعية من الاهليلج، وإذا كذبت "ج" فكذلك الشأن بالنسبة لـ "أ" لكن العكس ليس صحيحا [...] وإذا انتقلنا من "أ" إلى "د" تقل درجة كل من العمومية والدقة في الآن نفسه، وبالاتقال من "ب" إلى "د" فإن درجة الدقة تقل، وبالاتجاه من "ج" إلى "د" تنقص درجة العمومية. لذلك فإن أعلى درجة من العمومية أو الدقة تطابق أعلى مضمون تجريبي (أو منطقي) وبالتالي أعلى درجة من القابلية للاختبار³⁰⁰. مفاد هذا التوضيح الذي قدمه بوبر أنه إذا كانت القضية على درجة أعلى من الكلية أو العمومية والدقة، فإنها في الوقت ذاته تكون أكثر قابلية للتكذيب. هذا المطلب الاعتباري يمكن إدراك كنهه من زاويتين أساسيتين، الأولى؛ يصطلح عليها "بالكلية" أو "العمومية" كما أشرنا إلى ذلك آنفا، والثانية؛ يعنونها "بالدقة". فمن خلال الأولى يمكن رصد وقائع تستبعد العديد من

³⁰⁰"From « p » all the others follow; from « q » follows « s », which also follows from « r »; so that « s » follows from all the others. Moving from « p » to « q » the degree of universality decreases; and « q » says less than « p » because the orbits of planets from a proper subclass of the orbits of heavenly bodies. Consequently « p » is more easily falsified than « q »: if « q » is falsified, so is « p », but not vice versa. Moving from « p » to « r », the degree of precision (of the predicate) decreases: circles are a proper subclass of ellipses; and if « r » falsified, so is « p », but not vice versa [...]. Moving from « p » to « s », the degree of both universality and precision decreases, from « q » to « s » precision decreases: and from « r » to « s » universality. To a higher degree of universality or precision corresponds a greater (logical or) empirical content, and thus a higher degree of testability". Ibid, p, 106.

الفروض المكذبة. أما الثانية، فتتصف بدرجة عالية من حيث التنبؤات. لذلك فإن القضية الأكثر قابلية للتكذيب تتجسد في الصيغة الأكثر كلية أو عمومية والأكثر دقة في التنبؤ. ومن ثمة فإنها تستوفي شروط العلمية، لأنها صارت الأفضل. وبالاتماد على الأمثلة السالفة الذكر، نقول إن القانون الذي مفاده أن "كل مدارات الأجرام السماوية هي دوائر" أفضل من القانون القائل إن "كل مدارات الكواكب إهليلجية"، وآية ذلك أنه ينطوي على درجة عالية من حيث العمومية والدقة، كما أنه، والحالة هذه، يكون أكثر قابلية للتكذيب طالما أنه يتيح إمكانات عديدة من حيث التنبؤ. ولئن نحن أعملنا العقل في القضية القائلة "كل مدارات الكواكب إهليلجية" نجد أنها قضية كلية، تشير إلى أنه لا يوجد كوكب يدور في مدار آخر غير إهليلجي. وهي قضية قابلة للتكذيب، لأننا لا ندرك ما الذي سيأتي به المستقبل العلمي. باعتبار أن اكتشاف كوكب يدور في مدار غير إهليلجي يكفي لتكذيبها. ضمن هذا المنظور، فإن ملاحظة دوران الكواكب في مدارات إهليلجية تؤكد هذه القضية بشكل متكرر، بيد أن ملاحظة كوكب واحد يخرج عن هذا الإطار، أي يدور في مدار غير إهليلجي سوف يكذب القضية.

قد تأتي عن هذا الضرب من النظر إذن، أنه إذا أريد للنظرية أن تستوفي شروط العلمية، فإنها لا مناص أن تكون أكثر قابلية للتكذيب، وذلك من خلال النظر في المحتويين التجريبي والمنطقي الذي تنطوي عليه، مع الأخذ بعين الاعتبار فئة مكذباتها المحتملة، بيد أن شرط العلمية، لا يكتمل إلا إذا تجاوزت النظرية قسوة الاختبار، إضافة إلى تحقيقها شرطين منهجيين هما العمومية أو الكلية والدقة.

محصول القول من خلال هذا المبحث إذن، أن أعمال العقل فيما بين أسطر كتاب منطق الكشف العلمي يكشف عن اعتبار هام، هو أنه إذا كان كارل بوبر يرفض المنهج الاستقرائي رفضاً مطلقاً، فإنه بالمقابل يتخذ من المنهج الاستنباطي سبيلاً له، يضيفي من خلاله على عمله الاستيمولوجي طابعاً منطقياً، وهو يصرح بذلك في مؤلفه، إذ نجده غالباً ينطلق من النظرية كقضية عامة تتخذ صيغة الكلية، ينحو بها صوب العبارات والقضايا الأساسية عبر الحوادث التجريبية التي يتوصل إليها من منطلق مراحل الاختبار

الاستنباطي. وفي ذلك قدم بنية متماسكة الأسس بإمكانها تعزيز صدق النظريات العلمية واكتشاف فروض جديدة وتكذيب الضعيف منها.

الفصل الثالث: من فلسفة العلم إلى الفلسفة السياسية؛

مدخل إشكالي.

فذلكات أولية أو من حكمة القاموس إلى لحظة التأسيس.

أولاً: في التأسيس الفلسفي لقضية الليبرالية.

1 - جذور الليبرالية في فلسفة جون لوك السياسية.

2 - الليبرالية وفكرة التسامح عند جون لوك.

ثانياً: جون ستيوارت مل والليبرالية المطلقة.

1 - ليبرالية جون ستيوارت مل الأخلاقية ومذهب المنفعة.

2 - تصور جون ستيوارت مل للحرية.

الفصل الثالث: من فلسفة العلوم إلى الفلسفة السياسية؛

مدخل إشكالي.

إن الناظر الممعن في متن كارل بوبر، سواء تعلق الأمر بأنظاره في فلسفة العلم، أو همّ فلسفته السياسية والاجتماعية، سيلفي أن الرجل أطل بالمقاربة الاستنباطية للعلم على العلوم الاجتماعية والسياسية. ولشد ما ظل حريصا على الوفاء لخطته المنهجية التي تعمل وفق منهج المحاولة والخطأ وقاعدة الإبطال والتكذيب. ولئن سوغ له هذا الاعتبار المنهجي، فقد كان ديدنه تحطيم الأوثان الدوغمائية التي تزعم تحقيق اليقين الذي لا يقين بعده. فقد توصل ببصيرة عميقة إلى أن دوغمائية هذه الاتجاهات الفلسفية تقود لا محالة إلى السلطوية، وانغلاقها يفضي إلى الصراع الإيديولوجي المتجاوز والعنف الدموي.

والحال أن الحقيقة بالنسبة لبوبر تظل بعيدة المنال، ومتوارية عن الأنظار، ولئن كشف شأنها وحقق أمرها، لتبين أنها ضرب من الكهوف، أفدنا بذلك أنها حقيقة إخفاء وإضمار، لا حقيقة إبداء وإظهار. فكيف تزعم بعض الاتجاهات الفلسفية تحصيل الحقيقة وحيازتها لصالحها؟ أليست كل فلسفة إطلاقية إلا وتصير بدورها قناعا معتما للاقتراب من الصدق؟ إن عين الصواب بالنسبة لبوبر هو السعي نحو الاقتراب من الصدق على نحو ما تأتى معنا سابقا، طالما لا يمكننا الإمساك بالحقيقة. إن الجري وراء امتلاكها حوّل بعض الاتجاهات الفلسفية إلى إيديولوجيات أحادية البعد، ترمي إلى تغيير بنية المجتمع والتحكم في إيقاع المستقبل، وهو ما رفضه بوبر كما رفض قبله بعض الاتجاهات اليوتوبية التي ترمي إلى إدراك المستقبل بناء على أحداث الحاضر. ولعلنا لا نجانب الصواب إذا قلنا إن انشغاله ببناء المجتمع المفتوح على أسس ليبرالية ترمي إلى تجاوز كل أشكال العنف في أفق "العيش معا"، أثر على مسيرته الفكرية بعد الأحداث العنيفة التي عاشها، ظهرت ملامحه الجنية حتى في فلسفته في العلم.

والحق أن تأثر بوبر بالأحداث العنيفة التي جالها، جعله ينشغل بالبحث عن الحلول الملائمة لتجاوزها، فكان "المجتمع المفتوح وأعداؤه" خير بديل لذلك، وفي اعتقادنا أن هذا

الكتاب الذي تضمن معظم أفكاره السياسية التي ترمي إلى بناء المجتمع المفتوح، ليس مجرد كتاب فحسب، بل علاوة على ذلك يمكننا اعتباره حدثاً يضاهي من حيث تأثيره أحداثاً حولت مسار الفكر البشري. وما جعلنا نشدد على هذا الاعتبار هو استخدامه لمعيار دقيق للفصل بين المجتمع المفتوح والمجتمع المغلق، وفق مبدأ الحرية في أفق تجاوز العنف، وفق الصيغة ذاتها التي أعملها للفصل بين العلم واللاعلم، وفق معيار القابلية للتكذيب. فقد عكف الرجل على وضع اللبانات الأساس لبناء هذا المجتمع بدءاً بتثنييع الفلسفات الإطلاقية لأفلاطون وهيجل وماركس، التي تزعم التحكم في المستقبل بناء على وضع تخطيط مسبق لضبط حركة التاريخ. وفي اعتقادنا فإن تأففه من المنهج الاستقرائي الذي يوهم الباحث بإمكانية التنبؤ بما لم يقع بعد تحت أنظارنا، هو نفسه الاعتبار الذي جعله يمتعض من الفلسفات التي تزعم وضع تخطيط نهائي للمستقبل. وهذا الاعتبار سيشكل موضوع الفصول اللاحقة، حيث سنبيين مجال تعبيره لهذه الفلسفات وتبكيته لها، بعد أن نعمل على عرض أنظاره في شأن الليبرالية، في أفق بناء المجتمع المفتوح. ومن خلال ذلك سنحاول الإحاطة بمجموعة من التساؤلات التي تنبثق بالباح عند النظر في فلسفة بوبر السياسية:

أي ضرب من الليبرالية اعتنقه بوبر وانتصر له؟ وهل قدم تصوراً لا قتام فيه للليبرالية الإصلاحية أم أن الأمر يقتضي استخلاصه من تصوره فلسفته السياسية؟ وما هي خلفيات النظر التي عليها انبنت فلسفة بوبر السياسية وعلى التحقيق أنظاره لليبرالية؟ وأين تتجسد راهنية ووجاهة المشروع الليبرالي الذي دافع عنه الرجل؟ على أي صورة يظهر مفهوم "المغلق" و"المفتوح" في نظريته لليوتوبيا والتاريخانية؟ وما هي انعكاسات النزعات الإطلاقية اليوتوبية على المجتمع المفتوح؟ وكيف عمل الرجل على تحطيم أسس المجتمع المغلق؟ وعلى أي نحو فلسف بوبر صورة المجتمع المفتوح؟ وعلى أي حال ظهرت صورة المجتمع في الفلسفة الشمولية لأعدائها؟ وهل أمر بناء المجتمع المفتوح على نحو ما ابتغاه بوبر يعتبر مطلباً ممكناً؟ ولئن هو جاز ذلك، فما هو السبيل الأسلم لبنائه؟ وما أنحاء الاعتبار العقلاني التي قادت إليه؟ وإذا أطللنا بصورة الفلسفة السياسية على نحو ما فلسفها الرجل على أعظم المشكلات التي يواجهها العصر، فهل سنجد فيها سبيلاً للخروج منها؟

فذلكات أولية أو من حكمة القاموس إلى لحظة التأسيس.

إن الناظر في شأن الليبرالية إن هو أراد حصر معناها وجمع شعنها ضمن اعتبار واحد، فإنه سيشق عليه تحقيق مطلبه، وذلك لتعدد مجالاتها، وتطورها عبر الأزمنة، واختلاف السياقات التي وردت فيها، فهي قد تحيل على "ضرب من الفلسفة السياسية تبلور استخدامه لأول مرة إبان فترة الأنوار، كرد على توسع الدولة القومية الحديثة التي عملت على تركيز الوظائف الحكومية وصَلَفَ الحكم الفردي لممارسة القوة القسرية ضمن مجال اشتغالها. ومن بين أطروحاتها الأساس التي ركزت أنظارها صوبها هو أن التحالف الحكومة لهذا الضرب من السلطة له ما يبرره فقط إذا كان بإمكانها أن تضمن الحرية لمن يعيشون في كنفها. وامتدادا لذلك فإن الأطروحة المركزية لليبرالية المعاصرة تقوم على مطالبة الحكومة أن تبقى في حياد تام بصدد النقاشات المطروحة حول نمط العيش الأفضل للناس"³⁰¹. والحق لئن هو دل هذا التحديد على أمر ما، فإنما هو أمانة على أن الليبرالية تدعو إلى احترام استقلالية الأفراد وحريتهم في التفكير، وعدم قطعها عليهم، أو جعلهم يقعون ضحية اعتناق أفكار غيرهم أو مذاهب تفرضها الدولة عليهم، وهي في هذا السياق تتقاسم والأنوار الدعوة إلى استخدام الفرد لعقله الخاص دون تضيق.

زيادة في الإيضاح، ومن زاوية امتداد معنى الليبرالية في المجال السياسي، نلفي أن هذا المفهوم يشير إلى ذلك المذهب السياسي الذي "يرى أن من المستحسن أن تزداد إلى أبعد ممكن استقلالية السلطة التشريعية والسلطة القضائية بالنسبة إلى السلطة الإجرائية/التنفيذية، وأن يعطى للمواطنين أكبر قدر من الضمانات في مواجهة تعسف الحكم"³⁰². والحق أنه لئن لم تمنح الدولة لمواطنيها هذه الضمانات، فإنها ستتحوّل إلى دولة مستبدّة.

³⁰¹ "Liberalism, a political philosophy first formulated during the Enlightenment in response to the growth of modern nation-states, which centralize governmental functions and claim sole authority to exercise coercive power within their boundaries. One of its central theses has long been that a government's claim to this authority is justified only if the government can show those who live under it that it secures their liberty. A central thesis of contemporary liberalism is that government must be neutral in debates about the good human life". Robert Audi: Cambridge dictionary of philosophy, Cambridge university press, 2nd edition, 1999, p, p, 502, 503.

³⁰² أندريه لالاند: موسوعة لالاند الفلسفية، م1، منشورات عويدات، بيروت، ط2، 2001، ص، 725.

ولشد ما ألح بوبر على تحقيق هذا المطلب الاعتباري حين فرق بين صورتَي الديمقراطية والاستبداد، من حيث أن الأولى تضمن التخلص من الحكومات بدون إراقة للدماء، بينما تحيل الثانية على عكس ذلك وتجعل تغيير الحكومات صعب المنال.

وأما على المستوى الاقتصادي فإن كلمة الليبرالية تفيد: نظرية اقتصادية تقوم على مبدأ المنفعة الشخصية بدعوى أنه المحرك الرئيسي للنشاط الإنساني، وأن المنفعة العامة هي جملة المنافع الشخصية، ومن ثم فتدخل الدولة مرفوض. وقد نشأت هذه النظرية في القرن الثامن عشر. وبالذات في إنجلترا عند آدم سميث وبنتام ومالثوس وريكاردو وجون استيوارت مل³⁰³. طبقا لهذه المعنى تدعو الليبرالية إلى عدم تدخل الدولة في العلاقات الاقتصادية بين الأفراد، والابتعاد عن مختلف الوظائف الصناعية والتجارية. وأما وظيفتها في هذا الشأن فهي لا تعدو كونها حارسا ليليا تعمل على توفير وحماية كل ما من شأنه أن يفيد الفرد في تحقيق مصلحته حيثما لم يجرؤ على الاعتداء على مصلحة الغير، باعتبار أن كل فرد أدري بمصلحته وبطرق تحقيقها.

محصول ما تقدم أن مسألة التأصيل لليبرالية تضعنا إزاء مأزق تشعب معناها ومبناها، وقد أشكل على الإنسان ضبط إيقاها بالنظر إلى الاستخدام المتعدد الدلالة، والاتجاهات المختلفة داخل النظرية الليبرالية ذاتها. لذلك يجب التلميح إلى أن أية محاولة حصر وفهم المشروع الليبرالي بالرجوع إلى حكمة القاموس الفلسفي التي تتسم بالتنميط تارة والتحقيب، والاختزال تارة أخرى، قد يسقطنا في إغفال خلفيات وزوايا النظر المتنوعة التي ساهمت في إغناء النقاش بصده. فلئن نحن "طلبنا من أي شخص في الوقت الراهن تحديد معنى كلمة ليبرالية، فإننا سنحصل على إجابات متعددة ومتنوعة، فهي تحيل على: تقليد فكري، وهي تفيد شكلا من أشكال الحكومة، وتعني نظاما من القيم، كما أنها تدل على موقف معين، أو إطار فكري. ومع ذلك سيتفق الناس دائما على أن الليبرالية تهتم بشكل مركزي بحماية الحقوق والمصالح الفردية، وأن الحكومات موجودة لحماية هذه الحقوق والمصالح. يجب أن يتمتع الأفراد بأقصى قدر من الحرية لاتخاذ خيارات حياتهم

³⁰³ مراد وهبة: المعجم الفلسفي، دار القباء الحديثة، القاهرة، 2007، ص، ص، 538، 539.

الخاصة وفعل ما يريدون"³⁰⁴. وبصيغة لا لبس فيها يمكننا اختصار كلمة ليبرالية من حيث دلالتها في كونها، تحليل على ذلك الاتجاه الفكري الذي يؤمن بأولوية الفرد، ويبني أسسه على أولوية الحرية الفردية واحترام استقلالية الأفراد، ويركز أنظاره على اقتصاد السوق الحر، ويدافع عن الملكية الخاصة، ويشدد على أهمية التسامح، ويطالب بوجود ضمانات حقيقية لحرية المعتقد والاعتقاد أو التفكير والتعبير، ويروم من خلال ذلك تقليص وظيفة الدولة وتصويرها كحارس ليلي فحسب، شأنها أن تعمل على ضمان وحماية وتوسيع الحريات الفردية ليحقق الأفراد رفاهيتهم بالطريقة التي يرونها مناسبة طالما أنها لا تتبطل مصالح الآخرين ولا تبطل دأبهم وتتكلم سعيهم نحو تحقيق مبتغاهم وممرامهم. لذلك يعتبر كل فرد القاضي والحكم إزاء مصلحته. والحال لئن نحن ضربنا بأنظارنا في هذا التحديد فإننا سنلفي أن قطب الرحى الذي تدور عليه أنظار الاتجاه الليبرالي هو فكرة "الحرية" على نحو ما سيأتي معنا. فإذا نحن أطللنا على المجال الاقتصادي، فإن المقصد هاهنا يتعلق بحرية النشاط الاقتصادي المؤطر باقتصاد السوق الحر. أما إذا عرجنا على الشق السياسي فإن حقيق الكلام ينطبق على "حرية" اختيار الحاكم، وتأسيس الجمعيات والأحزاب، وحرية التجمعات... وأما لئن نحن ركنّا إلى الناحية الفكرية فإن سياق الكلام ينطبق على "حرية" التفكير والتعبير. وعلى هذا النحو تشكل الحرية منعطفاً لانبثاق وتشكل باقي المبادئ التي تقوم عليها الليبرالية وتدافع عنها. وفي اعتقادنا يأتي انتصار بوبر لأولوية الحرية على باقي المبادئ التي تقوم عليها الليبرالية بناءً على اعتبار أساس وهو أنه في غياب الحرية تبقى هذه المبادئ غير ذات معنى وقيمة. من هذه الزاوية واستناداً إلى هذا المطلب الاعتباري، سنفرد مقاما هاما لمنافحة بوبر عن أولوية الحرية ومرافعته عنها، ومن ذلك سنحاول أن نتبين طبيعة الليبرالية التي يعتنقها الرجل وينتسب إليها.

³⁰⁴ "Ask anyone today what liberalism means and you'll get a variety of responses. It's a tradition of thought, a form of government, a value system, an attitude, or a frame of mind. Invariably, however, people will agree that liberalism is centrally concerned with the protection of individual rights and interests and that governments are there to protect these. Individuals should have the maximum amount of freedom to make their own life choices and do as they wish". Helena Rosenblatt: The lost history of liberalism from ancient to the twenty – first century, Princeton University Press, Oxford, 2018, p, 8.

والحال لئن نحن رمنا البحث في أصل هذا الضرب من النظر، فإننا سنلفي أن هناك من يرجعه إلى البدايات الأولى للخطاب الفلسفي عند الإغريق، وعلى التحقيق إلى "بروتاغوراس Protagoras" الذي اشتهر بين أوساط السوفسطائيين بعبارته: "الإنسان مقياس كل شيء، فهو مقياس أن الأشياء الموجودة فهي موجودة، وتلك غير الموجودة فهي ليست موجودة"³⁰⁵. وقد أولت هذه العبارة في اتجاهات مختلفة، رغم أن المعنى يتخذ صورة معرفية، لكنها في المطاف الأخير حسب بعض الليبراليين، تجعل الإنسان قطب الرحي وتمنحه أكبر قدر من الأهمية، ما يفيد أن الليبرالية تمتد جذورها إلى هذا الضرب من الخطاب، وهي لذلك تنعت بالليبرالية القديمة. والحق أننا قد لا نجانب الصواب إذا رمنا القول إن صورة الليبرالية، على نحو ما يعود بها أنصارها إلى الفلسفة الإغريقية القديمة، لا تركز على أساس الفردية، وهو الأساس الذي تنفرد به الليبرالية على غيرها من اتجاهات النظر. "فلاسفة اليونان منذ أرسطو، لم يكونوا فرديين (...). فقد نظروا في الإنسان كعضو بصفة جوهرية في جماعة. فمثلا جمهورية أفلاطون، ينصب اهتمامها على تعريف الجماعة الصالحة لا الفرد الصالح"³⁰⁶، وبعده أرسطو نفسه اعتبر أن الإنسان لا يستطيع العيش منعزلا عن الجماعة، لأنه اجتماعي بطبعه. وعلى هذا المسار ما كان لليبرالية أن تخطو خطواتها الأولى في العصور الوسطى، حيث كان معظم الفلاسفة يؤسسون أنظارتهم الفلسفية وفق ما ترضاه الكنيسة الكاثوليكية. "فما كان صحيحا وما كان خيرا، كان لا بد أن يؤكد، لا الفكر الفردي المنعزل، بل الحكمة الجماعية للمجالس"³⁰⁷. غير أنه كان لبطش الاستبداد من طرف الكنيسة أثر هام في رفض الكثير من تعاليم الكنيسة. وأول رد فعل في هذا الاتجاه جاء من طرف البروتستانتية التي اعتبرت أن البث في الفعل الإنساني لا يجب أن يكون قرارا جماعيا، بل يجب أن يكون مهمة يضطلع بها الأفراد، وطالما أنهم لا يستطيعون الوصول إلى نتيجة واحدة، بل إلى نتائج مختلفة ومتباينة، فإن الكلمة الفصل يجب أن تكون لقوة الحجة. لذلك "لم تعد القرارات تلتبس عند

³⁰⁵ "Man is a measure of all things, both of those things that are, that they are, and of those that they are not, that they are not". Ignatiuse Brady: A history of ancient philosophy, The Bruce Publishing Company, USA, 1959, p, 71.

³⁰⁶ برتراند راسل: تاريخ الفلسفة الغربية، مرجع سابق، ص، 162.

³⁰⁷ م، ن، ص، 162.

جميعيات الأساقفة، بل في ساحة المعركة. وما دام لم يكن في وسع أحد الفريقين أن يمحوا الفريق الآخر، فقد غدا واضحا في النهاية أن من الواجب إيجاد طريقة للتوفيق بين النزعة الفردية العقلية والأخلاقية وبين الحياة الاجتماعية المنتظمة. وقد كانت هذه إحدى المشكلات الرئيسية التي حاولت الليبرالية المبكرة أن تحلها"³⁰⁸.

والحال أنه وقد اتضحت خيوط الليبرالية وبواورها الأولى على صيغة نتف غير مكتملة الصورة، فإننا نزع أن أول صياغة فلسفية شامل لها قد تجسدت في فلسفة جون لوك على نحو ما سيأتي معنا، رغم أن هناك من يعتبر أن تطور الليبرالية عنده، إنما كان أساسا تعديلا لتلك التي هيكلها طوماس هوبز، وذلك حينما عمل على تخفيف حدة نقدها للاهوت، زائد الخروج من علمانية تجعل الدين تابعا للسلطان السياسي إلى علمانية قوامها الفصل بين الدين والدولة³⁰⁹. إن السبب في اعتقادنا أن جون لوك يعتبر أول من قدم صياغة فلسفية واضحة وعميقة لليبرالية يعود بالأساس إلى رؤيته الذرية للوجود الاجتماعي التي انبنت عليها معظم ركائز هذا الضرب من النظر، وهو اعتبار ناظم لها، ليس في إطارها الكلاسيكي فحسب، بل حتى في صورتها الجديدة أيضا.

واستنادا إلى هذه الاعتبارات وددنا انتقاء فلسفة جون لوك كلحظة تأسيس لليبرالية من ناحية، والإطلالة بها على تلك التي فلسفها كارل بوبر، ومعاينة مدى حضور القيم السامية لليبرالية التي نادى بها لوك عند بوبر. وإلى جانب ذلك سنعمل على اقتفاء أثر الفكر الليبرالي على نحو ما فلسفة جون استيوارت مل، من منطلق أنه جعل الليبرالية تقوم على مبدأ المنفعة في أفق تحقيق أكبر قدر من السعادة لأكبر عدد من الأفراد. وعملنا من خلال هذه الزاوية على الإطلالة على ليبرالية بوبر للنظر في المعيار الأسلم للفصل بين مجال حريات الأفراد. وفي سياق النظر في نطلبه ونرومه قد نقتررب من صدق القول حيننا وقد نجانبه حيننا آخر.

³⁰⁸ م، ن، ص، 163.

³⁰⁹ صالح مصباح: فلسفة الحداثة الليبرالية الكلاسيكية من هوبز إلى كانط، جداول للنشر والتوزيع، ط1، 2011، ص،

أولاً: في التأسيس الفلسفي لقضية الليبرالية.

1 - جذور الليبرالية في فلسفة جون لوك السياسية

قبل أن نفصل القول الفلسفي في شأن قضية الليبرالية على نحو ما فلسفها كارل بوبر، سنوجه أنظارنا بدءاً إلى أسسها ومبادئها على نحو ما ظهرت في فكر مؤسسيها، أفدنا بهما على التحقيق، جون لوك وجون ستيوارت مل. فقد رصد جون لوك تجليات الليبرالية في أبعادها العميقة ضمن حالة الطبيعة، واعتبر أن أمر قيام الدولة غير ممكن دون تحقيق مطلب الملكية. وهو أحد أنحاء النظر الذي تدعي الليبرالية الانتساب إليه، والمتاح من مظنته والدفاع عنه. أنى للأمر أن يكون خلاف ذلك وقد توحدت أنظار الليبراليين الأوائل لهذا الفرع السياسي حول أرضية التأسيس؟ أفدنا بذلك الافتراض الذي وضعه "طوماس هوبز Thomas Hobbes" حول وجود حالة الطبيعة كمرحلة سابقة على تأسيس الدولة، وامتدادها في فكر "جون لوك John Locke" و"جان جاك روسو Jean Jacques Rousseau". ورغم أن النصوص التاريخية تمنعنا من ربط الصلة المباشرة بين فلسفتي هوبز ولوك، باعتبار أن هذا الأخير لم يذكر هوبز إلا قليلاً ضمن أفكاره السياسية، بل إن صلته بنصوصه لم تكن واضحة على نحو بديهي، بل يمكننا استخلاصها فحسب. وهذا ما يجعلنا نقر بوجود فرق شاسع بين ليبرالية هوبز التسلطية، وليبرالية لوك الديمقراطية، وذلك، لأن "لوك" لم يبدأ ديمقراطياً، ولكنه بدأ محافظاً في كتاباته الأولى حول السلطة السياسية (1660_1661) (...) وفيما يتعلق بالتسامح كذلك، وقد كان في كل هذه النصوص، قريباً من فكر "هوبز"، رغم عدم ذكره "هوبز" في كل هذه النصوص³¹⁰، إلا أن ذلك يشدنا على ضرورة الاعتراف بأن فلسفة هوبز تشكل خلفية فلسفة لوك السياسية في هذا الشأن، سواء كان ذلك على المستوى النظري أو على المستوى التطبيقي، ولقد اتفق أن استعار لوك معظم أفكاره في شأن حالة الطبيعة من هوبز رغم انقلابه عليها.

³¹⁰ م، ن، ص، ص، 141، 142.

والحق لو قدر للباحث أن يصوب مجهره الذهني نحو كتابات لوك يستقرئها فيما أظهرته وأضرته، لأوحي له أن الرجل بدأ محافظاً في أفكاره الليبرالية، وانتهى ديمقراطياً بصددها، وهو الاعتبار الفكري الذي أفضت إليه كتاباته السياسية، ورددتها شهادات مؤلفي سيرته الفكرية، الشأن في ذلك، أنه عمل في كتاباته المتأخرة على تعديل ليبراليته المحافظة في شأن طبيعة السلطة السياسية المطلقة، ومعها تعديل ليبرالية هوبز المتسلطة، ليصيرها ليبرالية ديمقراطية، رددتها رسالاته في الحكم المدني وفي التسامح، وقد جعلهما لوك على التحقيق محور تعديل ليبراليته، ولئن ثبت هذا الأمر، فقد سوغ لنا اعتبار الليبرالية الديمقراطية انكشفت خطوطها العريضة، انطلاقاً من المقالة الأولى في الحكم المدني، والتي جاءت كرد على المشروع اللاهوتية وما احتوته أفكار "روبرت فيلمر Robert Filmer" السياسية، فقد أفرد لوك مقالاً هاماً لمناقشة ودحض كتابي فيلمر عن "الحكم الأببسي"، حيث يدافع عن حق الملكية الإلهي الذي اتخذه الملوك عبر آدم عن طريق الوراثة.

في هذا السياق يعلن فيلمر في "الباترياركا" Batriarche أن الإنسان "ولد مزوداً بالحرية الخالصة المجردة من كل أشكال القيود، لأن الإنسان في رأيه يولد وهو في حضرة السلطة التي وهبها الله أول ما وهبها لآدم، لتتحد منه في نهاية المطاف إلى الملوك"³¹¹. لكن إذا كان الإنسان يولد في حضرة السلطة، فإن ذلك يحيل بصيغة فصيحة على أن الإنسان ليس حراً، والحجة التي استخدمها فيلمر في كون الإنسان ولد مزوداً بالحرية، هي في الواقع اللبنة الأساس التي تركز عليها الملكية المطلقة. ومن أجل إثبات هذا الأمر، يستخدم فيلمر مجموعة من الاصطلاحات، فهو يستخدم تارة "السلطة الملكية"، وتارة أخرى "السلطة الأبوية"، وأحياناً يستخدم "حق الأبوة" لتبرير السلطة الملكية الطبيعية المطلقة، وبصيغة لا تخلو من الحماس يعلن في مواضع عدة من مؤلفاته أن "هذه السلطة لما كانت تخص آدم، - فلم يكن لآدم وحده بل للشيوخ اللاحقين أيضاً، السلطة الملكية على أولادهم، باسم الأبوة - وهذه السيادة على العالم كله التي كان ينعم بها آدم بأمر من

³¹¹ عبد الرضا حسين الطعان، وآخرون: موسوعة الفكر السياسي عبر العصور، ابن النديم للنشر والتوزيع، ط1، 2015، ص، 454.

الله، فبات ينعم بها الشيوخ بحق وراثي منحدر منه"³¹². ويذهب فيلمر إلى أبعد من ذلك حين يعتبر أن الملوك هم فوق القوانين في المرتبة³¹³، ولا يخضعون طبقاً لسلطتهم الطبيعية الوراثية لأي قانون، وينجم عن هذه الحجة أن الناس ليسوا أحراراً بالطبع، ولم يكن لهم الحق في التمتع بالسلطة أو الحرية، لأن ذلك من الخصائص التي جبل عليها آدم، وورثته في الأرض، أي الملوك.

ينكر جون لوك كل الأفكار السياسية التي دافع عنها فيلمر من أجل تبرير السلطة الملكية المطلقة، حتى لئن نحن قبلنا منه أن السلطة الملكية منبثقة عن آدم عن طريق الوراثة، فتنشأ مشكلة سياسية كبرى، تؤدي لا محالة إلى مآسي الصراع أو إلى الحرب، إذ سيكون من الصعب تحديد الوريث الشرعي لآدم، أن تعيين من سيكون له الحق في الملكية. ولعل أكبر المآسي وأعظم الحروب الداخلية كانت بسبب الاختلاف حول صاحب الحق في السلطة. فقد وجد لوك أن هذه الأفكار صارت غريبة عن واقع إنجلترا وقت ذاك، فهاجمها بالنقد وصل إلى حد التأفف منها. والحق أن هذا النقد كان أرضية لتأسيس النظرية الليبرالية الحديثة، باعتبار أن أفكار فيلمر كلها تسير في اتجاه تأليه أمر واحد، وهو أن البشر ليسوا أحراراً، وأما الملوك فلم يحق التصرف في رعاياهم على نحو ما عليه إرادتهم، فقد "كان آدم أباً ومملكاً وسيداً على أسرته، وكان الابن والمحكوم والخادم والعبد شيئاً في البدء"³¹⁴. لكن ما فتئ فيلمر يخلط بين السلطة الأبوية والسلطة الملكية، وبين هذه وتلك فوارق شتى. وبتصدي لوك لأفكار فيلمر توفرت له الأرضية لوضع أفكاره السياسية بصدد حالة الطبيعة والعقد الاجتماعي، وبدأت عنده بذرة الفكر الليبرالي في النمو.

فقد ثبت لدى أهل الاعتبار السياسي أنه لا يمكن فصل النظريات السياسية في شأن الليبرالية عن التفكير في الحياة الإنسانية السابقة عن الاجتماع البشري، ولهذا الغرض وضع لوك نظريته في حالة الطبيعة كحالة افتراضية قبل قيام الاجتماع البشري. ولقد اتفق أن استعار لوك فلسفته السياسية في شأن حالة الطبيعة من هوبز الذي وضع الخطوط

³¹² جون لوك: مقالاتان في الحكم المدني، ترجمة ماجد فخري، اللجنة الدولية لترجمة الروائع، بيروت، 1959، ص، 10.

³¹³ م، ن، ص، 11.

³¹⁴ م، ن، ص، 11.

العريضة للحالة التي يكون عليها الإنسان قبل ظهور السلطة السياسية، من أجل إثبات فكرة الحقوق الطبيعية للإنسان واستقلالها. ولكم شدد هوبز أن لكل إنسان الحق الطبيعي في كل شيء، باعتبار أن الطبيعة قد خولت للإنسان حق التصرف في جميع الأشياء، فالحق الطبيعي على نحو ما يحدده هوبز هو الحرية غير المحدودة التي يتمتع بها كل فرد في حالة الطبيعة، أي "حرية كل إنسان في أن يستخدم قوته وفق ما يشاء هو نفسه من أجل الحفاظ على طبيعته؛ وبالتالي في أن يفعل كل ما يريد بحكمه وعقله، أنه أفضل السبل لتحقيق ذلك"³¹⁵.

والحال لئن كان مفهوم الحق لا يستقيم تحقيقه إلا وفق ما يمليه الحق ، فإنه يحيل كذلك على حرية عدم إلحاق الأذى أو الضرر بوجود الفرد وبقائه، ولهذه الاعتبارات الفلسفية مجتمعة، افترض هوبز وبعده لوك أن الحالة التي سبقت الاجتماع البشري والتنظيمات السياسية، هي حالة حرية مطلقة، وهذا ما حملنا على القول إن حالة الطبيعة هي الخطوة الأولى نحو تأسيس الفكر الليبرالي، الشأن في ذلك أنها حالة تكشف عن الحقوق الكاملة للأفراد، ولئن نحو ضربنا بأنظارنا في مختلف النظريات والأفكار الليبرالية، فإننا سنلفي أنها تجعل من هذه الحقوق مداراً لها، وقطب الرchy التي تدور عليها.

يذهب هوبز إلى أن الطبيعة جعلت البشر متساوين في ملكات الجسد والفكر، بحيث إنه، وإن وجد في بعض الأحيان شخص متفوق جسدياً بصورة واضحة، أو يتمتع بفكر أسرع من سواه، غير أن الفارق بين رجل وآخر ليس كبيراً بدرجة أن يزعم أحدهم لنفسه أية فائدة لا يقدر آخر أن يطالب بها بالقدر نفسه³¹⁶. ومن خلال فكرة التساوي هذه، ينشأ حقهم المتبادل في أن يسعوا وراء تحقيق مصلحتهم ومنفعتهم الشخصية بغرض حفظ بقائهم، ونتيجة لانعدام الثقة بين الناس، يؤدي الأمر إلى صراع بينهم، "لذلك إذا رغب

³¹⁵ توماس هوبز: اللفياتان، الأصولية الطبيعية والسياسية لسلطة الدولة، ترجمة، ديانا حرب، وبوشري صعب، دار الفارابي، ط1، 2011، ص، 131.

³¹⁶ م، ن، ص، 131.

شخصان في شيء واحد لا يقدران على الاستمتاع به كلاهما، فإنهما يصبحان عدوين؛ وفي طريقهما إلى غايتهما (...) يحاول كل منهما تدمير أو إخضاع الآخر"³¹⁷.

والحق أن المتأمل في جماع تصور هوبز بصدد الحق الطبيعي، يجدها على التحقيق تدور حول ثلاثة حقوق أساسية، وهي حقوق أوهبتها الطبيعة لكل إنسان، وكل فرد يسلم بوجودها، أولها؛ حق البقاء أو المحافظة على الذات، وهو الأساس الذي تنبثق منه الحقوق الأخرى، وهو أساس عقلي لأن نفيه أو رفضه في الحال إلى الوقوع في تناقض، ومن ثم فهو مسلمة أساسية يبدأ منها كل إنسان سليم العقل أو قل إنها بديهية واضحة بذاتها "Self evident" وليس ثمة قانون، ولا فكرة معقولة، يجبر على الإنسان على أن يتخلى عن المحافظة على حياته³¹⁸، وإذا منع الإنسان من كل ما من شأنه أن يحافظ به على حياته الخاصة، فإنه يبقى حراً في أن يفعل أي شيء يضمن به بقاءه حراً في أن يستخدم كافة الوسائل الضرورية لحماية هذه الغاية.

وثاني الحقوق الطبيعية التي أقرها هوبز فهي تلزم منطقياً عن الحق الأول، أي حق الحياة باعتباره غاية، حق الذات في البحث عن جميع الوسائل الضرورية التي تمنها من تحقيق هذه الغاية. وضرورة استخدام هذه الوسائل نابع من تحقيق هذه الغاية، إذ لا يمكن للإنسان الحفاظ على حياته بدون هذه الوسائل، وعلى نحو ما يقر هوبز نفسه، فإن كل من له الحق في الغاية، له الحق في الوسيلة أيضاً³¹⁹. وقد دل هذا القول من جهة الاعتبار الفكري على أن المحافظة على الذات ليست أمراً بسيطاً ولا مطلباً مرحلياً فحسب، بل إن الحياة كلها هي سعي مستمر نحو البحث عن الوسائل الضرورية لحفظ البقاء، وعلى ذلك كانت الرغبة في تحقيق الأمن لا تنفصل عن حرية الفرد ورغبته في استخدام قوته كما يشاء للحفاظ على حياته، وكل درجة في تحقيق الأمن تستلزم الحيلة من كل خطر يهدده، ويتطلب مزيداً من الوسائل لضمانه. وفي شأن ذلك يصرح هوبز: "إنني أضع في المرتبة الأولى كميل عام لدى الجنس البشري، الرغبة الدائمة التي لا تهدأ باقتناء السلطة بعد

³¹⁷ م، ن، ص، 132.

³¹⁸ محمد سبيلا وآخرون: في التأسيس الفلسفي لحقوق الإنسان، دار توبقال للنشر، ط1، 2013، ص، 77.

³¹⁹ م، ن، ص، 78.

السلطة، وهي لا تنتهي إلا بالموت. والسبب في ذلك ليس دائماً أمل الإنسان في متعة أشد من تلك التي بلغها، أو كونه لا يرضى بسلطة معتدلة، بل كونه لا يستطيع ضمان القوة ووسائل العيش الجيد التي يملكها الآن دون أن يقتني المزيد منها"³²⁰. فكل كائن بشري تحركه رغبة الدفاع عن أمنه وحياته الخاصة، ولا أهمية لحياة غيره من البشر إلا بقدر ما يستفيد منه هذا، ولما كان جميع الأفراد متساوين في استخدام القوة والدهاء، فإن حالتهم تحكمها الحرب المستمرة، حرب كل إنسان ضد كل إنسان (حرب الكل ضد الكل Bellumomnis contra omnis)، وهذه الحالة لها ما يبررها، وهي غياب أي سلطة أو رادع ينظم سلوكهم.

وأما ثالث الحقوق الطبيعية التي أقرها هوبز فهو يأتي نتيجة الحقين الأولين، وترتيباً عليها، فإذا كان من حق كل إنسان أن يستخدم كافة الوسائل التي تمكنه من الحفاظ على حياته الخاصة، فإنه من حقه أيضاً أن يختار أو يقرر أنواع الوسائل الضرورية التي تضمن له هذا الحق وتدفع عنه أشكال الخطر التي تهدد بقاءه، وما يتنافى مع العقل أن يخول شخص ما إلى آخر أن يحدد له المواقف التي تشكل خطراً عليه، ويعين له نوع الوسائل التي يستخدمها لمواجهةها، لأن الفرد وحده هو الذي يستطيع معرفة المواقف التي تهدده.

قد تأتي لنا عن كل ما سبق أن الحق الطبيعي على نحو ما سنه هوبز وسوى عنه أراضية أساسية تسبق مؤسسات الدولة، هو حرية الفرد اللامحدودة للحفاظ على حياته الخاصة والدفاع عنها بالوسائل الضرورية التي يراها مناسبة لتحقيق هذه الغاية، وبعبارة منتقاة، فهو الحرية الطبيعية التي لا تتقيد بأي عائق خارجي، ولشد ما دعا هوبز إلى عدم الخلط بين مفهومي الحق "Jus" والقانون "Lex"، فالأول يقوم على الحرية، "وأعني بالحرية (...) غياب المعوقات الخارجية؛ وهذه المعوقات قد تذهب غالباً بجزء من قوة الإنسان على فعل ما يريد"³²¹، أي حرية الفرد في أن يفعل فعلاً ما أو يمتنع عنه. وأما

³²⁰ توماس هوبز: اللفياتان، مصدر سابق، ص، ص 105، 106.

³²¹ م، ن، ص، 139.

القانون فهو "مبدأ أو قاعدة عامة يجدها العقل، وبها يمنع الإنسان من فعل ما هو مدمر لحياته أو ما يقضي على وسائل الحفاظ عليها"³²²، إذ هو يقر بقيام الفعل أو عدمه، أي أنه يلزم الفرد بأحدهما دون الآخر. فبينهما فوارق كبيرة، "بقدر ما يختلف الالتزام والحرية، وهما لا يصحان معاً في موضوع واحد"³²³.

من حيث الجوهر لا زالت الغاية الأساسية هي المحافظة على الحياة، لكنها مهددة بفعل الحرب المستمرة، وإذا استمرت هذه الحالة فلا يمكن لأي إنسان مهما بلغت درجة قوته وحكمته أن يعيش كل الفترة التي تسمح بها الطبيعة عادة للبشر، "وبالتالي فإنه من المبادئ أو القواعد العامة للعقل، أن على كل إنسان أن يجتهد في سبيل السلام بقدر ما يملك الأمل في بلوغه"³²⁴. فحينما يدرك البشر خطر حالة الطبيعة على حياتهم، فإنهم يعملون أقصى جهدهم للتخلي عنها، والبحث عن مخرج لتحقيق الأمل والسلام، وما من سبيل لتحقيق ذلك إلا عن طريق التخلي عن الحرية المطلقة التي تؤدي إلى إنهاء كل أشكال الحياة، أي "أن على الإنسان أن يكون مستعداً، حين يكون الآخرون أيضاً مستعدين، أن يتخلى عن حقه في كل شيء، بالقدر الذي يراه ضرورياً للسلام وللدفاع عن نفسه؛ وأن يرضى لنفسه بقدر من الحرية إزاء الآخرين، يساوي قدر حريتهم إزاءه"³²⁵، ولئن لم يتخل الأفراد الآخرون بنفس القدر من الحرية، فإن حالة الطبيعة الأولى ستجدد نفسها، وستعود حالة الحرب المزرية إلى الظهور، لأنه لا قيمة للتنازل عن الحرية إذا لم يتخل الآخرون بنفس القدر عن حريتهم، ولهذا فالشرط الأساسي للخروج من حالة الطبيعة الأولى هو الثقة المتبادلة والوفاء بالعهود والاتفاق على شكل من النظام. والحق أن غياب الميل الطبيعي لدى الإنسان إلى الاجتماع، يعصف بالأمل في الاتفاق والوفاء بالعهود، إذ لا يكون ثمة أمل في أن نتوقع منهم أن يتفقوا تلقائياً على أن يحترم كل منهم حقوق الآخر، وإذا لم يفعلوا ذلك كلهم فمن غير المعقول أن يستغني أي منهم عن المعونة الذاتية. ولا يمكن أن نتوقع بشكل معقول تنفيذ العهود إلا إذا كانت هناك حكومة قادرة على معاقبة عدم

³²² م، ن، ص، 139.

³²³ م، ن، ص، 139.

³²⁴ م، ن، ص، 140.

³²⁵ م، ن، ص، 140.

التنفيذ³²⁶. ولئن هو دل هذا النظر على أمر ما، فإنه يدل على تحقيق الأمن وحفظ الحياة يتوقف على وجود سلطة قادرة على تحقيق هذا المطلب الذي أعدم كل أشكال الحياة في حالة الطبيعة. فما كانت حالة الطبيعة هذه لتستمر، لولا غريزة المحافظة على الحياة وأنانية الإنسان التي كانت سبباً في الحرب المزرية التي دفعت الإنسان إلى ضرورة البحث عن السلم، فالإنسان وإن كان محكوماً بغرائزه الدافعة إلى العنف والحصول على غايتها بأي سبيل دون التقيد بعدل أو حق، إلا أن من غرائزه ما يطلب الهدوء ومن عقله ما يكشف السبل لتحقيق هذا الهدوء³²⁷.

ولتفسير التأفف من حالة الطبيعة الأولى والخروج منها، والانتقال إلى حالة السلم، فقد وضع هوبز فكرة منطقية هي فكرة العقد الاجتماعي. إذ افترض أن الأفراد اتفقوا فيما بينهم على تأسيس مجتمع أو سلطة تملك القدرة على تحقيق السلم وحفظ الحياة الخاصة لكل فرد، لكن لا قيمة للاتفاق ولا معنى للعهد في غياب قوة رادعة، فالاتفاقات "البعيدة عن السيوف، ليست سوى ألفاظ خالية من أي قوة، يؤمن الحماية لأي كان، (...) وعند انعدام وجود سلطة، أو إن لم تكن قوية بما يكفي لتوفير حمايتنا، قد يلجأ كل فرد إلى قواته الخاصة بصورة مشروعة وبأسلوبه الخاص بغية حماية نفسه من الآخرين"³²⁸. فتتحقق الأمن والحفاظ على الحياة يتوقف على وجود سلطة قادرة على تطبيق العقوبات على كل من يخل بالاتفاقيات والعهد، ولتحقيق هذا المطلب، خول الأفراد إدارة المجتمع وحماية الأفراد من هجمات الغرباء إلى سلطة عليا قادرة على تحقيق ذلك، وهي تتمثل في حاكم فرد أو مجموعة أفراد، وصار أفراد المجتمع رعية لهذا الحاكم، يخضعون لأوامره، لأن كل واحد منهم تنازل عن حريته المطلقة من أجل تحقيق الأمن، وهذا حينما تم، أطلق على هذه الوحدة الحقيقية في شخص واحد، اسم "الدولة".

والحق أنه خلف هذه الفذلكات الاعتبارية تتوارى إشارات عميقة إلى أن هوبز بدأ تصوره عن حالة الطبيعة الأولى بإقرار الحرية الفردية، لكنه قيد هذه الحرية حين

³²⁶ جورج سباين: تطور الفكر السياسي، ترجمة، راشد البراوي، دار المعارف بمصر، 1871، ص، ص، 634، 633.

³²⁷ محمد عبد المعز نصر: في النظريات والنظم السياسية، دار النهضة العربية للطباعة والنشر، 1973، ص، 71.

³²⁸ ط. هوبز: اللياتان، مصدر سابق، ص، 176.

افترض أن تأسيس مجتمع كان لتحقيق غاية الحفاظ على الحياة، لأن هذه الحالة لم تكفل للإنسان ذلك، وهو ما دفع "ج. لوك" إلى إعادة صياغة هذه الحالة بشكل مخالف تماماً لفكرة هوبز، وهاجم بعض الأفكار التي تقوم عليها، وعلى التحقيق حين صور حالة الطبيعة باعتبارها حالة حرب مزرية، تقوم على حرب الكل ضد الكل، إذ سوغ "ج. لوك" لنفسه أن يستعير حالة الطبيعة عن هوبز، فقد كانت غايته وممراته من ذلك هي الدفاع عن الحرية الفردية وليس تهميشها، رغم أن لوك احتفظ ببعض الخطوط العريضة لفكرة حالة الطبيعة على نحو ما فلسفها هوبز. إن حالة الطبيعة عند لوك هي "حالة سلام" ونية خيرة، وهي تقوم على المحافظة المتبادلة على الذات. ولهذا فهو يفترض أن الإنسان عاش في ظل حالة الطبيعة الأولى واستمتع فيها بالحرية التامة في القيام بأعماله والتصرف بأملكه والمساواة مع الآخرين كما يشاء دون تهديد، ودون أن يتقيد بمشيئة الآخرين، وقد تحققت له السعادة ما فتئ ينشدها في ظل قانون الطبيعة المستوحى من العقل البشري. ولو شئنا وصف حالة الطبيعة لدى لوك بكلمات منتقاة، لسوغ لنا القول، إنها حالة من الحقوق الفردية الكاملة حيث لا خطر على قلب بشر، "فلا يسلب حياة امرئ آخر أو يلحق بها أذى أو يسيء إلى ما من شأنه أن يؤدي إلى حفظها أو إلى حريته أو صحته أو جسمه أو أملكه، إلا في معرض الاقتصاص من مجرم"³²⁹ يخرق قانون الطبيعة ولا يخضع لصوت الحق والعدالة.

لكن على الرغم من أن حالة الطبيعة على نحو ما فلسفها لوك هي حالة الحرية التامة، فإنه لا يجب أن يفهم من ذلك على أنها حالة من الإباحية، الشأن في ذلك أن الإنسان "لا يتمتع بحرية القضاء على حياته بل حتى على حياة المخلوقات الأخرى التي يملكها، ما لم يستدع ذلك غرض أشرف من مجرد المحافظة، فلطور الطبيعي سنة طبيعية يخضع لها الجميع"³³⁰. وهذا القول يظهر درجة الاختلاف بين حالة الطبيعة عند هوبز، وبين تفرده تعالين قانون الطبيعة في ظل حالة الطبيعة عند لوك، فإذا كان الأول يصور حالة الإنسان قبل ظهور النظام السياسي، باعتبارها حالة غير سلمية تقوم على العداوة والتدمير، فإن الثاني يجعل هذه الحالة ترتبط بالمساعدة المتبادلة، والإرادة الخيرة، وهي بعيدة كل

³²⁹ ج. لوك: مقالتان في الحكم المدني، مصدر سابق، ص 141.

³³⁰ م، ن، ص 140.

البعد عن الحقد والعنف والحرب كما افترض هوبز. لكن هل وجدت في التاريخ البشري فعلاً في زمان ما؟ وهي إن وجدت، ما هو القانون الذي يحكمها ويؤطرها؟

يعتقد لوك أن حالة الطبيعة هي محايدة للمجتمع البشري، سواء في حالة ما قبل السياسة أو بعدها، وآية ذلك أنه "لما كان كل الملوك ورؤساء الحكومات "المستقلة" في جميع أنحاء الأرض في طور طبيعي، فمن الواضح أن العالم لم يخل ولن يخلو من فئة من البشر لا زالت في مثل ذلك الطور، (...) سواء أكانوا متعاقدين مع سواهم أم لم يكونوا، وإذ لا يضع كل ضرب من التعاقد حداً "للطور الطبيعي" القائم بين البشر: بل التعاقد على تأليف جماعة واحدة وكيان سياسي واحد. فقد يتعاهد الناس ويتعاقدون على غير ذلك وهم ما يزالون في "الطور الطبيعي"³³¹. وهذا يفيد أن حالة الطبيعة عند لوك لم ترتبط بحالة الإنسان قبل ظهور المجتمع المنظم سياسياً، بل إنها تحيل على التحقيق على حالة العلاقات البشرية، حين يكون الإنسان خاضعاً لسلطة العقل دون أمر من رئيس حاكم ذي سلطة عليا. ولذا فإن هذه الحالة قد توجد قبل ظهور السياسة وقد توجد في ظلها.

ولتوضيح هذا الأمر يضرب لوك مثلاً لرجل سويسري وآخر هندي، التقيا في أدغال أمريكا، حيث كان كل واحد منهما يمتلك خبرة في الشأن السياسي، لكنهما في "حالة طبيعة" تماماً في صلة أحدهما بالآخر، "لأن الوفاء بالعهد من واجبات الإنسان، من حيث هو إنسان، لا من حيث هو عضو في مجتمع ما وحسب"³³². وعلى هذا الأساس توجد حالة الطبيعة حيثما وجد عدد من الأفراد، تقوم بينهم علاقات معينة، لكن لا يخضعون لأي سلطة عليا، ونقيضها هو المجتمع المدني؛ حيث يعيش الناس معاً مع وجود رئيس عام على الأرض ذي سلطة للحكم بينهم³³³. ولئن هو دل هذا الاعتبار إلى أمر ما، فإنما هو دل على أن حالة الطبيعة لا يرأسها حاكم عام ذو سلطة عليا، كما أنها لا تعترف بأي قانون وضعي سوى قانون الطبيعة. ولئن نحن شئنا التدقيق أكثر لقلنا إنها على النقيض للمجتمع المدني

³³¹ م، ن، ص، 145.

³³² م، ن، ص، 146.

³³³ ليونستراوس وجوزيف كروبيسي: تاريخ الفلسفة السياسية من جون لوك إلى هيدجر، ج2، ترجمة محمود سيد أحمد، المشروع القومي للترجمة، ط1، 2015، ص، 12.

الذي تقتضي وجود قاض عادل تستطيع الفصل في النزاعات القائمة بين الأفراد. "ومن هنا يتبين لنا الفرق بين من يعيش في مجتمع سياسي ومن لا يعيش، فكل الذين يؤلفون جماعة واحدة ويعيشون في ظل قانون ثابت وقضاء عادل يلوذون بهما، وبوسعهما البث في الخصومات التي تنشأ بينهم ومعاقبة المجرم منهم، فإنهم يعيشون معاً في مجتمع مدني. أما الذين لا ملاذ عام لهم على الأرض، فهم ما يزالون في "الطور الطبيعي"، لأن كلا منهم الحكم والجلاد في كل ما يعينه من شؤون. وذلك شأن الطور الطبيعي التام"³³⁴. فالمجتمع المدني يقوم حيثما تمكن عدد من الأفراد من تأليف جماعة واحدة، وفي شأن ذلك، وفي شأن ذلك يتنازل كل واحد منهم عن سلطة القانون الطبيعي الذي يحكمه، حينذاك ينبثق المجتمع المدني الذي يقوم مقام الأفراد في شؤون الكل، طبقاً لما تقتضيه مصلحتهم وبالنيابة عنهم، وكل ما على الأفراد القيام به هو مساعدة المجتمع أو السلطة التشريعية في تنفيذ القوانين، كما لو كان هو نفسه هو الذي صاغها ووضعها. "وهذا ما يخرج الناس من الطور الطبيعي إلى طور الدولة التي يقوم على رأسها حاكم بشري يتمتع بسلطة الفصل في جميع الخصومات، وينصف أصحاب المظالم من أبناء تلك الدولة، وهذا الحاكم هو الهيئة التشريعية أو القضاة، فإذا وجدت جماعة من الناس ليس بينهم مثل هذه السلطة الحاسمة يلوذون بها، فهم ما يزالون على "الطور الطبيعي" مهما كانت طبيعة اجتماعهم أو نوعه"³³⁵.

والحال لئن نحن رمنا تحقيق ضرب من التفصيل الاستيضاحي في شأن حالة الطبيعة، لقلنا إنها تلك الحالة التي يعيش فيها كل الناس على شكل طبيعي، إلا أن حالة الطبيعة رغم ما تنطوي عليه من إمكانيات إيجابية للعيش، إلا أنها لا تخلو من مثالب وعيوب، وهذه العيوب هي التي دفعت الإنسان إلى التخلي عن حالة الطبيعة، والدخول مع الآخرين في عقد يقيم المجتمع، ويتنازل فيه عن بعض مزايا حالة الطبيعة، لأنه يحقق فيه منافع أفضل وأشمل من المحافظة على الأمن والسلام، وهذا ما قصده لوك ببصيرة نافذة حين صرح بأن حالة الطبيعة هي حالة لا تطاق، بسبب الآفات والمصائب التي تنجم عن

³³⁴ جون لوك: مقالاتان في الحكم المدني، مصدر سابق، ص، 188.

³³⁵ م، ن، ص، 145.

كون الأفراد حكماً أو قضاة في قضاياهم الخاصة دون إسنادها إلى سلطة عليا قادرة على البث فيها. "إني أول من يسلم بأن الحكم المني هو العلاج الأصيل لآفات "الطور الطبيعي" _ومن آفات جسيمة حقا في تلك القضايا التي يكون فيها المرء خصماً وحكماً في الوقت ذاته. إذ من اليسير أن نرى أن من بلغ به الإجحاف حداً لا يستكف معه إنزال الأذى بأخيه لن يكون معه الإنصاف بحيث يدين نفسه من جرائه"³³⁶. ففي حالة الطبيعة، كل فرد هو نفسه السلطة التنفيذية للقانون الطبيعي، وذا ما يؤدي إلى شرور لا تطاق. والحال أنه بالرغم من أن قانون هو أوضح بكثير من القانون الوضعي بالنسبة لكل عاقل، وهو في متناول جميع الكائنات العاقلة، فإن "الناس لتحيزهم لما فيه مصلحتهم، وجهلهم بها لعدم إقبالهم على درسها، كانوا غير ميالين إلى اعتبارها شريعة نافذة فيما يتصل بقضاياهم الخاصة"³³⁷.

ولئن استساغ هذا الاعتبار فكرياً، وسوغ فلسفياً، فقد تبع ذلك أن "الشر الفطري والهوى وروح الثأر لا بد أن تدفع البشر إلى الإغراق في الاقتصاص من أقرانهم"³³⁸. الشأن في ذلك أن من يسفك دم إنسان ما يقتص منه بنفس الطريقة. والحال أن هذا الوضع لا يسم حالة الطبيعة فحسب، بل هو يوجد كذلك في حتى في ظل القانون الوضعي، وإذا كانت السلطة التنفيذية للقانون في أي دولة في أيدي الأشخاص الجهلة والمغرضين الذين يسيئون تطبيقه على الآخرين، ويرفضون تطبيقه على أنفسهم³³⁹. إن الناظر الممعن في شأن حالة الطبيعة، يلقي أن لوك يراوح المسير والمجيء بين اعتبارها حالة أفراد يعيشون معاً وفقاً للعقل على نحو ما مر معنا، وبين افتراض أن العقل يدفع الناس، إلى قتل الآخرين. وقد أشار الرجل إلى أن هذه النظرية غريبة تناقض في نتائجها ما أقره قانون الطبيعة، وهو أنه لا يجوز بأي فرد أن يلحق الأذى بفرد آخر. ولو شئنا وضع هذه المسألة في صنيعة منتقاة لقلنا إنا التزامات قانون الطبيعة يتقرر بإمكانيتين هما: "كل شخص ملزم

³³⁶ م، ن، ص، 213.

³³⁷ م، ن، ص، 144.

³³⁸ م، ن، ص، 145.

³³⁹ ليوشتراوس وجوزيف كروبسي، تاريخ الفلسفة السياسية من جون لوك إلى هيدجر، مرجع سابق، ص، 18.

بأن يحافظ على ذاته، وكل شخص ملزم بأن يحافظ على البشرية كلها³⁴⁰. ومن حيث إن هذا القانون يتضمن المحافظة على الذات، فإنه يجب طاعته، ويذهب لوك إلى أبعد من ذلك، ويعتبر أن كل القوانين الوضعية التي يقوم عليها المجتمع المنظم سياسياً ليست عادلة ولا هي صحيحة، إلا إذا قامت على أساس قانون الطبيعة.

محصول ما تقدم أن حالة الطبيعة على نحو ما فلسفها لوك، حي حالة من الحقوق الكاملة، حيث يتمتع الأفراد بحرية التصرف والسيادة في التدبير والحكم والتنفيذ. وهي حقوق لا يأتي بها المجتمع المدني، بل إن تنظيمات المجتمع كلها لا تعمل سوى الحفاظ على الحقوق التي استمتع بها الأفراد في حالة الطبيعة. ولئن هو دل هذا الاعتبار على أمر ما، فإنه أمانة على أن النظام السياسي يعمل فقط على حماية الحقوق الفردية. فمع تراكم ما يملكه الإنسان والتهديدات التي تعصف بشؤونه، أحس بضرورة الاتفاق على عقد اجتماعي يخلصه من حالة الطبيعة ويساعده على حماية حقوقه الفردية. لهذا يقر لوك أنه لا يستطيع مجتمع سياسي أن يوجد أو أن يستمر في الوجود ما لم يملك في ذاته سلطة المحافظة على الملكية³⁴¹. وهذا يعني بصيغة أو بأخرى أن بناء المجتمع السياسي، يجب أن يركز على أساس المحافظة على الملكية "Property"، وقد أفاد بالملكية بدءاً المفهوم العام الذي يتضمن حياة الأفراد وممتلكاتهم وحررياتهم. ولتوضيح هذا الأمر، لا بد بدءاً من تحديد الحق الطبيعي في الملكية على نحو ما أقره لوك اعتباراً وتوسيماً واستشكالاً.

في سياق هذا الضرب من النظر يبين لوك أنه لا يستطيع أي نظام سياسي أن يتكون أو يستمر ما لم أبد الدهر، ما لم يضع ضمن أجندته مطلب المحافظة على الملكية. فلقد افترض الرجل أن الملكية لم تكن موجودة عند بداية الخلق، الشأن ف ذلك أن الكتاب المقدس ينص على أن قد وهب الأرض للبشر جميعاً لتكون مشاعاً بينهم، ولكن لم ينص على تحديد نصيب كل منها، فإله حين وهب الأرض لجميع البشر، "قد وهبهم إلى ذلك، نور العقل كي ينتفعوا بها على خير وجه، كما تقتضي الحياة وتدعو الحاجة، فالأرض

³⁴⁰ م، ن، ص، 18.

³⁴¹ محمد عبد المعز نصر: في النظريات والنظم السياسية، مرجع سابق، ص، 79.

وكل ما عليها إنما أعطيت للبشر من أجل بقائهم ورفاهيتهم. ومع أن جميع الثمار الطبيعية التي تنتجها (...) ملك للبشر جميعاً، لأنها من نتاج الطبيعة الذاتي، فليس لأي امرئ حق أصلي بالاستئثار بشيء منها دون سائر البشر، ما دامت لا تزال بعد في حالها"³⁴². وهذا يفيد أن حالة ملكية الأرض في المشاع العام، هو حق مساو بين جميع البشر، أي أن كل فرد له الحق بنفس القدر الذي وهب لغيره في ملكية الأرض.

والحال لئن نحن ضربنا بأنظارنا في جذور تصور لوك لقضية الملكية، فإننا نجد الوجه المقنع³⁴³ لها في ماض بعيد جداً. فقد كان مما لا يستعصي على اللسان ذكره في العصور الوسطى الزعم بأن الملكية المشتركة بين الناس هي صورة "طبيعية" أفضل من الملكية الخاصة التي ترتبط بالخطيئة على الطبيعة البشرية بعد خطيئة آدم. أضف إلى ذلك أن القانون الروماني تضمن النظرية المختلفة جداً في أن الملكية الخاصة تبدأ بالاستيلاء على الأشياء التي كانت من قبل موضع الاستعمال المشترك، وإن لم تكن هناك ملكية مشتركة³⁴⁴، إلا أن لوك نظر فيما لم ينظر فيه السابقون عليه، وكشف قناع الحق الذي امتنع عن سابقه واستعصى مجايله، وذلك حين أقر أن العمل هو أساس الملكية، فإذا كانت الأرض قد وهبت للبشر من أجل الانتفاع بها، فإن هذا المطلب لا يمكن أن يتحقق دون جهد أو كد، باعتباره وسيلة تضمن الحق الطبيعي في الملكية، فكل ما "يمزج" به الفرد جهده يصير ملكاً طبيعياً له، كأن يغرس الشجر أو يفلح الأرض أو يحيطها بسياج، "فالأرض وكل ما عليها من مخلوقات الدنيا ملك مشترك بين جميع البشر، إلى لكل امرئ حق "امتلاك شخصه" (...)، كذلك نتاج كدحه وعمل يديه يمكن إسنادهما إليه وحده. وكل ما ينتزعه من الحال الذي أوجدته الطبيعة وتركته عليها، فقد اختلط به جهده وأضاف إليه شيء من ذاته، فهو إذن ملك له. (...) فهذا العمل ملك العامل الذي لا ينازع فيه"³⁴⁵.

³⁴² ج. لوك: مقالتان في الحكم المدني، مصدر سابق، ص، ص، 153، 152.

³⁴³ أفدنا بالوجه المقنع لنظرية لوك في الملكية تلك الأفكار التي وجدت عن الحق في الملكية في العصور القديمة، وقدمها أصحابها بصورة باهتة لم ترق إلى مستوى المجهر العقلي الفلسفي.

³⁴⁴ جورج. هـ. سبايس: تطور الفكر السياسي، مرجع سابق، ص، ص، 606، 707.

³⁴⁵ جون لوك: مقالتان في الحكم المدني، مصدر سابق، ص، 153.

والظاهر أن الإنسان استخدم قوته وجهده من أجل الانتفاع من الأرض، فأضفى على تقدمه الطبيعة جهداً خاصاً يرتبط به، فاستحق هو وحده أن يملكها، حيث استطاع أن يحولها من ملكية مشتركة إلى ملكية خاصة، وعلى هذا الأساس قدم لوك نظريته في الملكية، وأقامها على أساس العمل الذي يجعل الإنسان يمد شخصيته إلى الأشياء التي تخولها الثروة الطبيعية فيضفي عليها شيئاً خاصاً به صادراً عنه، فكل شخص لا يملك ذاته فحسب، وغنما يملك أيضاً عمله الخاص، الذي هو الامتداد المباشر لشخصه³⁴⁶.

والحال أنني وقد ثبت هذا الأمر – أعني أن الحق في الملكية ينشأ عن طريق العمل – فقد تبع ذلك أن كل من يلتقط ثمرة من ثمار الشجر، أو تفاحة من الغابة، يصبح مالكاً لهما، ولا أحد يستطيع أن ينكر حقه في الغذاء أو يسلب حقه في الملكية، وكذلك الشأن بالنسبة لمن يدلي دلوه في بئر فيملأه بالماء، إذ يصير صاحب الدلو هو نفسه الذي له حق التصرف في الماء. وكذلك الضبي الذي يصطاده الهندي يكن ملكاً له. فكل فرد من هؤلاء استحق أن يملك ما قام إزاءه بعمل شخصي.

وبنفس الطريقة كانت تكسب ملكية الأرض الخاصة في حالة المشاع. "وليس في هذا التملك لقطعة من الأرض وإصلاحها إساءة لأي امرئ قط، لا دام ثمة الكثير من الأرض الصالحة، بل قل أكثر مما يمكن المعدم الانتفاع به. ولذلك لم يتضاءل نصيب الآخرين من الأرض في الواقع، من جراء استئثاره ببعضها"³⁴⁷، فلا يحق لأي فرد من أن ينتزع من غيره قطعة من الأرض أو يعترض عليه، بحجة أن من يستحوذ على الأرض بهذه الكيفية يكون قد حرم غيره منها، فهي حجة ضعيفة في نظر لوك، لأن من يدع مقدار ما يستطيع قرينه أن ينتفع به، يكون بمثابة من لم يأخذ شيئاً³⁴⁸. فالعمل هو ما يمنح للفرد حق ملكية ذلك الشيء. وقد كانت الطبيعة عادلة في تعيين مقدار الملكية لكل فرد بحسب جهده وقوته، فقد بلغ لو مرتبة صفاء النظر فيما يرومه ويطلبه حين أقر أن الملكية مرهونة بالجهد الذي يبذله الفرد في تحصيلها، فما لم يقم بأي جهد، فبديهي أنه لا يملك شيئاً، وقيمة

³⁴⁶ ليو شتراوس وجوزيف كروبسي، تاريخ الفلسفة السياسية من جون لوك إلى هيدجر، مرجع سابق، ص، 25.

³⁴⁷ جون لوك: مقالتان في الحكم المدني، مصدر سابق، ص، 156.

³⁴⁸ م، ن، ص، 156.

ما يملك تتجلى فيما يبذله من جهد، وهذا إن دل على شيء فإنما يدل على أنه من الممكن لأي فرد بات نائماً أن يصبح مالكاً، إذ "ما حاز ملكية إلا النوم". فالعمل هو الذي يعطي شيئاً ما قيمة، وبدونه فهي عديمة القيمة، وهذا يحيل على القول: الثمار تظل بدون منفعة لأي شخص مت لم "يعمل" على جنيها، وكذلك السمك في البحر لا منفعة ترجى منه لم يقم الإنسان باصطياده، ومثلما لاحظ لوك بحق أن هناك سبباً آخر يجعل الثروات الطبيعية تفقد قيمتها، هو وفرتها غير المحدودة، حين يكون عدد البشر قليلاً في هذه الحالة تكون المؤن عديمة الفائدة حين تكون كثيرة، لكن هذا لا يعني أن الرجل يبطل ضرورة بعض الموارد الطبيعية في ضمان البقاء للنوع البشري، فمن يقدر قيمة أي شيء بدقة، يجب عليه أن ينظر إلى كميته بالنسبة إلى المنصرف منه؛ لأن ذلك وحده ينظم السعر. إن قيمة أي شيء تكون أكبر، عندما تكون كميته أكل بالنسبة للمنصرف منه³⁴⁹. والحق أنه خلف هذا الاعتبار تتوارى إشارات قوية ومعاني مضمرة إلى أن لوك وضع صوب أنظاره صورة قانون العرض والطلب.

والحال أن لوك لم يقف عند تأكيد حق الملكية بناء على العمل والجهد، بل ذهب أبعد من ذلك حين أقر أن من حق أي فرد أن يجمع من الأشياء مقدار ما يعمل، لكن شريطة أن يتجنب كل ما من شأنه أن يفسد ما وهبته الطبيعة لبشر، فقانون الطبيعة نفسه الذي أعطانا بهذه الملكية الخاصة، قد حددها أيضاً، فصوت العقل والوحي كذلك يؤكد أن الأشياء التي أعطاه الله بوفرة، أعطيت لاستمتاع الفرد واستعماله، أما ما يتجاوز ذلك القدر فهو أكثر من نصيبه وهو ملك للآخرين³⁵⁰، ولهذا اعتبر لوك أن الأشياء المفيدة بالفعل للإنسان لا يمكنها أن تدوم طويلاً، لأنها إذا اسمرت لأمد طويل دون أن تستهلك فهي تصير فاسدة، وتنفى بذاتها، وربما هذا بالفعل ما يبين في نظره أن الطبيعة أكثر عدلاً، حين تعطي للإنسان ما ينتفع به بقدر جهده وعمله، "أما إذا تلفت وهي في حوزته، دون أن ينتفع بها: كما لو فسدت الثمار أو تعفن اللحم قبل أن يستهلكها مثلاً، فيكون عندئذ قد أساء إلى

³⁴⁹ ليو شتراوس وجوزيف كروبسي: تاريخ الفلسفة السياسية من جون لوك إلى هيجر، مرجع سابق، ص، 18.

³⁵⁰ محمد عبد المعز نصر: في النظريات والنظم السياسية، مرجع سابق، ص، 80.

ناموس الطبيعة العام واستحق العقاب"³⁵¹، فإذا لم تقو على قطف تفاحة فلا تقطع الشجرة، وإذا لم تقدر على زرع الأرض فلا تحرق المحصول. وهذا الاعتبار هو ما حملنا على القول إن التحديد الأساسي للملكية في إطار حالة الطبيعة يرتبط بالحقيقة الطبيعية لواقعة الفساد التي أقرها لوك، باعتبار إن سمح لنفسه إتلاف ما تهبه الطبيعة للبشر، فيكون قد اعتدى على حق الغير في التملك، "لأن حقه كان يقتصر على امتلاك ما يحتاج إليه أو ما يوفر له أسباب العيش"³⁵². فمن أجل تجاوز حالة الصراع والحرب، لا بد بدءاً من تحديد الملكية كحق يحيل على صاحبه دون الآخر، والسبيل الأسلم لتقرير الملكية نابع من الطبيعة نفسها، الشأن في ذلك أنها حددت قدر الملكية للفرد بمدى الجهد والعمل الذي يبذله الفرد في سبيل تحويل أشياء الطبيعة من جهته، وبإرضاء متطلبات الحياة من جهة أخرى، طبقاً لهذا الاعتبار وعلى هذا النحو يستطيع الفرد رفع نصيبه منها، ويتمكن غيره من الناس أن يضمّنوا لأنفسهم قدراً من الملكية بحسب جهدهم، ويكون بنفس القيمة والجودة، وبهذه الطريقة يمكن التغلب على واقعة الفساد التي تجعل كل فرد يعيش بشكل أو بآخر حالة من الشغب والعوز والحاجة. لكن خلف هذا الاعتبار لا تتوارى الإشارة إلى أنه يمكن القضاء نهائياً على العوز، أو حتى تخفيفها، بل إن تجاوز هذه المسألة يقتضي القليل من البور الطبيعي³⁵³ عن طريق انتشار الزراعة، "لأن اتساع مساحة الأرض لا قيمة له دون عمل: حتى لقد بلغني أنه يسمح للرجل في إسبانيا نفسها أن يحرث ويزرع ويحصد من الأرض ما لا حق له به سوى فعل الاستثمار، دون أن يعترض سبيله أحد بل على خلاف ذلك يعتبر أهالي هذا العمل فضلاً له عليهم، بأنه باستغلاله يجد بمثل تلك الأرض المهمة إنما يكون قد أضاف إلى المحصول من الحبوب التي يحتاجونها"³⁵⁴. وسيراً على هذه الطريقة يمكن التقليل من واقعة الفساد، الشأن في ذلك أن الإنسان لا يمكن أن يزرع أكثر مما يستهلكه، لأنه لو زرع كثيراً، فإن الفائض سيتلف ويصيبه العطب، أو يأخذه الآخرون،

³⁵¹ جون لوك: مقالتان في الحكم المدني، مصدر سابق، ص، 159.

³⁵² م، ن، ص، 159.

³⁵³ تدعى الأرض تركت وشأنها دون تعهد من أجل المرعى أو الفلاحة أو الزراعة أرضاً بائرة. المصدر نفسه، ص،

162.

³⁵⁴ مصدر نفسه، ص، 158.

وهكذا فإنه لن يكون هناك الفائض الذي يكون الأساس الضروري لتحسين حالة الطبيعة³⁵⁵.

قد تأتى لنا عن هذه الاعتبارات الفلسفية أن لوك جعل من نظريته في الملكية السند الأول للنظام الرأسمالي، بعد أن عانق في كثير من أفكاره تربة الاشتراكية، فلو أنه اقتصر في نظريته على القول إن الطبيعة قد حددت نصيب كل فرد في الثروة بمدة الجهد أو العمل الذي يقوم به، وبصيغة ما أن العمل هو أساس التملك الفعلي، لكان اشتراكياً بضرب أو بآخر، ولكنه لم يسر في هذا المنطق إلى مداه النهائي، ولو كان قد وقف عند هذا الحد من التبرير للملكية لكان قد عد اشتراكياً من نوع ما، وإنما رأى تطبيقه على مرحلة المجتمع الأولى التي أعقبت حالة الطبيعة، ولقد غير الوجه الثاني لمنطقه عن تقرير القيمة بالعمل، النتائج الحاسمة لهذه النظرية، فقد جعل منها نظرية لسند الرأسمالية لا الاشتراكية، وذلك لأنه أشار إلى تبدل الموقف باختراع النقود³⁵⁶، فقد صارت النقود هي الوسيلة الأكثر معقولة لتجاوز حالة الفساد التي وسمت حالة الطبيعة، وبوسع الناس تداوله دون أن يتعرض للفساد، فلقد كان الناس في البداية يتداولون الأشياء التي قد تتعرض للتلف بأشياء أخرى قابلة للاستهلاك، لكنها تصمد كثيراً مثل الجوز، وبعد ذلك قاموا بمقايضة السلع القابلة للفساد بالذهب والفضة، فإذا قام أحدهم بمقايضة "مقدار الجوز (...) بقطعة من المعدن أعجب بلونها، أو أغنامه بصدف، أو صوفة بحصاة لامعة أو ماسة، ثم احتفظ بتلك الأشياء مدى حياته، فهو لم تعد على حقوق الآخرين، فبوسعه أن يكس ما شاء من المتاع الباقي، لأن تجاوز حقه المشروع بالتملك لا يتوقف على وفرة مقتنياته بل على تلف قسم منها"³⁵⁷

والحق أن هذا الادعاء هو على التحقيق أمانة أن مسألة استخدام النقود لم تظهر بعد ظهور المجتمع المهيكل مؤسسياً (اقتصادياً وسياسياً)، بل ظهرت قبل ذلك عن طريق "الاتفاق المتبادل بين الناس على مقايضتها بمرافق الحياة الأخرى النافعة السريعة

³⁵⁵ ليو شتراوس وجوزيف كروسبي: تاريخ الفلسفة السياسية من جون لوك إلى هيدجر، مرجع سابق ص، 18.

³⁵⁶ محمد عبد المعز نصر: في النظريات والنظم السياسية، مرجع سابق، ص، 80.

³⁵⁷ ج. لوك: مقالتان في الحكم المدني، مصدر سابق، ص، 165.

العطب"358، وهذا الاتفاق ليس اتفاقاً مكتوباً، ومقررأ في صيغة قانون وضعي ينظمه، بل هو اتفاق ضماني إرادي، انبثق "خارج مؤسسات المجتمع المدني"، وهذا الاتفاق الضماني لا يعتبر أرضية لتأسيس المجتمع المدني.

قد تبين لنا مما تقدم، أن لوك بلغ مرتبة صفاء النظر فيما يطلبه ويرومه في تحديد لمسألة الحق الطبيعي في الملكية، وقد ترتب على نظريته في المطاف الأخير أن الحق سابق حتى على حالة الطبيعة، بأن أصل الملكية لا اتفاق صريح فيه بين الناس، وهذا الاعتبار هو أمانة على أن حق الملكية يكمن مبدئياً في قدرة الفرد على العمل، أي أنها حق يأتي به الفرد في شخصه هو إلى المجتمع بمثل ما يأتي بطاقة جسمه المادية. ومن ثم فالمجتمع لا يخلق الحق، ولا يستطيع بحق أن ينظمه إلا داخل حدود معينة، ذلك أن كلا المجتمع والحكم موجودان، بصفة جزئية على الأقل، لحماية حق الملكية السابق عليها359، باعتبار أن الحقوق التي يوطرها النظام السياسي، ويتعهد بتحقيقها، أو يضمنها، هي في الأساس حقوق فردية، والفرد هو ما جاء بهذه الحقوق إلى المجتمع وليس العكس، فقد وجد المجتمع من أجل حمايتها، وتنظيمها بين الأفراد. ولو شئنا وضع هذا الاعتبار بكلمات منتقاة لقلنا: إن تقييد ملكية فرد واحد أو انتزاعها منه، إلا بغرض إعطاء ما لفرد آخر ما انتزع منه في نفس الحق. وقد أدى تصور لوك إلى تبني الحقوق الفردية وضمنان الحريات باعتبارها أساس قيام المجتمع والدولة، فحالة الطبيعة هي حالة من الحقوق والحريات التامة، يجب الحفاظ عليها وحمايتها في إطار النظام الاجتماعي، وهذا هو الشعار الذي تردده النظريات السياسية الليبرالية في كل أفكارها من حيث إنها تعتبر قيمة الفرد أسمى من المجتمع، ومنطلقاً لهيكله الفعل السياسي، كما أنها تجعل الدولة مجرد وسيلة لتحقيق وضمنان الحرية الفردية، وتضع هذه الأخيرة كمبدأ وغاية لكل تساؤل معين بطبيعة السلطة السياسية ووظائفها في الحياة الاجتماعية وحدود مساهماتها وكيفيات انشغالها360.

358 م، ن، ص، 165.

359 جورج هـ. سبايس: تطور الفكر السياسي، مرجع سابق، ص، 707.

360 غيوم سبيرتان بلان: الفلسفة السياسية في القرنين التاسع عشر والعشرين، ترجمة، عز الدين الخطابي، المنظمة العربية للترجمة، ط 1، 2011، ص، 48.

في إطار هذا الاعتبار الفكري يعتقد لوك أن حالة الطبيعة كحالة يسودها السلام والمساعدة المتبادلة، لا يمكنها أن تستمر أبد الدهر، لأن العامل الاقتصادي في حالة تقدم مستمر، يؤدي إلى تعقيد العلاقات الاجتماعية، كما أنه يهيئ الأرضية لنشوء اللامساواة والسلام، والحق أن اختراع النقود يعتبر سبباً واضحاً للتقدم الاقتصادي وتعقيد العلاقات الاجتماعية، باعتبار أن استخدامها في المشاع الطبيعي غيرت الظروف، حتى إنه لم يعد من الممكن أن يعيش الناس معاً دون حماية أكبر لممتلكاتهم³⁶¹. وقد كان من نتائجها أن قام الإنسان بالاحتفاظ بنقود تفوق حاجاتهم الاستهلاكية، بعد أن كانت الملكية عنده محدودة بعدم احتفاظه لمدة أطول بالسلع المعرضة للضياع والفساد. أضف إلى ذلك أن تداول النقود أفضى إلى ندرة الأرض وارتفاع قيمتها، لأن الأراضي المحاطة بالسياج صارت أكثر اتساعاً، ليصبح الحق عند من يملكون قدراً أقل من الثروة، والخوف عند من يملكون قدراً أعظم من الثروة، فيدب الشقاق والفرقة بينهم ويغيب الأمن والسلام عن حياتهم³⁶². طبقاً لهذا الاعتبار يصير من حق كل فرد البحث عن وسائل حماية نفسه وممتلكاته، ويصبح كل واحد منهم قاضياً ومنفذاً للأحكام في الوقت ذاته، على نحو ما أشرنا سابقاً، وعلى هذه الصيغة تنتهي حالة الطبيعة إلى إعطاء كل فرد حق البث في شؤونه بنفسه، وتحقيق ما يراه عادلاً لنفسه بنفسه، إلا أن النتيجة الوحيدة التي يمكن أن تترتب عن هذا الوضع هو زيادة حدة الاختلافات وتضارب المصالح والدخول في حياة لا سلمية، مما يشعر الإنسان في ظل هذه الحالة بضرورة إنهاء نظام العدالة الفردية، حيث الفرد هو القاضي والجلاد في نفس الوقت، أي أن كل فرد يبيت في قضاياه بنفسه، لغياب المعيار العام الذي يضبط العلاقات بين الناس بصيغة ملائمة لحفظ حقوقهم الطبيعية التي انبثقت منذ أن بعث الإنسان إلى الوجود، ولا يمكن أن يتم ذلك إلا عن طريق قيام مجتمع سياسي مهيكّل على قانون وضعي واضح يفصل في النزاعات بين الأفراد ومحدد للجرائم والعقوبات الملائمة لها، إضافة إلى وجود قاض نزيه ذي سلطة يبيت بها في جميع النزاعات طبقاً للقانون القائم، ووجود قوة

³⁶¹ ليو شتراوس وجوزيف كروبسي: تاريخ الفلسفة السياسية من جون لوك إلى هيدجر، ج2، مرجع سابق، ص: 136.

³⁶² عبد الرضا حسين الطعان وآخرون: موسوعة الفكر السياسي عبر العصور، مرجع سابق، ص، 455.

قادرة على فرض احترام القانون والحكم الصادر عن القاضي وفقاً له³⁶³. والحال أن هذه المزايا الثلاث، هي نفسها التي افتقدها الإنسان في حالة الطبيعة، وهي ضرورية للحفاظ على ملكيتهم، وعلى أساس تحقيق هذه المطالب والالتزام بها يتنازل كل فرد عن حقه في تحديد العقوبات وتنفيذها بنفسه في حق المعتدي. ولتحقيق هذه الغاية لا بد أن يسلك الأفراد طريق التعاقد، طرفاه الأفراد (رأي الأفراد بعد التعاقد) وصاحب السلطة (رأي الحكومة أو الملك بعد تطبيق التعاقد)، فهو تعاقد بين طرفين يقوم على غاية بعيدة المدى، وهي تشكيل "الجماعة الإنسانية" وتجاوز حالة الشقاق والتفكك.

تفصيل هذا الاعتبار الفكري يقوم على مبدأ عام، وهو أن سلطة المجتمع السياسي تنبثق من مصدر وحيد، هو حاصل تنازل الأفراد جميعاً عن حق محدد بالذات هو حقهم الشخصي كأفراد في إيقاد العقوبات بالآخرين، لتصبح الدولة المحتكر الوحيد لهذا الحق وسلطة ممارسته. وعليه فإن نشوء الدولة بموجب العقد الاجتماعي ليس من شأنه إلغاء ولا نفي الحريات الفردية القائمة كلها في حالة الطبيعة³⁶⁴. ولتقرير ذلك لا بد بدءاً أن يقوم الأفراد بالخطوة الأولى في درب الخروج في حالة الطبيعة، أي أن يبرموا عقداً بينهم، لكي يكونا كياناً سياسياً يخضع لسلطة حكومة عليا. وعلى هذا النحو "يخرج الناس من" الطور الطبيعي" إلى طور الدولة، التي يقوم على رأسها حاكم بشري يتمتع بسلطة الفصل في جميع الخصومات وينصف أصحاب المظالم من أبناء تلك الدولة³⁶⁵. وأما أولئك الذين رفضوا الدخول في هذا العقد، فإنهم لم يخرجوا بعد من حالة الطبيعة، ولا عقد ينظمهم ويحمي ملكيتهم وحمايتهم، بل إن هذا العقد يؤطر فقط الذين اختاروا التنازل عن إيقاع العقاب بالمعتدي بأنفسهم. وهذا الاعتبار يلخص الأفراد يتنازلون فقط عن سلطة معاقبة الجرائم مقابل الاحتفاظ وحماية حقوقهم الأخرى. وهم لم يضحوا بحقوقهم الطبيعية للملك أو للحكومة، بقدر ما وضعوا صوب أعينهم التخلي عنها للمجتمع باعتباره المؤطر الأساس للقانون الذي يعبر عن الإرادة العامة للناس وهي الإرادة التي تلمس المصلحة المشتركة

³⁶³ م، ن، ص، 455.

³⁶⁴ م، ن، ص، 456.

³⁶⁵ ج. لوك: مقالتان في الحكم المدني، مصدر سابق، ص، 189.

وتسعى إلى الخير العام³⁶⁶. وقد حرص لوك على أن يحدد بدقة أن الشرط الأساسي لتنازل كل فرد عن القيام بدور القاضي والجلاد من أجل الدفاع عن ملكيته، هو أن يقوم بالحكم في المجتمع من يعينون من بين أعضائه، وذلك وفق القواعد التي يوافق عليها المجتمع أو من يخولون من بينهم لهذا الغرض³⁶⁷.

وبناء على ذلك، فإن المجتمع السياسي مؤطر بثلاث سلط: أولها؛ السلطة التشريعية التي تقوم بوظيفة تشريع القوانين التي لا تتعارض مع القوانين الطبيعية، ولهذا الغرض تم تشكيل البرلمان، الذي يضم ممثلين يختارهم الشعب الذي يحتفظ دائماً بالسلطة العليا في تكوين هذا البرلمان وحله وتغييره إذا أدرك أنه يسلك سلوكاً يتعارض مع المهمة الموكلة إليه³⁶⁸. وثانيها، هي السلطة التنفيذية التي تقوم بتنفيذ القوانين الوضعية داخل المجتمع، وهي مهمة تقوم بها الحكومة، وهي أقل شأناً من السلطة التشريعية. وثالثها: هي السلطة القضائية أو السلطة الاتحادية أو الفدرالية التي تقوم بمهمة إعلان حالتها الحرب والسلام وعقد المعاهدات ومباشرة العلاقات الدولية، وهي لم تحظ باهتمام كبير من طرف لوك لأنها ليست قائمة بذاتها.

وفي سبيل تحقيق الحرية وحمايتها، دعا لوك إلى ضرورة فصل السلطة التشريعية عن التنفيذية وعدم تركها في يد واحدة، لأن من شأن ذلك أن يؤدي إلى الطغيان والتعسف. على أن كلتا السلطتين محدودتين بحدود لا يمكن تجاوزها. فالسلطة التشريعية باعتبارها سلطة عليا لا يمكن أن تحكم بقرارات ارتجالية تعسفية، "لأن حال البشر تصبح عندها أسوأ من حالهم في الطور الطبيعي"³⁶⁹، بل إنها ملزمة أن تحكم وفق قوانين قائمة مقرررة يطبقها قضاة نزيهين، بهدف تحقيق السلام والخير العام للشعب. ولما كانت الهيئة التشريعية من قوة الشعب وإرادته، فإنها إن أغفلت الأهداف العامة التي تم الاتفاق عليها، وتحقيق مصالح خاصة لأشخاص معينين، أو اعتمدت على ممتلكات الأفراد باعتبارها

³⁶⁶ محمد عابد الجابري: الديمقراطية وحقوق الإنسان، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت لبنان، ط1، 1994، ص، 152.

³⁶⁷ محمد عبد المعز نصر: في النظريات والنظم السياسية، مرجع سابق، ص، 81.

³⁶⁸ عبد الرضا حسين الطعان وآخرون: موسوعة الفكر السياسي عبر العصور، مرجع سابق، ص، 456.

³⁶⁹ ج. لوك: مقالتان في الحكم المدني، مصدر سابق، ص، 222.

الباعث على اندماج البشر في المجتمع، فإنها في هذه الحالات تفقد شرعيتها، إذ "من الخطأ أن يظن أن السلطة التشريعية أو العليا في دول من الدول تستطيع صنع ما تشاء والتصرف بأحكام رعاياها جوراً وانتزاع أي جزء منها أرادت"³⁷⁰. لذلك فإن السلطة التشريعية تعمل فقط في الحدود التي رسمت لها، ولا يمكن أن تتعداها إلى ما من شأنه أن يفضي إلى العودة إلى حالة الطبيعة، وبشكل أكثر حدة. كما لا يمكن أيضاً للسلطة التنفيذية أن تتخطى حدودها المرسومة، وهي إن تجاوزتها فإنها ستفقد شرعيتها. وعلى هذا الأساس وجب فصل السلط، إذ لا يوجد بالنسبة إليه إلا ثلاثة ميادين للعمل، هي: ميدان تشريع القانون، وميدان تطبيق القانون من قبل الإدارة والقضاء، وميدان العلاقات الدولية (الفيدرالية)³⁷¹. وقد شكلت هذه النقطة بالتحديد أرضية تأسيس الفكر السياسي الليبرالي، إضافة إلى نقط أخرى سنأتي على ذكرها في القادم من الأسطر. وإذ دعا لوك إلى ضرورة الفصل بين السلط لما له من أهمية في حماية الحقوق الطبيعية للفرد وحماية ملكيته، فإنه لم يأل جهداً في التأكيد على أن تحقيق الخير العام هو الذي يحرك صلاحية العمل بالسلطتين التشريعية والتنفيذية، ولما كانت تنفيذ القوانين الوضعية يقصد تحقيق هذا الغرض النبيل، فإنه من الضروري أن نضيف أنه يجب أن يفعل أحياناً دون توجيه القانون³⁷². الشأن في ذلك أن المشرعين لا يستطيعون التنبؤ بالأوضاع المستقبلية حتى يضعوا قوانين تهدف تحقيق الخير العام، فهم يجتهدون فقط في ظل ما هو كائن، ولهذا فإنها تخدم فقط المرحلة الراهنة التي وضعت فيها، وتبقى أهميتها واحترامها موقوفاً على مدى تحقيق الخير العام، مما يحيل على أن أمر تغييرها يظل وارداً، فهي ليست ثابتة وصالحة لكل زمان ومكان، فهي متغيرة بحسب ما تقتضيه المصلحة العامة للشعب، وربما هذا ما قصده لوك حين قال: "في البلدان التي تضطلع فيها بالسلطتين التشريعية والتنفيذية (...) يقضي خير المجتمع بأن تترك عدة شؤون لاجتهاد صاحب السلطة التنفيذية. إذ لما كان واضعوا الشرائع عاجزين عن التنبؤ بكل ما يفيد المجتمع والتحسب له عن طريق القوانين، كان لمنفذ القوانين الذي يقبض على زمام السلطة حق منبثق من

³⁷⁰ م، ن، ص، 222.

³⁷¹ عبد الرضا حسين الطعان وآخرون: موسوعة الفكر السياسي عبر العصور، مرجع سابق، ص، 457.

³⁷² ليو شتراوس وجوزيف كروبسي: تاريخ الفلسفة السياسية من جون لوك إلى هيدجر، مرجع سابق، ص، 53.

سنة الطبيعة العامة باستخدام هذه السلطة من أجل خير المجتمع، في الكثير من القضايا التي لم يعرض القانون المدني لها، حتى تلتئم الهيئة التشريعية لمعالجتها"³⁷³.

ولئن نحن سلمنا مع لوك بأن المصلحة العامة وخير المجتمع هو الأفق الأسمى الذي يجب تحقيقه عبر القوانين الوضعية، فإننا يجب أن نقبل التطبيق الحرفي لها قد يكون فيه خطوة في بعض الأحيان، ولهذا الاعتبار، فإن منفذ القوانين يجب أن ينظر أولاً فيما إذا كانت ستأتي بالخير العام، وعلى أساس هذه الحجة يصنف الحاكم الجيد والأفضل عن غيره، أي حين يضعون صوب أنظارهم خدمة الناس على أساس الخير العام، فالمشرع يجب أن يشرع خيراً للناس، ودون ذلك فإن "الشعب هو الحكم". وأني للأمر أن يكون بخلاف ذلك، وقد شبه لوك الأمراء الراشدين بالإله في بعض جوانب السلطة المطلقة، "بناءً على الحجة القائلة بأن الملكية المطلقة هي أفضل أشكال الحكم، لأنها الشكل الذي يحكم الله ذاته الكون بحسبه، لأن مثل هؤلاء الملوك إنما يضربون بقسط من حكمته وجوده"³⁷⁴. ومن أجل تحقيق الخير العام يتساوى الحاكم الفاضل والطاغية، باعتبار أن كلاهما قد يتصرف خارج حدود القانون، مع فرق واضح بينهما، يتجلى في الأول منهما يقصد تحقيق المصلحة العامة للشعب، بينما الثاني يكون غرضه تحقيق المصلحة الذاتية له فحسب، وقد يكون طاغياً ومستبداً.

فالمشرع يجب أن يشرع خيراً للناس ودون ذلك فإن "الشعب هو الحكم"³⁷⁵. وأني للأمر أن يكون بخلاف ذلك، وقد شبه لوك الأمراء الراشدين بالإله في بعض جوانب السلطة المطلقة، "بناءً على الحجة القائلة بأن الملكية المطلقة هي أفضل أشكال الحكم، لأنها الشكل الذي يحكم الله ذاته الكون بحسية، لأن مثل هؤلاء ملوك دائماً يضربون بقسط من حكمة وجوده"³⁷⁶. ومن أجل تحقيق الخير العام يتساوى الحاكم الفاضل والطاغية، باعتبار أن كلاهما قد يتصرفا خارج حدود القانون، مع فرق واضح بينهما يتجلى في أن

³⁷³ جون لوك: مقالاتان في الحكم المدني، مصدر سابق، ص، 289.

³⁷⁴ م، ن، ص، 241.

³⁷⁵ م، ن، ص، 289.

³⁷⁶ م، ن، ص، 241.

الأول منهما يقصد تحقيق المصلحة العامة للشعب، بينما الثاني يكون عرضة لتحقيق المصلحة الذاتية له فحسب وهو يكون طاغيا ومستبدا حين يستغل ثقة الشعب فيه لتحقيق مآربه الأنانية، فيستخدم سلطته في سرقة ثروات البلاد، وإفقار الناس أو مضايقتهم أو إرغامهم على الخضوع للأوامر دون وجه حق.

طبقا لهذا الاعتبار نفهم المعنى الذي قصده لوك بقوله: إن الشعب سيكون حكما، وقد أفاد بذلك أنه يمتلك الحق دائما وأبدا في حل الحكومة شريطة المحافظة على وحدة المجتمع ويجب أن ننتبه في هذا السياق إلى أن الرجل لم يقرر مبدأ الثورة علة الحاكم حيثما كان طاغيا فهو لم يستخدم مفهوم الثورة "Revolution" إلا بشكل نادر جدا، ويفضل مكانها لفض "التمرد" المفهوم، لما يملكه هذا من معنى عميق، يبقى به على وحدة المجتمع قائمة. فلئن هو استخدم مفهوم الثورة حيثما وجد الطغيان، فسيكون قد وقع في تناقض مع نفسه، لأن الثورة تهديد للمحافظة على المجتمع³⁷⁷. وتلافيا لهذا التناقض استخدم لوك ببصيرة نافذة مفهوم التمرد لأنه الشكل الأنسب للمحافظة على المجتمع، والطريق السلم لتغيير الحاكم إذا تخلى عن أمانة الحكم. ولكن هذا لا يعني أن حق التمرد هو الحق الجاهز دائما وأبدا، بل إنه يكون دائما قائما فقط حين يكون اللجوء إلى القانون غير ممكن، وحيثما وجد الطغيان، فإن مقاومته صارت مسألة ضرورية يقرها الحق الطبيعي. "إذ حين يصبح الشعب فريسة للبؤس بين السلطة الغاشمة، فمهما أغرقت في دعوة حكامه أبناء لرب الأرباب (جوبيتر). وأسبغت عليه حلة القداسة والربوبية، وزعمت أنهم هبطوا من السماء أو استمدوا سلطنتهم منها(...) فالنتيجة واحدة: إن الشعب الذي اضطهد باطلا سوف يهب لدى أول فرصة تسنح لطرح العبء الذي يثقل كاهله (...) ولكن إذا جعلت سلسلة من المساوي والمخالفات والمكائد الرامية كلها إلى هدف واحد، هذا الهدف بين لأبناء الشعب، فلم يسعهم إلا الإحساس بالجور الذي يلحق بهم (...) ويحاولوا تولية السلطة لقوم يأملون أن يبلغوا على يدهم الأهداف التي من أجلها وجدت الحكومة أصلا"³⁷⁸. ولئن هو دل هذا القول على أمر ما، فإنما هو دل من جهة الاعتبار الفكري

³⁷⁷ ليو شتراوس وجوزيف كروبيسي: تاريخ الفلسفة السياسية، مرجع سابق، ص، 56.

³⁷⁸ جون لوك: مقالتان في الحكم المدني، مصدر سابق، ص، 278.

على أن مسألة التمرد ضد الطغيان يرتبط بما يشعر به الناس، فحين يبلغ شعورهم بالظلم إلى درجات لا تطاق، فإنه إذ ذلك لا يمكن منعهم من التمرد بأي قوة كانت ولهذا فالحاكم الحكيم لابد أن ينتبه إلى ضرورة أن يجعل نيته الطيبة حتى إن الناس يرونها ويشعرون بها. وإذا فشل في هذا، فإن الناس يرتابون فيه، وينهضون بالتالي لاستبداله، وعلى الرغم من أنه قد يستطيع أن يدعم مكانته ويحافظ عليها عن طريق القوة فإن السلطة السياسية تنتهي³⁷⁹.

وعموما يحصر لوك السباب التي قد تدفع الشعب إلى التمرد ومقاومة الطغاة على النحو التالي:

- إذا عجزت السلطة التشريعية على حماية حرية الأفراد وحقوقهم الطبيعية.
- إذا حدث تغيير في السلطة التشريعية، كأن يقيم شخص واحد إرادته الخاصة مكان القوانين التي تعبر عن إرادة المجتمع.
- إذا اتخذ الحكم المطلق سلطة له.
- عندما تتغير طرق الانتخابات بواسطة القوة التحكيمية للحاكم دون إرادة الشعب ورضاه
- إذا تدخلت الحكومة في ممتلكات الناس وحياتهم التي قامت الدولة من أجل الحفاظ عليها.

قد تأتى لنا عما تقدم أن حياة الإنسان، بحسب حجة لوك، موسومة دائما بالتهديد والخطر بين حالتين: حالة الطبيعة وانتقاله إلى حالة المجتمع السياسي. أفدنا بذلك أن هروبه من حياة الحرب التي وسمت حالة الطبيعة، لم يشفع له الانعتاق من حالة التهديد والخطر، بل زاده الأمر رعبا وفزعاً، تهديد خطر الاستبداد أو السلطة التعسفية المطلقة التي تعصف بآمال الأفراد في تحقيق الأفراد في تحقيق مجتمع آمن. وتجعل أمر العودة إلى حالة الطبيعة

³⁷⁹ ليو شتراوس وجوزيف كروبسي: تاريخ الفلسفة السياسية، مرجع سابق، ص، 62.

أكثر سوءاً وأكثر عنفاً من الحالة الأولى وتتحول الرغبة في حماية الملكية التي كانت هي غاية تأسيس المجتمع السياسي إلى رغبة في البقاء فقط.

2 - الليبرالية وفكرة التسامح عند جون لوك

يؤثر عن جون لوك أنه قدم نظرة متماسكة عن الحقوق الفردية، ليس على المستوى السياسي فقط، بل لقد امتد اهتمامه بها إلى الفكر الديني، وهذا ما يسم نظريته لحقوق الأفراد عن غيره من مفكري عصره، إذ نظر في مجموع المجالات التي قد تتجسد فيها هذه الحقوق. ولهذا فإن إيقاع الفكر الليبرالي فرض علينا اقتفاء أثر تجليات الحقوق الفردية بصيغة الجمع، باعتبار أن هناك ليبراليات بقدر ما تمت من مجالات. ولئن كنا قد أفردنا الصفحات السابقة للنظر في بعض الحقوق الطبيعية وعلى التحقيق منها، الملكية، على نحو ما فلسفها "ج. لوك" في مقالاته عن الحكم المدني، فإن مرامنا في هذه قضية الحرية المدنية من خلال رسالته في التسامح الديني.

والحال أن حجة لوك في الدفاع عن التسامح لا يجب فصلها عن سياقها الفلسفي المتعلق بافتراضه الأساس حول طبيعة نشأة الدولة أو الحكومة الشأن في ذلك أن الحكومة تستمد شرعيتها من موافقة أفراد المجتمع أو الناهيين، وعلى نحو ما مر معنا، فإن البشر، حسب لوك، كانوا يعيشون، قبل ظهور المجتمع، في إطار حالة الطبيعة، وكانوا يتمتعون بمجموعة من الحقوق (الحق في العيش، والحرية، والامتلاك) سطرها الرجل تحت اسم عام هو "الملكية". وما برح أن شعر الأفراد بضرورة تأسيس مجتمع سياسي لحماية حقوقهم الطبيعية، طالما أن حالة الطبيعة لا يمكن أن تضمن لهم ذلك دائماً، ولهذا كانت الغاية العظمى لتوحيد البشر ضمن مجتمع هو حماية حقوق الملكية.

يستمر لوك على نفس الإيقاع التأملية حتى في كتابه "رسالة فسي التسامح" إذ يعلن بعد إلحاحه العلماني على ضرورة التمييز بين مهام الحكم المدني وبين الدين وتأسيس الحدود بينهما أن "الدولة مجتمع من البشر يتشكل بهدف توفير الخيرات المدنية والحفاظ عليها، وتتميتها. وأنا أعني بالخيرات الحياة، والحرية والصحة، وراحة الجسم، بالإضافة

إلى امتلاك الأشياء مثل المال، والأرض، والبيوت، والأثاث، وما شابه ذلك³⁸⁰. وهذا يفيد أن أي تدخل للدولة في شؤون المواطنين يهدف شيئاً آخر غير المحافظة على ملكياتهم أو ضمان الامتلاك العادل للأشياء الدنيوية، هو تدخل غير مشروع. وليس من شأنها التدخل في شؤونهم الدينية، باعتبار أن المواطنين لم يعهدوا للحاكم المدني أن يحقق لهم الهداية أو خلاص نفوسهم، لأن "الحاكم ليس مفوضاً من الله لخلاص نفوس البشر، وأن الله لم يكلف أي إنسان (...). أن يترك رعاية خلاصه لإنسان آخر لكي يحدد له إيماناً معيناً أو عبادة ما (...). لأن جوهر الدين الحق وقوته يكمنان في القدرة على اقتناع العقل اقتناعاً جوازيًا شاملاً"³⁸¹. فلا الدولة ولا المجتمع ولا أي فرد آخر يمكنه ادعاء امتلاك الخلاص المطلق والنهائي، ولا أحد يمكنه ادعاء المعرفة المطلقة بالحقيقة الدينية. وعلى هذا الأساس فإن الدولة يجب عليها أن تظهر تسامحاً مع الممارسات الدينية التي لا تتعارض مع حرية الأفراد "ولا تشكل أي خطر على المجال العمومي"³⁸². فلا الأفراد ولا الكنائس ولا الدولة تحتكر حق إرغام المواطنين على إتباع عقيدة معينة، لأن من شأن ذلك أن يزرع في البشرية بذور الحقد والضغينة والحرب المدمرة. "فلا السلام ولا الأمان، ولا الصداقة بين الناس ممكنة ومصانة طالما ساد الرأي القائل بأن الهيمنة مؤسسة على اللطف الإلهي وأن الدين لا ينتشر إلا بقوة السلاح"³⁸³. وأما الذي يدعي أنه الوصي امتلاك الهداية والخلاص، عن طريق العنف، فإن التسامح لا يمكن أن يشملهم. وحتى إن زعم أنه خليفة الرسل، فإنه على التحقيق يجب أن يتخذ من السلام والإرادة الطيبة مبدأً له.

والحق التسامح هو أساس سيادة السلام، وهو يتفق أشد اتفاق مع مقتضيات العقل الانساني، وآية ذلك أن جميع الناس أحراراً في اختيار ما يرغبون في اعتقاده، "فلا اهتمام الدولة أو سن القوانين بقادر على اكتشاف هذا الطريق المؤدي إلى السماوات والذي يشعر معه الحاكم بيقين أكثر من اليقين الذي به المواطن في اكتشافه لهذا الطريق

380 جون لوك: رسالة في التسامح، ترجمة، منى أبو سنة، المشروع القومي للترجمة، ط1، 1997، ص، 23.

381 م، ن، ص، ص، 24، 25.

382 بيجان شاهين: التسامح من قيم الليبرالية، ترجمة، علي الحارس، منشورات المتوسط، 2017، ص، 83.

383 جون لوك: رسالة في التسامح، مصدر سابق، ص، 35.

بنفسه"384. صحيح أن بعض الناس يصل يقينهم بمعتقداتهم الدينية إلى حد الثمالة، فيدفعهم ذلك إلى محاولة إقناع غيرهم بضرورة اعتناق معتقد معين بدعوى أن عقيدتهم ليست على الحق في شيء. وأن هذا الأمر من شأنه أن يشعل فتيل الحرب، لأن هذا الزعم لا يقوم على أي اعتبار أخلاقي ولأن خلق عبادة الهداية والعناية بالنفوس يستتر النهب والرغبة في تحقيق مصلحة أنانية، "إنه لمن العسير أن تقنع العقلاء أن صاحب النية الحسنة، الذي يسلم أخاه إلى الجلاء لكي يحرقه حيا، مخلص في انشغاله بإنقاذ أخيه في الآخرة من لهيب جهنم"385.

إن الدين الأسلم لم يتأسس من أجل ممارسة القهر على الناس ولا من أجل ممارسة الطقوس، ولكن من أجل تنظيم حياة الناس، اعتمادا على الإقناع العقلي وتنافس البيانات على أهليتها وقوتها، وتقارع الحجج فيما بينها، دون وصم معتقدات الغير بوصفات البطلان والبهتان، ففي المجال الديني يحق للفرد أن يتمتع بكامل حريته، دون تدخل أي سلطة خارجية، لأن صلة العبد بربه هي صلة جوانية روحية من حق الفرد أن يقبل عليها دون إكراه خارجي، وربما كان هذا هو قصد لوك بصفاء نظر حين قال: "وأنا اعتقد أن أي إنسان يتصور أنه مهيا لإنزال العذاب بإنسان آخر بدعوى أنه ينشد خلاص نفسه، فإن مثل هذا الإنسان يبدو غريبا عني وعن أي شخص آخر. ومن المؤكد أن لا يوجد إنسان يعتقد أن مثل هذا الفعل يصدر عن المحبة أو إرادة الخير"386. ولكم شدد لوك على أن سلطة المعبد (الكنيسة) لا بد أن تكون محددة، بحيث لا يقبل أبدا من رجل أن تكون له سلطة مطلقة على كل من يتسبب إلى الكنيسة، "حيث إن الدافع الوحيد وراء انضمامه إلى مثل هذه الكنيسة هو أمله في الخلاص فإن هذا الدافع أيضا هو علة استمراره فيها"387. ويبقى هو سيد قراره إما أن يستمر فيها أو أن يترك تعاليمها إذا اكتشف بنفسه أخطاء في معتقداتها أو في أساليب العبادة. لأن الكنيسة مجتمع حر ذو إرادة فلا أحد يولد عضوا في

384 م، ن، ص، 40.

385 م، ن، ص، 38.

386 م، ن، ص، ص، 21، 22.

387 م، ن، ص، 27.

أية كنيسة، وإلا فإن الدين في هذه الحالة، ينقل بالوراثة من الآباء إلى الأبناء تماما مثل الأرض طبقا لحق الإرث³⁸⁸.

والحال أنه وقد ثبت هذا الأمر لدى "ج. لوك"، أعني أن الفرد حر في اختيار عقيدته الدينية، فقد تبع ذلك أن الحرية الدينية يجب أن تشمل الجميع دون حصر، فليس للكنيسة الحق في مضايقة أي شخص بسبب انتمائه الديني، ولا يحق لها أن ترفع ذلك لأي سلطة أخرى، الشأن في ذلك أن "الكنيسة هي في الأغلب، مؤهلة للتأثر بالبلاط الملكي أكثر من تأثر البلاط الملكي بالكنيسة، هذا إذا اتفقنا على أن مجمع الكهنة هو الذي يصدر القوانين. فمن المعروف أن الكنيسة كانت تحت رحمة تقلب الأباطرة الأرثوذكس والأريوسيين (...). في شأن تغيير رجال الكنيسة لأوامرهم في سهولة ويسر، ولقوانين الإيمان ولأسلوب العبادة وفقا لميول هؤلاء الملوك والملكات"³⁸⁹، وهذا يفيد على التحقيق أن مسألة الإيمان يجب أن تتأسس بدءا على حرية العقيدة.

ولقد اتفق أن دافع لوك عن التسامح، باستحضار طبيعة الإيمان إذ هو يعتقد أن العبادة لا يجب أن تخلو من الإيمان، حتى تكون مقبولة عند الله، وهذا معناه أن الإيمان يتمتع بطبيعة تتصف بأنها غير قابلة للإجبار من قبل قوة خارجية، فالحكومة يمكنها أن تجبر الأفراد على التقيد بممارسات خارجية محددة، لكنها لا تستطيع السيطرة على عقولهم³⁹⁰. فكل فرد له الحق أن يعتقد وأن يؤمن بحسب ما تمليه عليه إرادته وطبقا لحريته هو، لا بموجب ما يؤمن به الآخرون حتى وإن كان إيمانهم صحيحا. وليس للكنيسة الحق في أن تضطهد أي فر مهما اختلفت عقيدته، لأن الإيمان يعتمد على الاقتناع الباطني. وإن "فرض مثل هذه العبادة على شعب يرى أنها متناقضة لمعتقداته يعني إجبار هذا الشعب على الإساءة إلى الله. وهذا النوع من العبث تعجز اللغة عن التعبير عنه سبب بسيط وهذا أن الغاية من أي دين هي إرضاء الله، وأن الحرية ضرورية لتحقيق هذه

³⁸⁸ م، ن، ص، 27.

³⁸⁹ م، ن، ص، 43.

³⁹⁰ بيجان شاهين: التسامح من قيم الليبرالية، مرجع سابق، ص، 84.

الغاية"391. وقد أفاد لوك بهذا الاعتبار أن هداية الناس لا يجب أن تمارس بأي شكل من أشكال العنف والقسر. والحق أنه خلف هذا الاعتبار الفكري تتوارى تلميحات قوية إلى أن مسألة إقناع الآخرين بالإيمان يقوم على الإقناع السلمي، إذ يمكن لأي شخص أن يعظ الناس ويوظف الحجج التي يراها مناسبة لإقناعهم، وكل ممارسة غير ذلك، فإنها لن تكون موضع تسامح، لأن **"خلاص الإنسان من شأن الإنسان وحده"392.** فالتسامح يقتضي احترام معتقدات الآخرين حتى يتمكن الإنسان من العيش في سلام على نحو مشترك وما ينبغي أن نعلمه للناس مبدئياً هو كيفية العيش المشترك مع من يؤمنون ويتعبدون ويعتقدون على نحو يختلف عما نعتقد نحن.

ويمكن إيجاز فكرة لوك في مسألة التسامح في الصيغة الليبرالية التالية: **لتعيش وتدع غيرك يعيش393.** ومثلما لاحظ لوك ببصيرة نافذة أن الحروب والفتن غالباً ما تحدث باسم القهر والإكراه الممارسة باسم الدين من طرف شخص أو فئة من الناس يعتقدون أنهم وحدهم من يمتلكون تأشيرة الخلاص **"فئمة عامل يوحد الناس لإثارة الفتنة وهو القهر"394.** والواقع، لأن نحن أخذنا رسالة لوك "في التسامح وأطلقنا بها على حال مجتمعاتنا الراهنة، فإننا لم نجد بداً من الاعتراف بأن معظم الحروب والفتن التي تعيشها هي باسم الاضطهاد الديني، إذ في كل مرة تظهر جماعة معينة ترفع شعار الهداية والخلاص وهي جماعات سادية يحركها الطموح في التحكم والسيادة ضمن هذا المنظور يدعو "لوك" إلى البحث عن السبب العميق وراء إثارة الفتن التي تلصق بالدين.

إن السبب في كل الاضطرابات والحروب التي شهدتها بعض المجتمعات (ولا زالت تعيشها) حول الأمور الدينية **"لا يكمن في تعدد الآراء (...)** وإنما في نبذ التسامح إزاء أولئك الذين يخالفون الرأي"395. وقد كان بإمكان البشرية تجنب الكثير من الحروب

391 جون لوك: رسالة في التسامح، مصدر سابق، ص، 44.

392 م، ن، ص، 51.

393 أنسام عامر السوداني: فلسفة حقوق الإنسان هوبز، لوك، مونتيسكيو، روسو، الرافدين للطباعة والنشر، بيروت، لبنان، ط 2، 2017، ص، 118.

394 جون لوك: رسالة في التسامح، مصدر سابق، ص، 60.

395 م، ن، ص، 64.

التي أدت هلاك الناس وتدمير بعض الدول، لو أنها عملت بمبدأ "قبول تنوع الآراء" ورفعت شعار التسامح مع من يحملون آراء مختلفة. إننا بحاجة إلى التسامح على أساس **الحصافة³⁹⁶** إذا أردنا إنهاء حالة الصراع المدمر.

وإذ سوغ لوك لنفسه الدفاع عن فكرة التسامح، وحرية الفرد في الاعتقاد والرأي، باعتبارها أرضية تحقيق السلام، فإننا نجد أنه قد استثنى من ذلك "الروم الكاثوليك" و"الملحدين". لأن الطائفة الأولى تدين بالولاء لسلطة خارج إنجلترا ولا يمكن للحكومة أن تثق بإمكانية استمرار حياد مواطنيها الكاثوليك عندما ينشب صراع مع الكنيسة الكاثوليكية³⁹⁷. وأما الطائفة الثانية أي الملحدين، فإن لوك يضعهم خارج نطاق التسامح ويحاجج على ذلك بالتأكيد على أن عدم إيمانهم بالرب يفقدهم أي أساس أخلاقي، ذلك أن "الوعد والعهد والقسم، من حيث هي روابط المجتمع البشري، لها قيمة بالنسبة إلى الملحد"³⁹⁸. وهذا معناه أن الفرد يتخذ أساسه الأخلاقي من خلال إيمانه بوجود الله ومن حيث أن الملحد لا يؤمن بالرب، فإن وعده لا يمكن الوثوق بها، لذلك لا يمكن التسامح في هذه الفئة.

محصول ما تقدم أن جون لوك قدم فكرة عملية عن التسامح الديني، رغم أنها تنطوي على بعض النقائص، والتي ارتبطت بإقراره لعدم التسامح مع بعض الفئات، إلا أن دفاعه ضد التعصب الديني كان خطوة مهمة إزاء الأوساط التي تشجع على العنف. ولشد ما تأفف الرجل من مصادر العنف والحرب، سواء مقالته في الحكم المدني، أو في رسالته في التسامح. ومن أن الباحث أمر ناظم لمتنه الفلسفي، جامع لشعثها. يلقي أن لوك يعانق في أكثر من موضع من تأملاته دعاوى السلم والتسامح.

وعلى نحو ما نستشف من كتاباته فإن التضييق عن ملكية الأفراد وحقوقها الطبيعية يشكل أرضا خصبة لكل أشكال العنف والتعصب. وسيرا هذا الدرب بدأ المفكرين بعده في البحث عن حل لهذه المشكلة، والسعي نحو إيجاد ضمانات أساسية لحماية الحقوق الفردية.

³⁹⁶ بيجان شاهين: التسامح من قيم الليبرالية، مرجع سابق، ص، 87.

³⁹⁷ م، ن، ص، 83.

³⁹⁸ جون لوك: رسالة في التسامح، مصدر سابق، ص، 57.

ثانيا: جون ستيوارت مل والليبرالية المطلقة

سبق أن أفردنا مقاما هاما لفلسفة ج. س. مل التي وسمها بأنها "فلسفة التجربة" باعتبار أن جميع القضايا يجب أن تخضع لمحك التجربة وتجتازها. وهذا إذ سوغ لنفسه الانطلاق من هذا الزعم، فقد كان على وعي أيضا بأن العلم لا يمكن أن يخطو إلى الأمام دون نظريات علمية وفرضيات تمتحن بالملاحظة. وقد اعتنق في شأن محاولة كشف أسرار الطبيعة منطقا استقرائيا محكما يقوم أربع طرق وهي: طريقة الاتفاق، طريقة الاختلاف، طريقة التغيير النسبي، ثم طريقة البواقي.

والحال أن الوجهة الخلفية لفلسفة مل هي دائما ذات ميسم أخلاقي إلى أقصى حد، يروم وضع نظرة عامة متماسكة حول المعرفة الإنسانية وكشف عالم الطبيعة، تكون ذات فائدة عامة في السلوك الإنساني. إن فلسفة التجربة، بما فيها من منطق استقرائي (...) قدمت على هذا النحو، بصورة رئيسية، كمنهجي توجيهي لفلسفة الحياة النفعية، وهي الفلسفة التي ورثها جيرمي بنتام³⁹⁹.

ولأن مرمنا في هذا الشأن هو اقتفاء أثر الفكر الليبرالي على نحو ما فلسفة مل، فإن تحقيق هذا المطلب يمر عبر مذهبه النفعي الذي يلمح إلى ان الأفراد يستخدمون حريتهم في سبيل تحقيق وتعزيز أفضل ما تمتلكه البشرية من صفات فكرية وأخلاقية.

1 - ليبرالية جون ستيوارت مل الأخلاقية ومذهب المنفعة

يرتبط اسم جون ستيوارت مل في المجال السياسي والأخلاقي بمذهب المنفعة، باعتباره من أبرز مفكري عصره في هذا السياق، وقد خطا خطوات جيرمي بنتام، وظل وفيها لأغلب أفكاره، ومتمسكا باعتقاده بأن الرغبة في تحقيق أكبر قدر من السعادة لكل فرد هو أيضا معيار الخير العام⁴⁰⁰. ومن شأن مطلب السعادة أن يتحقق لكل الأفراد إذا وفقط إذا وضع الفرد غاية نشاطه تحقيق منفعته الخاصة وعمل على توسيع هذا النفع

399 هنري إيكين: عصر الأيديولوجيا، ترجمة، محيي الدين صبحي، دمشق، 1971، ص، 179.

400 عبد الرضي حسين الطعان وآخرون: موسوعة الفكر السياسي عبر العصور، مرجع سابق، ص، 487.

ليصير متعة يشمل غيره، وعلى هذا النحو "ينصف الفرد الآخرين على نحو ما ينصف نفسه فيراعي في سلوكه مصلحتهم العامة بقدر ما يراعي مصلحته الخاصة"⁴⁰¹.

والحق أن مل ورث عن مؤسسي مذهب المنفعة تخوما كثيرا كانت سببا في تأثيم هذا الاتجاه، واتهامه بالفشل المبين في وضع منظومة أخلاقية منسجمة ومتماسكة الأسس، إذ هو جعل مقام الإنسان مقاما مبتذلا لا يسمو على مكانة الحيوانات، فهذا جيرمي بنتام Jeremy Bentham مؤسس مذهب المنفعة في العصر الحديث يقول "إن الطبيعة جعلت البشر خاضعين لسيطرة اثنين من السادة الأشداء هما الألم واللذة (...). فهما اللذين يحكماننا في كل ما نقوم به، وفي كل ما نقول، وفي كل ما نفكر. وكل محاولة للتحرر من خضوعنا لهما، لن تنجح إلا في تأكيد ذلك. وبصيغة ما، فإن الإنسان قد يتظاهر بالتحرر من سلطانهما، قولا، أما على مستوى الواقع فإنه دائما سيظل خاضعا لهما"⁴⁰².

والحق أن المتأمل في أفكار بنتام عن مذهب المنفعة سيجدها "أبيقورية" خالصة، أو هي تمتح من مظان الفلسفة الأبيقورية. وبصيغة ما فهي تعتبر امتدادا للمذهب الأبيقوري في العصر الإغريقي القديم، والذي تردد في فكر "هلفتيوس Claude. A. Helvétius" وغيره من فلاسفة القرن الثامن عشر. بيد أن بنتام بلغ مرتبة صفاء النظر أكثر، حين عمل ببصيرة نافذة على تفصيل قضية اللذة والألم وربطهما بالسعادة. الشأن في ذلك أن بنتام يقصد كل لذة وكل ألم، ولا يفرق بين اللذات، ولا بين الآلام بعضها وبعض⁴⁰³. فالألم واللذة لا يحتاجان إلى تبرير عقلي من أي إنسان مهما على شأنه الفكري، فهما ما يشعر به

⁴⁰¹ جون ستيوارت مل: أسس الليبرالية السياسية، ترجمة، إمام ع. إمام، وميشيل متياس، مكتبة مدبولي، 1996، ص 9.

⁴⁰² « Nature has placed mankind under the governance of two sovereign masters, pain, and pleasure. They govern us in all we do, in all we say, in all we think: every effort we can make to throw off our subjection, will serve but to demonstrate and confirm it. In words a man may pretend to abjure their empire: but in reality he will remain". Jeremy Bentham: An introduction to the principle of morals and legislation, Batoche Books, Kitchener, 2000, P, 14.

⁴⁰³ عبد الرحمان بدوي: موسوعة الفلسفة، ج1، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ط1، 1984، مادة بنتام، ص، ص، 364، 365.

أي إنسان أنهما كذلك⁴⁰⁴. ورغم ما يحمله هذا التصور من جرأة فكرية، حيث الحجة معه لا عليه، فإنه ترك بعض الثغرات الفكرية التي عصفت بواقعية هذا المذهب، وهو الأمر الذي عمل مل على ترميمه وتعديله. وعيب المذهب البنثامي (نسبة لجريمي بنتام) يمكن تلخيصه في تناقض الرجل مع أبرز أسس مذهبه، أفدنا بذلك أن بنتام حين شرع المنفعة العامة من رحم المنفعة الخاصة أو الفردية، على أساس اللذة السيكولوجية، فإنه لم يتجاوز "الأنانية" الفردية بقدر ما أكدها وأثبتها. أي أنه "لم يطالب الأناني بالتخلي عن أنانيته لصالح المجموع، بل أراد أن يوسع معنى الأنانية حتى تذوب في الغيرية وتتلاشى في العمل لصالح الآخرين، بشرط ألا ينتهي العمل من أجل المجموع بالقضاء على مصلحة الفرد، (...) بل إنه حين عرض لموقف الفرد حين يختار بين فعل يحقق لذاته لذة عميقة خصبة، وفعل يحقق للكثيرين كمية ضئيلة من اللذة، أثر العمق والشدة على الشمول الذي يحقق اللذة للكثيرين⁴⁰⁵. فكان بنتام، قد ضرب صفحا عن جزء هام من مذهبه النفعي الذي يقوم على تحقيق السعادة لأوسع فئة من الناس. أما مل، فإن السعادة عنده تقوم على قاعدة إنصاف الغير على نحو ما ينصف الفرد نفسه وإخلاصه التماس لذاته ومنافعه الخاصة⁴⁰⁶. أنى للأمر أن يكون بخلاف ذلك وقد اتفق أن بشر يسوع الناصري (النبي عيسى عليه السلام) بالقاعدة الذهبية التي ما برحت تشكل الروح الكاملة لأخلاق المنفعة، وهي تأمر الفرد بالواجب الأخلاقي التالي:

"افعل كما تريد أن يفعل بك الناس، وأحب جارك كنفسك"⁴⁰⁷

وهي تشير إلى أن الحكم على الأفعال الإنسانية بالصواب أو الخطأ لا يمكن أن يستساغ إلا على نحو بعدي. وبصيغة أكثر ملاءمة فإن المبدأ الأساس الذي تقوم عليه الأخلاق يعرف بعد ممارسة الفعل الأخلاقي، أي عن طريق التجربة، ولا مسوغ لقبول حجة المؤسسات التي زعمت، كما يعتقد أن التمييز بين الأفعال الصحيحة، والأفعال الخاطئة، أو بين المبادئ الأخلاقية الصحيحة والمبادئ الأخلاقية غير الصحيحة، يمكن

⁴⁰⁴ م، ن، ص، 364.

⁴⁰⁵ توفيق الطويل: مذهب المنفعة العامة في فلسفة الأخلاق، مكتبة النهضة المصرية، ط 1، 1953، ص، 145.

⁴⁰⁶ م، ن، ص، 146.

⁴⁰⁷ ج. س. مل: أسس الليبرالية السياسية، مصدر سابق، ص، 55.

معرفته قبلها⁴⁰⁸. وقد رد مل على هذا الزعم بأنه لكل فعل غاية محددة يتجه نحو تحقيقها، ولذلك كان من "الطبيعي أن نفترض قواعد الأفعال يجب تتلقى سماتها وطابعها من الغاية التي تخدمها"⁴⁰⁹. وهذه الغاية هي نفسها المبدأ الأساس الذي يستند إليه مذهب المنفعة أي ذلك الذي أسماه بنتام "مبدأ لأعظم قدر من السعادة". ولئن هو تحقق هذا المطلب الاعتباري، فإنه يجب ان نضع المذهب النفعي كفن للحياة الفردية والاجتماعية، طالما أن الفرد يجعل نشاطه الأخلاقي وسيلة لتحقيق سعادة الكل. ولهذا صح اعتبار الحياة التي تركز للسعي وراء اللذات الشخصية تهدم سعادتها بيدها، شأنها شأن أي سلوك لا يحيط بمدى كل العواطف البشرية⁴¹⁰.

إن السعادة يجب أن تكون مبدأ ونتيجة طبيعية للعيش على نحو يستقيم والمبادئ الأخلاقية الرئيسية التي تقرها الطبيعة البشرية. وهنا يقتفي "مل" أثر "جريمي بنتام" في الرد على بعض الاعتراضات التي تأفقت من مذهب المنفعة الذي يصور الحياة الإنسانية في صورة أدنى، الشأن في ذاك أن أنصار هذا الزعم قد تناولوا هذا الموضوع بنوع من التسرع، وافترض أصحابه أن "من يقول بالمنفعة كمعيار للصواب والخطأ، فإنه يستعمل الكلمة بمعنى ضيق يقيم تعارضا بين المنفعة واللذة"⁴¹¹.

والحق لئن قام الاعتراض على مذهب المنفعة من هذه الناحية، واتهم أنصاره بأنهم لا يقيمون تمييزا واضحا بين حياة الإنسان، وبين وضع الحيوان، ولشد ما امتعض المؤتمين لهذا المذهب من نظرية السعادة على نحو ما فلسفها أنصاره من أبيقور حتى جيري بنتام، واعتبروها نظرية السعادة لديهم وأفكارهم عن اللذة لا تليق إلا بوضع الخنازير. بيد أن المؤتمين مهما زعموا تجريد القصد إلى أن بينوا صدق القول في شأن مبدأ اللذة، فإنهم على التحقيق، تجاوزوا ذلك إلى ما عداه، فاتهموا آراء أنصار مذهب المنفعة بوصمات العار والبهتان وبهذا صيروا القول الفلسفي الحق موسوما بنفحات الأحقاد

408 ليو شتراوس وجوزيف كروبيسي، تاريخ الفلسفة السياسية، مرجع سابق، ص، 449.

409 ج. س. مل: أسس الليبرالية السياسية، مصدر سابق، ص، 38.

410 هنري إيكين: عصر الايديولوجيا، مرجع سابق، ص، 180.

411 ج. س. مل: أسس الليبرالية السياسية، مصدر سابق، ص، 43.

الدفينة والضغائن الخفية التي تضع التفكير الفلسفي في ثابوت جنائزي. أنى للأمر أن يكون بخلاف ذلك، وقد شبه المنددون لمبدأ المنفعة "أتباع أبيقور بازدرء الخنازير، وتعرض أتباع هذا المبدأ من المعاصرين بين الفينة والأخرى، من قبل من هاجموهم من الألمان والفرنسيين والإنجليز، لمقارنات مماثلة"⁴¹². لهذه النعوت مجتمعة كان الأبيقوريون يردون بان المعترضين على أنظارهم في شأن اللذة المشتركة بين الإنسان والخنازير لصح أيضا اعتبار أن ما هو خير للإنسان سيكون كذلك للخنازير، "ولكانت قاعدة الحياة التي تحصل بصورة مقنعة أيضا"⁴¹³. ومثلما رد مل على هذا الإعتراض بالطريقة الأبيقورية القديمة، الشأن في ذلك أنه أقام تمييزا كميا واضحا من اللذات. لكي يضيف نوعا من الاتساق Consistency على التمييز الكيفي الذي أقامه بنثام. وربما كان هذا هو قصد مل حين اعترف بواقعة لا تتعارض مع مبدأ المنفعة أبدا، وهي أن بعض أنواع اللذات أكثر قيمة وأشد جاذبية من لذات أخرى. سوف يكون من الخلف المحال أن يراعي الكيف كما يراعي الكم سواء بسواء في تقييم جميع الأشياء الأخرى فيما يفترض في موضوع اللذات بأنها تعتمد على الكم وحده⁴¹⁴.

وجماع القول في شأن هذا التمييز، فإنه قد توجد بعض اللذات، وعلى التحقيق منها اللذات الروحية، تكون أفضل من اللذات الجسدية دون تقديرات كمية ولا أوصاف كيفية. فعندما أقف موقف المفاضلة بين "قراءة كتاب" أو القيام بنزهة مع الأصدقاء، وسيستقر اختياري على قراءة كتاب، رغم دقة التركيز التي تحيط بقراءته يفوق الجهد الذي سأعمله حين القيام بنزهة، فما هو المعيار الذي اتخذته سبيلا في هذا الاختيار؟

إن الدافع الأساس الذي جعلني أختار القراءة ضمن هذه المفاضلة هو تحقيق لذة نوعية أسمى. وبالنسبة لمل فإن أفضل اللذات الكيفية، هي تلك التي ترتبط بملكات العقل الأسمى The higher faculties of mind. رغم أنها ترتبط بأشكال الشقاء. وأنى كانت طبيعة الصعوبات المرتبطة بملكات العقل الأسمى، فإن الأشخاص الذين يقدرونها

⁴¹² م، ن، ص، 44.

⁴¹³ م، ن، ص، 45.

⁴¹⁴ ليو شتراوس وجوزيف كروبسي: تاريخ الفلسفة السياسية، مرجع سابق، ص، 450.

حق قدرها، هم وحدهم الذين يفضلون حياة الملكات السامية للعقل على ما تحققه اللذات الحيوانية من إشباع وتجنب المشقة والألم. وهذا الضرب من السعادة لا يستحق هذا الاسم إلا بضرب من التجاوز. وربما هذا ما أشار إليه مل بالقول: **"من الأفضل أن يكون المرء موجودا إنسانيا غي راضي من أن يكون خنزيرا راضيا. ومن الفضل أن يكون سقراط غير راض من أن يكون أحمق راضيا"**⁴¹⁵. وبه تبين أن طريق السعادة تقتضي تحقيق اللذات الأسمى حتى على حساب التضحيات باللذات الأدنى. والتضحية التي لا تحقق السعادة لأوسع فئة من الناس غير جديرة من أن تسمى كذلك، فهي بدون فائدة، أو لا فائدة ترجى منها. ومن الأفضل للإنسان أن يكرس نشاطه لتحقيق سعادة "الكل" على أن يقوم بعمل لامنفعة فيه للإنسانية جمعاء **"أو حتى سعادة الأفراد ضمن الحدود التي تفرضها الإنسانية جمعاء"**⁴¹⁶. ومن شأن الباحث في شأن المنفعة عند مل أن يقف عند أبرز النقط التي عدلها الرجل وكانت نقط حذف معلقة على ما لم يعترف به بنثام. أفدنا بذلك تهميش دور التضحية في مذهبه.

ومما طم الوادي على القرى أن بنثام في هذه النقطة جرد علم الأخلاق من نفحته المعيارية، أو هو "ضحى" لمسألة المنفعة العامة، إلا إذا نجمت عن هذه التضحية منفعة لصاحبها تكبر تضحيته"⁴¹⁷. إلا أن بنثام لم يكشف قناع الحق الذي امتنع واستعصى على السابقين عليه، حين رفض الاعتراف بأهمية التضحية في سبيل السعادة أو اللذة العامة وترك المجال مفتوحا أمام اللاحقين عليه، لإعادة الاعتبار الفكري لها. فلا غرابة أن نجد "مل" يرمم ما تركه بنثام في الهامش ويفرد مقاما هاما لمسألة التضحية في مجال الحياة الأخلاقية. ولكم تأفف مل في هذا المقام من أولئك الذين رفضوا اعتبار السعادة هي غاية كل فعل أخلاقي، بحجة أن الإنسان قد يقوم بنشاط أو فعل ما دون أن يضع في نيته تحقيق مطلب السعادة. وبإمكانه أن يتنازل عن السعادة والإلزام.

⁴¹⁵ ج. س. مل: أسس الليبرالية السياسية، مصدر سابق، ص، 47.

⁴¹⁶ م، ن، ص، 55.

⁴¹⁷ توفيق الطويل: مذهب المنفعة العامة في فلسفة الأخلاق، مرجع سابق، ص، 150.

إن هذا المطلب الاعتباري لا يمكن أن نغفله، حسب "مل"، "وهذا ما يفعله تسعة أعشار الجنس البشري طواعية، حتى في تلك الأجزاء في عالمنا المعاصر التي هي أبعد ما تكون عن الهمجية"⁴¹⁸. تماما كما يفعل الشهيد أو البطل من أجل تحقيق غاية معينة ترتفع قدرا ومقاما عن سعادته الفردية. لكن أنى لهم الغلبة إذا تساءلنا عن حقيقة تلك الغاية التي تسمو عن سعادته إن لم تكن هي نفسها سعادة الآخرين أو بعض متطلبات سعادتهم؟ اقرأ لجون ستيوارت مل حين يكتب: "إنه شيء نبيل أن يتنازل المرء عن سعادته برمتها أو عن بعض فرصها. ولكن مع ذلك يجب أن تكون هذه التضحية الذاتية لغاية معينة، فهي ليست غاية في ذاتها"⁴¹⁹. ولئن خطر بذهن معترض أن هذه الغاية هي الفضيلة وليست السعادة، فإن المعترض هاهنا قد فاته التلميح إلى أن الشهيد أو البطل ما كان له أن يقوم بهذا الفعل النبيل دون أن يضع في الاعتبار أنه سيعفي غيره من الإقدام على مثل هذه التضحية، أو سيحقق لهم منفعة ما. وكم من شهيد ضحى بسعادة وما طاب من لذات الحياة، في سبيل تحقيق أفضل منها لشعب بأكمله. وها هنا يشد مل على أولئك الذين ينكرون متعة الحياة الفردية، عندما يحققون كمية أكبر من السعادة للغير، ويمنحهم ألقاب الشرف. أما الفرد الذي يقوم بمثل هذا الفعل، أو يقر القيام به في سبيل تحقيق غاية أخرى "فإنه لا يستحق الإعجاب أكثر من ذلك الناسك الذي يعيش في محرابه فوق قمة الجبل. قد يكون دليلا يلهم الناس بما يمكن أن يفعلوا لكنه بالقطع ليس مثالا لما ينبغي عليهم أن يفعلوا"⁴²⁰.

ولئن هو دل هذا القول على أمر ما، فإنه أمانة على أن أخلاق المنفعة تقر الإنسان بإمكانه أن يضحي بأعظم ما لذ وطاب من خيرات يملكها من أجل تحقيق سعادة الغير. إلا أن ما تمتعض منه هو أن هذه التضحية هي غاية في ذاتها لا غاية أخرى ترجي بعدها، لأنها ببساطة تعتبر أن التضحية التي لا توسع نسبة السعادة للناس، جوفاء. ويمكننا تلخيص هذا المطلب الاعتباري بكلمات منتقاة: "إن الإنسان الذي لا يضحي "فعلا" مجرد ناسك،

⁴¹⁸ ج. س. مل: أسس الليبرالية السياسية، مصدر سابق، ص، 54.

⁴¹⁹ م، ن، ص، 54.

⁴²⁰ م، ن، ص، 54.

والتضحية التي لا تزيد من مجموع السعادة من مجموع السعادة خواء". وسيرا على هذه الصيغة التي وضعها مل للأخلاق النفعية التي تقر بتحقيق أعظم قدر من السعادة لأكبر فئة من الناس تكون الغاية القصوى عند المذهب النفعي: تحقيق حياة خلو من الآلام غنية بالمتع كما وكثيفا ما أمكن ذلك، هذه الحياة (...) غاية السلوك الإنساني⁴²¹. وهذا المطلب المعياري، في نظر أنصار الاتجاه النفعي، هو المقياس الأسلم للأخلاقية.

ورب معترض يعترض بالقول إن هذه السعادة ضرب من الوهم، الشأن في ذلك أن العقل لا يمكن أن يوجه صاحبه دائما نحو القيام بفعل ما تكون غايته تحقيق السعادة، وهي لا يمكن أن تكون المبدأ ومنتهى كل نشاط إنساني، لأنها لا يمكن أن تتحقق. وبالتالي فهي ليست غاية الفعل الأخلاقي. لكن "مل" يرد على المعترض بأن تحقيق السعادة ليست وحدها غاية أخلاق المنفعة، بل إنها ترمي أيضا تجنب الألم والتخفيف منه. وإذا لم يستطع الفرد تحقيقها، فإن الغاية الأخلاقية التي تبقى أمامه هي تجنب الألم أو على أقل تقدير التخفيف منه، وما من سبيل لتحقيق مطلب السعادة أو تجنب الألم سوى التربية الحسنة والنظام الاجتماعي والسياسي الجيد، وأما إن كان العكس هو السائد فإن الفرد سيعيش حياة شاقة غير مرضية. وما يزيد من شقائها هو تمسك الفرد بأنانيته، وافتقاره إلى التهذيب العقلي⁴²². وهنا قد يؤثم البعض تصور "مل" في هذا الشأن، ويتهمه بأنه يخاطب فقط "الأخلاق النخبوية" Elitist، لأنه ليس كل الناس يمتلكون عقل الفيلسوف حتى يعملون على تهذيبه وينشغلون فقط بتحقيق اللذات النوعية الأسمى وسعادة المجموع. لكن "مل" يدحض هذا الزعم حين يوضح أن "السبب الرئيسي الذي يجعل الحياة تعيسة بالإضافة إلى الأنانية، هو الافتقار إلى الثقافة العقلية، فالعقل المثقف – ولا أعني بع عقل الفيلسوف (...) يجد ينابيع لا تنضب كمصادر للاهتمام في كل ما يحيط به: في وقائع الطبيعة، ومنجزات الفن، وخيالات الشعر وأحداث التاريخ، وطرق البشر في الماضي والحاضر، وآمالهم في المستقبل⁴²³. وكل إنسان يولد في بلد متحضر يمتلك قدرا من

⁴²¹ توفيق الطويل: مذهب المنفعة العامة في فلسفة الأخلاق، مرجع سابق، ص، ص، 158، 159.

⁴²² م، ن، ص، 160.

⁴²³ ج. س. مل: أسس الليبرالية السياسية، مصدر سابق، ص، 52.

الثقافة العقلية التي تولد لديه شغف التأمل في هذه الموضوعات، وهذا الاعتبار في جوهره أمانة على أنه مصادر من الممكن تجاوز كل العوامل التي تمنع المرء من تحقيق السعادة وتحرمه من التمتع الكامل بالحياة العقلية مثل الفقر، والتهميش، والألم، ومصائب الحياة اليومية. ولكن ما من شك في أن أكثر مصادر الشر والمصائب تعدو بدرجة كبيرة قابلية للتجاوز. وكل تقدم في العلم يبشر بالقضاء على الفقر والأمراض، وهنا يجب أن تضع الحكومة كل قواها وجهودها بمساعدة الأفراد في سبيل تشتيت مصادر التعاسة، التي تدمر المعنى الحق للحياة. وعلى هذا الأساس تصير حجة الرأي القائل بأن السعادة بعيدة المنال حجة باطلة.

والحق أن المتأمل في جماع الحجج التي صاغها مل للدفاع عن رأيه في هذا الإطار، إذا ما حقق أمرها وكشف شأنها، يجدها ترتيباً تأملية تكمن بنيتها في مراوحة الرجل المسير والمجيء بين حجة ترمي إلى توضيح السبل الآمنة لتحقيق مطلب السعادة، وأخرى تكشف تهافت الآراء التي تنتقص من شأن مذهب المنفعة من جهل وبطلان المزاعم القائلة بأن من المستحيل بلوغ السعادة من جهة أخرى، ولئن هو دل هذا الاعتبار على شيء فإنما هو دل على تماسك وانسجام أفكاره الفلسفية في شأن هذا الضرب من النظر وسعيه الدائم المتكرر إلى إعطاء أخلاق المنفعة دلالة من نسج الواقع، أي معنى مباشراً يستخرج من خلال ما تبوح به الأفعال الإنسانية من غايات تهدف تحقيق أكبر عدد من السعادة.

والحال لئن قدر للباحث أن يضرب بأنظاره في الفصل الثالث من كتاب مل حول الحرية، فإنه على التحقيق سيستشف أن الرجل يدافع عن أهميته الفردية والاستقلالية في تحقيق الحياة الطيبة والسعيدة، وهو يفيد أن المرء إن لم يعمل تنمية قدراته الفردية وتطوير إمكانياته الفريدة، فإنه لم يتمكن قط من بلوغ مرتبة السعادة، وأي أن تحقيق هذا المطلب يتوقف على "التطوير الذاتي" الذي يجعل الفرد يكتسب فرديته ويرفع من شأنه. اقرأ له حين يكتب: "إن كل شخص يصبح أكثر قيمة وقدرًا في نظره نفسه على قدر ارتقاء "فرديته"، وبالتالي يصير قادرًا على أن يكون في منزلة أرفع ومقام أسمى في نظر الغير، إن الحياة تكتمل أكثر اعتمادًا على وجوده الخاص، ولهذا فكلما كانت الأفراد أكثر

غنى، صارت حياة المجتمع المكون منهم أوسع وأرحب"⁴²⁴، وهذا معناه أن الحياة الطيبة السعيدة، سواء كانت حياة الفرد أو حياة الكل، ترتبط بأوثق صلة بتنمية القدرات الذاتية، وبصيغة أشمل، ترتبط باكتشاف الفرد لشخصيته وإمكانياته الفريدة. ولا يمكن أن يتحقق للفرد اكتساب فرديته إلا إذا أنصت لنداء كائنه" الباطني، أي صوت إدراكه ورغباته الخاصة، ويكون الأمر عكس ذلك أيضا هو استمع لنداء "كائنه" الخارجي، أي إتباع طريق المحاكاة، واقتفاء أثر تقاليد المجتمع الذي يعيش فيه. وعند هذا الحد لا يستساغ القول بأن الفرد قد اكتسب فرديته، ووفقا لهذا الرأي فإن الشخص لا يحقق شخصيته، ولا يمكن أن يمتلك شخصية، إلا إذا استجاب لرغباته ودوافعه ومحفزاته الخاصة به، باعتبارها نتاج وتعبير عن طبيعته الخاصة به، باعتبارها نتاج وتعبير عن طبيعته الخاصة. وهذا معناه أن الفرد لا يمكن أن يعيش فردية الآخرين لأنه بإتباع عملية تشكيل شخصياتهم، ومحركاتها فإنه يعيش طبيعة الغير، أو إن نشاطه وسلوكه يكون استجابة للكائن الباطني للغير، أو بصفاء نظر نقول "إن شخصيته تحل في شخصية غيره". وبالتالي يحد هذا الأمر من التقدم الذي كان سيحققه المجتمع. وربما كان هذا ما قصده مل حين قاده مجهره التأمل إلى القول: "إن أفضل العقائد والممارسات العملية، تنطوي على نزعة قوية تحكم عليها بالسقوط إلى مستوى الآلة، وإن لم يعمل النوابع من الأفراد على من النسيان اعتمادا على عبقريتهم، فإنها تصير ضربا من التقاليد والعادات والممارسات الميتة، وبالتالي لن تكون قادرة على مقاومة أقل صدمة من أي شيء فيه حياة حقيقية. وحينذاك فإنه لن يمنع أي شيء من انهيار الحضارة، تماما كما حصل للإمبراطورية البيزنطية"⁴²⁵. ولكن حتى في عملية اكتساب الفرد سمات شخصيته أو تشكيل فرديته، فإنه لا يستدعي قدرته

⁴²⁴ "In proportion to the development of his individuality, each person becomes more valuable to himself, and is therefore capable of being more valuable to others. There is a greater fullness of life about his own existence, and when there is more life in the units there is more in the mass which is composed of them". J. S. Mill: On Liberty, Batoche Books, Kitchener, Canada, 2001, p, 59.

⁴²⁵ "There is only too great a tendency in the best beliefs and practices to degenerate into the mechanical; and unless there were a succession of persons whose everrecurring originality prevents the grounds of those beliefs and practices from becoming merely traditional, such dead matter would not resist the smallest shock from anything really alive, and there would be no reason why civilization should not die out, as the Byzantine Empire". Ibid, p, 60.

على الفهم ولا يعتمد على نشاطه الذهني، كما لا يركز على قدراته الإبداعية في صنع وابتكار الأدوات، ولا حتى في امتلاكه للعقل، إن كل هذه المقومات لا تكفي في صنع شخصية ولا في اكتسابه الفردية، بل إن ذلك يتوقف على القدرة في اتخاذ الاختيار الأهم والأسلم. فالحياة كلها مليئة بالخيارات، ولهذا صح اعتبار الحياة الإنسانية بالقدرة على الاختيار. لأن ما يختاره الفرد فعلا هو ما يكسبه شخصيته. فليست شخصيته سوى ما اختاره هو. فقد يختار هذا التخصص الدراسي أو ذاك، أو يمتن هذه المهنة أو تلك...، وهي إمكانيات تؤثر بشكل عميق في مطلب تحقيق السعادة أو عكسه. ولئن هو دل هذا الاعتبار الفكري على أمر ما فإنما هو دل على أن الفرد يجب أن يتمتع بالتوجيه الذاتي العقلاني، أي بالقدرة على الاختيار دون محاكاة عمل الآخرين لأن "من يعطي للناس أو البيئة التي يعيش فيها أن يختاروا له خطة حياته لا يحتاج أكثر من قدرة الفرد على المحاكاة. أما الذي يختار خطته بنفسه، فإنه يستخدم جميع ملكاته"⁴²⁶. وقد ترتب عن هذا استخلاص فلسفي مفاده أن "الاستقلالية" في نظر مل تعتبر مطلبا هاما وشرطا أساسيا للسعادة أو هي مسلكا آمنا لبلوغها. وهذا الاعتبار الفلسفي لدى مل يجعله ليبراليا أخلاقيا. والليبرالي الأخلاقي يرى بأن القيم الأخلاقية التي تشكل حياة أعضاء المجتمع، والمثل السياسية التي تنظم العلاقات بينهم لا يمكن فصل بعضها عن بعض⁴²⁷.

2 - تصور جون ستيوارت مل للحرية

بعد أن تبينا الخطوط العريضة لفلسفة مل في المنفعة، أو تعديلاته على مذهب الفردية الأنانية التي نادى بها جيرمي بنتام، والتي شكلت الأساس الذي أقام عليه "أنظاره" في شأن الليبرالية. الشأن في ذلك أنه استهل نظريته بدءا بقبول كلي لمبدأ أكبر قدر من السعادة على نحو ما أعلنه بنتام، وعل نحو ما تأتي لنا في السابق من الصفحات فإن غاية تحقيق أكبر قدر من السعادة لكل فرد هو المعيار الأسلم للخير العام وغرض كل نشاط أو

⁴²⁶ "He who lets the world, or his own portion of it, choose his plan of life for him, has no need of any other faculty than the ape-like one of imitation. He who chooses his plan for himself, employs all his faculties". Ibid, p, 55

⁴²⁷ بيجان شاهين: التسامح من قيم الليبرالية، مرجع سابق، ص، 108.

فعل أخلاقي. وحين هجر مل أنانية بنثام، فإنه جعل علم الأخلاق منقحا بنفحات ليبرالية. وافترض أن الرفاهية الاجتماعية مسألة تهمل كل الناس ذوي الإرادة الطيبة، واعتبر الحرية، والنزاهة واحترام الذات والسمو الشخصي كلها صفات طيبة فطرية بخلاف إسهامها في السعادة. إن معتقدات أخلاقية من هذا النوع تكمن تحت كل فكرة مل عن مجتمع ليبرالي⁴²⁸. ومن شأن الباحث عن أمر ناظم لأنحاء نظر مل في شأن ليبراليته الأخلاقية، جامع لشعثها، أن يجد أن كتابه "عن الحرية"، يتضمن الصفة الأكثر تميزاً له، أفدنا بذلك وضعه القاعدة التي تنظم سلطة المجتمع على الفرد، وهذه القاعدة هي جوهر الفكر الليبرالي المعاصر. وهو ما جعل شعوره بالرضا إزاء عمله الذي يمكن أن يكون قيمة باقية ودائمة بصورة كبيرة⁴²⁹ شعوراً صادقاً، ونستطيع أن نقدر قيمة هذا الشعور لديه، حين نضرب بأنظارنا فيما أظهره كتابه وأضره، وما احتوته شهادات مؤلفي سيرته الفكرية.

والحال أن الناظر الممعن في شأن قضية الحرية على نحو ما فلسفها مل وأشكلها، سيلفي أن الرجل يقصد الحرية المدنية أو الاجتماعية، وهو ما يعلنه في مقدمة الكتاب، حيث يقول: "ليس موضوع هذه الرسالة ما يسمى بحرية الإرادة التي تتعارض مع ما يسمى خطأ بفكرة الضرورة الفلسفية، لكن موضوعها هو يتناول الحرية المدنية أو الاجتماعية"⁴³⁰. وهو يفيد بذلك بصفاء نظر، غير المعنى المتداول والمألوف في الساحة الفكرية والفلسفية بل هي تعني لديه "طبيعة وحدود السلطة التي يجوز على المجتمع أن يمارسها على الفرد على نحو مشروع"⁴³¹. وهي قضية قلما وضعت ضمن الاعتبار الفكري والفلسفي، ونادراً ما نوقشت بين المهتمين بهذا الضرب من أعمال العقل. وهذا لا يعني أنها مشكلة حديثة العهد، بل هي قديمة قدم الخطاب الفلسفي نفسه، إلا أنها في حقبة

⁴²⁸ جورج سباين: تطور الفكري السياسي، الكتاب الرابع، ترجمة، علي إبراهيم السيد، الهيئة المصرية العامة للكتاب، دت، ص، ص، 208، 209.

⁴²⁹ ليو شتراوس وجوزيف كروبسي، تاريخ الفلسفة السياسية، مرجع سابق، ص، 459.

⁴³⁰ "The subject of this essay is not the so-called liberty of the will, so unfortunately opposed to the misnamed doctrine of philosophical necessity, but civil, or social liberty". J. S. Mill: On Liberty, op, cit, p, 6.

⁴³¹ "The nature and limits of the power which can be legitimately exercised by society over the individual". Ibid, p, 6.

مل فرضتها ظروف التقدم التي عرفها الإنسان. "إن الحرية التي يدافع عنها الرجل في المجال السياسي، والتي تستحق أن تحمل هذا الاسم، تعني في جوهرها السعي نحو تحقيق خيرا بطرقنا الخاصة، دون منع الآخرين من تحقيق مرامهم بطرقهم الخاصة. أو دون عرقلة جهودهم في تحقيقها"⁴³². فكل فرد هو الحارس الشخصي لمصالحه وملكاته وثرواته سواء منها الروحية أو الجسدية أو الذهنية، وعدم عرقلة مسعى الأفراد يعتبره مل خيرا للإنسانية جمعاء، وليس خيرا للفرد وحده. لذلك يجب ترك الأفراد يعيشون بحسب اختياراتهم وإرادتهم.

يمضي مل بعيدا في تحديد تشعبات الحرية التي لم تأخذ حقها في البحث والدراسة ويضرب بمجهره الذهني في "حرية الفكر" التي تمت بأوثق صلة بحرية القول والكتابة. "وعلى حين أن هذه الحريات تشكل إلى حد بعيد جزءا هاما من مبادئ الأخلاق السياسية في جميع الدول التي تقر بالتسامح الديني، والمؤسسات الحرة، فإن الأسس التي تقوم عليها من الزاوية الفلسفية والعملية في الوقت ذاته، قد لا تكون معروفة لدى العامة بل قد لا يقدر شأنها الكثير من المفكرين"⁴³³. فإذا كانت حرية التعبير والنشر لا تتعلق بالمصالح الفردية فقط، بل هي تمتد ليستنفع منها الغير، فإنها تساوي من حيث الأهمية والشأن والمقام مع حرية الفكر ذاتها، كما أنها تقوم على نفس الدوافع والأسباب التي تقوم عليها حرية الفكر. ولهذا الاعتبار لا يمكن فصل الأولى عن الثانية على المستوى العملي. وهذا الاعتبار الفكري يقودنا إلى التساؤل: ما هي الأبعاد الدفينة للحرية التي نظر إليها مل واستعصت على السابقين عليه وعلى مجايليه؟

⁴³² "The only freed on which deserves the name, is that of pursuing our own good in our own way, so long as we do not attempt to deprive others of theirs, or impede their efforts to obtain it". Ibid, p, 16.

⁴³³ "Although these liberties, to some considerable amount, from part of political morality of all countries which profess religious toleration and free institutions, the grounds, both philosophical and political, on which they rest, are perhaps not so familiar to the general mind, nor so thoroughly appreciated by many even of the leaders of opinion". Ibid, p, p 17, 18.

يفرد مل لمناقشة حرية الفكر والتعبير، مقاما هاما ضمن الفصل الثاني من كتابه "حول الحرية"، فهي تعتبر عنده نموذجا واضحا للحدود التي لا ينبغي تجاوزها من طرف سلطة المجتمع والقانون في حق الفرد. والحال لئن نحن طلبنا قدرا من التفصيل الاعتباري المؤنس لهذا الاعتبار، فإننا لم نجد بدا من الإقرار بأن مل يراوح المسير والمجيء بين محاولة وضع المساوي التي تتجم عن عدم الأخذ بها، من جهة، وتحديد المنافع التي يمكن أن تفضي إليها. ضمن هذا المنظور يعتقد الرجل أنه ليس من الجيد أن تفرض على حرية الفكر والتعبير في الآراء، لأن في ذلك إساءة فضيعة ليس للفرد الذي سلب منه ذلك، بل فيه إساءة كذلك حتى للأجيال اللاحقة، وقد كان لـ "مل" حرية التعبير عن هذا الأمر حين قاده مجهره الذهني إلى القول: 138، 139 "إن السلطة نفسها غير مشروعة، ولا يجوز لأفضل الحكومات ولا لغيرها أن تلجأ إليها. إنها فظيعة أو أكثر فظاعة إذا أصدرت بموافقة الرأي العام، وقد تكون أشد فظاعة إذا مورست عليه رغم رفضه ومعارضته، فلئن أجمع جميع الناس على رأي واحد، ولم يتفق معهم فرد واحد حول ذلك الرأي، فليس لهم مبرر إخراسهم إذا أتيحت له فرصة ذلك" (...) ولكن الضرر الناجم عن قمع حرية التعبير عن الرأي يؤشر على سلب حرية الجنس البشري كله. الأجيال اللاحقة والحاضرة: الشأن في ذلك أننا نسلب الذين يخالفوننا الرأي أكثر من الذين يوافقون عليه"⁴³⁴. وإذا سوغ لنا إسكات الرأي، بحجة أننا لسنا على يقين مما إذا كان هذا الرأي على صواب، فإننا على التحقيق سنضيع علينا فرصة الاقتراب أكثر من اليقين. ولئن عملت البشرية منذ القدم على احترام حرية التعبير والرأي الذي يخالف الرأي السائد، فإننا سنكون قد حققنا مزيدا من التقدم الحضاري وربحنا فرصا أكثر لاكتشاف الحقائق. وهذا يذكرنا بما حدث لبعض الفلاسفة والعلماء والمفكرين على مر تاريخ المعرفة البشرية من مضايقات

⁴³⁴ "The power itself is illegitimate. The best government has no more little to it than worst. It is as noxious, or more noxious, when exerted in accordance with public opinion, than when in opposition to it. If all mankind minus one were of one opinion, and only one person were of the contrary opinion, mankind would be no more justified in silencing that one person, than he, if he had the power, would be justified in silencing mankind (...)but the peculiar evil of silencing the expression of an opinion is robbing the human race; posterity as well as the existing generation; those who dissent from the opinion, still more than those who hold it". Ibid, p, p, 18, 19.

قتلت فرصا لاكتشاف الكثير من الحقائق في مرحلتها الجنينية. والشاهد على ذلك العشرات من الفلاسفة الذين اضطهدوا وقتلوا بتهمة الخروج عن معتقد الجماعة، من بينهم عالم الفلك "أرسطارخوس الساموسي Aristarchus of Samos" (الملقب بكوبرنيك القديم)، والفيلسوف الإسباني "ميثيل سيرفيتوس Michel Servet" الذي أعدم سنة 1553 بنفس التهمة، ثم محنة ابن رشد، وحرقت "غاليليو غاليلي Galileo Galilée"... فإذا لم يقبل الإنسان بالآراء المختلفة طبقا للحجة التي ذكرناها آنفا، فإن ذلك يفيد بصيغة أخرى، أنه معصوم عن ارتكاب الخطأ، وهو أمر لا يوجد أفزع منه، إن الجهة التي تدعي أن لها حق إسكات الرأي المخالف بدعوى أنه رأي خاطئ، فإن هذه الجهة مهما علا شأنها تقوم بقطع الطريق، أما الإنسان لتحقيق نوع من التقدم والازدهار ورفاهية البشر وسعادتهم. الشأن في ذلك أنها تغيب المعرفة الحقة، لحاجة في أنفسهم قضاها. وبهذا لا تصير مسألة "الحق" عندهم مسألة معرفة تتنافس فيها الحجج على أهليتها وقوتها. أنى للسان حال الطبيعة الأنانية للفرد أن يقول غير ذلك، وديدنه دائما أن يكون محقا تجاه الرأي الحق دون قبول بتنافس البينات فيما بينها. فليس لأي جهة أي مبرر لادعاء اليقين المطلق، لأن هذا الأخير لا وجود له البتة. والحق أن "إعطاء الحرية التامة للآخرين في مناقشة رأي ما ومعارضته هو الشرط المقبول الذي يمكننا من افتراض صحة هذا الرأي حتى نعمل به في أفعالنا. ولا يوجد أي شرط غيره يتيح لموجود يتوفر على ملكاتنا البشرية أن يكون على ثقة كافية بصحة رأيه"⁴³⁵. وليس من الإسهاب أن نقول إن الرأي الذي يتعرض للقمع غالبا ما ينطوي على فائدة أكبر للمجتمع برمته، فيما تكون الآراء المقبولة بين الناس فارغة من المعنى، وإلى حد بعيد من النادر جدا ما تحتوي على الحقيقة كلها، لذلك لا بد من الاتفاق على أن النقاش المفتوح القائم على الحجة ونقيضها يمكن من تحقيق قدر من التقدم نحو "الاقتراب أكثر من الصدق" ولشد ما دافع مل عن حرية الفكر والتعبير، حتى حين يكون الرأي السائد هو الأقرب إلى الصدق وليس من شيم الإنسان حتى في هذه الحالة لجم الآراء المختلفة عن الرأي السائد الصائب، الشأن في ذلك أن الإنسان في هذه الحالة قد

⁴³⁵ "Complete liberty of contradicting and disproving our opinion is the very condition which justifies us in assuming its truth for purposes of action; and on no other terms can a being with human faculties have any rational assurance of being right". Ibid, p, 21.

يسلك المسلك غير الصحيح، أفدنا بذلك أنهم قد يعتقونه كضرب من الحكام المسبقة. وإن ذلك لأمر ثري لحد لا يستطيع الإنسان الغفل من إدراك الأسس العقلانية التي يركز عليها على نحو مناسب. وسوف لن نجانب الصواب إذا قلنا إن الإجماع الكلي على الرأي نفسه باعتباره يحمل صفة "اليقين المطلق" يتحول إلى "دوغما" أو إلى عقيدة جامدة تفقد بريقها وحيويتها التي ظهرت بهما منذ لحظاتها الأولى، تماما مثلما "يوقن" الماء في بركة آسنة، فتصطاد الأجيال القادمة ما تكون في هذه البركة الجامدة.

والحال أن استقراء أرشيف تاريخ الفكر البشري، يعلمنا أن لا رأي مخالف استسلم لحفاري قبره. وهذا الاعتبار يحيلنا على القول إنه لو نجحت كل الجهات في لجم الرأي المخالف للآراء السائدة، لبقيت البشرية في بركتها الآسنة، ولما حققت ما وصلت إليه الآن في مختلف المجالات. إن أعداء الحرية قد فاتهم التنبيه والإشارة إلى أن لسان التاريخ يذكر فقط أنصار الرأي المخالف وفضلهم على الأجيال اللاحقة. وهنا يضرب مل مثال سقراط وفضله على من جاء بعده من معلمي الفضيلة، فهو مصدر إلهام تلك الروح العالية لدى أفلاطون، وهو من علم أرسطو تلك الفلسفة النفعية، وهما أيضا مصدر فلسفات الأخلاق اللاحقة وغيرها من المذاهب الفلسفية الأخرى. فقد حكم عليه أعداء الحرية بالإعدام بعد أن اتهم بالإلحاد، لأنه لا يعترف بالآلهة التي تؤمن بها المدينة، كما انه اتهم بالفساد الأخلاقي، لأنه يفسد عقول الشباب بمبادئه ونظرياته. وكل هذا بسبب قمع حرية الفكر والتعبير. لكن لا أحد كان يدرك حين ذاك أن عمر سقراط سيكون أطول من عمر من أدانوه واتهموه وأعدموه. فالتاريخ يذكر فضل سقراط فقط، ولا يذكر أي أحد من الذين أدانوه. ومن شأن الباحث من أعداء الحرية الثائري الأعصاب، عن فضل حرية التفكير والتعبير أن يشق عليه إدراكها ويتعذر عليه تحصيلها، لأن ذلك يظهر فقط للذين يستمتعون بالنقاش المفتوح. ومثلما لاحظ مل بحق، فإنه "لو أدرك الناس إطلاق العنان للحرية هو من بين الأمور الأساسية لتحقيق الرفاهية والحياة الطيبة، وإنها ليست عنصرا عديلا لما يسمى الحضارة (...)، التربية، الثقافة، بل هي شرط أساسي لتحقيق هذه الأمور، لما قللوا من قيمة الحرية، ولما ألفينا صعوبة في وضع الحل الفاصل بين حرية الفرد وساطة المجتمع، ولكنهم قلما اعترفوا بأن استقلال شخصية الفرد وتلقائيته لها شأن كبير، أو أنها جديرة

بالاحترام والاهتمام"⁴³⁶. ولئن هو صح هذا الأمر واستساغ، فقد صح أيضا التلميح إلى ان الكثير من الشعوب في التاريخ كانت تسير في سبيل التقدم، ثم توقفت وفشلت في ذلك في مرحلة معينة من تقدمها، فلا غرابة من أن يكون هذا التوقف قد حدث بسبب توقف عملية اكتساب الشخصية الفردية، أو غياب الشخصية الفردية فيها. بالمقابل لئن وجدت شعوبا وقد حققت مزيدا من التقدم والازدهار، فإن ذلك نتيجة إعطاء الفرصة للفرد لعملة اكتساب شخصيته وهذا ما حدث فعلا لدى الأمم الأوروبية، على نحو ما يعتقد مل فهي حققت تقدما نوعيا أكثر من ذلك الذي وصلت إليه أمما أخرى. إن السبب في ذلك لا يتجلى في أي امتياز أو تفوق لديهم وحتى إن كان الأمر كذلك، فإنه لا يعتبر علة بل هو يوجد كنتيجة، والسبب الوحيد الذي يمكن قبوله في هذا الإطار هو التنوع الملحوظ، في عملية بناء الشخصية والطرق المختلفة التي يسلكها الأفراد في سبيل ذلك.

إن الأمر الهام لدى مل هو أن تكتسب الفردية شخصيتها، وأن تكتشف وجودها الفردي ضمن حدود حريته، أي في الأمور التي لا ترتبط بمصالح الغير من حيث المبدأ، "فلن يكون الأفراد البشر موضوعا نبيلًا وجميلًا وجديرًا بالتأمل حين نعمل على دفن كل ما هو فردي فيهم في مقبرة النسق الواحد، بل سيكونون كذلك حين نعمل على إنماء ما فيهم من فردية، وأن الإنسان كلما أمعن في تنمية فرديته، كلما ازداد قدرة عند نفسه، وأصبح بالتالي أقدر على أن يكون ذا قيمة للآخرين"⁴³⁷. والحق أن دفاع مل عن الحرية الفردية وتمسكه بالسبل التي تكفل المصالح الذاتية دفع به إلى البحث في التناقض القائم بينها وبين مصالح الغير فكل شكل من أشكال التنظيم الاجتماعي، الشأن في ذلك أن الفرد ليس جزء معزولا تماما عن الكل، بل هو يعيش في إطار مجتمع تتباين فيه المصالح الذاتي لذلك قد يحدث أن يؤثر الفرد تأثيرا سلبيا على مصلحتهم فأنى له أن يسلك دون إلحاق الأذى بشؤونهم؟

⁴³⁶ "If it were felt that the free development of individuality is one of the leading essentials of well-being; that it is not only a co-ordinate element with all that is designated by the terms civilization (...) education, culture, but is itself a necessary part and condition of all those things; there would be no danger that liberty should be undervalued, and social control would present no extraordinary difficulty". J. S. Mill: On Liberty, op, cit, p, 53.

⁴³⁷ عبد الرضا حسين طعان وآخرون: موسوعة الفكر السياسي عبر العصور، مرجع سابق، ص، 488.

يناقش مل هذه القضية بإسهاب، وفي شأن ذلك يقر بضرورة تنقية المصالح الذاتية مت الأذى حتى لا تضر بمصلحة الغير لذلك يجب أن نميز بين ضربين من أشكال الأذى: الأول منهما يمكن للمجتمع أن يتسامح معه، والثاني منهما يجب التنديد به وعدم التسامح معه. فإذا اعتمد الفرد إلحاق الأذى بالآخرين ابتغاء تحقيق مصلحته الأنانية آنذاك "يجوز للمجتمع اللجوء إلى قوة الرأي العام، من أجل معاقبته وليس إلى القانون، ومتى ألحق أي جزء من سلوك الفرد الأذى بالآخرين، حق للمجتمع أن يمنعه"⁴³⁸، وفي هذه الحالة فقط، يصير من المشروع للمجتمع أن يحد من حرية الفرد، حتى لا تتحول إلى عبث بمصلحة الغير لذلك يدعو مل كل فرد إلى تحمل نصيبهم من التضحيات التي تقضيها حماية أعضاء المجتمع من الاعتداء، وهذا المطلب يدل من جهة الاعتبار الفكري أن الفرد له التزامات اتجاه ذاته بنفس القدر التي تكون التزامات اتجاه أفراد المجتمع. وما من سبيل إلى إدراك هذه الحدود. وربما هذا ما قصده مل حين قال "إنني أعترف اعترافا تاما بأن الأذى الذي قد يلحقه شخص ما بنفسه، قد يمتد إلى إلحاق أضرار جسيمة بمن حوله من الأشخاص المقربين إليه، سواء أثر ذلك على عواطفهم، أو على مصالحهم، وقد يؤثر هذا الأذى، بدرجة أقل، بالمجتمع ككل. فلئن تصرف الإنسان على هذا النحو، وأدى ذلك إلى انتهاك التزام واضح ومتميز اتجاه شخص آخر، أو أشخاص آخرين، فإن هذه القضية تخرج عن نطاق شؤون الفرد ذاته، وتصير قابلة للاستنكار الأخلاقي بالمعنى الدقيق لهذا المصطلح"⁴³⁹. بالمقابل إذا تصرف الفرد بصورة لا تؤثر على الأفراد الآخرين على نحو سلبي، وسلك بشكل لا ينتهك به مصلحة الغير، أو لم يلحق أي ضرر مادي عليهم، ففي هذه الحالة يجب على المجتمع على أن يحمي مصلحته هو من أجل تحقيق منفعة أكبر للمجتمع،

⁴³⁸ "The offender may then be justly punished by opinion, though not by law. As soon as any part of a person's conduct affects prejudicially the interests of others, society has jurisdiction over it". J. S. Mill: On Liberty, op, cit, p, 69.

⁴³⁹ "I fully admit that the mischief which a person does to himself may seriously affect, both through their sympathies and their interests, those nearly connected with him and, in a minor degree, society at large. When, by conduct of this sort, a person is led to violate a distinct and assignable obligation to any other person or persons, the case is taken out of the self-regarding class, and becomes amenable to moral disapprobation in the proper sense of the term". Ibid, p, 75.

وفي سبيل تحقيق الرفاهية والازدهار للمجتمع ككل. لذلك يجب على الفرد أن يحدد على نحو دقيق ما "له" وما "عليه"، أفدنا بذلك أن تفيد المرء بالالتزامات يعني أن هناك شخصا آخر يمتلك حقا يجب احترامه من قبل المرء⁴⁴⁰. وهذا المعيار يكشف حدود حرية الفرد، كما يبين حدود سلطة المجتمع تجاه الفرد. في هذا السياق يحدد مل قاعدتين لحدود حرية الفرد وحدود سلطة المجتمع صاغهما على النحو التالي:

"أولاً: إن الفرد غير مسؤول عن أفعاله أمام المجتمع، حين لا تمس أفعاله أحداً غيره، ولا مشروعية للمجتمع للتعبير عن كراهيته أو بغضه لتصرفاته سوى أن ينصحه أو يوجهه، أو يقتعه أو يقاطعه الآخرين إذا تبين لهم أن ذلك ضروري لمصلحتهم. ثانياً: إن الفرد مسؤول أمام المجتمع عندما تكون ينتج عن تصرفاته ضرراً بمصالح الغير، ويمكن في هذه الحالة أن يلجأ المجتمع إلى عقابه، إما قانونياً أو اجتماعياً، متى كانت في ذلك مصلحة له"⁴⁴¹. طبقاً لهاتين القاعدتين ينتسب الفرد إلى عالمه المحدود بحدود مصالح الآخرين وير المحدود إذا عمل على تطوير ذاته واكتساب شخصيته دون إلحاق الأذى بالغير إن الفرد صاحب سيادة على نفسه، والمجتمع صاحب سيادة على أفعال الفرد التي تتعدى على الآخرين، وأفكار الفرد جزء منه وبالتالي يتطلب المبدأ أن لا يتحكم المجتمع فيها⁴⁴². وعلى هذا الأساس تساهم الحرية في تحقيق الحياة الطيبة ورفاهية الفرد وسعادته بقدر ما تساهم في منفعة المجتمع ككل.

طبقاً لهذا الاعتبار، فإن الحرية بالمعنى الذي تحدث عنه مل تساهم في أمرين: أولهما؛ سعادة الفرد، باعتبار أن الفرد الذي يمتلك حرية تحديد هدفه وخطته في الحياة

⁴⁴⁰ بيجان شاهين: التسامح من قيم الليبرالية، مرجع سابق، ص، 112.

⁴⁴¹ "The maxims are, first, that the individual is not accountable to society for his actions, In so far as these concern the interests of no person but himself. Advice, instruction, persuasion, and avoidance by other people if thought necessary by them for their own good, are the only measures by which society can justifiably express its dislike or disapprobation of his conduct. Secondly, that for such actions as are prejudicial to the interests of others, the individual is accountable, and may be subjected either the social or to legal punishment, if society is of opinion that the one or the other is requisite for its protection". J. S, Mill: On Liberty, op, cit, p, 86.

⁴⁴² ليو شتراوس، وجوزيف كروبسي، تاريخ الفلسفة السياسية، مرجع سابق، ص، 461.

يستطيع أ يعيش حياة طيبة، طبقا لنمط العيش الذي اختاره لنفسه وبمحض إرادته. وبالتالي يتمكن من تطوير شخصيته. وثانيهما؛ يتجسد في حرية الفرد تساهم بشكل أو بآخر في تحقيق الازدهار والتقدم الاجتماعي، الشأن في ذلك أن الفرد حين يعمل على تطوير شخصيته، فهو يساهم، بقدر معين، في تحسين المستوى المعيشي للأفراد الآخرين.

محصول ما مر معنا أن أخلاق المنفعة على نحو ما فلسفها مل هي على قدر كبير من الوضوح والأهمية النظرية والعلمية، الشأن في ذلك أنها عدلت النسخة الباهتة لمذهب المنفعة على نحو ما ظهر لدى السابقين عليه، وعلى التحقيق عند جريمي بنثام، بحيث قدم صورة جافة عن علم الأخلاق، ما دامت اللذة والألم فقط هما المحركين الأساسيين له، فأخلاقيات مل كانت أساسا مشايعة لمذهب المنفعة من ناحية أنه لم يفكر في قيمة الشخص كعقيدة ميتافيزيقيا بل كشيء يمكن تحقيقه من الأحوال الواقعية لمجتمع حر⁴⁴³. ومن زاوية أخرى فقد اعتبرت ليبرالية مل أن الحريتين السياسية والاجتماعية، لا يمكن إغفال أهميتها النفعية، فكلاهما يفضيان إلى شيء حسن لأن الحرية هي الشرط الأساس للتطوير الذاتي وإنماء شخصية الفرد باعتبارها جزءا هاما من السعادة وذلك ما يفترض جمهورا ناضجا لا يتجاوز حدود مصلحته حتى لا ينتهك مصلحة الغير.

⁴⁴³ جورج سباين: تطور الفكري السياسي، الكتاب الرابع، مرجع سابق، ص، 215.

الفصل الرابع: كارل بوبر بين الليبرالية الإصلاحية وإبطال الأنساق الفلسفية الشمولية الزائفة.

أولاً: أسس الليبرالية في الفلسفة السياسية عند كارل بوبر.

1 - وحدة الفكر والمنهج البوبري.

2 - الحرية والعقلانية وفكرة التنوير.

3 - دولة الحد الأدنى وقضيتي الديمقراطية والتسامح.

ثانياً: كارل بوبر في مواجهة الأنساق الفلسفية الشمولية الزائفة.

1 - إبطال الشمولية في مهدها:

أ - الانتقال من المجتمع المغلق إلى المجتمع المفتوح وصدمة الحضارة.

ب - جمهورية أفلاطون القبليّة: أرض انبثاق الشمولية.

2 - نقد الشمولية في امتدادها:

أ - فلسفة هيجل نموذج تجاري لخدمة الدولة.

ب - نقد نبوءة ماركس لبناء المجتمع الشيوعي.

الفصل الرابع: كارل بوبر بين الليبرالية الإصلاحية وإبطال الأنساق الفلسفية الشمولية الزائفة.

إن أول أصول النظر في فكرة الليبرالية الإصلاحية على نحو ما نافح عنها كارل بوبر، اعتبارا وتوسيعا، إبطاله للأنساق الفلسفية الشمولية التي تسلك طريقا بعيدا عن لغة العلم، رغم المقاصد البريئة التي توجه أنصارها. وعلى التحقيق فقد وجه الرجل مجهره النقدي إلى فلسفة أفلاطون، وهيكل، وماركس، لأنه يعتبر هؤلاء الفلاسفة الثلاثة، أنبياء مزيفون، قدموا نبوءات تاريخانية ويوتوبية لا يمكن أن تتحقق في الواقع السياسي. فقد ضرب بأنظاره النقدية أولا في البرنامج السياسي لأفلاطون، الذي يقصد إلى تحقيق سعادة المواطنين، والعدالة، والحق، إلا أن هذا البرنامج ينطوي على أفكار باطلة لن تقود سوى إلى جحيم الاستبداد. وقد هيأت فلسفة أفلاطون الطريق إلى ظهور صور أخرى من الأنساق الشمولية، على نحو ما تظهر به فلسفة هيكل. والحق أن قراء فلسفة هيكل، ومريدوها ممن يستلطفونها وينتصرون لها، سيقابلون نقدا ساخرا يمتنع قبوله. فهو لا يرى في هذه الفلسفة سوى أداة تجارية لخدمة ملك الدولة البروسية، وحتى لا ينكشف عيبه لجأ إلى أسلوب ملغز للهروب من الخروم التي لقت فلسفته من كل جانب. ومن المثير بمكان أن ينتقل بوبر إلى وضع الفلسفة الماركسية في مقام النبوءات الزائفة، فرغم أنه يعلن في بداية مسيرته الفكرية تقديره لماركس وإعجابه ببصيرته النافذة في إدراك عيوب المجتمع الرأسمالي، واعتناقه للفلسفة الماركسية التي ترمي إلى تحرير المضطهدين من المضطهدين، إلا أنه يعتبر أن ماركس سلك طريقا مخالفا للغة العلم في مقارنته للمشاكل الاجتماعية، وهي طريق النبوءة التاريخية الزائفة، ولذلك يظهر ماركس في أنظار بوبر باعتباره نبيا مزيفا فحسب، وما هذه الفلسفات الشمولية سوى تفكيراً بلغة العنف والدماء رغم براءة نواياها. وهي حين تضع برنامجا لتحقيق مجتمع مثالي، فإنها على التحقيق لا تعمل سوى على خنق الحرية وترتيب المقام لتأجج العنف.

وعلى أنقاض هذه الفلسفات دافع بوبر عن مبادئ الليبرالية، وعلى الترتيب، فقد انتصر لقضية الحرية. إذ هو وضع تصورا مفتوحا للعالم والمستقبل يقوم على الحرية

الفردية والإبداعية الإنسانية، وما النزعة التي تزعمها أنصار المشاريع اليوتوبية سوى دعوة لحظر الحرية وتعطيل التقدم. وقد فاتهم أن الحياة العملية بأسرها ليست سوى سلسلة متواصلة من المشكلات، تقتضي الانخراط الفعلي في البحث عن الحلول، وإخضاعها للاختبار النقدي، ومن ثم استبعاد الحلول التي لا تصمد أمام النقد. واستنادا إلى هذه الاعتبارات فإن المجتمعات التي لا تسمح لأفرادها بالمشاركة في الفحص النقدي للتطبيقات العملية لسياساتها، وتكبح فيها الأصوات النقدية تتحول إلى بيئات حاضنة لإيديولوجيات عنيفة، وأفكار قاتلة، وممارسات مرعبة تعدم العيش المشترك. لذلك يؤسس بوبر ليبراليته على الدعوى إلى ضرورة تدخل الدولة في الحدود التي تمنع اللجوء إلى العنف.

وفي شأن أعمال النظر في هذه الاعتبارات حاول بوبر أن يكون أمينا للتسوية المنهجية الذي وضع خطوطه العريضة منذ انطلاقة الفكرية الأولى بدءا بمشكلة نظرية، ثم اقتفاء أثر المنهج الفرضي الاستنباطي، والارتكاز على منهج المحاولة والخطأ، والإصغاء لصوت العقلانية النقدية. إن هذه الصرامة المنهجية أضفت على فلسفة كارل بوبر طابع الوحدة والانسجام، تراءت في أنظاره في فلسفة العلم وانتقالا إلى ميدان السياسة والعلوم الاجتماعية والإنسانية. ضمن منظور هذه الفذلكات الفلسفية، سنعمل النظر بدءا في أسس الليبرالية على نحو ما صورها بوبر، عبر الإطلالة بدءا على وحدة الفكر ووحدة المنهج لديه، ثم اقتفاء خطوات الانتقال من ميدان فلسفة العلم إلى الواقع السياسي والمشكلات الاجتماعية والقضايا الإنسانية. في أفق رصد قضية الحرية والعقلانية وفكرة التنوير على صيغة ما فلسفها الرجل، ومن خلال ذلك سنوصل أعمال النظر في قضيتي الديمقراطية والتسامح، ودور الدولة في رصد "تعايش الحريات" وضبط إيقاع "العيش المشترك" بعيدا عن الفوضى والعنف. والحق لئن أذن لنا أعمال العقل في شأن هذه الاعتبارات، فإننا سنحاول تركيز القول في منطوق الأسئلة الإشكالية الموجهة التالية:

ما هو المنهج الأسلم الذي يلائم الوضع المعرفي للعلوم الإنسانية والاجتماعية والسياسية؟ هل بقي بوبر أمينا للتسوية المنهجية الذي سلكه في ميدان العلوم الطبيعية أم أن طبيعة القضايا والظواهر الإنسانية تستدعي الاحتكام إلى منهج غيره؟ ولئن نحن سلكنا

المنهج ذاته الذي اعتمدته العلوم الطبيعية في العلوم الإنسانية، هل يمكن أن تحقق ما حصلته العلوم الطبيعية؟ على أي صورة يظهر الخيط الناظم بين فلسفة بوبر في العلم وأنظاره في العلوم الاجتماعية والإنسانية والسياسية؟ ما هي مناحي وجذور بسائط المفاهيم التي أمكن أن يرتد إليها ويحاورها فكره والتي عليها بنى أنظاره لقضية الليبرالية والطريق الآمن لبناء المجتمع المفتوح؟ على أي نحو فلسف الرجل صورة المجتمع المفتوح؟ ما هي الخلفيات الفكرية التي ساهمت في تبلور أنظاره الليبرالية لبناء هذا المجتمع؟ وأي ضرب من الليبرالية اعتنقه ودافع عنه؟ وما أنحاء الاعتبار العقلاني التي قادت إليه؟ وهل قدم تصورا لا قتام فيه لليبرالية الإصلاحية أم أن الأمر يقتضي استخلاصه من تصوره لفلسفته السياسية ومن نظرته للصراع والتعارض بين المجتمعين المغلق والمفتوح؟ كيف هو حال المجتمع في الفلسفة الشمولية لأعدائه؟ هل أمر بناء المجتمع المفتوح على نحو ما ابتغاه بوبر يعد مطلبا ممكنا بناءً على فكرة الليبرالية التي ينافح عنها؟ ولئن هو جاز ذلك، فأنى السبيل الأسلم لبنائه؟ وهل يمكن أن تتحقق حرية الأفراد في إطار دولة الحد الأدنى على نحو ما دعا إليها الرجل؟ ووفق أي صورة تتعايش الحرية بصيغة الجمع داخل دولة الحد الأدنى؟ وإذا أطللنا بفلسفة بوبر على أكبر مشكلات العصر وأعقدها، هل سنجد فيها سبيلا للخروج منها؟ وفي أي مستوى من العمق الفلسفي نظر إلى مشكلات عصره الاجتماعية والسياسية؟ وأين تتجسد راهنية ووجاهة المشروع الليبرالي الذي هيكله بوبر؟

أولا: أسس الليبرالية في الفلسفة السياسية عند كارل بوبر

1 - وحدة الفكر والمنهج البوبري.

لو قدر للباحث أن يضرب بأنظاره إلى كتابات كارل بوبر، يستطلعها فيما أجلته وأخفته، وذلك سواء أقصر النظر على مؤلفاته المعتمدة، أو هو نظر في شهادات وكتب مؤلفي سيرته الفلسفية، لأوحى له أمرا هاما: وهو أن الرجل حاول أن يكون أمينا للتسوية المنهجية الذي وضع خطوطه العريضة منذ انطلاقته الفكرية الأولى بدءا بمشكلة نظرية، ثم اقتفاء أثر المنهج الفرضي الاستنباطي، والارتكاز على منهج المحاولة والخطأ، والإصغاء لصوت العقلانية النقدية. إن هذه الصرامة المنهجية أضفت على فلسفة كارل بوبر طابع الوحدة والانسجام، تبذرت في أنظاره في فلسفة العلم، انتقالا إلى ميدان السياسة والعلوم الاجتماعية والإنسانية.

والحق أن من ساح سياحات عميقة في شأن الوضع المعرفي للعلوم الإنسانية، سيلفي أنها تحمل في طياتها ما يضاف إلى ميدان المعرفة العلمية، لكن مشكلتها ترتبط بغياب نسق متكامل من القوانين التفسيرية يماثل من حيث أهليته ذاك الذي تنطوي عليه العلوم الطبيعية، وهو التحدي الذي يورق باحثها لتحقيق مطلبهم. لذلك رمنا النظر في المسوغ المنهجية الذي سلكه كارل بوبر من أجل تجاوز الوضع البطيء للعلوم الإنسانية، وهو ما جعلنا ننطلق من التساؤلات التالية: ما هو العلم الحقيقي؟ وكيف يمكن تمييزه عن اللاعلم؟ ما هو المنهج الملائم لتفسير حقيقة التقدم العلمي؟ أهو المنهج الاستقرائي أم الاستنباطي؟ ولئن كان بوبر قد سلك المنهج الثاني في العلوم الطبيعية، فهل يمكن أن تستجيب العلوم الإنسانية لخطواته؟ ولئن كان هذا المنهج يقتضي البحث المستمر عما يكذب النظرية لا عما يؤيدها، فما هي النظريات التي تستطيع الصمود إزاءه؟

إن وضع العلوم الإنسانية هو على درجة كبيرة من الغموض والتعقيد، مما يتيح فرصة تداخل الذات العارفة مع موضوع المعرفة، دون القدرة على تحقيق الفصل بينهما، لذا يقتضي الوضع من المشتغلين بها إعمال البصيرة من أجل تفادي التسرع وأخطاء الأحكام الإطلاعية التي تعصف بها إلى غيابات الدوغمائية واللاعلم، وتضعها في تابوت جنائزي على نحو ما كان عليه الوضع في العلوم الطبيعية في بداياتها الأولى، قبل أن تنفطن إلى عدم الإنصات إلى عقل البداهة، وإلى عدم القبول بالحقائق النهائية، على اعتبار

أن كل تفسير للظاهرة يترك دائما نقط حذف معلقة على "لا مفكر الذات العارفة". وهذا يفيد أن المعرفة العلمية لا تقبل "بالقاعدة الواحدة" ولا "بالمناهج الواحد"، بل إن كل معرفة علمية أنى كان شأنها يجب إخضاعها للنقد المستمر. فكيف عمل كارل بوبر على جمع شعث الفوارق الشاسعة بين العلوم الطبيعية والعلوم الاجتماعية والإنسانية؟

لئن هو حق أن كل نظرية أو أية معرفة، سواء تعلق الأمر بالعلوم الطبيعية أو العلوم الاجتماعية، لا يمكن أن تصير علمية إلا إذا كانت فرضية تخمينية، قابلة للاختبار والتكذيب ومن ثم استبعادها من مجال المعرفة لتحل محلها أخرى تكون أقرب منها إلى الصدق، فإننا نلفي هذا المطلب الاعتباري جليا في مجال العلوم الاجتماعية، حيث عمل الرجل على مد جذور الابستيمولوجيا التكوينية وأفاقها إلى ميدان العلم الاجتماعي. إن منهجه التكويني شكل المدخل الأساس الذي حاول بوبر أن ينفذ منه لمعالجة مشكلات العصر. وهو في هذا السياق يوافق كل من "جون ستيوارت مل J. S. Mill" و"أوجست كونت Auguste Comte" و"كارل منجر C. Menger" على أن المناهج المتبعة في هذين الميادين هي في أساسها واحدة (...). فهذه المناهج ترجع إلى التفسير العلي الاستنباطي، والتنبؤ، والاختبار (...). وهذا ما يسمى في بعض الأحيان بالمنهج الفرضي الاستنباطي، وسمي في كثير من الأحيان بمنهج الفرض، لأنه لا يتحقق اليقين المطلق لأي من القضايا العلمية التي يختبرها، وإنما تحتفظ هذه القضايا دائما بطابع الفروض المؤقتة، وإن بدا أن هذا الطابع قد يذهب عنها نجاحها في كثير من الاختبارات القاسية"⁴⁴⁴. والحق أنه خلف هذا الاعتبار الفكري تتوارى إشارات الاستغراب، إذ كيف يمكن للمنهج التكويني الاستنباطي الذي سلكه بوبر في ميدان المعرفة العلمية أن يكون مسلكا آمنا في مجال العلوم الاجتماعية؟ وحتى لئن نحن قبلنا هذا الأمر في حقل العلوم الاجتماعية رغم تعقد مشكلاتها، فكيف يصير الأمر ممكنا في حقل السياسة؟

⁴⁴⁴ كارل بوبر: يؤس الإيديولوجيا، نقد مبدأ الأنماط في التطور التاريخي، ترجمة، عبد الحميد صبره، الفكر الغربي الحديث، دار الساقى، ط1، 1992، ص، 136.

إن هذا الاستغراب الاستشكالي سرعان ما يتبدد حين ينطلق بوبر في رصد نقط الالتقاء بين العلوم الطبيعية والعلوم الاجتماعية من جهة رفع أنحاء الغموض عن الاستغراب الأول، وفي وضع الصيغة الملائمة لسلك هذا المسلك في المجال السياسي من جهة تبديد الاستغراب الثاني. ولشد ما ألح بوبر، من حيث الجهة الأولى، على إمكانية تطبيق معيار القابلية للتكذيب في العلوم الاجتماعية وذلك بالنظر إلى الاعتبارات المنهجية التالية:

"(أ) ينطوي منهج العلوم الاجتماعية، شأنه في ذلك شأن منهج العلوم الطبيعية، على اختبار حلول تجريبية لتلك المشاكل التي تنطلق منها تحقيقاتها. تقترح الحلول وتفتح المجال للنقد. والحق أنه لئن كان الحل المقترح غير منفتح على النقد الموضوعي، آنئذ يستبعد باعتباره ليس علمياً - ربما بشكل مؤقت فقط.

(ب) أما إذا كان الحل المقترح منفتحاً على النقد الموضوعي، فإننا إذ ذاك نحاول تنفيذه، باعتبار أن كل نقد يتضمن محاولات للتنفيذ.

(ج) وإذا تم تنفيذ الحل المقترح بناءً على نقدنا، اقترحنا حلاً آخر.

(د) أما إذا صمد أمام النقد، فإننا نقبله مؤقتاً، باعتبار أنه - قبل كل شيء - حري بمزيد من النقاش والنقد.

(هـ) لذلك فإن منهج العلم هو واحد من المحاولات المؤقتة (...) لحل مشاكلنا التي يحكمها أشد أشكال النقد قسوة. إنه تطوير نقدي لمنهج "المحاولة والخطأ".

(و) إن ما يشتهر بموضوعية العلم يكمن في موضوعية المنهج النقدي؛ بمعنى أنه - بدءاً - في حقيقة أنه لا توجد نظرية لا تخضع للنقد، وأبعد من ذلك، في حقيقة أن الأداة المنطقية للنقد - التناقض المنطقي - أداة موضوعية⁴⁴⁵. وعلى هذا الأساس تصير

⁴⁴⁵ "(a) the method of the social sciences, like that of the natural sciences, consists in trying out tentative solutions to those problems from which our investigations start. Solutions are

درجة تعقيد المشكلات الاجتماعية على نفس القدر الذي تتسم به مشكلات العلوم الطبيعية، وما الاعتقاد السائد بين الباحثين الذي يفيد أن مشكلات العلوم الاجتماعية أشد تعقيدا من عداها خصوصا في العلوم الطبيعية، إلا اعتقاد وهمي شأنه أن يضع مقارنة غير متكافئة بين المواقف الاجتماعية غير المعزولة صناعيا و الظواهر الفيزيائية التجريبية المعزولة صناعيا، وهي مقارنة خاطئة، ستؤدي إلى معرفة وهمية ، والأصوب هو مقارنة ظواهر معزولة صناعيا في العلوم الاجتماعية بأخرى معزولة صناعيا في العلوم الطبيعية حتى نقرب أكثر من تحقيق ضرب من المعرفة الموضوعية. زد على ذلك أن الكتب المدرسية تعرض موقفا خطيرا للغاية يتعلق بالمناهج المعتمدة في العلوم الطبيعية والاختلاف القائم بينها وبين العلوم الاجتماعية دون أن تركز على المنهج الأسلم الذي تستند إليه العلوم الطبيعية في تفسير الظواهر الطبيعية. وحالما نحقق ضربا من الفهم الأسلم المنضبط لمناهج هذه العلوم حتى نستطيع رفع أنحاء التباعد بين العلمين الطبيعي والاجتماعي، ونجمع شعثهما ونلم شتاتهما ضمن مساحة واسعة من التشارك بينهما، لذلك فإن "سوء الفهم الرئيسي بصدد العلوم الطبيعية يكمن في الاعتقاد الكاذب بأن ذلك العلم -أو العالم - يبدأ من الملاحظة وجمع المعطيات أو الوقائع أو القياسات، ومن ثم يعمل على الربط بينها، وعلى هذا النحو يصل - بطريقة ما - إلى التعميمات والنظريات" ⁴⁴⁶.

proposed and criticized. If a proposed solution is not open to objective criticism, then it is excluded as unscientific, although perhaps only temporarily.

(b) If the proposed solution is open to objective criticism, then we attempt to refute it; for all criticism consists in attempts at refutation.

(c) If a proposed solution is refuted through our criticism we propose another solution.

(d) If it withstands criticism, we accept it temporarily; and we accept it, above all, as worthy of further discussion and criticism.

(e) Thus the method of science is one of tentative attempts (or brainwaves) to solve our problems which are controlled by the most severe criticism. It is a critical development of the method of 'trial and error'.

(f) The so-called objectivity of science lies in the objectivity of the critical method; that is, above all, in the fact that no theory is exempt from criticism, and further, in the fact that the logical instrument of criticism – the logical contradiction – is objective" K, Popper: In Search of a better world, Routledge, London & New York, 1994, p, 75.

⁴⁴⁶ "The main misunderstanding about the natural sciences lies in the belief that science – or the scientist – starts from observation and the collection of data or facts or measurements,

والحق أنه لئن سوغ بوبر لنفسه ردم الهوة الفاصلة بين العلمين الطبيعي والاجتماعي، ورفع أنحاء الغموض وسوء الفهم الذي يباعد بينهما، فقد سوغ معه وضع المنهج الذي يوحد بينهما وبين المجالات المعرفية الأخرى، وذلك عبر البدء بمشكلة والانتهاء إلى أخرى جديدة تحرك البحث المعرفي في سبيل تحقيق التقدم. وعلى هذا النحو "تصير مناهج العلوم الطبيعية، وبالمثل العلوم الاجتماعية، أكثر تفهما إذا قبلنا بأن العلم يبدأ بمشكلات وينتهي إلى أخرى. والحق أن التقدم العلمي يكمن - أساسا - في تطور مشكلاته، التي يمكن قياسها بالنظر إلى زيادة دقتها وثرانها وخصوبتها وعمقها"⁴⁴⁷. وطالما أن الحياة الانسانية بأسرها موسومة بظهور لا حصر له للمشكلات، فإن واقع البحث يقتضي دائما إيجاد حلول لها. وبصيغة مؤقتة، تؤدي دورها إلى مشكلات تدفع الباحث إلى البحث عن حل آخر أفضل وهكذا دواليك، كمؤشر على تقدم المعرفة بلا نهاية.

وأما من جهة الاستغراب الثاني، فقد عمل بوبر على تخفيف وطأته وتبديد الغموض الذي يلفه، وذلك حين دعا إلى سلك المسلك نفسه في المجال السياسي على نحو ما مر معنا. فقد فطن الرجل إلى أن الحياة السياسية برمتها عبارة من سلسلة متصلة ومستمرة من حل المشكلات. وعلى هذا الأساس فقد رسم غايته السياسية على لوحة مجتمع موسوم بأنه يسعى لحل المشكلات. "وحيث إن حل المشكلات يستلزم الطرح الجريء للحلول المقترحة التي توضع عندئذ على محك الاختبار النقدي لاستبعاد الحلول الفاشلة ونبذ الأخطاء، فإن أصلح المجتمعات هو ذلك الذي يسمح بالاختلاف ويصغي إلى شتى الآراء، ويتبع ذلك بعملية نقدية تفضي إلى إمكان حقيقي للتغيير في ضوء النقد"⁴⁴⁸. ولئن هو حق هذا الأمر، فقد سوغ معه القول: إن أصلح الأنظمة الاجتماعية، وأكثرها صمودا أمام الاضطرابات والقلق، هي تلك التي تعمل طبقا لهذه التوجهات، وهي إذا ذاك ستكون أكثر

and thence proceeds to connect or correlate these, and so to arrive – somehow – at generalizations and theories". K, Popper: The Myth of the Framework, op, cit, p, 172.

⁴⁴⁷ "The methods of the natural as well as the social sciences can be best understood if we admit that science always begins and ends with problems. The progress of science lies, essentially, in the evolution of its problems. And it can be gauged by the increasing refinement, wealth, fertility, and depth of its problems". Ibid, p, 172.

⁴⁴⁸ عادل مصطفى: كارل بوبر، مائة عام من التنوير، مرجع سابق، ص، 196.

قدرة على حل المشكلات والتكيف معها في سبيل تحقيق الرقي والتقدم المستمر، تماما مثل المسلك الذي يسير به العلم حين يغير نظرياته كلما عثر على ما هو أفضل منها وأقربها إلى الصدق. على أنه في المجال السياسي تبقى أفضل الدول والمجتمعات التي سارت في هذا المنحنى، هي تلك التي تجاوزت الشكل الديكتاتوري في الحكم، واستقرت على الشكل الديمقراطي الليبرالي الذي يتيح للفرد مجالا واسعا لممارسة وتحقيق نشاطه الحر بصورة تجعله يقدر أهمية الحرية الفردية ويدرك في الوقت ذاته الأخطار الكامنة في كل أشكال الاستبداد والمحدقة بالحرية الفردية نفسها.

ولكم تأفف بوبر في هذا السياق، من السياسات الحكومية والأنظمة التي تبيد الحرية الفردية وتستبد أفرادها، ودعا إلى ضرورة تغييرها، لأنها تقبر أهداف مواطنيها، وتعرقل مسار التقدم في جميع الميادين. فقد عاشت الكثير من المجتمعات، على نحو ما يقر لسان التاريخ، نوعا من الجوع والفقر، وتدني مستويات المعيشة لدى أفرادها، يوم سلبت حريتهم وانتزع منهم حق المشاركة السياسية والاقتراع العام. فلئن كانت الديمقراطية تحيل حكم الشعب أو سيادته، كما هو مشتهر لدى الجميع، فإن هذه السيادة يستتبعها نوعا من التقدم والازدهار. ولئن هو تحقق العكس "ولم يتمكن الشعب من تحقيق السيادة، فإن الحكومات هي التي تسود"⁴⁴⁹، بل وقد تسود البيروقراطية، أي طبقة الموظفين التي تفتقر إلى المسؤولية، وهو الشكل الذي يعلن عن انحطاط الدول ونهايتها. لهذا صح اعتبار أن المجتمع "الذي يمتلك نظاما (مؤسسات) حرة هو جدير من الوجهة العملية أن يكون أكثر نجاحا في مراميهِ المادية وغير المادية من المجتمع الذي يمتلك هذه النظم"⁴⁵⁰. من هذه الناحية يصير بالإمكان رفع المستوى المعيشي للأفراد وإتاحة الفرصة لهم لتقديم أفضل الحلول للمشكلات المطروحة.

والحق أن جميع القرارات التي قد تتخذها الحكومة تقبل التنبؤ الأمبريقي، ويمكن صياغتها على النحو التالي "إذا فعلنا س لترتب على ذلك ص، ومن الجهة الأخرى إذا

⁴⁴⁹ "For the people do not rule anywhere; it is always governments that rule" K, Popper: All life is problem solving, op, cit, p, 93.

⁴⁵⁰ عادل مصطفى: كارل بوبر، مائة عام من التنوير، مصدر سابق، ص، 210.

أردنا تحقيق ب لتوجب علينا أن نفعل أ⁴⁵¹. ومثل هذا التخطيط غالبا ما ينتهي إلى الفشل حتى لو كان في غاية الدقة، فيسارع الإنسان إلى تغييره أو تصويبه. وهذا يفيد من جهة الاعتبار الميثودولوجي أن جميع القرارات التنفيذية التي تأخذ صيغة " فرضية " تستدعي اختبارها وتعديلها كلما كشف الواقع خطأها. لكن ما من سبيل إلى تجنب استنزاف الموارد والجهد، إلا عبر الفحص النقدي الذي يسبق التطبيق. "ومن الحق أيضا أن بعض الأخطاء لا يتضح إلا بالاختبار النقدي للنتائج العملية للسياسات كشيء متميز عن السياسات نفسها. ذلك أن أي فعل نتخذه تكون له في الأرجح عواقب غير مقصودة - عواقب لم تكن في الحسبان. وهي حقيقة تحمل على بساطتها، متضمنات شديدة الأهمية في مجال السياسة والإدارة وكل شكل من أشكال التخطيط"⁴⁵². ولكم حذر الواقع من إغفال الجانب النقدي في جميع السياسات الحكومية، الذي يتيح إمكانية تصويب الإجراءات السياسية واستبعاد الخطأ منها. وليس من الإسهاب أن نقول إن الحكومات أو الدول أو المجتمعات التي لا تقبل النقد المستمر، هي أنظمة فاشلة من جميع النواحي وهو " توجه غير عقلاني ومآله بالنسبة للأنظمة المتصلبة هو أن تبديد مع نظرياتها الزائفة، وبالنسبة للأنظمة الأقل تصلبا أن تحرز تقدما معطوبا ومكلفا وتمضي بخطى متعثرة بطيئة "⁴⁵³. وهذا يفيد بصيغة أن كل تخطيط أو إجراء سياسي يجب أن يخضع لسلطة النقد أو أن يكون تكذيبيا، شأنه شأن النظريات العملية، لأن مثل هذا الاختبار يفضي إلى نتائج إيجابية وذات منفعة، وهو اختبار إذا قارناه بالاختبارات القاسية التي تخضع لها النظريات العلمية، وجدناه سهلا ويسيرا وغير مكلف. وأما الأنظمة الاستبدادية التي لا تسمح بالنقد وتفضل تنفيذ إجراءاتها السياسية على نحو ما صاغتها في البداية، فإن نتائجها ستؤول إلى عواقب مكلفة.

ومما طم الوادي على القرى أن القائمين على تنفيذ الإجراءات السياسية، في معظم الأحوال، يضربون صفحا عن النتائج التي تأتي عكس أهدافهم. "إنهم لا يبحثون عن المكذبات falsifiers رغم أنها أهم شيء ينبغي أن يلتفتوا إليه. وإن هذه المهمة، مهمة البحث الدائم عن الخلل حتى على مستوى التنظيم نفسه، فهي أصعب ما تكون في الأنظمة

⁴⁵¹ م، ن، ص، ص، 210، 211.

⁴⁵² م، ن، ص، 211.

⁴⁵³ م، ن، ص، 212.

الاستبدادية. وهكذا تستشري اللاعقلانية لتطال الأدوات نفسها التي يستخدمونها"⁴⁵⁴. على هذا النحو يتضح أن الإطار المنهجي الموحد بين العلوم الطبيعية ومناهج العلوم الاجتماعية والسياسية نظريا وعمليا، هو السعي الدائم لإيجاد حلول المشاكل تنتهي بالكشف عن مشكلات أخرى. ولئن هو صح أن الحياة الإنسانية تنطوي على مشكلات لا تنضب، وتظهر على نحو مستمر، فإنه صح أيضا أن هذه الحياة بأسرها هي حلول لمشاكل.

والحال لئن كان بوبر قد عمل على تقريب المسافة التي ما فتئت تفصل بين العلوم الطبيعية والعلوم الاجتماعية والسياسية، فإن واقع البحث يميل بنا إلى التساؤل التالي: ما هي آلية الوحدة المنهجية والخيط الناظم الذي يجمع بين هذه العلوم رغم اختلاف حيثياتها ووقائعها ومشكلاتها وظواهرها؟

يقر بوبر في هذا السياق من أعمال النظر بأن "لدينا معرفة مباشرة" بباطن الذرات الإنسانية" لا نحصل عليها في حالة الذرات الفيزيائية، ولكنها معرفة حدسية. وبعبارة أخرى، نحن نستخدم من غير شك معرفتنا بذواتنا في صياغة الفروض المتعلقة بغيرنا من الناس، أو المتعلقة بالناس جميعا، ولكن هذه الفروض لا بد من اختبارها، ولا بد من إخضاعها لمنهج الانتخاب بواسطة الحذف (...). ومن الحق أن عالم الطبيعة لا يستعين بمثل هذا الإدراك المباشر فيما يصوغه من فروض خاصة بالذرات، ومع ذلك فهو يستخدم في كثير من الأحوال نوعا من المشاركة الوجدانية أو الحدس الذي قد يدفعه إلى الشعور بأنه على اتصال مباشر " بباطن الذرات" (...) و لا يهتم العلم إلا بالفروض التي ربما يكون الحدس أوحى بها ، و هو بالإضافة إلى ذلك لا يهتم إلا إذا كانت حافلة بالنتائج، وكان من الممكن اختبارها على النحو الصحيح "⁴⁵⁵. والحق أن المتأمل في جماع هذه الاعتبارات يجدها تفيد على التحقيق أن الباحث الاجتماعي يمتلك معرفة حول ذاته وبغيره من الأفراد، أي معرفة انفعالات الذوات وسلوكها، وهي تجسد منطلقا فكريا تمكن من اقتراح فروض وحلول للمشكلات الاجتماعية واختبارها في ضوء النقد، ثم الإبقاء

⁴⁵⁴ م، ن، ص، 214.

⁴⁵⁵ كارل بوبر: عقم المذهب التاريخي، دراسة لمناهج العلوم الاجتماعية، ترجمة، عبد الحميد صبرة منشأة المعارف بالإسكندرية، 1959، ص، ص، 166، 167.

على أكثر الحلول ملائمة، تماما كما يفعل الباحث في مجال العلوم الطبيعية، الذي يقوم باقتراح فروض علمية استنادا إلى معرفته الحدسية والعقلية التي تقبل أقسى الاختبارات من أجل انتقاء أفضلها.

ضمن هذا المنظور يرسل بوبر إشارات قوية إلى إمكانية تعزيز التشابه القائم بين العلوم الطبيعية والعلوم الاجتماعية، رغم تعقد المواقف الاجتماعية التي تمنع من إجراء التجارب وتطبيق المناهج الكمية، وآية ذلك أن معظم المواقف الاجتماعية تنطوي على عنصر عقلي، باعتبار أن "الناس يكادون لا يعملون قط بما يطابق العقل تمام المطابقة (...) ولكنهم مع ذلك يعملون بها يتفق والعقل في كثير أو قليل؛ و هذا من شأنه يمكننا من تركيب نماذج بسيطة نسبيا تمثل أفعالهم وتفاعلاتهم، وهذه النماذج يمكن استخدامها بوصفها صورا تقريبية للواقع" ⁴⁵⁶. ولئن نحن شئنا التغلب على الفارق الرئيسي بين العلوم الطبيعية والعلوم الاجتماعية، فإن واقع المواقف الاجتماعية يتيح للباحث في هذا المجال إمكانية اصطناع نموذج تقريبي لموقف اجتماعي معين استنادا إلى افتراض مبدأ "المعقولة التامة" بالنسبة لكل الأفراد الذين يشملهم هذا الموقف. وعلى أساس هذا الاعتبار يمكن للباحث أن يقدر "انحراف السلوك الفعلي لهؤلاء الأفراد عن سلوك النموذج، باعتبار هذا الأخير أحداثيا Co-ordinate قيمته صفر" ⁴⁵⁷.

ومثلما لاحظ بوبر بحق فإن الفوارق بين هذين المجالين المعرفيين لم تعد فوارق من جهة النوع بقدر ما صارت اختلافات من حيث درجة الدقة في صناعة النموذج التقريبي، والعمل على ترييضه؛ أي تحويله إلى صيغ رياضية. ولكم تفاعل بوبر بإمكانية تبديد الفوارق بين مناهج بعض العلوم الطبيعية النظرية وبعض مناهج العلوم الاجتماعية النظرية، عن طريق سلك المناهج الإحصائية، على نحو ما حصل في "مسألة تحليل الطلب (...) مثلا، أن نتخذ من معادلات الاقتصاد الرياضي أساسا نعتمد عليه حتى في التطبيقات الكيفية، لأننا بدون مثل هذا القياس عاجزون في كثير من الأحيان عن تبين ما

⁴⁵⁶ م، ن، ص، 169.

⁴⁵⁷ م، ن، ص، 170.

إذا كانت بعض الآثار المضادة تفوق ما قدرناه من نتائج تقديرا كيفيا خالصا⁴⁵⁸. ومن شأن المتأمل في جماع هذه الاعتبارات أن يجدها تسويغها منهجيا يقلص الهوة بين العلوم الطبيعية والعلوم الاجتماعية، إذ يمكن للذات العارفة أن تقتفي أثر النموذج التقريبي في حل المشكلات. وانسجاما مع ذلك، فما دمنا "قد عملنا على إنشاء نموذجنا للموقف، فإننا لا نفترض أكثر من أن الفاعلين فيه يتصرفون وفق شروط النموذج أو أنهم يحققون ما تضمنه الموقف"⁴⁵⁹. وأما من جهة النتائج التي يمكن أن نحصلها استنادا إلى النموذج التقريبي، فإنها نتائج تقريبية أو احتمالية، سواء تعلق الأمر بالعلوم الطبيعية أو بالعلوم الاجتماعية. ومن هذه الناحية فإن مسألة الوصول إلى اختبارات نموذج معين تبقى بعيد المنال، وحتى لئن هي تحققت، فإنها على التحقيق لا تكون حاسمة " لكن هذه الصعوبة تظهر حتى في العلوم الفيزيائية. وهي ترتبط طبعاً، بواقع أن النماذج هي دائما وبالضرورة - تكون إلى حد ما (...) تخطيطية مفرطة التبسيط (...) ومع ذلك يمكننا في بعض الأحيان أن نقرر - عن طريق الاختبار - أيا من النموذجين المتنافسين هو الأفضل"⁴⁶⁰.

والحال أنه وقد سوغ بوبر هذا الاعتبار المنهجي على نحو تفاؤلي، أعني رفع أنحاء الاختلاف والتباعد القائم بين العلوم الاجتماعية والعلوم الطبيعية، على نحو ما ذهب دعاة هذا المطلب الاعتباري، فقد سوغ معه اعتبار معيار "العقلانية" مبدأ لقياس صلاحية النموذج التقريبي. باعتبار أن معظم المواقف والظواهر الاجتماعية تتميز بعنصر المعقولة، يجعلها أقل تعقيدا من العلوم الطبيعية. وعلى هذا الأساس يدعو بوبر إلى رصد ودراسة المواقف والظواهر الاجتماعية انطلاقاً من المعقولة التي تسم الأفعال الإنسانية. ومن أجل تحقيق ذلك فقد سعى الرجل إلى البحث عن منطق العلوم الاجتماعية يقوم على

⁴⁵⁸ م، ن، ص، 171.

⁴⁵⁹ « Once we have constructed our model of the situation, we assume no more than that the actors act within the terms of the model, or that they 'work out' what was implicit in the situation". K, Popper: The Myth of the framework, op, cit, p, 187.

⁴⁶⁰ "But this difficulty arises even in the physical sciences. It is connected, of course, with the fact that models are always and necessarily somewhat (...) schematic over-simplifications.(...) Nevertheless, we can sometimes decide, by testing, which of two competing models is the better". Ibid, p, 187.

منهج البناء العقلاني، أو مبدأ العقلانية. وأما إذا لم نحصل نتائج موضوعية ومنسجمة فلا يجب أن نحكم على هذا المبدأ بالفشل. وربما كان هذا هو قصده حين قال ذات لحظة تأمل: "والآن، إذا عملنا على اختبار النظرية وتبيين خطؤها، فعلينا أن نقرر دائما أي جزء من الأجزاء المكونة لها مسؤول عن فشلها. إن أطروحتي هي أنه من لذة التخطيط المنهجي الأسلم أن نقرر عدم جعل مبدأ العقلانية هو المسؤول عن فشلها: بل بقية النظرية؛ أي النموذج"⁴⁶¹.

والحق لئن قام الاعتراض على بوبر من هذه الجهة، أفدنا بذلك أن الأفعال الإنسانية قد لا تكون موسومة بالمعقولية ذاتها، باعتبار أن العقل يتأثر بالوسط الاجتماعي الذي يعيش فيه الفرد، وهو ما يجعله يختلف من مجتمع إلى آخر، وبالتالي لا يصح اعتبار معيار العقلانية أساسا لقياس صحة النموذج. إلا أن المعارض قد فاته أن المسلك المنهجي الذي دعا إليه بوبر يجعل النموذج قابلا للتكذيب، تماما كما هو الحال بالنسبة للنظريات العلمية في العلوم الطبيعية. ولقد اتفق أن رسم الرجل "النموذج" بأنه مؤقتا وليس نهائيا، الشأن في ذلك أن كثرة المواقف الاجتماعية وصادمها أو تنافسها يتيح للباحث انتقاء النموذج الأفضل، واقتراح حلول لمشاكل اجتماعية لا تنضب. وما يصدق على مجتمع ما لا ينطبق على مجتمع آخر. وهذا ما يبرر تأفف بوبر من النزعات الشمولية التي تصور النظريات والنماذج والدراسات الاجتماعية في اكتمالها ونهايتها كضرب من الوثوقية التي تميل إلى تحطيم بذرة الانفتاح. وما إصرار علماء الاجتماع والتاريخانيين على إمكانية تحصيل اليقين المطلق، أو تحقيق ضرب من الشمولية في مجال الدراسات الاجتماعية إلا ضربا من الجنون والوهم الذي يفضي إلى نتائج عميقة. فما دام العلم إنساني، فإن نتائجه دائما ذات حمولة احتمالية. لذلك سؤغ لنا التلميح إلى أن أعظم ما نصادفه في فلسفة كارل بوبر، هو أن الرجل لا يدعي أنه محق بإطلاق كما أنه لا يزعم تحصيل ضرب من المعرفة النهائية

⁴⁶¹ "Now if a theory is tested and found faulty, then we have always to decide which of its various constituent parts we shall make accountable for its failure. My thesis is that it is sound methodological policy to decide not to make the rationality principle, but the rest of the theory – that is, the model – accountable". Ibid, p, 195.

والحقيقة الثابتة في العلوم الطبيعية والاجتماعية وغيرها من المجالات المعرفية. ولكم برأ نفسه من كل النزاعات الشمولية التي تزعم تحصيل ذلك.

وليس من الإسهاب أن نقول في هذا السياق إن أجمل ما نقرأه في كتب بوبر هو أنه يشير دائماً إلى أننا لا نستطيع كشف الحقيقة الثابتة المطلقة، بل كل ما نرمي تحقيقه هو الاقتراب من الصدق فحسب، كضرب من الفلسفة المفتوحة التي وسمت عقلانيته النقدية. وهذا ما يضيف على فلسفة برمتها طابع الوحدة في امتدادها من الشق الإبستمولوجي إلى السياسي والاجتماعي.

محصول ما تقدم أن بوبر يعترف بإمكانية تجاوز الاختلافات بين العلوم الطبيعية والاجتماعية بالاعتماد على نموذج تقريبي يتضمن حلولاً مؤقتة لمشكلات اجتماعية معنية دون تعميمها على المجتمعات الأخرى نظراً لاختلاف خصوصية كل مجتمع على حدة. وفي سياق ذلك يمكن للباحث أن يقترح عدة فرضيات أو تخمينات تهم تفاصيل المشكلة المطروحة وتتضمن حلولاً مؤقتة لها، ثم يعمل على اختبارها في ضوء نقد عقلاني يرمي إلى أفضل الحلول في انتظار تنفيذها وإبطالها بموجب ما تحمله الظروف من تغيرات لا تتوقف.

إن الناظر المتمعن في شأن فلسفة بوبر الاجتماعية المفتوحة إن هو قدرها التقدير الأسلم وحقق أمرها على نحو أصوب، سيلفي أن الرجل يراوح، في مسعاه ومرماه، المسير والمجيء بين رفض مزاعم الفلسفات الشمولية المغلقة التي ترفض إمكانية تحقيق ضرب من الوحدة والتقارب بين العلوم الطبيعية والعلوم الاجتماعية وبيان تهافت ادعاءاتها، وبين إقرار إمكانية تقريب المسافة بينهما. الشأن في ذلك أن علم الاجتماع على غرار علم الطبيعة له طابع نظري يهدف إلى تحليل المواقف والظواهر الاجتماعية والبحث في أسبابها ورصد نتائجها، وجانب آخر يرمي إلى صياغة قواعد تقنية عملية.

ويمكن تعزيز هذا التقارب من خلال القبول بالحكم أنه من الخطأ الزعم بأن تحقيق شرط الموضوعية في العلوم الطبيعية يعد مطلباً ممكناً ويسيراً، عكس ما نصادفه في العلوم

الاجتماعية، إذ على الرغم من أن الباحث يهتم بدراسة ظواهر طبيعي جامدة، إلا أن موضوعيتهم تتلاشى بتحيزهم لوجهات نظر علمية دون أخرى. أضف إلى ذلك أن المعرفة العلمية هي في تغير مستمر، تجعلهم يغيرون مواقفهم كلما أعلن العلم عن اكتشافات جديدة. وربما هذا ألمع إليه بوبر ذات لحظة تأمل فلسفي، حين قال في الأطروحة الحادية عشر من منطق العلوم الاجتماعية: "إنه لخطأ شنيع أن نفترض أن موضوعية علم ما تعتمد على موضوعية العالم. وإنه لخطأ فادح أن نعتقد أن موقف عالم الطبيعيات هو على أعلى درجة من الموضوعية من عالم الاجتماع. ضمن هذا المنظور فإن عالم الطبيعة شأنه شأن أي شخص آخر، لن يفلت من الانتماء أو التحيز. وهو ما لم ينتسب إلى القلة التي تعمل على إنتاج أفكار جديدة على نحو مستمر، فإنه لسوء الحظ، غالبا ما يكون أشد تحيزا وانتماءً، فتجده يعتنق أفكاره الخاصة وينتصر لها بطريقة مغرضة. لقد أسس بعض جهابذة الفيزيائيين الجهابذة المعاصرين مدارس تقاوم الأفكار الجديدة مقاومة متمردة"⁴⁶². وما من سبيل لتحقيق الموضوعية العلمية إلا عبر النقد المتبادل، الذي يمكن الباحث من تفكيك وهدم الوثوقيات السائدة والادعاءات الشمولية المضللة. لذلك فإن "موضوعية العلم ليست مسألة تخص العالم الفرد، بل هي النتيجة الاجتماعية للنقد المتبادل (...). طبقا لهذا الاعتبار فإن موضوعية العلم تعتمد، جزئيا، على سلسلة كاملة من الظروف الاجتماعية والسياسية التي تجعل هذا النقد أمرا ممكنا"⁴⁶³.

ولا يكفي بوبر بهذا الجانب من الحصر، بل هو يمضي إلى أن يبين أن وضعية العلوم الطبيعية لا يمكن أن تسلم من الأخطاء. وعلى نحو ما بينا سابقا، فقد رفع بوبر من

⁴⁶² "Eleventh thesis: It is completely erroneous to assume that the objectivity of a science depends upon the objectivity of the scientist. And it is completely erroneous to believe that the attitude of the natural scientist is more objective than that of the social scientist. The natural scientist is just as partisan as anyone else, and unless he belongs to the few who are constantly producing new ideas, he is, unfortunately, often extremely biased, favouring his own ideas in a one-sided and partisan manner. Several of the most outstanding contemporary physicists have even founded schools which set up a powerful resistance to new ideas". K, Popper: In Search of a better world, op, cit, p, 80.

⁴⁶³ "The objectivity of science is not a matter for the individual scientist but rather the social result of mutual criticism, of the friendly-hostile division of labour among scientists, of their co-operation and also of their competition. For this reason, it depends, in part, upon a whole string of social and political circumstances which make this criticism possible". Ibid, p, 81.

شأن الخطأ في العلم، واعتبر دوره مركزيا في تقدمه، عبر منهج المحاولة والخطأ. لكن الأخطاء التي قد يقع فيها عالم الطبيعيات ليست أيسر وأقل من تلك التي قد يرتكبها الباحث في العلوم الاجتماعية، وهذا نستشفه من قول بوبر: "يبدو لي (...) أنه صار من الضروري الآن أن نذكر أعظم المحترفين، والمتخصصين، سواء في التاريخ، أو العلم، أو في الطب، بأنهم أيضا قد يخطئون أخطاءً مهنية. إنهم يؤثمون الخطأ من حيث أنه يحط من قدرهم. ولكن أيوجد من هو معصوم من الخطأ؟ قد يعتقد المؤرخ أن الفيزيائي العظيم لا يرتكب أخطاء في مجاله. بيد أنه لئن هو درس تاريخ الفيزياء لوجد على الفور أنه حتى أعظم الفيزيائيين لم يسلموا من ارتكاب الأخطاء"⁴⁶⁴. وهنا يشير بوبر إلى أن ألبرت آينشتاين قضى عدة سنوات ما بين 1905 و1915 في حل مشكلة الجاذبية والبحث عن الصيغة الأفضل التي يمكن أن تحل محل نظرية نيوتن، والمسار الذي اتخذه آينشتاين في البحث طيلة هذه السنوات الثلاث الأخيرة كان مسارا خاطئا. "وحتى بعد أن ألقى معادلاته للمجال، أخبره كريتشمان kretschmann عام 1917 أن ما اقترحه كحجة أساسية كانت خاطئة. وعلى الفور اعترف آينشتاين بالخطأ"⁴⁶⁵. إن أفضل العبر وأعظمها هو أن نتعلم من أخطائنا عبر اتباع طريق النقد الذي يفضي إلى مشكلات جديدة. وهكذا يجعل النقد الحياة بأسرها حولا لمشاكل، أفدنا بذلك أن كل علم ينطلق من مشكلة معينة، ثم يقترح حولا لتلك المشكلة ويستبعد الحلول غير الناجعة، حين يُبقي على الحل الأسلم، وهذا الأخير يكون مؤقتا في انتظار تكذيبه للحصول على ما هو أفضل منه. وهذا المنهج يعطي للعلم طابعا حركيا سواء كان اجتماعيا أم طبيعيا أم إنسانيا.

⁴⁶⁴ "It seems to me, rather, that it has become necessary now to remind the great professionalists, and specialists, whether in history, in science, or in medicine, that they too are liable to make mistakes – that is, professional mistakes. It is regarded as wrong and even humiliating to make mistakes. But who has not made them? The historian may think that a great physicist makes no mistakes in his subject. But were he to study the history of physics he would soon find that even the greatest physicists have made mistakes". K, Popper: The myth of the framework, op, cit, p, 160.

⁴⁶⁵ "And even after he had found his field equations, he was told by Kretschmann in 1917 that what he had proposed as an essential argument was mistaken. Einstein at once admitted the mistake". Ibid, p, 160.

إن فكرة الاستيمولوجيا المفتوحة التي نادى بها كارل بوبر، تفضي إلى أن جميع المعارف العلمية تظل مجرد حدوس وتخمينات وافتراضات، قابلة للنقد. فقد صوب اهتماماته في هذا الشأن إلى محاولة بناء وتنظيم أفضل وأرقى لمشكلاتنا، قصد تحقيق معارف مفتوحة حركية لا تقبل الجمود ولا تكتمل طالما أنها تخضع لمحك النقد. وقد أراد أن يطبق الفلسفة المفتوحة على نحو منهجي على العلوم الاجتماعية والإنسانية. ولقد اتفق أن وسم الرجل كل معارفنا بميسم نسبي لا يمكن أن تصل إلى مستوى الحقيقة المطلقة، ولئن نحن زعمنا الاكتمال والتمام في معارفنا وفلسفتنا، فإننا على التحقيق نعيش ضرباً من الوهم ونضع، في مقابل ذلك اللبنة الأولى لفكر النهايات، وإن إخفاق أنصار النزعات الإطلاقية في وضع المعرفة الإنسانية في "التابوت الحتمي القيامي" يجد تفسيره في أن المعرفة تتطور وفق مسار داروين مفتوح لا يقبل النفحات اللاماركية ولا النزعات الشمولية. أنى للأمر أن يكون بخلاف ذلك وقد أبدى بوبر امتعاضه الشديد من الفلسفات التأبينية الاجتماعية والتاريخانية التي تزعم بلوغ كمال الفكر واعتلاء عرش المعرفة. فلئن هو حق ذلك لا اعتبرت المعارف الإنسانية اللاحقة إلا شرحاً وتفصيلاً للحظة الفكر الأولى، التي انبثقت عن فعل الدهشة ونطق بأحرفها الأولى "طاليس" ونمقها سقراط. أولم يبين كارل بوبر أن الفلسفة الاجتماعية شهدت نزعات وثنية إطلاقية مرضية حولت المعرفة الإنسانية، وبصفة خاصة الفلسفة الاجتماعية إلى جثة منحلة، لم يعد أمام الآخرين سوى النظر في حواشيها، والانعطاف إلى هوامشها؟ بيد أن لسان حال أرشيف الخطاب الفلسفي أنى كان مجاله أفادنا أن لا فلسفة طرقت أبواب اكتمالها، وفي مقابل ذلك نبهنا بوبر إلى ضرورة الانعتاق من الأفكار الوثنية السوداوية، والتأسيس لفلسفة مفتوحة تسترشد بالنقد المتبادل الذي يوحد لغتها ومراميها الموضوعية. وما من سبيل إلى تحقيق هذا المطلب المنهجي إلا عبر سلك معيار القابلية للتكذيب الذي يرسم إطاراً مشتركاً بين العلماء. ولئن هو تحقق ذلك، آنئذ يمكن تبديد النزعات الكلية والتنبؤات التاريخية الحتمية. وبهذا المعنى تصير وظيفة العلوم الاجتماعية والإنسانية مرتبطة بالنظر في النتائج اللامتوقعة والعفوية وغير المرغوبة للسلوك، عوضاً عن إهدار الجهد في محاولة اكتشاف الحركة التاريخية ووضع قوانين تحكم تلك الحركة بغرض التنبؤ بما سيأتي حتماً، وهذه المهمة المنوطة

بالعلوم الإنسانية ستجعلها تقتفي أثر التنبؤات المشروطة التي تقبل التكذيب، وترفض التنبؤات الشاملة التي لا تقبل التكذيب. ولكم كان بوبر يستعجل اللحظة التي يتمكن فيها المرء أن يفرغ ذهنه من كل ما عملته إياه صنوف المذاهب الشمولية المغلقة، التي زعمت اكتشاف المنطق النهائي التاريخي. إذ كم من مذهب في الفلسفة الاجتماعية أو الإنسانية لم يحمل هالة "الاسم" إلا ادعاء تحقيق المطلق الحتمية القيامي، وما من مذهب يقبع خلفه اسمه ليس له من الجواب على أمر استشكل المواقف الاجتماعية والأحداث التاريخية إلا مؤونة الاسم، ولم يصنع السؤال صياغة لولبية إلا ليطمس الأنظار عن إمكان تقديم الحل الأسلم والأقرب إلى الصدق. ذلك أن ما من مذهب فلسفي دوغمائي إلا وتجده يتحرى دوما أن يكون محقا بإطلاق مزاعمه، بل إن شأنه أن ينحاز دائما إلى وضع راية مذهبه على أعلى القمم إعلانا عن انتهاء مجهر التأمل الفلسفي عن البحث ويستثني منه نفسه. بيد أن قابلية النظريات العلمية للتكذيب تحيل دائما على أن القانون العلمي لا يمكن أن يتخذ صيغة حتمية، بل إن شأنه أن يتخذ صورة "الممكن" وهو المسلك الذي يفتح أمام العلوم الاجتماعية والانسانية إمكانية تحصيل مثل هذه الصيغة العلمية.

خد بنا إلى النظر فيما نظر فيه بوبر، في شأن التاريخ، ولم يتفطن إليه أنصار الاتجاه التاريخاني. فقد ثبت أن الرجل شن هجوما عنيفا على معتقي النزعة التاريخانية. ضمن هذا المنظور استهل كتابه الموسوم "بعقم المذهب التاريخي" بقوله: "إن الاعتقاد بالمصير التاريخي مجرد خرافة وإنه لا يمكن التنبؤ بمجرى التاريخ الانساني بطريقة من الطرق العلمية أو العقلية"⁴⁶⁶. وهو يفيد بذلك أن أمر التنبؤ بحال التاريخ، لا يمكن أن يقف له قولا موضوعيا، باعتبار أن التاريخ ليس إلا تأويلا ذاتيا أو رغبة دفيئة أو اتجاها بدون بوصلة، يطمح إلى الأبدية والخلود. ولقد اتفق أن وسم بوبر الاتجاه الذي يرمي إلى التحكم في مجرى التاريخ بقوله: "لقد وسمت النظرية التي تذهب إلى وجود خطة للتاريخ، سواء أكانت ذات طابع إيماني أم ذات ملمح إلحادي بميسم النزعة التاريخانية

466 كارل بوبر: عقم المذهب التاريخي، مصدر سابق، ص، 3.

historicism⁴⁶⁷. وفي نظره فإن التاريخانية مذهب يعتنقه كل من يؤمن بحتمية التاريخ تيمنا بالمعجزات العلمية التي تحققت في العلوم الطبيعية، باعتبار أن الأحداث العلمية المتسلسلة في هذه العلوم يمكن أن تتحقق أيضا بنفس الأثر في العلوم الاجتماعية والإنسانية، بقصد إضفاء طابع الموضوعية العلمية على أفكارهم وتفسيراتهم. وردا على هذا الزعم يقر بوبر بأن النظريات العلمية في العلوم الطبيعية تستجيب لمعيار القابلية للتكذيب، فهل ينضبط التاريخ لهذا المعيار؟

ينطلق بوبر في شأن استشكاله لعلم التاريخ، من حيث المعنى والمفهوم والمنهج، من تحديده للأسئلة المحورية الكبرى التي يدور في فلكها هذا الضرب من النظر: **"هل هناك خطة للتاريخ؟ ولئن هي وجدت فما هي؟ 2- ما فائدة التاريخ؟ 3- بأي صيغة ينبغي كتابة التاريخ، أو ما هو منهج التاريخ؟"**⁴⁶⁸.

حفاظا على وحدة المنهج الذي أعمله بوبر في العلوم الطبيعية والاجتماعية، يقوم بفحص مسالك البحث المعتمدة في كتابة التاريخ، التي تنطلق من جمع الوقائع والملاحظات المؤيدة لآراء المؤرخ وفروضه، وتجاهل كل ما من شأنه أن يكذبها. وعلى نحو ما يعلن في كتاب **"عقم المذهب التاريخي"**، فإن **"الغالب على هذه الطرق"** أو **"وجهات النظر"** التاريخية أنها لا تقبل التفنيد، وعلى ذلك فكل الشواهد التي يبدو أنها تؤيدها لا قيمة لها ولو بلغت نجوم السماء عددا. مثل هذه النظرية الانتخابية، أو هذه البؤرة التي نركز فيها اهتمامنا التاريخي، إذا كان يستحيل التعبير عنها في صورة فرض قابل للاختبار، فنحن نطلق عليها عبارة **التأويل التاريخي**⁴⁶⁹. لذلك يصعب على المؤرخ إلى حد الاستحالة تحقيق شرط الموضوعية المنشودة للارتقاء إلى صف العلمية، لأن الآراء الذاتية يقحمها المؤرخ أثناء عملية كتابة التاريخ، وتكون سببا مباشرا وراء إخفاء الحقيقة التاريخية

⁴⁶⁷ "It was the theory that there is a plot in history, whether theistic or anti-theistic, that I called by the name 'historicism'". K, Popper: The myth of the framework, op, cit, p, 147.

⁴⁶⁸ "1 Is there a plot to history, and if so, what is it?

2 What is the use of history?

3 How are we to write history, or what is the method of history?" Ibid, p, 146.

⁴⁶⁹ كارل بوبر: عقم المذهب التاريخي، مصدر سابق، ص، 180.

الموضوعية للحدث، الأمر الذي يحول دون اختباره مع وقائعه الأصلية، وعدم الاختبار في هذه الحالة يمنع إثبات صدق المادة، لهذا يعلن بوبر أنه "في التاريخ نادرا ما يتم الحصول على نظرية يمكن اختبارها ومن ثم تتخذ صفة العلمية. لذلك يجب ألا نعتقد أن تأويلا عاما يمكن تأكيده من خلال اتفاقه مع جميع مصادرها؛ لأننا يجب أن نستحضر دائريتها، بالإضافة إلى حقيقة أنه سيكون هناك دائما عدد من التأويلات الأخرى (والتي قد تكون غير متوافقة فيما بينها) التي تتفق مع المصادر ذاتها، وأنه نادرا ما نتمكن من الحصول على معطيات جديدة تساعدنا على إجراء تجارب حاسمة على نحو ما تقوم به في الفيزياء. غالبا ما لا يرى المؤرخون أي تأويل آخر يتفق مع الوقائع كما يتفق مع تأويلهم الخاص" 470.

إن إحدى المثالب الكبرى للمؤرخ أنه يعتقد وهمًا، أن تأويلاته الذاتية هي نظريات على نحو ما يعتقد في شأن التاريخ، باعتباره تجسيدا علميا للصراع بين الطبقات، أو هو تاريخ التقدم العلمي والصناعي، ويمكن تفسيره طبقا لرغبة ذاتية، بكونه تاريخا للصراع بين الأجناس البشرية من أجل تحقيق السيادة غير أن بوبر، يضرب عن هذه الاعتبارات صفحا، ويصرح بأنها لا تعدو أن تكون "وجهات نظر تزيد أو تنقص في أهميتها (...) ولكن التاريخانيين لا يعرضونها من حيث هي كذلك (...) وإنما هم يعرضون هذه التأويلات على أنها مذاهب أو نظريات" 471، وأغفلوا أن النظرية لا تأخذ ميسمها العلمي، إلا حين تقبل التأكيد. في سياق هذا الاعتبار الميثودولوجي، يرسم بوبر خطة منهجية آمنة تخول للمؤرخ تحقيق مبتغاه وممرماه – وهي الخطة المنهجية التي سلكها في العلوم الطبيعية – تستدعي وضع فرض نظري حول مشكلة تاريخية، واقتراح وجهات نظر متعددة إزاءها،

⁴⁷⁰ "In history, a theory which can be tested and which is therefore of scientific character can only rarely be obtained. Thus we must not think that a general interpretation can be confirmed by its agreement even with all our records; for we must remember its circularity, as well as the fact that there will always be a number of other (and perhaps incompatible) interpretations that agree with the same records, and that we can rarely obtain new data able to serve as do crucial experiments in physics. Historians often do not see any other interpretation which fits the facts as well as their own does". Karl Popper: The Open Society and its enemies, vol II, Hegel and Marx, routledge, kegan Paul, London, 5th edition, 1966, p, 461.

⁴⁷¹ كارل بوبر: عقم المذهب التاريخي، مصدر سابق، ص، 181.

ثم العمل على اختبارها باللجوء إلى الوثائق والشواهد التاريخية، حينذاك يمكن استبعاد وجهات النظر التي لم تقوى على الصمود، والابقاء فقط على تلك التي صمدت أمام الاختبار، وتبقى وجهة نظره مؤقتة، إلى حين ظهور أخرى أفضل منها. وهذا ما يعزز التقارب المنهجي بين العلوم الطبيعية والعلوم الاجتماعية والإنسانية.

وبصيغة التقارب المنهجي بين هذه العلوم يعلن بوبر أن ما تأتى لنا في هذا السياق: "لا يحيل بالطبع، على أن كل التأويلات تحمل نفس القيمة. أولا هناك دائما تأويلات لا تتفق فعلا مع الكتابات المقبولة. وثانيا؛ هناك منها ما يحتاج إلى عدد معين من الفرضيات المساعدة المقبولة إن هي سلمت من التنفيذ بواسطة الكتابات. ثم هناك أخرى غير قادرة على ربط عدد من الوقائع التي يمكن لتأويل آخر أن يربط بينها ويعمل على "تفسيرها". واستنادا إلى هذا الاعتبار يمكن تحقيق قدر كبير من التقدم في مجال التأويل التاريخي. زد على ذلك أنه قد توجد كل أشكال التوسط بين "وجهات النظر" الكلية، وبين تلك الفرضيات التاريخية المعينة أو الفردية (...) التي تلعب في تفسير الأحداث التاريخية دور الشروط الأولية الافتراضية وليس دور القوانين الكلية. وغالبا ما يمكن اختبارها بشكل جيد، ومن ثم يمكن مقارنتها بالنظريات العلمية"⁴⁷². والحق أنه خلف هذا الاعتبار المنهجي يرسل بوبر إشارات قوية إلى رفض وجهة نظر المؤرخ التي تبدأ بجمع لفيث من الشواهد التاريخية، أي الانطلاق من الملاحظة، ويخلص منها إلى تأويل ذاتي يعتقد، يضرب من الوهم، أنه أنشأ نظرية في شأن التاريخ، لكن المؤرخ فاته التنبيه إلى الخطوة المنهجية التي تسبق جمع المعطيات والشواهد التاريخية أو الملاحظة الحسية، أفدنا بها

⁴⁷² "But this does not mean, of course, that all interpretations are of equal merit. First, there are always interpretations which are not really in keeping with the accepted records; secondly, there are some which need a number of more or less plausible auxiliary hypotheses if they are to escape falsification by the records; next, there are some that are unable to connect a number of facts which another interpretation can connect, and in so far 'explain'. There may accordingly be a considerable amount of progress even within the field of historical interpretation. Furthermore, there may be all kinds of intermediate stages between more or less universal 'points of view' and those specific or singular historical hypotheses mentioned above, which in the explanation of historical events play the role of hypothetical initial conditions rather than of universal laws. Often enough, these can be tested fairly well and are =therefore comparable to scientific theories". K, Popper: The Open Society and its enemies, vol II, Hegel and Marx, op, cit, p, 461.

الانطلاق مشكلات تاريخية وفحصها فحصا نظريا عقليا. وربما هذا ما أفاده بوبر بصفاء نظر حين قال: "إن المنهج المزعوم للعالم المحترف هو: ينطلق من ملاحظات، ويلاحظ، ثم يستمر في الملاحظة. والمنهج المزعوم للمؤرخ المحترف هو: ينطلق من الوثائق، يقرأ الوثائق، ثم يستمر في قراءة الوثائق. إن هذين المنهجين المزعومين متماثلان تماما، وكلاهما تعليمات تستعصي على التنفيذ فهما مستحيلان من الناحية المنطقية. لا يمكنك البدء من الملاحظة: إذ عليك أن تعرف أولا ما الذي يمكنك ملاحظته، بمعنى أنه عليك أن تبدأ من مشكلة، زد على ذلك، لا يوجد شيء من لذة ملاحظة غير مؤولة. كل الملاحظات مؤولة في ضوء نظريات. وهذا الاعتبار نفسه ينطبق تماما على الوثائق" 473. مفاد هذا الاعتبار الفكري أن الملاحظة الحسية لا يمكن أن تفضي إلا إلى نتائج عقيمة، واقتناع بوبر بضرورة الرجوع إلى الخطوة التي تسبق الملاحظة راجع إلى اعتبارين هامين؛ أحدهما يعززه رفضه للاستقرار مبدأ ومنهجا، والملاحظة تشكل خطوة هامة ضمن الأسس التي يتركز عليها، وقد مر معنا في السابق، أن الملاحظة لا يمكن أن تفضي إلى أي شيء في العلم. وثانيها؛ يعود إلى أن بوبر ينفي بصيغة القطع وجود الملاحظة الخالصة النقية، سواء ارتبط واقع الأمر بالعلوم الطبيعية أم بالعلوم الاجتماعية والإنسانية فهي تشكل - بلغة باشلار - عائقا إبستمولوجيا ينبغي تجاوزه، ولئن نحن انطلقنا في بحثنا من الملاحظة الحسية، فإننا سنعصف بمسألة الموضوعية إلى غيابات الجب. كما أن العلم لا يتصف بالموضوعية إلا حين يتحرر من محتوى الشعور لأي فرد. فقد ثبت أن "التجربة الذاتية، أو الشعور بالاقتناع، لن يفلح في تبرير قضية علمية، وعلى هذا الأساس فهي لن تؤدي أي دور في العلم، سوى اعتبارها موضوعا للبحث الأمبريقي (السيكولوجي). وبالرغم من ذلك، فأنى كان الحال الشعور بالاقتناع فإنه لن يبرر

473 "The alleged method of the professional scientist is: start from observations, observe, and go on observing. The alleged method of the professional historian is: start from documents, read documents, and go on reading documents. These alleged methods are exactly analogous, and both are precepts which cannot be carried out: they are logically impossible. You cannot start from observation: you have to know first what to observe. That is, you have to start from a problem. Moreover, there is no such thing as an uninterpreted observation. All observations are interpreted in the light of theories. Exactly the same holds for documents". K. Popper: The Myth of the framework, op, cit, 162.

قضية⁴⁷⁴. وما ينطبق على القضايا العلمية في العلوم الطبيعية ينسحب على المواقف والظواهر الاجتماعية والوقائع التاريخية والسياسية. وهذا يفيد بصيغة ملائمة، أن العلم يمكن أن يتكلم لغة مشتركة إن نحن رفضنا المسلك الاستقرائي لأنه قد يؤدي بنا إلى نتائج كاذبة، وسلطنا في مقابل ذلك المنهج العلمي الفرضي الاستنباطي الانتخابي. ولكن إذا اقتفى المؤرخ أثر المنهج الذي سلك بوبر ودعا إليه، فهل يمكن أن يكون الطريق الأمثل لرفع التاريخ إلى مقام موضوعي موسوم بالعلمية أم أن شأن المؤرخ أن يستبد به التشوش؟

في سبيل جمع شعث لغة العلوم، يقدم بوبر ضمانا منهجيا آمنا، ينصح فيه المؤرخ بضرورة الانطلاق من حادثة تكون بمثابة مشكلة نظرية، يبني عليها أنظاره، وفحص امتداداتها الفكرية وتشعباتها الاجتماعية والسياسية في أفق البحث عن الخيط الناظم بينها وما تبوح به الآثار المادية. وأما إن هو انطلق في شأن محاولة استفساره عن حقيقة ما يدرسه من الملاحظة الحسية وجمع الوثائق، فإنه على التحقيق، لن يصل إلا إلى معرفة مظلمة، شأنه في ذلك كمن يضيع وسعه في البحث عن ثلج محرق. فالانطلاق من المشكلة هو الذي يدفع المؤرخ إلى تحديد طبيعة الآثار أو الوثائق المادية التي يبني عليها ما يبنيه. ضمن هذا المنظور يضرب بوبر مثالا توليديا تهكميا سقراطيا⁴⁷⁵، حيث يقول: "هل يصح اعتبار تذكرة سفري عبر القطار إلى لندن وثيقة تاريخية؟ نعم ولا. إذا كنت متهما بارتكاب جريمة قتل، يمكن أن تفيد التذكرة في دعم غيابي عن جريمة القتل، وبالتالي تصبح وثيقة تاريخية مهمة (....). ومع ذلك لا يجب علي أن أنصح مؤرخا بأن يبدأ عمله بجمع تذاكر السكك الحديدية المستعملة"⁴⁷⁶.

⁴⁷⁴ "A subjective experience, or a feeling of conviction, can never justify a scientific statement, and that within science it can play no part except that of an object of an empirical (a psychological) inquiry. No matter how intense a feeling of conviction it may be, it can never justify a statement". K, Popper: The Logic of scientific discovery, op, cit, p, 24.

⁴⁷⁵ عرف سقراط بالمنهج التوليدي والتهكمي، إذ كان ينظر إلى السؤال الفلسفي بأنه موجه إلى البحث في جوهر وحقيقة الأشياء وماهيتها لا في مظاهرها. وأن مهمة الفكر تتجلى في وضع السؤال قبل إنتاج الأفكار، قصد استخراج معاني ودلالات المفهوم الذي يقصد. والمنهج التهكمي يرتبط بالسؤال مع تصنع المعرفة لكي يبعد الخطأ والضلال.

⁴⁷⁶ "Is my train ticket to London a historical document? Yes and no. If I am accused of murder, the ticket may possibly serve to support an alibi, and so become an important historical document (...). Nevertheless, I should not advise a historian to start his work by collecting used railway tickets". K, Popper: The Myth of the framework, op, cit, p, 162.

وهذا يفيد بصيغة ما أن الوثيقة التاريخية لا تفيد في بناء علم التاريخ إذا لم تسبقها مشكلة توجه المؤرخ لفحص الوثيقة والأثار المادية، وفي ضوءها يسعى إلى اقتراح حلول يخضعها للاختبار في أفق استبعاد تلك التي لا تستطيع الصمود، والإبقاء على وجهة النظر التي نجحت في الصمود وتجاوزت الاختبارات الدارونية، ووجهة النظر هذه تكون حلا ملائما مع وقف التنفيذ، أي تكون حلا مؤقتا في انتظار أخرى تكتبها. وهذا ما يعزز محاولة بوبر وضع تقارب منهجي بين العلوم الطبيعية والعلوم الاجتماعية والإنسانية، بجمع شعنها منهج المحاولة والخطأ، أو الانطلاق من مشكلة نظرية والانتهاة إلى أخرى. وهنا توحدت المسالك والطرق، بهدف تحقيق المطلب ذاته، أي تحصيل شرط الموضوعية وتحرير العلم من أوهام الذاتية وخرافة الاستقراء .

وبصيغة أكثر جرأة في رصد التقارب والالتقاء المنهجي بين التاريخ والعلوم الطبيعية اعتبر بوبر أن عمل المؤرخ لا يختلف البتة عن عمل العلماء في العلوم الأخرى، على نحو ما يعتقد المؤرخون باعتبار أننا ننطلق " فيهما معا من أساطير - من أحكام مسبقة تقليدية، أحاط بها الخطأ؛ ومن ذلك نواصل العملية عن طريق النقد :عن طريق الاستبعاد النقدي للأخطاء. في كليهما، تتخذ البيئة دورا حاسما في تصحيح أخطائنا، أحكامنا المسبقة، نظرياتنا المؤقتة - أي أن تلعب دورا في النقاش النقدي، في استبعاد الخطأ. ومن خلال تصحيح أخطائنا، نخلق مشكلات جديدة. ومن أجل التوصل إلى حل لها، نبتدع تخمينات، أي نظريات مؤقتة، نخضعها للنقاش النقدي، بهدف استبعاد الخطأ . ويمكن أن نمثل هذه العملية عن طريق صياغة تخطيط رباعي مبسط على الشكل التالي:

(م1 ← ن م ← ق ق ← م2) «⁴⁷⁷

⁴⁷⁷ "In both we start from myths – from traditional prejudices, beset with error – and from these we proceed by criticism: by the critical elimination of errors. In both the role of evidence is, in the main, to correct our mistakes, our prejudices, our tentative theories – that is, to play a part in the critical discussion, in the elimination of error. By correcting our mistakes, we raise new problems. And in order to solve these problems, we invent conjectures, that is, tentative theories, which we submit to critical discussion, directed towards the elimination of error. The whole process can be represented by a simplified schema which I may call the tetradic schema: P1→TT→CD→P2" Ibid, p, 157.

بحيث ننطلق من مشكلة ما (م1) أنى كان ضربها، سواء أكانت تاريخية أو عملية أو نظرية، وفي شأن ذلك نقترح حلاً مؤقتاً لها: قد يتخذ طابعاً تخمينياً أو فرضياً - نظرية مؤقتة، (ن م)، إذ ذاك تُخضع للنقاش النقدي (ق ق)، في ضوء البيّنة إن وجدت، ونتيجة ذلك تظهر مشكلات جديدة (م2) لا تكون متوقعة ولا هي مقصودة. وهذا يحيل على أن جميع المجالات المعرفية يجب أن تبدأ بمشكلة وتنتهي إلى أخرى. وعلى هذا النحو يجعل بوبر عمل المؤرخ حركياً مفتوحاً يرتكز على أسس العقلانية النقدية التي تقطع الطريق على الأيديولوجيات المغلقة التي تزعم الكشف عن «القوانين» أو «الاتجاهات» أو «الايقاعات» التي يسير التطور التاريخي وفقها»⁴⁷⁸. وتتنظر بصيغة الشمولية والوثوقية إلى أن التاريخ مبرمج وفق خطة قبلية، غالباً ما نرجع إليها لتفسير الأحداث التاريخية. إن هذه المزاعم لا تعبر إلا على مصالح ذاتية ذات ميسم إيديولوجي بنّيس. فما كان من شأن المؤرخ أن يتخطى حدود زمانه، وما كان له أن يحول الوقائع التاريخية إلى جثة متفسخة شأنها أنها صعقت بخطة خفية مهيأة سلفاً.

ضمن هذا السياق من أعمال النظر، يدعو بوبر إلى ضرورة التحرر من الأيديولوجيات المغلقة، وأن يضع صوب أنظاره أن التاريخ يشكل مساراً داروينياً لنمو المعرفة البشرية وتطورها، بمقتضاها يسمح القتام عن الصورة الباهتة التي خلفتها هذه النزاعات، ويكتب المعنى الموضوعي للتاريخ، باعتبار أن الإنسان هو من يختار ويكتب التاريخ. "والحال أنه لن كان هذه "الخطة"، أو بالأحرى هذه الخطط - طبقاً لاختلاف أنماط المعرفة - شيئاً معطى لنا كنتيجة لاختيارات أسلافنا، فإنه من الواضح أننا نستطيع أن نفعل بها ما نريد"⁴⁷⁹. فكل مجال معرفي له تاريخه وله خطته، لكن هذه الخطة لا معنى لها ولا قيمة لها إن هي توارت في صورة قوى خفية تحدد ها سلفاً، بل إن شأن جميع ميادين المعرفة أن تكون مفتوحة وفق خطة تطويرية تبدأ بمشكلة وتنتهي إلى مشكلة أخرى، دون أن يعني ذلك الرجوع في حركة حلزونية نحو المشكلة الأولى. أنى للاعتبار أن يتخذ

⁴⁷⁸ كارل بوبر: بؤس الأيديولوجيا، مصدر نفسه، ص، 13.

⁴⁷⁹ "For while this 'plot' - or, in view of the different kinds of knowledge, these 'plots' - are something given to us as a result of choices made by our forefathers, it is clearly up to us to make of them what we will". K, Popper: The Myth of the framework, op, cit, p, 152.

لونا آخر غير ما ألمع إليه بوبر بصريح اللفظ حين قال: "لقد ألمعت إلى أن قصة نمو مختلف أنواع المعرفة الإنسانية - وقبلها قصة تطور الحيوانات والحياة الإنسانية - يمكن أن يعتبرها المرء خطة يمكننا اكتشافها في التاريخ. طبقا لهذا الاعتبار، أودُّ أيضا التأكيد على عدم احتمالية وهشاشة هذه التطورات (التقدمية). ومن غير المحتمل أن نتصور أن الأشياء كان لابد لها أن تحدث على حال ما حدثت فحسب، بل أيضا كان من السهل جدا أن تنتهي كل هذه التطورات"⁴⁸⁰. والحق لئن هو قصد هذا الاعتبار إلى تأكيد أمر ما، فإنما هو قصد على التحقيق إفادة أن التاريخ يسير وفق خطة واحدة، لكنها مهيأة على نحو قبلي. إنها تلك الموسومة بنمو المعرفة وتطورها، وكل خطة غير ذلك فإنها ستنتهي إلى الانغلاق. فالإنسان هو الذي يصنع خطته، ويرسم وفقها ملامح مسيرته المعرفية، والمؤرخ هو الذي ينتقي المعنى الموضوعي للتاريخ، عبر تتبع الخطة المنهجية التي دعا إليها بوبر.

قد تأتي لنا عن هذا أن وضع التاريخ يمكن أن يناظر وضع العلوم الأخرى، إذا خضع المؤرخ عمله إلى هذه الخطة المنهجية الداروينية. وبذلك يستطيع أن يبتز أيضا لسان حال أنصار النزعات الشمولية. لكن بالرغم من ذلك يظل السؤال الإشكالي الذي يفرضه سياق الكلام قائما، وهو: هل يستطيع المؤرخ إعطاء معنى للتاريخ إن هو سلك هذه العبارات المنهجية وحدها؟

من أجل تحقيق هذا المطلب الاعتباري يطمئن بوبر كل من أشكل عليه أمر "معنى" التاريخ وعمليته، وق عكف على رصد الطريق الأسلم لتحقيق هذا المطلب، إذ يتطلب الأمر بدءا من المؤرخ، إذا كان غرضه التأريخ لحقبة معينة، أن يتخلى عن الأفكار والآراء المتداولة بين الناس، حول تلك الحقبة، لأنها تجعل التاريخ بدون معنى، باعتبار أن ما ينقله الناس بينهم حول الماضي لا يعدو أن يكون مجرد حكي لوقائع تاريخية ترتبط بانقلابات

⁴⁸⁰ "I have suggested that one can say that the story of the growth of different kinds of human knowledge – and before it, of the evolution of animals and human life – is a plot that we can discover in history. But in saying this, I wish also to emphasize the improbability and fragility of these (progressive) developments. Not only was it highly improbable that things should have happened as they did, it also would have been all too easy for these developments to come to an end". Ibid, p, 152.

سياسية ومعارك حربية وحياة الملوك المبالغ فيها. وهذا الاعتبار تناقلته الأجيال بينها عبر الكتب والقرارات الدراسية، وهو أمارة واضحة على تشويه صورة الماضي لا غير، وربما هذا ما أشار إليه بوبر بصريح العبارة حين قال: "إن تاريخ الجنس البشري لا وجود له، بل إن ما يوجد هو عدد غير محدود من تواريخ لكل أشكال الحياة الإنسانية. أحدها يتعلق بتاريخ السلطة السياسية الذي وضع في مستوى تاريخ العالم. وفيما أعتقد فهو ينطوي على إساءة وجريمة بشعة ضد كل تصور يرقى إلى المقام الأنسب الجنس البشري (...). بالنسبة لتاريخ السلطة السياسية، فهي ليست شيئا عدا كونها تاريخ الجريمة الدولية والقتل الجماعي (...). هذا هو التاريخ الذي يدرس في المدارس، حيث يعرض على التلاميذ بعض المجرمين بوصفهم أبطالاً"⁴⁸¹. وبوبر في هذا السياق يرفض أن يكون للتاريخ معنى لأنه يقوم على كل أشكال العنف والنهب والقتل، ولو وجد تاريخ يليق بالبشر لكان تاريخ كل الناس، يجسد آمال كل البشر ومعاناتهم دون استثناء، "لأنه لا يوجد فرد أفضل وأهم من الآخر. وبوضوح هذا التاريخ الحقيقي لا يمكن كتابته إذا أننا لابد أن نقوم بتجريدات، ونعمل وننتقي"⁴⁸². وغالبا ما يتم التأريخ للماضي البشري باعتباره تاريخا لسفك الدماء والقتل والحروب الجماعية، فيتوهم الإنسان أنه يدرس أحوال الماضين، لكن حقيقة الأمر لا يدرس إلا تاريخا فارغا من المعنى، والسبب في ذلك حسب بوبر، أن السلطة تؤثر في الإنسان فتجعله يميل نحو هذا الضرب من التاريخ، وهذا ما يعبر عنه بصيغة التأفف: "إن الناس تميل إلى تقديس السلطة، وبدون شك فإن أمر تقديس السلطة يعتبر ضربا من الوثنيات البشرية، وهي من بقايا عصر القفص، عصر العبودية. إن

⁴⁸¹"There is no history of mankind; there is only an indefinite number of histories of all kinds of aspects of human life. And one of these is the history of political power. This is elevated into the history of the world. But this, I hold, is an offence against every decent conception of mankind (...). For the history of power politics is nothing but the history of international crime and mass murder (...). This history is taught in schools, and some of the greatest criminals are extolled as its heroes ". K, Popper: The Open Society and its enemies, vol II, Hegel and Marx, op, cit, p, 465.

⁴⁸²"No one man more important than any other. Clearly, this concrete history cannot be written. We must make abstractions, we must neglect, select" Ibid, P, 465.

تقديس السلطة هو وليد الخوف، وهو شعور يستوجب الاحتقار⁴⁸³. فإذا شاء المؤرخ أن يضيف معنى عن حقبة تاريخية ما يجب بدءاً أن يتخلى عن هذه الصورة الموروثة عن الماضي، والتي تحملها الكتب والمقررات الدراسية والتي تصور الماضي البشري في صورة عنيفة.

لا أحد ينكر أن الماضي البشري عرف الكثير من أشكال العنف والاستبداد والاجرام الدولي، لكن من أجل خدمة الأجيال اللاحقة، فإن المؤرخ يجب أن ينتقي وقائع قادرة على خلق عنصر الحياة بينهم وبعث روح التقدم والازدهار، إذ يمكنه التأريخ مثلاً لحركات ثورية قامت بدافع تحقيق العدالة الإنسانية والمساواة، بدل البحث في اضطرابات سياسية واجتماعية قامت من أجل إبادة البشر، وعلى هذا النحو يمكننا أن نضيف معنى على التاريخ بعد أن كان ضرباً من الوهم والخرافة. والحال لئن سُوِّغ المؤرخ أن ينتقي الوقائع التي تفيد في خلق الازدهار والتقدم للأجيال القادمة، فقد سُوِّغ له أيضاً أن ينطلق من مشكلة نظرية، ثم يقترح حلولاً لها، في أفق إخضاعها النقد العقلاني واستبعاد وجهات النظر التي لا تستقيم مع الوثائق المادية والأثار، والإبقاء على وجهة النظر الأقرب إلى الصدق طالما أنها صمدت أمام اختبارات النقد. وهذه بدورها تكون حلاً مؤقتاً في انتظار تكذيبها.

هكذا نخلص إذن انطلاقاً من هذا الجانب من إعمال النظر، إلى أن مساهمة بوبر في العلوم الاجتماعية والإنسانية كان بهدف توحيد أفق النظر في شأن المعرفة العلمية، وإعطائها طابعاً موضوعياً من خلال تمييزه بين النظريات والأفكار الاجتماعية والتاريخية التي تحمل معنى عن الأفكار والنظريات الزائفة، تماماً بنفس الطريقة التي سلكها في العلوم الطبيعية. والحق أن ما نستشفه من خلال هذه الاعتبارات الفكرية والمنهجية، هو أن بوبر يرفض كل أشكال العنف القائمة بين البشر من جهة كما أنه ينظر إلى المستقبل نظرة موسومة بالانفتاح.

⁴⁸³ "Men are inclined to worship power. But there can be no doubt that worship of power is one of the worst kinds of human idolatries, a relic of the time of the cage, of human servitude. The worship of power is born of fear, an emotion which is rightly despised" Ibid, p, 465.

2 -كارل بوبر: الحرية والعقلانية وفكرة التنوير

تأسست الليبرالية منذ بواكيرها الأولى على مجموعة من الأسس تتخذ من الفرد أرضية لها، تمثلت في الحرية، والعقلانية، والتسامح، وحقوق الإنسان... وهي أسس تعيد الاعتبار لمكانة الفرد وقيمته، وتجعله قاضيا أدرى بمصلحته دون تدخل أو وصاية من طرف خارجي غير ما يمليه عليه عقله الخاص. وفي شأن هذا الاعتبار يتحدد دور الدولة ووظيفتها في حماية هذه الأسس وتعزيزها. ولئن هي تدخلت في حرية الفرد فإنها لن تعمل سوى على العبث بالنظام الاقتصادي القائم على المنافسة الحرة التي كان "آدم سميث" Adam Smith قد دعا إليها، باعتبار أن حرية الفرد في جوهرها هي موجهة لصالح المجتمع. لذلك فإن أي تدخل أو فرض للرقابة بقصد الحد من حرية الفرد، فإنه سيضعف قدراته وإحساسه بالمسؤولية ويدمر طاقته الإبداعية، وبالتالي يصير المجتمع بدون قوى فاعلة، وسينتهي الأمر في المطاف الأخير إلى انهيار البناء الاقتصادي للدولة، وهذا معناه أن حرية الفرد هي موجهة بالأساس إلى المساهمة في نمو الاقتصاد. ولا يجب أن نتفاجأ إذا ما افترضنا أنه قد يحدث أن تفرض الدولة قيودا على حرية الفرد وإبداعاته ما قد ينجم عنه كارثة اجتماعية بكل المقاييس. إن الليبرالية تجعل كل شيء ينطلق من الفرد باعتباره مركز كل الأولويات، ولن تتحقق رفاهية المجتمع إلا من خلال حريته ومصلحته وتنمية قدراته الشخصية، لذلك فإن واجب الدولة ينحصر في تحقيق ما يتجاوز طاقته وما لا يستطيع أن يحققه بنفسه. فما هو الباعث الذي جعل الليبرالية تدافع عن مقام الفرد وتركز عليه اهتمامها بحيث يشكل عندها مركز التقدم وبناء الحضارة الإنسانية؟

إن الاعتبار الأهم الذي ينبغي على كل من يريد تأسيس تصور أو نظرية حول الحرية أن ينطلق منه، هو أن الحرية معطى أصيل لدى الإنسان، وهي تشكل جوهر وجوده، ومبدأ أسمى لاكتمال فرديته، واكتساب شخصانيته، وبهاء إنسانيته. وعلى نحو ما يفهمها الليبراليون فهي تشكل المبدأ والمنتهى، الباعث والهدف، الأصل والنتيجة في حياة الإنسان⁴⁸⁴. ولا يصح إطلاقا اعتبارها هبة يتبجح بحيازتها شخص ما ويوزعها على من

484 عبد الله العروي: مفهوم الحرية، المركز الثقافي العربي، ط5، 2012، ص، 49.

يشاء بشروط يضعها هو بنفسه. إن الحرية هي الشرط الأول للفعل الإنساني، وهي من ثمة المحرك الأساس لتقدم الحضارة الإنسانية في كل أبعادها ومجالاتها. لذلك فإن من تنازل عن حريته أو لم يدافع عنها، فإنه يكون قد تنازل عن إنسانيته، وأبعد من ذلك لا يستحق الاستفادة من إنجازات الإنسان أنى كانت طبيعتها. فإذا لم نؤمن بالحرية إلى حد الثمالة، فإننا لم نفتتح بعد بإنسانيتنا، باعتبار أن الحالة التي تسبق الوجود الإنساني هي حالة الحرية في صورتها الأنيقة، التي تقوم على واقعة أن كل الناس ولدوا أحرارا ومتساوين. ولذلك يبقى لكل واحد الحق في أن يتصرف كما يشاء دون تدخل مانع خارجي يحرمه من ممارسة نشاطه بكل حرية، إلا أن ذلك لن يستقيم إلا في إطار مجتمع حر ومفتوح، كل أفرادهم يقدرون الحرية حق قدرها، بحيث لا يتدخل أحدهم في مجال نشاط فرد آخر، ولا يلزم شخصا طرفا آخر باعتناق فكره أو مذهبه، إذ أن صاحب الفعل يكون هو سيد فعله وقراره، وبأن لأفكاره طبقا لمبتغاه وممرماه.

والحق أنه رغم مزية المعاني التي تحملها قضية الحرية، إلا أن اختلاف الأوضاع الاجتماعية والفوارق الطبقية يجعلها امتيازاً ينفرد به الأفراد المحظوظون، وبذلك لا تصير الحرية حقا طبيعيا بل تحيل على الوضع الاجتماعي والاقتصادي الذي يعيش فيه الفرد. أنى للأمر أن يكون بخلاف ذلك وقد مدنا الإرث التاريخي الغزير بسياقات ومواقف مختلفة كشفت عن تمايز الأفراد في حريتهم طبقا لانتمائهم الاجتماعي. "فإذا كانت الحرية تعني الفعل بدون قيود (...) أيضا تعني (...) الاستثناء من الضرائب والجزية والرسوم وسلطة القانون الحاكم، والاستثناء بدوره امتيازاً، فإن الحرية تعني أن نسلم بالحقوق المستثناة، المقصورة على نقابة أو شركة أو مدينة أو طبقة اجتماعية. وهكذا ارتبط التمييز والاستثناء بطبقات النبلاء والشرفاء حتى نهاية القرن السادس عشر فكانت الحرية مرادفة لمولد النبيل"⁴⁸⁵. وبصيغة ما، فإن الأوضاع والمواقف الاجتماعية تهيئ ظروفًا متباينة لممارسة الفعل الحر، وتوسع من مجاله، فتخلق بذلك تمايزاً بين الأفراد. من هذه الزاوية لن تكون الحرية أعدل قسمة بين الناس ما دامت ترتبط بالوضع الاجتماعي الذي ينتمي إليه الفرد، باعتبار أن الأوضاع الاجتماعية والاقتصادية الطبقية لا تتيح الإمكانيات

⁴⁸⁵ زيجمونت باومان: الحرية، ترجمة، فريال حسن خليفة، مكتبة مدبولي، القاهرة، 2016، ص، 28.

نفسها لممارسة الحرية، لذلك يغيب المعيار الأسلم للفصل في حدود ومجال نشاط الأفراد. بيد أن إعطاء الأولوية للحرية لجميع الأفراد وحمياتها أفضل من إعدامها. وهذا ما تحاول الليبرالية أن ترسخه وتدافع عنه، إلا أنه من شأن تناول جرعات أكثر منها أن يؤدي إلى كارثة، تصورها في رسم رديء وشنيع، وتتداولها الألسن على نحو ذريع ووضيع، وتتناقلها الأجيال بشكل سمج وفظيع، بحيث قد ينظر إليها كأنها مخالفة وجريرة، شأنها شأن الطيور التي تولد في القفص فتعتقد أن الطيران جريمة. ومن أجل تلافي ذلك، ووضعها في إطارها الأسلم، أفرد لها كارل بوبر مقاما هاما ضمن مجهره الذهني، وجعل مرماه من خلال ذلك البحث عن الطريق الآمن لتجاوز أشكال الصراع والعنف.

إن الناظر الممعن في متن كارل بوبر، لئن هو كلف نفسه البحث عن خيط ناظم بين فكره العلمي وفكره السياسي، سيلفي وجود ضرب من التطابق بين طبيعة العقلانية العلمية عنده، وارتباطه بالليبرالية السياسية، إذ يبدو واضحا أن أفكاره بصدد منطق الكشف العلمي تتقارب من حيث بنائها المنطقي مع البناء المنطقي والصيغ الحجاجية التي سلكها في فكره السياسي والاجتماعي والفلسفي. وقد عملت عقلانيته النقدية على تقريب خطابه الفلسفي بين هذه المجالات، إذ هي اتخذت في المجال العلمي سمة العقلانية العلمية، بينما تبدت فلسفيا في صورة عقلانية نقدية، وأما في المجال السياسي فهي تتخذ من الهندسة الاجتماعية المتدرجة أو الجزئية صفة لها. غير أن ما يدعم أفكاره في جميع هذه المجالات بصورة أو بأخرى هي ليبراليته على نحو ما سيأتي معنا لاحقا.

ولأن المطلب الأساس الذي سنروم إعمال النظر فيه هو اقتفاء أثر طبيعة الليبرالية لدى بوبر، فإننا سنفرد الفصول القادمة للبحث في صورة الليبرالية التي انتسب إليها ودافع عنها، ثم الإطالة بها على بعض ضروب الليبرالية على نحو ما انتصر إليها مجايلوه. وفي شأن ذلك سننطلق من فكرة أن الليبرالية من حيث منشأها وتطورها هيأت مقاما هاما لقضية التسامح والحرية والمساواة... كأسمى مبادئ يجب أن يسلك الإنسان بموجبها. صحيح أن "رونالد دووركين Ronald Dworkin" أعمل الجهد من أجل إقناعنا بأن الليبرالية يجب أن تعنى بقضية المساواة فحسب، لكنه ما برح أن اعترف بوجود مفاهيم ليبرالية تمتد إلى

مسألة المساواة دون أن تنفصل عن استقلالية الفرد. لذلك قد لا نجانِب الصواب إذا ذهبنا إلى القول إن الليبراليين مهتمون بتحقيق أكبر قدر ممكن من الحرية والمساواة، لكن دون أن تتخلى عن المبادئ المؤسسة الأخرى. والحال لئن نبشنا في تصور بوبر لمسألة المساواة، وتعقبناها على نحو ما خطها في سيرته الذاتية، وفلسفها في كتابه "المجتمع المفتوح وأعداؤه"، فإننا سنلفي أن الرجل لا يرفع من شأن المساواة على غرار نظريته للحرية، بل إنه يعطي الأولوية للحرية على المساواة. ففي اعتقاده أن الأفراد قد يرغبون في المساواة باعتبارها شيئاً جيداً وطلباً خيراً، لكنها في الحقيقة مكلفة للغاية من حيث ارتباطها بالحرية، الشأن في ذلك أن السعي نحو هذا المطلب وإعطائه الأولوية قد يفضي إلى نتائج غير مرغوبة بالمقارنة مع تلك التي كانت ستتحقق لو أعطيت الأولوية للحرية.

قد نقرب من صدق القول إذا قلنا إن المساواة التي يقصدها بوبر قد تكون على الأقل مساواة في الحقوق الأساسية. فهو في الجزء الأول من كتاب "المجتمع المفتوح وأعداؤه"، يهاجم أفلاطون بسبب نزعه اللامساواتية الاستبدادية، وعلى التحقيق حين أصر على أن كل إنسان يجب أن يقوم بعمل واحد فقط، وقد أفاد به ذلك العمل الذي يتناسب حقا مع طبيعته، ومن ذلك يستدل الرجل على أن النجار يجب أن يحصر نفسه في النجارة دون أن يقوم بوظيفة غيرها لا تتناسب مع طبيعته، والإسكافي يجب أن يظل إسكافيا وظيفته الطبيعية لا يجب أن تخرج عن صنع الأحذية، ولئن وُجد أحدهم يقوم بوظيفة غير وظيفته الطبيعية، فإن ذلك يشكل تهديداً لأمن المدينة واستقرارها، مما قد يدفع إلى سقوطها. لذلك فإن العدالة الحقة التي أسس عليها أفلاطون دولته "الاستبدادية" تقتضي أن يحافظ كل امرئ على مكانته داخل الطبقة التي وجد نفسه فيها مسبقاً، كسبيل عادل نحو تحقيق سعادة الجميع. واستناداً إلى هذا الاعتبار يمكن أن نستشف أن الحاكم سيحقق سعادته في الحكم، والإسكافي في صناعة الأحذية، كما أن العبد سيحصل سعادته في العبودية. ومن ذلك نستدل أن سعادة كل فرد موجودة سلفاً في الوظيفة الطبيعية الطبقيّة التي سيقوم بها. فأى ضرب من اللاعدالة هذا الذي يدافع عنه أفلاطون؟

إن تصور أفلاطون للعدالة ليس إلا مطلباً استبدادياً، قدمه الرجل كبرنامج سياسي لا يخرج عن إطار النزعة الشمولية، وهو أول برنامج يهيئ الطريق الأسلم لها، فهو من جهة لا يلائم الواقع السياسي للعصر الراهن، كما أنه لا يناسب طموح الفئات الهشة في تحقيق تغير كفيل بإيجاد حلول مناسبة للمشكلات الاقتصادية والسياسية والشرور الاجتماعية، ومن جهة أخرى فهو يشكل تهديداً للأفكار الليبرالية وهجوماً فظاً على الحريات الفردية.

قد يذهب مندد لهجوم بوبر على فلسفة أفلاطون إلى أن تصور فيلسوف الجمهورية للعدالة يخص العصر الذي جاليله، ويلائم مطلب المساواة الذي كان سائداً حينذاك، وقد أخطأ بوبر حين هاجم أفلاطون من هذه الزاوية. بيد أن المعارض هاهنا قد فاتته أن بوبر قبل أن ينتقد البرنامج السياسي الذي خطه أفلاطون، اطلع على الواقع السياسي والاجتماعي الذي كان سائداً في بلاد الإغريق قديماً، وقد تساءل في كتاب "المجتمع المفتوح وأعدائه" حول ما إذا كان تصور أفلاطون للعدالة يقصد به المعنى المألوف في الواقع الإغريقي حينذاك، أم أن الرجل حاول أن يخرج عن المعنى المتداول وأراد أن ينحت معنى خاص ينفرد به لنفسه ويسنّه قاعدة للعمل السياسي الذي يخدم برنامجه فحسب؟ وبصيغة أخرى، "ألم يكن تصور أفلاطون لمفهوم العدالة هو التصور الأسلم بمعنى مختلف؟ ألم تكن فكرته عن العدالة تتوافق مع الاستخدام المتداول لدى الإغريقين بصدد هذه الكلمة؟ ألم يكن الإغريقون يقصدون بكلمة العدالة شيئاً ما كلياً مثل "سلامة الدولة"، وأنه ليس من العدل إطلاقاً، ولا هو أمر مقبول من الناحية التاريخية أن نتوقع من أفلاطون أن تكون لديه فكرتنا الحديثة عن العدالة، من حيث أنها تحيل على مساواة المواطنين أمام القانون؟"⁴⁸⁶.

⁴⁸⁶ "But was he not right in a different sense? Did his idea of justice perhaps correspond to the Greek way of using this word? Did the Greeks perhaps mean by 'justice', something = holistic, like the 'health of the state', and is it not utterly unfair and unhistorical to expect from Plato an anticipation of our modern idea of justice as equality of the citizens before the law?" K. Popper: The Open society and its enemies, vol 1, the spell of Plato, op, cit, p, 96.

لقد انتبه بوبر إلى أن الاستخدام الإغريقي لقضية العدالة قديما، أقرب إلى استخدامنا المتداول لهذا المفهوم، وعلى التحقيق حين يرتبط بشكل وثيق بمسألة الفردانية والمساواة. وعلى عكس ذلك صاغ أفلاطون تصورا شموليا لمفهوم العدالة أبعد ما يكون عن المساواة، بل قد اتخذ سبيلا نحو اللامساواة، رغم أن التصور المتداول في حقبة كان يربط العدالة بالمساواة. وقد يكون هذا ما قصده بوبر حين قال: "لقد صاغ بريكلير مبدأ المساواة هذا بصيغة تدعو للإعجاب، قبل سنوات قليلة من ولادة أفلاطون، في خطبة حفظها ثيوسيديدس (...). يقول بريكلير: توفر قوانيننا عدالة متساوية للجميع على حد سواء في نزاعاتهم الخاصة، لكننا لا نتجاهل مزاعم الامتياز. فعندما يميز مواطن ما نفسه، فإنه عندئذ يفضل للخدمة العامة، وليس كمسألة امتياز، ولكن باعتبار ذلك مكافأة له على الاستحقاق، وأما الفقر فهو ليس عيبا..."⁴⁸⁷. والحق لئن هو دل هذا الضرب من النظر على أمر ما، فإنما هو أمانة على أن نظرة المواطن الإغريقي القديم كانت تفيد بالعدالة شيئا لا ينفصل عن المساواة، من حيث هي مبدأ يرمي إلى عدم الاعتراف أو القبول بأي امتياز طبيعي يمكن أن يزيد من حدة الجور. بيد أن أفلاطون لم يكن يمتلك نصيب ذرة من القناعة بصدد توجيه مجهره الذهني نحو ربط العدالة بالمساواة، باعتبارها مبدأ يقضي معاملة المواطنين من غير تحيز، بل إنه جعل العدالة ومن ثم المساواة تنحصر في إداء كل مواطن لوظيفته الطبيعية، كشكل من أشكال التميز الطبيعي. والحق، لئن نحن أطللنا بهذا الاعتبار على التصور الحديث للعدالة باعتبارها ضربا من المساواة، فإننا سنلقي أن أفلاطون كان يحمل ضغينة دفينية إزاءها، وجعل "النزعة المساواتية أشد أعدائه، وقد كان يسعى جاهدا إلى تدميرها"⁴⁸⁸. لكن أليس من الغرابة بمكان أن يؤسس أفلاطون قضية العدالة على فكرة اللامساواة على الرغم من أن الفهم المتداول في بلاد الإغريق في حقبة كان يعتبر العدالة ضربا من المساواة؟

⁴⁸⁷ "This equalitarian principle had been admirably formulated by Pericles a few years before Plato's birth, in an oration which has been preserved by Thucydides. (...) 'Our laws', said Pericles, 'afford equal justice to all alike in their private disputes, but we do not ignore the claims of excellence. When a citizen distinguishes himself, then he is preferred to the public service, not as a matter of privilege, but as a reward for merit; and poverty is not a bar ...' Ibid, p, 100.

⁴⁸⁸ "Equalitarianism was his arch-enemy, and he was out to destroy it". Ibid, p, 98.

يجيب بوبر في هذا السياق بأن ذلك لا يمكن فهمه إلا من زاوية اعتبار البرنامج السياسي الأفلاطوني برنامجا يتجه نحو تأسيس وترسيخ جذور الاستبداد، وفي شأن ذلك حاول إقناع أتباعه بأن برنامجهم ينطوي على أسس العدالة الحقة التي يجب على الكل الدفاع عنها. والحال لئن كان تصور أفلاطون للعدالة يفضي إلى ترسيخ الاستبداد وخلق ضرب من اللامساواة بين المواطنين في حين أنها يجب أن ترمي إلى معاملة الكل بدون تحيز، وإذا لم تكن العدالة سبيلا آمنا نحو تحقيق سعادة الجميع، فهل يحمل تصور بوبر خلاصا لذلك؟

يتجه بوبر في فلسفته السياسية، للدفاع عن الليبرالية من حيث أنها لا يجب أن تتأسس على مبدأ المساواة بدءا، ولا ينبغي أن تخطط إلى تحقيق سعادة الكل. وفي سياق هذا الضرب من النظر يرفض نظرة أفلاطون للعدالة وفكرته عن السعادة على نحو ما سار معنا، ويقصد إلى مناقشة المبدأ المركزي الذي يستند إليه مذهب المنفعة، الذي وضعه جيريمي بنتام وزكاه جون استيوارت مل، أفدنا به "مبدأ تعظيم السعادة"، أي "مبدأ أعظم قدر من السعادة لكل فرد كمعيار لتحقيق الخير العام"، على نحو ما أفردنا لذلك مقاما في فصل سابق، باعتبار أن القاعدة التي تحكم الفعل الأخلاقي وتوجهه نحو غاية معينة هي قاعدة الخير الأقصى أو مبدأ سعادة الكل. والحال أن هذا المعيار رغم حملته البريئة قصد تحقيق المنفعة لأكثر عدد ممكن من الأفراد، إلا أنه في عمقه معيار يوتوبي لا ينظر إلى المشكلات التي يواجهها المجتمع، ولا يخفف من معاناة الناس. والحق لئن نحن قبلنا بهذا المعيار كسبيل يوتوبي نحو تحقيق السعادة المنشودة، فإن ذلك سيترك الباب مفتوحا أمام بعض المهندسين الاجتماعيين اليوتوبيين والزعماء السياسيين، من أجل فرض قيم معينة يتفق الناس على الالتزام بها والخضوع لها، متوهمين أنها الطريق الأسلم لبلوغ السعادة. وفي شأن ذلك يجعلون أنفسهم أوصياء لاختيار ما هو أنسب وأكثر أهمية لهم، لكنها في الواقع لا تتجه سوى إلى تخدم خدمة مصلحتهم الاستبدادية.

قد يكون الشعار الذي انفرد به الاتجاه النفعي في نظر أنصاره، شعارا يحمل بوادر تحقيق الجنة المفقودة على الأرض، لكنه يترك المشكلات السياسية والاقتصادية والشرور

الاجتماعية دون حلول، والأجدر من ذلك أن يفرد النشطاء والفاعلين السياسيين والمهندسين الاجتماعيين جهودهم من أجل تخفيف المعاناة، وإزالة الشرور الأكثر فتكا والأعظم ضررا. وانطلاقا من هذا المطلب يمكن للزعماء السياسيين والمخططين الليوتوبيين أن يضعوا برنامجا مفتوحا لسياسة عامة عقلانية تتوجه بوصلتها صوب مشكلات عملية، بدل السعي نحو تحصيل السعادة، لأنها مطلب شخصي يتعلق بالفرد نفسه. وإذا كانت السعادة حالة نفسية شعورية، فلا يمكن لأي شخص أن يعيش حياة غيره أو يشعر بما يشعرون به، وكل من زعم نفسه وصيا لتحقيق سعادة غيره، فإنه لن يكون سوى استبداديا يسرق حريته في أن يكون نفسه ويعيش وفق إملاءات عقله. وفي شأن تبديد هذا الوهم يقول بوبر: "لقد اقترحت منذ عدة سنوات خلت بأن برنامج السياسة العامة يجب أن يتضمن، في المقام الأول، التوصل إلى طرق ووسائل تجنب المعاناة قدر الإمكان. وفي مقابل المبدأ النفعي الذي يرمي إلى تعظيم السعادة، فإنني أقترح أن يترك أمر السعادة للمبادرة الشخصية، أما مسألة تجنب المعاناة فهي تعتبر من مشكلات السياسة العامة. وقد أشرت أيضا إلى أن بعض النفعيين على الأقل حين يتحدثون عن تعظيم السعادة، فإنهم قد يستحضرون في ذهنهم تخفيف البؤس. وبطبيعة الحال فإنني لم أقترح أبدا أن مسألة تقليل المعاناة يجب أن تتخذ كمبدأ أخلاقي أسمى (...). أزع أنه بخصوص مسائل السياسة العامة، يجب أن نعيد النظر في ترتيب أولوياتنا، ويجب أن نضع ضمن قائمة الأولويات تجنب المعاناة بدل السعي نحو تحقيق السعادة"⁴⁸⁹. يستفاد من هذا الاعتبار النقدي أن بوبر يروم توجيه برنامج السياسة العامة صوب مشكلات واقعية بدل إهدار الجهد في التخطيط لليتوبيات

⁴⁸⁹ "Many years ago I proposed that the agenda for public policy should consist, in the first place, of finding ways and means of avoiding suffering, so far as it is avoidable. Contrasting this with the utilitarian principle of maximizing happiness, I proposed that, in the main, happiness should be, and that it can only be, left to private initiative, while the alleviation of avoidable suffering is a problem of public policy. I also indicated that at least some utilitarians, when speaking of the maximization of happiness, may have had in mind the= minimization of misery. Of course, I never suggested that the minimization of suffering should be made the highest moral principle. In fact I do not believe in the existence of such a thing as a single highest universally valid moral principle. On the contrary, I suggested that in matters of public policy we have to constantly reconsider our priorities, and that in drawing up a list of priorities avoidable suffering rather than happiness should be our main guide". K. Popper: The myth of the framework, op, cit, p, 140.

تترك واقع الناس على ما هو عليه. فهو منهج عملي إصلاحي يحفز على حل المشكلات التي يعاني منها الناس، ويعمل على إصلاح العيوب والتخفيف من الشرور الاجتماعية. إن هذا المنهج يقدم نفسه في صورة هندسة اجتماعية متدرجة ليبرالية إصلاحية مفتوحة، يتيح إمكانية التغلب على أكبر المشكلات بصيغة عقلانية بعيدا عن الانفعال والعنف. ومما لا قوام فيه أن مرمى بوبر ومسعاها الدائم من خلال سلك هذا المنهج، هو في المطاف الأخير الوصول إلى صورة معقولة لتجاوز العنف وسفك الدماء.

في سياق هذا الضرب من أعمال العقل يشير بوبر إلى أن المطلب الذي يفرض نفسه، هو أن ننخرط في نقاش عقلاني نقدي بغرض البحث في أهم الإصلاحات الاجتماعية الضرورية، مهما تباينت خلفيات النقاش، لا بهدف البحث في الصيغة المثالية لسعادة الناس. وهنا تكمن في نظرنا، وجهة التصور الليبرالي الذي ينتصر له بوبر، باعتبار أن تقليل المعاناة ينطلق بدءا من الاقتناع بأهمية حرية النقاش العقلاني النقدي، والقبول باختلاف خلفيات النظر وتنوع وتنافس البيانات والحجج نباهتها وحصافتها. ومن خلال ذلك يكون الاتفاق حول أعظم الشرور والإصلاحات الاجتماعية أفضل وأسهل من الصراع المؤدي إلى الدوغمانية، وبالتالي إلى العنف، حول من تكون له الغلبة في الوصول إلى الصورة المثالية لسعادة الآخرين. إن الشرور الاجتماعية نعيشها بشكل مستمر، يكفي فقط التوجه صوب الناس الذين يكابدون جهامتها وشدتها كل يوم، والانخراط في معمعان معاناتهم، إذ ذاك يمكن وصفها والعمل على التخفيف من مشقتها دون أن نساهم في خلق أسوأ منها. والسبيل الأسلم لذلك، على نحو ما تحصل معنا، هو الإنصات إلى أولئك الذين يعانون من البطالة، والأمراض، والحروب... ولئن نحن انطلقنا من واقع معاناة الناس، إذ ذاك يمكننا أن نصل إلى موقف محدد بصدها. في أفق تحقيق ذلك، يشير بوبر إلى أنه "لئن كان الوصول إلى اتفاق معقول حول وجود الشرور القائمة ووسائل مكافحتها أبسط من الاتفاق حول الخير المثالي ووسائل تحصيله، فسيكون ثمة أمل أكبر في أنه عبر استخدام المنهج المتدرج قد نتغلب على أكثر المشكلات العملية صعوبة تعترض كل إصلاح سياسي معقول، وأفيد بذلك؛ الاحتكام إلى العقل بدلا من اللجوء إلى العاطفة والعنف في تنفيذ البرنامج، وستكون هنالك إمكانية للتوصل إلى حل وسط معقول، وإنجاز الأفضل بطرق

ديمقراطية"⁴⁹⁰. من هذه الزاوية نستشف أن السبيل الأسلم لإنجاز السياسة العامة هو الاحتكام إلى الدولة الديمقراطية الليبرالية الإصلاحية التي تجيز فرصة إصلاح الأعطاب الاجتماعية بطرق تدريجية عقلانية، وتضع الأفراد في مركز الفعل والنقاش الحر ضمن مسافة لا تصل إلى تجاوز حدود الحرية المتاحة، كما تعطي إمكانية تغيير الحكومات بدون إراقة للدماء، في أفق تجاوز أشكال العنف. فهل يحيل هذا الاعتبار على أن بوبر يهيئ الصيغة الأفضل لسياسة تدخل تتخذ فيها الدولة مكانا هاما للفصل في مجال وحرية عمل الأفراد؟ ولئن اقتضى نشاط الأفراد تدخل الدولة، فما هو المعيار الأنسب والصيغة الأسلم لذلك؟ وإذا قبلنا بهذا الأمر، ألا يمكن اعتبار ليبرالية بوبر هي ليبرالية تأتي على أنقاض تلك التي دافع عنها جون استيوارت مل وتقبل، في مقابل ذلك، بالأسس الكانطية صورة لها؟

تأتي معنا أن كارل بوبر يجادل معارضا مزاعم الاتجاه النفعي الذي يقوم على تعظيم السعادة، باعتباره مطلبا يوتوبيا يدفع نحو تدخل نشطاء وقادة سياسيين لفرض قيم معينة على الأفراد، بينما يعتبر ذلك في العمق فرصة ملائمة للحد من حريتهم، ودعا إلى اعتبار مطلب تحصيل السعادة مبادرة شخصية تهم الفرد ذاته، وهو ما يحيلنا على أمر أساس سبق الإلماع إليه، وهو أن ليبرالية بوبر تقوم على إعطاء الأولوية للحرية على غيرها من المبادئ، دون التقليل من شأن المبادئ المؤسسة الأخرى. والحال أن واقع الفعل الإنساني يكشف على أن الاعتراف الكامل بمبدأ الحرية يفضي إلى فوضى لا تطاق، على نحو ما افترض فلاسفة العقد الاجتماعي، باعتبار أن الانتصار للحرية الكاملة يجعل مجال نشاط الأفراد مرعبا وغير آمن، وذلك بالنظر إلى الطبيعة البشرية الشريرة والماكرة التي تكون أشد الاستعداد للعدوان والعنف.

⁴⁹⁰ "If it is easier to reach a reasonable agreement about existing evils and the means of combating them than it is about an ideal good and the means of its realization, then there is also more hope that by using the piecemeal method we may get over the very greatest practical difficulty of all reasonable political reform, namely, the use of reason, instead of passion and violence, in executing the programme. There will be a possibility of reaching a reasonable compromise and therefore of achieving the improvement by democratic methods". K. Popper: The open society and its enemies, vol 1, the spell of Plato, op, cit, p, 163.

لا يمكن أن نغفل ضمن هذا المنظور أن الحرية تعتبر حقا أصليا لدى كل فرد، وهي تعتبر أبعد من ذلك الشرط الأول لكل فعل إنساني، إلا أن تشابك وتداخل حريات الأفراد سيؤول إلى هدم الحرية ذاتها في غياب سلطة سياسية تتركز في إطار مؤسسات الدولة، وهذا معناه أن الحرية لن تأخذ قيمتها ومعناها، ولن تجد تحققها الفعلي إلا داخل الدولة. إلا أن هذا الاعتبار يضعنا إزاء مفارقة غاية في الصعوبة كان قد أثارها إيمانويل كانط، ترتبط بحدود سلطة الدولة في علاقتها بحرية الأفراد، إذ كيف يمكن قبول تدخل سلطة سياسية كآلية للردع والإكراه بصورة لا يترتب عنها أي ظلم أو جور لدى أفراد آخرين أو سلبهم حريتهم؟ ألا يمكن أن تنطوي مزاعم ودعاوى تدخل الدولة على تمهيد فاضح للاستبداد السياسي بمبرر تعطيل استعداد الطبيعة البشرية لفعل الشر؟ في مقابل ذلك، لئن نحن اعتبرنا الحرية حقا أصليا لا يسمح لأي طرف خارجي منعه، ألا يمكن أن ينجم عن ذلك تدميرا للحرية ذاتها؟ وبصيغة التوسط، ألا يتطلب البث في شأن هذه المفارقة اقتفاء معيار أو مبدأ عملي يعمل على التوفيق بين سلطة الدولة والحق الحرية؟

لقد عالج إيمانويل كانط هذه المفارقة ببصيرة نافذة وفق تصور يضمن بطريقة ما تعايش وتفاعل الحريات داخل الدولة، وبشكل يؤطره القانون، باعتبار أن الدولة هي الأداة الأسلم لحماية الحق في الحرية من التلف، وضمانها استنادا إلى القانون. فالقانون وحده لا يكفي لتحقيق هذا المطلب، لذلك لزم وجود سلطة رادعة تستطيع كبح الفعل الحر حين يتجه نحو تدمير الحرية، وهذه القوة أو السلطة لن تكون سوى الدولة. لكن تدخل الدولة كقوة للإكراه في تصور كانط، لا يجب فهمه على أنه فرصة لتبرير الاستبداد والدعوة له، فلشدّ ما ندد الرجل بتحول السلطة السياسية إلى وسيلة للطغيان وإرهاب الناس. والحال لئن نحن شئنا أن تحمل الحرية قيمة ومعنى، فيجب أن نعتبر أن الإكراه ليس مطلبا غير مرغوب فيه، بل هو مطلب ملحّ لالتقاء الحريات وتوافقها داخل الدولة.

في سياق هذا المنظور يعود كانط إلى مناقشة تصورات فلاسفة العقد الاجتماعي بخصوص مسألة الانتقال من حالة الطبيعة إلى المجتمع المدني (الدولة)، ويعتبر أن المعوضة الكبرى التي قد لا يجد الإنسان لها حلا، هي الوصول إلى الصيغة الأنسب

لتحقيق هذا الانتقال، رغم أنه يجيز إمكانية تحقيق ذلك في مشروعه نحو تحقيق السلام الدائم، إذ يعتقد أن "مسألة إنشاء الدولة، مهما بدت مطلباً صعب المنال، فإنه يمكن تحقيقه حتى ولو تعلق الأمر بقوم من الشياطين"⁴⁹¹، ومرد هذه الصعوبات بشكل كبير إلى مكر الطبيعة البشرية واستعدادها إلى العصيان، وخرق كل إكراه قد تفرضه سلطة الدولة، باعتبار أن "العود الملتوي الذي صنع منه الإنسان بلغ من الاعوجاج حدا لا يصلح قط أن نصنع منه شيئاً مستقيماً"⁴⁹². فقد يتفق الأفراد على التنازل على جزء من حريتهم من أجل خلق الأمن والسلم، الذي ظل غائبا في ظل حالة الطبيعة على نحو ما افترض طوماس هوبز، ويأمل في وجود قانون يؤطر ويضمن حرية الجميع، لكنه في الحقيقة لا يستطيع كبح جموح رغبته الأنانية التي تملي عليه عدم الاعتراف بذلك القانون، وهو في الوقت نفسه يدعو إلى ضرورة التزام الآخرين به، أي حين يتعلق الأمر بمصلحته وحماية حياته الخاصة فحسب. فالقانون الأخلاقي في هذا السياق لا يكفي من أجل تنظيم تداخل وتعايش صور الفعل الحر، وصد ميل الأفراد الأناني. والحق لئن هو دل هذا الاعتبار على أمر ما، فإنما هو يؤشر على حاجة الإنسان الملحة إلى وجود سيد يكون على أعلى هرم الدولة، يمتلك القدرة على إيقاف سوء استخدام الحرية، والحد من تمرد الإرادة الخاصة، وإكراهها من أجل الخضوع للإرادة العامة حتى تأخذ الحرية قيمتها ومعناها وتحققها الفعلي. وقد أشار كانط إلى هذا الاعتبار حين قال ذات لحظة تأمل فلسفي: "الإنسان حيوان يحتاج إلى سيد، لأنه بالتأكيد سيء استخدام حريته فيما يتعلق بأفراد آخرين من نوعه. وعلى الرغم من كونه مخلوقاً عاقلاً، لئن هو رغب في وجود قانون يفرض قيوداً على حرية الجميع، فإن ميوله الحيوانية والأنانية تدفعه إلى أن يستثني نفسه من ذلك حيثما يشاء. لذلك فهو يحتاج إلى سيد يكسر إرادته الخاصة ويرغمه على

⁴⁹¹ "Establishing a state, as difficult as it may sound, is a problem that can be solved even for a nation of devils". Immanuel Kant: Toward perpetual peace and other writings on politics, peace, and history, translated by, David. L. Colclasure, Yale University Press, New Haven & London, 2006, p, 90.

⁴⁹² "Nothing straight can be constructed from such warped wood as that which man is made of". Hans Reiss: Kant Political writings, translated by, H. B. Nisbet, Cambridge University Press, 1991, p, 46.

الخضوع لإرادة صالحة كونيا، يستطيع الجميع بموجبها أن يكونوا أحرارا⁴⁹³. وفي شأن هذا المنظور يستثني كانط الحاكم أو السيد من الخضوع للإكراه، لأنه لو كان الأمر يستدعي هذا النوع من الخضوع، لوجب ضرورة وجود سيد آخر أسمى منه، وهكذا دواليك. لذلك فإن الحاجة إلى سيد لا بد أن تقف عند حد معين، لأن هذه المشكلة تستعصي على الحل.

وعلى نحو ما مر معنا، فإن كانط حين يشير إلى الحاجة إلى سيد أو حاكم يستثني نفسه من الخضوع للإكراه، بل يشكل هو نفسه مبدأ للإكراه، فإنه لا يدعم بذلك شكل الحكم الاستبدادي، لأنه يعتقد أن حرية الإنسان هي نفسها التي تدفعه إلى ضرورة قبول حاكم أو سيد يمتلك القدرة على الإكراه. قد لا نرغب حقا أن يؤول الأمر إلى ضرورة وجود سيد يقود الأفراد سياسيا ويكرهمهم على الخضوع للقوانين التي توطر مجال حرية الأفراد، لكننا لا نستطيع إيقاف زحف حريتنا المدعومة برغبتنا الأنانية، بقدر ما نعمل قدر الإمكان على قطع حرية الآخرين، وهذا الأمر لن يفضي في المطاف الأخير إلا إلى سيادة الفوضى والعنف. إن هذا الاعتبار المقلق جعل بوبر ينادي بضرورة تدخل الدولة في المواقف التي قد يؤول فيها استخدام الحرية إلى العنف. وقد تقترب من صدق القول أكثر إذا قلنا إن بوبر كان يرمي من خلال تفكيره الفلسفي إلى البحث عن السبيل الآمن لتبديد العنف، الذي كان سببا مباشرا في تخليه عن الماركسية التي كان قد اعتنقها في بداية مسيرته الفكرية.

طبقا لما تحصل معنا، نميل إلى القول إن ليبرالية بوبر هي ليبرالية بملامح كانطية، وليست بأمارات نفعية، وفي شأن ذلك نزع أن حضور وتأثير ليبرالية كانط على الفكر السياسي الليبرالي الذي ينتصر له بوبر ليس أمرا عرضيا، ولا يمكن اعتباره صدفة، بل إننا نسجل حضور وتأثير فلسفة كانط بشكل واضح في مسار فلسفة بوبر برمتها، ولكم ألمع بوبر في متنه تعلقه الكبير بكانط واقتفائه لأثره. فكلاهما جعل من المعرفة، لا الوجود، أس

⁴⁹³ "Man is an animal who a master. For he certainly abuses his freedom in relation to others of his own kind. And even although, as a rational creature, he desires a law to impose limits on the freedom of all, he is still misled by his self-seeking animal inclinations into exempting himself from the law where he can. He thus requires a master to break his self-will and force him to obey a universally valid will under which everyone can be free". Ibid, p, 46.

فلسفته، وكلاهما أفردا اهتماما كبيرا لرفع الميتافيزيقا إلى مقام المعرفة العلمية. فضلا عن هذا وذاك أنهما أعملا جهدهما للبحث عن السبيل الأسلم لتجاوز حالات الحروب وأشكال العنف، كما أنهما يعتبران بحق فيلسوفا الحرية كل في عصره. وفي شأن اعتناقه للاتجاه الليبرالي اقتفى خطوات الفلسفة السياسية الكانطية، وضرب صفحا عن مبادئ وأسس الاتجاه الليبرالي النفعي، ومرد ذلك، من جهة، إلى أن الاتجاه النفعي الذي طوره جون استيوارت مل يؤسس الليبرالية على صورة يوتوبية على نحو ما مر معنا، ومن زاوية أخرى، فإنه يرجح كفة الأفراد الأكثر كفاءة ومعرفة في التأثير على الحكم. وطبقا لهذا التصنيف الطبقي المجحف، فإن الأفراد الذين يمتلكون حظا من المعرفة والكفاءة والذكاء هم أنفسهم الذين يمتلكون سلطة أكبر، وحقا أعظم في التصويت، بينما أولئك الذين لم يسعفهم البحث في التعلم واكتساب المعرفة، لن ينعموا بهذا الحق. ولقد كانت الغاية من وراء هذا الزعم الاعتباري، هو منح الأولوية للأذكاء والحكماء والمتمرسين المحظوظين قدرا كبيرا من السلطة وامتياز عظيم في الإرشاد السياسي والأخلاقي. ولا غرابة إذا ذهبنا إلى اعتبار أن هذا الامتياز الطبقي لا يختلف كثيرا عن ذلك الذي وضعه أفلاطون، وعلى التحقيق حين وضع تقسيما طبقيًا ثلاثيا جعل فيه العدالة تنحصر في قيام كل فرد بوظيفته الطبيعية، وأي تداخل في مهام ووظائف أفراد هذه الطبقات يعتبر ضربا من الاحتيال الذي قد يعصف باستقرار المدينة.

يبين مل ضمن منظور ما تأتى معنا، أن منح حق التصويت للطبقات العاملة وغيرها من فئات المجتمع التي لا تمتلك قدرا عظيما من المعرفة، سوف لن يؤول في المطاف الأخير إلا إلى الفوضى وتعطيل تقدم المجتمع، لذلك يجب تعزيز فكرة خضوع الأفراد الأقل امتلاكا للمعرفة لأكثرهم امتلاكا لها. ولئن نحن وضعنا فئة الأفراد الأقل امتلاكا للمعرفة في الكفة ذاتها مع الذين يمتلكون ذكاءً ومعرفة أعظم، فإن ذلك يعتبر أكبر مؤشر على غياب العدالة، وفي شأن ذلك يتساءل مل أنه إذا كان هناك شخصين تجمعهما مصلحة مشتركة، لكنهما يختلفان من حيث الرأي بصدد تلك المصلحة، فهل من العدالة أن يكون لرأيهما نفس القيمة؟ يعتقد مل في هذا الإطار أنه "إذا كانت الفضيلة المتساوية متوفرة في الرأيين، وكان أحدهما أرفع من الآخر من ناحية المعرفة والذكاء (...) فإن وجهة نظر

ورأي الشخص المتفوق في الناحية الأدبية أو العلمية يساوي أكثر من رأي الشخص المغموّر من الناحيتين (...). إن الشخص الذي هو أحسن وأكثر حكمة من الشخص الآخر له الحق في أن يعطى لرأيه ثقلاً أعلى"⁴⁹⁴. وينجم عن ذلك أن الشخص الأقل معرفة إذا لم يخضع لتوجيه الشخص الأكثر معرفة وحكمة، فإن ذلك يحيل على إضعاف الرأي الحكيم ونزوله عند مستوى الرأي الجاهل. وفي نظر مل فإن هذا الأمر يعتبراً ضرباً من الظلم، لأنه لا يغفل الامتيازات الطبيعية بين الأفراد.

والحال أنه من أجل المساهمة الفعلية في تحقيق العدالة والمساواة، فإن ذلك يستدعي بالأساس منح النخب المتعلمين سلطة أكبر، بينما الأشخاص الذين لا يستطيعون القراءة والكتابة والقيام بالأعمال الحسابية العددية، فإنه من غير الجائز أن يحصلوا على هذا الحق. **"وفي وضع كهذا فإن الذي يحرم الشخص من حقه في الانتخاب ليس المجتمع بل كسل الشخص نفسه"**⁴⁹⁵. إن منح النخب المتعلمين سلطة أكبر، له تبرير نفعي، إذا نظرنا إليه من زاوية الاتجاه النفعي الذي يعتنقه مل، الشأن في ذلك أنه لئن هو تحقق هذا المطلب الاعتباري، فإنه سيكون للفئة المحظوظة التي تمتلك قدراً كبيراً من المعرفة، فرصة وضع قواعد مضبوطة لتعظيم السعادة وتحقيق أكبر قدر من الرفاه لأضخم عدد من الأفراد، لهذا يجب على الأشخاص الأقل امتلاكاً للمعرفة أن يقدموا موافقتهم المبدئية وغير المشروطة من أجل قيادتهم سياسياً وأخلاقياً، من طرف من هم أكثر منهم حكمة ومعرفة. لكن ألا ينطوي هذا الزعم على نتائج مخيفة قد تعمل على تبديد الحرية؟ ألا يمكن أن ينتهي المطاف بالحرية الفردية في ظل هذا الزعم إلى أن تصبح مقيدة أكثر مما هو عليه الحال في ظل الاستبداد؟ أليس في حضور الاتجاه النفعي في الإرشاد السياسي والأخلاقي ملامح واضحة لتكريس الاستبداد؟

إن التصور القائم على أفضلية من يمتلك العلم والمعرفة على غيره، كاعتقاد يؤمن ببناء مجتمع لا تعدد فيه، ينفرد أفرادُه بأعظم قدر من السعادة، **"عدا أنه استبدادي تسلطي،**

⁴⁹⁴ جون ستيوارت مل: الحكومات البرلمانية، ترجمة، إميل الغوري، المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، ط1،

190، ص، 2017.

⁴⁹⁵ م، ن، ص، 187.

يرتكز على تصور للعلم مغلوطة وبائس. فكل من منطق العقل ومنهج العلم يشير إلى مجتمع "مفتوح" وتعددي يسمح بالتعبير عن وجهات النظر المتعارضة وتبني الأهداف المتضادة ... مجتمع يتمتع فيه كل فرد بحرية البحث في المواقف الإشكالية، وحرية اقتراح الحلول، وحرية انتقاد الحلول التي يقترحها الآخرون وبخاصة أعضاء الحكومة، سواء في مرحلة الشروع النظري أو التطبيق العملي. مجتمع تتغير فيه سياسات الحكومة في ضوء المراجعة والفحص النقدي"⁴⁹⁶. واستنادا إلى مزاعم جون ستيوارت مل، يمكن القول إنها تؤثر على ترخيص واضح للاستبداد. قد يذهب بعض أنصار الاتجاه النفعي، وقراء فلسفة مل على التحقيق، إلى أن هذا الأمر يعتبر مطلبا مقبولا، ويجب تعزيزه والانتصار له، طالما أنه يفتح الطريق أمام تحسين ظروف الناس، وتحقيق رفاهية المجتمع، وسعادة الأفراد، إلا أن بوبر يبين أن هذا الزعم لا يمكن قبوله، لسببين: أحدهما؛ أنه مطلب يتخذ من اليوتوبيا مجالا له، على نحو ما أشرنا إلى ذلك، وثانيهما؛ لأنه يمنح الفرصة للترخيص للاستبداد. فلا يجب أن ندعم مثل هذا التصور الذي يعطي أحقية الإرشاد السياسي والأخلاقي لأولئك الذين يمتلكون نصيبا أكبر من المعرفة بصدد قضايا المجتمع، ولا يجب أن يمنحهم هذا الامتياز سلطة معينة إزاء غيرهم. لأن هذا الموقف هو أقرب تشبيها إلى ذلك الذي يدعم استعمار الشعوب البدائية، بدواعي نفعية تهدف إلى جعلها شعوبا متحضرة، لكنه في المطاف الأخير يضع البلد المستعمر وصيا على ثروات البلد المستعمر. لذلك فأني كان وضع الشعوب، فليس لأي دولة حق استعمار أخرى، ومهما بلغت درجة إلمام ومعرفة الخبراء بالشأن الاجتماعي، فليس لهم الحق أن يفرضوا طاعة أحد لهم، لأن الفارق المعرفي بين الناس يجب ألا يتجه نحو فرض الطاعة، وكل ادعاء بامتلاك المعرفة، لن يكون له صدق سوى خنق الحرية.

في شأن البث في هذه النقطة، يلجأ إيمانويل كانط إلى العقد الاجتماعي، ليس كمعطى تاريخي، لأنه يدرك أن مسألة الانتقال إلى المجتمع المدني القائم على الحق الكوني، تتطلب صيرورة تاريخية طويلة الأمد من أجل أن تتحقق. لذلك قدم صيغة بديلة للعقد الاجتماعي غير تلك التي ظهرت بها في ساحة الفكر السياسي، والتي تشير إلى مسألة

⁴⁹⁶ عادل مصطفى: كارل بوبر مائة عام من التنوير، مرجع سابق، ص، ص، 214، 215.

الاتفاق حول صيغة الخروج من حالة الطبيعة نحو تأسيس النظام السياسي، وجعلها مسلمة ترتبط بالعقل النظري، وتسمح بطاعة الحاكم الأسمى داخل الدولة بضمير حي متى ما اتفق الأفراد على أن حكمه يتوافق مع الظروف المناسبة. والحق لئن صوبنا أنظارنا إلى هذه الاعتبارات الفلسفية، سنجد أنها تؤثر على إيماءات قوية تفيد أن كانط جعل المثل الأخلاقية أمراً يجب على كل فرد قبوله بنفسه دون أن تفرض عليه من الخارج. فمن الصواب تقديم النصيحة وترك أمر اختيار قبولها أو رفضها للفرد نفسه دون أن نجبره على ذلك، فهو وحده الذي يملك حرية اختيار أفضل نصيحة يمكن أن يحصل عليها. ولئن هو صح هذا الاعتبار، فقد استساغ القول: إن من أبشع أشكال الاستبداد وصوره، هو إجبار الآخرين على تبني تصورنا لمصلحتهم، وفرض مثلنا وقيمنا الأخلاقية عليهم.

والحال أنه وقد تبين هذا الأمر، فقد تبع ذلك أن ليبرالية بوبر في جوهرها تشير إلى اقترابها من ليبرالية كانط منها إلى ليبرالية مل، وآية ذلك أن مل حين أضفى على ليبراليته تراتبية في درجات المعرفة بين الناس، وذهب إلى وجود عقول أسمى تعرف أكثر من غيرها في مجموعة من المجالات، وصوتها يزن أثقل من غيرها، كمعيار لقيادة وتوجيه أقلها معرفة، فقد عمل بذلك على حظر وتعطيل أبرز مبادئ الليبرالية، أفدنا به مفهوم الحرية. وهو مبدأ لكم دافع عنه بوبر وجعله على رأس مبادئ الليبرالية التي ينتصر لها. ولشد ما انتقد في شأن ذلك مزاعم الأوصياء بصدد ادعائهم العصمة الأخلاقية والفكرية التي تقوم عليها سلطتهم، ومزاعم الفلاسفة الذين يتوهمون التحكم في مصير التاريخ، وبناء مجتمع مثالي يوتوبي وفق قيم جديدة تنتقد الإنسان من بؤس الواقع الذي يعيش فيه على نحو ما سيأتي معنا.

مر معنا أن أعمال بوبر تأتي في سياق لا ينفصل عن تاريخ الأفكار السياسية، وعن الوضع الأيديولوجي والسياسي الذي جال به من جهة، وعن فلسفته العلمية من جهة ثانية. فهي بحسب الاعتبار الأول؛ تشكل رداً مزعجاً على الدعوات التوتاليتارية التاريخية واليوتوبية التي ترمي إلى وضع تابوت مأمي لبنية المجتمع، على نحو ما تشكلت في فلسفة أفلاطون مروراً بهيجل حتى كارل ماركس وأتباعهم، فهي رغم براءة مخططاتها وغاياتها،

إلا أنها في طبيعتها ليست إلا دعوة للقضاء على "الحرية"، و"التنوير" واستبعاد عناصر الإبداع والاختلاف والتنوع التي تشكل جوهر الوجود الإنساني. وأما بصدد الاعتبار الثاني؛ فهي ترتبط مع أعماله في فلسفة العلم بفكرة "المستقبل المفتوح"، الشأن في ذلك أن المعرفة العلمية وبنية المجتمع والسياسة لا يمكن أن تخضع لأي تخطيط نهائي حاسم. وكل محاولة لحصر هذه المجالات ضمن تصور أو خطة نهائية ليست ولن تكون سوى محاولة بائسة ستفضي بالإنسان إلى مزيد من العنف والدمار، لأنها دعوات أحادية لا تعترف بإمكان حدوث أي شيء يخالف ما خططت له، ولو كان ذلك على حساب حياة الأفراد وحياتهم وإبداعاتهم. والواقع أن المجهر الذهني النقدي الثلاثي الذي صوبه بوبر تجاه النزعات التاريخية واليونانية، وأعماله في فلسفة العلم، ومناهج العلوم الاجتماعية، قاده إلى اعتبار أساس وهو أنه لا يمكن تصور تقدم مضطرب للعلم والمؤسسات والنظم الاجتماعية، ضمن أنساق علمية مغلقة، تتبنى نموذجاً فيزيقياً ميكانيكياً، استقرايياً مغلقاً⁴⁹⁷. ولقد سبق أن أفردنا مقاما هاما لتأفف بوبر من الاستقراء مبدأً ومنهجاً، من حيث أنه لا يعدو أن يكون مجرد خرافة، ولن يفضي إلى أي شيء، وفي نظره فإن عملية نمو المعرفة لا تستقيم إلا وفق نموذج فرضي استنباطي دارويني يجعل المستقبل مفتوحاً لا يعترف إلا بإبداعية الفرد وحرية ضمن مؤسسات تربوية واجتماعية وسياسية ذات خط ديموقراطي تساعد على تنمية مهاراته وقدراته الإبداعية. ضمن سياق هذه الاعتبارات تستوقفنا مجموعة من الأسئلة الموجهة، يمكن صياغتها على النحو التالي: ما هي المبادئ والأسس التي يقيم عليها كارل بوبر أنظاره في شأن الليبرالية؟ وكيف رافع عن قضية الحرية؟ وهل تتخذ عنده الأولوية ذاتها التي يوليها لها الليبراليون الجذريون؟ ووفق أية صورة تتحقق حرية الفرد وإبداعيته في سياق الليبرالية الإصلاحية التي ينشدها الرجل؟ وهل لهذه الحرية حدوداً؟ إذا كان الأمر كذلك ما هو المعيار الأسلم للفصل في مجال حرية الأفراد؟ وما علاقة الحرية بالديمقراطية عنده؟ هل الحرية هي التي تقود إلى الديمقراطية أم أن الديمقراطية هي التي تنتج الحرية؟ وبأي معنى تخلق الحرية مجتمعاً متنوراً؟ وكيف تساهم عقلانيته النقدية المفتوحة في تجاوز العنف في أفق البحث عن عالم أفضل؟

⁴⁹⁷ لخضر مذبوح: فكرة التفتح في فلسفة كارل بوبر، مرجع سابق، ص، 410.

في سعيه نحو إمطة اللامعنى عن قضية "الحرية"، ومسح القتام الذي علاها من كل جانب، يُلحد كارل بوبر بدء بالفلسفات التي قطعت دابر النقاش النقدي الحر، ويدعو - كما دعا شوبنهاور - إلى ضرورة تجاوزها، لأنها لا تعدو أن تكون "كارثة فكرية وأخلاقية عظمى أصابت الفكر الألماني والأوروبي"⁴⁹⁸، وهو يقصد بذلك فلسفة الحركة الرومانتيكية التي تزعمها رواد المثالية الألمانية، وعلى التحقيق منهم "فشته J. G. Fichte"، و"شيلنغ F. W. V. Schelling" و"هيجل G. W. F. Hegel". ولشد ما أثم الرجل فلسفتهم من حيث أنها لم تمنح لقرائها سوى فرصة البقاء ضمن حالة الوصاية أو "عبودية العجز" أو "أسطورة العجز"؛ وبلغة إيمانويل كانط، العجز عن استخدام الفرد لعقله الخاص، دون توجيه من طرف عقل وأوامر الغير. إن أعظم ما قدمته فلسفتهم هو أنها أساءت لعصرها أكثر من أن تجد طريقاً لمساعدة أتباعهم على التحرر عقلياً، وعلى فهم وجهة النظر النقدية: "وهو الواجب الذي أغفله معظم المفكرين منذ فشته، وشيلنغ، وهيجل، ولسوء الحظ فإن بعض المفكرين يسعون إلى سحر الناس وإبهارهم - كما يقول شوبنهاور - بدل تعليمهم، فهم يظهرون كما لو كانوا قادة أو أنبياء (...) أو كحاملي الأسرار المظلمة للحياة والعالم، والإنسان والتاريخ، والوجود"⁴⁹⁹.

ولكم تأفف بوبر من فلسفتهم لأنها ترمي دائماً إلى الإقناع بوجاهة الفكرة التي يؤمنون بها، باعتبارها هي الحقيقة ذاتها. أفدنا بذلك أن همهم الدائم هو إقناع أتباعهم بأنهم يمتلكون الحقيقة التي لا حقيقة بعدها، لكنهم في الواقع لا يمتلكون إلا سحر اللغة التي تجعلهم ينكشفون بهذه العظمة. أنى لهم الغلبة وقد عرّضوا استقلالهم العقلي وحرية أتباعهم في استخدام عقولهم الخاص إلى "مرحلة ما قبل الأنوار"، أي المرحلة التي يفكر ويتصرف فيها الفرد طبقاً لما يمليه عليه غيره. وبدل أن تستنطق فلسفتهم روح عصرها وتساائله،

⁴⁹⁸ "The philosophy of romanticism, Fichte, Schelling, and Hegel (...) the greatest intellectual and moral catastrophe with which German and European intellectuals have so far been afflicted". Karl Popper: All life is problem solving, op, cit, p, 83.

⁴⁹⁹ "A duty which most intellectuals have forgotten since the time of Fichte, Schelling, and Hegel. For unfortunately, it is all too common intellectuals to want to impress others and, as=Schopenhauer put it, not teach but captivate. They appear as leaders or prophets (...) as proclaimers of the dark secrets of life and the world, of man, history, and existence". Ibid, p, 85.

صارت عندهم ومعهم معبرة عنه، وأكثر من ذلك تبجح البعض منهم بأن فلسفته صارت هي إله حقيقتها ومرشدة معتنقيها نحو الخلاص النهائي، شأنها أنها تعلمهم تصرفات النبوة. أولم يشر كانط إلى أن المرء لا يسعه أن يتعلم الفلسفة، لأن ذلك لن يساعده سوى على استظهار أفكار وآراء الفلاسفة على مر العصور، وبدلاً عن ذلك يجب أن يتعلم التفلسف، أي وجهة النظر النقدية التي تبقي المرء بعيداً عن الاتفاق مع روح عصره، وهي الطريقة الوحيدة التي تضعنا إزاء مستقبل هيراقليطي مفتوح ودائم التغير.

إن إصلاح العقل ينطلق من تدريبه على التفلسف، ووضعه على محك المناقشة النقدية، لأنها تنطوي على دلالات إنسانية عظيمة، ولئن نحن شئنا القول إنها تضيف المعنى الحق على إنسانية الإنسان. بهذا المعنى يستطيع الفرد أن يبدع ويطور مقوماته الشخصية دون توقف، وبهذه الطريقة يتمكن من الوصول إلى النقد الذاتي، ذلك على التحقيق هو العقلاني الذي يعترف بأهمية النقاش النقدي في تصويب ونمو أفكاره ومعرفته. وفي اعتقادنا هذا ما ألمع إليه كارل بوبر بالقول: "ربما أكون مخطئاً وأنت على صواب، وأنى كان الحال يمكننا أن نأمل سوياً، بعد مناقشة بيننا، إلى رؤية الأشياء على نحو أكثر وضوحاً مما كان عليه الحال من قبل، طالما أن الأمر الأكثر أهمية لا يتعلق بمن يكون الصواب إلى جانبه والحق معه ضد أحدها، أو من الذي يقترب من الصدق بصورة أكبر، فقط اعتباراً لهذا المطلب يمكننا أن ندافع عن أنفسنا أثناء النقاش"⁵⁰⁰. والحق أنه خلف هذا الاعتبار الفلسفي تتوارى إشارات اعتبارية قوية إلى أن العقل المنعزل الغارق في دائرة التفكير غير المفتوح على النقاش النقدي لن يصل إلى مرحلة النضج اللازم الذي يمكنه من النظر إلى الفكرة أو إلى الموضوع أو القضية من مجموع زواياها، والحكم عليه حكماً يكون أكثر اقتراباً من الصدق على سابق حاله. انسجاماً مع ذلك، لئن نحن ضربنا بأنظارنا في أكثر الفكرتين اقتراباً من الصدق أهي الفكرة التي تفيد أن المرء يكون محقاً حتى ضد

⁵⁰⁰ "Perhaps I am wrong and you are right; any way we can both hope that after our discussion we will both see things more clearly than before, just so long as we remember that our drawing closer to the truth is more important than the question of who is right. Only which this goal in mind do we defend ourselves as well as we can in discussion". Ibid, p, 84, 85.

القول الحق والحجة معه دون الاطلالة بها عقل الغير، أم هي الفكرة التي تشير إلى أن نقد الغير لنا يساعدنا أكثر على التعلم من أخطائنا؟ أعتقد أن الفكرة الأولى لن تقود إلى أي شيء سوى تصوير المعرفة الإنسانية بشكل عام في تمامها ونهايتها. إنها تنطوي على دعوى "موت العقل" أو "موت الأفكار".

ولشد ما نبه كارل بوبر إلى خطورة الأفكار التي تقطع دابر النقاش النقدي الحر، وتقبر مجد الأنوار الذي برع كانط في تأسيسه وتوضيح الطريق إليه. أنى للاعتبار أن يكون بخلاف ذلك، وقد امتلأت دعاوى الرواد الثلاثة للمثالية الألمانية: "فشته" وشيلنغ "وهيجل"، بمحاولات تذويب العقول المتعددة والمختلفة ضمن نمط تفكير واحد يؤسس لفكر النهايات. وما فكر النهايات سوى رفعا لشعار – بطريقة أو بأخرى – "لا تفكر يا هذا نحن نفكر بالبدل عنك، ولا تكلف نفسك أن تخطئ نحن نقوم بذلك مكانك" وكأن لسان حالهم يقول: "لا تتعلم يا هذا نحن نتعلم مكانك". وجماع القول بصدد ذلك: "لئن مال الفلاسفة إلى تعليم الفلسفة دون تدريب العقول على التفلسف، فكانوا أن صوروا أنفسهم أنبياء أو قادة اعتلوا عرش الفلسفة، فإنه سوغ لنا القول أيضا إنهم لم يبلغوا مسعاهم، بل إنهم جعلوا فلسفتهم جثة منحلة خضعت لشروط تاريخية معينة وعبرت عن روح زمانها ما فتئت أن صارت نسيا منسيا، اعتراها التوقف دون أن تستأنف المسير، وقد جانبوا الاقتراب من الصدق حين صمموا على أن تنتهي المعرفة عند فلسفتهم وتكتمل. أولم يدلنا فيلسوف التغير "هيراقليطس Héraclite" إلى أن "كل شيء ينساب ولا شيء يسكن، كل شيء يتغير ولا شيء يدوم على الثبات"⁵⁰¹. ولكم امتعض الرجل من جحيم السكون، فكان أن بلغ إيمانه بأهمية التغير حد الثمالة حين قال: "إن الشمس تكون كل يوم في حلة جديدة"⁵⁰². والحق أن هذا القول هو أمانة على إلحاد هيراقليطس بحال السكون، لأن كل ما في العالم يظهر في مظاهر متعددة سرعان ما تختفي وتزول. ولئن هو ثبت ذلك، فقد سوغ معه القول: إن عبارة "كل شيء في تغير" هي فكرة أكثر اقترابا من الصدق من عكسها. اصغ إلى كلماته

⁵⁰¹ علي سامي النشار وآخرون: هيراقليطس فيلسوف التغير وأثره في الفكر الفلسفي، دار المعارف، ط1، 1969، ص، 39.

⁵⁰² "The sun is new every day". Arthur Fairbanks, The First Philosophers of Greece, New York, Charles Scribner's sons, 1898, p, 33.

وهو يقول: "هناك شيء للتأكيد على أن الواقع يتغير بالأساس (...). إن ذلك يستساغ بالتأكيد على أن السكون لا وجود له (...). والشيء الوحيد الذي لا يمكن أن يتغير هو التغير ذاته"⁵⁰³. وبين هذا وذاك، أليس في السكون جمود، وفي التغير تجديد، وأبعد من ذلك أليس في فكر الذين زعموا الانفراد بتحقيق "القول المطلق" تغيير وتجديد لفلسفات سبقتهم. "ومع ذلك فقد أبى المثاليون الألمان إلى أن بينوا صروحهم الفلسفية العتيدة على ادعاء تجاوز بعضهم بعضا وبلوغهم "الفكر المطلق"؛ فعدت هذه الدعوى المؤسسة بإتمام الفلسفة، بل واختتام التاريخ، أهم ما وحد بينهم. فلا غرابة إذا إن هم عمدوا إلى مسابقة بعضهم بعضا لتحقيق هذه "الفلسفة المطلقة" التي الشأن فيها أن تتحدى الزمان، فهم بعد أن خرجوا، تباعا، من معطف كانط بادروا إلى التسابق فيما بينهم ومجاوزة بعضهم بعضا"⁵⁰⁴.

إن الناظر في فلسفة الرواد الثلاثة للمثالية الألمانية الذين أتينا على ذكرهم سابقا لتسترعي انتباهه وجود محاولات بنيسة لإيقاف روح العصر بتجسيد وضع العارف، والمتفنن في صناعة الفكر الأخير، وكأن لسان حالهم يؤشر على القول "لا تفكر خارج مسكن فلسفتنا، بل اسكن حيث ن فكر نحن مكانك" وقد ترتب عن ذلك "كارثة فكرية وأخلاقية كان لها (...). تأثيرا مدمرا ومجهلا ما زال ينتشر مثل سحابة ذرية في تزايد كبير"⁵⁰⁵. ولئن نحن شئنا التعبير عن ذلك بكلمات منتقاة لقلنا إنها فلسفات تقوم على إيقاع الجمود والدوغمائية ولا تعترف إلا بالعقل الواحد، ولن يكون لذلك أي أثر في نمو المعرفة سوى سجنها في زاوية النظر الواحدة، إذ ذاك سوف لن تكون المعرفة عدا أو هام صنعها الإنسان بنفسه وصار يعبدها، أو هو يعبد سحر اللغة التي كتبت بها.

⁵⁰³ "It is one thing to affirm that reality is essentially change (...) it is (...) by affirming that the permanent has no existence. (...) The only unchanging thing is change". Herbert. E. Cushman: A beginner's History of Philosophy, Vol 1, Ancient and Medieval Philosophy, Houghton Mifflin Company, New York, 1910, p, 29.

⁵⁰⁴ محمد الشيخ: فلسفة الحداثة في فكر هيجل، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، ط1، 2008، ص، 36.

⁵⁰⁵ "This intellectual and moral catastrophe had a devastating and stultifying effect that is still spreading like an atomic cloud". Karl Popper, All life is problem solving, op, cit, p, 83.

اعتبارا وتجاوزا لذلك، فإن الخطوة الأولى صوب الاقتراب من الصدق، هو تحطيم "أوثان النهايات" أو "أسطورة الإطار" بلغة كارل بوبر، عبر الانفتاح على نقد الغير. لذلك يجب أن يقتنع المرء بأن تقدم المعرفة وتطور الأفكار لا يعتمد على التفكير الانعزالي، أو التفكير الأحادي الجاني، أو النظر بعين واحدة، بل إن شأنه أن يتخذ "التفكير معا" فحصا وبناء له. وعلى هذا الأساس يكون محرك المعرفة ونموها وتقدمها هو العمل الجماعي الذي يستند على الجدل النقدي الحر. والأفضل أن تكون خلفيات النقاش مختلفة متباينة، وزوايا النظر متعددة ومتنوعة، حينذاك يساهم كل طرف في الجدل في تخصيص الأفكار ونمو الآراء وزيادة في الإيضاح. ومن أجل ذلك يجب أن يقتنعوا بدءا بأن تباين الخلفيات هي أهم ما في الجدل نفسه، وأن يزيد اقتناعهم أكثر بأنه لا توجد خلفية أفضل من أخرى، أو أن خلفية أحدهم تؤسس للحقيقة بصورة أقوى من الأخرى. وفي اعتقادنا لو اقتنع أطراف الجدل بذلك فإنهم سيغيرون أفكارهم على نحو أفضل دون لكمة أو أي شكل من أشكال العنف. لذلك يجب أن تفتح خلفيات النظر على غيرها، لأن كل خلفية تكمل الأخرى. ولئن هو تحقق هذا المطلب الاعتباري، فإن البشر سيقطعون خطوات عظيمة صوب نمو المعرفة وتقدم الحضارة.

إن جهود أطراف النقاش ستضيع هباءً وستنتهي بلا فائدة، بل قد تؤول في المطاف الأخير إلى نتائج عنيفة، حين لا يتم الاتفاق مبدئيا على أن اختلاف زوايا النظر هي أعلى قيمة وأهم ما في النقاش ذاته، ومن دون هذه القناعة فإن أي نتيجة تكون مدمرة أكثر منها مثمرة. اعتبارا لتجاوز كل أشكال العنف الناتجة عن سوء فهم منطلقات النقاش النقدي الحر كمبدأ أساس يشرعن ليبرالية كارل بوبر، يشترط الرجل وجود رغبة لدى أطراف النقاش للتعلم من أفكار بعضهم البعض، وربما هذا ما ألمع إليه بصريح العبارة حين قال: "غالبا ما يتم التأكيد على أن النقاش ممكن فقط بين أشخاص توحدتهم لغة مشتركة، ويتفقون بينهم على فروض أساسية مشتركة. وفي اعتقادي أن هذا الأمر يجانب الصواب. إن كل ما هو مطلوب هو استعداد الفرد لأن يتعلم من الطرف الآخر في النقاش، استعداد ينطوي حقا على رغبة حقيقية لفهم ما يرمي إليه الطرف الآخر. فلئن هو تحقق ذلك، فإن ثمار النقاش تكون أفضل بكثير وعلى التحقيق إذا ما اختلفت خلفيات أطراف النقاش وتباينت.

لذلك فإن قيمة النقاش تعتمد إلى حد كبير على تنوع زوايا النظر المتنافسة. (...) إن الليبرالي لا يحلم باجتماع نهائي في الرأي، بل هو يأمل فقط في تخصيص متبادل للآراء وما يترتب عن ذلك من نمو الأفكار"⁵⁰⁶. على هذا النحو تصير الحقيقة بيئة وأكثر وضوحاً مما لو ركن الفرد في سبيل البحث عنها إلى وجهة نظر واحدة، هي وجهة نظره الخاصة فحسب. وإن الذي يكتفي بإعمال العقل من منظور واحد لهو أكبر دليل على دوغمائية نظره، وضعف بصيرته. وما نيل الحقيقة بالعقل أحادي التفكير، وإنما بتنافس البيانات على أهليتها، والحجج على قوتها، دون الصراع والتبجح بمن يكون محققاً ضد الطرف الآخر، أو صائبا ضد القول الصائب، لأن ذلك لن يكشف إلا على وجود غائلة وضغينة خفية لدى أطراف النقاش. وليس ذلك مطلوباً في سبيل "تخصيص" الأفكار ونموها ولا هو يستقيم، وإنما تحقيق ذلك ينطلق من الاستعداد للتعلم من أخطائنا. هاهنا لن يكون الخطأ عيباً يجب أن ندأ به، ولا هو سبب أو غضاضة يجب أن نؤاريه، بل رفق ومعرفة يجب الإقرار به أثناء النقاش النقدي الحر، ورفعته إلى مقام يوازي مقام الصدق، قبل أن يعمل أقوى الحجج والبراهين على تصويبه. ولنا في خطاب "غاستون باشلار" عبرة واعتباراً لهذا الأمر حين أشار إلى ضرورة "القطع مع كبرياء اليقينيّات العامة وجشع اليقينيّات الخاصة، ولنستعد في المقابل للتعاطي مع هذا الزهد الفكري الذي يطفئ جميع الحدوس ويبطئ كل المقدمات (...). ولنهمس بدورنا التام في الحياة الفكرية: أيها الخطأ إنك لست سيئاً"⁵⁰⁷. وعبارة "القطع معاً" « Rompons ensemble » ، تحمل دلالات

⁵⁰⁶ "It is often asserted that discussion is only possible between people who have a common language and accept common basic assumptions. I think that this is a mistake. All that is needed is a readiness to learn from one's partner in the discussion, which includes a genuine wish to understand what he intends to say. If this readiness is there, the discussion will be the more fruitful the more partner's backgrounds differ. Thus the value of a discussion depends largely upon the variety of the competing views. (...) The Liberal does not dream of a perfect consensus of opinion; he only hopes for the mutual fertilization of opinions and the consequent growth of ideas". Karl Popper: In Search of a Better World, op, cit, p, 164.

⁵⁰⁷ «Rompons, ensemble, avec l'orgueil des certitudes générales, avec la cupidité des certitudes particulières. Préparons-nous mutuellement à cet ascétisme intellectuel qui éteint toutes les intuitions, qui ralentit tous les préludes (...). Et murmurons à notre tour, tout entier à la vie intellectuelle : erreur, tu n'est pas un mal ». Gaston Bachelard : La Formation de l'esprit scientifique, op, cit, p, p, 273, 274.

عميقة وإشارات قوية إلى الكشف عن أخطائنا وتجاوزها عن طريق النقاش النقدي الحر، فهي تحيل على "التفكير معا" حيث تتعدد زوايا النظر وتتكامل، وتتباين خلفيات النقاش، حينذاك يمكن للإنسان أن يتعلم من أخطائه. وربما كان هذا هو قصد كارل بوبر ببصيرة عميقة حين قال: "إن العقلاني على نحو بسيط هو شخص يتعلم أكثر من شخص آخر يظل متشبثاً بأن الحق معه، إنه إنسان مستعد للتعلم من الآخرين ولا يسلم ببساطة بآرائهم، ولكن عن طريق السماح لهم بنقدهم لآرائه. وما يجب التأكيد عليه هاهنا هو فكرة النقد، وعلى التحقيق النقاش النقدي"⁵⁰⁸. بهذا المعنى، فإن الخطأ يجد مقامه عند الشخص العقلاني فحسب، فهو الذي يؤمن بأهميته في تخصيب أفكاره عن طريق الانفتاح على أفكار الآخرين ووضعها على محك النقد. إن واقع المناقشة النقدية يستلزم أن نفتح على أفكار الغير "ووضعها بين قوسين"، في أفق الإطلاقة بها على الرأي الفردي الخاص، وإذ ذاك يصير من الممكن تقدير الرأي الأقرب إلى الصدق. وفي سبيل تحقيق هذا المطلب الاعتباري الفلسفي، فإن أول خطوة يجب أن نقوم بها هي تجاوز التقاليد المدمرة للعقل، التي تؤطر الفرد ضمن خندق فكري إطلاقي، أو ما يسميه كارل بوبر "أسطورة الإطار".

والحق لئن كان غرض المرء أن تصير الحقيقة لديه بيئة، وأن يكون الاقتراب من الصدق من نصيبه، فإن واقع الأمر يوجب عليه أن يكون مستعداً للتعلم من كل الآراء المخالفة لرأيه، المتغلغلة في جميع حواشي المنظور إليه، المتشعبة في كل مناحي الاعتبار. فليس العلم بالقطع من نصيب السابقين في شيء مهما كان توفيقهم، ولا الحقيقة التي لا حقيقة بعدها تحصلت لديهم، ولا الصدق عند القدامى تحقق، ولا هو اليقين عندهم سما إلى أعلى مراتب الاكتمال، إلا إذا استثنينا من ذلك ما استثناه كارل بوبر نفسه، أفدنا بذلك "علم المنطق" "والرياضيات". وأما غيرهما من المعارف والأفكار، فإن من شأن الناظر في الكتب العلمية، المتفنن في فحص ما ظهر منها وما بطن، المجادل المنفتح على فكر غيره،

⁵⁰⁸ "A rationalist is simply someone for whom it is more important to learn than to be proved right; someone who is willing to learn from others – not by simply taking over another's opinions, but by gladly allowing others to criticize his idea and by gladly criticizing the idea of others. The emphasis here is on the idea of criticism or, to be more precise, *critical discussion*". K. Popper: All Life is problem solving, op, cit, p, 84.

لزمه أن يقطع بدءاً مع اليقينيّات، ثم أن يترك الفرصة لقوة الحجة. ولنا فيما أشار إليه الحسن ابن الهيثم، ضمن هذا الضرب من النظر، حصافة وحكمة، حين ألمع إلى ذلك بلسان التحذير: "الحقائق منغمسة في الشبهات، وحسن الظن بالعلماء طباع في جميع الناس، فالناظر في كتب العلماء إذا استرسل مع طبعه، وجعل غرضه فهم ما ذكره، وغاية ما أوردوه، حصلت الحقائق عنده هي المعاني التي قصدوها، والغايات التي أشاروا إليه. وما عصم الله العلماء من الزلل، ولا حمى علمهم من التقصير والخلل. ولو كان ذلك كذلك لما اختلف العلماء في شيء من العلوم، ولا تفرقت آراؤهم في شيء من حقائق الأمور. فطالب الحق ليس هو الناظر في كتب المتقدين، المسترسل مع طبعه في حسن الظن بهم، بل طالب الحق هو المتهم لظنه فيهم، المتوقف فيما يفهمه عنهم، المتبع الحجة والبرهان، لا قول القائل الذي هو إنسان، المخصوص في جبلته بضروب الخل والنقصان"⁵⁰⁹. أوليست أفكارهم وفلسفاتهم هي فلسفات "نقط حذف"؟ أفدنا بذلك معنيين: أحدهما؛ أنها فلسفات ملغزة تتستر خلف سحر اللغة وأناقته فتكون هي نفسها أبعد غورا من المنظور إليه، إذ هي تبعد الناظر في شأن ما ينظر فيه عن الصدق، فلا يظفر إلا بأناقة لغتهم دون أن يدرك مطلبه ومبتغاه. وثانيهما؛ أنها هي نفسها لم تظفر باليقين المطلق حين تجعله هو أكبر همها، بدل محاولة البحث في البيّنات عن أقواها وفي الحجج عن أفضلها.

والحال لئن نحن ضربنا بأنظارنا في معظم الأنساق الفلسفية التي أثنت فضاء تاريخ الفلسفة، لوجدنا أن الحقيقة هي الغائب الأكبر فيها، لانشغال أصحابها بتحقيق القول المطلق وانفرادهم بالقول الذي لا يطبق المختلف عنه أو الذي سيأتي ضده. وإذا تفنن "الفيلسوف الإطلاقي" في تضليل قرائه بسحر وأناقة لغته، وهو يساجل غيره بصفة العارف المتمسك بالحق ضد أشكال السفسطة فلا يستثني منها إلا ما بلغ إليه مجهره الذهني، فوجب على طالب الحق إلا يذهب مذهبهم فيتية عما يطلبه ويروم إليه، فلا يدرك من المعرفة إلا معرفتهم، ولا يحصل من الحقائق سوى ما أدركته بصائرهم. ولئن هن حق قولنا ضمن هذا المنظور واستقام، فإنه سوغ أيضا التنبيه إلى أن الناظر فيما نظر فيه السابقين عليه، حق له

⁵⁰⁹ الحسن بن الهيثم: الشكوك على بطليموس، تحقيق، عبد الحميد صبره ونبيل الشهابي، مطبعة دار الكتب، 1971، ص، ص، 3، 4.

أن يضرب بأنظاره في "مفكرهم" "ولا مفكرهم" على السواء، إذ أن مفكرهم ليس محميا من الخلل، لأن "نقط الحذف" دائما ما تقتحم "مفكرهم" نحو "لا مفكرهم"، ثم إنه إذا كان "مفكرهم" يشكل استثناء إذ هو كشف قناع الحق المطلق الذي لم يدركه غيره، لما ألفت بعده التآليف الغزيرة، وأكثر من ذلك لكانت الفلسفات اللاحقة سوى ترديدا للسابقة، وابتعادا عن الحقيقة، واندھاشا من لغتها لا مساءلة أو دهشة من موضوعها أو مطلبها. ولرب هذا ما أشار إليه كارل بوبر حين قال: "في ألمانيا يتم تنشئة العديد من علماء الاجتماع باعتبارهم هيغلبيين، وهذا تقليد مدمر للعقل والتفكير النقدي. إنها من بين أهم النقاط التي أتفق فيها مع كارل ماركس حين كتب: "لقد صار الديالكتيك في شكله الغامض الموضحة الشائعة السائدة في ألمانيا". وهو لا يزال كذلك"⁵¹⁰. صحيح أن المرء يدين بعقله للتقاليد العقلية والانتاجات الفكرية والتأملات الفلسفية السابقة عليه، لكن ليس من الحصافة والحكمة في شيء أن يضع "عقله" في موقف المريد الذي يحفظ أفكار غيره، ويردد دائما: "لقد قال شيخنا القول الحق الذي فيه يمترون، وهو صادق فيما يقول، فلا داعي للتفكير ضده، بل إن المطلوب هو تقليده فيما يقول، وتكفير من يخالفه". إننا بذلك نوقف روح العصر حين نؤمن بأفكار أهل الثقة الكبار، ونجعل عقلم صادقاً في كل زمان ومكان، على نحو ما يعتقد أتباع القادة الكبار للمثالية الألمانية، أو أنصار الاتجاه التاريخي. والحق أن هذا الاعتقاد لا يعمل سوى على تحطيم قدرات العقل، ولا ينطق إلا بما أسماه "كونراد هايدن Konrad Heiden منذ سنوات خلت في كتابه حول هتلر: عصر خيانة الأمانة الفكرية والأخلاقية"⁵¹¹. ولئن هو حق ذلك، فإنه حق أن الأمانة الفكرية والأخلاقية، تتجلى في مساعدة الغير على التحرر عقليا من تقاليد اعتقد أنها هي روح كل العصور، وموجه لكل الأجيال، أي مساعدتهم على الخروج من حالة "ما قبل الأنوار" التي يفكر فيها المرء بعقل

⁵¹⁰ "In Germany, many social scientists are brought up as Hegelians, and this is a tradition destructive of intelligence and critical thought. It is one of the points where I agree with Karl Marx who wrote: 'In its mystifying form the Dialectic become the ruling fashion in Germany'. It is the German fashion still". Karl Popper: The Myth of the Framework, op, cit, p, 85.

⁵¹¹ "It brought about what Konrad Heiden, in his book on Hitler, called some years ago 'the age of intellectual and moral dishonesty'. Karl Popper: All Life is problem solving, op, cit, p, 83.

غيره، ويتصرف طبقاً لأوامرهم وإملاءاتهم، إلى "مرحلة الأنوار" التي يتنور فيها انطلاقاً من ذاته في استقلال تام عن الوصاية.

قد يكون المتنور هو ذاك الذي وصفه إيمانويل كانط في تحديده للأنوار، بأنه من يستخدم عقله العمومي "بحرية"، أي ذلك العقل الذي يستعمله المفكر أمام مجموع الجمهور القارئ، دون أن يكون عائقاً أمام الأنوار. ولئن سوغ لنا أن نطل بهذا الاعتبار على التحديد الذي وضعه كارل بوبر، لحق لنا القول إنه يعانق فكرة الأنوار على نحو ما فلسفها كانط، وهو يقصد بها على التحقيق: **"التحرر الذاتي عن طريق المعرفة"**⁵¹². وهنا يفرق الرجل بين العقلانية والأنوار. فهو حين يتحدث عن الاتجاه الأول فإنه لا يقصد بذلك العقلانية التي جاء بها "روني ديكارت" التي تجعل من "التفكير المنعزل" سلطان الوصول إلى الحقيقة البديهية اليقينية، أي التفكير المنغلق الذي يجعل الإنسان جوهرًا عقلياً خالصاً، أو الذي يعتقد فيه المرء، اعتقاداً لا معقولاً، أنه في وضع العارف، بل إن العقلانية التي يقصدها بوبر تشير إلى "التفكير معاً"، على نحو ما أشرنا سابقاً، أي حين يتعلم المرء من أخطائه عن طريق نقد الآخرين. وأما الأنوار، فهو يفيد بها اعتباراً أقوى من ذلك من حيث الدرجة، أي الإيمان بالاستقلال العقلي للآخرين، دون الميل إلى محاولة إقناعهم بما يقتنع به الفرد، ثم الوعي بأهمية الاختلاف في الرأي. وبمعنى ما، يكون الإنسان متنوراً حين لا يهدف إلى الإقناع، بل حين يدعو الآخرين إلى بناء الرأي الحر. فهو يؤمن بأهمية الانفتاح على آرائهم، لأن ذلك من شأنه يجعل الحقيقة أكثر وضوحاً، أو يمكنه من الاقتراب من الصدق بشكل أكبر.

إن هذا المطلب الاعتباري يجعلنا نشدد على أمر هام، وهو أنه دون الانفتاح على آراء الآخرين، ودون "التفكير معاً"، وخارج النقاش النقدي الحر، فإن حرية الفكر غير ممكنة. وبصيغة ما فإن "التفكير معاً" يقود إلى "التفكير بحرية". وعلى نحو ما بين كارل بوبر فإننا **"نحتاج للآخرين لنجرب عليهم أفكارنا، لمعرفة مدى وجاهتها. لذلك فإن المناقشة النقدية هي أساس الفكر الحر بالنسبة لكل فرد، وهذا يحيل، مع ذلك، على أن**

⁵¹² "I think above all of the idea of self-emancipation through knowledge". Ibid, p, 85.

حرية الفكر بدون حرية سياسية هي مطلب مستحيل"⁵¹³. ضمن هذا المنظور يبين بوبر أنه لم يعد ممكنا التفكير مع "باروخ اسبينوزا Baruch Spinoza" بصدد نظريته لحرية الفكر، حين اعتبر أن الحرية غير قابلة للنقل أو للتصرف، الشأن في ذلك أنه "قد يخضع شخص ما لسلطة شخص آخر بطرق مختلفة، وعلى نحو غير مباشر لدرجة لا يمكن تصديقها، وعلى الرغم من أنه قد لا يكون تحت سلطة شخص آخر على نحو غير مباشر، فإنه قد ينساق وراء أفكاره، إلى حد نستطيع أن نصفه بأنه تابعاً له، ورغم أنه توجد طرق لبقية لتحقيق أي درجة من الخضوع، فإن أحداً لن ينجح في منع الناس من الإيمان بأن أفكارهم الخاصة أفضل من أفكار الآخرين"⁵¹⁴. إن كل فرد، طبقاً لهذا الضرب من النظر، حر في أن يفكر ويعتقد ما يشاء، وأن يتبنى أفكار غيره على النحو الذي يريد، لكن مهما بلغت قوة حجة الغير، فإنه لن يتنازل عما يعتقدوه. وهذا الاعتبار يؤشر على أمر لا يرضي كارل بوبر، وهو أن الفرد في هذه الحالة يظل متشبثاً بأرائه رغم أنها قد تكون خاطئة، دون أن يعمل على "تخصيبها". "قد يكون صحيحاً أن حرية الفكر لا يمكن أن تكبح على نحو تام، لكن يمكن كبحها بدرجة كبيرة، باعتبار أنه بدون تبادل حر للأفكار، لن تكون هناك حرية تفكير حقيقية"⁵¹⁵.

لا أحد يجحد أهمية التبادل الفكري الحر في بناء الحضارة الإنسانية، وهو التقليد الذي ندين به إلى الجيل الذهبي الإغريقي القديم. أنى للأمر أن يكون بخلاف ذلك، وقد ألمع

⁵¹³ "To find out whether our idea are sound, we need other people to try them out on. Critical discussion is the basis of free thought for each individual. This means, however, that freedom of thought is impossible without political freedom". Ibid, p, p, 86, 87.

⁵¹⁴ "A person's judgment, admittedly, may be subjected to another's in many different and sometimes almost unbelievable ways to such an extent that, even though he may not be directly under the other person's command, he may be so dependent on him that he may properly be said to be under his authority to that extent. Yet however much skilful methods may accomplish in this respect, these have never succeeded in altogether suppressing men's awareness that they have a good deal of sense of their own and that their minds differ no less than do their palates". B. Spinoza: Theological- Political Treatise, Cambridge university press, 2007, p, p, 250, 251.

⁵¹⁵ "Perhaps it is true that freedom of thought can never be completely suppressed, but it can be suppressed to quite a considerable degree. For without a free exchange of ideas there can be no true freedom of thought". Karl Popper, All Life is problem solving, op, cit, p, 86.

أهل النظر الفلسفي على أن الإجماع على الرأي الواحد، أو التفكير "بالعقل الواحد" يقف حجرة عثرة أمام تطور الحضارة والفكر الإنساني، أو بصيغة ما يضعنا إزاء ضرب من التفكير الأسطوري المنغلق. أولم ينبهنا "طاليس" مؤسس المدرسة الأيونية للفلسفة الطبيعية إلى ضرورة تجاوز التقليد الدوغمائي المذهبي الذي يجعل "الآخر" الغير حبيس النسق فحسب؟ أولم يدعونا كانط تدريب العقل على التفلسف، بدل إرهاب العقل "وإرغامه" على حفظ أفكار فلسفية صفت لروح زمانها دون استنطاقه؟ وتعلم التفلسف يقتضي بدءا تدريب العقل على امتلاك آليات الجدل حتى لا يسقط ضحية التناقضات الداخلية. ومن الأهمية بمكان أن تمنح له كامل الحرية، حتى يتمكن من السير في مسار آمن صوب الاقتراب من الصدق. فقد يكون العقل منذ لحظات "تكوينه" الأولى تحت وصاية المواقف الدوغمائية وسلطانها أو "مدعومة بـ"أياد كثيرة"، أي بسلطة خارجية تفرض عليهم قناعات دوغمائية معينة منذ نعومة أظافرهم وتمنعهم من الاطلاع على ما يعارضها من مواقف يتم تقييمها اجتماعيا باعتبارها خطيرة على الأفكار والحقائق الدوغمائية المقبولة"⁵¹⁶. أنى لهم الغلبة، والعقل الخاضع للوصاية الدوغمائية لا يستطيع أن يصمد أمام الأفكار والمواقف النقدية، فتجده يبحث عن مختلف المظاهر السفسطائية التي تخلصه من "وطأة الوصاية" اللطيفة غير المحسوسة التي وقع ضحية لها بوعي منه أو دون ذلك. وما إن يكشف الفرد عدم جدوى "التفكير الأحادي" الذي ألفه في المدارس أو غيرها من الأوساط التي تهدف إلى الحفاظ على مذهب مؤسسها، حتى ينقلب عليها ويستصغرها ويستذلها باعتبارها أفكارا ومواقف تقيد عقول الشباب وتبقيهم في مرحلة "ما قبل الأنوار"، وترغمهم على قبول أفكار مذهبية تنأى بهم على تعلم التفلسف.

والحق أن تدريب العقل على التفلسف رغم أنه قد يفضي إلى أفكار منسجمة ومتماسكة من حيث بنائها المنطقي، إلا أن ذلك ليس معيارا كافيا لقياس صلاحية أفكارنا أو التنقيب على أفكار جديدة أو مقياسا للاقتراب أكثر من الصدق، بل إن المعيار الأسلم لذلك هو النقاش النقدي الحر المنفتح، ذلك النقاش الذي دشنته المدرسة الأيونية. فقد اعتادت المدارس، ومختلف الأوساط الأخرى على أحد الحرية الفكرية، ومنع مريديها من "التنقيب

⁵¹⁶ عبد الحق منصف: كانط ورهانات التفكير الفلسفي من نقد الفلسفة إلى فلسفة النقد، إفريقيا الشرق، 2007، ص، 321.

لأجل التخرج إلى ما يمكن أن يجده ويلقاه، ويكشف عنه ويكتسبه، وتبعاً لذلك يبنيه ويعرضه على الغير"⁵¹⁷. إذ لم يكن همها الشاغل سوى المحافظة على مذهب مؤسس المدرسة والعمل به ونشره قدر الإمكان والدفاع عنه، وأما من انشق عنه، أو خالفه أو ارتد عنه، فيكون الاستبعاد هو مصيره. ولا زالت الكثير من المدارس في الحقبة الراهنة تذهب مذهب القديمة منها، من حيث أنها تتبنى أنظاريها، وتلقن أتباعها مبدأ "الإجماع على الرأي الواحد" دون تبادل فكري حر، ولا نقاش نقدي يخالف التقليد الدوغمائي لمذهب المدرسة.

إن انفتاح العقل على النقاش النقدي يحرق صاحبه من وصاية المواقف والأفكار الجامدة، وهو أبعد من ذلك يعتبر السبيل الأسلم لبناء العلم والحضارة الإنسانية. وعلى نحو ما يحتاج كارل بوبر، فإن الحضارة الغربية تدين في تقدم علمها إلى التحول الذي أحدثه "طاليس Thalès" بصدد التقليد المؤلف لدى المدارس القديمة، حين ألمع إلى تلاميذه بالقول: "هذا هو مذهبي، بهذه الطريقة أنظر للأشياء، اعملوا على تطويره"⁵¹⁸. على هذا النحو أعلن طاليس، بصيغة أو بأخرى، أهمية حرية التفكير وجدواها في بناء العلم. إلا أن تحقيق هذا المطلب القيمي، لا يستقيم بدون حرية سياسية على نحو ما أشرنا سابقاً، باعتبار أنه بدون الحرية السياسية فإن مآل العلم سينتهي إلى الزوال والاختفاء، ولن يظهر مجدداً إلا بظهورها، وهو ما يجعلنا نستشف أن الحرية السياسية تقود إلى الحرية الفكرية، وبصيغة كارل بوبر، فإن "العقلانية والتنوير يشترطان الحرية السياسية"⁵¹⁹.

وحتى يبقى كارل بوبر وفياً لمبادئه الليبرالية، فإنه يعطي من شأن حرية الفكر وحرية النقاش، ويبين أنهما لا يحتاجان إلى أي تبرير، ومع ذلك فإن أهميتهما التي تتجلى في الاقتراب أكثر من الصدق، تضفي عليهما ميسماً برغماتياً، الشأن في ذلك أن محاولة "الاقتراب من الصدق يقتضي في المطاف الأخير:

⁵¹⁷ حمو النقاري: منطق تدبير الاختلاف من خلال أعمال طه عبد الرحمن، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، بيروت، ط1، 2014، ص، 16.

⁵¹⁸ "This is my teaching. This is how I conceive of things. Try to improve it". K. Popper: All Life is problem solving, op, cit, p, 88.

⁵¹⁹ "Rationalism and enlightenment postulate political freedom". Ibid, p, 89.

أ - الخيال

ب - المحاولة والخطأ

ج - الكشف التدريجي عن تحاملاتنا عن طريق (أ) و (ب)، (أي الخيال، ثم المحاولة والخطأ) وعن طريق النقاش النقدي⁵²⁰. على هذا النحو، يؤشر المبدأ الليبرالي البوبري على أن النقاش العقلاني يجب أن يأخذ طريقه نحو الفضاء العمومي، أي صوب الأفراد والمؤسسات التي تضمن وتحمي الحرية والضعفاء من جهة، وتعمل من جهة أخرى على تطوير النقاش العقلاني. لكن لا يجب أن نفهم من ذلك أن ما يفضي إليه "التفكير معاً" هو عبارة عن رأي عام، فقد نتفق على أمر أخلاقي ليبرالي هام، وهو أن البحث عن الحقيقة ليس مطلباً يخص فئة معينة من الأفراد دون غيرهم، بل هو شأن عام. لكن تنافس الحجج على أهليتها تضيف عليه صفة العلمية والاقتراب من الصدق. والحال أن من قيم المجتمع المفتوح نلفي "العيش معاً" و"التفكير معاً"، ضمن مبادئ الاختلاف واللاكتمال، وهو ما ألع إليه بوبر نفسه في سياق تحديده لسمات المجتمع المفتوح حين قال: "ما الذي أراه سمة مميزة للمجتمع المفتوح؟ إن ذلك يظهر على التحقيق، على ضربين: أحدهما؛ أنه في إطار مجتمع مفتوح تصير حرية النقاش مطلباً ممكناً، باعتبار أنه يؤثر في ميدان السياسة. وثانيهما؛ أنه ضمن هذا الإطار توجد مؤسسات تعمل على حماية الحرية وحماية من لا قوة له"⁵²¹. والحق أنه خلف هذا الضرب من النظر تتوارى إشارات فلسفية تلمح إلى أن النقاش العقلاني الحر يؤثر على نحو إيجابي في ميدان السياسة، إذ لئن نحن اقتفينا خطاه، حينئذ تختفي أشكال العداء والعنف، ووفق هذه الطريقة سوف لن تعود

⁵²⁰ "The search of truth demands at least:

- (a) Imagination
- (b) Trial and error

The gradual discovery of our prejudices by way of (a) and (b), and of critical discussion". K. Popper, *Conjectures and refutations, the Growth of scientific knowledge*, Routledge, London & New York, 2002, p, 536.

⁵²¹ "What do I see as characteristic of an open society? I would like to make two points. First, that in an open society there is the possibility of free discussion and that discussion has influence on politics. Second, that institutions exist for the protection of freedom and weak". A. T. Ferguson: *Revolution or Reform? A Confrontation Herbert Marcuse and Karl Popper*, New university Press, Chicago, Illinois, second printing, 1985, p, 78.

السياسة مجالا للصراع على نحو ما نجد لدى المفكر السياسي "نيكولا ماكيافيلي"، بل ستصير مجالا خصبا لتلاقح الأفكار ونمو الآراء، باعتبار أن القبول بالآراء المختلفة من شأنه أن يخلق "تقليد الحكم عن طريق النقاش، وبواسطته أيضا عادة الاستماع إلى وجهة نظر أخرى، كما يخلق نمو الإحساس بالعدالة، والاستعداد للقبول بالتسوية والتنازل"⁵²². على هذا النحو نستطيع تجاوز "أخطار الرأي العام" الذي يشكل صورة تفتقد للمشروعية العقلانية، ويتأسس على الكثير من القضايا العنصرية على صيغة ما توجد في المجتمع المغلق، في أفق البحث عن عالم أفضل تنتفي فيه الصراعات، عن طريق تبني إصلاح تدريجي يرتقي بجميع فئات وطبقات المجتمع، ويضمن إمكانية التعايش والتسامح ونبذ العنف.

والحق أن الحرية قد تتخذ جانبا إيجابيا من حيث أنها تعبر عن وجود رغبة ليس لدى الإنسان فحسب، بل حتى لدى الحيوان على نحو ما يعتقد كارل بوبر، إلا أنه في المجال السياسي لا نستطيع أن نتصورها كذلك. فهي ليست بالبساطة والسلمية على نحو ما قد يعتقد البعض، بل هي حرية "مقاومة" يمكن أن تشكل مشكلة، الشأن في ذلك أنه لا يمكن قبول أو تصور حرية تامة مطلقة لأفراد يعيشون ضمن جماعة تحكمهم مصالح متباينة ومتباعدة، فالحرية المطلقة للفرد قد تفضي إلى الاعتداء على حرية الآخرين، أو منعهم من القيام بأفعالهم الخاصة ضمن مجالهم الحر. وحيثما وجدت حرية مطلقة في ظل وجود مصالح متضاربة، وحياة مشتركة، وجدت معها الفوضى التي قد تؤدي إلى هلاك جماعي وهلاك الإنسانية بالكامل. لذلك لا مناص من توجيه أنظار أنصار الليبرالية الجذرية ومعتنقي الحرية المطلقة إلى أهمية ودور "دولة الحد الأدنى"، أي تدخل الدولة في الحالات التي قد يؤدي فيها الأمر إلى العنف، وفي أبعد الحالات إلى تدمير الدولة أو تحطيم الإنسانية. هذا ما قد يحدث في ظل وجود كوارث تهدد الحياة المشتركة، في هذه الحالة قد يكون الخيار الوحيد لدى الناس هو تجنب التجمعات مثلا والعودة إلى الحياة الأولى من أجل

⁵²² "The tradition of rational discussion creates, in political field, the tradition of government by discussion, and with it the habit of listening to another point of view, the growth of a sense of justice; and the readiness to compromise". K. popper: Conjectures and Refutations, op, cit, p, 537.

درء الخطر، لكن في ظل هذا الوضع قد يخرج مجموعة من الأفراد للتظاهر أو التجمهر بدعوى "حرية التجمهر". في سياق ذلك، لئن نحن أطللنا بهذا الافتراض على أنصار الليبرالية الجذرية أو الحرية المطلقة من أجل البث فيه، فهل سيختارون حرية التجمهر على حماية الحق في الحياة؟ أعتقد أن كل عقل سليم سيعطي الأولوية لحماية حياة الناس على الحرية، ومن أجل الفصل في هذا الصراع لا بد أن تتدخل الدولة من أجل درء الخطر.

إن المشكل الذي يجعل قضية الحرية في ميدان السياسة أمرا مستعصيا للغاية، هو عدم وجود معيار للحرية السياسية يمكن من خلاله أن نرسم حدودا أو مجالا خاصا لحرية الأفراد، رغم أن إيمانويل كانط كان قد دعا ببصيرة نافذة إلى ضرورة أن تضع الدولة حدودا للحرية بالتساوي بين جميع الأفراد، إلا أنه "بصد الحالت الفردية، فإنه في كثير من الأحيان، لا نستطيع أن نقرر ما إذا كان أمر تقييد الحرية أمرا ضروريا بالفعل أم هو ليس كذلك، وبنفس الحال، لا يمكننا أن نحدد ما إذا كانت تشكل عبئا مفروضا بالتساوي على جميع المواطنين. لذلك فلشد ما احتجنا إلى معيار آخر يمكن تطبيقه على نحو أكثر بساطة"⁵²³. ولئن نحن عملنا بهذا المعيار، على نحو ما يبين بوبر، فإننا نستطيع إذ ذاك حل المشكلات التي أرهقت الإنسان وأثقلت كاهله، في أفق خلق مشكلات جديدة ضمن مجتمع مفتوح، قائم على قيم الحرية والتسامح والإيمان بالاختلاف.

ولشد ما حرص كارل بوبر على التأكيد على المعيار الذي اقترحه في ظل غياب أي معيار تطبيقي للحرية السياسية، إذ نجده في معظم كتبه الاجتماعية والسياسية يحث على العمل به. وهو يروم من خلاله تحقيق غاية قصوى وهي تجاوز كل أشكال العنف. إن المعيار الذي اقترحه الرجل ليس منهجا يحتاج من خلاله على أنه كشف قناع الحق الذي لم يكشفه غيره، بل هو يقترحه كبديل للبحث عن عالم أفضل، في أفق الوصول إلى معيار أقوى وأفضل منه. وهو يصوغ معياره على الصيغة التالية: "تكون الدولة حرة من الناحية

⁵²³ "For often in individual cases, we cannot established whether a certain limitation of freedom is really necessary, nor whether it is a burden imposed equally on all citizens. We therefore need another criterion that can be more easily applied". K. Popper: All life is problem solving, op, cit, p, 89.

السياسية إذا وفقط إذا سمحت لمواطنيها، عمليا، بتغيير حكومة قائمة دون إراقة للدماء، إذا كانت الأغلبية ترغب في ذلك. وباختصار: إننا نكون أحرارا حيثما كان بإمكاننا التخلص من حكامنا دون سفك للدماء"⁵²⁴. وبهذا المعنى، لن تكون "الثورة" بديلا قائما تمكنا من التخلص من الحكام المستبدين، إذ أن الثورة تقابل بالعنف وإراقة الدماء، على نحو ما حدث في مجموعة من الدول، طالما أن غاية الحكام هي الحفاظ على حكمهم بأي وسيلة كانت، فإن الحل الثوري يجابه في الغالب بأشد أشكال العنف فتكا. ولا يجب أن نفهم من ذلك أن بوبر يعمل على تحصين الطغاة المستبدين، بل إن الرجل يطلب العمل بمفهوم "الإصلاح" الذي يمكننا من الانتقال إلى عالم أفضل، دون أي شكل من أشكال العنف والترهيب، شريطة الانفتاح على أشكال النقاش النقدي الذي يجعل الفرد أكثر إحساس بقيم العدل والمساواة، وأكثر قدرة على تجاوز أخطار الرأي العام بصيغتيه: المؤسسية؛ مثل الأحزاب السياسية، والصحافة، والتلفزيون... وغير المؤسسية؛ التي تتجلى فيما يقوله الناس في الأماكن العام.

إن كل ما يمكن أن يدفعنا إلى العنف يجب تجاوزه. ولرب هذه كانت هي الغاية التي ظل كارل بوبر يُعمل فكره، ويجلي نظره، من أجل تجنب شرها. وقد لا نجانب الصواب إذا ذهبنا إلى القول: إنه لئن كانت الحرية ستؤدي إلى العنف، فإنه يفضل في هذه الحالة تقليص مجالها إلى حدود لا تسمح بافتعاله. وفي شأن ذلك يسأل الرجل المحصلة التي يمكن أن تفضي إليها الحرية؛ أهي تفضي إلى نتائج خيرة ومرغوبة أم هي تؤدي إلى عواقب سيئة وطيرة؟

قد يعتقد أنصار الحرية أنه لئن تحصل كل فرد على نصيبه المطلق من الحرية على الصورة التي ولد عليها، فإنه حينذاك سيحقق أفضل مستويات الازدهار، وأنقى صور الحياة الإنسانية. وهذا ما يجعل معظم الخطابات الفلسفية والأنساق الفلسفية ترمي إلى إقناع

⁵²⁴ "My own proposal for one is the following: A state is politically free if its political institutions enable its citizens in practice to change a government without bloodshed when a majority wishes such a change. Or more succinctly: we are free if we can get rid of our rulers without bloodshed". Ibid, p, 89.

الناس، بطرق جذابة وأنيقة "بالأرباح" التي سيحققونها حالما يكونوا أحراراً، فتجد كل مذهب ينادي بأن تصوره للحرية أفضل من مذهب غيره، وقد يمتد ذلك إلى أن يصم أفكارهم ومواقفهم بوصفات البذاءة والبطلان، دون أن يخطر ببالهم أن الحرية في شقها السياسي "لا يجب أن نختارها لأننا نأمل في حياة سهلة، بل لأنها تشكل قيمة نهائية لا يمكن اختزالها إلى أية قيمة مادية، يجب أن نختارها وفق صيغة ديمقريطس حين قال ذات مرة: أفضل حياة زهيدة في ظل الديمقراطية على أخرى تليّة في ظل الاستبداد"⁵²⁵. فلا يجب أن نعتقد اعتقاداً مطلقاً بأن الحرية تفضي دائماً إلى ما هو خير، بل إنها قد تحمل في طياتها بوادر الشقاء والكوارث التي قد تدمر البشر. لذلك يجب أن يكون اختيارنا للحرية مصحوباً بقناعتنا بالنتائج التي ستفضي إليها. وطالما نحن نبحث عن عالم أفضل، فإننا يجب أن نختار حرية تليق بالوجود الإنساني، الوجود الذي تغيب فيه كل أشكال العنف، لذلك فنحن نختار الحرية السياسية "لأنها تجعل الشكل الوحيد للحياة الكريمة التي يستحقها البشر أمراً ممكناً، الشكل الوحيد الذي يمكن لنا أن نكون فيه مسؤولين عن أنفسنا مسؤولية كاملة"⁵²⁶. والحق لئن نحن ضربنا بأنظارنا في منجزات العالم الغربي التي بلغت في مجموعة من المجالات إلى أعلى مستوياتها، فلا يجب أن ننخدع بأن ذلك نتاج خالص للديمقراطية والحرية، بل على الأرجح قد يساهم كل منهما بقسط أو بآخر في ذلك وينسب معينة، لكن لا يجب أن نعتقد اعتقاد التمثيل في أن الحرية والديمقراطية هما منبعاً الحضارة الغربية.

إن الناظر في شأن فلسفة بوبر حول الحرية يتبين له بعد أن يكمل قراءته الأولى أن الرجل يتناقض مع نفسه، حين يعلن من جهة امتعاضه من الدعوات التاريخية واليوتوبية التي ترمي إلى تأسيس مجتمع جديد وخلق إنسان جديد على أنقاض القديم عن طريق

⁵²⁵ "We should choose political freedom not because we hope for an easier life but because freedom is itself an ultimate value that cannot be reduced to material value. We must choose it in the manner of Democritus, who once said: 'I prefer a meagre existence in a democracy to riches under tyranny'. Ibid, p, 91.

⁵²⁶ "We choose it (political freedom) because it makes possible the only dignified form of human coexistence, the only form in which we can be fully responsible for ourselves". Ibid, p, 92.

دعوتها للحرية، لكنه عاد إلى الكشف عن مثالب الحرية، والتنقيب عن نقائصها، حين بين أنها قد لا تقود دائماً إلى أمور خيرة، بل إنها قد تجر الإنسان نحو الكارثة، أليس هذا من ملامح التناقض الذي وقع فيه بوبر، إذ هو انطلق من تبكيت المزاعم اليوتوبية والنزعات التاريخية لأنهما تضحيان بالحريتين السياسية والفكرية، وانتهى إلى التحذير من الحرية ذاتها لأنها تحمل في طياتها بوادر تدمير الحضارة الإنسانية وإبادة الإنسان ذاته؟ وما أجل رفع ما قد يدعى أنه تناقض نبين، كما أسلفنا القول، أن الرجل كان مطلبه الأساس وهمه الأكبر هو تلافي العنف والبحث عن عالم أفضل قائم على التسامح والعيش معاً. ولئن كانت الحرية ستفضي إلى عالم أشنع، فمن الأفضل وضع معيار لتقليص حدودها، حتى نضع الخطوة الأولى نحو عالم أفضل.

3 - دولة الحد الأدنى وقضيتي الديمقراطية والتسامح:

هذا المبحث مداره حول قضية الليبرالية على نحو ما تجلت في فكرة دولة الحد الأدنى وقضية التسامح في فكر كارل بوبر. غير أن الناظر الممعن في هذا الضرب من أعمال العقل، بأعم النظر، من شأنه أن تشكل عليه المسالك وتشق عليه الطرق، وذلك لعدة اعتبارات إشكالية منها: التباس النظر في قضية الليبرالية ذاتها: هل قامت في فكر بوبر على نفس المرتكزات الفلسفية التي هيكلها المؤسسون الأوائل؟ أم هو خرج على نهجهم وسيرتهم ونظر فيما لم ينظر فيه السابقون عليه وصوب أنظاره في أبعاد دفيئة لم تحضر ضمن الأجندات التأهيلية للمجهر الذهني لديهم؟ وهل هو فلسف قضية الليبرالية بصيغة المفرد أم بصيغة الجمع ونظر في مجالاتها المتعددة التي يكاد لا يعدها حصر: اقتصادية واجتماعي ودينية وسياسية...؟ وأي ضرب من الليبرالية اعتنقه ودافع عنه؟ وبأي نظر وُسم القول البوبري الاعتباري الإستشكالي في شأن الليبرالية؟ هل هو نظر وصفي شأنه أن يحصر تجلياتها ومظاهرها وأبعادها؟ أم هو نظر تفاؤلي شأنه أن يصفق ويثني على ما

يمكن تحقيقه من إنجازات عظيمة تفضي إلى أفضل صورة في مجال السلم والتعايش والتسامح؟ وهل تتحقق حرية الأفراد في إطار دولة الحد الأدنى التي ينادي بها؟ وكيف تتعايش حرية الفرد بصيغة الجمع داخل هذه الدولة؟ هل أمر بناء المجتمع المفتوح يعد مطلباً ممكناً بناءً على صورة الليبرالية التي ينافح عنها بوبر داخل دولة الحد الأدنى؟ وبصيغة استشكالية مختصرة، بم تتميز ليبرالية "بوبر" عن تلك التي فلسفها السابقون عليه وأشكلها مجايلوه؟

سبق أن أفردنا القول في السابق من الصفحات لأرضية التأسيس الفلسفي لليبرالية أفراداً، على نحو ما استقل بهذا الضرب من النظر أعظم المفكرين، أفدنا بهما على التحقيق "جون لوك" و"جون ستيوارت مل". فقد مر معنا أن الأول منهما، رفض بشدة مسألة السلطة المطلقة للدولة، وفي مقابل ذلك، دافع بإلحاح عن السلطة المحدودة، وجعل الغاية الأساس لقيام الدولة منحصرة فقط في الحفاظ على "الملكية"، الشأن في ذلك أن البشر يمتلكون حقوقاً طبيعية يستطيع أي فرد أن يدركها بوضوح. وقد نشأت الحاجة إلى "سلطة محدودة" ومنظمة، حين شعر الناس بأن "ملكيتهم" تتعرض للاعتداء والإتلاف من طرف الآخرين في ظل حالة الطبيعة، لذلك احتاج الناس لقاض نزيه لحل جميع الخلافات، وسلطة تدعم الأحكام العادلة وتنفذها. وأما الثاني (ج. س. مل) فقد ورث أفكاراً تائهة وغير منسجمة عن "جيمس مل" و"جيرمي بنتام" حول الحرية ومذهب المنفعة، وعمل على تصويبها وترميمها، ورفض حماس والده جيمس مل لفكرة الديمقراطية بحجة أنها لا بد أن تفضي في المطاف الأخير إلى مصادرة الحرية الفردية. وإذا كانت ليبرالية مل قد سلمت بأن الحريتين السياسية والاجتماعية في ذاتهما أمر جيد وحسن، باعتبار أن الحرية هي الشرط الأسلم لكل فرد من أجل تطوير سماته وقدراته، فقد شكلت ليبراليته ملاذاً حقيقياً لسائر المفكرين الليبراليين الذين أتوا بعده، في محاولتهم دعم أسسها، إلى أن وضع كارل بوبر كتابه الموسم بـ "المجتمع المفتوح وأعداؤه" وبؤس الإيديولوجية فغير مسار الفكر الليبرالي برمته، وابتعد عن الأفكار التي طرحها المؤسسون الأوائل، لكنه حافظ على هياكلها الأولى، حيث دافع بشدة وبشكل صريح عن الحرية والمساواة والتسامح...

والحق أنه لو قدر للباحث أن يضرب بأنظاره في كتابات بوبر في الشأن السياسي والاجتماعي، وذلك من غير أن يقصر النظر على أفكاره المشتهرة وأقواله المعتمدة، لأوحي له أن الرجل صوبها من جهة ضد الإيديولوجيات الغاشية والشيوعية، التي تكافح وتناضل "بنية بريئة" من أجل إنقاذ فئة معينة من بؤس الوضع السياسي والاقتصادي والاجتماعي، في أفق "إنزال الجنة إلى الأرض"، وفي شأن تحقيق هذا المطلب اليوتوبي تصور الحرية في صورة أنيقة تأسر الجمهور، كوسيلة للخروج من البؤس وتحقيق الخلاص النهائي، ولو كان ذلك على حساب تغيير بنية المجتمع برمتها أو كان في ذلك سفكا للدماء. ومن ناحية أخرى، وبصيغة ضمنية، ضد النزعات التاريخانية التي تصور التاريخ في صورة قوانين ثابتة مما يتيح لأنصارها إمكانية التنبؤ بوقائع المستقبل، باعتبار أن التاريخاني ينظر إلى التاريخ بوصفه مجرى مائيا أو نهرا لا ينضب، ثم يزعم بضرب من التهافت، أنه قادر على التنبؤ بمجرى النهر أو التكهن بالمستقبل، فتجده يُعمل كل الجهد من أجل وضع خطط لإرغام التاريخ على السير وفق خططه، دون أن يحيل آراءه على خلفيات نظر أخرى، أو يقبل بالنقاش النقدي، وهو اعتبار يقطع طريق الحرية ويوقف كل خطوة نحو الأنوار. وعلى هذا الأساس يتبين أن بوبر دافع عن الليبرالية ليس من زاوية سياسية على نحو ما هو مألوف لدى المفكرين السياسيين، بل هو انتقى باب الهجوم على النزعات اليوتوبية والتاريخانية كمدخل لذلك، وقد استهدف من خلال هذا الضرب من النظر إبراز أن تحقيق الركائز الجوهرية لليبرالية ليس مطلباً صعب المنال، بقدر ما يعدو الأمر بسيطا للغاية، وذلك بتجاوز إيديولوجية الشموليين. وما من سبيل إلى فهم أفكار بوبر السياسية إلا من خلال تصنيفها في اتجاهين أساسيين: أحدهما يدور في فلك دحض المنطلقات التاريخانية التي تركز عليها النزعات الشمولية والتي تستند إليها في رفضها "للمستقبل المفتوح"، ثم اهتمامه بالليبرالية من زاوية أخلاقية. وسنفرد للجانب الأول المرتبط بتنفيذ بوبر للنزعات اليوتوبية والتاريخانية في فصل لاحق، على أن ننظر بدءا في دفاعه عن المثل العليا الأخلاقية التي تقوم عليها الليبرالية.

ومن الأهمية بمكان أن نلمح إلى القول إن بوبر، هو على غرار جميع معتنقي الفكر الليبرالي، يدافع بشدة وبصدق مشاعره الأخلاقية عن المثل العليا لليبرالية. لكن ما يميزه

عن غيره من دعاة هذا الاتجاه هو إيمانه بليبرالية إصلاحية تروم القضاء على أشكال العنف من أجل مستقبل مفتوح، قوامه الانعتاق من المذاهب الشمولية التي تعتقد أن العقل لا بد أن يقود إلى وضع أسس مجتمع مبني على قيم جديدة على أنقاض القديمة ولو كان الإنسان ضحية لذلك. ولشد ما امتعض بوبر من هذا الاعتبار، وفند منطلقاته، الشأن في ذلك أن كل من منطق العقل ومنهج العلم يشير إلى مجتمع "مفتوح" و"تعددي"، يسمح بالتعبير عن وجهات النظر المتعارضة وتبني الأهداف المتضادة ... مجتمع يتمتع فيه كل فرد بحرية البحث في المواقف الإشكالية، وحرية اقتراح الحلول، وحرية انتقاد الحلول التي اقترحها الآخرون وبخاصة أعضاء الحكومة، سواء في مرحلة الشروع النظري أو التطبيق العملي. مجتمع تتغير فيه سياسات الحكومة في ضوء المراجعة والفحص النقدي⁵²⁷. والحق لئن هو دل هذا القول إلى أمر ما، فإنما هو دل من جهة الاعتبار الفكري إلى أن المجتمعات التي تفرض تخطيطاً نهائياً ولا تسمح بالنقد والمعارضة، لا بد أن تؤول إلى الزوال، باعتبار أن النقد هو الطريق الأسلم لبناء مجتمع مفتوح يمكن فيه تنقيح السياسات الاجتماعية قبل تنفيذها؛ وملاحظة النتائج غير المرغوبة هي أوجب سبب لتعديل السياسات أو نبذها بعد أن يتم تنفيذها⁵²⁸. وما لم يتم الاعتراف بحرية الفرد في هذا الشأن، والتمسك بالمؤسسات والنظم الحرة، فإن أعتى المجتمعات لا بد أن تصير إلى الهاوية.

ضمن هذا السياق يركز بوبر في دفاعه عن القيم السامية لليبرالية على مجموعة من الدعاوى، وهي إذا ما حقق أمرها وقدر شأنها، فإنها تفصح عن أمرين هاميين: أحدهما؛ أن الليبرالية على نحو ما فلسفها الرجل، هي ليبرالية إصلاحية تعتبر حلاً لبناء مجتمع مفتوح قادر على حل المشكلات السياسية لعصره، وتحقيق تقدم أسرع من غيره من المجتمعات التي لا تعطي الأولوية لحرية الأفراد في نقد ومناقشة السياسة الحكومية والقرارات التنفيذية. وثانيهما؛ يكشف عن ضرب من الليبرالية الإصلاحية التي نادى بها بوبر، وتقر

⁵²⁷ عادل مصطفى: كارل بوبر، مائة عام من التنوير، مرجع سابق، ص، 214، 215

⁵²⁸ م، ن، ص، 345.

بأهمية تدخل الدولة في بعض جوانب الحياة الاجتماعية والاقتصادية على نحو ما سيأتي معنا.

إن أول أصول النظر في رأي بوبر في قضية الليبرالية، تنميطا وتوسيعا، هو حصره لمجموعة من الدعاوى التي تشكل جوهر الليبرالية بدءا بالاعتراف بأن **"الدولة شر لابد منه"**⁵²⁹. وقد أفاد بذلك أن الدولة قامت من أجل تحقيق المهام الضرورية المنوطة بها دون أن تتجاوزها إلى ما عداها، فهي يجب أن تجعل مهمتها الأساس قبل كل شيء هي **"الاعتراف بحقنا في الحرية، وفي الحياة، وإن كنا نضربها، مساعدتنا في الدفاع عن حريتنا وحياتنا كحق"**⁵³⁰. وهنا يلح بوبر إلى أن مسألة تدخل الدولة أمر في غاية الأهمية عكس ما ذهب إلى تأكيده بعض مناهضي تدخل الدولة. ويقصد بهم على التحقيق آدام سميث الذي رفض سياسة التدخل التخطيطي للدولة في المجال الاقتصادي جسده عبارته الموسومة **"دعه يعمل دعه يمر"**. فما من سبيل لردع الجريمة والقضاء على العنف إلا عبر تدخل الدولة، وغياب وظيفة الدولة ضمن هذا السياق يمكن أن ينتج عنه فوضى مدمرة. أنى للاعتبار أن يكون غير ذلك وهذا طوماس هوبز يفترض أن الإنسان: **"بدون دولة سيكون ذنبا لأخيه الإنسان (...)** فنحن إذن بحاجة إلى دولة أكثر قوة قدر الإمكان حتى نكبح الجريمة العنف"⁵³¹. وما يبرر تدخل الدولة، ليس هذا فحسب، بل كذلك من أجل حماية الأضعف اقتصاديا. ومن يناهض مسألة تدخل الدولة فإنه يقع في تناقض ذاتي لا مخرج منه فأية حرية يجب أن تحميها الدولة: حرية سوق العمل أم حرية الفقراء أن يتحدوا؟ فأيا قرار سيتخذ سوف يفضي بالضرورة إلى تدخل الدولة، إلى استخدام القوة السياسية المنظمة، للدولة والنقابات العمالية أيضا، في مجال الشؤون الاقتصادية، وسوف يفضي في جميع الظروف إلى اتساع المسؤولية الاقتصادية للدولة شيئا أم أبينا⁵³². فالدولة بهذا

⁵²⁹ "The state is a necessary evil". K, Popper: In Search of a better world, op, cit, p, 162

⁵³⁰ كارل بوبر: درس القرن العشرين، ترجمة، الزواوي بغورة ولخضر مذبوح، منشورات الاختلاف، ط1، 2008، ص، 96.

⁵³¹ م، ن، ص، 93.

⁵³² عادل مصطفى: كارل بوبر، مائة عام من التنوير، مرجع سابق، ص، 218، 219.

المعنى هي شر لابد منه، ومهما عملنا على إنشاء مؤسسات تهدف إلى الحد من قوة الدولة وإساءة استغلال مجموع القوى التي تركز عليها، فإننا لن نفلح في الحد من الخطر أبداً.

إن المبدأ الأول الذي أقره بوبر، يفضي بنا إلى مناقشة مبدأ ثانٍ مترتب عنه، يلحق إلى أن "التغاير بين الديمقراطية والاستبداد هو أنه في ظل الديمقراطية يمكن التخلص من الحكومة دون إراقة دماء، أما في ظل الاستبداد فإن ذلك غير ممكن" ⁵³³. وكثيراً ما أُلْمِعَ بوبر إلى هذا المبدأ في أكثر من موضع في كتبه. وما يحاول الرجل ترسيخه في هذا السياق، هو ضرورة استبعاد حالات العنف والقضاء على كل أشكاله في سبيل تحقيق التقدم، ولئن هو كشف هذا الاعتبار على أمر ما فإنما هو أزال القتام عن ضرب الليبرالية التي اعتنقها الرجل من حيث أنها ليبرالية إصلاحية تنطلق من فكرة إصلاح ما أفسدته الحكومات السابقة بدل اللجوء إلى الثورة، لأن هذا الحل لا يضمن لنا تجنب العنف. لذا ليس من المهم أن نقف عند مشكلة من يجب أن يحكم على نحو ما دأب الفلاسفة السياسيون وضعه اعتباراً واستشكالاً، فيحددون الشخص الحكيم، ويعينون القوي، ويقرون الغني، ويفضلون البروليتاريا إلخ، بل أن الأمر الذي أشكل على الإنسان أيما إشكال، هو معرفة كيف نحكم؟ إذ من السهل تحديد من يجب أن يحكم، لكن الأصعب هو تحديد الطريقة الأنسب للحكم. وأما البحث في إجابة محددة عن السؤال: من الذي ينبغي أن يحكم، يؤدي صاحبه إلى ما أسماه بوبر "مفارقة الحكم" ومفادها: "هب أننا أسلمنا مقاليد السلطة ليد أكثر الناس حكمة. إنه قد تقتضيه حكمته العميقة أن يقول: "ليس أنا، بل الأحسن خلقاً هو من ينبغي أن يحكم". فإذا تولى هذا زمام السلطة فقد تقتضيه ورعه أن يقول: "لا يليق بي أن أفرض إرادتي على الآخرين؛ ليس أن ولكن الأغلبية هي التي يجب أن تحكم". وبعد تنصيب الأغلبية فإنها قد تقول: "نريد رجلاً قوياً يفرض النظام ويخبرنا ماذا نفعل" ⁵³⁴. فأني كان شأن الفرد أو المجموعة التي تتولى زمام السلطة، سواء كانوا عسكريين أو عمالاً، أو فلاسفة، أو كتاباً فليس يهمنا حكمهم ولا سيادتهم، فلا نحن نريد

⁵³³ "The difference between a democracy and a tyranny is that under a democracy the government can be got rid of without bloodshed; under a tyranny it cannot". K, Popper: In Search of a better world, op, cit, p, 162.

⁵³⁴ عادل مصطفى: كارل بوبر، مائة عام من التنوير، مرجع سابق، ص، 220.

الخوف منهم ولا نكره على خوفهم. "فالأساسي هو ألا يكون للحكومة سلطة مفرطة، بعبارة أخرى المشكلة هي مشكلة " كيف؟" يتم إدارة الدولة"535. والحق أنه خلف هذا الاعتبار الفكري تتوارى إشارات قوية إلى تنفيذ أفكار "أفلاطون" و"هيجل" و"كارل ماركس" الذين اهتموا بالبحث في الشخص الأنسب لتولي زمام السلطة. فالأول منهم جعل الأمانة المعلقة بعنق الحاكم ليست أمانة شخصية، بل هي ملك للشعب وحده، والحاكم لا يعدو أن يكون حارسا أميناً ومنفذاً حكيماً يتولى تدبير شؤون الناس بحكمة وتبصر. ولذا يختار أفلاطون من بين الشباب لهذه المهمة من يتسم بالقوة الفكرية. وقد بلغ حماس أفلاطون إلى تأكيد أهمية القوة الفكرية مبلغاً جعله يعتبر أن حال تيسير شؤون الناس وتدبير أمورهم، لن يصلح إلا للحاكم الفيلسوف الذي يستطيع تولي هذا الأمر بالرجوع إلى مبادئ المعرفة الحقة بمبادئ الخير "لأن الفيلسوف الذي يحيا على طبائع النظام الإلهي، يصير هو الآخر إلهياً ومنظماً أيضاً، وذلك بقدر ما تتحمل طبيعة البشر ما هي عليه؛ ولكن رغم ذلك لا يمكنه أن يسلم من تحامل الناس"536.

وأما هيجل فقد أقر أن الشكل الملكي للحكم هو آخر التطورات للحكم الدستوري، باعتبار أن الملك يشكل سلطة منفردة مستقلة عن مصالح الأفراد التي تخضع لسلطانه. أنى للأمر أن يكون بخلاف ذلك وهيجل يصرح بأن الملك هو الذات النهائية التي تتركز فيها إرادة الدولة. وربما كان هذا هو قصده حين قال: "إن السيادة، بدءاً، هي الفكرة الكلية عن هذه المثالية، وهي تظهر للوجود باعتبارها ذاتاً واثقة من نفسها، ومن خلال عملية التجريد والتعین الذاتي غير المؤسس والذي يتضمن القرار النهائي للإرادة. وهذا هو على التحقيق المعنى الفردي للدولة. وبفضل هذه المزايا تحقق الدولة وحدتها. وفي مقام آخر، فإن حقيقة الذاتية لا يمكن إدراكها إلا عن طريق ذات، كما أن الشخصية لا تتحقق إلا في الشخص. وفي الدستور، الذي يصير ناضجاً عندما ينطوي على عنصر العقلانية،

535 كارل بوبر: درس القرن العشرين، مصدر سابق، ص، 90.

536 « Le philosophe ayant commerce avec ce qui est devenir et soumis à l'ordre devient lui-même ordonné et devin, dans la mesure où cela est possible à l'homme, mais il n'est rien qui échappe au dénigrement ». Platon : La république, livre VI, traduit par, R.BACCOU, garnier, paris, 1966, p, 257.

فإن كل عنصر من عناصر الفكرة الشاملة يكون له تحققه الواقعي المستقل. حينذاك تغدو هذه اللحظة الهامة المطلقة، ليست هي الفرد على نحو عام، بل هي فرد معين هو الملك⁵³⁷. وعلى هذا النحو يجسد الملك عنصر السيادة التي تمثل شخصية الكل في شعب شكل وحدة عضوية حقيقية.

ويمضي هيجل بعيدا في تحديد طبيعة الملكية الدستورية ويعتبرها أرقى أشكال الحكم والسيادة، إلا أنه أضاف الى ذلك أن حكم الفرد قد يتجلى أيضا في الأفراد الذين يحملون رسالة العالم التاريخية. والملك هو أفضل من تتوفر لديه جميع سمات الحكم الأصلح. ولئن هي ألمعت هذه الاعتبارات الفكرية إلى أمر ما، فإنما هي أمانة على أن هيجل كرس كتابه "مبادئ فلسفة الحق" للبحث في الشخص الأنسب لتولي زمام الحكم.

وقد أرجع بوبر أصول الفلسفة الهيجلية وخلفيتها التاريخية إلى النظم السياسية والدينية التي وسمت العصور الوسطى وأفلت وانقضت منذ فجر النهضة. وقد علق بوبر - وهو المفكر المسؤول - على فلسفة هيجل، بكل ما تحمله عبارات القدر من تأفف وامتعاض، وأشار إلى أنها فلسفة لا بوصلة توجهها ولا مضمونا فكريا تحمله، ولذلك لا يمكن وصفها بأنها ضرب من أعمال العقل، لأنه لا يمكن معرفة ما الذي قد يفعله "الديكتاتور" في تاريخ الفلسفة سوى أن يكون القائد الأول نحو تحطيم حرية الفكر، فقد جعل هيجل "مهمته الأساس هي محاربة الليبرالية والنزعة القومية ذات الميول الامبريالية أيضا. وقد نجح في إنجاز مهمته حين عمل على إقناع القوميين بأن مطالبهم الجمعية تحققها مقتدرة على نحو تلقائي، وكل ما يجب عليهم القيام به هو المساهمة في

⁵³⁷ "Sovereignty, at first only the universal thought of this ideality, exists merely as a subjectivity assured of itself, and as the abstract and so far groundless self-direction and ultimate decision of the will, by virtue of this quality the state is individual and one. But in the next place subjectivity exists in its truth only as a subject; and personality as a person. In the constitution, which has matured into rational reality; each of the three elements of the conception has its own independent, real, and separate embodiment. Hence, the element which implies absolute decision is not individuality in general but one individual, the monarch". G. W. F. Hegel, Philosophy of right, translated by, S. W. dyde, batoche books, kitchener, Canada, 2001, p,225.

تقوية سلطة الدولة"⁵³⁸. وإذ سوغ هيجل لنفسه تولي هذا الأمر، فإن ذلك نابع من تقديسه للدولة حين اعتبرها هي التحقق الفعلي للإرادة الجوهريّة، وهي غاية في ذاتها، مطلقة وثابتة تتخذ فيها الحرية قيمتها السامية. "وهذه الغاية النهائية لها حق أعلى وأسمى من الفرد، ذلك لأن واجب الفرد الأسمى هو أن يكون عضوا في الدولة"⁵³⁹. لكن بوبر امتطى حصان النقد، وقدم لنا هيجل في هذا السياق باعتباره عميلا مأجورا للدولة البروسية أو هو دكتاتورا لأقوى المدارس الفلسفية في تاريخ الفكر. أنى له الغلبة وقد استغل أسمى الخيرات التي خص بها الإنسان كوسيلة لتحقيق الربح. وقد اقتفى بوبر في امتعاضه من فلسفة هيجل خطى "آرثور شوبنهاور Arthur Schopenhauer" الذي رمى هيجل بأشنع عبارات الدم، ونعته بالفيلسوف المثير للاشمئزاز، بلغ قمة الوقاحة حين جعل من الفلسفة تجارة لتحقيق الربح. وهنا يتوقف بوبر عند السؤال "من الذي ينبغي أن يحكم؟" الذي خص له هيجل كتاب "أصول فلسفة الحق"، ويجيبه بصيغة تهكمية سقراطية: إن شوبنهاور هو أفضل رجال زمانه بلغ مرتبة الحكمة والعدل. في إشارة إلى الهجوم الذي قاده شوبنهاور على فلسفة هيجل.

وبهذه الصيغة رد بوبر الحجة على صاحبها، حين أثبت مفارقة السيادة على نحو ما مر معنا. ولقد اتفق أن امتعض بوبر من المنطلقات الفكرية للفلاسفة السياسيين، إذ هم يصوبون مجهرهم الذهني صوب الشخص الأنسب الذي تتوفر فيه مقومات السيادة والحكم. ومن بين الفلسفات التي شملها النقد البوبري، نجد فلسفة كارل ماركس. التي تشير إلى مسألة حتمية الصراع الطبقي والنصر النهائي للبروليتاريا. فقد انتهى ماركس من دراسته لظروف الصناعة المعروفة في حقبة، إلى التأكيد على وجود عداء كبير بين الطبقة الرأسمالية والبروليتارية، ولقد آمن الرجل في هذا الشأن بأن العمال سيعملون على إعادة

⁵³⁸ "Hegel knew what this task was to combat the liberal and even the imperialist learnings of nationalism. He did it by persuading the nationalists that their collectivist demands are automatically realized by an almighty state and that all they need do is to help to strengthen the power of the state ». K ,Popper: The open society and its enemies, vol 2, Hegel and Marx, op, cit, p, p, 259, 260.

⁵³⁹ "This end has the highest right over the individual whose highest duty in turn is to be a member of the state" G. W .F, Hegel: Philosophy of right, op, cit, p, 195.

تنظيم حياتهم الاقتصادية، وأنهم إذ ذاك سيقومون بثورة سياسية واجتماعية تمكنهم من الاستيلاء على السلطة السياسية للقضاء على الرأسمالية وإقامة المجتمع الشيوعي. وإن هذا الانتقال من النظام الرأسمالي إلى المجتمع الشيوعي لابد أن تتوسطه مرحلة دكتاتورية البروليتاريا التي تلغي جميع الطبقات. ومثلما يبين أنصار الاشتراكية فإن هذه المرحلة، أي دكتاتورية البروليتاريا تعني حكومة اشتراكية تمثلها أغلبية بروليتارية باعتبارها انتصارا للديموقراطية. وإن دكتاتورية البروليتاريا ستقام بواسطة العنف الثوري.

والحق أن المتأمل في جماع هذه الاعتبارات الفكرية، يجدها تنويعات تفلسف مسألة السيادة، انطلاقاً من السؤال الأهم في مجالهم وهو "من الذي يجب أن يتولى زمام السلطة؟". ولكن لم يجل بخاطر أحد أن السؤال نفسه مغلوطة (...) فهو أولاً يفضي مباشرة إلى ما أسماه بوبر "مفارقة الحكم"⁵⁴⁰. ولم ينتبه إلى أن الأهم من التفكير في الشخص الأنسب للحكم، هو رفض السلطة المفرطة، فإذا كانت الأنظمة الاستبدادية تقمع حرية الأفراد في التعبير عن آرائهم وأفكارهم السياسية، فإن شأن الديمقراطية عكس ذلك، فهي تتيح لهم المشاركة في الاختيار والتغيير بأسلوب سلمي.

خذ بنا رأساً، إلى ثالث المبادئ الليبرالية على نحو ما فلسفها بوبر، إذ هو يعلن ضمن هذا المبدأ أن "لا يمكن للديموقراطية في حد ذاتها أن تهب أية منافع للمواطن، ولا ينبغي أن يُتوقع منها ذلك. والواقع أن الديمقراطية لا يمكنها أن تفعل أي شيء، بل فقط مواطنوا الديمقراطية الذين يستطيعون التصرف (...) لا توفر الديمقراطية أكثر من مجرد إطار عمل يمكن للمواطنين أن يتصرفوا داخله بطريقة منظمة متماسكة إلى حد ما"⁵⁴¹. والديموقراطية طبقاً لهذا الاعتبار الفكري، لا يمكن أن تتخذ كوسيلة لقضاء مصالح شخصية على حساب المواطنين، بل هي تتحدد كإطار يضمن لهم ممارسة نشاطهم

⁵⁴⁰ عادل مصطفى: كارل بوبر، مائة عام من التنوير، مرجع سابق، ص، 220.

⁵⁴¹ "Democracy as such cannot confer any benefits upon the citizen and it should not be expected to do so. In fact democracy can do nothing, only the citizens of the democracy can act (...). Democracy provides no more than a framework within which the citizens may act in a more or less organized and coherent way". K, Popper: In Search of a better world, op, cit, p, 162.

بشكل حر ودون تسلط أحدهم على الآخر. في هذا السياق يضرب بوبر صفحا عن الأفكار التقليدية الموروثة التي تصور الديمقراطية باعتبارها حكومة ينتخبها الأفراد، وهذه النظرة يترتب عنها "مفارقة الديمقراطية" التي أشرنا إليها من قبل، والتي تقوم على الافتراض التالي: "هب أن الديمقراطية مجرد تصويت الأغلبية. فماذا لو صوتت الأغلبية لصالح حزب، كالحزب النازي أو الشيوعي أو ما شئت، لا يؤمن بالنظم الحرة وجدير إذا قبض على زمام الأمور أن يطيح بها؟ إننا هنا أمام معضلة حقيقية: فإذا منعنا مثل هذا الحزب من نيل السلطة نكون قد نبذنا الديمقراطية. وفي الحالتين تكون الديمقراطية، إذا ما اقتصرنا على تصويت الأغلبية، قد حملت في داخلها جرثومة فنائها - تكون مفهوما انتحاريا"⁵⁴². في هذا السياق يبيح لكل من يتولى زمام المؤسسات الحرة أن يدفع عنها كل أشكال الخطر التي قد تأتي بها الأقليات أو الأغلبية.

والحق أن دفاع بوبر عن الديمقراطية ما كان وليد الصدفة بقدر ما كان غرضه الخفي هو تشتيت الاعتقاد الشائع الذي يقر بأن الديكتاتورية هي أجدر كفاءة وأكثر أهلية للحكم من النظام الديمقراطي. وفي شأن ذلك يعتبر الرجل أن المجتمع المفتوح بمؤسساته الحرة وانفتاحه على النقد هو أقدر على أن يجد سبلا أفضل لحل مشكلاته على المدى البعيد. فالمؤسسات الحرة تتيح لنا أن نغير رأينا فيما ينبغي أن يكون عليه الحكم وأن نضع هذا التغيير موضع التنفيذ دون إراقة دماء⁵⁴³. لقد كانت غاية بوبر دائما هي تجنب العنف بكل أشكاله، وهو المبدأ والمنتهى الذي وجه أفكاره السياسية، لذلك فهو يضرب صفحا عن التحديد القديم للديمقراطية باعتبارها حكم الشعب. إن مشكلة الديمقراطية تبرز على نحو واضح في إدراك معناها ومغزاها، فهي لم تكن تفيد "سيادة الشعب"، لأنه لو كان الأمر كذلك لتمكنا في كل مرة وفي معظم بقاع العالم من تعيين الفرد المناسب لإرادة زمام السلطة، وكان الفلاسفة القدامى هم أول من أعطى الصورة الأنسب لاختيار هذا الفرد، وذلك لما تضمنته أفكارهم السياسية من نفاذ بصيرة في الاجابة عن الذي يجب أن يمارس السيادة ويحكم الدولة؟ بيد أن بوبر اعتبر أن الانطلاق من هذا

⁵⁴² عادل مصطفى: كارل بوبر، مائة عام من التنوير، مرجع سابق، ص 216.

⁵⁴³ م، ن، ص، 319.

المطلب الاستشكالي فيه عطب أخلاقي، وهو أمر غفل من المعنى، "لأنه يتعلق بمشكلة خاطئة، قادت إلى حلول خاطئة. إذ تبدو هذه الحلول وكأنها أملاها أمر أخلاقي، بيد أنه من وجهة نظر أخلاقية، غير أخلاقي إلى أبعد الحدود، لأنه يعتبر الخصوم السياسيين، سيئون أخلاقيا وأن الحزب الخاص هو الأفضل، وهو ما يقود إلى الكراهية وإلى التشديد على السلطة عوض الانقلاب على تحديدها"⁵⁴⁴. ولشد ما امتعض بوبر من السؤال الأفلاطوني: من الذي يحق له أن يحكم؟ واعتبر أن أفلاطون حين وجه البحث نحو اختيار الجهة الأسلم للحكم، فإنما خلق بذلك عطبا في الفلسفة السياسية، إنه سؤال يحمل في طياته شكلا معينا من العنف، وهو نفسه يؤدي إلى إجابات عنيفة، لأنها تشير إلى الجهة الأفضل، سواء كان فيلسوفا أو كاريزما، أو طبقة معينة... ورغم أن هذه الإجابات تبدو مقنعة بالنسبة للعقل الغفل، لأنها تخاطبه بخطاب أنيق ولغة جذابة، إلا أنه في جميع الحالات سيكون الجلال هو من سيحكم، وأن الشعب لن يختار سوى جلاده، لأنه لن يسمح بتغييره دون إراقة للدماء. أما من يعتقد أن السؤال الأفلاطوني هو الأسلم وبالتالي يجب الاقتناع بمن نختاره للحكم، فإنه دون أن يدري يضع حلا نهائيا وإطلاقا للمشكلة السياسية، بشكل يفتح الباب على مصراعيه أمام الاستبداد "لأن الحكام قلما كانوا فوق المعدل الأخلاقي أو الفكري، بل كانوا دائما دونه"⁵⁴⁵. وقد بيّن بوبر، من زاوية منطقية، أن السؤال الأفلاطوني القديم يفضي إلى نتائج متناقضة، الشأن في ذلك أننا لو نحن قبلنا "بحكيم قومه" حاكما، فإنه لحكمتهم قد يترك الحكم "للأفضل"، وأما هذا الأخير فإن سخاءه سيدفعه للتخلي عن الحكم للأغلبية. لذلك دعا بوبر إلى استبدال السؤال الأفلاطوني المألوف في مجال البحث الفلسفي السياسي، بالمشكل الأخلاقي الأعظم، وهو بأي حال يمكن التخلص من الحكومات دون عنف أو إحداث الأضرار؟ وهكذا تصير الديمقراطية من حيث المعنى والدلالة الأخلاقية،

⁵⁴⁴ كارل بوبر، درس القرن العشرين، مصدر سابق، ص، 88.

⁵⁴⁵ "Rulers have rarely been above the average, either morally or intellectually, and often below it". K. Popper: The open society and its enemies, vol1, the spell of Plato, op, cit, p, 127.

هي "قبل كل شيء مؤسسات مزودة بوسائل الدفاع ضد الديكتاتورية، إنها لا تمنح سلطة من نمط ديكتاتوري، جمعا للسلطات، لكنها تجتهد لتحديد سلطة الدولة"⁵⁴⁶.

انسجاما مع هذه الاعتبارات الفكرية الأخلاقية يضرب بوبر بأنظاره في شأن مبادئ الليبرالية، ويقر ضمن المبدأ السادس أن "اليتوبيا الليبرالية - أي الدولة المخططة بطريقة عقلانية على صفحة بيضاء دون تقاليد سابقة - هي شيء مستحيل"⁵⁴⁷، لأن لسان حال التقدم والأزهار يبدأ أولا من فك القيود التي تفرضها الحياة الاجتماعية على حرية الفرد، وتحقيق ضرب من المساواة بين الأفراد. وهذا الأمر لا يمكن أن يتحقق عمليا إلا "من خلال استحضار التقاليد والعادات القائمة، وإلى الشعور التقليدي بالعدل(...)" وإلى قاض نزيه لتقدير المساواة. يجب تفسير جميع القوانين، باعتبارها مبادئ كونية، من أجل تطبيقها، والتفسير يقتضي بعض مبادئ الممارسة الملموسة التي لا يمكن توفيرها إلا من تقاليد حية. وهذا ينطبق على التحقيق، على المبادئ الكونية العالية التجريد التي تنطوي عليها الليبرالية"⁵⁴⁸.

إن المفكر الناظر في شأن القيم التي تركز عليها الليبرالية. في نظر بوبر، يجدها تراوح المسير والمجئ بين أمرين هامين يشكلان مصدر انبثاق جميع القيم الأخرى، أفدنا بهما: الديمقراطية والحرية. وعلى نحو ما مر معنا، فالديموقراطية على صورة ما فلسفها بوبر، جاءت على غير ما هو مألوف في الأبجديات السياسية والاجتماعية، أي باعتبارها "حكم الشعب"، بل إنها تقصد استبدال حكومة بأخرى بطريقة سلمية ودون سفك للدماء. وبوبر ينظر إلى ركيزتي الليبرالية، أي الديمقراطية والحرية نظرة اتساق من حيث الغاية، فإذا كانت الأولى تقصد رفض الاستبداد دون إراقة الدماء، فإننا نحتاج للثانية "لمنع

⁵⁴⁶ كارل بوبر: درس القرن العشرين، مصدر سابق، ص، 89.

⁵⁴⁷ "A liberal Utopia – that is, a state rationally designed on a traditionless tabula rasa – is an impossibility". K, Popper: In Search of a better world, op, cit, p, 163.

⁵⁴⁸ "All such problems can be solved in practice only by an appeal to existing traditions and customs and to a traditional sense of justice; to common law, (...), and to an impartial judge's appreciation of equity. All laws, being universal principles, have to be interpreted in order to be applied; and an interpretation needs some principles of concrete practice, which can be supplied only by a living tradition. And this holds more especially for the highly abstract and universal principles of Liberalism". Ibid, p, 163.

الدولة من التعسف في سلطتها"⁵⁴⁹، لكننا في الوقت نفسه، نحتاج لتدخل الدولة من أجل منع العبث بالحرية وسوء استخدامها، لأن من شأن الحرية المطلقة أن تؤدي إلى العنف، فسواء "كنا محافظين أو ليبراليين، يمينيين أو يساريين، فلا حرية من دون مسؤولية، ولا يجب أن نربي الشباب وخاصة الأطفال على العنف، وأن دولة القانون تقتضي إقصاء العنف، بل أكثر من هذا ، إن تعريف دولة القانون لا يكون من دون القضاء على العنف"⁵⁵⁰.

والحق أن الحرية في غياب المسؤولية شأنها شأن الطفل الذي لم يصل بعد الى مرحلة النضج، يمنح له مالا كثيرا، فماذا عساه أن يفعل به؟ إنه قد يتلفه في حينه دون تردد، وكذلك هو الحال حين تحضر الحرية وتغيب المسؤولية، لا أحد يمكن أن يجنب البشر من العنف المستمر. يجب تربية الأطفال على اللاعنف وذلك عن طريق فرض الرقابة على وسائل الإعلام، وأبعاد خطر التلفاز عليهم، "فعندما يرون مشاهد للعنف، على سبيل المثال، فإنه من المحتمل أن يستنتجوا على طريقتهم أن الأكثر قوة هو الذي يملك الحق (...) فهم يفهمون بدون صعوبة أن المرء يحصل عما يريد عندما يملك السلطة"⁵⁵¹.

ضمن هذا المنظور يبين بوبر أن دولة القانون هي الدولة المناهضة للعنف، وهي لن تستطيع إيقاف أشكال العنف من دون الحد من الحرية المطلقة التي يمكن أن تؤدي إلى تقيضها وتقوم بتدمير ذاتها، باعتبار أن "الحرية الكاملة (...) من شأنها أن تقضي على الحرية؛ ودعاة الحرية الكاملة هم في حقيقة الأمر أعداء للحرية مهما خلصت نياتهم"⁵⁵². إذ إن إطلاق العنان للحرية يجعل من الصعب جدا منع القوي من استعباد الذي لا قوة له. وما يطلب بوبر من الدولة، إذا تدخلت في حياة الأفراد هو حماية جميع الأفراد، فلا معنى للحرية دون تدخل الدولة. وقد أشار "بوبر" في هذا السياق إلى مفارقة الحرية،

⁵⁴⁹ كارل بوبر: درس القرن العشرين، مصدر سابق، ص، 92.

⁵⁵⁰ م، ن، ص، 15.

⁵⁵¹ جون كوندري، "سارق للوقت وخادم غير أمين"، ضمن كتاب "التلفزيون خطر على الديمقراطية، مقالات مختارة، ترجمة، مجدي عبد الحافظ، المشروع القومي للترجمة، 2005، ص، 99.

⁵⁵² عادل مصطفى، كارل بوبر، مائة عام من التنوير، مرجع سابق، ص، 218.

وهو يصوغها في فكرة مفادها أن الحرية التي تعني غياب الموانع أو القيود أني كان شأنها، تفضي في المطاف الأخير لظهور قيود كبيرة لأن هذا الوضع يؤدي إلى استغلال الغني للفقير، وإلى الظلم الاقتصادي. وهنا يساجل بوبر ضدا على سياسة "دعه يعمل" أو سياسة عدم التدخل non-intervention، ويبين أنها تفضي إلى نقيضها، إذ لو لم تتدخل الدولة، فعندئذ ستتدخل مؤسسات شبه سياسية مثل أصحاب الاحتكارات، فتحول حرية السوق إلى ضرب من الخيال والوهم، على نحو ما أشرنا سابقا. وليس من الإسهاب أن نلمح إلى أن الحرية لابد أن تكون على قدر محسوب، وهي في جميع الأحوال يجب أن تكون مصحوبة بالمسؤولية، وإذا لم تكن كذلك، حينذاك يجب أن تتدخل الدولة. "ومن البين أن التدخل الحكومي (...) هو سلاح ذو حدين: فبدونه تموت الحرية، وبزيادته عن الحد تموت الحرية أيضا"⁵⁵³. ويترجم بوبر الحل السياسي لمسائل الحرية من أجل استبعاد العنف، في صيغة وصية يطالب من خلالها بإنشاء مؤسسات اجتماعية لحماية الضعيف من القوي اقتصاديا، وهذه المؤسسات يجب تدعيمها بقوة الدولة. "فثمن الحرية هو اليقظة الدائمة. إن النظم أو المؤسسات، (...) هي كالحصون... ليس يكفي أن تكون شديدة البنيان، بل يجب أن تكون مزودة أيضا برجال أشداء"⁵⁵⁴. وأفضل من ذلك يجب أن تشيد وتصمم وتدار على نحو جيد.

والحق أن اعتقاد بوبر في أهمية المؤسسات، وإمكانية التحكم فيها وتطويرها نابع من إيمانه بأن جميع مجالات الأنشطة البشرية يجب أن تخضع لمنهج العلم، حتى تستطيع ضمان تقدمها. لذا فإن منهج العلم يجب أن ينتشر في جميع المؤسسات أنى كان مجالها ودورها، حتى تضمن تقدمها. فلئن نحن استجبنا لنداء منهج العلم وعملنا على العمل به داخل المؤسسات، وعلى التحقيق، المؤسسات ذات المهام السياسي، فإن ذلك سيؤدي لا محالة إلى تحقيق التقدم. ولا يوجد ما يمنع ذلك إلا في حالة واحدة وهي الإبقاء على الحكومات المستبدة التي تقتل حرية التفكير والجدل الحر، على نحو ما بينا سابقا.

⁵⁵³ م، ن، ص، 219.

⁵⁵⁴ م، ن، ص، 219.

والحال لئن نحن طلبنا قدرا من التفصيل الاعتباري المؤنس للمفارقات المنطقية التي تنطوي عليها مبادئ الليبرالية، فإننا سنلفي أن بوبر يرصدها في أربعة مبادئ، وهي: مفارقة الحكم أو السيادة paradox of sovereignty ، ومفارقة الديمقراطية paradox of democracy ، ثم مفارقة الحرية paradox of freedom ، ومفارقة التسامح paradox of tolerance. وهي مفارقات إن حقق أمرها وكشف شأنها، فإنه ليس يمتنع من إظهار أن الرجل يقدمها في صورة زوج مفهومي منطقي مفارقاتي، إذ هو يقدم الديمقراطية كصورة من صور السيادة، ويضع "الحرية" و"التسامح" في صورة ارتباط وثيق الصلة لا انفصام بينهما. فلئن اعتبر الحرية المطلقة مفهوم يؤدي إلى نقيضه، على نحو ما بينا سابقا، فإن من شأن التسامح أن يعرف المصير نفسه، باعتبار أن التسامح المطلق يفضي إلى التسامح مع غير المتسامح، وهو ما يجعل فكرة التسامح في مجتمع التسامح بدون معنى. لذلك فإن المجتمع رغم قبوله الانفتاح يجب أن يكون مستعدا في جميع الأحوال إلى قطع الطريق على أعداء التسامح حين يكون في ذلك خطرا حقيقيا، وإلا آل الأمر إلى الاستبداد والظلم. وما من سبيل إلى ردع أعداء التسامح إلا عن طريق الحجة العقلية. فما كان لمجتمع التسامح أن يبقى إلا إذا كان مستعدا في المطاف لتقييد مثل هؤلاء بالقوة"⁵⁵⁵. ولهذا وجب اعتبار أي دعوة تحمل طياتها خلايا التعصب، هي ضرب من جريمة، تماما كما هو حال جرائم القتل والاختطاف واستعباد البشر. لا يوجد أحد في اعتقاد بوبر، نظر إلى مفهوم التسامح بصورة أكثر وضوحا من الصورة المنسجمة من حيث الحجج، من تلك التي قدمها "فولتير" بعبارات فنية غاية في الروعة، حيث كتب بصيغة سقراطية: "ما هو التسامح؟ إنه نتيجة ملازمة لكيونتنا البشرية. إننا جميعا من نتاج الضعف: كلنا هشون وميالون للخطأ. لذا دعونا نسامح بعضنا البعض ونتسامح مع جنون بعضنا البعض بشكل متبادل. وذلك هو المبدأ الأول لقانون الطبيعة. المبدأ الأول لحقوق الإنسان كافة"⁵⁵⁶. لكن رغم محاجة فولتير المؤسسة على نظرة سقراطية المشتهرة بقوله "كل ما أعرفه هو أنني لا أعرف أي شيء"، فإن ذلك لا يكفي البتة من أجل

⁵⁵⁵ عادل مصطفى: كارل بوبر، مائة عام من التنوير، مرجع سابق، ص، 217.

⁵⁵⁶ كارل بوبر: "التسامح والمسؤولية الفكرية"، ضمن كتاب، التسامح بين الشرق والغرب، دراسات في التعايش والقبول بالآخر، ترجمة، ابراهيم العريس، دار الساقي، ط2، 216، ص، 76.

تحصين "التسامح" من هجوم أعدائه. صحيح أن البشر مجبولون على الخطأ، وقابليتهم للخطأ يفيد أمرا هاما هو أن لا أحد على الإطلاق يمتلك الحقيقة النهائية، بل إننا جميعا قد نخطئ، والاعتراف بهذا الامر يجعلنا نقرب من الصدق شيئا فشيئا، طالما أن الحقيقة تظل مفقودة على الدوام، لذلك يتعين علينا جميعا أن نصغي إلى أفكار الآخرين، والتعلم منها. وفي سياق ذلك اقترح بوبر ثلاثة مبادئ من شأنها أن تجنبنا العنف وهي على الصيغة التالية:

"1- قد أكون أنا على خطأ وقد تكون أنت على صواب.

2- دعنا نتفاهم حول الأمور بشكل عقلاني.

3- قد يكون من شأننا أن ندنو من الحقيقة حتى لو لم نصل إلى اتفاق"557.

يحيل المبدأ الأول على فكرة فولتير في التسامح على نحو ما تأتي معنا، التي تدور في فلك قابلية البشر جميعا للوقوع في الخطأ في أي مجال من المجالات. وأما المبدأ الثاني، فهو يرمي إلى ضرورة البحث عما هو صحيح وما هو خاطئ، وما هو صادق وما هو كاذب، وما هو حقيقي وما هو مزيف. فمن شأن التفاهم العقلاني أن يساعد على تجنب العنف، وذلك بالابتعاد قدر الإمكان عن "التساؤل حول من هو المخطئ ومن هو المصيب"558، لأن إثارة هذا السؤال في كل نقاش من شأنه أن يعدمه، ويحوّله إلى معركة دموية. ولذا يجب أن نرفع شعار التسامح بعبارات أخلاقية أكثر واقعية: "استخدموا اللسان واللغة بدلا من المسدسات والقنابل، وبدلا من الأسلحة النووية"559.

والحال أننا إذا انتقلنا إلى المبدأ الثالث، فسنجد أنه يقر نقطة مركزية تجعل التسامح أمرا أخلاقيا ممكنا، تدفع نحو الاقتراب أكثر من الصدق، حتى وإن لم نجد سبيلا للاتفاق حول القضية المطروحة للنقاش العقلاني النقدي، لأننا إن لم نتفق بصددها فإننا نكون قد ربحنا أمرا في غاية الأهمية، وهو أننا أتحنا الفرصة لبعضنا البعض لكي نتعلم من أخطائنا، ولعل من أبرز النقاشات في هذا الإطار، تلك دارت بين "ألبرت آينشتاين" و"نيلز بوهر" في القرن العشرين. إذا "لم يؤد النقاش الذي دار بينهما، إلى اتفاق بل (...) حافظ كل منهما

557 م، ن، ص، 91.

558 م، ن، ص، 89.

559 م، ن، ص، 89.

على موافقه التي كان يرتنيها قبل النقاش (...). غير أن المهم أن كلا منهما قد جعل آراءه أكثر وضوحا. وأن كلا منهما قد تمكن من العثور على حاجة جديدة، وفائدة الأهمية⁵⁶⁰. مفاد ذلك على التحقيق أن مسألة الاقتراب من الحقيقة أمر غير ممكن في كل نقاش، ما لم تكن بين أطراف النقاش فكرة "التسامح المتبادل" باعتبارها شرطا لا محيد عنه للتعلم من الأخطاء، حتى إذا لم تتفق أطراف النقاش على النتيجة ذاتها، إننا نتعلم من أخطائنا ومن تصحيحها.

ثانيا: كارل بوبر في مواجهة الأنساق الفلسفية الشمولية الزائفة.

1 - إبطال الشمولية في مهدها:

إن أول أصول النظر في رأي كارل بوبر في شأن المجتمع المفتوح، تنميطة وتوسيمها وتحقيبا، مهاجمته لأنصار المجتمع المغلق. وقد أعمل بوبر نعت المجتمع المفتوح في وصف ذلك المجتمع الذي يقبل المعارضة ويسمح بالحوار النقدي، والنقاش العقلاني، ويؤمن بإمكانية إحداث تغيير حقيقي من حال إلى ما هو أفضل منه في ضوء النقد. في مقابل المجتمع المغلق الذي يركز على أسس شمولية غير عقلانية أكثر تصلبا، ترفض كل أشكال الحوار النقدي. وفي شأن هذا التصنيف الاعتباري بين المجتمعين المفتوح والمغلق، اقتفى بوبر أثر التقسيم الذي أقامه الفيلسوف الفرنسي "هنري برغسون" بين "المجتمع المفتوح" و"المجتمع المغلق". بيد أن بوبر استخدم هذا التمييز بدلالات مغايرة في بعض جوانبها على نحو ما سيمر معنا.

⁵⁶⁰ م، ن، ص، 91.

يقدم هنري برغسون تصنيفه للمجتمع المفتوح في مقابل المجتمع المغلق، في كتابه الموسوم "منبع الأخلاق والدين"، وهو يضع أرضية هذا التمييز في إطار استشكله لقضية الواجب ضمن الفصل الأول الموسوم "بالإلزام الخلقي". في هذا السياق من أعمال العقل يفلسف برغسون جذور "الإلزام الخلقي" لدى الإنسان، ويبين أنه ينبثق على التحقيق من الغريزة. والحق أنه ما من سبيل للتأصيل لذلك بالرجوع إلى الوضع الذي عاشه المجتمع البشري في مرحلته البدائية على نحو ما قد يعتقد البعض، بل إن برغسون يرفض هذا الزعم ويشير إلى أن "الإنسان المدني" ليس أكثر تحضرا من البدائي إلا فيما يتعلق ببنك المعارف والعادات التي اكتسبها من المحيط الاجتماعي الذي يعيش فيه، أو تلك التي ورثها عن أجداده وعمل على زخرفتها وتهذيبها. فالطبيعي يتوارى دائما خلف المكتسب دون أن يتغير على مر العصور، ومهما بلغ مستوى التقدم الحضاري واختلف عن المجتمع البدائي، فإن هذا الاختلاف لا يمكن أن يشمل سوى العادات والمعلومات والمعارف. وربما كان هذا هو ما قصده هنري برغسون حين قال بصفاء نظر: "المتحضر لا يختلف عن البدائي إلا بهذه الكتلة الهائلة من المعلومات والعادات التي استقاها، منذ بزوغ الوعي فيه، من الوسط الاجتماعي الذي عاش فيه. وهكذا فالطبيعي مغشى في جله بما هو مكتسب ولكنه يمكث غير متغير على مر القرون. وهيهات للعادات والمعلومات المكتسبة أن يتشربها الكائن الحي، فتنتقل بالوراثة كما قد خيل إلى بعضهم. وكان في وسعنا أن نعتبر الطبيعي شيئا طفيفا مهما، في تحليلنا للواجب، لو أن العادات المكتسبة التي تراكت فوقه خلال قرون وقرون من الحضارة استطاعت أن تسحقه وأن تبيده (...). ومهما تكن مجتمعاتنا المتمدينة المختلفة عن ذلك المجتمع الذي خلقنا له أول ما خلقنا، فإنها تشبهه مع ذلك شبيها أساسيا. فالواقع أن هذه المجتمعات هي أيضا مجتمعات مغلقة. ومهما تكن عظيمة الاتساع بالنسبة إلى تلك الجماعات التي أعدتنا لها الغريزة، والتي قد تفرع هذه الغريزة إلى إيجادها اليوم لو زال ما نجده مودعا في البيئة من مكتسبات الحضارة المادية والروحية، فإن قوامها، كقوام تلك الجماعات، هو أنها تحتضن أفرادا، وتطرح آخرين⁵⁶¹. والحق أن هذه الغريزة الإنسانية التي تحكم مسألة الإلزام الأخلاقي،

⁵⁶¹ هنري برغسون: منبع الأخلاق والدين، ترجمة، سامي الدروبي، وعبد الله الدائم، الهيئة العامة للكتاب، القاهرة،

حسب برغسون، هي التي تدفعه نحو الاجتماع، وفي شأن ذلك يأتي التصنيف الذي وضعه الرجل بين المجتمعين المفتوح والمغلق. فالمجتمع المفتوح يشمل مبدئيا الإنسانية بكاملها، ويحيل على كل فئة بشرية أنى كان وضعها استطاعت الانعتاق من دائرة القواعد المغلقة المهيأة سلفا، وجعلت من عنصر الحياة والإبداع ميسما لها، بشكل يسمح لها من تجاوز الصعوبات التي ظلت من قبل نقط حذف معلقة على إبداعهم. وعلى هذا النحو "فالمجتمع الإنساني متبدل الشكل، مفتوح لكل أنواع التقدم"⁵⁶².

وانطلاقا من تحليله لمفهوم الواجب أو الإلزام الخلقي القائم على أساس الغريزة، يميز برغسون بين المجتمعين المغلق والمفتوح، ويقر في سياق ذلك أن مسألة الانتقال من الأول إلى الثاني لا يكون عبر التوسع والتمدد كما قد يعتقد البعض، لأنهما لا ينتسبان للطبيعة نفسها. اقرأ له حين يكتب في هذا السياق: "والخلاصة أن الغريزة الاجتماعية التي وجدناها في أعماق الواجب الاجتماعي (...) إنما تستهدف أبدا مجتمعا مغلقا، مهما يكن هذا المجتمع واسعا. نعم إنها مغشاة بأخلاق أخرى، وهي بذلك تشد من أزر هذه الأخلاق، وتهب لها شيئا من قوتها وصرامتها. أما هي نفسها فليست تستهدف الإنسانية بكاملها؛ لأن الأمة، مهما اتسعت، فإن بينها وبين الإنسانية ما بين المحدود واللامحدود، ما بين المغلق والمفتوح"⁵⁶³. والحق لئن نحن شئنا وضع هذا التمييز بين المجتمعين المغلق والمفتوح، على نحو ما وضعه برغسون، فإننا لم نجد بدا من اقتباس التأكيد التالي: "إن المجتمع المفتوح هو الذي يشمل مبدئيا الإنسانية بكاملها، تحلم من حين إلى حين نفوس صفوة، وفي كل مرة، يتحقق شيء منه في مبدعات تسمح الواحدة منها، لما تحدثه في الإنسان من تغير ضعيف أو عميق، بالتغلب على صعوبات كانت إلى ذلك الحين لا تغلب. ولكن في كل مرة أيضا، تنغلق الدائرة بعد أن انفتحت إلى حين، وينسكب قسم من الجديد في قالب القديم، ويغدو التطلع الفردي ضغطا اجتماعيا، ويغشى الإلزام كل شيء"⁵⁶⁴. وفي مقابل ذلك فالمجتمع يكون مغلقا حيثما يخلق الأفراد بينهم تماسكا غير مبالين بالأفراد

1971، ص، 36.

⁵⁶² م، ن، ص، 34.

⁵⁶³ م، ن، ص، 38.

⁵⁶⁴ م، ن، ص، 288.

الآخرين، لكنهم دائما على استعداد لهجوم أو دفاع، "مقتصرين أخيرا على موقف القتال، وذلك هو المجتمع الإنساني الأول، ولهذا المجتمع خلق الإنسان، كما خلقت النملة لقرية النمل" 565.

والحال أنه بالرغم من هذا تشابه التمييز بين المجتمعين عند هنري برغسون وكارل بوبر، إلا أن هذا الأخير يقدم ذلك في ثوب مغاير، حيث يقر بأن المجتمع المفتوح هو ذلك الذي تجاوز كل أشكال الدوغمائية والوثنية، ونشأ أفراد في بيئة لا تعترف إلا بالنقاش العقلاني النقدي، ويقر بأهمية هذه الاعتبارات في أفق ترميم وإصلاح أعطاب السياسة وحل المشكلات الاجتماعية، في مقابل أفراد المجتمع المغلق الذين ينظرون للانفتاح نظرة المغشي عليه من الموت، إذ هم يؤمنون بالأفكار السحرية الرجعية، والأنساق الدوغمائية التاريخية والاجتماعية التي تصبو نحو تحقيق ضرب من النبوءة، ويقبلون بالأنظمة السياسية الاستبدادية التي تقتل العنصر الخلاق في كل نقاش عقلائي. والحق أن ما يميز التقسيم الذي أقامه بوبر بين المجتمع المفتوح والمجتمع المغلق، عن ذلك الذي وضعه برغسون، هو أن الأول لا يقبل النفحة الصوفية البرغسونية التي وسمت رغبة الأفراد في تحقيق ضرب من الوحدة داخل المجتمع، واعتبرها هجوما على عقلانية المجتمع المفتوح. إن شأن المجتمع البوبري أنه مجتمع يكافح ضد الأنساق الوثوقية، ويناضل من أجل مستقبل مفتوح. ولكم أدار الباحث في ذهنه هذه المنطلقات الفكرية التي أقام عليها بوبر نظريته الانفتاحية للمجتمع، واستشكلاها استشكلالا في صيغة تساؤلات: على أي نحو فلسف بوبر أمر المجتمع المفتوح؟ وما أنحاء الجدال العقلاني التي قادت إليه؟ كيف هو حال المجتمع في فلسفة أعدائه؟ وكيف صار مفتوحا في نظر أصدقائه؟ هل أمر بناء المجتمع المفتوح يعد مطلبا ممكنا؟ ولئن هو جاز ذلك، فأنى السبيل الأسلم لبنائه؟

أ - الانتقال من المجتمع المغلق إلى المجتمع المفتوح وصدمة الحضارة:

يقر كارل بوبر في مستهل الطبعة الأولى من كتاب "المجتمع المفتوح وأعداؤه" أنه "إذا كان هذا الكتاب قد تضمن بعض عبارات القدر القاسية جدا التي صوّبتها نحو كبار

قادة الفكر الإنساني، فإنني أمل أن لا يفهم من ذلك أن الدافع إلى هذا الأمر هو الانتقاص من شأنهم ومقامهم، بل إن ما حثني على ذلك هو يقيني بأن حضارتنا إذا أردنا الحفاظ عليها وضمان استمرارها، فلا مناص بدءاً من تجاوز مسألة الانتصار الأعمى لأولئك المفكرين الكبار. إن الرجال العظماء قد يرتكبون أعظم الأخطاء⁵⁶⁶". ويقصد بوبر بقادة الفكر الإنساني الذي توجه لهم بالنقد بلغة التأييم والتنديد، وأفرد لهم كتاب المجتمع المفتوح وأعدائه، على الترتيب: "أفلاطون"، "وكارل ماركس" و"فريدريك هيجل"، بتهمة أنهم أسسوا أنساقاً مغلقة عصفت بالفكر الإنساني إلى غياهب الدوغمائية. وقد خطر ببال بوبر أن يعنون كتابه قبل التسمية المشتهرة "المجتمع المفتوح وأعدائه" "بالأنبياء المزيفون: أفلاطون، هيجل، ماركس"، لأنه يعتبر هؤلاء الفلاسفة الثلاثة قمة الفكر التاريخي الذي يمثل الأشكال الرئيسية بالادعاء الذي لا يمكن تحقيقه في النبوءة السياسية⁵⁶⁷، لأنهم نصّبوا أنفسهم أنبياء في الأرض واعتقدوا أن التاريخ يخضع لقوانين حتمية تسير وفق هوائهم ونزعتهم، وضربوا صفحاً عن إرادة البشر في خلق مستقبل مفتوح. فالمستقبل حسب بوبر، "يعتمد علينا نحن البشر، ولسنا في حاجة إلى أية ضرورة تاريخية"⁵⁶⁸. ولئن نحن تمسكنا بهذا الاعتقاد المضلل فإننا سنبقى بعيدين كل البعد عن الاقتراب من الحقيقة، وعلى الرغم من ذلك، "توجد فلسفات اجتماعية مؤثرة بشكل كبير تتمسك بوجهة النظر المقابلة"⁵⁶⁹، وهي إذ تزعم ذلك فإنها تمنع عن الناس إدراك جوهر التاريخ وإعطائه معنى، وتحاول إخضاع الناس لقوانينه الحتمية، حيث تقرر أن "مهمة العلم تتجلى بصورة عامة في إجراء تنبؤات، أو بالأحرى تحسين تنبؤاتنا اليومية، ووضعها على أساس متين، وأن مهمة العلوم الاجتماعية، على التحقيق، هي تزويدنا بتنبؤات تاريخية طويلة

⁵⁶⁶ "If this book harsh words are spoken about some of the greatest among the intellectual leaders of mankind, my motive is not, I hope, the wish to belittle them. It springs rather from my conviction that, if our civilization is to survive, we must break with the habit of deference to great men. Great men may make great mistakes". K, Popper: The open society and its enemies, vol 1, Plato, op, cit, p, 4.

⁵⁶⁷ لخضر مذبح: فكرة التفتح في فلسفة كارل بوبر، منشورات الاختلاف، الجزائر، ط1، 2009، ص، 305.

⁵⁶⁸ "The future depends on ourselves, and we do not depend on any historical necessity". K, Popper: The open society and its enemies, vol 1, Plato, op, cit, p, 13.

⁵⁶⁹ "There are, however, influential social philosophies which hold the opposite view". Ibid, p, 13.

الأمم. وهم يزعمون أيضا أنهم اكتشفوا قوانين التاريخ التي تجعلهم قادرين على التنبؤ بمسار الأحداث التاريخية⁵⁷⁰. والحق أن هذه التصورات التاريخية، تتأسس في جوهرها على اعتبار دوغمائي، تعتقد من خلاله أنها تمتلك مفتاح التكهّن بالأحداث التاريخية التي لم تقع بعد، والتحكم فيها، فيقوم التاريخاني بإعمال الوسع في سبيل إيجاد صيغة تاريخية مسبقة، ينتقي من خلالها مجموعة من الأفراد أو الجماعات لتلعب دور محرك التاريخ وقيادته نحو غايته المنشودة التي رسمها على لوح لا يتغير ولا يتأثر بالشروط التي لم تخطر على بال التاريخاني في لحظة التخطيط.

لقد شرع التاريخاني لنفسه أن يكون نبيا في الأرض يوجه البشر نحو غايته الذاتية – التي يتبرأ منها التاريخ الموضوعي – لكنه في الحقيقة لم يفعل شيئا أكثر مما يفعله الكهنة أو العرافون: "وهناك من أنصار النزعة التاريخية، وعلى التحقيق منهم الماركسيين، لا ينشغلون بتحرير الناس من ضغط المسؤوليات الملقاة على عاتقهم. ومن جهة أخرى، هناك بعض الفلسفات الاجتماعية التي قد تتخذ سمة التاريخية وقد لا تكون كذلك، ولكنها تبشر بعجز العقل في الحياة الاجتماعية، والتي تدعم، بهذه النزعة المضادة للعقل، الموقف الذي يرفع شعار: "إما أن تتبع القائد، رجل الدولة العظيم، أو لتكن أنت هو القائد"⁵⁷¹. إن شأن هذه النزعات المغلقة، أنها تحفر قبر التفتح، وتصور مستقبل الإنسان ومصيره في تابوت جنائزي لا يتغير، وهي إذ تفعل ذلك فإنها على التحقيق، تضرب صفحا عن إرادة البشر وقدرتهم على صناعة التاريخ والتحكم في أحداثه. والحال أن هذه النزعات التاريخية تمثل أكبر تهديد للمجتمع الإنساني المفتوح، الذي يعمل في جميع المجالات وفق خطة منهجية قوامها البحث الجريء عن حلول لمشكلات واجهها، ثم وضعها في محك

⁵⁷⁰ "They assert that it is the task of science in general to make predictions, or rather, to improve upon our everyday predictions, and to put them upon a more secure basis; and that it is, in particular, the task of the social sciences to furnish us with long-term historical prophecies. They also believe that they have discovered laws of history which enable them to prophesy the course of historical events". Ibid, p, 13.

⁵⁷¹ "There are historicists - especially the Marxists - who do not wish to relieve men from the stain of their responsibilities. On the other hand, there some social philosophies which may or may not be historicistic but which preach the importance of reason in social life, and which by this anti-rationalism, propagate the attitude: "either follow the leader, the great statesman, or become a leader yourself". Ibid, p, p, 14, 15.

الاختبار النقدي في أفق استبعاد الحلول التي لم تقو على الصمود أمام الاختبارات. وبموجب هذه الخطة النقدية يمكن للمجتمعات أن تتخطى الصعوبات التي تمنعها من تحقيق التقدم.

وفي سبيل توضيح هذا الأمر وضع كارل بوبر كتابه المجتمع المفتوح وأعداؤه راوح فيه المسير والمجيء بين أمرين هامين: أولهما؛ بيان تهافت المزاعم التاريخية المغلقة، الشأن في ذلك أنه يستحيل علينا تماما التنبؤ بمستقبل حركة التاريخ، لاعتبارات منطقية ومنهجية تتعلق في جانب منها بنمو المعرفة الإنسانية التي لا يمكن ضبط إيقاعها بالرجوع إلى المناهج العلمية والعقلية، ولو أمكننا التنبؤ بالمعرفة المستقبلية، فإننا سنحصل عليها "هنا" و"الآن". والحق أنه لئن هو دل هذا الاعتبار إلى أمر ما، فإنما هو أمانة على أنه من غير المستساغ الحديث عن إمكان قيام تاريخ نظري يقابل علم الطبيعة النظري. وفي جانب آخر، تشير إلى مبدأ عميق يكشف وحدة وتطابق الفكر البوبري بصورة لا يخطئ العقل في رصدتهما، ويتعلق برفض بوبر للاستقراء، مبدأ ومنهجاً، وكان بوبر قد بين تهافت المسلك الاستقرائي في ابستمولوجيته المفتوحة، باعتبار أن أنصار النزعة الاستقرائية يؤمنون بأنه انطلاقاً من ملاحظة واقعة موجودة في الحاضر يمكن التنبؤ بأحداث لم تقع بعد تحت أنظارنا، وهو الاعتبار نفسه الذي عمل بوبر على إجهاضه لدى النزعات التاريخية، التي تذهب إلى أنه بإمكاننا التنبؤ بالمستقبل، والتحكم في أحداثه اعتماداً على خطة مهياة سلفاً يضعها التاريخاني، ويتمكن من خلالها من قيادة مصير الإنسانية على نحو ما أفردنا لذلك مقاما. وثانيهما؛ التأكيد على أن مسألة بناء المجتمع المفتوح يعد مطلباً ممكناً، إذا سلكتنا الخطة المنهجية العقلانية التي تبدأ بالمشكلة وتنتهي إلى أخرى. فبينما يرفض المجتمع المغلق إمكانية التغيير ويعمل الجهد في سبيل قطع لسان كل من يروم السير على درب العقلانية النقدية، يتخذ المجتمع المفتوح في مقابل ذلك مسلك التغيير المتواصل والإنصات لصوت المعارضة والنقد والفحص والمساءلة. إن المجتمع المغلق مجتمع ساحر عاجز عن الفصل بين القوانين التي أبدعها الإنسان ثم التي جاءت بها الطبيعة: يحترم الطابوهات والإكراهات معتقداً وفق أحادية ساذجة، أن التقنيات الاجتماعية فرضتها الطبيعة أو

الآلهة. على النقيض، نلاحظ بأن "المجتمع المنفتح" لا يكي laïque، وقادر على الفصل بين ما هو عرفي وما ليس كذلك. ينظر إلى المؤسسات كإبداعات إنسانية⁵⁷².

ولئن نحن شئنا التمييز أكثر لقلنا: إن المجتمع المغلق سلطوي يرفض الفكر النقدي: لا القوانين، والأساطير أو سلطة القادة يمكنهم أن يكونوا موضع اتهام. في حين نمارس منهجيا الفكر النقدي، داخل "المجتمع المنفتح" وهو ما يفسر بزوغ وكذا أهمية الفلسفة والعلم⁵⁷³. وبلغة العرب القدامى، فإن المجتمع المغلق هو مجتمع عشائري يقبر دور الفرد، ويعتبر أن قيمة المجتمع تسمو عن قيمة الفرد.

في سياق ذلك، يقر كارل بوبر أن مسألة الانتقال من المجتمع المغلق إلى المجتمع المفتوح هي أهم مرحلة ميزت التاريخ البشري. وهذا التحول حدث بحق في بلاد الإغريق القديمة، ولذلك صح اعتبار أن "الحضارة الغربية" "تنتسب إلى الإغريق (...)" يعني أن الإغريق أقاموا من أجلنا الثورة العظيمة، التي لا تزال، على نحو ما يظهر، في بدايتها - الانتقال من المجتمع المغلق إلى المجتمع المفتوح⁵⁷⁴. وهنا يعود بوبر إلى مفهوم اشتهر لدى "سيغموند فرويد Sigmund Freud" "بقلق الحضارة"، ويصرح أن مفهومه الموسوم "بتوتر الحضارة" يرتبط بشكل أو بآخر بالمفهوم الذي نحتة فرويد. ولقد اتفق أن وسم بوبر مفهومه بتوتر الحضارة وصدمتها، وما ينتج عن ذلك من خطر يهدد قيام المجتمع المفتوح ويحول صورته إلى مجتمع يصير فيه كل فرد غريبا عن بيته وعن باقي أفراد المجتمع، وقد يتبع محاولة الخروج من المجتمع المغلق صدمة أو "شك قهري" بصدد الثقة في ما يحمله المستقبل. ولهذا كنت تجد الأفراد يفضلون مجتمعا آمنا ومستقبل أكثر إشراقا واستقرارا، وحياة أقل اضطرابا. أنى للأمر أن يكون بخلاف ذلك وبوبر يشير ببصيرة نافذة في هذا السياق إلى أن "هذا التوتر، وهذا القلق ناتج عن تفكك المجتمع

⁵⁷² روني بوفريس: العقلانية النقدية عند كارل بوبر، ترجمة، سعيد بوخليط، إفريقيا الشرق، 2009، ص، 133.

⁵⁷³ م، ن، ص، 133.

⁵⁷⁴ « When we say that our western civilization derives from the Greeks (...) it means that the Greeks started for us that great revolution which, it seems, is still in its beginning _ the transition from the closed to the open society". K, Popper: The open society and its enemies, vol 1, Plato, op, cit, p, p, 178, 179.

المغلق، ولا زلنا نشعر به حتى في وقتنا الحاضر، حيثما أن وقت التغير الاجتماعي. إنه توتر ناتج عن المجهود الذي تطالبنا به باستمرار الحياة في مجتمع مفتوح ومجرد جزئياً، وعن السعي إلى العقلانية، والابتعاد قليلاً عن بعض احتياجاتنا العاطفية، وإعطاء الأهمية لأنفسنا، وتحمل المسؤوليات. لذلك يجب أن نتحمل قدر الإمكان هذا التوتر كثرمن لا بد من دفعه من أجل نمو المعرفة، وفي المعقولة، وفي التعاون، وفي المساعدة المتبادلة، وبالتالي في فرصتنا في البقاء (...). إنه الثمن الذي يجب دفعه باعتبارنا بشراً⁵⁷⁵. ولو شئنا وضع المسألة بكلمات منتقاة لقلنا إن صدمة الحضارة وما يتبعها من مغامرات في سبيل الانفتاح، قد تدفعنا صوب الرجوع إلى المجتمع المغلق وما يوفره من أمان وإحساس بالمكانة الاجتماعية فأغلب الناس في الحقيقة لا يريدون الحرية! ذلك أن الحرية تقتضي المسؤولية، وأغلب الناس يخشون المسؤولية. فقبول المسؤولية عن حياتنا يتضمن مواجهة مستمرة لاختيارات وقرارات صعبة وتحمل تبعاتها إذا كانت خاطئة. إن هذا عبء ثقيل. وكلنا يطوي جوانحه على رغبة، قد تكون طفلية، بأن يتملص من هذا العبء ويضع عن كاهله الإصر⁵⁷⁶. فغريزة حب البقاء والاستمرارية والأمن تجعلنا نختبئ خلف أشخاص يقومون بالمهمة التي يليقها على عاتقنا أمر بناء المجتمع المفتوح، ولعل هذا هو السبب في أن الناس تريد حكامها أن تكون أفضل منها، وفي أن الناس تعتق كثيراً من الاعتقادات غير المعقولة التي تدعم ثقتها بذلك وتضطرب غاية الاضطراب إذا تكشف لها العكس⁵⁷⁷.

في شأن هذا الاعتبار الفكري يحتاج بوبر بأن من يشعر بالمسؤولية الشخصية ويعتمد على قدراته العقلية النقدية مرة واحدة، آنئذ يشعر بأنه فرد من أفراد المجتمع المفتوح ولا يمكنه أبدا التفكير في العودة لحجم المجتمع المغلق، وربما كان هذا هو ما قصده حين

⁵⁷⁵ "This strain, this uneasiness, is a consequence of the breakdown of the closed society. It is still felt even in our day, especially in times of social change. It is the strain created by the effort which life in an open and partially abstract society continually demands from us—by the endeavour to be rational, to forgo at least some of our emotional social needs, to look after ourselves, and to accept responsibilities. We must, I believe, bear this strain as the price to be paid for every increase in knowledge, in reasonableness, in co-operation and in= mutual help, and consequently in our chances of survival, and in the size of the population. It is the price we have to pay for being human". Ibid, p, 179.

⁵⁷⁶ عادل مصطفى: كارل بوبر، مائة عام من التنوير، مرجع سابق، ص، 225.

⁵⁷⁷ م، ن، ص، ص، 225، 226.

قال: " إن هذه المسألة يجب علينا مواجهتها رغم الصعوبات التي قد تعترضنا. ولئن نحن حلمنا بالعودة إلى حياة الطفولة، ولئن هو أغرانا الاعتماد على الغير كي نكون سعداء (...) وإذا ما خانتنا الشجاعة (...) حينذاك فلنحاول أن نقوي أنفسنا عبر فهم واضح للقرار البسيط الذي يواجهنا. ويمكننا أن نرجع إلى الطبيعة البهيمية. بيد أننا إذا وددنا أن نكون بشرا، فلا يوجد أمانا إلا سبيل واحد، وهو طريق المجتمع المفتوح. لذلك يجب علينا أن نغامر في طريق المجهول، واللايقيني، وغير الآمن، وفي شأن ذلك يجب أن نستعين بقدر الإمكان بما قد يخططه لنا العقل من أجل الحرية والأمان معا"⁵⁷⁸. ولئن نحن اخترنا طريق الاستبداد وقمع العقل والحرية، فإن مآلنا واحد؛ هو بتر الإنسانية من جذورها. إن مطلب بناء المجتمع المفتوح صار ممكن التحقق وذلك بشرط التحرر من الخوف من مواجهة المجهول، فنحن في دائما وراء من يقوم مقامنا ويجعلنا أكثر اطمئنانا، ويخلصنا من جحيم المجهول. ونتبع كل اتجاه سياسي يشعرنا بأن كل ما نطلبه ونرومه سيتحقق في المستقبل. فقد كانت هذه الحاجات مستوفاة في المجتمعات القبلية قبل النقدية وثوابتها اليقينية: السلطة، التراتب، الطقوس، التابو، إلخ. ومع انتقال الإنسان من المرحلة القبلية إلى المرحلة النقدية فرضت عليه مطالب جديدة مخفية: لقد أخلّي بين الحرية وبين الفرد، رمي الفرد بحريته! وصار عليه أن يسائل السلطة ويبحث في المسلمات، مما يهدد المجتمع بالاختلال ويهدد الفرد بالتخبط والضلال⁵⁷⁹.

إن الحرية التي نتبجح أننا نمتلكها سُرقت منا في سبيل المطالبة بأمر يعادلها وهو الأمن. ولشد ما سارع بوبر من أجل التأكيد على تهديدات الأنساق الشمولية والإيديولوجيات الزائفة، التي تروم تحطيم المجتمع المفتوح، باعتبار أنها قدمت حلولاً زائفة ووهمية لمسألة

⁵⁷⁸ "It is an issue which we must face squarely, hard though it may be for us to do so. If we. If we dream of a return to our childhood, if we are tempted to rely on others and so be happy (...), if we lose courage (...), then we must try to fortify ourselves with a clear understanding= of the simple decision before us. We can return to the beasts. But if we wish to remain human, then there is only one way, the way into the open society. We must go on into the unknown, the uncertain and insecure, using what reason we may have to plan as well as we can for both security and freedom". K, Popper: The open society and its enemies, vol 1, Plato, op, cit, p, 204.

⁵⁷⁹ عادل مصطفى: كارل بوبر، مائة عام من التنوير، مرجع سابق، ص، 226.

توتر الحضارة، فكانت أن زادت من مخاوف الفرد، وقد بين الرجل في كتابه "المجتمع المفتوح وأعداؤه" أن فلسفة أفلاطون وهيجل وماركس ساهمت بقدر كبير في توسع المجتمع المغلق الذي يرجع إليه سبب قتل روح الإبداع والانفتاح.

خذ بنا الآن إلى النقد الذي قدمه بوبر لأعداء المجتمع المفتوح. فقد أفرد الجزء الأول من كتابه السالف الذكر، لنقد فلسفة أفلاطون، وبيان تهافتها. والحق أن الناظر الممعن في متن المفكر، يلقي أن فيلسوف العقلانية النقدية، لم يخلف ما وعد به في فكرته عن التسامح، حين أعلن ضمن المبدأ "دعنا نتفاهم حول الأمور بشكل عقلاني" من أجل البحث عما هو صحيح وما هو خاطئ، وما هو حقيقي وما هو مزيف، فيبدأ في تنفيذ آراء أنصار المجتمع المغلق بأن يبين أولاً قوة تصورات الخصم، وفضلاً عن ذلك يروم بدءاً الإغلاء من شأن خصومه. إنه يريد أن يجعل خصمه خصماً جديراً بمهاجمته، وأن ينقض على نظريته وهي في أوج قوتها وجاذبيتها. إنها طريقة مثيرة وشائقة؛ ونتائجها، إذا هي نجحت، قاصمة مدمرة. ومن الصعب أن تقوم لنظريته قائمة بعد أن يكون كل ما لديها من ذخيرة ومصادر إمداد قد تم تدميره⁵⁸⁰. وسواء ابتلي المرء بالأفلاطونية، أو كان نصيراً للهيكلية، أو مريداً للماركسية، فإنه على التحقيق حين يقرأ المتن البوبري سينتهي به المطاف الأخير إلى إعادة النظر في مواقفه بصدد ما كان يعتنقه فيعمل على تغييرها.

ب - جمهورية أفلاطون القبلية: أرض انبثاق الشمولية.

لقد اتفق أن صنف كارل بوبر فيلسوف الجمهورية "أفلاطون" ضمن خانة أنصار الاتجاه التاريخاني، استناداً إلى نظريته عن تطور أشكال الحكومات التي أفرد لها الكتاب الثامن من "جمهوريته"، فيقدمه واحداً من عباقرة قومه وزمانه، الشأن في ذلك أنه قدم درساً جوهرياً في السياسة يدور في فلك بناء السلطة السياسية على هيكل جديد مختلف لما كان عليه الحال لدى أسلافه. ويبين بوبر أن شمولية أفلاطون تجلت في إيمانه بسيادة الدولة سيادة مطلقة، وفي شأن ذلك اعتبر أن مصلحة الفرد لا تتعارض مع مصلحة الدولة التي ينتسب إليها. والحق أن المشكلة التي وجهت تفكير أفلاطون في هذا السياق، تمحورت

⁵⁸⁰ م، ن، ص، ص، 230، 231.

حول قضية السيادة وتحديد الشخص الذي يصلح للحكم. وفي مسألة تنظيم الدولة وضع مبدئين أساسيين، أولهما يتخذ ميسما ماديا، والآخر، يتخذ طابعا نفسيا، وكلاهما مرتبطان بالحياة الاجتماعية برابط وثيق الصلة. فالأول منهما يشير في طياته إلى عجز الفرد عن تحقيق مسألة الاكتفاء الذاتي بنفسه، وثانيهما يحيل على اختلاف قدرات الأفراد. وقد بين أفلاطون أن أمر نشأة الدولة لا يستقيم إلا من خلال تفاعل هذين المبدئين. طبقا للمبدأ الأول يعتقد أن الدولة قامت من أجل تحقيق غاية سد الحاجيات الجسدية الضرورية للأفراد مثل الغذاء والسكن واللباس. وأما المبدأ الثاني، فهو مبدأ نفسي، حيث يميز أفلاطون بين ثلاث قوى تمتاز بها النفس: القوة العاقلة، والقوة الغضبية، والقوة الشهوانية، وما الدولة سوى نتاج لتفاعل هذه القوى. فبينما تعمل القوة الشهوانية على دفع العمال من أجل توفير الحاجيات الاقتصادية، فإن القوة الغضبية أنتجت فئة المحاربين، في حين أمنت القوة الفكرية الطريق لتأسيس فئة الحكام.

إن مسألة الحكم بالنسبة لأفلاطون ليست مسألة يسيرة كل اليسر بقدر ما تتطلب مسؤولية أكبر، فهي أمانة معلقة بعنق الحاكم، ولذا يختار أفلاطون من بين عظماء القوم من يمتاز أكثر بالقوة الفكرية، وقد سار يبحث في طرق تربية الحاكم روحيا، وبدنيا، وفكريا، وأخلاقيا. ولذا يختبر من يقدم نفسه للحكم في سائر المواقف ثم يعمل على إغرائه. فلئن هو اجتاز الاختبار ببراعة دون خضوع للإغراء، كان من أفضل حكام المدينة. تمهيدا لإعطاء شرعية الحكم للفيلسوف. ولن يتمكن أحد من إنقاذ الدولة من الهلاك إلا حاكم حكيم نزيه. وعلى هذا النحو يوحد أفلاطون الدولة بإرجاعها إلى سلطة واحدة ذات سيادة استمدت هذا التفرد من انبثاقها من القوة الفكرية.

والحق أن أفلاطون قد أجاز للسياسيين سلطات واسعة غير محدودة، لما فيها من مصلحة عامة، سواء كان فردا واحدا أو اثنين أو رجالا قلائل، لذلك عليهم أن يمارسوا سيادتهم وفق علم أو فن. وهذا وحده هو الذي يجب أن يعد حكما شرعيا، وأما ما عداه فهو يفتقد للشرعية، أو يمكن اعتباره تقليدا فحسب. وما من شك أن أفلاطون يهدف من وراء نظريته في السيادة المطلقة أن يدعم فكرة الحكم الفردي الذي لا يتقيد بأي قانون. فالحاكم

يجب أن لا يصغي لصوت القانون بل يجب أن يصغي لصوت حكمته وفنه وعمله، وهو لا بد أن يكون حكيما في كل ما يقوم به.

إن المتأمل في شأن فلسفة أفلاطون السياسية، سيلفي أن التطور الذي تخضع له الدولة يكاد يكون حتميا من مرحلة إلى أخرى تعقبها. وهذه الحركة التي تخضع لها الدولة، ابتدأت على أساس من الملكية الخاصة وسارت في طريقها نحو "الديموقراطية"، "والأوليغارشية"، ثم "الديمقراطية"، "والاستبداد". وقد صاغ أفلاطون ذلك وفق خطة حتمية، تنطلق من الحكم الأرستقراطي الذي يستهدف تحقيق الأرباح المادية، يتبعه النظام التيموقراطي، ثم إلى النظام الأوليغارشي. ضمن هذا المنظور يمكننا استخلاص نظرية أفلاطون حول السيادة، في العناصر التالية:

(1) الفصل الصارم بين الطبقات: أي أن الطبقة الحاكمة المكونة من رعاة المجتمع وحراسه يجب أن تفصل تماما عن القطيع البشري.

(2) مصير الدولة هو مصير الطبقة الحاكمة: الاهتمام الاستثنائي بهذه الطبقة وبوحدتها، القواعد الصارمة لتربيتها وتعليمها، الإشراف اللصيق عليها، شيوعية مصالح أعضائها.

(3) الطبقة الحاكمة تحتكر أشياء مثل التدريب العسكري وحق حمل السلاح والتعليم والتدريب، وتعفى من المشاركة في الأنشطة الاقتصادية وبخاصة التماس الرزق.

(4) ضرورة الرقابة على الأنشطة الفكرية للطبقة الحاكمة، والدعاية المستمرة الهادفة إلى تشكيل عقولهم وتوحيدها، ومنع كل تجديد في التعليم والتشريع والدين.

(5) يجب أن تكون الدولة مكتفية بذاتها. يجب أن تسعى للاكتفاء الذاتي الاقتصادي؛ وإلا لجأ الحكام إما إلى الاعتماد على التجار وإما إلى أن يصبحوا هم أنفسهم

تجارا. أما الخيار الأول فسوف يضعف قدرتهم، وأما الثاني فسوف يهدد وحدتهم وثبات دولتهم"⁵⁸¹.

والحق أن المتأمل في جماع هذه العناصر يجدها تنويعا تحكي الطابع الشمولي للقول الفلسفي الأفلاطوني في شأن مسألة السيادة. ولكي يبين بوبر شمولية برنامج أفلاطون، واستناده إلى علم اجتماع تاريخاني، شرع يفصل في فكرة أفلاطون التي تدعو إلى أن تتولى الصفوة المتميزة الواعية أمور الحكم بمقتضى أنها وحدها هي المؤهلة لهذه المهمة، تماما كما ينبغي أن يشغل كل وظيفة من هو مؤهل لها بحكم مواهبه الطبيعية التي تتناسب معها⁵⁸². وقد بين بوبر في هذا السياق، أن هذه الاعتبارات جعلت أفلاطون مفكرا سلطويا وشموليا، إذ هو صار يقيم أفكاره على استنادا إلى الأصل، الشأن في ذلك أن الفلسفة يجب أن تبني أنظارها على أرضية معرفة الماهيات، مثل الديمقراطية والعدالة والخير والطغيان... ويشير بوبر إلى أن منهج النزعة الإسمية nominalism ينتمي للعلم الطبيعي لا إلى الماهوية، لذلك "على العلم الاجتماعي والفلسفة أن يحدوا حذوه"⁵⁸³. وقد حول الاسمية المنهجية إلى فردية منهجية في ميدان العلوم الاجتماعية، إذ أنه يرى وجوب ارتباط الأخلاق الاجتماعية بالأهداف التي يقرر الأفراد أنها مناسبة للمجتمع. والواقع الوحيد الذي يجب دراسته باستخدام المنهجية الفردية هو ما يقدمه الأفراد والنشاط الفردي، وليس واقع الكليات المجردة مثل "الأمة" و"الجيش" والتي تعد في رأيه نتائج للماهوية المنهجية. فلكي يكون المجتمع مفتوحا يجب أن تسوده رغبة في قبول الحرية المستقلة للآخرين، وأن يتم القضاء على الشر بمشاركة كل الأفراد"⁵⁸⁴.

إن مساعي أفلاطون الرامية إلى تحقيق الدولة المثالية اصطدمت بعقلانية بوبر النقدية فكان مصيرها أن آلت إلى ضرب من السلطوية والشمولية، رغم نيته الصادقة في تحقيق ضرب من السعادة والعدالة بين الناس، باعتبار أن لجم عنان التغيير لا يفيد في بناء

⁵⁸¹ م، ن، ص، ص، 232، 233

⁵⁸² أنطوني دي كريستيني، وكينيث مينوج: من فلاسفة السياسة في القرن العشرين، مرجع سابق، ص، 140.

⁵⁸³ عادل مصطفى: كارل بوبر، مائة عام من التنوير، مرجع سابق، ص، 234.

⁵⁸⁴ أحمد فاروق: فلسفة كارل بوبر السياسية، من الابستمولوجيا إلى الإيديولوجيا، رؤية للنشر والتوزيع، ط1، 2014، ص، 246.

مجتمع ينعم بالعدالة والسعادة. ولذلك فإن فلسفته الشمولية تشكل أكبر خطر يهدد المجتمع المفتوح. "لم يقبل سقراط البتة أن يعرض أمانته الشخصية، أما أفلاطون بالرغم من قماشه الناصع فقد سار في طريق عرض فيه أمانته للخطر في كل خطوة يتخذها. فقد كان ملزماً بمقاومة الفكر الحر، ومسايرة الحقيقة. فوضع في موقف يدافع فيه عن الكذب والخوارق السياسية، والخرافة التحريمية، وإخفاء الحقيقة، وأخيراً العنف الوحشي (...). وبالرغم من امتعاضه من حكم الطغيان، فقد وجد نفسه في درب التطلع نحو الطاغية بغرض المساعدة، والدفاع عن أكثر الإجراءات طغياناً"⁵⁸⁵. وعلى هذا الأساس لئن عرضت لنا فلسفة أفلاطون في ثوب بريء فيجب أن نتخذ المنحى المعاكس لما يرومه ويطلبه، لأن فلسفته لا تؤدي إلا إلى المجتمع المغلق. ولكم وددنا أن نفصل القول أكثر في شأن تاريخانية وشمولية الفلسفة الأفلاطونية الداعية إلى المجتمع المغلق، لولا خشية الإطالة، حتى لا يوسم قولنا في هذا السياق بوسم الإسهاب. وكما صدقنا الاعتبارات المبدئية والمنهجية، عن الخوض بشأن هذا المطلب الاعتباري، دون إعمال النظر في رأي بوبر في سؤال أفلاطون "من الذي ينبغي أن يحكم؟"، حيث سبق أن أفردنا لذلك مقاما واعتبارا في تفصيلنا لمفارقة السيادة على نحو ما صاغها بوبر. لكن ما لا يمكن إغفاله ضمن منظور هذه الاعتبارات الفكرية، هو أنه من أعظم السمات التي تنطوي عليها فلسفة كارل بوبر هو أنها أفردت مقاما هاما للمحاولة والخطأ من جهة أنى كان شأن النشاط الذي نروم القيام به، كما أنها من جهة أخرى تتيح المجال أمام تعدد خلفيات النظر للقضية أو المشكلة قصد الاقتراب أكثر من تحقيق الصدق بصدها، وتفسيرها أو فهمها، باعتبارها أهم ما ينطوي عليه النقاش العقلاني النقدي الحر، وبوبر في شأن ذلك يشدد على أهمية التعدد والاختلاف. وبصيغة منتقاة نقول مع فلسفته أننا في النقاش العقلاني يجب أن نبدأ أطفالا، وننتهي رجالا، أي أن نبدأ بالاستقصاء والاستشكال قصد المعرفة، وتوسيع أفق فهمنا بصدد المشكلة التي

⁵⁸⁵ "Socrates had refused to compromise his personal integrity. Plato, with all his uncompromising canvas-cleaning was led along a path on which he compromised his integrity with every step he took. He was forced to combat free thought, and the pursuit of truth. He was led to defend lying, political miracles, tabooistic superstition, the suppression of truth, and ultimately, brutal violence (...). In spite of his own hatred of tyranny, he was led to look to a tyrant for help, and to defend the most tyrannical measures". K. Popper: The open society and its enemies, vol 1, Plato, op, cit, p, 203.

نفحصها، وننتهي رجالا وأكثر نضجا، وأبعد فهما، وأفضل إدراكا لطبيعة الموضوع أو القضية. لأن كان الأمر على هذا النحو الذي فلسفه بوبر، فلماذا هو يحاكم الفلسفات التي عبرت عن روح زمانها، ونظرت بشكل أعمق في مشكلات عصرها. زد على ذلك أن الرجل يطل على هذه الفلسفات ومنها على التحقيق فلسفة أفلاطون من نافذة القرن العشرين، فهل من الأسلم أن يحاكم فلسفة أفلاطون ويعيرها بأشنع النعوت، باعتبارها فلسفة مضللة، وصنم يجب الامتناع منه. والحق لأن نحن سلمنا باستخفاف بوبر بأنظار أفلاطون في شأن "من الذي ينبغي أن يحكم؟" فهل يكون من الأسلم أن نصرف أنظارنا عن البحث في هذه القضية وتجاهلها، وفي مقابل ذلك أن نعمل العقل في السؤال: كيف نحول دون إساءة الحكم؟ أليس تحقيق المطلب الثاني يركز على تحقيق المطلب الأول؟ زد على ذلك، أن بوبر حين ضرب صفحا عن جمهورية أفلاطون، وتصوره عن الحكم، فإنه لم يقدم صورة لا قتام عليها، عن تجنب إساءة الحكم، ما عدا أنه دعا إلى تغيير الحكام بدون إراقة للدماء، دون أن يكشف عن إطار لذلك، وكأن لسان حاله يؤمن بأنه من البساطة بمكان أن يتنازل الحاكم الشرير عن حكمه. ولئن هو جليل ما حدث إبان ما صار مشتهرا "بالربيع العربي" لأدرك للوهلة الأولى أن مطلبه عسير المنال. ولكم عاب بعض قراء فلسفة أفلاطون، الهجوم الفكري العنيف الذي قاده بوبر ضد الإرث الأفلاطوني حين وصمه بوصمات البهتان والبطلان، وأبرزهم "رونالد ليفنسون Ronald. B. Levinson" الذي شدد على فقر اطلاع بوبر للواقع الإغريقي القديم، وقبح قراءته لجمهورية أفلاطون ومحاوراته، وبيّن أن الرجل أساء فهم حجج أفلاطون، وعلى التحقيق منها ما يرتبط بمفهوم العدالة، وقد يكون هذا ما ألمع إليه "ليفنسون" حين قال: "لقد تبينّا عيب وفشل جحود بوبر، بسوء نية، لصورة تحديد مفهوم العدالة، على نحو ما فلسفها في "الجمهورية"، وأومأنا إلى أن ذلك مردّه إلى تجاهل متعمد منه للاعتبارات الأدبية، وإهماله للتمييز المنطقي بين التعريف والوصف، كما أنه أساء قراءة لمقطع أفلاطوني في "جورجياس"، وقبل كل هذا، نظرنا في مطلبه العنيد بأن يعمل أفلاطون على ترتيب موضوعاته، واستخدام ألفاظه، وإجراء سجّاله، وفق ما حددها له بوبر"⁵⁸⁶. وفي اعتقادنا، أنه لا

⁵⁸⁶ "We have witnessed the insufficiency and failure of Popper's suspicious of bad faith in

يستساغ التنديد بإرث فلسفي خرجت من معطفه فلسفات عظيمة، إن لم تكن بلغت مرتبة صفاء النظر، واقتفت أثر "الحقيقة"، فقد فتحت أنظار قرائها على التفكير في ما استعصى وامتنع عن مؤسسها، بل إنه من الأسلم ترتيب ما لم يستطعه السابقين، بغرض النظر في مشكلات اللاحقين. والحق أنه حين يعمد الفيلسوف إلى نعت وتعيير فلسفات غيره بوصمات التضليل والتدليس، فإن ذلك يحوّل القول الفلسفي الحق إلى ضرب من اللغو والمزايدة واللامعنى. بل إن ذلك يفرغ الخطاب الفلسفي من روحه الذي يقوم على تنافس الحجج على صلاحيتها وأهليتها.

2 - نقد الشمولية في امتدادها:

أ - فلسفة هيجل نموذج تجاري لخدمة الدولة:

والحال لئن نحن انتقلنا إلى فلسفة هيجل، لوجدنا أن العين لا تخطئ في تصنيفها في خانة النزعة الشمولية الإطلاقية، أنى لأمر أن يكون غير ذلك، وبوبر يعتبره مصدر التاريخانية المعاصرة بكل أبعادها. وعلى نحو ما أشرنا سابقا، فإن سلك طريقة جديدة في مواجهة أعداء المجتمع المفتوح، إذ هو ينطلق من مواجهة فلسفة الخصم بتبديد جوانبها القوية، بل هو يعمل بدءا على سد نقائص هذه الفلسفة في أفق مهاجمتها. وبنفس الاستراتيجية التي دمر بها فلسفة أفلاطون يتصدى لفلسفة هيجل وماركس. والحق أنه بالرغم من أن المقام الذي أفرد بوبر لفيلسوف الدولة البروسية يعد مقاما ضيقا قياسا لذلك الذي أفرد "لأفلاطون" و"ماركس"، إلا أنه يعتبر أكثر الفصول التي تنطوي على عبارات السب والقدح الشخصي. فهو يبدأ الفصل الثاني عشر من كتاب "المجتمع المفتوح وأعدائه"، بعبارات لولبية يبين من خلالها أن "هيجل"، باعتباره من الأتباع المباشرين

Plato's way of introducing and defining justice in the republic and have traced them to their respective foundations in Popper's deliberate blindness to literary considerations, his neglect of the logical distinction between definition and description, his misreading of a Platonic passage in the Gorgias, and above all, his inflexible and unimaginative requirement that Plato shall arrange his topic, employ his terms, and conduct his discussion along lines predetermined for him by Popper". Ronald. B. Levinson: In defense of Plato, Harvard university Press, London, 1945, p, 418.

لفلسفة "هيراكليتس" و"أفلاطون" و"أرسطو"، فقد "أنجز أشياء خارقة وأكثر إعجاز، فهو منطقي عظيم. وبميسور مناهجه الجدلية الفعالة تخرج أرايب مادية حقيقية تخرج من قبعات ميتافيزيقية محضة ذات ميسم حريري"⁵⁸⁷.

والحق أن فلسفة هيغل قالت كل شيء عن الحقيقة ما عدا كشف الحقيقة ذاتها! لأنها نابعة من دوافع غير فلسفية، وهو بقدر ما أعمل وسعه في إعمال العقل بقدر ما أضاع فرصة الاقتراب من الحقيقة أكثر. وبعبارة أخرى، فإن الرجل ما كان همه إظهار الحقيقة، وخدمتها، بل هو عمل على إخفائها بأسلوب ملغز لكي يوارى جثة فلسفته المنحلة المتفسخة، السكرانة بالدولة البروسية حد الثمالة. ولا شك أن الحقيقة عنده لم تكن سوى وسيلة لتحقيق مكاسب شخصية. والحق أن "الفلسفة التي ردّ لها كانط صورتها النقية، تحولت إلى وسيلة لتحقيق المصالح: مصالح الدولة من أعلى، ومصالح شخصية من الأسفل، وعلى عكس ما يروج لأقواله الرصينة، فإن دوافعها ليست مثالية كما يقال؛ وإنما دوافعها أغراض واقعية على التحقيق: أغراض شخصية ورسمية وكنسية وسياسية ... وباختصار مصالح مادية، فقد دفعت المصالح الحزبية بقوة أقلام العديد من المحبين الأوفياء للحكمة... ولا شك أن الحقيقة هي آخر ما يخطر على بالهم"⁵⁸⁸. وعلى هذا النحو تبدو الفلسفة السياسية الهيجلية ذات ملمح رجعي تحركها دوافع خفية، غايتها تحقيق سعادة حاكم الدولة البروسية "فريدريك ويليام الثالث" "Frédéric Guillaume III". ورغم ذلك لا يزال تأثير هيغل كبيرا في العلوم الاجتماعية والسياسية، كما في الفلسفة الأخلاقية والاجتماعية. ولم يخطر ببال أحد من أتباع فلسفته أن الرجل قاد أكبر هجوم على الحقيقة في تاريخ الخطاب الفلسفي. "فالجناح الماركسي اليساري المتطرف، والوسط

⁵⁸⁷ "Hegel achieved the most miraculous things. A master logician, it was child's play for his powerful dialectical methods to draw real physical rabbits out of purely metaphysical silk-hats". K, Popper: the open society and its enemies, vol 2, Hegel and Marx, op, cit, p, 229.

⁵⁸⁸ "Philosophy, brought afresh to repute by Kant had soon to become a tool of interests ; of state interests from above, of personal interests from below ... The driving forces of this movement are, contrary to all these solemn airs and assertions, not ideal; they are very real purposes indeed, namely personal, official, clerical, political, in short, material interests ... Party interests are vehemently agitating the pens of so many pure lovers of wisdom...truth is certainly the last thing they have in mind". Ibid, p, 235.

المحافظ، واليمين الفاشي المتطرف، كلها تبني أنظاريها في الفلسفة السياسية على هيجل⁵⁸⁹، وبسبب نزعتهم الشمولية صارت الفلسفة غريبة عن بيتها. فما كان هيجل وأتباعه ليخدعون أنفسهم، بل إنهم ساهموا بشكل لا هوادة فيه، في عصر انعدام المسؤولية، في تدليس الحقيقة، ودعم الاستبداد وتقديم الطغيان في ثوب بريء، بأفكار أكثر ما يقال عنها أنها "هراء". وخيانتهم للحقيقة، ظهرت بجلاء في طرافة وعجز تنبؤاتهم التاريخية وفشلها. "فحين سلك هيجل مناهج فلسفية خالصة، آنذ نجح في "إثبات" حركة الكواكب طبقاً لقوانين كيبلر Kepler، (...) ثم توصل إلى استنباط موقع الكواكب الحقيقي، فأثبت عدم وجود كوكب بين المريخ والمشتري (ولحظه التعييس، فقد فاتته التنبيه إلى أن هذا الكوكب اكتُشف قبل أشهر من استنباطه). وقد أثبت أيضاً أن جاذبية الحديد تتجلى في زيادة وزنه، وأن نظريات نيوتن عن مبدأ العطالة يتناقض والجاذبية (وبالتأكيد لم يقو على التنبؤ بأن ألبرت آينشتاين سيكشف التطابق بين كتلة العطالة والجاذبية)، وثمة أمور أخرى من هذا النوع"⁵⁹⁰. ورغم ذلك لم يتبرأ "المتهيجلون" من فلسفته بل زادهم الأمر حماساً لها، فكان أن انقسم بصدد فلسفته قومان، أحدهما؛ اتخذاً مساراً يمينياً، والآخر؛ سلك مسلكاً يسارياً، وبين الأول والثاني صراعات عنيفة، قامت نتيجة شمولية مذهب شيخهم. فاليسار قد أبدل بفكر هيجل عن حرب الأمم فكرة حرب الطبقات، واليمين المتطرف أبدل بها الحرب العنصرية. غير أن كليهما قد اقتفى أثر هيجل عن وعي إلى حد كبير⁵⁹¹.

⁵⁸⁹ "The Marxist extreme left wing, as well as the conservative center, and the fascist extreme right, all base their political philosophies on Hegel". Ibid, p, 232.

⁵⁹⁰ "Hegel succeeded in 'proving' by purely philosophical methods (...) that the planet must move according to Kepler's law. He even accomplished the deduction of the actual position of the planets, thereby proving that no planet could be situated between Mars and Jupiter (unfortunately, it had escaped his notice that such a planet had been discovered a few months earlier). Proved that magnetizing iron means increasing its weight, that Newton's theories of inertia and of gravity contradict each other (of course, he could not foresee that Einstein would show the identity of inert and gravitating mass), and many other things of this kind". Ibid, p, p, 229, 230.

⁵⁹¹ عادل مصطفى: كارل بوبر، مائة عام من التنوير، مرجع سابق، ص، 238.

وعلى هذا النحو تستمر حملة بوبر المضادة للهيجلية، ويقذفها بأشنع النعوت، ذنبها أنها تربّت في أحضان النظام البروسي، فقد ذهب هيجل في سياق تأليهه للدولة، وتمجيده لنظام فريدريك ويليام الثالث، إلى حد سوّغ لأتباعه وأقنعهم بأن الفرد لا معنى له ولا قيمة له ما لم يكن عضواً في الدولة، "فالدولة هي كل شيء والفرد لا شيء"⁵⁹². وقد وضع هيجل بهذه العبارة تراث الإنسانية في شأن الحرية وراء قضبان حديدية ورفض أن يسلمنا مفتاح فك قيودها، لأن قيمة الفرد لا أساس لها يدعمها ولا معنى لها إلا ما تمنحه الدولة لها، باعتبار أن الحقيقة الروحية تتمثل في العقل وتصبح بالنسبة له وجوداً موضوعياً مباشراً. ضمن هذا المنظور يشدد هيجل على أن الدولة هي الفكرة المقدسة كما توجد على الأرض، وقدم في سبيل ذلك حججاً متعددة تحكي الطابع القداسي للدولة، إذ هي تنتسب مباشرة إلى عالم الروح المطلق، وهي غاية التاريخ تبلغ فيها الحرية مرتبة الموضوعية. ومن ثم فإن الدولة لا تحقق للإنسان قيمته الروحية فقط، بل هي تضيف عليه صفة المواطن الحر التي ما كان لتخذها لولا انضمامه للدولة. وهو تلميح صريح على أن الرجل يعارض معارضة شديدة للفكر التحرري، باعتبار أن فكرة الحرية عنده لا تعبر إلا عن طبيعة الروح وغاية التاريخ. فتلك العبارات المنتقاة التي يستعملها "قد تكون كافية لتوضيح أفلاطونية هيجل وإصراره على سلطة الدولة الأخلاقية المطلقة التي تفرض سلطانها على كل أخلاقية فردية وكل وعي. وذلك بالتأكيد يحيل على نزعة أفلاطونية منمقة وهستيرية، وهو ما يبين بوضوح تام العلاقة الوثيقة الصلة بين الأفلاطونية والنزعة الشمولية الحديثة"⁵⁹³.

والحال لئن نحن شئنا اختصار رأي بوبر في شأن فاشية الفلسفة السياسية الهيجلية، بعبارات منتقاة، فإننا لم نجد بداً من حصرها في النقاط التالية:

⁵⁹² "The state is the state is everything and the individual nothing". K, Popper: The open society and its enemies, vol 2, Hegel and Marx, op, cit, p, 233.

⁵⁹³ "This selection of utterances may suffice to show Hegel's Platonism and his insistence upon the absolute moral authority of the state, which overrules all personal morality, all conscience. It is, of course, a bombastic and hysterical Platonism, but this only makes more obvious the fact that it links Platonism with modern totalitarianism". Ibid, p, 234.

1 - الإقرار بضرورة خضوع الفرد لإرادة الأمة، وهو ما يعكس الطابع القومي في فلسفته.

2 - نشر فلسفة تمجد الحرب بين الدول وتؤكد الطابع القومي، باعتبار أن الأمة التي ترغب تأكيد أهميتها في الوجود، لا بد بدءا أن تدعم فرديتها وتؤكد لها على مسرح التاريخ، وذلك بشرط أن تقاتل الأمم الأخرى.

3 - تمجيد أهمية البطل أو الزعيم الذي يؤسس دولة من الدول، باعتبار أن مصلحة العقل المطلقة، تقوم على تأسيس هذا الإطار الكلي الأخلاقي.

ب - نقد نبوءة ماركس لبناء المجتمع الشيوعي:

دأب كارل بوبر على مهاجمة أعداء المجتمع المفتوح وذلك بالتصدي لنظرياتهم وأفكارهم في جانبها القوي، حتى لا يقال عنه أنه يقتات من فتات الموائد، فتجده يعلي من شأن فلسفة خصمه، في أفق بيان تهافتها وزيف ادعائها. كذلك اتخذ له مسلكا في نقد لفلسفة أفلاطون وهيجل، ليأتي الدور الآن على فلسفة كارل ماركس. والحق أن كارل بوبر يبدي إعجابه الكبير بالماركسية باعتبارها نظرية علمية قابلة للتكذيب، فتجده تارة يمدح فلسفة ماركس ويعتز بمنهجها العلمي، وتارة أخرى يؤثمها ويقذفها بأشنع عبارات التنديد. وفي سياق ذلك يجب التمييز بين جانبيين من الفلسفة الماركسية: أولهما تاريخاني لا يقبل التكذيب، وهي لذلك يجب رفضها لأن تنبؤاتها زائفة، وفي هذا الشق من النظر يوجه بوبر عبارات اللوم للماركسية، باعتبارها الشكل الأنقى والأكثر تطورا وتهديدا للمجتمع المفتوح. وثانيهما؛ يتخذ صفة العلمية من حيث أن نظريته حول الأنظمة الاقتصادية وما يرافقها من وسائل الإنتاج وعلاقاته، قابلة للتكذيب.

ينطلق بوبر في الفصل الثالث عشر من كتابه "المجتمع المفتوح وأعداؤه" من الاعتراف بقيمة ماركس وقوة تأثيره عليه، في نقد تصديه لفلسفة أفلاطون وهيجل، وفي شأن ذلك يصرح بأن "ماركس قد فتح أعيننا وشحذها في عدة جوانب. والحق أن العودة

إلى علم الاجتماع قبل الماركسي أمر غير ممكن. فجميع الكتاب المحدثين مدينون لماركس، سواء أدركوا ذلك أم لا. تلك هي الحقيقة، وعلى التحقيق عند من يرفضون عقائده، كما هو الشأن بالنسبة لي؛ فأنا مستعد تماما لأن أقر بأن مقاربتني لأفلاطون وهيجل، مثلا، تحمل مدفوع بتأثير منه"⁵⁹⁴. وحتى يعطيه بوبر حقه ويرفع مقامه، ويعترف بإخلاصه في سبيل خدمة الحقيقة، فقد صرح بأن "انفتاحه العقلاني وإحساسه بالواقع ونفوره من اللغو والإطناب، وعلى التحقيق، ذلك الموسوم بالوعظي، جعله من مقاتلي العالم الأكثر تأثيرا ضد النفاق والرياء"⁵⁹⁵. وفي مقام آخر يمدح شخصية ماركس العلمية، بعبارات تشير إلى إعجابه بالفكر الماركسي وأهميته في سبيل تحرير الإنسان وتقدمه، فهو يقول في "أسطورة الإطار: إن التقدم العلمي ثوري، وبالتأكيد يمكنه أن يتخذ من شعار كارل ماركس: "الثورة دائمة عنوانا له"⁵⁹⁶. لكن رغم ذلك يعلن بوبر عداؤه للفكر الماركسي في العديد من المواضع، حيث صرح في محاضرة له تحمل عنوان "آراء حول انهيار الشيوعية" ألقاها سنة 1992 في مدينة "سيفيا" Sevilla: "على نحو ما قد يظهر لكم من خلال عنوان هذه المحاضرة، فإننا خصم للماركسية، لهذا سأفرد محاضرتي للهجوم الماركسي على حضارتنا الغربية، وهو الهجوم الذي بدأ مع ثورة لينين وتروتسكي في أكتوبر 1917، والذي كنا، نحن الحاضرون اليوم هنا، شاهدين على انهياره"⁵⁹⁷. وفي سياق تقديمه لهذه المحاضرة شن هجوما مدمرا على الماركسية

⁵⁹⁴ "Marx (...) opened and sharpened our eyes in many way. A return to pre-Marxian social science is inconceivable . All modern writers are indebted to Marx, even if they do not know it. This is especially true of those who disagree with his doctrines, as I do; and I readily admit that my treatment, for example of Plato³ and Hegel, bears the stamp of his influence". Ibid, p, 283.

⁵⁹⁵ "His open-mindedness, his sense of facts, his distrust of verbiage, and especially of moralizing verbiage, made him one of the world's most influential fighters against hypocrisy and pharisaism". Ibid, p, 283.

⁵⁹⁶ "Scientific progress is revolutionary. Indeed, its motto could be that of Karl Marx: 'Revolution in permanence'". K, Popper: The Myth of the framework, op, cit, p, 27.

⁵⁹⁷ "As you will have surmised from the title of my lecture, I am an opponent of Marxism. My lecture will be devoted to the Marxist attack upon our Western civilization, an attack that began with Lenin's and Trotsky's Revolution of October 1917 and of whose breakdown we meeting here today are the living witnesses". K, Popper: All life is problem solving, op, cit, p, 126.

وأتباعها، وهو أقوى هجوم تعرضت له منذ ظهورها، ويعلن أنها استسلمت لحفاري قبرها، ولم يكن حفاروا قبرها سوى أنصار الماركسية أنفسهم، وقد ألمع إلى ذلك بصريح العبارة حين قال: "لقد قتلت الماركسية نفسها. أو بشكل أكثر وضوحاً: لقد ماتت السلطة الماركسية لعقم النظرية الماركسية. إن النظرية الماركسية، الأيديولوجيا الماركسية، هي نظرية بارعة تماماً، لكنها تناقضت مع وقائع التاريخ والحياة الاجتماعية: فهي نظرية خاطئة تماماً، ونظرية مزعجة تماماً. والحال أن كثيراً من زيفها، وإخفاقاتها النظرية تم تغطيتها بأكاذيب صغيرة وكبيرة، لا حصر لها. ولقد صار الكذب المدعوم بالسلطة الوحشية والعنف أرضية العملة الفكرية للطبقة الشيوعية داخل روسيا والمدعومة من طرف الديكتاتورية خارجها"⁵⁹⁸.

والحق لئن نحن استفسرنا بوبر عن سبب هذا الهجوم العنيف الذي شنّه ضد الفلسفة الماركسية، فإننا سنجدّه يبرر ذلك بأن ماركس هو المسؤول عن ضياع مفتاح باب المجتمع المفتوح، استمع له حين يقول: "رغم المزايا الحسنة لماركس فأنا أعتقد أنه كان نبيا زائفاً. لقد كان نبي مسيرة التاريخ، ولم يحدث أن تحققت نبوءاته، ولكن ليس هذا هو السبب الرئيس الذي دفعني إلى إدانته. بل أكثر من ذلك، فقد ضلل العشرات من الأشخاص الموهوبين الأذكياء، فقادهم إلى الاعتقاد بأن النبوءة التاريخية هي المسلك العلمي الآمن لمعالجة المشكلات الاجتماعية. إن ماركس مسؤول عن التأثير المدمر للمنهج التاريخاني في الفكر داخل كل من أراد أن يعطي قيمة المجتمع المفتوح"⁵⁹⁹.

⁵⁹⁸ "Marxism died of Marxism. Or to be more explicit: Marxist power died of the barrenness of Marxist theory. Marxist theory, Marxist ideology, was perhaps quite clever, but it contradicted the facts of history and social life: it was an utterly false theory, and an utterly pretentious theory. And its many falsities, its many theoretical failures, were papered over with countless little lies, and with big lies. Lying, supported by brutal authority and violence, soon became the standard intellectual currency of the Communist dictatorial class inside Russia, and of the aspiring class of hopeful dictators outside Russia". Ibid, p, 129.

⁵⁹⁹ "In spite of his merits, Marx was, I believe, a false prophet. He was a prophet of the course of history, and his prophecies did not come true; but this is not my main accusation. It is much more important that he misled scores of intelligent people into believing that historical prophecy is the scientific way of approaching social problems. Marx is responsible for the devastating influence of the historicist method of thought within the ranks of those

إن أبرز ما نصادفه في الفلسفة الماركسية يتجلى، بشكل لا تخطئ العين، في زعمها تحقيق الخاصية العلمية دون غيرها من النظريات، ولهذا وسمت اشتراكية ماركس بالاشتراكية العلمية. فمع ماركس أصبحت الاشتراكية اشتراكية علمية، بمعنى أنها ظهرت كما لو كانت قد تولدت من ضمن قانون التاريخ. وقد طورت الرأسمالية التوترات والمواقف مما جعل الاشتراكية ممكنة وضرورية. وقد أخذت الاشتراكية مكان الرأسمالية تبعا لسيرورة ثورية لم تكن خلاقة وحسب، بل إنها استعانت بعناصر الرأسمالية الهرمة بهدف إعادة قلبها⁶⁰⁰. فقد سلك ماركس في دراسة وتحليل التاريخ مسلكين هما المادية الجدلية والمادية التاريخية، في أفق التوصل إلى القانون الذي يحكمه ويضبط إيقاعه، وبالتالي التنبؤ بالمستقبل، تمييزا له عن التصور المثالي للتاريخ عند هيجل الذي استلهم منه المنهج الجدلي. فالنظم والأفكار البشرية بصدد الأخلاق والدين والمجتمع والاقتصاد والسياسة، كلها تخضع لتغيير مستمر. والمحرك الأساس للتاريخ، ليست الفكرة الهيجلية المطلقة، ولكن الظروف المادية للحياة الاجتماعية. وعلى أساس ذلك فليس وعي الناس هو الذي يحدد الظروف المادية للحياة الاجتماعية، بل إن الظروف المادية للحياة الاجتماعية هي التي تحدد وعيهم. ولذلك فإن محرك التاريخ البشري هو محرك مادي.

والحق الذي لا مرأى فيه، أن المادية التاريخية اقترنت باسم ماركس، وهي تحمل طابعا معينا من الإقرار بالحدسية. ولا بد من الحديث عن حتمية، فالاشتراكية العلمية تفرض ضمنا فكرا أخرويا. ومع ذلك فإن هذه الحتمية ليست مما لا يمكن تحاشيه: لا بد من إثارتها؛ وهذا اللايقين الأخير ولأنه يعتبر نفسه جزءا من نظام كامل فهو يظهر مفارقة أخرى: فإما الاشتراكية وإما نهاية العلم⁶⁰¹. ففي تصور ماركس تقرر طريقة الإنتاج في الحياة المادية الطابع العام للحياة الاجتماعية والسياسية والروحية، وإن ثورة البروليتاريا وانتصارها أمر ضروري، لأنه لا يرتبط برغباتنا بقدر ما تكشف عنه قوانين

who wish to advance the cause of the open society". K, Popper: The Open society and its enemies, vol2, Hegel and Marx, op, cit, pp, 283, 284.

⁶⁰⁰ شانتال ميلون ديلسون: الأفكار السياسية في القرن العشرين، ترجمة، جورج كتورة، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، ط1، 1994، ص، 175.

⁶⁰¹ م، ن، ص، 177.

التغير التاريخي. إن نقطة وصول الاشتراكية "تتطلب حصول وعي لدى الجماهير، ومن ثم الإرادة. فلا يكفي انتظار زوال أو تحول الرأسمالية، إذ قد تتحول هذه وتتطور باتجاه تدمير المجتمع بالذات: إنها تقود بطبيعتها نحو الحرب التي قد تنهي كل شيء. فالثورة ضرورية إذن، لا من أجل التأثير في التاريخ الذي يقود جوهريا للاشتراكية، بل من أجل الخلاص من نهاية أخروية حيث تقودنا الرأسمالية التي تطورت حتى بلغت حدودها القصوى. إن كل شيء يجري كما لو أن التاريخ، وهو تاريخ محدد، قد وجد نفسه أمام خيار نهائي: الانسجام لقوانينه الخاصة أو بالمقابل الانفجار في العدم. والاشتراكية لا تظهر باعتبارها الحالة المثالية وحسب بل باعتبارها الحظ الأخير أمام تهديد لا يمكن تقبله"⁶⁰². والماركسية حين تقر بهذا الأمر فهي لا تتناسى الإرادة الحرة للإنسان، بل هي تعطي للإنسان مكانة هامة ودورا بطوليا، ولكن هذا الدور لا يتحدد إلا في إطار الظروف المادية المحيطة به. وعلى هذا الأساس يستمد الفرد أهميته أساسا لعضويته في طبقته، فتتبلور العلاقات الاقتصادية بين الناس في طبقات اقتصادية، يحركها الصراع الطبقي الذي وجد منذ انهيار تنظيم المجتمع القبلي. فلم يكن تاريخ المجتمعات سوى تاريخا للصراع الطبقي كما يقول ماركس وإنجلز في أول جملة من البيان الشيوعي. ففي هذا الصراع ندخل في متناقضات كثيرة: الحر من جهة والعبد، والنبيذ والعامي، والسيد الإقطاعي والفقير، وباختصار، المضطهدون والمضطهدون. والحق الحتمي أن الصراع الطبقي يؤدي بالضرورة إلى ما يسمى في الأدبيات الماركسية: ديكتاتورية البروليتاريا.

والحال أنه على الرغم من أن ماركس يفسر التاريخ تفسيراً حركياً لا سكونياً، إلا أن بوبر يرفض نبوءته ويعتبرها ضرباً من الوهم، لأنه رسم لأنصاره لوحة أقل ما يقال عنها أنها دوغمائية. فهو حين أقر بحتمية القوانين التاريخية منع عنهم البحث عن حلول أخرى للمشكلات الاجتماعية. وحركة التاريخ على نحو ما فلسفها ماركس، لا يمكن قبولها لأنها مهياة سلفاً كخطة فاتها الزمن ولم تقو على التنبؤ بمسار التاريخ. ومن يخفي آماله وراء تنبؤات ماركس التي تفضي إلى ضرورة تحقق الاشتراكية، فقد فاتته أن "الحجج التي أوردها في النبوءة التاريخية غير صحيحة. ومحاولته الدقيقة من أجل استخلاص نتائج

⁶⁰² م، ن، ص، ص، 177، 178.

نبوءته من ملاحظته الاتجاهات الاقتصادية المعاصرة في وقته فاشلة. والسبب في هذا الفشل يرجع إلى مستندات لا تتجلى في نقص الأساس الامبريقي للحجة. والحال أن تحليلات ماركس السوسيولوجية والاقتصادية للمجتمع أحادية إلى حد ما (...) أما السبب في فشله باعتباره نبيا فيتجلى في الفقر التام للنزعة التاريخية ذاتها⁶⁰³. وحقبة التنبؤات الماركسية بالمستقبل والتحكم فيه من خلال وضع خطة مسبقة وتوزيعها على البروليتاريا، هو أمر لا مقام له في ميدان العلم، شأنه في ذلك شأن التنبؤ الذي يقدمه عالم الفلك الذي يتنبأ بكسوف الشمس في وقت محدد بدقة، في إشارة واضحة من كارل بوبر إلى مبدأي السببية والحتمية التي وسمت العلوم الطبيعية إبان القرن التاسع عشر، وألهمت علماء الاجتماع لسلك هذه المبادئ في دراسة الوقائع الاجتماعية من أجل تحصيل دراسة علمية دقيقة لها على نحو ما يحدث في العلوم الدقيقة. ولم يخرج كارل ماركس عن طائفة هؤلاء العلماء في بثّه في شأن فروضه الايديولوجية، وربما هذا ما ألمع إليه بوبر حين قال ذات لحظة إعمال للنقد: "تنطوي النظرية الماركسية، أو الايديولوجيا الماركسية على جوانب مختلفة، لكن أبرزها أنها نظرية تاريخية تدعي أنها قادرة على التنبؤ بمستقبل البشرية بيقين علمي مطلق (...). وبصيغة أكثر دقة، تزعم أنها تستطيع التنبؤ بالثورة الاجتماعية، تماما على نحو ما يمكن لعلم الفلك النيوتوني أن يتنبأ بخسوف القمر وكسوف الشمس. إن الفكرة الأساسية التي بنى عليها ماركس نظريته هي: لم يكن تاريخ المجتمعات حتى الآن سوى تاريخا للصراع بين الطبقات"⁶⁰⁴.

⁶⁰³ "The arguments underlying Marx's historical prophecy are invalid. The arguments underlying Marx's historical prophecy are invalid. His ingenious attempt to draw prophetic conclusions from observations of contemporary economic tendencies failed. The reason for this failure docs=not lie in any insufficiency of the empirical basis of the argument. Marx's sociological and economic analyses of contemporary society may have been somewhat one sided, but in spite of their bias, they were excellent in so far as they were descriptive. The reason for his failure as a prophet lies entirely in the poverty of historicism". K, Popper: The Open society and its enemies, vol 2, Hegel and Marx, op, cit, p, 389.

⁶⁰⁴ "Marxist theory, or Marxist ideology, has several aspects, but the most important by far is that it is a theory of history, supposedly capable of predicting the future of mankind with absolute scientific certainty (...). More especially, it claims that it can predict social revolution, just as Newtonian astronomy can predict eclipses of the sun and the moon. The

إن النظرية الماركسية، في حقيقتها هي نظرية كلية، شأنها أنها تزعم بناء جنة على الأرض، وذلك حين قدمت تصورا للتاريخ قوامه الصراع الطبقي والعنف الثوري الذي يمكن البشرية من الخلاص والانتقال إلى هذه المرحلة اليوتوبية: "والحق لئن كان التاريخ ليس سوى تاريخا للصراع الطبقي، فإن المجتمع الشيوعي اللاتبقي سيشكل نهاية التاريخ، وهذا معناه أنه لن تكون هناك حروباً أخرى، ولا صراعات، ولا مزيد من العنف ولا قمع. وستنتهي معها سلطة الدولة. أو بلغة دينية، ستتحقق الجنة على الأرض"⁶⁰⁵. إن ما يأخذه بوبر على ماركس هو تفسيره للتاريخ على أساس الصراع بين الطبقات، ولئن نحن بحثنا في السبب العميق خلف ذلك، فإننا لم نجد بداً من التأكيد على أن نبذه للعنف وامتعاضه من "سفك الدماء" كان هو السمة البارزة في رفضه للماركسية وللنزعات الشمولية السابقة عنه. لكن إذا كان الأمر كذلك، ألا يمكن القول بأن الماركسية نظرية علمية، شددت أشهر العلماء إلى مناصرتها، وفي مستويات أقل التعاطف معها وأبرزهم ألبرت آينشتاين، وحتى كارل بوبر في حادثة سنه؟

رغم النقد الذي صوّبه بوبر لتاريخانية ماركس، إلا أن بعض نظرياته التي تقبل التكذيب تشفع له، كواحد من عباقرة عصره. يصرح بوبر في هذا السياق، بأن النظرية الماركسية هي نظرية علمية، الشأن في ذلك أن كارل ماركس انطلق من مشكلات اجتماعية واقتصادية وسياسية، واقترح بصدد ذلك حلولاً جريئة في صيغة فروض وتنبؤات، ثم اختبرها في ضوء الواقع المادي، وعمل على تعزيز صحة الفروض التي تجاوزت الاختبارات واستبعاد تلك التي عجزت عن الصمود، ونظريته طبقاً لهذه الخطة المنهجية أدت إلى ظهور مشكلات جديدة. والحق أن قيام الثورة الاشتراكية وما نتج عن عنها من تنفيذ للتنبؤات الماركسية، أفضى إلى مشكلات جديدة عجزت الماركسية على

fundamental idea on which Marx based his theory is this: All history is the history of class struggle". K, Popper: All life is problem solving, op, cit, p, 131.

⁶⁰⁵ "Since all history is the history of class struggle, the classless society will be the end of history. There will be no more wars, no more struggles, no more violence, no more repression; state power will wither, away. Or, in religious terminology, there will be heaven on earth". Ibid, p, 131.

تقديم حلول لها وذلك عندما نجح لينين في تحويل البنية الاقتصادية لبلده الإقطاعي⁶⁰⁶.
والحال لئن نحن طلبنا الصيغة المنهجية الداروينية التي أعملها بوبر وسلكتها في تفسير تقدم
المعرفة العلمية، أفدنا بذلك منهج المحاولة والخطأ، الذي خطه في الصيغة التالية:

م1 ← ح ← أ ← م2.

فإننا لم نجد بدا من الإقرار بعلمية النظرية الماركسية، بيد أن الثورة الروسية
عصفت بهذه النظرية، التي فشلت فشلا واضحا في التنبؤ بمسار التاريخ. "إن النظرية كما
وضعها ماركس (...) كانت محاولة جريئة وضعت في صورة مقدمات يمكن أن تشتق
منها نتائج هي تنبؤات. تمثل عبارة أساسية جديدة، يمكن مقارنتها بالعبارات الأساسية
التي تنقل متغيرات الواقع التاريخي الخارجي غير أن الوقائع كذبت كل تنبؤاتها فلا بد من
الاعتراف إذا بأنها كاذبة وتركها، إلا أن أتباعها لم يعترفوا بهذا وظلوا على تمسك بها،
فحطموا بذلك القاعدة المنهجية بضرورة قبول التكذيب (...) لذلك أصبحت بصورتها
الراهنة "لا علم"، أو كما يسميها بوبر: عقيدة دوجماتيكية مقواة أو حلما ميتافيزيقيا
اقترن بواقع قاس"⁶⁰⁷. والخطأ الذي ارتكبه أنصار النظرية الماركسية هو أنهم أعملوا
الوسع من أجل تحصينها من التفنيد، رغم أن الواقع كشف ذلك. ولئن نحن شئنا أن نبقي
على الفلسفة الماركسية، باعتبارها نظرية قامت من أجل تجاوز الاضطهاد والظلم من جهة
أولى، ومن حيث أن ماركس فيلسوف متنور ساهم في التقدم العلمي، من خلال إصغائه
لصوت العقل والممارسة العملية من جهة ثانية؛ لئن نحن رمنا قبولها، فيجب بدءا ألا نضفي
عليها صفة القداسة، ثم يجب "منعها من سلك المسلك الذي تتجه فيه راديكاليته السياسية.
الماركسية "العلمية ماتت". أما شعورها بالمسؤولية الاجتماعية ومحبتها للحرية، فلا بد
أن يظلا على قيد الحياة"⁶⁰⁸. فالنظرية الماركسية إذن هي نظرية خاطئة، لأنها تتعارض

⁶⁰⁶ لخضر مذبح: فكرة التفتح في فلسفة كارل بوبر، مرجع سابق، ص، 327.

⁶⁰⁷ يمني طريف الخولي: فلسفة كارل بوبر، منهج العلم.. منطق العلم، مرجع سابق، ص، 463.

⁶⁰⁸ "It is our task to keep it alive, to prevent it from going the way which his political radicalism will have to go. 'Scientific' Marxism is dead. It feeling of social responsibility and its love for freedom must survive". K, Popper: The Open society and its enemies, vol 2, Hegel and Marx, op, cit, p, 407.

مع وقائع الحياة الاجتماعية، وتغير الشروط الاجتماعية والاقتصادي كشف عن زيف نبوءة كارل ماركس. باعتبار أن نظريته مشروطة بتوفر سلسلة من الشروط التي تنطلق من الوقائع الاجتماعية والاقتصادية، وتنتهي بمشكلات أخرى ترتبط بظروف السياسة الدولية، ومن الاستحالة القفز عن هذه الظروف التي قد تؤدي إلى القول بأن النظرية الماركسية هي نظرية أقرب إلى الصدق.

والحق أنه حتى نخرج من دائرة نقد بوبر لفلسفة ماركس إلى نقد لنقد فلسفة بوبر، قصد جعل القول الفلسفي الحق مجالا لتنافس الحجج على أهليتها وقوتها، نشير إلى أن أعنف نقد وجه لفلسفة بوبر في هذا الإطار، هو ذلك الذي قاده "موريس كورنفورث" Maurice Cornforth دفاعا عن الماركسية ضد أي استخدام أو فهم سيء لها، وعلى التحقيق حين قسمها بوبر إلى ضربين، بموجب الاحتكام إلى معيار القابلية للتكذيب، إحداهما تتخذ صفة العلمية، لأنها تخضع له، وثانيهما سوقية مضللة، صورت ماركس نبيا مزيفا ليس إلا. ودفاعا عن ماركس والماركسية فقد بين موريس كورنفورث أن قراءة بوبر لفلسفة ماركس علاها سوء الفهم، وهي قراءة لا تعدو أن تكون سيئة، بل إن ارتعابه من فكرة "الثورة" التي تنطوي عليها الماركسية كانت وراء موقفه العدائي تجاهها. فهو يذهب إلى أن فكرة الثورة "تقتضي استخدام العنف لفترة طويلة الأمد، والتي قد تؤول في المطاف الأخير إلى فقدان الحرية"⁶⁰⁹، وفي أسوأ الحالات قد يقضي العنف على الإطار المؤسساتي والتقليدي للمجتمع، ولئن هو حدث ذلك فإن مصير الحضارة إلى الزوال. لذلك ما فتئ بوبر في يلح في رفضه للأنساق الشمولية التي تدعو إلى الثورة، وفي أفضع الحالات إلى العنف، إلى أنها بدلا من تحقيق ما تدعو إليه، فإنها لن تعمل سوى على العودة بالبشر إلى حالة "الوحشية" التي سبقت بناء الحضارة. ولشد ما امتعض كورنفورث من هذه الادعاءات التي ترمي إلى تحريف الماركسية عن غير غايتها وممرهاها، على نحو ما نفهم

⁶⁰⁹ "A revolution (...) involves 'the prolonged use of violence' which may lead in the end to the loss of freedom". Maurice Cornforth: The open philosophy and the open society, a reply to Dr Karl Popper's refutations of marxism, lawerence and Wishart, London, 1968, p, 215.

من خلال قوله: "ينظر الدكتور بوبر إلى الثورة نظرة مروعة إلى حد ما، فهو يفترض أنه بمجرد إلغاء الملكية الرأسمالية لوسائل الإنتاج سينهار كل شيء (...). لذلك كنت تجده يصرخ: "إنهم يدمرون التقاليد!" "ستختفي الحضارة!"، "سيعودون إلى مرحلة الوحشية!" سيتم ارتكاب العديد من الأخطاء (...). والحال أن قلقه له ما يبرره بالطبع، باعتبار أن الناس مهما فعلوا سيرتكبون دائما الأخطاء. ولكن فيما يرتبط بالتقاليد والحضارة، فإن عبارات الدكتور بوبر نابعة عن ضرب من التوتر الوجداني وليس من مصدر عقلائي"⁶¹⁰. والحق أن رفض بوبر لفكرة الثورة يعود بالأساس إلى البدايات الأولى من مسيرته الفكرية، حيث شهد العديد من الأحداث العنيفة التي كانت وراء سفك الدماء من طرف أنصار الماركسية خصوصا في الاتحاد السوفياتي سابقا. وانطلاقا من ذلك راح بوبر يشدد على أهمية الإصلاح الذي تركز عليه ما يسمسه "الهندسة الاجتماعية المتدرجة"، الموجهة بطرق عقلانية وعلمية من قبل المؤسسات، وليس من طرف القادة، أو الزعماء السياسيين، أو الحزب الحاكم، أو مجموعة من الأفراد. ولئن نحن شئنا تحقيق تغير اجتماعي بطرق أفضل، فإن هندسة بوبر الاجتماعية المتدرجة تكشف عن ميل نحو تحقيق ذلك، بدل ثورة يذهب ضحيتها الكثير من الأفراد، ويموتون من أجل قضية غير واضحة للجميع. لكن هل يمكن اعتبار نقد بوبر للماركسية بناءً على هذه الاعتبارا هو في الوقت ذاته خط جديد للمناقشة عن الرأسمالية وفتح الباب أمام صيغ جديدة من الاستغلال والاستعباد والاضطهاد؟

قد يبدو الحال على النحو المشار إليه في السؤال على الأقل بالنسبة لخاصة الفلسفة الماركسية، وأنصار الاقتصاد الاشتراكي الذين جعلوا مسعاهم الدائم تحطيم أسس الرأسمالية، وإيقاف زحف الأفكار الداعية لها، وفي اعتقادهم أن بوبر حين هجر الماركسية

⁶¹⁰ "Dr Popper takes a rather apocalyptic view of revolution. He assumes that if one capitalist ownership of means of production were abolished everything would crash (...). So he cries 'they destroy tradition!' Civilisation disappears!' 'They have returned to the beasts!' and (...) many mistakes would be made!' He is of cours, justified in his has apprehension – for people always do make mistakes, whatever they do. But as for 'tradition' and 'civilisation', it would seem that Dr Popper's sweeping statements were made under some sort of emotional stress, for they are certainly 'not reasonable". Ibid, p, 216.

فقد اختار الصف الثاني المعادي لها واتبع قوم المناصرين له، دون أن يدركوا أن الرجل ما كان من الأوائل مؤثما للرأسمالية، ولا هو اختار الاتجاه الثاني وندد بسبق إصرار وترصد بالماركسية، بل لقد جعل ديدنه المرافعة عن الحرية الفردية أنى كان الاتجاه الذي يضمناها. فلئن كانت الماركسية تحقق هذا المطلب الاعتباري، لاختار الرجل أن يكون ماركسيا، على نحو ما يزعم هو نفسه. وهو كما أثم الفلسفة الماركسية وندد بنبوءات ماركس لبناء المجتمع الشيوعي، فإنه يبيكت أيضا أشكال الدوغمائية، والسلطة، ضد أولئك الذين يزعمون أن الرأسمالية ستقدم لنا أفضل العوالم الممكنة، وأن العصر الجديد هو عصر الرأسمالية باعتبارها الحصن المطلق، والصورة النهائية لتحقيق الحرية والديمقراطية، وقد فاتهم أن "الرأسمالية نفسها مهما زعم أنها تشكل تنويعا لإنجازات القرن العشرين بصدد الاختيارات الشخصية والحرية، فإنها قد تتحول إلى معضلة على غرار اليوتوبيا. وعلى نحو ما يمكن أن تحقق الثورة مطلب الرفاهية والسعادة للإنسان وحتى الحرية (...). فإنه أيضا يمكن للرأسمالية أن تحقق ذلك. بيد أنه في الحالتين معا، فإن ما يحتاجه المرء هو الحماية ضد أشكال التعسف والمعاناة، كما يحتاج إلى وجود إجراءات عملية من شأنها حماية الضعفاء، ولجم عنان سلطة الأكثر قوة. عند ذلك فحسب، قد يحقق كلا الاتجاهين ما وعدا به. ودون ذلك ستؤول وعودهما إلى نتائج مخيبة تحمل نفس مثالب أي نظام شمولي"⁶¹¹. إن تحذير بوبر من الفلسفة الماركسية بناءً على هذه الاعتبارات، جعل البعض ينددون بفلسفته ويعتبرونها فكرا برجوازيا، يفتح الطريق أمام أنماط جديدة من

⁶¹¹ "Capitalism itself, although claimed to be the crowning achievement of the twentieth century in terms of personal choices and freedom, can be just as problematic as utopianism. Just as a revolution can bring about human prosperity and happiness, even freedom (...), so can capitalism bring about human prosperity and happiness. But in both cases one needs to guard against abuses and suffering, provide guidelines and procedures that would protect the weakest people and bridle the authority of the most powerful; only then can both deliver on their promises. Without these provisions both can deliver disastrous results and have the same effects as any totalitarian regime". Raphael Sassower: Popper's legacy, Rethinking politics, economics, and science, Routledge, London and New York, 2014, p. 32.

الاستغلال والاضطهاد، لأنه لم يقف في قراءته لفلسفة ماركس من حيث أنها "محاولة لفهم تاريخ المجتمعات لكي يقدم تحليلاً نقدياً يبين جوانب قوة ذلك الفكر وجوانب ضعفه"⁶¹².

⁶¹² "بناصر البعزاتي: الاستدلال والبناء، بحث في خصائص العقل العلمية، دار الأمان، المركز الثقافي العربي، ط1، 1999، ص، 106.

الفصل الخامس: نحو هندسة ليبرالية إصلاحية للمجتمع المفتوح

أولاً: مآزق التخطيط الشمولي والحاجة إلى هندسة متدرجة للمجتمع المفتوح.

1 - الهندسة الاجتماعية الكلية وبؤس الإطلاقية.

2 - الهندسة الاجتماعية المتدرجة وبناء المجتمع المفتوح.

ثانياً: ليبرالية فريدريك فون هايك بين رفض التخطيط المركزي الشمولي والرهان على النظام التلقائي.

1 - فون هايك من الليبرالية الاقتصادية إلى الليبرالية الفلسفية.

2 - منزلة الحرية في فكر هايك.

الفصل الخامس: نحو هندسة ليبرالية إصلاحية للمجتمع المفتوح.

تأتى لنا من خلال الفصل السابق أن وجهة التصور الليبرالي الذي اعتنقه بوبر ودافع عنه يتركز على نحو واضح في دعوته للانخراط في نقاش عقلاني نقدي حر، كخطوة هامة للبحث في أهم الإصلاحات الاجتماعية الضرورية، مهما اختلفت خلفيات النقاش، بهدف مواجهة أعظم الشرور الاجتماعية وتقليل معاناة الناس، وقد بين الرجل أن هذا المطلب ليس ممكن التحقق إلا بعد التخلي عن الأنساق الفلسفية الشمولية، التي تضر في طياتها إفشاءات معيبة إلى العنف، بدل تحقق مبتغاها ومسعاها. والحال، لئن هو حق أن النقاش العقلاني النقدي يعتبر محركا أساسا صوب التخفيف من ثقل المعاناة، فإن بوبر جعل من الهندسة الاجتماعية المتدرجة سبيلا سالكا لإصلاح ما أفسدته التخطيطات اليوتوبية الإطلاقية. وبالموازاة مع إبطاله للفلسفات الشمولية الإطلاقية التي تزعم احتضان الخلاص النهائي وتحقيق الجنة على الأرض، صوّب شيخ العقلانية النقدية بوصلته نحو إبطال الهندسات الاجتماعية الكلية اليوتوبية التي تجعل مسعاها الدائم وضع تخطيط شمولي لبنية المجتمع، وتدفع في اتجاه تطبيق ما خططت له ولو كان ذلك على ذمة تغيير بنية المجتمع برمته، أو سفك دماء أفراده. ولشد ما امتعض بوبر من التخطيط الهندسي اليوتوبي بعيد المدى، وبين خطورتها، من حيث أنها لا تعمل سوى على خنق الحرية، وتعطيل طريق بناء المجتمع المفتوح. ولئن سوغ لنا ذلك، فإننا سنحاول إعمال النظر في ما تكشفه وتضمّره الأسئلة الإشكالية الموجهة التالية: هل أمر بناء المجتمع المفتوح يعد مطلبا ممكن التحقق عبر اقتفاء أثر الهندسة الاجتماعية المتدرجة؟ وهل قدم بوبر تصورا لا قتام فيه لليبرالية الإصلاحية أم أنه يقتضي استخلاصه من تصوره للهندسة الاجتماعية المتدرجة؟ ووفق أي صورة تظهر الليبرالية الإصلاحية في الهندسة الاجتماعية المتدرجة؟ وما موقع الخطأ في سياق الهندسة الاجتماعية المتدرجة؟ ما هو المنهج الأسلم الذي تركز عليه الهندسة الاجتماعية المتدرجة؟ ولئن نحن أطللنا بليبرالية بوبر الإصلاحية على تلك التي انتصر لها المعاصرون له هل نجد فيها ما يوافقها ويشهد لها؟

ضمن منطوق هذه الاعتبارات الاستشكالية سنروم إعمال النظر في وجاهة الليبرالية الإصلاحية والهندسة الاجتماعية المتدرجة من أجل بناء المجتمع المفتوح، وذلك من خلال الوقوف بدءاً عند أعطاب ومثالب الهندسة الاجتماعية الكلية، والإطالة بصورة الليبرالية التي اعتنقها بوبر على تلك التي انتصر إليها فريدريك فون هايك. وفي شأن ما نطلبه ونرومه قد نصيب أموراً وقد نغفل أخرى.

أولاً: مآزق التخطيط الشمولي والحاجة إلى هندسة متدرجة

للمجتمع المفتوح.

يمكننا اقتفاء أثر الليبرالية الإصلاحية التي دعا إليها كارل بوبر في ضوء العقلانية النقدية التي سلكها بوبر منهجاً، من خلال ما اشتهر لديه بـ "الهندسة الاجتماعية المتدرجة" *Peacemeal social engineering*، كشكل من عملية الإصلاح التدريجي المرحلي، التي ترمي إلى بناء المجتمع المفتوح. وفي شأن ذلك سلك الرجل خطة منهجية، عمل من خلالها على ثلّ النزعات اليوتوبية والأفكار الشمولية التي تعمل على وضع تخطيط كلي معقد على نطاق واسع، دون أن تأخذ في الاعتبار الوضع الاجتماعي والاقتصادي المتغير باستمرار. وفي مقابل مزاعم هذه النزعات عمل بوبر على كشف زيف مزاعمها، وذلك حين اتخذ من العقلانية النقدية مسلكاً له، على نحو ما انتهج في ابستيمولوجيته المفتوحة، كمؤشر لا قوام فيه على وحدة الفكر ووحدة المنهج البوبري. وفي مقابل الهندسة الاجتماعية الشمولية قدم تصوراً واضحاً عن إمكانية إصلاح الأعطاب السياسية والمشكلات الاجتماعية، اشتهر لديه بمبسم "الهندسة الاجتماعية الجزئية"، التي تعطي فرصة إصلاح وتجاوز العيوب والأعطاب الملحة في المجتمع، فحيثما وجد الخطأ يصير من الممكن إصلاحه وتجاوزه بتكلفة أقل في سياق العمل بالهندسة الاجتماعية المتدرجة. أما الهندسة الاجتماعية الشمولية، فهي تقطع كل فرصة ممكنة لإصلاح الأخطاء، وحتى لئن أتيحت فرصة الإصلاح في سياق هذه الهندسة، فإن ذلك يكون مكلفاً ومضراً بمصالح الكثير من الأفراد. لأنها تركز على مخططات كلية، لا تعترف بالفرد كفاعل في حركة التاريخ، هي لذلك تفتقد لأي سند علمي، ولا تعتمد على أي اختبار جزئي. في أفق إبطال مزاعم هذا

التوجه، يشدد بوبر على أن لكل جيل مشكلاته ومقاصده، ومهاراته الكفيلة بمعالجتها، وهذا الاعتبار يدفعنا إلى القول إن ليبرالية بوبر الإصلاحية لم تظهر على نحو مباشر في فلسفته السياسية، لكن يمكن استخلاصها من تصوره للهندسة الاجتماعية المتدرجة، باعتبار أن المحرك الأساس للعمل في إطار هذه الهندسة هو محاولة البحث عن العيوب والشرور الاجتماعية الملحة، وإصلاحها عبر الانفتاح على النقاش النقدي بعيداً عن أشكال التعصب والعنف. وفي شأن أعمال النظر في هذا المطلب الليبرالي الاعتباري سننطلق من تعقب تأثيم بوبر للهندسة الاجتماعية الكلية في أفق الإطالة به على تصوره للهندسة الاجتماعية المتدرجة.

1 - الهندسة الاجتماعية الكلية وبؤس الإطلاقية:

إن المفكر الممعن في فلسفة كارل بوبر المفتوحة، يلقي أن الرجل لشد ما لعن الأفكار التي اعتنقها أنصار الهندسة الاجتماعية اليوتوبية، من حيث أنها ترمي إلى بناء المجتمع وفق خطة شمولية لا تقبل البناء التدريجي الإصلاحي، وانطلاقاً من ذلك تتبجح بإمكان كتابة أحرف المستقبل بخط برنامج حتمي مهياً سلفاً، يلح بين صفحاته إلى أن الإنسان يمتلك مفتاح التحكم في أحداث المستقبل وضبط إيقاعه، تماماً على نحو ما يؤمن التاريخاني الذي يعتقد أن التاريخ شأنه شأن النهر، من السهولة بمكان بمجراه، وقد فاته أن "اللحظة الحاضرة هي اللحظة التي انتهى فيها التاريخ، وليس بمقدورنا أن ننظر إلى المستقبل ونحن نعتقد أنه بإمكاننا أن نتكهن به بفضل المجرى أو الاتجاه"⁶¹³.

والحال لئن نحن رمنا تحقيق قدر من التفصيل الاعتباري الاستيضاحي لتبرُّم بوبر من دعاوي التخطيط الهندسي اليوتوبي، فإننا لم نجد بداً من الاعتراف بدءاً بأن مفهوم "اليوتوبيا" عنده لا يحيل على تلك الأفكار غير الواقعية أو غير قابلة للتحقيق، أو كذلك حين نقول: إن مشروعاً معيناً يوصف بأنه يوتوبي إذا كان غير قابل للتنفيذ، أو إذا كان قابلاً للتنفيذ ولكن بنفقات باهضة لا يمكن تحملها أو قبولها⁶¹⁴، وهي مشاريع تؤشر في

⁶¹³ كارل بوبر: درس القرن العشرين، مصدر سابق، ص 70.

⁶¹⁴ نطوني دي كريسنبي، وكينيث مينوج: من فلاسفة السياسة في القرن العشرين، مرجع سابق، ص 144.

طياتها على ضرب من التسامي على الأمر الواقع و الانعتاق من وطأة الحاضر، كما ادعى "كارل مانهايم Karl Mannheim" في الكتاب الذي أفرد له الفصل بين "الايديولوجيا واليوتوبيا"، حين اعتبر أن لفظ يوتوبيا نقصرها "على ذلك النمط من التوجه الذي يتسامى على الأمر الواقع ويحطم في الوقت نفسه حدود النظام القائم"⁶¹⁵، وهي في نظره تحمل بوادر الأمل والسفر نحو المستقبل لتصور عالم فردوسي لا يخلو من القيم اليوتوبية المنشودة، بخلاف الايديولوجيا سواء في معناها الجزئي أو في معناها الكلي⁶¹⁶ التي لا تعمل سوى على تبرير الواقع لمصلحة طبقة معينة.

أما مفهوم اليوتوبيا فهو يحمل معنى مختلفا لدى كارل بوبر في بعض ملامحه عن المعاني السابقة، إذ هو يرمي من خلاله إلى وصف كل تخطيط شامل يروم إعادة تركيب البنيان الاجتماعي وبصيغة منتقاة فإن العمل السياسي يكون يوتوبيا إذا كان خاضعا لمجموعة من الموجهات والمحددات التي ترسم صورة نهائية للمجتمع الأمثل ككل⁶¹⁷، من هذه الزاوية يعلن بوبر أن إنشاء نظم اجتماعية وفقا لخطة شمولية لا بد أن تفضي في المطاف الأخير إلى نتائج مدمرة، لأننا لا نمتلك معرفة كافية بالمجتمع برمته، وأن أي حدث غير متوقع من شأنه أن يعصف بالتخطيط البعيد المدى، ويغير بنية المجتمع بأسره، فإذا أخطأت الهندسة اليوتوبية فإن أخطاءها تكون مكلفة للغاية، وتداركها يكون أشبه بقفل علاه الصدا من كل جانب ولذلك فهي ترفض الاعتراف بأهمية الخطأ وتعمل على إخفائه قدر الإمكان.

⁶¹⁵ كارل مانهايم: الايديولوجيا واليوتوبيا: مقدمة في سوسيولوجيا المعرفة، ترجمة، محمد رجا الديريني، شركة المكتبات الكويتية، ط 1، 1980، ص 247.

⁶¹⁶ المعنى الجزئي للفظ الايديولوجيا يكون هو المقصود ضمنا عندما تدل الكلمة على أننا نتخذ موقفا مشككا تجاه الأفكار والتصورات التي يتقدم بها خصمنا، إذ نعتبرها تمويهات واعية (...) تخفي الطبيعة الحقيقية لوضع لن يكون الاعتراف بحقيقته متفقا مع مصالح هذا الخصم (...). وتتضح جزئيته عندما نقارنه بالتصور الكلي الأكثر شمولاً للفظ الايديولوجيا، فنحن في الحالة الأخيرة نشير إلى إيديولوجيا عصر ما أو إيديولوجيا جماعة تاريخية - اجتماعية محددة، كإيديولوجيا طبقة مثلا، عندما يكون هدفنا هو أن نوضح سمات وتركيب البناء الكلي لعقلية ذلك العصر أو هذه الجماعة. مرجع نفسه، ص 129.

⁶¹⁷ أنطوني دي كريسبني، وكينيث مينوج: من فلاسفة السياسة في القرن العشرين، مرجع سابق، ص 144.

والحال لئن سوغ بوبر لنفسه تولي فضح مثالب هذا الضرب من الهندسة، فإن ذلك راجع في اعتقادنا إلى اعتبارين هامين: أولهما؛ يتجلى في رفضه للاستقراء مبدأ ومنهاجا الشأن في ذلك أن المهندس اليوتوبي ينطلق في قراءته للوضع الاجتماعي من واقعة جزئية أو بعض الوقائع المفردة، ومن خلالها يعكف على وضع تخطيط شمولي للوضع الاجتماعي في المستقبل وقد مر معنا في السابق من الفصول أن بوبر حول الاستقراء إلى مجرد خرافة بحجة أنه لا يفضي إلى أي شيء، وثانيهما لأن طريق تنفيذ المشروع اليوتوبي "مليء بالألغام"، وينطوي على قدر كبير من القهر والاستبداد.

قد يبادر معترض في هذا الإطار بالقول: إن العلوم الاجتماعية قد حققت نتائج كبيرة وتقدما هاما في رصد تفاصيل المجتمع، ومن شأن ذلك أن يساعد المخطط اليوتوبي على وضع تصميم هندسي شامل لنقل المجتمع من الوضع الذي يوجد عليه إلى الوضع الذي سيكونه في المستقبل وفق الخطة التي نريدها نحن، بيد أن المعترض قد فاتته إدراك أن الواقع الاجتماعي أشبه ما يكون بالنهر الهيراقليطي (نسبة إلى هيراقليطس) الذي لا يمكن النزول إليه مرتين، أفدنا بذلك أن بنية المجتمع ليست مستقرة على حالها دائما على نحو ما يعتقد المهندس اليوتوبي، الذي يضيع جهده في البحث عن التصميم الأسلم لما يكونه المجتمع في المستقبل، بل إن شأنها أنها تتغير بدون انقطاع ما يجعل تصميمه مرهون ببقاء بنية المجتمع على نفس الحال التي هي عليه، وهذا مطلب يوتوبي عسير المنال.

ولئن حاجج اليوتوبيون بالوضع العلمي للعلوم الطبيعية ونجاح تنبؤاتها إزاء الظواهر الطبيعية، بناء على تأييد التجربة لقوانينه ، ونقط الالتقاء بينها وبين العلوم الاجتماعية على مستوى المنهج، باعتبار أن ذلك كفيل بتقديم نتائج علمية دقيقة في رصد الظواهر الاجتماعية، فإننا نرد على ذلك بالقول : إن نجاح تنبؤات علم الطبيعة راجع بالأساس إلى أنها ليست من صنع الانسان، لأنه لو كان الأمر كذلك لكانت هي الأخرى في تغير مستمر، بل هي في صنعها محكومة بقوانين صارمة تسهل على العلماء دراستها وتفسيرها على نحو دقيق، وبالتالي التنبؤ بوضعها في المستقبل. وأما الظواهر الاجتماعية فهي من صنع الإنسان، مهما استطعنا إخضاعها للمنهج التجريبي وتربيضها، فإن ذلك لن يخدم سوى

الحقبة الزمنية التي وجدت فيها، وذلك راجع ببساطة إلى أن كل جيل يخلق مشاكله وظواهره الاجتماعية التي تلائمها. وهذا معناه أن رصد الظواهر الاجتماعية القائمة ورسم تصميم هندسي للمجتمع في أفق المستقبل بناء عليها، هي حجة لا سند يدعمها.

أولم ينبهنا بوبر إلى أن المخططات البعيدة المدى لا تقوم على أي سند علمي، باعتبار أنها لا تخضع لأي اختبار جزئي على نحو ما نجده في العلوم الطبيعية التي تعتمد التفسير والتنبؤ. وحتى "حين نتكلم عن النجاح الذي أحرزه علم الطبيعة فالمقصود بذلك نجاح تنبؤاته: ويمكن القول إن نجاح التنبؤات في هذا العلم قائم في تأييد التجربة لقوانينه. وحين نعارض بين النجاح النسبي في علم الاجتماع ونجاح العلوم الطبيعية فنحن نفترض أن نجاح علم الاجتماع ينبغي هو الآخر أن يقوم في أساسه على تأييد التجربة لتنبؤاته. ويلزم عن ذلك أن بعض المناهج - كالتنبؤ بواسطة القوانين، واختبار القوانين بالتجربة - يجب أن يكون خطأ مشتركا بين علم الاجتماع وعلم الطبيعة"⁶¹⁸. أما وإن كان الأمر كذلك، فهذا يحيلنا أيضا على استحالة التنبؤ بمستقبل معارفنا من جهة، وبمستقبل تقدم المجتمع من جهة أخرى. فقد بهت منهج اليوتوبيين الذين يخططون لتحقيق غايات وأهداف وقيم اجتماعية بعيدة المدى، إذ هم يدعون اتباع طرق علمية ومناهج صارمة، لكنها حسب بوبر لا تعدو أن تكون تأويلات عامة لحركة التاريخ، وربما هذا ما قصده الرجل حين قال: " فحتى لو سلمنا بإمكان التنبؤ بالثورات في العلوم الاجتماعية، فمثل هذا التنبؤ لا يمكن أن يكون دقيقا، ولا بد من أن ينقصه التحديد فيما يتعلق بتفاصيل هذه الثورات وأزمته حدوثها"⁶¹⁹.

ومن بين مثالب التنبؤات الواسعة النطاق أنها تنظر إلى ميولاتها وتأويلاتها كما لو كانت نظريات تنطوي على كل صفات العلمية. فمن المقبول أن نؤول التاريخ باعتباره تاريخا للصراع بين الطبقات الاجتماعية، أو جعله تاريخا لتجسد الروح المطلق وتحققها بيسيره عقل خارجي وفقا لإرادته الخاصة، أو يحركه عقل جواني، ومن الممكن أيضا فهمه كتاريخ للتقدم العلمي والصناعي أو كعمليات مادية حتمية، إلا أن بوبر يرفض كل هذه

⁶¹⁸ كارل بوبر: بؤس الايديولوجيا، مصدر سابق، ص 49.

⁶¹⁹ م، ن، ص 50.

التأويلات باعتبارها ميولات عامة لوصف حركة التاريخ، لا يمكن أن ترقى إلى مرتبة العلمية، لأنها صادرة عن فهم ملتبس وغير دقيق لمناهج العلوم الطبيعية، وكل محاولة لمحاكاة هذه المناهج، فهي لن تكون سوى محاولات ضالة لإرضاء ميولات عامة تفضي إلى معرفة وهمية. وعلى التحقيق فالأمل في العثور على قوانين ثابتة لتفسير بنية المجتمع على نحو ما نجد في علوم الطبيعة، نابع في عمقه من الفهم غير الصحيح لبراديجم هذه العلوم ومناهجها من جهة ولبنية المجتمع من جهة أخرى، الشأن في ذلك أنهم ينظرون إلى المجتمع باعتباره جسماً فيزيقياً يمكن هو الآخر أن يخضع للمفاهيم نفسها التي تؤثر في فضاء علم الفيزياء كالحركة والسرعة وغيرهما، ويعملون على وصف التغيرات في طرق الإنتاج مثلاً، بأنها ضرب من الحركة التي تحكم الأجسام الفيزيائية، وقد فاتهم أن هجرة المفاهيم من حقل معرفي إلى آخر من أجل تفسير أو فهم ظاهرة أو حادث ما، يعتبر عائقاً ابستمولوجياً على نحو ما بين غاستون باشلار، أو أن ذلك لا يعدو أن يكون مجازاً فيه شيء من التضليل على نحو ما أكد كارل بوبر: " فنحن في على الطبيعة إذا تكلمنا عن حركة جسم من الأجسام أو حركة مجموعة من الأجسام، فلسنا نقصد القول ضمناً إن هذا الجسم أو هذه المجموعة قد نالهما أي تغير داخلي أو بنيوي، وكل ما نقصده أنهما قد تغير موضعهما بالنسبة لمجموعة من الأحداثيات (...). أما عالم الاجتماع فهو على عكس ذلك يقصد من عبارة " حركة " المجتمع نوعاً من التغير الداخلي أو البنيوي، وهو يفترض وفقاً لذلك أن حركة المجتمع محتاجة إلى التفسير بواسطة القوى، على حين يفترض عالم الطبيعة أن ما يطلب التفسير هو تغيرات الحركة لا الحركة من حيث هي كذلك، وبالمثل لا ضرر من فكرة سرعة الحركة الاجتماعية أو مجراها أو مسارها أو اتجاهها، ما دامت لا تستخدم إلا لأداء بعض انطباعاتنا الحدسية؛ ولكنها إذا امتزجت بشيء من الادعاء العلمي، فهي تغدو مجرد رطانة علموية، أو رطانة كلية النزعة⁶²⁰. وحقائق ترحيب البيوتوبيين بمحاكاة براديجم العلوم الطبيعية في رصد الظواهر الاجتماعية، هو أمر غفل من المعنى من الوجهة العلمية، فنحن إن شئنا الدقة يجب أن نحسم أولاً بين غايات وماهيات وأهداف مزعومة لحال المجتمعات على المدى الطويل، باعتبارها

620 م، ن، ص، 123.

تأويلات وميولات عامة لسير التاريخ قد تحمل فائدة في المعرفة، وبين القوانين. فإذا كان المجتمع لا ينطوي على "حركة شبيهة بحركة الأجسام الفيزيائية أو مماثلة لها على أن نحو كان، فمثل هذه القوانين لا يمكن أن يكون لها وجود"⁶²¹.

والحال أنه قد يقرر أنصار المزاعم اليوتوبية أن الاتجاهات والميول تملأ صفحات الظواهر الاجتماعية والتغيرات التي تلحقها وبإمكاننا أن نتنبأ بمسارها في المستقبل، قياساً على قانون نيوتن في القصور الذاتي، إلا أنه قد فاتهم أن "نجاح التنبؤات البعيدة المدى في علم الفلك إنما يعتمد كل الاعتماد على ما للمجموعة الشمسية من طابع تكراري أو استاتيكي(...)؛ أي أن نجاح التنبؤات معتمد في هذه الحالة على إهمالنا لكل عوارض التطور التاريخاني إذن فنحن مخطئون من غير شك إذا افترضنا أن هذه التنبؤات البعيدة المدى، الخاصة بمجموعة ديناميكية موقوفة، تصلح أن تستدل بها على إمكان النبوءات التاريخية البعيدة المدى الخاصة بالأنساق الاجتماعية غير الموقوفة"⁶²². لذا فمن العبث بمكان أن نستعير لفيثا من الأمثلة على بعض التنبؤات الناجحة من العلوم الطبيعية، كالتنبؤ بالكسوف مثلاً، ونؤسس قياساً عليها، تنبؤاتنا على الحوادث التاريخية والظواهر الاجتماعية كالتنبؤ بالثورات مثلاً، فكل حادثة أو واقعة هي واقعة تقدم نفسها في صورة استثنائية مفردة ومتميزة تماماً عن غيرها، وإذا نحن قبلنا بما يخالف هذا الاعتبار، فإننا سنسقط في رتبة مجرى التاريخ، في كل مرة يُعيد الحادث عينه بشكل أو بآخر. فلا يختلف اثنان في هذا الصدد حول حقيقة أن جمالية الظواهر الاجتماعية والحوادث التاريخية تتجلى في حركيتها وتماييزها، وليس في تكرارها أو ثباتها على الحال التي ظهرت به. ولهذا الوضع الاعتباري أهمية كبرى، الشأن في ذلك أننا نستطيع أن نقيم تنبؤاتنا العلمية على هيكل من القوانين الكلية، لكن أن يؤسسها على تأويلات لاتجاهات، فإن ذلك يعتبر تدليسا في الاقتراب من صدق الظواهر قيد الدراسة "فالالاتجاه الذي بقي ثابتاً لا يتغير مئات بل آلاف السنين (...)
قد يعترضه التغير في سنوات معدودات"⁶²³.

⁶²¹ م، ن، ص، 124.

⁶²² م، ن، ص، ص، 122، 123.

⁶²³ م، ن، ص، ص، 124، 125.

وعلى هذا الأساس فإن إجراء تنبؤات دقيقة وصادقة في رصد مستقبل البناء الاجتماعي أمر صعب للغاية، إذا أردنا الإمساك به ينفلت منا، لأن الظواهر الاجتماعية والأحداث التاريخية، لا تحدث إلا بموجب إرادات الأفراد، وليس نتيجة للخطط العقلية التي يرسمها الفلاسفة أو للتصاميم الهندسية التي يضعها المهندسون اليوتوبي على نحو شمولي، ومن الانعكاسات السلبية للرؤى الكلية اليوتوبية هي أنها تقرر من طرف واحد، وهي اقصائية لرؤى، ومعدمة لوقائع وأحداث أخرى، وهي اقصائية لرؤى، ومعدمة لوقائع وأحداث أخرى، وتطبيق على مجتمعات بوصفهم كلا بوصفهم أفرادا، لكل فرد عقل ورغبة ورؤية وقرار واختيار، وهي نظرية مغلقة، داعية لمجتمع مغلق ولنظام سياسي واجتماعي توتاليتاري، لأنها فكرة سواء أكانت لشخص، مهما كانت عبقريته كأفلاطون أو هيغل، أو كماركس، أو أصبحت مخططا شاملا معتمدا في فترة تاريخية ما من قبل زعيم أو سلطة سياسية، لجيل ما كحل لأزمة ما، لا تصلح للأجيال القادمة، واليوتوبيا يحدث فيها و إعدام للأجيال حيث يدعون للعيش ليس وفق رغباتهم وقدراتهم واتجاهاتهم، بل وفق غاية ونهاية، وتبعاً للمخطط اليوتوبي"⁶²⁴. وعلى هذا النحو، فمهما بلغت دقة المخطط اليوتوبي، فإنه على التحقيق، لن يعمل سوى على سلب حرية الأفراد وقدراتهم الإبداعية، بل حتى إبداعات الأفراد في هذه الحالة لن تخرج عن إطار الخطة المرسومة سلفاً، وهذا العمل يهدف في طياته إلى جعل الأفراد مجرد ذرات لا قيمة لهم ضمن الجماعة، بمبرر أن اليوتوبيا هي الحل الأسلم لمشاكل البشرية، وأن هدفها الأساس فتح باب السعادة أمام البشر. لذلك نشدد على القول إنه حيثما ترك الباب مفتوحاً أمام إبداعاتهم، فإن ذلك سيكون مثمراً في مساعدة المجتمع والدولة على مواجهة أعظم المشكلات المطروحة.

يمكن أن نحصل ما مر معنا في أن مشاريع اليوتوبيين البعيدة المدى، تركز على أساس قوانين شمولية لا تعترف بالفرد كمحرك وفاعل في حركة التاريخ، فمهما كانت وجهات نظر التاريخانيين في شأن النصير التاريخي للإنسان فإن وجهات النظر هذه يمكن

624 لخضر مذبح: فكرة التفتح في فلسفة كارل بوبر، مرجع سابق، ص، 380.

قبولها باعتبارها تأويلات لا يمكن اختبارها، إذ هي لا تقبل التكذيب حتى وإن كانت تنطوي على عدد كبير من الروايات التي تؤيدها فهي لا قيمة لها.

ومما طم الوادي على القرى أن التاريخانيون لا يجدون حرجا في تقديم تأويلاتهم في صورة مذاهب أو نظريات كقوانين كلية تحكم المصير التاريخي للإنسان دون أن تترك له أدنى مساحة لإطلاق العنان لإبداعه وإرادته، "فيقررون أن كل تاريخ هو تاريخ للصراع بين الطبقات؛ أو ما إلى ذلك وهم إذا اكتشفوا شيئا من الخصوبة من وجهة النظر التي يأخذون بها، فقتبنوا أن كثيرا من الوقائع يمكن تنظيمها وتأييدها في ضوءها، فهموا ذلك خطأ على أنه تأييد لمذهبهم، بل برهان على صدقه"⁶²⁵. ولئن نحن ضربنا بأنظارنا فيما أظهرت اعترافاتهم وأضمرت تأويلاتهم واتجاهاتهم، لألفينا أنها إيذانا بنهاية التاريخ وتأسيسا لنظام توتاليتاري تنعدم فيه إمكانية النقاش النقدي بين الأفراد والفكر الحر، ويرفض التنوع والانفتاح، ويعصف بمستقبل الإنسان فيما يسميه بوبر بأسطورة الإطار، أي إرغام الناس على سلك مسلك وضعه المخطط اليوتوبي أو ما سماه "فون هايك F. A. V. Hayek" الطريق إلى العبودية.

ولأن بوبر يعد أبرز من تبني الليبرالية ودافع بشدة عن قيمها، في أسمى تجلياتها، أفدنا بذلك الديمقراطية والحرية، حيث أفرد لذلك كتابه "المجتمع المفتوح وأعداؤه"، كمساهمة جذرية لتشتيت الأفكار المؤدية إلى التوتاليتاريا، التي تهدد مستقبل الإنسانية المفتوح. لهذه الأسباب مجتمعة ناضل الرجل، نظريا وعمليا، من أجل فك انغلاق الأنساق الشمولية، فهو يعتبر أن لكل جيل مشكلاته الخاصة، وقدراته ومهاراته الكفيلة بمعالجتها وفق ما تقتضيه مصلحتهم، وهو يؤمن مسبقا أن اليوتوبي دائما ما يكون متيما بالنظام الذي يميل إلى فرضه على الأفراد، دون أن يتخلى قيد أنملة على أي جزء منها، لأنه يعتقد أنه لو أغفل عنصرا واحدا من نظامه أو خطته، فإنها ستؤول إلى الفشل. ولذلك كنت تجده يسعى إلى تطبيقها بكل تفاصيلها حتى ولو كان ذلك فيه مضرة بالمصلحة العليا للأفراد فهو "يتخيل أنه بمقدوره ترتيب القطع المختلفة على رقعة الشطرنج، ولا يدرك أن القطع على

⁶²⁵ كارل بوبر: بؤس الايديولوجيا، مصدر سابق، ص 154.

رقعة الشطرنج لا يحكمها أي قانون آخر للحركة باستثناء القانون الذي تفرضه اليد التي تحركها؛ لكن على رقعة الشطرنج الكبرى التي تضم المجتمع الإنساني، لكل قطعة مفردة قانون حركة خاص بها يحكمها، مختلف تماما عن القانون الذي ترتتي الجهة التشريعية أن تفرضه عليها فإن توافق كلا القانونين وعملا في نفس الاتجاه، فإن لعبة المجتمع الإنساني ستستمر بسلاسة وتناغم (...) أما إن كانا متعارضين أو مختلفين فتفسير اللعبة على نحو بئس، وستجد المجتمع في كل الأوقات في أشد درجات الاضطراب"⁶²⁶.

إنه لمن البساطة بمكان أن ينخدع الناس من المخطط اليوتوبي حين يكون على أعلى درجة من الدقة في التضييل، نتيجة ميلهم "الفطري" إلى إتباع القائد مهما كانت أفكاره ومزاعمه، حتى وإن كانت تحمل بوار حطامهم، كما حدث في حالات الانتحار الجماعية سنة 1978 في أدغال "غيانا" أو ما يعرف بالجونز تاون⁶²⁷ لكن المخططات اليوتوبية إذا ما كشف شأنها وحقق أمرها لأوحى للناس أنها تنطوي على قدر كبير من المخاطر، وفي أبهى تجلياتها فهي تعجز عن تحقيق ما خطته في البداية وإن نحن شئنا اقتفاء أثرها فلن نظفر منها بأي نتيجة، لأن أحلام اليقظة لا تؤدي إلى أي شيء.

إن كل ادعاء فكري يروم وضع تخطيط شمولي للغايات القصوى للمجتمعات البشرية، هو ادعاء يقبر عنصري الإبداع والحرية لدى الناس، فهو رمز للانغلاق الفكري والعلمي، يدعو بوبر إلى محو صفة العلمية عنه، لأنه يضع اللبنة الأساس للتوتاليتاريا "النظام المفضل للأحادية وحدة الجنس أو العرق، وحدة الفكر أو التصور كما تمثلها النظرية العضوية للدولة عند أفلاطون، ابن تنتفي الحرية، وتحدد مصائر الأفراد، وتسيطر فكرة واحدة وحزب واحد يمثل قبيلة أو قومية أو طبقة، وتقمع باقي الأفكار والأحزاب والقبائل والقوميات ويقضي على باقي الطبقات كما هو الحال في جمهورية أفلاطون،

⁶²⁶ لايمان تاور سارجنت: اليوتوبية، مقدمة قصيرة جدا، ترجمة، ضياء وراد، مؤسسة هنداي للتعليم والثقافة ط 1، 2016، ص، 108.

⁶²⁷ جونز تاون اسم لمعبد الشعوب تكونت من طائفة دينية من الأمريكيين بقيادة "جيم جونز" وكان مقرها قد استقر في منطقة نائية في أدغال "غيانا" وكان جونز يلح في خطابه دائما إلى مريديه أنهم قادرون على بناء مجتمع طوباوي دون تدخل الدولة، وذات "ليلة بيضاء" أعلن جونز لسكان غيانا أن وقت هلاكهم قد حان، فاصطف الكل في طوابير لشرب أكواب من السيانييد السامة متقبلين أفكار جونز وقد مات آنذاك أزيد من تسعمائة شخص.

والدولة القومية الهيجلية والشيوعية الماركسية والنازية والفاشية"⁶²⁸. إن هذه اليوتوبيات المضللة هي أكثر تحريضا على العنف، حتى وإن لم يظهر ذلك لدى مناصريها فهي تشكل خطرا واقعا على الأمن والسلام. ولشد ما تأفف بوبر من هذا الأمر وأفرد لذلك مقاما هاما ضمن الفصل الثامن عشر من كتاب "تخمينات وتفنيدات" بعنوان "اليوتوبيا والعنف"، مباشرة بعد الفترة التي أعقبت الحرب العالمية الثانية وفي شأن ذلك يسائل الرجل المنطلقات الجوهرية التي أدت إلى ذلك، ويستنتق العبر المستفادة من الحرب. لذلك لم يجد بوبر حرجا في اعتبار الأنظمة التوتاليتارية الأحادية الجانب كلها متشابهة في مزاعمها التي تؤول في المطاف الأخير إلى نهاية واحدة، وهي الدمار والعنف. وربما هذا ما يستفاد من قوله: "إنني اعتبر ما أسميه يوتوبيا نظرية جذابة، وجذابة للغاية، ولهذا أيضا اعتبرها خطيرة ومميتة إنها على نحو ما اعتقد تحيل على التدمير الذاتي وتؤدي إلى العنف"⁶²⁹. والحق أن الناظر في أرشيف التاريخ، ليقف بنظره على النقط السوداء التي وسمت حقبة، أفدنا بذلك الكوارث الكبرى مثل العنف واللاتسامح والحروب وإراقة الدماء. لهذا لم يشأ بوبر أن يضع تصورا محددا لمجرى التاريخ أو حال السلطة والمجتمع في المستقبل، بقدر ما كان غرضه الأساس وضع تصور عقلائي للوضع الاجتماعي يقوم على النقاش النقدي ويقبل التعدد والتنوع، بهدف تجاوز أسطورة الإطار المرجعي، التي ترغم الناس على اتباع يوتوبيات وهمية، تؤول بهم في المطاف الأخير إلى إراقة الدماء. لكن ماهي الجذور التاريخية التي أدت إلى انبثاق النظم التوتاليتارية واليوتوبيات الشمولية؟

يمكن إرجاع الخيوط الجنينية لظهور الأنساق الشمولية، الداعية إلى إقفال باب المجتمع المفتوح إلى الأعمال الإغريقية القديمة، وعلى التحقيق الارث الملحمي الذي تركه "هزيود Hésiode" و"هوميروس Homère" و"هيراقلطس Héraclite"، الذي يدعو إلى تصويب المجهر الذهني نحو النظر في قضية المصير. فقد انتبه بوبر إلى ذلك في

⁶²⁸ لخضر مذبح: فكرة التفتح في فلسفة كارل بوبر، مرجع سابق، ص، 360.

⁶²⁹ "I consider what I call utopianism an attractive and indeed an all too attractive theory for I also consider it dangerous and pernicious. It is I believe self - defeating and it leads to violence". K, Popper: Conjectures and refutations: the Growth of scientific knowledge, harper Toooh books, New York, 1963, p, 358.

سياق مناقشته للخطاب التأسيسي لليوتوبيا الممهدة للتوتاليتاريا، وزعم أن أفلاطون في سياق تحديده لمفهوم العدالة لكي يبرر فلسفيا دولة الطبقات الثلاث، لجأ إلى نسج أسطورة، مستوحاة من هزيود، وقوله بالعصر الذهبي والتغير المتعاقب، هو انحطاط وتدهور وفساد⁶³⁰. وما من شك أن المتأمل في جماع هذه الأوصاف يجدها تنويعات ممهدة لتبرير أفلاطون للقبول بالنظام الإغريقي القبلي القديم، الذي يركز على أسطورة الفصل بين الطبقات؛ الطبقة الحاكمة التي يمثلها رعاة المجتمع وحراسه في فصل طبقي عن القطيع البشري. وليس بدعا أن يعتبر كارل بوبر أن التمسك بهذا النظام يعتبر ضربا من الدعوة للتوتاليتاريا، حتى وإن كان صاحبه يرمي إلى تحقيق سعادة المواطنين كافة، لأنها تروم في طياتها إلى قمع الحرية وإقبار التنوع والاختلاف ومقاومة كل أشكال المساواة. فقد "شعر أفلاطون بأنه لا يمكن إعادة إحياء البرنامج الأوليغارشي القديم دون إسناده إلى إيمان آخر، القدرة على الاقناع بإعادة تأكيد القيم القبلية القديمة بمعارضتها للإيمان بالمجتمع المفتوح يجب تعليم الناس أن العدالة هي عدم المساواة، وأن القبيلة، الجماعة، تبقى أسمى من الفرد"⁶³¹.

والحق أن هذا الإلحاح إلى الرجوع إلى القبيلة القديمة، لا يمكن النظر إليه ببصيرة بريئة، بحيث تتوارى خلفه إشارات قوية إلى أن برنامج أفلاطون السياسي يشكل خطوة كبيرة في تدعيم الاستبداد والتصفيق للطغيان، بحجة رفضه لكل شكل من أشكال التغيير. ومثلما فكر بوبر بحق، فإن المجتمع الإغريقي القبلي القديم لا يختلف كثير الاختلاف عن مجتمعات قبيلة بلغت في الطغيان مبلغا رهيبا، أفدنا بذلك شعب "البيلوبونيز" الذي كانت تحكمه عصابات متفرقة من المحاربين التي لا تقبل بالاختلاف ولا تطمئن إلى التنوع، إذ هي تعلن الحرب أنى شأئت ضد أطراف معنية بغرض تحصين التقليد القبلي الجمعي، أو ما يطلق عليه بوبر، الاتجاه السحري اللاعقلاني للعادات الاجتماعية، الذي لا يستطيع

⁶³⁰ لخضر مذبح: فكرة التفتح في فلسفة كارل بوبر، مرجع سابق، ص 364.

⁶³¹ "The programme of the old Oligarch, Plato felt, could not be revived without basing it upon another faith, upon a persuasion which re-affirmed the old values of tribalism, opposing them to the faith of the open society. Men must be taught that justice is inequality, and that the tribe, the collective, stands higher than the individual". K, Popper: The open society and its enemies, vol I, Plato, op, cit, p, 198.

الفصل بين الحياة الاجتماعية القائمة على النظم العرفية والعادات والأخلاق والقوانين المنظمة للطبيعة. وليس أفلاطون وحده الذي لم يقوى على هذا التمييز، بل حتى هيراقليطس لم يميز بوضوح بين صرامة الحياة الاجتماعية القبلية والانتظامات السائدة في الطبيعة. والخضوع لصرامة النظم العرفية اللاعقلانية يغيب المسؤولية الشخصية أو القرارات الشخصية، التي قد تدفع إلى تغيير أو تعديل هذه المحرمات. وحين دافع أفلاطون عن القبيلة الإغريقية القديمة، بدل أن يعمل على "تنظيف القماش" ومساءلة المؤسسات والتقاليد السائدة، فإنه لم يؤسس للمجتمع المفتوح، بل قدم نفسه "كسياسي حزبي استبدادي لم ينجح قط في أعماله الآنية والعملية، ولكن على المدى البعيد كان ناجحاً فقط في دعايته لتوقيف وإسقاط حضارة لشد ما تأفف منها (...). فالمادة الجديدة جعلت لتطابق بين الأفلاطونية والنزعة الاستبدادية أكثر وضوحاً"⁶³².

ولئن قام الاعتراض على بوبر من هذه الناحية، من منطلق أن أفلاطون يحمل نبرة الحب للعدالة والحرية والسعادة، وأفرد لذلك مقاما هاما من تأملاته الفلسفية، وهذا الاعتبار يجعل الرجل في منأى من هذه التهم، إلا أن بوبر لم يفته التنبيه إلى ذلك وبين أن ثناء أفلاطون على الحرية واتهامه للطغيان كان مجرد دعاية مزعومة فحسب، تماما كما تفعل كل نزعة استبدادية، إذ هي توهم الناس بالدفاع عن القيم السامية للمجتمع المفتوح، لكنها في مقابل ذلك تحمل نبرة القلي والضغينة إزاءها.

ولكي يرفع بوبر هذه التهمة عن أفلاطون ضرب بأنظاره في شأن الحال الذي تجلت به القوى الاستبدادية لدى القدامى والوضع الذي آلت إليه لدى المحدثين، فسلم بأن تأفف أفلاطون من التغيير، راجع بالأساس إلى الضغط العنيف الذي كان يعاني منه مجاليوه "وقد نتج هذا الضغط عن الثورة الاجتماعية التي كانت قد بدأت مع ظهور الديمقراطية والنزعة الفردية، وفي شأن ذلك نجح في اكتشاف الأسباب العميقة لتعاستهم التغيير

⁶³² "Plato as a totalitarian party -politician, unsuccessful in his immediate and practical undertakings, but in the long run only too successful in his propaganda for the arrest and overthrow of a civilization which he hated the new material made the identity between Platonism and totalitarianism only the more manifest". Ibid, p, 172, 173.

الاجتماعي والاضطراب الاجتماعي _ وبذل أقصى جهده من أجل التصدي لهما (...)
وأعتقد (...) أن العلاج الطبي _ السياسي الذي قدمه، وهو إيقاف التغيير والرجوع إلى
القبيلة، كانت خاطئة على نحو ميؤوس منه"⁶³³. فقد كان هذا الزعم هو السبب المركزي
الذي دفع أفلاطون إلى اعتناق الموقف السحري لتابوهات تتغير جماع القول بصدده؛ أن
العالم الاجتماعي المتغير يحمل في طياته بوادر انهيار السعادة. لكن هذا الاعتبار لا ينتقص
من روعة تحليل أفلاطون لبنية المجتمع الإغريقي وأفكاره الداعية إلى نبذ التغيير والحق
أن أفلاطون لم يكن أول الفلاسفة الذين عملوا على تحليل الظاهرة الاجتماعية الإغريقية
"بروح البحث العلمي" بل إن البداية الفعلية لمساءلتها وتهيئ السبيل لبناء العلم الاجتماعي
تعود إلى السوفسطائيين، وعلى التحقيق إلى بروتاغوراس "وكانت نقطة الانطلاق في ذلك
هي إدراك الحاجة إلى التفرقة بين عنصرين مختلفين في طبيعة الإنسان - بيئته الطبيعية
وبيئته الاجتماعية هذا هو التمييز الذي يصعب وضعه وفهمه ينشأ بعد في أذهاننا (...)
ويبدو أن معظمنا لديه ميل قوي لقبول خصوصيات بيئتنا الاجتماعية كما لو كانت
طبيعية"⁶³⁴. ولئن هو صح ذلك وثبت، فإنه صح من ذلك أن الانتقال من المجتمع القبلي
المغلق إلى المجتمع المفتوح، يبدأ من خلال التفرقة بين الحياة الاجتماعية القائمة على النظم
العرفية والعادات والأخلاق وبين القوانين المنظمة للطبيعة. فالذي ينتصر للمغلق ويرغب
في إعادة الزمن إلى الوراء يتخذ موقفا سحريا إزاء ظواهر المجتمع والمحرمات الثابتة،
كما لو كانت تخضع لقوانين محتومة مماثلة للقوانين الطبيعة كتعاقب الفصول وشروق
الشمس ومغربها، وقانون الجاذبية وقوانين الديناميكا الحرارية. فهو يفضل المألوف عن

⁶³³ "I believe that Plato, with deep sociological insight, found that his contemporaries were suffering under a severe strain, and that this strain was due to the social revolution which had begun with the rise of democracy and individualism. He succeeded in discovering the main causes of their deeply rooted unhappiness - social change and social dissension _ and he did his utmost to fight them (...) I believe that the medico- political treatment which he recommended, the arrest of change and the return to tribalism, was hopelessly wrong". Ibid, p, 174.

⁶³⁴ "It is marked by the realization of the need to distinguish between two different elements in man's environment - his natural environment and his social environment this is a distinction which is difficult to make and to grasp, as can be inferred from the fact that even now it is not clearly established in our minds (...) most of us it seems have a strong inclination to accept the peculiarities of our social environment as if they were natural". Ibid, p 63.

غير المعروف ويعتبر العرف أساسا للنظام والسيطرة الاجتماعية طمعا في الاستقرار والأمن، بحجة أنه لا يوجد ضامن فعلي لقبول التغيير. لكن المنتصر للمغلق هاهنا قد فاته أن الرجوع إلى القبيلة والإبقاء على قيمها تهدد المبادئ الحديثة للديمقراطية، التي تعطي لكل جيل الحق في وضع قيمه وبناء عالمه، وإن شئنا الرجوع إلى المجتمع المغلق، فيجب أن يكون من أجل إغلاقه بإحكام ليس إلا. وأما الذي يؤمن بفضائل المسؤولية الشخصية وحب المغامرة، فإنه لن يرضى إلا بمجتمع مفتوح قائم على قوانين معيارية مواضعائية، تقتضي أنماطا محددة من السلوك؛ أي أنه نتيجة لقرارات وأفعال الإنسان "إن القانون المعياري، سواء أكان تشريعا قانونيا أم أمرا أخلاقيا، يمكن تنفيذه من طرف الإنسان وهو أيضا قابل للتغيير، فقد يوصف بأنه صالح أو طالح صحيح أو خاطئ، مقبول أو مرفوض، وبمعنى مجازي يمكن أن يطلق عليه "صادق" أو "كاذب" طالما أنه لا يصف واقعة بل هو يضع توجيهات لسلوكنا فلو كان يحمل قصدا أو مغزى، حينذاك يصير في الإمكان خرقه، وإذا لم يخرق يصبح عندئذ غير مجدي وبلا معنى" (635).

قد يذهب منتصر للاتجاه التقليدي إلى المرافعة عن القيم القبلية بالقول: إن المجتمع عبر تلاحق الأجيال، هو عبارة عن مدرسة حاضنة تربط بين السابقين واللاحقين، وتمنح التوجيه الأسلم لسلوك اللاحقين، وهو يقوم على قوانين وأعراف تحاكي تلك التي تخضع لها الطبيعة. لكن المنتصر لم تذهب به بصيرته إلى أن هذه المدرسة لا تعدو أن تكون "إرشاد الميت" أو "عقل الميت"، أو بصيغة "توماس بين" 636 Thomas Paine فإن ذلك لا يشير إلا إلى وضع وتركيز "سلطة الموت فوق حقوق وحريات الأحياء" 637، أو استعباد القدامى للمحدثين عن طريق فرض مثالب وشرور تأفف منها حتى الذين جابلوها. ومن

⁶³⁵ "A normative law whether it is now legal enactment or a moral commandment can be enforced by men also, it is alterable. It may be perhaps described as good or bad, right or wrong, acceptable or unacceptable; but only in a metaphorical sense can it be called true or false, since it does not describe a fact, but lays down directions for our behavior. If it has any point or significance, the, it can be broken; and if it cannot be broken then it is superfluous and without significance ". Ibid p, 64.

⁶³⁶ توماس بين Thomas Paine كاتب بريطاني عرف بمعارضته الشديدة للنظام الملكي، أنشأ تيارا فكريا ليبراليا دمج بين الحقوق الفردية مع السيادة الشعبية.

⁶³⁷ "The authority of the dead over the rights and freedoms of the living". A, Heywood: Political theory: An Introduction, op, cit. p 348.

زاوية أخرى، حتى لئن نحن قبلنا بحجة أن يوتوبية الماضي، تتيح إمكانية الاستفادة من دروسها، إلا أن هذه الحجة ميؤوس منها، باعتبار أن إمكانية تطبيقها في الحاضر شبه منعدمة. فقد ثبت لدى أهل النظر التاريخاني أنفسهم أن الظروف التاريخية، سواء في شقها الاجتماعي أو الاقتصادي أو السياسي مختلفة إلى أبعد درجات الاختلاف. ولئن هو صح ذلك فقد لزم عنه أن أقوى دروس يوتوبية القبلية، حتى إن نحن عملنا على تطبيقها في صورتها الأصلية، فإنها لن تفيد في شيء في الوقت الحالي، بل إنها قد تتخذ صورة مشوهة في الحاضر، عكس ما ظهرت به لدى القدامى.

فقد تحصل إذن أن هذه الحجة تنطوي على مفارقة انتحارية تجعلها تدمر نفسها بأن تحمل في طياتها بؤار الاعتراف بنقيضها وعلى هذا النحو يمكن اعتبار النزعة اليوتوبية الشمولية فارغة من محتواها العلمي، لأن ما تقدمه من هندسة اجتماعية كلية تروم من خلالها وضع الصيغة النهائية للمجتمعات ليست إلا دعوة زائفة لا تؤدي إلى أي شيء لكنها يحمل خطورتها في قوة إقناعها وجاذبيتها التي ترمي إلى تحصيل السعادة والخير والعدل والحرية في أبهى تجلياتها إلا أن طريق الاقتراب من تحقيقها ليس آمناً لأنه قد يؤدي إلى اللاتسامح والعنف، وبالتالي إلى تفكك وحدة المجتمع وحتى إلى انهيار الدولة. وفي سياق انتشار الأفكار التوتاليتية التي تزعم إعادة عقارب الساعة إلى القبلية ونبذ التغيير، أو تسريع عجلة الانتقال إلى المجتمع اليوتوبي "المفترض" عن طريق الدعوة إلى العنف الثوري على نحو ما يعتقد أنصار الاتجاه الماركسي، ينصح بوبر بضرورة الانصات لصوت الواقع القائم "هنا والآن". إذ لا وجود ليقين مطلق سواء في العلم أو في السياسة أو غيرهما. ولقد اتَّفَق على أن أسوأ صور المجتمعات هي تلك التي تفرض على مجموع أفرادها القبول بنبوءة أو وجهة نظر واحدة مخطط لها سلفاً. لذا فإن واجبنا الأساس إزاء هذه الأفكار هو أعمال النقد والبحث عن المشكلات الاجتماعية والعمل على إزالتها: البطالة، الفقر، الخدمات الطبية، مشاكل التعليم، إلخ. ولأن تحقيق المخططات اليوتوبية هي غاية مستحيلة المنال، فإن واجبنا الفعلي يجب أن يوجه نحو اقتراح حلول للمشكلات الاجتماعية الآنية، والعمل على اختبارها في أفق التخلص منها وظهور أخرى أعقد منها. لكن العمل بهذه الصيغة المنهجية - على نحو ما يعترف بوبر - يقتضي المسؤولية، ومعظم

الناس يتأففون منها، لأن مسألة تحمل المسؤولية، تضع الناس في مواجهة قرارات واختيارات حاسمة قد تحمل له عواقب غير مطمئنة إذا كانت خاطئة. لهذا كنت تجد معظم البشر يتركون المسؤولية لأشخاص آخرين من أجل الوصول بهم إلى بر الأمان وهذا الاعتبار يتخذ مصدره من الخوف من نتائج أفعالنا الخوف مما لم نألفه ولم يقع بعد تحت أنظارنا.

والحق لئن نحن ضربنا بأنظارنا في المجتمعات القبلية، فإننا سنجد أن معظم هذه الأمانى قائمة وموزعة على أشخاص بعينهم، لكن ما إن ظهرت الملامح الجنينية للنقد حتى طفت على السطح ردود أفعال قوية إزاء المسلمات القائمة. "هذا التوتر، هذا القلق المترتب عن انهيار المجتمع المغلق ولازلنا نشعر به حتى في أيامنا هذه، وعلى التحقيق في أوقات التغير الاجتماعي، إنه التوتر المترتب عن المجهود الذي تطالبنا به على الدوام الحياة في مجتمع مفتوح ومجرد جزئيا وعن السعي إلى أن نكون عقلانيين، والتخلي عن بعض احتياجاتنا الاجتماعية العاطفية على الأقل، والاعتناء بأنفسنا وقبول المسؤوليات أعتقد أنه يجب علينا أن نتحمل هذا التوتر كثمان يجب دفعه مقابل كل زيادة في المعرفة، وفي المعقولة، وفي التعاون، وفي المساعدة المتبادلة، ومن ثم في فرصنا في البقاء في حجم السكان هذا هو الثمن الذي يجب علينا أن ندفعه لكوننا بشرا"⁶³⁸.

والحق أن الناظر الممعن في شأن الحياة الاجتماعية الإغريقية القديمة، وتحولاتها ليَقِفَ بنظره على حجم الإسهام والتضحية التي قدمها الجيل العظيم من أبناء الإغريق حينذاك؛ من أمثال ثيوسيديس Thucydudes ويوريبيدس Euripydes، والرائد العظيم للديمقراطية بيركليس Péricle's وهيرودوت Herodotus وبروتاغوراس

⁶³⁸ " This strain, this uneasiness, is a consequence of the breakdown of the closed society in It is still felt even in our day, especially in times of social change It is the strain created by the effort which life in an open and partially abstract society continually demands from us _ by the endeavour to be rational to forgo at least some of our emotional social needs, to look after our selves, and to accept responsibilities we must, I believe, bear this strain as the price to be paid for every increase in knowledge, in reasonableness, in co-operation and in mutual help, and consequently in our chances of survival, and in the size of the population It is the price we have to pay for being human". K, Poper: The Open Society and its Enemies, vol I, plato, op, cit, p, 179.

Protagoras وسقراط Socrate الذي رفع من شأن العقل الإنساني ودعا إلى تجاوز الدوغمائية. وبعبارة منتقاة علم الإنسان أن النقد هو سند روح العلم ومعياره. بيد أن إسهامات هذا الجيل العظيم، على نحو ما يسميهم بوبر، لم تكن حاسمة في إحداث "قطيعة" سوسيولوجية" بين المجتمعين المفتوح والمغلق، حيث استمر الصراع بين دعاة النموذجين الاجتماعيين، وكان سقراط شهيدا له "موت سقراط هو برهان حاسم على إخلاصه، حيث لم تفارقه أبدا جرأته، بساطته تواضعه، شعوره بالاتساق مع نفسه، ودعابته إذ قال في محاوراة الاعتذار : " أنا الحشرة التي ربطها الله بهذه المدينة، وعلى مدار اليوم، وفي كل الأماكن أنا دائما مربوط بك، أثيرك، وأقنعك، وأعاتبك لن تجد شخصا آخر مثلي بسهولة، ولذا أنصحك بالاحتفاظ بي فإذا هاجمتني، كما ينصحك أنيتوس⁶³⁹ ودفعني بتهور إلى الموت، حينذاك ستظلون نائمين أبد الدهر ما لم يرسل الله بعنايته حشرة أخرى" لقد بين أن الإنسان بإمكانه أن يموت، ليس فقط من أجل المصير والشهرة وأشياء كبرى من هذا القبيل، ولكن أيضا من أجل حرية التفكير النقدي، ومن أجل احترام الذات التي لا تتعلق بالغطرسة أو الانسياق مع العاطفة"⁶⁴⁰. ولئن هو دل هذا النظر إلى أمر ما، فإنما هو دل من جهة الاعتبار الفكري إلى أنه منذ البواكير الأولى للفكر النقدي.

⁶³⁹ أنيتوس كان قد هدد بان ينتقم من سقراط لبعض إهانات لحقته من جدله، ولأن الفيلسوف "أفسد" ابنه، وكان أنيتوس هذا رجلا صالحا حارب ببسالة تحت إمرة ثرازيبولس، وأفقد حياة بعض من أسرهم جنوده من الأجركيين. وكانت له يد في إصدار العفو العام (...) ولكنه لم يحتفظ بهذه الصفات الكريمة في معاملته لسقراط، فهو لم ينس أن ابنه بقي مع سقراط وصارا سكييرا عرييدا بعد أن ذهب هو إلى منفاه (...) ولم يخفف من حقه على الفيلسوف سقراط (...) فقد بدا لأنيتوس أن تأثير سقراط في الأخلاق وفي السياسة أسوأ من تأثير أي سوفسطائي آخر، وأنه يقوض دعائم العقيدة الدينية التي كانت تستند إليها الأخلاق، وأن انتقاداته الدائمة كانت تضعف إيمان الأثينيين المتعلمين في الأنظمة الديمقراطية وبدا لأنيتوس أن من الخير أن يخرج سقراط أثينة أو أن يموت". ول ديورانت: قصة الحضارة: حياة اليونان، العصر الذهبي، الكتاب الثالث، ج 1، م 1، ترجمة محمد بدران بيروت، ط 1، 1992، ص 366.

⁶⁴⁰ "Socrate's death is the ultimate proof of his sincerity his fearlessness, his simplicity, his modesty, his sense of proportion, his humor never deserted him. 'I am the gadfly that god has attached to this city' he said in his *Apology* and all day long and in all places I am always fastening upon you, arousing and persuading and reproaching you would not readily find another like me, and therefore I should advice you to spare me ... If you strike at me, as Anytus advices you, and rashly put me to death, then you will remain asleep for the rest of your lives, unless god in his care sends you another gadfly he showed that a man could die, not only for fate and fame and other grand things of this kind, but also for freedom of critical thought, and for a self- respect which has nothing to do with self- importance or sentimentality". K, Popper: The open society and its enemies, op, cit, p, 197.

تشكلت بالموازاة مع ذلك حركة "رجعية" تعمل على إجهاض "توتر الحضارة"، وتحشد مريديها لوضع الاسمنت المضاد للتفكير النقدي، إما من أجل الابقاء على قيم المجتمع القبلي، أو إلى أعمال الواسع من أجل بناء مجتمع طوباوي يحمل قيما ثابتة لا تقبل التغيير. والحال أنه وقد ثبت هذا الأمر، فقد تبعه أن هاتين الخطوتين: إحداهما إلى وراء تحيي المجتمع القبلي؛ والأخرى إلى الأمام تبني المجتمع اليوتوبي، لا يمكنهما أن تنطلقا إلا عبر "أسطورة ديمقراطية إراقة الدماء"، لأن كل منهما يقدم نفسه في ثوب استيطقي وإيثيقي جذاب وعنيف ومدمر في الآن نفسه. وعلى هذا النحو يرمي أتباع الخطوتين معا إلى وأد الانفتاح وخنق الأفراد في مجتمع مغلق. "ولما كان التغير أمرا لا يمكن منعه إلا بأقصى وسائل الضبط الاجتماعي _ بمنع الناس من المبادرة بأي فعل قد تكون له عواقب اجتماعية خطيرة _ فإن كلا التوجهين الماضي والمستقبلي ينتهي إلى نزعة شمولية هذا المال قابع في كلا التصورين قد حرّفت"⁶⁴¹.

إن المعارك العنيفة التي يشهدها الانسان، لهي معارك ناتجة عن دعاوى الرجعية واليوتوبيا على حد سواء، وما فكرة شعب الله المختار، والدولة القومية البروسية الهيجلية، والمجتمع الشيوعي الماركسي، ومجتمعات هتلر، وجوزيف ستالين والبلاشفة، والحروب الدينية والايديولوجية، إلا المحصلة العلمية للنظريات الرجعية واليوتوبية - التي تتوق إلى تحقيق جنة على الأرض - وفشل التخطيط الشمولي على صعيد التطبيق العملي؛ وفشله الواقعي، يحيل بجلاء على زيف ادعائه النظري. فلا غرابة أن ترمي الرجعية واليوتوبيا والتاريخانية إلى تحقيق الغاية ذاتها. وربما هذا ما بينه كارل بوبر حين قال ذات لحظة أعمال للنقد: "لا ينبغي تفسير الهجوم الموجه لهذا الشكل من التاريخانية، باعتباره هجوما على الدين (يقصد الديانة اليهودية) (...)، إن عقيدة شعب الله المختار سنستخدمها فقط من أجل الإيضاح. وقيمتها يمكن رؤيتها انطلاقا من واقع أن خصائصها الرئيسية تتقاسمها مع المفهومين المعاصرين للتاريخانية والذين سيشكلان معا الجزء الأعظم من هذا الكتاب - الفلسفة التاريخية للعنصرية أو الفاشية من جهة (اليمين)، والفلسفة التاريخية الماركسية من الجهة الأخرى (اليسار). بالنسبة لعرقية الشعب

⁶⁴¹ عادل مصطفى: كارل بوبر مائة عام من التنوير، مرجع سابق، ص، 228.

المختار فإنها تحل محل الشعب المختار (من اختيار غوبينو Gobineau) الذي ثم اختياره كأداة للمصير، والذي سيرث الأرض في النهاية، وأما فلسفة ماركس التاريخية فستستبدلها بالطبقة المختارة التي ستكون أداة لخلق المجتمع اللاتطقي وفي الوقت نفسه، الطبقة المقدر لها أن ترث الأرض. وكلتا النظرتين تبني تنبؤاتهما التاريخية على تفسير التاريخ الذي يؤدي إلى اكتشاف قانون تطوره. ففي حالة العنصرية، ينظر إلى هذا باعتباره نوعاً من القانون الطبيعي؛ التفوق البيولوجي لدم الجنس المختار يفسر مسار التاريخ، الماضي والحاضر والمستقبل، إنه ليس سوى صراع الأجناس من أجل السيطرة أما في حالة فلسفة ماركس في التاريخ، فإن القانون الاقتصادي، ويجب إذ ذاك تفسير التاريخ كله بوصفه ليس إلا تاريخاً للصراع بين الطبقات من أجل السيطرة الاقتصادية⁶⁴². والحق أن المتأمل في جماع هذه الاعتبارات يجدها نظر في البعد الخفي لإيديولوجيات وعقائد تروم وضع تفسير نهائي لغاية التاريخ من منطلق العقيدة التي تؤمن بها فحسب في أفق التحكم والسيطرة العالمية، سواء تحقق ذلك عقائدياً أو اقتصادياً. وهكذا تصير القضية المركزية لكل طرف على حدة ليست هي الغاية النقية لتحقيق سلام دائم – بلغة إيمانويل كانط – بل هي أمانة على تحقيق النصيب المطلق من السيادة، وهذا الواقع هو نفسه الذي يشهده العالم المعاصر تحت يافطة "المجتمع العالمي"، حيث سارت دول المركز أو الحضارة الغربية في اتجاه فرض صيغة موحدة لنمط العيش وخلق ضرب من

⁶⁴² "An attack upon this form of historicism should therefore not be interpreted as an attack upon religion (...) the doctrine of the chosen people serves only as an illustration. Its value as such can be seen from the fact that its chief characteristics are shared by the two most important modern versions of historicism, whose analysis will form the major part of this book- the one (the right) hand and the Marxian historical philosophy on the other (the left). For the chosen people racialism substitutes the chosen race (of Gobineau's choice), selected as the instrument of destiny, ultimately to inherit the earth. Marx's historical philosophy substitutes for it the chosen class, the instrument for the creation of the class society and at the same time, the class destined to inherit the earth. Both theories base their historical forecasts on an interpretation of history, which leads to the discovery of a law of its development. In the case of racialism, this is thought of as a kind of natural law; the biological superiority of the blood of the chosen race explains the course of history, past, present and future; it is nothing but the struggle of races for mastery. In the case of Marx's philosophy of history, the law is economic; all history has to be interpreted as a struggle of classes for economic supremacy". K. Popper: The Open society and its enemies, op, cit, p, 18.

التبعية لها، اقتصاديا واجتماعيا و قيميا وثقافيا ... وهو الواقع السياسي المعاصر الذي أشار إليه "صامويل هنتنغتون Samuel Hintington" حين قال: "إن الغرب يحاول وسيظل يحاول من أجل الحفاظ على وضعه المتفوق، والدفاع عن مصالحه بتحديددها على أنها مصالح المجتمع العالمي. وقد صارت هذه العبارة هي التسمية المهيمنة (التي حلت محل "العالم الحر") لإعطاء شرعية كونية على الأنشطة التي تعبر عن مصالح الولايات المتحدة والقوى الغربية الأخرى، فالغرب على سبيل المثال يعمل على دمج اقتصادات المجتمعات غير الغربية ضمن نظام اقتصادي عالمي يسيطر عليه، والغرب يعزز مصالحه الاقتصادية عن طريق صندوق النقد الدولي IMF والمؤسسات الاقتصادية الدولية الأخرى، وليفرض على الدول الأخرى السياسات الاقتصادية التي يراها ملائمة"⁶⁴³.

والحال أنه وقد ثبت هذا الأمر فقد لزم عنه أن الحضارة الغربية لا تنترد في فرض قيم وقواعد اجتماعية واقتصادية قد لا تليق بالوضع الاقتصادي والاجتماعي للدول غير الغربية، وتعمل من خلال ذلك على "خنق" الحرية وتشثيت القدرات والطاقات الإبداعية للأفراد، وانسجاما مع ذلك فإن "سلوك العالم" بأسره سيظل يتشكل وفق مخططات غربية أحادية المركز بم يخدم مصالحها. ولئن نحن تدبرنا حقيقة هذا التوجه، وحققنا أمره، فإنه ليس يمتنع أن نستشف أنه صادر عن أحقاد دفينية وضغائن خفية، يروم من خلالها الغرب إلى يتملك لنفسه حق التحكم والسيطرة الكونية. أنى للأمر أن يكون غير ذلك وقد صارت في الحقبة المعاصرة تتحكم في أسواق العالم الرئيسية، وتوجه السياسات العالمية بموجب مصالحها، وهذا ما يسهل عليها أن تمارس قيادة معنوية داخل المجتمعات غير الغربية، وبعبارة منتقاة: لقد أصبحت الحضارة الغربية تضبط إيقاع العالم عبر وضع هندسة

⁶⁴³ "The west is attempting and will continue to attempt to sustain its preeminent position and defend its interests by defining those interests as the interests of the "world community". That phrase has become the euphemistic collective noun (replacing the free world) to give global legitimacy to actions reflecting the interests of the United States and other western powers. The west is, for instance, attempting to integrate the economies of non-western societies into a global economic system which it dominates. Through the IMF and other international economic institutions, the west promotes its economic interests and imposes on other nations the economic policies it thinks appropriate". Samuel. P, Huntington: The Clash of Civilizations and the Remaking of World Order, Simon and Schuster, 1996, p, 184.

اجتماعية مركزية شمولية لاقتلاع ما تبقى من جذور الحرية. "إن الغرب هو الحضارة الوحيدة التي لها مصالح كثيرة في كل حضارة أو منطقة أخرى، وتمتلك القدرة على التأثير على سياسة وأمن واقتصاد كل حضارة أو منطقة أخرى"⁶⁴⁴. وبمغامرة فكرية نحاج على أن ذلك سليل ما أنتجته إيديولوجيات التحكم والسيطرة على العالم التي صاغتھا واتبعتها النازية والفاشية وغيرهما تحت يافطة الخلاص النهائي.

إن مفاهيم مثل: التحكم، السيطرة، العلاقات المضطربة صراع المصالح، التعايش الحذر، العنف، الحرب والسلم الباردين، الجماعات الإرهابية المتطرفة ... كلها تعكس الاتجاه العمودي للهندسات الاجتماعية التوتاليتارية البيوتوبية ذات السيادة الكونية الواحدة، لوضع صورة نهائية للعالم الاجتماعي، توحيده مفاهيم اجتماعية عالمية تحت قيادة واحدة، إلا أن تحقيق هذا المطلب الاعتباري لا يمكن أن يستقيم بدون مزيد من المعارك الدموية. وربما هذا ما ألمع إليه "فرنسيس فوكوياما Francis Fukuyama" حين قال: "إن الصراع من أجل نيل الاعتراف، يوفر لنا نظرة عميقة في طبيعة السياسات الدولية، والحال أن الرغبة في الاعتراف التي أدت إلى المعركة الدموية الأصلية من أجل الحظوة بين شخصين متحاربين، يقود منطقيا إلى الامبريالية والإمبراطورية العالمية. والعلاقة بين السادة والعبيد على المستوى المحلي تتكرر بالضرورة على مستوى الدول حيث تسعى الأمم بوجه عام إلى نيل الاعتراف وتدخل في معارك دموية لفرض السيطرة. وقد صارت القومية، باعتبار شكلا حديثا من أشكال الاعتراف لم تكمل عقلانيتها بعد، طوال المائة سنة الأخيرة وسيلة للصراع من أجل نيل الاعتراف، ومصدرا لأعنف الصراعات حدة في هذا القرن"⁶⁴⁵.

⁶⁴⁴ "The west is the only civilization which has substantial interests in very other civilization or region and has the ability to affect the politics, economics, and security of every other civilization or region" Ibid, p, 81.

⁶⁴⁵ "The struggle for recognition provides us with insight into the nature of international politics. The desire for recognition that lead to the original bloody battle for prestige between two individual combatants leads logically to imperialism and world empire. The relationship of lordship and bondage on a domestic level is naturally replicated on the level of states, where nations as a whole seek recognition and enter into bloody battles for supremacy. Nationalism, a modern yet not- fully - rational form of recognition, has been the=

إن الرغبة في نيل الاعتراف وتحقيق السيادة الكونية، تعتبر شرطا مسبقا لتحطيم العقل الإبداعي وتهديم العالم المفتوح، وما نيله ممكنا بوسائل سلمية بقدر ما يقتضي ذلك التحول في معارك عنيفة، ما ينذر باختفاء قيم المجتمع المفتوح، وحتى الرغبة في نيل الاعتراف المحلي قد يتخذ الشكل نفسه، حتى وإن كان ذلك بوسائل أقل ضررا حتى تلك التي تستخدم على المستوى الكوني. لذا نجازف بالقول: إن نزعة الانغلاق في الأفكار التوتاليتارية بصيغة أو بأخرى، لا تحيل إلا على التحكم والسيادة، وهي إن حقق أمرها وكشف شأنها، فليس يمتنع أن تكون أقوى دليل على ما تنطوي عليه من ضغائن مضمرة وأحقاد خفية بدعوى عنصرية عرقية أو دينية أو إيديولوجية.

ومما طم الوادي على القرى، أننا نعثر على فلسفات وجهت تاريخ الخطاب الفلسفي وصوبت مساره، تنطوي على هذه النزعة المفرطة في انغلاقها. فهذا أفلاطون ضرب صفحا عن الاختلاف والتنوع والدعوة المساواتية، وأسهب كثيرا في عنصريته وفي احتقار العبد رغم أنه يمتنع عن التصريح بذلك، فإننا نتحسسها في فلسفته بصورة أكثر تطرفا. ففي أسطوره المتعلقة بالدم والوطن، يسلم بأن الله صنف البشر وفق تقسيم المعادن فمنهم الذهب، وهم القادرين على الحكم ومنهم الفضة أي المساعدين، وأما الحديد والنحاس فهم الفلاحين والطبقات المنتجة الأخرى، وجعل هذه المعادن وراثية. وهو ما يؤشر على عنصرية مفرطة تبلورت لديه حين منع الاختلاط بين هذه المعادن، وأباحها فقط للنبلاء "يُمتنع أن يختلط أي أحد من المعادن الدنيا من الطبقات العليا. وهذا الأمر وما شابهه في المنزل أو المرتبة متاح فقط لدى الأطفال المولودين في طبقة النبلاء، ومن هم غير ذلك وبهم تخلف يجب أن يُرمي بهم إلى الدرك الأسفل لا أن يرفع أي من المولودين في الطبقات الدنيا إلى مرتبة أعلى (...). وسيتمزج الحديد بالفضة، والبرونز بالذهب، ومن ذلك سيتولد (...) اللانتظام المنافي للعقل، وعندما يولد هؤلاء سيولدون الصراع والعداء، وعلى هذا النحو ينبغي أن نصف أصل النسب ومصدر الصراع حيثما ظهر"⁶⁴⁶. ألا يؤشر

=past hundred years, and the source of this century's most intense conflict". Francis Fukuyama: The End of History and the last man, the free Press, New York, 1992, p, 24.

⁶⁴⁶ "Any admixture of one of the base metals must be excluded from the higher classes. The possibility of admixtures and corresponding changes in status therefore only means that =

ذلك على ضرب من الاحتقار واللامساواة والعنصرية؟ أو ليس ذلك أقوى دليل على ما تخفيه ادعاءات ورغبات أفلاطون من مزاعم عنصرية؟ ألا يهدم بذلك صرح العدالة في مراحلها التأسيسية؟ أو ليس قمينا بفيلسوف أثينا أن يكون في منأى عن مثل هذه الادعاءات التحقيرية التي غلط بها جمهور قراء جمهوريته؟ إن أفلاطون مهما ادعى تجريد القصد إلى أن يبين صدق القول في الخطاب الفلسفي بشأن قضايا ومفاهيم فلسفية جذابة، فإنه تجاوز ذلك إلى ما عداه، وساهم في بنائها الفلسفي على أسس خادعة، سرعان ما تتهاوى بقرائه في جحيم المجتمع المغلق أنى لع الغلبة وهذا كارل بوبر يعلن أن "امتناع أفلاطون عن إظهار عنصريته مباشرة في أكثر تجلياتها تطرفا، يؤشر على أنه كان يدرك أن ذلك سيكون متعارضا مع الاتجاهات الديمقراطية والإنسانية في عصره"⁶⁴⁷. وما القيم الجذابة التي دافع عنها الرجل سوى فرية كبرى للحفاظ على السكون والانغلاق الذي جاليله.

إن نزعة التبعية والاستبعاد والاستبعاد لم تتجسد في فكر أفلاطون وحده، بل إننا لنجد لها امتدادا في فكر هيجل الذي ذهب في العرقية والعنصرية مذهب أسلافه من فلاسفة النزعة الانغلاقية. وما من سبيل إلى فهم وتأكيده هذا القول إلا من منطلق استحضر ترسانة أسلحته الاستبدادية إزاء الشرق، واتهام العقل عندهم بالعقم. ولتفريغ ما تنطوي عليه رغبته من ضغائن دفينية، صفق كثيرا للاستعمار الفرنسي لدول إفريقيا وأدان بسالة مقاومة شعوب المغرب والجزائر عبر التاريخ، وربما هذا ما يكون قد قصده الرجل في كتابه "العقل في التاريخ" حين قال: "هناك يوجد المغرب، فاس (وليس فاز)، الجزائر، تونس، طرابلس، يمكننا القول أن هذه المنطقة لا تنتمي إلى إفريقيا بل إلى إسبانيا التي تشكل معها حوضا (...) هذا الجزء من إفريقيا الذي كان دائما في علاقة مع الخارج ليس مستقلا، ولم يكن

=nobly born but degenerate children may be pushed down and not that any of the base born may be lifted up. (...) 'Iron will mingle with silver and bronze with gold, and from this mixture variation will be born (...) absurd irregularity; and whenever these are born they will beget struggle and hostility and this is how we must describe the ancestry and birth of Dissension, wherever she arises". K, Popper: The open society and its enemies, op, cit, p, 145.

⁶⁴⁷ "Plato's reluctance to proffer his racialism at once in its more radical form indicates, I suppose, that he knew how much it was opposed to the democratic and humanitarian tendencies of his time" Ibid, p, 146.

هو نفسه مسرحا للأحداث التاريخية، بل كان تابعا لتقلبات كبرى خارجية، فقد استعمر في البداية من طرف الفينيقيين (...) ثم استعمر بعد ذلك من طرف الرومان، الإمبراطورية البيزنطية، والعرب، والأتراك الذي انقسم في فترة سيطرتهم إلى دويلات صغيرة من القراصنة البربر، إنه بلد لا يتبع فقط مصير كل ما يأتي من مكان آخر، دون أن تكون له صورة محددة تخصه، جزء متجه من آسيا الصغرى، نحو أوروبا، هذا الجزء يمكن ويجب إلحاقه بأروبا، على نحو ما حاول الفرنسيون القيام بذلك بنجاح"⁶⁴⁸.

وليس بدعا، طبقا لهذا الضرب من النظر المنغلق أن نجد فيلسوف العقلانية المنفتحة يفرد أكثر فصول "المجتمع المفتوح وأعداؤه" تقبيحا وتثريبا، وقد ذهب به الأمر في نهاية الفصل السادس من هذا الكتاب ما ذهب إليه آرثور شوبنهاور في تنديده بفلسفة هيجل، فكان أن وصم أفكاره وآراءه بوصمات البهتان والبطلان، وألمع إلى خطورتها حين قال: "لقد مارس، ليس على الفلسفة وحدها، بل على جميع أشكال الأدب الألماني تدميرا وتخريبا، أو بالمعنى الدقيق للكلام لقد مارس تأثيرا يصيب بالغباء، أو تأثيرا وبائيا، لذا فإنه من واجب كل من يقدر على الحكم بشكل مستقل في كل مناسبة، أن يواجه هذا التأثير بقوة، فلن نحن التزمنا الصمت من سيتكلم؟"⁶⁴⁹. ويبدو أن تأثيره التدميري عدم فلسفته كلها،

⁶⁴⁸ « La se trouvent le Maroc, Fas (et non pas Fez), Alger, Tunis, Tripoli, on peut dire que toute cette zone n'appartient pas à l'Afrique, mais à l'Espagne avec laquelle elle forme un bassin (...) Cette partie de l'Afrique est sa partie non autonome, celle qui a toujours été en relation avec l'extérieur. Elle n'a pas été elle-même le théâtre d'événements historiques, mais elle a été toujours dépendante des grands bouleversements extérieure. Ce fut d'abord une colonie des phéniciens (...) elle fut ensuite une colonie des romains, de l'empire byzantin, des Arabes, des Turcs sous la domination desquelles elle se désagrégea en petits états de pirates berbères. c'est un pays qui ne fait que suivre le destin de tout ce qui arrive de grand ailleurs, sans avoir une figure déterminée qui lui soit propre. Tournée, comme l'Asie mineure, vers l'Europe, cette partie de l'Afrique pourrait et devait être rattachée à l'Europe, comme du reste ont tout récemment tenté de le faire avec succès, les français ». G. W. F. Hegel : La raison dans l'histoire, introduction à la philosophie de l'histoire, traduction françaises de, Kostas Papaioannou, librairie plan, collection, 10/18, paris, 1965, p, 246.

⁶⁴⁹ "He exerted, not on philosophy alone but on all forms of German literature, a devastating, or more strictly speaking, a stupefying, one could also say, a pestiferous, influence. To combat this influence forcefully and on every occasion is the duty of everybody who is able to judge independently. For if we are silent, who speak?" K, Popper: The open society and its enemies, vol II, Hegel and Marx, op, cit, p, 282.

وعلى التحقيق التاريخانية منها، فهو في رأي بوبر، لم يعمل سوى على تضليل قرائه أكثر ما عمل على إظهار الحقيقة. وأنى له ذلك، وقد أتعب أتباعه ومن خرج من معطفه بأسلوب ملغز لم يكن يرمي من تلك المنطقة المعتمدة من أفكاره، سوى إخفاء نزعته القومية ومعاداته للتنوع والاختلاف وبشكل أكبر للحضارات الشرقية، والدفاع عن فكرة عبقرية العرق أو الجنس الآري وأهليته في أن يكون هو الوريث الشرعي للحضارة الإغريقية والرومانية في عصره. ورب هذه الفكرة صارت المظان الأساس الذي يمتح منه الحزب الاشتراكي الألماني النازي إيديولوجيته.

ولهذا فليس بدعا أن نجد كارل بوبر يصوب عقلانيته النقدية في اتجاه مثالب الفلسفة الهيجيلية، فهو لم يجد حرجا في تعبير فلسفة هيجل بأشنع عبارات التشهير، رغم إيماءات بعض أصدقائه في اتجاه النظر إلى عظمة فلسفة الرجل، إلا أنه أثمها وأدان فكره، مدعيا أنه كان خزان أسلحة للنازية والفاشية، وما فلسفته إلا دعوة للعيش في خطر!! "(أ) النزعة القومية في شكل فكرة تاريخانية تلمح إلى أن الدولة هي تجسيد للروح (أو الآن تجسيد للدم) الدولة التي تخلق الأمة (أو العرق)؛ أمة واحدة مختارة (ما لبثت أن صارت العرق المختار) مقدر لها سيادة العالم. (ب) الدولة باعتبارها العدو الطبيعي لكل الدول الأخرى، يجب أن تفرض وجودها من خلال الحرب، (ج) الدولة معفاة من أي نوع من الالتزام الأخلاقي؛ التاريخ، أي النجاح التاريخي هو الحكم الوحيد؛ المنفعة الجمعية هي المبدأ الوحيد للسلوك الشخصي، الكذب الادعائي وتشويه الحقيقة أمر مسموح به، (د) الفكرة الأخلاقية للحرب (الشمولية والجمعية) ، ولاسيما حرب الأمم الفتية ضد القديمة منها؛ الحرب، المصير والشهرة هي أكثر الخيرات المرغوب فيها (هـ) الدور الخلاق للرجل العظيم الشخصية التاريخية العالمية، رجل المعرفة العميقة والمشاعر العظيمة (الآن، مبدأ القيادة) (و) المثل الأعلى للحياة البطولية (عش في خطر) و"للإنسان البطولي" في مقابل تمثل البرجوازية الصغيرة وحياتها الضحلة الرتيبة"⁶⁵⁰. إن المتأمل في جماع هذه

⁶⁵⁰ "(a) Nationalism, in the form of the historicist idea that the state is the carnation of the spirit (or now, of the blood) of the state - creating nation (or race); one chosen nation (now, the chosen race) is destined for world domination, (b) The state as the natural enemy of all other states must assert its existence in war. (c) The state is exempt for any kind of moral=

الأفكار المنتقاة يجدها تنويعات تحكي عن ترسانة الأسلحة الاستبدادية العنصرية التي صنعها هيجل نفسه وحملها أتباعه، تحت شعار "الثورة المستمرة على الانفتاح والحرية". فهي كلها أسلحة مدمرة مخزنة في مستودع أفكار هيجل، ومعدة بإتقان لتخريب عقول النخبة أيضاً، أولم ينبهنا "إدغار موران Edgar Morin" إلى خطورة كل نزعة لا تقبل التعدد والانفتاح، حين دعا إلى ضرورة الخروج من نزعة "التمركز حول العرق" و"نزعة التمرکز حول المجتمع"، إذ هي في نظره تؤدي "إلى أنواع مختلفة من كره الأجانب ومن النزعات العنصرية، والتي يمكن أن تصل إلى حدود نزع صفة الإنسان عن الأجنبي، هكذا فالصراع الحقيقي ضج النزعات العنصرية، من الأفضل أن يتم ضد جذورها المتمركزة حول الذات وحول المجتمع، عوض أن يتم ضد أعراضها"⁶⁵¹. وينبغي الاعتراف ههنا، أن جذور هذا التمرکز ترتبط بصلة وثيقة بالأفكار الشمولية المغلقة.

أولم يقر هيجل بشكل مدهش وجذاب، ذات لحظة تأمل تاريخاني، أن تاريخ العالم أو الأحداث التاريخية في العالم تتخذ قيمتها وأهميتها من نجاحها. وعلى أساس ذلك فهو يذهب إلى أن الهدف المطلق والمصير الجوهري هو النتيجة الأسلم للتاريخ الحقيقي للعالم والصيغة الصائبة للحكم والسيادة على العالم. إن عقيدة النجاح التاريخي الهيجلية باعتبارها القاضي الوحيد لتحقيق السيادة المطلقة على العالم، تتجاوز كل اعتبارات أخرى تتعلق بحياة الأفراد من أجل خدمة طغیان وجبروت الدولة، إذ لا توجد فكرة أخلاقية أنى كان شأنها تعلو عليها. ومن أجل تحقيق وفرض سيادتها وترك بصمتها لا بد أن تعرف "كيف تطلق النار"! أي أن تعرف كيف تبادر إلى الهجوم أو العدوان. وعلى هذا الأساس، لئن كان همّ الفلاسفة دوماً هو البحث وتبني أو وضع مشروع لتجاوز حالات الحرب التي أثنت فضاء

=obligation; history, that is, historical success, is the sole judge, collective utility is the sole principle of personal conduct; propagandist laying and distortion of the truth is permissible, (d) The 'ethical' idea of war (total and collectivist), particularly of young nations against older ones; war, fat and fame as most desirable goods. (e) The creative role of the Great Man, the world historical personality, the man of deep knowledge and great passion (now, the principle of leadership). (f) The ideal of the heroic life ('live dangerously') and the heroic man as opposed to the petty bourgeois and his life of shallow mediocrity". Ibid, p, 265.

⁶⁵¹ إدغار موران: تربية المستقبل، المعارف السبع الضرورية لتربية المستقبل، ترجمة، عزيز لزرق، ومنير الحجوجي، دار توبقال، ط1، 2002، ص، 91.

مسرح التاريخ، وإقامة سلام دائم على نحو ما فعل كانط حين دعا إلى إقامة اتحاد فيدرالي يشكل ما يسمى في الوقت الراهن الدول الديمقراطية، أليس حريا بهيجل أن يذهب مذهب أسلافه من أجل البحث عن حلول ملائمة لأنها شر الحرب والعدوان؟

يرفض هيجل أية محاولة في سبيل تحقيق مشروع مؤسساتي للسلام الدائم، بحجة أن الدولة فرد، ومن حيث أنها كذلك فهي تتضمن "السلب" كمحرك جدلي يخلق نقيضها ويصنع عدوها. "تتخذ الدولة في مظهرها النهائي في الواقع العيني المباشر شكل أمة واحدة ... وهي باعتبارها فردا واحدا فهي تستثني الآخرين كأفراد وفي إطار العلاقات المتبادلة بين الدول يجد التمرد والفرصة مكانهما هذه الاستقلالية ... تختزل النزعات بينها (بين الدول) إلى حدود تبادل العنف، إلى حالة الحرب ... إنها حالة التي تظهر فيها القدرة الكلية للدولة نفسها..."⁶⁵². فما هنا يراوح هيجل في خطابه الفلسفي المسير والمجيء بين إلغاء فردانية الفرد وتجاهل قيمته إذ ليس ينظر إليه عنده إلا بصيغة الجمع، أي بوصفهم شعب، وهم بدون قائد (ملك) ليسوا سوى غوغاء، أو قوة بدائية تقتضي غاية الدولة أن تزيعهم من الظهور إلى الوجود الواقعي - وبين تأكيد جبروت الدولة، وفردانيتها، وقوتها، وإمكانية توسعها وسيادتها المطلقة عن طريق المبادرة إلى الحرب، وسلب ثقافة الشعوب الأخرى. فلئن ثبت لدى هيجل أن الدولة مضطرة أن تؤكد جوهرها المميز لها على مسرح التاريخ، فيجب عليها منازعة الدول الأخرى في سلطتها، قصد الهيمنة الشمولية. ولا سبيل لها في ذلك إلا من خلال المبادرة إلى الحرب العدوانية (العادلة). تلك العقيدة التي تسللت إلى الخطاب الفلسفي عبر "هيرقليطس" الذي دافع عنها، وجعلها أداة تحول المنتصر إلى إله، وتجعل المنهزم عبدا أعاد هيجل فلسفتها على نحو جذاب وأنيق، وامتدت إلى ميدان التكتيك والاستراتيجيات الحربية، بحيث نجد لها تجليا

⁶⁵² "The final aspect of the state is to appear in immediate actuality as a single nation(...) As a single individual, it is exclusive of other like individuals. In their mutual relations, waywardness and chance have a place (...) this independency ... reduces disputes between them to terms of mutual violence to a state of war(...) It is this state of war in which the omnipotence of the state manifests itself ..." Ibid, p, 268.

واضحا عند "كارل فون كلاوزفيتز Carl Von Clausewitz"⁶⁵³ الذي طور نظرية "الهجوم والدفاع" تحت شعار: إن الهجوم يتوفر على غاية إيجابية من حيث فعالية التأثير لا تتوفر للدفاع. هذه العقيدة حسب كارل بوبر – هي في جوهرها عقيدة "هيجلية". بالنسبة لهيجل عندما تحدث عن الإساءات التي تؤدي إلى الحرب، لم يبين فقط ضرورة "حرب الدفاع" التي تتحول إلى حرب احتلال، لكنه أخبرنا بأن بعض الدول التي تتمتع بشخصية قوية "ستكون بطبيعة الحال أكثر ميل إلى التهيج [الانفعال]" من أجل العثور على فرصة ومجال لما يسميه مجازا نشاطا مكثفا"⁶⁵⁴. ولهذا فلا حرج أن نكون نحن المبادرين إلى العدوان طالما أن النجاح التاريخي يتحدد كمعيار للحكم على الدولة، فهي لا تخضع لمعيار للحكم على الدولة، فهي لا تخضع لمعيار الأخلاقية المدنية، بل إن قاضيتها الوحيد هو ما تحققه من نجاح تاريخي لأفعالها أفدنا بذلك قوتها وتوسعها وسيادتها على العالم.

إن هذا الضرب من الخطاب الموغل في التاريخانية، الدخيل على الخطاب الفلسفي، المؤسس لأسطورة التفوق العرقي، هو الذي جعل كارل بوبر يلعن فلسفة "هيجل" ويسفها بوصفها أعراض على مرض، لا ترقى إلا إلى فلسفة كاهن، تتلف ثقافة الشعوب وتنسف التنوع والاختلاف، مادام يشرع لإلحاق شمال إفريقيا بأروبا عن طريق القوة والعنف. وقد فاتته أن أبناء هذه المنطقة عبر توالي الأجيال أغنوا أوروبا بأعمالهم العلمية والفكرية والسياسية وساهموا بشكل أو بآخر في بناء حضارتهم بفضل التنوع العرقي والانفتاح الثقافي.

⁶⁵³ كارل فون كلاوزفيتز K. V. Clausewitz: جنرال ومنظر ومؤرخ عسكري بروسى (1780_1831) اهتم كثيرا بالفلسفة والتكتيك والاستراتيجية، وقد تركت أعماله أثرا عميقا في المجال الحربى في الدول الغربية. له عدة أعمال عن الحرب والحياة العسكرية، أشهرها ' عن الحرب' (von kreige) وهو يعتبر من أهم المراجع العسكرية في التاريخ. وقد أشاد بهذا الكتاب الكثير من القادة العسكريين أبرزهم: أدولف هتلر، وأيزنهاور، وفريدريك انجلز، ولنين وغيرهم. ألهمت أفكاره الحربية مجموعة من الأكاديميات والمؤسسات العسكرية، كما أن نظرياته وقواعده تستخدم في المجال قيادة المؤسسات والأعمال الادارية.

⁶⁵⁴ "for Hegel, when speaking about offences that lead to war, not only shows the necessity for a 'war of defense' to turn into a 'war of conquest', but he informs us that some states which have a strong individuality will naturally be more inclined to irritability, in order to find an occasion and a field for what he euphemistically calls intense activity " K, Popper: The open society and its enemies, op, cit, p, 269.

والحق أن هذا الجانب المظلم في المجتمعات البشرية الذي يتوق إلى رسم حدود الأرض والدم، والعودة إلى الحياة القبلية، شر لم ينته بعد، ودليل ذلك أنه حتى في بعض المجتمعات المنفتحة الحديثة، لازالت تؤمن بهتلرية (نسبة إلى أدولف هتلر Adolf Hitler) العرق وإقصاء المهاجر الأجنبي الذي يشكل في نظرهم الخطر الموقوت على قيمهم وثقافتهم. وبوبر إذ يمتنع من المنتصرين للعنصرية والمنتسبين للانغلاق، فإنه يدرك على نحو لا غموض فيه، أن نمو المعرفة الإنسانية وتقدم الحضارة البشرية، لا يستقيم إلا بمواجهة التطرف التوتاليتاري الذي أنشأ افلاطون وطوره هيجل وماركس بشكل أنيق وجذاب استهوى حتى شيوخ الخطاب الفلسفي هذه النظريات والأفكار الشمولية التي تدعي معرفة مصير التاريخ والتخطيط لغايته النهائية تشيد أفكارها على أرضية تأويل التاريخ فحسب، كل من زاوية اهتمامه وصنعتة، وسوف لن نجانب الصواب إذا قلنا إن التأويل الهيجلي تحكمه دوافع عميقة تحصنها الدولة البروسية وأما بالنسبة لكارل ماركس، فإنه يصير القانون الذي تحكم التاريخ، قانونا اقتصاديا يقوم على أرضية الصراع بين الطبقات من أجل تحقيق السيادة المطلقة النهائية.

وإنه لمن المثير للإغراء أن نقفني أثر الخيوط العنكبوتية للبرنامج اليوتوبي الإطلاقي، لوضع صورة نهائية للعالم الاجتماعي في الفلسفة الماركسية. والحال أنه رغم افتتان بوبر بالجانب الإنساني والنوايا الطيبة لكارل ماركس، في التنديد بكل أشكال الاستغلال والاستلاب والاضطهاد التي تعصف بالمضطهدين من طرف المضطهدين. ورغم أن ماركس أدرك ببصيرة نافذة مثالب بنية النظام البرجوازي وعيوب المؤسسات الرأسمالية، ورغم أنه أعجب بحصافة الماركسية كصورة نقية وناضجة من صور التاريخانية، لكنه رغم هذه الاعتبارات الصادقة التي تسم الفكر الماركسي، لم يقبل الحلول التي قدمها ماركس في سبيل تحرير المستضعفين التخطيط المركزي للمجتمع اللاتبقي. أليس حريا بنا أن نحارب بأسلحة ماركس في سبيل رفع أنحاء الاستغلال الطبقي حتى تنعم الإنسانية بمجتمع لا طبقي؟ ولئن هو صح أن نوايا ماركس صادقة وإنسانية، فلم يهاجم

كارل بوبر كارل ماركس؟ أليست العودة إلى الفلسفة الماركسية في الوقت الراهن سبيلا سالكا من أجل فهم بنية الوضع الاجتماعي والاقتصادي والسياسي القائم؟

لا ينكر بوبر فضل وأصالة ماركس الناقد المحلل لبنية المؤسسات الاجتماعية والاقتصادية والسياسية والثقافية، وهو ما يعبر عنه في مجموعة من أسطر مؤلفاته، حتى لا يسهم بالانحياز وبالقراءة اللاعقلانية وغير النقدية الأحادية الجانب والسطحية البعد، وهو في شأن ذلك يميز بين ضربين من الماركسية على نحو ما مر معنا سابقا، إحداهما؛ عملية تجعل من ماركس "الفيلسوف الاقتصادي والاجتماعي الحصيف الرأي، الدقيق التحليل، فيما هو كائن، أي فيما هو قائم من مؤسسات اقتصادية واجتماعية وثقافية وبنيتها وتركيبتها وطريقة أدائها"⁶⁵⁵. والأخرى غير علمية أو سوقية، تجعل ماركس نبيا مزيفا، يقيم نبوءاته اليوتوبية التاريخية على تأويلات اقتصادية واجتماعية لأحداث حاضرة ثم يضيف عليها صفة العلمية هذا الزعم في نظر بوبر يعادل ما يقوله الكاهن، ومن ثم يجب أن نعرضه على محراب نقد غامر بمحاولة "مسح الطاولة".

إن ماركس في ماركسيته السوقية ليس سوى نبيا مزيفا، لأنه قدم نبوءة لمسار التاريخ وغايتها، لكنها لم تتحقق، والأخطر من ذلك أنه عمل على تضليل الكثير من الأشخاص الأذكياء، وأوهمهم بأن اقتفاء عمل الكاهن يفضي في المطاف الأخير إلى حل المشكلات الاجتماعية، وذلك هو الطريق العلمي الأسلم لتحقيق التقدم الأمثل، فماركس مسؤول عن الخراب الفكري التوتاليتاري الذي عدم عقولا كانت ستساهم في بناء المجتمع المفتوح. يجب أن نعترف بدءا بالماركسية كنظرية تاريخية خالصة، هدفها تقديم تصور تاريخي حتمي لمسار التطورات الاقتصادية والأحداث الاجتماعية والسلطة السياسية، لكنها تقدم الأساس للبرنامج العام للحزب الشيوعي الروسي بعد حصوله على السلطة السياسية، ولقد قلل ماركس من أهمية الهندسة الاجتماعية المتدرجة التي يعترف بوبر بأهليتها في إصلاح المؤسسات الاقتصادية والسياسية والاجتماعية – بسبب طوباويتها وافتقارها إلى المشروعية. والحل البديل عن ذلك هو الحل الراديكالي الثوري العنيف الذي يمكنه أن يغير

⁶⁵⁵ لخضر مذبوح: فكرة التفتح في فلسفة كارل بوبر، مرجع سابق، ص، 326.

كل شيء في سبيل تحقيق النبوءة الماركسية، وما الأفراد ووجودهم المادي ووضعهم في المجتمع سوى نتاج للظروف الاقتصادية. "إن الأعمال الاقتصادية الهائلة التي أنجزها ماركس لم تلمس مشكلات بنية السياسة الاقتصادية، ومنها على سبيل المثال التخطيط الاقتصادي. وعلى نحو ما اعترف لينين: لا توجد بالكاد كلمة بصدد اقتصادات الاشتراكية يمكن العثور عليها في عمل ماركس - باستثناء شعارات عديمة الفائدة مثل "من كل حسب قدرته، إلى كل حسب حاجاته". والسبب في ذلك يعود إلى أن أبحاث ماركس الاقتصادية خضعت بالكامل لنبوءته التاريخية. لكن يجب أن نقول أكثر من هذا فقد أكد ماركس بشدة على التعارض الحاصل بين طريقته التاريخية المحضة، وأية محاولة لإجراء تحليل اقتصادي بهدف التخطيط العقلاني. فأدان مثل هذه المحاولات باعتبارها طوباوية، وتتنقص إلى المشروعية"⁶⁵⁶. لهذه الاعتبارات المتقدمة مجتمعة يلعب بوبر إلى أن الماركسية وقعت في أخطاء قاتلة، حين سحبت اعترافها بالهندسة الاجتماعية المتدرجة، وفضلت اتباع طريق التاريخية الكلية. وهو ما صير النظرية الماركسية نبوءة تاريخية زائفة وفاشلة، رغم أنه رأى العديد من الأشياء في ضوء سليم.

فلن نحن تأملنا نظريته من مجموع زواياها، فإننا سنلغي أن النبوءات التي تبشر بها عفا عليها الزمن. فإذا أخذنا في الاعتبار التطورات اللاحقة التي عرفتتها مجموعة من المجالات، وأطلقنا بها على الماركسية، فإننا سنبعد منها نظرية المادة بعد الاطلاع على نتائج الفيزياء المعاصرة، ونزيح الفهم الريكاردي (نسبة إلى ريكاردو David Ricardo) للاقتصاد باعتبارها المظان التي اغترفت منها الماركسية أساس تصورها للاقتصاد، كما

⁶⁵⁶ "The vast economic researches of Marx did not even touch the problems of a constructive economic policy, for example, economic planning as Lenin admits, there is hardly a word on the economics of socialism to be found in Marx's work- apart from such useless slogans as 'from each according to his ability, to each according to his needs'. The reason is that the economic research of Marx is completely subservient to his historical prophecy but we must say even more Marx strongly emphasise the economic research of Marx is completely subservient to his historical prophecy. But we must say even more. Marx strongly emphasized the opposition between his purely historicist method and any attempt to make an economic analysis with view to rational planning. Such attempts he denounced as utopian, and as illegitimate" K, Popper: The Open Society and its Enemies, op, cit, p, p, 284, 285.

سنهجر نبوءتها لحال النظم السياسية في المستقبل. "فإذا ضربنا بأنظارنا فحسب إلى نبوءته التي تفيد بأن الرأسمالية الطليقة، على نحو ما كان يعرفه، لن يستمر لفترة أطول، وأن المدافعين عنه الذين اعتقدوا استمراره إلى الأبد كانوا مخطئين، فيجب علينا أن نقول إن الحق كان معه. لقد كان محقا أيضا، في الزعم الذي يفيد أن "الصراع الطبقي" كان إلى حد كبير، على وشك أن يتحول إلى نظام اقتصادي جديد عن طريق اتحاد العمال، لكن يجب أن لا نذهب إلى حد القول إن ماركس تنبأ بنظام جديد، هو سياسة التدخل الحكومي تحت اسم آخر، هو الاشتراكية. والحقيقة هي أنه لم تكن لديه فكرة عما كان ينتظرنا. فما كان يسميه "الاشتراكية كان يختلف كل الاختلاف عن أي شكل من أشكال سياسة التدخل الحكومي، وحتى عن الشكل الروسي؛ لأنه كان يعتقد اعتقادا قاطعا بأن التطور الوشيك سيقفل من تأثير الدولة على المستوى السياسي والاقتصادي أيضا، في حين أن سياسة التدخل الحكومي زادت حدتها في كل مكان"⁶⁵⁷. وليس من الإسهاب أن نتابع القول في شأن هذا السياق بأن النظرية الماركسية تؤسس لوجود شبكة من الأسباب الذاتية والموضوعية المعقدة التي، تفيد أن الطبقة العاملة ستزيد عددا وفقرا، ويصبح وعيها الطبقي أكثر اكتمالا ونشاطا، وهو ما يجعلها تتجه صوب "الثورة" كحل لتغيير الوضع الاقتصادي والاجتماعي القائم، في اتجاه تحرير نفسها من استغلال الطبقة المضطهدة لها.

والحق أن هذه النبوءة التي خلقها ماركس هي نتيجة تحليله العميق للوضع الاقتصادي والاجتماعي القائم من جهة، ولرفضه العمل بالهندسة الاجتماعية المتدرجة من جهة أخرى، لكن نتيجة نبوءاته عصفت بالنظرية الماركسية إلى غياهب النظرية اللاعلمية، باعتبار أن ما جاء به المستقبل لم يكن هو ذلك الذي تنبأ ماركس بحدوثه، بل في الواقع أن

⁶⁵⁷ "If we consider only his prophecy that the system of unrestrained capitalism, as he knew it, was not going to last much longer, and that its apologists who thought it would last forever were wrong, then we must say that he was right; too, in holding that it was largely the 'class struggle', i.e., the association of the workers, that was going to bring about its transformation into a new economic system. But we must not go so far as to say that Marx predicted that new system. Interventionism, under another name, socialism. The truth is that he had no inkling of what was lying ahead. What he called 'Socialism' was very dissimilar from any form of interventionism even from the Russian form; for he strongly believed that influence, political as well as economic, if the state, while interventionism has increased it everywhere". Ibid, p, 389.

الدول الصناعية الكبرى ذهبت في منحى آخر، حيث عملت على تحسين ظروف العمل للطبقة العاملة التي أصبحت أقل عددا مقارنة بما كان عليه الحال في عهد ماركس، وصار وعيها الطبقي يقل تدريجيا، وفكرة الثورة لم تعد الحل الأسلم لديهم.

طبقا لهذه الاعتبارات صارت النظرية الماركسية ضربا من القول اليوتوبي التوتاليتاري الذي يفتقد للصفة العلمية. والحق أن جاذبيتها راح يعلوها الصدا من كل جانب. أنى لها الغلبة والقوة العلمية، ومعيار الدحض والإبطال يطلعنا أنها قد استسلمت لاختبار التجربة، كما أنها لم تف بمعيار الترابط أو الاتساق الداخلي ومن الجلي أن الاعتقاد الأساسي للماركسية والقائل بأن نمو وسائل الإنتاج هو المحدد الوحيد للتغير التاريخي، هو اعتقاد غير متسق منطقيا، إذ لا تملك مثل هذه النظرية أن تفسر كيف يأتي لوسائل الإنتاج أن تنمو فعلا بدلا من أن تبقى كما هي⁶⁵⁸. وحتى لئن هي تحققت نبوءات ماركس في هذا السياق، فإن ذلك لا يحيل على أنها تعزيز للصفة العلمية للنظرية، بل إن ذلك لا يفيد سوى أنها نجحت في الجانب الروحي الذي تنطوي عليه، خلاله استطاعت أن تستميل حماس الجماهير، وتثبت فيهم الإيمان بالمستقبل العظيم الذي ينتظرهم، فالجانب الروحي والديني في الماركسية على التحقيق لا تخطئه العين، ولا يغفله المجره الذهني للمطلع عليها "فلقد منحت نبوءة ماركس العمال، في لحظة من لحظات بؤسهم ولؤمهم، وإيمانا ملهما بمهمتهم بالمستقبل العظيم الذي ينظر جميع البشر على أيديهم"⁶⁵⁹.

وبقدر ما كانت الطبقة العاملة تتأوه من الاضطهاد والاستغلال فقد رأت في الماركسية منقذا من جحيم الرأسمالية، وجواز سفر للعبور إلى المجتمع اللاتبقي، فزاد حماسها وانتشر في مختلف بقاع العالم، لكن والحالة هذه فقد زاد وضعهم بؤسا على نحو عميق. فبعد فشل النبوءة الماركسية، وتشعب الفكر الماركسي إلى موقفين – موقف المؤمن المعتقد به دون ملاءمته مع السياق الزمني الذي يجايله ودون تبديل أو تعديل، وموقف

⁶⁵⁸ عادل مصطفى: كارل بوبر، مائة عام من التنوير، مرجع سابق، ص، 255.

⁶⁵⁹ "In the hour of their deepest misery and degradation, Marx's prophecy gave the workers an aspiring belief in their mission, and in the great future which their movement was to prepare for the whole of mankind". K, Popper: The open society and its enemies, op, cit, p, 394.

المؤول (التحريفى) الذى ىنتقى منه ما ىخدم "المرحلة" - تمشيا مع ذلك فإن "دولة العمال" التى نسيج ماركس خيوط الأمل فيها والحلم بها، لم تكن سوى وجهة نظر لثائر لشد ما تأفف وامتعض من الرأسمالية، وزرع أسطورة الأمل والتشويق فى نفوس مناصريه، سرعان ما بكتت اختبارات التجربة زيفها. وخطأ الماركسية ها هنا يرتبط بإصرار على فكرة الثورة وتفضيلها على فكرة التطور. فلئن نحن ضربنا بأنظارنا إلى نتائج الثورة والاضطرابات الاجتماعية العنيفة، فإننا لم نطفر سوى بالانقسامات الاجتماعية من جهة، وصعود الانتهازيين لا هم لهم سوى الظهور بثوب الزعيم، مثل "ستالين Joseph Staline" و"ماوتسي تونغ Mao Tse- Tung" وغيرهما من جهة أخرى. وهكذا فكلما زادت المجتمعات تطورا، زادت معها يوتوبية الحل الماركسي، وزاد معها بؤس الايديولوجيا والتاريخانية ومن وقف على الوضع الاجتماعي الضّر وجايل جانبا من أحداث القرن العشرين وبداية الواحد والعشرين منه، سيدرك على الفور صعوبة قمع الذاكرة، التى تحتفظ بعشرات الملايين من الناس الذين جوعوا فى ظل نظام حكم ماوتسي تونغ، ومثلهم وزيادة من الذين أرسلوا إلى معسكرات الاعتقال من طرق جوزيف ستالين، ومثلهم أكثر من عزة القوم فى كمبوديا الذين لقوا حتفهم فى ظل النظام الشيوعي هناك، ورغم أن كارل ماركس بريء من كل هذه الأحداث، ولم يكن يوما يثني عن التطهير العرقي ولا هو يطري الفاشية، ولا يزكي الشوفينية، فإن هذه الوقائع الاجتماعية الفظيعة كلها اغترفت من الماركسية. ولوحت باسمها وانطلقت من أرضيتها. وهذا يؤشر على وجود أخطاء قاتلة فى نسيج الفكر الماركسي.

قد يعترض معترض ههنا، ويحاجج بالقول: إن كل هذه الأحداث وما لف لّفها، لم يكن ماركس مسؤولا عنها، بل هي سلبية من لوا عسا الأفكار الماركسية وعملوا على تحريفها فى اتجاهات انتهازية ومصلحية، وسوغوا ما لا يستساغ منها. ومن ذلك سيستشهد بالتقدم الحاصل فى بلاد ماوتسي تونغ الشيوعية. إلا أن هذا الأمر لم ينفع الصين من تجاوز الانعكاسات السلبية للسياسة "الماوية" وعلى التحقيق، ما يعرف "بالقفزة الكبرى إلى الأمام" (1958-1962)، التى كانت ترمي إلى جعل الصين دولة صناعية بعد أن كانت زراعية، راح ضحيتها ما ينيف عن ثلاثين مليون شخص، بسبب المجاعة المترتبة عن

سياسة التخطيط المركزي وتهميش دور السوق – إلا بعد الإصلاحات الاقتصادية الجوهرية التي قام بها "دينغ شياوبنغ Deng Xiaoping" خلال فترة حكمه (1978-1992). وكان قد سلك حينذاك هندسة اجتماعية متدرجة جماع فكرة العمل بها أن الإصلاح لا يستقيم جملة واحدة، بل هو يعتمد على مجموعة من الخطوات التي تقيس نجاحها عن طريق إحالتها على الاختبارات التجريبية، فإذا نجحت الخطوة الأولى ينتقل إلى ما بعدها، وإذا اكتشفت وجود خلل ما في إحدى الخطوات، يعمل على تغيير الخطوة أو إصلاح الخلل بما يتناسب مع الواقع. وعلى هذا النحو استطاع "دينغ شياوبنغ" أن يخلص الاقتصاد الصيني من أزمات التخطيط المركزي الذي سلكه "ماو تسي تونغ" قبله، فكان نتيجة ذلك توالي الكثير من الانجازات الاقتصادية التي حولت الصين إلى قوة اقتصادية عالمية.

فقد مر معنا من قبل أن الخطأ الذي "حفر قبر الماركسية" هو تجاهل منشئها للهندسة الاجتماعية المتدرجة، واعتماده على التخطيط الهندسي الإطلاقي، وقد تبع ذلك أن غيب ماركس "ملكة الحكم النقدي الهادئ، فهدم الإيمان بتعبير العالم عن طريق استخدام العقل، ولم يبق من تعاليم ماركس غير فلسفة هيكل النبوءة التي هددت بثوبها الماركسي الأنيق بقطع طريق النضال في سبيل بناء المجتمع المفتوح"⁶⁶⁰. في سياق ذلك، لشد ما عبر بوبر عن تأففه العميق من الأفكار الثورية اليوتوبية، التي تنزع إلى سلك طريق الثورة والعنف لحل المشكلات الاجتماعية، مثل الفقر والبطالة والمجاعة وغيرها، باعتبار أن خيار الثورة قد يتلف الحلول العقلانية لهذه المشكلات لصالح الوجد والحنين إلى مسألة الأمن والاستقرار، على نحو ما شهد العالم في بعض الدول العربية بعد أحداث "الربيع العربي". وهذا يفيد بمعنى أبلغ أن الحلول الثورية اليوتوبية تزيد الوضع جلادة وبأساء، وتمنح الفرصة لهيمنة الطغاة المستبدين وفرض سلطتهم بقوة الحديد والنار. ومقاربة بوبر للمشكلات الاجتماعية عوضا عما مر معنا، تنادي باعتماد الحلول العقلانية واتباع الهندسة

⁶⁶⁰ "The prophetic element in Marx's creed (...) swept everything else aside, banishing the power of cool and critical judgment and destroying the belief that by the use of reason we may change the world. All that remained of Marx's teaching was the oracular philosophy of Hegel, which in its Marxist trappings threatens to paralyse the struggle for the open society". Ibid, p, 394.

الاجتماعية الإصلاحية المتدرجة التي تقودنا إلى بناء المجتمع المفتوح عوضا عن التبجح بوضع تخطيط مركزي يوتوبي توتاليتاري.

والحق أن الناظر الممعن في كتابات بوبر، إن هو قلبها من مجموع جوانبها وحققها في ما أظهرته ويستقصيها في ما أضمرته، لأوحى له أن الرجل يراوح المسير والمجيء في خطابه بين التحذير من ضربين من اليوتوبيا⁶⁶¹؛ إحداهما رجعية تحارب فكرة التغيير، وتسعى إلى الحفاظ على القيم القبلية القديمة والإبقاء على الوضع القائم على نحو ما هو عليه من جهة، وتؤسس من جهة أخرى لدولة مثالية ثابتة، أو على الأقل ترسم مجتمعا يناظر ذلك من جهة أخرى، باعتبار أن الحكومات القائمة ليست سوى نسخا مشوهة وصورا فاسدة لصورة الدولة المثالية الخالية من كل شرور التغيير والفساد. فعلى نحو ما يستشرف الطفل تجسيد صورة أبيه، إذ يرى فيه مثاله شبه الإلهي للحكمة، والمجد، والفضيلة والثبات والقوة، كذلك يذهب المجهر الذهني لأفلاطون إلى الدولة المثالية باعتبارها أصل ومصدر باقي الدول القابلة للتلف. وثاني ضرب يوتوبيا للذين يحذر منهما بوبر تتخذ ميسما تقدما، أفدنا بها تلك التي تنطوي عليها الفلسفة الماركسية، مثلما أشرنا إلى بعض جوانبها سابقا. لكن السؤال الذي يأتي به سياق الكلام هو: ما مدى فطاعة وخطورة الخطاب اليوتوبي والتخطيط الاجتماعي الشمولي على بناء المجتمع المفتوح؟

بعدما نفذ بوبر من نسج تفاصيل الخطاب اليوتوبي الشمولي، يستمر في التشديد على عواقبه المدمرة، ولعل أبرز ما نبه إليه الرجل في هذا السياق، إضافة إلى أنها تقدم نبوءات كاذبة، هو أنها تنطوي على خطاب أكثر جاذبية وسحرا حين تناشد الكمال وتتوجه إلى تحقيق السعادة والخير والحرية والعدل، لكن بين طيات ذلك تتوارى شرارة العنف والتعصب واللاتسامح، وكل خطاب أو دعوة للتحكم في المسار الطبيعي للمجتمع، إما من

⁶⁶¹ نعتقد أن السبب المباشر وراء تعطيل المجتمعات العربية، اتجاهها المستمر نحو العنف في المرحلة الراهنة، وعلى التحقيق صعود التيارات المتأسلمة البالغة في التهريب، وعنف ما بعد الربيع العربي، يكمن في مراوحة المسير والمجيء بين هذين الضربين من اليوتوبيا الذين يتخذان شكل صراع بين معتنقي الدعوة الراديكالية إلى التجديد والقطع مع قيم الماضين، وبين معتنقي العيش بتوب الماضي المفقود وهو وضع لم ينتج عنه سوى تدمير الهوية العربية من جهة وحجب البوصلة العلمية نحو اتخاذ مكان لهذه المجتمعات ضمن الزمان العلمي العالمي المعاصر من جهة أخرى.

خلال الحنين إلى الماضي المفقود أو عبر الثورة والانتقال إلى مجتمع لم يظهر بعد، هي دعوة يجب إيقافها في مراحلها الجنينية، لأنها ستشل طريق المجتمع المفتوح.

ومثلما كشف بوبر بحق فإن دعاة المجتمع المغلق القدامى منهم والمحدثين على التحقيق، يتخذون جميعا السواء نفسه من حيث نظرتهم السياسية للدولة، فلا يعدو موقفهم كمن ينفخ في الرماد حين ينظرون إلى الدولة نظرة عضوية بيولوجية شبيهة تماما بالجهاز العضوي. والحق أن هذا الموقف رغم ما يحمله من جرأة حجاجية وفكرية، فإنه على التحقيق لا يؤدي إلا إلى مجتمع محكم الانغلاق، يرتبط أعضاؤه بروابط بيولوجية مشتركة، مثل النسب والأفراح والمخاطر والآلام، وهي علاقات أقرب ما تكون إلى البنية الفيزيائية للإنسان كالسمع والرؤية والشم واللمس. ولو شئنا أن نعبر عن هذه المسألة بصيغة أكثر ملاءمة لقلنا إن هذا الادعاء شبيه بالتأبين الجنائزي الذي يرسم المجتمع في ألطف صور العبودية، لأنها تهيي أرضية انبثاق الاستبداد، والشروط الموضوعية والنفسية للمصادقة عليه والقبول به، أو أنها ترسم ملامح تجمع القطيع، بحيث لا يمكن لأي عضو أن يتواجد في معزل عن غيره. ومن غير المستساغ أن نطبق النظرية العضوية على المجتمع المفتوح، لأنها لا تعمل سوى على تحطيمه. وربما هذا ما قصده بوبر بحق حين حاجج على أنصار هذه النظرية بالقول: "إن الجوانب التي أرمي إليها، ترتبط بحقيقة أنه في مجتمع مفتوح، يسعى العديد من الأعضاء إلى الارتقاء الاجتماعي، وشغل أماكن أعضاء آخرين، وهذا قد يؤدي، على سبيل المثال، إلى ظاهرة اجتماعية هامة كالصراع الطبقي، ولا يمكننا العثور على أي شيء نظير الصراع الطبقي في مجتمع عضوي الشأن في ذلك أن الخلايا أو أنسجة الكائن الحي التي يقال عنها في بعض الأحيان أنها تضارع وتشاكل أعضاء الدولة، قد تعاند على الطعام، لكن ليس هناك ميل متأصل في عضو السيقان يسعى إلى أن يصير دماغا، أو باقي أعضاء الجسم الأخرى أن تصبح بظنا وبما أنه لا يوجد شيء في الكائن العضوي يحاكي واحدة من أهم خصائص المجتمع المفتوح، المنافسة على المكانة بين أعضائه، فإن النظرية العضوية المزعومة للدولة تستند إلى مماثلة باطلة، أما المجتمع المغلق، من جهة أخرى فلا يعرف الكثير عن هذه الميول، إذ أن مؤسساته بما في ذلك طوائفه، مقدسة للغاية - إنها طابوهات (...) لذلك فلا غرابة أن

نجد أن معظم محاولات تطبيق النظرية العضوية على مجتمعنا ليست سوى أشكال مقنعة من الدعاية للعودة إلى القبيلة⁶⁶². والمجتمع المفتوح وفق هذا المنظور، أي باعتباره مجتمعاً غير عضوي يمكن أن يصير "مجتمعاً مجرداً" على نحو ما يسمه بوبر، الشأن في ذلك أنه لا يكون مجتمعاً فعلياً مكوناً في مجموعة من الأفراد تربط بينهم علاقات اجتماعية واقعية، كأن تدار بعض الأعمال بين أشخاص واقعيين في مكان معزول، أو افتراض على نحو ما يحدث في الزمن الراهن عبر وسائل التواصل الاجتماعي أو يتبادلون سلعا مختلفة في أماكن تجارية افتراضية، بل وقد يصير في الامكان تكاثر النوع البشري دون الحاجة إلى عنصر مشخصي عبر التلقيح الصناعي وحوادث من هذا القبيل هي ما سيمها بوبر بالمجتمع المجرد، لأن العلاقات الاجتماعية الواقعية لم تصلح قط أن تكون معياراً أو قاعدة لتحديد هيكل المجتمع وضبط إيقاع العلاقات داخله.

وعلى الرغم من أن بنية المجتمع تتجه نحو التجريد، فإنها لا يمكن أن تصير كذلك على نحو تام، لأن العلاقات الاجتماعية الواقعية تحقق ما لا يمكن أن يتحقق في إطار المجتمع المجرد، إذ ما زال البشر يشيدون جماعات واقعية وتربطهم روابط اجتماعية ممتدة بين مختلف الأطياف. لكن ذلك لا يمنع من القول إن المجتمعات الحديثة المفتوحة تنشط على نحو كبير طبقاً للعلاقات المجردة على نحو ما مر معنا، مثل التبادل والتعاون. ومما يسوغ قوة هذا الزعم هو أن النظريات الاجتماعية الحديثة بذلت جهداً كبيراً في تحليل هذه العلاقات المجردة، وبنت هيكلها الفكري على أسسها. وطبقاً لهذا المنظور، فإن بوبر

⁶⁶² "The aspects I have in mind are connected with the fact that, in an open society, many members strive to rise socially, and to take the places of other members. This may lead, for example, to such an important social phenomenon as class struggle. We cannot find anything like class struggle in an organism. The cells or tissues an organism, which are sometimes said to correspond to the members of a state, may perhaps compete for food; but there is no inherent tendency on part of the legs to become the brain, or of other members of the body to become the belly. Since there is nothing in the organism to correspond to one of the most important characteristics of the open society, competition for status among its members, the so _ called organic theory of the state is based on a false analogy. The closed society, on the other hand, does not know much of such tendencies. Its institutions, including its castes, are sacrosanct- taboo (...) its is therefore not surprising to find that most attempts to apply the organic theory to our society are veiled forms of propaganda for a return to tribalism". K, Popper: The Open Society and its Enemies, vol I, the Spell of Plato, op, cit, p, 177.

يعتقد أن الانتقال من المجتمع القبلي المغلق إلى المجتمع المفتوح، هو أعظم ما يمكن أن يحققه البشر، "ويسبب ما وصفناه بالطابع البيولوجي للمجتمع المغلق يجب الشعور بهذا الانتقال بشكل عميق حقاً"⁶⁶³.

ومن أجل تحقيق هذا المطلب الاعتباري، وإدراك أهمية الشعور الذي يتحدث عنه بوبر هاهنا، يتعين بدءاً وضع "قطيعة فكرية" مع التيارات والمذاهب الفلسفية التوتاليتارية التي تؤسس للمجتمع المغلق، فهي لا تبرع إلا في وضع أسئلة تتعلق بالميل التاريخي وبمصير الإنسان، وتضع خططا شاملة للتحكم في المسار المستقبلي البعيد المدى للتاريخ، دون أن تعترف بحرية الأجيال القادمة وآمالهم في صناعة وجود اجتماعي لا يشبه الماضي، بل يوافق السياق الزمني العلمي العالمي الذي يجالوه. وما من مزية في الأمر أن هذه الأنساق التوتاليتارية تعدّ كليا إمكانية النقاش النقدي المتبادل، وحتى حين تتعارض مخططاتها اليوتوبية مع الواقع وتفشل في التطبيق الميداني، حينذاك يوجه المخطط اليوتوبي التثريب إلى حماقة البشر والعالم المحيط والظروف الاجتماعية والتاريخية التي واكبت تطبيق المخطط. وما يعزز موقف المخطط اليوتوبي ويزيده ثواءً وقناعة، هو إيمانه بأهمية المؤسسات الاجتماعية من زاوية تاريخها، أي من منظور منشئها وتطورها وشأوها في خلق الاستقرار والإبقاء على أسطورة الإطار، وهو يعتقد اعتقاداً راسخاً أن أصلها ومصدر نشأتها، يعود بشكل جلي إلى خطة محددة بغاية تحقيق أهداف مرسومة سلفاً.

بيد أن المخطط اليوتوبي فاته النظر إلى أن هذه المؤسسات فقدت هذه الخاصية. ولئن سوغ لنا الرجوع إلى أصلها، فإن عين اليقين يؤشر على أنها لم تكن مخططة بوعي، بل إن معظمها لم يكن سوى نتائج لا واعية وغير مقصودة لأفعال إنسانية. وإذا حبنا هذا النقد، فليس من الإسهاب أن نقول إن المخطط اليوتوبي – كما هو الشأن بالنسبة للتاريخاني – حين يعترف بأهمية المؤسسات ودورها في الإبقاء على الوضع القائم، فإنه يبني من

⁶⁶³ "Owing to what we have described as the biological character of the closed society, this transition must be felt deeply indeed". Ibid, p, 178.

خلالها تقويمه لتأثيرها وفعاليتها في تطور التاريخ من جهة، وحكمه على مسار التاريخ ومصير الإنسان من جهة أخرى.

ويجب أن لا ننخدع، ضمن هذا المنظور، في بعض الفلسفات الاجتماعية والسياسية التي تقدم صورة توليفية للاتجاه التاريخاني والهندسي الاجتماعي معاً، إذ هي تعتبر سنداً لبعض الاتجاهات الفلسفية الاجتماعية اللاحقة، التي قدمت نظماً يوتوبية توتاليتارية اختفت في لحظة زمنية معينة؛ أفدنا بذلك الفلسفة الاجتماعية والسياسية لأفلاطون؛ "فهي تجمع عناصر تكنولوجية واضحة إلى حد ما في المقدمة، مع خلفية تنطوي على عرض مفصل لخصائص تاريخية نمطية (...)" والحق أن الغايات السياسية لأفلاطون تعتمد، على وجه الخصوص، وفي جانب كبير منها، على مذاهبه التاريخية أولاً، إن هدفه هو الهروب من التدفق الهراقليطي، الذي يعتقد أنه يمكن القيام بذلك عن طريق تأسيس مدينة فاضلة محكمة إلى حد يجعلها لا تشارك في الاتجاه العام التطور التاريخي ثالثاً؛ يعتقد أن نموذج أو أصل مدينته الفاضلة يمكن العثور عليه في الماضي البعيد، في عصر ذهبي كان موجوداً في فجر التاريخ لأنه لو كان العالم ينحط مع الزمن لوجدنا الكمال يزداد كلما عدنا إلى الماضي"⁶⁶⁴.

وعلى هذا النحو تظهر الغاية السياسية لأفلاطون بشكل لا قِتام فيه، في نزعه التاريخية، وما يسوغ من فلسفته السياسية يمكن أن ينطبق على فلسفته عامة، وعلى نظريته في المثل، فلا تغيير ولا تأثير ولا تخطيط هندسي شمولي إلا بالعودة إلى الماضي. وانطلاقاً من هذا السياق نفهم أن العقل السليم هو وحده الذي يستطيع إرشادنا إلى العودة إلى الماضي البعيد من أجل اقتفاء أثر عالم أفضل، وإذ سَوَّغ أفلاطون لنفسه تولي هذا

⁶⁶⁴ "It combines, as it were, some fairly obvious technological elements in the foreground, with a background dominated by an elaborate display of typically historicist features (...) Plato's political ends especially, depend to a considerable extent on his historicist doctrines. First, it is his aim to escape the Heraclitean flux, manifested in social revolution and historical decay. Secondly, he believes that this can be done by establishing a state which is so perfect that it does not participate in the general trend of historical development. Thirdly, he believe that the model or original of his perfect state can be found in the distant past, in a Golden age which existed in the dawn of history; for if the world decays in time, then we must find increasing perfection the further we go back into the past." Ibid, p, p, 32, 33.

الأمر، فقد سُوِّغ معه القول: إن الرجل كشف قناع الرؤية التي امتنعت عن السابقين عليه واستعصت على معاصريه، أفدنا بذلك بصيغة سقراطية، أن الحنين إلى الماضي الغابر والتفسير التاريخي الماضوي والتنبؤ التاريخي بما لم يأت بعد، يجب اعتمادها منطلقاً معقولاً لكل عمل اجتماعي. وذلك بالفعل هو ما تحقق في الفلسفات التي خرجت من معطف أفلاطون ومن سار على خطاه، "إذ أن جميع أفكار التاريخانيين وأعمالهم تهدف إلى تفسير الماضي، حتى يمكنهم ذلك من التنبؤ بالمستقبل"⁶⁶⁵. بهذه الصيغة التفاضلية اليوتوبية الزائفة يمكن لأنصار المذهب التاريخاني أن يبعثوا الأمل في نفوس أشخاص يتهافتون على رؤية عالم لا يوجد ما هو أفضل منه. لذلك يستساغ القول: إن التاريخاني - كما المهندس اليوتوبي - لا يقدم إلا أفكار وتنبؤات تدمر النقاش النقدي والحرية والديمقراطية. ولهذا الاعتبار أفرد بوبر كتابه "بؤس الايديولوجيا"، كأول دأب لإتلاف وإعطاب الأفكار والهندسات اليوتوبية التوتاليتارية، التي ترفع التأويلات إلى سقف "النظرية العلمية". وهي لا تعدو في الحقيقة أن تكون مجرد نبوءات باطلة كانت سبباً مباشراً في الوضع المخيف التي وصل إليها العالم في وقتنا الراهن أي الحالة العنيفة التي غرقت الإنسانية في دمائها وعلى التحقيق بعد الحربين العالميتين الأولى والثانية، والحرب الباردة وما أعقبها من استمرار في التسلح والسابق من أجل الظفر بالهيمنة والسيطرة الكونية.

قد تبين لنا مما تقدم من الحجج، أن بوبر ارتقى إلى مرتبة صفاء النظر فيما يطلبه ويرومه، فعلى نحو ما مر معنا في السابق، فإن الرجل كشف تهافت فلسفة الاتجاه الوضعاني، وذهب إلى أن نموذجهم الاستقرائي لا يعدو أن يكون مجرد خرافة لا يؤدي إلى شيء، بل يساهم فقط في تعطيل نمو المعرفة العلمية من جهة، وتعزيز البعد التوتاليتاري الدوغمائي في العلم من جهة أخرى، وحين انعطف صوب العلوم الانسانية السياسية والاجتماعية من أجل البث في القضايا التي استعصت على أهلها، نلني أن بوبر يعمل بدءاً على فضح الفقر الابستيمولوجي للمذاهب التاريخانية، وتأثيرها بزيغ نبوءاتها وإدانتها بسطحية نظرتها الأحادية البعد للميول والاتجاهات في المجتمع والتاريخ، واتهم الهندسات الاجتماعية ذات الأهداف الشمولية اليوتوبية بالميل نحو الاستبداد وخنق النقد والمعارضة،

665 كارل بوبر: بؤس الايديولوجيا، مصدر سابق، ص 64.

وجميع هذه الخطابات تؤسس للعالم المغلق⁶⁶⁶. بيد أن معتنقي الهيجلية والماركسية المعاصرين وأنصار مدرسة التأويل، لم يستسيغوا مواجهة بوبر لشييوخهم ونقده لهم، باعتبار أن العلوم الإنسانية في شقها الاجتماعي في نظرهم، لا تقبل منها دخليلا عليها من العلوم الأخرى، لأن مادتها ليست مشتقة من الطبيعة، بل هي الظواهر الإنسانية نفسها، ولهذا فإذا أردنا أن نؤسس ابستمولوجيا للعلوم الإنسانية، فيجب أن نفتني أثر ما يسميه "فلهم دلتاي Wilhelm Dilthey" "الفهم"، بحجة أن العلوم الإنسانية هي فكر كامن في نفسية الفرد ووسيلة لفهم الحياة بوصفها كلا معطى في التجربة الداخلية للفرد ومحايثة لنشاطه المعرفي. وأما التصور الذي أتى به كارل بوبر كمحاولة لرفع هذه العلوم إلى سقف "العلمية"، لم يعمل - في نظرهم - سوى على التشويش، وزيادة الغموض في دراسة الظواهر الإنسانية وقطع طريق التقدم عليها. فهو من ناحية تصور منطقي لا يرقى إلى معانقة عمق هذه الظواهر، ومن ناحية أخرى لم يستطع أن يتحرر من تأثير المفاهيم والمقولات الليبرالية القبلية اللاواعية، التي تعترض مسبقا إمكانية تحقيق الفهم الموضوعي لهذه الظواهر، فهو باعتباره ليبراليا يساند ويساهم في تعميق جذور النظام الرأسمالي، كان من الأسلم أن يتجنب الاهتمام بتفاصيل علم يعتقدون أنهم زبانيته ورافعوا رأيتهم، "إن اهتمام بوبر بالعلوم الاجتماعية وما تطرحه من مشكلات حول موضوعها ومنهجها، كان محاولة من خارج شرنقة الهيجلية الماركسية للبحث عن طريق كفيلة بتطويرها ونموها وتقدمها، حتى تصبح علوما تجتاز المرحلة الوصفية الكيفية إلى المرحلة الكمية التفسيرية"⁶⁶⁷. فكما تطلع بوبر إلى رفع النظريات العلمية إلى سقف ما بعد الوضعية، فإنه رام كذلك السير على الإيقاع ذاته في العلوم الإنسانية، حيث وضع الركائز الأساسية لما بعد التاريخانية، بدءا بالتنبيه إلى أخطار النزعات الشمولية التاريخانية واليوتوبية التي تعتمد على الهندسة الاجتماعية الكلية.

666 أفدنا بذلك العلم المغلق، والمجتمع المغلق، والتفكير المغلق، أو إن شئنا التعبير عن المسألة بكلمات منتقاة "مقبرة العالم" أو "فكر النهايات"، هناك حيث وئدت الحرية وإبداعية الإنسان.
667 لخضر مذبوح: فكرة التفتح في فلسفة كارل بوبر، مرجع سابق، ص، 387.

ومثلما بين بوبر هناك ضرب من التحالف الشائن بين التاريخانية والهندسات الاجتماعية الكلية أو اليوتوبية، ومن "الأنبياء المزيفون" الذين تمثل فيهم هذا الضرب النوع من التحالف نجد أفلاطون، الذي رفض فكرة التغير لأنها لا تؤدي إلا إلى الفساد، واتخذ من ذلك قانونا للتطور التاريخي، على نحو ما تأتي معنا. وفي شأن ذلك وضع خطة شمولية بعيدة المدى تروم عرقلة وإيقاف كل أشكال التغيير، ثم كارل ماركس الذي تضمنت فلسفته تحالف فيه شيء من الغرابة. "فقد كان ينزع إلى التفاؤل وربما كان يؤمن (...) بنظرية المذهب التاريخي في الأخلاق فترتب على ذلك أن كانت خطية تصور مجتمعا متطورا ديناميكيا (حركيا)، ولم تكن خطة مجتمع توقفت حركته، وقد تنبأ للمجتمع بتطور ينتهي به إلى نظام يوتوبي مثالي لا مكان فيه للقسر السياسي أو الاقتصادي؛ وقد حاول أن يعمل على تحقيق هذا النظام اليوتوبي الذي تذوب فيه الدولة وتعاون فيه الأفراد على أساس من الحرية، فيقوم كل منهم بالعمل الملائم لقدراته، واحدا في المجتمع ما يرضي كل حاجاته"⁶⁶⁸.

والحق أنه خلف هذا الضرب من النظر تتوارى إشارات قوية إلى أن الخيط العنكبوتي الرابط بين أطراف هذا التحالف هو التخطيط الشمولي الذي يتقاسمه الاتجاه التاريخاني واليوتوبي معا، وقد فاتهم الاعتبار والتنبيه إلى أن "العلم بالكلية" كان سببا مباشرا في عقم البحث العلمي، حيث أن "الكل (...) لا يصلح البتة أن يكون موضوعا للبحث العلمي"⁶⁶⁹. فالاتجاه التاريخاني لا يهمله النظر في ظاهرة حدث اجتماعي بعينه، أو بعض الأحداث والظواهر الاجتماعية، لأن ذلك في نظرهم لا يفيد في فهم تطور الحياة الاجتماعية، بل إن مرماهم هو رصد البناء الاجتماعي ككل في أفق التخطيط والتنبؤ بمستقبل التطور الاجتماعي. بيد أن حال المدافعين عن هذا الزعم كمن ينفخ في رماد، إذ لو ثبت أن عنصرا أو جزءا واحدا من الكل جاء بما يخالف التخطيط، فإن البناء كله سينهار. ومما يعاب على أنصار هذا الاتجاه أنه يؤمن إلى حد الثمالة بأن وظيفتهم الأساس تتجلى في القطع مع الدوغماتيات وطرق التفكير القديمة بمناهج وطرق جديدة، تؤدي إلى فهم

⁶⁶⁸ كارل بوبر: بؤس الايديولوجيا، مصدر سابق، ص، 88.

⁶⁶⁹ م، ن، ص، 89.

العالم على نحو لا قتمام فيه، وفي اعتقادهم فإن هذا المطلب الاعتباري لا يمكن أن يستقيم إلا إذا تجاوزنا الطريقة الجزئية التي تركز على المحاولة والخطأ. إلا أن هذا التصور رغم ما يحمله من جرأة فكرية، يحتاج عليه بوبر بصيغة الامتعاض: "ولكن لنا أن نشك فيما إذا كانت هذه الأفكار المحلقة في مستوى التخطيط هي من الجودة كما يزعم أصحابها إذ يبدو أن النزعة الكلية كانت طابع بعض الأفكار القديمة، من أفلاطون فصاعداً، واعتقادي الشخصي هو أن النزعة الكلية في التفكير (...) لا تمثل مستوى عالياً أو مرحلة متأخرة من التطور الفكري، بل في وسعنا أن نبين أنها نزعة يتميز بها الفكر في مراحله السابقة على المرحلة العلمية"⁶⁷⁰. ولقد اتفق أن وسم بوبر منهجه ضداً على منهجهم الشمولي بالهندسة الاجتماعية الجزئية أو المتدرجة، التي تتفق ومنهجها الاستمولوجي القائم على "المحاولة والخطأ". فكما رفع الرجل من شأن "الخطأ" في سياق الكشف العلمي فإنه كذلك يفرد له منزلة هامة في جميع مراحل تطور الحياة الاجتماعية وأهميته تتجلى في أنه يفعل دور العامل الإنساني ويمنحه حرية الفعل والإبداع وتعزيز شخصية الفرد ومثلما كشف بوبر، فإن ثمة الكثير من المشكلات الاجتماعية التي تعزز انبثاقها عن طريق المحاولة والخطأ، وتولد نتائج غير مقصودة ولم تكن ناتجة عن تخطيط الإنسان.

والحال أنه وقد ثبت هذا الأمر فقد تبع ذلك أن النزعة الشمولية اليوتوبية التي ترمي إلى تحقيق تغيير جذري للبناء الاجتماعي كله، وخلق إنسان يعيش وفق قيم وتقاليده الجديدة، هي نزعة تحمل في طياتها بؤار حطام الإنسان من حيث لا يدري، لأنها تختفي وراء تمجيد الحرية والخير والعدالة، وتحقيق الجنة على الأرض. لأنها تعتمد سياسة التخطيط المركزي البعيد المدى، وهي إذا ذاك تتصدى للحرية، وتؤسس لكل أشكال العنف والتوتاليتاريا، وتحطم أعظم أساس لأي بناء ديموقراطي ألا وهو النقاش النقدي ما بين الذوات، فالـيوتوبيا في الهندسة اليوتوبية تمرر مشاريعها بدون مناقشة، لا على المستوى الشعبي، التشريعي، فالأنظمة التوتاليتارية، أنظمة أحادية لا تعددية برلمانية فيها، وقراراتها ومشاريعها تمر بدون مناقشة، وقد يلجأ لفرضها للدعاية المضللة لكسب

⁶⁷⁰ م، ن، ص، 90.

العقول، أو بتصفية وإسكات للأصوات وللقوى المناهضة⁶⁷¹. وحين يتحكم أنصار النزعة الكلية في البناء الاجتماعي، عن طريق التخطيط الكلي، فإنه يعيب عنهم أن العمل "بالكليات" وضبط إيقاع الظواهر والصفات والعلاقات الاجتماعية العامة، لا يفيد أن يكون وسيلة لإعادة ترميمها أو تركيبها. ومن التناقض أن فهمها أو إصلاحها أو إعادة تركيبها لا يمكن أن يستقيم إلا على نحو تدريجي، أي بعد تفكير تدبر عميقين ينطلقان من العناصر الجزئية ولف بعضها مع بعض.

ولشد ما حذر في هذا الشأن من أي دعوة أنى كان غطاؤها، سواء باسم العلم أو باسم السياسة أو التاريخ، غرضها تحطيم الحرية. فجميع هذه المجالات مؤسسة عليها، بل لا يمكنها أن تنمو وتخطو إلى الأمام إلا من خلالها، والنداء التاريخاني واليوتوبي الذي يرمي لانتشال الإنسان من جحيم الحاضر، والسمو به إلى مجتمع نخطط له هنا والآن، هو في صميمه نداء لصناعة الإنسان وإبادة الشخص؛ أفدنا بذلك أن الخطابين التاريخاني واليوتوبي، بقدر ما يزعمان التخطيط لمجتمعات ينعم فيها الإنسان بما لم ينعم به في الحاضر؛ أي الحرية، والخير، والعدالة، والسعادة، بقدر ما يتوجه خطابهما نحو هيكلة وخلق إنسان جديد وفق ما يريده عقل المخطط، تحت شعار "لا تفكر يا هذا، بل اتبع أوامر التخطيط". لكن وراء هذا التخطيط المركزي الشامل تختفي الدعوة إلى إتلاف مقومات الشخصية واستئصال الفكر العقلاني. ومهما كانت غاية مثل هذه الخطابات، ومهما بلغت درجة كمالها وجاذبيتها، فيجب ألا تخرج عن ضوابط المحاكمة العقلية والنقاش النقدي.

إن الخطاب الذي يرمي إلى تأسيس مجتمع جميل وفق قيم مثالية، رغم أناقته يقود إلى كل أشكال العنف ويختصر الطريق نحو أصول الشر الحقيقي، والحق أنه من زاوية السياسة العملية، يكون التخطيط البعيد المدى والتنبؤ بمجتمع متحرر من كل قبح، هو المصعد الأقرب للارتقاء إلى الشر. وهذا ما نلفيه في الفلسفة الماركسية، وعلى التحقيق قضية "الثورة البروليتارية الاشتراكية". "فعندما ما سئل ماركس عما إذا كان تعبير الثورة الاجتماعية يقتضي حرباً أهلية عنيفة بين الطبقتين [البرجوازية والبروليتارية]،

671 لخضر مذبوح: فكرة التفتح في فلسفة كارل بوبر، مرجع سابق، ص، 390.

أجاب بأنه لا يتضمنها بالضرورة، ولكنه أضاف أن إمكانية تجنب الحرب الأهلية ليست واضحة، لسوء الحظ، وربما كان سيضيف، من وجهة نظر النبوءة التاريخية، أن السؤال قد يبدو وغير ذي صلة بالموضوع، وأهميته ثانوية بأي حال من الأحوال. تشدد الماركسية على أن الحياة الاجتماعية عنيفة، وأن الحرب الطبقة تنادي ضحاياها كل يوم. ما يهم حقاً هو النتيجة الاشتراكية، وتحقيق هذه النتيجة هو الخاصية الجوهرية "للثورة الاجتماعية" ⁶⁷². والحق أن العنف لا يطاق ولا يصح أن يبرر إلا إذا كان من أجل مقاومة أي هجوم على الديمقراطية وقواعدها، أي على المؤسسات التي تسمح بالرقابة على الحكام وتدعوا المحكومين إلى إقالة المستبدين. وفي حالة أي هجوم من هذا النوع، سواء من طرف الحكومة أو غيرها، حق للمواطنين اعتباره جريمة، واعتبار أعضائها عصابة خطيرة من المجرمين. "ولا يجب أن يترك أي ظلال من الشك في أن هدف المقاومة الوحيد هو إنقاذ الديمقراطية. فالتهديد بالاستفادة من الوضع من أجل إنشاء استبداد مضاد [عكسي] يعتبر جريمة تناظر من حيث درجتها المحاولة الأصلية لإدخال الاستبداد؛ واستخدام تهديد على هذا النحو، حتى لو كان بغرض إنقاذ الديمقراطية وردع أعدائها، سيكون نهجا سيئا للغاية في الدفاع عن الديمقراطية؛ لأن من شأن ذلك أن يربك المدافعين عن الديمقراطية في وقت الخطر، وبالتالي قد يساعد العدو فحسب" ⁶⁷³.

⁶⁷² "When asked whether the term 'social revolution' implied a violent civil war between the two classes, Marx answered that this was not necessarily implied, adding, however, that the prospects of avoiding civil war were, unfortunately, not very bright. And he might have added further that, from the point of view of historical prophecy, the question appears to be perhaps not quit irrelevant, but at any rate of secondary importance. Social life is violent, Marxism insists, and the class war claims its victims every day. What really matters is the result, socialism to achieve this result is the essential characteristic of the, social revolution". K. Popper: The Open society and its enemies, vol 2, Hegel and Marx, op, cit, p, 347.

⁶⁷³ "No shadow of doubt must be left that the only aim of the resistance is to save democracy. A threat of making use of the situation for the establishment of a counter-tyranny is just as criminal as the original attempt to introduce a tyranny; the use of such a threat, even if made with the candid intention of saving democracy by deterring its enemies, would therefore be a very bad method of defending democracy; indeed, such a threat would confuse the ranks of its defenders in an hour of peril, and would therefore be likely to help the enemy". Ibid, p, 350.

والحق أن المقاربة اليوتوبية هي الأخرى تسير في المسلك ذاته، حيث تركز نشاطها في التخطيط الكلي الواسع النطاق، وتسطر برنامجا لا يشمل تغيير خطة بعينها، بل يتضمن أيضا اقتلاع جذور مجتمع برمته، وتغيير الإنسان بالكامل والتحكم في دوافعه ورغباته وما يرافق ذلك من ضرر على الحرية والتفكير العقلاني النقدي. ولقد حرص بوبر على مواجهة كل أشكال "التنميط" و "القولبة"، التي تسعى من خلالها المقاربات اليوتوبية إلى جر الإنسان نحو المجتمع المغلق، وتحطيم كل دعوة مضادة لها في مراحلها الجنينية. يصف بوبر المقاربة اليوتوبية بقوله: "لا بد أن يكون لأي فعل عقلائي هدف محدد، إنه عقلائي بالدرجة ذاتها التي يسعى بها إلى غايته بوعي واتساق، وبقدر ما يحدد وسائله وفقا لغايته، ولذلك فتحديد الغاية النهائية هو أول شيء يتعين علينا القيام به، إذا كنا نريد أن نسلك بعقلانية؛ وينبغي أن نعمل على تحديد غايتنا الحقيقية أو النهائية، وأن نميزها بوضوح عن تلك الغايات الوسطى أو الجزئية، والتي هي في الواقع مجرد وسائل أو خطوات على الطريق نحو الغاية النهائية، وإذا أهملنا هذا التمييز فعلينا كذلك أن نهمل السؤال عما إذا كانت تلك الأهداف الجزئية من المرجح أن تعزز الغاية النهائية واستنادا إلى ذلك سنفشل في التصرف بعقلانية والحال لئن طبقت هذه المبادئ على حقل النشاط السياسي، فإنها على التحقيق تقتضي ضرورة أن نحدد هدفها السياسي النهائي، أو "الدولة المثالية"، قبل أن نبدأ بأي إجراء عملي وفقط عندما يحدد هذا الهدف النهائي وفق تخطيط تقريبي على الأقل، وفقط عندما ما نمتلك شيئا شبيها بتخطيط هندسي للمجتمع الذي ننشده آنذا يمكننا أن نبدأ في النظر في أفضل الطرق والوسائل لتحقيقه، وفي وضع خطة للتنفيذ العملي، هذه هي الأوليات الضرورية لأي تحرك سياسي عملي يمكن أن يسمى "عقلاني" وخصوصا الهندسة الاجتماعية"⁶⁷⁴.

⁶⁷⁴"The utopian approach may be described as follows any rational action must have a certain aim. It is rational in the same degree as it pursues its aim consciously and consistently, and as it determines its means according to this end. To choose the end is therefore the first thing we have to do if we wish to act rationally; and we must be careful to determine our real or ultimate ends, from which we must distinguish clearly those intermediate or partial ends which actually are only means, or steps on the way, to the ultimate end if we neglect to ask whether these partial ends are likely to promote the=

في سياق هذا الضرب من النظر، تفتقد النبوءة الماركسية التي تبشر بالمجتمع اللاطبقي – بعد أن كشف ماركس في "رأس المال" عن القوانين الحتمية لتطور المجتمع البشري نحو الشيوعية، وأقام البرهان على القوانين الاقتصادية للانتقال من الرأسمالية إلى الشيوعية والنصر "الأعظم" والنهائي للبروليتاريا بعد ثورة "عنيفة" ناجحة تستولي من خلالها على رأسمال البرجوازية في أفق إنهاء حقبة قوتها وسيطرتها، وتضع أدوات الإنتاج في يد الدولة كمرحلة لإلغاء جميع الطبقات، وهو ما يسميه بديكتاتورية البروليتارية التي ستلغي سيطرتها الخاصة كطبقة، وتقود إذ ذاك إلى المجتمع اللاطبقي – هذه الضمانات التي قدمها ماركس تفتقد إلى دليل علمي وبينة دامغة. فالشيوعية التي تبدأ حين تنتهي الدولة هي نبوءة زائفة، لأن الشيوعي الذي يناضل من أجل طرد الدولة من الباب الأمامي وفي العلن، يستقبلها من الباب الخلفي في الخفاء. ومنذ أن تقدم ماركس بنبوءته هذه والدولة تزداد وقوة نفوذاً.

وعلّنا لا نجانب الصواب أو نقترّب من صدق القول أكثر إذا ذهبنا إلى القول: إن دعوة ماركس إلى خلق التماسك والانسجام بين العمال تحت شعار "يا عمال العالم اتحدوا"، قد تحققت على نحو معاكس، وذلك حين وقف العمال في صف حكوماتهم إبان الحربين العالميتين تحت غطاء القومية، ولم يتبق أمام البروليتاريا كحركة عمالية عالمية ثورية سوى المزيد من المصائب والمصاعب التي أدت إلى إضعافها. ومن شأن الناظر في مآلها في الوقت الراهن أن يستدمع ويؤلول على أزوف أفولها، فليس بدعا أن يؤثم بوبر الماركسية، ويعتبرها امتدادا واسعا للمذهب اليوتوبي، وأرض نمو بذرة الشر.

=ultimate end. If we neglect to ask whether these partial ends are likely to promote the ultimate end, and accordingly, we must fail to act rationally. These principles, if applied to the realm of political activity, demand that we must determine our ultimate political aim, or the Ideal State, before taking any practical action. Only then this ultimate aim is determined, in rough outline at least, only when we are in possession of something like a blueprint of the society at which we aim, only then can we begin to consider the best ways and means for its realization, and to draw up a plan for practical action. These are the necessary preliminaries of any practical political or social engineering". K. Popper: The open society and its enemies, vol I, the Spell of Plato, op, cit, p, 161.

وهكذا فنبوذة ماركس بأن العمال سيعيدون تنظيم مواردهم، وأنهم سيقومون بثورة "دموية" للاستيلاء على السلطة وإنهاء حقبة الرأسمالية، هي في جوهرها نبوءة تأتي من أجل تحقيق غاية قصوى يقتضي الواقع بصدها استبدال مجتمع بمجتمع آخر، واقتلاع المجتمع القائم من جذوره من أجل الانتقال إلى المجتمع الشيوعي. والحق أن التبشير بهذا المجتمع لا يستقيم دون لجم الحريات ووأد العقل واستخدام العنف. وانسجاما مع ذلك فحتى التفسير الاقتصادي للتاريخ الذي وضعه ماركس، رغم دقته وأهميته في فهم تطور المجتمعات البشرية، ومركزية الظروف الاقتصادية التي ترجع إليها النظم القانونية والاجتماعية والسياسية والروحية والفلسفية، إلا أن هذا التفسير صادر عن نظرة أحادية الجانب، باعتبار أن العامل الاقتصادي وحده لا يتسق وتاريخ تطور المجتمعات البشرية، لأن الإنسان ليس كائنا بيولوجيا أو اقتصاديا فحسب، بل هو إضافة إلى ذلك كائن مبدع. وعنصر الإبداع غيبته الماركسية حين عملت على خنق الحريات ونبتت التعدد والاختلاف. فكثيرا ما يكون دافع الفرد إلى العمل هو المنافسة أو الرغبة في إنماء شخصيته، وغير ذلك من الحوافز التي لا ترتبط بالعامل الاقتصادي بأية صلة.

و ضد هذه النزعة اليوتوبية الجذابة والسحرية يدعو بوبر - كما أوضحنا - إلى تبني هندسة اجتماعية جزئية إصلاحية لا تقبل الثورة وروافدها، لأن الإنسان معرض للخطأ باستمرار في محاولاته العملية، ومهمته هي تصحيح أخطائه. ومهما زعمنا تحقيق الكمال المطلق أو بناء مجتمعات مثالية لا عيب فيها، فإننا لن نستطيع ذلك، وزعمنا لن يتجاوز العصر الذي نعيشه، ولنا قادرين على تجاوزه. ولهذا يدعو بوبر إلى العمل بمقتضى هذا المنهج، باعتباره فنا عظيما يساعدنا على تحمل مسؤولية أخطائنا والتعلم منها. "والحق أن السياسي الذي يتبنى هذا المنهج قد يكون، أو لا يكون لديه مخطط للمجتمع في ذهنه، وهو قد يأمل أو لا يأمل في أن تحقق البشرية يوما ما دولة مثالية، وتحقيق السعادة والكمال على الأرض. بيد أنه لن يدرك أن الكمال، حتى لو أمكن تحصيله يبقى إلى حد قصي بعيد المنال، فكل جيل يطالب بتحقيق شيء ما، قد لا يكون تحقيق السعادة، لأنه لا توجد وسائل مؤسساتية تجعل الإنسان سعيدا، ولكنه يطالب بأن لا يكون تعيشا، طالما كان في الإمكان تجنب ذلك، ولئن عاني الناس فإن مطلبهم هو تقديم كل مساعدة ممكنة،

وتبعاً لذلك ستتبنى الهندسة المتدرجة، منهجاً للبحث عن، والنضال ضد أعظم شرور المجتمع وأكثرها إلحاحاً، بدلاً من البحث عن، والسعي وراء خيره النهائي الأعظم"⁶⁷⁵. فإذا كان السياسي يهمل انتشار الناس من براثن المآسي والرزايا، وتحسين أحوال الناس المعيشية، أو في مستوى أقل من ذلك توفير الشروط الملائمة لهم لتفادي الشقاء، فإن المنهج الأسلم والأكثر إلحاحاً لذلك هو اقتفاء أثر منهج معقول إذا طبق بدقة أثبت نجاحه. ولقد اتفق أن رسمه بوبر بميسم الهندسة الجزئية، وهو منهج إصلاحي يمكن تطبيقه في أي لحظة، كمؤشر واضح على احترام قواعد الديمقراطية التي لا تزعم بناء مجتمع مثالي خال من المثالب. وربما كان هذا هو قصد بوبر ببصيرة عميقة حين قال: "إن الطريق الوحيد للاقترب من المنهج العلمي في السياسة هو التسليم في أعمالنا بأنه لا يمكن القيام بعمل سياسي خال من العيوب، أو عمل لا تترتب عليه نتائج غير مرغوب فيها، ولكن التردد لهذه الأخطاء، والعثور عليها، والكشف عنها وتحليلها، والتعليم منها، هذا هو ما ينبغي أن يفعله السياسي العلمي والعالم السياسي على السواء فالمنهج العلمي في السياسة معناه أن نطرح عنا ذلك الفن العظيم الذي نوفق بواسطته إلى إقناع أنفسنا بأننا لم نقترف خطأ من الأخطاء، كما تستعين به على تجاهل هذه الأخطاء، وسترها ولوم الآخرين عليها فلتستبدل بهذا الفن فنا أعظم يساعدنا على تحمل مسؤولية أخطائنا ومحاولة التعلم منها، والإفادة من هذا العلم في العمل على تجنبها في المستقبل"⁶⁷⁶. والحق أنه خلف هذا الاعتبار الفكري تظهر إشارات قوية على أهمية الاعتراف والقبول بالخطأ كمحرك للبرنامج السياسي من جهة، وتبني فكرة الإصلاح بعد نقاش نقدي حر يروم التوصل إلى اتفاق معقول حول الشرور الاجتماعية الموجودة، ومحاولة استئصالها من جهة أخرى.

⁶⁷⁵ "The politician who adopts this method may or may not have a blueprint of society before his mind, he may or may not hope that mankind will one day realize an ideal state, and achieve happiness and perfection on earth. But he will be aware that perfection, if at all attainable, is far distant, and that every generation of men, and therefore also the living, have a claim; perhaps not so much a claim to be made happy, for there are no institutional means of making a man happy, but a claim not to be made unhappy, where it can be avoided. They suffer the piecemeal engineer will, accordingly, adopt the method of searching for, and fighting against, the greatest and most urgent evils of society, rather than searching for, and fighting for, its greatest ultimate good". Ibid, p, p, 161,162.

⁶⁷⁶ كارل بوبر: بؤس الايديولوجيا، مصدر سابق، ص، 101.

وبالرجوع إلى الهندسة الإصلاحية الجزئية يمكن تجاوز أعقد المشكلات بوسائل ديمقراطية دون اللجوء إلى العنف، باعتبار أن الوضع الاجتماعي للإنسان على نحو ما فلسفه "أوتو نويرات": "أشبه ببخارة سفينة في عرض البحر يمكنهم أن يصلحوا أي جزء من السفينة التي يعيشون فيها، ويمكنهم أن يصلحوا السفينة كلها جزءا جزءا، ولكن لا يمكنهم أن يصلحوها كلها دفعة واحدة"⁶⁷⁷. فالوضع الاجتماعي للإنسان هو على أعلى درجة من التعقيد بحيث أنه من الصعوبة بمكان القبول بأي محاولة يوتوبية غرضها التخفيف من معاناة البشر أو تحقيق دولة مثالية، وكل محاولة في هذا الاتجاه سوف تبدأ بفوضى وتنتهي إلى أخرى، وهي لن تفضي إلا إلى أكل لحم البشر وسفك دمائهم بدل رفع شقائهم، لأن المقاربة اليوتوبية تقتضي حكما مركزيا قويا للقلة، مما يساعد على زيادة فرص الديكتاتورية والاستبداد.

قد يحتاج أنصار الهندسة اليوتوبية ببعض الإنجازات التي حققت تقدما نتيجة التخطيط الشمولي البعيد المدى، وفي مستوى أبعد قد تنسب هذه الإنجازات إلى الحكم المركزي المستبد. بيد أنه ما قد يبدو إنجازا أو تقدما لدى هؤلاء قد لا يكون نتيجة منهج عقلاني، بل إن ذلك قد يأتي خارج المنهج وضده، وحالما يتخذ المهندس اليوتوبي منهجا عقلانيا حينذاك يخرج عن دائرة الهندسة اليوتوبية ويرتقي إلى نظيرتها العقلانية. ولو وددنا وضع هذه المسألة بكلمات منتقاة لقلنا: إن بين الهندسة الكلية والهندسة المتدرجة خطوة منهج عقلاني. وفي غياب مناهج عقلانية، فإن المهندس اليوتوبي يثق في جفاف الأودية لتنفيذ مشاريع يوتوبية بعيدة المدى بجانبها، وأي اعتراض على تنفيذها يؤدي ذلك بدون تردد إلى استخدام القوة بدلا من الاحتكام إلى العقل. وما قد يبدو للناس أنه مشروع لإنقاذهم من الشرور الاجتماعية، قد يأتي دون تحسب شر فيضان طبيعي تنبجس معه الأودية وتحول المشروع اليوتوبي إلى حطام. باعتبار أن المعرفة الاجتماعية وإدراك الوقائع التاريخية في إطلاقيتهما لا وجود لهما على الأقل في الوقت الراهن.

⁶⁷⁷ عادل مصطفى: كارل بوبر، مائة عام من التنوير، مرجع سابق، ص، 278.

ومن المهم أن نفهم أن الخطاب الجمالي للنزعة اليوتوبية الذي يستند إلى حجج رومانتيكية لا عقلانية تنبثق من الافتتان بأحلام عالم جميل، أحلام العودة إلى الطفولة وكبح التغيير السياسي أو أحلام بناء جنة على الأرض بالقضاء النهائي على المجتمع الطبقي وتأسيس المجتمع الشيوعي، هو في جوهره خطاب مترع وطافح بأمل يائس في معجزات سياسية واجتماعية، ويحمل في طياته ضغينة نبذ العقل والديمقراطية "فكلما رمنا أكثر العودة إلى العودة إلى العصر البطولي للقبلية، وصلنا بكل تأكيد إلى محاكم التفتيش، وإلى الشرطة السرية، وإلى العصابات المختلفة بثوب الرومانسية. ولئن بدأنا بقمع العقل وطمس الحقيقة فإننا على التحقيق سننتهي إلى تحطيم كل ما هو إنساني بكل عنف ووحشية. فلن يكون، إذ ذاك، عودة إلى دولة الطبيعة المنسجمة. ولئن نحن عدنا إلى الوراء، فيجب أن نقطع الطريق كله - ولا بد أن نعود إلى الطبيعة البهيمية"⁶⁷⁸. فلا غرابة أن يتوارى خلف البناء السحري الجذاب لفلسفة أفلاطون وهيجل وماركس خطاب دوغمائي يدعو إلى جنة رومانسية، "قد تسعى إلى تحقيق مدينة سماوية في الماضي أو في المستقبل، وهي قد تبشر "بالعودة إلى الطبيعة" أو "بالتقدم إلى الأمام نحو عالم من الحب والجمال"؛ لكن نداءها موجه دائما إلى عواطفنا أكثر منه إلى عقلنا. وحتى أفضل النوايا لإقامة الجنة على الأرض لا تنجح إلا في جعلها جحيما فحسب - ذلك الجحيم الذي يعده الإنسان للأجيال القادمة"⁶⁷⁹. فقد تبين أن الدعوات اليوتوبية لصناعة إنسان جديد وبناء مجتمع مثالي، هي دعوات أحادية الجانب تفضي رغم براءتها إلى الطغيان والقضاء على الحرية الفردية. والحق أنه وقد ثبت هذا الاعتبار الفكري، فقد تبع ذلك أن بناء عالم أفضل لا يستقيم بقبول النظام الرأسمالي، ولا بالارتياح للشيوعية، ولا يستساغ باللجوء إلى

⁶⁷⁸ "The more we try to return to the heroic age of tribalism, the more surely do we arrive at the inquisition, at the secret police, and at a romanticized gangsterism. Beginning with the suppression of reason and truth, we must end with the most brutal and violent destruction of all that is human. *There is no return to a harmonious state of nature. If we turn back, then we must go the whole way - we must return to the beasts*". K, Popper: The open society and its enemies, vol I, The Spell of Plato, op, cit, p, p, 203,204.

⁶⁷⁹ "It may seek its heavenly city in the past or in the future; it may preach 'back to nature' or 'forward to a world of love and beauty'; but its appeal is always to our emotions rather than to reason. Even with the best intentions of making heaven on earth it only succeeds in making it a hell- that hell which man alone prepares for his fellow- men". Ibid, p, p, 271, 272.

ثورة عنيفة لإنقاذ البشر من البؤس والاستعباد والاستبداد، بل إن تحقيق هذا المطلب لن يحصل إلا بسلك وتشديد مبادئ الديمقراطية وحمايتها.

وقد لا نجانب الصواب إذا قلنا إن تأفف بوبر من الخطابات المؤيدة للثورة يرجع إلى أن "الثورات" تساهم في إنجاحها بطون فارغة، ويكسبها وصوليون يفرضون وضعاً سياسياً واجتماعياً يليق فقط بفئة معينة من المجتمع دون الأخرى. الأمر الذي يجعل الثورة تتحول إلى فورة لتركيز وتجسيد المزيد من المعاناة، وبالتالي القضاء على ما تبقى من الفقراء الذين أشعلوا فتيل الثورة الأولى. ويستمر العنف بهذه الصيغة: "ثورة من أجل تحسين الأوضاع الاجتماعية، تقابلها ثورة مضادة للاستيلاء على السلطة السياسية". "وقد يؤدي استخدام العنف لمدة طويلة في المطاف الأخير إلى فقدان الحرية؛ طالما أنه قد يأتي بحكم الرجل القوي بدل حكم العقل النزيه، فالثورة العنيفة التي تسعى أكثر إلى القضاء على الاستبداد، قد تأتي باستبداد آخر، كما يحتمل أن تحقق أهدافها"⁶⁸⁰. كما حدث لكثير من قادة الثورات والانتفاضات والاضطرابات الاجتماعية والسياسية، ومن بينها الثورة البلشفية التي انتهت إلى أكل أبنائها. فبعد موت لينين سنة 1924، صارت الحكومة ثلاثية القيادة تتكون من "جوزيف ستالين" و"ليف كامينيف" "Lev Kamenev" و"غريغوري زينوفيف Grigori Zinoviev"، وسرعان ما أزاح ستالين الثنائي كامينيف وزينوفيف، وتخلص من جميع منافسيه من أعضاء الحزب، وصار قائداً وحيداً وزعيماً ديكتاتورياً. زد على ذلك الاضطرابات الاجتماعية التي حدثت في بعض الدول العربية (مصر، وليبيا وسورية) التي حملت أعمال عنف مدمرة. فبدل أن تقضي على الشرور الاجتماعية السائدة قبل سنة 2011، - أي قبل انطلاق أحداث الربيع العربي - زادت من حدتها. وغالباً ما تتحول الثورات في مؤسساتها السياسية إلى رعب إيديولوجي وبوليسي يخنق الأنفاس ويقتل المواطنة، يحول البلاد والعباد إلى ملك خاص في يد شرذمة من القادة، لا يحتكمون

⁶⁸⁰ "The prolonged use of violence may lead in the end to the loss of freedom, since it is liable to bring about not a dispassionate rule of reason, but the rule of the strong man. A violent revolution which tries to attempt more than the destruction of tyranny is at least as likely to bring about another tyranny as it is likely to achieve its real aims". K, Popper: The open society and its enemies, vol II, Hegel and Marx, op, cit. p, 349.

لقانون ولا يخضعون لمراقبة ديمقراطية، وأنظمة كهذه لا تختلف في شيء عن الأنظمة النازية والفاشية⁶⁸¹. ولتجاوز هذه المخاطر، فإن عين العقل تقتضي اقتفاء أثر الإصلاح التدريجي أو الهندسة الجزئية عوض الثورة. فحين ندعو للثورة فإننا بالموازاة ننادي بالدمار والموت. لهذا فالحكمة أفضل من الثورة، والحكمة تستوجب تبني منهج المحاولة والخطأ، والقبول بفكرة أنه في العمل السياسي لا توجد خطوة بدون هفوة، ولا عمل بدون زلل، ولا إجراء بدون كبوة، يعني ذلك بطبيعة الحال أن الجانب المهم في العمل السياسي هو البحث عن الشرور الاجتماعية ومحاولة تجاوزها خطوة خطوة، لا البحث عن الغايات المثالية البعيدة المدى، وتغيير المجتمع تغييرا جذريا في سبيل تحقيقها.

والحال أن هذا المنهج الذي يقترحه بوبر للعمل السياسي والإصلاح الاجتماعي، يضعنا مباشرة في دولة تتخذ من المبادئ الليبرالية أساسا لها، وتعترف باختلاف الأفراد وتمايزهم في آرائهم وغاياتهم، وهو ما تجدد به المقاربات التاريخية واليوتوبيات المطلقة، التي ترمي إلى إعادة تركيب البناء الاجتماعي بصورة جذرية وممتدة في الزمان، وهو ما يقتضي التضحية بعدد كبير من البشر من أجل مجتمع مثالي قد لا يتحقق في المستقبل. وإذا سلمنا بأن المهندسين اليوتوبيين هم أنفسهم جزء من المجتمع الذي يخططون لتغييره، فيجب أن نسلم أيضا بأن "محو هذا المجتمع يتضمن محوهم ومحو خططهم أيضا!"⁶⁸².

ولئن سوغ أنصار الهندسة اليوتوبية لأنفسهم تولي أمر بناء مجتمع لا عيوب ولا مثالب فيه، بحجة أن هندستهم الشمولية تميل إلى تطبيق المنهج التجريبي بشكل ممتد في الزمان وعلى نطاق واسع من المكان، فإنه قد فاتهم أن سلك هذا المنهج لا يمكن تنفيذه بدون إجراء تغييرات جذرية يصعب حساب وتقبل نتائجها العملية، لمعرفتنا الضيقة وتجاربنا المحدودة "فتجربة الاشتراكية، على سبيل المثال، إذ اقتصر على مصنع، أو على قرية، أو حتى على منطقة، فلن تعطينا أبدا ذلك النوع من المعلومات الواقعية التي تحتاجها

681 لحضر مذبح: فكرة التفتح في فلسفة كارل بوبر، مرجع سابق، ص، 421.

682 عادل مصطفى: كارل بوبر، مائة عام من التنوير، مرجع سابق، ص، 276.

بشكل ملح وعاجل"⁶⁸³. ومن غير العدل أن تضحي بمصلحة وحياة مجتمع أو جيل لحساب مصلحة مجتمع أو جيل آخر يأتي في ظروف مختلفة تماماً لواقع الجيل السابق. ورغم أن المهندس اليوتوبي يدرك هذا الاعتبار، فإنه مقتنع أو يريد أن يقنع نفسه بأنه يجب تنفيذ خطته وإعادة هيكلة المجتمع ككل، حتى يتلاءم ويتطابق معها. وتحيز المهندس اليوتوبي لخطته يجعله يؤمن بتجربة غير كافية لصناعة الهيكل العام للمجتمع. "لكن هذا النوع من التجارب التي نستطيع أن نتعلم منها أكثر هو تعديل مؤسسة اجتماعية واحدة في وقت واحد وبهذه الطريقة يمكننا أن نتعلم كيفية ملائمة المؤسسات في إطار عمل مؤسسات أخرى، وكيفية تعديلها بحيث تعمل وفق مقاصدنا، وبهذه الطريقة فقط يمكننا أن نرتكب أخطاء، ونتعلم منها، بدون المخاطر بتداعيات قد تعرض الرغبة في إصلاحات مستقبلية للخطر علاوة على ذلك من الضرورة أن يؤدي المنهج اليوتوبي إلى ارتباط دوغمائي بمخطط بذل في سبيله تضحيات جسام"⁶⁸⁴. لهذه الأسباب مجتمعة يحذر بوبر من الزحف الأخطبوطي للهندسة اليوتوبية الشمولية، لأنها إن توافقت مع شروط واقعية، وقبلت التنفيذ فإنها ستعصف بمجتمع برمته.

ولأن بوبر فيلسوف الليبرالية، ومهتما بالعنصر الإبداعي للفرد، ومدافعا عن الحرية والديمقراطية، فقد جعل واجبه الأساس كشف خطورة الهندسات الاطلاقية والنزعات التاريخية، التي تتبجح بامتلاك صفة العلمية واستخلاص الحقيقة النهائية بصدد المجتمع القائم في أفق التخطيط الشمولي للمجتمع القادم. وإذا ما حصل اعتراض وقت التنفيذ فإنها إذ ذاك تلجأ إلى استخدام العنف. ولقد سبق أن أشرنا إلى أنه وراء كل خطاب تاريخاني

⁶⁸³ "An experiment in socialism, for instance, if confined to a factory, or to a village, or even to a district, would never give us the kind of realistic information which we need so urgently". K. Popper: The open society and its enemies, vol I, the Spell of Plato, op, cit, p, 166.

⁶⁸⁴ "But the kind of experiment from which we can learn most is the alternation of one social institution at a time. For only in this way can we learn how to fit institutions into the framework of other institutions, and how to adjust them so that they work according to our intentions. And only in this way can we make mistakes, and learn from our mistakes, without risking repercussions of a gravity that must endanger the will to future reforms. Furthermore, the utopian method must lead to a dangerous dogmatic attachment to a blueprint for which countless sacrifices have been made". Ibid, p, 166.

يوتوبي إتلاف للديمقراطية والحرية. والحرية بالنسبة لبوبر أسمى من كل تخطيط أنى كان شأنه وليست الحرية ههنا هي تلك التي يتبجح بها أنصار الخطاب اللاعقلاني التوتاليتاري، الذين يتخذونها شعارا مغريا وجذابا بهدف الاستيلاء على السلطة السياسية، وسرعان ما ينقلبون ضدها "فكم هي كثيرة الدعوات التي تتخذ من الحرية والعدالة والمساواة والمجتمع الفاضل السعيد شعارا للوصول إلى نظام حكم توتاليتاري، إرهابي، وأخطر هذه الدعوات ما أسس على عقيدة دينية، وما قدم على أساي نظريات علمية، والأنظمة التوتاليتارية القديمة والمعاصرة، التي تؤدي إلى العنف وإلى اللاتسامح والدكتاتورية تلك هي منطلقاتها"⁶⁸⁵. والحق أن هذه الخطابات إن تحقق أمرها، وقيس وزنها، وكشف شأنها، فإن ليس يمتنع من الاعتراف بأنها لا تعدو أن تكون شراكا تقود ضحاياها إلى المصلحة بلا مأوية ولا رحمة. وليس من الإسهاب أن نقول ضمن هذا المنظور: إن الخطابات اليوتوبية الداعية إلى الحرية هي في عمقها خطابات مليئة بالألغام، يجب الحذر منها ومواجهتها بالفكر النقدي الحر المسؤول. وبدلا من محاكاة الأنبياء في رسالاتهم الدينية، لابد أن نعطي الفرصة للحرية والعنصر الإبداعي للإنسان.

والحال أنه وقد ثبت هذا الاعتبار الفكري فإننا لن نجد بدا من الاعتراف بأهلية الهندسة المتدرجة كمنهج علمي في المجالين الاجتماعي والسياسي، فالمهندس الذي يستند إلى هذا المنهج لا يعترف بالغايات القصوى ولا يبحث عنها، بقدر ما يهتم بالبحث عن العيوب الممكنة والعمل على ترميمها فقط عندما يتم العمل بهذا المنهج، يستطيع الإنسان التخفيف من أعظم الشرور الاجتماعية بوسائل ديمقراطية وفي الواقع حين يسلك السياسيون وفقه، فإنهم يبحثون دائما عن أخطائهم الذاتية، بدل التنكر لها وادعاء أنهم دائما على صواب.

والحق لئن قام الاعتراض ههنا من أنصار التخطيط الشمولي بمقارنة هندستهم الاجتماعية بالهندسة الميكانيكية، الشأن في ذلك أن المهندسين الميكانيكيين يخططون الآلات غاية في التعقيد، تعمل بشكل ممتد في الزمان وتغطي خطتهم ليس فقط آلات معينة، بل

⁶⁸⁵ لخضر مذبح: فكرة التفتح في فلسفة كارل بوبر، مرجع سابق، ص، 430.

تشمل المصنع بكامله. لكن هذا الاعتراض ميؤوس منه، لأن المهندس الميكانيكي حين يشرع في التخطيط، فإنه يقوم بذلك استناداً إلى منهج المحاولة والخطأ، أي بعد أن يكون قد ارتكب العديد من الأخطاء أثناء محاولاته، واستفاد منها قبل أن يصل إلى ذلك النموذج الذي يصلح لتغطية المصنع بكامله، وبعد العديد من الخطوات الجزئية والتعديلات المتدرجة الإصلاحية يمكنه أن يصل إلى الخطة النهائية للإنتاج. ومثلما بين بوبر فإن الهندسة الكلية لا يمكن العمل بها إلا بعد أن تزودنا الهندسة المتدرجة بالحصة الكافية من الخبرات التفصيلية لإنجاز خطة العمل "وسيعني هذا - وليس التخطيط اليوتوبي أو النبوءة التاريخية - إدخال المنهج العلمي في السياسة، لأن سر المنهج العلمي بكامله هو الاستعداد للتعلم من الأخطاء"⁶⁸⁶. والأخطاء في سياق العمل بهذا المنهج لا تكون مكلفة، وتداركها ليس صعباً، ولما كان الأمر كذلك فهي تحظى بارتياح الناس وقبولهم لها، لأنها تعترف بإبداعية الأفراد وحياتهم.

2 - الهندسة الاجتماعية المتدرجة وبناء المجتمع المفتوح:

يمكننا اقتفاء أثر الليبرالية الإصلاحية التي دعا إليها كارل بوبر في ضوء العقلانية النقدية التي سلكها بوبر منهجاً، من خلال ما اشتهر لديه بـ "الهندسة الاجتماعية المتدرجة"، أو الجزئية *Peacemeal social engineering*، كضرب من عملية الإصلاح التدريجي المرحلي، من أجل بناء إعادة البناء الاجتماعي الديمقراطي، أو المجتمع المفتوح. وفي شأن ذلك رسم الرجل خطة منهجية، عمل من خلالها على تبديد النزعات اليوتوبية، التي تعمل على وضع تخطيط كلي معقد على نطاق واسع، دون أن تأخذ في الاعتبار الوضع الاجتماعي والاقتصادي المتغير باستمرار. وضداً على مزاعم النزعات اليوتوبية التي تحلم بغد أفضل انطلاقاً من تخطيط كلي مسبق، قام كارل بوبر بكشف تهاافتها وزيف ادعائها، وذلك حين اتخذ من العقلانية النقدية مسلكاً له، على نحو ما انتهج في

⁶⁸⁶ "This - and not utopian planning or historical prophecy - would mean the introduction of scientific method into politics, since the whole secret of scientific method is a readiness to learn from mistakes". K. Popper: The open society and its enemies, vol I, the Spell of Plato, op, cit, p, 167.

ابستيمولوجيته المفتوحة. ضمن هذا المنظور يمكننا التلميح إلى وحدة الفكر البوبري التي ظهرت خيوطها النازمة في منطق الكشف العلمي وامتدت إلى فلسفته الاجتماعية والسياسية على نحو ما تأتي معنا. فالحجج التي يمضي بها نقده للنظرية السياسية القائلة بإمكان تأسيس شكل معين للمجتمع والإبقاء عليه - تناظر، نقطة لنقطة، حججه التي يقوم عليها نقده للنظرية التي تقول بأن العلم يمكنه أن يؤسس معرفة يقينية ويبقى عليها. ورأيه القائل بأن العلم هو المنهج العلمي يناظر رأيه بأن السياسة هي المنهج السياسي. وفي كلتا الحالتين فإن ما يريدنا بوبر أن نستخدمه هو عملية "تغذية راجعة" feed-back لا تنتهي، ندفع فيها بأفكار جديدة جريئة يتم تعريضها جميعاً لتحصيص قاس لاستبعاد الخطأ في ضوء التجربة. وهو يسمي هذه الطريقة "العقلانية النقدية" في الفلسفة، ويسميتها في السياسة "الهندسة الاجتماعية الجزئية"⁶⁸⁷.

والحال أن الناظر الممعن في متن بوبر الابستيمولوجي والاجتماعي على حد سواء، لئن هو نظر في جميع نواحيها وأبعادها الفلسفية، لأوحى له على التحقيق، بعض الاعترافات والإفضاءات التي ما كان ليكشفها بتقصير نظره على جانب واحد من متنه دون الآخر، أفدنا بذلك أن الرجل وضع نظريته في الإصلاح التدريجي المرحلي بلامح "العقلانية النقدية" التي صوبت مرماتها صوب نمو المعرفة العلمية، الشأن في ذلك أن العلم في كل مرة يغير نظرياته، كلما أعلن منهج المحاولة والخطأ عن ظهور مشاكل علمية جديدة من رحم تكذيب النظريات السابقة، لذلك فهو يسير بخطى تقدمية عقلانية داروينية نحو الاقتراب شيئاً فشيئاً من الصدق بدون "سفك للدماء" !.

وبنظرة فاحصة لدلالة الهندسة الجزئية على نحو ما فلسفها بوبر، نجدها تستخدم عنده "للدلالة على التطبيق العملي لنتائج التكنولوجيا الجزئية. وفي هذه العبارة فائدة لنا لأننا في حاجة إلى لفظ ينطبق على الخاص والعام من الأعمال الاجتماعية التي تستخدم عن وعي كل ما في متناول أصحابها من معرفة تكنولوجية، لأجل الوصول إلى أهداف أو

⁶⁸⁷ عادل مصطفى: كارل بوبر، مائة عام من التنوير، مرجع سابق، ص، 280.

غايات معينة"⁶⁸⁸. بهذا المعنى، فإن الهندسة الجزئية تعمل وفق حلول مرحلية تسير بالإصلاح السياسي تدريجياً نحو تحقيق التقدم. إن هذه النظرية الجزئية للهندسة الاجتماعية تمكن المهندس الاجتماعي في كل مرة من تعديل الإجراءات التي اقترحها، حتى قبل تطبيقها. فإذا هو أنصت لصوت النقد وقبل بالرأي المعارض، آنئذ يتمكن من استبعاد الخطأ دون تغيير كلي للمجتمع أو إعادة تركيبه وفق خطة جديدة شمولية. وعلى هذا الأساس فالمهندس الاجتماعي يعمل على دائماً على اقتراح حلول لإصلاح المشكلات الاجتماعية، دون التقيد بالحدود المثالية للنظم الاجتماعية. لذلك صح تشبيه عمله بسقراط الذي اشتهر بعبارته "كل ما أعرفه هو أنني لا أعرف أي شيء"، كسمة واضحة المقصد على عيوب المهندس وميله نحو الخطأ أثناء وضعه للخطة الاجتماعية. فهو "يعلم أنه لا يعلم إلا قليلاً. وهو يعرف أن أخطاءنا هي سبيلنا الوحيد إلى التعلم. ومن ثم فهو يتلمس طريقه خطوة خطوة، يقارن النتائج التي كان يتوقعها بالنتائج التي تحققت بالفعل، وهو يرتقب على الدوام ظهور النتائج التي لا يرغب فيها ولكنها لا مفر منها في كل إصلاح؛ هذا بالإضافة إلى أنه لا يقبل على الإصلاحات إذا كانت من التعقيد وسعة النطاق بحيث يمتنع عليه التمييز بين العلل والمعلولات المتشابكة فيها، فيمتنع عليه نتيجة لذلك إدراك ما هو سبيل القيام به على حقيقته"⁶⁸⁹.

ضمن هذا الضرب من أعمال العقلانية النقدية، يقر بوبر أن الهندسة الاجتماعية الجزئية لا تقتضي من الشخص السياسي أو المهندس الاجتماعي أن يضع خطة ترمي إلى تحقيق غايات معينة، لأنه لا ينشغل إلا بالوسائل، "فالمهندس الجزئي يعرف أن القليل فقط من النظم الاجتماعية هو الذي يكون تصميمه عن وعي، أما الغالبية العظمى منها فهي "تنشأ" باعتبارها نتائج غير مرسومة للأفعال الإنسانية. ولكنه مهما بلغ إدراكه لهذه الحقيقة الهامة، فهو باعتباره تكنولوجيا أو مهندساً إنما ينظر إلى هذه النظم من وجهة نظر "وظيفية" أو "وسيلية" فهو ينظر إليها على أنها وسائل لتحقيق غايات معينة؛ أي

⁶⁸⁸ كارل بوبر: يؤس الإيديولوجيا، مصدر سابق، ص، 80.

⁶⁸⁹ م، ن، ص، 82.

أنه ينظر إليها على أنها آلات، لا كائنات عضوية"⁶⁹⁰. إن هذا التوجه هو توجه عقلاني يسم المؤسسات السياسية باعتبارها آلات لفحص القرارات السياسية وتنفيذها في ضوء الأهداف المتغيرة بتغير الشروط الاجتماعية.

ولكم شدد بوبر على ضرورة إخضاع الإجراءات السياسية للاختبار، وذلك عن طريق البحث في النتائج غير المرغوبة، تماما كما هو الحال في المجال العلمي، حيث يكون العالم مدفوعا إلى البحث الأبعاد الدفينة أو الظاهرة التي تكذب نظريته لا أن يبحث على ما يدعمها ويثبت صدقها. وبصيغة تفاؤلية يبين بوبر أن اقتفاء أثر هذه الخطة في المجال السياسي يعد مطلبا ممكنا وغير مكلف، على عكس موقف المهندس الاجتماعي اليوتوبي الذي يدفع دائما نحو تغيير التركيبة الاجتماعية برمتها وفقا لخطة شاملة مهيأة سلفا. ولما كانت السياسات عادة هي خطط ينادي بها ويشرف على تنفيذها أناس ملتزمون بها بطريقة أو بأخرى، فإن التغيير المطلوب حين يتجاوز حجما معينا يقتضي تغيير الأشخاص. يترتب على ذلك أن تحقيق المجتمع المفتوح على أرض الواقع يستلزم أولا وقبل كل شيء أن يكون هناك مجال وإمكانية لإقصاء من هم في السلطة على فترات معقولة وبدون عنف واستبدال آخرين ذوي سياسات مختلفة⁶⁹¹.

إن واحدة من سمات المجتمع المفتوح هي أنه لا يتصف دائما بصفة "العمومية" بقدر ما يكون موسوما بطابع خاص، فهو لا يهدف إلى إعادة بناء المجتمع كله، كما أنه لا يقصد "احتلال المواقع الرئيسية" أو مراكز القرار السيادية، بقدر ما يعمل طبقا لما تقتضيه الشروط الاجتماعية والسياسية. فلئن كان الأمر مخالفا لهذا المطلب، حينذاك تصبح الدولة والمجتمع سيان. في هذا السياق يقيم بوبر تمييزا دقيقا بين خطط المهندس الاجتماعي الجزئي المرحلي والمهندس الاجتماعي الكلي الشمولي، إذ "باستطاعة المهندس الجزئي أن يعالج مشكلاته دون أن يقطع برأي في مدى ما يمكن أن يصل إليه الإصلاح، ولكن المهندس الكلي عاجز عن ذلك؛ لأنه قد أعلن منذ البدء أن من الممكن، بل من الضروري

⁶⁹⁰ م، ن، ص، 81.

⁶⁹¹ عادل مصطفى: كارل بوبر، مائة عام من التنوير، مرجع سابق، ص، 215.

إعادة بناء المجتمع كله. ولهذا الفارق نتائج بعيدة الأثر. إذ من شأنه أن يدفع اليوتوبي إلى التحيز ضد الفروض الاجتماعية القائلة بأن للتحكم في النظم الاجتماعية حدوداً لا بد من الوقوف عندها"⁶⁹².

إن الواقع المؤسسي للهندسة الاجتماعية هو واقع جزئي يقوم على إصلاح مجالات محدد مثل التعليم، والصحة، والتأمين ضد البطالة... ولئن كان الخطأ وارداً في كل لحظة تخطيط، فإن مجال الخطأ هاهنا يبقى محدوداً بحدود النظام الاجتماعي، ويمكن إصلاحه في ضوء العقلانية النقدية. وبقدر ما تقبل هذه النظم بالخطأ المنهجية التي دعا بوبر إلى إعمالها، آنئذ تصبح مؤسسات "حرة" قادرة على تقييم سياسات الحكام بدون إراقة دماء. فإذا أخطأت الهندسة الجزئية فأخطأوها غير فادحة وتدارك الأخطاء غير بعيد وإعادة التأقلم غير عسيرة. ولما كانت أقل خطراً فهي أقل إثارة للشقاق والتصدع. أما التخطيط الكلي المثالي فيقتضي مركزية السلطة وقوتها، ويؤدي مباشرة إلى الديكتاتورية، وقمع النقد، وفقدان التغذية الراجعة الضرورية للرؤية الصائبة وحذف الخطأ⁶⁹³. ولذلك يكون المهندس اليوتوبي مضطراً في جميع خططه إلى عدم الإنصات لصوت النقد، بل هو يعمل الوسع دائماً في سبيل تجنب النظر في اللامتوقع من خطته، وهو إذ يهمل دور النقد، فإنه يضيع على نفسه فرصة دق أبواب المجتمع المفتوح الذي يعبر عن مطالبه بدون عنف أو سفك للدماء.

⁶⁹² كارل بوبر: يؤس الايديولوجيا، مصدر سابق، ص، 84.

⁶⁹³ عادل مصطفى، كارل بوبر، مائة عام من التنوير، مرجع سابق، ص، ص، 282، 283.

ثانياً: ليبرالية فريدريك فون هايك بين رفض التخطيط المركزي الشمولي والرهان على النظام التلقائي.

عرف بين الباحثين أنه ما من قضية فلسفية مُشكلة، إلا وجب تناولها في سياقها، وربطها بالقضايا الإشكالية لعصرها، والرجوع بها إلى سابق عهدها، حتى تقدر من جهة الاعتبار الفكري التقدير الأسلم، وذلك بغاية الجواب عن سؤال "الانفتاح": كيف تجلت هذه القضية عند السابقين، وكيف آلت للوضع الذي هي عليه لدى اللاحقين؟ وما أنحاء الاعتبارات الفكرية التي وسمت بها في فكر المجايلين؟ وما هي الأسس التي قامت عليها عند المعاصرين؟ وبم تميزت واختلفت عندهم عليها عند الماضين؟ وبصيغة استشكالية أخرى، ما هي مناحي وجذور بسائط المفاهيم التي أمكن أن يرتد إليها فكر كارل بوبر والتي بنى عليها أنظاره لقضية الليبرالية والطريق الآمن لبناء المجتمع المفتوح؟ ولقد استقرت قناعتنا، بعد طول معايشة متن بوبر والإطالة به على مجايله، إلى قناعة مفادها أنه ليس يمكن استيعاب نظر بوبر في شأن تأسيسه للمجتمع المفتوح، إلا بالانفتاح على فكر "فريدريك فون هايك"، الذي وضع لبناته الأساس من منظور اقتصادي وفلسفي، وهذا الاعتبار هو الذي أهلنا لاختيار أسس الليبرالية والنظام التلقائي عند هايك كخطوة جذرية نحو بناء المجتمع المفتوح. وأنى للقناعة أن تنحو غير ذلك، وواقع بناء المجتمع المفتوح يقر بالتكافؤ الحاصل بين كارل بوبر وفريدريك فون هايك على عدة مستويات، جماع القول بصدها: إن الأول منهما، يرفض كل أنماط التخطيط الهندسي البعيد المدى لأنه يؤدي مباشرة إلى الديكتاتورية، وقمع حرية وإبداعية الأفراد، ولا يقبل إلا بالهندسة الجزئية التي تتبنى منهج المحاولة والخطأ على نحو ما مر معنا. كما أنه يتأفف من النزعات الفلسفية التي تروم التحكم في أحداث المستقبل، ووضع الصيغة النهائية لتحقيق الجنة على الأرض، وأبرزها على التحقيق فلسفة أفلاطون وهيجل وماركس التي تسير بالمجتمع نحو الجحيم. أما من جهة هايك فهو يرفض كل أشكال التخطيط سواء منه الجزئي أو الشمولي، ويترك المجال مفتوحاً أمام "حرية السوق"، ولذلك فقد انقلب على فكرة التخطيط "الاقتصادي" المركزي التي تقوم عليها الفلسفة الماركسية. وفي نظره أن النتائج المتناقضة والبطيئة

للاقتصاد القائم على التخطيط المركزي، كان سببا مباشرا في سقوط الشيوعية. ولا غرابة أن يصبح المخططون مستبدين، يعملون بدءا على تحديد القيم الاجتماعية والاقتصادية دون الاهتمام بأهداف ورغبات الأفراد، وهم إذ ذاك لا يعملون إلا على تحطيم الحرية الفردية. لذلك كنت تجد هايك ينظر إلى جميع الأشياء بمنظار "النظام التلقائي" الذي لا يستجيب لآليات التخطيط ولا يخضع للتحكم. لأن "السوق ذاتي التنظيم" ليس إلا صندوقا أسودا لا نعلم وضعه الداخلي، ونجهل فيه مصادر الأشياء التي نحصل عليها، كما أننا لا نعرف شيئا عن الحاجات التي نشبعها، ولهذا يعتبر هايك أن المجتمع القائم اقتصاده على التخطيط ليس حرا، ولا يمكن أن يكون كذلك، وسوف لن يؤدي إلا إلى العبودية، ما لم يستبدل التخطيط بالنظام التلقائي. بيد أن القول بهذه الاعتبارات التي تؤشر في نظرنا، على التكافؤ بين كارل بوبر وفريدريك فون هايك، على مستوى بناء المجتمع المفتوح، لا تخفي أوجه الاختلاف في تصورهما لقضية الليبرالية، من جهة أن الأول منهما ينظر إليها من زاوية منطقية، ويعتق صيغتها المحافظة، إذ هو يقبل بسياسة تدخل الدولة في بعض مناحي الحياة الاجتماعية والاقتصادية، حتى لا تعم الفوضى ويؤدي الأمر إلى العنف وسفك الدماء. بينما نجد الثاني، يرفض بشكل جذري مسألة تدخل الدولة في جميع مناحي الحياة الاقتصادية والسياسية والاجتماعية، ولهذا سوغ لنا أن ننتع ليبراليتيه بميسم الليبرالية المطلقة أو الجذرية.

1 - فون هايك⁶⁹⁴ من الليبرالية الاقتصادية إلى الليبرالية الفلسفية

بدءا لا مناص من التلميح إلى أنه لو قدر للباحث أن يصوب مجهره الذهني إلى كتب "فريدريك فون هايك"، يقلبها من جميع جهاتها ونواحيها دون أن يغفل الإشارات

⁶⁹⁴ يعد فريدريك أوجوست فون هايك (1899-1992) من ألمع المفكرين الليبراليين وأشهرهم، وأبرز خصوم النظريات الشمولية والاشتراكية في القرن العشرين. ينتسب لشجرة المدرسة النمساوية في الاقتصاد الليبرالي الذي خط أحرفه الأولى "آدم سميث" في ثروة الأمم. اهتم هايك في بداية مسيرته الفكرية بالدفاع عن الليبرالية الاقتصادية، وحاز على جائزة نوبل في الاقتصاد سنة 1975، عن عمله الموسوم "بنظرية المال والتقلبات الاقتصادية" أو ما يعرف بدورات الاقتصاد، وتحليله العميق لأسس الترابط المتبادل بين الاقتصاد والظواهر الاجتماعية والمؤسساتية"، وما لبث أن انتقل إلى الدفاع عن الليبرالية من زاوية أيديولوجية، فكتب في شأن ذلك كتبه اللاحقة "الطريق إلى العبودية" (1944) و"دستور الحرية" (1960) و"القانون والتشريع والحرية" (1973، 1976، 1979) ثم "الغرور القاتل، أخطاء الاشتراكية" (1988).

التي تتوارى خلف حواشيها، لأوحي له أن قضية الليبرالية عنده ابتدأت اقتصادية وانتهت بميسم فلسفي. أنى للسان حال الاعتبار أن يقول غير ذلك، وقد اتفق أن الرجل ينتسب للمدرسة النمساوية للاقتصاد، التي وضع "كارل منجر Carl Menger" لبناتها الأساس بعد أن نشر كتابه الموسوم "مبادئ علم الاقتصاد" سنة 1871 الذي صار دستوراً مؤطراً للاقتصاديين الليبراليين فقد بين في هذا الكتاب رفضه الصريح للأفكار الاقتصادية التاريخية على نحو ما زعمت المدرسة الكلاسيكية التاريخية بقيادة "فيلهم روشر Wilhelm Roscher"، حين وضعت تشبيها لا اختلاف فيه بين الوقائع التاريخية والظواهر الاقتصادية وعلى هذا الأساس، فإذا كانت الأحداث التاريخية متفردة لا يمكن أن تتكرر في الزمان و المكان، مما يجعل من المستحيل التنبؤ بأحداث المستقبل، فكذلك واقع الأمر في علم الاقتصاد، لا يمكن وضع قوانين عامة تضبط إيقاع الظواهر الاقتصادية التي لا تتكرر على الطريقة ذاتها، إلا أن كارل مانجر ضرب صفحا عن هذا الاعتبار وبين أنه على العكس من ذلك يمكن للاقتصاديين وضع مبادئ عامة للاقتصاد صالحة في كل زمان ومكان، لأن ما يحدث في عالم الاقتصاد هو أن ملايين الأفراد يقومون بالاختيار على نحو متواصل، وهذه الخيارات هي أساس الظواهر الاقتصادية كالعرض والطلب والسعر والسوق ومن الحتمي أن تصير أساسا لعلم الاقتصاد أيضا على الاقتصاديين البدء من مستوى الأفراد (...) ومحاولة تفهم كيف يختارون⁶⁹⁵. ولئن سوغ مانجر لنفسه تجاوز النظريات الاقتصادية الكلاسيكية السائدة، القائمة على إحصائيات التجارة والتبادل، فقد هيا الطريق أيضا لإحداث ثورة كبرى في الفكر الاقتصادي، حين سوغ البحث في "المنفعة الحدية"⁶⁹⁶ «marginal utility» التي تقدمها الأشياء المختلفة للناس. فلئن نحن رمنا تحليل "المنفعة الحدية" آنئذ سنتمكن من تحديد الطريقة التي تقوم وفقها الصفقات الاقتصادية بين الناس، وإلى حد أبعد سنتمكن من فهم كيف تعمل آليات السوق. والفكرة الأساس التي تركز عليها "المنفعة الحدية" هي أنه حين يقدم البشر على خياراتهم ويتاجرون، فإنهم يسعون للحصول على أي

إيمون بانلر: المدرسة النمساوية في الاقتصاد، ترجمة، محمد فتحي خضر، كلمات عربية للترجمة والنشر، ط1، 2013،⁶⁹⁵ص، 8.

⁶⁹⁶ لفظ "حدي" من المفاهيم الأساسية في علم الاقتصاد وهو يستخدم للتعبير على ما هو "إضافي".

شيء من شأنه أن يلبي أكثر احتياجاتهم إلحاحاً أولاً بعد ذلك يسعون لتلبية الحاجة الأقل إلحاحاً (أو "الأكثر حدية"). وبالمثل، إذا كان عليهم أن يتخلوا عن شيء ما، فسيختارون أولاً التخلي عن شيء يمنحه أقل قدر من الإشباع، قبل التخلي عن الأشياء التي يقدرونها أكثر⁶⁹⁷. وهذا يفيد بشكل أو بآخر أن الناس يميلون إلى اختيار الأشياء أو السلع التي تحظى لديهم بتقدير أكبر ومنفعة⁶⁹⁸ أعظم. وطبقاً لذلك يتخذ الأفراد قراراتهم وتفضيلاتهم في العالم الواقعي، ولم تعد كمية العمل والإنتاج هي التي تعين قيمة المنتج، بل إن القيمة الجوهرية ترتبط بالأساس بالمنفعة الحدية أو بالتقييمات الفردية للمستهلكين.

وحين أدرك الاقتصاديون وجاهة "المنفعة الحدية" وأهليتها في تفسير اقتصاد السوق، بادروا بوضع "قانون تناقص المنفعة الحدية" law of diminishing marginal utility الذي ينص على أنه كلما ازدادت الكمية المستهلكة من سلعة ما، فإن المنفعة الحدية من تلك السلعة تأخذ في التناقص⁶⁹⁹. بمعنى أن المنفعة الإضافية تأخذ في ذاتها وينجم التناقص في المنفعة الحدية عن تنامي مستويات الاستهلاك، وبهذا القانون حلت الثورة الحدية مفارقة القيمة⁷⁰⁰ التي ظلت نقط حذف معلقة على حجج الاقتصاديين الكلاسيكيين منذ آدم سميث حتى جون ستيوارت مل، وانطلق الاشتراكيون من هذه المفارقة وأدانوا مسألة "الحصول على الربح" مقابل تقديم خدمات وإنتاج سلع مفيدة على نحو ما فضل الرأسماليون.

⁶⁹⁷ إيمون بانلر: المدرسة النمساوية في الاقتصاد، مرجع سابق، ص 8.
⁶⁹⁸ تعود نظرية المنفعة التي أثنت كتب الاقتصاد إلى مذهب المنفعة الذي أسسه الفيلسوف الإنجليزي "جيرمي بنتام" الذي كان أول من أدخل مبدأ المنفعة إلى ميدان العلوم الاجتماعية، وعلى التحقيق، إلى الدراسات القانونية، الشأن في ذلك أن جميع التشريعات يجب أن تركز على مبدأ المنفعة العامة لتحقيق أكبر قدر من السعادة الأكثر عدد من الناس.
⁶⁹⁹ بول سامويلسون، وويليام نوردهاوس: الاقتصاد، ترجمة، هشام عبد الله، الأهلية للنشر والتوزيع، ط2، 2006، ص102.

⁷⁰⁰ تشتهر مفارقة القيمة في الأوساط الاقتصادية بمفارقة "الماء" و "الماس" the diamond-water paradox وهي تصاغ في السؤال التالي: لماذا تكون قيمة السلع الضرورية كالماء منخفضة في السوق، بينما الماس قيمته مرتفعة أكثر لكن فائدته العلمية منعدمة؟ وقد ظلت هذه المفارقة بدون حل حتى أن أشهر الاقتصاديين "آدم سميث" وأتباعه عجزوا عن حلها، وظلت قائمة حتى إعلان "الثورة الحدية" وقد استغل الاشتراكيون جهود الاقتصاديين في سبيل حل هذه المفارقة، ووصموا محاولاتهم بوصفات الظلم ونعتوا المجتمع التجاري بأنه يرمي إلى تحقيق الربح دون إشباع حاجات المستهلك، ولذلك فهو غير أخلاقي.

ولقد اتفق أن أدان الاشتراكيون مسألة "الحصول على الربح" مقابل تقديم خدمات وانتاج سلع مفيدة على نحو ما فضل الرأسماليون. إلا أن نظرية المنفعة الحدية أضعفت حجج الاشتراكيين، حيث أوضح الحديون في سياق حلهم لمعضلة الماء والماس، أن الفارق بين الماء والماس إنما يرجع إلى الوفرة النسبية للماء والندرة النسبية للماس (بالنسبة للطلب على كل منهما)، وحيث إن عرض الماء وفير فإن الطلب على كل وحدة إضافية منه (المنفعة الحدية) يكون منخفضاً، بينما يكون عرضه شديد المحدودية، وبناء على ما سبق لا يكون هناك تناقص بين القيمة الاستعمالية والقيمة التبادلية، فهما تتساويان هوامشياً⁷⁰¹. **at the margin** وفي ظل هذه الثورة الحدية صار بالمكان إعادة ربط الصلة بين الانتاج والتوزيع بعدما فقد الخيط الرابط بينهما ذات لحظة صراع فكري اقتصادي بين حجج آدم سميث وأتباعه والاشتراكيين والعالم الرأسمالي. فطلب المستهلكين يحدد في نهاية المطاف الأسعار النهائية للسلع الاستهلاكية التي تحدد بدورها النشاط الانتاجي، ويحدد الطلب النهائي أسعار عوامل الانتاج المتعاونة- الأجور والريوع والأرباح-وفقاً للقيم التي يضيفها كل منهم لعملية الإنتاج⁷⁰².

في ظل هذا السياق الفكري الاقتصادي والصراع المنهجي الذي أصاب ماهية العلوم الاجتماعية وعلى التحقيق علم الاقتصاد ظهرت الموجة الثانية للمدرسة النمساوية بقيادة ثنائية من لودفيغ فون ميزس Ludwig Von Mises⁷⁰³ وفريدريك فون هايك Friedrich Von Hayek. فقد كان هاجس فون ميزس يروم إدماج "النقود" في الثورة الحدية والنظام الاقتصادي، بعد ما كان الاقتصاديون الكلاسيكيون يتعاملون مع النقود كبنك منفصل وليس كصندوق يمكن أن يشمل التحليل نفسه الذي ينطبق على النظام ككل، بيد أن ميزس بين أن النقود لا تعدو أن تكون جزءاً غير منفصل عن السلعة مثل الذهب والفضة، والنحاس، ولئن نحن قبلنا بذلك، آنئذ يمكننا إخضاعها للتحليل الحدي

701 مارك سكويسين: الثلاثة الكبار في علم الاقتصاد، آدم سميث، كارل ماركس...جون ماينارد كينز، ترجمة مجدي عبد الهادي، المركز القومي للترجمة، ط1، 2018، ص155.

702 م، ن، ص157.

703 لودفيغ فون ميزس (1881-1973) اقتصادي بارز Ludwig Von Mises كان له عظيم الأثر في شأن حركة حرية الإدارة.

مثل بقية السلع. بالنسبة لفون ميزس كما هو الشأن لدى الاقتصاديين النمساويين، تعتبر الدورة الاقتصادية⁷⁰⁴ بالأساس هي دورة ائتمان، تعمل بدءاً على خلق فائض ائتماني ضخم من جانب البنوك المركزية. إن التشجيع الذي تتلقاه البنوك المركزية تدفعها بحماس كبير إلى منح الائتمان على نحو أكثر اتساعاً، وهي تتلقى إشارات التنويه كلما انتعش التقدم الاقتصادي، وما من سبيل لتحقيق ذلك إلا عبر تحقيق أدنى معدل ممكن لسعر الفائدة. فأسعار الفائدة المنخفضة المقدمة من جانب البنوك تشجع الناس على الاقتراض، لأنها تجعل الاقتراض أقل تكلفة، نظراً لانخفاض الفائدة التي ستدفع، وبهذا يأخذ أصحاب المنازل المزيد من الرهون العقارية لشراء منازل جديدة، وهو ما يزيد الطلب على قطاع الإسكان، ويرفع أسعار المنازل، في الوقت الذي يجد فيه رواد الأعمال أنه من الأرخص تمويل مصانعهم ومعداتهم الجديدة التي يؤمنون أنها ستمكنهم من تسريع عملية الانتاج وزيادة أرباحهم⁷⁰⁵.

وبهذا فإن نجاح البنوك المركزية يرتبط بشكل كبير بنجاح قطاع المال والأعمال. والحق أنه لئن سارت السياسة النقدية بسعر الفائدة السوقي إلى الدرك الأسفل للسعر المألوف، فإن البنك المركزي في هذه الحالة يمكن أن يتجه نحو خلق دورة أعمال اقتصادية غير مستقرة، تعصف باستقرار التوازن الدقيق بين الاستثمار في الأصول الانتاجية وتفضيلات الناس الزمنية، وتخلق انتعاشاً مدفوعاً بأسعار الفائدة يجعل رواد الأعمال يستثمرون في المواضع الخاطئة⁷⁰⁶، يمكنها أن تؤدي إلى كارثة محتملة على الاقتصاد الحقيقي، فلئن نحن شئنا خلق اقتصاد مستقر، فإنه لا مناص أن يكون السعر الطبيعي هو نفسه سعر سوق القروض. أما إن حدث العكس، فإنها حتما ستحل كارثة اقتصادية. فإذا خفض الاحتياطي الفيدرالي بشكل مصطنع سعر الفائدة السوقي من خلال سياسة «النقد الرخيص» لأسفل سعرها الطبيعي، فإنه بذلك يخلق عملية تراكمية من التضخم والانتعاش غير المستقر، خصوصاً في أسواق رأس المال، وهو ما يمكن أن

⁷⁰⁴ على نحو ما هو مألوف في الأوساط الاقتصادية، فإن الاقتصاد يقوم وفق تقلبات دورية تتراوح من الانتعاش الاقتصادي إلى الكساد.

⁷⁰⁵ إيمون باتلر: المدرسة النمساوية في الاقتصاد، مرجع سابق، ص، 56.

⁷⁰⁶ م، ن، ص، 56.

يأخذ أشكالاً عديدة، بحسب كيفية إنفاق الأموال⁷⁰⁷. فإذا عملت البنوك المركزية على خفض نسبة سعر الفائدة، ففي هذه الحالة تصبح القروض أرخص، مما سيحفز الناس على طلب مزيد من القروض.

هب أن البنوك المركزية زادت نسبة قليلة من إقراضها، من خلال استعمال نصيب أكبر من ودائعها لمنح قروض أخرى، مع توفير كميات ضخمة من النقود. في هذه الحالة سيبدو الأمر أكثر تحفيزاً بالنسبة للمشتغلين في مجال الأعمال، الشأن في ذلك أن تكلفة الاقتراض قد انخفضت بالموازاة مع وجود أموال كثيرة لدى المستهلكين. سيشجع هذا الأمر رجال الأعمال على الاستثمار في السلع الانتاجية وتحقيق ربح أكبر في المطاف الأخير. وإذا تحقق لهم ذلك، فسيتجهون نحو مصانع جديدة وطلب المزيد من آليات الانتاج، لذا فإن الطلب المتزايد على الآليات الانتاجية سيؤدي إلى ارتفاع أسعارها. ومع ارتفاع أسعارها ينجذب المزيد من الموارد نحوها. وبدلاً من إنفاق المال على السلع الاستهلاكية يتجه الإنفاق إلى الاستثمار في السلع الانتاجية⁷⁰⁸. ولئن هو حق ذلك وتحقق، فإنه سيخلق سوقاً قوية، وسيحفز ذلك رواد الأعمال على الاستثمار والعمل، سيستمر انتعاش السوق الاقتصادي، وسيدخل المستثمرون في عمليات أكثر تعقيداً، بحيث تستمر نفقاتهم في الارتفاع إلى مستوى لا يقدرّون معها على الانسحاب، وإذا استمروا في الاستثمار فسيصطدمون بكارثة أكبر، والبنوك المركزية لا يمكنها أن تستمر في منح قروض إضافية لأن النقود التي وفرت في البداية صارت تنفذ، وفي ظل هذا الوضع تتجه البنوك المركزية إلى إيقاف القروض، ولئن هي شعرت بخطر يهددها فإنها ستطلب العملاء بتسديد القروض، وعلى هذا النحو تفشل خطة القروض الرخيصة، وينتج عنها كساد التجارة.

ولئن شئنا وضع المسألة بطريقة اقتصادية أكثر وضوحاً، فإننا لم نجد بداً من الاقرار أنه عندما تحفز الحكومة انتعاشاً تضخمياً، فإنها تتسبب حتماً في تعقد واستدارة

⁷⁰⁷ مارك سكويسين: الثلاثة الكبار في علم الاقتصاد، مرجع سابق، ص، 184.

⁷⁰⁸ إيمون باتلر: المدرسة النمساوية في الاقتصاد، مرجع سابق، ص، 58.

عملية الانتاج نحو مزيد من الطول، خصوصا في صناعات السلع الرأسمالية، وهي العملية التي قد يصعب التراجع عنها أثناء الركود، إذ إن الأموال متى استثمرت في الآلات والأدوات والتجهيزات والمباني، يصبح رأس المال غير متجانس، ومن ثم لا يكون سهلا بيع الأصول والتجهيزات والمخزونات أثناء التباطؤ، وباختصار، متى ما تحول الانتعاش لركود، فإن الأمر يتطلب وقتا قد يصل لسنوات حتى يستعيد الاقتصاد عافيته⁷⁰⁹. ولشد ما حذر فون ميزس ومعه فون هايك من مسألة الاقتصاد القائم على التضخم⁷¹⁰ والانتعاش غير المستقر، لأنه في المطاف الأخير سترفع الضغوط التضخمية سعر الفائدة السوقي وتخلق الانتعاش؛ مؤدية إلى كساد⁷¹¹ بسبب التدخل الحكومي. فمهما كانت الأحوال، فإن التضخم النقدي الحكومي سيضر بالاقتصاد مقارنة بنتائج السوق الحرة، والحل الوحيد لتجاوز الأزمات الاقتصادية الناجمة عن التضخم هو إنهاء خطة التدخل الحكومي، وترك السوق يتبع مجراه الطبيعي. وهذا يضعنا بشكل أو بآخر إزاء "آلية اليد الخفية" التي نحتها آدم سميث في تفسير التقدم وزيادة الثروة، وفي رأيه تركز الدوافع الاقتصادية على دور المصلحة الذاتية التي تعمل على توجيه الأفراد نحو العمل الذي يحققونه عن طريق الربح الذي يسعون وراءه، وهو مصدر القدر الأكبر من الخير العام، وهذا ما ألمع إليه صاحب "ثروة الأمم" حين قال: "إننا لا ننتظر من إحسان الجزار، أو صانع الجعة، أو الخباز، بل ننتظره من اهتمامهم بمصلحتهم الخاصة، ونحن حين نتوجه إلى الآخرين فإننا لا نطلب إنسانيتهم بقدر ما نخاطب حبهم لذواتهم، ولا نكلمهم عن احتياجاتنا الخاصة بل عن منافعهم"⁷¹². فهناك يد خفية تقود الأفراد نحو تحقيق غاياتهم غير القصدية وتوجههم في السوق نحو غايات أفضل، وفي

709 مارك سكويسين: الثلاثة الكبار في علم الاقتصاد، مرجع سابق، ص، 185.

710 يتخذ مفهوم التضخم، على نحو ما هو مألوف في الأوساط الاقتصادية، معنيين؛ يحيل الأول منهما على زيادة مقدار النقود في الاقتصاد، بينما يشير الثاني إلى الزيادة العامة في أسعار السلع والخدمات.

711 مارك سكويسين: الثلاثة الكبار في علم الاقتصاد، مرجع سابق، ص، 184.

712 "It is not from the benevolence of the butcher, the brewer, or the baker, that we expect our dinner, but from their regard to their own interest. We address ourselves, not to their humanity but to their self-love, and never talk to their self-love, and never talk to them of our own necessities but of their advantages". Adam Smith: an inquiry into the nature and causes of the wealth of nations, edited by R. H. Campbell and A. S. Skinner, Oxford university Press, 1976, p,16.

شأن ذلك يصير الفرد عاملاً من أجل المنفعة العامة حين يحقق مصلحته الذاتية وربما هذا هو ما قصده سميث حين ضرب المثال التالي: "إنه عن طريق التفاوض، أو بواسطة المقايضة، أو عبر الشراء، نتمكن من الحصول على معظم ما نحتاجه من خدمات، والحق أنه عن طريق الاستعداد للمقايضة يتم تقسيم العمل، تماماً كما هو الحال في قبيلة الصيادين والرعاة، حيث يقوم فرد ما بصناعة الأقواس والسهم بمهارة لا يتوفر عليها غيره، وهو يقوم بمبادلتها مع رفاقه بالمواشي أو لحوم الغزلان، وسرعان ما يدرك أنه يستطيع الحصول بالطريقة نفسها على كمية أخرى من المواشي أو لحوم الطرائد أكثر مما لو قام بذلك لوحده إذا خرج إلى البراري من أجل اصطيادها. ومن خلال تحقيق المنفعة الذاتية إذا، يصير صنع الأقواس والسهم تدريجياً عمله الأساس، وهو بذلك يصبح صانع أسلحة"⁷¹³، ولم يكن ذلك ناتج عن أي تخطيط من طرف الحكومة أو الدولة بقدر ما كان استجابة لنداء اليد الخفية وتوجيهها الطيب.

وقد تمسك فريدريك فون هايك بآلية اليد الخفية بشكل أو بآخر، حين رفض خطة التدخل الحكومي في الشؤون الاقتصادية، ودعا إلى ترك السوق يأخذ مجراه الطبيعي بدون تخطيط، ومن شأن ذلك أن يحقق رفاهية جميع الناس بشكل تلقائي من خلال منح الحرية للأفراد من أجل العمل على تحقيق منفعتهم الذاتية، وبصيغة آدم سميث التي أشرنا إليها آنفاً، يقر هايك بأن مصلحة الجميع فردية تم تعميمها على المجتمع.

والحق أن هذا المطلب الاعتباري نابع من تحليل هايك لمسألة "القيمة" و"المنفعة" التي ورثها عن "المدرسة النمساوية في الاقتصاد" وطورها لاحقاً هو وزميله فون ميزس، وهي تعتبر أرضية انبثاق أفكاره الفلسفية الليبرالية التي ترفض فكرة وجود

⁷¹³ "As it is by treaty, dud by purchase, that we obtain from one another the greater part of those mutual good offices which we stand in need of, so it is the same trucking disposition which originally gives occasion to the division of labor. In a tribe of hunters or shepherds, a particular person makes bows and arrows, for example, with more readiness and dexterity than any other. He frequently exchanges them for cattle or for venison with his companions; and he finds at last that he can in this manner get more cattle and venison than if he himself went to the field to catch them. From a regard to his own interest, therefore, the making of bows and arrows grows to be his chief business, and he becomes assort of armorer". Ibid, p, 16.

قيمة عليا تكون لها الأولوية على مسعى الأفراد، بل إن التفضيل بين القيم لا يستقيم إلا باختيار الأفراد أنفسهم، لذلك فإن إعطاء الأولوية للقيم الاجتماعية على مصلحة الأفراد يعتبر ضربا من الابتزاز، إذ لا وجود لقيم ذات طابع اجتماعي تكون مستقلة تمام الاستقلال عن مصالح الأفراد.

وقوفا عند هذا الاعتبار لم يجد هايك بداً من إرجاع القيمة إلى السعر، لكنه رفض إعطاء قيمة ثابتة للأسعار، بحجة أن هذه الأخيرة لا تقف عند مستوى ثابت، بل هي تراوح المسير والمجيء بين الارتفاع والهبوط. والحق أن المتأمل أعمال هايك الاقتصادية، سيجد أن الرجل لا ينظر إلى القضايا الاقتصادية من زاوية القيمة، بقدر ما يركز اهتمامه على أهمية السعر وتكاليف الإنتاج. وحين صار مفهوم القيمة هو الخاصية الترابطية التي تتيح إمكانية إقامة علاقة تبادلية بين سلعة وأخرى بالاستناد إلى عامل وسط ثابت يربط بينهما، فإن هايك يسوغ لنفسه في هذه الحالة العودة إلى أرشيف المدرسة النمساوية في الاقتصاد، من أجل الاستعانة بنظرية المنفعة الحدية لتحليل مفهوم القيمة، وذلك بسبب امتعاضه من نظرية العمل التي وضعها كارل ماركس، الذي جعل "قيمة كل بضاعة تتحدد بكمية العمل المجسد في القيمة الاستعمالية للبضاعة، بوقت العمل الضروري اجتماعيا لإنتاجها"⁷¹⁴. ولهذا فإن العمل يكون هو المصدر الحقيقي للقيمة، ويكون القاسم المشترك بين جميع البضائع المختلفة هو العمل الذي ساهم في إنتاجها. وعلى هذا الأساس فإن " الطبقة العاملة وحدها هي التي تنتج جميع القيم. لأن القيمة ليست سوى شكل آخر للعمل، ليست سوى (...) كمية العمل الضروري اجتماعيا المتجسدة في بضاعة معينة"⁷¹⁵. وبهذا المعنى فإن البضائع أنى كان شأنها، لا تدخل في عملية التبادل إلا إذا قامت بينها رابطة مشتركة، وهذه الرابطة المشتركة ليست المنفعة الحدية ولا السعر، بل هي العمل المبذول من أجل إنتاجها. وفق معادلة: "كلما

كارل ماركس: رأس المال، نقد الاقتصاد السياسي، المجلد الأول، ترجمة، فهد كم نقش، دار التقدم، موسكو، 1975، ص، 269. ⁷¹⁴

⁷¹⁵ كارل ماركس: العمل المأجور والرأسمال، دار التقدم، موسكو، د ت، ص، 13.

بذل العمل أكثر في إنتاج شيء ما، ارتفعت قيمة ذلك الشيء؛" أي أن قيمة السلعة تتحدد بمقدار العمل الذي بذل في سبيل إنتاجها.

يبدو أن فون هايك كان شديد التأفف من النظرية الاقتصادية الماركسية في شأن العمل باعتباره الوسيلة الأساس لضبط القيمة، واقتفى أثر مفكري المدرسة النمساوية الذين اعتبروا أن السلعة لا تصير ذات قيمة فقط لأن المنتج استثمر فيها الكثير من الوقت والجهد. بل تصير ذات قيمة فقط إذا أراد المستهلكون الحصول عليها واستقوا منها بعض الإشباع⁷¹⁶. ولهذا رد هايك التفضيل بين القيم إلى اختيار الأفراد.

أنى للأمر أن يكون غير ذلك، وقد اتفق أن رفض الرجل وجود قيم اجتماعية تعلق على المنفعة الفردية، وهو إذ سار على خطى المدرسة النمساوية في الاقتصاد، فقد كانت غايته الأساس تجاوز كل أشكال التخطيط الاجتماعية، لأنه لو أقر بوجود قيمة عليها لها الأولوية، فإن واقع الأمر سيؤول به نحو الاقرار بوجود قيم اجتماعية تقتضي التخطيط. وهذا ما ظل يرفضه على الدوام، لأنه يجنح صوب إخضاع جميع رغبات الأفراد وأفضلياتهم لطلب الدولة وسلطتها، لذلك فهي قد تلجأ إلى جميع الوسائل الممكنة لسلب حريتهم في الاختيار، وقد يتحقق هذا الأمر، ليس فحسب في الدول الاستبدادية، بل حتى في الدول الديموقراطية، حيث تعمل السلطة العليا على صنع الأفراد وفق الطريقة التي تريد، وتشكل رغباتهم وطموحاتهم بحسب التخطيط الذي رسمته، بصيغة لا تستطيع حتى أكثر العقول المستيقظة أن تنجو منه، لهذا فأنى كان شأن التخطيط الاقتصادي أو الاجتماعي، فإن هايك يحذر منه بإصرار شديد وذلك في سبيل مفهومه عن السوق الحر الذي يسير دون تخطيط والقادر على تحقيق رفاهية الجميع تلقائياً عن طريق إتاحتها لكل فرد السعي نحو تحقيق مصلحته الخاصة⁷¹⁷. وقد حذا هذا الاعتبار بهايك إلى التأكيد على أن اقتصاد السوق لا ينطوي على أي دعائم أخلاقية أو قيمية، باعتباره محالاً للتبادل العادل للسلع فقط. وربما هذا ما ألمع إليه الرجل حين قال بصفاء نظر: "إن القيم

⁷¹⁶ إيمون باتلر: المدرسة النمساوية في الاقتصاد، مرجع سابق، ص، 70.

⁷¹⁷ أشرف منصور: الليبرالية الجديدة، جذورها الفكرية وأبعادها الاقتصادية، رؤية النشر والتوزيع، ط1، 2008، ص، 169.

الاقتصادية لا تكون ذات أهمية أكبر بالنسبة لنا مقارنة بالعديد من الأشياء الأخرى، باعتبار أننا في الشؤون الاقتصادية على التحقيق نكون أحرارا أن نقرر ما أكثر أو أقل أهمية بالنسبة لنا. أو ربما يمكننا القول، لأنه في المجتمع الراهن، نحن الذين نحل المشكلات الاقتصادية لحياتنا. والحق أن السيطرة الاقتصادية يتبعه القول إننا نكون خاضعين باستمرار للمراقبة، إلا إذا أعلننا هدفنا المحدد، أو حينما نعلن ذلك، فإنه يجب علينا أن نحصل على الموافقة عليه، لذلك سنكون في الواقع خاضعين للسيطرة في جميع الأشياء"718.

ولقد ثبت لدى أهل النظر الاقتصادي أن اقتصاد السوق يكون أقوى حين يكون فارغا من أي أساس معياري، وقوته الأساس ترتبط بالتبادل الحر العادل بين السلع المختلفة. وحين وجد هايك أن نظريته التي أفرغت اقتصاد السوق من كل قيمة صارت تتآكل بفعل تحرر الاشتراكية من الاستبداد الذي ألحقه جوزيف ستالين بجل مناضليها، صوّب مجهره الذهني الاقتصادي نحو الاعتراف بأن اقتصاد السوق الحر يوجه أهدافه الكبرى صوب تحقيق رفاهية الأفراد بلا انقطاع.

والحق أنه قد يعترض معترض ها هنا بالقول إن هايك وقع ضحية تناقض فاضح، الشأن في ذلك أنه رفض فكرة الاقتصاد القائم على التخطيط، لأنه يتيح للدولة لجم عنان حرية الأفراد، ومنع بناء قيم اجتماعية مباشرة في إطاره، لكنه انقلب في المطاف الأخير على نظريته، وأقر بأن السوق الحر يضع تحقيق رفاهية الأفراد كقيمة عليا وهدف أساس له. لكن الرجل قد تفتن هايك إلى هذا الاعتبار، وأشار إلى أن مطلب الرفاهية والعيش الكريم يتحقق في نظام السوق الحر غير المخطط بنسبة أعلى من ذلك الذي يضعه اقتصاد السوق المركزي المخطط ضمن أولوياته المعيارية.

⁷¹⁸ "Economic values are less important to us than many things precisely because in economic matters we are free to decide what to us is more, and what less , important. Or, as we might say, because in the present society it is we who have to solve the economic problems of our lives. To be controlled in our economic pursuits means to be always controlled unless we declare our specific purpose. Or, since when we declare our specific purpose we shall also have to get it approved, we should really be controlled in everything". F. A. Hayek: The Road to Serfdom, routledge, classics, London and New York, 2001, p, 94.

والحال أن المتأمل في جماع هذه الاعتبارات يجدها تنويعات تشير بإشارات قوية إلى أن ليبرالية هايك الاقتصادية إذا ما حقق أمرها وكشف شأنها، فإنها تكمن في مراوحة المسير والمجيء بين الدفاع عن السوق الحر من منطق الحيادية القيمة والامتناع من الاقتصاد المركزي المخطط. أنى للاعتبار أن يكشف غير ذلك، وهايكن يعلن ضمن هذا المنظور أن "السؤال الذي يضعه التخطيط الاقتصادي (...) لا يرتبط بما إذا كنا سنقدر على إرضاء ما نعتبره إزاء حاجتنا، أكثر أو أقل أهمية بالطريقة التي نفضلها. بل إنه يتعلق بها وإذا كنا من سنقرر ما أكثر أو أقل أهمية بالنسبة لنا، أم أن ذلك سيقدره المخطط. إن التخطيط الاقتصادي سوف لن يؤثر على حاجتنا الثانوية فحسب، تلك التي تخطر في ذهننا حينما نتكلم بازدياد حول الشأن الاقتصادي. إن ذلك يحيل في الواقع على أننا باعتبارنا أفرادا يجب أن يمنع علينا أن نقرر ما نعتبره ثانويا"⁷¹⁹. وهذا الاعتبار يفيد أمرا لا خلاف حوله، وهو أن التخطيط الاقتصادي بهذا المعنى شأنه أن يضع الحرية الفردية في تابوت جنائزي، إذ هو لن يسيطر فحسب على ذلك الجزء الأقل شأنًا من حياتنا، بل إنه سيتخذ منحى آخر، يروم من خلاله السيطرة كذلك على كل الوسائل الخاصة بتحصيل حاجتنا. ولشد ما حذر هايك من ذلك حين قال: "ليست السيطرة الاقتصادية مجرد سيطرة على جانب من الحياة الإنسانية التي يمكن عزلها عن الباقي. إنها سيطرة كذلك على الوسائل لكل غاياتنا. ومن يمتلك السيطرة الوحيدة على مجموع الوسائل، فإنه مطالب أيضا أن يحدد ما هي الغايات التي ستصلح، وما هي القيم العليا، وأي منها هي الأدنى، وباختصار، ما الذي يجب أن يعتقد فيه الناس، ويعملون على تحقيقه"⁷²⁰. ولئن هو دل هذا الاعتبار إلى أمر ما فإنما هو دل

⁷¹⁹ "The question raised by economic planning is, (...) not merely whether we shall be able to satisfy what we regard as our more or less important needs in the way we prefer. It is whether it shall be we who decide what is more, and what is less, important for us, or whether this is to be decided by the planner. Economic planning would not effect merely those of our marginal needs that we have in mind when we speak contemptuously about the merely economic. It would, in effect, mean that we as individuals should no longer be allowed to decide what we regard as marginal". Ibid, p, 94, 95.

⁷²⁰ "Economic control is not merely control of a sector of human life, which can be separated from the rest; it is the control of the means for all our ends. And whoever has sole control of the means must also determine which ends are to be served, which values=

إلى أن الاقتصاد المخطط يرمي إلى جعل الأفراد مجرد آلات صماء تحكم توجهاتهم وأهدافهم وغاياتهم قيم محددة سلفاً من قبل المخطط، وفي مقابل ذلك، يعدهم بنزر قليل من الحرية في الاختيارات المريرة التي وضعها المخطط هي الأخرى من أجل صنع كائن يمشي ويفكر وفق ما خطط له. ولو شئنا وضع المسألة بكلمات فنية منتقاة لقلنا: إن الحرية وفق هذا الوضع، هي وهم نسي الإنسان الغفل أنها كذلك، لأن سلطة المخطط الاقتصادي اخترقت الجميع، وباتت تعزف على أوتار الأسعار والانتاج التي لا تحصى تقريباً، بل حتى على الأشياء الاقتصادية الثانوية.

ولكم حذر هايك من خطر هذا الاعتبار، وألمع إلى ذلك بصيغة التأفف حين أشار إلى أن "حريتنا في الاختيار في إطار مجتمع يقوم على المنافسة، تركز على حقيقة أنه إذا لم يقبل شخص ما بإرضاء رغباتنا، أننا يمكننا أن نبحث عن آخر، بيد أننا إذا واجهنا محتكراً فإننا سنقع تحت رأفته، وأية سلطة تعمل على توجيه النظام الاقتصادي ككل، فإنها ستكون أقوى محتكر يمكن تصوره"⁷²¹. وهذا يحيل على حقيقة وجب الحذر منها، وهي أن جميع اختياراتنا بصدد ما نرغب فيه أو ننفر منه، لن تصبح من شأننا، بل ستصير بين يدي شخص آخر هو الذي يقرر ما يجب أن نحصل عليه، ويمنع تحقيق غايات أخرى. إن التخطيط الاقتصادي المركزي وثن يجب تحطيمه، وهم يجب تجاوزه، لأنه وضع قيماً وأهدافاً وهمية حث الأفراد على اتباعها والالتزام بها. وكأن لسان حال المخطط ينصح الأفراد بالقول: "لا تفكروا ولا تجهدوا عقولكم، نحن نفكر نيابة عنكم".

أولم يدلنا كانط على مفتاح الأنوار، بعد أن اعتبره خروج الإنسان من حال الحجر الذي يكون هو نفسه مسؤولاً عن التخبط فيه، بسبب عجزه عن اتخاذ القرار

=are to be rated higher and which lower, in short, what men should believe and strive for". Ibid, p, 95.

⁷²¹ "Our freedom of choice in a competitive society rests on the fact that, if one person refuses to satisfy our wishes we can turn to another. But if we face a monopolist we are at his mercy. And authority directing the whole economic system would be the most powerful monopolist conceivable". Ibid, p, 96.

وافتنقاد الشجاعة في استخدام هذا العقل دون وصايا الغير. والخروج من هذا الوضع يقتضي امتلاك الشجاعة على إعمال العقل الخاص للفرد. ذلك هو شعار الأنوار الذي رفعه كانط، لكن ما أن يتجرأ المرء على استخدام عقله الخاص، حتى يصطدم بوصايا المخطط التي تأمر: "لا تفكر، نحن نفكر مكانك، ولا تختار شيئاً، بل اتبع ما نقرره لك". إن التخطيط نشاط عقلائي يقتضي وجود أهداف وقيم محددة بشكل أكثر عمومية مثل زيادة النمو الاقتصادي، وخفض معدلات البطالة، وتحقيق الرفاهية... وهذا الاعتبار ينطوي على افتراض أن المشكلات الاقتصادية يمكن البث فيها وتجاوزها عبر آلية عقلانية لتخصيص الموارد تروم ترسيخ القيم والغايات والأهداف البشرية. لكن تحقيق ذلك لا يمكن أن يستقيم دون السيطرة على الحياة الاقتصادية، بما في ذلك السيطرة على الحاجات الاقتصادية الثانوية أو الهامشية.

لقد ثبت لدى أهل النظر الاقتصادي، أن فكرة التخطيط ارتبطت بالاقتصاد الاشتراكي، وعلى التحقيق بالنظرية الماركسية. والتخطيط بالمعنى الاشتراكي يحيل على وضع الخطط لتطوير الاقتصاد الوطني الاشتراكي وتنظيم الإنتاج وفق خطة موحدة للدولة⁷²² طبقاً لهذا التحديد الاعتباري، يروم التخطيط الاشتراكي إقرار نسب لتطوير فروع الاقتصاد الوطني تؤمن الاستمرار والتسارع في تنمية الإنتاج الاجتماعي وترقيته، وتضمن بالتالي رفاهية الشعب⁷²³. تفصيل لهذا المطلب الاعتباري الاستيضاحي فيما يرومه التخطيط الاقتصادي للدولة الاشتراكية أنه يعمل على نحو منهجي على تنظيم الإنتاج والتوزيع والتبادل في إطار المجتمع بأسره، ويحدد الحجم الأساس للإنتاج والبناء، ويقرر أسعار البضائع، كما يضع مقاييس التداول التجاري وضوابطه، في أفق نمو رفاهية الشعب كقيمة عليا، وتطور المجتمع الاشتراكي كنقطة انطلاق في تنظيم التخطيط. والحق أن الناظر الممعن في شأن التخطيط الاقتصادي الاشتراكي، يلفي أن هذه الخطط محددة على المدى البعيد بشكل أكثر اتساعاً وعمومية، وهي في جوهرها عبارة عن تنبؤات للوضع الاقتصادي في "تاريخانية" للوضع

⁷²² بيوتر نيكيتين: أسس الاقتصاد السياسي، ترجمة، إلياس شاهين، دار التقدم، موسكو، 1984، ص، 238.

⁷²³ م، ن، ص، 238.

الاقتصادي في المستقبل. ولكم حذرنا كارل بوبر من التخطيط الكلي، أو الهندسة الاجتماعية الشمولية، على نحو ما مر معنا في فصل سابق، إذ لئن هي آلت إلى الفشل، فإن شأنها أن تعمل على إعادة تركيب بناء المجتمع برمته "وفقا لخطة محددة (...)" ترمي إلى «احتلال المواقع الرئيسية» في المجتمع⁷²⁴.

بيد أن التخطيط الماركسي، يمكن تبرئته، من جانب أنه لم يضع برنامجا بعيد المدى لتنظيم المجتمع الاشتراكي في المستقبل أو التحكم فيه، لأنه لم يفقه أن هذا المجتمع سيكون مختلفا تاريخيا، واعتقد أنه من المستحيل وضع تصور تفصيلي لنشاطه. فقد كان ديدن ماركس هو إلغاء الملكية الخاصة لوسائل الإنتاج واستبدالها بملكية جماعية لها. "في رأي ماركس، تعتبر الرأسمالية نظاما لإنتاج السلع، حيث تنتج السلع والخدمات استجابة لضغوط السوق، نظاما للإنتاج من أجل التبادل. وعلى النقيض، سيرتكز الاقتصاد الاشتراكي على مبدأ «الإنتاج من أجل الاستخدام»، حيث سيتخلى بالكامل عن معاملات السوق التجارية (...). بصيغة أخرى، سيخدم الاقتصاد في ظل الاشتراكية الحاجات المادية للمجتمع، وهو مطلب يقتضي من الناحية الضمنية نوعا من ترتيبات التخطيط. ومن المؤسف أن ماركس لم يحدد المسلك الذي ستتخذه هذه الترتيبات"⁷²⁵. وهذا يحيل على اعتبار هام وهو أن التخطيط مهما بلغ من الدقة والصرامة، فإنه حتما سيفضي إلى نتائج بعيدة عن نبوءة المخطط، ومناقضة لآمال الأفراد. ومن المضلل حقا أنه نتيجة للملكية المشتركة لوسائل الإنتاج في الاقتصاد الاشتراكي، لا يمكن العثور على سوق لتبادل رؤوس الأموال، وهذا يؤشر على أنه لن يكون هناك في مجال أموال

⁷²⁴ كارل بوبر: بؤس الايديولوجيا، مصدر سابق، ص، 83.

⁷²⁵ "In Marx's view , capitalism was a system of commodity production, in which goods and services were produced in response to market pressures, a system of production for exchange : By contrast, a socialist economy would be based upon the principle of " production of use", and would dispense altogether with market transactions (...) In other words, under socialism the economy would serve the material needs of society, a requirement that presupposes some kind of planning arrangement. Unfortunately. Marx did not specify what form that arrangement would take". A, Heywood: Political theory, op, cit, p, p, 325, 326.

رؤوس الأموال أي إمكانية للاختيار، وبالتالي لن يكون هناك استخدام منطقي للمصادر الاقتصادية⁷²⁶.

إن المشكلة الكبرى التي واجهت فكرة التخطيط الاقتصادي ترتبط بغياب الكفاءة الاقتصادية وانخفاض نسبة النمو، إلى حد وصلت فيه إلى الدرك الأسفل من الانكماش. ومما لا قتام عليه، أن النتائج المتناقضة والبطيئة للاقتصاد المركزي للتخطيط كانت سببا واضحا ومؤشرا على سقوط الشيوعية. وهذا ما حدا بهايك إلى افتراض أن التخطيط غير كفاء، لأن المخططين يواجههم قدر هائل من المعلومات لا يستطيعون التعامل معها. ومهما كان التزامهم وكفاءتهم فإن آلة التخطيط سترجح كفة النمو المنخفض. وهايكن حين زعم هذا الافتراض، فإنه لم يخرج عن انتقادات زميله في المدرسة النمساوية في الاقتصاد فون ميزس الذي ذهب إلى أن التخطيط (...) عاجز أن يخطط، نتيجة لغياب الحساب الاقتصادي. وما يطلق عليه اقتصاد مخطط ليس من الاقتصاد في شيء على الإطلاق؛ فهو لا يعدو أن يكون نظاما من التخبط في الظلام. فلا وجود لمسألة الاختيار العقلاني للوسائل بهدف تحقيق أقصى قدر ممكن من الغايات المنشود، وما يطلق عليه تخطيط واع هو تحديدا إلغاء الفعل الهادف الواعي⁷²⁷. لذا فإنه ليس من الاسهاب التلميح إلى أن طرق الإنتاج في الاقتصاد الراهن صارت أكثر تعقيدا. وأن إنتاج كل شيء في ضوء "التخطيط المركزي يعني اتخاذ قرارات تخص «مخرجات»، بصدد ما يتطلب من كل مشروع أن ينتجه، ومن تم أيضا اتخاذ قرارات تخص «المدخلات» التي تخصص وتوزع الموارد على هذه المشاريع»⁷²⁸.

ومما طم الوادي على القرى أن إنتاج أي شيء اقتصادي حتى لو كان ثانويا سيقضي عددا كبيرا من المدخلات، وكل عنصر من هذه المدخلات، لا يمكن استخدامه

⁷²⁶ فنشنزو فيتالو: الفكر الاقتصادي الحديث، ترجمة، محمد إبراهيم زيد، دار الكاتب العربي للطباعة والنشر، د ت، ص، 153.

⁷²⁷ روبرت ميرفي: دروس مبسطة في الاقتصاد، ترجمة، رحاب صلاح الدين، مؤسسة هنداوي للتعليم والثقافة، ط1، 2013، ص، 222.

⁷²⁸ "Central planning means making "output " decisions about what each and every enterprise is to produce, and therefore also "input" decisions which allocate resources to them". A, Heywood: political theory, op, cit, p, p, 330, 331.

بطريقة واحدة، بل هو يستخدم بعدد كبير من الطرق، ضمن عدد لا حصر له من عمليات الإنتاج. فإذا أخذنا هذه المدخلات وأطلقنا بها على الاقتصاد الاشتراكي، وحاولنا التفضيل بين إنتاج الزيت أو إنتاج النبيذ، فإن ذلك سيضعنا إزاء نطاق كبير من الاختيارات التي تفوق قدرة العقل البشري على التفكير فيه، على نحو ما ألمع هايك، فسواء تعلق الإنتاج بالزيت أو النبيذ، فإن كل منهما سيستدعي عددا كبيرا من الأراضي المختلفة، والبراميل وأدوات التخزين، ووسائل النقل، "وكل قرار بإنتاج شيء ما سيتطلب عددا كبيرا من القرارات الأخرى بشأن ما نحتاجه لإنتاجه، وكيف يمكن التنسيق بين الاستخدامات الممكنة المتعارضة لهذه السلع لإنتاجه"⁷²⁹.

ومما يضاعف الصعاب أمام الاقتصاد المخطط مركزيا هي مشكلة التنسيق، باعتبار أن السلع الإنتاجية تكون في جميع الأحوال متفاوتة، وتتخذ أشكالا غير متماثلة. وفي غياب تنسيق قائم على وحدة الحساب، تصبح مسألة الاختيار بعيدة المنال، وإذا افتقدت الأسعار للإرشاد، فإن أمر الاختيار يرجع إلى المخطط، وليس إلى حكم الشعب. وهذا ما يجعل الاقتصاد المخطط يفتقد للشرعية الأخلاقية، وليس بمستغرب أن يتعرض لأعنف هجوم على أسس أخلاقية وسياسية، حيث ارتبطت أعتى وأدق الاقتصادات المخططة⁷³⁰، بالبيروقراطية والامتيازات الحزبية. ومثلما لاحظ أهل النظر الاقتصادي أنه في ظل غياب تنافس السوق، يفرض المخططون أهدافهم وقيمهم على المجتمع برمته. فلا غرابة، إذ ذاك، أن يصبح المخططون مستبدين، يعملون بدءا على تحديد القيم الاقتصادية والاجتماعية دون الاهتمام بأهداف ورغبات الأفراد، وهو ما يعزز انتشار الفساد والاستبداد في الاقتصادات القائمة على التخطيط. وهذا ما أشار إليه هايك ببصيرة نافذة حينما أعلن أن التخطيط يحمل بوادر الاضطهاد الشمولي، كما أنه يحمل بوادر حطام الحرية الفردية، وربما كان هذا هو قصده حين قال: "إن التخطيط يفضي إلى الدكتاتورية لأن الدكتاتورية هي أنجع وسيلة للإكراه، وتنفيذ المثل العليا في حد ذاته

⁷²⁹ إيمون باتلر: المدرسة النمساوية في الاقتصاد، مرجع سابق، ص، 71.

⁷³⁰ نقصد هنا على التحقيق، اقتصاد التخطيط المركزي في الاتحاد السوفياتي، حيث كان معظم مسؤولي الدولة يحصلون على امتيازات عظيمة تجعلهم في صف معزول عن باقي أفراد الشعب.

مهم لكي يكون التخطيط المركزي على نطاق واسع أمرا ممكنا (...) والحق أن «ديكتاتورية البروليتاريا» الحقيقية، حتى إذا كانت ديمقراطية على مستوى الشكل، فإنها إذا قامت بتوجيه النظام الاقتصادي على نحو مركزي، فإنها من المحتمل أن تدمر الحرية الشخصية تماما مثلما يفعل أي نظام استبدادي آخر»⁷³¹.

وبدون شك فإن التحكم في الحياة الاقتصادية وتنظيمها وتطبيق التخطيط المركزي لابد أن يصاحبه اضطهاد سياسي. وهذا ما حدث بالفعل في الاتحاد السوفياتي إبان فترة التخطيط المركزي، حيث زاد عدد الذين ماتوا بسبب الإعدامات والمحاكمات الصورية والمجاعات عن عشرين مليون شخص. "وفي رأي هايك، فقد كانت هناك علاقة سببية بين هذه الأحداث. في الواقع، لقد أدت الجوسبلان⁷³² إلى الجولاغ⁷³³، معسكرات العمل"⁷³⁴.

قد يعترض معترض عن مسألة رفض الاقتصادات المخططة بالقول إن استمرار أي مجتمع أو اقتصاد في غياب التخطيط يعد ضربا من المستحيل، إلا أن هايك يذهب إلى أن المجتمع البشري الليبرالي، أو الاقتصاد الليبرالي وهو الذي يتيح للأفراد إمكانية الاستقلال الذاتي، باعتبار أن عدم التخطيط من المركز وحيادية السوق تمكنهم من تطوير ذواتهم وصنع شخصيتهم بالطريقة الملائمة لهم دون الخضوع لأهداف وغايات مخططة من فوق. وعلى هذا الأساس فإن عدم التخطيط من المركز يتيح للأفراد مجالا واسعا للتفضيل بين الفرص القائمة، والحق أن عدم التخطيط ليس أمانة على أنه "هوجائي مهلهل عشوائي غير منظم. فمجتمعات النحل والنمل منظمة على نحو كبير،

⁷³¹ "Planning leads to dictatorship because dictatorship is the most effective instrument of coercion and the enforcement of ideals. And as such essential if central planning on a large scale is to be possible.(...) A true «dictatorship of the proletariat», even if democratic in form, if it undertook centrally to direct the economic system, would probably destroy personal freedom as completely as any autocracy has ever done " F. A, Hayek: The road to serfdom, op, cit, p, 74.

⁷³² لجنة الدولة للتخطيط.

⁷³³ اسم يطلق على معسكرات الاعتقال السوفياتية أو معسكرات العمل الإلزامي.

⁷³⁴ "In Hayek's view, there was a causal link between these events. In effect, gosplan led to the gulags, the labor camps". A, Heywood : political theory, op, cit, p, 332.

لكنها غير «مخططة» تقريبا. وعلى نحو مشابه، المجتمعات البشرية لم «تخترع»، بل تطورت، ونمت وظلت حية لأنها نافعة. القانون العام، بالمثل، لم يوضع تفصيليا من المركز، بل ظهر ببساطة حين تم الفصل في حالة واحدة، ثم الأخرى، بحيث نما كيان من السوابق القضائية. وعلى نحو مشابه، لم يتم التخطيط قط للسوق ولنظام الأسعار، بل تطورا مع تبادل الناس للسلع المختلفة. كما أنها لا تحتاج لأي هيكل سيطرة مركزية للحفاظ عليها؛ فقد ظلت باقية واتسعت بفضل المنافع الكبيرة التي تقدمها لنا "735.

والحق أن المتأمل في جماع هذه الاعتبارات يلفي أن هايك ينظر إلى جميع الأشياء بمنظار النظام التلقائي spontaneous order الذي لا يخضع للتنظيم والتحكم والضبط، في مقابل " البنائية العقلانية " Rational constructivism التي تعني؛ العمل على بناء نظام عبر تخطيط من الأعلى إلى الأسفل يقوم بالتنسيق ما بين تصرفات البشر في سبيل إنجاز غاية محددة، ومن هنا تكون الأنظمة البيروقراطية والصناعات المؤممة أنظمة بنائية736. وهنا يعود هايك من جديد إلى "آلية اليد الخفية" لأدم سميث ليبرر بها فكرته عن النظام التلقائي. ولئن نحن شئنا تفصيل هذا الاعتبار الفكري، فإننا لم نجد بداً من الإقرار بأن آدم سميث هاجم في "ثروة الأمم" كل القيود المفروضة على النشاط الاقتصادي، وحاجج في شأن ذلك على أن "الاقتصاد يجب أن يعمل بقدر الامكان مثل سوق ذاتي التسيير، فقد كان يعتقد أن المنافسة في السوق يمكن أن تعمل مثل «يد خفية» تقدم المساعدة وكأنها قوة سحرية لتنظيم الحياة الاقتصادية بدون الحاجة إلى سيطرة خارجية"737. وبهذا المعنى أرجع سميث النشاط الاقتصادي إلى فكرة النظام الطبيعي، واعتبر أن الأفراد حين يحققون منافعهم الذاتية فإنهم يحققون أيضا أهدافا اجتماعية بدون تخطيط أو قصد. وقد سار هايك في نفس

735 إيمون باتلر: المدرسة النمساوية في الاقتصاد، مرجع سابق، ص، 78.

736 تيموثي سانديفور وآخرون: فريدريك هايك والنظام التلقائي، ترجمة، علي الحارس، سلسلة إشراقات، عدد 1،

2009، ص، 9.

737 "Smith (...) arguing that as far as possible the economy should function as a self-regulating market. He believed that the market competition would act as an invisible hand helping, as if by magic, to organize economic life without the need for external control". A, Heywood: Political theory, op, cit, p, 333.

المنحى حين أقر، بصيغة جذرية، أن الاقتصاد الرأسمالي برمته نشأ تلقائيا دون تخطيط أو بناء عقلائي مقصود، فهو لا يعدو أن يكون نظاما طبيعيا ينطوي، بصورة خفية باطنية، على مبدأ تسييره الذاتي.

والحق أن فكرة السوق ذاتي التنظيم شأنه مطابق لباقي الأنظمة التلقائية الأخرى، معقدة للغاية لدرجة أنه من الصعوبة بمكان على المخطط أن يقوم بتسييرها أو إدارتها فنحن نسير وفق نظام التسعير في إطار مبادلات السوق، في غياب أهداف مشتركة ونقوم بأفعال لا نتوقع على التحقيق نتائجها. وبعبارة منتقاة، يمكننا القول، إن السوق ذاتي التنظيم عبارة عن صندوق أسود لا نعلم وضعه الداخلي، ففي جميع أنشطتنا الاقتصادية نجهل تماما مصدر الأشياء التي نحصل عليها، كما أننا لا نخطط لإرضاء حاجتنا، ولا نعرف شيئا عن الحاجات التي نشبعها. في الحقيقة نحن جميعا، في المجتمع الكبير، لا نسهم فقط بتلبية احتياجاتنا لا نعرف عنها شيئا، بل نسهم أحيانا في تحقيق أهداف ما كنا لنوافق عليها لو كنا نعرف عنها شيئا. ليس بوسعنا فعل شيء إزاء ذلك لأننا لا نعلم ماهية الأغراض التي سيستفيد منها الآخرون من السلع والخدمات التي نزودهم بها. حقيقة أننا نساعد في تحقيق أهداف الآخرين دون أن نشارك فيها ودون حتى معرفتها بل فقط من أجل تحقيق أهدافنا نحن أنفسنا، هي مصدر قوة المجتمع الكبير. ما دام التعاون يفترض مسبقا وجود أهداف مشتركة، فإن الناس الذين لهم أهداف مختلفة سيظلون بالضرورة أعداء بعضهم بعض وقد يقاتلون بعضهم بعضا للأسباب نفسها؛ العمل بأسلوب المقايضة هو فقط الذي جعل من الممكن لأفراد مختلفين أن يكونوا مفيدين بعضهم بعض دون الاتفاق على الأهداف النهائية⁷³⁸.

والحال أنه وقد ثبت هذا الاعتبار الفكري الاقتصادي، أعني تفاعل البشر وفق النظام التلقائي، فقد تحصل عن ذلك بصورة واضحة أن المجتمع المخطط يتعارض كليا مع الحرية، باعتبار أن المجتمعات التي تروم إلى تخطيط عمل المجتمع وفق هدف

⁷³⁸ ديفيد بوز: مفاهيم الليبرالية وروادها، ع5، ترجمة، صلاح عبد الحق، رياض الريس للكتب والنشر، مصباح الحرية، ط1، 2008، ص، ص، 121، 122.

اجتماعي محدد، يعبر عن المنفعة العامة شأنها أن تفرض وحدة الأهداف والقيم على جميع الأفراد، الأمر الذي يتيح إمكانية التحكم في الحياة الخاصة للأفراد، وهذا يفيد، بصيغة أو بأخرى، ان المجتمع المخطط مآله إلى شكل من أشكال الدكتاتورية.

إن ما يحكم الحياة الإنسانية يفوق كل قدرة على التخطيط، لأن الأنظمة التلقائية هي في غاية التعقيد. وبالتالي لا يمكن التحكم فيها، أو تخطيطها، وآية ذلك أن "كثيراً من مؤسسات المجتمع التي لا يمكن الاستغناء عنها في سبيل تحقيق أهدافنا الواعية هي في الحقيقة نابعة من العادات والتقاليد أو الممارسات التي لم ت اخترع ولم تصمم من أجل تحقيق هذه الأهداف، إننا نعيش في مجتمع يمكننا أن نوجه أنفسنا فيه بنجاح، وتتاح فيه لأفعالنا فرصة جيدة لتحقيق أهدافها، وذلك ليس لأن أقراننا تحكمهم أهدافاً معروفة أو روابط معروفة بين الوسائل والأهداف، بل لأنهم مؤطرون أيضاً بقواعد لا نعرف هدفها أو مصدرها وعادة ما لا ندرك وجودها"⁷³⁹. وربما لهذا الاعتبار الفكري ظل هايك يرى أنه في ظل النظام الرأسمالي القائم على التنافس يستفيد الأفراد من مساحة كبيرة من الحرية والاستقلال الذاتي، فالمجتمع القائم اقتصاده على التخطيط، ليس حرّاً ولا يمكن أن يكون كذلك ما لم يؤمن بالنظام التلقائي الذي ينتج من ذاته نتائج لم يخطط لها الأفراد. وحتى "الحرية" إذا خطط لها ولم تنتج تلقائياً عن نشاط ما، فهي حرية وهمية ولا قيمة لها، كما هو الشأن أيضاً بالنسبة للعدالة الاجتماعية المخططة. أفدنا بذلك أنه إذا لم تتحقق العدالة بفضل النظام التلقائي فإنه سيتم فرض مفهوم خاص للعدالة على الجميع يكون فيه أفراد المجتمع مجرد أدوات مكرسة لتحقيق ذلك المخطط ولا يشكلون

⁷³⁹ "Many of the institution of society which are indispensable conditions for the successful pursuit of our conscious aims are in fact the result of customs, habits or practices which have been neither invented nor are observed with any such purpose in view. We live in a society in which we can successfully orientate ourselves, and in which our actions have a good chance of achieving their aims, not only because our fellows are governed by known links or known connections between means and ends, but because they are also confined by rules whose purpose or origin we often do not know and of whose very existence we are often not aware". F. A. Hayek: Law, Legislation and liberty, Vol I, Rules and order, Routledge and Kegan Paul, 1973, P, 11.

بجد ذاتهم هدفا لهذه العدالة وغاية لمخططاتها⁷⁴⁰. ولئن هو صح ذلك فقد ترتب عنه القول إن كل أشكال التخطيط الاقتصادي والاجتماعي من أجل تحقيق قيم وأهداف مثالية ستمهد الطريق بشكل أو بآخر إلى العبودية.

إن الحقيقة التي لا يمكن تجاهلها، مهما أنكر المرء أهمية التخطيط، هي أن السوق الحر حين يستبعد القيم الاجتماعية من نشاطه، فإنه بذلك يخلق ضربا من الأنانية الفردية لا الحرية الفردية، بحيث لا يتصرف الأفراد إلا وفق ما يخدم مصلحتهم الذاتية فحسب، ويصنعون قيما خاصة بهم، قد تؤدي في حال عدم تحققها إلى فوضى مدمرة وكأنهم وجدوا في هذا العالم ليدافع كل واحد منهم على عالمه الوحيد الخاص، قد يكون من دواعي الارتياح بالنسبة للقارئ الغفل المتشبع بمذهب المنفعة إلى حد الثمالة، أن الفرد يستطيع أن يساعد في تحقيق أهداف الغير إذا هو حقق أهدافه الخاصة، وأن الأهداف والمنفعة الذاتية لمختلف الأفراد هي التي تحثهم على تبادل الخدمات فيما بينهم، ثم إنه من شأن النظام التلقائي أن يعمل على خلق التوافق والانسجام بين المعارف المختلفة والأهداف المختلفة أفضل بكثير ما يستطيع أي نظام مخطط أن يحققه، إلا أننا نعتقد أنه من دواعي الاحباط القبول بهذه الاعتبارات "الأنانية" من زاوية أنها تفهم "تفاعلات السوق" ضمن نطاق ضيق، يتعلق الأمر بأرباب الشركات الاحتكارية الكبرى والمؤسسات الاقتصادية على شاكلتها، وأما حينما صار أغلب سكان كوب الأرض يعيشون بأقل من دولارين في اليوم⁷⁴¹ بسبب تفاعلات السوق الأنانية، فإن ذلك يعتبر أكبر مؤشر على أننا نواجه مستقبلا محتملا من دول مسلحة نوويا تقلق من شح الموارد، وهذا الشح جزء كبير منه نتيجة للرأسمالية نفسها. لأنه، لأول مرة في التاريخ تكون طريقة عيشنا السائدة ذات قدرة ليس فقط على توليد التفرقة العنصرية ونشر الهذر الثقافي، ما يقودنا إلى حرب أو تجمعنا في معسكرات عمل، وإنما لها قدرة على أن تزيلنا على سطح الأرض. ستتصرف الرأسمالية بشكل منافي للتآلف إذا كان من المربح لها أن تفعل هكذا، وهذا يمكن أن يعني الآن اجتياحا بشريا بمقاييس لا

⁷⁴⁰ عبد الرضا حسين الطعان وآخرون: موسوعة الفكر السياسي عبر العصور، مرجع سابق، ص، 531.
⁷⁴¹ بحسب تقرير البنك الدولي فإن 74.2 مليار نسمة في سنة 2001، يعيشون بأقل من دولارين في اليوم.

نستطيع تصورها⁷⁴². وحقيقة أن ترك تفاعلات السوق الحر تقوم وفق آلياته التلقائية، باعتبارها هي وحدها الكفيلة بتحقيق الرفاهية للجميع، لم يكن سوى هلالة بلاغية تفرقت حينما ظهرت اللامساواة الاجتماعية بشكل عميق، وآية ذلك أن السوق الذي لا يخضع لضوابط مخططة سيولد فوارق شاسعة بين الأفراد، لأنه يتأثر إلى حد كبير بعوامل الخلفية الاجتماعية التي تعطي الغلبة لمن يملكون القوة الاقتصادية على من لا حول له في ذلك، بين من يملكون الثروة ومن لا يملكونها.

أما أن فقدان الذاكرة هذا لم يتوفر لهايك حين زعم أن الاشتراكية والماركسية في مظهرها وجوهرها تدعوان بحماس وصدق نية إلى سياسة الدم والنار، فإنه لم ينتبه قط إلى أن الرأسمالية التي صفق لها بحرارة، هي نفسها نشأت وتهيكلت بالدم والرعب والتجويع: "عشرات الملايين من الهنود، والأفارقة، والصينيين، والبرازيليين، ومن الكوريين، والروس، ومن آخرين ممن ماتوا بالمجاعة التي كان بالإمكان تفاديها بالكامل، ماتوا من الجفاف والأوبئة في القرن التاسع عشر. الكثير من هذه الكوارث كان نتيجة لعقيدة السوق الحرة"⁷⁴³، التي دفعت بخطط أكثر تهديبا، حتى يتقبلها الجميع، تعرف بالخصخصة وما لف لفها. إن الكثيرين ممن يدعمون السوق كمجال لخلق الثروة، في نظرهم أن الرأسمالية نجحت بشكل غير مسبوق في تحقيق الرفاهية والازدهار. صحيح أنها فعلت ذلك، لكن بتهديد مباشر للديمقراطية وبكلفة بشرية ضخمة، ومساحات لا تحدها العين من الحرمان. إن الحرص على المصلحة الذاتية يشبه تكديسا للثروة بسرعة ملحوظة ويشبه أيضا في الوقت نفسه تكديس الفقر على نطاق واسع⁷⁴⁴.

ألم يكن ذلك نتيجة تخطيط مركزي وسلطة مركزية منبثقة عن النظام الرأسمالي في صورة البنك الدولي؟ وأبعد من ذلك فإن المبادئ الليبرالية التي ظل هايك يمجدها ويصفق لها، والتي ترمي إلى نبذ تدخل الدولة، ورفض مهمتها في ضبط إيقاع النظام الرأسمالي، والايمان بالنظام التلقائي كموجه خفي للأفعال الإنسانية، أفضت في الحقيقة إلى

⁷⁴² نيري إيغلتن: لماذا كان ماركس على حق؟ ترجمة، غانم هنا، دار الكتاب العربي، بيروت، لبنان، 2013، ص، 18.

⁷⁴³ م، ن، ص، 22.

⁷⁴⁴ م، ن، ص، 24.

واقع اقتصادي واجتماعي غير متوقع ومختلف إلى حد يمكن الحكم عليه بالفشل، وربما ذلك نتيجة تفاعل الولايات المتحدة الأمريكية مع سياسات تعكس مبادئ الليبرالية الجديدة، ومحصلته اضطراب الأسواق العالمية تحت شعار السوق الحر العالمية أو العولمة. "وما لم يحدث تحول أساسي في سياسات الولايات المتحدة، فإن كل الاقتراحات بشأن إصلاح الأسواق العالمية ستولد ميتة. فالولايات المتحدة تجمع في الوقت الحالي بين إصرار مطلق على سيادتها الوطنية الخاصة، على ادعاء عالمي بولاية على نطاق العالم. ونهج من هذا القبيل لا يتناسب في شيء مع العالم التعددي الذي خلقته العولمة. والنتيجة العلمية للسياسة الأمريكية لا يمكن أن تكون شيئاً غير أن تتصرف الدول الأخرى منفردة، إذا ما بات من الصعب تحمل عدم استقرار الأسواق العالمية. وعند تلك النقطة فإن الصرح الهش لمبدأ "دعه يعمل" على النطاق العالمي سيبدأ في التفتت. إن السوق الحرة العالمية هي مشروع مكتوبا عليها بالفشل (...). ونحن إذا اتخذنا التاريخ هاديا لنا، فلا بد أن نتوقع أن تصبح السوق الحرة العالمية عما قريب منتمية إلى ماض لا عودة له. أما مبدأ "دعه يعمل" على النطاق العالمي، فسيبتلع في عمق ذاكرة التاريخ شأن غيره من يوتوبيات القرن العشرين" 745.

2 - منزلة الحرية في فكر هايك.

عادة ما ينظر إلى فكر فريدريك فون هايك باعتباره مفكرا ليبراليا، لكن ما أن نحاول تصنيف ضرب الليبرالية التي يمجدها ويدافع عنها، حتى تتشعب علينا المسالك، وتشكل علينا المطالب، ويشق علينا لم شعثها في الاعتبار الواحد، وذلك بالنظر إلى المعاني المختلفة التي اتخذها مفهوم الحرية والتي يكاد لا يعدها حصر. وأنى كان شأن الاعتبار الذي ظهر به هذا المفهوم، فتكفينا إشارة هايك المومإ إليها في الملحق الشهير لكتابه "دستور الحرية" بعنوان "لماذا أنا لست محافظاً" 746 لاقتفاء أثر الليبرالية التي يؤمن بها.

745 جون جراي: الفجر الكاذب: أوهام الرأسمالية العالمية، ترجمة أحمد بليغ، القاهرة، المجلس الأعلى للثقافة، مكتبة الشروق، 2000، ص، 323.

746 "Why I am not a conservative". F. A, Hayek: the constitution of liberty: The definitive Edition, Edited by, Ronald Harmony, The University of Chicago Press, 2011, P, 519.

فهو يعلن تأففه في هذا المقام من بعض أفكار المحافظين، التي تسوغ للدولة إطلاق العنان لسلطتها من أجل وضع خط مانع ضد كل المساعي التي تحاول جاهدة أن تعصف بالتقاليد الأخلاقية والاجتماعية الموروثة من جيل إلى آخر. فهي تشدد على ضرورة الحفاظ على الماضي كما أنها تدافع عن الوضع القائم ضد كل تغيير للتقاليد القائمة ويمثل هذه الطائفة الفيلسوف السياسي البريطاني "مايكل أواكشوط" Michael Oakeshott (1901-1990) الذي وقف ضد كل أشكال الاستخدام الأيديولوجي للسياسة "فقد رفض أواكشوت بشكل حاسم ونهائي المشروع الليبرالي الرامي إلى تثبيت مجال الحكومة وحدودها بواسطة عقيدة أو نظرية، وهو ما حاوله لوك وكانط أو رولز Rawls أو نوزيك في زماننا هذا، باعتباره نموذجاً ممتازاً للعقلانية السياسية. ومن وجهة النظر هذه، تعتبر الليبرالية (...) مجرد ضرب من الأيديولوجيا (...) فلا يمكن تحديد مهام الحكومة وحدودها الخاصة استناداً إلى مبادئ أولية (...) ولكن ذلك قد يكون ممكناً بالحجج والبراهين العرضية"⁷⁴⁷، أي تلك التي تستمد من الواقع المعيش قوتها الحجاجية، وهذا يفصح بشكل أو بآخر، أن الحياة السياسية، لم تعد ضرباً من الخطاب الأيديولوجي العقلاني، شأنه أن تتنافس فيه الحجج العقلية على قوتها وتتقارع فيه البراهين المنطقية على أهليتها، بل إنه صار ضرباً من ضروب الاستدلال العملي، يرتبط بالوقائع الموجودة بالفعل في الحياة السياسية الواقعية، حتى وإن كان ينطوي في بعض ملامحه على مقاطع من العلوم النظرية. طبقاً لهذا الضرب من النظر، صار أواكشوط يدافع عن القيم التقليدية الموروثة من القدامى على أساس أن النزعة المحافظة تعني "تفضيل المألوف عن المجهول، وتفضيل المجرب عن غير المجرب، والواقع عن الغموض، والفعل عن الممكن، والمحدود عن غير المقيد، والقريب عن البعيد، والكافي عن المفرط، والمناسب عن المثالي، والضحك الحاضر عن جنة اليوتوبيا"⁷⁴⁸. وباختصار، فإنها تعني عدم

⁷⁴⁷ جون جراي: ما بعد الليبرالية، دراسات في الفكر السياسي، ترجمة، أحمد محمود، المشروع القومي للترجمة، 2005، ص، ص، 81، 82.

⁷⁴⁸ "To be a conservative is 'to prefer the familiar to unknown, to prefer the tried to the untried, fact to mystery, the actual to the possible, the limited to the unbounded, the near to the distance, the sufficient to the superabundant, the convenient to the perfect, present laughter to the utopian bliss ". A. Heywood : Political theory, op, cit, p, 346.

المجازفة بالحاضر والسفر نحو المجهول الذي يشكل تهديدا حقيقيا للاستقرار والأمن. ولهذا فضل أواكشوط موقع الدفاع عن الأعراف السائدة والتقاليد المألوفة، لأنها تولد لدى الإنسان إحساسا بالاستقرار. وبالمقابل اختار هذه الزاوية لمهاجمة المشروع الليبرالي العقائدي أو المذهبية التي انتصر لها "جون لوك John Locke" و"جون رولز John Rawls" و"روبرت نوزيك Robert Nozick" وغيرهم، وفي نظره فإن هذا المشروع لا يمت إلى الفلسفة بصلة. وموقف أواكشوط المعبر عنه في هذا السياق "يقضي تماما على المشروع الأساسي الليبرالي الساعي إلى تطويق سلطة الحكومة بالنظرية. وهو تصور يؤدي كذلك إلى الحد من طموحات الفلاسفة الذين يبدون في حالة دهشة دائمة من أن الحياة السياسية يمكن أن تمضي بدون مراقبتهم الدائمة له"⁷⁴⁹. وإلى النزعة المحافظة التي يصيبها الدوران أثناء السفر نحو المجهول وتتوسل تدخل الدولة لمنع هذه الرحلة، ينتسب المنظر السياسي "إدموند بورك" Edmund Burke (1797-1729) الذي اعتبر أن القيم والتقاليد الاجتماعية ليست ملكا لجيل دون آخر، أو لمجتمع دون آخر، بل إن المجتمع برمته يقوم على عقد ممتد بين بين الأجيال. وربما هذا هو قصده حين قال: "إن المجتمع عبارة عن شراكة بين من يعيشون في الحاضر، ومن قضوا نحبهم، ومن سيولدون"⁷⁵⁰. وعلى هذا الأساس فإن التقاليد الموروثة تضيف نوعا من الاستقرار على المجتمع الحالي، أو أنها توجه سلوك الأفراد صوب طريق آمن وتضمن عمل المؤسسات وفق قواعد مألوفة وضوابط راسخة هيأها الجيل السابق للجيل اللاحق.

والحال أنه خلف هذه الاعتبارات المحافظة تتوارى إشارات قوية إلى أن تقديس التقاليد الموروثة عبر الأجيال لا يضمن عمل المؤسسات الاجتماعية على نحو أفضل فحسب، بل إنه الطريق الأسلم نحو العبودية، وآية ذلك أن العمل وفق تقاليد وأعراف الماضين يشكل ضربا من الرجعية التي تقضي بالفناء على ملكية النقد وحرية الجيل اللاحق في بناء عالمه الخاص وفق ما يلائمه. "إن تقديس 'ما هو كائن' باعتباره أمانة

⁷⁴⁹ جون جراي: ما بعد الليبرالية، مرجع سابق، ص، 83.

⁷⁵⁰ "Society is partnership 'between those who are living, those who are dead and those who are to be born'. A, Heywood: Political theory, op, cit, 347.

على استمرارية مع الماضي، يمنع النقاش حول 'ما يمكن أن يكون'. بل وربما 'ما يجب أن يكون'. طبقا لهذا المنظور، فإن التقاليد تميل إلى أن تغرس قبولاً بالوضع القائم، غير القابل للنقد، وغير القابل للمساءلة، وبترك العقل في عبودية مع الماضي"⁷⁵¹. والحق لئن هو دل هذا الاعتبار إلى أمر ما فإنه يحيل على نوع من الاستبداد الذي تحمله التقاليد من الأجيال السابقة إلى الأجيال اللاحقة، وهوما كان جون ستيوارت مل يفضل أن يطلق عليه "استبداد العرف".

إن الأسلوب السياسي المحافظ الذي يدعو الدولة إلى ضرورة التدخل من أجل الحفاظ على التقاليد الموروثة، خوفاً من تغيير الوضع القائم المستقر المألوف، يعني حرفياً تأبين حرية الفرد وتقييد الطاقات الفردية ضد الابداع والابتكار. ولو شئنا وضع المسألة بكلمات أكثر ملاءمة لقلنا إن الليبرالية المحافظة بقدر ما تشدد على إطلاق العنان لسلطة الدولة السياسية، فإنها إذ ذاك تحمل معها بؤار حطام العلم لأنها تزعزع القناعة بالنظام الطبيعي التلقائي للاقتصاد والسياسة والقانون. "وربما أن أعظم نتيجة لعدم تقييد الطاقات الفردية كانت هي النمو الباهر للعلم، الذي تبع مسيرة الحرية الفردية من إيطاليا إلى إنجلترا وما وراءها. (...) لقد كانت معتقدات الأغلبية العظمى بصدد ما هو صائب ولائق، تعيق طريق الفرد المبتكر. وفقط منذ أن فتحت الحرية الصناعية المجال أمام الاستخدام الحر للمعرفة الجديدة، ومنذ أن صارت تجربة أي شيء أمر ممكناً - إذا أمكن إيجاد شخص لدعمه بحيث يقبل المخاطرة معه في ذلك - يجب أن يضاف إلى هذا الاعتبار أن العلم قد حقق خطوات عظيمة خارج السلطات التي تقوم برعاية التعليم، والتي غيرت وجه العالم في الخمسين عاماً الأخيرة"⁷⁵².

⁷⁵¹ "To revere 'what is' simply because it marks continuity with the past forecloses debate about 'what could be' and perhaps even 'what should be' from this perspective, tradition tends to inculcate an uncritical, unreasoned and unquestioning acceptance of the state quo and leave the mind in the thrall of the past". Ibid, p, 349.

⁷⁵² "Perhaps the greatest results of the unchaining of individual energies was the marvelous growth of science which followed the march of the individual liberty from Italy to England and beyond (...) the beliefs of the great majority on what was right and proper were allowed to bar the way of the individual innovator. Only since industrial freedom opened the path to the free use of new knowledge, only since everything could be tried - if somebody could be=

إن أول خطوة نحو إبعاد الخطر الذي يهدد الحرية الفردية تنطلق من الصراع ضد التقاليد والقيم المألوفة التي قاومت بشكل شديد طوفان التغيير وأحدثت دمارا كبيرا في المؤسسات المتحضرة. ولهذا الاعتراف مغزاه العميق، الشأن في ذلك أن تعظيما أعمى للماضي ودفاعا عن قيم وممارسات تقليدية لمجرد انها تخلق مجتمعا أكثر استقرارا وتهذيبا هو أفضل صورة للرجعية. فلو كانت هناك عبر مهمة يمكن تعلمها من الماضي، فإنه من غير الممكن الاستفادة منها لبناء مجتمع مبدع، لأن كل المؤسسات والقيم تبقى خاصة بالحقبة التي ظهرت من أجل خدمتها. فإذا كانت سياسة تدخل الدولة للحفاظ على القيم الاجتماعية والاقتصادية قد عزز الاستقرار في حقبة تاريخية معينة، فلماذا لم تصمد تلك القيم والتقاليد أمام عاصفة التغيير المحتوم؟ فعندما يعلن التاريخ مده في اتجاه التغيير، فإن "أي محاولة لإنقاذ التقاليد التي أصابها الضرر بالجهد المتعمد تشبه محاولة إصلاح بيت عنكبوت ممزق باليد المجردة"⁷⁵³. وبدل ان يسبح المحافظون ضد التيار، فإن واقع التغيير عليهم أن يسبحوا في اتجاهه.

مر معنا سابقا أن هايك لا ينتمي إلى الاتجاه الليبرالي المحافظ الذي يدعو إلى تدخل الدولة من أجل حماية القيم والتقاليد الاجتماعية والاقتصادية، ويعلن في مقابل ذلك بأن التمسك بالقيم المحافظة باللجوء إلى الدولة التدخلية من شأنه أن يلحق أضرارا كبيرة على الحياة الاجتماعية والاقتصادية، وفي مستوى أكثر ضررا من شأنه أن يعيق الممارسة الحرة للإبداعات البشرية. ورغم أن هايك أعلن في ملحق كتابه "دستور الحرية" أنه لا ينتسب إلى الاتجاه المحافظ، إلا أن بعض من أدانوا فكره زعموا أنه كان للاتجاه المحافظ نسبيًا منتسبا، وسوغوا أفكاره المناهضة للمحافظين التسويغ الذي جاوزه قصده وضاد مطلبه ومرماه، فكانوا أن وصموا آراءه بوصمات لشد ما دعا إلى ضرورة تجاوزها. ومن أولئك الذين جعلوا هايك محافظا – وذلك بالرغم من أنه تبث من خلال نصوصه، بما لا

=found to back it at his own risk – and, it should be added, as not from outside authorities officially entrusted with the cultivation of learning, has science made the great strides which in the last hundred and fifty years have changed the face of the world". F. A, Hayek: The Road to serfdom, op, cit, p, 15, 16.

⁷⁵³ جون جراي: ما بعد الليبرالية، مرجع سابق، ص، 77.

يدع مجالا لشك شك، تأففه وامتعاضه الشديد بل احتقاره ومعاداته للقيم الاقتصادية والاجتماعية الثابتة نستحضر على سبيل المثال لا الحصر "جون غراي John Gray" - وهو أحد المنظرين المعاصرين للسياسة - الذي عنون الفصل السادس من كتابه "ما بعد الليبرالية" بخط عريض "هايك محافظاً". فقد انطلق غراي، في تسويغه لأفكار هايك، من السؤال "هل كان هايك محافظاً؟"⁷⁵⁴، وأشار إلى امتناع الرجل من الانتساب لهذا الاتجاه على نحو ما صرح به في كتابه "دستور الحرية". إلا أن غراي ضرب صفحا عن هذا الامتناع، ووسم أفكاره بميسم الفلسفة المحافظة، وربما كان هذا هو ما ألمع إليه حين قال: "ليس من الصعب بيان أن الرأي المحافظ المعياري في فكر هايك لا يقوم على أساس قوي. فمن المؤكد أن موقف هايك مميز، وهو يجسد أفضل عناصر الليبرالية الكلاسيكية ويوحي كذلك بنقد الكثير من المواقف المحافظة التقليدية، لكنه ينبثق في الوقت نفسه عن بعض أعمق تجليات الفلسفة المحافظة ويربط بينها بطريقة أصيلة لا تفريط فيها"⁷⁵⁵. وفي اعتقاد غراي أن تأثير بعض التيارات الفكرية على مسيرة هايك الفكرية كان حاسما في كثير من كتاباته، وعلى التحقيق فلسفتا "إيمانويل كانط Emmanuel Kant" و"إرنست ماخ Ernst Mach"، حيث نلني في فلسفة هايك خيطا ناظما بين نظريته في المعرفة وأفكاره السياسية، ويمكن اختصار ذلك في أن التوقعات المستحيلة التي انبثقت من الثقافة المعاصرة ورسمها الإنسان لمستقبل حضارته، هي نتاج سوء فهم عميق للعقل نفسه من طرف البنائية العقلانية Rational construction أو الاتجاه العقلاني الحديث الذي تبلور مع ديكارت واسبينوزا الذي يدعو إلى ضرورة التخلص من التراث والأحكام المسبقة.

والحق أنه لو قدر للباحث أن يضرب بأنظاره في تصور هايك للعقل الإنساني الذي يخضع لقواعد لا يمكن لبعضها أن تدخل محراب النقد الواعي، لأوحي له درجة تأثير هذا التصور الفلسفة الاجتماعية. فلا سبيل لنا للإلمام الكافي بعقولنا حتى نستطيع الحكم عليها باعتبار أن "معرفتنا الصريحة هي السطح المرئي لذخيرة ضخمة من المعرفة

⁷⁵⁴ م، ن، ص، 69.

⁷⁵⁵ م، ن، ص، 69.

الضمنية، ومن ثم يكون النموذج العقلاني للحكومة مراوفاً في حد ذاته"⁷⁵⁶. ولئن هو صح هذا الاعتبار فقد سوغ معه إن فلسفة هايك في المعرفة تأتي رداً على العقلانية الديكارتية التي تبشر بإمكان معرفة الأفراد معرفة تامة بالحقائق المتغيرة التي تتخذ من "وهم الشمول" نقطة ارتكازها.

ومن شأن الناظر الممعن في هذا الصدد أن يجد أن مبتغى هايك وممرماه أن يبين جهل الإنسان بالوقائع التي تضبط إيقاع أفعال أفراد المجتمع الآخرين. وضيق أفق معرفته في سياق معزول عن المجتمع ككل. ومثلما لاحظ هايك، فإن هذا الاعتبار يمنع تأثير الفرد في أفعال الآخرين "فالتفاعل الاجتماعي والاقتصادي الناتج من توحيد المعارف المتفرقة وتجميعها نتيجه غير معروفة سلفاً (ex ante)، ودائماً يأخذ مجراه التلقائي على أساس الاستفادة المتبادلة بين الأفراد. التنسيق الاقتصادي (أو محاولة توليف المعرفة الموزعة" بين الأفراد) ليس قائماً إذاً على تفكير عقلائي مقصود، وإنما ينبثق تلقائياً (ex post) من خلال سعي الناس المشترك والمستمر لحل مشكلاتهم وليس عن طريق قدراتهم المعرفية الخاصة على الإبداع أو الابتكار"⁷⁵⁷. وفقاً لهايك فإن جهل الإنسان ومحدودية معرفته نابع من جهله بتفاصيل التفاعلات الاقتصادية وحركة السوق. وما من سبيل إلى جمع شعث المعارف المتفرقة وتجاوز الأخطاء الفردية إلا عبر التفاعلات الاجتماعية التلقائية أو النظام التلقائي. ولهذه الاعتبارات مجتمعة أفرد هايك كتاب "القانون، التشريع والحرية" ذي الأجزاء الثلاثة، وألمع إليه بصريح القول: "إن تدبر مغزى جهلنا المؤسساتي في المجال الاقتصادي، وبالمناهج التي تعلمناها من أجل تجاوز هذه العقبة، كانت في الحقيقة نقطة البداية لتلك الأفكار المطبقة نسقياً في هذا الكتاب على مجال أوسع بكثير"⁷⁵⁸.

⁷⁵⁶ م، ن، ص، 72.

⁷⁵⁷ مراد ديباني: حرية – مساواة – اندماج اجتماعي، النموذج الليبرالي المستدام، المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، ط1، 2004، ص، 125.

⁷⁵⁸ "The insight into the significance of our institutional ignorance in the economic sphere, and into the methods by which we have learnt to overcome this obstacle, was in fact the starting point for those ideas which in the present book are systematically applied to a much wider field". F. A. Hayek: law, legislation and liberty, op, cit, p, 13.

استنادا إلى جماع ما مر معنا، يمكننا تحصيل حجة "جون جراي" في تصنيفه لفريدريك هايك ضمن الاتجاه الليبرالي المحافظ، الشأن في ذلك أنه عمل على تطهير الليبرالية الكلاسيكية من نفحات البنائية العقلانية الحديثة، "وقد أنتج بذلك دفاعا عن الحرية يستهدف التوفيق بين الإحساس الحديث بالفردية ودعاوى التراث. ويبين هايك أنه لا بد لنا من الاعتماد في المقام الأول على تقاليد الفكر والسلوك الموروثة في كل تعاملاتنا مع بعضنا البعض"⁷⁵⁹. ولو شئنا وضع المسألة بعبارات التوسط لقلنا بمغامرة فكرية، إن ليبرالية هايك انتقائية، تستمد من الليبرالية الكلاسيكية ركائزها المتينة من جهة، وتنتقي من الاتجاه المحافظ أفضل خلاصاته وأعمق أفكاره، وفق ما يخدم تحوله من الليبرالية الاقتصادية إلى الليبرالية الفلسفية، ورغم إصراره على أنه ليبرالي من الجيل الكلاسيكي، ومدافع عن الحرية الفردية ومؤمن بالسوق الحر ومحدودية الدولة، فإن إبقاءه على أعمق خلاصات الاتجاه المحافظ، جعلنا نسلم ليبراليته بالانتقائية.

إن أبرز سمات الليبرالية إضافة إلى صورتها الطوباوية التي تتوارى في غياهب النظام التلقائي، ترتبط بطبيعة الحرية التي يراد تحصيلها في الواقع. وهنا يستوقفنا التلميح إلى أن معظم الليبراليين لا يؤمنون بمعناها الإيجابي. تلك التي حددها "إيزايا برلين" Isaiah Berlin باعتبارها "رغبة الفرد في أن يكون هو سيد نفسه. فأنا أرغب أن تكون حياتي وقراراتي معتمدة على ذاتي، وليس على قوى خارجية أنى كان شأنها. وأرغب أن أكون أداة لأفعالي الخاصة الصادرة عن الإرادة، وليس إرادة أشخاص آخرين. وأرغب أن أكون فاعلا لا منفعلا، وأتحرك بموجب الأسباب، وبدافع مقاصدي الواعية الخاصة، وليس بدافع من أسباب خارجية تؤثر في. وأرغب أن أكون شخصا أقرر أفعالي، وليس نكرة يقررها شخص آخر مكاني، ذاتي التوجيه لا أوجه من طرف طبيعة خارجية أو أشخاص آخرين لو كنت حيوانا أو عبدا لا يستطيع القيام بدور بشري. أي استيعاب أهدافي وسياساتي وتحقيقها. هذا على الأقل جزء مما أعنيه حينما أقول أنا عقلاني، وهذا هو عقلي الذي يميزني ككائن بشري عن بقية العالم. وأرغب قبل كل شيء، أن أكون واعيا بذاتي باعتباره كائنا مفكرا، ومريدا ونشطا، أتحمّل مسؤولية اختياراتي، قادرا على

⁷⁵⁹ جون جراي: ما بعد الليبرالية، مرجع سابق، ص، 76.

تفسيرها وفقا لأفكاري وأهدافي الخاصة، أشعر بأنني حر إلى حد الايمان بهذه الحقيقة، ومستعد إلى درجة إدراك أنني لست كذلك⁷⁶⁰". فالحرية بهذا المعنى تحيل على رغبة داخلية أو طموح جواني يسير في اتجاه تحقيق السيادة الذاتية وقيادة الفرد نحو تنمية مهاراته ومواهبه وإنجاز أفعاله على نحو أفضل. فهي تعني "حرية في" freedom 'for' تتضمن الإجابة عن السؤال: "ما هو مصدر السيطرة أو التدخل الذي يستطيع تحديد ما يفعله الفرد أو يكونه؟ وحين نعين مصدر التحكم، أنى كان شأنه، فإننا نكون بشكل أو بآخر إزاء ضرب من الاستبعاد، يبدد النظام التلقائي بالمعنى الليبرالي الذي وضعه هايك.

ولهذا الاعتبار لا يؤمن هايك بالمعنى الإيجابي للحرية، بل هو يعترف بمعناها السلبي فقط، تجنباً لأي شكل من أشكال التخطيط. أفدنا بالحرية السلبية انعدام القسر والاكراه الخارجي الذي يمنع الفرد من فعل ما يود القيام به، وهذا ما أشار إليه برلين ببصيرة نافذة حين قال: "عادة ما يقال إنني حر إلى الدرجة التي لا يتدخل عندها شخص ما أو مجموعة من الأشخاص في نشاطي. وبهذا المعنى تكون الحرية السياسية هي ببساطة هي المجال الذي يمكن فيه لأي شخص أن يعمل من دون إعاقة من طرف الآخرين. فإذا منعت من طرف الآخرين، من القيام بفعل كان بإمكانه القيام به، فأنا غير حر إلى ذلك الحد، وإذا تم تقليص هذا المجال من طرف أشخاص آخرين، بعيداً عن حد أدنى معين، يمكن أن أوصف بأنني مكرها، أو ربما مستعبداً. لكن الاكراه، رغم ذلك، ليس تعبيراً يشمل أشكال عدم القدرة. وإذا قلت إنني لا أستطيع القفز أكثر من عشر أقدام في

⁷⁶⁰"The 'positive' sense of the word « liberty » derives from the wish on the part of the individual to be his own master. I wish my life and decision to depend on myself, not on external forces of whatever kind. I wish to be a subject, not an object; to be moved by reasons, by conscious purposes, which are my own, not by causes which affect me, as it were, from outside. I wish to be somebody, not nobody; a doer -deciding, not being decided for, self-directed and not acted upon by external nature or by other men as if I were a thing, or an animal, or a slave incapable of playing a human role, that is, of conceiving goals and policies of my own and realizing them. This is at least part of what I mean when I say I am rational, and that it is my reason that distinguishes me as a human being, bearing responsibility for my choices and able to explain them by reference to my own ideas and purposes. I feel free to the degree that I believe this to be true and enslaved to the degree that I am made to realize that it is not". Isaiah Berlin: Liberty, incorporating four Essays on Liberty, Edited by, Henry Hardy, Oxford University Press, 1969, p, 178.

الهواء، أو غيره قادر على القراءة بسبب فقدان البصر، أو أعجز عن فهم الصفحات الغامضة التي كتبها هيجل، سيكون من الغرابة بمكان القول إنني مستعبد أو مكره إلى هذا الحد، إن الإكراه يتضمن وجود تدخل متعمد من طرف آخرين في المجال الذي كان بإمكانني التصرف فيه لولاهم. أنت لا تفتقر للحرية السياسية أو الحرية إلا إذا منعك الآخرون من الوصول إلى هدف معين. إن مجرد عدم القدرة على تحقيق الهدف لا يعتبر افتقارا للحرية السياسية"⁷⁶¹. والحرية بهذا المعنى تشير التدخل الخارجي في المجال الذي يعمل فيه الفرد، لأن أدنى تدخل في هذا المجال يعتبر تقليصا لمساحة الحرية لديه، ومن ثم تقليص مساحة فعله وتنمية مواهبه وقدراته، فلا قيمة "للحد الأدنى" من الحرية. ولا مسوغ للتضحية بجزء منها في سبيل الحفاظ على القيم الاجتماعية والاقتصادية الموروثة أو ما تبقى منها، أو الحد منها من أجل ضمان توازن السوق. إن الحرية بمعناها السلبي ترفض بشكل جذري تدخل الدولة في شؤون الأفراد. ولهذا الضرب من الحرية ينتسب هايك ويرفع شعاره وينتصر له، إلى جانب عالم الاقتصاد الأمريكي "ميلتون فريدمان Milton Friedman" (1912-2006). وتشبته الشديد بالحرية السلبية، مرتبط أساسا بإيمانه العميق بالنظام التلقائي، أو الحرية التلقائية التي لا تقبل أي اعتراض أو مانع خارجي (أكان فردا أو سلطة معينة).

إن الحرية في صيغتها السلبية التي يتبناها هايك أو تجسد عنده تحقيقا للحرية في صورتها الأصلية، تعني عنده "الحالة التي يكون فيها الإنسان غير خاضع للإكراه من

⁷⁶¹ "I am normally said to be free to the degree to which no man or body of men interferes with my activity. Political liberty in the sense is simply the area within which a man can act unobstructed by others. If I am prevented by others from doing what I could otherwise do, I am to that unfree; and if this are dis contacted by other men beyond a certain minimum. I can be described as a being coerced, or, it may be enslaved. Coercion is not, however, a term that covers every form of inability. If I say that A am unable to jump more than ten feet in the air, or cannot read because I am blind, or cannot understand the darker pages of Hegel, it would be eccentric to say that I am to that degree enslaved or coerced . Coercion implies the deliberate interference of other human beings within the area in which I could otherwise act. You lack political liberty if you are prevented from attaining a goal by human beings. Mere incapacity to attain a goal is not lack of political freedom. "Ibid, p, 169.

طرف الإرادة المستتدة لشخص أو أشخاص آخرين⁷⁶². باعتبار أن خضوع الفرد لإرادة غيره أو إجباره على فعل لا يرغب فيه يعني تكريس نوع من التبعية والاستعباد وتقليص مبادرته في تنمية قدراته ومهاراته. وفي هذه النقطة يبقى هايك في مسافة قريبة جدا من أفكار ميلتون فريدمان الليبرالية، من جهة تحديده للحرية، التي تشير عنده إلى "غياب عنصر اكراه الانسان من قبل انسان آخر والتهديد الرئيسي للحرية هو وجود قوة الاكراه، والتي تتجمع في أياد ملك أو ديكتاتور أو حكم أقلية أو أغلبية مؤقتة"⁷⁶³. ضمن هذا المنظور يلح فريدمان على أن أي تدخل من طرف دولة الرفاه، يشكل تهديدا صريحا للحرية. ولئن نحن قبلنا بسياساتها فإن مجال عملها يجب أن يكون محدودا بوظائفها الأساسية، والتي تتجلى في حماية الحرية من أعدائها، أو تحقيق بعض المشاريع التي لا يقوى الفرد على إنجازها لوحده. فالدولة الليبرالية التي يدعو إليها "فريدمان" تمثل حارسا وحكما فحسب، وليست شريكا أو سيذا صاحب سيادة تقوم بإصدار الأوامر، فهي مكرسة لخدمة الفرد الحر وحماية حريته. غير أن فريدمان يعود ويوسع من مساحة تدخل الدولة. خصوصا في المجال الاقتصادي، حيث يعترف بأن "وجود سوق حرية لا يستبعد بالطبع الحاجة إلى الحكومات بل على النقيض، إن وجود الحكومات أمر ضروري فهي تؤدي من جهة دور منبر لتقرير "قواعد اللعبة" ومن جهة أخرى، تؤدي دور الحكم لتفسير القواعد المقررة وتفعيلها"⁷⁶⁴. وعلى هذا الأساس تبدو القوة المركزية بجانب السوق الذي يعين الدور الذي يجب أن تضلع به الدولة، ويعمل على تقليص نطاق القضايا التي يمكن البث فيها عن طريق الوسائل السياسية.

ضمن هذا المنحى من النظر، يقتفي هايك خطوات الحرية بمعناها السلبي، على نحو ما مر معنا، ويقر بضرورة إزالة العوائق التي تحد من مساعي الفرد في سبيل تحقيق أهدافه في ظل القانون. والحال لئن سوغ لنا وضع نقط التقارب بين تصور الحرية في

⁷⁶² "The state in which a man is not subject to coercion by the arbitrary will of another or others". F. A. Hayek: The constitution of liberty, op.cit, p, 58.

⁷⁶³ ميلتون فريدمان: الرأسمالية والحرية، ترجمة، مروة عبد الفتاح شحاتة، كلمات عربية للترجمة والنشر، ط 1،

2011، ص، 38.

⁷⁶⁴ م، ن، ص، 37.

صيغته السلبية على نحو ما يطلبه هايك ويرومه، وبين مبدأ العطالة أو القصور الذاتي في صورته الفيزيائية، فإننا لم نجد بدا من الإقرار بأنه، على مستوى التحديد، يوجد بينهما تشابه إلى حد التمام. فبينما يحيل مبدأ العطالة على أن الجسم المتحرك يبقى متحركا في نفس الاتجاه وبنفس السرعة، ما لم يعترضه عائق خارجي يغير اتجاهه أو يحد من سرعته، نجد الحرية بمعناها السلبي تشير إلى أن الفرد ينجز أفعاله بأفضل صورة وهو ينمي مهاراته ويطور قدراته بصورة أرقى ما لم يعترضه مانع خارجي يؤثر في حريته. إن الحرية بمعناها البسيط الأصل لا ترض بأي تدخل خارجي أو تخطيط إنساني مقصود إذ لا قيمة للحرية عندما تكون مهياة سلفا لتحقيق غايات مفيدة "فالحرية الحقيقية ليست "حرية" الحكام أو الأغلبية في تنظيم التنمية الاجتماعية والتحكم بها، وإنما هي حرية الفرد في أن يعيش حياته الخاصة به كما يحب ويشتهي. إن حرية الفرد في تفسير القوالب القديمة، واصطناع أشياء جديدة وتجربة دروب جديدة، إنما هي علامة المجتمع التقدمي"⁷⁶⁵. وأما إذا سلمنا بالافتراض القائل بأن ممارسة الحرية من طرف الأغلبية يجب أن تكون هي أولويتنا، فإننا في هذه الحالة سنكون إزاء مجتمع غير حر، ينطوي على كل صفات الجمود، وحتى نجنب المجتمع من السقوط في شكل من أشكال الجمود لا بد بدء من الاعلاء من شأن المعنى الأصل للحرية على نحو ما أشرنا آنفا، وفصله عن ثلاثة معاني أخرى متداولة على نطاق واسع، لأنها ترتبط بشروط وأوضاع لا تستقيم ومطلب الحرية الفردية. وهذه الحريات هي على الترتيب التالي:

"المعنى الأول لمعنى الحرية (...) يشتهر **"بالحرية السياسية، وهي تحيل على مشاركة الإنسان في اختيار حكومته وفي عملية التشريع وفي التحكم الإداري"**⁷⁶⁶. إن هذا المعنى المتداول، رغم ما يحمله من أبعاد عملية لحرية الفرد السياسية، إلا أن هايك يحذر من تقديسه، لأنه ظاهريا أن بعض الأنظمة سواء منها الديكتاتورية أو الديموقراطية توهم الأفراد بأنها قامت من أجل تحقيق وضمان حريتهم في المشاركة في الفعل السياسي،

⁷⁶⁵ تيموثي سانديفور وآخرون: فريديريك هايك والنظام التلقائي، مرجع سابق، ص، 7

⁷⁶⁶ "The first meaning of « freedom » (...) called « political freedom » the participation of men in choice of their government, in the process of legislation, and in the control of administration" F. A. Hayek: The constitution of liberty, op, cit, p, 61.

لكنها في المقابل تسن بعض القوانين تهدف من خلالها إلى الحد من حريتهم. وقد ثبت لدى أهل النظر الليبرالي أن الأنظمة الديمقراطية تفرض قيوداً أكثر على الأفراد باسم الديمقراطية مقارنة بالأنظمة غير الديمقراطية، وهي قيود "لطيفة" يتقبلها الأفراد إلى حد التقديس، بذريعة أنها تضمن لهم حرية الاختيار في العملية السياسية، لكنها في مقابل ذلك تسلبهم حقوقاً أخرى أرفع شأنًا وأكثر قيمة منها. وهي بذلك تعمل على تحطيم الحرية الفردية عن طريق الحرية السياسية. وأما الأنظمة غير الديمقراطية فهي في حالات كثيرة يمكن أن تفرض بعض القيود بطرق ليست ديموقراطية يتأفف منها الأفراد بدل تقبلها. ورغم أن هايك يدعو إلى ضرورة الاعلاء من شأن الفردانية وفصل الحرية في معناها الأصلي عن هذا الضرب من الحرية، إلا أنه مع ذلك ينصح بأن "لا تترك الأمور مفتوحة على الإطلاق لكل فعل ممكن، فيقرر وجوب قوانين أو قواعد عامة للسلوك العادل لتحديد من فوضى الحرية، بيد أنه ينبه على أن من المهم ألا نضع العربة قبل الحصان، بمعنى أن هذه القوانين أو القواعد العامة المجردة ليست "أصلية"، بل هي تتبع من تفاعل الأفعال والسلوكيات التلقائية بحسب ملاءمتها الواقع"⁷⁶⁷.

وانسجاماً مع ذلك فهو يربط آصرة قوية بين الحريتين الاقتصادية والسياسية. ويمنع فرض السيطرة على التفاعلات الاقتصادية للأفراد. فعندما أدرك هايك خطر التهديد، الذي يحمله التدخل الحكومي في التفاعلات الاقتصادية بين الأفراد، على الفردانية، شدد على أهمية الحرية الاقتصادية باعتبارها سبيلاً لتحقيق الحرية السياسية، خشية أن يفتح التحكم المركزي في النشاط الاقتصادي الطريق إلى العبودية. وفي نظره "لم يتحقق الإدراك الواعي بأن الجهود التلقائية واللامحكومة للأفراد قادرة على إنتاج نظام معقد في الأنشطة الاقتصادية، إلا بعد أن كان هذا التطور قد حقق بعض التقدم. وكان التوسع اللاحق لحجة ثابتة لصالح الحرية الاقتصادية نتيجة نمو حر لنشاط اقتصادي كنتيجة ثانوية غير متوقعة وبدون تخطيط للحرية السياسية"⁷⁶⁸. لكننا فقدنا على نحو تدريجي

⁷⁶⁷ مراد ديان: حرية - مساواة - اندماج اجتماعي، مرجع سابق، ص، ص، 127، 128.

⁷⁶⁸ "The conscious realization that the spontaneous and uncontrolled efforts of individuals were capable of producing a complex order of economic activities could come only after this development had made some progress. The subsequent elaboration of a consistent="

الحرية الاقتصادية التي لم تكن الحرية السياسية لتتحقق بدونها في السابق. وهايك ضمن هذا المنظور يبقى في مسافة قريبة جدا من دعاوى "ميلتون فريدمان" الذي يضع هو الآخر خيطا ناظما بين الحرية الاقتصادية والحرية السياسية، بل ويجعل الحرية الاقتصادية أداة لا غنى عنها لتحقيق الحرية السياسية. وفي نظره فإن أرشيف التاريخ يكشف أن معظم الدلائل التاريخية لا تختلف فيما بينها على وجود علاقة بين الحرية السياسية والسوق الحرة، وربما هذا ما ألمع إليه بصريح اللفظ حين قال: "لا أعرف مثالا، في أي زمان أو مكان، لمجتمع تميز بقدر هائل من الحرية السياسية ولم يستخدم في الوقت نفسه أسلوبا مشابها للسوق الحرة لتنظيم الجانب الأكبر من النشاط الاقتصادي فيه"⁷⁶⁹. ولئن هو سوغ هذا الاعتبار، واستساغ اعتبارا وتوسيعا، فقد صح معه القول إن الحرية السياسية ترتبط بأوضاع وشروط لا ترقى إلى مقام الحرية الفردية. ولهذا كنت تجد هايك يشدد على ضرورة تمييز الحرية بمعناها الأصل المألوف عن الحرية السياسية وما يدعوه "الحرية الداخلية" أو "المتافيزيقية"، والحرية باعتبارها "قدرة".

المعنى الثاني الذي يطرحه هايك لمفهوم الحرية وينصح بعدم الخلط بينه وبين الحرية التي يدافع عنها يسمها "بالحرية الداخلية" أو "الحرية الميتافيزيقية"، ويعتبرها أقرب من حيث معناها وصلتها بالحرية الفردية، مما يحجب الفصل والتمييز بينهما. فإذا كانت الحرية الفردية تشير إلى الحالة التي يمكن فيها لأي شخص أن يتصرف وفق ما يعرفه لتحقيق أهدافه دون أن يتعرض للإكراه من قبل الآخرين، فإن "الحرية الداخلية تحيل على (...) المدى الذي يستطيع الشخص أن يقوم بأفعاله مدفوعا بإرادته الخاصة، بواسطة عقله أو عبر قناعة ثابتة، لا بدافع لحظة طارئة، أو ظرف معين"⁷⁷⁰. إن الحرية الداخلية بهذا المعنى، تختلف كثيرا عن الحرية الفردية ولا تتطابق معها في شيء، فهي تتوارى حينما يكون الفرد في معمعان المواجهة ضد الإكراه الذي يمارسه الآخرون على إرادته

=argument in favor of economic activity which had been the undesigned and unforeseen by-product of political freedom ». F. A, Hayek: The road to serfdom, op, cit, p, 15.

⁷⁶⁹ ميلتون فريدمان: الرأسمالية والحرية، مرجع سابق، ص، 31.

⁷⁷⁰ "Inner freedom (...) refers to the extent to which a person is guided in his actions by his own considered will, by his reason or lasting conviction, rather than by momentary impulse or circumstance". F. A, Hayek: The constitution of liberty, op, cit, p, 64.

الخاصة، ولا تظهر إلا تطلق الانفعالات عنانها، وتعلن عتوها وتمردتها. ولذلك فهي لم تكون سوى وسيلة توجه الانسان رأسا صوب طريق العبودية الصاعد.

خذ بنا الآن إلى المعنى الثالث من معاني الحرية، الذي "يستخدم من أجل وصف قدرة الفرد الفيزيائية من أجل فعل ما يريد القيام به أو القدرة على إشباع رغباتنا، أو النطاق الذي يمكن ان يختار فيه بين البدائل المتاحة"⁷⁷¹. ضمن هذا المنظور يقر هايك أن هذه القدرة الإيجابية للفرد على ما يريده، توسع الفارق من حيث معناها، ما بين "عدم التدخل في أفعال الآخرين، وما بين القدرة المؤثرة على الفعل، فالإنسان قد يكون قادرا على أداء ما هو غير مسموح له بأدائه، كما أنه قد لا يكون قادرا على أفعال معينة لم يحاول أحد أن يمنعه من أدائها"⁷⁷². وهنا ترتبط الحرية بمعنى القدرة على إنجاز الفعل. ولشد ما نبه هايك إلى الغموض الذي يلف هذا المعنى، ولكم أبدى شكوكه فيما يحمله من اضطراب وعلى التحقيق حين تصير الحرية هي نفسها "القدرة". ومعنى القدرة هاهنا قد يمتد إلى نطاق حرية الآخرين. أفدنا بذلك أن إرادة الفرد قد تملي عليه أن يقوم بأفعال تخص غيره، أو "يتدخل" في أفعال غيره. وهذا الاعتبار يفضي في المطاف الأخير إلى تدمير الحرية باسم الحرية ذاتها. ومما طم الوادي على القوى أن المعنى الثالث الذي حذر منه هايك، له مقام كبير في فكر مجموعة من الفلاسفة الذين لهم وزنهم وتأثيرهم الكبير داخل الخطاب الفلسفي، أمثال "جون لوك John Locke" و"ديفيد هيوم David Hume" و"جون ديوي John Dewey". ولأن هذا المعنى الذي انتصر له. هؤلاء الفلاسفة وما لف لفهم، قد يمتد إلى حرية الآخرين، فقد ظل هايك حريصا عللا بيان وهم وتهافت هذا الضرب من الحرية، لأنها تسمح للدولة بمزيد من التدخل في شؤون الأفراد وتقييد حرياتهم. إلا أن امتعاض هايك من الحرية باعتبارها "قدرة"، وتعلقه الشديد بالمعنى الأصيل للكلمة، يمكن فهمه في سياق صوري غير مباشر لا يقبل التشعب إلى ما يرومه أنصار المذاهب الجمعية والمحافظة التي تبرر سياسة التدخل. أفدنا بذلك أن الحرية التي

⁷⁷¹ "The use « liberty » to describe the physical « ability to do what I want », the power to satisfy our wishes, or the extent of the choice of alternative open to us ". Ibid, p, 65.

⁷⁷² أنطوني دي كرسبني، وكينيت مينوج: من فلاسفة السياسة في القرن العشرين، مرجع سابق، ص، 42.

ينتصر لها هايك هي حرية من الوضع الثاني من دون أن تصل إلى الوضع الأول المباشر، أي دون أن تحقق حقيقتها الأولى، وهو ما يؤدي إلى اعتبار الحالات الاجتماعية القصوى، مثل الجوع أو فقدان العمل أو المسكن، على أنها كوارث طبيعية مثلها مثل الحرائق والفيضانات، والطوارئ الصحية، في حين أن الحد الأدنى للعيش الكريم هو شرط لا غنى عنه لممارسة الحرية⁷⁷³. ولئن نحن ضربنا بأنظارنا في حياة الفقر التي يعيشها سكان الكرة الأرضية، وفي بحثهم المستمر عن الأمان، فإننا لن نجد بداً من الاعتراف بأن الحرية السلبية من دون الحد الأدنى من الإيجابية منها جوفاء.

بيد أنه لا ينبغي أن نغفل أن هايك لا يرفض تدخل الدولة في بعض الحالات، من أجل تشجيع القدرات، وتوسيع فرص الأفراد في تنمية مهاراتهم. إلا أن ذلك، في رأيه لا يجب أن يعتبر ضرباً من توسيع نطاق الحرية. وفقاً لهذا الضرب من النظر، فإن الحرية التي يدافع عنها الرجل هي حرية لا تقبل تخطيط، وليست هي داخلية ولا طبيعية أو عقلانية، بل هي حرية واقعية، تتخذ معناها ومغزاها من تحققها العملي الواقعي. وكل ما عداها من معاني يمكن أن يشتت معناها الحقيقي. فالحرية الحقيقية لا تقبل التخطيط أو التحكم، لأنها ببساطة حرية تلقائية تكمن قيمتها في أنها تيسر لنا سبيل مواجهة ما لا نراه وما لا نستطيع أن نتنبأ به (...). تستمد قيمتها من كونها قوة تدفع بالمجتمع إلى الأمام⁷⁷⁴. وتترك المستقبل مفتوحاً على كل الاحتمالات.

أني للاعتبار أن يكون بخلاف ذلك وهذا "روبرت نوزيك" يعلن أن الحرية تقاوم السياقات وتزعجها. فلئن نحن شئنا الاعتراف بمبدأ الحرية الفردية، فيجب أن نترك المستقبل مفتوحاً دون أن نضعه لسياقات محددة ومهيأة سلفاً، ومثلما لاحظ هايك بحق أن المجتمع الحر ينبغي أن يظل مفتوحاً أمام جميع الاحتمالات التلقائية وغير المخطط لها، يذهب نوزيك إلى أن الحرية في صيغتها الواضحة لا تنبثق إلا حين يتفاعل أفراد المجتمع وفق سياقات مختلفة ومجهولة وغير متوقعة، وكل عمل اجتماعي يجب أن ينجز على نحو

⁷⁷³ مراد ديان: حرية مساواة - اندماج اجتماعي، مرجع سابق، ص، 128.

⁷⁷⁴ أنطوني دي كرسبني، وكينيت مينوج: من فلاسفة السياسة في القرن العشرين، مرجع سابق، ص، 48.

اختياري دون تدخل الدولة، وفي نظره، فإن أفضل المجتمعات الممكنة هي تلك التي تتأسس على القبول بالتعايش بين جميع اليوتوبيات التي يمكن تصورها، أي أفضل اليوتوبيات والعوالم الممكنة التي يصنعها الأفراد، باعتبار أن التخطيط لنمط معين من الحياة يكون ملائماً لجميع الناس يعتبر ضرباً من المستحيل، لأن الأفراد يختلفون عن بعضهم البعض طبقاً لقدراتهم الفكرية وميولهم الطبيعية ونمط الحياة الذي يودون عيشه. ولئن هو صرح هذا الاعتبار فإنه يستحيل أن نجد نمطاً واحداً من العيش يرضي الجميع. وربما هذا ما ألمع إليه نوزيك بصريح العبارة حين قال: "بالنسبة لكل شخص (...) هناك نطاق واسع من أنماط الحياة المختلفة، إلى حد كبير التي [ترتبط بين الأفضل]، فلا أحد من غيرهم يعتبر موضوعياً أفضل منهم في هذا النطاق، ولا أحدهم يعتبر، من الناحية الموضوعية أفضل من غيره ضمن هذا النطاق"⁷⁷⁵. فهناك "نطاق من اليوتوبيات" تعتبر كلها الأفضل بالنسبة إلى الجميع، ولذلك فإن الاعتبار كل الاعتبار يجب أن يمنح لكل واحد لتحقيق عالمه الخاص ضمن المجتمع الذي ينتسب إليه، والحق لئن هو دل هذا النظر إلى أمر ما، فإنما هو أمانة على أن نوزيك فيلسوف ليبرالي تحرري ينتصر للحرية الفردية كمنطق مبدئي لأفضل نموذج للمجتمع. وجوهر الليبرالية التي يدافع عنها يقوم على أولوية حرية كل فرد في أن يختار الطريقة التي يراها ملائمة لنمط حياته الخاصة.

والحق أن المتأمل في جميع هذه الاعتبارات يجدها تنويعات تحكي الطابع السلبي للحرية، باعتبارها شعار لعدم التدخل وعدم الإخضاع وعدم الاعتداء. من هذه الزاوية فإن "دولة الحد الأدنى" باعتبارها حارساً ليلياً تتمثل وظائفها في "حماية كل مواطنها ضد القوة، والسرقة والاختيار، وتطبيق التعاقدات"⁷⁷⁶، هي الدولة التي يمكن تبريرها فحسب. وأما حين تفرض الدولة ضرائب ترمي من خلالها إلى إعادة توزيع المصادر بين أفراد المجتمع، تهدم الحرية الفردية باسم "إعادة التوزيع"، الشأن في ذلك أن تفرض سياقات ثابتة

⁷⁷⁵ "For each person (...) there is a wide range of very different kinds of life that tie as the best; no other is objectively better for him than anyone in this range, and no one within the range is objectively better than any other". Robert Nozick: Anarchy, state, and Utopia, New York, basic books, 1974, p, 310.

⁷⁷⁶ "The night watchman state (...) limited to the functions of protecting all its citizens against violence, theft, and fraud, and to the enforcement of contracts". Ibid, p, 26.

على المجتمع يجب ان يتحرك وفقها. ويرمي هذا الاعتبار، بشكل أو بآخر، إلى العودة إلى التقليد الليبرالي على نحو ما هيكله "آدم سميث"، وعلى التحقيق فكرته عن "اليد الخفية" التي تروم تحقيق ضرب من التنظيم دون حاجة إلى تدخل الدولة أو المجتمع. ومثلما مر معنا، فإن أي هامش من التدخل من شأنه أن يبدد الحرية الفردية التي لا ترضى بالقسمة ولا تقبل التخطيط. فالمجتمع الذي يشتمل على عدد من الأفراد يتمتعون بالحرية خير في رأي هايك ذلك الذي يوجد بين مواطنيه أحد على الإطلاق متمتع بالحرية، كذلك فإن تمتع عدد كبير من أفراد المجتمع بالحرية الكاملة خير من تمتع كل أفراد المجتمع بالحرية في حدود معينة⁷⁷⁷. ويبدو أن تعلق هايك الشديد بالنظام التلقائي جعله يرفض توزيع الحرية على الأفراد بحسب ما هو مخطط له. وما من سبيل لتحقيق تقدم يستفيد منه المجتمع إلا عبر هذا القدر من الحرية السلبية التي يتمتع به الأفراد.

والحال أن الناظر الممعن في شأن تصور هايك للحرية الفردية يلفي أن آراءه في هذا السياق تتسق بشكل لا تخطئه العين، مع آرائه في ما يسميه "بالمبادئ العامة للسلوك العادل"، التي تحيل على مجموع القواعد القانونية لتحقيق تقدم المجتمع. وقد قاده مجهره الذهني في هذا السياق إلى اعتبار أن السلوك الفردي المتعمد هو الذي يمكن تصنيفه بأنه سلوك عادل أو جائر، لأن من قام بهذا السلوك قد تصرف على نحو عادل. لكن هذا التصنيف لا معنى له حين يتعلق الأمر بالمواقف العفوية، الشأن في ذلك أن الجزئيات المادية الناتجة عن قرار غير مقصود، لا يمكن ان يكون عادلا أو جائرا، حيث لا يوجد معيار ثابت يمكننا من تمييز السلوك غير العادل اجتماعيا، نظرا لغياب الفاعل الذي يمكن أن يعزى إليه هذا الفعل. وبالاستناد إلى هذا الاعتبار فإن قاعدة فإن قاعدة العدالة لا يمكن أن تكون إلا قاعدة سلبية، تقتصر هذه القاعدة على عدم الاضرار بالآخرين، وتكتفي تشريعات الدولة الحديثة بقانون وضعي شكلي. العدالة التشريعية تسمح لحرية كل فرد بالتعايش مع حرية الآخرين، والشرعية تكتفي بضمان "الحق في..." بمعنى الحقوق - الحريات، من معاقبة كل جنائية أو جرم⁷⁷⁸. فالقانون الذي يركز على قواعد العدالة يتخذ

⁷⁷⁷ أنطوني دي كرسيني، وكينيث مينوج: من فلاسفة السياسة في القرن العشرين، مرجع سابق، ص، ص، 48، 49.

⁷⁷⁸ مراد ديان: حرية - مساواة - اندماج اجتماعي، مرجع سابق، ص، 129.

مقاما استثنائيا يدفع الناس إلى تمييزه عن باقي التشريعات التي تحمل اسم القوانين، ومبرر هايك في هذا الإطار هو أن الحفاظ على مجتمع حر يقتضي أساسا القبول بفكرة أن ذلك الجزء من الحقوق الذي يرتكز على قواعد العدالة هو الذي يجب أن يكون مفروضا على جميع الناس.

إن هذه القواعد هي التي تضع إطارا خاصا لتصرفات الأفراد وترسم حدود مجال تفاعلاتهم، وهي التي تطلب ليبرالية هايك حمايتها. وما من سبيل إلى فهم السياق العام لهذه القواعد إلا من خلال منطلق استحضر الطرف المقابل لها، أي "القواعد التنظيمية". ففي حين تتوجه هذه الأخيرة بخطابها إلى أشخاص محددين يستهدفون تحقيق غايات محددة في ظل ظروف محددة بحيث يكون انطباق هذه القواعد التنظيمية مرهونا بهذه الغايات والظروف، نجد أن القواعد العامة للسلوك العادل تحدد أنماط السلوك الجدير بالحماية القانونية دون أن يرتهن هذا بغاية نهائية معينة يمكن أن يتجه إليها السلوك⁷⁷⁹. ضمن هذا الاعتبار الفكري يقر هايك أن ما يسم المجتمعات الليبرالية هو أن سلوك الفرد غير مقيد بأي إطار، ما عدا ما يرتبط بطاعة القواعد القانونية، سواء تلك التي تصنف ضمن خانة القانون العام⁷⁸⁰ الذي يرتبط بكشف ما ينبغي أن تكونه القواعد القانونية، وضبط إيقاع تنظيم القانون. أو تلك التي تدخل في نطاق القانون الخاص⁷⁸¹ الذي يتولى تنظيم المجتمع وضبط العلاقات بين أفراد. ومهما كان شأن هذه القواعد القانونية، فإن هايك يقر ببصيرة نافذة أنها يجب أن تنطوي على "ثلاثة ملامح أساسية هي التعميم والتوكيد والمساواة"⁷⁸². فأن تنطوي على التعميم، معناه ألا تتحدث عن وقائع جزئية، أو أحداث مفردة بعينها، بل أن تشير إلى الشكل المجرد للوقائع، أو إلى جوهر الموضوع، أي ما يمكن أن نعتنه بفلسفة القانون، قياسا بفلسفة العلوم التي تهتم بدراسة المشكلات العامة التي يصطدم بها العلم، وأما فلسفة القانون، على نحو ما سميناهما فهي لا تتوجه إلا دراسة أفعال

⁷⁷⁹ أنطوني دي كرسبني، وكينيث مينوج: من فلاسفة السياسة في القرن العشرين، مرجع سابق، ص، 50.

⁷⁸⁰ القانون العام: هو تقليد قانوني ينشأ تدريجيا انتقالا من قضية إلى أخرى، وهو يرتكز على القرارات القضائية والتقاليد. وهو يتميز طبعا لهذا الاعتبار على الأنظمة القضائية الأخرى التي تقوم على التشريعات البرلمانية، وجماع قواعد القانون العام تتعلق بتنظيم الجهاز الحكومي، وكل المعاملات التي تكون الدولة طرفا فيها.

⁷⁸¹ القانون الخاص يرتبط بالمعاملات بين الأفراد أو هو تقنين لتلك القواعد في المعاملات التلقائية بين الناس

⁷⁸² أنطوني دي كرسبني، وكينيث مينوج: من فلاسفة السياسة في القرن العشرين، مرجع سابق، ص، 52.

أشخاص على نحو جزئي، بل هي تصوب أنظارها نحو جوهر الموضوع وتعنى بسماته المجردة. وأما الخاصية الثانية التي ينبغي أن تتضمنها القاعدة القانونية، فهي التأكيد وهي تفيد أن الأحكام التي تنطوي عليها القوانين أحكام مؤكدة، وهو الأمر الذي يترتب عليه أن يكون في وسع أي شخص أن يتنبأ سلفاً وبقدر معين من الثقة بالحكم الواجب التطبيق بالنسبة لواقعة بعينها⁷⁸³. بيد أن هايك قد فاتته تلميح لسان حال النظام التلقائي إلى أنه من الصعوبة بمكان التنبؤ بالأحكام القانونية في جميع المواقف، حتى نضمن الثقة بالحكم القانوني بالنسبة لحالة جزئية ما. باعتبار أن العلاقات التفاعلية بين الأفراد هي دائماً في تغير مستمر، وما ينطبق على حالة بعينها في زمان مكان ما، قد لا ينطبق على حالة متشابهة في زمان ومكان آخر. إلا أن ذلك لا يمنع من أن التأكيد على أن القاعدة القانونية المصاغة صياغة جيدة، والمعدة بإحكام تطمئن بإمكان التأكد من حقيقة الحكم القانوني الذي يصدر في حق موقف معين.

لنتجه رأساً إلى الخاصية الثالثة التي يجب أن تنطوي عليها القواعد القانونية، وهي المساواة، وهي تقضي بأن القانون يجب أن "أن يعامل كل شخص باعتباره فرداً، بدون أن يظهر ما يتعلق بخلفيته الاجتماعية، أو دينه، أو عرقه، أو لونه، أو جنسه، إلخ. طبقاً لهذا المعنى يجب أن تكون العدالة "عمياء" تجاه كل العوامل الأخرى التي لا ترتبط بالقضية المراد البث فيها أمام المحكمة، ولا سيما الدليل المقدم"⁷⁸⁴. ولئن هو حق ذلك، فإن حكم القانون يضمن أن كل موقف أنى كان شأنه، ومهما كان المسؤول عنه، لا يستقيم إلا مع إطار القانون فحسب.

يبقى من المهم ربط العلاقة بين تصور هايك في شأن القانون، على نحو ما مر معنا، ووقفه من الحرية الفردية التي ينتصر لها ويدافع عنها. والحق أن أفكاره في القانون منسجمة إلى حد عميق مع إيمانه القوي بالحرية السلبية التلقائية أو تلقائية التفاعلات

⁷⁸³ م، ن، ص، 52.

⁷⁸⁴ "The law should treat each person as an individual, showing no regard to their social background, religion, race, color, gender and so forth-justice, in this sense, should be « blind » to all factors other than those relevant to the case before the court, notably the evidence presented". A, Heywood: Political theory, op, cit, p, 286.

الإنسانية دونما وجود أي اعتراض أو تدخل من طرف إرادة خارجية. لكن هذه الحرية الفردية تفقد وزنها وأهميتها حين ترفض طاعة القواعد القانونية في صيغتها المجردة إذ إنه في هذه الحالة لا يكون مدعنا لإرادة شخص سواه وإنما يكون ملتزما بالإرادة الموضوعية للقانون، متمثلة في نصوص قواعده⁷⁸⁵. ورغم أن النصوص القانونية قد تضع حدا أمام إرادة الفرد تصده عن فعل ما يريده، لكن ذلك لا يعني أنها تفرض عليه القيام بفعل معين، بقدر ما يحيل ذلك على أنها تؤطر مجال نشاط تفاعلات الأفراد فيما بينهم، وتعمل على حمايته. إن الحرية بهذا المعنى هي "كلمة مقاتلة"⁷⁸⁶ على نحو ما وصفها "سيدني هوك Sidney Hook". فهي تقف ضد كل أشكال التخطيط من جهة، وترفض الإذعان لإرادة أشخاص آخرين، ولا تعترف إلا بالمجال الذي رسمه القانون لها.

⁷⁸⁵ أنطوني دي كرسبني، وكينيث مينوج: من فلاسفة السياسة في القرن العشرين، مرجع سابق، ص، 53.

⁷⁸⁶ "Freedom is a fighting word". Sidney Hook: Political power and personal freedom: critical studies in democracy, communism, and civil rights, New York: Collier Books, 1962, p, 377.

الخاتمة

الآن وقد أشرف البحث على نهايته، حري بنا أن نتعرف على الحصيلة النهائية لمسيرة عملنا بصدد ليبرالية بوبر ومسألة بناء المجتمع المفتوح، ولعلنا لا نجانب الصواب إذا قلنا إن المنظومة الفكرية التي قصد بوبر الدفاع عنها تجلت في اعتبارين هامين: أولهما؛ النظر فيما لم ينظر فيه غيره من المناطقه والابستمولوجيين في شأن داروينية نمو المعرفة العلمية وتطورها. وثانيهما؛ تجلى في دعوته للمجتمع المفتوح عبر نقد الأنساق الفلسفية المغلقة واليوتوبيات المضللة. فقد تبين لنا أن تحقيق هذا المطلب الاعتباري، أي اقتفاء أثر الخيط الناظم الذي وسم الفكر البوبري بطابع "الوحدة" والانسجام غير ممكن بالنظر إلى جانب واحد من فلسفته دون الآخر، باعتبار أن الرجل عمل على تطبيق خطته المنهجية التي سلكها في ابستمولوجيته المفتوحة، على فلسفته الاجتماعية والسياسية. فكان حريا بنا بدءاً أن نقف عند ركائز خطته المنهجية التي أعملها في فلسفة العلم لديه، وفي فلسفته السياسية، وقد مر معنا أن الرجل اقتفى أثر منهج فرضي استنباطي لتفسير تقدم المعرفة العلمية تتخذ من القابلية للتكذيب معياراً لها، وفي شأن ذلك رمنا رصد الجوانب المنطقية والمنهجية والمعرفية لهذا المعيار، والبحث في الأرضية التي نشأ فيها، والإطالة به على الفلسفة السياسية لكارل بوبر.

ولأن بوبر تأثر بشكل عميق بفلسفة كانط في مسيرته الفكرية، ما جعل بعض المتيمين بالمتن البوبري يذهبون إلى حد القول: إن بوبر يعتبر بحق هو كانط القرن العشرين. فإذا كانت فلسفة كانط مصدراً لانبثاق الفلسفات النقدية التجريبية، فإن بوبر قد سار في نفس المنحى، ووضع عقلانيته النقدية محكاً حقيقياً لتقدم المعرفة العلمية. ولئن هو صح القول إن كانط قام بثورة "كوبرنيكية" ضد الفلسفات الكلاسيكية التي تدعي الحقيقة المطلقة التي لا حقيقة بعدها، فإنه صح أيضاً القول: إن بوبر قام بثورة "كانطية" على النظريات العلمية والفلسفات الاجتماعية والسياسية التي تزعم اليقين المطلق النهائي، رغم أن الرجل لا يطبق مفهوم الثورة وما يترتب عنها من سفك للدماء، إلا أننا اعتقدنا أنه المفهوم الأنسب لوسم تبديده للأفكار والنظريات "الوثنية".

أنى للأمر أن يكون غير ذلك وبوبر نفسه يبدي في العديد من المناسبات العلمية افتتانه الشديد بفلسفة كانط الأنوارية المفتوحة. ولعل القاسم المشترك بين الفلسفتين الكانطية والبوبرية أن كلاهما يدعوان إلى تجنب العنف وسفك الدماء، حتى وإن اختلفا في مضمون دعوتهما، وكلاهما يصنفان من أشهر دعاة السلام والحرية في تاريخ الخطاب الفلسفي. والحق لئن كان التراث الفلسفي الإنساني في حاجة إلى الإعلاء من مقام الميتافيزيقا في المعرفة العلمية، فإن بوبر استطاع، اقتفاء خطى كانط وإرجاعها إلى عرش الاعتبار، حين وضع معيار القابلية للتكذيب معياراً لتمييز العلم عن اللاعلم، في رد واضح على أنصار الوضعية المنطقية الذين رفضوا القضايا الميتافيزيقية، باعتبارها فارغة من المعنى. لذلك فقد فرضت علينا خطة البحث التوقف عند "حلقة فيينا"، التي اعتبرت معيار التحقق هو محك قياس صلاحية النظريات العلمية. وقد تبين أن نيتهم لم تكن خالصة في تمييز العلم عن ما عداه من ضروب المعرفة، بقدر ما كانت خطتهم المقصودة رفض القضايا الميتافيزيقية، واستبعادها من حقل المعرفة العلمية. وهذا ما أثار امتعاض فيلسوف الكشف العلمي، الذي أخذ على عاتقه بدءاً هدم الأوثان قبل أن يضيف ويبني.

ومن بين الأوثان التي لطالما وقع أنصار الوضعية المنطقية في عبادتها، وعمل بوبر على تحطيمها، منهجهم الموسوم "بالاستقراء"، الذي ينطلق من جمع لفيق من الملاحظات والشواهد الحاضرة، بغرض التنبؤ بأحداث المستقبل التي لم تقع بعد تحت أنظارنا. ومما طم الوادي على القرى، أن الاستقراء، مبدء ومنهج، غالباً ما يؤدي إلى معرفة وهمية وزائفة. وقد بين بوبر أنه لا يعدو أن يكون محض خرافة، فكان أن استبدله بالمنهج الفرضي الاستنباطي، باعتباره "أورغانونا جديداً للنقد". والحق أن هذا المنهج يتخذ داخل النسق البوبري مهمة النقد العقلاني الموجّه بخطى داروينية محكمة، قوامها "المحاولة والخطأ"، والتي إذا ما سلكتها في جميع المواقف، فإنها تجعل هدفنا موجه بالأساس نحو حل مشكلات معينة، والعمل على اختبارها قدر الإمكان، ثم استبعاد الخاطئ منها. ولذلك يرى بوبر أنها السبيل الأسلم للتعلم من أخطائنا.

والحق أننا أفردنا مقاما هاما لتصور بوبر لمفهوم الخطأ وأطلقنا به على تصور "غاستون باشلار"، من أجل معرفة ورسم الحدود المشتركة بينهما. وقد توحدت أنظارهما حول الخطأ، باعتباره سلطان المعرفة العلمية، ومحركا أساسا لها. فقد جعله بوبر مفتاحا لابستيمولوجيته المفتوحة، وأما بالنسبة "لباشلار" ما من حقيقة علمية لا تقوم على تصحيح الأخطاء الماضية إلا وهي وشأنها أن تنتهي إلى شطط، وما من معرفة علمية مباشرة إلا وهي تخفي خلفها حقائق الحقائق. والحال أن الخطأ في هذا الإطار لا يعرض نفسه في صورة سلبية كما كان متداولاً شأنه في السابق، بل لئن هو قدر أمره حق تقدير لتبين أنه يشكل لب ومركز تقدم المعرفة العلمية. فبعد أن كان ينظر إليه لدى السابقين على الفكر المعاصر عموما والقدامى منهم نظرة دونية تهميشية، باعتباره يشكل حجرة عثرة أمام تقدم الفكر العلمي، وفي درجة أقصى من ذلك يتخذ في بعض لحظات تأمل طابعا عرضيا ثانويا، فإن باشلار سيعيد له الاعتبار في شأن تأثيث فضاء المعرفة العلمية وهيكله مبادئها، لذلك فمن الأفضل للابستيمولوجيا أن تهتم بالخطأ في المعرفة العلمية وتاريخ تكونها على أن تضع ضمن أولوياتها تحصيل الحقيقة النهائية.

ولما كان المنهج واحدا، فقد سُوِّغَ لنا مدّ نطاق أفكار بوبر ومنهجه من الكشف العلمي إلى حقل العلوم الإنسانية والاجتماعية والسياسية. وقد دارت نقطة انتقالنا من الابستيمولوجيا المفتوحة إلى المجتمع المفتوح، بدءا، حول التأصيل الفلسفي لقضية الليبرالية، على نحو ما فلسفها "جون لوك" و"جون ستيوارت مل"، باعتبارهما من أبرز مفكري هذا الضرب من النظر، وذلك بغرض رصد أبعادها الفلسفية والمطالب التي تروم تحقيقها. وعلى نحو ما تبين لنا، فإن بوبر لم يخرج عن إطار دعاة الليبرالية الكلاسيكية، حين دعا إلى التسامح، ودافع بشكل مباشر عن المثل العليا لليبرالية كالحرية والمساواة والديمقراطية. بيد أن ما يميزه عن المؤسسين الأوائل أنه نظر بعين منطقية ومنهجية لمبادئ الليبرالية، فكان أن كشف عن مفارقات الحرية والديمقراطية، ودعا إلى تدخل الدولة في حدود معينة. وهذا ما جعلنا نصنفه ضمن خانة الليبراليين المحافظين الذين ينادون بضرورة تدخل معين للدولة، سواء في الشأن الاقتصادي أو الاجتماعي أو الإعلامي... والحق أننا توقفنا عند ليبرالية بوبر، ترتيبا، من

أجل اقتفاء أثر المفتاح الذي وضعه بوبر لفك قفل المجتمع المغلق من أجل بناء المجتمع المفتوح.

وحفاظا على الوحدة المنهجية التي التزم بها بوبر في السياق الابدستيمولوجي، التي تقتضي هدم الأوثان في أفق البناء، فقد هاجم الرجل أعداء المجتمع المفتوح، وبين زيف نظرياتهم وادعاءاتهم الشمولية التي تقر بإمكانية التنبؤ والتحكم في المستقبل وفق خطة شمولية مهيأة سلفا، بدءا بأفلاطون الذي قدم درسا جوهريا في السياسة يدور حول مسألة بناء السلطة السياسية على هيكل جديد مختلف لما كان عليه الحال لدى أسلافه. وقد بين بوبر أن شمولية أفلاطون تجلت في إيمانه بسيادة الدولة سيادة مطلقة. فقد وضع أفلاطون نظريته حول التطور الذي تخضع له الدولة، وهو تطور يكاد أن يكون حتميا من مرحلة إلى أخرى تعقبها. وهذه الحركة التي تخضع لها الدولة، ابتدأت على أساس من الملكية الخاصة وسارت في طريقها نحو "الديموقراطية"، "والأوليغارشية"، ثم "الديمقراطية"، "والاستبداد". وقد صاغ أفلاطون ذلك وفق خطة حتمية، تنطلق من الحكم الأرستقراطي الذي يستهدف تحقيق الأرباح المادية، يتبعه النظام التيموقراطي، ثم إلى النظام الأوليغارشي. وقد تبين أن هذه العناصر تحكي الطابع الشمولي للقول الفلسفي الأفلاطوني في شأن مسألة السيادة. وحين انتقلنا إلى فلسفة هيجل، وجدنا أن بوبر يصنفها هي الأخرى في الدائرة المغلقة للنزعة الشمولية الإطلاكية. فقد اعتبرها بوبر نابعة من دوافع غير فلسفية، وهو بقدر ما أعمل وسعه في أعمال العقل بقدر ما أضاع فرصة الاقتراب من الحقيقة أكثر. وبعبارة أخرى، فإن الرجل ما كان همه إظهار الحقيقة، وخدمتها، بل هو عمل على إخفائها بأسلوب ملغز. ولم يسلم كارل ماركس من النقد الذي أعمله بوبر ضد النزعات الدوغمائية. ويعتبر الهجوم الذي شنه بوبر على الماركسية هو أقوى هجوم تعرضت له منذ ظهورها. فقد مر معنا أن بوبر أعلن عن موت الماركسية ولم يكن حفاروا قبرها سوى أنصارها.

ومن أجل إبراز التطابق والانسجام بين فكر بوبر العلمي والسياسي، رمنا اقتفاء أثر الهندسة الاجتماعية الجزئية أو المرحلية التي تؤسس لمجتمع مفتوح يقبل النقد والخطأ

في سبيل التعلم منها، تماما وفق الخطة الداروينية التي سلكها الرجل في تفسير تطور المعرفة العلمية. وبعد وقبل، فقد ألمحنا إلى أن أعمال لم تكن مترابطة من الجهة الاستيمولوجية والاجتماعية والسياسية فقط، بل أيضا من الناحية التاريخية، وإن كان الرجل يمتنع من مفهوم التاريخ ويعتبره بدون معنى. فقد ارتبطت نظريته في نمو المعرفة وتقدم العلم بالأحداث السياسية التي جالها، وضرب ببصيرته النافذة في الشروط الاجتماعية والسياسية لنمو المعرفة من جهة، ودعوته إلى السلم وتغيير الحكومات بدون سفك دماء، وتجاوز العنف.

وفي ضوء ما سبق، يمكننا التلميح إلى نتائج البحث والتي حصرناها في النقاط التالية:

1 - إن العقلانية النقدية المنفتحة هي البديل الشرعي للأنساق المغلقة التي تؤمن بالحقيقة النهائية كضرب من التآبين الجنائزي الذي يقتل الفلسفة ويمشي في جنازتها. وقد علمتنا العقلانية النقدية البوبرية، أنه لا فلسفة مفتوحة استسلمت أعدائها. وهذا ما سوّغ لنا القول: إن أعظم ما نصادفه في فلسفة بوبر المفتوحة، أن الرجل لا يدعي أنه محق ضد الغير وأنه كشف قناع الصدق الذي امتنع عن السابقين عليه ومجايليه على حد سواء.

2 - ترحب العقلانية النقدية بأهمية الخطأ في أفق التعلم منه، كخطوة أولى من أجل "ترميم" المعرفة العلمية، والاجتماعية، والإنسانية، والعمل السياسي، وتقديمها.

3 - إن الاقتراب من الصدق لا يستقيم إلا عبر اللجوء إلى معيار القابلية للتكذيب.

4 - رغم انتقال بوبر من الاستيمولوجيا المفتوحة إلى المجتمع المفتوح، فإنه حافظ على إيقاع وحدته المنهجية والفكرية. وفي شأن ذلك نقول لا يمكننا أن نستوعب فلسفة بوبر الاجتماعية والسياسية إلا إذا أطللنا بها على فكره الاستيمولوجي.

5 - كشف بوبر تهافت نبوءات الأنساق الشمولية المغلقة، واعتبرها أنها تفضي في المطاف الأخير إلى العنف.

6 - يقتضي بناء المجتمع المفتوح من الناحية السياسية والاجتماعية هندسة مرحلية وجزئية من أجل تجنب الديكتاتورية.

7 - إن ليبرالية بوبر هي ليبرالية إصلاحية مؤسسية، تدعو إلى ضرورة تدخل الدولة في حدود معينة، بقصد تجاوز العنف، وأبعد من ذلك فقد مر معنا، أن فلسفة بوبر وخطته المنهجية التطورية تنطوي على خطوات الخروج من أعظم المشكلات التي يواجهها الإنسان.

وفي الأخير نفضل أن ننهي عملنا برد القاضي "عبد الرحيم البيساني" (526 هـ -596هـ) في رسالة على "العماد الأصفهاني" معذرا عن كلام استدركه عليه، حيث كتب: "إنني رأيت أنه لا يكتب إنسان كتابا في يومه إلا قال في غده لو غير هذا لكان أحسن ولو زيد لكان يستحسن ولو قدم هذا لكان أفضل ولو ترك هذا لكان أجمل وهذا من أعظم العبر وهو دليل على استيلاء النقص على جملة البشر"⁷⁸⁷.

⁷⁸⁷ مصطفى بن عبد الله (حاجي خليفة): كشف الظنون عن أسامي الكتب والفنون، م1، تحقيق شرف الدين يالتقيا، دار إحياء التراث العربي، بيروت، لبنان، دت، ص، 18.

الملاحق

ملحق رقم 1:

خطة بوبر التطورية الداروينية لمواجهة جائحة كورونا ومازق أولوية القيم:

كان لحضور نظرية التطور لشارلز داروين واقتفاء كارل بوبر لأثرها في تفسير نمو المعرفة العلمية، والوضع الوبائي العالمي، جانبا مهما في انتقاء عنوان هذا الملحق من مساق البحث، وما وجَّهنا المجهر الذهني إلى التفكير فيه كموضوع لا يكاد يأفل عن أذهان البشر بمختلف أعمارهم في كل أصقاع العالم. فقد أعاد التفكير في الأوبئة وسبل الانتصار عليها نفسه إلى الواجهة، بعد أن صار الوضع البيئي غير آمن في ظل الأخطار المرئية واللامرئية غير المتوقعة التي ما فتئت تحذق بالإنسان. ولئن قدر للناظر في شأن هذا الوضع المرعب، إن هو كلف نفسه تقدير خطورة الوضع البيئي التقدير الأسلم، أن يعود بتفكيره إلى تاريخ الأخطار الطبيعية، فإنه سيجد نفسه إزاء اعتبارين: أحدهما، فلسفي يرتبط بالجناية التي ارتكبتها العقلانية الحديثة حين دعت إلى اقتفاء صوت العقل من أجل السيطرة على الطبيعة، وتصويرها كمتهم وجب السيطرة عليه. فكانت أن جعلت معرفة صور الطبيعة البسيطة طريقا مؤديا إلى الفكر الحقيقي أو العلم النافع، باعتبار أن كل شيء في هذا العالم يمكن رده إلى مجموعة من الطبائع البسيطة، ومن اجتماع هذه الطبائع وتفرقها تتكون سائر الموجودات، لذلك من الأصوب رد وتوجيه هدف العلم الطبيعي إلى اكتشاف أسباب وقوانين هذه الطبائع، وفي اعتقاد أنصار هذا الزعم أن من تمكن من إدراك المرئي من العالم، أي صور الطبيعة فقد استطاع صيد الطبيعة في أشياءها المختلفة. ومذ ذاك الحين انقاد الإنسان العارف صوب النظر في المرئي من الطبيعة ورصد القوانين التي تنظمه وتحكمه، دون الحذر من إغفال النظر في اللامرئي، وعلى التحقيق ما يهدد الوجود الإنساني. واعتبارا لذلك تحولت الطبيعة في العصر الراهن إلى قاض يحاكم الإنسان الذي صار ظنينا يحاكم بتهمة مزدوجة؛ إحداها ارتبطت بسعيه من أجل السيطرة على الطبيعة، واستنزاف ثرواتها. وثانيهما؛ ظهرت في إغفاله البحث في الأخطار الطبيعية اللامرئية المحدقة بالوجود الإنساني.

وأما ثاني الاعتبارين المعلن عنهما في شأن الوضع البيئي المرعب، فهو يرتبط بالأول ويتخذ مداراً ميثودولوجياً؛ يمكننا الزعم من خلاله أن الإنسان العارف سقط ضحية التصديق الوهمي الكاذب للخطأ المنهجية التي ينطوي عليها الاستقراء، وانتصر لها الاستقراءيون، حين زعموا القدرة على التنبؤ بالمستقبل، والتحكم في أحداثه، من منطلق أن الإنسان بإمكانه أن يطل على ما لم يقع بعد تحت أنظاره من نافذة ما يشاهده في الحاضر، على نحو ما تحصل معنا سابقاً، الشأن في ذلك أن أطراف الحوادث الطبيعية يجعلنا نصدق أنه "إذا كان الحادث "أ" مرتبطاً بالحدث "ب"، فإنه حيثما ظهر "أ" نتوقع منه ظهور "ب". وبالنتيجة، فقد اعتقد أهل النظر الاستقرائي أننا "كبشر نمثل النوع الوحيد من الكائنات التي تدرك وتفهم العوائق المحتمل وقوعها (...) ونحن نبحث عن كل الفرص التي تهيئ لنا قهر أو التغلب على هذه الحقائق الماثلة أمامنا أو حتى مجرد التنبؤ بها لتأخير نهايتها"⁷⁸⁸. فلقد وضع البشر كامل ثقته في الطبيعة، ومعها وضع آمله على التقدم العلمي، وألف بشكل متكرر أن يستيقظ كل يوم على إيقاع عالم بيئي هادئ وآمن دون مفاجأة تهديدات كائنات غريبة لا مرئية، ودون أن يضع في الحسبان أن هذا الوضع البيئي الآمن قد يصير في لحظة ما غير آمن.

أولم يحذرنا بوبر من مغبة تصديق واقتفاء أثر الاستقراء، حين أنكر وجوده واعتبره مجرد أسطورة، "سواء اتخذ معنى منطقياً، أو اتخذ نظرية المعرفة. فنظريات العلم الطبيعي تشكل انساقاً فرضية استنباطية (...) وبناء على ذلك سيكون من غير الممكن البرهنة على صدق قوانين الطبيعة التي تظل دائماً أفكاراً إشكالية معدلة (كانط) أو روايات خيالية (فاينجر)"⁷⁸⁹. فلئن نحن عملنا على رصد خطوات الاستقراء، فإننا سنصل إلى نتائج مضللة تحجب عنا طريق الاقتراب من الصدق.

⁷⁸⁸ إدجار موران: تحديات القرن الحادي والعشرين، ج1، تواصل المعارف العلمية، ترجمة، حسين شريف، الهيئة المصرية العامة للكتاب، 2001، ص، ص، 588، 589.

⁷⁸⁹ "There is no induction, either in a logical sense or in the sense of the theory of knowledge. Natural-scientific theories are 'hypothetical-deductive' systems [...] Consequently, it will never be possible to demonstrate the truth of the laws of nature, which always remain only 'problematic regulative ideas' (Kant) or 'heuristic fictions' (Vaihinger)." Roberta Corvi: An introduction to the Thought of Karl Popper, op, cit, p, 31.

إن الأبحاث والدراسات والتصورات التي زعمت تفسير أحداث لم تقع بعد تحت أنظارنا انطلاقاً من وقائع ومعطيات الحاضر، قادت إلى نتائج فرية، وصارت نسياً منسياً. والخلل في ذلك يظهر واضحاً للغاية، وهو أن الإنسان العارف لم يستطع الإلمام بمعطيات ووقائع الحاضر وتقديرها التقدير الأسلم، ومن خلالها يهيئ لأنظاره وأنصاره تنبؤات هي أقرب ما تكون تشبيهاً إلى ذلك الظمان الذي يرى سراباً بقية يخاله ماءً، حتى إذا أدركه لم يحظ بشيء يروي لهابه.

إننا لا ننكر في هذا الصدد بعض التنبؤات التي حذرت من مخاطر قادمة تهدد الوجود الإنساني، لكنها على الأرجح مبنية على تخمينات فلسفية أُنذرت بأزمات مرتبطة بأفعال بشرية يمكن أن تقود إلى الحروب على نحو ما حصل إبان الحربين العالميتين. ضمن هذا المنظور تأتي أعمال ومساهمات "إدغار موران" محذرة من أن حاضر النشاط الإنساني قد يقوده إلى كوارث غير متوقعة. وربما كان هذا هو مغزى تحذيره حين قال: "تبعاً لبعض الأحداث يمكن القول بأن التقدم لم يتم وما تم هو الأسوأ تمثل في العديد من الظواهر الارتدادية. بذا فإن الوكلاء المنتفعين من التقدم – العلم، التقنية، الصناعة، الاقتصاد – هم ازدواجيون في العمق. فالعلم ينتج في الوقت ذاته معارف، منافع هائلة، إنما أيضاً أسلحة، كالسلاح النووي: الإمكانية الأولى لفناء البشرية"⁷⁹⁰. والحق أن هذا الاعتبار التنبئي يحيل على أن الإنسان يهيئ بؤار حطامه، بحيث أن أنشطته العلمية – التقنية في صناعة وتطوير الأسلحة تهدد بخطر حرب مدمرة. وإذا كان لنا أن نحذر من عواقب التقدم العلمي، فإن لنا أيضاً أن نستفيد ونمدح نتائجه، باعتبار أن الأنشطة الأكثر فعالية تحمل الأسوأ والأفضل في الوقت ذاته، لكن الأحداث التاريخية الغزيرة تغلب كفة الأول على الثاني، "وعلى هذا النحو تستمر الفيزياء في تحسين أسلحة الدمار النووي، لكن الانصهار النووي، الذي سيشكل تقدماً طاقياً أساسياً، يمكن توقع حدوثه خلال نصف القرن. فالليزر يقتل ويشفي، وتكنولوجيا النانو تبشر وتهدد. وستتقدم العلوم البيولوجية بأن تصير نظامية، وستعمل على دمج البيولوجيا الجزيئية في مركب من التنظيم

⁷⁹⁰ جان بودريار وإدغار موران: عنف العالم، ترجمة، عزيز توما، دار الحوار للنشر والتوزيع، ط1، 2005، ص،

الاقتصادي الذاتي. وسيفتح اكتشاف الخلايا الجذعية في الكائنات الحية البالغة السبيل أمام شيخوخة الشباب قبل الأوان واستبعاد الموت (دون أن تتمكن من القضاء عليه)⁷⁹¹. وفي ضوء ذلك، نلمح إلى أن إدغار موران كان أكثر من نبه إلى إمكان حدوث كوارث ناجمة عن الحماس غير المتحكم فيه للعولمة الاقتصادية، وخطر التقنية، وكوارث اجتماعية، لكن لم يرشده مجهره الذهني إلى تهديدات حيوية قاتلة بالقدر الذي أحدثه وباء كورونا، الذي فرض على الإنسان القبول بعالم اللامتوقع واللايقين، وعمل على خلق قيم جديدة، بعيدا عن العيش معا، وفق علاقات تكاد تكون أقرب إلى الوضع الوجودي الأول المضطرب الذي وجد الإنسان فيه نفسه بدون آليات الإنتاج والمواجهة.

إن عاملي التكرار واطراد الحوادث الطبيعية لن يشفعا في تنبيه الإنسان إلى شر كائنات لامرئية تحمل بوادر الفتك به. وإن حدث صدفة أن تحقق ما حمله الاستقراء، فإن ذلك لن يمنع من حدوث الكارثة طالما أنه ينطوي على خطة منهجية مضللة لدرئها. وعلى سبيل النظر في شأن ما زعمناه فقد قدّر "بيل غيتس Bill Gates" وقوع ما قد يعصف بحياة البشر، حين أعلن بصيغة التحذير ضمن محاضرة له سنة 2012 أن الخطر الذي بات يهدد البشرية على المدى القريب، والذي سيقضي على حياة حوالي عشرة ملايين شخص، ليس مرتبطا بحرب نووية، بل إن الأمر يتعلق بخطر شديد العدوى يهدد الصحة. فما كان رد فعل أهل العلم والمعرفة إلا أن ضربوا صفحا عن تحذيراته، وذهب قوم منهم إلى اعتبارها مؤامرة تحاك ضد البشرية، تومئ إلى أن الرجل هيا الظروف المناسبة لزرع لقاحا "للتيتانوس Tetanus" في كينيا، يتضمن عقارا يتسبب في الإجهاض، الهدف منه إبادة سكان إفريقيا. بيد أن سقوط ضحايا هذا الفيروس في الدول الغربية أكثر منه في

⁷⁹¹ «Ainsi la physique continue à améliorer les armes de destruction nucléaire, mais la fusion nucléaire, qui serait un progrès énergétique capital, est envisageable pour le demi-siècle. Le laser tue et guérit. Les nanotechnologies promettent et font craindre. Les sciences biologiques vont progresser en devenant systémiques, et intégreront la biologie moléculaire dans un complexe d'auto-éco-organisation. La découverte des cellules souches dans des organismes adultes ouvre la voie qui permettra de vieillir jeune et fera reculer la mort (sans pouvoir la supprimer). La manipulation de la vie, en même temps que d'heureuses conséquences thérapeutiques, présente le danger d'une manipulation de l'humain, que pourrait mettre en œuvre un nouveau totalitarisme ». Edgar Morin : Vers l'abîme ? Ed l'Herne, Paris, 2007, p, 81, 82.

إفريقيا بكت نظريات المؤامرة وأفقدتها أهليتها. وما جعل تنبؤات "بيل غيتس" نسيا منسيا هو أنها لم تتضمن خطة صارمة للإقناع بالخطر القادم والعمل على صدّه، فكان جواب أهل النظر أن قالوا أضغاث أحلام، لأن عقلنا ببساطة لا يستوعب ولا يتفاعل إلا مع ما هو ماثل أمام ناظرينا، ويترك اللامتوقع واللامرئي إلى حين وقوعه، فتتقلص حلول وآليات المواجهة، ويرتبك الإنسان ارتباك السارق خيفة من يقظة النائم، فيخرج من المعركة مهزوما مدحورا.

إن الوضع المرعب الذي صار يقلق الإنسان، يفرض عليه أن يواجه اللامتوقع، باقتفاء أثر منهج علمي ينطلق من مشكلات، وينتهي إلى أخرى تجعل العلم حركيا لا ينضب. ولأن العلم مطالب بالقطع مع خرافات الاستقراء والرجوع إلى النظر في مشكلات تثير دهشتنا، على نحو ما تحصل معنا في فصل سابق، فإننا لن نجد بدا من الانصات لمنهج المحاولة والخطأ، أي منهج لمحاولة إيجاد حلول لمشكلاتنا، واستبعاد الخاطئ منها، على صيغة ما بين كارل بوبر. وقد حدد الرجل من خلاله مهمة العالم ومهمة الفيلسوف على حد سواء، حين قال: "في اعتقادي تتحدد وظيفة كل من العالم والفيلسوف في حل المشكلات العلمية والفلسفية، بدلا عن الحديث عما يجب عليه أو يمكنه هو أو غيره من الفلاسفة فعله. إن محاولة غير ناجحة، إذا كانت صادقة، أو جادة، لحل مشكلة علمية أو فلسفية ما، في نظري تحمل دلالة أكثر من مناقشة سؤال مثل "ما العلم؟" أو "ما الفلسفة؟"⁷⁹². والحق أن هذا الاعتبار الفكري، يفيد على نحو ما، أن العلم يخطو بخطوات المنهج الفرضي الاستنباطي، تنطلق من مشكلات رئيسية يجابهها الإنسان، إذ ذاك تتكاثف المحاولات لصدّها في أفق انتظار اللامتوقع منها. وهو ما تترجمه الخطة الداروينية التي أعملها كارل بوبر لتفسير نمو المعرفة، والتي تقوم على آلية المحاولة والخطأ. فحيثما صادف الإنسان مشكلة ما (م1)، يقترح لها حلا مؤقتا لمحاولة حلها (م ح)، ومن خلاله يتم

⁷⁹² "For I believe that the function of a scientist or of a philosopher is to solve scientific or philosophical problems, rather than to talk about what he or other philosophers are doing or might do. Any unsuccessful attempt to solve a scientific or philosophical problem, if it is an honest and devoted attempt, appears to me more significant than a discussion of such a question as 'What is science?' or 'What is philosophy?'" K. Popper: Conjectures and Refutations, the growth of scientific knowledge, op, cit, p, 113.

استبعاد الخطأ (إخ)، وهذه بدورها تفضي إلى مشكلات جديدة (م 2) غير متوقعة وغير مقصودة، تجعل الإنسان مهياً أكثر لمواجهة أكبر المشكلات التي تهدد وجوده.

والحال أنه في سياق هذه العملية قد تتنافس عدة حلول في حل مشكلة واحدة وتفسيرها، أو درأ الخطر وإبعاده، لذلك "حالما تواجهنا مشكلة ما، إذ ذاك نلجأ إلى الاشتغال بنوعين من المحاولات. نحاول أن تخمين أو حدس حل لمشكلتنا. ثم نحاول انتقاد حلولنا التي تكون سيئة إلى حد ما. أحياناً قد يصمد التخمين أو الحدس أمام نقدنا أو اختباراتنا التجريبية لفترة زمنية ما. لكن على نحو عام نلفي أن حدوسنا يمكن تفنيدها، أو أنها لا تحل مشكلتنا، أو أنها تحل جزءاً منها فقط. ونجد أنه حتى أفضل الحلول (...) سرعان ما تؤدي إلى انبثاق صعوبات جديدة، إلى مشكلات جديدة"⁷⁹³. لذلك فحين يستعصي التفضيل بين مجموع الحلول المتنافسة، لا سبيل أمام العالم إلا استبعاد الخطأ، عبر وضع اختبارات شاقة، ثم إذ ذاك يختار الحل الأنسب والأفضل، والأفضل بينهما هو الذي يكون قابلاً للتفنيد. وعلى نحو ما بينا سابقاً، فإن الاختبارات التجريبية قد تفضي بدورها إلى إفشاءات أكثر دنوا لفهم العالم من سابقاتها، أي تؤدي إلى صياغة مشكلات جديدة (م 2) تنشأ نتيجة نشاطنا الإبداعي. ولئن هو شق علينا التفضيل بين الحلول المتنافسة، فإن بوبر يطلب منا في هذا السياق التريث قبل استبعاد الخطأ حتى تظهر تكذيبات قوية، أو نعثر على حل أفضل من سابقه. وهو ما عملت به المختبرات العلمية والطبية بصدد ما أصبح مشتهراً "بجائحة كورونا"، حيث بادرت جاهدة لإيجاد حل للمشكلة المطروحة، ومحاولة إنقاذ البشر من هذا الوضع الوبائي المرعب. في شأن ذلك، فإن معظم الحلول المقترحة من طرف المجتمع العلمي، استبعدت منذ الوهلة الأولى، وتم اللجوء إلى بعض الحلول المؤقتة، من بينها الاعتماد على دواء "الهيدروكسي كلوروكين"

⁷⁹³ "Once we are faced with a problem, we proceed by two kinds of attempt. We attempt to guess, or to conjecture, a solution to our problem. And we attempt to criticize our usually somewhat feeble solutions. Sometimes a guess or a conjecture may withstand our criticism and our experimental tests for quite some time. But as a rule, we find that our conjectures can be refuted, or that they do not solve our problem, or that they solve it only in part. And we find that even the best solutions (...) soon give rise to new difficulties, to new problems". K. Popper: The myth of the framework, op, cit, p, 111.

Hydroxychloroquine، وقد طفى الصراع بين المختبرات العلمية إلى السطح، حول نجاعة هذا الحل، وضرورة البحث عن حل آخر أفضل منه. ولقد كان هذا الصراع الطبي ناجحاً بامتياز، بصرف النظر عن توجهات ومصالح أطرافه، إلا أنه في مستوى أفضل يخدم العلم في المجتمعات التي تؤمن به، وأما المجتمعات التي تحاربه فهي حين تكون إزاء مواجهة مشكلة ما، فإنها تلجأ إلى حلول تكون أقرب إلى الأسطورة والسحر.

ولأن الحياة بأسرها مشاكل ومحاولات حلها وتجاوزها، على نحو ما عنون بوبر كتابه، فإن الخطة المنهجية التي اقترحها بوبر قد تصير أثقل وزناً، وأبعد دلالة، وأكثر تطابقاً مع الواقع، إن هي ظهرت في صورة محاولات عديدة لمواجهة العديد من المواقف المشكّلة. غير أن تطور وتعقد الصيغة المنهجية هذه، يفتح المجال أمام الخطأ.

إن هذا المنهج التطوري الذي اقترحه بوبر، تعمل به جميع الكائنات الحية، بدءاً من أدناها، أفدنا بها "الأميبا"، أدنى الكائنات الحية ذات الخلية الواحدة، إلى أرقاها، أي الكائنات العضوية، بما فيها الإنسان، مع فوارق عدة، وهي أن الكائنات العضوية الدنيا تعمل بهذا المنهج بغير وعي منها، وفي شأن ذلك تعمل الطبيعة على استبعاد المحاولات التي لم تقوى على الصمود إزاء الموقف المشكّل، فيقضى على هذا الكائن. بينما الوضع على خلاف ذلك بالنسبة للإنسان الذي يعمل بوعي منه على حل مشكلة معينة، عن طريق إخضاع اقتراحاته وفرضياته للاختبار والنقد والاستبعاد. ضمن منظور هذا الاعتبار يضرب بوبر لذلك مثلاً يرتبط "بمواجهة العلوم الطبية للآلام التي يمكن تجنبها. لقد كان هذا الصراع ناجحاً للغاية. بيد أنه أفضى، على نحو غير متوقع، إلى غائلة كبرى: الانفجار السكاني. وهذا يؤشر على أن مشكلة أخرى قديمة اتخذت إلحاحاً جديداً: مشكلة تحديد النسل. وقد صار من أهم انشغالات العلوم الطبية إيجاد حل مُرضٍ حقاً لهذه المشكلة"⁷⁹⁴. وعلى هذا النحو، فإن

⁷⁹⁴ "The struggle of medical science against avoidable suffering. This struggle has been extremely successful; yet it has led to a most serious unintended consequence: the population explosion. This means that another old problem has acquired a new urgency: the problem of birth control. One of the most important tasks of medical science is to find a genuinely satisfactory solution to this problem." K. Popper: In Search of a better world, op, cit, p, 13.

ظهور مشكلة جديدة، هي بمثابة خطوة هامة نحو تقدم العلم، ومن هنا اتخذ العلم من التطور محركاً له.

إن نمو المعرفة الإنسانية لا يخرج عن سياق النظرية التطورية التي تخضع لها الكائنات الحية. بحيث أن الإطار المنهجي الذي أعمله بوبر ينطبق على نشأة وتطور الأنواع، وقد يكون هذا الاعتبار هو ما ألع إليه الرجل بصفاء نظر حين قال: "ينتج عن تغير الظروف البيئية أو البنية الداخلية للكائن الحي مشكلة. إنها مشكلة تكيف الأنواع: بمعنى أن الأنواع تستطيع البقاء فقط إذا عملت على حل المشكلة من خلال تغير تركيبها الجينية. فكيف يحدث ذلك طبقاً لوجهة نظر الداروينية للأشياء؟ إن أجهزتنا الوراثة مركبة بطريقة تجعل مثل هذه التغيرات أو الطفرات تحدث دائماً في البنية الجينية. طبقاً لنموذجنا، نفترض النظرية الداروينية، أن هذه الطفرات تقوم بمهمة المرحلة 2، أي محاولات العثور على حلول. إن معظم هذه الطفرات تكون قاتلة، فهي مميتة بالنسبة لحاملها، أي للكائن الحي الذي تحدث فيه. وبهذه الطريقة فهي تُستبعد طبقاً للمرحلة 3 من نموذجنا. لذلك يجب أن نصر مرة أخرى على تعدد محاولات العثور على حلول في سياق المرحلة الثانية. وإذا لم تحدث طفرات كثيرة، فإن ذلك معناه أن محاولات العثور على حلول لن يكون لها أي اعتبار. يجب أن نفترض إذن أن حدوث طفرات كافية يعتبر مطلباً أساسياً لعمل جهازنا الوراثة"⁷⁹⁵. بهذا المعنى الاعتباري، فإن العلم يقوم على حركة بيولوجية قوامها المحاولة والخطأ، كنموذج يمكن من حل أعظم المشكلات التي قد تواجه البشر، وفي الوقت ذاته يساهم في نمو المعرفة، الشأن في ذلك أن نمو المعرفة تتخذ منحى تطورياً داروينياً، استناداً إلى

⁷⁹⁵ "A change in either the environmental conditions or the inner structure of the organism produces a problem. It is a problem of species adaptation: that is, the species can survive only if it solves the problem through a change in its genetic structure. How does this happen in the Darwinian view of things? Our genetic apparatus is such that changes or mutations occur again and again in the genetic structure. Darwinism assumes that, in the terms of our model, these mutations function as Stage 2 attempted solutions. Most mutations are fatal: they are deadly for the bearer of the mutation, for the organism in which they occur. But in this way they are eliminated, in accordance with Stage 3 of our model. In our three-stage model, then, we must again stress the essential pluralism of the second stage of attempted solutions. If there were not very many mutations, they would not be worth considering as attempted solutions. We must assume "mutability is essential to the functioning of our genetic apparatus". K. Popper: All life is problem solving, op, cit, p, 5

نظرية الانتخاب الطبيعي، بحيث يتم استبعاد النظريات غير القادرة على الصمود أمام معطيات التجربة، وتنتخب تلك القادرة على التكيف والصمود أمام قسوة الاختبارات، في أفق الحصول على النظرية الأقرب إلى الصدق.

إن هذا النموذج الدارويني ثلاثي المراحل الذي اقترحه بوبر، يمكن تطبيقه كذلك في سياق مواجهة الإنسان للأخطار التي تحذق به وتهدد وجوده. وعلى نحو مقصود نتحدث هنا عن راهنية اللجوء إليه، في سياق رد فعل الإنسان العارف إزاء "جائحة كورونا". فقد وجد الإنسان نفسه إزاء مجموعة التدابير الوقائية غير الكافية لصد الجائحة، أيسرها التباعد الجسدي، وأقساها "الحجر الصحي"⁷⁹⁶. هذه المحاولات التي يمكن تصنيفها وفق نموذج بوبر السابق، ضمن المرحلة الثانية، أي "المحاولة والخطأ"، وهي محاولات مرحلية للوقاية، أو محاولات مؤقتة تعددت – على نحو ما نجد في سياق المرحلة الثانية من النموذج البوبري – وتراوحت بين:

1 – السياق الاجتماعي التاريخي: اكتفت بعضها بتلك التي اشتهرت "بالحجر الصحي"، إضافة إلى التباعد الجسدي، في مشهد غيبت فيه بعض القيم الاجتماعية المألوفة، بحيث لم يعد يسمح حتى بإجراء الطقوس المألوفة باستقبال مولود جديد ولا توديع إنسان قديم.

2 – المجال الهندسي الصناعي: حيث ظهرت بعض الابتكارات التي تساعد على محاولة الانتصار على "فيروس كورونا"، كما هو الشأن بالنسبة لأجهزة قياس درجة الحرارة

⁷⁹⁶ "الحجر الصحي كإجراء وقائي، ليس حديث العهد في مواجهة الأوبئة والأمراض المعدية، فقد أجمعت معظم الكتب التي تعنى بتاريخ الأوبئة، على أن المجتمعات الأوروبية طبقت مجموعة من الإجراءات الوقائية لصد انتشار وباء الطاعون الذي تسبب في موت ما لا يقل عن ثلث سكان القارة، ومن بين هذه الإجراءات نلجأ إلى اللجوء إلى "الحجر الصحي" الذي = اعتمدته مدن شمال إيطاليا سنة 1450. ومنذ ذلك الحين سارت مدن جنوب أوروبا على نفس المنوال، حتى سار معروفا بين كل سكان العالم حالياً. ويذكر أن صيغة التعامل مع الأوبئة التي اعتمدت في أوروبا حينذاك، تنطلق جذورها من إنجازات الطب العربي، وعلى التحقيق أعمال "أبو بكر الرازي" (849 – 925)، وابن سينا (980 – 1037). فقد ذكر "جون هوبسون" في كتابه "الجذور الشرقية للحضارة الغربية، ترجمة، منال قابيل، الصادر عن مكتبة الشروق الدولية بالقاهرة، سنة 2006، (ذكر) أن الرازي أسس مستشفى على التجربة، حيث قسم مرضاه إلى مجموعتين لتجنب انتشار المرض. وقد مكن ذلك من إنشاء الحجر الصحي الذي اعتنقه الغرب بشغف". وأما ابن سينا فقد قدم مساهمات عديدة في هذا المجال، وأبرزها كتاب القانون في الطب الذي يضم خمسة أجزاء، وينطوي على فصول عن الحميات، وقد شكلت أعمالهما مرجعا في مجال الطب في أوروبا لمدة طويلة.

التي تمكن من التعرف على حامل الفيروس قبل انتقال العدوى، إضافة إلى صناعة الكمادات الوقائية، وأجهزة التنفس الاصطناعي....

3 – محاولات العلوم الطبية: ففي سباق علمي للعثور على اللقاح، أجريت العديد من التجارب السريرية، وبضرب من التقريب، فقد تم إجراء أول محاولة تجربة لقاح من طرف أكاديمية العلوم الطبية العسكرية الصينية، مدعومة من طرف شركة التكنولوجيا الحيوية "كانسينو بيولوجيكس" CanSino Biologics. كما منح معهد "بول إيرلش" Paul Ehrlich الهيئة التنظيمية المختصة في ألمانيا، الضوء الأخضر لإجراء تجارب أولى على متطوعين باستخدام لقاح شركة "بيونتيك" Biontech...

4 – ومن بين هذه المحاولات كلها طفت على السطح بعض الحلول التلقائية التي أودت بحياة الكثير من البشر، حيث اتخذت إنجلترا ما صار يعرف "بمناعة القطيع" في أفق التعايش مع المرض. وهو مسلك أقرب قليلا من ذاك الذي سلكته إيطاليا منذ بداية الوباء، حيث استخفت من قوة الوباء، فكانت النتيجة مميتة للغاية، خصوصا بين الأشخاص المسنين الذين تركوا بغير عناية طبية، في إشارة غير ملغزة من النظرية الداروينية إلى البقاء للأصلح، وفي تواطؤ واضح من المجتمع الإيطالي، حول تشييب أفراد، وانتقاء الأصلح بينهما، والإبقاء على طاقاته، فكان معظم الهالكين من المسنين.

إن محاولات المجتمع العلمي في العثور على حل لصد الوباء، لم تقف عند محاولة واحدة، بل اتخذت صيغة الجمع لا المفرد، إلا أن تعدد المحاولات لا يحيل على أن كلها كانت ناجحة، فقد استبعدت الكثير من الحلول المؤقتة، والمحاولات غير الناجحة التي استبعدتها التجارب العلمية، باعتبار أنه من بين حوالي مائة وخمسين فريقا علميا، وصل منها خمسة فرق لمرحلة التجارب السريرية. وإلى حدود لحظة كتابة هذه الأسطر لم يصل المجتمع العلمي إلى المرحلة الثالثة من النموذج البوبري، التي تؤدي فيها أفضل الحلول إلى تجاوز المشكلة، وظهور اللامتوقع منها. وفق هذه الطريقة تنمو المعرفة أنى كان مجالها، وعلى هذا

النحو نطمئن إلى راهنية فلسفة كارل بوبر للخروج من أعظم المشكلات التي يواجهها الإنسان.

والحق، لئن نحن رمنا اقتفاء أثر راهنية فلسفة بوبر، فإننا لن نجد بدا من الإطالة على ما يسميه "الهندسة الاجتماعية المتدرجة"، التي اعتبرها مفتاحا لبناء المجتمع المفتوح، من حيث أنها تتيح للإنسان العيش في إطار اللامتوقع على نحو ما تأتى معنا. وهذا الاعتبار يحيل على أمر هام، وهو أن التخطيط بعيد المدى، أنى كانت صيغته، فقد اهتزت قيمته وأهليته، من منطلق أن بعض المشكلات الواقعية تفرض حلولاً تدريجية، وتخطيطاً جزئياً، وبناءً مرحلياً، لا يقبل بالتنبؤ بما سيكون عليه الحال في المستقبل. لذلك نميل إلى القول: إن راهنية بوبر تجد مقامها وقوتها، إضافة إلى ما سبق ذكره، في العمل بخطة داروينية تقوم على منهج فرضي استنباطي، يترك المجال مفتوحاً لانتظار المجهول.

والحال أننا قد لا نجانب الصواب إذا زعمنا أن العديد من المواقف والمشكلات الفريدة الكبرى التي يواجهها الإنسان، تستدعي منه تغيير بنية المجتمع وتغيير قيمه، أو تغيير الخطط اليوتوبية بعيدة المدى التي أعمل الجهد من أجل إنجازها، معولاً في شأن ذلك على خطوات الاستقرار. ومن الهدر بمكان أن نستعير لفيثا من الأمثلة على بعض التنبؤات في العلوم الطبيعية، التي آلت صدفة إلى التحقق، ونؤسس عليها تنبؤات على الحوادث التاريخية، والبيئية، والاجتماعية، ونشرع في التخطيط لها انطلاقاً من الحاضر. ولئن نحن قبلنا بهذا الاعتبار، فإننا سنسقط في رتابة سير التاريخ. فلا اختلاف ضمن هذا المنظور في أن جمالية المواقف والمشكلات والظواهر الطبيعية والاجتماعية والأحداث التاريخية، ليس في ثباتها، وخلق مجراها، والتحكم فيها بخطط الحاضر، بقدر ما تكشف عن جماليتها في تغييرها وتنوعها. زد على ذلك أنه مهما بلغت دقة التخطيط، فإنها لن تعمل سوى على خلق حرية الأفراد وقدراتهم الإبداعية على نحو ما تحصل معنا سابقاً، وفي أقصى الحالات سوف لن تخرج إبداعاتهم عن الخطة المرسومة سلفاً. وحيثما ترك المجال مفتوحاً أمام إبداعات الأفراد، فإن ذلك سيساعد المجتمع على الانتصار على أعظم المشكلات التي يواجهها. وقد كشف هذا الأمر عن حجيته بصدد الوضع الوبائي الذي اجتاحت العالم، بحيث أن كل مجتمع

على قدر اعترافه بحرية الأفراد، وجد فيهم الإمكانيات الإبداعية الملائمة للتخفيف من خطر وباء كورونا. ولأن الأفكار الخلاقة والابتكارات العظيمة تنبثق من صروف الدهر، ومن رحم أعظم المشكلات وأثقل المحن، فإن وباء كورونا دفع بشكل كبير نحو تحفيز الابتكارات وتشجيع الإبداعات الفردية، التي شكلت في مستوى معين نقطة تحول كبرى في مسار النشاط الإنساني. فقد دفعت الحاجة إلى أجهزة التنفس الاصطناعي الكثير من الأفراد من مختلف دول العالم إلى صناعة أجهزة أقل تكلفة وأكثر فعالية، كما قام باحثون بتطوير أدرع طبية واقية لحماية الأطباء من انتقال العدوى بينهم. ومن ناحية أخرى، فإن اللجوء إلى الحجر الصحي كسبيل للوقاية، دفع الأطباء إلى الاعتماد على حل تكنولوجي يسمح لهم بتشخيص فيروس كورونا وأمراض أخرى "عن بعد"، ومنذ ذلك الحين اخترقت صيغة العمل "عن بعد" جميع المجالات. لذلك يمكن القول إن الكوارث والأزمات ترغم الإنسان على توظيف كل إمكانياته الإبداعية للخروج منها. في مقابل ذلك فإن لجم هذه القدرات الإبداعية سوف لن يفضي إلا إلى تدمير الإنسان نفسه.

ومما طم الوادي على القرى، ضمن منظور هذا الاعتبار، أن عملت بعض الأنظمة الاستبدادية على تكميم أفواه أذرت بشر خطر مجهري قادم ينتشر بلا توقف، أفدنا بذلك سلسلة المضايقات والتهديدات التي تعرض لها الطبيب الصيني "لي وين ليانغ" WENLIANG، حين انتبه إلى وجود أعراض قاتلة على بعض المرضى. إلا أن السلطات الصينية قابلت تحذيراته بضرب من السخرية تارة، والتهديد بالسجن تارة أخرى. وقد أرغم بعد ذلك على التوقيع على مستند يفيد بأن "شائعاته" تخلق الرعب وسط الناس وتخل بالنظام الاجتماعي. ولم تمر سوى أيام معدودة حتى أعلنت الصين عن تفشي فيروس كورونا، بصورة لم تعد معها قادرة على التحكم فيه، وفي غضون ذلك قدمت السلطات الصينية اعتذارا رسميا، لم يشفع لها في إنقاذ حياة الناس وإنقاذ الحرية أيضا.

إن الاعتراف بحرية الأفراد السياسية، والفكرية، والإبداعية وضمانيها وتوسيع نطاقها، في سبيل ما يضمن تقدم العلم وتطور الحضارة الإنسانية، وإنقاذ الإنسان من هول الكوارث، وحده الذي يمكن من خلق مجتمع قادر على حل وتجاوز أعظم المشكلات. وفي مقابل ذلك

يجب أن نعترف بأن المجتمعات التي تستضعف فيها حرية الأفراد وطاقاتهم الإبداعية، ستتحول بشكل أو بآخر إلى بيئات حاضنة لأشكال الجهل المؤدي إلى تعقيد المشكلات أكثر، وإتلاف طريق التقدم، وتعطيل بناء الحضارة. لكن في الوقت نفسه، يجب أن نلمح إلى أنه لا يوجد مؤشر يطمئن على أن الحرية الفردية سوف لن تؤدي هي الأخرى إلى إلحاق الضرر بالبلاد والأفراد. فهل يصح الإقرار بالحرية دون وضع حدود لها وعلى التحقيق وقت الكوارث والأزمات؟ لقد تأتى معنا البث في شأن هذا الاعتبار الاستشكالي من منظور فلسفة كانط، وفلسفة كارل بوبر في فصل سابق، إلا أنه وجب التنبيه إلى أمر أساس، وهو أن الإقرار بالحرية الفردية يجب أن يكون في الحدود التي تسمح بمحاولات العثور على حلول للمواقف والمشكلات التي يواجهها الإنسان، ومن ثم تساهم في تقدم العلم والمعرفة، وتطور الحضارة الإنسانية، ويجب ضمانها في الحدود التي لا تقضي إلى إلحاق الأذى بالآخرين، أو الإضرار بمصلحتهم، وعرقلة أفعالهم إن كان فيها ما لا يضر بتقدم الدولة ورفاهية المجتمع. وأي اعتبار غير ذلك، سيحول الأزمة إلى أزمات، والمشكلة إلى مشكلات، ما ينتج عنه تهديد حياة الكل.

قد تعترضنا في هذا السياق صعوبة ترتيب أولوية القيم، على نحو ما حصل إزاء الانتشار السريع والمفاجئ لفيروس كورونا، وتمرده على تفضيلنا لقيم على أخرى، إلا أن ذلك كان في الوقت ذاته إشارة غير مشفرة لتعزيز المنظور الليبرالي لمسألة أولوية قيمة على غيرها. وفي سياق ذلك نميل إلى القول: إنه مهما كان الموقف أو الخطر الذي يحذر بالإنسان، فيجب إذ ذاك أن تترك للفرد العاقل نفسه مسألة تحديد القيمة التي يراها مناسبة لدرء الخطر عنه. ولئن هو انتهك هذا الحق في الاختيار، فقد يتحول الأمر إلى جريمة أخلاقية تؤول في المطاف الأخير إلى أشكال معينة من العنف والدمار. ونشدد في هذا السياق من القول، أنه لا يحق لأي طرف خارجي أن يجعل نفسه وصيا في تحديد ما ينبغي على الفرد اختياره وتفضيله كأولوية، إلا إذا كان الفرد نفسه غير قادر على الاختيار. وفي نظرنا أن هذا المطلوب الاعتباري الليبرالي ينطلق من قيمتين هامتين، وهما: الحق في الحياة لجميع الأفراد، والحرية الفردية على القدر الذي وجدت به منذ البداية. والحال أن هذا الاعتبار الليبرالي طرح بإلحاح في ظل جائحة كورونا. فقد اعتاد البعض ترتيب الحرية في ذيل خانة القيم في سياق الأزمات

والأوبئة، وإعطاء الأولوية للصحة والحياة العامة، وقد تعزز هذا الأمر بشكل لا قتام فيه إبان الوضع الوبائي العالمي، حين التزم الناس بالإجراءات الاحترازية من أجل التخفيف من حدة انتشاره، بيد أن هذه الخطوة سرعان ما اهتز شأنها، وتبدد اعتبارها إزاء الواقعة الجنائية التي أودت بحياة المواطن الأمريكي "جورج فلويد" ذي البشرة السوداء، من طرف الشرطي الأمريكي "ديريك تشوفن" ذي البشرة البيضاء. وهي واقعة تجعل من غير اليسير الحديث عن قيم منفصلة، أو أولوية إحداها على الأخرى، إلا إذا نظرنا إلا ذلك وفق مرجعيات وزوايا نظر مختلفة، الشأن في ذلك أننا نلفي تماهيا تاما بين الحق في الحياة بالنسبة لجميع الأفراد، ومسألة المساواة، ثم قضية الحرية. فالواقعة الجنائية التي أتينا على ذكرها آنفا، هي واقعة ترتبط "بالحق في الحياة"، أثارت ردود فعل منددة بالمساواة العنصرية بين ذوي البشرة السوداء البشرة البيضاء، ثم إن ردود فعلهم التي تحمل مرأى الحرية والقضاء على العنصرية، ضربت صفحا عن التدابير الوقائية والإجراءات الصحية الموما إليها لمنع انتشار عدوى فيروس كورونا، في وقت بلغ فيه الوباء قمة الفتك بحياة الناس. والحق لئن هو دل هذا الاعتبار على أمر ما، فإنما هو أمانة على تفضيل الحرية وترتيبها في مقام أسبق على الصحة، دون أن نغفل أن تهديد الصحة يفضي في مستوى معين إلى تدمير الحياة، بصورة يمكننا أن ندرك معها أن الصحة والحياة متماهيان.

إن أي تدخل لتحديد أولوية إحدى القيم على أخرى، من غير أن نكون في نفس الموقف الذي يستدعي الاختيار، فيه تعدّد على قدرة الفرد على الاختيار، لذا نلمع بالحاح، إلى أن مسألة تحديد القيم يجب أن تترك للفرد العاقل نفسه، مهما كانت الأوضاع والمواقف المشكلة. وإذ نومي إلى هذا المطلب الليبرالي كسبيل سالك لخلق بيئة سليمة للعيش المشترك، وتجنب أشكال العنف، فإننا نشدد على مطلب ضمان حرية الأفراد وحمايتهم من أجل المساهمة في العثور على حلول للمشكلات التي يواجهها الإنسان على نحو ما تأتي معنا.

والحال لئن كانت خلفية أعمال النظر الليبرالي، تحمل في طياتها إيجابيات إنقاذ الإنسان من بطش الأزمات والكوارث، فإنها في الوقت ذاته تحمل شيطانا لعينا يهدد بعض القيم التي دأب الإنسان أن يلون إنسانيته بها. وإذا رمنا توجيه بوصلة النظر في اللعنات التي

تلاحق الوجه البشوش لليبرالية، وعلى التحقيق الشق السياسي منه، فإننا سنلفي أن الحضور القوي للجانب التقني المعلوماتي الافتراضي، أو ما صار يعرف "بالاجتماع عن بعد" وتشخيص الأمراض عن بعد"، "والتعليم عن بعد"... كحل جزئي لتجاوز مشكلة الاجتماعات الحضورية، يداري هذا الحل اعتبار مشكلا يكشف على أن سياسات الليبرالية في صورتها الجديدة، قد تتوجه إلى تهميش المزيد من العمال، وتقليص فضاءات العمل، في وضع يؤشر على هشاشة التشغيل، وارتفاع البطالة في أوساط العمال. ورغم أن حضور العامل التقني الحوسبي، يؤشر في جانب منه على بعض الجوانب الإيجابية، على نحو ما مر معنا، وعلى التحقيق ما يتعلق بالتقدم العلمي، إلا أنه قد يتجه عكس ذلك إلى خلق فرص مناسبة لتكديس مزيد من الثروات، عن طريق تقليص أجور العمال والموظفين. ومن أجل تحقيق ذلك، قد يستغل الزعماء السياسيون وقت الأزمات والكوارث، لوضع بعض القوانين التي تعمل على حماية مصالحهم فحسب، لا من أجل حماية الأفراد وحريتهم.

ملحق رقم 2:

كرونولوجيا السيرة الذاتية لكارل بوبر⁷⁹⁷:

1902: ولد كارل ريموند بوبر يوم 28 يوليوز في هملهوف (فيينا).

1914: اتصاله لأول مرة بالاشتراكية.

1917: يصاب بمرض يبعده عن الدراسة لفترة طويلة.

1918: يغادر المدرسة ليلتحق بالجامعة دون اجتياز امتحان القبول (Matura)، أي كطالب غير مسجل بشكل رسمي.

1919: ينضم في الربيع إلى جمعية طلبة المدرسة الشيوعية، لكنه يغادرها بشكل نهائي بعد أشهر قليلة. وفي ذلك الحين يكتشف "علم النفس الفردي" الأدلري، والتحليل النفسي الفرويدي، ويدرس أينشتاين ويستمتع إلى محاضرة له في فيينا.

1920: يغادر المنزل في فصل الشتاء للعيش في إقامة للطلبة، ويمتحن أعمالاً مختلفة ليتخلص من التبعية الاقتصادية للعائلة.

1924-1925: يحصل على شهادة التدريس بالمرحلة الابتدائية، ويقوم بعمل اجتماعي خيري مع الأطفال المتخلى عنهم.

1925: يسجل بالمعهد البيداغوجي المؤسس في ذلك الوقت في فيينا. يغادر عمله الاجتماعي، وهناك يلتقي زوجته المستقبلية.

1928: ينال شهادة الدكتوراه في الفلسفة بامتياز.

1929: يؤهل لتدريس الرياضيات والفيزياء بالتعليم الثانوي.

⁷⁹⁷ ملحق السيرة الذاتية لكارل بوبر اقتبسناه من كتاب Roberta Corvi : An Introduction to the thought of Karl Popper. مرجع سابق.

1930: يلتحق بالتدريس بالتعليم الثانوي، يتزوج "جوزفين آنا هيننجر". يلتقي فايغل الذي شجعه على تأليف كتاب.

1932: ينهي تحرير عمله الموسوم "مشكلتان أساسيتان في نظرية المعرفة". يبقى في تيرول Tyrol مع كارناب وفايغل.

1934: صدور النسخة المنقحة من كتابه "منطق الكشف العلمي" باللغة الألمانية. كما يلتقي بتارسكي لأول مرة في مؤتمر ببراغ Prague.

1935-1936: يقوم برحلتين طويلتين إلى إنجلترا.

1937: ينتقل مع زوجته إلى نيوزيلندا، ويقبل بمهمة التدريس هناك.

1938: يبدأ في كتابة نصوصه السياسية.

1939-1942: يعكف على التفكير السياسي بالإضافة إلى واجبات التدريس.

1943: ينهي عمله الموسوم "المجتمع المفتوح وأعداؤه".

1944: ينشر عمله المعنون "بؤس التاريخانية".

1945: ينشر كتاب "المجتمع المفتوح وأعداؤه"، وتمنحه جامعة لندن درجة القارئية Readership.

1946-1947: يعود إلى أوربا ويستقر في لندن. يبدأ العمل في كلية لندن للاقتصاد، حيث يتولى مسؤولية قسم الفلسفة كأستاذ للمنطق ومناهج العلوم. يقدم محاضرات بجامعة كامبردج يحضرها فتجنشتاين وآخرون. ينظم لقاءات متكررة مع شرودينغر.

1949: يصبح أستاذا للمنطق ومناهج العلوم في جامعة لندن.

1950: ينتقل إلى "بين" Penn باكينجهامشير. يقوم بأول سفر له إلى أمريكا، ويلتقي لأول مرة بأينشتاين.

1951-1953: يستأنف عمله بصدد تأليف كتاب يحمل عنوان "ضميمة: بعد عشرين سنة". يلخص أفكاره حول فلسفة العلم في محاضرة بكامبردج بعنوان: "فلسفة العلم: تقرير شخصي".

1956-1958: ينهي مسودة الجزء الأول من الضميمة (ضميمة منطق الكشف العلمي)، لكنه لم يستطع الاستمرار في العمل لأجرائه عمليتين جراحيتين على كلتا عينيه.

1959: ترجمة كتاب "منطق الكشف العلمي" إلى اللغة الإنجليزية.

1961: مناظرة منهجية بين عقلانية بوبر النقدية ومدرسة فرانكفورت في المؤتمر السوسولوجي الألماني في هايدلبرغ.

1962 – 1963: ينشر مجموعة كبيرة من المقالات بعنوان "تخمينات وتفنيدات".

1965: يمنح لقب "السير" Sir، حيث تم توشيحه بوسام من درجة فارس.

1967: يقدم محاضرة بأمستردام بعنوان "ابستمولوجيا بدون ذات عارفة"، التي صاغ فيها لأول مرة نظرية العوالم الثلاثة.

1969: يتوقف عن التدريس بجامعة لندن، لكنه بالرغم من ذلك يواصل كتاباته ومحاضراته.

1971: تثبّت الإذاعة البافارية نقاشا مطولا بين "بوبر" و"ماركوز" نشر لاحقا بعنوان "الثورة أم الإصلاح؟".

1972: ينشر كتابه الموسوم "المعرفة الموضوعية"، الذي طور فيه نظريته بصدد العوالم الثلاثة.

1974: تخصص له مكتبة "سلسلة الفلاسفة الأحياء" مجلدين ضخمين لفلسفته بما في ذلك سيرته الذاتية.

1977: ينشر كتابا مشتركا مع "جون إكسلز" بعنوان "النفس ودماعها".

1979: يعيد نشر كتابه مشكلتان أساسيتان في نظرية المعرفة". يوم 8 يوليوز يحصل على وسام الشرف من جامعة فرانكفورت، وفي 27 من نفس العام ينال درجة الفخرية من جامعة سالزبرغ.

1981: انعقاد المؤتمر الفرنسي الأول حول فكر بوبر.

1983: انعقاد ندوة بوبر بفيينا ما بين 24 و 26 ماي.

1985: وفاة زوجته. ينتقل من "بين" Penn إلى لندن.

1986: يشتغل أستاذا زائرا بجامعة فيينا.

1987: يتم تنظيم مؤتمر بعنوان "فلسفة العقلانية النقدية" بمناسبة عيد ميلاده الخامس والثمانين في "دوبروفنيك" Dubrovnik بين 28 شتنبر و 9 أكتوبر يحضره علماء من مختلف البلدان.

1988: يلقي محاضرة بعنوان "عالم الميول" a world of propensities في المؤتمر العالمي للفلسفة ببراييتون.

1989: يلقي محاضرة يوم 9 يونيو بعنوان "نحو نظرية تطويرية للمعرفة" في كلية لندن للاقتصاد.

1990: ينشر كتاب "عالم الميول".

1991: يجري مقابلات صحفية وتلفزية تهم الأحداث السياسية الكبرى مثل حرب الخليج، وانهيال الاتحاد السوفياتي.

1992: يقدم آراءه بصدد الأحداث الأخيرة التي ساهمت في تغيير النظام السياسي العالمي، وعمل على نشرها ضمن كتاب "درس القرن العشرين". وينشر مقالا عن بارمنيدس في المجلة الفصلية الكلاسيكية Classical Quarterly.

1994: ينشر آخر عمل له باللغة الإيطالية بعنوان: "التلفزيون خطر على الديمقراطية". وفي السابع عشر من شتتبر من العام نفسه توفي في لندن.

قائمة المصادر والمراجع

أولاً: المصادر العربية:

- بوبر، كارل: النفس ودهاغها، ترجمة، عادل مصطفى، رؤية للنشر والتوزيع، ط1، 2012.
- بوبر، كارل: بؤس الأيديولوجيا: نقد مبدأ الأنماط في التطور التاريخي، ترجمة عبد الحميد صبره، الفكر الغربي الحديث، دار الساقى، ط1، 1992.
- بوبر، كارل: درس القرن العشرين، ترجمة، الزواوي بغورة، ولخضر مذبوح، الدار العربية للعلوم ناشرون، ط1، 2008.
- بوبر، كارل: عقم المذهب التاريخي: دراسة لمناهج العلوم الاجتماعية، ترجمة، عبد الحميد صبرة منشأة المعارف بالإسكندرية، 1959.

ثانياً: المصادر الانجليزية

- Popper, K. R. [1994]. In search of a Better World, Lectures and essays from thirty years, translated by, Laura J. Bennett, Routledge, London & New York.
- Popper, K. R. [1966]. The open Society and its enemies, vol I, the Spell of Plato, Routledge, Kegan Paul, London.
- Popper, K. R. [1966]. The open Society and its enemies, vol II, Hegel and Marx, Routledge, Kegan Paul, London.
- Popper, K. R. [1983]. Realism and the aim of science, Routledge, London & New York.
- Popper, K. R. [1992]. Unended quest: An Intellectual Autobiography, Routledge, London and New York.

- Popper, K. R. [1999]. All life is problem solving, translated by, Patrick Camiller, Routledge, London & New York.
- Popper, K. R. [2002]. Conjectures and refutations: the Growth of scientific knowledge, Routledge, London & New York.
- Popper, K. R. [2002]. The logic of scientific discovery, Routledge classics, London and New York.
- Popper, K. R. [2006]. The myth of the framework: In defence of science and rationality, Routledge, London & New York.
- Popper, K. R. [2009]. The two fundamental problems of the theory of knowledge, Routledge, London & New York.

ثالثاً: مراجع عربية عامة

- ابن الهيثم، الحسن: الشكوك على بطليموس، تحقيق، عبد الحميد صبره ونبيل الشهابي، مطبعة دار الكتب، 1971.
- ابن سينا، أبو علي: الإشارات والتنبيهات في علم المنطق، ج1، شرح، نصير الدين بن الحسن الطوسي، نشر البلاغة، قم، ط2، دت.
- إسلام، عزمي: لدفيغ فتجنشتين، سلسلة نوابغ الفكر الغربي، عدد 19، دار المعارف بمصر، دت.
- الألوسي، باسم راجح: مشكلات في فلسفة العلم من وجهة نظر هانز رايشنباخ، ابن النديم للنشر والتوزيع، ط1، 2015.
- إيغلتن، تيري: لماذا كان ماركس على حق؟ ترجمة، غانم هنا، دار الكتاب العربي، بيروت، لبنان، 2013.
- أيكن، هنري: عصر الأيديولوجيا، ترجمة، محيي الدين صبحي، دمشق، 1971.
- باتلر، إيمون: المدرسة النمساوية في الاقتصاد، ترجمة، محمد فتحي خضر، كلمات عربية للترجمة والنشر، ط1، 2013.

- باومان، زيجمونت: الحرية، ترجمة، فريال حسن خليفة، مكتبة مدبولي، القاهرة، 2016.
- بدوي، عبد الرحمن: منطق أرسطو، ج 1، دار القلم، بيروت، لبنان، ط1، 1980.
- برغسون، هنري: منبع الأخلاق والدين، ترجمة، سامي الدروبي، وعبد الله الدائم، الهيئة العامة للكتاب، القاهرة، 1971.
- برهبيه، إيميل: تاريخ الفلسفة، ج 4، ترجمة، جورج طرابشي، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، ط2، 1993.
- البعزاتي، بناصر: الاستدلال والبناء: بحث في خصائص العقل العلمية، دار الأمان، المركز الثقافي العربي، ط1، 1999.
- بن ولها، توفيق: الجدل في فلسفة العلوم عند غاستون باشلار، أفريقيا الشرق، 2015.
- بوبر، كارل: "التسامح والمسؤولية الفكرية"، ضمن، التسامح بين الشرق والغرب، دراسات في التعايش والقبول بالآخر، ترجمة، ابراهيم العريس، دار الساقى، ط2، 2016.
- بوز، ديفيد: مفاهيم الليبرالية وروادها، ع5، ترجمة، صلاح عبد الحق، رياض الريس للكتب والنشر، مصباح الحرية، ط1، 2008.
- بوفريس، روني: العقلانية النقدية عند كارل بوبر، ترجمة، سعيد بوخليط، إفريقيا الشرق، 2009.
- تيبس، يوسف: التصورات العلمية للعالم: قضايا واتجاهات في فلسفة العلم المعاصرة، ابن النديم للنشر والتوزيع، ط1، 2014.
- الجابري، محمد عابد: الديمقراطية وحقوق الإنسان، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت لبنان، ط1، 1994.
- جراي، جون: الفجر الكاذب: أوهام الرأسمالية العالمية، ترجمة أحمد بلبع، القاهرة، المجلس الأعلى للثقافة، مكتبة الشروق، 2000.
- جراي، جون: ما بعد الليبرالية: دراسات في الفكر السياسي، ترجمة، أحمد محمود، المشروع القومي للترجمة، 2005.

- جيليز، دونالد: **فلسفة العلم في القرن العشرين**: أربعة موضوعات رئيسية، ترجمة، حسين علي، التنوير للطباعة والنشر، بيروت، ط1، 2009.
- جينز، جيمس: **الفيزياء والفلسفة**، ترجمة، جعفر رجب، دار المعارف، القاهرة، 1981.
- حسين، عبد الحميد عبد الرحمن: **التفسير الابستمولوجي لنشأة العلم**، عالم الفكر، المجلد 17، ع 3، 1986.
- دياني، مراد: **حرية - مساواة - اندماج اجتماعي**، النموذج الليبرالي المستدام، المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، ط1، 2004.
- ديورانت، ول: **قصة الحضارة: حياة اليونان، العصر الذهبي**، الكتاب الثالث، ج 1، م1، ترجمة محمد بدران بيروت، ط1، 1992.
- رايشنباخ، هانز: **نشأة الفلسفة العلمية**، ترجمة، فؤاد زكريا، ط1، المؤسسة العربية للدراسات، بيروت، 1989.
- رسل، برتراند: **تاريخ الفلسفة الغربية الفلسفة الحديثة**، الكتاب الثالث، ترجمة، محمد فتحي الشنيطي، مطابع الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1977.
- رسل، برتراند: **حكمة الغرب**، ج 2، ترجمة، فؤاد زكريا، سلسلة عالم المعرفة، عدد 72، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، دجنبر، 1983.
- زروخي، الشريف: **"كارل بوبر والابستمولوجيا الثورية: من الأنساق المغلقة إلى الانفتاح النقدي"**، ضمن، **الفلسفة الغربية المعاصرة صناعة العقل الغربي**، من مركزية الحداثة إلى التشفير المزدوج، ج2، مجموعة من الأكاديميين العرب، منشورات الاختلاف، ط1، 2013.
- زكي، نجيب محمود: **المنطق الوضعي في فلسفة العلوم**، ج2، مكتبة الأنجلو المصرية، ط5، 1980.
- زيدان، محمود فهمي: **الاستقراء والمنهج العلمي**، دار الجامعات المصرية، 1977.
- زيدان، محمود فهمي: **المنطق الرمزي نشأته وتطوره**، دار النهضة العربية للطباعة والنشر، 1979.

- سارجنت، لايمان تاور: **اليوتوبية، مقدمة قصيرة جدا،** ترجمة، ضياء وراد، مؤسسة هنداوي للتعليم والثقافة ط 1، 2016.
- سامويلسون، بول، ونوردهاوس، ويليام: **الاقتصاد،** ترجمة، هشام عبد الله، الأهلية للنشر والتوزيع، ط2، 2006.
- سانديفور، ثيموثي، وآخرون: **فريدريك هايك والنظام التلقائي،** ترجمة، علي الحارس، سلسلة إشرافات، عدد 1، 2009.
- سباين، جورج: **تطور الفكر السياسي،** ترجمة، راشد البراوي، دار المعارف بمصر، 1871.
- سباين، جورج: **تطور الفكري السياسي،** الكتاب الرابع، ترجمة، علي إبراهيم السيد، الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1971.
- سبيلا، محمد وآخرون: **في التأسيس الفلسفي لحقوق الإنسان،** دار توبقال للنشر، ط1، 2013.
- سكويسين، مارك: **الثلاثة الكبار في علم الاقتصاد: آدم سميث، كارل ماركس...جون ماينارد كينز،** ترجمة، مجدي عبد الهادي، المركز القومي للترجمة، ط1، 2018.
- السوداني، أنسام عامر: **فلسفة حقوق الإنسان: هوبز، لوك، مونتيسكيو، روسو،** الرافدين للطباعة والنشر، بيروت، لبنان، ط 2، 2017.
- سيبرتان بلان، غيوم: **الفلسفة السياسية في القرنين التاسع عشر والعشرين،** ترجمة، عز الدين الخطابي، المنظمة العربية للترجمة، ط 1، 2011.
- شاننتال، ميلون ديلسون: **الأفكار السياسية في القرن العشرين،** ترجمة، جورج كتورة، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، ط1، 1994.
- شاهين، بيجان: **التسامح من قيم الليبرالية،** ترجمة، علي الحارس، منشورات المتوسط، 2017.
- شتراوس، ليو، وكروبسي جوزيف: **تاريخ الفلسفة السياسية من جون لوك إلى هيدجر،** ج2، ترجمة محمود سيد أحمد، المشروع القومي للترجمة، ط1، 2015.

- الشنيطي، محمد فتحي: **فلسفة هيوم بين الشك والاعتقاد**، مكتبة القاهرة الحديثة، ط2، 1957.
- الشيخ، محمد: **نقد الحداثة في فكر هيجل**، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، ط1، 2008.
- الصدر، محمد باقر: **الأسس المنطقية للاستقراء**، دار التعارف للمطبوعات، بيروت، لبنان، ط5، 1986.
- الطعان، عبد الرضا حسين، وآخرون: **موسوعة الفكر السياسي عبر العصور**، ابن النديم للنشر والتوزيع، ط1، 2015.
- الطويل، توفيق: **مذهب المنفعة العامة في فلسفة الأخلاق**، مكتبة النهضة المصرية، ط1، 1953.
- عادل، مصطفى: **كارل بوبر، مائة عام من التنوير**، رؤية للنشر والتوزيع، 2016.
- العروي، عبد الله: **مفهوم الحرية**، المركز الثقافي العربي، ط5، 2012.
- غرين، برايان: **الكون الأنثيق: الأوتار الفائقة والأبعاد الدفينة والبحث عن النظرية النهائية**، ترجمة، فتح الله الشيخ، المنظمة العربية للترجمة، ط1، 2005.
- فرانك، فيليب: **فلسفة العلم: الصلة بين العلم والفلسفة**، ترجمة، علي علي ناصف، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ط1، 1983.
- فريدمان، ميلتون: **الرأسمالية والحرية**، ترجمة، مروة عبد الفتاح شحاتة، كلمات عربية للترجمة والنشر، ط1، 2011.
- فنشزرو، فيتللو: **الفكر الاقتصادي الحديث**، ترجمة، محمد إبراهيم زيد، دار الكاتب العربي للطباعة والنشر، د ت.
- قاسم، محمد محمد: **كارل بوبر: نظرية المعرفة في ضوء المنهج العلمي**، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية، 1986.
- كارناب، رودولف: **الأسس الفلسفية للفيزياء**، ترجمة، السيد نفادي، دار الثقافة الجديدة، القاهرة، 1990.

- كارناب، رودولف، البناء المنطقي للعالم والمسائل الزائفة في الفلسفة، ترجمة، يوسف تيبس، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، ط1، 2011.
- كاكو، ميشيو: كون آينشتاين، ترجمة، شهاب ياسين، كلمات عربية للنشر، ط2، 2016.
- كريم، موسى: فلسفة العلم من العقلانية إلى اللاعقلانية، دار الفارابي، ط1، 2012.
- كوندري، جون: سارق للوقت وخادم غير أمين، ضمن التلفزيون خطر على الديمقراطية، مقالات مختارة، ترجمة، مجدي عبد الحافظ، المشروع القومي للترجمة، 2005.
- لوك، جون: رسالة في التسامح، ترجمة، منى أبو سنة، المشروع القومي للترجمة، ط1، 1997.
- لوك، جون: مقالتان في الحكم المدني، ترجمة ماجد فخري، اللجنة الدولية لترجمة الروائع، بيروت، 1959.
- ماركس، كارل: رأس المال: نقد الاقتصاد السياسي، المجلد الأول، ترجمة، فهد كم نقش، دار التقدم، موسكو، 1975.
- مانهايم، كارل: الايديولوجيا واليوتوبيا: مقدمة في سوسيولوجيا المعرفة، ترجمة، محمد رجا الديريني، شركة المكتبات الكويتية، ط1، 1980.
- ماهر، عبد القادر محمد علي: فلسفة العلوم المنطق الاستقرائي، ج1، دار النهضة العربية للطباعة والنشر، بيروت، 1984.
- ماهر، عبد القادر محمد علي: فلسفة العلوم: المشكلات المعرفية، دار المعرفة الجامعية، 2000.
- مذبوح، لخضر: فكرة التفتح في فلسفة كارل بوبر، منشورات الاختلاف، الجزائر، ط1، 2009.
- مصباح، صالح: فلسفة الحداثة الليبرالية الكلاسيكية من هوبز إلى كانط، جداول للنشر والتوزيع، ط1، 2011.

- مصطفى بن عبد الله (حاجي خليفة): كشف الظنون عن أسامي الكتب والفنون، م1، تحقيق، شرف الدين يالتقايا، دار إحياء التراث العربي، بيروت، لبنان، دت.
- مل، جون ستيوارت: الحكومات البرلمانية، ترجمة، إميل الغوري، المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، ط1، 2017.
- مل، جون ستيوارت، أسس الليبرالية السياسية، ترجمة، إمام ع. إمام، وميشيل متياس، مكتبة مدبولي، 1996.
- منصف، عبد الحق: كانط ورهانات التفكير الفلسفي: من نقد الفلسفة إلى فلسفة النقد، إفريقيا الشرق، 2007.
- منصور، أشرف: الليبرالية الجديدة، جذورها الفكرية وأبعادها الاقتصادية، رؤية النشر والتوزيع، ط1، 2008.
- موران، إدجار: تحديات القرن الحادي والعشرين، ج1، تواصل المعارف العلمية، ترجمة، حسين شريف، الهيئة المصرية العامة للكتاب، 2001.
- موران، إدغار: تربية المستقبل: المعارف السبع الضرورية لتربية المستقبل، ترجمة، عزيز لزرق، ومنير الحجوجي، دار توبقال، ط1، 2002.
- موران، إدغار، وبودريار، جان: عنف العالم، ترجمة، عزيز توما، دار الحوار للنشر والتوزيع، ط1، 2005.
- ميرفي، روبرت: دروس مبسطة في الاقتصاد، ترجمة، رحاب صلاح الدين، مؤسسة هنداوي للتعليم والثقافة، ط1، 2013.
- النشار، علي سامي: المنطق الصوري منذ أرسطو حتى عصورنا الحاضرة، منشأة المعارف بالاسكندرية، ط2، 1963.
- النشار، علي سامي، وآخرون: هيراقليطس فيلسوف التغير وأثره في الفكر الفلسفي، دار المعارف، ط1، 1969.
- نصر، محمد عبد المعز: في النظريات والنظم السياسية، دار النهضة العربية للطباعة والنشر، 1973.
- نعيمة، ولد يوسف: مشكلة الاستقراء في ابستمولوجيا كارل بوبر، ابن النديم للنشر والتوزيع، ط1، 2015.

- النقاري، حمو: منطق تدبير الاختلاف من خلال أعمال طه عبد الرحمن، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، بيروت، ط1، 2014.
- نيكيتين، بيوتر: أسس الاقتصاد السياسي، ترجمة، إلياس شاهين، دار التقدم، موسكو، 1984.
- هوبز، طوماس: اللفياتان: الأصولية الطبيعية والسياسية لسلطة الدولة، ترجمة، ديانا حرب، وبوشرى صعب، دار الفارابي، ط1، 2011.
- هوبسون جون: الجذور الشرقية للحضارة الغربية، ترجمة، منال قابيل، مكتبة الشروق الدولية، القاهرة، ط1، 2006.
- وقيدي، محمد: فلسفة المعرفة عند غاستون باشلار، مكتبة المعارف الجديدة، ط2، 1984.
- وقيدي، محمد: ما هي الاستيمولوجيا؟ دار الحداثة، لبنان، ط1، 1983.
- يعقوبي، محمود: مسالك العلة وقواعد الاستقراء عند الأصوليين وجون س. مل، ديوان المطبوعات الجامعية، الجزائر، 1994.
- يفوت سالم: العقلانية المعاصرة بين النقد والحقيقة، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، ط2، 1989.
- يمنى، طريف الخولي: فلسفة العلم في القرن العشرين: الأصول - الحصاد - الآفاق المستقبلية، مؤسسة هنداوي للتعليم والثقافة، 2014.
- يمنى، طريف الخولي: فلسفة العلم في القرن العشرين، المجلس الوطني للثقافة، الكويت، سلسلة عالم المعرفة، عدد 264، 2000.
- يمنى، طريف الخولي: فلسفة كارل بوبر، منهج العلم ... منطق العلم، الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1989.

رابعاً: مراجع أجنبية عامة

- Bachelard, G. [1966]. La philosophie du Non, Essai d'une philosophie du nouvel esprit scientifique, 4^e éd, PUF.
- Bachelard, G. [1966]. Le Rationalisme appliqué, Paris, PUF, 3^e édition.
- Bachelard, G. [1967]. La Formation de l'esprit scientifique, Contribution à une psychanalyse de la connaissance objective, Paris, librairie philosophique, J .Vrin.
- Bachelard, G. [1991]. Le nouvel esprit scientifique, PUF.
- Bacon, F. [2000]. The New Organon, edited by, Lisa Jardin and Michael Silverthorne, Cambridge university press.
- Baudouine, Jean. [1989]. Karl Popper, Que Sais – je? No. 2440, Paris, PUF.
- Bentham, J. [2000]. An introduction to the principle of morals and legislation, Batoche Books, Kitchener.
- Berlin, I [1969]. Liberty: Incorporating four Essays on Liberty, Edited by, Henry Hardy, Oxford University Press.
- Brady, Ignatiuse. [1959]. A history of ancient philosophy, The Bruce Publishing Company, USA.
- Corenforth Maurice. [1968]. The open philosophy and the open society, a reply to Dr Karl Popper's refutations of Marxism, lawerence and Wishart, London.
- Corvi, Roberta. [1997]. An introduction to the thought of Karl Popper, Routledge, London & New York.

- Fairbanks Arthur. [1898]. The First Philosophers of Greece, New York, Charles Scribner's sons.
- Ferguson. A. T. [1985]. Revolution or Reform? A Confrontation Herbert Marcuse and Karl Popper, New University Press, Chicago, Illinois.
- Feyerabend Paul. [1991]. Three dialogues on knowledge, Blackwell.
- Feyerabend, Paul. [1993]. Against method, Ed Verso.
- Fukuyama, F [1992]. The End of History and the last man, the free Press, New York.
- Hayek, F. A [1973]. Law, Legislation and Liberty, Vol I, Rules and order, Routledge, and Kegan Paul.
- Hayek, F. A [2001]. The constitution of liberty: The definitive Edition, Edited by, Ronald Harmony, The University of Chicago Press.
- Hayek, F. A [2001]. The Road to Serfdom, routledge, classics, London and New York.
- Hegel, G. W. F [2001]. Philosophy of right, translated by, S. W. dyde, Batoche books, Kitchener, Canada.
- Hegel, G. W. F. [1965]. La raison dans l'histoire : introduction à la philosophie de l'histoire, traduction françaises de Kostas Papaioannou, librairie plan, collection 10/18, Paris.
- Herbert. E. Cushman. [1910]. A beginner's History of Philosophy, Vol 1, Ancient and Medieval Philosophy, Houghton Mifflin Company, New York.

- Heywood, A [2004]. Political theory: An Introduction, Palgrave Macmillan.
- Hook, S. [1962]. Political power and personal freedom: critical studies in democracy, communism, and civil rights, Collier Books, New York.
- Hume, D. [2007]. An Enquiry concerning human understanding and other writings, Edited by, S. Buckle, Cambridge University press.
- Huntington, S. P. [1996]. The Clash of Civilizations and the Remaking of World Order, Simon and Schuster.
- Kant, Immanuel [2006]. Toward perpetual peace and other writings on politics, peace, and history, translated by, David. L. Colclasure, Yale University Press, New Haven & London.
- Levinson, Ronald. B. [1945]: In defense of Plato, Harvarad University Press, London.
- Mill, J. S [2001]. On Liberty, Batoche Books, Kitchener, Canada.
- Morin Edgar. [2007]. Vers l'abîme? Ed l'Herne, Paris.
- Nozick, R. [1974]. Anarchy, state, and Utopia, New York, Basic books.
- Platon [1966]. La république, livre VI, traduit par, R.BACCOU, Garnier, Paris.
- Reiss, Hans [1991]: Kant Political writings, translated by, H. B. Nisbet, Cambridge University Press.

- Rosenblatt, Helena [2018]. The lost history of liberalism from ancient to the twenty – first century, Princeton University Press, Oxford.
- Sassower Raphael. [2014]. Popper's legacy, Rethinking politics, economics, and science, Routledge, London and New York.
- Smith, A [1976]. An inquiry into the nature and causes of the wealth of nations, edited by R. H. Campbell and A. S. Skinner, Oxford university Press.
- Spinoza, B. [2007]. Theological- Political Treatise, Cambridge university press.
- Wittgenstein, L. [1993]. Tractatus logico-philosophicus, traduction, préambule et notes de Gilles Gaston Granger, édition Gallimard, nrf.

خامساً: المعاجم والموسوعات.

1 - معاجم وموسوعات عربية:

- بدوي، عبد الرحمان: موسوعة الفلسفة، ج1، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ط1، 1984.
- لالاند، أندريه: موسوعة لالاند الفلسفية، ترجمة، خليل أحمد خليل، المجلد الأول، منشورات عويدات، بيروت، ط2، 2001.

2 - معاجم أجنبية:

- Audi, Robert. [1999]. Cambridge dictionary of philosophy, Cambridge university press.
- Lacey, A. L. [1996]. A Dictionary of philosophy, routledge and Keganpaul, university of London.

الفهرس:

1	تقديم.....
11	الفصل الأول: المعرفة الموضوعية وموقع الخطأ الاستيمولوجي بين غاستون باشلار وكارل بوبر.....
11	أولاً: المعرفة الموضوعية ومقام الخطأ في الاستيمولوجيا المفتوحة لدى غاستون باشلار.
12	1 - فكرة التفتح في فلسفة باشلار.....
21	2 - منزلة الخطأ في تصور باشلار لتاريخ العلوم.....
26	3- التحليل النفسي للمعرفة الموضوعية وضرورة تجاوز العوائق الاستيمولوجية...
31	4- القطيعة الاستيمولوجية: نحو معرفة علمية بلا أصول.....
37	ثانياً: المعرفة الموضوعية وصورة الخطأ في سياق النظرية التطورية للمعرفة العلمية عند كارل بوبر.....
38	1- عالم المعرفة الموضوعية والاستيمولوجيا الذاتية:.....
45	2- العوالم الثلاثة والوضع الموضوعي للمعرفة المستقلة عن الذات العارفة.....
54	3- انتخابية منهج المحاولة والخطأ ونمو المعرفة العلمية الموضوعية.....
64	4- الاقتراب من الصدق كبديل للحقيقة الغائبة.....
70	الفصل الثاني: الوضع النظري للمعرفة العلمية في ضوء صراع المناهج وأفق التمييز بين العلم واللاعلم.....
73	أولاً: فذلكات أولية، من دلالة الاستقراء إلى المشكلة المنطقية للاستقراء.....
73	1- في دلالة الاستقراء.....
80	2- السياق التاريخي لمشكلة الاستقراء.....
108	ثانياً: التصور المعاصر للمعرفة العلمية في ضوء صراع المناهج وأفق التمييز بين العلم واللاعلم.....
110	1- منزلة الاستقراء عند أنصار الوضعية المنطقية.....
127	2- محاكمة كارل بوبر للاستقراء والحاجة إلى منهج فرضي استنباطي.....
171	الفصل الثالث: من فلسفة العلوم إلى الفلسفة السياسية؛ مدخل إشكالي.....
173	فذلكات أولية أو من حكمة القاموس إلى لحظة التأسيس.....
177	أولاً: في التأسيس الفلسفي لقضية الليبرالية.....
177	1- جذور الليبرالية في فلسفة جون لوك السياسية.....

204	2- الليبرالية وفكرة التسامح عند جون لوك.....
210	ثانيا: جون ستيوارت مل والليبرالية المطلقة.....
210	1- ليبرالية جون ستيوارت مل الأخلاقية ومذهب المنفعة.....
220	2- تصور جون ستيوارت مل للحرية.....
	الفصل الرابع: كارل بوبر بين الليبرالية الإصلاحية وإبطال الأنساق الفلسفية
231	الشمولية الزائفة.....
234	أولا: أسس الليبرالية في الفلسفة السياسية عند كارل بوبر.....
234	1- وحدة الفكر والمنهج البوبري.....
260	2- كارل بوبر: الحرية والعقلانية وفكرة التنوير.....
297	3- دولة الحد الأدنى وقضيتي الديمقراطية والتسامح.....
314	ثانيا: كارل بوبر في مواجهة الأنساق الفلسفية الشمولية الزائفة.....
314	1- إبطال الشمولية في مهبها.....
317	أ - الانتقال من المجتمع المغلق إلى المجتمع المفتوح وصدمة الحضارة.....
324	ب - جمهورية أفلاطون القبلية: أرض انبثاق الشمولية.....
330	2 - نقد الشمولية في امتدادها.....
330	أ - فلسفة هيجل نموذج تجاري لخدمة الدولة.....
334	ب - نقد نبوءة ماركس لبناء المجتمع الشيوعي.....
346	الفصل الخامس: نحو هندسة ليبرالية إصلاحية للمجتمع المفتوح.....
347	أولا: مازق التخطيط الشمولي والحاجة إلى هندسة متدرجة للمجتمع المفتوح.....
348	1- الهندسة الاجتماعية الكلية وبؤس الإطلاقية.....
404	2- الهندسة الاجتماعية المتدرجة وبناء المجتمع المفتوح.....
409	ثانيا: ليبرالية فريدريك فون هايك بين رفض التخطيط المركزي الشمولي والرهان على النظام التلقائي.....
410	1- فون هايك من الليبرالية الاقتصادية إلى الليبرالية الفلسفية.....
433	2- منزلة الحرية في فكر هايك.....
454	الخاتمة.....
461	الملاحق.....

462	ملحق رقم 1: خطة بوبر التطورية الداروينية لمواجهة جائحة كورونا ومأزق أولوية القيم.....
477	ملحق رقم 2: كرونولوجيا السيرة الذاتية لكارل بوبر
482	قائمة المصادر والمراجع.....
596	الفهرس.....