العالم ثلاثة

تأملات في فلسفة كارل بوبر

الدكتور

أمة السلام محمد علي جحاف

العـــالم ثلاثـــة

تأمـــلات في فلسفة كارل بوبـــر

د. أمة السلام محمد علي حجاف

المحتويـــات

المقدمـــة ..... 1 - 3

الفصـــل الأول: حياة بوبر ومنهجه العلمي ..... 5 - 23
- حياة بوبر وظروف نشأته. 6
- منهجية بوبر (المنهج العقلاني النقدي). 12
• ماهية المنهج العلمي وغايته. 12
• القواعد المنهجية للبحث العلمي. 13
• خطوات المنهج العلمي. 16

الفصل الثاني: المعرفة العلمية وعوالمها ..... 25 - 43
- المعرفة العلمية. 26
• تعريف المعرفة وطبيعتها. 26
• سمات المعرفة العلمية. 28
• مراحل المعرفة العلمية. 31
• أنواع المعرفة. 32
• المعرفة الموضوعية. 33
- العوالم الثلاثة للمعرفة. 36
• العالم الطبيعي. 36
• العالم الذاتي. 37
• عالم المعرفة الموضوعية. 38

الفصل الثالث: التقدم العلمي والمسؤولية الأخلاقية ..... 45 - 64
- التقدم العلمي. 46
• ماهية التقدم العلمي. 46
• محركات التقدم العلمي. 48
• كيفية حدوث التقدم العلمي. 52
• عقبات التقدم العلمي. 53
- المسؤولية الأخلاقية للعالم. 58

الفصل الرابع: النظرية العلمية والعقل النقدي ..... 65 - 90
- النظرية العلمية. 66
• تعريف النظرية العلمية وفهمها. 66
• سمات النظرية العلمية وأهميتها. 67
• معيار علمية النظرية. 70
• أهداف نقد النظرية والمفاضلة بين النظريات العلمية. 76
- العقلانية النقدية. 78
• تعريف العقلانية النقدية. 78
• نشأة العقلانية النقدية وأهميتها. 79
• أنواع العقلانية. 81
• سمات العقلاني. 83
• متطلبات العقلانية النقدية. 85
• سير المناقشة العقلانية النقدية. 89

الفصل الخامس: التاريخ وصدام الثقافات ..... 91 - 118
- التاريخ. 92
• ماهية التاريخ. 92
• النظرية التاريخية. 93
• المنهج العلمي التاريخي. 94
• لا علمية التاريخ. 100
• أهمية دراسة التاريخ. 103
- تاريخية العلم. 106
- صدام الثقافات. 108
• الحضارة الإغريقية والصدام الثقافي. 111
• الحضارة الغربية والصدام الثقافي. 113

الفصل السادس: الفلسفة السياسية ..... 119 - 160
- السياسة. 120
• تعريف السياسة واهتماماتها. 120
- سلطة الأفكار. 124

- الحرية. 126
• تعريف الحرية وأسباب اختيارها. 127
• الحرية والليبرالية. 130
• الحرية والدولة. 131
- الديمقراطية. 136
• تعريف الديمقراطية وسماتها. 136
• الحكومة الديمقراطية. 141
• التعددية السياسية. 143
- الهندسة الاجتماعية. 146
• ماهية الهندسة الاجتماعية. 146
• أنواع الهندسة الاجتماعية. 147
- التسامح. 152
• ماهية التسامح وشروط وجوده. 152
• مبادئ التسامح. 154
• أهمية التسامح ومعوقاته. 157
• العلم والتسامح. 158

الفصل السابع: الفلسفة التربوية ..... 161 - 180
- فلسفة التربية. 162
- التربية في المجتمع المفتوح. 163
• الأهداف التربوية. 163
• المنهج الدراسي. 167
• أساليب وطرق التدريس التربوي. 168
• التقويم التربوي. 178

- المراجع ..... 181 - 187

المقدمة:

إن اهتمامي بالفكر اليهودي، قد دفعني إلى اختيار الفيلسوف اليهودي كارل بوبر، ليكون الفيلسوف الثاني بعد باروخ اسبينوزا، الذي رأيت أن فلسفته تستحق أن تعاد بلورتها من خلال هذه الدراسة العلمية. وإذا كان اختياري لسبينوزا، يرجع إلى كونه أول فيلسوف يهودي غربي في العصر الحديث، وتتميز فلسفته بأنها ذات طابع علمي عقلاني، فقد اخترت بوبر لأنه الفيلسوف اليهودي، الذي غطت فلسفته القرن العشرين بأكمله، وأتسمت بالعلمية والعقلانية النقدية، فتناولت مختلف المجالات والقضايا، التي تهم الإنسان المعاصر وتمس حياته ومستقبله. فبوبر قد عبر في كتاباته عن قلقه على المجتمع البشري من أعداء الديمقراطية، الذين يظهرون في كل وقت وفي كل مرحلة في أثواب عديدة، منها الديني والسياسي والعرقي وغيرذلك، رائدهم التعصب والإنغلاق والتحجر، والرفض لكل سياسة أو فكر منفتح. وهذا يجعلنا في حاجة ماسة إلى فكر المجتمع المفتوح – الذي عُرف به بوبر- والذي يقوم على اللاعنف وعلى التسامح، الذي بدونه لا يمكن أن نصل إلى عالم أفضل، عالم لا يُدفع فيه الآخرون، إلى التضحية بأرواحهم من أجل فكرة.

إن هناك الكثير من الكتب والمقالات التي تناولت فكر بوبر، فقلما نجد فيلسوفاً آثار إهتمام معاصريه، من فلاسفة وعلماء وسياسيين أكثر منه، ويرجع ذلك إلى أصالة آرائه، التي تتعلق بالتاريخ والسياسة والعلوم الطبيعية والاجتماعية، وإلى المواضيع الحيوية التي عالجها، والتي تتصل بمستقبل البشرية. وعلى ذلك، فقد رأى كثير من المفكرين والسياسيين والفلاسفة، أن بوبر من أعظم الفلاسفة تأثيراً في محيطهم العلمي، فقد حقق تغييراً ثورياً في فهم العلوم، وأنقذ بفلسفته الرائدة العلوم من الترهل والتفكك، وأحدث قفزة في التفكير العلمي، وفي فهم فلسفة العلوم (فيصل خرتش 2009: 8).

لقد لاحظ بوبر، أن كل فلاسفة العلم منذ جون ستيوارت مل، بل كل فلاسفة المعرفة التجريبية، منذ ديفيد هيوم حتى ماخ والوضعيين والأداتيين على السواء، ينظرون إلى المعرفة العلمية بوصفها حقائق مثبتة مؤسسة، فينشغلون بتبريرها. وصمم بوبر على إحراز الخطوة الأبعد، وأكد أنه على عكسهم جميعاً، لا يعنى البتة بتبرير المعرفة العلمية أو حدود صدقها وصحتها، بل يعنى فقط بمشكلة نمو المعرفة وكيفية تقدمها، فيوجه الأنظار إلى منطق الكشف العلمي، واللحظة الدراماتيكية الكبرى المتمخضة عن الجديد، لحظة التكذيب والتفنيد، في إطار من معالجة منطقية منهجية بالغة الدقة والإحكام، بحيث كانت النظرة البوبرية، أقدر من سواها على طرح المعرفة العلمية، بوصفها قابلة للأختبار البين ذاتي، أي الموضوعي، كمعرفة ديناميكية متحركة لاثبات ولا جمود فيها.

ولهذا، فإن الكثير من العلماء والمفكرين يرون بأن أفكار بوبر، تمثل أهم تطور حدث في فلسفة القرن العشرين. ويؤكد علماء التاريخ الطبيعي، بأن أهميته ترجع إلى فكرته عن قابلية التكذيب Falsifiability، كتصور له أهمية مباشرة بالعلم. والواقع أن تصور بوبر للعلم هام جداً، لأنه يميز فيه بين الميتافيزيقا والعلم من ناحية، وبين العلم الكاذب Pseudo Science، من ناحية أخرى، وإن

كان هذا يشير إلى شيء، فإنما يشير إلى مدى ما تتميز به عقلية بوبر، من نزعة علمية أصيلة، يندر أن تتوفر لدى الكثيرين من أقرانه. كما أن تميزه يتضح أيضاً، في إثارته للعديد من القضايا الجديدة، والتي تأتي في مقدمتها، تلك القضية المتصلة بمجال المعرفة، والتي أشار فيها، إلى أن الواقع يتكون من ثلاثة عوالم مترابطة، تتفاعل مع بعضها البعض بطريقة ما، كما تتراكب جزئياً أيضاً. الأول العالم الفيزيقي، والثاني العالم السيكولوجي، والثالث عالم المنتجات الذهنية، وهو من إنتاج العالم الأول، ويؤثر فيه من خلال وعينا، أي من خلال العالم الثاني. ويتميز العالم الثالث بأنه ذو وجود موضوعي، وهو من جانب أخر، يساوي العالم الذي يسميه الأنثربولوجيون الثقافية (كارل بوبر 1999: 20).

ولأن النمو والتطور الحضاري لا يتم إلا عن طريق التطور العلمي، الذي لن يتحقق إلا باتباع منهج علمي، لا يعتمد على تأكيد الحقائق وتبريرها، بل يقوم على التشكيك في صدقها وتكذيبها باستخدام النقد العقلاني العلمي، فإن الغالبية العظمى من العلماء والمفكرين، أتفقوا على أن كارل بوبر يعد فيلسوف المنهج العلمي الأول، وبدون منازع على هذه الأولوية. ففي نهاية القرن العشرين، يقول واحد من علماء الفيزياء النظرية، بتعبير بليغ: " إن كارل بوبر هو المفرد العلم، الذي يشار إليه بالبنان، حين طرح السؤال عن المنهج العلمي". كما قال عالم الفلك الإنجليزي سيرهيرمان بوندي H. Bondi: "إن العلم ببساطة ليس شيئاً أكثر من منهجه، وليس منهجه شيئاً أكثر مما قاله بوبر". هذا بخلاف علماء حصلوا على جائزة نوبل، أمثال جاك مونو، وبيتر مدوار، وسيرجون إكسلز، أكدوا على أهمية الإسترشاد بفلسفة بوبر للمنهج العلمي وكانت نصيحتهم للعلماء الشبان، أن يقرأوا ويتدبروا كتابات بوبر في فلسفة العلم. نخص منهم سيرجون إكسلز، الذي وقف في حفل استلامه لجائزة نوبل في البيولوجيا، يوضح القوة التحررية العظيمة، التي يكتسبها ذهن العالم، بفضل تمثل نظرية بوبر في المنهج العلمي، ليتخلص من فكرة محببة ثبت عقمها، ويستقبل بفعالية فكرة جديدة مثمرة (يمنى الخولي 317:2000).

ولما كان المجتمع الغربي يشكل نموذجاً للتقدم العلمي والحضاري، تتطلع إليه المجتمعات العربية والإسلامية، ومنها المجتمع اليمني، وبوبر بشهادة الجميع يعد أهم فلاسفة العلم، وداعية المجتمع المفتوح، ونصير الديمقراطية الليبرالية في أكثر صورها إنسانية، خصوصاً في العالم المتحدث بالإنجليزية والألمانية، وحتى في فرنسا، حيث لا تتمتع أعماله بالدرجة نفسها من الذيوع والإنتشار، أسس مركز للدراسات البوبرية عام 1982م، فإن القارئ العربي واليمني، لاشك يرغب في التعرف على فلسفة العلم البوبرية، التي تعد من أهم تيارات فلسفة القرن العشرين، وأكثرها خصوبة وأعمقها تأثيراً، والتي ساهمت في تشكيل ملامح الفكر الغربي، في النصف الثاني من القرن العشرين.

ولهذا، فإن هذه الدراسة تهدف إلى إلقاء الضوء على منهجية بوبر العلمية، والمجالات المختلفة التي تناولتها فلسفته.

ولكي يتم تحقيق الهدف السابق، لابد لهذه الدراسة من التطرق لعدد من القضايا أهمها:

حياة كارل بوبر وظروف نشأته.

منهجه العلمي العقلاني النقدي.

مجالات فلسفته العلمية.

مجالات فلسفته السياسية.

مجالات فلسفته التربوية.

والمنهج المستخدم في هذه الدراسة، هو منهج مراجعة الأدبيات، فهو أنسب المناهج لمثل هذه الدراسات.

الفصـل الأول

- حيـــاة بوبر وأعمالـــه.
- المنهج العقلاني النقدي.

حياة بوبر وظروف نشأته

ولد كارل ريموند بوبر في هيملهوف، في مقاطعة فيينا، في 28 يوليو (تموز) 1902م. ولد لأبوين يهوديين، اعتنقا المسيحية البروتستانتية قبل إنجاب أي من أطفالهما، لكي يخرجا من وضع الأقلية، ويندمجا في الأغلبية النمساوية المسيحية، وكانت هذه الأسرة خليقة بأن تنجب فيلسوفاً، فالأوب حاصل على درجة الدكتوراه، وكذلك أخواه، وكان هذا الأب محامياً مشهوراً، وأستاذاً للقانون في جامعة فيينا. يقول كارل بوبر (1992: 313) "... لقد كان والدي من أتباع مذب المسالمة قبل الحرب العالمية الأولى مباشرة، وكان ليبرالياً ومثقفاً جداً، ومتأثراً بفلسفات إيمانويل كانط، وفيلهلم فون هامبلدت، وجون ستيوارت مل". أي أن هذا الوالد كان مثقفاً ثقافة رصينة، حتى أننا لانجد- كما يخبرنا الإبن كارل بوبر- حجرة واحدة في منزله غير مكتظة بالمراجع الكبرى، وأمهات الكتب الفلسفية، وآيات التراث الإنساني، باستثناء غرفة المعيشة، التي كانت مكتظة بمكتبة موسيقية، تحوي أعمال الموسيقيين الكبار، مثل باخ وبيتهوفن وموتسارت. وكارل بوبر كان يعتز كثيراً بأنه يمتلك نسخة من طبعة القرن السابع عشر لكتاب لجاليليو، ونسخة من طبعة القرن الثامن عشر لكتاب لإيمانويل كانط، فيلسوفه الأثير (يمنى الخولي 2000: 320).

كما كان والد كارل بوبر، يهتم اهتماماً كبيراً بالقضايا الاجتماعية، والمشكلات التي كانت تسود المجتمع النمساوي والأوربي عامة، في ذلك الحين. وكان حريصاً على تنشئة إبنه منذ نعومة أظفاره على حب القراءة، وخاصة قراءة الكتب الفلسفية الكلاسيكية، والقيام بمناقشته بين الحين والآخر، في مشاكل اللامتناهي والماهية والجوهر وغيرها من القضايا الفلسفية، مما خلق في نفسه فضولاً عارماً ومبكراً نحو الفلسفة، والاهتمام بالحوادث السياسية. ولهذا، فقد أنشغل الصبي بمشكلة الحرية السياسية، وهولايزال في الرابعة عشرة من عمره (فيصل خرتش 2009: 8).

أما عن والدة كارل بوبر جيني ني شبف، جيني بوبر، فهي تنتمي إلى أسرة تسري في دمائها الموهبة الموسيقية، كانت هي وشقيقاتها شأن غالبية مواطني فيينا- عاصمة الألحان وكعبة الموسيقى- عازفات ماهرات على البيانو. وقد غرست في ولدها هذا الحب المبكر للموسيقى، حتى أنه كان يفكر، في أن يتخصص في الموسيقى ويهبها عمره، بل اختار بالفعل تاريخ الموسيقى كموضوع ثان في امتحان الدكتوراه. وقد بقي بوبر وفياً / شغوفاً بالموسيقى طوال حياته، فقد كان يعزف على آلة البيانو، ويرتاد قاعات الموسيقى الكلاسيكية حول العالم. كما كان له تأملات عميقة وطويلة في الموسيقى، يمكن للباحث المدقق أن يعثر عليها منبثة في بعض مؤلفاته. وهو يدين بالفضل للموسيقى الغربية والبوليفونية (المتعددة النغم) تحديداً، في إلهامه بالكثير من أفكاره الرئيسية، ويرى أنها كانت قوة دافعة له في تطوره الفكري. وقد تجلى ذلك بوضوح، في تفسيره المبكر لبعض الأفكار المحورية في فلسفته، كالعلاقة بين الفكر الدوغمائي والفكر النقدي، وفي شرحه للفارق بين الموضوعية والذاتية (عقيل يوسف عيدان 2009: 17 - 18).

ورغم الحب والاهتمام الكبير الذي لقيه بوبر من والديه، إلا أنه عندما وضعت الحرب العالمية الأولى أوزارها (-1919 1920) ترك منزلهما- على الرغم من توسلاتهما- كي يستقل بنفسه، وكي لا يشكل عبئاً عليهما. فقد أصبح أبوه شيخاً كبيراً جاوز الستين من عمره، فقد كل مدخراته في التضخم المالي، الذي استشرى في أعقاب الحرب. وأقام بوبر في مبنى قديم لمستشفى عسكري مهجور، حوله الطلبة إلى بيت طلاب بدائي جداً. وقد التحق بوبر بجامعة فيينا عام 1918م، وحضر في البداية مختلف المحاضرات: تاريخ الموسيقى والأدب وعلم النفس والفيزياء، بل حتى العلوم الطبية. ولكن سرعان ما ترك كل هذا، واقتصر حضوره على محاضرات الفيزياء النظرية والرياضة البحتة، إذ كان يرى أن الروعة بحق تكمن في هذه المحاضرات. وقد واصل دراساته في هذه الجامعة، حتى حصل على درجة الدكتوراه في الفلسفة عام 1928م برسالة حول المنهج. وأثنا دراسته الجامعية أحب زميلة له، وتزوجا عام 1930م وظلت زوجته الوحيدة حتى توفيت عام 1985م، وظل دائماً ينوه بفضلها وفضل حبها العظيم، فيما وصل إليه من علم وشهرة (يمنى الخولي 2003: 18 - 19).

وقد اشتغل بوبر منذ أن استقل عن والديه عام 1919م، بالعديد من الأعمال والمهن، لكي يتمكن من الاستقلال بنفسه، ومواصلة دراسته الجامعية. ففي البداية عمل بغير أجر، في عيادة النفساني الفرد آدلر، وبأجور زهيدة في أعمال أخرى، كتدريس أو تدريب بعض الطلبة الأمريكيين، كما عمل مساعداً لأحد النجارين. هذا النجار كما ذكرت يمنى الخولي (2000: 321) "... أثر كثيراً في شخصية بوبر، حتى ترك في نفسه رد فعل عكسياً عنيفاً، وذلك عندما كان يراه دائماً يؤكد بأنه يعرف كل شيء، وأنه على صواب ولا يخطئ أبداً. فأصبحت إحتمالية الخطأ الكامنة في كل موقف، هي جذع الفلسفة البوبرية".

وقد أمضى بوبر عامين للحصول على إجازة للعمل في المدارس الإبتدائية، وقد حصل عليها إبان عمله كنجار، وواصل دراساته حتى حصل على إجازة التدريس في المدارس الثانوية، حيث قام بتدريس الرياضيات والفيزياء والكيمياء لطلبتها، وكان الدافع وراء سعيه الحثيث للعمل مدرساً، ليس حاجته الملحة للحصول على عمل يعيش منه فحسب، بل رغبته في مهنة التدريس، وإيمان بأهميتها ودورها في حياة المجتمع. فقد ظل بوبر حتى آخر يوم في حياته، على اعتقاد راسخ بأن تعليم النشء وتربيته- في كل صورها- أقدس مهمة عرفتها البشرية. ولم ينشغل بوبر بعمله هذا عن مواصلة دراساته، ولم يتوقف عن تطوير أفكاره، التي تتصل بالتمييز بين العلم والعلم الزائف، التمييز الذي جاء من اهتمامه بالفلسفة والسياسة، التمييز الذي أتسع ليشمل فلسفته عامة (فيصل خرتسن 2009: 8).

كما تشير الأدبيات إلى أن بوبر كان من الداعمين النشطين للحزب الديمقراطي الاجتماعي. وكان ذو حس إنساني رفيع، وتعاطف شديد مع مظاهر البؤس والحرمان والشقاء- التي خلفتها الحرب الأهلية في فيينا- مما دفعه للتطوع مخلصاً للعمل في خدمة الأطفال المعاقين عقلياً، تحت إشراف النفساني المعروف ألفرد آدلر Alfred Adler، ومنشداً ومساعد تدريب في جماعة الحفلات الموسيقية الخاصة. وفي عام 1937م غادر كارل بوبر فيينا، بسبب الغزو النازي للنمسا، والخوف من بطش النازية بذوي الأصول اليهودية، وتوجه حينها إلى نيوزلندا، وعمل في الفترة من 1937م وحتى 1945م مدرساً للفلسفة بإحدى

جامعاتها، وهي جامعة كانتربري، وبعد ذلك، هاجر إلى إنجلترا التي أستقر فيها حتى نهاية حياته. وقد عمل أستاذاً في معهد لندن للاقتصاد والعلوم السياسية (وهو جزء من جامعة لندن)، حيث قام بتدريس علم المنطق ومناهج العلوم، في الفترة من 1945 وحتى 1969م. وفي الوقت نفسه، كان يلقي سلسلة من المحاضرات العامة في أكبر الجامعات الأمريكية (Bryan Magee 1998 : 255).

أعتنق كارل بوبر الفكر الماركسي في شبابه، إلا أنه تحول عنه بعد ذلك، لقناعته بأن الماركسية تبرر استخدام العنف وإراقة الدماء من أجل الثورة، ورأي أنه من غير المقبول، بل وليس من الأخلاقي، أن تتم التضحية بالنفس الإنسانية بهذه البساطة. ورأي أن الدولة الإشتراكية هي دولة إضطهاد (مجتمع مغلق)، وأنها لا تقبل التصالح مع الحرية، وأن الحرية أكثر أهمية من المساواة، إذ لا توجد مساواة بين الأحرار حين تفتقد الحرية. وكان رفض بوبر للماركسية، قد دفعه إلى أن يصبح من ألد أعداء الفكر الماركسي، أو بالأحرى كل أيديولوجية تؤمن بالحتمية التاريخية، حتى أنه ألف كتاباً أسماه (فقر المذهب التايخية)، وأهداه إلى ضحايا الفكر المتعصب والحتمي، والذي غلف الفكر الإنساني بسجون فكرية مقيتة، تحد من حركة العقل الإنساني الخلاق والمبدع (عبد الله المطيري 2006 : 12).

وفي عام 1919م، أكتشف بوبر علم التحليل النفسي عند سيجموند فرويد، وعلم التحليل النفسي عند ألفرد آدلر، وأتخذ موقفاً حاسماً من كليهما، إذ أعتبرهما غير علميين، لكنه وبالمقابل أكتشف نظريات آينشتين، التي أثرت في تفكيره تأثيراً شديداً، في فيينا وفي العام ذاته، تسنى لبوبر أن يستمع إلى محاضرة لأينشتين، وضعته أمام فهم جديد للكزمولوجيا، فهو يعارض، بل ويتحدى الميكانيكا النيوتونية واليكتروديناميك الماكسويلية، العلمين السائدين والمقبولين كحقائق لا يرقى إليها الشك في ذلك الوقت. لقد أكتشف بوبر أن مواقف ماركس وفرويد وآدلر جميعها مواقف دوغمائية، تسعى وراء البرهنة والإثبات، بخلاف موقف آينشتين الذي يسعى وراء تجارب أساسية حاسمة، تهدف إلى نقد النظريات قيد البحث، لا إلى إثباتها، لقد توصل إلى موقف يقول: " إن الشيء الوحيد الذي يميز العلم، هو الموقف النقدي". ولقد أهتم بوبر بشكل رئيسي في هذه الفترة بالرياضيات والفيزياء النظرية، وبقليل من الفلسفة، التي دفعته لأن يقرأ نقد العقل المحض والمقدمة لكانط.

كما تحمس بوبر لأفكار كارل بولر، التي ترى أن اللغة قادرة على القيام بوظائف مختلفة. وفي الفترة ذاتها، تعرف على هنريش غومبيرتس، وناقش معه قضايا تتصل بعلم النفس المعرفي والكشف العلمي، وقد أختار منطق الكشف العلمي، بوصفه المنطق المهم عملياً. إن خيار بوبر هذا، هو خيار للواقعية التي مثلت أحد أركان ابيستمولوجيا بوبر، وقادته إلى نظرية العوالم الثلاثة، التي طبق فيها الواقعية، حتى على إبداعات العقل الإنساني (فيصل خرتش 2009 : 8).

وقد اشترك كارل بوبر في الأنشطة السياسية، التي كانت تقوم بها الحركات السياسية المناهضة لليبرالية. ولكنة سرعان ما قرر الابتعاد عن العمل السياسي المباشر، وظل مشاركاً في الاعتقاد بالحاجة إلى القيام بإصلاحات كبيرة. وأدى به ذلك إلى العلم، فقد كان العلم يعمل كمؤسسة محايدة في الصراع الدائر، وكان العلم أيضاً يتطور بشكل كبير. ونتيجة لذلك، ظهر الاعتقاد في إمكانية أن يكون لدى العلم

حل للمشكلات، التي عجزت السياسة عن التعاطي معها. وشارك بوبر في هذا الاعتقاد بحماس، ونتيجة لذلك، بدأ تطوير رؤيته الشخصية للعلم، ومن هذه الرؤية خرجت فلسفته للعلم. وتميزت هذه الفلسفة بالتركيز على الاكتشافات الأخيرة، التي توصل إليها علم الفيزياء (أحمد فاروق: 4). وكان أهم صنيع لبوبر فيما يتعلق بالفلسفة كما ذكر عبد الله المطيري (2006: 11) "... هو أنه جعل منها شأناً اجتماعياً يخص الأفراد جميعاً. فالأفراد وفق رأيه، يتصرفون وفق مناهج فلسفية دون أن يعرفوا الفلسفة، أو قل دون أن يعرفوا مناهجها. وبذلك سحب بوبر الفلسفة من مفهوم (النخبوية)، الذي أريد له أن يكون سياجاً لمنع (الدهماء) من اجتيازه". وقد أشار كارل بوبر (1999: 109) في كتابه (بحثاً عن عالم أفضل) إلى مجالات اهتماماته الفلسفية، وذلك عندما قال: "إن كل أعمالي الفلسفية ترتبط بمشكلات غير فلسفية، فالمشكلات الفلسفية الحقيقية، تتجذر دائماً في مشكلات ملحة خارج الفلسفة، وهي تموت إذا ما فسدت هذه الجذور. ولقد أوردت أمثلة من مجالات تتجذر فيها مشكلات السياسة، الحياة الاجتماعية، الدين، علم الكونيات، الرياضيات، العلوم الطبيعية، والتاريخ".

أما بالنسبة لمؤلفات كارل بوبر، التي كانت إسهاماً إبداعياً في تاريخ العلم والفلسفة، فيتصدرها كتابه (منطق الكشف العلمي) عام 1934م، والذي كتبه في أوقات فراغه، بعد أن تم تعيينه مدرساً للعلوم والرياضيات في مدرسة ثانوية (Steyn، Johann Deklerk، Jeanette 2005 :2)، وقد صار هذا الكتاب في طليعة النصوص المشكلة لمسار فلسفة العلم في القرن العشرين، وقد ترجم إلى سبعة عشر لغة، منها اللغة العربية (يمنى الخولي 2000: 323).

ويعتبر مؤلف كارل بوبر (المجتمع المفتوح وأعداؤه)، الذي صدر عام 1945م، أي في نهاية الحرب العالمية الثانية، من أهم المؤلفات الفلسفية، التي طرحت رؤية تطويرية لفلسفة العلوم، ورؤية تجديدية في الفكر السياسي الاجتماعي. فقد تعقب بوبر في هذا الكتاب حذور الاتجاه الشمولي فيما قبل الماركسية والهيجلية حتى أرسطو وأفلاطون، بل وما قبل أفلاطون، ليصل في النهاية إلى أقوى نقد للماركسية. وعلى الرغم من أن بوبر أساساً ودائماً فيلسوف علم، فإنه حازشهرته من هذا الكتاب، الذي توالت طبعاته منذ صدوره حتى الآن، وترجم إلى كثير من اللغات. وبمجرد إنهيار الاتحاد السوفييتي، الذي أتى مصداقاً لمضمون المجتمع المفتوح، صدرت ترجمته الروسية عام 1992م، في خمسين ألف نسخة. كما أعقب بوبر (المجتمع المفتوح وأعداؤه) بكتابه (عقم النزعة التاريخية: دراسة في مناهج العلوم الاجتماعية) عام 1957م، الذي يكاد يكون ملحقاً له، لأن بوبر ينقض فيه كل حجج الاتجاه الفلسفي المعتقد في مسار محتوم للتاريخ، ويرى وظيفة العلوم الاجتماعية في التنبؤ بهذا المسار (نبيل عودة: 15).

وبعد استقرار كارل بوبر في انجلترا، صدرت كتبه بالإنجليزية، وتوالت على مدار السنين أبحاثه ودراساته ومحاضراته في فلسفة العلم، بصورة نظامية متواترة، حتى آخر لحظة في حياته، والتي غطت القرن العشرين بأسره إلا قليلاً. حمل بعضها كتاباه الكبيران في الحجم والقيمة (الحدوس الإفتراضية والتفنيدات: نمو المعرفة العلمية) عام 1963م و(المعرفة الموضوعية: تناول تطوري) عام 1972م. وليس بوبر من نمط الفلاسفة الذين يمرون بمراحل فكرية، أو تتعرض فلسفاتهم لتطورات وتعديلات،

بل هو- على عكس رسل مثلاً- ظلت منطلقاته وتوجهاته الفلسفية، ثابتة راسخة بطريقة غير عادية. وقد ساعد هذا على أن يظل (منطق الكشف العلمي) دائماً مركز فلسفته، حتى أنه بعد نصف قرن، في العامين 1982 و 1983م، صدرت ثلاثة أعمال لبوبر هي (الواقعية وهدف العلم) و (الكون المفتوح: حجة اللاحتمية) و (نظرية الكوانتم والإنشقاق العظيم في الفيزياء). حرص الناشر على أن يثبت على أغلفتها، أن ثلاثتها مأخوذة من شروح وهوامش على (منطق الكشف العلمي). صدر بعدها كتابان باللغة الألمانية هما (بحثاً عن عالم أفضل) عام 1992م، و (الحياة بأسرها حلول لمشاكل) عام 1994م، يضمان مقالات فلسفية عامة، كلاهما مترجم إلى اللغة الإنجليزية، وأيضاً إلى اللغة العربية. وكان آخر ما صدر له قبيل رحيله كتاب (أسطورة الإطار: في دفاع عن العلم والعقلانية) عام 1994م، وهو دفاع عن العلم وعن العقلانية التنويرية، في مواجهة تيارات ما بعد الحداثة، التي تنقض مفاهيم عصر التنوير وتتجاوزها (يمنى الخولي 2000: 324).

وبعد أن عرضنا لأهم مؤلفات كارل بوبر، لابد من الإشارة إلى تكريمه كعالم وفيلسوف، حقق مكانة عالية وهامة في الفكر الفلسفي الحديث، خاصة في مجال الفلسفة العلمية، والدفاع عن الديمقراطية. فقد حصل على لقب (سير) من جامعة لندن، عام 1965م، وعلى رتبة شرف من ملكة إنجلترا اليزابيث الثانية عام 1982م، وهو أعلى تشريف تمنحه لمواطن. كما منحته الدنمارك جائزة (سوننغ) من جامعة كوبنهاجن، التي لم تحصل عليها إلا الشخصيات الكبيرة، من أمثال برتراندرسل، والزعيم السياسي السير ونستون تشرشل (عقيل عيدان 2009: 19).

كما تم تكريم كارل بوبر، من خلال حصوله على خمس عشرة دكتوراه فخرية، من جامعات أمريكا وبريطانيا والنمسا وكندا، وكثير من الجوائز من جامعات أوروبية، كمل حصل أيضاً، على الميدالية الذهبية للخدمة المتميزة للعلم، من المتحف الأمريكي للتاريخ الطبيعي. وكذلك حصل بوبر على كثير من المناصب الأكاديمية والعلمية الفخرية. ورحل بوبر في السابع عشر من سبتمبر عام 1994م، بعد أن أنجز في فلسفة العلم خطوات تقدمية واسعة، ونال ما يستحق من تقدير وتكريم (يمنى الخولي 2000: 323).

منهجية بوبر
(المنهج العقلاني النقدي)

ماهية المنهج العلمي وغايته :

لا علم يغبر منهج، فالمنهج هو الوسيلة التي تصل به إلى وضع قوانينه العامة. وبمعرفة قوانين العلم، تخلص الإنسان من آثار الوهم، وتحرر من قيود الخرافة. وبتطبيق قوانين العلم، تمكن الإنسان من أن يسيطر على قوى الطبيعة، ويتحكم في توجيه ظواهرها لخدمة الإنسانية.

والمنهج العلمي على الرغم من بساطة جوهره، لم يُكتسب إلا بمشقة بالغة. فقد عاش الإنسان قروناً طويلة، يحصل ألواناً من المعارف، ويصطنع أساليب للتفكير بعيدة كل البعد عما نسميه بأساليب التفكير العلمي الصحيح، ثم تعرضت تلك الأساليب لحملات من النقد المستمر، بدأها مفكرو الإسلام في العصور الوسطى، وتابعها المحدثون من مفكري أوروبا. وأنتهت موجة النقد إلى إتخاذ المنهج العلمي القائم على الملاحظة والتجريب، أداة لدراسة الحقائق الموضوعية، ووسيلة لتحصيل المعارف العلمية.

ويصف برتراندرسل تطور التفكير العلمي، في عبارة موجزة يقول فيها : " إن العلم – خلال قرون تاريخه القليلة- قد نما داخلياً لعله لم يكتمل بعد، وهذا النمو في أوجز عبارة، هو الانتقال من التأمل إلى التحكم" (عبد الباسط حسن 1985 : 17). والتحكم لا يكون إلا عن طريق المنهج، الذي لا يرى كارل بوبر أنه يبدأ بالملاحظة، بل يسبقها الفرض، الذي يحدد أبعاد القضايا التي ستتم ملاحظتها، ورأيه في هذا يعد أكثر واقعية وعلمية، يقول السيرهيرمان بوندي: " باختصار ليس العلم شيئاً أكثر من منهجه، ومنهجه ليس شيئاً أكثر مما قاله كارل بوبر" (عبد الله المطيري 2006 : 7).

ومنهج العلم لدى كارل بوبر "... هو المنهج النقدي، منهج المحاولة والخطأ، منهج اقتراح الفروض الجريئة، وتعريضها لأعنف نقد ممكن، كيمانتبين مواطن الخطأ فيها" (يمنى الخولي 1989 : 167). وهذا التعريف البوبري للمنهج العلمي، يؤكد لنا بأنه ليس محض تقتنيه خاصة بذوي الإحتراف، أو أصوليات حرفة جليلة، تمتهنها فئة من ذوي العقول المتميزة الجيدة الإعداد، هي فئة العلماء، بل إن المنهج العلمي أسلوب فعال في التعامل مع الوقائع، آلية مثمرة يمتلكها الإنسان في كل موقف، لينتقل من المشكلات إلى حلولها، في متواليات تصاعدية لا تتوقف ولا تنتهي أبداً. وهذا ما دفع كارل بوبر (2003 : 87 - 88)- في كتابه (أسطورة الإطار)- إلى وصفه بقوله : " إن منهج العلم، منهج المناقشة النقدية، هو الذي يجعل من الممكن لنا، أن نعلو ليس فقط علي أطرنا المكتسبة من الثقافة، بل أيضاً على أطرنا الفطرية. هذا المنهج يجعلنا نعلو، ليس فقط على حواسنا، بل أيضاً على منحانا الغريزي جزئياً نحو اعتبار العالم كوناً من الأشياء المحددة وخصائها... يستطيع التفكير النقدي أن يتحدى الإطار ويعلو عليه، حتى لو كان الإطار ضارباً بجذوره، ليس فقط في اللغة المتعارف عليها، بل أيضاً في جيناتنا الوراثية، فيما يمكن أن نسميه

الطبيعة الإنسانية ذاتها".

أما عن غاية المنهج العلمي، فيمكن القول، بأن الصدق والحقيقة لا يمثلان الغاية الوحيدة التي ينشدها بوبر، فعقلانيته قد دفعته إلى أن يضع لنفسه غاية، هي تفسير ما يحتاج إلى تفسير. وتنبني العلاقة بين التفسير والصدق على أساس قاعدة مفادها، أن الشيء المفسّر تزيد أو تنقص معرفتنا بصدقه. في حين أن التفسير الذي هو موضوع البحث العلمي يُكتشف، بمعنى أن التفسير العلمي كلما كان اكتشافاً، كان تفسيراً للمعلوم بالمجهول. غير أن كل تفسير لا يمكن أن يكون تاماً أو نهائياً، بمقتضى الطبيعة التطورية والتقدمية للمعرفة، مما يجعلنا أمام درجات للتفسير وأخرى للصدق.

ويرى بوبر، أن الغاية الأسمى لكل بحث فلسفي أو علمي، هي معرفة الحقيقة أو الصدق، عن طريق اقتراح نظريات صادقة، أو على الأقل تقترب من الصدق أكثر من سابقاتها. غير أن البحث عن الصدق يفترض إما معرفة قبلية به، وإما على الأقل معرفة بمعاييره. وإذا كانت معرفتنا بالصدق التام غير ممكنة، لأن ذلك يؤدي إلى اليقين، وهذا الأخير ليس مبتغى للعلم في نظر بوبر، بل إنه من أهم ما ينتقده بوبر في الاتجاهات الفلسفية السابقة عليه. لذا يشترط بوبر الوضوح والبساطة في كل بحث عن الصدق، أما المعيار الذي يأخذ به فهو معيار التقابل (يوسف تيبس 2006: 266)، أي التطابق بين القضايا والوقائع، إذ أن كل نظرية هي متوالية من العبارات أو القضايا، التي يمكن التأكد من مدى تطابقها مع الوقائع. وفي كل الأحوال، لن تتحقق هذه الغاية إلا باتباع القواعد المنهجية، التي حددها بوبر للبحث العلمي.

القواعد المنهجية للبحث العلمي:

هناك عدة قواعد أساسية، تصور الموقف المنهجي والفلسفي والعلمي، الذي اتخذه كارل بوبر أثناء عرضه للمنهجية التي أتبعها في معالجة المشكلات والقضايا العلمية، وأهم هذه القواعد ما يلي:

أولاً: البدء بالمشكلة المهمة:

يختلف مدخل بوبر في معالجة نظرية العلم عن المداخل الأخرى، التي يتخذها الفلاسفة والمناطقة وفلاسفة العلم، والسبب في هذا، أنه يضع نقطة انطلاق رئيسية، يتخذها كمدخل حيوي للموضوع، وهي البدء بالمشكلة المهمة، مما يبعد العالم عن أي نزعة نفعية، وعن تأثير الأفكار المسبقة. ويعني البدء بالمشكلة تحديد الأسباب التي جعلتها مشكلة، وهذا ما يصطلح عليه بالموقف المشكلة. أما الفائدة من ذلك، فهي أن يتعلم العالم كيفية صياغة المشكلة وفهمها قبل الإقدام على حلها، لأن ذلك يحدد درجة نجاحه في حلها، يقول Bryan Magee (1998: 235): " لقد اقترح بوبر وجعله مبدأ عاماً، أن على المفكر أن لا يكرس نفسه لموضوع، بل لمشكلة أختارها لأهميتها العلمية أو لمصلحة حقيقية، ويحاول تحديدها وصياغتها صياغة واضحة وسببية قدر استطاعته، وبعد ذلك، يقوم بتحليلها من كافة الجوانب، بصورة نقدية توحي للقارئ بأهميتها وحيويتها، وتتحدد مهمته بعدها، إما بحل تلك المشكلة، أو جعلها أكثر فهماً".

ثانياً: فرض الفروض العلمية الحدسية الجريئة كحل للمشكلة:

إن العالم يبدأ بالحصيلة المعرفية السابقة، التي يجدها في العالم الثالث من عوالم المعرفة، فهي التي تحدد له موقف المشكلة، وتعينه على فهمها، فيقدح عبقريته العلمية ليتوصل إلى الفرض العلمي الذي يستطيع حلها. ويلجأ للملاحظة لاختبار فرضه فقط. ويطلق بوبر على الفرض العلمي، اصطلاح افتراض حدسي، افتراض لأنه حتماً غير يقيني ومؤقت. أما عن كونه حدسياً، فهو حقاً ليس في طبيعة الحدس البديهي عن ديكارت مثلاً، فالحدس البديهي بسيط، يبدو جلياً للعقل، الذي هو أعدل الأشياء قسمة بين الناس، بينما الحدس الإفتراضي العلمي معقد، وقد لا يسهل فهمه إلا للعقول العلمية الحاذقة. ولكن كليهما حدس من حيث أصله وطريقة الوصول إليه (يمنى الخولي 1989: 181). والعالم في حاجة إلى الفرص أولاً، لكي يلاحظ على أساسه، ويفسر في ضوئه الملاحظات ويؤولها، ويحدد من خلالها مدى نجاح الفرض في حل المشكلة، ومقدار الإضافة العلمية التي سيقدمها للمجال المعرفي، باعتباره كشفاً علمياً جديداً. وهذا ما أكد عليه كارل بوبر (1993: 332) في كلمته التي ألقاها في برلين، بمناسبة منحه ميدالية أتوهان للسلام، حيث قال: " لقد وضح لي منذ طفولتي المبكرة، أن البحث تجريبياً كان أو نظرياً، يكمن في وضع فروض جريئة يتم اختيارها تجريبياً. إنه نانسن من أدين له بوجهة النظر هذه، وهي وجهة النظر التي قد تكون خيالية بعض الشيء، والتي وفقاً لها يكون العلم الحقيقي هو نتاج الإكتشافات، وليس نتاج النتائج الصادقة أبداً، فالعلم الصحيح- في أهم جزء منه- هو نتاج الإكتشافات المتجددة باستمرار، وليس نتاج ما يسمى بالوقائع الثابتة، ولكنه نتاج الفروض غير المؤكدة. لذا يجب على الباحث أن يخاطر من وقت لآخر، وهي المخاطرة التي تكشف مسئوليته العقلية عن التجربة".

إذن، نظرية بوبر المنهجية ترى أنه لا يمكن الوصول إلى الفرض العلمي، عن طريق خطوات منهجية محددة، بل عن طريق الإلمام بالحصيلة المعرفية السابقة، التي يعمل فيها الباحث عقله، فيلمع الفرض- الذي يأمل فيه حل المشكلة- بغتة في الذهن كلمعة الحدس. وهذا الحل أو الفرض حدس لاتنبته إلا الموهبة العلمية العبقرية الخلاقة في إنشغالها بالمشكلة. يقول العالم ماكس بلانك: " إن كل فرضية تظهر في عالم العلم، تعرض نوعاً معيناً من الإنفجار المفاجئ، وقفزة في الظلام لا يمكن تفسيرها منطقياً، ثم تدق ساعة ميلاد نظرية جديدة. وبعد أن ترى نور العالم، تسعى جاهدة إلى النمو والتقدم باستمرار، ويتوقف مصيرها أخيراً على المقاييس" (ياسين خليل 1971: 176). وهكذا، نجد كل كشف علمي يحوي عنصراً (فرضاً) إبداعياً حدسياً، قائماً على الحب العقلاني لموضوع البحث.

ثالثاً: التعمق في معرفة المشكلة وفهمها وتحديدها:

إن الباحث لن يتمكن من وضع حلول تقريبية للمشكلة، إلا بعد أن يعرف المشكلة معرفة تامة، ويلم بمختلف جوانبها، ولكي تُفهم المشكلة بعمق، لابد لها في رأي بوبر أن توضع وضعاً صحيحاً، ولكي يحدث هذا، "... يجب علينا أن نميز أولاً بين العلم Science واللاعلمNon- Science ، ثم نميز منطق

المعرفة long of Knowledge من سيكولوجية المعرفة Psychology of Knowledge هذا من جهة ثانية. كما يبدو من الضروري طالما نحن في ميدان العلم، أن نستبعد الذاتية Subjectivism التي قد تفسد على العلم موضوعيته، هذا من جانب ثالث. وأخيراً لابد من إتخاذ قرار في المشكلة، وهو ما يعرف بالقرارات المنهجية Methodological Decisions. وهكذا، نكون قد بدأنا بتحديد المشكلة، وحصرها في أضيق نطاق ممكن من التساؤلات، ثم انتهينا بقرار منهجي حولها يحدد أهميتها في السياق العلمي، ويلقي الضوء عليها بصورة كافية، تمكن القارئ من الإلمام بجوانبها المختلفة" (كارل بوبر 1986: 30 – 29).

وهذا يعني، أن التوصل إلى حلول للمشكلة، يتطلب معالجتها معالجة مديدة وعميقة بالقدر الكافي، لأن الباحث عندما يصادف المشكلة لأول مرة لا يستطيع أن يعرف الكثير عنها، وبالتالي لن يتمكن من معرفة أي الحلول، التي لها علاقة بلب المشكلة، ويمكن أن تكون هي الأصلح من غيرها، لأنه في أفضل الأحوال، تكون لديه مجرد فكرة غامضة عما تتألف منه المشكلة في الواقع. ولهذا، فإن الخروج بحل ملائم للمشكلة، يتطلب أولاً التعرف على المشكلة وفهمها بصورة أفضل. وهذا يتم في رأي كارل بوبر (2003: 127) "... عن طريق إخراج حل غير ملائم بالمرة، ثم نقوم بنقد هذا الحل غير الملائم. بهذه الطريقة فقط، نستطيع أن نقترب من فهم المشكلة، ونعرف تشعباتها ومشاكلها الفرعية وارتباطها بمشكلات أخرى. ذلك أن فهم المشكلة يعني أن نفهم لماذا لايسهل حلها... لماذا تفشل أوضح الحلول. لذلك يجب أن نخرج هذه الحلول الواضحة ونحاول أن نكشف لماذا تفشل، بهذه الطريقة نتعرف على المشكلة. وبهذه الطريقة يمكن أن ننتقل، من حلول سيئة إلى حلول أفضل قليلاً، شريطة أن تكون لدينا دائماً القدرة على أن نخمن من جديد".

رابعاً: عدم التخلص من التصورات والأفكار السابقة:

إن بوبر لا يتفق مع بيكون ودركايم وغيرهم من العلماء والفلاسفة، الذين يتخذون من تطهير العقل من التصورات والأفكار السابقة، قبل البدء بدراسة الظواهر قاعدة منهجية، ويعتبرها فكرة ساذجة وخاطئة للأسباب التالية:

أننا نتعلم من خلال البحث العلمي أساساً، أن أفكاراً معينة من أفكارنا هي انحيازات. فالواقعة القائلة، أن معتقداً من معتقداتنا كان إنحيازاً، نكتشفها فقط، بعد تقدم في العلم أدى بنا إلى نبذها، إذ ليس هناك معيار يمكن بواسطته التعرف على الإنحيازات قبل القيام بالبحث، وما يترتب عليه من تقدم علمي.

إن قاعدة (طهر نفسك من الانحيازات)، ليس لها إلا نتيجة خطيرة، وهي أنك قد تحاول مرة أو إثنين، وتعتقد أنك نجحت، ونتيجة لهذا، تتشبث أكثر بانحيازاتك وعقائدك القاطعة، وخصوصاً تلك التي لا تكون على وعي بها.

إذا كان بيكون يؤمن بقاعدة " طهر عقلك قبل البحث من كل النظريات، حتى يصبح لوحاً مصقولاً" (يوسف كرم: 48)، فإن العقل الذي يتم تطهيره على هذا النحو، ليس فقط عقلاً خالصاً، بل يكون عقلاً

خاوياً.

إننا نعمل دائماً بنظريات، حتى وإن كنا على غير وعي بهذا في كثير من الأحوال، ولا ينبغي أبداً أن نقلل من أهمية هذه الحقيقة، بل الأحرى بنا، أن نحاول صياغة النظريات التي نستمسك بها صياغة واضحة، لأن هذا يمكننا من البحث عن نظريات بديلة، وأن نميز بين نظرية وأخرى على أسس نقدية.

لا يوجد شيء من قبيل الملاحظة الخالصة، كل ملاحظة هي تأويل للوقائع في ضوء نظرية أخرى (كارل بوبر 2003: 113 - 114).

والحقيقة أن تطهير العقل من النظريات والمعارف السابقة، المتصلة بموضوع البحث العلمي، لا تجعل العقل خاوياً فحسب، بل إنها لا تتوافق مع المنهجية العلمية النقدية لبوبر. أولاً، لأن الفرض العلمي الذي يعد قاعدة من قواعدها الأساسية، يعتمد على خبرة الباحث السابقة في موضوع بحثه، وما يتصل به من موضوعات، كما يعتمد أيضاً، على قدرة الباحث على استغلال معلوماته السابقة، وتوظيفها بالشكل الذي يخدم أهدافه العلمية. وثانياً، لأن العقل الذي لايمتلك حصيلة معرفية سابقة، لا يمتلك القدرة على المناقشة والتحليل والنقد للملاحظات أو المعلومات المعروضة أمامه، لأن المعلومات أو النظريات السابقة، تفتح أمام العقل مسالك عديدة، يستطيع من خلالها التأمل والتفكير في الموضوع، بشكل يمكنه من نقده وإظهار مواطن عجزه وضعفه، التي تخلق مشكلات جديدة للبحث والدراسة، تحقق للعلم خاصيته، التي تدفع به في طريق التقدم والتطور، وهو ما سيبدو لنا واضحاً، من عرض خطوات المنهج العلمي لدى بوبر.

خطوات المنهج العلمي:

إن نظرة بوبر لمنهج العلم تنحصر في كونه تقنين للمنهج قبل العلمي، منهج التعلم من أخطائنا، ولهذا يقول " إن وجهة نظري التي تختص بالمنهج العلمي، لاتعدو أن تكون نظرة تضفي النسقية على منهج التعلم من أخطائنا، وهو منهج سابق على العلم، إنها تنجز هذا، عن طريق حيلة تسمى المناقشة النقدية، ويمكن تلخيص مجمل نظرتي لمنهج العلم، في الخطوات الأربع التالية، التي تمثل خطوات المنهج العلمي النقدي:

إنتقاء المشكة، وربما تلعب الصدفة دور في العثور عليها.

محاول حل المشكلة، عن طريق اقتراح فرض أو نظرية كحل مبدئي.

المناقشة النقدية للفرض أو النظرية، مما يؤدي إلى حذف بعض الأخطاء التي نقع فيها، وهي الطريقة التي تؤدي إلى نمو معارفنا.

المناقشة النقدية حتى لأفضل الفروض أو النظريات، ستكشف دائماً عن مشكلات جديدة.

وبالتالي، يمكن تلخيص هذه الخطوات الأربع، في كلمات أربع: مشكلات- نظريات- إنتقادات- مشكلات جديدة " (كارل بوبر 2003: 188).

والواضح أنه من بين هذه المقولات الأساسية الأربع للمنهج العلمي، تبرز الخاصية الأكثر تمييزاً للعلم عند بوبر من خلال النقد، فالموضوعية والعقلانية في العلم، لاتعدو أن تكون أوجه المناقشة النقدية للفروض أو النظريات العلمية، أي أن تلك المقولات الأربع، يمكن أن تكون اختصاراً لإجراءات العلم

العقلاني بأسرها.

ويلخص كارل بوبر خطوات المنهج العلمي النقدي، أو صيرورة تطور المعرفة عموماً والعلم خصوصاً في الصياغة التالية:

م1 ← ح ح ← إ خ ← م2

وتعني أن العالم يبدأ بمشكلة ما ولتكن (م1)، ويحاول حلها (ح ح)، أي يضع فرضاً علمياً كحل للمشكلة، ثم يختبر محاولة الحل هذه، عن طريق إخضاعه للنقاش والاختبارات التجريبية، في محاولة جادة لاكتشاف الأخطاء، وفي جميع الأحوال لابد من استبعاد الخطأ (إ خ)، مما يؤدي إلى ظهور مشكلة جديدة (م2). غير أن هذه المشكلات المستحدثة لا تكون بالضرورة مقصودة، لأنها قد تنشأ إنطلاقاً من مجال علاقات جديدة وبشكل مستقل (يوسف تيبس 2006: 261 ويمنى الخولي 2002: 30).

وهذا يعني، أن المعرفة الإنسانية تسير حسب منهجية المحاولة والخطأ، التي تتكرر باستمرار في حلقات خطية، يحركها فعل تجاوز الخطأ عن طريق إقصائه، فصيرورة التعلم ليست صيرورة تكرارية أو تراكمية، بل صيرورة إقصاء الخطأ، إنها انتخابية داروينية (كما سنعرف فيما بعد). وبذلك فإن هذه الصياغة ترتبط إيما ارتباطاً في نظرية بوبر، بمسألة تقدم المعرفة، بل هي علامة عليه.

أما الحديث عن التقويم والتفضيل، فيتم عندما يوجد فرضان أو نظريتان أو أكثر، تمثل حلولاً مقترحة للمشكلة نفسها، وهو ما يعني أن الصياغة السالفة الذكر، ليست دائماً أحادية المسار، إذ يمكن أن تصير صيغتها كالتالي:

الشكل

غير أنه قد يصعب التفضيل بين الحلول المتنافسة، بل قد تتفرع المشكلة الواحدة إلى عدة سبل، تنتهي كل واحدة منها إلى مشاكلها الخاصة، كما هي الحال في الفيزياء المعاصرة، لذا يقترح كارل بوبر الصياغة التالية كتعبير عن ذلك:

الشكل

ونظراً لإمكان تسرب المغالطات إلى مثل هذه الصياغة، فإن الذي يضمن فضحها وتعريتها هو المناقشة النقدية، لأن بعض المشكلات قد تكون مقنعة أو مغلوطة، فتؤدي إلى هدر طاقات العلماء ووقتهم. وبذلك يكون فعل إقصاء الخطأ، ليس سوى خطوة من بين خطوات المناقشة النقدية، التي هي كذلك رد المغالطات ومقارنة الحلول المقترحة، عن طريق النظر إليها من عدة جوانب، أهمها الأتساق المنطقي. غير أن الاختيار بين الحلول، يعتمد معيار نجاح الفرض أو النظرية في حل المشكلة الموضوعة، مما يُشترط في المحاولة الجيدة، حسب بوبر، هو أن تمثل تقدماً باعتماد النقاش النقدي، وبذلك تكون النظرية تقدمية، إذا أبان النقاش النقدي أنها قد أحدثت بالفعل أختلافاً في المشكلة التي تسعى إلى حلها، أي أن تكون المشكلات الجديدة مختلفة عن القديمة (يوسف تيبس 2006، 262).

ويفترض المنطق الثنائي القيمة، أن يؤدي إقصاء الخطأ إلى الصواب والصدق، غير أن هذا الأخير ليس مهماً في نظرية بوبر، لأنه مجرد عامل تنظيمي في البحث المعرفي، يعمل على قيادة المعرفة في اتجاه، ومن ثم فالخطأ أهم منه، لأنه محرك لتقدم المعرفة، ونابذ لليقين الذي يعتبر من مخلفات مرحلة الجهل.

ولكي تتضح الصورة كثيراً، ويصبح مسار المنهج العلمي لدى بوبر أكثر وضوحاً، سنعرض فيما يلي للمراحل التي يمر بها البحث العلمي، بشكل أكثر دقة وتفصيل:

(م1) البدء بمشكلة: يبدأ الباحث أو العالم بحثه أو دراسته العلمية من مشكلة، سواءً كانت مشكلة عملية تجريبية أو مشكلة نظرية، أي فرض وقع في صعوبات. فالعالم يجد في العلم دائماً مواقف لمشاكل، فيختار منها المشكلة التي يتوقع أنه يملك القدرة على حلها. فالبدء هنا – كما هو واضح- ليس بالملاحظة بل بالمشكلة. وهذه المشكلة مستمدة من الحصيلة المعرفية السابقة للباحث، وليست نتاجاً للملاحظة أو التجربة العلمية.

(ح ح) الحلول المفترضة لحل المشكلة: التعرف الكامل على المشكلة وإزالة ما حولها من غموض، لن يكون إلا من خلال طرح الحلول ونقدها، ففهم المشكلة يأتي بفهم صعوباتها، أي أن يعرف الباحث الأسباب التي تجعلها مستعصية على الحل، ولا تصلح لحلها الحلول الواضحة. وبهذه الطريقة يسهل عليه فهم المشكلة، ويتمكن من معرفة تفرعاتها ومشاكلها الجانبية، وعلاقاتها بغيرها من المشكلات. وهذه الإحاطة بجوانب المشكلة، ستمكنه من وضع الحل الملائم، وهو فرض قابل للاختبار. كما أن محاولة إيجاد هذا الحل (الفرض)، قد تفضي إلى طرح حلول عدة، أو فروض أو نظريات عدة تتنافس لحل المشكلة نفسها، أو

تتنافس في منح الحلول لبعض المشاكل المشتركة، على الرغم من أن كل منها قد تمنح – بالإضافة إلى هذا- حلولاً لمشاكل لا تشترك فيها مع النظريات الأخرى. وفي هذه الحالة، سيبرز التساؤل التالي: كيف يمكن الاختيار بين مجموعة النظريات المتنافسة، والاستقرار في هذه الخطوة على (ح ح) محاولة حل محددة؟. أولاً، على الباحث استبعاد ما يمكن تفنيده من حلول أو فروض أو نظريات، عن طريق التوصل لاختبارات فاصلة وتجارب حاسمة، يمكنها تفنيد واستبعاد بعض من تلك الحلول أو النظريات، ثم يختار الحل أو النظرية الأفضل من بين المجموعة المتبقية. والحل أو النظرية الأفضل هي الأكثر قابلية للتكذيب، لينتهي الأمر بتعيين (ح ح) أي محاولة حل أو الحل المقترح.

(إ خ) إقصاء الخطأ: في هذه المرحلة يحاول الباحث نقد (ح ح) أي فرضه الجديد. لابد من إيجاد الخطأ في الحل المقترح، بل ومحاولة تنفذه. قد يصمد الفرض أمام اختبارات النقد، وقد ينهار سريعاً إذا كان ضعيفاً. لكن القاعدة أن الباحث أو العالم سيجد افتراضه الحدسي قابلاً للاختبار التجريبي، وإلا لما كان علمياً. قد يجد أنه لا يحل المشكلة، بل يحل جزء منها فقط، وسيجد أنه حتى أفضل الحلول، أي الذي يقاوم أعنف نقد لألمع العقول، من شأنه أن يثير صعوبات جديدة، فهو نظرية لم تفند حتى الآن. ولأنها لابد أن تفند يوماً ما، فعلى الباحث محاولة تفنيدها دائماً، فيحاول إقامة مواقف اختبارية قاسية. لذلك، فإن هذه الخطوة (إ خ) قد تفضي إلى بناء قانون مفند، قانون قد تكون درجة عموميته منخفضه. فقد لا يستطيع شرح مواطن نجاح النظرية، لكن يستطيع الأهم، إقتراح اختبار حاسم وتجربة تفند النظرية. وتبعاً لنتيجتها، إما يأخذ الباحث أو العالم بهذا القانون المفند، وأما بالنظرية موضع الاختبار. ولإحكام منهجية هذه الخطوات، يمكن حصر أساليب إجرائها، أي أساليب اختبار النظرية واستبعاد الخطأ في أربع طرق كالتالي:

العمل على مقارنة النتائج الاستنباطية بعضها ببعض، والتثبت من إتساقها معاً وخلوها من التناقض، أي إتساق النظرية مع نفسها.

فحص النظرية فحصاً منطقياً، لنرى هل تدخل ضمن نطاق العلم التجريبي؟ وهل هي إخبارية؟ لأنها قد تكون تحصيل حاصل.

مقارنة النظرية بالنظريات الأخرى في البناء المعرفي، لمعرفة إمكانية إتساقها معها، وإمكانية أن تمثل تقدماً علمياً عليها.

اختبار النظرية تجريبياً، أي عن طريق التطبيقات التجريبية للنتائج المستنبطة منها (يمنى الخولي، 2000: 347 - 348).

وبالنظر إلى هذه الأساليب، نجد أن المنهج المتبع أساساً هو الاختبارات الإستنباطية، وليس أدلة استقرائية على الإطلاق، على الرغم من أن الأهمية القصوى للملاحظة والتجريب تبرز في هذه الخطوة، فهي التي تفصل القول أولاً وأخيراً، في قبول أو رفض النظرية المتسقة منطقياً، إن اتفقت الملاحظات مع النتائج المستنبطة من النظرية، سلمنا بها مؤقتاً، وإن تناقضت استبعدناها. ولا أثر إطلاقا للاستقراء، فليس هناك أي انتقال من الوقائع إلى النظريات، ما لم يكن انتقالاً تكذيبياً. حقاً إن الاستدلال هنا من

أدلة تجريبية، ولكنه استدلال استنباطي صرف. وكلما كانت النتائج المستنبطة أبعد، كانت أهم. فليس هناك عالم يبلغ من السذاجة حداً، بحيث يضع نظرية يمكن اكتشاف خطائها في منطوقها، أو في نتائجها القريبة.

وهنا يمكننا القول، أنه مهما كانت نتيجة الاختبار، فلابد أن الباحث قد تعلم منها شيئا، فإذا فشل الاختبار واجتازته المحاولة، فسيعرف أن الفرض الذي قدمه كحل للمشكلة هو الأكثر ملاءمة، وهو أفضل ما لديه في ذلك الوقت، وأنه الحل الأمثل الذي ينبغي الأخذ به. أما إذا نجح النقد في تفنيد الحل أو النظرية، فسيتعلم الباحث الكثير أيضاً، حيث سيعرف الأسباب التي أوقعته في الخطأ، فيزيد إمامه وفهمه لمختلف أوجه المشكلة وأبعادها. وربما قد تفشل النظرية في حل المشكلة المطروحة للبحث، ولكنها قد تنجح في حل مشكلة أخرى بديلة، وقد تدفع باتجاه التقدم العلمي بشكل أكبر مما لوُحلت المشكلة الأصلية. وحتى إن عجزت النظرية عن حل المشكلة الأصلية أو أي مشكلة بديلة، فإن الباحث أو العالم يجب أن يهتم أيضاً بمسألة التكذيب في حد ذاتها، لأن اكتشاف كذب نظرية، يعني أكتشاف صدق نقيضها، وإن كان نفي النظرية التفسيرية، ليس بدوره نظرية تفسيرية.

(م2) المشكلات الجديدة: إن هذه الخطوة تشير إلى أن العالم، لابد أن يصل في النهاية إلى موقف جديد، يحمل بين طياته مشكلات جديدة، ليأخذ منها (م2)، التي يبدأ بها الحلقة الجديدة من البحث والدراسة (يمنى الخولي 2000: 349).

وخلاصة الخطوات السابقة لمنهج بوبر العلمي، هي أن يتعلم الباحث أن يفهم المشكلة فيحاول حلها، ويفشل في هذا الحل، فيردفه بحل آخر أقوى، يفشل فيه هو الآخر. فالعالم يسير من حلول سيئة إلى حلول أفضل، عارفاً في كل حال، أن لديه القدرة على طرح تخمينات جديدة. فطريق التقدم العلمي الوحيد هو طريق الكشف، هو طريق طرح فروض أفضل. وبطبيعة الحال، تحدد هذه النظرية المنهجية منطق العلم وطبيعته، من حيث أنه دائماً غير يقيني ومؤقت، نسلم به الآن لأنه الأفضل، وفي وقت لاحق، لابد من التوصل إلى ما هو أفضل. فالمسألة نسبية، وهي متغيرة من حيث هي دائمة التطور والتقدم.

إن بوبر لا يعتبر نظرية دارون نظرية علمية متكاملة، ذات مضمون معرفي ومحتوى إخباري متكامل، كنظرية نيوتن مثلاً، ومع هذا، فقد اشتهر بوبر دائماً بأن فلسفته دارونية تطورية، وهذا هو ضلعها الأساسي المأخوذ من توجهات بيولوجية. لأن بوبر- أولاً وقبل كل شيء- فيلسوف المنهج العلمي، فلابد وأن تتمثل هذا الدارونية التطورية في نظريته في المنهج العلمي، التي تتلخص في كلمة واحدة، هي آلية المحاولة والخطأ، كما تتمثل في صياغته الشهيرة (م1ـ ح ح ـ إخ ـ م2) فترسم قصة العلم وقصة الحضارة، وقصة الحياة بأسرها على سطح الأرض، كما تصور الدارونية نشوءها وارتقاءها وتطورها (يمنى الخولي 2000: 345).

ولننتقل الآن، إلى بيان تشابه منهج المحاولة والخطأ عند بوبر، مع نظرية التطور لدارون. فإذا كان منهج المحاول وإقصاء الخطأ، هو منهجاً ومنطقاً للوصول إلى تقدم المعرفة الموضوعية، بل إنه يصف حسب بوبر، تقدم العالم الثالث من عوالم المعرفة، فبإمكاننا تأويله كوصف لتطور بيولوجي، لأن كل الحيوانات

والنباتات تقوم بحل مشاكل تعترضها، عن طريق تنافس حلول مقترحة، بناء على أنجعها في الحل، وبالتالي في إقصاء الخطأ.

وتتلخص النظرية الداروينية، في أن كل أنواع الكائنات الحية لها أصل واحد، هو الكائنات الحية البدائية، بحيث تكون بينها علاقة وراثية، وقد تطورت الأولى عن الثانية، بناء على فعل الانتخاب، الذي يكون إما اصطناعيا وإما طبيعيا. ومفاد الانتخاب هو أن الكائنات الأصلح والأكثر تكيفاً، هي التي تستمر في الحياة، فتنتصر في الصراع من أجل البقاء. وبذلك، فإن الانتخاب الطبيعي هو الذي يحسن باستمرار عمل وظائف الكائنات العضوية، من أجل تكيف أفضل. غير أن الأهم في نظرية دارون أمران: الأول، هو السلسلة التطورية التي تبدأ بأصل واحد للكائنات الحية، وعنه تتفرع باقي الكائنات الأخرى، لتصل في الأخير إلى أرقى مراحلها، وهي ظهور الإنسان. والثاني، هو صراع الأنواع من أجل البقاء، بحيث لا تبقى إلا الأنواع التي أبانت عن قدرتها على التكيف أكثر من غيرها، وهو ما يماثل إلى حد كبير نظرية كارل بوبر في تطور المعرفة وتقدم العلم، فالمعرفة قد بدأت بفروض بدائية وأولية، كانت عبارة عن مشكلة تتطلب حلاً، فاقُترحت لأجل ذلك حلولاً، أثبت أحدها جدارته وتفوقه على منافسية، لأنه الأنجح. ونظراً لتضمنه إمكان الخطأ، فقد ظهرت مشكلة جديدة. مما يعني ان العلم يتكون من تلك النظريات، التي أثبتت ملاءمتها وتكيفها مع المشاكل، وبالتالي صمدت أمام النقد (الصراع من أجل البقاء). وصمودها وبقاؤها يوازيها استبعاد نظريات أخرى أقل قيمة أو خاطئة (إنقراض الأفكار). غير أن هناك فارقاً أساسياً بين النظريتين: فإذا كان دارون يعتبر الشجرة التطورية البيولوجية، قد صدرت عن أصل واحد هو الكائن الحي الأحادي الخلية، فاتخذت أشكالاً متراتبة هرمياً وتفاضلياً، فانبنت بذلك على مبدأ صدور الكثرة عن الوحدة، فإن شجرة المعرفة تسير من الكثرة إلى الوحدة، عن طريق فعل التكامل المتزايد بين مكوناتها المختلفة، ومن ثم فإن شجرة التطور تبدأ من الجذع إلى الفروع، في حين أن شجرة المعرفة مقلوبة، لأنها تبدأ من الفروع، أي من تعدد التوقعات الفطرية والأساطير والخرافات والنظريات الميتافيزيقية، لتتطور إلى أن تصل لنظريات عامة متكاملة، تحاول تفسير عدة ظواهر في الوقت نفسه، كما هي الحالة بالنسبة إلى النظريات النسبية في الفيزياء، وهو يمثل جذع الشجرة، أي سير المعرفة العلمية نحو أصلها، وليس الابتعاد عنه (يوسف تيبس 2006: 263).

وخلاصة القول، أن هناك تماثلاً بين خصائص نظرية دارون، ونظرية تطور المعرفة عند كارل بوبر، بحيث تقوم الأولى على التغير والتنوع والصراع من أجل البقاء، وكذا الانتخاب الطبيعي. وتنبني الثانية على منهج المحاولة وإقصاء الخطأ، عن طريق خضوع الفروض والنظريات لاختبارات تجريبية قاسية، ويتم انتخاب أفضلها وأكثرها قدرة على حل المشكلة، عن طريق معياري المحتوى المعرفي والاقتراب من الصدق، وهو ما يعني صراعها من أجل البقاء.

وبعيداً عن مجال التشابه بين منهج المحاولة وإقصاء الخطأ لبوبر، ونظرية دارون التطورية، لابد من الإشارة إلى أن هذا المنهج العلمي (منهج بوبر)، قد لعب دور كبير في مساعدة الباحثين والعلماء على اكتشاف جهلهم، يقول كارل بوبر (1999: 59): "... إن كبار العلماء جميعاً قد أدركوا، أن أي حل لمشكلة

علمية، يثير مشاكل كثيرة جديدة تحتاج إلى حل. وكلما أزداد ما نكتشفه عن العالم، أصبحت معرفتنا بالمشاكل التي لم تحل بعد، معرفتنا السقراطية بجهلنا، أصبحت أكثر تعمداً وتفصيلاً ودقة. إن البحث العلمي هو أفضل ما لدينا من مناهج للحصول على المعلومات عن أنفسنا وعن جهلنا. إنه يقودنا إلى التبصر الهام، القائل أننا قد نختلف كثيراً بالنسبة للتفصايل الطفيفة فيما قد نعرف، لكنا جميعاً متساوون فيد جهلنا المطلق".

وهذا الأمر يمكن أن يُعزي إلى ما ذكره بوبر عن الطبيعة اللانهائية للعلم، والتي تتطلب أن تكون نظرياته قابلة للنقد والتكذيب، وهو أيضاً، ما أكد عليه ماكس فيبر عندما رأي "... بأن العلم لا يمكن أن يصل إلى الكمال، لأنه لا يبحث عن اليقين، ولا يتعلق بالقضايا ذوات الغايات المطلقة، وإنما هو يتحرك نحو هدفه، محاولاً التجديد باستمرار في التساؤلات التي يطرحها، وفي الأدوات والمناهج التي يستخدمها، فكلما غير الباحث فيها، اكتشف شيئاً جديداً كان يجهله من قبل، وهكذا..." (محمد علي محمد 1987: 293).

وأخيراً، يمكننا القول، بأن إيجابيات المنهج العلمي – منهج المحاولة والخطأ، منهج طرح الفروض الجريئة وتعريضها لأعنف نقد، لكي نتبين مواطن الخطأ فيها – لا تقتصر على قدرته على كشف جهلنا اللانهائي بهذا الكون، وبالعالم من حولنا بل نجدها قد [illegible] في صورة المجتمع المفتوح للرأي والرأي الآخر، للانتقال من المشكلات إلى [illegible] الحل الأنجع والرأي الأرجح، في إطار ديمقراطي. لا أحد معصوم من الخطأ، مما يعني، أن أحداً لا يمكنه الزعم بامتلاك الحقيقة، ليصب المجتمع داخل إطارها ويقود الآخرين كالقطيع. لابد من الإفساح في كل مجال للرأي والرأي الآخر، ليتغلب الرأي الأقدرعلى حل المشكلة. وهذا يستلزم الديمقراطية والتعددية، وإصلاح المجتمع عن طريق الهندسة الاجتماعية الجزئية، والمناقشات النقدية، والعقلانية، والتسامح.

الفصل الثاني
نظرية المعرفة العلمية

- المعرفـــــة العلميـــــة.
- العوالم الثلاثة للمعرفة.

المعرفة العلمية

إن الإنسان كائن عارف، ولا يمكن أن يعيش بدون دافع فضولي فطري، يدفعه إلى محاولة فهم العالم، هذا الفهم الذي يسمح له بالسيطرة على هذا العالم، والتحكم فيه واستخدامه لصالحه. لكن المعرفة التي كونها الإنسان عن العالم، أصبحت هي نفسها محل نقاش وحوار وخلاف، وبصيغة أخرى، أصبحت هي نفسها خاضعة لنفس الفضول المعرفي، وتحولت إلى موضوع للفهم، وسبباً في تأسيس معرفة حول المعرفة، أي حول المعرفة الإنسانية بصفة عامة، والمعرفة العلمية على وجه الخصوص.

تعريف المعرفة وطبيعتها:

لقد تركزت النقاشات حول المعرفة عامة، في دور العقل والحس في تأسيسها وحدود كل منهما، فجاء تعريفها العام ليشير إلى أنها "... عملية تأويل العقل للإحساسات، تأويلاً يمكننا من فهم ما في العالم الخارجي من أشياء. وبمعنى آخر، هي العملية التي تتم بها معرفتنا لخصائص الأشياء من حولنا، حتى نستطيع التكيف داخل البيئة التي نغيش فيها" (أمة السلام جحاف 2008: 87). كما يعرفها عبد الباسط حسن (1985: 18) بأنها "... عبارة عن مجموعة من المعاني والتصورات والآراء والمعتقدات التي تتكون لدى الإنسان، نتجية لمحاولاته المتكررة، لفهم الظواهر والأشياء المحيطة به". ولكن المعرفة العلمية، لا تهدف فقط إلى فهم البيئة المحيطة بالإنسان، لتمكينه من التكيف الذي يضمن له الوجود والبقاء، ولكنها تسعى جاهدة للاقتراب من الحقيقة، بشكل يكفل النمو والتطور المستمر للعلم، وما يترتب عليه من تقدم ورقي في أساليب الحياة داخل المجتمعات، وما يسفر عن ذلك، من توفر للشروط والإمكانات التي تهيئ لقيام الحضارات. ولهذا، كان كارل بوبر أكثر منطقية وعقلانية، عندما أشار إلى " أن العلم- المعرفة العلمية- معرفة حدسية افتراضية، تنتهج منهجاً نقدياً، بهدف البحث عن الأخطاء لإزالتها وصولاً إلى الحقيقة الموضوعية" (فؤاد البلاسي: 8). ولأن المعرفة العلمية تقوم على الحدس والتصور والتخمين، فإن بوبر لا يؤمن بأي اعتقاد دوجماطي في سلطة العلم ونتائجه، إستناداً إلى مبدأ اللامعصومية، بمعنى إدراك أن المعرفة البشرية كلها، ليست معصومة من الخطأ.

وهذه الطبيعة التخمينية والافتراضية للمعرفة العلمية، قد جعلت الفيلسوف التجريبي بوبر، لا يرى أن الذهن يولد صفحة بيضاء تخطها التجربة، كما يدعي التجريبيون المتطرفون- على رأسهم جون لوك. كما أنه لا يرى أن الذهن يولد بأفكار فطرية، كما يدعي المثاليون المتطرفون. فالأفكار الفطرية خلف محال، ولكن الذهن يولد مزوداً بمجموعة من النزوعات والتوقعات الفطرية، التي قد تتغير وتتعدل مع تطور الكائن الحي. والتي قد تكون على درجة كبيرة من الاختلاف والتعقيد، وهي تتحد فيما بينها لخلق ملكات الإنسان: مثل النزوع إلى الحب، إلى العطف، إلى مناظرة الحركات والتحكم فيها وتصحيحها، مثل الاحتياج إلى لغة للتفاهم مع الآخرين وتلقي الأوامر والنواهي وغيرها، وفي هذا يقول كارل بوبر

(2003: 125): "إن الفكرة المهيبة التي أكافحها، هي أن عقل الإنسان عندما يولد يكون صفحة بيضاء. وأقرأن الحيوان يولد بالعديد من التوقعات، تكون عادة لا شعورية، بعبارة أخرى، يولد بشيء ما قريب من التناظر مع الفروض، وبالتالي مع المعرفة الفرضية، وأقر أننا بهذا المغزى، لدينا دائماً معرفة فطرية لنبدأ منها، حتى وإن كان لا يمكن الاعتماد عليها فعلياً. إذا خابت هذه المعرفة الفطرية، بتلك التوقعات الفطرية، ستتخلق أولى مشكلاتنا. وبالتالي، يمكن وصف نمو المعرفة الذي يعقب هذا بأنه يتشكل من خلال تصويب وتعديل المعرفة السابقة- التوقعات أو الفروض السابقة".

وبهذه التوقعات أو الفروض التي جبل عليها الإنسان منذ مولده، والتي أيد وجودها كارل يونج Carl Jung بقوله: "يولد الإنسان مزوداً باستعدادات فطرية، تؤثر على تلقيه الخبرات من البيئة، بل وتتطور بتطور الكائن الحي" (يمنى الخولي 1989: 133)، قلب بوبر المنضدة على أولئك الذين يعتقدون بأن الملاحظة لابد أن تسبق التوقعات والمشكلات. وأقر بأنه لا يمكن للملاحظة، ولأسباب منطقية، أن تكون سابقة على المشكلات، على الرغم من أنها ستكون أحياناً، سابقة بصورة واضحة على بعض المشكلات، مثلاً، قد تكون سابقة على المشكلات، التي نشأت عن خيبة بعض التوقعات، أو التي فندت بعض النظريات. وهذا ما حاول بوبر أن يثبته لنا تجريبياً عندما قال: "... يمكن إيضاح أن الملاحظة لايمكن أن تسبق كل المشاكل، عن طريق تجربة بسيطة أود أن أجريها، بأن أترككم مع أنفسكم، بوصفكم موضوعات للتجريب. تجربتي هي أن أطلب منكم أن تلاحظوا، هنا والآن. آمل أن تتعاونوا جميعاً وتلاحظوا! لكني أخشى من أن بعضاً منكم بدلاً من أن يلاحظ، سوف يشعر برغبة ملحة في أن يسأل: ما الذي تريدنا أن نلاحظه؟ ...وإذا كانت هذه هي استجابتكم، فقد نجحت تجربتي، فما أريد إيضاحه هو أنه لكي نلاحظ، لابد أن يكون في أذهاننا سؤال محدد، قد نستطيع أن نفصل فيه القول عن طريق الملاحظة. كان تشارلز دارون يعرف هذا حين كتب يقول: من الغريب حقاً، أن أحداً لم ير أن كل ملاحظة، لابد أن تكون من أجل أو ضد رأي ما" (كارل بوبر 2003: 125-126).

إذن، معرفتنا الفطرية هي أساس معرفتنا العلمية، التي تبدأ غالباً بمشكلة. هذه المشكلة هي في نظر بوبر ناتجة عن التناقض الظاهري، الذي يواجه المعرفة العلمية دائماً، والمتمثل في التصادم بين الأطروحتين التاليتين: "الأطروحة الأولى تقول: بأن معرفتنا شاسعة ونافذة. إننا نعرف تفاصيل ووقائع لا حصر لها ذات أهمية عملية، ليس هذا فحسب، بل نعرف أيضاً العديد من النظريات والتفسيرات، التي تهبنا استبصاراً عقلياً مدهشاً. بالأشياء الجامدة والحية، بما في ذلك نحن أنفسنا، والمجتمعات الإنسانية. الأطروحة الثانية تقول: بأن جهلنا بلا حدود وسابغ. كل جزئية جديدة من جزئيات المعرفة، حين نكتسبها تفتح أعيننا أكثر وأكثر على ترامي أطراف جهلنا، وأننا لا نعرف شيئاً أو لا نعرف إلا القليل جداً، أو أننا كما يقول سقراط: لانعرف شيئاً ذا نفع" (كارل بوبر 199: 51).

وبتأمل الأطروحتين السابقتين، نجد أنهما صادقتان، والتصادم بينهما (بين المعرفة والجهل)، خاصية تميز الموقف المعرفي. فالتوتر بين معرفتنا وجهلنا، أمر حاسم بالنسبة للنمو المعرفي، إنه خير ملهم وخير دافع للبحث والتقصي الذي يؤدي إلى تقدم المعرفة، ويرسم حدودها المتحركة دوماً. وفي هذه

الحالة، نجد أن كلمة مشكلة، التي تعد نقطة البدء في السعي لاكتساب المعروف، لا تعدو أن تكون إسماً آخر لهذا التوتر.

سمات المعرفة العلمية:

إن كارل بوبر يعتبر المعرفة العلمية، هي أفضل وأهم ما يملك الإنسان من معارف، وأهم ملامح أو سمات هذه المعرفة ما يلي:

1) إن المعرفة العلمية تبدأ بمشكلات عملية أو نظرية.

يرى كارل بوبر أن المعرفة العلمية، لا تبدأ من الإدراك الحسي أو الملاحظات، أو من جمع البيانات أو الوقائع، وإنما هي تبدأ من المشكلات. ولذلك يمكن القول، ليس ثمة معرفة دون مشكلات، كما أنه ليس ثمة مشكلات دون معرفة. وهذا يعني أن المعرفة تبدأ من التوتر بين المعرفة والجهل: لامشكلات دون معرفة، لا مشكلات دون جهل. ذلك أن كل مشكلة إنما تنشأ عن اكتشاف، أن ثمة شيئاً ناقصاً داخل معرفتنا المفترضة، أو إذا نظرنا إلى الأمر منطقياً، يمكن أن تنشأ (المشكلة) عن اكتشاف تناقض داخلي في معرتفنا المفترضة، أو تناقض بين معرفتنا المفترضة الوقائع أو في صورة أكثر دقة، عن اكتشاف تناقض جلي، بين معرفتنا المفترضة والوقائع المفترضة (كارل بوبر 1999: 86 - 87).

المشكلة إذاً هي نقطة البدء دائماً، والملاحظة تصبح نقطة بدء فقط، إذا ما كشفت عن مشكلة، يعني إذا ما أدهشتنا، إذا ما بينت لنا أن ثمة ما هو غيرقويم في معرفتنا، في توقعاتنا، في نظرياتنا. الملاحظة لا تخلق مشكلة، إلا إذا كانت تناقض بعضاً معيناً من توقعاتنا الواعية أو اللاواعية. لكن ما يشكل نقطة العمل العلمي، ليس ملاحظة خالصة وبسيطة، بقدر ما هو ملاحظة تلعب دوراً خاصاً أي ملاحظة تخلق مشكلة.

2) تتضمن المعرفة البحث عن الحقيقة – البحث عن نظريات تفسيرية صحيحة موضوعياص:

لقد أشار كارل بوبر (1999: 14 - 15) إلى هذه السمة بقولة: " إن الخطأ الذي نقع فيه – في العلم- يحدث أساساً، عندما نأخذ نظرية غيرصحيحة على أنها صحيحة، (وبصورة أندر كثيراً، عندما نأخذ نظرية على أنها خاطئة، بالرغم من أنها صحيحة). وقهر الخطأ يعني، أن نبحث عن حقيقة موضوعية، وأن نقوم بكل ما نستطيع لكشف الكذب والتخلص منه. هذه هي مهمة النشاط العلمي. ومن ثم يمكننا أن نقول، أن هدفنا كعلماء هو الحقيقة الموضوعية، الكثير من الحقيقة، الكثير من الحقيقة الواضحة. لا يمكن أن يكون اليقين هو هدفنا. وإذا ما أدركنا أن المعرفة البشرية ليست معصومة من الخطأ، أدركنا أيضا، أننا أبداً لن نتيقن تماماً من أننا لم نقع في الخطأ ".

3) المعرفة العلمية ليست يقينية:

إن الباحث في نظرية المعرفة لدى بوبر، سيجد انه يؤكد في كتابه (بحثاً عن عالم أفضل)، على أن الوصول إلى اليقين، ليس هدفاً للعلماء، وذلك عندما قال: " نحن لانبحث عن اليقين. الخطأ صفة بشرية. المعرفة البشرية كلها ليست معصومة من الخطأ، هي إذاً محل شك. ومن ثم فلابد أن نميز بوضوح

بين الحقيقة واليقين. إن كون الخطأ صفة بشرية، لا يعني فقط، أن علينا أن نكافح دوماً ضد الخطأ، وإنما يعني أيضاً، أننا لا يمكن أن نتأكد تماماً من أننا لم نخطئ، حتى لو كان قد أتخذنا أقصى قدر من الحذر" (كارل بوبر 1999: 14).

4) المعرفة العلمية لا تقبل الحتمية:

يمكن تعريف الحتمية العلمية – حسب بوبر- بأنها "... العقيدة التي تقول أن بنية العالم، هي على صورة تسمح بتنبوء عقلي لكل ظاهرة أو حدث، وبدرجة الدقة المطلوبة، شريطة أن يتوافر لنا، وصف كامل ودقيق لكل الحوادث والظواهر، التي وقعت في الماضي، ولكل قوانين الطبيعة " (مشتاق معن: 12).

وتحت عنوان (دفاع عن اللاحتمية)، يقدم بوبر الأسباب التي تدعوه لمناصرة اللاحتمية Indeterminism: فمن الناحية الحدسية، نشعر أنه لا يمكننا التنبؤ بعمل مبدع كبير، كإنتاج موتسارت لإحدى مقطوعاته الموسيقية. ثم إن المعرفة العلمية ليست إلا معرفة تقريبية. ويبحث بوبر أيضاً في اللاتناظر asymmetery القائم بين الماضي والمستقبل، ويرى فيه سبباً آخر للأخذ باللاحتمية. ثم يضيف سبباً مهماً، وهو عدم تمكننا من التنبوء في صورة علمية، بالنتائج التي سوف نحصل عليها، مع التزايد المطرد للمعارف. أما السبب الأخير، فهو عدم تمكننا من التنبوء في صورة علمية بحالاتنا الذاتية المستقبلية. وهذه الأسباب مجتمعة، تسمح لبوبر بدحض مفهوم الحتمية العلمية (مشتاق معن: 12).

5) المعرفة العلمية ذات طابع افتراضي قابل للنقد والدحض:

يتفق بوبر مع القول، بأن الحقيقة تتطلب تطابق القضايا أو النظريات مع الواقع، ولكنه يذهب إلى أن هذا التطابق متعذر مبدئياً، لذا فإن ما يحوزه العلم ليس حقائق، بل فقط آراء العلماء وقناعاتهم. حيث يرى أن حقيقة يقينية النظرية العلمية، مثال أعلى كاذب، وأنها مجرد فكرة تنظيمية توجه فكر العالم، يعني أيديولوجيا. صحيح أن بوبر يسلم بأنه على مستوى المعرفة العادية، يمكن للناس أن يتفوهوا بحقائق فعلية، لكنه يؤكد أن هذا النوع من الحقائق، لا يمت بصلة إلى مضمون العلم. فالعلم يتعامل مع نظريات، والنظريات كما يقول معرضة دوماً للتكذيب، ومعرضة للنقد والدحض بشكل مستمر. وأحسن النظريات هي النظرية التي دُحضت، ذلك لأنها أخلت المكان لنظرية جديدة، بحيث يمكن للعلم أن يسير للأمام بلا نهاية، وأن تتطور بالتالي المعرفة العلمية. وعلى هذا النحو ينتج أن المعرفة العلمية كلها تتميز عن المعرفة العادية، بأنها ذات طابع افتراضي (فيصل خرتش 2009: 2).

وهكذا أدرك بوبر ببصيرة نافذة، أنه إذا لم يكن من المستطاع التحقق من الفروض العلمية، فمن الممكن بيان أنها كاذبة، وأنها بهذا المعنى تختلف عن القضايا الميتافيزيقية. لأن للميتافيزيقا كما يقول بوبر، دوراً كبيراً في انطلاقة العلم، لكنها غير العلم، لأن العلم لا يقدم قضايا كلية غير قابلة للإبطال، أي لا يمكن إبطالها بقضايا جزئية، وكل قضية غير قابلة للإبطال، هي ميتافيزيقا وليست علماً، لأن العلم يقدم قضايا يمكن تأكيدها في لحظة معينة من الزمان والمكان، ولا يمكن تأكيدها بصورة مطلقة.

ومن هنا، يرى بوبر أنه لا توجد حقيقة موضوعية، تشكل هدفاً للمعرفة العلمية والتحقيق العلمي، فالتطور العلمي ليس تراكماً معرفياً، لكنه نظريات أو منظومات معرفية. ولا توجد حتمية للواقع،

إنمامجرد مجموع نظريات قابلة للتفنيد أو التكذيب (فيصل خرتش 2009: 2). وهذا ما دفع بوبر، إلى التأكيد على عدم وجود مصادر معرفية مثالية معصومة من الخطأ – تماماً مثل الحاكم المثالي المعصوم من الخطأ- وأن كل مصادر معرفتنا قد تقودنا أحياناً إلى الخطأ. وفي هذا كما تقول يمنى الخولي (1989: 105) "...إقرار صريح وواقعي بضرورة التعثر في الخطأ، مما يجنبنا مهاوي النزوع إلى الكمال. فالخطأ هو القدر الذي لامفر منه. وهذا يؤسس دعوى بوبر، في استحالة أن تتمتع المعرفة بأية أسس أو مصادر غيرقابلة للخطأ، لا في العقل ولا في الحس. وهذا أساس دعواه السالفة باستحالة اليقين، ودعواه الآنية إلى العقلانية النقدية". وبهذا يمكن القول، بأن المعرفة العلمية تخمين جريء يهذبه النقد العقلي.

6) المعرفة العلمية لا تعني القوة أو الهيمنة:

لقد أنبثقت فكرة أن المعرفة قوة، عن فكرة فلسفية أو دينية جديدة، عن شكل آخر جديد ومتعين، من أشكال الفكرة الأفلاطونية القائلة: أن الفلاسفة، أي أولئك الذين يعرفون، ينبغي أن يكونوا هم أيضاً، الذين يسيطرون على القوة. وجرى التعبيرعن هذا الشكل الآخر الجديد من تلك النظرية، بالقول المأثور (المعرفة قوة)، قوة على الطبيعة.

وقد وقف بوبر، من فكرة سلطة المعرفة العلمية وهيمنتها على الطبيعة، موقفاً معارضاً، وذلك عندما قال: "... اعتراضي على نحلة الهيمنة على الطبيعة، على الفكرة القائلة أن المعرفة قوة، يتلخص في أن المعرفة شيء أفضل كثيراً من القوة. لقد كانت صياغة بيكون المعرفة قوة (Namet Ipsa Potes est)، دعاية تروج للمعرفة. سلمت بأن القوة شيء طيب دائماً. وتعدك بأنك ستحث الخطى في مدارج القوة، إذا بذلت الجهد الثقيل المطلوب لبلوغ المعرفة. إلا أنني أعتقد أن اللورد أكتون كان محقاً حين قال: إن القوة تميل إلى الإفساد، والقوة المطلقة، مفسدة مطلقة. وبالطبع، لا أنكر أن القوة يمكن أحياناً ترويضها، أي يمكن استخدامها من أجل أشياء خيرة للغاية – مثلاً القوة بين يدي الأطباء. ولكن أخشى أنه حتى الأطباء، قد يغويهم في العادة الإغراء، بأن يجعلوا مرضاهم يشعرون بقوتهم" (كارل بوبر 2003: 225).

ولكن ربما كانت فكرة السيادة على الطبيعة في حد ذاتها فكرة محايدة. وحين يكون الأمر هو مد يد العون لإخواننا البشر، حين يكون الأمر متعلق بالتقدم الطبي، والكفاح ضد الجوع والبؤس، فإن بوبر بطبيعة الحال، يرحب بالقوة التي ندين بها لمعارفنا عن الطبيعة. ولكن يخشى أن فكرة السيادة على الطبيعة، تتضمن في الغالب عنصراً آخر، إنه إرادة القوة في حد ذاتها، إرادة الهيمنة. أنه لا يستطيع أن يتعاطف مع فكرة الهيمنة، إنه لا يرى فيها إلا هرطقة ودنس واستكبار في الأرض، لأن البشر لسوا آلهة، ويجب أن يعرفوا هذا. فهو يؤكد بقوة على أننا لن نهيمن على الطبيعة أبداً، فالقوة غواية، حتى قوة السيادة على الطبيعة (كارل بوبر 2003: 125- 126).

والملاحظ، في موقف بوبر من سلطة المعرفة (المعرفة قوة)، أنه قد وقف موقفاً مخالفاً للجماعات اليهودية، بما فيها الفلاسفة اليهود، فاسبينوزا على سبيل المثال، "... قد رأى في المعرفة كمال الإنسان، وسبيله الحقيقي لامتلاك القوة، وهو ما دفعه أيضاً، إلى التوحيد بين الفضيلة التي قوامها المعرفة، وبين

القوة، وهذا ليس بالغريب على فيلسوف يهودي، فاليهود قد أدركوا منذ القدم، أن المعرفة هي السلاح الأقوى والأهم والأكثر فاعلية، في التغلب على الصعاب التي قد تحول بينهم وبين الوصول إلى تحقيق أهدافهم. ولذلك، لا نجد مجالاً للعلم والمعرفة يخلو من بصمتهم وإسهامهم فيه، وما وصلت إليه إسرائيل يقوم على أسس علمية" (أمة السلام جحاف 2008: 91). أما موقف بوبر من سلطة المعرفة، فإننا لا نستطيع أن نعزوه إلى التنشئة لأنه لابد قد نشأ نشأة يهودية، لأن والديه لم يتخليا عن الديانة اليهودية بإرادتهما أو عن قناعة من هما، ولكن خوفا من القهر والاضطهاد، ورغبة منهما في الإندماج في المجتع النمساوي، بشكل يمكنهما من التمتع بالحقوق التي تكفل لهما ولأبنائهما حياة كريمة. ولذلك، قد تعود معارضته للفكرة القائلة أن المعرفة قوة، إلى معاصرته للنتائج الخطيرة للعلم والتقدم العلمي، خاصة في مجال سباق التسلم، وهيمنة بعض الدول على غيرها، تحت تهديد السلاح النووي، وما أسفر عنه هذا الوضع، من خوف وقلق من قيام حرب عالمية ثالثة، ذات نهاية مدمرة للعالم بأكمله.

مراحل المعرفة العلمية:

بعد أن عرضنا لأهم سمات المعرفة العلمية، لابد من إطلالة قصيرة على المراحل التي مرت بها،فهي في مسارها الطويل، والبادئ منذ إنسان نياندرتال حتى اليوم، مرت بمرحلتين هما: مرحلة التكفير الدوجماطيقي (قبل العلمي)، ومرحلة التفكير النقدي (العلمي).

أولاً: مرحلة التفكير الدوجماطيقي:

هذه المرحلة هي مرحلة التفكير القطعي الجامد، وتتجسد في الحضارات البدائية، وهي الحضارات السابقة على حضارة الإغريق، في رأي بوبر. وعلى العموم، نجد أن الحضارات مهما كانت بدائية، فإن لها موقف معرفي، يتمثل في تفسير العالم بواسطة الأساطير والخرافات، حيث التمسك بها يكون قطعياً وصارماً، ويعتبر الشك فيها أو النقد لها جريمة. بعبارة أخرى – حسب تعبير بوبر- لا تمارس الخطوة (أ أ)، اي لا تستبعد الخطأ، وبالتالي لا تخرج بجديد (م2). وبما أنه لا تغيير للاعتقاد الخاطئ، فإن المخطئ يهلك بهلاك عقيدته الخاطئة. فكان التقدم في هذه الحالة، في رأي بوبر مأساوياً خطيراً، إن أمكن حدوثه أصلاً.

ثانياً: مرحلة التفكير النقدي (العلمي):

إن التفكير العلمي هو ذاته التفكير النقدي، قد يصنع العلم أساطير، لكن الأساطير تظل ثابتة على حالها دائماً بسبب التفكير الدوجماطيقي، أما الاتجاه النقدي للعلم، فيغير الأساطير في اتجاه التقدم، ومحاولة الاقتراب بشكل أكبر من الصدق، لأن النقد يحذف الخطأ ويقلل دوماً نطاقه. وكما يقول بوبر، ليس التعاقب بين المرحلتين زمانياً أوحاداً قاطعاً، فكل إنسان- حتى العالم نفسه- يعيش في إسار توقعاته وجهازه المعرفي بقدر من الدوجماطيقية، ولا يخرج منها إلا حينما يحاول النقد واستبعاد الخطأ.

كما أن العلاقة بين مرحلتي التفكير تبادلية. فإذاكانت المرحلة النقدية ضرورية للمرحلة

الدوجماطيقية، كي تقيها شر هلاك محتوم، فإن المرحلة النقدية، أيضاً، في حاجة إلى قدر من الدوجماطيقية، حتى في البحث العلمي ذاته. فالعالم – في أثناء اختبار نظريته- لابد أن يتمسك بها تمسكاً دوجماطيقياً إلى حد ما، فلا يتخلى عنها بسهولة. كما أن الدفاع عنها في مواجهة النقد، من شأنه أن يطورها ويحسنها، في معركتها من أجل البقاء (يمنى الخولي 2000: 351 - 352).

أنواع المعرفة:

إن المنطلق الأساسي لنظرية بوبر في المعرفة، هو إصراره على أن المعرفة في كل صورها وأشكالها- وعلى رأسها العلم- موضوعية. ذلك أن بوبر يميز بين نوعين من المعرفة: المعرفة بالمعنى الذاتي، والمعرفة بالمعنى الموضوعي.

أولاً: المعرفة بالمعنى الذاتي:

ويتجلى هذا النوع من المعرفة، في استعدادات العقل أو الوعي والشعور، أو النزوع إلى السلوك أورد الفعل، أو بتعبير آخر، تتكون هذه المعرفة من اعتقادات الذات ونزوعها ومشاعرها، وما تراه أو تقره أو تنكره. وعلامة هذا النوع هي استعمال تعابير تتضمن أفعالاً من قبيل: (أعرف أن...)، (أعتقد أن...) مما قد يدل على استحالة خطأ المتكلم، وهو ما يتناقض مع إيمان بوبر، بأن لا معرفة حقيقية ما لم تكن قابلة للخطأ باستمرار.

إذن، بهذا المغزى الذاتي لايمكن أن نعرف، ولا يسمى محتوى البحث هنا معرفة بالمفهوم الإبستمولوجي. إنها تتكون من اعتقادات في أشياء معينة، فتجعل معرفتي متكونة من نزوعاتي، ومعرفتك من نزوعاتك... وهكذا. وبوبر يرى أن المعرفة بهذا المعنى من اختصاص علم النفس.

ثانياً: المعرفة بالمعنى الموضوعي:

ويتضمن هذا النوع من المعرفة، المشاكل والنظريات والحجج، وكل مخزونات الكتب والعقول الإلكترونية، أي كل الأفكار المطروحة سواء كانت فلسفية أو علمية، ما دامت مصوغة لغوياً. وبوبر يراها موضوعية لدرجة الاستقلال التام، فهي معرفة بدون ذات عارفة، لأنها مستقلة عن الاعتقادات والآراء الشخصية. وهذه هي البحوث الملائمة للإبستمولوجيا، حيث تدرس محتواها المعرفي وعلاقاتها المنطقية، أي تدرس المشكلات ومواقف المشكلات، ولن تكون الاعتقادات موضوعات لدراساتها على الإطلاق. فالعالم لا يدعي أن افتراضه صادق، أو أنه يعرفه أو يعتقد فيه، كل ما يقوم به هو طرحه في العالم الموضوعي، لتقوم الابستمولوجيا بدراسته، وتقنين مدى قدرته على حل المشكلة المطروحة، والمقارنة بينه وبين الفروض الأخرى. لأن مجال الابستمولوجيا يقتصر على الموضوع القابل للنقد، ويقطع كل صلة بينه وبين الذوات.

والفارق بين معنيي المعرفة كبير، رغم أنه قصير المدى. فنظرية نيوتن كما هي مطروحة في العلم، من أوضح الأمثلة على المعرفة الموضوعية، أما نزوع نيوتن نحو كتابة نظريته أو مناقشاتها، فهو مثال

للمعرفة الذاتية. أما اللحظة التي كتب فيها نيوتن نظريته، لحظة الصياغة اللغوية، هي حد الفصل الذي نقلها من بحوث علم النفس، إلى بحوث الإبستمولوجيا الموضوعية والمنطق (يوسف تيبس 2006: 258).

أما الذي جعل بوبر يخول كل هذا العبء على الصياغة اللغوية للنظرية، فذلك لأنها تجعلها قابلة للنقاش والتداول بين الذوات، فتكون قابلة للنقد. قبل ذلك كانت جزءاً من حياة نيوتن النفسية، فلا يمكن أن ننقدها كما ننقد نظرية مطروحة في تقرير مكتوب. إذن القابلية للنقد هي التي تميز المعرفة الموضوعية عن المعرفة الذاتية.

المعرفة الموضوعية:

إن المعرفة تكون موضوعية Objective، إذا وجدت باستقلال تام، عن الحالة الذاتية لعقل الفرد أو عقول الأفراد. ولهذا التركيب خصائصه الموضوعية والمستقلة تماماً عن الذاتية الإنسانية Human Subjcetivity ، يقول بوبر: " المعرفة بالمعنى الموضوعي هي معرفة بدون عارف Knower، إنها معرفة بدون ذات عارفة Knowing Subject " (كارل بوبر 1986: 37).

إذن المعرفة العلمية أو العلم يكون موضوعياً عند بوبر، بمعنى أن نظرياته لا يمكن أن تُرد إلى محتوى الشعور لأي فرد، فبمجرد قيام النظرية تعرض للاختبار في مقابل حالات الأشياء الملاحظة. وفيما يتعلق بأي اختبار تتعرض له النظرية، فإنه إما أن تبقى النظرية أو ترفض. وعملية اختبار النظريات العلمية على هذا النحو، لا تتضمن أو لا تعتمد على الاعتقادات الذاتية لأي فرد، فما دام الاختبار سيقوم به فرد، فإنه يمكن تكراره مرات ومرات، بواسطة أي فرد آخر، في أي زمان ومكان. وبوبر لا يطلب منا ضرورة اختبار كل قضية في العلم، وإنما يطلب فقط، أن تكون القضية قابلة للاختبار، لأنه لا توجد قضايا يمكن أن نقبلها هكذا ببساطة بدون اختبار (كارل بوبر 1986: 38).

وفي إطار موضوعية المعرفة تبرز مشكلة الصدق Truth. فالصدق له دور أساسي، لأن بوبر يرى للنظرية العلمية دلالة إخبارية، فلابد من الحكم عليها تبعاً لصدق هذا الخبر أو كذبه. وهو يقول: (إن وظيفة العلم هي البحث الدؤوب عن الصدق والحقيقة- طالما أن هدفه إعطاء شرح مرضٍ لهذا العالم)، لذلك يجعل من الكذب- اللاصدق العمود الفقري لمنطق العلم (يمنى الخولي 1989: 91).

إذن، لكي تكون المعرفة العلمية موضوعية تماماً، لابد من محك موضوعي للحكم عليها بالصدق أو الكذب، خصوصاً أن بوبر يسلم تسليماً بالواقعية، بمعنى الوجود الواقعي المستقل للعالم الخارجي. ويرى أن العلم هدفه الوصول إلى تفسير مرضٍ لهذا العالم، والنظرية العلمية ذات مضمون معرفي ودلالة إخبارية. وبهذا يختلف بوبر اختلافه الحاد عن الأداتية، ويؤكد أن وظيفة العلم هي البحث الدؤوب عن حقيقة العالم وعن الصدق. فالصدق يعلب دور المبدأ التنظيمي، الذي يحكم شتى الجهود المعرفية، باعتباره الغاية المرجوة البعيدة التحقيق. فالبحث عن الصدق ومزيد من الصدق، هو الهدف الدائم للعلم التجريبي، الصدق وليس اليقين. فليس هناك علم تجريبي يقيني ولن يكون.

وإذا كان الصدق يلعب هذا الدور الكبير في تحقيق المعرفة الموضوعية، فما هو معياره؟. في هذا يتخذ بوبر الموقف الشائع، وهو التناظر Correspondence مع الواقع. فمعيار التناظر هذا، يحقق أهداف بوبر الإبستمولوجية، ويؤكد رفضه للأداتية ومعاييرها. والأهم من هذا، أن التناظر على طرف النقيض من النظريات الذاتية في الصدق، التي ترجعه إلى تاريخ أو علاقة المعتقد بالمعتقدات الأخرى. فيكون الصدق هو ما نستطيع تبرير الاعتقاد فيه أو قبوله. وبوبر بالطبع لا يريد معياراً للتبرير، ولا للاعتقادات التي هي مسألة ذاتية، ولكنه يصر دائماً على موضوعية المعرفة (يمنى الخولي 2000: 336).

ويشير كارل بوبر (1999: 94) في كتابة (بحثاً عن عالم أفضل)، إلى أنه "... من الخطأ الفادح، أن نفترض أن موضوعية علم ما، ترتكز على موضوعية العالم، ومن الخطأ الفادح، أن نعتقد أن موقف عالم الطبيعيات، أكثر موضوعية من موقف عالم الاجتماع، فالعالم الطبيعي ليس سوى متحيز مثل كل شخص آخر، وما لم ينتم إلى القلة التي تنتج باستمرار أفكاراً جديدة، فإنه – للأسف- كثيراً ما يكون في غاية التحيز، فيفضل أفكاره الخاصة بطريقة مشايعة ومغرضة. لقد أسس بعض الفيزيائيين المعاصرين الكبار، مدارس وقفت تقاوم الأفكار الجديدة مقاومة شديدة حقاً".

إذن، هذا يعني، أنه من المستحيل أن نزيل القيم العلمية من النشاط العلمي. ونفس الأمر ينطبق على الموضوعية. إننا لا نستطيع أن نحرم العالم من تشيعه، دون أن نحرمه من إنسانيته، ولا نستطيع أن نكبت أو نحطم أحكامه القيمية، دون أن نحطمه كإنسان وكعالم. إن دوافعنا ومثلنا العلمية الخالصة، إنما ترتكز وبشدة على أحكام قيمية، بل ودينية أحياناً. إن العالم الموضوعي – المتحرر من القيمة- ليس هو العالم المثالي. فبدون العاطفة لن يكون هناك إنجازات علمية. ولهذا، فإن المعرفة الموضوعية لدى بوبر- كما سيتبين من سمات العالم ثلاثة- هي الموجودة خارج الذات، بشكل يجعلها قابلة للتداول والنقاش والنقد العقلاني العلمي.

العوالم الثلاثة للمعرفة

لفصل المعرفة الموضوعية عن غيرها، يقترح بوبر في كتابه (المعرفة الموضوعية 1972)، نظرية ميتافيزيقية مفادها، أن هناك ثلاثة عوالم للمعرفة، متمايزة تماماً من الناحية الأنطولوجية، يمكن اعتبارها حقول تصنيف فيها كل الجواهر (الموجودات) وفقاً لطبيعتها، هذه العوالم هي:

العالم الأول: هو العالم ذو الوجود الطبيعي (الفيزيقي) المادي.

العالم الثاني: هو العالم الذاتي أو عالم الموجودات العقلية.

العالم الثالث: هو عالم المعرفة الموضوعية، أو عالم المحتوى الموضوعي للفكر. (يمنى الخولي 2003: 10). وفيما يلي سيتم الحديث عن محتويات هذه العوالم بالتفصيل.

العالم الأول: العالم الطبيعي:

وهذا العالم يعتبر أكثر العوالم الثلاثة واقعية، فهو يتكون من الحقيقة الفعلية، والواقع الذي نحاول أن نمثله. إن ماديته تعني أنه يحتوي على الأجسام الفيزيائية، مثل الأحجار، والنجوم، والذبذبات، والإشعاعات، والحيوانات، والنباتات وغيرها، ويحوي أيضاً بوجه خاص حالات وأحداث، مثل: الإجهاد، والحركات، والقوى، ومجالات القوى وغيرها. وبهذا، يمكن تقسيمه إلى العالم الفيزيائي الحي، أو عالم الأجسام البيولوجية، والعالم الفيزيائي غير الحي. وهذا يعني، أننا قد نوجد في هذا العالم ، إلا أننا لا ندركه على الدوام، ومن ثم لا نمثله تمثيلاً صحيحاً (رياض حاوي 1426: 16).

ويحاول كارل بوبر (1999: 22) جاهداً، أن يحدد لنا ما المقصود بالواقع، الذي يعده تجسيداً فعلياً لطبيعة العالم الأول، وذلك بقوله: " يدرك الطفل ما هو واقعي من خلال الأثر، من خلال المقاومة. كل ما يمكن أن يلتقط أو يوضع في الفم واقعي. تمنحنا المادة الصلبة المفهوم الذهني المحوري الأساسي للواقع، ثم يتسع المفهوم من هذا المركز. وعلى هذا، نضم كل شيء يمكنه أن يغير الأشياء الصلبة أو يعمل عليها، فيصبح الماء واقعياً وكذلك الهواء، وكذا قوى الجذب المغناطيسية والكهربائية، والجاذبية، والحرارة والبرودة، والحركة والسكون". وهذا يعني، أننا نعتبر واقعياً كل ما يمكنه أن يقاومنا، أو يقاوم غيرنا من الأشياء الواقعية، كل ما يمكن أن ندفعه، وكل ما يمكن أن يؤثر فينا، أو في الأشياء الواقعية الأخرى، كل ما يمكن أن نتعامل معه، ونعمل فيه أذهاننا ووعينا، كي نكتسب شيئاً من المعرفة.

العالم الثاني: العالم الذاتي:

يمكن أن نطلق على هذا العالم، تسمية العالم الذهني أو السيكولوجي، وهو عالم الشعور باللذة والألم، عالم التفكير والتوقع، عالم القرار والملاحظة، وبتعبير آخر، عالم التجربة الذاتية. ويمكن تقسيم هذا العالم إلى عوالم جزئية، مثل الشعور الواعي، والشعور اللاواعي (الأحلام)، أو عالم الشعور وعالم الغريزة (رياض حاوي 1426: 16).

إن هذا العالم كما يقول Bailey Richard (1987: 21) هو "... عالم إدراكاتنا الشخصية الذاتية، وخبراتنا. إنه رأينا في العالم كما نتصوره، نمثله، نتوقعه، أو نفترضه كي نحافظ على وجودنا في كل موقع متغير، إنه المعرفة الشخصية. والذاكرة تشكل هذا العالم، الذي يقوم على تنظيم الذات، المعرفة، الوعي، والمعالجات (الإجراءات)". وهذا في الحقيقة لا يختلف مع وصف كارل بوبر (1999: 134) لهذا العالم، حيث قال: "... وأطلقت إسم العالم الثاني، على عالم خبراتنا الشخصية الذاتية، عالم كل الخبرات الواعية وأيضاً اللاواعية، عالم آمالنا وأهدافنا، عالم أفراحنا وأتراحنا، عالم بهجتنا، عالم عملياتنا الفكرية- بالمعنى الذاتي، العالم الذي تحاول السيكولوجيا وصفه وتفسيره".

ولأن هذا العالم (الثاني) مختص بالوعي والعمليات الذهنية أو الفكرية، كان دوره على الدوام فاعلاً، في تعلم الفرد وبحثه واكتشافه للحقائق. وأي تحسن يطرأ على الإنسان وبيئته التي يتفاعل معها، ينعكس على وعيه فيزداد تطوراً، وتزداد قدرته على حل المشكلات، التي تعترض حياته، لأن للوعي دور لا يستهان به في التوصل لتلك الحلول. ولكن هذا لا يعني أن حل المشكلات، الابتكار، فعلاً واعياً بالكامل، فهو ينجز دائماً عن طريق التجربة الخطأ: عن طريق الاختبارات وإزالة الخطأ، يعني عن طريق التفاعل بين الكائن الحي ووسطه البيئي. وفي أثناء هذا التفاعل، يتدخل الوعي أحياناً. ربما كان الوعي (العالم الثاني) منذ بداياته الأولى، وعي تقييم وتمييز، وعي حل المشكلات، لأن كل الكائنات الحية في العالم الفيزيقي (العالم الأول) تقوم بحل المشكلات، وفرض بوبر الأساسي بالنسبة للعالم الثاني، هو أن نشاط الجزء الحي من العالم الأول لحل المشكلات، قد تسبب في بزوغ العالم الثاني، عالم الوعي. لكنه لا يعني بهذا، لأن حل المشكلات هو الشغل الشاغل للوعي طوال الوقت، فللوعي مهام أخرى غير حل المشكلات، وإن يكن هذا هو أهم وظائفه البيولوجية، يقول كارل بوبر (1999: 31): "إن فرضي هو أن المهمة الأصلية للوعي، هي توقع النجاح أو الفشل في حل المشكلات، ثم إخطار الكائن بالإشارة- في صورة سعادة أو ألم- بما إذا كان يمضي في الطريق الصحيح أو الخاطئ نحو حل المشكلة. ومن خلال خبرة السعادة والألم، يقوم الوعي بمساعدة الكائن في رحلته للكشف، وفي عمليات تعلمه".

العالم الثالث: عالم المعرفة الموضوعية:

إن نظرية العالم الثالث في جوهرها موقف تعددي جديد، يرفض الواحدية والثنائية، ويحل مشكلة العقل والمادة، عن طريق طرف ثالث يربط بينهما، ويرجع أصولها إلى سائر النظريات الميتافيزيقية التعددية، كنظرية المثل الأفلاطونية، ونظرية الروح المطلق والموضوعي الهيجلية، ومونادات ليبنتز الروحية. وكلها نظريات تقول بوجود عالم غير عالمي العقل والمادة، مثل العالم الثالث. لكن بوبر يتلافى تطرفاتها الميتافيزيقية، فلا يجعل العالم الثالث سرمدياً مطلق الثبات، كعالم المثل الأفلاطوني، نتأمل فيه كما لو كان نجوماً في السماء. العالم الثالث من صنع الإنسان، ومكوناته واقعية.

إن العالم الثالث هو المجموع الكلي للنتائج، الكلي المجرد للعقل الإنساني، هو ما ينتجه العقل البشري، حيث يتكون من "... اللغة، والنقد، والاعتقادات (الدين)، والخرافة والقصة، وكذلك النظريات

العلمية، والفلسفة، والأعمال الأدبية والفنية، والكتب، والدوريات، والأدوات، والنماذج، ومحتويات الحواسيب والشبكات، وكل منتجات التكنولوجيا، وكذلك النظم السياسية، والتقاليد، والقيم، والأعراف، والمتاحف والمعارض... إلخ. ففيه يسهل التمييز بين عالم المعرفة وعالم الخيال، بين عالم الفنون وعالم التكنولوجيا والهندسة. إنه العالم الأكثر خصوبة وتعقيد، فهو عالم المعرفة الموضوعية، الذي يتجاوز (العالم الثاني)، عالم الإبستمولوجيا الذاتية المرتبطة بالحالات النفسية، وبأفعال (أعتقد) أو (أعرف)، التي أهتم بها فلاسفة الاعتقاد، حسب رأي كارل بوبر " (Darrell Patrick 2006 :21 Rowbottom). باختصار يمكن القول، أن العالم الثالث هو العالم الموضوعي للحضارة الإنسانية.

ويرجع بوبر للغة أولاً وللنقد ثانياً- وهما من مكونات العالم الثالث- الفضل في وجود هذا العالم. فوجود المحتوى الموضوعي ندين به كاملاً- أونكاد- إلى ابتكار اللغة البشرية، التي هي سر إنسانيته، والتي أتاحت تبادل الخبرات وتناميها، فلا يبدأ كل جيل من الصفر كشأن الحيوان. ولما أصبح في إمكاننا، أن نعتبر محتوى فكرنا شيئاً مدركاً بالحواس، غدا من الممكن أن ننقدها، لنصبح من ثم نقاداً لأنفسنا ولغيرنا. فوجود المعرفة العلمية يتوقف على النقد العقلاني العلمي، الذي يكون الغرض منه البحث عن الحقيقة، وهو يعد في رأي بوبر، الخطوة التي تشكل أساس العالم الثالث، أي أساس الثقافة البشرية. فبدونه (النقد) لن يحقق هذا العالم الفائدة المرجوة من وجوده، فعن طريقة "... أصبح من الممكن أن نختار أفضل النظريات، وأفضل التكيفات حتى دون عنف. فنستطيع من خلاله أن نتخلص من النظريات الخاطئة، بالنقد غير العنيف. رغم أن النقد العنيف لا يزال يستخدم حتى الآن في بعض الحالات. مع أن النقد في الأساس، نشاط يتسم دائماً ببعض العنف، حتى لو دارت المعركة على الورق" (كارل بوبر1999 : 44).

ولكن سواءً كان النقد العقلاني الموجه للمعرفة العلمية (محتوى العالم الثالث) عنيفاً أم غير عنيف، فإنه يعد من أهم مكونات هذا العالم، بل هو الجانب الديناميكي الفعال، الذي بفضله يكون التطور نحو الأفضل، ويحدث التقدم والنماء، بل والبقاء. فعن طريق النقد تُحذف الأخطاء، التي قد تكون في بعض الأحيان مهلكة. ولذلك، نجد بوبر مسكونا بهاجس النقد، يؤكد على ضروريته وفاعليته في كل موضع، إلى درجة أنه لو طلب من هذا الفيلسوف تلخيص مجمل فلسفته للعلم والحضارة، وللسياسة والمجتمع والتاريخ في كلمة واحدة، لقال: النقد.

وإذا كانت موضوعية واستقلالية العالم الثالث لأفلاطون، قد أعطت الشرعية لتقديس المعرفة، والعمل على حفظها ونقلها من جيل إلى آخر، فإن بوبر على العكس من ذلك، قد أعطى الشرعية للنقد العقلاني للمعرفة، من خلال عالمه الثالث، الذي يجسد موضوعيتها، بفضل استقلاله عن الذات- وهذه بدورها تعد خاصية أساسية من خصائص فلسفة بوبر- فأي مكون من مكوناته، مثلاً نظرية أو فكرة أو كتاب، تنفصل عن مبدعها، وتتخذ مساراً لتطورها وتناميها وتأثيراتها وتفاعلاتها وبقائها أو ذبولها. وبذلك، فهي تستقل في خلق مشاكلها، التي قد يعجز الإنسان عن حلها، وفي خلق خصائصها التي تظل في حدود المجهول، وقد يعرفها الإنسان أو لا يعرفها. مثلاً، لاتزال كثير من مشاكل الأعداد الصماء واللامتناهية مثارة في عالم الرياضيات، فالإنسان خلق سلسلة الأعداد، لكنه لم يخلق مشاكلها ولاخصائصها، كالتمييز

بين الأعداد الفردية والزوجية (يمنى الخولي 2000: 338).

إن المتأمل في هذه الاستقلالية والموضوعية للعالم الثالث لدى بوبر، قد يصل إلى أن هناك نتيجة براجماتية لهذه الموضوعية، يمكن أن يستفاد منها في مجال البحث العلمي، وذلك من خلال فكرة النظر إلى عباراتنا وأفكارنا، على أنها ذات وجود مفارق لنا، وتحمل علاقات موضوعية فيما بينها، وبتعبير أكثر دقة، يمكن القول، أن جعل أفكارنا وعباراتنا موضوعية- يعني معاملتها باعتبارها موضوعية- سيفضي إلى دعم الطريقة اللاشخصية في البحث أو الاستقصاء، حيث تشجع الحيادية للأفكار بناءً على مصادرها.

وفي هذا العالم الثالث المتسم بالموضوعية، يميز بوبر بين نوعين من المنتجات هما: المنتجات المقصودة، والمنتجات غير المقصودة أو الثانوية. المنتجات المقصودة، هي التي أسفر عنها الجهد المبذول من قبل مجموعة من الأشخاص، الذين أجتمعوا في فترة معينة، بغرض العمل على خلقها وإخراجها إلى حيز الوجود، مثل المؤسسات، والأعمال العلمية والفنية، والقوانين، والدساتير... إلخ. أما المنتجات غير المقصودة أو الثانوية، فهي التي لم يخطط الإنسان لخلقها، بل أنبثقت من تلقاء ذاتها، ومع ذلك، قد يكون منها ما له أهمية وقيمة، أكثر من المنتجات المقصودة. فاللغة مثلاً من أهم مكونات العالم الثالث، ولكنها منتج ثانوي، لأننا لم نسمع عن قوم أجتمعوا بشكل مقصود، من أجل العمل والتخطيط لإيجاد لغة ما. إذن، كيف تنشأ هذه المنتجات الهامة في حياة الإنسان، رغم عدم سعيه لإيجادها؟. وهنا تجيب يمنى الخولي (1989: 97) عن هذا التساؤل بقولها: "إن المنتجات الثانوية تنشأ على نفس النحو، الذي ينشأ به طريق الحيوان في الغابة. فحيوان ما يحاول أن يشق طريقه وسط الأحراش والأشجار المتكاثفة، ليصل إلى مكان الشرب، ثم تأتي حيوانات أخرى، تجد أن من الأسهل لها، هو استعمال نفس الطريق، فيتسع ويتحسن بواسطة الاستعمال. إنه غير مخطط، نتيجة غير مقصودة للحاجة إلى حركة أسهل وأيسر. وعلى هذا النحو تنشأ جميع المنتجات الثانوية، كاللغة والعرف والتقاليد والتنظيمات الاجتماعية. إنها تبدأ من نشاط توجهه الحاجة، ثم يتسع ويتحسن تدريجياً بغير خطة سابقة. إنها أشياء صنعها الناس بغير أن يصنعها واحد منهم. ويرجع الفضل في وجودها إلى فائدتها، التي ربما لم تكن موجودة قبل أن تنشأ، لكن تحققت بعد وجودها، فأدى هذا إلى أن تتحسن وتتطور".

وفي هذا الجانب، نجد أن المطلع في علم الاجتماع، قد يلحظ تشابها بين العالم الثالث لبوبر، والضمير أو العقل الجمعي لإميل دوركايم، فهو مثله من صنع الإنسان، وليس من صنع أحد معين، كما أنه (العقل الجمعي) يتسم بالاستقلالية عن الإنسان، ويفرض نفسه عليه، وعلى تفكيره وسلوكه وشعوره، مثلما يفرض العالم الثالث مشاكله، سواءً رضي الإنسان أم لم يرض. أما التباينات الجوهرية بينهما، فتتمثل في أن العالم الثلاث يملك القدرة على البقاء، حتى بعد فناء البشر، وهو قادر على أداء دوره وفرض مشاكله، على أية سلالة قادرة على فك رموزه، أما العقل الجمعي، فلا يمكن أن يمارس دوره في قهر مجتمع آخر، أو حتى نفس المجتمع في فترة تاريخية أخرى. وبصفة عامة، العالم الثالث أشمل، لأن الضمير الجمعي مجرد مكون من مكوناته العديدة.

العلاقة بين العوالم الثلاثة للمعرفة:

يرى كارل بوبر، أن ضمان الحرية الإنسانية، التي تجعل للإنسان وجود حقيقي وفاعل داخل المجتمع، يتطلب تفاعل العوالم الثلاثة للمعرفة، وانفتاح بعضها على بعض، أي أن على العالم الأول، أن يكون مفتوحاً على العالم الثاني، ومنفعلاً به، تماماً كما يجب على العالم الثاني أن ينفتح على العالم الثالث، وينفعل به. وهو يؤكد على رأيه هذا بقوله: " إن الإبداع والحرية يرتهنان بقيود العوالم الثلاثة هذه وحدودها" (مشتاق معن: 12). والمخطط التالي لـ (Bailey Richard (1987: 21 يبين لنا تفاعلات هذه العوالم وحدودها:

الشكل

إن الواضح من المخطط السابق، أن العالم الأول يدفع ويمكّن العالم الثاني من الوجود، بينما يحاول العالم الثاني أن يسيطر على العالم الأول وينظمه. ينتج العالم الثاني العالم الثالث، بينما يساعد العالم الثالث على استدعاء وتدريب / تطوير / تعليم وتنمية العالم الثاني. يعمل العالم الثالث على وصف العالم الأول والتنبؤ به، بينما العالم الأول هو المنطق المستخلص للعالم الثالث. إضافة إلى ذلك، فإنه لما كان العالم الثاني يتكون من البشر، فإننا نستطيع استخدام حواسنا في التوغل فيه، ونلاحظ ونفحص كل من العلاقات والتفاعل، بين العالم الأول والعالم الثاني. وهكذا، فالمعرفة المحيطة بنا (العالم الأول) تصبح جزء منا (العالم الثاني)، ومن ثم نخزنها في محتويات تاريخيه ونصوغها نحن (منتوجات العالم الثالث).

إن العلاقة بين العوالم الثلاثة متداخله، لكن العالم الثاني كما يبدو هو الوسيط الذي يربط بين العالم الأول والعالم الثالث، يظل علاقاته مع كل منهما. فهو يدرك العالم الأول بالمفهوم الحرفي للإدراك، ويخلق العالم الثالث، ويضل يدرسه ويضيف إليه ويحذف منه، حتى القوة التكنولوجية في العالم الثالث، تمارس تأثيرها في العالم الأول بفضل العالم الثاني. ويؤكد كارل بوبر (1999: 135) هذه العلاقة المتداخلة بين عوالمه الثلاثة عامة، وبين العالم الثاني والثالث خاصة بقوله: " إن ذهننا، تفكيرنا، إحساسنا، عالمنا الثاني، عالمنا الذهني، إنما يتطور من خلال تفاعلاته مع العالمين الآخرين، وبصورة خاصة، التفاعل والتغذية الاسترجاعية مع ذلك العالم الثالث، الذي خلقه الإنسان ذاته: عالم اللغة وعالم المحتوى الموضوعي لأفكارنا، عالم الكتب وكذا عالم الفن، عالم مؤسساتنا الاجتماعية، عالم الثقافة ".

ولا ينسى بوبر أن ينوه في موضوع العلاقة بين هذه العوالم، إلى أن كثيراً من الأشياء التي تنتمي إلى العالم الثالث، نجدها تنتمي إلى العالم الأول. فنحت النبي موسى (عليه السلام) لليوناردودافنشي، ينتمي إلى عالم الأجسام الفيزيائية غير الحية، ولكنه في نفس الوقت إنتاج العقل البشري. وإذا كان الكتاب هو أيضاً نتيجة العقل البشري، مثل قصة هاملت لشكسبير، ولكن هذا الكتاب، الذي هو واحد في العالم الثالث، لأنه نص واحد بعينه، قد يكون متعدد بالنظر إلى العالم الأول لاختلاف مظهره الفيزيائي، وذلك باختلاف الطبعات، مما يؤدي إلى اختلاف حجمه، وعدد صفحاته، ونوعية الورق المستعمل لطباعته. ليخلص إلى القول، أن أشياء العالم الثالث مجردة، يمكن أن تتجسد فيزيائياً في العالم الأول. فالسانفونية الخامسة لبيتهوفن، الثاوية في أعماق ذات بيتهوفن الموسيقية، تتجسد لنا فيزيائياً عبر النوتات، والأصوات التي نسمعها بالأذن، والتي تصدر من الآلات الموسيقية (رياض حاوي 1426: 17).

كما أن استقلالية العالم الثالث- التي ذكرناها في موضع سابق- لا تعني أنه مستقل عن العالمين الآخرين استقلالاً كلياً، لأن المشاكل التي يستحدثها، تقود إلى إبداعات وإنشاءات جديدة، تضيف عن طريقها لهذا العالم مواضيع جديدة، تخلق بدورها وقائع غير مقصودة، ومشاكل غير متوقعة، وبالتالي إبطالات جديدة، وهو ما يدل على رجوع الأثر على ذواتنا، أي تأثير العالم الثالث في العالم الثاني.

إن إنبثاق مشاكل جديدة، يدفعنا إلى إبداعات جديدة، مما يدل على صورة منهجية للعلم أو للمعرفة الموضوعية، تبدأ بالمشاكل وتنتهي إليها (يوسف تيبس 2006: 26).

إن التفاعل بين العالم الأول والثاني والثالث، هو ما يمكن اعتباره صياغة الواقع: هذا التفاعل الذي يتألف من آليات استرجاعية مركبة، والذي بداخله نعمل مستخدمين طريقة التجربة والخطأ. أي أننا نتدخل بوعي في هذا الحلزون من الآليات الاسترجاعية. وفي هذه الحالة نكون نحن- العقل البشري- أحلامنا، أهدافنا- صناع العمل، صناع المنتج، ونحن نتشكل في نفس الوقت بما نصنع. إن هذا في الحقيقة هو العنصر الخلاق في البشرية: إننا في عملية الإبداع، نحور في نفس الوقت أنفسنا، من خلال عملنا. صياغة الواقع إذاً من صنعنا، هي عملية لا يمكن فهمها، دون محاولة فهم أوجهها الثلاثة، المتمثلة في العوالم الثلاثة، ودون محاولة فهم الطريقة، التي بها تتفاعل هذه العوالم الثلاثة مع بعضها البعض. وهذا ما أكده كارل بوبر (1999: 42) بقوله: "... يلعب العالم الثالث دوراً حاسماً في صياغة الواقع، وفي محاولة تحقيق أحلام العالم الثاني. والعامل الحاسم هو الخطط والرسومات، والفروض، والمحاولات، والحوادث، والإصلاحات، باختصار منهج التجربة وإزالة الخطأ، من خلال النقد. هذا هو لولب الآلية الإستراجاعية- من داخله يعلب العالم الثاني بعلمائه ومبتكريه دوراً كبيراً. لكن الأكثر أهمية هي المشاكل الطارئة، بل والعالم الثالث قبل كل شيء، من خلال أثره الاستحواذي الدائم على العالم الثاني. ولهذا، يُصلح العالم الثالث أحلامنا على الدوام، إلى [illegible] من تحقيقها".

وقد وقف الكثير من العلماء والمفكرين، موقفاً رافضاً للعالم الثالث لبوبر، وأنكروه مثلما أنكروا عالم المثل الأفلاطوني، فقد أشار رياض حاوي (1426: 17) إلى " أن الفيزيائيين والوضعيين لا يؤمنون إلا بالعالم الأول فقط، ولذلك بالنسبة لهم لا وجود لسانفونية بيتهوفن في عالم التجريد، بل وجودها متحقق بالأصوات التي صدرت من الآلات الموسيقية، التي لها أثر من موجات وذبذبات صوتية، يمكن قياسها وحسابها. وهناك النظرية الثنائية، التي تؤمن بوجود العالم الأول والثاني، عالم الفيزياء وعالم التجربة الذاتية، ولكنها تنكر عالم التجريد". وقد يعزى موقفهم هذا، إلى طبيعة اختصاصهم التي تجعلهم لا يفتحون آفاق عقولهم، إلا للمعرفة العملية التطبيقية، ويرفضون الميتافزيقا، ولا يؤمنون إلا بالخبرة الحسية كطريق للوصول إلى المعرفة. ومنهم من يؤمن إلى جانب ذلك، بما يختلج في حناياه الداخلية، من وعي وإحساس وتفكير، لأنه الوسيلة التي عن طريقها، يتعامل مع العالم الأول ويتفهمه.

الفصل الثالث

- التقـــــــــــدم العلمـــــي.
- المسؤولية الأخلاقية للعلماء.

التقدم العلمي

ماهية التقدم العلمي:

لقد تمت الإشارة في موضع سابق من هذه الدراسة، إلى أن المعرفة العلمية هي ذاتها العلم، لأن المعرفة عامة أوسع حدوداً ومدلولاً، وأكثر شمولاً وامتداداً من العلم. والمعرفة في شمولها، تتضمن معارف علمية ومعارف غير علمية. ولذا يمكن القول، بأن كل علم معرفة، وليس كل معرفة علماً. وتقوم التفرقة بين النوعين، على أساس قواعد المنهج وأساليب التفكير، التي تتبع في تحصيل المعارف. فإذا أتبع الباحث قواعد المنهج العلمي، في التعرف على الأشياء والكشف عن الظواهر، فإن المعرفة حينئذ تكون علماً. وهذا ما أكد عليه كارل بيرسون (152 ؛ 1911) Karl Person بقوله: " كل ميدان علم، ما دام يستخدم على نحو متسق قواعد المنهج العلمي ".

ولهذا، عرف عبد الباسط حسن (1985 ؛ 19) العلم بأنه "... المعرفة المصنفة، التي تم الوصول إليها باتباع قواعد المنهج العلمي الصحيح، مصاغة في قوانين عامة للظواهر الفردية المتفرقة ". وتعريفه هذا، لا يشذ عما أوردته موسوعة لالاند الفلسفية، في وصف العلم وتحديده، ففيها شبه اتفاق، على أن صفة العلمية اليوم هي صفة منهجية، بمعنى أن هناك معايير اتفاق معينة، إذا توفرت في التفكير أصبح علمياً، بغض النظر عن موضوع البحث. وقد عرف لالايد العلم بقوله: " إن العلم هو مجموعة معارف وأبحاث، على درجة كافية من ناحية الوحدة والعمومية، ومن شأنها أن تقود البشر الذين يتكرسون لها، إلى استنتاجات متناسقة، لا تنجم عن مواصفات إرتجالية، ولا عن أذواق أو اهتمامات فردية تكون مشتركة بينها، بل تنجم عن علاقات موضوعية نكتشفها بالتدريج، ونؤكدها بمناهج تحقيق محددة " (عبد الله المطيري: 9). إذن، هذا التعريف يؤكد على المنهجية الموضوعية الدقيقة، القادرة على تقديم نتائج، كما يستبعد أحكام القيمة والذوق والفنون والجماليات.

أما آنشتين، عالم الفيزياء الشهير، فقد عرف العلم بأنه "... السعي عن طريق التفكير المنظم، نحو تجميع كل الظواهر الممكن إدراكها حسياً في هذا العالم، في إرتباط شامل قدر الإمكان" (حسين علي: 27). وهذا يعني، أن آنشتين يحصر العلم، في ما يمكن ملاحظته حسياً في هذا العالم المحسوس، على أن يكون المنهج منظماً عقلانياً، يوفر ربط الظواهر في سياق واحد. ومع أن هذا التعريف يوحي بشكل كبير، أن العلوم الإنسانية ليست علوماً بمعنى الكلمة، إلا أن العلم عموماً، كما ذكر ستوارت باركر(2007 ؛ 81) هو "... البحث عن النظريات الأقرب من غيرها إلى الحقيقة، والتي تناظر الوقائع على نحو أفضل". وهذا يتوافق مع رؤية كارل بوبر للعلم، الذي أهتم به اهتماماً كبيراً، بوصفه أنضر وجوه الحضارة، وأثمن إيجابيات العقل، والأقدر على تجسيد الهم الإنساني والفعالية الإنسانية، والأكثر حيوية وإنسانية من أي منشط آخر. قضاياه قابلة دوماً للتكذيب والتطوير والتعديل، والميتافيزيقا أفقه الرحيب، الذي يلهم بالنظريات أو الفروض الخصيبة، حيث يلعب الخيال الخلاق، والعبقرية المبدعة للفروض العلمية، دوراً

أساسياً في خلق قصة العلم المثيرة، التي علمت الإنسان المعنى الحقيقي للتقدم العلمي، الذي هو مجال بحثنا في هذا الجزء من الدراسة "... فالتقدم العلمي- كما سنرى- لا تفسره إلا الثورة، بمعنى التغير الجذري لبدء دورة معرفية جديدة "(يمنى الخولي 2002: 30).

ولذلك، يفرض كارل بوبر على فلسفة العلم، النظر إلى التقدم العلمي بوصفه ثورة مستمرة، وليس البتة تراكماً كمياً، وكأن النسق العلمي مخزن بضائع تتكاثر أو مكتبة تتزايد محتوياتها مع الوقت. وينفرد بوبر بنظرة ثورية متطرفة، ترى أن كل تقدم علمي مهما كان محدود النطاق، إنما يمثل ثورة جديدة في مجاله وهذا ما لمسناه في كتابه الشهير (بحثاً عن عالم أفضل) (1999: 118) عندما قال: " إن نظريتي الابستمولوجية هي نظرية عن نمو المعرفة، عن طريق ثورات ذهنية وعلمية. عن طريق أفكار جديدة وعظيمة".

ولا تختلف النظرة البيولوجية أو التطورية للتقدم العلمي، عن تلك الرؤية العامة التي صاغها له بوبر، لأن التقدم في هذه الحالة، سيدفع الإنسان إلى عدم الرضا عن واقعه، والبحث بصفة مستمرة، عن واقع وعالم أفضل، يحقق لنفسه فيه كمال أعظم، والدليل على الإرتباط والاتساق، بين منظوري بوبر للتقدم العلمي، ما ذكره في كتابه (أسطورة الإطار) (2003: 34) بقوله: "... ومن المنظور البيولوجي أو التطوري، يمكن النظر إلى التقدم العلمي، على أنه وسيلة يستخدمها النوع البشري ليتكيف مع البيئة، لكي يغزو مواطن بيئية جديدة، بل وأن يبتدع مواطن بيئية جديدة".

ولأن كارل بوبر يؤمن، بأن المعرفة لا يمكن أن تبدأ من لاشيء- من لوح مصقول- لا ولا حتى من الملاحظة، فإن التقدم في هذه الحالة، يتضمن "... تحوير وتصحيح المعرفة السابقة. طبيعي، أنه من الممكن في بعض الأحيان، أن نخطوا إلى الأمام خطوة، من خلال ملاحظة أو من خلال اكتشاف تم صدفة، لكن أهمية الملاحظة أو الاكتشاف، تعتمد عموماً على ما إذا كانت تمكننا من تحوير نظريات موجودة " (كارل بوبر 1999: 70).

وهكذا، نلاحظ من تعريفات بوبر للتقدم العلمي، أنه يؤكد على قضية عامة وأساسية، بل وتعد محور فلسفته العلمية، وهي أن كل حلقة معرفية، مهما كانت مقتدمة، لابد وأن تنتهي هي الأخرى إلى مشكلة، تدخل في حلقة أخرى، يعني أن الجهود المعرفية لابد أن تكون دوماً في حاجة إلى استئناف المسير، مما يعني إمكانية التقدم المستمرة. وإذا كان هذا يؤسس لفكرة بوبر- المواتية لروح العصر- في اعتبار اليقين من مخلفات عصور الجهالة، فإنه من جهة أخرى، يؤكد على أن بوبر، قد جعل فلسفة العلم فلسفة للتقدم.

محركات التقدم العلمي:

لكي يحقق العلم تقدماً فعلياً، لابد من توفر العديد من العوامل أو المحركات، التي تدفع به في هذا الاتجاه، وهذه المحركات تجملها الفلسفة العلمية لكارل بوبر في الآتي:

1) النظر إلى الأفكار الجديدة على أنها ثمينة:

إن الفلسفة البوبرية ترى، أن التقدم في العلم يستوجب منا، أن نقدر الأفكار الجديدة تقديراً عالياً، ونتعامل معها باعتبارها ثمينة، حتى ولو لم تكن كذلك، كما ينبغي خدمتها بعناية كافية، خصوصاً إذا ما رأينا فيها شيء من الجموح أو عدم المألوف، يقول كارل بوبر (2003: 48): " أنا لا أقصد أن نتلهف على قبول الأفكار الجديدة، فقط لأنها جديدة، ولكن ينبغي أن نتحمس لعدم كبت فكرة جديدة، حتى إن لم تبد لنا عالية الجودة ".

2) الحاجة إلى المغامرة:

إن المتأمل في الفلسفة القائلة، بأن النظريات أو الأفكار العلمية هي القابلة للنقد والتكذيب، يستطيع أن يجزم بأن العالم مهما بلغت قدراته وإمكاناته العلمية، لا يستطيع أن يوجد أفكاراً جديدة، أو يقحم أفكاراً ذات جدة حقيقية، حتى في أكثر العلوم الطبيعية إنضباطاً، بغير أن يتورط أحياناً في مغامرة. وهذا يعني، أنه ينبغي دائماً التأهب، لمخاطرة أن يكون المرء على خطأ، وأيضاً التأهب لمخاطرة أخرى قد تكون أقل أهمية، مخاطرة أن يساء فهمه أو يساء الحكم عليه. وهذا الأمر يمكن أن يعزى في كثير من الأحيان، إلى عدم قدرة الكثير من العلماء، على التخلص من القيم والتفضيلات الذاتية، عند الحكم على نتائج أبحاثهم ودراساتهم، مما يجنبهم الاقتراب من الموضوعية، يقول كارل بوبر (2003: 50) "... الحقيقة أنه حتى العلماء العظام يخفقون أحياناً في بلوغ موقف النقد الذاتي، الذي يحول بينهم وبين الثقة الكاملة بأنفسهم، فنجدهم يصدرون أحكاماً فادحة الخطأ على الأشياء ".

3) الحاجة إلى قدر محدود من الدوجماطيقية:

إن الصراع بين القديم والجديد عادة، هو الذي يبين بوضوح حقيقة النظريات أو الأفكار العلمية، ومدى قوتها وقدرتها على البقاء، وهذا يتطلب قدر من الإنغلاق، في فكر المؤيدين للنظريات القديمة وتمركزهم حولها، وإلا فلن يحدث الصراع بينها وبين النظريات الجديدة، الذي سيكشف لنا، أي النظريات أكثر قدرة على تحليل وتفسير الظواهر، أي يكشف لنا، أيها التي ستدفع بالعلم خطوة إلى الأمام، يقول كارل بوبر (2003: 50) في كتابه (أسطورة الإطار): " إن قدراً من الدوجماطيقية ضروري للتقدم. ومن دون صراع جاد من أجل بقاء النظريات القديمة، حيث التشبث بها والدفاع عنها، فلن تكشف أي من النظريات المتنافسة عن همتها وعزمها، أي عن قوتها التفسيرية ومحتوى الصدق فيها".

4) جهل الإنسان المتزايد:

إن جهل الإنسان بلاد حدود، وهذا أمر يضفي عليه نوع من الاعتدال. وهذا التقدم العلمي، وخصوصاً في العلوم الطبيعية، هو ما يذكره دائماً بجهله، ويدفعه دفعاً للبحث والتنقيب المستمر عن الحقائق، الذي يؤدي بدوره إلى اتساع دائرة جهله. وهذا في رأي بوبر، يحرف الفكر السقراطية عن الجهل تحريفاً جديداً "... فمع كل خطوة إلى الأمام، مع كل مشكلة نحلها، فإنا نكتشف ليس فقط مشكلات جديدة بلا حل، وإنما نكتشف أيضاً، أننا حين أعتقدنا أننا نقف على أرض صلبة آمنة، كان كل شيء في

الواقع متقلقلاً مزعزعاً " (كارل بوبر 1999: 86).

5) الحاجة إلى قدر من المحافظة:

إن ثورة التقدم العلمي لا تعني أنه لا يحتاج إلى قدر معين من المحافظة فمهما كانت النظرية الجديدة ثورية، فإنه يجب أن تتوفر لديها القدرة، على تفسير سائر ما نجحت سابقتها في تفسيره، وأن تفضي إلى نتائج- على الأقل- لا تقل في قوتها عن نتائج سابقتها، وإلى نتائج أفضل إن أمكن. وبالتالي في مثل هذه الحالات، لابد أن تبدو النظرية السابقة، كاقتراب تقديري جيد من النظرية الجديدة، بينما يظل من الأفضل، أن تكون ثمة حالات أخرى، تفضي فيها النظرية الجديدة إلى نتائج مختلفة عن نتائج سابقتها، وتفضلها في كثير من الأحيان (كارل بوبر 2003: 45- 46). كما يطرح بوبر (1986: 253) هنا مطلباً أو محركاً للتقدم العلمي أكثر راديكالية، عندما قال: "... فإذا كانت القوانين البادية للطبيعة تتغير، فإن النظرية الجديدة، التي ابتدعت لتفسير القوانين الجديدة، يجب أيضاً، أن تكون قادرة على تفسير الوضع قبل التغير وبعده، وأيضاً التغير نفسه، وذلك بالقوانين العمومية والشروط المبدئية (المتغيرة)".

6) الحاجة إلى قدر من الصراع بين الأفكار القديمة والجديدة:

لكي تُعد فكرة جديدة كشفاً، أو خطوة في العلم إلى الأمام، لابد أن تدخل في صراع مع الفكرة أو النظرية التي تسبقها، ومعنى هذا، أنها يجب على أبسط الفروض، أن تؤدي إلى بعض النتائج المتعارضة، وهذا يعني من المنظور المنطقي، أنها يجب أن تناقض سابقتها، يجب أن تطيح بها، فعلى سبيل المثال، نجد "... أن نظرية آينشتين تناقض نظرية نيوتن (على الرغم من أنها تتضمن نظرية نيوتن كحالة تقريبية). وفي إظهار التضاد مع نظرية نيوتن، أبانت نظرية آينشتين على سبيل المثال، أنه في مجالات الجاذبية القوية، لا يمكن أن يوجد مدار كبلر الإهليجي، ونستطيع تقدير الشذوذفية، وإن يكن ليس بالدقة، التي تقدر بها الحضيض الشمسي، أي أبعد نقطة في مدار الكوكب عن الشمس (كما لوحظ في مدار عطارد) " (كارل بوبر 2003: 247). وبهذا المغزى، نجد التقدم في العلم- أو على الأقل التقدم اللافت – دائماً ثورياً.

7) الحاجة إلى قدر من العقلانية:

إن ضرورة الفصل، فيما إذا كانت الفكرة أو النظرية الجديدة أفضل من سابقتها، والتي نستطيع من خلالها، أن نجزم بوجود قدر من التقدم العلمي، تتطلب منا أن نتملك شيئاً، كمعيار للحكم على جودة الفكرة أو النظرية، بالمقارنة بينها وبين سابقتها، وهذا يعني، أنه بالإمكان تقييم التقدم في العلم تقييماً عقلانياً. وإذا كان التقدم العلمي- كما ذكرنا سابقاً- يتصف بالثورية، ويمكن له عن حق، أن يرفع شعار كارل ماركس (الثورة دائمة)، فإن كارل بوبر (2003: 46) يؤكد على "... أن هذه الثورات العلمية عقلانية، بمعنى أنها، من حيث المبدأ، تفصل بوسائل عقلانية فيما إذا كانت النظرية الجديدة أفضل من سابقتها. وبطبيعة الحال، لا يعني هذا أننا لايمكن أن نتعثر، فيمكن أن نرتكب الأخطاء بطرق عديدة".

8) الحاجة الشديدة للنقد:

إن النقد لدى بوبر، هو أساس التقدم العلمي وبرز ثوريته، فالكشف الجديد تكذيب للنظرية أو

الفرض المطروح. ويشدد بوبر على أن يكون النقد الموجه للفروض والنظريات العلمية قاسياً، وأن تكون الاختبارات التجريبية، التي يتم الحكم من خلالها على مدى قابليتها للتكذيب، صعبة ووعرة، تماثل في صعوبتها ووعورتها الظروف البيئية، التي تؤدي بالكائن الحي إلى مزيد من التكيف والتحدي، إلى مزيد من التطور والارتقاء، حتى يمتلك القوة، التي تضمن له البقاء. وهذا الأمر ليس الغريب على كارل بوبر، لأن جميع المفكرين، الذين يتبعون منهج النقد في أبحاثهم ودراساتهم، كالجابري مثلاً، نقدهم مؤدلج، أما هو فنقده في ذاته أيديولوجية.

9) الحاجة للطبيعة الانتخابية للفروض (البقاء للأقوى):

لقد لاحظنا من خلال المنهج العلمي لبوبر، إن منهج تطور العلم ذاته، يماثل إلى حد كبيرما أسماه دوران بالانتخاب الطبيعي، إنه الانتخاب الطبيعي بين الفروض. والعلم يتكون عادة، من تلك الفروض التي أبدت ملاءمتها كحل للمشكلات، وصمودها أمام النقد، إنها الفروض التي ضلت من أجل الوجود والبقاء، وعملت على استبعاد الفروض الأضعف منها، أو التي حاول واضعوها أن يعدلوها ويكيفوها، فلم يكن تكييفاً مطابقاً للمطلوب، فحكمت عليها الفروض الأقوى منها بالفناء (يمنى الخولي 2000: 352-353).

10) قابلية العلم للاختبار والتكذيب المستمر:

إن فلسفة بوبر بأسرها، تستند في وجودها إلى الخاصة المنطقية المميزة للعمل، وهي الإمكانية التكذيبية لعباراته، أي قابليته المستمرة للمواجهة مع الواقع والوقائع، قابليته للنقد والمراجعة واكتشاف الخطأ، وبالتالي التصويب والاقتراب الأكثر من الصدق. وبهذا تكون فلسفة العلم لدى بوبر، هي منطق قابليته المستمرة للتقدم، بحيث تكون قواعد البحث العلمي قواعد مباراة هي من حيث المبدأ بلا نهاية. فالعالم الذي يقرر يوماً ما أن العبارات العلمية أصبحت لا تستدعي أي اختبارات أخرى، ويمكن اعتبارها متحققة بصورة نهائية، ينسحب من المباراة. وعلى هذا الأساس، نجد أنه لم يعد هناك حاجة، إلى منطق للتبرير والتحقق أو الموائمة، بقدر الحاجة إلى منطق للكشف والتقدم المستمر. فالكشف العلمي هنا، ليس لبنة جديدة تضاف إلى صرح العلم، ولكنه بقدر ما يكون قابلاً للتكذيب، بقدر ما يفتح طريقاً إلى تقدم أبعد (يمنى الخولي 2000: 315-316).

وقد كان العلم البيولوجي سيرجون أكسلس، أبرز من عنوا بتأكيد أن القابلية للتكذيب هي أشد ما يفتح الطريق أمام التقدم العلمي ويفجر خصوبته، لأنها تحرر العلماء وتحرر عملهم. وفي هذا الشأن كتب يقول: "... إن الاعتقاد الخاطئ بأن العلم يؤدي أخيراً إلى اليقين والشرح النهائي، ويحمل معه تضمناً بأن نشر فروض قد تكذب في النهاية، هو إساءة علمية بالغة، بنجم عنه أن العلماء قد يمتنعون عن الاعتراف بكذب مثل هذه الفروض، وقد يضيعون أعمارهم في الدفاع، عما لم يعد قابلاً للدفاع عنه، بينما نجد- تبعاً لبوبر- أن التكذيب كلياً أو جزئياً، هو المصير المتوقع لكل الفروض، بل وإننا قد نبتهج بتكذيب فرض، كنا ندللّه كأحدى بنات أفكارنا، والعلم في هذه الحالة، يتخلص من الخوف والندم، ويصبح العلم مغامرة شيقة، يؤدي فيها الخيال والرؤية إلى تطورات تصورية تعلو في عموميتها ومداها عن الدليل التجريبي. والصياغة الدقيقة لهذه الرؤية الخيالية العميقة الداخلة في صميم الفرض، تفتح الطريق أمام أقسى

الاختبارات التجريبية، ونظل على الدوام نتوقع أن الفرض قد يكذب ويحل محله، كله أو بعضه، فرض آخر ذو قوة شارحة أعظم " (Bryan Magee 1973: 32).

وهكذا، نجد أن الفلسفة البوبرية التكذيبية، قد عرفت كيفية استغلال هذا التطور في التفكير العلمي، لتضاعف شحنات الطاقة التقدمية للعلم. وتؤكد أننا بلغنا من العمر رشداً، ولا ينبغي أن نخشى الخطأ، ولم نخشاه؟، ونحن قادرون بحكم طبائع الأشياء على تجاوزه لما هو أفضل. فقد أصبح واضحاً الآن، أن القابلية للتكذيب هي عماد تقدم العلم واقترابه أكثر من الصدق، أي أنها عماد خصوبته. لقد اعتبر برتراندرسل الاستدلال القياسي تحفة من التحف القديمة، لا تدل على الجبن العلمي. "... إذا كان الرأي عند أصحابه، هو أن الاستدلال لو تعرض لأيسر احتمال للخطأ، كان من الخطأ أن ننتزع منه نتجية نركن إليها. وهكذا كان طابع التفكير عند قساوسة العصور الوسطى، بل هكذا كان طابع حياتهم نفسها، فهم ينشدون السلام على حساب الخصوبة" (برتراندرسل: 67). أما فلسفة بوبر التكذيبية فهي تنشد الخصوبة على حساب السلامة.

11) قابلية العلم للخطأ:

لقد جعلت الفلسفة العلمية البوبرية من الخطأ أساساً للتقدم العلمي، وذلك عن طريق المحاولات (التخمينات) وإقصاء الخطأ (الإبطالات)، فبوبر يؤمن بالخطأ كأساس للصدق أو الحقيقة، التي تظل مجرد مبتغى مفقود، نقترب منه دون أن نقبض عليه. فما يهم في نظره، ليس التساؤل عن مصدر المعرفة، بل الأهم هو المعرفة ذاتها، من حيث هي مضمون يسمح بالنقد واكتشاف الخطأ فيها. فهذه المعرفة تتضمن الخطأ بشكل دائم، هذا الخطأ الذي يعمل النقد على كشفه والإبطال على إقصائه. فالمعرفة في نظر بوبر، لا تتمتع بأي أسس ومصادر غير قابلة للخطأ، سواءً في العقل أو في الحواس. إن منطق التقدم العلمي يفرض المراجعة الدائمة للتصورات والمناهج العلمية السالفة، ومن ثم فأساسه هو النفي، أي رفض الآراء العامية والتجربة الأولية، والأفكار المسبقة والاعتيادية. وذلك بناء على النقد والمناقشة الجدلية، التي تكشف عن مغالطات وأخطأ مثل هذه المعارف، من أجل تجاوزها، فتغتني بذلك المعرفة عن طريق التعديل، إلى الحد الذي تصبح معه الموضوعات العلمية، هي مجموع الانتقادات للفلسفة البوبرة، يخرج العلم ويتطور، من خلال التصحيح المستمر للبناء المعرفي السابق، وفي هذه الحالة، تكون بنية العلم هي إدراك أخطائه، والحقيقة العلمية هي تصحيح تاريخي لخطأ طويل (يوسف تيبش 2006: 265) و (يمنى الخولي 1989: 485).

كيفية حدوث التقدم العلمي:

إن كارل بوبر على خلاف بعض العلماء والكثير من الهواة، يرى أن البدايات الأولى للعلم، موجودة في الأساطير الشعرية، والدينية، وفي الخيال الجامح للإنسان، الذي يحاول أن يجد تفسيراً لأنفسنا وللعالم. ثم يتطور العلم من الأسطورة، تحت تحدي النقد العلمي: صورة من النقد تدفعها فكرة الحقيقة، أو البحث عن الحقيقة، والأمل في بلوغها (كارل بوبر 1999: 273).

كما يؤمن بوبر بأن للميتافيزيقا- رغم عدم علميتها- دوراً غير ضئيل في تطور العلم، فالآراء والأفكار فيزيقية، أو إن شئت القضايا الميتافيزيقية Metaphysical Propositions تسهم وبصورة أصيلة في إنطلاق الأفكار العلمية وتقدمها. والدليل على ذلك، أن بوبر في تصديره للطبعة الإنجليزية لمنطق الكشف العلمي، يصر على "... أنه من الحقائق المسلم بها، أن الأفكار الميتافيزيقية البحتة- ومن ثم الأفكار الفلسفية- ذات أهمية قصوى للكوزمولوجيا، فمن طاليس إلى آنيشتين، ومن الذرية القديمة إلى تأملات ديكارت عن المادة، ومن تأملات جلبرت ونيوتن وليبنتز وبسكوفيك عن القوى، إلى تأملات فارادي وآينشتين عن مجالات القوى، أضاءت الأفكار الميتافيزيقية معالم الطريق" (كارل بوبر 1986: 33).

وهذا التقدم العلمي لا يحدث إلا من خلال التقييم النقدي، فعندما يقدم العالم نظرية، في أي مجال من مجالات العلم، يجب أن تخضع الفحص نقدي، ولتغذية راجعة نقدية، حتى يتبين مواطن الخلل والضعف فيها، فتتم معالجتها (Lang Lands 2007 :12). وهذا ما أشار إليه كارل بوبر بقولة: " إذا أردنا أن نحدث تقدماً، ينبغي أن لا نقاتل حتى الموت من أجل نظريات قائمة، بل نرحب نقدها، وندع نظرياتنا تنتهي لصالحنا (Bryan Magee 1998 :240).

إن ما يحدد طريق التقدم العلمي، هو هذه المهمة التي لا نهاية لها، المتمثلة بالاكتشاف غير المنقطع لمسائل جديدة، أكثر عمقاً وعمومية من سابقتها باستمرار، وبإخضاع الأجوبة الحالية التي نحصل عليها، لفحوص مجددة وأكثر صرامة بصفة مستمرة. وإذا أردنا أن نعرف بوضوح أكثر كيفية حدوث التقدم، وفقاً للفلسفة النقدية البوبرية، يمكن القول، أنه إذا تم التوصل إلى إثبات كذب بعض الفروض المتنافسة، أي تم تفنيدها، أصبح من المنطقي تفضيل الفروض، التي لم يتم تفنيدها بعد. وهذه سيتمسك بها مؤقتاً، بوصفها حد التقدم العلمي حتى اللحظة الراهنة، ثم تستأنف الجهود العلمية لمحاولة تفنيدها هي الأخرى، ومحاولة استبدالها بفروض أكثر اقتراباً من الصدق، ثم يؤخذ أفضلها نسبياً، ويتم التمسك بها مؤقتاً، لأنها أفضل الفروض الموجودة حتى الوقت الراهن، ثم يتم تفنيدها هي الأخرى، والوصول إلى فروض أفضل، نسلم بها بصفة مؤقتة... وهلم جرا (يمنى الخولي 2000: 343).

وهكذا، لا يتوقف العلم أبداً، بل يسير سيراً متصلاً، في إطار منطق للتقدم المستمر، فكل حل لمشكلة، يخلق مشكلات جديدة تحتاج إلى حل. ولكما ازدادت صعوبة المشكلة الأساسية، وكلما ازدادت الجسارة في محاولة حلها، كلما كانت المشكلات الجديدة أكثر إثارة. وكلما علمنا أكثر عن العالم، وكلما كان ما نعلمه أعمق، كلما كانت معرفتنا عما لا نعرف- معرفتنا عن جهلنا- أكثر وعياً ووضوحاً وتحديداً. فالمصدر الرئيسي لجهلنا، يكمن في حقيقة أن معرفتنا، لا يمكن أن تكون إلا متناهية، بينما جهلنا لابد أن يكون لا متناهياً. وهذا- كما ذكر سابقاً- من الأمور التي تدفع دفعاً باتجاه البحث الدءوب والمتواصل، والذي يؤدي إلى التقدم العلمي المستمر.

عقبات التقدم العلمي:

إن العلم لا يسير دائماً في طريق ممهدة، تصل به مباشرة إلى هدفه الأساسي، وهو التقدم المستمر،

فهناك العديد من المعوقات أو العقبات، التي قد تحول بينه وبين تحقيق هذا الهدف، أو تجعله يضل الطريق الموصل إليه. وأهم العقبات التي تواجهها التقدم العلمي لدى بوبر ما يلي:

1) إنحياز العالم لنظريته:

قد يرغب الباحث أو العالم بصفته الفردية، أن يدعم نظريته بدلاً من أن يفندها. وهذه الرغبة- من منظور التقدم العلمي- يمكن أن تضلله بمنتهى السهولة. كما أنها ستسيء إليه كعالم- عندما يوصف بالتحيز والبعد عن الموضوعية- لأنه إذا لم يقم بالاختبار النقدي لنظريته الأثيرة بنفسه، فسوف يقوم به العلماء الآخرون. وإذا جاءت نتائج اختباراتهم في صالح النظرية، فسوف يعتبرون ذلك، مجرد فشل للمحاولات الشغوفة لتفنيدها، فشل في العثور على الأمثلة المعارضة لها، بين أفضل النظريات المنافسة. وهذا ما أكد عليه كارل بوبر (2003: 41) بقوله: "... لا داعي لخلق عقبة كؤود للتقدم العلمي، بأن ينحاز العالم بصفته الفردية ليحابي نظرية مفضلة. وما زلت أعتقد أن كلودبرنار كان ثاقب البصيرة، حين قال: (أولئك المزودون بإيمان مفرط بأفكارهم، غير مهيئين لإحراز كشوفات). كما أعتقد أيضاً، أن فرنسيس بيكون كان على حق، إذ ساوره القلق من أن نظرياتنا تجعل ملاحظاتنا متحيزة. ودفعه هذا إلى نصح العلماء، بأنهم يجب أن يتجنبوا أي تحيز، وذلك عن طريق تصفية عقولهم من كل النظريات. وما زلنا نستمع إلى مثل هذه الإرشادات، يبد أننا لانستطيع بلوغ الموضوعية بعقول خاوية". فالموضوعية تعتمد على النقد وعلى المناقشات النقدية، والاختبار التجريبي النقدي، وهذا يحتاج من العالم إلى إلمام كبير بالموضوعات والنظريات السابقة في مجال بحثه ودراسته، حتى يتمكن من رؤية الجوانب والأبعاد، المتصلة بالفكرة أو النظرية المطروحة للمناقشة والنقد.

2) ربط العلم بالأيديولوجيا:

من المعروف أن الأيديولوجيا تلبس رداء العلم، وأن العلم يلبس رداء الأيديولوجيا، وهذه عقبة من عقبات التقدم العلمي، نشأت من دمج بعض المفكرين والعلماء للعلم والأيديولوجيا، إلى درجة أن النظري العلمية، يمكن أن تصبح بدعة عقلية شائعة، أو أيديولوجيا محصنة. وهذا الأمر يرجع في الأساس، إلى أن كل عالم أو باحث ، يقيم نظرياته وأفكاره على بنى تحتية أيديولوجية (كارل بوبر 2003: 50 - 51).

لقد ظهرت أفكار هيجل وماركس وكونت وسنبسر، على أساس أن كلاً منهم، قد توصل إلى حل الشفرة الخاصة بقانون التقدم، التي يمكن استنباط طبيعة المجتمع والمستقبل منها. مع أن كلاً منهم مختلف عن الآخر اختلافاً بيناً. واستعمل كل منهم التاريخ كما يريد، لأن كل منهم، راح يعكس أضواء تفكيره إلى الخلف، ليكشف ماضياً جديداً، فكانت الحصيلة في النهاية، كثيراً من المواضيع، وكثيراً من المستقبلات، بحيث يتطلب كل مستقبل جديد ماضياً جديداً. كان الواحد منهم يتوهم أنه يقرأ التاريخ من بدايته، بينما كان في حقيقة الأمر يقرأه من نهايته. والقراءة الكلية للتاريخ، دعامة أساسية في بنية الأيديولوجية،

يساندها ما يتاح من كشوفات علمية وأفكار جديدة (عبدالسميع أحمد 1986 ؛ 98).

كانت كشوف نيوتن وداروين وآينشتين وهيزنبرج، معارف تسلقت عليها الأيديولوجيات من كل اتجاه، بينما الكشوف العلمية واحدة. فالأيديولوجية- كما هو معروف- تطوع العلم لما تريد، وتبدو وكأنها نتاج منطقي للعلم. والدمج الذي يحدث بين العلم الأيديولوجية، الهدف منه تحقيق أو تبرير مصالح معينة داخل المجتمع، مثل المصالح الاقتصادية، أو قد تكون مصالح جماعات ذات أوضاع اجتماعية خاصة، مثل مصالح الأقليات التي تسعى إلى الصعود الاجتماعي والتحايز، أو مصالح جماعات القوة، أو مصالح العمال أو المثقفين، أو مصالح جماعات منغلقة تعادي الآخرين. كان هذا في نهاية الأمر، يمكن أن يحمي الفكرة أو النظرية، ويشكل حولها سياج منيع، يقيها من أن تصبح موضوع للمناقشة والحوار النقدي، الذي يؤدي إلى تفنيدها، وظهور فكرة أو نظرية أخرى بديلة، تفوقها في القدرة على تحليل وتفسير الظواهر.

3) التعصب والدوجماطيقية :

إن التعصب يعد أحد العقبات الكبرى للتقدم العلمي، فهناك من يتحيز لأفكار أو نظريات معينة، ويحاول الدفاع عنها والانغلاق عليها، دون أي قدر من التسامح مع وجهات النظر الأخرى، التي تحاول نقدها وتفنيدها، وذلك لأن تعصبه الأيديولوجي أو الديني، الذي يقترن عادة بالدوجماطيقية والافتقار إلى الخيال، يجعله على يقين، بأن هذه النظريات أو الأطر التي سجن نفسه فيها، تمتلك الحقيقة وحدها، لأنها تحولت في هذه الحالة إلى أيديولوجيات، مثل النظرية الماركسية. وهذا يعود في الأساس- كما يشير الأدب السياسي- إلى "... أن الأيديولوجية هي القالب الذي يصب فيه العلم، لأن صانع العلم والأيديولوجيا واحد، وهو الإنسان بعقلانيته ولا عقلانيته، ونزاهته وتحيزه، وتفكيره المنطقي ومغالطاته المنطقية، وانتماءاته وعداءاته الاجتماعية والسياسية... وعندما تتضافر التفضيلات المعرفة في نسق، نستطيع أن نحكم مع وضد من يقف هذا النسق أو ذاك. وقبولنا ورفضنا بدورهما، لا يقومان على أسباب علمية صرفه، وإنما على أسباب أيديولوجية أيضاً" (عبد السميع 1986 ؛ 114).

هذا الموقف الأيديولوجي المتعصب، لا يترك المجال مفتوحاً لطرح الأفكار والنظريات للمناقشة والحوار النقدي، الذي يفندها ويبين مواطن عجزها، ويبحث عن نظريات أخرى، تتجاوز ذلك العجز من جانب، ومن جانب آخر، تصبح كشفاً علمياً، ينقل العلم خطوة إلى الأمام، يقول كارل بوبر (2003 ؛ 50): "... لا يكفي الاحتفاظ بالنظريات البديلة رهن البقاء عن طريق مناقشتها، بل يجب أيضاً، أن يبحث بمنهجية وإصرار عن بدائل جديدة، وأنه لمدعاة للقلق ألا يكون ثمة بدائل، أي حينما تصبح الأجواء مقصورة تماماً على النظرية السائدة. ويتفاقم الخطر المحدق بالتقدم في العلم، إذا اتسمت النظرية موضع البحث بما يشبه الاحتكار".

4) القهر والقمع:

بما أن التقدم العلمي لدى بوبر- يتجسد في صورة اكتشافات علمية، تصل إليها العقول المبدعة والنيرة، فإن القهر والقمع الذي يسود في كثير من المجتمعات، يشكل عائق لذلك التقدم. لأن التجديد والإبداع والابتكار لا يحتاج إلى كفاءة في الأداء فحسب، بل إلى روح معنوية عالية، ناتجة عن حالة

الشعور بالأمن والطمأنينة والاستقرار، فالإنسان الخائف والمقهور، تشغله ظروفه وتستنفذ كل طاقاته العقلية، ولا تمكنه من الخلق والإبداع، الذي ينعكس على التقدم العلمي، وعلى المستوى الحضاري للمجتمع، وهذا ما دفع باروخ سبينوزا أيضاً، إلى القول: "..... بأن واجب الدولة، أن تعمل على تهيئة الظروف والأوضاع، التي تشجع الأفراد على التفكير والعمل والإنتاج إلى أقصى طاقاتهم، وأن توجههم وترشدهم إلى حياة تسود فيها حرية الفكر والتعبير، كي لا تعمي بصائرهم وتتبدد قواهم، في الكراهية والغضب والحسد وغيرها من الانفعالات السلبية" (أمة السلام جحاف 2008: 146). ومع هذا، قد نلاحظ أنه حتى القمع، يمكن أن يؤدي أحياناً إلى تقدم، فربما غنم التقدم العلمي من استشهاد جيوردانو برونو Giordano Brono، ومحاكمة جاليليو، أكثر مما خسر من معارضة محاكم التفتيش له (كارل بوبر 2003: 48).

5) الفقر يؤكد على أن هناك ظروفاً اقتصادية، تشكل عقبة في سبيل التقدم العلمي، مثل الفقر، الذي قد يشغل الباحث أوالعالم عن أبحاثه ونظرياته، ويشغل الآخرين عن الاهتمام بتلك النظريات، إن أنجزت وتناولها بالدراسة والنقد، هذا بالإضافة إلى أن الفقر قد يحول دون توفر الإمكانيات، التي تمكن الباحث من إجراء دراساته وتجاربه (كارل بوبر 2003: 47).

كما أن الترف يمكن أن يكون هو الآخر، عقبة من عقبات التقدم العلمي. لأن العلم يتطلب من العالم أو الباحث، ذهناً صافياً لا تشغله متطلبات ومشكلات الثروة، التي تجعله غير متفرغ لأبحاثه وعلومه، وتبعده عن متابعة الإنتاج العلمي للآخرين. وهذا ما أشار إليه كارل بوبر (2003: 48) بقوله: "... إن الجنيهات الوفيرة جداً، قد لا تمسك إلى بأفكار ضئيلة للغاية. ومع هذا، نعترف جميعاً بأن التقدم يمكن أن يحرز، حتى في ظن هذه الظروف العكسية... كما أن تضخم المنشورات والمطبوعات قد يئد الأفكار. ولأن الأفكار لاتكون إلا استثنائية فقد يغمرها الطوفان. إن الخطر حقيقي وماثل، وليس من الضروري أن نسهب في الحديث عنه، ولكن ربما كان لي أن أقتبس قولاً لليوجين فرنر Eugene Werner، وهو من طليعة صناديد ميكانيكا الكوانتم، وبأسى بالغ يجاهر (لقد تغيرت روح العلم)". أي أن التقدم العلمي في هذه الظروف، قد يقاس بمدى تراكم قدر كبير من المعلومات سواءً استخدمت في الوصول إليها لمعالجة المنهجية العلمية، التي تؤدي إلى كشف علمي جديد، أو أساليب التبرير التي تدافع عن الأفكار والنظريات، وتحاول إثبات صدقها.

6) حاجة المجتمع للفنيين العلميين:

يرى بوبر أن روح العلم يحدق بها الخطر، فالعلم قد يدمر العلم العظيم، وذلك لحاجة المجتمع الملحة للفنيين العلميين "... فيتصاعد تلقي دارسي الدكتوراه لمحصن تدريب فني على أساليب فنية معينة للقياس، ولا يشقون طريقهم إلى التقليد العلمي، التقليد النقدي لطرح الأسئلة، الطريق إلى أن تغريهم وتلهمهم الألغاز العظمى، التي تبدو غير قابلة للحل، بدلاً من إمكان حل المتاهات الصغرى. والحق أن هؤلاء الفنيين، عادة ما يكونون على وعي بحدودهم، إنهم يسمون أنفسهم متخصصين، ويرفضون أي إدعاء لسلطة

خارج تخصصهم. وهم يفخرون بهذا، ويدعون أن التخصص ضرورة. بيد أن هذا تهويهم في وجه الحقائق، التي تبين كيف أن الخطوات التقدمية العظمى ما زال بقطعها أولئك الذين يستمتعون بمجال رحيب من الاهتمامات. وإذا علا نجم تلك الكثرة من المتخصصين، فسوف يكون هذا اليوم، هو نهاية العلم كما نعرفه- العلم العظيم. سوف تكون كارثة روحية، تضاهي كارثة التسليح النووي من حيث نواتجها " (كارل بوبر 2003: 99).

والملاحظ فيما سبق، أن بوبر قد بالغ كثيراً، عندما أعتبر وجود الفنيين المتخصصين خطراً على المجتمع، لأن المجتمع- وقد ذكر هو ذلك- يحتاج إليهم في تصريف أعمال معينة تتطلبها الصناعة الحديثة، التي تقوم على التخصص الدقيق، فقد أنقضى الزمن الذي كان فيه الإنسان الكفء، هو القادر على أن يكون مهتماً بكل شيء، وقادر على معرفة وفهم كل شيء ويجد الوسائل التي تجعله يضم ويختصر في ذاته أروح جوانب الحضارة. فلم تعد ثقافة الإنسان الكامل الآن، سوى شكل لمعرفة مهلهلة متراضية. فالعالم الآن، وفي ظل الانفجار المعرفي لم يعد قادر على الانغماس في علوم مختلفة في آن معاً، بل إنه لم يعد قادر على الإحاطة بالمجال الكامل للعلم الواحد، ولابد أن يقتصر اهتمامه في فئة معينة من القضايا، أو في واحدة مفردة منها. كما أن النضال ضد الطبيعة (السيطرة على الطبيعة)، يحتاج إلى أن تكون نشاطاتنا مركزة، بدلاً من أن تكون مبعثرة على امتداد حيز واسع. ولذلك، فالتخصص يزيد كلاً من القدرة الإنتاجية ومهارة الفني أو العامل معاً، وهو شرط للتطور الفكري والمادي للمجتمعات. كما ان المجتمع لن يحتوي فقط على هؤلاء، الذين يقتصر تعليمهم على تلقي تدريبات فنية، بل هناك من يتخصصون في مجالات علمية عديدة، تتيح المجال أمامهم واسعاً لدراسة الأفكار والقضايا العلمية- ذات الصلة بتخصصهم- بأسلوب المناقشة والحوار النقدي، الذي يسهم بشكل إيجابي في التقدم العلمي.

وفي نهاية موضوع التقدم العلمي، لابد من التنويه إلى أن الأسلوب الأمثل، الذي نستطيع من خلاله أن نقيم ذلك التقدم، هو المقارنة بين المشكلات التي تم حلها من قبل، والمشكلات الناتجة عن تلك الحلول، وكذلك بالنظر في مدى تطور المشكلات العلمية، والزيادة في رهافة هذه المشكلات وثرائها وخصوبتها وعمقها. وهذا ما اكد عليه كارل بوبر (2003: 37) بقوله: "... أرى أفضل طريقة لتقييم تقدمنا العلمي، هي المقارنة بين مشكلاتنا القديمة والمشكلات الجديدة. وإذا كان التقدم المحرز عظيماً، فسنجد المشكلات الجديدة من نوعية لم تتراء لنا من قبل. سوف يكون ثمة المزيد من المشكلات الأعمق. وكلما تقدمنا أكثر في المعرفة، تبينا بوضوح أكثر ضخامة ما نجهله".

ومن منطلق التقدم الذي صاغته فلسفة بوبر، كإمكانية مفطورة في صلب طبيعة العلم والمعرفة، ثم الحضارة والحياة على السواء، تبنت الفلسفة البوبرية اتجاه قوي مترامي الأطراف متسق الأبعاد، شديد الولاء لمنطلقاته العلمية، وهو ما يعرف بالعقلانية النقدية، ويعد من أهم تيارات الفلسفة المعاصرة، وأكثرها إبداعاً وخصوبة.

المسؤولية الخلقية للعالم

إن الإنسان عموماً، مثلما يتصف بالحرية، يتصف بأنه مسؤول عن أفعاله، وهو بهذا يعد ذو مسؤولية خاصة، وفي المجال الذي يمتلك فيه قدرة خاصة، أو معرفة خاصة، ومن ثم كانت المسؤولية الخلقية للعالم، من القضايا البالغة القدم، وشأنها شأن العديد من المشكلات الأخرى، كان الإغريق أو من طرحها، وأول من أدرك أن العلماء فقط، هم من يستطيع تقييم متضمنات اكتشافاتهم، والدليل على ذلك قسم ابقراط، الذي أستهدف من ورائه، والإيحاء للطالب المبتدئ، بجسامة مسؤوليته المستقبلية كعالم في مجاله. ولأهميته اعتمدته الجامعات في مختلف المجتمعات والعصور، كطقس يؤديه الطلبة المتخرجون من كليات العلوم التطبيقية، يقول كارل بوبر (2003، 150): "... ويحضرني الآن قسم إبقراط... فأنا نفسي حين تخرجت من جامعة فيينا، ألقيت قسماً تعود أصوله التاريخية قطعاً إلى قسم إبقراط.. ومن أكثر النقاط الشائعة في قسم إبقراط، أنه لم يكن من أجل المتخرجين، بل من أجل المبتدئين في تعلم مهنة الطب. أساساً يلقي الطالب هذا القسم، في مستهل تلقيه لأصول العلم التطبيقي".

وكشأن مقتضيات النبل في العهود السابقة، نجد مقتضيات الحكمة الآن، كما طرحها البروفيسور مرسييه Mercier في أن السبيل المتاح للمعرفة، هو السبيل الذي يخلق الالتزام. إن العلماء فقط، هم الذين يستطيعون التنبؤ بالأخطار، مثل أخطار الانفجار السكاني، أو الأخطار الكامنة في النفايات الذرية، بل حتى الأخطار الكامنة في الاستخدام السلمي للذرة. ولهذا، فإن على عاتق العلماء مسؤوليات أخلاقية جسيمة، يجمل كارل بوبر أهمها فيما يلي:

1) الاهتمام برجع الصدى للتقدم التكنولوجي:

قد نجد بعض العلماء منشغلاً بأبحاثه ونتائج دراساته إلى أقصى درجة، ولكننا نجد البعض الآخر يتسم باللامبالاة، بحيث لايبدو أحداً منهم مهتماً إلى درجة كافية، بعموم رجع الصدى للتقدم التكنولوجي المندفع. هذا الأمر يمكن أن يعزى إلى إمكانيات التطبيق العالية، التي أدارت الرؤوس والاهتمامات، بشكل جعل التطور أو النمو التكنولوجي، يسبق نمو الضمائر ويتجاوزها. فعلى الرغم من أن الكثيرين(أبناء المجتمع) يتساءلون، عما إذا كان التقدم التكنولوجي يجعلنا أكثر سعادة، فإن القلة (العلماء) هي التي تضطلع بعبء التحقق من المعاناة، التي يمكن تجنبها، وإلى حد تكون ناتجاً لا يمكن تجنبه للتقدم التكنولوجي، أي ناتجاً غير مقصود (كارل بوبر 2003، 158).

وهذا الاهتمام الذي أعطي للتقدم التكنولوجي، حتى ولو كان الثمن دمار الإنسان وضياع أمنه واستقراره، هو الذي جعل المفكرين المعاصرين- على الأقل الذين يهتمون بسمعتهم الطيبة- يتفقون حول قضية واحدة، أشار إليها كارل بوبر (1999، 257) عندما قال: "... إننا نحيا زمناً تعيساً حقاً، زمناً

مجرماً لا جدال، ربما كان أسوأ زمان، إننا نمشي على شفا هوة سحيقة، وأننا قد وصلنا إلى هذا، لأننا شريرون. لقد أصبحنا مهرة كما يقول برتراند رسل، ربما أمهر من اللازم. أما فيما يتعلق بالأخلاقيات، فلسنا كما يجب. من سوء حظنا، أن قد تطور ذكاؤنا بأسرع من ضميرنا الأخلاقي. كان لدينا من المهارة، ما يكفي لصناعة القنابل الذرية والقنابل الهيدروجينية، لكنا من الناحية الأخلاقية، لم نكن قد نضجنا بعد لنقيم الدولة العالمية، وهي وحدها التي يمكن أن تحمينا من حرب تغني كل شيء".

2) الالتزام الطاغي تجاه الإنسانية جمعاء:

إن الفلسفة البوبرية ترى أن العالم أو الباحث عليه الالتزام الطاغي تجاه الناس جميعاً، وبشكل لا يقل عن الالتزام الطاغي، الذين يدين به الطبيب إزاء مرضاه. فلا بد أن يكون ماثلاً في وعي العالم على الدوام، أن كل نوع من أنوع الدرس أو البحث، قد تنجم نتائج ذات تأثير سلبي في حياة العديد من البشر. وبالتالي، يجب عليه أن يحاول دائماً، استبصار أي خطر محتمل، وأن يعمل ما في وسعه للحيلولة دون وقوعه، وأن يعمل جاهداً، على أن يمنع أي سوء استخدام محتمل للنتائج، التي يتوصل إليها من خلال دراساته وأبحاثه العلمية، حتى ولو كان لا يرغب في تطبيق تلك النتائج (كارل بوبر 2003، 152).

3) التصدي لأدوات القوة:

وفي هذا المجال، تكون المسؤولية ملقاة على عاتق عالم العلوم الاجتماعية بشكل خاص، لأن دراساته تكون في العادة، معينة مباشرة باستخدام وسوء استخدام القوة. فإذا اكتشف العالم الاجتماعي أدوات للقوة- خصوصاً الأدوات التي يمكن أن تمثل يوماً ما خطراً على الحرية- ينبغي عليه، أن يحذر الناس من هذه الأخطار، ليس ذلك فحسب، بل أيضاً ينبغي عليه، أن يكرس جهوده لاكتشاف التدابير المضادة الفعالة. فهذه أحد الالتزامات الأخلاقية، التي يجب أن يتحلى بها العالم الاجتماعي. وكارل بوبر (2003، 157) يؤكد في كتابه (أسطورة الإطار) على "... أن معظم العلماء في الواقع، أو على الأقل معظم العلماء المبدعين، على قدرٍ عالٍ من القدرة على التحرر من أحكامهم الذاتية، ويتميزون بالطابع النقدي في تفكيرهم. وغالبيتهم يمقتون صميم فكرة المجتمع، الذي يتلاعب به أهل التكنولوجيا (التقانة) ووسائل الاتصال الجماهيري. سوف يتفق غالبية العلماء على أن الأخطار الرابضة في هؤلاء التقانيين (التكنولوجيين)، تضاهي الرابضة في الاستبداد، إلا أن القليلين منا، يأخذون على عاتقهم التفكير في التصدر لأخطار التلاعب بالجماهير. ومع هذا، لاشك عندي، في أننا يجب أن تفعل الكثير في هذا الصدد، بدون الوقوع في براثن الرقابة، أو أي مماثل للحرية".

4) أن لا يكون طلب المعرفة طلب للقوة:

لقد اشتهر عن الدكتور روبرت أوبنهايمر الراحل قوله: (في السنوات الأخيرة لامسنا نحن العلماء حدود الغطرسة. لقد عرفنا طريق الغواية...). وهذه المسألة ليست بالجديدة. فقد لامس

بيكون هو الآخر حدود الغطرسة، حين حاول أن يجعل للعلم جاذبية خاصة، بقوله: " العلم قوة، بمعنى أنه أداة التغيير البيئة المحيطة بنا، على النحو الذي يحقق أغراضنا، فإذا كنت قد حصلت كلاماً تسميه علماً، ثم لا تعرف كيف تستخدمه أداة للتغيير والخلق، فاعلم أنك لم تحصل من العلم شيئاً" (زكي نجيب محمود 1990: 16). وهذه الغطرسة ليست في امتلاكه معرفة جمة أو قوة جمة، لكن في طلبه للمعرفة، لأنه يطلب القوة- أو أنه على الأقل أعطى انطباعاً بهذا.

وهذه النظرية التي تحصر أهمية المعرفة، في إكسابها الفرد شعوراً بالقوة، والقدرة على تسيير الواقع، في الاتجاه الذي يحقق مطامعه ومصالحه الخاصة، هي التي جعلت كارل بوبر (2003: 156-157) يقف موقفاً متحفظاً من القوة، وذلك عندما قال: " لست أنوي أن أتفلسف بشأن شرور القوة على عمومها، على الرغم من أن خبرتي تؤكد قول اللورد أكتون Lord Acton إن القوة تجنح نحو الإفساد، والقوة المطلقة إفساد مطلق، وعلى قدر ما نحن معنيون بالعلم، لاشك عندي مطلقاً في أن أي نظرة إلى العلم، بوصفه وسيلة لمضاعفة القر، إنما تعد جريمة في حق الرب. والترياق الأكيد من سموم هذا الإغواء، هو أن نكون على وعي بمدى ضآلة ما نعرفه، وأن أفضل ما أنجزناه من إضافات هزيلة لمعرفتنا، يكشف عن معناه ودلالته في حقيقة تخبرنا على وجه التحديد، أننا قد افتتحنا عالماً جديداً من عوالم جهلنا ".

وهذا لا يعني أن بوبر يختلف عن اليهود، الذين يمجدون القوة، ويرون أن العلم يندرج ضمن الوسائل، التي تجعل الإنسان قادراً على بلوغ الأهداف، التي يحتاج إلى القوى بكل أنواعها. ولكنه كفيلسوف عقلاني علمي، يقدر المعرفة خير تقدير، إذ يرى أنها تقوم بالمهمة المسنودة للعقل، في فهم البيئة المحيطة بالإنسان. وهذا واضح في قوله: "... إن إحدى المهام الرئيسية للعقل البشري، هي أن يجعل الكون الذي نحيا فيه مفهوماً لنا، وتلك هي مهمة العلم" (كارل بوبر 2003: 67). ولهذا، يرى أن اقتصار التعامل مع المعرفة كوسيلة لاكتساب القوة، يحط من قدرها وشأنها، باعتبارها وسيلة للقضاء على الجهل، والكشف المستمر عن كل جديد، أي أنها الوسيلة المثلى، لاكتشاف حلول جديدة، لكل مشكلة علمية يكمن في حلها تقدم للعلم، وإسهام في الرقي والتطور الحضاري للمجتمعات.

5) أن يكون الغرض من جهد العالم خدمة المجتمع:

أن لا يكون الغرض من جهود العلماء العلمية، وما يتوصلون إليه من مبتكرات ومصنوعات واختراعات علمية، هو خدمة المؤسسات والشركات التجارية والاستثمارية، وإنما يجعلون نصب أعينهم، خدمة المجتمعات والأفراد المستهلكين، الذين قد يتضررون من منتجاتهم هذه وسلطاتها الجبارة (زهير الخويلدي 2005: 3).

6) التواضع الذهني والبساطة اللغوية:

إن من الأفكار والمثاليات، التي آمن بها بوبر منذ صباه الاشتراكي، أنه على كاهل كل مثقف أو عالم، تقع مسؤولية خاصة جداً. لقد منح امتياز فرصة الدراسة. وهو يدين المجتمع في المقابل، بحقه في أن

يعرف نتائج دراساته، بأبسط وأوضح صورة ممكنة، وأكثرها تواضعاً. إن أسوأ ما يمكن للمثقف أن يفعله- خطيئته الكبرى- هو أن يحاول أن ينصب من نفسه نبياً عظيماً، في مواجهة أبناء مجتمعه، وأن يتعالى عليهم بفلسفات تربكهم. ولهذا، على من لا يستطيع أن يتحدث ببساطة ووضوح أن يصمت، وأن ينتبه إلى علمه، إلى أن يستطيع ذلك (كارل بوبر 1999: 108).

إذن، من مهام العالم ومسؤولياته الأساسية، أن يساعد الآخرين على فهم مجاله وعمله ونتائج عمله، وليس هذا بالأمر اليسير، لأنه يعني تقليل اللغة العلمية الطنانة إلى حدها الأدنى، اللغة التي يفخر بها كثير من العلماء والمثقفين، كما لو كانت الحرب أو لكنه أكسفورد. يقول كارل بوبر (2003: 240): "... ينبغي أن نفخر بأننا نعلم أنفسنا، وبامثل بأننا نستطيع دائماً، أن نتحدث قدر المستطاع ببساطة ووضوح، وبلا غرور وخيلاء. وبأننا نتجنب الزعم بامتلاك المعرفة، كما يتجنب الطاعون، والمعرفة عميقة بما يكفي للتعبير عنها بوضوح وبساطة". وفي اعتقادنا، أن هذه واحدة من أعظم مسؤوليات العالم وأكثرها إلحاحاً، ولعلها الأعظم طراً، لأن هذه المهمة وثيقة الصلة ببقاء الديمقراطية والمجتمع المفتوح الذي ينشده بوبر.

7) أن يبتعد العالم عن التخصص الضيق ويهتم بالإنجاز الجيد للعمل:

إن الفلسفة البوبرية، تسير باتجاه دعوة المفكر أو العالم، إلى الابتعاد عن خطر التخصص الدقيق، على أساس أن العالم، الذي ليس لديه اهتمام متقد بالمجالات الأخرى، يقصي نفسه عن المشاركة، في ذلك التحرر الذاتي بواسطة المعرفة، أي أنه يحرم نفسه من عملية التحرر من الجهل، التي تعد المهمة الثقافية للعلم (كارل بوبر 2003: 239). وهذا يعني محو الفوارق بين التخصصات الدقيقة، وإهمال الفروق التقليدية بين المواد. كل مايهم في هذه الحالة، أن يكون لدى المرء مشكلة شيقة، يحاول حلها بصدق وأصالة. وهذا يؤدي إلى أن يلتزم وجودياً بالعمل، ومن أجل العمل نفسه، حتى يكون له ما يسميه الوجوديون بالأصالة، وهذه أيضاً من مسؤوليات العالم، وفقاً للرؤية البوبرية.

ومع أن دعوى بوبر هذه لمحاربة التخصص الدقيق، تجاري روح العصر، إلا أنها أسعدت كثير من الباحثين، الذين رأو فيها محاولة لعلاج مرض شاع في هذا العصر، مرض العالم الذي يقضي ثلاثة أرباع عمره في معمله، ولا يدري شيئاً عن الحروب الطاحنة، والحركات الدينية، والأعمال الفنية وغيرها، فيصاب بالتفاهة، وقصر أبعاد الشخصية، وضحالة خبرتها بالحياة الرفيعة، محققاً المعادلة الصعبة: العالم الجاهل (يمنى خولي 1989: 103 - 104).

إن هؤلاء المناهضون للتخصص، وفي مقدمتهم كارل بوبر، لاشك أنهم جانبوا الصواب. لأنهم خلطوا بين جانبين: الأول، ما يحترفه العالم ودوره في بناء المجتمع. والثاني، حياته الخاصة، أي شخصيته وكيف يبنيها كي يتذوق الحياة. في الجانب الأول، وجب التخصص المفرط في الدقة. وفي الجانب الثاني، الاقتصار على التخصص يجعله إنساناً جاهلاً، سواءً أكان عالماً في فرع تخصصي دقيق، أم أكثر أم أقل عمومية، ولن يجدي في علاج هذا تسطيح درجة التخصص. وهذا التسطيح خطر وبيل على التقدم، لما بلغه العلم من

اتساع، يفوق قدرة العقل على الاستيعاب، ويستلزم الاستعانة بالأجهزة والتقنيات الحديثة. وليس من الممكن العودة إلى عهود الموسوعيين، حينما كان العالم عالماً بكل شيء. إذن، ثراء الحصيلة المعرفية يمنعنا من تلبية مطلب بوبر في محو التخصص، ثم أن هذا المطلب يتناقض مع توجيهه للعالم، أو الباحث، بضرورة الإلمام بكل المعلومات، المتصلة بالمشكلة ذات الاهتمام، لأن هذا الإلمام بكل أبعاد المشكلة، لن يتحقق في غياب التخصص الدقيق.

8) الإسهام في عملية تفادي قيام الحرب ومناصرة نزع السلاح:

إن بوبر يرى، بأن تجنيب الحرب هو المشكلة الملحة، على السياسة العامة في هذا العصر، وأن واجب الباحثين والعلماء، أن يسعوا جاهين للمساعدة، في وضع نهاية للحروب بين البشر. وهذه الجهود الواجبة، يتمثل جانب فيها، في العمل على التوضيح لجهود الناس، ما الذي تعنيه الحرب، ليس فقط بلغة الموت والدمار، بل أيضاً بلغة الانحطاط الأخلاقي. كما ينبغي على العلماء والمفكرين، أن يعلنوا رفضهم الشديد للعنف، ويبيتوا للآخرين أن وسائل الترفيه تأتي في مقدمة الوسائل، التي تتضمن الدعاية المستديمة للعنف، وذلك من خلال ما تقدمه من أفلام ومسلسلات سينمائية وتلفزيونية، تصور الحياة في الأقاليم الغربية للولايات المتحدة الأمريكية، خلال النصف الثاني من القرن التاسع عشر، والتي تبدو في الظاهر بلا ضرر ولا ضرار، بينما هي في الحقيقة عروض للجريمة والقسوة والوحشية بلا مواربة، وهذه المعروض والدعاية تمارس تأثيرها على الجميع حتى على ذوي الأصالة من الفنانين والعلماء والمفكرين، وهي في النهاية تبين عبادة العنف الثوري.

ولأن الحرب عامة، وحتى الحروب العادلة، قد تخرج تماماً عن السيطرة، ولأن ليس ثمة حرب وجدت، أو يمكن أن توجد، من دون جرائم حرب من كلا الجانبين، فإن الفلسفة البوبرية ترى أن الالتزام الخلقي للعالم، يحتم عليه الانسحاب من أي مجهود حربي، وأن يناصر نزع السلاح بأي ثمن، فالحرب قد تنشب في أي لحظة، لأن الدولة قد تلجأ إليها أحياناً، كسبيل لدفع العدوان، أو الخوف من اعتداء الآخرين عليها، ويشجعها على اتخاذ هذا القرار، وما بحوزتها من وسائل دمار جبارة، ويكون الوضع أكثر خطورة، عندما يقترن هذا الاستعداد مع وجود أذهان ملثاثة، ونقص في المرونة، وربما جنون العظمة. ولهذا، يجب على العالم أن لا يتورط في اتخاذ قرار، من شأنه أن يلحق الدمار والمعاناة بالمجتمعات، فانحياز العلماء إلى جانب إلقاء القنبلة الذرية على اليابان، كانت نتائجه مدمرة، حتى وإن شددوا على وجوب إلقائها على أهداف عسكرية خالصة، فإن ذلك لاشك سينطوي على مخاطرة جسيمة، هذا إذا جاز أن تلقى القنبلة أصلاً (كارل بوبر 2003: 154- 155).

9) البعد عن الطاعة العمياء للسلطة:

من البين أن التحالف الجديد بين العلم والسياسة والتقنية، قد جعل من المجال العلمي، مجالاً للاحتكار والقرصنة، وأن التناغم بين السياسي ورجل العلم، قد أدى إلى تورط رجال العلم، في القرارات

الكارثية التي يصدرها السياسيون، وهو ما يؤدي إلى التنصل من المسؤولية، لتبرير مثل هذه الشناعات، والتي عبر عنها (أدغار موران) باللامسؤولية المعممة (زهير الخويلدي 2005: 3).

مع أن المطلع في الأدب السياسي، والقانوني، سيجد "... أن ساسة ورجال قانون من مختلف دول الخلفاء، قد أقاموا محاكمات نودمبرج، التي أسست وضع جرائم الحرب، ومن ثم سلموا، بأن ضمير كل إنسان، هو الساحة النهائية للاحتكام بشأن السؤال حول ما إذا كان أمر بعينه، يجب الاعتراض عليه أم لا. هؤلاء الساسة ورجال القانون أنفسهم، يستحيل عليهم الآن ألا يتناقضوا أنفسهم، إذا أكدوا أن واجب العالم ألا يسأل عن السبب، وأن يطيع أي أمر. إن الحرية التي يجب أن نستعد للحرب من أجلها، هي على وجه التحديد، الحرية في الاعتراض على أمر نشعر بالجرم في طاعته. والواجب المحتوم على كل سياسي مخلص للديمقراطية، أن يتفهم الموقف الرهيب، الذي قد يجد العالم نفسه فيه، وأن يناصر حقوق كل مقترض حي الضمير، سواءً أكان عالماً أم جندياً (كارل بوبر 2003: 155- 156).

إذن، يتوجب على العالم عدن الانغماس في السياسة والاستسلام لقادتها، لأن ذلك سيخرجه عن إنسانيته، ويجعل من علمه وسيلة لأعطاء الشرعية للمعاناة، التي تلحقها السلطة بأبناء المجتمع، وهذا الأمر سيكشف عن الوجه البشع لرجال العلم، ويخفي ذلك الوجه الإنساني، حيث يمارسون مهنتهم فيه بطوعية، ويسحون بالمسؤولية تجاه النوع البشري، ويعملون وفقاً لمجموعة من الآداب والقيم، وينسبون ما يصلون إليه من اكتشافات واختراعات، ويخسرون [illegible] التي تحركهم، لكونهم مجرد جنود في خدمة الحظيرة الإنسانية،

الفصل الرابع

- النظرية العلميـــة.
- العقلانية النقدية.

النظرية العلمية

تعريف النظرية العلمية وفهمها:

إن المطلع على الموسوعات والمعاجم العلمية، سيجد أن معجم روبيرقد عرف النظرية العلمية بأنها "... مجموعة من الأفكار والمفاهيم المجردة، المنظمة قليلاً أو كثيراً، والمطبقة على ميدان مخصوص". وفي معنى ثان: النظرية هي" بناء عقلي منظم ذو طابع فرضي تركيبي". كما جاء في المعجم الفلسفي لأندري لالاند، بأن النظرية العلمية هي " إنشاء تأملي للفكر يربط نتائج بمبادئ". إذن، النظرية في معناه الاصطلاحي التأملي هي " نسق من المبادئ والقوانين ينظم معرفتنا بمجالات خاصة من الواقع، ويتضمن هذا النسق بناءً منطقياً له مكوناته، ويخضع لنظام فرضي استنباطي" (محمد الشبة 2009: 5).

أما كارل بوبر (2003: 185) فيرى " أن النظريات العلمية لا تعدو أن تكون أدوات، بمعنى أنها أدوات للتنبؤ أو للتطبيق العلمي... وأنه يجب النظر إليها بوصفها حلاً مبدئياً لمشكلة أو لأخرى، وينشأ عنها مشكلات جديدة. وتقاس خصوبتها وعمقها بمعيار خصوبة وعمق المشكلات الجديدة التي تنشأ عنها". كما أن النظرية لدى بوبر تشكل بداية العلم ونهايته. وقد استخدم مصطلح نظرية بمغزى واسع جداً، مغزى يجعل هذا المصطلح مستوعباً للأساطير وكل أنواع التوقعات والتخمينات. فلم يستخدمه أبداً بمعنى نظرية مثبتة راسخة أو مؤسسة، لأنه لا يعتقد بوجود مثل هذه النظرية. فالنظرية لديه "... تبقى دائماً مجرد فرضية أو حدسية افتراضية. تبقى دائماً مجرد عمل من أعمال التخمين، ولا يؤمن بوجود نظرية لا تكتنفها مشكلات" (كارل بوبر 2003: 186).

أما بالنسبة لفهم النظرية العلمية، فقد شكل قضية أثارت نقاشاً كبيراً، انتهى هذا النقاش باقتراح لقي قبولاً واسعاً، ليس فقط بين علماء الفيزياء، بل كذلك بين بعض علماء البيولوجيا، وهو أنه لا ينبغي لأحد طرح فكرة فهم النظرية العلمية، لأنها فكرة بالية. أما كارل بوبر (2003: 131) فقط وقف موقفاً رافضاً لهذا الاقتراح، وذلك عندما قال: "... لا أعتقد أن هذا الاقتراح صائباً، ولا أجد أي سبب يفسر لماذا يكون فهم النظرية بالياً؟. وأرى أن فهم نظرية، يعني أن نفهمها كمحاولة لحل مشكلة معينة. وهذه قضية مهمة، ولا يفهمها إلا القلة الضئيلة من الناس. فعلى سبيل المثال، نظرية نيوتن هي محاولة لحل مشكلة تفسير قوانين كبلر وجاليليو. من دون فهم موقف المشكلة، الذي نشأت عنه النظرية، فإن النظرية بلا قصد- أي لا يمكن فهمها".

إذن، من الواضح أن النظرية العلمية لدى بوبر، تتخلق نتيجة لمحاولاتنا لحل المشكلات، وبالتالي، فإن فهمها يكون من منطلق وصفها كمحاولة لحل مشكلة ما، وهذه قضية مهمة، بل هي من القضايا التي لا يفهمها- حسب بوبر- إلا القلة الضئيلة من الناس. وهذه المشكلة التي تستهدف النظرية حلها، قد تكون مشكلة عملية. من قبيل إيجاد علاج يشفي من شلل الأطفال، أو من التضخم المالي، أو من البطالة، أو إيجاد

وقاية تمنع الإصابة بهذا أو ذاك. أو قد تكون مشكلة نظرية، أي مشكلة تفسير، من قبيل تفسير كيفية حدوث أو انتقال شلل الأطفال، أو كيفية حدوث التضخم المالي، أو كيفية انتشار البطالة. وقد تنشأ المشكلات النظرية عن مشكلات عملية. مثلاً، المشكلة العملية لركوب دراجة، قد تنشأ عنها مشكلة نظرية لتفسير كيف ولماذا يحتفظ الراكب بتوازنه. والمشكلة العملية للعزف على آلة موسيقية، أو لصنع آلة موسيقية، قد تنشأ عنه مشكلة نظرية، تتمثل في كيفية تطوير نظرية الصوتيات. وسوف تنشأ مشكلات جديدة المرة تلو الأخرى عن كل نظرية من هذا القبيل. وربما كانت تلك المشكلات صعوبات داخلية للنظرية، من قبيل تفسيرات نجدها غير مقنعة لسبب ما، أو تصادم بين النظرية وبين الواقع. المهم أن فهم النظريات العلمية، لت يتأتى إلا من خلال فهم الحلول المقترحة للمشكلات التي يهتم الباحث أو العالم ببحثها ودراستها.

سمات النظرية العلمية وأهميتها:

إن النظرية العلمية لدى بوبر، تحمل في طياتها العديد من السمات، التي تميزها عن النظرية العلمية، لدى كثير من العلماء وفلاسفة العلم، الذين يتبعون منهجاً علمياً، في الاتجاه المخالف لمنهجية بوبر العلمية. وأهم هذه السمات يتمثل في الآتي:

1) النظرية العلمية نظرية وصفية:

إن كارل بوبر ينظر إلى النظريات العلمية على أنها "... نظريات وصفية Descriptive، فهي تشير إلى ما قد نلاحظه في أي قطاع من الزمان والمكان إذا توافرت الشروط الدقيقة" (كارل بوبر 1986: 32).

2) النظرية العلمية قابلة للاختبار:

يرى كارل بوبر "... أن أي قضية أو نظرية علمية إمبريقية، لابد من تقديمها بصيغة يمكن أي شخص تدرب على أسلوب البحث نفسه، أن يضعها موضع الاختبار" (ستورات باركر 2007: 68).

3) النظرية العلمية ليست مغلقة:

إن واقع ما نسميه بالموضوعية العلمية، ليس سوى أن النظرية العلمية لا تقبل كعقيدة قاطعة Dogma، وأن كل النظريات مبدئية ومفتوحة في كل وقت للنقد القاسي، لمناقشة عقلانية نقدية تهدف إلى استبعاد الأخطاء (كارل بوبر 2003: 189). ولهذا تقول Lang Lands (2007: 2): "... إن إسهام بوبر الرئيسي في فلسفة العلم، هو بيان أنه بينما تكون القوانين أو النظريات العلمية غير قابلة للإثبات النهائي، فإنها قابلة للتكذيب". وهذه السمة هي السبب في تحقيق التقدم العلمي، يقول كارل بوبر: " إن من لا يعرض أفكاره لخطر الدحض، لا يشارك في اللعبة العلمية" (عبد الله المطيري 2006: 10)، ويقول في موضع آخر " إن النظرية العلمية وحدها، هي التي تدل التطور العلمي، وتفتح له الطريق

نحو معارف جديدة" (محمد البغدادي 2009، 12).

4) النظرية العلمية ليست يقينه:

إن النظرية العلمية لدى بوبر منفتحة باستمرار، وتدفع بالعلم إلى آفاق أوسع أو رحب، فهي تحرر التفكير العلمي من البحث عن اليقين، الذي يقود في الغالب إلى الانغلاق والتحجز. وهذا يعني أن بوبر يتخلى عن مفهوم النظرية الصحيحة، ويؤسس لمفهوم النظرية المعززة التي تدعمها التجارب، ويبقى الباب مفتوحاً من أجل تفنيدها وتكذيبها. وتطبيقات هذه الأفكار على النظريات في العلوم الإنسانية، أنتج أحد أهم الانتقادات للماركسية والفرويدية والنظريات الشمولية عموماً (عبد الله المطيري 2006، 10). لقد كان بوبر بالتأكيد مؤسساً للانفتاح وناقداً للشمولية والانغلاق، في مجال العلم الطبيعي، وفي مجال العلوم الإنسانية أيضاً. وبهذا يؤسس بوبر لمبدأ النقد، الذي لا يمكن أن يوصف تفكيرما بأنه عقلاني دون أن يقوم عليه.

5) النظرية العلمية لا يفقدها الدحض علميتها ودورها:

إن بوبر يعارض اتجاه بعض مؤرخي العلم، الذين يحكمون على كل نظرية ثبت خطؤها، بأنها أصبحت لا علمية. وذلك عندما قال: "... يجب أن نحتفظ لكل نظرية بمكانها من التاريخ، تاريخ العلم، فطالما أنها ساعدت يوماً على التقدم، فلا فضل على علمنا اليوم. وبعض النظريات الخاطئة، بما أثارته من مشاكل، دفعت إلى التقدم أكثر مما دفعت إليه نظريات أخرى، أقرب منها إلى الصدق، كل هذا بالإضافة إلى أن أية نظرية مهما كانت، مصيرها المحتوم هو التكذيب يوماً ما" (يمنى الخولي 1989، 141).

وبهذا يتضح لنا، أن عهد الاستقراء، وعهد اليقين قد ولى، وأن علم القرن العشرين علم استنتاجي، ينطلق من موضوعات وفرضيات ونظريات تضعها، التجربة على المحك، وأنه بالإضافة إلى فقدانه صفة الدقة والتعيين، فهو علم تتطور فيه المفاهيم، يعدل بعضها ويلغي بضها الآخر، لتحل محلها مفاهيم جديدة، يبتدعها العقل العلمي مستوصياً الطبيعة، التي لا تجيب عندما تسأل، أو تجيب أجوبة غامضة، ولا يعني دحض النظريات السابقة المناقضة للنظريات الجديدة الاستغناء عنها، "...فالفيزياء التقليدية تبقى سارية المفعول من أجل الأجسام الكبيرة (الماكروية)، حيث قيم الطاقة كبيرة جداً بالنسبة لثابتة بلانك h ويبقى الميكانيك التقليدي الوحدي الممكن من أجل السّرع الصغيرة جداً، أمام السّرع القريبة من سرعة الضوء C والهندسة الأقليدية تحل محل السطوح المنحنية (الكرة الأرضية) من أجل الأبعاد الصغيرة، وهكذا تقبل كل نظرية جديدة النظرية القديمة كتقريب أولي لها" (محمد البغدادي 2009، 12).

6) النظرية العلمية لا يمكن إثبات صحتها بمطابقتها بالملاحظة:

إن بوبر متأثر تماماً بالفكرة أو الحقيقة القائلة، بأن النظرية لا يمكن إثبات صحتها بمطابقتها بالملاحظة، ولكن يمكن إثبات خطأها بعدم تطابقها مع الملاحظة. ونظراً لعدم التناسق هذا، فإن العلم

يصنع تقدماً فريداً، وذلك بإثبات أن الأفكار الجيدة خاطئة، وعليه يمكن استبدالها بأفكار أكثر جودة منها. إن العالم البوبري الجيد يأتي بالنظرية التي تتطابق مع الكل، أو مع معظم الحقائق المعروفة، ومن ثم يتابع لمهاجمة تلك النظرية في أضعف جزء فيها، وذلك بأن يستخلص منها توقعات يمكن بيان خطأها (David Goodstein 2000: 4).

أما بالنسبة لأهمية النظرية العلمية، فإن الفلسفة البوبرية ترى بأن لها أهمية كبيرة في الميدان العلمي، وفي تعامل العلماء معا القضايا التي يتناولونها بالبحث والدراسة، بل إن لهذه النظرية دوراً أساسياً، في احتفاظ العلم بطبيعته التطورية، وذلك من خلال قابلية النظريات العلمية للنقد والتكذيب، الذي يخلق باستمرار مشكلات جديدة. يقول كارل بوبر (2003: 132): "... دائماً تخلق الإطاحة بنظرية ما مشكلات جديدة. ولكن حتى النظرية الجديدة، التي لم يتم بعد الإطاحة بها، سوف تخلق مشكلات جديدة.. وأفضل مقاييس الأهمية العلمية الجوهرية لنظرية ما، هي نوعية وخصوبة وعمق المشكلات الجديدة التي تخلقها".

وتبرز أهمية النظرية العلمية أيضاً، من إمكانية تطبيقها على كل صنوف المشاكل العلمية، فنستطيع من خلالها إيجاد مخارج منطقية، كحلول غير مغلقة لهذه المشكلات، مما يمكننا من الحصول على مشكلات جديدة، تمثل بداية علمية جديدة، تحقق الاستمرارية اللانهائية للعلم. كما أن موت نظرية علمية، ونشوء أخرى أفضل وأقدر منها على التفسير- وهكذا بصورة ديالكتيكية- يمنحنا إمكانية أن نتعلم من العلم شيئاً ما عن بنية عالمنا. وهذا ما أكد عليه كارل بوبر (2003: 206) بقوله: " إن النظريات العلمية تستطيع حقاً أن تمنحنا تفسيرات مرضية، يمكن أن نفهمها فيزداد فهمنا للعالم".

إذن، النظريات مهمة ولا غنى عنها، فبدونها لا يستطيع الإنسان أن يعيش ويفهم العالم من حوله، فحتى الملاحظات يتم تأويلها بمعونة النظريات. يرى الماركسي الصراع الطبقي بالمعنى الحرفي في كل مكان، وبالتالي يعتقد بوضوحه الشديد، الذي يمكن الجميع من رؤيته، ما عدا أولئك الذين يتعمدون إغماض عيونهم. ويرى الفرويدي الكبت والإعلاء في كل مكان. ويرى الأدلري كيف تعبر مشاعر النقص عن ذاتها، في كل فعل وقول يصدر عن الآخرين، ويرى الفاشي الهرمية والتسلطية في الناموس الكوني الصارم، حيث تتسيد الشمس حركة الكواكب في تسلطية كونية. والفوضى يتعلق بفكرة النسبية في الكون كله، ولا يرى فيه إلا ركاماً من الفوضى، التي يتوهم الآخرون أنها قمة النظام وهكذا (عبد السميع أحمد 1986: 100).

كل هذا يبين لنا القوة الهائلة للنظريات، وحاجتنا الملحة لوجودها في حياتنا، من جانب، ومن جانب آخر، يبرز لنا الأهمية القصوى للاحتماء من استغراق أي منها لنا، فليس من الحكمة أن يترك الإنسان نفسه عرضة للوقوع في سجن فكري، قد يتمثل في نظرية يتوقف إزاءها في أي لحظة من لحظات حياته. ومع ذلك، فإن التحرر الكامل من الأطر أو السجون الفكرية أمر يصعب تحقيقه. فالإنسان لا يستطيع البتة أن يكون حراً بصورة مطلقة، لكنه يستطيع أن يجعل سجنه أرحب وأوسع، ويستطيع على الأقل، أن يتجاوز ضيق سجن من تستغرقه قيوده. وهذا لن يتأتى له إلا بقبول النقاش والحوار مع الآخر، والنظر

إلى آرائه بعقلانية علمية نقدية، لا تترك مجالاً لتحكم العواطف والانفعالات، التي تذهب بالعقل بعيداً عن رؤية الحق.

معيار علمية النظرية:

لقد كان التمييز بين العلم واللاعلم أو العلم الزائف، أي معيار علمية النظريات، يحدده المنهج التجريبي الخاص بالعلم، وهو في حقيقته منهج استقرائي، والاستقراء كما هو معروف، يعني أن يبدأ الباحث بملاحظة العديد من الوقائع والأحداث.

وبالتالي، تقوده ملاحظاته هذه إلى استنتاج نظرية تصف وتفسير الظاهرة، أما بوبر فيرى أن الأمور لا تتم بهذه الطريقة ، وأن الباحث لا يمكنه أن يلاحظ بذهنية فارغة، بل تسبق عملية الاستقراء أو الملاحظة، الكثير من الأفكار والخبرات السابقة، وكذلك العديد من الحدوس والخيالات، والتي تصل به في نهاية الأمر إلى النظرية. وبوبر لا يهمه الكيفية التي استنتجت بها النظرية، فما يهمه هو فحصها بعد أن توجد، وفقاً للمعيار الذي وضعه لتحديد مدى علمية النظرية (عبدالله المطيري: 9).

ويميز بوبر كما يقول السيد نفادي "... بين أربعة أبعاد في فحص أية نظرية علمية: الأول، من ناحيتها المنطقية، وذلك بمقارنة منطقية للنتائج فيما بينها، للتثبت من التكوين الداخلي. الثاني، البحث في الشكل المنطقي للنظرية العلمية، فيما إذا كانت ذات طبيعة تجريبية أو تحصيلية. الثالث، مقارنتها بالنظريات الأخرى، لمعرفة فيما إذا كانت تقدم حقاً نتائج تزيد من المعرفة العلمية. الرابع، اختبار النظرية عن طريق التطبيقات التجريبية للنتائج المشتقة منها" (فيصل خرتش 2009: 2). ولكن بوبر يهتم كثيراً بالبعد الأخير، الذي يشكل من وجهة نظره، المعيار الحقيقي لتحديد مدى علمية النظرية، والمتمثل في قابليته للاختبار، وهو ذاته قابليتها للتفنيد والتكذيب، لأن قابلية النظرية للتكذيب معناه أنه يمكن اختبارها بشكل دائم، من اجل تجاوز العيوب الكامنة فيها.

والاختبار الذي تمر به النظرية، يرى بوبر أنه يفضي إما إلى التكذيب وإما إلى التعزيز Corroboration على النحو التالي:

التكذيب: نحكم به على النظرية، إذا لم تكن نتيجة الاختبار في مصلحتها، أي إذا تناقضت النتائج المستنبطة منها مع الوقائع التجريبية، لأن تكذيب النتائج تكذيب للنظرية ذاتها، فتستبعد من نسق العلم، على الرغم من أنها علمية، لكننا وضعنا أيدينا على مواطن خطائها أو كذبها، ونسعى لتلافيه فيما سيحل محلها، فيكون أكثر اقتراباً من الصدق، وأغزر في المحتوى المعرفي، وفي القوة التفسيرية، لذلك فكل تكذيب هو انتصار علمي جديد، وليس خسارة كما قد يبدو للنظرية العابرة.

التعزيز: يحدث عندما تجتاز النظرية الاختبار، فالتعزيز هو جواز مرور الفرض إلى النسق العلمي، المرور من اختبارات منهج العلم القاسية. وكلما كانت الاختبارات أقسى، حازت النظرية التي تجتازها درجة تعزيز أعلى، وكانت أعظم- أي أغزر- في المحتوى المعرفي، وأجرأ في القوة التفسيرية. لذلك يؤكد بوبر دائماً على شدة الاختبارات، حتى لا تستطيع النظرية أن تعزز، وتعبر إلى نسق العلم بسهولة،

إن التعزيز هو النتيجة الإيجابية لكل ممارسة منهجية ناجحة. فالنجاح يعني التوصل إلى فرض جديد، يحل المشكلة بكفاءة أعلى من سابقه (يمنى الخولي 2000: 359).

وتشير أدبيات الدراسة، إلى أن هناك الكثير من فلاسفة العلم والتربويين، ما زالوا يجمعون على أن التمييز بين العلم واللاعلم، يكمن في كون العلم يستند في وجوده إلى حقائق عدة، مدعمة بالدلائل الإمبريقية، المستمدة من الخبرات العلمية والتجريب، وبقي الإجماع على هذا الاعتقاد حتى جاء كارل بوبر ليقول: إن النظرية يمكن أن تكون غير علمية، حتى لو كانت مدعمة بكثير من الدلائل والحقائق، أي أن علمية النظرية أو عدم علميتها، تحدد بمعزل عن الحقائق، فمهما استندت النظرية أو الفرضية إلى حقائق ودلائل، فإنه يكفي تقديم دليل حاسم، أو ما يسميه بوبر تجربة حاسمة (Crucial Experiment) تدحض الفرضية وتصبح غير علمية. المثال المشهور الذي يقدمه بوبر دائماً، هو الفرضية التي تقول (إن جميع البجع بيضاء اللون)، هذه الفرضية علمية حتى تتم ملاحظة بجعة واحدة سوداء أو بلون آخر، عندها تصبح غير علمية. لكن هل يعد بوبر بطريقته هذه، قد وضع معياراً للتمييز بين العلم واللاعلم؟. يرد فيلسوف العلم توماس كوهن (Kuhn، 1962) على نظرية بوبر بقوله: إنه ما من عالم عبر تاريخ العلوم هجر نظريته لمجرد وجود حقيقة تناقضها. على العكس من ذلك تماماً، فإن العلماء في عملهم يتحدثون عن (معضلات Anomalies)، ويجدون لها تفسيرات ضمن نظرياتهم، وأحياناً يهملونها. والمعضلة في احيان كثيرة تقوي النظرية ولا تدحضها. ويشير كوهن أيضاً، إلى أن العلماء يستمرون في العمل ضمن نظرياتهم، ويقومون بحل المشكلات ضمن إطار العلوم العادية (normal Science)، وأن التوارث والانقلابات العلمية التي حدثت عبر التاريخ، مثل ثورة كبرينكوس المتعلقة بمركز الكون، حدثت بشكل غير عقلاني، وهي أقرب إلى التحولات الدينية (نادر وهبة: 26 - 27).

وفي رأينا أن موقف فلاسفة العلم السابق، لا يختلف كثيراً عن موقف بوبر، الذي يخرج من كل اختبار لنظرية ما بعدد من المشكلات، التي يسمونها معضلات، ويرى أن البحث عن حلول لها، يعد الأساس الذي بدونه لا تتحقق للعلم طبيعته، المتمثلة في التقدم والتطور المستمر. كما يرى أن الوصول إلى الفرض القادر على حل المشكلة، لا يتم إلا بالطريقة الروتينية العادية، بل يلمع فجأة في ذهنية الباحث أو العالم، الذي يمتلك الموهبة والقدرات العقلية العالمية، التي تميزه عن غيره من الناس.

إن علمية النظرية تحتم عليها أن لا تحث الخطى نحو اليقين، فبوبر لا يرجو من العلم اليقين المطلق، بل يبحث فيه عن أفضل إمكانية، منفتحة باستمرار على الأفضل والأفضل. اليقين المطلق عند بوبر ليس علماً، فالنظرية العلمية يجب أن تكون منفتحة على إمكانية التكذيب والتفنيد. فالعلم لا ينبني على أساس من الصخر، وإنما إن صح التعبير على أرض موحلة يقيم عليها نظرياته الجسورة، وهذا ما أكد عليه زهير الخويلدي (2005: 8) بقوله: "... يجب على النظرية – حسب بوبر- إن شاءت أن تكون علمية، أن تكون قادرة على تقديم الاحتمالات الممكنة التي تفند بها ذاتها، وتبرز الثغرات الكامنة فيها، مما يدل على انفتاحها ونسبيتها، يعطيها قيمتها العلمية. لا يهم هنا عدد الملاحظات والشواهد على صحة القضية، بقدر ما يهم أن تكذيبها ممكن، ولو لم يحدث بالفعل، أي أن تتضمن في منطوقها إمكانية البحث عن وقائع

تجريبية تكذبها".

إذن، تطبيق معيار القابلية للتكذيب والتفنيد، هو الذي يكشف لنا في رأي بوبر، أي النظريات يمكن أن توصف بأنها علمية، وأيها غير علمية. فعلى سبيل المثال، لو طبقنا هذا المعيار على الماركسية، فسنجد أن هذه النظرية كما وضعها ماركس، تعد نظرية علمية لأنها قابلة للتكذيب. فقد كانت محاولة جريئة، وضعت في صورة مقدمات، يمكن أن نشتق منها نتائج هي تنبؤات، تمثل عبارات أساسية جديدة، يمكن مقارنتها بالعبارات الأساسية، التي تنقل متغيرات الواقع التاريخي الخارجي، غير أن الوقائع كذبت كل تنبؤاتها، وأظهرت بوضوح أنها مجرد تأويل للتاريخ، وتصور بوتوبي لمستقبل البشرية، ولا تنطوي على علاقة ضرورية منطقية بالواقع، لذا صار من المحتم الاعتراف بكونها نظرية كاذبة، وبالتالي فإن الأخذ بها عند محاولة فهم الواقع غير ملزم، وستصبح في هذه الحالة، موضعاً للنقاش الفلسفي النقدي فقط. ومع ذلك، فإن إتباعها ومريديها ظلوا على تمسكهم بها ودفاعهم عن مبادئها، فحطموا بذلك القاعدة المنهجية التي تنص على أن السمة العلمية للنظرية تكتسب بقبولها للتكذيب والتفنيد، واتخذوا خططاً تحصينية تحمي نظريتهم من أقوى التفنيدات، لذلك أصبحت بصورتها الراهنة (لاعلم)، أو كما يسميها بوبر عقيدة دوجماطيقية مقواة Reinforced dogmatism أو حلماً ميتافيزيقيا اقترن بواقع قاس.

كما أن النظريات الفلسفية الخالصة والنظريات الميتافيزيقية، تعد نظريات غير علمية، لأنها غير قابلة للتكذيب، وليست مطالبة بأن تكون ذات قابلية له لا منطقياً ولا منهجياً. لذلك، فقد رأى بوبر بأن عدم القابلية للتنفيذ تدخل في صميم تعريف الميتافيزيقيا والنظريات الفلسفية. فهي نشاط محدد بأنه ليس علماً، وأنه متميز عن العلم، ولا يحاول أن يعطينا محتوى إخبارياً، أو قوة تنبؤية عن وقائع العالم التجريبي. إنه تصورات عامة للكون تعين على فهمه، أو فهم جانب منه بغير تحديد ولا تعيين، فتتخذ صورة القضايا الوجودية غير المحددة، أو صورة القضايا اللاوجودية أصلاً، إذا كانت ميتافيزيقية أو مثالية متطرفة.

ورغم رؤية بوبر للنظريات الفلسفية على أنها غير علمية لعدم قابليتها للتكذيب، إلا أننا نجده بين الحين والآخر، تسيطر عليه نزعة الفلاسفة إلى التعميم والنظرية الكلية الشاملة، فيؤكد على أن معيار القابلية للتكذيب، يميز العلم ويحكمه في كل أطواره، بما فيها الأطر البدائية الأولى، حيث النظريات الفلسفية التي مهدت للنظريات العلمية، مثل نظرية بارمنيدس، الذي يراه بوبر أبا الفيزياء البحتة. ونظرية ديمقرايطس الذرية، التي تلافت نقص نظرية بارمنيدس بإنكار الحركة، وأيضاً نظرية فيثاغورث الذي ارتفع عن المادة بأسرها، ووضع نسقاً فرضياً استنباطياً، يحاول تفسير كل شيء على أساس القوانين الرياضية. وعبر سلسلة من التطورات، أصبحت نظرية بارمنيدس نفسها، أساس تصور آينشتين للكون، حيث لا نجد أي تغير يحدث في كتلة الكون ثلاثي الأبعاد، الذي أضاف إليه البعد الرابع: الزمن. أما نظرية ديمقريطس فهي بداية لأعظم إنجازات العلم: فرض الذرة. وكان نسق فيثاغورث، أول من علم علماء الطبيعة، التعبير باللغة الرياضية الدقيقة، التي كانت أهم أسباب تقدم الفيزياء. الهم من هذا كله، أن بداية العلم كانت نسقاً فلسفياً، يمثل أولى حلقات سلسلة طويلة من الأنساق، كل حلقة منها كانت

تحسنياً لسابقتها (يمنى الخولي 1989 : 440 - 447).

ويتأمل الرأي السابق لبوبر، نجد أننا يمكن بشيء من التجاوز، أن نقبل رأيه بأن معيار علمية النظرية (القابلية للتكذيب)، يمكن أن يحكم مسار جميع مراحل التطور العلمي، ولكن من الصعب قبول فكرة أن المراحل الأولى منه قابلة أيضاً، لتطبيق ذلك المعيار عليها، حتى ولو كانت هي ذاتها المراحل التمهيدة للعلم، لأن هويتها الفلسفية تحول دون ذلك، وإلا يكون بوبر في هذه الحالة، قد وقع في تناقض غير مقبول. والمنطق يقضي هنا، أن بوبر يقصد بأن نظريات بارمنيدس وديمقرايطس وفيثاغورث، تطورت إلى نظريات قابلة للتكذيب، لكن هي نفسها غير قابلة لذلك. وبهذا، تكون النظريات الفلسفية ممهدة للعلم، ولكنها في ذاتها ليست علماً.

وكذلك النظريات التاريخية لا تعد نظريات علمية، ويفضل بوبر أن يطلق عليها أشباه نظريات Quasi theories، فهي تختلف في خصائصها تماماً، عن النظريات العلمية القابلة للتكذيب، لأن وقائع التاريخ الموجودة لدينا محدودة، لا يمكن أن تعاد أو أن ننجزها كما نشاء، أي لا يمكن اختبار النظرية التاريخية. خصوصاً وأن هذه الوقائع نفسها قد جمعت تبعاً لوجهة نظر سالفة. فمصادر التاريخ لا تحتوي إلا على الوقائع الملائمة لنظرية سالفة، هي نظرية المؤرخ الذي أرخها. وطالما انه لا توجد وقائع أكثر متاحة لنا، فيستحيل إذن أن نختبر تلك النظرية السالفة، أو أن نحاول تكذيبها.

وبهذا يستحيل أن يكون التاريخ علماً، لأنه يستحيل أن يضع نظريات قابلة للاختبار والتكذيب. لذلك لم يرى بوبر في النظريات التاريخية سوى تأويلات Interpretations. فالقاعدة لديه هي أنه لا يمكن التوصل في التاريخ. إلى نظرية قابلة للتكذيب، ويمكن لوقائع تاريخية معينة أن تلائم تأويلات عدة. لكن من المستحيل الحصول على وقائع ومعطيات أكثر، تمثل تجربة فاصلة كتلك التي تكذب النظريات الفيزيائية، مثل نظريات كبلر أو نيوتن، فالمؤرخ يرى أن الوقائع تناسب تأويله هو فقط، لذلك لا يمكن أن نقول، أن الوقائع التاريخية التي أوردها المؤرخ، هي دليل يؤيد نظريته، حتى ولو كان لا نملك أية وقائع سواها، لأن هذا دوران منطقي، فهو لم يجمع إلا الوقائع التي تكون جديرة بالجمع تبعاً لنظرياته. فقد يتبين مفكر تأويلاً يقول، أن التاريخ يسير نحو المزيد من الحرية، ويتخذ من تحرير العبيد تأييداً لنظريته، وقد يتبنى مفكراً آخر، تأويلاً آخر يقول، أن التاريخ يسير نحو المزيد من العبودية، ويتخذ من التفرقة العنصرية تأييداً لنظريته. وهذان التاريخان لا يتنازعان، بل هما مكملان لبعضهما، فهما تاريخ لمجتمع واحد هو مجتمع الولايات المتحدة الأمريكية، منظوراً إليه من زاويتين مختلفتين. وليس هناك أي تأويل حاسم ونهائي، لأن بوبر يؤكد بشدة، على أن التاريخ ليس له معنى محدد (كارل بوبر 1998 : 254 - 257).

وهذا لا يعني بأي حال من الأحوال، أن دراسة النظرية التاريخية أمر غير مجدي، بل على العكس، نجد أن طبيعتها التأويلية تلك، تعطي لكل جيل الحق، في أن ينظر إلى التاريخ ويعيد تأويله، بالشكل الذي يتناسب مع ظروفه ومشاكله واهتماماته وطموحاته الخاصة، وبطريقة تجعله مكملاً ومطوراً لأساليب الأجيال السابقة. فإذا كان التاريخ بلا معنى، فيمكن للأجيال أن تجعل له معنى، لأنها ستجد في مضمونه

الكثير من القيم العليا والدروس المستفادة. وإذا كان التاريخ بلا نهاية، فإنها من الممكن، أن تفرض عليها نهايات وغايات هي طموحاتها وأهدافها المنشودة، فعلى سبيل المثال، يمكن تأويل تاريخ القوة العسكرية، على أنه الحرب من أجل المجتمع المفتوح، ومن أجل تحرير العقل، ومن أجل الحرية والعدالة والمساواة.

كما يرى بوبر أيضاً، أن علم التنجيم يعطي نموذجاً أمثل للنظريات غير القابلة للتكذيب، أو للعم الزائف، الذي يبدأ من الافتراض الزائف، الذي هاجمه كل العقلانيين، ابتداءً من أرسطو حتى نيوتن، فنظرياته تقوم على افتراض، أن حركة الكواكب لها تأثير على الأحداث الأرضية، وكما أوضحت مناقشة بوبر لمناهج التحقق والتأييد، فإن العثور على ملايين الأمثلة المؤيدة لأية نظرية، أمر هين للغاية. وقد عثر المنجمون على ملايين الأمثلة التي تؤيد نظرياتهم، فلو قلنا أن مواليد برج القوس سعداء، فمن السهل الإثبات بألف شخص سعيد من مواليد هذا البرج، وبنفس السهولة يمكن الإثبات بألف شخص من مواليده يعيشون في شقاء، ولكن المنجمون لا يلقون بالاً للوقائع غير المؤيدة لهم.

ولا تختلف نظريات علم الفراسة عن نظريات التنجيم، فهي أيضاً لا تقبل التكذيب أو التفنيد، هي تحاول بشكل غير علمي أو منطقي، وضع قوانين تربط بين شكل الجمجمة وخصائص الشخصية، كنظريات جال. كما أن هناك علم آخر يدخل في زمرة العلوم الزائفة، وهو السيمياء أو كيمياء العصور الوسطى، والذي تقوم نظرياته على أساس قضية وجودية غير محددة، تؤكد وجود حجر الفلاسفة، القادر على تحويل جميع المعادن إلى ذهب، أو يوجد سائل قادر على إعادة الشباب، أو وجود سائل يشفي من جميع الأمراض. ومنطق التكذيب يشترط أن تكون القضية الوجودية محددة، لأن القضايا الوجودية غير المحددة ليست علماً، ولا يمكن أن يكون لها أي إسهام في العلم ومنطقه.

كما أن نظريات التحليل النفسي وعلم النفس الفردي، لا تعد نظريات علمية على الإطلاق، لأنها نظريات غير قابلة للتكذيب، لأنه لا يوجد أي سلوك إنساني يمكن أن يعارضها. وبالتالي، ليس ثمة أي سلوك، إلا ويمكن تفسيره وفقاً لمصطلحات هذه النظريات، والمثال الذي يضربه بوبر في هذا المقام هو إذا رأينا رجلاً يدفع بطفل في النهر بقصد إغراقه، ثم يأتي رجل آخر يضحي بحياته محاولاً إنقاذ الطفل، كل من هذين السلوكين المتناقضين، يمكن أن نجد له بسهولة تفسير في نظرية فرويد، وأيضاً في نظرية آدلر. وهذه القدرة الظاهرية لكل نظرية، على تفسير كل شيء وأي شيء، بدت في نظر العوام معلماً على القوة الفائقة للنظرية، لكنها من وجهة نظر معيار القابلية للتكذيب، سبب ضعفها الشديد وخوائها التام. فالنظرية التي تشرح كل شيء وتفسر كل شيء، تعجز عن التنبؤ بأي شيء. وبهذا تكون نظريات التحليل النفسي، وعلم النفس الفردي، عاجزة عن التحديد والتعيين والتنبؤ، لأنها محض أفكار فضفاضة، أقرب شبهاً بالأساطير البدائية.

أما بالنسبة للقضايا أو النظريات التحليلية، قضايا أو نظريات العلوم الرياضية والمنطقية، فإنها حسب المعيار البوبري غير قابلة للتكذيب، أي التفنيد التجريبي، ولكنها قابلة للتفنيد المنطقي، ففي اتساقها مبرر كاف لقبولها، وفي تناقضها الذاتي مبرر كاف لرفضها. وقضايا أو نظريات العلوم الزائفة يجب تنحيتها جانباً، وعدم التفكير في رفضها أو قبولها أو المفاضلة بينها. غير أن الأمر يختلف بالنسبة

للفلسفة والميتافيزيقا، فلا الاتساق يكفيها، لأنها ليست تحصيل حاصل، وليس من الممكن تنحيتها جانباً، خاصة أن بوبر كفيلسوف يؤكد على أن الفلسفة والميتافيزيقا، من أهم مناشط العقل، ويرى أنه ليس من السهل الحصول على معيار يحكم هذا المنشط الهام، ويبين لنا أي النظريات التي ينبغي تفصيلها على غيرها، والنظريات التي تأخذ بها أو نتركها.

وكارل بوبر لا يوافق بعض الفلاسفة، الذين يرون أن عدم قابلية النظرية للتكذيب والتفنيد، دليل على صحتها وصدقها، لأن هذا الأمر لا يتناقض مع معيار القابلية للتفنيد فحسب، بل يتناقض مع أي منطق، فالنظرية ونقيضها يمكن أن يكون كلاهما غير قابلين للتفنيد، وبالطبع يستحيل أن يكون كلاهما صحيحين، على سبيل المثال، الحتمية واللاحتمية، والمثالية والواقعية، والعقلانية واللاعقلانية، كلها نظريات غير قابلة للتفنيد. وتبعاً لقاعدة المنطق الصوري، قاعدة عدم التناقض، لا يمكن أن تكون النظرية ونقيضها صحيحتين، وبالتالي لابد من قبول قاعدة منطق التكذيب، بأن القضية أو النظرية غير القابلة للتفنيد، ليست بالضرورة صادقة، بل قد تكون صادقة وقد لا تكون. وفي هذه الحالة، يرى بوبر أن المفاضلة بين النظريات الميتافيزيقية والفلسفية، لا تكون إلا عن طريق النقد والمناقشة التقيدية. والنقد في هذه الحالة، يركز في الأساس على المشكلة، التي تحاول النظرية الميتافيزيقية أو الفلسفية حلها، وفي ضوء موقفها Problemsituation، وعلاقات النظرية بهذا الموقف، أي على أساس البحث، فيما إذا كانت النظرية قد حلت المشكلة أم فشلت؟ وهل كان حلها أفضل من حلول النظريات الأخرى؟ وهل حلت المشكلة بالفعل أم فقط أبدلت المشكلة بمشكلة أخرى؟ وهل الحل الذي قدمته بسيط ومثمر؟ وهل ناقضت نظريات فلسفية أخرى؟. وهكذا يمكن لهذه المناقشة العقلانية أن تبين لنا- في نظر بوبر- أي النظريات الفلسفية، التي يمكن الأخذ بها والتعامل معها على المستوى العلمي (يمنى الخولي 1989 : 438 - 453).

أهداف نقد النظرية والمفاضلة بين النظريات العلمية :

إن الهدف من نقد النظرية العلمية لدى بوبر، هو محاولة إيجاد واستبعاد غلطة، أو خلل، أو خطأ في صميم النظرية. وهذه في الحقيقة تغذية استرجاعية سلبية، عن طريقها يتم التحكم في بناء النظريات. إنها تحاول أن تبين، إما أن النظرية لها معقبات غير مقبولة، أو أنها لا تحمل المشكلات التي وضعت لحلها، أو أنها فقط تبدل من وضع المشكلة، لتثير صعوبات أشد من تلك التي تتغلب عليها. أو أنها أدنى من بعض النظريات المناقسة لها، كأن تكون مثلاً، أضعف أو أكثر تعقيداً.

إذن، ذلك هو هدف النقد العلمي للنظرية. ومن المهم ملاحظة ما الذي لا يحاول النقد العلمي أن يبينه. إنه لا يحاول تبيان أن النظرية موضع البحث ليست مبرهنة أو مثبتة، وبالمثل لا يحاول تبيان أن النظرية موضع البحث ليست مؤسسة أو مبررة، لأنه لا يمكن تأسيس أو تبرير أي نظرية. والنقد في معرض هذا، لا يحاول تبيان أن النظرية موضع البحث، لها درجة احتمالية عالية (بمغزى حساب الاحتمالات)، لأنه لا توجد نظرية لها احتمالية عالية (بمغزى حساب الاحتمالات).

وتبعاً لهذا، لا يهاجم العلماء في مناقشاتهم النقدية، الحجج التي قد تستخدم لتأسيس النظرية

موضع الفحص، أو حتى لتدعيمها، إنهم يهاجمون النظرية ذاتها، أو ما يوصف بأنه حل للمشكلة التي تحاول حلها. إنهم يفحصون ويتحدون معقباتها وقواعدها التفسيرية، واتساقها واتفاقها مع النظريات الأخرى (كارل بوبر 2003: 189).

أما بالنسبة للمفاضلة بين النظريات العلمية، فإن الحكم على النظرية الجديدة، بأنها أفضل من سابقتها، يستلزم توفر العديد من الشروط أو المتطلبات كالآتي:

أن يكون محتوى النظريتين المتنافستين، يعالج المشكلة أو الظاهرة نفسها.

أن تفسر النظرية الجديدة، كل ما أمكن للنظرية القديمة أن تفسره.

أن تكون النظرية الجديدة أكثر دقة.

وجود أسئلة تجيب عنها النظرية الجديدة بشكل غير تحصيلي، ولا تجيب عنها النظرية القديمة. أي أن تفسر النظرية الجديدة بقدر الإمكان، أشياء لم يكن في إمكان النظرية القديمة تفسيرها أو التنبؤ بها.

أن تلغي النظرية الجديدة على الأقل بعض أخطاء النظرية القديمة.

أن تثبت النظرية الجدية أمام بعض الاختبارات النقدية، التي لم تستطيع النظرية القديمة أن تثبت أمامها. وهذا يعني أن تصمد النظرية الجديدة في التنافس أمام النظرية الأخرى، وذلك بتخطيها لكل الفحوص القاسية التي أجريت عليها، وتحملها لأشد أنواع المراقبة الممكنة.

لابد أن تكون النظرية الجدية، متسمة بالبساطة أكثر من غيرها، فالكثير من العلماء يرى أن بساطة النظرية تشكل إحدى مميزاتها، وأحد عناصر تفضيلها على غيرها. وكذلك بوبر يرى أن النظرية البسيطة هي النظرية الأكثر قابلية للفحص والاختبار. إذن النظرية الأبسط هي الأفضل، لأنها تنطق أكثر، ولأن مضمونها التجريبي أكبر، ولأنها أخيراً أكثر قابلية للفحص (كارل بوبر 1999: 58) و (يوسف تيبش 2006: 271) و (عبد الله المطيري 2006: 9).

وخلاصة القول، أن النظرية الجديدة لا تؤخذ مأخذ الجد، إلا إذا فسرت على الأقل كل ما تفسره النظرية السابقة عليها بنجاح، وأضفت إلى ذلك وعداً، إما بتجنيب أخطاء معينة بالنظرية القديمة، أو بتقديم تنبؤات جديدة، تنبؤات تخضع للاختبار بقدر الإمكان. وهذه الشروط التي يلزم توفرها في النظرية العلمية الجديدة، تشكل في الحقيقة معياراً للتقدم العلمي، لأنها كلما تجسدت في نظرية، سار العلم خطوة جديدة إلى الإمام، وتعدد تلك الخطى يسير بالمجتمعات نحو مرحلة حضارية أكثر تطور ورقي.

العقلانية النقدية

تعريف العقلانية النقدية:

قبل أن نعرف العقلانية النقدية لدى بوبر، لابد من تعريف العقلانية عموماً، والتي تشير الموسوعة الفلسفية إلى أنها " مذهب عقلي Rationalism يقوم على الإيمان بالعقل وقدرته، عن طريق الاستدلال العقلي الخالص، على تحصيل الحقائق عن العالم بدون مقدمات تجريبية" (عبد المنعم الحفني: 431). ولأنها ظهرت في الغرب في القرنين السابع عشر والثامن عشر، أي في الفترة التي أتسمت بشيوع الدعوة إلى استعمال العقل، والانطلاق منه لمحاكمة الأوضاع القائمة، فقد عرفت يمنى الخولي (2000: 338) العقلانية بأنها " الاتجاه التنويري الذي يثق في الإنسان وقدرته، فيرفع كل وصياته عليه، ويتركه يبحث عن الحقيقة بلا سلطة تفرضها".

أما العقلانية النقدية فهي لدى بوبر ليست طريقة للتفكير فحسب، بل طريقة للحياة، وقد وضع لها تعريف يشير إلى أنها " الاستعداد للإنصات إلى الحجج النقدية، وبحث المرء عن الأخطاء التي وقع فيها، والتعلم منها" (كارل بوبر 2003: 29). ولهذا يقول أوسكار وايلد، وهو شاعر كبير ليس مجهولاً في سالز بورج (في رواية: مروحة الليدي ويندرمير): " إن الخبرة هي الاسم الذي يطلقه كل منا على أخطائه". ويقول جون آرشيبولد هويلر – الفيزيائي والكوزمولوجي الكبير-: " إن مشكلتنا كلها هي أن نرتكب الأخطاء بأسر ما يمكن". ويعلق بوبر على هذا بقوله: " ومهمتنا هي أن تكتشف أخطاءنا، وأن نتعلم منها" (كارل بوبر 1999: 275).

وقد عرف بوبر بالعقلانية أيضاً، في محاضرته التي ألقاها في ألباخ عام 1958، بعنوان (الحرية- On Freedom) حيث قال: " كل ما أعنيه عندما أتكلم عن العقل أو العقلانية، هو الإيمان بأننا نستطيع أن نتعلم، عن طريق نقد أخطائنا وزلاتنا، وبصفة خاصة نقد الآخرين لنا، وأيضاً عن طريق النقد الذاتي" (كريم هزاع 2009: 17). وهذا ما جعل بوبر يدعم الاتجاه العقلاني والعقلانية، ويرى بأن "... العقلانية ما هي إلا حل المشكلات عن طريق الفكر والتجربة المسترشدة بالجدل النقدي (المحاورات النقدية) والملاحظة" (Lang lands 2007: 46 – 47).

وفي كتابه (بحثاً عن عالم أفضل) يعرف بوبر (1999: 233) العقلانية بأنها "... الوضع الذي يسمح فيه لكل النظريات- أو أكبر عدد منها- بأن تتنافس مع كل النظريات الأخرى، وذلك لمصلحة البحث عن الحقيقة، بحيث تتضمن المناقشة الجدل العقلي للنظريات، والحذف النقدي لها". أي أن الجدل لابد أن يكون عقلياً. وهذا يعني بالضرورة، أن يكون الجدل معيناً بالحقيقة في النظريات المتنافسة، بحيث تكون النظرية، التي تبدو الأقرب إلى الحقيقة أثناء الجدل هي الأفضل. وتحل النظرية الأفضل كل النظريات الأخرى. وفي هذه الحالة، يكون الرهان على قضية الحقيقة. إذن، العقلانية النقدية لدى بوبر هي اتجاه،

حاول في عام 1932م أن يضع له صياغة أساسية تعبر عن مكنونه، وذلك عندما قال: " قد أكون أنا على خطأ، وقد تكون أنت على صواب، وببذل الجهد قد نقترب أكثر من الحقيقة" (كارل بوبر 2003: 29).

إذن، من الملاحظ أن بوبر عندما يتحدث أو يعرف العقلانية، أنه لا يعني بها نظرية فلسفية، مثل نظرية ديكارت أو سبينوزا أو ليبنتش، أو غيرهم من الفلاسفة العقلانيين. كما أنه لا عين الاعتقاد اللامعقول، بأن الإنسان جوهر عقلي محض، فالواضح أن ما يعنيه بالعقلانية، ليس سوى الاقتناع بأننا نستطيع التعلم عن طريق نقد أخطائنا، وبصفة خاصة، نقد الغير لنا ونقدنا لأنفسنا.

نشأة العقلانية النقدية وأهميتها:

إن العقلانية النقدية ذات تاريخ حديث نسبياً، ويبدو تاريخاً إغريقياً، على وجه التحديد، وأنه نشأ عقب تأسيس التدوين في اليونان. ويدعي بوبر أن قبل السقراطية هم الذين دشنوا تقليد الحوار (النقاش) النقدي، كطريقة استخدمت عقلياً لتوسيع المعرفة الإنسانية. ويقول أن المجتمعات السابقة عليهم تعتبر المعرفة شيء غير مشوه، ينقل من جيل إلى جيل. ولتحقيق هذا الفرض ظهرت المؤسسات، والتي كان أحدثها المدارس. وقد كمان عظماء المعلمين وكتاباتهم، تعامل كمرجعيات لا تقبل النقاش، فكان ما يصدر عنه صادق وحقيقي. وكانت عقوبة المخالفين في المجتمعات البدائية هي الموت. ونتيجة لهذا الوضع أصبحت المعرفة في المجتمع راكدة، وخاصة إذا تم تدوينها، لأنها تعتبر مقدسة. وفي الاتجاه المناقض لهذه الخلفية التاريخية، احدث فلاسفة أثينا القديمة قبل السقراطية شيئاً جديداً كلياً، بل وثورياً. فمن طاليس وما بعده، شجع كل منهم طلبته على النقاش والحوار والنقد. ويبدو أن الاتجاه العقلاني النقدي هذا، قد نشأ دفعة واحدة مع أنكسمندر- تلميذ طاليس- وهو أو كوزمولوجي نقدي. وذلك حين عمل طاليس، المؤسس، على تشجيع أنكسمندر، تابعة، على أن يرى ما إذا كان يستطيع الخروج بتفسير للثبات البادي للأرض، أفضل من التفسير، الذي أستطاع هو نفسه أن يتقدم به. حينها تم ابتداع النقد، المناقشة العقلانية النقدية لمختلف الأساطير التفسيرية إلى جانب استهداف إدخال التعديلات عليها عن وعي وقصد (Bryan Magee 1998: 229).

ولذلك، نجد أن المدرسة الأيونية وعلى مدى أربعة أو خمسة أجيال، على أقل الفروض، قد أخرجت مع كل جيل جديد، مراجعة بارعة لتعاليم الجيل الأسبق. وفي النهاية أسست ما يمكن أن نسميه بالتقليد العلمي: التقليد النقدي، الذي ظل باقياً لخمسمائة عام على الأقل، والذي قاوم بعضاً من أشكال الهجوم الضاري البالغة الخطورة، وذلك قبل أن يذعن ويستسلم، يقول كارل بوبر (2003: 69- 70): " لقد أسس الاتجاه النقدي، عن طريق تبني منهاج لنقد ما يتم تلقيه من أقصوصة أو تفسير، وبالتالي السير قدماً نحو أقصوصة خيالية جديدة، تجعل أفضل الأساطير والأقاصيص والتعابير تخضع بدورها للنقد. وأرى أن هذا المنهج هو منهج العلم... نقد كل جيل لأساطير وتفاسير الجيل السابق من الفلاسفة والشعراء الإغريق، وفي هذا مراجعة بارعة لتعاليم ذلك الجيل، أسس لما يمكن تسميته التقليد العلمي، التقليد النقدي، وهكذا بدأ تأسيس العقلانية".

ولهذا، كان للعقلانية النقدية أهمية كبيرة، في تقدم المعرفة العلمية، فهي كمنهج علمي تحرر الإنسان من السيطرة الفكرية على عقله، وذلك حين تمكنه من تحطيم السجن الذي يعيش فيه، والذي صنعته القواعد البنائية للغته، والذي لا يعي أنه سجن، إلا من خلال المناقشة النقدية والصدام الثقافي أو صدام الأطر، حينها يتيح له هذا الوعي أن يحطم قضبانه ويعلو عليه، عن طريق دراسة اللغة الجديدة، والمقارنة بينها وبين لغته. صحيح أن النتيجة ستكون إطار جديد، أي سجن جديد، ولكنه سوف يكون سجن أوسع كثيراً وأرحب. ومرة أخرى لن يعاني منه، أو بالأحرى، حينما يعاني منه فعلاً، فهو يملك الحرية في فحصه مخصاً نقدياً، وبالتالي في تحطيم قضبانه مرة أخرى، ليخرج منه إلى سجن يظل أرحب. يقول كارل بوبر (2003: 81): " إن السجون هي الأطر، وأولئك الذين يمقتون السجون، سوف يعارضون أسطورة الإطار. سوف يرحبون بالمناقشة مع مشارك آت من عالم آخر، من طار آخر، لأن ذلك يتيح لهم فرصة لاكتشاف أغلالهم، التي لم يشعروا بها حتى الآن، وأن يحطموا تلك الأغلال، وبالتالي أن يتعالوا على أنفسهم. ولكن من الواضح أن تحطيم المرء لقضبان سجنه بهذه الطريقة ليست مسألة روتينية، ولا يمكن أن تتأتى إلا من خلال جهد نقدي وجهد إبداعي".

كما أن وجود العقلانية النقدية، يشكل حلاً فاعلاً للتخفيف من العنف، الذي قد ينتج من الاختلاف في الرؤى ووجهات النظر، لأن المناقشات النقدية تجعل الفرصة متاحة أمام الأطراف المتحاورة، للدفاع عن أفكارها أو تعديلها بالحجة والبرهان وليس بالعنف، وهو ما أشار إليه كارل بوبر في كتابه (أسطورة الإطار) (2003: 95) بقوله: " إن تصاحب الفرض وظيفة مهمة في هذه المناقشات النقدية: عليه أن يدافع عن فرضه في مواجهة النقد الخاطئ، وربما يحاول تعديله إذا تعسر الدفاع الناجح عنه في صورته الأصلية. وبتأسس منهج المناقشة العقلانية النقدية، سوف يبطل استعمال العنف بين الأطراف المتحاورة، فحتى الآن لم يكتشف بديلاً للعنف إلا الحجة النقدية".

ويرى بوبر أيضاً، أن للعقلانية أهمية كبيرة في وجود الحضارة الغربية الحديثة، فهي- من الناحية التاريخية- نتيجة للأسلوب العقلاني للفكر، الذي ورثته عن الإغريق، أي أن هناك عنصراً عقلانياً التقاليد الغربية. كما أن أهمية العقلانية لدية، تتجسد في أنها كانت بغير نظير ينافسها عبر التاريخ، الملهم الأعظم للثورات الاجتماعية والأخلاقية، هي التي علمت الإنسان الثورة على دوجماطيقية الدين، وعلمته أن يحاول إصلاح الحياة الدينية، وهي التي حفزته على السعي وراء التحرر العقائدي والاجتماعي والسياسي. لقد شجعت الإنسان على أن يفكر من أجل نفسه المستقلة، وأعطته الأمل في المعرفة، فبواسطتها يستطيع أن يحرر نفسه، ويحرر الآخرين من العبودية والبؤس (كارل بوبر 1999: 253).

كما أن العقلانية هي صاحبة الفضل الأول في وجود العلم الحديث، إذ لعبت دوراً أساسياً في الحرب ضد رقابة وكبت الفكر الحر. كما أصبحت أساس النزعة، التي تؤكد فردية الإنسان واستقلاليته، وأعطته الحق في أن ينشق عن الجماعة، ويخالف المعتقد العام. فهو مستقل بنفسه، يستطيع أن يعرف الحقيقة بغير توجيه أو أرشاد. فلقد كانت العقلانية أساس المعنى الحديث لكرامة الإنسان، والمطالبة بالتربية والتعليم

والتثقيف الكلي الشامل (يمنى الخولي 1989: 107). وهذا يعني، أن العقلانية قد جعلت الإنسان يستشعر المسؤولية نحو نفسه ونحو الآخرين، ويطمح في تحسين أوضاعه، بل وأوضاع الآخرين. كل ذلك لأنها وجهت الإنسان نحو نفسه، فقوت وعيه بذاته، وتجعله يبحث عن الحقيقة بنفسه، بواسطة حواسه وعقله، لا يعتمد على سلطة خارجة عنه، منفصلة عن عالمه، يخشى منها ولا يعلم حدودها ومداها.

أنواع العقلانية:

إن العقلانية من المذاهب الشائعة في الفلسفة منذ سقراط وأرسطو، ثم غفت في سبات عميق طوال فترة العصور الوسطى، غير أنها عادت مرة أخرى، لتكون الموقف المعتمد في الفلسفة الحديثة، وأصبحت موقفاً رسمياً له هوية محددة، وصارت في الفترة المعاصرة، بعد أن تبلورت فلسفة كارل بوبر العلمية، تنقسم إلى نوعين مختلفين هما: العقلانية الكلاسيكية والعقلانية النقدية.

أولاً: العقلانية الكلاسيكية:

إن العقلانية الكلاسيكية هي المذهب التنويري المستنير، الذي جاء ثائراً على خضوع العصور الوسطى الطويل للسلطة الدينية وأرسطو. فهي تقوم على أساس أن الحقيقة بينة. قد تكون محجبة، لكن يمكن أن تكشف عن نفسها، وإذا لم تكشف عن نفسها، فمن الممكن أن نكشفها نحن، وكشف الحجاب قد لا يكون يسيراً، لكن متى وقفت الحقيقة أمامنا مكشوفة، فإن لدينا المقدرة على أن نراها، وأن نميزها عن الباطل، وأن نعرف أنها هي الحقيقة. نحن إذن نملك الوسائل التي تمكنا من التوصل إلى الحقيقة واكتساب المعرفة، ولسنا في حاجة إلى سلطة تفرض علينا، كي تدلنا عليها. لذلك، يطلق بوبر على هذا الاتجاه- العقلانية الكلاسيكية- اسم الابستمولوجيا المتفائلة، فهي تثق في الحقيقة وفي الإنسان، مقابل الإبستمولوجيا المتشائمة التسلطية، التي تسحب الثقة من الإنسان وقدراته المعرفية (يمنى الخولي 1989: 106).

وتنقسم العقلانية الكلاسيكية إلى اتجاهين مختلفين هما: العقلانية التجريبية والعقلانية العقلية.

أ) العقلانية التجريبية Emprical Rationalism:

وهو الاتجاه الذي يسير في ركاب فرانسيس بيكون وأشياعه، الذين يؤمنون بأن التجربة، هي الوسيلة المثلى التي تمكننا من قراءة الحقيقة. فهذا الاتجاه يثق في الطبيعة وفي طواس الإنسان، ويدعوه للاعتماد على هذه الحواس، كي يصل بنفسه إلى الحقيقة، كما يدعوه إلى رفض أية سلطة معرفية.

ب) العقلانية العقلية (المثالية) Intellectual Rationalism:

وهو الاتجاه الذي أفتتحه رينيه ديكارت وأيده الكثيرون، الذين يؤمنون مثله بأن العقل Intellect هو الوسيلة التي تمكننا من قراءة الطبيعة، أنه اتجاه يثق في العقل، وفي الله. فكما هو معروف في فلسفة ديكارت، الله لا يخدع أبداً، لذلك فهو يضمن ثبات الحقائق. لذلك، يرفضون التسلط المعرفي، ويتركون الإنسان يتوصل إلى الحقيقة بنفسه أو بعقله (يمنى الخولي 1989: 106- 107).

إن بوبر يرى أن العقلانية الكلاسيكية عموماً اتجاه فاشل. لأنه يعتقد أنه يحرر العقل البشري من دوجماطيقية الخضوع لسلطة معينة، هي السلطة الدينية والأرسطية- وقد كانت الحرب على هذه السلطة موضة زمانها، زمان بيكون وديكارت في القرنين الخامس عشر والسادس عشر. لكنها لم ينجحا في محاولة التحرير هذه، وكل ما حدث إبدال سلطة بأخرى ولا جديد البتة. فالعقلانية التجريبية بدلت بسلطة العقل أو الحدث العقلي وما يبدو له واضحاً متميزاً. إنهما (بيكون وديكارت) ما زالا يلجئان إلى ما يشبه سيطرة السلطة الدينية، وكلما حدث أنهما غير مصادر تلك الحقيقة القاطعة اليقينية، التي لا تنافس. فقد وضع بيكون الحس، ووضع ديكارت العقل بدلاً من الله (يمنى الخولي 1989: 109).

ولذلك، يرى بوبر أن العقلانية الكلاسيكية نموذج للفكرة الخاطئة، التي قد تلهم بأفكار رائعة. فقد وقعت في خطأ كبير، هو الاعتقاد بأن الحقيقة بينة، وأن المعرفة اليقينية سهلة المنال. وقد انقسمت إلى اتجاهين – كما ذكرنا سابقاً- في محاولة منها لتبرير ذلك اليقين، وتحديد المصدر النهائي لمعرفة الحقيقة، أهو الحواس أم العقل؟، وهذا الطرح في الأساس غير صحيح. فليس المهم مصدر المعرفة، وإنما المعرفة ذاتها، محتواها ومدى صدقها، وقدرتها على حل المشكلات المطروحة للبحث. إن انحصار اهتمام العقلانية الكلاسيكية بالسؤال عن مصدر المعرفة، فيه تكرار لخطيئة الاستقراطية، التي تولي الحسب والنسب جل اهتمامها، دون أن تهتم بتقييم الشخص ذاته. إذن السؤال الذي يحدد البحوث الإبستمولوجية، لا يكون عن مصادر المعرفة، وإنما عن الكيفية التي نكتشف بها أخطائنا ونستبعدها، لكي تنمو المعرفة وتتطور وتكون النتيجة الكشف والإضافة والتقدم العلمي المستمر. وهذا لن يتحقق من وجهة نظر بوبر إلا عن طريق النقد، ولذلك اتخذ موقف العقلانية النقدية.

ثانياً: العقلانية النقدية:

إن العقلانية النقدية Critical Rationalism التي تمثل الموقف الإبستمولوجي لبوبر، مختلفة أيما اختلاف عن العقلانية الكلاسيكية Rationalism فهي إلى جانب عدم إيمانها بوجودها أية سلطة على الحياة المعرفية، تؤمن بعدم وجود أي مصدر محدد للحقيقة النهائية، فالمعرفة لديها لا تتمتع بأية أسس أو مصادر غير قابلة للخطأ، لا في العقل ولا في الحواس. كل فرض وكل اقتراح وكل مصدر للمعرفة مرحب به، وما دام في الإمكان تعريضه للنقد، وبشكل يؤدي في النهاية، إلى اكتشاف أخطائه ومحاولة تصويبها، والانتقال إلى حالة أو وضع أفضل، في ضرورة نحو التقدم المستمر. يقول كارل بوبر: "... فحتى العقلانية الكلاسيكية ذاتها لا نرفضها، بل نوليها الاعتبار بتعريضها للنقد- كما فعلنا، فعرفنا مواطن الخطأ فاستبعدناها، ومواطن الصواب فأبقينا عليها" (يمنى الخولي 2000: 340).

ولذلك، كان لابد للعقلانية أن تكون نقدية، فكانت بدورها موقفاً فلسفياً شاملاً، قادراً على تأطير منطق الكشف العلمي والتقدم المستمر. وعلى الرغم من الخلاف الحاد في الرؤية الإبستمولوجية، بين بوبر (العقلانية النقدية) وبين العقلانية الكلاسيكية، فإنه يشترك معها، في الموقف الذي يجعلها عقلانية، أي في رفض أي سلطة معرفية على الإنسان، وضرورة استقلاله بنفسه في البحث عن الحقيقة، على الرغم من أنها ليست بينة، وفي اكتشاف المعرفة على الرغم من أنها ليست يقينية.

سمات العقلاني:

إن العقلاني ليست ذلك الشخص، الذي يحاول اللاعقلانيون تصويره ككائن يسعى بكل طاقته، كي يكون عقلانياً صرفاً، ويرغب أيضاً في تحويل الغير إلى كائنات عقلية صرفة. فهذا بالطبع، يعد أمراً لا عقلانياً. إن كل شخص عقلاني يدرك جيداً، أن للعقل دور متواضع في حياة الإنسان، هو دور التفكير النقدي، أو الجدل النقدي، الذي لا يعول عليه الكثير من الناس كأسلوب في اكتساب المعرفة، أو البحث عن الحقيقة، وفي هذه الحالة، يمكن أن نضعهم باللاعقلانيين.

وهذا يعني أن العقلاني يتسم بأن لديه قناعة، بأن الإنسان يمتلك القدرة على التعلم من خلال النقد، أي من خلال الحوار والجدل مع الآخرين، من جانب، ومن خلال نقده لذاته، من جانب آخر، فهو من الممكن أن يتعلم من أخطائه. يقول كارل بوبر (1958: 168): " إن العقلاني شخص لديه الاستعداد للتعلم من الآخرين، لا بمعنى التسليم ببساطة برأي غريب، ولكن بمعنى أنه يعطي للآخرين الفرصة لنقد آرائه، كما يقوم هو بنقد آرائهم، أي أنه يحرص على قيام عملية الجدل النقدي بينه وبين الغير. إن العقلاني الحق لا يؤمن بأن الحقيقة حكر عليه أو على غيره، أي أنه لا يعتقد أنه أو غيره في وضع العارف. هو يعرف أننا على الدوام في حاجة إلى أفكار جديدة، وأن النقد لا يولدها، لكنه يعتقد أن المناقشة النقدية قد تساعدنا في فصل البر من العصافة، أي تساعدنا على التمييز في ميدان الأفكار بين الغث والسمين. إنه يعرف بالفعل أن قبول أو رفض فكرة ما، ليس مسألة عقلية بحتة، ولكنه يعتقد أن المناقشة النقدية وحدها، هي ما يمكنها أن تقدم لنا النضج اللازم، الذي يمكننا من رؤية الفكرة من وجوه شتى، ومن الحكم عليها حكماً صحيحاً".

إن من سمات العقلاني أيضاً، أنه لا يجزم بأن الجدل النقدي يمتلك إمكانية معرفة أو إدراك حقيقة العلاقات البشرية إدراكاً تاماً، لأن هذا الأمر غير عقلاني البتة. لكن العقلاني قد يبين أن الموقف (خذ وأعطي)- الذي هو الجوهر الأساسي للجدل النقدي- له أهميته القصوى في العلاقات البشرية الخالصة. فالعقلاني يدرك بوضوح، أنه يدين بعقلانيته للآخرين، وأن الموقف النقدي ليس إلا نتيجة لنقد الغير، وأنه لا يمكنه نقد نفسه، إلا بنقده للغير، ونقدهم له. وقد عبر كارل بوبر (1999: 249) عن هذا الموقف العقلاني بقوله: " قد تكون أنت على حق، وقد أكون أنا على خطأ، وحتى لو لم يمكننا جدلنا، من أن نقرر على نحو واضح أينا على صواب، فلنا أن نأمل في أن نتمكن من رؤية الأمور بعد الجدل بشكل أوضح. نحن سوياً قد نتعلم من بعضنا بعضاً، طالما أننا لم ننس، أن المهم ليس هو: من منا على صواب،

وإنما هو: الاقتراب من الحقيقة الموضوعية. فالحقيقة الموضوعية على أية حال، هي ما نسعى سوياً من أجله".

كما أن من سمات العقلاني الحقيقي في الفكر البوبري، أنه لا يسعى إلى التأثير في الآخر والسير به في اتجاه معين، فهو لا يستهدف الإقناع، بدليل أنه يعي باستمرار، أن الحق لا يمكن أن يكون معه بصفة دائمة، وأنه من الممكن أن يكون على خطأ. وفوق ذلك، فهو يحترم الاستقلالية العقلية للآخر بدرجة عالية، تحول دون السعي لإقناعه بأي آراء أو أفكار، يرى من وجهة نظره، أنها ذات أهمية كبيرة. كما أن عقلانيته تجعله ينادي ويدعو إلى الاختلاف في الرأي، عن طريق النقد العقلاني والمنظم، وهذا يدل بوضوح على أن العقلاني لا ينشد الإقناع، بل يسعى إلى استنهاض الآخر وتحديه لبلورة آرائه الحرة، فبلورة الرأي الحر هي ما يحظى باهتمامه، وبشكل لديه أهمية خاصة. ويكمن أحد أسباب غياب رغبة المفكر العقلاني بالتأثير في الآخرين أو إقناعهم، إلى معرفته بأنه خارج نطاق المنطق والرياضيات الضيق، لا يمكن إثبات أي شيء. فمن الممكن، بالطبع، تقديم براهين وبحث وجهات النظر بحثاً نقدياً، إلا أنه خارج المبادئ الأولية للرياضيات، فإن البراهين ليست حاسمة، أو ليست خالية من الثغرات (كريم هزاع 2009: 17 - 18).

وخلاصة القول، أن العقلاني في الفلسفة البوبرية، هو ببساطة ذلك الإنسان الذي يؤمن بأن التعلم يفوق في أهميته بناء وتقديم البراهين، التي تثبت أن آراءه وأفكاره لا تجانب الصواب، إنه الشخص الذي يمتلك الرغبة في التعلم من الآخرين، لا لكي يسعى من وراء ذلك، وبطريقة ما، للهيمنة على أفكار ووجهات نظر الغير، ومحاولة السير بها في اتجاه معين يخدم أغراضه، ولكن أن يكون على قدر كبير من التسامح من الآخرين، وبشكل يمكنهم من نقد الآراء التي يطرحها، ويمكنه هو أيضاً، من نقد آرائهم بحرية كاملة. أي أن التشدد والتركيز هنا، يكون على التزام العقلاني بفكرة النقد، أو بتعبير آخر بالمناقشة النقدية.

متطلبات العقلانية النقدية:

إن عقلانية بوبر النقدية، لكي تؤتي ثمارها المرجوة، وتسهم بقوة في تحقيق التقدم العلمي، لابد أن يتوفر لها عدد من الشروط أو المتطلبات أهمها ما يلي:

1) الوضوح والبساطة:

إن النقد العقلاني يتطلب الوضوح والبساطة، في عرض القضايا المطروحة للنقاش والحوار، الذي سيؤدي في نهاية المطاف، إلى اكتشاف الحقائق الأكثر اقتراباً من الصدق. ولهذا، فإن الذين يسعون إلى الانضواء تحت راية نوعية من التعليم، تكسبهم مهارات التكلم والكتابة بصورة مؤثرة ومستغلقة، يتعلمون بغير وعي منهم، التسليم باللغة الغامضة والعسيرة إلى أبعد الحدود، بوصفها اللغة ذات القيمة الفكرية العليا بغير منازع، هؤلاء كما أشار كارل بوبر(2003: 97) "... الأمل ضئيل في أنهم سيدركون أنهم على

خطأ، وأن هناك مقاييس وقيماً أخرى- قيماً من قبيل الصدق، والبحث عن الصدق، والاقتراب التقديري من الصدق، من خلال الاستبعاد النقدي للخطأ، والوضوح. كما أن إيمانها الشديد بالتعقيد والغموض، سيحول بينهم وبين اكتشاف حقيقة، أن مقياس الغموض (المؤثر) يتصادم فعلاً، مع مقاييس الصدق والنقد العقلاني. فتلك القيمة الأخيرة تعتمد على الوضوح. وما لم يكن الأمر معروضاً بوضوح كافٍ، لا يستطيع المرء أن يميز الصدق من الكذب، ولا يستطيع أن يميز الحل المواتي، من الحل غير الملائم للمشكلة، ولا يستطيع أن يميز الأفكار الجيدة من الأفكار السخيفة ولا يستطيع أن تقييم الأفكار تقييماً نقدياً".

إذن، فهؤلاء الذين تعلموا بذلك الأسلوب العلمي المستغلق، ونمى لديهم إعجاب ضمني بالإبهام العويص الألمعي، الذي يملك القدرة على التأثير في الناس ويحظى بإعجابهم، كل ما يأتوا به لا يرقى إلى أدنى مستويات العلم، ويكون على أفضل الفروض، مجرد حديثاً (كاملاً) مؤثراً. إن هؤلاء كما يقول كارل بوبر (2003: 98): "... إذا صادفوا كتاباً، مكتوب بلغة بسيطة وواضحة، ويحوي شيئاً ما غير متوقع أو مثير للجدل أو مستجداً، فعادة ما يجدون تفهمه عسيراً أو مستحيلاً. لأنه لا يطابق فكرتهم عن الفهم، فالفهم لديهم يستلزم أن يتفق أو يختلف بشأنها، فإنه يتعذر عليه فهمها". وهذا يعني، أن المناخ العقلي والفكري الذي ينشأ المرء في ظله، له اليد العليا في تحديد المقاييس والقيم الأخلاقية والعلمية التي يدين بها، وفي مقدمتها النقد العقلاني، الذي يتطلب تنشئة الفرد، على تفضيل الوضوح والبساطة والسلامة، في كتابة القضايا العلمية وأسلوب طرحها أمام الآخرين.

2) عدم الاتفاق في الأطر:

إن الفلسفة العلمية البوبرية، تؤكد على أنه لا يجب النظر إلى المنهج العقلي النقدي، على أنه منهج برهان، أو أنه في نهاية الأمر، لابد أن يصل إلى إثبات الحقيقة. كما أن هذا المنهج (العقلي النقدي) لا يضمن تحقيق الاتفاق دائماً بين المتحاورين، وقيمته تكمن في حقيقة أن المشتركين في الجدل، في النهاية سيجدون أن آراءهم تغيرت بعض الشيء، وأنهم قد افترقوا رجالاً أكثر حكمة من ذي قبل.

إن الشائع في أوساط الكثير من الناس، أن الجدال ممكن فقط بين من تجمعهم لغة مشتركة، ويقبلون فيما بينهم فروضاً أساسية شائعة. وهذا أمر غير منطقي، فالفلسفة البوبرية لا توافق على ذلك، وترى أن كل المطلوب لنجاح الجدل النقدي، هو استعداد الفرد لأن يتعلم من الآخر الذي يتحاور معه، استعداد يتضمن رغبة حقيقية، في فهم ما يرمي إليه هذا الآخر. فإذا ما توفر هذا الاستعداد، فإن ثمار الجدل تكون كأفضل ما تكون، إذا ما اختلفت خلفية (أطر) المتجادلين أقصى الاختلاف. وعلى هذا، فإن قيمة أي جدل تعتمد كثيراً على نوع الرؤى المتنافسة (كارل بوبر 1999: 193).

وفي ضوء هذه الفلسفة، نحلم أن الليبرالي لا يحلم باتفاق كامل في الرأي، إنما يأمل فقط، في التخصيب المتبادل للأفكار، وما يتبعه من نمو الآراء. وحتى عندما تحل مشكلة بما يرضي الجميع، فإن حلها يخلق الكثير من المشاكل الجديدة، التي تثير الكثير من الاختلاف حولها، وبشكل يؤدي إلى تفتيح مدارك المتحاورين، فيتمكنون من الإلمام بالأبعاد المختلفة لكل مشكلة. ولهذا، يحذر كارل بوبر في كتابه (أسطورة

الإطار) "... من أن الإحجام عن المجابهة Confrontation أو إرجائها، بحجة أنها لن تسفر عن نتائج عقلانية مثمرة، ما دامت مساحة الاتفاق بين الأطر المتجابهة ضئيلة أو معدولة، هو لون من ألوان خداع الذات، والإذعان لفكرة أسطورية، أو سعي غير مبرر وراء سراب لا يمكن أن يتحقق، بل وليس من المطلوب أو الواجب أن يتحقق" (محمد مدبولي 2005: 4).

3) البعد عن الدوجماطيقية أو الإنغلاق:

عندما يتوهم الإنسان أنه يمتلك جميع الحقائق العلمية، ويعرف الأجوبة الكاملة وغير القابلة للنقاش، عن القضايا الصميمية للنشوء والارتقاء، يفقد الإرادة والقدرة على إحداث تغيير، أي تغيير في العلم أو المجتمع، وكل معلوماته في هذه الحالة، ستدور في حلقة مفرغة من الطروحات، التي لا تحتاج إلى تفكير ونقد وأسئلة شك، وكل ما تبقى له اتخاذها مساراً لحياته. وهذه الظاهرة تكاد تكون السائدة في المجتمعات الفقيرة وغير المتطورة (كريم هزاع 2009: 20).

4) الحرية السياسية:

إن كارل بوبر يشدد دائماً في محاضراته على المناقشة النقدية، لأن المناقشة النقدية هي أساس الفكر الحر لكل فرد. وهذا يعني من ناحية ثانية، أن حرية الفكر لا تستقيم بدون حرية سياسية. ويعني ذلك أيضاً، أن الحرية السياسية شرط مسبق للاستخدام العقلي لكل فرد. يقول كارل بوبر: "... لقد حاولت أن أوضح باختصار ما أفهمه من العقلانية والتنوير. كما حاولت في الوقت نفسه، أن أعبر باختصار، لماذا تتطلب العقلانية- كما أفهمها- وكذلك التنوير حرية الفكر، والحرية الدينية، واحترام الآراء الصادقة للآخرين، وأخيراً الحرية السياسية. لكنني لا أدعي أن العقلانية وحدها من تحب الحرية، أو تستطيع تسويغ مطلب الحرية. على العكس، أنا أعتقد أن هناك مواقف أخرى، وبخاصة المواقف الدينية تتطلب حرية الضمير، ومن هذا المطلب وصلت إلى احترام رأي الآخرين، وتسويغ مطلب الحرية السياسية" (كريم هزاع 2009: 18).

5) الاستعداد للتعلم من أخطاء الذات:

إن اقتراب الإنسان من الحقيقة، ليس من الأمور اليسيرة، وليس هناك من طريق للوصول إليها، إلا طريق واحد، من خلال الخطأ. وفي هذه الحالة، يصبح الخطأ هو الإطار المرجعي التحليلي، ومحاولة استبعاده بتصحيحه وإيجاد البديل، هو الخطوة المثلى، في سبيل الوصول إلى معرفة علمية أقرب إلى الصدق. وهذا ما أكد عليه كارل بوبر (1999: 183) بقوله: "... إننا لا نتعلم إلا من أخطائنا، ومن سيتعلم، هو من لديه الاستعداد أن يقدر، بل وأن يبجل أخطاء الآخرين، ويعتبرها درجات يرتقيها في اتجاه الحقيقة، ومن يبحث عن أخطائه، هو من يحاول أن يجدها، لأنه لن يحرر نفسه إلا إذا أدركها".

وعلى هذا، فإن فكرة تحرر الذات من خلال المعرفة، هي نفسها فكرة التحرر الروحي للذات من

خلال الخطأ، أي التحرر من الخرافات، ومن الأصنام الكاذبة. إنها فكرة التحرر الروحي للذات ونموها، من خلال نقد الفرد لآرائه وأفكاره، ونقد الآخرين أيضاً، لهذه الآراء والأفكار.

6) البعد عن التعصب:

إن المنفعة ليست هي السبب، الذي يقف وراء رفض العقلانية للتعصب والاعتقادات المتعصبة. كما أنه (الرفض) ليس ناتج عن إيمانها، بأن في إمكانها من خلال المواقف المتزنة والوسطية، أن تحقق نتائج أفضل على المستوى السياسي والأمور العملية. إن رفضها- وفقاً للفلسفة البوبرية- هو النتيجة الطبيعية لفكرة أن علينا أن نبحث عن الحقيقة بنقد أخطائنا. والحقيقة أن هذا النقد لذواتنا، وأيضاً نقد الآخر لنا، ونقدنا له، وما يسفر عنه من تحرر للذات، كل هذا لا يكون إلا في مجتمع تعددي، أي في مجتمع مفتوح يحتمل أخطاءنا مثلما يحتمل أخطاء الآخرين.

إذن، فكرة تحرر الذات من خلال المعرفة، هي في ذاتها عدو قوي للتعصب، ذلك لأنها كما يقول كارل بوبر (1999 : 183) : "... تجعلنا نحاول جهدنا، أن نفصل أنفسنا من أفكارنا ذاتها، أو حتى أن نعزل أنفسنا عنها (حتى يمكن أن تنظر إليها نظرة نقدية) بديلاً عن توحدنا بها. وإدراكنا للقوة التاريخية للأفكار، القوة الغامرة أحياناً، يعلمنا مدى أهمية أن نحرر أنفسنا من التأثير الطاغي للأفكار الزائفة أو الخاطئة. علينا- لمصلحة البحث عن الحقيقة، ومن أجل تحررنا من الأخطاء- أن ندرب أنفسنا، على أن ننقد الأفكار الأثيرة لدينا، تماماً مثلما ننقد الأفكار التي نعارضها".

7) عدم البحث عن صدق الأطر:

إن الفلسفة العلمية البوبرية، ترى أن من الخطأ، البحث عما يؤكد صدق إطار من المبادئ أو البديهيات أو النظريات، إذ يكمن خلفه افتراض ضمني مغاده، أن المناقشة العقلانية لابد أن يكون لها خاصية التبرير Justification، أو البرهان أو الإثبات، أو الاشتقاق المنطقي من مقدمات مسلم بها. لكن نوعية المناقشة الجارية في العلوم الطبيعية، قد تعلم فلاسفتنا أن ثمة أيضاً، نوعية أخرى من المناقشة العقلية، هي المناقشة النقدية، التي لا تبحث عن إثبات أو تبرير أو تأسيس نظرية، وفوق كل هذا، لا تبحث أبداً عن اشتقاق لها من مقدمات أعلى، بل إنها المناقشة، التي تحاول اختبار النظرية موضع النقاش، عن طريق اكتشاف ما إذا كانت معقباتها المنقطية جميعها مقبولة، أو ربما البحث عما إذا كان لها بعض معقبات غير مرغوبة (كارل بوبر 2003 : 89).

إذن، فكرة بوبر تركز على أنه ليس من واجب العالم، البحث عن مبررات تثبت صدق النظرية، وإنما ينحصر واجبه في مهاجمتها، في أضعف جزء فيها، لأن الهدف لديه يجب أن يكون العمل على دحض النظرية وإثبات كذبها، فالنظرية غير القابلة للنقد والتكذيب، تنتفي عنها صفة العلمية، وتصبح دوجما. ومع أن دحض النظريات العلمية وتكذيبها، لا يلغي فائدتها العلمية، وفي ذات الوقت، يدفع للبحث عن بدائل أفضل، تمتلك إمكانية أكبر في تفسير وتحليل الظواهر، وبدون هذا الأسلوب لن يحدث التقدم والتطور

العلمي، فإن البعض لا يستوعب هذه الفكرة، ويعتبر سعي الباحث لإثبات خطأ النظرية العلمية، أمر لا يتوافق مع الطبيعة الإنساني، يقول كل من (Steyn، Johann & Deklerk، Jeanette (2005: 5):

"... إنه من المستحيل إنفاق وقت وجهد عظيمين وضرورين، لإنتاج نظرية جديدة في أي مجال من مجالات العلم الحديث، إذا كان الهدف الأساسي من كل ذلك العمل، هو بيان أن النظرية خاطئة. إن فكرة بوبر هذه، تتعارض مع حقيقة سلوك المجتمع العلمي، فاعتماد العلم يمنح لإعطاء نظريات صحيحة، وليس للنظريات الخاطئة، أو لإظهار صحة التوقعات غير المتوقعة، لا لدحظها".

سير المناقشة العقلانية النقدية:

إن عقلانية العلم في الفكر البوبري، لا تعدو وأن تكون عقلانية المناقشة النقدية. فالفكرة المجردة عن العقلانية، لا شيء يمكن أن يشرحها ويوضح حقيقتها، أفضل من الجدل أو المناقشة النقدية، التي تسير بشكل جيد. تسير المناقشة النقدية على نحو جيد ومقبول، إذا كانت موجهة ومكرسة بكل ما فيها لتحقيق هدف واحد، هو اكتشاف الخلل في المزاعم، التي تجزم بأن نظرية معينة، تملك القدرة على تقديم حل لمشكلة معينة. ودائماً يحاول العلماء المشتركون في المناقشة النقدية، أن يفندوا النظرية، أو على الأقل، يعملوا على تفنيد المزاعم، التي تؤكد قدرتها على حل مشكلتها.

إن أهم ما يمكن ملاحظته، في سير المناقشة النقدية لدى بوبر، أنها تتناول أكثر من نظرية واحدة، لأنها حين تحاول تعيين المزايا والنواقص في إحدى النظريات، فلزاماً عليها دائماً، أن تحاول إصدار الحكم حول ما إذا كانت النظرية موضع الفحص، تمثل تقدماً أم لا، وما إذا كانت تفسر الأشياء، التي عجز العلم عن تفسيرها حتى اللحظة الراهنة ، وهذا يعني، أن المناقشة النقدية تتطلب التنافس بين عدد من النظريات، لكي يتم تعيين المزايا والنواقص، من خلال المقارنة بين الإمكانيات، التي تمتلكها كل النظريات، في تحليل وتفسير الظواهر، أي أن النظريات العلمية السابقة، تلعب دوراً مهماً في سير المناقشة النقدية، وعلى وجه الخصوص، تلك النظريات التي تشكل جزءاً من الخلفية المعرفية للمناقشة، أي النظريات التي لم تخضع- حتى لحظة المناقشة- للنقد، وإنما تستخدم كإطار تجري داخله المناقشة. ومهما يكن الأمر، فإن أي نظرية من النظريات التي تمثل الخلفية، يمكن أن تتعرض في حد ذاتها للتحدي في أي وقت، وبالتالي تتصدر موضوعات المناقشة (وإن كان يتضاءل إلى حد ما احتمال تحدي النظرية والخلفية المعرفية لها في الوقت نفسه). وهذا يعني، أنه على الرغم من أن المناقشة النقدية، تتطلب دائماً وجود خلفية معرفية، فإن كل جزء من أجزائها معرض في أي وقت، لأن يفقد خاصيته كجزء من هذه الخلفية.

وعلى هذا الأساس، فإن نتيجة المناقشة العلمية النقدية، تكون في الأعم الأغلب غير حاسمة، بمعنى أنه لا يمكن الوصول إلى تحقيق نهائي، لأي من النظريات التي كانت موضع المناقشة، وأنه أيضاً، لا يمكن القول، أن إحدى النظريات تبدو ذات أفضلية قاطعة، تفوق بها النظريات المنافسة لها. ومع هذا، نجد أنه في أفضل الأحوال، يمكن الانتهاء إلى أن إحدى تلك النظريات، لها مزايا أعظم ونواقص أقل من النظريات الأخرى. وفي هذه الحالة، يقول البعض أن النظرية مقبولة في الوقت الراهن، حتى تأتي

نظرية أخرى أفضل منها (كارل بوبر 2003: 189 - 191).

ومن هذا التحليل لمسار المناقشة النقدية للنظريات، لابد أنه قد بات واضحاً، أن المناقشة- وفقاً للفلسفة البوبرية- لا تعني البتة بالسؤال حول ما إذا كانت نظرية ما مبررة، بمعنى أننا نملك مبررات قبولها بوصفها نظرية صادقة. إن إمكانيات المناقشة النقدية، تتوقف عند تبرير الدعوة، بأن النظرية موضع التساؤل هي أفضل بديل متاح، أو أنها بعبارة أخرى، الأكثر اقتراباً من الصدق. وهذا يعني، أن الحكم على النظريات المتنافسة، هو حكم نسبي وليس مطلق، يقول كارل بوبر (2003: 91): "... فعلى الرغم من أننا لا نستطيع أن نحكم على نظرياتنا إلا حكماً نسبياً، بمغزى أننا نقارن بنها وبين بعضها البعض (ولا نقارن بينها وبين الصدق الذي لا نعرفه)، فإن هذا لا يعني أننا نسباويون (بمغزى التعبير الشائع بأن الحقيقة نسبية)، بل بالعكس، إننا نحاول بمقارنتنا بين النظريات، أن نجد النظرية التي تحكم بأنها اقتربت أكثر من الصدق (المجهول). وهكذا تعلب فكرة الصدق (الصدق المطلق) الدور الأهم في مناقشاتنا. إنها فكرتنا الحاكمة الرئيسية".

الفصل الخامس

- التـــــــاريخ.
- تاريخيـة العلم.
- صدام الثقافات.

التاريخ

ماهية التاريخ:

تشترك فلسفة التنوير والمدرسة الرومنسية حول معنى التاريخ، فكلاهما يرى "... أن تاريخ البشرية هو أساساً، تاريخ أفكار ومعتقدات متنافسة، تاريخ صراعات أيديولوجية " (كارل بوبر 1999: 182). واتفاقهما هذا حول ماهية التاريخ، لا يلغي كونهما مختلفان تماماً في موقفهما من هذه الأفكار. فالمدرسة الرومنسية تقدر الإيمان في حد ذاته، تقدر قوته وعمقه، بعيداً عن موضوع حقيقته. وهذا على ما يبدو هو السبب الواقعي لازدراء المدرسة الرونسية للتنوير. ذلك أن التنوير يرتاب في الإيمان وقوة الإيمان، فعلى الرغم من مناداته بالتسامح وباحترام إيمان الغير، إلا أن أعلى قيمة لديه هي الحقيقة وليس الإيمان. وهو يرى بأن هناك شيئاً أسمه الحقيقة المطلقة، حتى ولو كانت مجهولة لدينا، ويؤمن بقدرة الإنسان على الاقتراب منها بتصحيح أخطائه (كارل بوبر 1999: 284).

وقد وصف تيودور ليسنج أحد الفلاسفة الكانطيين كتابة، بأنها: إضفاء المعنى على ما يخلو من المعنى. وكانت دعوى ليسنج، التي يميل بوبر إلى الاتفاق معها، تتمثل في أننا قد نقرأ معنى في كتب التاريخ المدونة التقليدية، على الرغم من أن التاريخ في ذاته يخلو من المعنى (كارل بوبر 1999: 178).

وهذا الخلو من المعنى، قد جعل الكثيرون ينظرون إلى التاريخ، نظرة تتسم بالغموض والسرية، فكثيرما يفسر على أنه يعني شيئاً سرياً أو خبيئاً، يشكل الأساس لمجرى تاريخ العلم، أو ربما ليعني اتجاهاً خفياً، أو ميلاً ثورياً متأصلاً في التاريخ، أو هدفاً يكدح العالم نحوه. ويؤكد كارل بوبر (1999: 172) على " أن البحث عن معنى خفي للتاريخ، أو غير ذي جدوى، ودليل على سوء الفهم، وأن الأجدر بالعلماء والمفكرين أن يعملوا جاهدين، ويصرفوا وقتهم وجهدهم في البحث عنه. يمكن أن يصبح للتاريخ معنى، عندما يحاول العلماء أن يبحثوا له عن أهداف ملائمة تفيد البشرية".

إذن، علينا وفقاً للرؤية البوبرية، أن نرفض التحدث عن معنى للتاريخ وكأن هناك شيئاً خفياً بداخله، أو كأن هناك درساً أخلاقياً مخبوءاً في تراجيديا التاريخ المقدسة، أو كأن ثمة اتجاهاً تطورياً للتاريخ، يخضع في سيره لقوانين خاصة، أو عن أي معنى آخر، قد يكتشفه مؤرخ كبير أو فيلسوف أو زعيم ديني. يقول كارل بوبر (1999: 172) "... إنني أؤكد على عدم وجود معنى خفي، في التاريخ. وأن المؤرخين والفلاسفة، الذين يؤمنون بأنهم قد اكتشفوا مثل هذا المعنى، إنما يخدعون أنفسهم والآخرين".

النظرية التاريخية:

إن الفلسفة البوبرية تشير في مناقشتها لموضوع التاريخ، إلى أن هناك العديد من النظريات التاريخية، التي تعالج موضوع تقدم المجتمعات أو تقهقرها، أو الدورات التاريخية التي تمر بها، وأيضاً تلك التي تتناول موضوع التنبؤ بمستقبل تلك المجتمعات، سواءً كان التنبؤ بقدر حسن أو قدر مشؤوم. كل

هذه النظريات، يصعب على من يؤمن بها، أو تناولها بالدراسة، أن يدافع النظريات، التي أطلقت عليها هذه الفلسفة اسم نظريات المذهب التاريخي لها تاريخ مثير، مثل نظرية هو ميروس.

فنظرية هو ميروس للتاريخ- التي تشبه في موقفها من الأحداث التاريخية موقف العهد القديم، وتحديداً سفر التكوين- ترى الوقائع التاريخية تعبيراً مباشراً للمشيئة الشاذة، لآلهة متقلبة المزاج شبيهة بالإنسان. ومثل هذه النظريات تتعارض مع مفهوم الإله، الذي ساد فيما بعد الديانة المسيحية. فلم يكن إلا كفراً وضلالاً، أن يعتبر التاريخ السياسي- تاريخ اللصوصية والحرب والسلب والنهب، وتاريخ وسائل التخريب والتدمير المتعاظمة- عملاً مباشراً للإله. وإذا كان التاريخ من صنع إله رحيم، فلا بد من أن مشيئته قد حرضت على أن يظل فهمه مستغلقاً على الإنسان، بشكل يجعله غير قادر على سبر أغواره. وبهذا، يصبح من المستحيل على هذا الإنسان، أن يفهم معنى التاريخ، إذا حاول أن يرى التاريخ كفعل مباشر من إله رحيم. وهذا ما دفع كارل بوبر (1999: 175) إلى القول: "... إن أي دين يحاول أن يجعل معنى التاريخ مفهوماً لنا حقاً (بدلاً من تركه مستغلقاً)، لابد أن يحاول فهمه، لا على أنه وحي مباشر من مشيئة إلهية عليا قادرة على كل شيء، وإنما كصراع بين قوى طيبة وأخرى شريرة- قوى تعمل داخلنا ومن خلالنا".

وهذا ما حاول القديس أو غسطين أن يفعله في كتابه (مدينة الله). فمع أنه كان من المستحيل على كتاب عصر النهضة، أن يتصوروا مجتمعاتهم المثالية بشكل كامل، على غرار تلك المجتمعات التي تصورها مفكرو الإغريق، لأن بنية المجتمع الماثل أمام أعينهم، كانت مختلفة اختلافاً أساسياً عن مثيلتها في اليونان القديمة. إن المدينة الأثينية أو الاسبرطية – بتقسيمها الصارم للسكان إلى مواطنين وعبيد، واقتصادها البدائي المعتمد في أغلبه على الزراعة- لم يكن من الممكن أن تنتقل إلى مجتمع القرن السادس عشر، من دون أن تخضع لبعض التغيرات الجذرية (ماريا لويزا برنيري 1997: 93)، إلا أن كارل بوبر (1999: 175) في كتابه (بحثاً عن عالم أفضل)، يؤكد على أن القديس أوغسطين في كتابته لمدينته الفاضلة "... لم يكن متأثراً فقط بالعهد القديم، وإنما أيضاً بأفلاطون، الذي فسر التاريخ السياسي على أنه دولة مدينة، كانت أصلاً شمولية إلهية كاملة متناغمة، انحطت أخلاقياً بسبب تدهور عرقي، وما تبعه من نتائج: الطموح والأنانية الدنيوية لطبقة الارستقراطية الحاكمة. كما أن هناك ثمة عامل آخر هام أثر في أعمال القديس أوغسطين. ذلك هو العصر المانوي الذي نعيش به: عصر البدعة المانوية الفارسية، التي فسرت العالم على أنه حلبة للصراع، بين المبادئ الطيبة والخبيثة- يجسدها أورموزدو أهريمان".

وقد قادت هذه التأثيرات القديس أوغسطين، إلى وصف تاريخ البشرية على أنه صراع، بين المبدأ الطيب لمدينة الله، والمبدأ الذميم لمدينة الشيطان، أي بين الجنة والنار. ثم أنه من الممكن، أن ترد كل النظريات التالية تقريباً – ربما باستثناء بعض نظريات التقدم الأكثر سذاجة- إلى نظرية القديس أغسطين، التي تكون مانوية. ومعظم نظريات المبدأ التاريخي المعاصرة، إنما تترجم ببساطة مقولاته الميتافيزيقية والدينية، إلى لغة العلوم الطبيعية أو الاجتماعية، وبذا فإنها قد لا تفعل سوى أن تستبدل بالإله والشيطان، سلالات طيبة أخلاقياً أو بيولوجياً، أو سلالات صالحة لان تحكم، وسلالات رديئة أو غير

صالحة أخلاقياً أو بيولوجياً، أو طبقات طيبة وطبقات سيئة- بروليتاريين ورأسماليين. (يقول خرشوف نحو عام 1970: نحن الشيوعيين نعتقد أن الرأسمالية، ليس سوى جحيم، حكم على الطبقة العاملة فيه بالعبودية). وهذا لا يكاد يغير من حصيصة نظرية أغسطين (كارل بوبر 1999: 176).

إن المتأمل في هذه النظريات التاريخية، يجد أن القليل الذي قد يكون صحيحاً فيها، هو ذلك الفرض الكامن، الذي يشير إلى أن أفكارنا ومثلنا، هي قوى تؤثر في تاريخنا. كما أنه من المهم أن ندرك أن الأفكار الطيبة والنبيلة، قد يكون لها أحياناً أثر مشئوم على التاريخ، وأننا من ناحية أخرى، قد نجد أن ثمة فكرة أو قوة تاريخية تسعى نحو الخبيث فيكون الناتج طيباً، تماماً مثلما نجد كثيراً، أن الخطأ قد يؤدي إلى كشف الحقيقة. ولهذا يقول كارل بوبر (1999: 176): "... لابد لنا أن نتحصن جيداً، فلا ننظر إلى تاريخنا ذي التعددية كرسم أبيض وأسود، أو كلوحة لونت بألوان قليلة متقابلة، بل وعلينا أيضاً، أن نكون أكثر انتباهاً، فلا نقرأ فيه قوانين تاريخية تستخدم بها في التنبؤ بالتقدم أو الدورات أو مصير لنا مشئوم، أو في أي تنبؤ تاريخي آخر مشابه".

المنهج العلمي التاريخي:

إن الأزمة التي كانت تعاني منها العلوم الاجتماعية، إبان العصور الحديثة، والتي ترجع إلى الشك، الذي يساور الناس بصدد قوانينها ومناهجها، لأنهم رأوا بأن خطها من خدمة البشرية، يعد ضئيلاً بالقياس إلى ما حققته العلوم الطبيعية، من خدمات للمجتمع الإنساني، ورفاهية أبنائه. كل هذا أدى إلى رسوخ فكرة معينة أو إيمان معين في نفوس الكثيرين، بأن هناك اختلاف بين طبيعة العلوم الطبيعية والعلوم الاجتماعية، بما فيها علم التاريخ، وبشكل يجعل طبيعة الافتراضات العلمية والتعامل معها مختلف تماماً.

فبالنسبة لعلم التاريخ، يرى الكثير من العلماء أن موضوعه أحداث منفردة، يهتم بتفسيرها والكشف عن أسباب وقوعها ودراسة نتائجها، وهو بهذا يناقض العلوم الطبيعية والبيولوجية، كونها علوم تعميمية لا تهتم بأية ظواهر أو أحداث مفردة، بل تسير وفقاً للقوانين الكلية والعامة التي تحكمها. وكلما تقدمت هذه العلوم، سارت أكثر نحو السمة العمومية. والتاريخ يماثل هذه العلوم، في أنه يفترض ضمناً قانونياً عاماً، ولكنه يختلف عنها، في أنه يحاول أن يفسر في ضوئه الحدث المنفرد المطروح للدراسة. وهذه القوانين العمومية المستخدمة في مختلف التفسيرات التاريخية، لا ترتكن في مجموعها إلى مبدأ واحد (يمنى الخولي 1989: 468).

وعلم التاريخ ليس كما يعتقد البعض، بأن مهمته تقتصر على رصد الأحداث ووصفها كما وقعت في الماضي، بل هو أكثر من العلوم الأخرى اعتماداً على الرؤى ووجهات النظر، لأن عالم التاريخ كما ذكر يحيى هويدي (1984: 33) "... لا يستطيع أن يرى أن يلمس أو يسمع الظاهرة الإنسانية أو الحادثة التي وقعت في الماضي، ويعتمد في دراستها على تقارير وكتابات الآخرين، الذين يرسمونها ويصيغونها وفقاً لرؤاهم ووجهات نظرهم، فكأن الواقعة التاريخية في ذاتها تفقد فور وقوعها". وبالتالي، تكون دراسة

عالم التاريخ لوقائع الماضي، عبارة عن تأويل لوجهات نظر المؤرخين السابقين، أي أنها مجرد وجهات نظر حول وجهات النظر التي كتبها الآخرون. ومع هذا، فإن الفلسفة البوبرية ترى في وجودها تحقيق للمنهجية العقلانية النقدية، التي تحتاج إلى الفروض أو وجهات النظر في مختلف العلوم، كي تخضعها للمناقشة والنقد. فكما أن عالم العلوم الطبيعية يضع الفرض (وجهة النظر) من عنده، ثم يحاول أن يفسر في ضوئه الوقائع، فإن بوبر يصر على أن الأمر هكذا تماماً في العلوم التاريخية، فالمؤرخ يضع الفرض (وجهة النظر) من عنده، ليؤول في ضوئه الأحداث التاريخية. وهذا ما دفع شوبنهور إلى القول: "... من المستحيل- بالمثل- أن نتجنب في التاريخ- كما هو الحال في بقية العلوم- وجهة النظر. ولن يؤدي الافتراض العكسي، بأننا من الممكن أن ننطلق دون وجهة نظر محددة، سوى إلى تضليل ذاتي وإلى نقص الاهتمام بالنقد، وهذا لا يعني بالطبع، أن الأمر متروك لنا أن نكذب ما نحب، أو ألا نهتم بمسألة الصدق، فكل وصف تاريخي للوقائع، يتصف إما بالصدق أو بالخطأ، رغم صعوبة الوصول دائماً، إلى تحديد صدق أو خطأ هذا الوصف" (كارل بوبر 1992: 315).

ومع أن الطبيعيين من العلماء يؤكدون على أن أي دراسة في مجال العلوم الاجتماعية عامة، لا تكون علمية ما لم تستخدم فيها المناهج التجريبية وحدها، وبمقدار نجاح البحث السيكولوجي والسوسيولوجي في اصطناع هذه المناهج، يكون خطة من خصائص البحث العلمي، وكل بحث يصدر عن الذات وأهوائها، ولا يتصف بالموضوعية، يستبعد من نطاق البحث العلمي، فإن خصوم النزعة الطبيعية، قد ناهضوا هذه النزعة في العلوم الاجتماعية، لأن طبيعة الموضوعات التي تعالجها العلوم الاجتماعية، لا تتيسر معالجتها بالمناهج التجريبية (توفيق الطويل 1984: 17). وهذا يؤكد على أن ثمة ما يشبه الإجماع على الرأي القائل بوجود هوة عميقة، بين المنهج في العلوم الطبيعة، والمنهج في العلوم التاريخية أو الاجتماعية عامة. وقد نشبت مشاحنات كبرى حول تفاصيل تلك الهوة. فهناك المنظرون الألمان الذائعو الصيت، مثل فندلباند وريخرت ودلتاي. وثمة المنظرون الإنجليز ويتقدمهم كولنجوود، والبرفيسور تريغور روبرت Trevor Roper الذي يعترض على الاحترافية المهنية، وبالتالي على نفوذ العالم الطبيعي، ويدافع عن النظرة القائلة إن التاريخ من أجل الإنسان العادي. وهناك أيضاً السير أشعيا برلين، الذي ينهي عن نجش الفوارق بين مناهج العلوم الطبيعية، ومناهج التاريخ أوالحس المشترك (Isaiah Berlin 1954: 11).

وبالنظر في الفلسفة العلمية البوبرية، نجد أن بوبر رغم نظرته العقلانية والعلمية، التي لا تفرق في المنهجية المستخدمة في مختلف العلوم، إلا أنه لا يختلف كثيراً مع العلماء السابقين، حول القضايا التي يدافعون عنها، ليس ذلك فحسب، بل نجده يتلمس المبررات، التي دفعت الكثير منهم إلى الاعتقاد بوجود التباين، بين العلوم الطبيعية والعلوم الإنسانية، بما فيها علم التاريخ. وهذا ما نجده واضح في كتابه (أسطورة الإطار) (2003: 196) عندما قال: "... وإني لاتفق مع ملحوظة برلين، بأن مناهج التاريخ هي الحس المشترك، وكنت دائماً أتفق فعلاً مع هذه النظرة. وأتفق مع كولنجوود دلتاي ومع هايل، في أننا لابد أن نحاول تفهم الأحداث التاريخية. وأوافق على أن حاجتنا لفيلسوف التاريخ ملحة، من أجل التحليل والتفسير والتفهم الحق للفهم التاريخي. ولكن من جهة أخرى، كانت دعواي على مدى سنوات

عديدة هي: أن كل أولئك المؤرخين وفلاسفة التاريخ، الذين يصرون على وجود هوة بين التاريخ والعلوم الطبيعية، لديهم فكرة عن العلوم الطبيعية خاطئة بشكل جوهري. وليس لنا أن نلومهم على هذا، إنها فكرة تعززت بفعل العلماء الطبيعيين أنفسهم (وبفعل فلاسفة العلم الوضعيين)، وبهذا يمكن أن نفهم جيداً كيف أنها فكرة تكاد تكون مقبولة بشكل عام. وقد لاقت توطيداً عظيماً، بفعل النتائج المذهلة لعلم التطبيقي".

ومع أن الكثير من العلماء على ثقة تامة، من أن الاختلافات شاسعة بين منهجية التاريخ ومنهجية العلوم الطبيعية، فإن الفلسفة البوبرية ترى أن البحث فيهما يسير في اتجاه واحد وبمنهجية واحدة، حيث تكون البداية في كليهما من أساطير، أي من انحيازات تقليدية، تبلورت بفعل خطأ، ومنها يتواصل البحث عن طريق النقد، أي عن طريق الاستبعاد النقدي للأخطاء في كليهما دور البنية أساسي في تصويب الأخطاء، أو الانحيازات، أو النظريات المبدئية، أي أنها تلعب دوراً في المناقشة النقدية واستبعاد الخطأ. والقيام بتصويب الأخطاء يثير مشكلات جديدة. ولكي تحل هذه المشكلات، يتم ابتداع صوب استبعاد الخطأ. ويمكن تمثيل العلمية بأسرها، عن طريق تخطيط مبسط يمكن أن نسميه تخطيطاً رباعياً"

(م1 ــ نs ــ ق ق ــ م2)

ويفهم هذا التخطيط على النحو التالي: هب أننا بدأنا من مشكلة ما م-1 وقد تكون مشكلة عملية، أو مشكلة نظرية، أو مشكلة تاريخية. ثم نعمل على صياغة حل مبدئي للمشكلة: حل حدسي افتراضي أو فرضي- نظرية مبدئية نS. حينئذ تخضع لمناقشات نقدية ق ق، في ضوء البينة إن كانت متاحة. وكنتيجة لهذا تنشأ مشكلات جديدة م2.

وللوهلة الأولى، قد يقال أن هذا التخطيط يفرط في تبسيط الأمور. فهنالك، بشكل عام، أكثر من مشكلة واحدة للبدء منها، وسوف يطرح العديد الجم من الحدوس الافتراضية كحلول مبدئية لكل مشكلة. ومن المحتمل أيضاً، أن تثار العديد من الانتقادات المختلفة، لاسيما إذا تم اختبار الحدوس الافتراضية، عن طريق المواجهة بينها وبين أدلة الملاحظة، أو بين التوثيق التاريخي. ويمكن تلخيص هذا في القول، إنه من الأليق أن يتخذ التخطيط شكل المروحة، وأن تبسط المروحة في اتجاه اليسار، كما هو واضح في الجزء الخاص بالمنهج العلمي البوبري (كارل بوبر 2003: 17 - 171).

إن الملاحظ في عرض المنهجية البوبرية، المستخدمة في دراسة القضايا العلمية المختلفة، أن البحث العلمي يبدأ بمشكلة وينتهي بمشكلة أخرى. وهذا يعلمنا درساً بالغ الأهمية مفاده أن الإنسان كلما نمت معرفته، أدرك أكثر ضآلة ما يعرفه. وهذا الرس السقراطي يصدق في العلوم الطبيعية مثلما يصدق في التاريخ: أن نظفر بالتعليم هو أن نستلقط الأمارة على كثافة جهلنا.

كما أن المطلع والمتأمل في منهجية البحث العلمي، القائمة على النقد واستبعاد الخطأ (المنهجية البوبرية)، يدرك أن وجود المشكلة حتى وإن كانت رديئة، ووجود الحدس الافتراضي حتى وإن كان

خاطئاً، أفضل كثيراً من لا شيء، لأن نقد الحدوس الافتراضية يكون من منطلق صلاحيتها، أي من حيث صدقها ودلالاتها ومواءمتها، فالعديد من هذه الحدوس، التي قد تبدو لنا صادقة في مرحلة ما، يمكن أن نكتشف في مرحلة لاحقة أنها خاطئة. قد تدفعنا وثائق جديدة إلى إعادة تأويل وثائق قديمة، أو أنها قد تثير مشكلات جديدة، وفي ضوء مشكلة جديدة، يمكن أن تتكشف لنا دلالات غير متوقعة نهائياً، لحفائر بدت في السابق غير ذات دلالة، كل هذا بفضل إخضاع المشكلات والفروض للمناقشة العلمية النقدية، التي تعتمد على اكتشاف الخطأ واستبعاده أو تصويبه، كأسلوب لتطور أو تقدم المعرفة العلمية. يقول كارل بوبر (2003، 173): "... إن مجرد تصويب الخطأ ينطوي أول ما ينطوي على دراسة مستجدة، وبالتالي على اهتمام مستجد نشأ عن هذا الخطأ. ويحدث في الدراسات الإنسانية، أن خطأً جديداً يبعث الحياة أكثر من حقيقة قديمة، الخطأ الخصيب وليس الدقة العقيمة".

إن الفلسفة البوبرية مثلما ترفض منهج العالم المحترف، الذي يبدأ بحثه العلمي، بالملاحظة، ترفض منهج المؤرخ المحترف، الذي يبدأ بحثه من الوثائق. فهي ترى أن المنهجان متماثلان تماماً، وكلاهما توجيهات لا يمكن تنفيذها؛ إنهما مستحيلان منطقياً، يقول كارل بوبر (2003، 176): "... أنت لا تستطيع أن تبدأ من الملاحظة؛ فعليك أن تعرف أولاً ماذا سوف تلاحظ. أي أنك يجب أن تبدأ من مشكلة، علاوة على ذلك، لا يوجد شيء من قبيل ملاحظة غير مؤولة. كل الملاحظات مؤولة في ضوء نظريات. والمثل يصدق تماماً على الوثائق". كما يؤكد بوبر (2003، 175) في موضع آخر على "... أن الأسئلة المطروحة على المؤرخ، مجرد رديف للمصطلح (مشكلة تاريخية)، مما يؤكد رأي اللورد أكتون على أن البحث التاريخي يجب أن يتناول المشكلات وليس الحقب".

ومع أن الفلسفة البوبرية تقر بأن خطوات المنهج المتبعة في مختلف العلوم- بما فيها التاريخ- واحدة، مجاميعها تبدأ من المشكلات، وتخضع للنقد العقلاني واستبعاد الخطأ أو تصويبه، وتنتهي بمشكلات جديدة، إلا أنها تعترف بوجود اختلاف أساسي، بين المنهج الفعلي للعلم، والمنهج الفعلي للتاريخ، يتعلق بمشكلة تفهم التاريخ. وسنعرض هنا بإيجاز شديد لنظرية كولنجوود، كمثال لأحد أساليب تفهم التاريخ، وموقف بوبر منها، وأسلوبه هو أو نظريته في تفهم التاريخ.

تسمى نظرية كولنجوود بالفهم المعايش، كما يمكن أن تطلق عليها تسمية (الفهم المتعاطف)، وهي معروضة في كتابة (فكرة التاريخ)، الذي نشر بعد وفاته، وتقوم في أساسها على: أن الفهم التاريخي أو المعرفة التاريخية، تتوقف على إعادة معايشة المؤرخ للخبرة الماضية. مثلاً، نفترض أن مؤرخاً يقرأ الشرائع الثيودوسية، وأمامه مرسوم معين من الإمبراطور. إن مجرد قراءة الكلمات والقدرة على ترجمتها، ليس معناه أنه يعرض مغزاها التاريخي. لكي يبلغ هذا، لابد أن يتصور الموقف، الذي كان الإمبراطور يحاول معالجته، ولابد أن يتصوره كما كان الإمبراطور يتصوره. وعليه بعد ذلك، أن يفكر بنفسه، كيف يمكن أن يعالجه، كما لو كان موقف الإمبراطور موقفه شخصياً، يجب عليه أن يدرس البدائل المتاحة، والأسباب التي تدفع إلى اختياره بديلاً دوناً عن الآخر. وبالتالي، لابد أن يمر بكل الأدوار التي مر بها الإمبراطور، حتى اتخذ طريقاً معيناً. وهكذا يعيد في ذهنه معايشة خبرة الإمبراطور، وفقط على قدر ما يفعل هذا،

تكون المعرفة التاريخية التي يحصل عليها معرفة متميزة وليست مجرد معرفة لغوية.

وهناك مثال آخر على أسلوب الفهم المعايش للتاريخ. وذلك عندما نفترض أن مؤرخاً يقرأ فقرة لاحد الفلاسفة القدامى. هذه المرة يجب عليه أن يعرف اللغة في أصولها، وأن يكون قادراً على فهم محملها، ولكن حتى إن تمكن من فعل ذلك، فإنه لن يفهم الفقرة كما ينبغي أن يفهمها مؤرخ الفلسفة. ولكي يبلغ ذلك المستوى من الفهم، لابد أن يدرك حقيقة المشكلة الفلسفية، التي يطرح المؤلف حلاً لها في تلك الفقرة، ويعرف السبب الذي دفع هذا المؤلف، إلى اختيار حلاً بالذات دون الآخر، وهذا يعني أن يعيد في ذهنه تفكير المؤلف، ولا شيء دون ذلك، يمكن أن يجعله مؤرخاً لفلسفة ذلك المؤلف (كارل بوبر 2003: 177).

والملاحظ أن ما وصفه كولنجوود هنا، قد حاول بوبر أن يصفه في كتابه (عقم النزعة التاريخانية)، وأيضاً في كتابه (المجتمع المفتوح وأعداؤه) وفي أعمال أخرى له، تحت عنوان منطق الموقف أو تحليل الموقف، حيث اقترح بأن ما ينبغي على الباحث أو العالم، هو إعادة بناء موقف المشكلة، الذي وجد الشخص الفاعل نفسه فيه، وأن يرى (الباحث) كيف ولماذا شكل تصرفه حلاً للمشكلة كما تراءت له.

ورغم أن بوبر يتفق مع نظرية كولنجوود في الفهم المعايش، كأسلوب لدراسة القضايا التاريخية، إلا أن هذا الاتفاق ليس كلياً، وذلك لوجود اختلاف بين نظرية الفهم المعايش، ونظرية بوبر القائمة على تحليل الموقف. ورغم أن الاختلاف يبدو طفيفاً بين النظريتين، إلا أن معقباته بعيدة المدى. وقد أشار كارل بوبر (2003: 177- 178) إلى ذلك الاختلاف بقوله: "... لقد أوضح كولنجوود أن الشيء الأساسي في تفهم التاريخ، ليس تحليل الموقف، بقدر ما هو العملية الذهنية لإعادة معايشته. وأن تحليل الموقف لا يفيد إلا كمساعد لأغنى عنه لإعادة المعايشة. أما أنا من الناحية الأخرى، فأزعم أن عملية إعادة التمثل السيكولوجي ليست جوهرية، وإن كنت أعترف بأنها يمكن أن تساعد المؤرخ مساعدة كبرى، عن طريق تزويده بفحص حدسي لنجاح تحليله للموقف. إن الجوهري فيما أزعم، ليس إعادة المعايشة بل تحليل الموقف: محاولة المؤرخ تحليل الموقف ووصفه، ولا تعدو أن تكون حدسه الافتراضي، نظريته التاريخية. والمشكلة المحورية التي يحاول حلها هي السؤال (ماذا كانت العناصر المهمة أو الفعالة في الموقف؟). وعلى قدر ما يحل هذه المشكلة، يكون تفهمه للموقف التاريخي ولشطر من التاريخ يحاول استيعابه.. إن ما يحاول أن يفعله بوصفه مؤرخاً، ليس أن يعيد معايشة ما حدث، وإنما في أن يطرح حججاً موضوعية تؤيد تحليله للموقف. قد يكون قادراً تماماً على أن يفعل هذا، سواءً حدثت إعادة المعايشة أو لم تحدث. ذلك أن التصرف قد يتجاوز حدود المؤرخ من جهات عديدة. قد يكون عملاً من أعمال القسوة، أو من أعمال البطولة، يعجز عن إعادة معايشته. وربما يكون إنجازاً في الفن أو الأدب أو العلم أو الفلسفة يتجاوز قدراته، إلا أن كل هذا لا يحول بينه وبين إحراز كشوفات تاريخية مهمة، أو إيجاد حلول جديدة لمشكلات تاريخية قديمة، أو حتى اكتشاف مشكلات تاريخية جديدة".

إن المغزى الأساسي للفارق، بين منهج كولنجوود في إعادة المعايشة، ومنهج بوبر في تحليل الموقف، هو أن منهج كولنجوود منهج ذاتي، بينما المنهج الذي ينتصر له بوبر منهج موضوعي. ويبدو أن النقد

الموضوعي للحلول المتنافسة للمشكلات التاريخية، سوف يغدو مستحيلاً إذا أتبع العلماء كولنجوود. إذ أنهم لا يستطيعون صب جام النقد العقلاني، إلا على الحدوس الافتراضية والمشكلات ، التي لم تصبح جزءاً منها، بل يمكن طرحها خارج أنفسهم، وبالتالي يمكن أن يفحصها أي شخص آخر، خصوصاً أولئك الذين يتمسكون بنظريات مخالفة. أما المنهج الموضوعي لتحليل الموقف من الناحية الأخرى، فيفسح المجال أمام المناقشة النقدية للحلول المبدئية- لمحاولات إعادة بناء الموقف- وعند هذا الحد يجد المهتمين والباحثين في الأحداث والوقائع التاريخية، أن هذا المنهج التاريخي (تحليل الموقف) عن حق منهاجاً شديد الاقتراب من المنهج الفعلي للعلوم الطبيعية.

وخلاصة القول، أن تحليل الموقف كنظرية للفهم التاريخي، تعد أفضل من نظرية كولنجوود في إعادة المعايشة. إنها أقل تزمتاً، وليست كنظرية كولنجوود محصورة في إعادة معايشة العمليات الفكرية والواعية، بل تسمح بإعادة بناء مواقف المشكلة، التي لم يفهمها الفاعل تماماً. وعلاوة على ذلك، تسمح للباحث أن يعطي في تحليله للموقف التقدير الكامل، ليس للأفراد فحسب، بل أيضاً للمؤسسات. بعبارة أخرى، هذه النظرية (تحليل الموقف) أرحب، أو يمكن القول أنها أكثر تعددية حتى من نظرية كولنجوود، الذي بتشدده تناول التاريخ بروح تعددية أكثر من أي من سابقيه. ففي عرف كولنجوود، إعادة معايشة أي تفكير يمكن أن تغدو مشكلة. وفي عرف منطق الموقف، إعادة بناء أي موقف، بما في ذلك الموقف الناتج عن موقف آخر، يمكن أن يغدو مشكلة. وعلاوة على هذا، يعني منطق الموقف كثيراً بالموقف، من حيث هو خبرة مرت بها الذات الفاعلة، تماماً بقدر ما يعني بالموقف الموضوعي كما حدث بالفعل، وبالتالي بالأخطاء الموضوعية التي وقعت فيها الذات الفاعلة.

لا علمية التاريخ:

إن الفلسفة البوبرية لم تفرق في المنهجية العلمية، التي تبحث بها الظاهرة العلمية والظاهرة أو الحدث التاريخي. وأكدت بأن العالم أو الباحث يمكنه دراستها، بتطبيق نفس خطوات المنهج العلمي البوبري، القائم على إخضاع الفروض المقترحة لحل المشكلة للمناقشة والنقد، واستبعاد الأخطاء أو تصحيحها. ومع ذلك، نجد أن بوبر يرى بأن النظريات التاريخية، تختلف اختلافاً كبيراً عن النظريات العلمية، وبأن هناك العديد من العوامل، التي تؤكد على أن التاريخ ذاته ليس علماً، وأهم هذه العوامل يتمثل في الآتي:

1) غياب الموضوعية:

إن تحقيق الموضوعية في مجال البحوث التاريخية، معناه شيوع النظرة اللاشخصية، والوقوف ضد روح التعصب، تلك الروح التي تفرضها المصالح الذاتي، لبعض الأفراد أو الفئات أو القوى الاجتماعية. وهذا الأمر غير ممكن في نظر بوبر، لأن التاريخ لا يتحدث أو لا ينقل لنا الأحداث أو الوقائع، التي حدثت في الماضي بذاتها، وإنما يتحدث عن تأويلات تلك الوقائع، أو وجهة النظر التي يؤرخ في ضوئها مؤرخ الأحداث التاريخية.

والواقع أن بوبر يرى بأن علم التاريخ بطبيعة هذه، لا يمكن أن يعد علماً، بل هو أقرب للأساطير والخرافات. فليس هناك أي عرض موضوعي للتاريخ، يروي أحداثه كما وقعت بالفعل. "... فالتاريخ كما يتحدث عنه الناس ببساطة ليس له وجود. فهم يظنون – لأنهم يتعلمون في المدارس- أن تاريخ الجنس البشري ليس تاريخ الفن، ولا تاريخ الشعر، ولا تاريخ حمي التيفوس، ولا تاريخ العادات والتقاليد الاجتماعية، بل هو تاريخ القوة العسكرية، تاريخ الحروب والغزو وقيام الإمبراطوريات وسقوطها. ليس هذا هو التاريخ البشر، بل تاريخ جانب واحد منه فقط، هو القتل الجماعي والجرائم المروعة، والسفاحين الذين يقدمون كأبطال عظام "(يمنى الخولي 1989 : 470).

ويبرر بوبر ارتباط مصطلح التاريخ بالقوة العسكرية بالذات، بالمبررات الآتية :

لأن القوة العسكرية هي أكثر القوى المؤثرة في المجتمع، حيث يمتد تأثيرها ليطال كيان أكبر عدد من أفراد وفئات المجتمع.

لأن الإنسان يعبد القوة.

لأن القوة السياسية العسكرية، هي التي تملك زمام الأمور في مختلف مجالات الحياة، وبالتالي تملك حق تسجيل التاريخ. فمؤرخون كثيرون كتبوا فقط خضوعاً لأوامر الحكام (كارل بوبر 1999 : 175).

2) غياب إمكانية التعميم :

إن التعميم في التاريخ، ووضع قواعد عامة بدقة وتأكيد علمي، أمر غير ممكن، فنحن لا نستطيع أن نعزل، أو نقيس القوى المتعددة، المتوقعة وغير المتوقعة، التي تؤثر في الحدث التاريخي. من هذه القوى البيئة الطبيعية، وضغوط الثقافات المجاورة، والمخترعات والاكتشافات، وعبقريات القادة والزعماء، والمؤسسات الاقتصادية والسياسية والدينية، وهذه تتفاعل مع بعضها البعض، ونتاج التفاعل ليس من السهل التنبؤ به. وإذا اعترفنا أن لكل من هذه العوامل أهميته وأثره، مضافاً إليه، ما في طبيعة الأفراد من ميول واتجاهات قابلة للتغير والتحول، فإننا قد نستطيع القول، بأن التاريخ لا يعيد نفسه. قد تتشابه الحوادث شكلاً، ولكن اختلاف الزمان والمكان يحتم تغييراً (سعد مرسي أحمد 1981 : 42).

3) تدخل ذاتية الباحث أو العالم :

من الواضح أنه لا يمكن أن يوجد تاريخ للماضي، كما كان بالفعل، يمكن فقط أن تكون هناك تفسيرات تاريخية، لا يمكن أن يكون أي منها تفسيراً نهائياً، لأنه ما دام لكل جيل صعوباته ومشكلاته الخاصة، ومن ثم اهتماماته الخاصة، ووجهة نظره التاريخية الخاصة، فإنه ينتج عن ذلك، أن لكل جيل الحق، في تأمل التاريخ بطريقته الخاصة، وأن يعطيه تفسيراً جديداً، مكملاً لتفسير الأجيال السابقة. وتؤكد الفلسفة البوبرية على أنه لا يجب أن نعتقد، أن المؤرخ عندما يخضع المشكلة التاريخية للمناقشة النقدية الواعية، أنه بذلك قد حقق درجة من الموضوعية، تسمح برؤية وتصوير الماضي كما كان بالفعل، لأنه في الحقيقة لا يستطيع التخلص من رؤيته الذاتية للمشكلة، التي هي في الأساس عبارة عن وجهة

نظر، لأن الحادثة التاريخية- كما ذكرنا سابقاً- تفقد فور وقوعها، لا يتبقى منها سوى تفسيرات وتأويلات ورؤى الكتاب والمؤرخين (كارل بوبر 1992: 194).

فالمؤرخ كما يقول مولر، يجد لنفسه متأثراً بعوامل شخصية، وهو يؤكد أيضاً، على أنه لا وجود لتاريخ نقي، لم يسجل من وجهة نظر شخصية ما، لصالح شخص ما. وفي رأيه، إن كاتب التاريخ يضع نفسه في الصورة، ثم هو يكتب بقدر ما وصل إليه من قدر من الحقائق التاريخية، وقد تغيب عنه حقائق لها أهميتها القصوى. كما أنه يكتب عن بعض ما حدث، لا عن كل ما حدث. وهو الذي يقدر أيها المهم والأهم، وأيها الأقل أهمية (حسن الساعاتي 1984: 52).

4) غياب إمكانية التنبؤ:

إن التنبؤ بمستقبل سير التاريخ الإنساني، أمر غير ممكن، وهو الذي دفع بوبر إلى تسطير كتابه (عقم النزعة التاريخانية)، الذي هاجم فيه أسلوب التاريخانية في معالجة العلوم الاجتماعية، لأنه جعلت التنبؤ التاريخي هو غايتها الرئيسية، التي ستصل إليها بالكشف عن القوانين أو الاتجاهات أو الإيقاعات، التي يسير التطور التاريخي وفقاً لها، أي أن التاريخانية هذه، تؤمن بما يسمى الحتمية التاريخية، وهذا يعني في نظر بوبر جهلها بمنهج العلم (عبد الله المطيري 2006: 12). وهذا الإيمان البوبري بانعدام إمكانية التنبؤ التاريخي، يعني "... أننا يجب أن نرفض إمكان قيام تاريخ نظري، أي إمكان قيام علم تاريخي اجتماعي، يقابل علم الطبيعة النظري. ولا يمكن أن تقوم نظرية علمية في التطور التاريخي، تصلح أن تكون أساساً للتنبؤ التاريخي" (كارل بوبر 1992: 8).

ومع ذلك، فإن رغبة عامة الناس، في معرفة ما سيكون عليه مستقبل الأيام، هي التي تدفع بالمؤرخ دفعاً إلى اختلاق قوانين تجعل التنبؤ بمستقبل الأمم جزءاً لا يتجزأ من تقاليد مهنته، وهو ما أكد عليه كارل بوبر (1999: 176) في كتابه (بحثاً عن عالم أفضل) بقوله: " إن الجمهور للأسف يتوقع ويطلب- لاسيما منذ هيجل، بل وأكثر منذ سبينجلر- أن يكون الحكم أو الفيلسوف أو المؤرخ، قادراً على أن يلعب دوراً الحفار أو العراف- على أن يتنبأ بالمستقبل. أما الأسوأ فهو أن هذا المطلب يخلق ذخيرته. هذا المطلب الملح قد أنتج في الواقع وفرة من القادة الملهمين. يمكننا أن نقول دون أدنى مبالغة، أن كل مفكر ذا سمعة في أيامنا هذه، يحس بالتزام لا يقاوم، بأن يصبح خبيراً في فن التنبؤ التاريخي. وهذا العمق السحيق تشاؤمه (فعدم تشاؤمه ليس إلا خرقاً لتقاليد المهنة)، يواكبه تفكير عميق وقدرة لإلهاماته المبهمة على التأثير في الناس".

وهذا لا يعني لدى بوبر، أن العرافين لم يتنبأوا أبداً بالحقيقة، فالمعروف أن تنبؤاتهم كلما ازدادت غموضاً، كلما كان عدد التنبؤات الصحيحة يفوق العدد الخاطئ منها. وما يؤكد عليه في هذا المقام، هو أن ليس ثمة وجود لمنهج علمي أو تاريخي أو فلسفي، قد يساعد في إنتاج ما يشبه تلك التنبؤات التاريخية الطموحة، التي تسبب سشبينجر في زيادة المطالبة بها. وهذا يعني "... أن تحقق النبوءة التاريخية أو عدم تحققها ليس أمر منهج، لا ولا أمر حكمة أو إلهام، إنه أمر صدفة بحتة. فهذه النبوءات تعسفية

عرضية غير علمية. لكن منها ما قد يحرز أثراً دعائياً فعالاً. فإذا ما وجد عدد كاف من الناس يؤمنون بتدهور الغرب، فسيتدهور الغرب، حتى لو كان له- بغير هذه الدعاية عن تدهوره- أن يستمر في الازدهار. يمكن للأنبياء- حتى الكذابين منهم- أن يحركوا الجبال. ومثلهم أيضاً الأفكار حتى الخاطئ منها. ولحسن الحظ أن قد نجد وقائع يمكن فيها أن نحارب الأفكار الخاطئة بأفكار صحيحة " (كارل بوبر 1999: 177). وهذا يعني أن للإيحاء دور لايستهان به، في تحريك الأفراد والجماعات وحتى المجتمعات، ودفعهم للسير في اتجاه معين، أو في اتجاه تحقيق قناعات أو توقعات أو نبوءات، تخدم أفراد أو فئات أو مؤسسات تتطلع إلى تغيير بعينه.

5) استحالة كتابة التاريخ الحقيقي:

إن علم التاريخ كما يتصوره بعض العلماء، يجب أن يكون شاملاً لتطور الكائن العضوي الاجتماعي كله. ويؤكد بوبر "... بأن هذه الفكرة أصلاً، صادرة عن نظرة حدسية إلى تاريخ البشرية، باعتباره تياراً هائلاً يشمل التطور الإنساني كله. ولكن مثل هذا التاريخ لا يمكن كتابته. فكل تاريخ مكتوب هو تاريخ بجانب ضيف من جوانب هذا التطور الكلي، وهو على أية حالة، تاريخ ناقص جداً، حتى فيما يتصل بالجانب الجزئي الناقص، الذي اختير موضوعاً للوصف" (يمنى الخولي 1989: 471). وبصرف النظر عن أن التاريخ- كما سلف- مقصوراً أساساً على الجانب السياسي العسكري، فإنه ليس هناك أي إنسان أكثر أهمية من الآخر، ولا أي جانب في الحياة أكثر أهمية من الآخر، فالتاريخ الحقيقي للبشر، ليس تاريخ القوة السياسية العسكرية، ولا تاريخ الفن، ولا تاريخ العلم، بل تاريخ حياة البشر بكل طموحاتهم وكل آلامهم ومعاناتهم ومشاكلهم وأحلامهم، وبالطبع مثل هذا التاريخ لم يكتب، ويستحيل أن يكتب فضلاً عن أن يمثل علماً.

أهمية دراسة التاريخ:

إن التصرف الوحيد الصحيح، هو أن ننظر للماضي نظرة مختلفة تماماً عن المستقبل، إذ يجب أن نقيم حوادث الماضي، من الناحيتين التاريخية والأخلاقية، لكي نتعلم ما هو صحيح من الناحية الأخلاقية، فالتاريخ- بتأثير الرواقية- جرى اعتباره وسيلة للتربية الأخلاقية، أي التربة على الاستقامة، ولكن هذا التعلم من التاريخ، يجب أن يتم دون أية محاولة على الإطلاق للتنبؤ بالمستقبل، انطلاقاً من ميول واتجاهات الماضي. فالمستقبل مفتوح، بمعنى أن كل شيء يمكن أن يحدث. فعلى سبيل المثال، يقول كارل بوبر (1991: 284) في إحدى محاضراته التي ألقاها بجامعة ايخشتات Eichstatt: "... هناك بالتأكيد في هذه اللحظة في الاتحاد السوفيتي آلاف مؤلفة من قنابل زاخاروف، وهناك بالتأكيد كثير من المجانين، من يودون من كل قلوبهم أن يستخدموها. فمن الممكن أن تغني البشرية غداً، ولكن هناك أيضاً آمالاً عظيمة، فهناك ممكنات لا عدد لها للمستقبل، أفضل كثيراً من ممكنات الحاضر".

ويؤكد بوبر على أنناندرس التاريخ أصلاً، لأننا نهتم به، ونريد أن نتعلم فيه شيئاً عن مشاكلنا.

والتاريخ لا يمكن أن يؤدي هذين الغرضين، إلا إذا كان محكوماً بتأويل موضوعي، بحيث نعرض في ضوئه المشاكل التاريخية من منظورنا الخاص. فنحن ملزمون بمثل هذا العرض، لنرى اتصال مشاكلنا بالماضي ومسارها عبر التاريخ، لنرى إمكان تسييرها نحو التقدم. وهذا التأويل المصاحب وقدرته على توضيح وقائع التاريخ، وتوضيح المواضيع التي يهتم بها، وبالتالي قدرته على توضيح مشاكلنا الراهنة (يمنى الخولي 1989، 469).

وتبدو الاستفادة من دراسة التاريخ واضحة، إذا عرفنا أن حكم الإرهاب في عصر روبسبيير، هو الذي علم كانط- الذي رحب بالثورة الفرنسية- أن أشنع الجرائم قد ترتكب باسم الحرية والإخاء والمساواة، وهي جرائم لا تختلف في شناعتها، عن الجرائم التي ارتكتب باسم المسيحية في عصر الصليبيين، وفي العصور المختلفة المطاردة الساحرات وتعذيبهن، وفي حرب الثلاثين عاماً. وقد نتعلم مع كانط درساً من إرهاب الثورة الفرنسية، درساً من الصعب أن يتكرر كثيراً، وهو أن التعصب إثم دائماً، وأنه يتعارض مع مجتمع التعددية، وأن من واجبنا أن نعارضه في شتى صوره، حتى عندما لا يكون ثمة اعتراض أخلاقي على أهدافه ذاتها، بل وعلى وجه الخصوص، عندما تتفق أهدافه مع أهدافنا الشخصية. إن أخطار التعصب، وواجبنا نحو معارضته تحت كل الظروف، هما درسان من أهم الدروس التي يمكن أن نتعلمها من التاريخ (كارل بوبر بوبر 1999، 179).

ومع ذلك، فإن هيجل يرى أن نظرية العبرة في التاريخ، لا تصدق على الحكام، أي أنه أنكر على رجال الدولة، إمكانية تعلمهم الفعلي من العبر التاريخية، والاتعاض مما حدث لأمثالهم في العصور الغابرة. وهذا واضح من الفقرة التي أقتبسها البروفسور نادل من كتاب هيجل (فلسفة التاريخ) والتي قال فيها :"... وقد نوافق على أن عبرات الفضيلة تهذب الروح، وأنها ملائمة في الإرشاد الأخلاقي للأطفال، لكي نترك في عقولهم انطباعاً بالمناقب. ولكن أقدار الناس والدول لا تنتمي إلى هذا المجال. ينزع القادة ورجال الدولة والأمم إلى من يذكرهم بالتعاليم المستقاة من خبرة التاريخ. ولكن ما نتعلمه من الخبرة والتاريخ، هو أن الشعوب والحكومات لا تتعلم شيئاً قط من التاريخ، ولا تتصرف أبداً وفقاً للمبادئ المستنبطة منه " (كارل بوبر 2003، 167).

وترى الفلسفة البوبرية بأن التاريخ يمكن أن يكون مهماً في حد ذاته. ولكنه مهم بقدر ما يحاول أن يحل مشكلات تاريخية. بعض من هذه المشكلات قد تكون مهمة لسبب يعود إلى اهتماماتنا الأخلاقية. ومن هذه المشكلات على سبيل المثال: كيف اندلعت الحربان العالميتان الأولى والثانية؟ هل كان من الممكن تفاديهما؟. يقول كارل بوبر (2003، 168): " لاشك في أن الإجابة عن هذين السؤالين على قدر كبير من الخطورة بالنسبة إلى السياسي. وبمسايرة هيجل، يجد أن السياسي لا يمكن أن يكون مهيأ لوزارة الخارجية، ما لم يلم بمعارف عن بعض الوقائع التاريخية، وبعض الحدوس الافتراضية التاريخية، المتعلقة بالحرب العالمية الثانية. إلى أي حد كان دعاة التنازل والمهادنة مذنبين؟ ماذا كان الغرض من حملات ستالين للتطهير؟ كيف جرى التوصل إلى قرار إلقاء قنبلتين ذريتين على اليابان".

والحقيقة أن جميع تلك المسائل وغيرها، يجب أن تشغل عقول الجميع، حتى ولو لم يتطلعوا إلى

منصب في وزارة الخارجية، لأن هذه المسائل أو المشكلات مهمة في حد ذاتها، وتصبح ذات أهمية خاصة، عندما تكون هناك رغبة كبيرة، في تفهم الإنسان للعالم من حوله. ولكن الأمر لا يقتصر على الرغبة في فهم المرء لذاته وللعالم الذي يعيش فيه، بل هناك رغبة تتولد لدى الإنسان، لمعرفة وفهم الشيء الكثير عن العلماء والمفكرين الموجودين ضمن طيات التاريخ الإنساني، مثل أفلاطون وجاليليو وثيودوسيوس... وغيرهم. والمؤرخ الجيد والحاذق سيزيد من حدة هذه الرغبة وهذا التطلع، لأن أسلوبه العلمي الشيق والجذاب في عرض ومناقشة المشكلات التاريخية، سيخلق لدى الفرد رغبة جامحة، في تفهم الناس والمواقف التي لم يسبق له معرفتها والإطلاع عليها.

تاريخية العلم

من المعروف أن العالم يتميز في مسيرته التاريخية، بخاصية التوريث المتصل للخصائص، فالماضي يورث في الحاضر، والحاضر منتقل بكينونته الكلية إلى المستقبل، وبهذا تنشأ اللحمة التي تجمع بين أبناء المجتمع الواحد في وحدة عضوية، وما تتعرض له المجتمعات من أحداث، تنمي مع مرور الزمن وتقوي خصوصيتها، "... وهذا نفسه هو ما يجعل للعالم تاريخاً، أي يجعل له امتداداً في الزمن، تقع فيه الحوادث، ناقلة خصائصها بعضها إلى بعض، حتى لترى الموقف الحاضر حصيلة تاريخ ماضٍ، وموجها لتاريخ مقبل " (قدري طوقان 1983: 7).

والتاريخ ليس قاصراً على الأحداث، بل إنه يجمع الأحداث والأفكار والأشخاص معاً في نطاق وحدة متفاعلة، ومن ثم فإن تاريخ العلم أو تاريخ الفكر بوجه عام، إنما هو تاريخ إيمان البشر بتلك العلوم أو الأفكار، وصراعهم حولها، صائغين بذلك أحداثاً يتناولها المؤرخون بالتحليل والتفسير (صلاح قنصوة 1983: 90).

والعلم في جوهره عبارة عن "... نظام للمعرفة لا ينفصل عن النظام الاجتماعي، الذي يتطور بداخله. ومن هنا، فإن الحقيقة العلمية أياً يكن موضوعها، ليست حقيقة مطلقة على الإطلاق، بل هي تقوم على افتراضات متغيرة ومعلومات متجددة " (فؤاد مرسي 1984: 62). أضف إلى ذلك، فالعلم "... يسير سيراً متصلاً جديدة بقديمه " (زكي نجيب محمود 1990: 130)، مشكلاً بذلك سلسلة من الأفكار الحيوية المترابطة، التي يصعب في غياب الرؤية التاريخية إدراكها، وعليه فالفكر "... يجب أن ينظر إليه، ككائن ينمو ويتطور، مما يعطي التاريخ أهمية بالغة، في معرفة العلوم والقضايا المختلفة " (قدري طوقان 1983: 6).

فالارتباط بين التاريخ والعلم له أهميته الخاصة، إذ أن العلم كتراكم للإنجاز المعرفي عبر التاريخ، لا يمكن أن يستقيم بدون تاريخ، لذا نجد أن جورج سارتون (1961: 56) يقول بهذا الصدد: " تنبعث أهمية تاريخ العلم، من استحالة انفصاله عن العلم نفسه، كما يقول (هربرت دنجل Dingle)، لأن العلم عملية ممتدة خلال الزمان، ومتعارضة مع الطابع الآني Instant – aneous أو الطابع الأزلي على السواء للفلسفة التقليدية، وإذا ما ران على العلم جعل بتاريخه، فإنه لا محالة مخفق في مهمته. أي أن هناك ما يسميه (دنجل) بالعامل المفقود Missing Factor في العلم، الذي يعني لديه النقد الداخلي للعلم، والمؤسس على المعرفة التاريخية، وبدونه يمكن أن تغدو نمو العلم أخرق محفوفاً بالخطر، ولن يوجد فهم واقعي للعلم، أو بالأخرى لن يوجد علم دون نقد متواصل له، وهو بطبيعته نقد تاريخي.

وهنا نجد كارل بوبر، يسير على ذات الروح وفي نفس الاتجاه، عندما ذكر في كتابه (بحثاً عن عالم أفضل) (1999: 81)" أن تاريخ العلم هو في جوهره تاريخ أفكار. فالعدسات المكبرة- على سبيل المثال- كانت موجودة منذ زمن طويل، قبل أن تطرأ على ذهن جاليليو فكرة استخدامها في التلسكوب

الفلكي". ولأن فلسفة العلم عند بوبر هي فلسفة النفي، أي النقد العقلاني "... فإن تاريخ العلم لديه هو تاريخ النفي، أي الثورات والقطائع " (يوسف تيبش 2006: 274).

وهدف تاريخ العلم هو الوصول إلى الحقيقة، لأن الحديث عنه دون جعل الحقيقة مبتغى، يحيله إلى نشاط عبثي، كما أن تطور النظريات العلمية، من دون تغير في أوصافها واتساع معارفها وقدراتها الوظيفية، يجعل سردها من دون دلالة واقعية أو إنسانية، وهذا ما يفسر أن العلم المعاصر يضيء ويوضح العلم الماضي، لأنه أكثر قدرة على التفسير الوصف، لذا فهو يكشف أولاً درجة تطور الحقيقة، في كل فترة من فترات تاريخ العلوم، وثانياً، كيفية وأسباب تغيرها.

إن تاريخية العلم، حسب بوبر، تتجلى في الصيرورة، التي تخضع لها الإبداعات والاكتشافات العلمية، باعتماد منهج المحاولة وإقصاء الخطأ. فالتخمينات أو الفرضيات التي يقترحها العلماء، تمثل محاولات لحل مشكل موضوع مسبقاً، ونظراً لكون هذه الفروض لا تتضمن صدقاً قبلياً، فإنها معرضة للنقد، وبالتالي للخطأ. لذا كان معيار علميتها هو مدى قابليتها للإبطال، وكذا صمودها أمام الاختبارات الصارمة، فإذا لم تصمد سمحت لغيرها من الاقتراحات بالظهور (يوسف تيبش 2006: 274).

وهكذا يتحول منهج المحاولة والخطأ إلى منطق التقدم العلمي، ومنهج الإبطال إلى محرك لتاريخ العلم، لأنه يتقصى مواطن الخطأ، من أجل تصويبه أو إقصائه، وإن كانت صيغة منهج بوبر تدل على الإقصاء أكير من التصويب، وتجاوزه إلى الأفضل تفسيراً وصدقاً. وما يساعد على غنى وتنوع هذه الحركية التاريخية، هو اعتماد الميتافيزيقيا أو الفلسفة، لأنها تمثل فرشة نظرية تلهم العلماء بالفروض الخصبة.

وخلاصة القول، أنه بالإمكان وضع تكافئ بين مفهومي القطيعة والإبطال، على أساس أن الثاني يلزم عن وجود الخطأ، وإقصاءه لهذا الأخير يؤدي إلى تجاوز النظرية السائدة، كما أن القطيعة تقتضي وجود العائق الابيستمولوجي، بحيث يؤدي تجاوز إلى إلغاء النظرية الجديدة للنظرية القديمة، فيصبح بذلك تاريخ العلم سلسلة متوالية من الثورات. فيغدو تاريخ العلم عبارة عن مراحل منفصلة فيما بينها، وعلة انفصالها القطائع الإبيستمولوجية، التي تدل على ورود نظريات ومشكلات جديدة، وعلة الانفصال الكلي أو الجزئي بين القديم والجديد، وخير مثال على هذه القطائع (المصباح الكهربائي)، الذي مثل قطيعة مع طرق الإضاءة التقليدية، التي تقوم على الاشتعال والاحتراق. معنى ذلك أن القطيعة تقوم على الاتصال والانفصال معاً (الجدل)، أي تجاوز شكل المعرفة التقليدية دون التنكر لها، لأن العلم يكافئ حركيته وإن كانت ثورية. وما يجمع بين مفاهيم الإبطال والقطيعة والثورة هو عامل النفي، أي نفي اللاحق للسابق، سواء بشكل كلي أو جزئي، نفي قد يحول الماضي إلى تاريخ علمي ملغي، واللاحق إلى تاريخ علمي منتقى (يوسف تيبش 2006: 274 - 275).

صدام الثقافات

قبل الحديث عن صدام الثقافات في الفلسفة البوبرية، لابد من التعرف على ماهية الثقافة عموماً، والأساليب المعتادة لانتقالها بين المجتمعات والحضارات. فالثقافة Culture هي "... ذلك النسيج الكلي المعقد، من الأفكار والمعتقدات، والعادات، والتقاليد، والاتجاهات، والقيم، وأساليب التفكير والعمل وأنماط السلوك، وكل ما ينبني عليه من تجديدات أوابتكارات أو وسائل في حياة الناس، مما ينشأ في ظله كل عضو من أعضاء الجماعة، ومما ينحدر إلينا من الماضي، فنأخذ به كما هو، أو نطوره، في ضوء ظروف حياتنا وخبراتنا. فالثقافة هي فلسفة الجماعة ونظرتها إلى الوجود من حولها، والعلاقات القائمة على مثل هذه الفلسفة" (عبد الغني النوري وعبد الغني عبود 1979 : 68). وبهذا المعنى، فإنها، أي الثقافة تجعل من الحضارات أشكالاً مختلفة، رغم أن جوهرها واحد. فإذا كانت المؤسسة واحدة في بنية كل حضارة، فإن أسلوب عملها وغايتها يتحددان وفقاً للثقافة السائدة. ورغم أن الثقافة مجرد عنصر من عناصر الحضارة، إلا أن هذا العنصر بالذات، هو الذات، هو الذي يمنح شكلاً حضارياً معيناً، وهذا الشكل هو الذي يفرقه عن بقية الأشكال.

وفي كل شكل ابتكره الإنسان للحضارة، توجد دائماً فكرة محورية يدور حولها ذلك الشكل، وتحدد الناتج الرئيسي له. هذه الفكرة هي لب الثقافة، أو نواتها المحددة لفلسفة الجماعة حول نفسها والآخرين والطبيعة من حولها، ومن ثم نمط حركتها وعلاقاتها. فالفكرة المحورية في الحضارة المصرية الفرعونية هي (الخلود)، وفي بلاد ما بين النهرين هي (الأسطورة الكونية)، وعند الإغريق هي (العقل المتأمل)، ولدى الرومان (القانون)، وعند المسلمين هي (النص)، وفي الصين والهند هي (الانسجام مع الطبيعة)، وفي الغرب الحديث هي (الفعل). وهذا لا يعني احتكار حضارة معينة لفكرة جوهرية معينة، بقدر ما يعني محورية تلك الفكرة في الثقافة المؤسسة. فعلى سبيل المثال، نجد أن الأساطير شكلت جزءاً هاماً من الثقافة الإغريقية والرومانية، وحتى الإسلامية والغربية الحدية، ولكنها لا ترقى إلى المستوى والمحورية، التي كانت عليها في حضارات ما بين النهرين، وعلى ذلك يمكن القياس (تركي الحمد 1996 : 21).

وهذا يعني أن أشكال الحضارة الإنسانية، في حالة تداخل وتفاعل دائم أو صدام وحوار تاريخي. فحضارة الإغريق والرومان مثلاً، لم تكن نسيجاً وحدها، بل هي وريثة أشكال حضارية سابقة في مصر وما بين النهرين، وهي إرهاص في ذات الوقت للأشكال الحضارة اللاحقة، وكل شكل من هذه الأشكال الحضارية، كان يمثل في قمته، أقصى ما يمكن أن يصل إليه الإنسان في عمارة الأرض، في تلك المرحلة من الزمان. بمعنى أن كل حضارة جزئية (شكل حضاري) لشعب أو جماعة بشرية معينة، هي تمثيل لحضارة الإنسان بصفة عامة، في وقت من الأوقات. وعلى ذلك، فإن حضارة الغرب المعاصر، أو حضارة الإنسان في الغرب- بأسلوب أدق- هي تمثيل لحضارة الإنسان بشموله في هذه المرحلة من التاريخ، وفق إطار تحليلي يحاول الابتعاد عن مسلمات الأيديولوجيا، ومنطلقات الاعتقاد الذاتي.

وإذا كانت الأشكال الحضارية الإنسانية متداخلة تاريخياً، فكذلك الثقافات المؤسسة لهذه الأشكال

الحضارية. تتداخل الثقافات وتتصادم وتتحاور في الغالب، وفق أسلوبين رئيسيين: الغلبة العسكرية، والانتشار أو السريان الثقافي أو الحضاري، فبالنسبة للأسلوب الأول، تنتقل ثقافة الغالب أو أجزاء منها إلى المغلوب، وذلك لأن المغلوب كما يقول ابن خلدون "... مولع بالاقتداء بالغالب في شعاره وزيه ونحلته وسائر أحواله وعوائده، والسبب في ذلك، أن النفس- أبداً- تعتقد الكمال فيمن غلبها وانقادت إليه، إما لنظرة بالكمال بما وقر عندما من تعظيمه، أو لما تغالط به، من أن انقيادها ليس لغلب طبيعي، وإنما هو لكمال الغالب.." (تركي الحمد 1996: 21).

والغلبة العسكرية غالباً ما تنقل مكونات معينة من ثقافة الغالب إلى ثقافة المغلوب، إلا فيما ندر، وذلك مثل حالة التتار مع الثقافة الإسلامية، أو قبائل الهون مع الثقافة اللاتينية المتنصرة، إذا أستوعبتهم مثل تلك الثقافات استيعاباً كاملاً، رغم أن التتار والهون مع الغالبون. وعموماً، فإن الغالب ذو الثقافة المهيمنة، لابد أن يتسرب إليه شيء من ثقافة المغلوب، وذلك بشكل غير محسوس، في غالب الأحيان، مهما بلغت هيمنة هذا الغالب على المغلوب، خاصة إذا كان المغلوب ينتمي إلى حضارة كانت ذات سيادة في الماضي، مثل الإغريق المغلوبون والرومان الغالبون، والصليبيون الغالبون والمسلمون المغلوبون... إلخ. وهنا لابد من التنويه، إلا أن المؤثرات الثقافية المنتقلة من الغالب إلى المغلوب، لا تعني المسخ الكامل الهوية وذاتية المغلوب في المدى الطويل، قد يحدث شيء من المسخ الآني وعلى المدى القصير، ولكن ثقافة المغلوب ستستوعب المؤثرات الثقافية الجديدة، وتمزجها في نسيجها الثقافي والاجتماعي الذاتي، وتصبح جزء من الهوية، وذلك على افتراض أن ثقافة المغلوب تملك عناصر الحياة، والقدرة على التحول والتأقلم، وليست ثقافة ميتة، تبذل المحاولات لنفخ الروح فيها دون جدوى.

ولا ننسى هنا اللغة، التي تلعب دوراً لا يستهان به في الحوار أو الصدام الثقافي للحضارات، فلكل حضارة اللغة الخاصة بها. هذه اللغة ستفرضها ربما بصورة قسرية أو مقصودة على الحضارات التي غزتها او اجتاحتها، أو ستدخلها إلى أبناء الحضارة الأخرى، بصورة عفوية وغير مقصودة. المهم في النهاية، أن تأثرات وتأثيرات على مستوى اللفظ اللغوي ستفرض نفسها. وهذا ما يدعى بالغزو اللغوي، وإذا استخدمنا لغة اللسانيات الحديثة مع هلمسيلف، لوجدنا أن اللغة ليست أداة تواصل فحسب، وإنما هي وعاء للتفكير، فاللغة برغم أنها ألفاظ وعبارات، إلا أن هذه الألفاظ والعبارات تحمل أفكاراً وعقائد وآراء، وهنا يبدو الصراع واضحاً بحكم كون التأثيرات الدلالية الناتجة من هذا الصراع، ستفرز وتظهر بشكل جلي على الساحة (رضوان زيادة 2001: 210).

أما الأسلوب الثاني لصدام أو حوار أو انتقال الثقافات، من حضارة إلى أخرى، فيتم عن طريق سريان أو انتقال منجزات حضارية، من بيئة إلى أخرى، وهذا الأسلوب قد لا يكون بوضوح الأسلوب الأول وأثره المباشر، ولكنه أعظم أثراً بشكل غير مباشر. فالمنجز الحضاري المنتقل، ليس مجرد كتلة مادية أو سلطة محايدة، ولكنه يجسد فلسفة أو ثقافة معينة، قد لا نراها أو نحس بوجودها، ولكنها تفرض نفسها في نهاية المطاف، فالتعامل مع منجز حضاري معين إنتاجاً واستهلاكاً، يستوجب استيعاباً للفلسفة، التي تقف وراء ذلك المنجز، سواءً بشكل واعٍ أو غير واعٍ، إذا كان للمنجز أن يتفاعل مع البيئة الثقافية الجديدة.

ومن ناحية أخرى، فإن المنجز الحضاري سوف يخلق ثقافته الخاصة ولو بعد حين (تركي الحمد 1996: 22).

إن استخدام لفظ صراع الحضارات لتفسير السجل التاريخي، يبدو حديثاً وناشئاً، إذ أن الحديث وحصراً في السياق التاريخي عن صراع الحضارات، كان يعني ضرورة حتمية وتاريخية، إذا استخدمنا اللفظ الأثير لدى الماركسيين، وقد كان الجدل التاريخي هو اللفظ الأكثر شيوعاً وتداولاً، والذي كان يدل على أن الصراع أو الصدام الثقافي بين الحضارات المختلفة، هو أمر طبيعي، وهو شريعة التاريخ والوجود البشري، بل ويزيد بوبر على ذلك، أن المنهاج النقدي وهو ماء الحياة للتقدم، وما كان ليبتدع أصلاً ولولا حدوث الصدام الثقافي بين الحضارات. فالالتقاء بين الحضارات يكون مثمراً دافعاً للتقدم، إذا تم بعقلية نقدية متفتحة، بينما يغدو صراعاً أو صداماً مأساوياً أو على الأقل سلبياً، إذا تم في أطر مغلقة (يمنى الخولي 2003: 9).

وأجمل ما في الأمر، أن يلفت بوبر الأنظار إلى أن الصدام الثقافي بين الحضارات، قد يفقد قيمته العظمى، إذا اعتبرت إحدى الثقافات المتصادمة نفسها العليا والأكثر تفوقاً بشكل عام، وأيضاً إيمان الآخرين بتفوقها هذا، قد يقوض القيمة العظمى للصدام الثقافي، لأن أعظم قيمة للصدام الثقافي، تكمن في قدرته على استدعاء اتجاهاً نقدياً. وبمزيد من التعيين، إذا بات فريق مقتنعاً بدونيته، فإن الاتجاه النقدي لمحاولة التعلم من الآخرين، سوف يحل محله نوع من التسليم الأعمى، أي الوثبة العمياء إلى قلب دائرة سحرية جديدة، أو الارتداد كما يصفه الفلاسفة الوجوديون.

وهذا يعني، أن الإنسان لن يتمكن من تجاوز الأطر الفكرية المغلقة، التي تحكم توجهاته ورؤاه دون إرادة أو وعي منه، لأنه كما أشار ورف وبعض من تابعيه، يعيش في سجن عقلي من نوع ما، سجن صنعته القواعد البنائية للغته. وهذا ما وافق عليه كارل بوبر (2003: 80) بقوله: "... إني على استعداد لقبول استعارة ورف المجازية، ولكن يجب أن أضيف إليها، أنه سجن شاذ وغريب، ما دفعنا بحكم العادة لا نعي مسجونون. وقد نصبح على وعي بهذا من خلال الصدام الثقافي. ولكن حينئذٍ، سوف يتيح لنا صميم هذا الوعي، أن نحطم قضبان هذا السجن. فإذا جاءت محاولاتنا جادة بما يكفي، نستطيع أن نعلو على سجننا، عن طريق دراسة اللغة الجديدة، والمقارنة بينها وبين لغتنا". وهذا ما سيتضح من خلال الصدام الثقافي للحضارة الإغريقية، والصدام الثقافي للحضارة الغربية.

الحضارة الإغريقية والصدام الثقافي:

إن الحضارة الإغريقية كانت إلى حد بعيد، راجعة إلى صدام ثقافي. فقد لعب الصدام الثقافي دوراً مهماً في نشأة العلم الإغريقي- نشأة الرياضيات والفلك- فقد كانت معظم الصدامات ذات قطوف دانية. وعلاوة على هذا، فإن ما عرفه العالم والعالم الغربي بالتحديد، من أفكار عن الحرية والديمقراطية والتسامح، وكذلك المعرفة والمعلم والعقلانية، يمكن تتبع أصولها جميعاً، بالعودة إلى تلك الخبرات الإغريقية الباكرة. ويؤكد بوبر على أن ابتداع العقلانية على وجه الخصوص، كان معاصراً

لبعض الصدامات الثقافية، وأن المناقشة أصبحت تقليداً مع نشأة أولى الديمقراطيات الأيونية.

فبالنظر إلى أصل الفلسفة الإغريقية والعلم الإغريقي، في كتابات بوبر، نجد أنه قد حدد مكان بدايتها في المستعمرات الإغريقية: في آسيا الصغرى، وفي جنوب إيطاليا، وفي صقلية. فهذه هي الأماكن التي حدثت فيها المجابهة بين المستعمرين الأغريق وحضارات الشرق العظيمة، والصدام معها، أو حيث تقابلوا في الغرب مع الصقليين والقرطاحنيين، والإيطاليين من أمثال أهل توسكانا. ومنذ أولى التقارير عن طاليس مؤسس الفلسفة الإغريقية، يتضح بجلاء تأثير الصدام الثقافي على الفلسفة الإغريقية. ولا تخطئه العين مع هيراقليطس، الذي يبدو أنه تأثر بزرادشت. ولكن من أعطاف الشاعر الملحمي الجوال كسينوفان، تأتي أقوى وأمضى الصور للطريقة، التي بها يؤدي الصدام الثقافي بالبشر إلى أن يفكروا تفكيراً نقدياً (كارل بوبر 2003: 65 - 67).

لقد ظلت الحضارة الأثينية تشكل مشكلة لدى بوبر منذ سنين طويلة، وتحديداً منذ أن كتب كتابه (المجتمع المفتوح وأعداؤه)، فأخذ يبحث عن حقيقة الشيء الذي حدث في أثينا، ودفعها لابتكار الأدب، والتراجيديا والفلسفة والعلم والديمقراطية في تلك الحقبة القصيرة، التي لم تتجاوز مائة عام. وتوصل في النهاية إلى أن صدام الثقافات كان وراء كل ذلك. وقد أوضح كارل بوبر (1999: 139) ذلك بقوله: "... عندما تحتك ثقافتان مختلفتان أو أكثر، يدرك الناس أن طرقهم وسلوكياتهم، التي سلموا بها من زمان طويل، ليست فطرية، ليست الوحيدة الممكنة، لم يقص بها رب، ولا هي جزء من طبيعة البشر. يكتشفون أن ثقافتهم من صنع البشر وتاريخهم. وهذا يفتح عالماً من الاحتمالات الجديدة: يفتح النوافذ ليدخل هواء جديد منعش. هذا ضرب من القوانين الاجتماعية، وهو يفسر الكثير، ولقد أدى بالتأكيد دوراً هاماً في تاريخ الإغريق... ولهذا كان صدام الثقافات إحدى دعاوي هوميروس الرئيسية في الإلياذة، وأيضاً في الأودية، كما كان موضوعاً رئيسياً في كتاب التاريخ لهيرودوت. أي أن أهميته (صدام الثقافات) كبيرة جداً بالنسبة للحضارة الإغريقية".

وقد أنعكس الصدام الثقافي على الحياة الثقافية في أثينا، إذ حدث نوع من التنوير الفكري، الذي دفع الناس ليس إلى تدوين أعمال هوميروس فحسب، بل إلى الاهتمام بالكتب القديمة عامة، والحرص على تداولها وسهولة وصولها إلى يد كل أثيني، وهذا لن يتحقق إلا من خلال الاهتمام بتسويقها، وهو ما أكد عليه كارل بوبر (1999: 139) بقوله: "... إن المعجزة الأثينية لا يمكن أن تعلل بالكامل بتدوين أعمال هوميروس، وإن كان لها بالتأكيد أثر كبير. لقد كتبت قبل ذلك كتب في الحق عظيمة، وفي مواطن أخرى، ولم يحدث شيء يمكن أن يقارن بالمعجزة الأثينية.. لكنني أعدت ذات يوم قراءة (دفاع سقراط أمام قضاته) لأفلاطون- أجمل عمل فلسفي عرفته. وعندما أعدت قراءة فقرة طالما نوقشت، طرأت لي فكرة جديدة. تشير تلك الفقرة (26s- هـ) إلى أن ثمة سوقاً للكتب مزدهرة، كانت موجودة في أثينا عام 399ق.م. هي سوق على أية حال، تباع فيها الكتب القديمة بانتظام (مثل كتاب أناكساجوراس عن الطبيعة)، وتباع فيها الكتب رخيصة. بل إن يوبوليس، سيد الكوميديا القديمة، قد تحدث عن سوق للكتاب قبل ذلك بخمسين عاماً".

وهذا يعني، أنه قبل تدوين أعمال هوميروس، كانت هناك كتب، لكن لم تكن ثمة كتب شعبية تباع بحرية في السوق، كانت الكتب- حتى في أماكن وجودها- لسلعة نادرة، لم تكن تنسخ تجارياً وتوزع، وإنما كانت تحفظ (مثل كتاب هرقليطس) في مكان مقدس تحت رقابة الكهنة. لكن المطلع على تاريخ الفلسفة اليونانية يعرف جيداً أن هوميروس قد أصبح وبسرعة شعبياً، الجميع يقرؤون أعماله، والكثيرون يحفظون منها مقاطع عن ظهر قلب. وعلى أشعار هوميروس أقيمت أول حفلات عامة في التاريخ، وهو ما أخبرنا به أفلاطون في (الجمهورية)، عندما أشتكي من الحفلات وتأثيرها الحظر على الشباب، وفي كتاب (القوانين) عندما انتقد أسبرطه وكريت لافتقارهما إلى الاهتمام بالآداب، حيث أكد فيه على أنهم في أسبرطه، لم يعرفوا عن هوميروس سوى أسمه فقط، أما في كريت فلم يكن يسمع به أحد. أما في أثينا، فقد قاد النجاح الهائل لأعمال هوميروس، إلى شيء يشبه النشر التجاري للكتب، حيث كانت الكتب تملى على مجموعات من العبيد المتعلمين، الذين كانوا يقومون بكتابتها على ورق البردي، وتجمع الصحائف بعدئذٍ في لفائف أو كتب، وتباع في السوق في مكان يسمى الأوركسترا.

وتشير الأدبيات إلى أن الاهتمام بنشر الكتب في أثينا، قد بدأ في عهد بيزيستراتوس – وكان ثرياً- حيث أمر بتحرير أشعار هوميروس ونسخها وتوزيعها، والدليل على ذلك، صفقة البردي التي أستوردت من مصر في فترة حكمه، يقول كارل بوبر (1999 : 140) : "... لقد دفع في يدي منذ ست سنوات، وبالصدفة الغريبة، تقرير يشير إلى أن أول عملية كبيرة، لاستيراد البردي من مصر إلى أثينا، قد بدأت في عام كان بيزيستراتوس فيه لايزال يحكم أثينا، ولما كان يزيستراتوس مهتماً بأن تنشد أشعار هوميروس على الجماهير، فمن المنطقي جداً، أن يبدأ توزيع الكتب المحررة أخيراً، وقد أدت شعبيتها إلى ظهور ناشرين جدد".

كما ظهرت عقب ذلك مجاميع من القصائد لشعراء آخرين، بجانب التراجيديات والكوميديات التي عرفت في المجتمع الأثيني، وليس بين هذه جميعها ما كتب خصيصاً للنشر. لكن الكتب التي وضعت بفرض النشر ظهرت بعد ذلك، عندما أصبح النشر مهنة موطدة في أثينا، وأصبحت سوق الكتاب (الببليونا) في أجورا مؤسسة راسخة. لذا فإن كارل بوبر (1999 : 141) يرى "... أن نشر أعمال هوميروس، كان هو أول نشر في التاريخ، بل كان في الواقع هو اختراع النشر، على الأقل في منطقة البحر المتوسط. وقد جعل النشر من أعمال هوميروس (إنجيل) أثينا، بل لقد جعله أيضاً أول أداة للتعليم، الكتاب الأول، أول رواية. ولقد جعل من الأثينيين مثقفين".

ولهذا، يمكن القول، أن ابتكار جوتنبرج للطباعة، بعد ألفي سنة من ابتكار بيزيستراتوس لنشر الكتب، يعد ابتكاراً رائعاً، يمكن اعتباره إعادة لابتكار نشر الكتب، إنما على نطاق أوسع كثيراً. ومن المثير أنه على الرغم من أن الابتكار قد حدث في شمال أوروبا، فإن الغالبية العظمي ممن أكتسب المهارة من عمال الطباعة، قد نقلوها بسرعة إلى الجنوب نحو البحر المتوسط، إلى إيطاليا، حيث قاموا بدور حاسم في الحركة الكبيرة الجديدة، التي سميت بالنهضة، والتي شملت تطوير الثقافة الإنسانية الجديدة، وتطوير العلم الجديد، الذي أدى في نهاية المطاف إلى ازدهار الحضارة الغربية عامة، لأن الطباعة كما جاء في

محاضرة أكتون (حول دراسة التاريخ)، هي التي "... ضمنت بقاء أعمال عصر التنوير، كما ضمنت أن تظل الكتابات متاحة للأجيال اللاحقة، بحيث أن تسوف المعرفة والأفكار، الذي أضعف العصور الوسطى لن يحدث ثانية، ولن تضيع فكرة واحدة بعد ذلك". وهذا ما أكدت عليه المؤرخة الأمريكية إليزابيث إيزينشتين في دراسة طموحة نشر عام 1979م، إذ توصلت إلى نتيجتين بعيدتي المدى لاختراع الطباعة: "... الأولى أن الطباعة قننت المعرفة وحفظتها، تلك المعرفة التي كانت أكثر ميوعة في عصر الانتشار الشفهي أو الانتشار بالمخطوطات. أما النتيجة الثانية فتتجسد في أن الطباعة شجعت على نقد السلطة، حيث جعلت الطباعة الرؤى المتعارضة عن الموضوع نفسه، متاحة بشكل أوسع من ذي قبل... وهذا في رأيها من الأسباب الفاعلة للتحول الذي حدث للحضارة الغربية " (آسا بريغز وبيتربورك 2005: 32 - 35).

الحضارة الغربية والصداع الثقافي:

لقد كان انبعاث الفكر الغربي الحديث، من داخل مخزون ثقافي قديم، يعود إلى اليونان والرومان. فحضارة الغرب الحديثة بنت ذاتها ثقافياً ومجتمعياً، على أساس القطيعة مع الفكر الديني المسيحي، الذي ساد القرون الوسطى، ولا نقصد بهذا، أن الوجدان والعقل الغربي الحديث والمعاصر، قد انتفى منه كل تأثير من ديانته الوسطوية (ديانة العصور الوسطى)، بل لازال هذا التأثير حاضراً فاعلاً بأحجام متفاوته، حسب طبيعة المجالات والقضايا التي يتعامل معها.

وعندما نعود إلى ذلك المخزون الثقافي، الذي استمد فيه العقل الغربي، وتشكل بلبناته المعرفية، نجد الأسطورة والفلسفة الإغريقية والقانون الروماني، من أهم المكونات التي صاغت الذاتية الثقافية للغرب، وشكلت رؤيته إلى العالم. وعندما نقول أن الأسطورة اليونانية كانت مكوناً منهجياً ذا دور وتأثير في تشكيل العقل الغربي المعاصر، فقد يبدو هذا القول غريباً، لأننا عادة ما ننساق وراء الاعتقاد، بأن الفكر الغربي فكر علمي بحت، ينهض على قواعد منهجية تجريبية وحسية، أو على أقل تقدير، قواعد منهجية عقلانية منطقية، مخالفة للأسطورة ومنطقها اللامعقول.

حقيقة، أننا نجد، أن الثقافة الغربية ولوعة بتمثل وتقمص أوصاف ومظاهر العلمية، ولكن هذا لا يمنع الرؤية النافذة في عمق وأسس هذه الثقافة، من ملاحظة أن تأثيرها لا يقتصر على الفلسفة اليونانية، بل يمتد إلى الأسطورة الإغريقية أيضاً، يقول بيير غريمال (1982: 9) في كتابه (المثولوجية): "الأسطورة إجمالاً- إذ هي مخبأ الفكر- آلت إلى حياة لها خاصة في وسط المسافة بين العقل والإيمان، فمنها تنبع جميع تأملات اليونان، ومن بعدهم تأملات أحفادهم". ويقصد غريمال بالأحفاد في قوله السابق، حضارة الغرب الحديثة والمعاصرة، في فنها وفكرها وعلومها (الطيب بوعزة 1997: 28).

إن الحضارة الغربية بكل مقوماتها، التي جعلت أنظار العالم كله موجهة إليها، هي الأخرى نتاج للصدام الثقافي وللمجابهة بين أطراف مختلفة، وهو ما أكد عليه كارل بوبر (2003: 65) في كتابه (أسطورة الإطار) بقوله: "... ومن المسلم به على نطاق واسع، أن حضارتنا – التي يمكن أن توصف في

أبهى صورها، وإلى حد ما على سبيل الإطراء، بأنها حضارة عقلانية- إنما هي، وإلى أبعد الحدود، نتيجة للحضارة الإغريقية- الرومانية، التي كانت ناتجة عن صدام ثقافات مختلفة على البحر المتوسط وفي الشرق الأدنى، وحتى من قبل الصدامات بين الإغريق والرومان، اكتسبت هذه الحضارة (الحضارة الغربية) كثيراً من معالمها من قبيل الحروف الأبجدية، من خلال الصدامات مع الحضارة المصرية والفارسية والفينيقية، وحضارات الشرق الأوسط الأخرى. وخضعت حضارتنا لمؤثرات أبعد في الحقبة المسيحية، من خلال الصدام مع الحضارة اليهودية، ومن خلال الصدامات الراجعة إلى موجات الغزو الجرماني والإسلامي".

وقد كانت كتابات هيرودوت وأسخيلوس، تؤكد على حدوث الصدام بين تلك الثقافات الغربية والشرقية، ثقافات الحرية وثقافات الاستبداد، وكلاهما وشهد بأثر هذا الصدام في التنوير، الذي يقود إلى تقييم واعٍ غير متحيز لثقافة الذات، ومن ثم إلى تقييم عقلي للأساطير القديمة. فقد قاد هذا الصدام في أيونيا (وهي جزء من آسيا الصغرى)، إلى علم كونيا نقدي، وإلى نظريات تأملية نقدية عن هندسة النظام الكوني، ليصل في نهاية الأمر إلى العلوم الطبيعية، والبحث عن تفسير واقعي للظواهر الطبيعية، وبهذا يمكن القول، أن العلوم الطبيعة قد نشأت نتيجة لأجر الموقف العقلي والنقدي من التفسير الأسطوري للطبيعة. وهذا في الحقيقة ما دفع كارل بوبر (1999: 150) في محاضرته (عن صدام الثقافات) إلى القول: "... إن صداماً من هذا النوع لا يلزم أن يسفر عن معارك دامية، وحروب مدمرة، وإنما قد يكون سبباً في تطوير مثمر معزز للحياة، وقد يقود إلى تطوير ثقافة متفردة كثقافة الإغريق، التي أخذها الرومان فيما بعد/ عندما تصادمت مع ثقافتهم، ثم أعيدت إليها الحياة خلال عصر النهضة بعد صدامات عديدة، خاصة مع الثقافات العربية، لتصبح ثقافة الغرب، حضارة أوروبا وأمريكا، تلك التي حولت في نهاية المطاف كل ثقافات العالم الأخرى بعد صدامات معها".

وهذه الحضارة الغربية تدين هي الأخرى لوجود الكتب والاهتمام بنشرها، وما يتبع ذلك من تنشئة الأجيال على الميل للقراءة، أي أن هناك دور حاسم لعبته الكتب منذ البدايات الأولى، والمنشور فيها على وجه الخصوص، في قيام الحضارة الغربية. وهذا ما أشار إليه كارل بوبر (1999: 144) بقوله: "... إن حضارتنا حضارة كتبية: تقليديتها وأصالتها وجدتها، وذلك الإحساس بالمسؤولية الثقافية، قدرتها على التخيل غير المسبوقة وإبداعاتها، تفهمها للحرية وسهرها عليها، كل هذا يرتكز على حبنا للكتب. فكم أتمنى ألا تتسبب البدع قصيرة الأجل، وأجهزة الإعلام والكمبيوتر في إفساد أو حتى إضعاف هذه الرابطة الشخصية الحميمة، التي تربط بيننا وبين الكتب".

كما أن اهتمام الحضارة الغربية بنشر الكتب، يتلازم مع اهتمامها بالطباعة وتطور أساليبها، فالثورة الجديدة التي سميت بالنهضة، اعتمدت في قيامها على تزايد أعداد النسخ المطبوعة من الكتب، التي تناولت مختلف المجالات العلمية والثقافية. ويلاحظ المتتبع أثر الصدام الثقافي في ذلك التناظر والتشابه، بين ما بدأ في أثينا عام 500 ق. م، وأنتشر من هناك على طول البحر المتوسط، وبين حدث في فرنسا والبندقية عام 1500م. حيث أدرك المدرسيون الإنسانيون الجدد الأثينية، وأرادوا أن يجددوا روح أثينا، وكانوا فخورين بنجاحهم في القيام بتلك الأحداث.

ومثلما حدث في أثينا، ثم في اليونان العظمى بعد ذلك، لعب التأمل العلمي والكوزمولوجي على وجه الخصوص، دوراً هاماً في قيام الحضارة الغربية. فقد نجح رياضيو عصر النهضة، مثل ماندينو، وبسرعة في استراد الأعمال المفقودة لإقليدس وأرشميدس وأبولونيوس وبابوس وبطليموس، وأيضاً أعمال أرسطارخوس، ولقد قادت هذه الى الثورة الكوبرنيقية، ومن ثم إلى جاليليو، فكبلر، فنيوتن، فآينشتين. فإذا كانت الحضارة الغربية توصف بحق أنها أول حضارة علمية، فقد جاءت كلها على البحر المتوسط، وعن النشر الأثيني للكتاب، وعن سوق الكتب الأثيني (كارل بوبر 1999 : 143).

ولأن الحضارة الغربية قامت على أسس علمية، مستمدة في معظمها من التحاور والصدام الثقافي مع الحضارة الإغريقية، والحضارات الأخرى السابقة واللاحقة لها في الغرب والشرق، فإنها من وجهة نظر الفلسفة البوبرية، تحمل العديد من الصفات، التي تميزها عن غيرها من الحضارات، التي تميل إلى محدودية الانفتاح والاحتكاك بغيرها من الحضارات والثقافات. وأبرز تلك الصفات واضح في حديث كارل بوبر (1999 : 150 - 151) عن (صدام الثقافات) عندما قال: "... إنني أعتقد أن الحضارة الغربية، وبالرغم من كل الأخطاء التي عرفت عنها، هي الأفضل من بين كل ما عرف من حضارات، إنها الأفضل لأنها الأكثر نقداً لذاتها، وهي الأكثر تحرراً، والأكثر عدلاً، والأكثر إنسانية، وهي الأكثر قابلية للتحسين، والأكثر ميل نحو الإصلاح، من أي حضارة أخرى في العالم. فقد صنع الإنسان على طول العالم وعرضه عوالم ثقافية جديدة، كثيراً ما كانت متباينة : عوالم الأساطير، والشعر، والفن، والموسيقى، عوالم أنماط الإنتاج، والأدوات والتكنولوجيا، والمشاريع التجارية. عوالم الأخلاق العدل وحماية ومساعدة الأطفال والمرضى والضعفاء وغيرهم من المحتاجين. لكن الحضارة الغربية وحدها التي اعترفت على نحو واسع بالمطلب الأخلاقي للحرية الشخصية، بل وحققته إلى حد كبير، وبمطلب المساواة أمام القانون، وبمطلب الحرية، وبمطلب ألا تستخدم القوة إلا في أضيق الحدود. كما تتميز هذه الحضارة بالمطلب الأخلاقي الهام لحماية الأقليات: مطلب أن تتمتع الأقليات اللغوية والدينية والثقافية في كل دولة بالحماية من هجمات الأغلبية- ومن بين هذه الأقليات بالطبع، تلك الأقليات التي تختلف عن الأغلبية في لون الجلد أو لون الأعين أو لون الشعر. هذه هي الأسباب التي جعلتني أعتبر أن حضارتنا الغربية هي الأفضل حتى الآن، طبيعي أنها في حاجة إلى التحسين، لكن إذا وضعنا كل شيء في الاعتبار، فإنها الحضارة الوحيدة، التي يتعاون فيها الناس تقريباً لتحسينها إلى أقصى حد ممكن".

إن ثناء الفلسفة البوبرية على الحضارة الغربية والتغني بمحاسنها، لا يعني أنها قد غضت الطرف عن عيوبها ونقائصها، باعتبارها نتاج بشرى لا يمكن أن يبلغ درجة الكمال، فقد أشار كارل بوبر (1999 : 152) إلى تلك العيوب في موضع آخر من كتابه (بحثاً عن عالم أفضل) عندما قال: " أعترف بأن حضارتنا ذاتها قصة جداً، لكن هذا أمر بديهي، فمن السهل أن ندرك أن المجتمع المثالي مستحيل. ذاك أن أمام كل القيم، التي يلزم أن يعتمدها مجتمع، هناك قيم أخرى تعارضها. حتى الحرية التي قد تكون أسمى القيم الاجتماعية والشخصية، حتى هذه لابد أن تكون مفيدة، لأن حرية هانس تتعارض بالطبع تعارضاً واضحاً مع حرية بيتر. وكما قالها مرة أحد القضاة الأمريكيين لمدعى عليه كان يتحدث عن

حريته: (إن حريتك في تحريك قبضة يدك، يقيدها مكان أنف جارك). وهذا يعود بنا إلى ما قاله عما نويل كانط، من أن مهمة التشريع هي أن يسمح للقدر الأقصى الممكن من الحرية لكل فرد، بأن يوجد جنباً إلى جنب، مع أقصى قدر ممكن من الحرية لكل فرد آخر. بمعنى أن الحرية لابد للأسف أن يقيدها القانون، أن يقيدها النظام. إن النظام معادل ضروري للحرية- معادل يكاد بالمنطق أن يكون ضرورياً. وهناك معادل لكل القيم- أو تقريباً كل القيم التي نحب أن تتحقق. وعلى سبيل المثال، السلام هو أمر نبتغيه اليوم أكثر من أي وقت مضى. إننا نرغب بل ولابد حقاً أن نفعل كل ما بوسعنا لتجنب الصراعات، أو على الأقل للحد منها، لأن مجتمعاً دون صراعات هو مجتمع لا إنساني، لن يكون هذا مجتمعاً بشرياً، إنما هو مستعمرة نمل. لا وليس لنا أن ننسى حقيقة أن كبار رجال السلام كانوا أيضاً مقاتلين. حتى المهاتما غاندي كان مقاتلاً: مقاتلاً من أجل اللاعنف. فالمجتمع البشري يحتاج إلى السلام، لكنه يحتاج أيضاً، إلى صراعات فكرية جادة: قيم وأفكار أن نقاتل من أجلها. تعلم مجتمعنا من الإغريق، أن للكلمات في هذه الصراعات، أثر أطول بقاء من أثر السيف. أما الأعمق أثراً فهو الجدل العقلي".

إذن، يمكن القول، بأن بوبر الذي يرى الحضارة الغربية تفوق جميع الحضارات، لا يرى أن المجتمع الغربي مجتمع مثالي، لأن مثل هذا المجتمع لا يمكن أن يوجد على الأرض، وليس هذا بالغريب على رؤى بوبر، وهو صاحب المقولة القائلة: " إن كل المحاولات لخلق جنة على الأرض، تقود دائماً إلى جهنم". لكنه يرى أن بعض النظم الاجتماعية أفضل من البعض الآخر، وأن أفضل هذه النظم هو النظام الاجتماعي الغربي. وبصرف النظر عن أن بوبر من أنصار النظرية المركزية الغربية، نجد أن حكمه إلى حد كبير لا بوبر من أنصار النظرية المركزية الغربية، نجد أن حكمه إلى حد كبير لا يجانب الواقع، الذي يعرفه كل من يستقرئ واقع المجتمعات الغربية والشرقية، بما فيها المجتمعات العربية والإسلامية، إذ يجد بالفعل المجتمعات الغربية أكثر قابلية من غيرها للإصلاح والتحسين، لأن المنتمون إليها قد نشأوا على تقديم مصلحة الوطن أو على المصالح الذاتية والضيقة، بعكس المنتمون إلى المجتمعات الشرقية، وخاصة العربية والإسلامية، الذين يقدمون أهدافهم الخاصة على الأهداف العامة والخير العام، مما يؤدي في نهاية المطاف إلى تأخر هذه المجتمعات، وأحياناً أخرى، إلى تدهور وتراجع في أوضاعها المختلفة.

كما أن النظم السائدة تلعب دوراً لا يستهان به في الارتقاء بالمجتمعات، وقد اختار المجتمع الغربي، أهم نتائج الصدام مع الثقافة الإغريقية، وهي الديمقراطية كنظام اجتماعي يمكن تغييره بالكلمات، بل وبالجدل والنقد العقلي، أي الموضوعي، تماماً كتلك الأساليب المستخدمة نمطياً في العلوم، لاسيما العلوم الطبيعية منذ أيام الإغريق. ولهذا نجد أن الإشادة أو التأييد للحضارة الغربية- من قبل بوبر أو غيره من الناس- يعني التأييد للعلم والديمقراطية الفعلية- وليس الديمقراطية الشكلية السائدة في كثير من مجتمعات العالم الثالث- التي يمنح وجودها المجتمع فرصة منع وقوع العديد من المآسي التي يمكن تجنبها، وأن يقوم بتجريب بعض الإصلاحات، مثل العمل على إيجاد دولة الرفاة، وأن يفسح المجال لتقييمها نقدياً، وأن تجري أية تحسينات إضافية قد تبدو ضرورية. وتبني المجتمع الغربي لهذا النظام المنفتح، الذي يهيئ كل الظروف التي تمكنه من التغيير كلما اقتضت الحاجة إليه، يجعلنا لا نتهم بوبر بالتحيز لهذا

المجتمع، عندما رأى أنه أكثر المجتمعات قدرة على تحسين وتطوير مختلف جوانب الحياة فيه. وهذا لاشك يعود في الأساس، إلى كونه أكثر المجتمعات التي استفادت من الصدام الثقافي مع الثقافات المختلفة عبر التاريخ.

الفصل السادس
الفلسفة السياسية

- السياسة.
- سلطة الأفكار.
- الحرية.
- الديمقراطية.
- الهندسة الاجتماعية.
- التسامح.

الفلسفة السياسية

عرفت الفلسفة السياسية، بأنها تنظيم ومنهجه من قبل الفلاسفة، للأفكار السياسية الشائعة بين جميع الناس، في مختلف الأزمنة والأمكنة. فأصبح لدينا فلسفات سياسية مثالية، أو واقعية، أو سلطوية، أو ليبرالية، أو اشتراكية، أو عقلانية، أو عقلانية نقدية. والصلة بين الفلسفة بصورة عامة، والفلسفة بصورة خاصة وثيقة، لأن السياسة هي جزء لا يتجزأ من الفلسفة، فأفكار المفكرين والفلاسفة عن الدولة، هي جزء من فلسفاتهم العامة. وأبسط تعريف للفلسفة يمكن أن نستعين به على تحديد الفلسفة السياسية، هو وصفها بأنها "... كل مجموعة من الدراسات أو النظريات، التي تبلغ درجة عالية من العموم، وترمي للاهتداء لعدد قليل من المبادئ الرئيسية، يمكن أن يفسر بها نوع ما من معارفنا، أو أن تفسر بها المعرفة الإنسانية كلها" (حسن صعب 1985: 48). والفلسفة السياسية ترمي أيضاً إلى الاهتداء لبعض المبادئ التي تبين ما يجب أن تكون عليه الدولة لتحقيق غاية وجودها، كمبدأ العدالة لدى أفلاطون، أو مبدأ الخير العام لدى بوبر وغيرها. وكما أن الفلسفة لا تحاول أن تفسر شيئاً ما، بل كل شيء، فإن الفلسفة السياسية تحاول هي أيضاً، أن تفسر كل شيء سياسي. والفلسفة السياسية لكارل بوبر، تتمثل في مجموعة من الأفكار والمبادئ السياسية العامة، كما سيتبين من عرض المحاور السياسية التالية.

السياسة

تعريف السياسة واهتماماتها:

إن المطلع على الموسوعات السياسية والأدب السياسي، سيجد العديد من وجهات النظر حول ماهية السياسة، وذلك لأن البعض ينظر إليها من جانب نظري، والبعض الآخر يقرر حقيقتها، من خلال الممارسات السياسية في الواقع، وما ينتج عنها من ثمار إيجابية أو سلبية من وجهة نظره. ولذلك، ليس هناك إجمال على تعريف جامع مانع لمفهوم السياسة، وإنما هي محاولات للاقتراب من حقيقة هذا المفهوم. من هذه المحاولات أو التعريفات، التعريف الذي ورد في الجزء الثالث من موسوعة السياسة (1993: 362)، والذي ينصر على أن السياسة هي "... فن ممارسة القيادة والحكم، وعلى السلطة أو الدولة وأوجه العلاقة بين الحاكم والمحكوم". وفي موضع آخر من ذات الموسوعة، عرفت السياسة بأنها " علم دراسة المصالح المتضاربة، وانعكاسها على تكوين السلطة، والحفاظ على امتيازات الطبقة الحاكمة". كما تعرف السياسة أيضاً بأنها "... النشاط الاجتماعي المدعوم بالقوة المستندة إلى مفهوم للحق أو للعدالة، لضمان الأمن الخارجي والسلم الاجتماعي الداخلي للوحدة السياسية، ولضبط الصراعات والتعدد في المصالح ووجهات النظر، للحيلولة دون الإخلال بتماسك الوحدة السياسية، باستخدام أقل حد ممكن من

العنف" (موسوعة السياسة، الجزء الثالث 1993: 363).

كما أن هناك العديد من العلماء والمفكرين، الذين حاولوا صياغة بعض التعريفات للسياسة، فقد عرفتها يمنى الخولي (2009: 60) بأنها " علم تنظيم القوة في المجتمع". كما أورد حسن صعب (1985: 21) في كتابه (علم السياسة) تعريفاً للسياسة، ينص على أنها " فن حكم الدولة". وكذلك يعرفها عبد المنعم المشاط (1992" 122) بقوله: " السياسة غير العلوم السياسية، فهي تعني الممارسة العملية للعمل السياسي، إنها تعني التحول من الدراسة العلمية، التي تقوم على المنطق والتحليل، إلى الواقع السياسي بما يحتويه من تعقيدات وتشابك في المصالح. كما تعني كذلك، إتباع وسائل وأساليب الخدام والغش والمناورات، كوسائل يتم توظيفها في سبيل هدف واحد، يتمثل في الاستيلاء على السلطة". أما كارل بوبر، فقد أعطى السياسة تعريفاً مختصراً للغاية، ينص على أن المقصود بها "... تطوير الظروف الاجتماعية" (Lang Lands 2007: 55).

والمتأمل في التعريفات السباقة للسياسة، سيجد أن بعض التعريفات لم تفرق بين السياسة وعلم السياسة، رغم أن منطوقها يبدأ بكلمة العلم، وعلم السياسة كما هو معروف، يهتم بالمبادئ النظرية التي يقوم على الحكم والحكومات، ولا علاقة له بالممارسات الواقعية، التي اهتمت بها تعريفات أخرى، ولكنها جعلت الحكم والسلطة الموضوع الأساسي للسياسة، وهذا يعود في الأساس، إلى أن معظم الناس ينظرون إلى السياسة، على أنها نشاطاً سلطوياً محوره الحاكم، ولا ينظرون إليها كنشاط إنساني محوره الإنسان، باستثناء بوبر، الذي ركز في تعريفه على ما بعد تولي الحكم والسلطة، وهو اهتمام الحاكم بالتغيير، الذي يؤدي في النهاية إلى تحسين وتطوير الواقع الاجتماعي. وهذا التغيير لن يتم وفق رؤية بوبر، إلا عن طريق النقد العلمي المستمر للواقع، وبشكل يبين أوجه القصور والضعف في مختلف المجالات، ومن ثم تسخر جميع الوسائل والإمكانيات، لتغطيتها وتلافيها والارتقاء بمستواها. وهذا يعود في الأساس إلى انتماء بوبر للمجتمع الغربي، الذي تحتل قيم العمل والإنجاز مكانة عليا في ثقافته الاجتماعية، ويقيم أداء الحكام فيه، على خطوات التقدم التي أنجزت في فترات حكمهم، ومدى سعيهم في تخفيف المعاناة عن كاهل مواطنيهم.

أما بالنسبة للاهتمامات السياسية، أو ما يجب على السياسيين والحكام الاهتمام به، كي يستحقوا أن يكونوا القائمين بالأمر داخل مجتمعاتهم، فاء الفلسفة البوبرية ترى أن على الساسة أن يتيحوا فرصة استخدام المنهج العلمي النقدي بقدر الإمكان، في تقييم الأفكار والآراء السياسية، وبشكل يكشف مدى احترام الساسة للحقائق فيما يصرخون به أمام مواطنيهم، بقول بوبر: " لابد من تقديم قواعد أساسيه للحوار السياسي، رغم أنه من غير الممكن لهذه القواعد، أن تتطابق مع الطريقة العلمية، لكنها لابد أن تكون مشابهة لها في شخصيتها، الأمر الذي يضمن اعتبار ملاحقة الحقيقة، معياراً يتم به الحكم على الآراء السياسية" (جورج سوروس: 18). ولن يضطر الساسة إلى احترام الحقيقة بدلاً من التلاعب بها أو استغلالها، إلا إذا أهتم عامة الناس بالحقيقة، وحرصوا على معاقبة الساسة، إذا مارسوا أي شكل من أشكال الخداع المتعمد. كما يتعين على عامة الناس أن يهتموا بالحقيقة، لأن الخدام يضللهم

حين يختارون من يمثلهم، ويشوه الخيارات السياسية، ويقوض الهيكل الذي تنبني عليه مسئولية المرء عن أفعاله، ويدمر الثقة في الديمقراطية. قد يقول قائل، أن هناك صعوبة عملية، تكمن في إدراك محاولات تشويه الحقيقة، حين يمارسها علينا محترفون السياسة، ولكننا هنا نعول على الإعلام والنخبة السياسية والنظام التعليمي، كمؤسسات يتعين عليها العمل كحارس أمين، كما أنه في هذه الحالة، لابد من تحصين الرأي العام ضد أساليب الخداع المتعددة.

والفلسفة البوبرية لا تسير في ركاب النفعيين أو البراجماتيين، فيما تدرجه ضمن اهتمامات السياسيين أو برنامج السياسة العامة، فهي لا تدعوهم للعمل من أجل تحقيق السعادة القصوى لأفراد المجتمع، وإنما تدعوهم للاهتمام بإيجاد الوسائل الناجعة، التي تجنبهم المعاناة التي قد يواجهونها في الحياة، أو حتى التخفيف من حدتها. يقول كارل بوبر (2003: 153): "منذ عدة سنوات خلت، اقترحت أن برنامج السياسة العامة، ينبغي أن يهتم في المقام الأول، بإيجاد طرق ووسائل لتجنب المعاناة، على قدر ما يمكن تجنبها. وأنا أضع هذا في مقابل مبدأ النفعيين بتعظيم السعادة. وبطبيعة الحال، لم أزعم أبداً، أن تقليل المعاناة ينبغي أن يكون المبدأ الأخلاقي في الأعلى الواحد الوحيد ذا الصحة العمومية. وعلى العكس من هذا، أعتقد أنه في مسائل السياسة العامة، يجب علينا دائماً أن نعيد ترتيب أولوياتنا. وفي تخطيط قائمة الأولويات، ينبغي أن يكون مرشدنا الأساسي، تجنب المعاناة وليس السعادة. ربما لا يدوم هذا إلى الأبد: قد يأتي زمن نجد فيه تخفيف المعاناة التي يمكن تجنبها، أقل أهمية مما هو عليه في عصرنا هذا".

إن اهتمام الفلسفة البوبرية بالتخفيف من معاناة البشر، جعلها ترى بأن السياسة، لابد أن تضع ضمن أولويات برنامجها العام، الاهتمام بتحقيق قدر من المساواة بين أفراد المجتمع، ودعم الحرية الفردية والاستقلالية، لأنها من الوسائل التي تجنب الفرد المعاناة، والشعور بالاضطهاد والقهر، الذي يجعله إنساناً مستكيناً خاملاً، غير قادر على التجديد والإبداع، الذي يجني ثماره الفرد والمجتمع على حد سواء. يقول بوبر: " يجب على السياسة أن تدعم المساواة والمبادئ الفردية، أحلام الجمال يجب أن تفسح الطريق لضرورة مساعدة أولئك المتألمين، وأولئك الذين يعانون من الظلم، وكذلك لضرورة بناء المؤسسات التي تحق تلك الأهداف" (Lang Lands 2007: 55). كما أن بوبر يرى بأن المسؤولين السياسيين لابد أن يكون لديهم من الفهم والوعي مقداراً يجعلهم يتنبهوا إلى أهمية تقييمهم الذاتي، لكل ما يصدر عنهم من قرارات وأفعال، باستخدام المنهج العلمي النقدي، حتى يتمكنوا من اكتشاف الأخطاء التي وقعوا فيها، أثناء إداراتهم لأعمالهم ومعالجتهم للقضايا المتعلقة بالمصالح العامة للمجتمع، والتعلم منها وتلافي الوقوع فيها مستقبلاً، لما في ذلك من ضمن لحدوث التغير المستمر، الذي يجعل المجتمع يسير دائماً نحو الأفضل. يقول بوبر: ".. إن أسعد اللحظات تكون عندما يبدأ السياسيون التنبه إلى أخطائهم، لأن هذا النوع من السلوك، لا يعني سوى شيء واحد، وهو ابتاع المنهج العلمي في عالم السياسة، لأن جوهر المنهج العلمي يكمن في الاستعداد للتعلم من الأخطاء". (Lang Lands 2007: 55).

وأخيراً، نجد أن المدرسة البوبرية تدعو القائمين على الشأن السياسي في كل مجتمع، إلى

الاهتمام بتجنيب مجتمعاتهم أخطار التسلح النووي، الذي تتباه بعض الدول، وذلك بعدم تأييدهم لقضية نزع السلاح من جانب واحد، لما فيه من تهيئة للظروف، التي تعجل بنشوب الحرب النووية بين الأطراف المتصارعة، والتي لن تقتصر أضرار الحرب عليها، بل ستعمم تلك الأضرار العالم بأسره، وهذا ما أشار إليه كارل بوبر (200: 138) بقوله: "... على الرغم من أنني دائماً، من أشعد المعجبين ببرتراندرسل كفيلسوف، إلا أنني أشعر أنه لا يوجد البتة ما يزكي اقتراحات، من قبيل نزع السلاح من جانب واحد. وكم يبدو لي غريباً أن المسئولين المروجين لنزع السلاح من جانب واحد، لا يأخذون في اعتبارهم إطلاقاً، بما يمكن أن يحدث لو كان أكثر نجاحاً في دعاياتهم، حتى يدب الوهن الخطير في عزمنا على المقاومة، إذ يمكن بسهولة أن يعجلوا بحدوث هجوم نووي. وفوق كل هذا، قليلاً ما نرتاب في أن تأهبنا للقتال هو السبب – وإلى حد كبير- في أننا نعمنا بثمانية عشر عاماً من السلام النووي الصعب المنال. بعبارة أخرى، بينت لنا الخبرة العملية أن التسلح النووي بقدر ما هو خطير، قد يرجئ نشوب الحرب النووية- لعله يرجئها فترة طويلة بما يكفي، حتى تفضي إلى التحكم في نزع السلاح. من ناحية أخرى، بينت لنا هيروشيما وناجازاكي، أن القنابل الذرية إذا أمتلكها واحد فقط من طرفي الصراع، فقد يقرر استخدامها فعلاً لكي ينهي الصراع، وإذا أمكن نهاية سريعة، قبل أن يقرر الطرف الآخر بناء- أو إعادة بناء- ترسانة نووية".

وهذا يعني، أن خوف بوبر من نشوب الحرب النووية، التي لاشك ستحدث أثاراً مدمرة في مختلف أرجاء المعمورة، وستزيد من معاناة البشر أضعافاً مضاعفة، جعله يغض الطرف عن الحقيقة، التي يعرفها المختصين والمهتمين بالسياسة، والتي تؤكد على أن امتلاك السلاح النووي، يجب أن يكون مقتصراً على جانب واحد، وهو الجانب الذي يملك كل مقومات القوة والزعامة، لأن امتلاكه يجعله أكثر قدرة على السيطرة والهيمنة على العالم بأسره، وبشكل يجعل كل دولة مهما علا شأنها، تسير في تصريف شؤونها المختلفة، وفقاً لرغباته وبما يخدم مصالحه. ولهذا، نجد الولايات المتحدة الأمريكية، تعلن الحرب على أي دولة في العالم، تحاول أن تمتلك سلاحاً نووياً، وقد يبلغ بها القلق في هذا المجال، إلى درجة الشك والتوجس من كل دولة تحاول العمل باتجاه استخدام الطاقة النووية في الأغراض السلمية، خوفاً من أن يكون ذلك ستاراً، تخفي وراءه محاولات لصناعة القنابل الذرية والنووية، لأنها تدرك جيداً، أن هيمنتها على العالم تضعف وتتراجع، كلما كان هناك دولاً غيرها، تمتلك السلاح النووي وتهدد باستخدامه. ولهذا، يمكن القول بأن موقف بوبر الرافض لنزع السلاح من جانب واحد جاء مضاداً للمصالح الغربية.

سلطة الأفكار الفلسفية

إن المتأمل في عمل أفلاطون الأكبر (الجمهورية)، يجد تلك الفقرة الذائعة الصيت والبالغة الإثارة، التي يطلب فيها بأن يكون الحكم من نصيب الأكثر معرفة، والأفضل في القدرات العقلية، وهم الفلاسفة، أي أن يكون الفلاسفة ملوكاً، والعكس بالعكس، ينبغي أن يكون الملوك- أو الحكام الاتوقراطيون- فلاسفة متمرسين جيداً. وقد ابتهج الكثير من الفلاسفة بالاقتراح الذي قدمه أفلاطون

(أن يكون الفلاسفة ملوكاً)، وبعضهم أخذوه مأخذ الجد. أما بوبر فلم يجده اقتراحاً جذاباً. وبصرف النظر عن كونه ضد أي شكل من أشكال الاوتوقراطية أو الديكتاتورية، بما فيها ديكتاتورية الأحكم والأفضل، فإنه لا يرى أن الفلاسفة على وجه الخصوص، مؤهلين لهذه الوظيفة أو لهذا المنصب. وهو يستند في رأيه هذا، على بعض الأمثلة لسلطة الأفكار الفلسفية، التي تجسدت في صورة حكام ظهروا في أمكان وأزمان مختلفة، ويأتي في مقدمتهم توماس مازاريك، صاحب جمهورية تشيكوسلوفاكيا، وأول رئيس لها، بل ويمكن أن يقال عنه أنه ملكها- الفيلسوف. فلم يكن مازاريك فيلسوفاً متمرساً فقط، بل كان أيضاً سياسياً بالفطرة، ورجلاً عظيماً جديراً بالإعجاب. وكان خلقه لجمهورية تشيكوسلوفاكيا يعد إنجازاً سياسياً لا نظير له. إلا أن انهيار الإمبراطورية النمساوية القديمة، كان أيضاً إلى حد ما من أعمال مازاريك. وقد شكل هذا الانهيار كارثة لأوروبا والعالم بأسره. ذلك أن الاضطرابات التي أعقبت هذا الانهيار، كانت مسئولة إلى حد كبير عن نشأة النازية، بل وسقوط جمهورية مازاريك ذاته التشيكوسلوفاكية فيما بعد.

إذن، تبين لنا الفلسفة البوبرية أن أفكاراً فلسفية معينة، قد أدت برجل محط الإعجاب وسياسي عظيم مثل مازاريك، إلى ارتكاب حماقة خطيرة، إذ أنه تقبل نظرية فلسفية، ليست فقط بلا سند، بل إنها في ظل الظروف التي كانت سائدة، خليقة بأن تدمر ما أنجزه كسياسي. ويرى بوبر، بأن هذه الواقعة تفضي بجملتها، إلى حجة متينة ضد مطلب أفلاطون، بأن الفلاسفة يجب أن يحكموا. وهو هنا يدلي أيضاً، بحجة أخرى ضد أفلاطون مختلفة تماماً، وذلك عندما قال: "... قد يقول المرء أن مطلب أفلاطون زائد عن الحاجة، لأن الفلاسفة على أي حال يحكمون، صحيح أنه ليس حكماً رسمياً، لكنهم في واقع الأمر يحكمون فعلاً. ذلك أنني أود أن أطرح دعوى تقول، أن العالم محكوم بالأفكار: بالأفكار الجيدة والسيئة كلتيهما. وبالتالي محكوم بأولئك الذين ينتجون تلك الأفكار- أي الفلاسفة. وإن يندر أن يحكمه الفلاسفة المحترفون... وبالطبع الدعوى القائلة إن الفلاسفة هم الحكام فعلاً، ليست جديدة، ففي العام 1838م عبر عنها هنريش هاينه Heinrich Heine على النحو التالي: انتبهوا، يا رجال الفعل المزهوين، أنتم لستم إلا أدوات لا واعية لرجال الفكر، إنهم يعينون المهمة الأثيرة لكم، وغالباً في انعزال وتواضع. لم يكن ماكسميلان روبسبير إلا ذراع جان جاك روسو" (كارل بوبر 2003: 217).

كان أن هناك أمثلة لا تحصي تبين القوة السياسية لأفكار فلسفية. فالماركسية فلسفة، وماركس شخصياً يقتبس بزهو وخيلاء إشارة مرجعية، تصف نظريته كما هي معروضة في كتابه (رأس المال)، وعن حق، بأنها آخذ المذاهب الفلسفية العظمى بد كانط. وقد أعتلى ماركس سدة السلطة بعد وفاته بأربعة وثلاثون عاماً، وذلك في شخص لينين، وهذا ما تكرر بالتقريب حين أعتلى روسو سدة السلطة، بعد وفاته بستين عاماً، في شخص روبسبير.

والمطلع على الأدب الماركسي، سيجد أن الماركسية الأصولية لا تعترف بالسلطة السياسية للأفكار، لأنها وفقاً لمبادئها المعروفة، ترى الأفكار أساساً كمعقبات لازمة عن التطورات التكنولوجية والصناعية. فقد علمنا ماركس "... أن وسائل الإنتاج هي التي تتغير أولاً. وبناءً عليه، سوف يتغير البناء الطبعي للمجتمع، وتتبعه الأفكار الدارجة. وفي النهاية ، حين تتغير مجمل البنية التحتية، سوف يتغير نظام

السلطة السياسية أيضاً " (محمود عودة 1976: 113). والفلسفة البوبرية تؤكد على أن التاريخ قد فند هذه النظرية، التي تناقض أطروحة سلطة الأفكار الفلسفية. فعلى سبيل المثال، تاريخ روسيا حتى العام 1917م، فالذي حدث أولاً كان اعتلاء السلطة، أي ما يجب أن يحدث لاحقاً وفقاً لنظرية ماركس. وبعد هذا أتت فكرة لينين العظيمة: الفكرة القائلة أن الاشتراكية هي ديكتاتورية البروليتاريا. وأخيراً، جاءت الكهربة والتصنيع والتغييرات التي جرت فيما يسمى بالبنية الاقتصادية التحتية. وبالتالي فرض هذا التغير من أعلى، وعن طريق أداة مستجدة للسلطة، هي الديكتاتورية المستجدة للطبقة.

كما أوردت الفلسفة البوبرية أيضاً، العديد من الأمثلة على اعتلاء الفلسفة لسدة السلطة السياسية، نورد منها هنا مثلاً مختلف عن الأمثلة السابقة، وهو اعتلاء السلطة بالسبل الديمقراطية الخالصة، فقد كتب الفيلسوف والاقتصادية الإنجليزية جون ستيوارت في سيرته الذاتية، التي نشرت في العام 1873م، بعد وفاته بوقت قصير، يقول إن جماعته (المسماة الراديكالية الفلسفية)، قد تبنت البرنامج التالي: أرادوا ترقية المجتمع الإنساني، عن طريق تأمين العمالة الكاملة، بأجور مرتفعة للكتلة العاملة بأسرها. وأعتلى جون ستيوارت مل سدة السلطة في انجلترا، بعد وفاته باثنين وسبعين عاماً والآن لا يجرؤ حزب سياسي على أن يتحدى هذا البرنامج.

وقد يصاب الإنسان بالإحباط وربما بالفزع، من واقع السلطة السياسية للأفكار الفلسفية، فكثيراً ما نجد أفكاراً فلسفية ضاره أو غير ناضجة وربما تافهة أو بلهاء تماماً. ولهذا، يمكن القول، بأن كل الحروب التي شهدها العالم، أنها – تقريباً- كانت حروباً أيديولوجية: حروباً دينية أو اضطهادات أيديولوجية ردينية. ومع ذلك، لا تريدنا الفلسفية البوبرية أن نفرط في التشاؤم، لأن هناك أيضاً، أفكاراً فلسفية جيدة وإنسانية وحكيمة، وهي أيضاً ذات سلطان. فأولاً وقبل كل شيء، هناك فكرة التسامح الديني، واحترام الرأي الآخر المخالف. كما توجد أيضاً، الأفكار الفلسفية التي تنادي بالعدل والحرية. ومن أجلها ضحى عدد لا يحصى من البشر بحياتهم. وعندما تذكر الحروب الأيديولوجية، لا ينبغي أن تنسى تلك الحملات الماضية من أجل السلام، من قبيل معونة نانسن من الصليب الأحمر الدولي في جنيف، والتي أنقذت حياة أكثر من مليون مواطن بالاتحاد السوفيتي في مجاعة عامي 1921 و 1933م. ولنتذكر أن فكرة السلام على الأرض فلسفية، مثلما هي فكرة دينية، وأن فيلسوفاً هو إيمانويل كانط، كان أول من صاغ فكرة الاتحاد الفيدرالي العالمي في عصبة الأمم (كارل بوبر 2003: 217- 219).

ويتبين من كل ما أرودته الفلسفة البوبرية، حول سلطة الأفكار الفلسفية، أنها تقترح علينا تبني اتجاهاً معيناً نحو الفلسفة. إذ تؤكد على أن الأفكار الفلسفية، لا تختلف عن غيرها من الأفكار، فكما توجد أفكاراً خيره وشريرة- أفكاراً توقظ بواعث الخير أو الشر في الإنسان- في المجالات أو العلوم الأخرى، توجد بالمثل أفكار فلسفية خيرة وشريرة، ونظريات فلسفية صادقة وكاذبة. وبالتالي لا ينبغي على الإنسان أن يمجد أو يذم الفكرة في حد ذاتها، أو الفلسفة في حد ذاتها. والأحرى به أن يقيم جميع الأفكار بما فيها الأفكار الفلسفية بعقل نقدي انتقائي. يقول كارل بوبر (2003: 220): "..... إن السلطة المروعة للأفكار تلقي علينا جميعاً مسئوليات رهيبة. لا ينبغي أن نقبلها أو نرفضها بغير تفكير. يجب أن نحكم

عليها حكماً نقدياً". وبعدها يمكن أن توظف الأفكار أو الفلسفات، التي صمدت وتحدث الجدل والأحكام النقدية في المجال السياسي، وبالشكل الذي يجعل الجميع، يشعرون بجدواها وفاعليتها في تحقيق آمالهم وتطلعاتهم، وتحقيق الخير العام للمجتمع ككل.

الحرية

إن الحرية من أكثر القضايا، التي شغلت الإنسانية في عصوره المتطاولة، ولو أن قضية السلام- كما هو معروف- لا تزال تحتل المرتبة الأولى في اهتمام الأمم والمجتمعات، إلا أن هذه القضية لها علاقة وثيقة بقضية الحرية، ذلك أن الحروب الكثيرة- التي ثارت قديماً وما تزال تثور في أنحاء العالم المختلفة، وبخاصة في المنطقة العربية / الإسلامية- إنما تعود للافتقار إلى الحرية وإلى العدالة، فالحرية ضرورية لتحقيق السلام والاستقرار، ذلك أنه عن طريق الحرية الفردية والجماعية، يسعى الإنسان لتحقيق الاستقرار والعدل في حياته وحياة مجتمعه.

وإذا كان المتبادر إلى الذهن من وراء خطاب الحرية، أن المقصود به حريات المجتمعات والدول، في علاقات بعضها ببعض، فلا شك أن ذلك كله يتأسس على الحرية الفردية، وذلك لأن الأفراد الأحرار هم الذين يصنعون المجتمعات الحرة والدول الحرة. فالأصل في الإنسان الحرية، الحرية في الفكر والقول والعمل، فذلك الذي لا يملك الحرية في هذه المسائل، لا يستطيع أن يتحمل المسئولية في ما يأتي أو يدع من سائر الأمور، لأن حريته تمكنه من استخدام عقله، الذي زوده به الله سبحانه وتعالى، لكي يتمكن من ممارسة حرية الاختبار، التي تميزه عن سائر المخلوقات، التي تقودها غرائزها وطبائع حاجاتها الفيزيقية (عبدالرحمن السالمي 2009: 7 - 8). وهذا ما أكد عليه بوبر في تناوله لموضوع الحرية، والذي سيتبين بوضوح من العرض التالي.

تعريف الحرية وأسباب اختيارها:

إن الحرية في اللاتينية هي "... الاسم Libertas المشتق من الصفة حر Liber، وفي الإنجليزية الحرية Freedom المشتقة من الصفة Free أي حر، كشأن اللغة الألمانية، إذ نجد الحرية Freiheit مشتقة من الصفة حر Frei. وكلها تشير إلى وضع اجتماعي يفيد منزلة رفيعة، وسجايا كريمة، وأساسه الانعتاق من العبودية والأسر والسجن... وأيضاً يشير إلى غياب القهر والقسر والإجبار والإرغام في الفعل أو الاختبار أو القرار" يمنى الخولي 2009: 51).

وهناك من المفكرين والفلاسفة، من قاموا بتسطير العديد من التعريفات للحرية، ورغم أن العديد من قد اهتم إلى حد كبير، بإعطاء الفرد أكبر قد من الحرية، إلا أنهم لم يستطيعوا تمكينه من الحرية المطلقة، التي لا تخضع للسنن الطبيعية والاجتماعية، لأنهم جميعاً يدركون أن الإنسان لا يمكنه أن يخترقها أو يستعصى عليها بحجة الحرية. فالذي يتحدى سنن الطبيعة محكوم عليه بالهلاك، والذي يتحدى السنن الاجتماعية محكوم عليها بالفشل، الذي يؤدي إلى الشذوذ والخروج عن ثقافة المجتمع،

وقد يؤدي أيضاً إلى الهلاك، ذلك أن أفعال الإنسان ذات مقاصد وغايات لصدورها عن العقل، وتجاهل المقاصد والغايات يحول الأفعال إلى عبث لا تقبله الجماعة، ولا يرضى به المجتمع.

ولهذا، جاءت تعريفات الحرية متفاوتة، في القدر الذي منحته للإنسان، من التحرر من قيود المجتمعات وقوانين الدول، ومن أقدم هذه التعريفات، تعريف سقراط قبل 400 عام ق. م، الذي أشار فيه إلى أن الحرية هي "... فعل الأفضل، أي قدرة الإنسان على تحديد تصرفاته بنفسه، تبعاً للرؤية التي يتبناها، فيختار بين الأخلاق واللا أخلاق. وهو أمر غير مستطال إلا بالمعرفة والعلم، فهما كفيلان بمنح القدرة على التمييز والاختيار، في حين يبقى الجهل مناقضاً لما يتطلبه العقل ورديفاً للعبودية "(محسن إسماعيل 2009: 132). فالإنسان- حسب سقراط- "... ليس شريراً بطبعه، بل ينجم الشر عن نقص لديه في المعرفة. فالمعرفة طريق يؤدي إلى الحقيقة، والحقيقة سيدة مطلقة، تأبى لمن وصل إليها، أن يعود إلى عبودية الأهواء والنزوات " (محمد يوسف موسى 1953: 70).

وانطلاقاً من تقسيم الوجود الإنساني، إلى وجود حقيقي في عالم المثل، حيث عرفت روح الإنسان كنه الحقائق، ووجود وهمي في العالم الأرضي، يرى أفلاطون أن الحرية هي "... انطلاقة الإنسان نحو كماله دون عوائق أو حواجز مرتبطة بشوائب الأرض والجسد. فالنفس- بحكمه النظر والتأمل في الحقائق الأبدية- تستطيع أن تنفصل عن الجسد، وترتقي نحو الوجود المطلق" (محمد مرحبا 1983: 122). ومن خلال هذين التعريفين، يمكن الإشارة إلى أن الحرية، كما يراها كل من سقراط وأفلاطون، مرتبطة بمرحلة متطورة في سلوك الإنسان، من الصعب أن يوجد من يرتقى إليها، هذا فضلاً عن كون هذين التعريفين، لا يخلوان من تبني لنخبوية سائدة في المجتمع اليوناني القديم. ومع ذلك، فإن كلا الفيلسوفين – كما يعرف المطلع على الفلسفة اليونانية- يؤكدان من خلال اهتمامهما باتباع الإنسان للعقل والكشف عن الحقيقة، أن أفعال ستسير في الاتجاه، الذي يخدم المجتمع ويحفظ توازنه واستقراره.

وفي العصر الحديث نجد كانط يعرف الحرية بأنها "... استقلالية الإرادة باتجاه كل قانون، باستثناء القانون الأخلاقي. ولأن الحرية مرتبطة بمبدأ الاستقلالية، فإنها تشكل السبيل الوحيد، الذي يمكن من الناحية العملية أن نسلكه، مهتدين بالعقل في تصرفنا" (عز الدين الخطابي 2009: 69). وفي نفس السياق يعرف حسن صعب (1985: 636) الحرية بأنها "... حق صنع جميع ما تبيحه القوانين، فإذا ما استطاع أحد الأهلين أن يصنع ما تحرمه القوانين فقد الحرية، وذلك لإمكان قيام الآخرين بمثل ما صنع ". ومن جانب آخر، نجد الزواوي بغورة (2005: 33) يورد تعريف هيجل للحرية، الذي ينص على أنها تعني "... إفناء الفرد لذاته من أجل الدولة". وهذا يعود إلى كون هيجل يؤمن بأن الحرية تتجسد في الدولة، وبأن ظهور الدولة يعني أن الحرية قد اكتملت، وأصبحت الدولة هي الحرية المجسدة في الواقع، لأن الدولة لديه لها وجود أخلاقي. وبتأمل هذا التعريف الهيجلي ومقارنته بما قبل، يتبين لنا أن التعريفات السابقة، اهتمت بحرية الفرد ومسؤولياته تجاه المجتمع، التي لا يمكن للقوانين الأخلاقية أو العقل أو يتجاوزها، أو يوجهه بعيداً عنها، وهذا يجعلها تتوافق إلى حد كبير مع الفلسفة البوبرية. أما تعريف هيجل، الذي أعلى من شأن الدولة على حساب الفرد، فيرى فيه بوبر تشويهاً لمعنى الحرية، لأن

ينكر على الدولة أن تكون الآمر الناهي في حياة الفرد، ويرى أن قدراً معيناً من تدخل الدولة ممكن، بل ضروري لتأمين المعنى العملي للحرية. فعلى سبيل المثال، لابد من تدخل الدولة، لكي تضمن بشكل عملي حق التعليم (الزواوي بغورة 2005: 33).

ولاشك أن بوبر، الذي يؤيد كل ما من شأنه زيادة مساحة الحرية، التي يتمتع بها الفرد في المجتمع، وتمكينه من التمتع بكل حقوقه، بما في ذلك الممارسة السياسية والمشاركة في السلطة، لن يقف موقف المعارض من تعريف حنة أرندت، الذي مزج بين الحرية والنظام السياسي، وجعل منهما وجهان لعمله واحدة، وبطريقة تخفف عن كاهل الفرد ثقل هيمنة الحاكم، حيث نص هذا التعريف على " أن الحرية هي تنظيم سياسي، حيث يعيش المواطنون معاً، بعيداً عن كل علاقة هيمنة، ومن دون انفصال بين الحكام والمحكومين" (الزواوي بغورة 2005: 37).

إن ما يميز مفهوم الحرية عند حنة أرندت، هو قولها بأن الحرية علة للوجود الإنساني، أي ذات طبيعة أنطولوجية وسياسية، بمعنى أن الفضاء السياسي مشروط بالحرية. وهذا التحديد يؤدي بالضرورة، إلى نفي أي صفة سياسية للنظام الشمولي، كما يعد نقداً في الوقت نفسه للحرية والليبرالية، المحددة في حرية الأفراد والحريات الخاصة، وهي حريات في تقديرها لا تضمن للمواطن تقاسم السلطة. وهذا لا يتعارض مع رأي بوبر القائل بوجوب تقييد الدولة النسبي للحريات، لأن الفرد هنا أصبح جزء لا يتجزأ من الدولة ونظامها السياسي، وبالتالي تتلاشى لديه الفروق بين خيره هو والخير العام للمجتمع.

إن الفلسفة البوبرية ترى بأن الحرية ليست مورداً يوصل خير الحياة إلى منازلنا، كما لا تخلق الديمقراطية شيئاً، وليس الإنجاز العلمي نتيجة لها " فمن الخطأ، بل ومن الخطر أن يمتدح شخص الحرية عندما يقول لآخرين، أن أمورهم ستكون بكل تأكيد على ما يرام، بشرط أن يكونوا أحراراً. ما يحدث لامرئ في حياته، هو أولاً وقبل كل شيء مسألة خط، والقليل القليل يعود إلى المهارة والبراعة والاجتهاد وفضائل أخرى. إن أقصى ما يمكن لامرئ أن يقوله عن الحرية أنها تزيد من فعالية الخير الذي ننعم به شيئاً قليلاً" (كارل بوبر 1958: 178).

إذن، في ظل الفلسفة البوبرية، لا يجب أن يختار الإنسان الحرية السياسية لأنها تعده بحياة كريمة، ولكن لأنها تمثل قيمة نهائية، لا يمكن ردها إلى أية قيم مادية. يجب أن يختارها اختيار الشخص الديمقراطي، الذي يقول: " أفضل الحياة الفقيرة في دولة ديمقراطية، على الحياة الثرية في حكم استبدادي" ويقول: " إن فقر الديمقراطية أفضل من كل ثراء يمكن تحقيقه في الارستقراطية أو الحكم الفردي المطلق، لأن الحرية أفضل من الرق والعبودية " (كارل بوبر 1958: 178).

ومع ذلك، فإن الاتجاه البوبري يؤكد على أنه من الخطأ الاعتقاد بأن الإيمان بالحرية يؤدي دائماً إلى الانتصار، لأنه قد يؤدي أيضاً إلى الهزيمة، فمتى اختار الإنسان الحرية، يجب أن يكون على استعداد للفناء معها. فهي كالديمقراطية لا تضمن شيئاً، فالناس لا يختارون الحرية السياسية لأنها تعدهم بهذا أو ذاك، هم يختارونها لأنها تجعل الصورة التي يستحقها البشر للحياة الإنسانية المشتركة ممكنة، الصورة الوحيدة التي يمكن لهم أن يكونوا فيها مسئولين عن أنفسهم مسئولية كاملة. أما ما إذا كان من الممكن أن

يحققوا إمكانيات هذه الصورة أم لا، فهذا يتوقف على أشياء عديدة، أهمها علينا نحن البشر.

الحرية والليبرالية:

إن الليبرالية تمثل التعبير الثقافي السياسي عن حقبة حضارية، هي حقبة الحداثة التي بدأت بعصر النهضة ثم التنوير. وجوهر هذا التعبير الحرية الفردية، مع أدنى قدر من تدخل السلطة، والاتجاه إلى التغيير لصالح الغالبية من خلال المؤسسات، أي أنها صد النزعة المحافظة، وضد الحكم المطلق. ولذا اتخذت من الديمقراطية منهجاً سياسياً للنظام الاجتماعي. والدولة في الليبرالية مؤسسة ضرورية لا غنى عنها، ليس بوصفها غاية، وإنما بوصفها غاية، وإنما بوصفها وسيلة لتحقيق غاية أبعد تتمركز أخيراً حول الفرد، وهي تحقيق الأمن: النظام والقانون في الداخل، ودفع الأعداء الأجانب من الخارج، وذلك ضماناً للأجواء الصالحة لممارسة الحرية (شوقي جلال 2005: 88).

ورغم أن بوبر من منظري (نهاية الأيديولوجيا)، إذ يرى أن الايديولوجيا ذات طابع شمولي، مصادر لرأي الآخرين ومضطهد له، فهو يمارس سلطة القمع تجاه المخالفين، لذا فهي أبعد ما تكون عن الحقيقة، إلا أنه في الوقت نفسه يستثني الليبرالية- وهي أيديوولوجيا أيضاً- لأنها تؤسس منهاجاً للتسامح والتعددية، وقبول الرأي الآخر، فهي نظام مفتوح للأفكار (مشتاق معن: 13). ولهذا، فإن الفلسفة البوبرية لا تختلف في رؤيتها الليبرالية عن غيرها من الفلسفات، فأعمال بوبر- التي تعد مصدر إلهام هام لليبرالية – تشير إلى أن جوهر التفكير الليبرالي، يتحدد في السعي لتحقيق الحرية والعدالة. وأن الليبرالية تقوم على الفردية، وهو المفهوم الذي غالباً ما يساء فهمه. إذ يرى البعض بأن الفردية هي الأنانية، وهو أمر لا يستطيع بوبر إنكاره. ففي الحقيقة تعتبر الفردية قوة فاعلة تسمح للناس بتقرير مصيرهم كأفراد. كما تقود إلى احترام الذات، وتحقيق الذات، والتطور الذات، والانعتاق من العلاقات والجماعات التقليدية. والفردية على طريق نقيض مع تزايد انعدام الهوية، وبيروقراطية وواحدية المجتمع الحديث، إنها تعمل على رفع الناس عن العامة، وتمنحهم فرصة معرفة طريقهم في المجتمع.

إذن، الليبرالية هنا تسير جنباً إلى جنب مع المصلحة الشخصية، وهذا لا يشكل ضرراً من وجهة نظر الفلسفة البوبري، إذ ترى بـ "أن المصلحة الشخصية تؤدي إلى النجاح والتطور. ومع ذلك، فالفردية أكثر من مجرد المصلحة الشخصية، إنها عملية لا نهائية من السعي نحو زيادة الحرية والاعتماد على الذات، وهي بالنسبة للمواطن عملية تكيف على السلوك الاجتماعي. كما أن الفردية ليست عقبة، بقدر ما هي ظرف يحقق التضامن الحقيقي... ولا ينبغي التلطيف من الفردية، بل على العكس من ذلك تماماً، يجب تقويتها، وخاصة في تلك المجتمعات التي يعاني أفرادها من القهر، نتيجة للظروف الدينية والاجتماعية والثقافية" (Dirk Verhofstadt 2007: 1)، وفي هذه الحالة يمكن القول، بأن الليبرالية تؤمن بالفردية، وبالحرية، وباستقلال الفرد، مما يجعلها تقف ضد كل أشكال الشمولية، والقومية، والتقليدية، حيث لا اعتبار للإنسان تجاه المجتمع. فالليبرالية والفردية هما دون شك أكثر الأفكار الناجحة في التاريخ، إنهما القوى الدافعة ضد التفكير الدوجماطيقي، الذي تسير مجمل أعمال

بوبر باتجاه محاربته والقضاء عليه.

الحرية والدولة:

إن الرغبة في الحرية من الأمور الإيجابية، وهي الرغبة التي نجدها أيضاً بدرجات متفاوتة لدى الحيوانات والأطفال الصغار، ولكن الحرية في الميدان السياسي تشكل مشكلة عسيرة، فالحرية المطلقة لكل فرد غير ممكنة لمجموعة تحيا معاً، فمتى كان الفرد حراً في فعل كل ما يريده، فإن هذا يعني أنه حر أيضاً، في أن يسلب الآخرين حريتهم. وهذا ما دفع كارل بوبر إلى القول: "... بما أن الفرد عضو في المجتمع، ويعيش مع الآخرين، فإنه لا يستطيع فعل ما يشاء إلا وفق القوانين المعمول بها. من هنا، فإن الحرية ذات طبيعة سياسية، لأن الدولة هي القوة الأولى التي تحد من الحرية، وبالطبع، فإن مجال الحرية يختلف باختلاف نظم الدول، فهو يتسع في دولة ديمقراطية، ويضيق في دولة استبدادية، وينعدم في دولة شمولية" (الزواوي بغورة 205: 30).

وهذا يعني، أنه من الصعب أن تتحقق الحرية في غياب الدولة، وبالتالي يصبح وجودها أمر ضروري لحماية الحقوق والحريات، وقد أشار كارل بوبر (1999: 190) إلى ضرورة وجود الدولة بقوله: "... من الممكن أن نبين ضرورة الدولة، حتى لو افترضنا أن أحداً لن يؤذي أحداً، لأن الإنسان بطبعه رقيق، أو لأن له طبيعة ملائكية. في مثل هذا العالم سيظل هناك من هو أضعف، ومن هو أقوى. ولن يكون للأضعف حق قانوني في أن يحتمله الأقوى، بل سيدين له بالعرفان إذا تكرم وتحمله. وكل من يعتقد منا (قوياً كان أو ضعيفاً) أن هذا وضع غير مرضٍ، وأن من اللازم أن يكون لكل فرد الحق في الحياة، وأنه من الضروري أن يكون لكل شخص حق قانوني في الحماية من قوة القوى، كل هؤلاء سيوافقون على أننا نحتاج دولة تحمي حقوق الجميع". تأييد بوبر هذا، لضرورة وجود الدولة وخضوع الفرد لقوانينها، يعود في الأساس إلى أصله اليهودي، لأن اليهود ينشئون أبناءهم منذ نعومة أظفارهم، على حب الدولة والإيمان بدورها الفاعل في تحقيق الأمن والاستقرار للمجتمعات، وفي ذلك استجابة لتعاليم الشريعة اليهودية، حيث كان الإخلاص الصادم للدولة، بشكل موضوع أوامر ووصايا قطيعة في التلمود، يقول الحاخامات: "... صل من أجل ازدهار الدولة، فعندما يخافونها الناس يستوعبون جميع الكائنات الحية" (آ. كوهن 2005: 275).

وتشير أدبيات الفلسفة البوبرية، إلى أن الفرد في حاجة إلى الحرية، لكي تمنع سوء استخدام سلطة الدولة، كما أنه في حاجة أيضاً للدولة، لكي تمنع سوء استخدام الحرية. ولكي تقوم الدولة بهذه الوظيفة لابد أن تتسم بالقوة، التي قد تهدد وجد تلك الحرية. وقد نظر بعض المفكرين القدامى والمحدثين في هذه المسألة، وحاولوا انطلاقاً من مبادئ عامة، وضع أساس يبرر ضرورة قوة الدولة، فإن كل إنسان هو عدو لدود ممكن لغيره (فالإنسان ذئب بشري). من هنا تبدو الحاجة ماسة لدولة أقوى ما يمكن أن تكون، لكي تكبح جماح الجريمة واستخدام العنف. أما كانط فقد رأى المشكلة مختلفة تماماً، فلقد اعتقد أيضاً، في ضرورة وجود الدولة، وفي ضرورة تقييد الحرية، ولكنه أراد رد هذا التقييد إلى أدنى حد ممكن.

من هنا، فقد رأى ضرورة وضع دستور، يسمح بأكبر قدر ممكن من الحرية الإنسانية، تجعل حرية الفرد لا قيام لها إلا من خلال حرية الآخرين. لم يرد للدولة أن تكون أقوى مما يلزم، لكي نضمن أن يكون لكل مواطن، قدر كبير من الحرية، يتفق مع تقييده لحرية الآخرين بأقل قدر ممكن، وليس أكبر من القدر الذي يقيدونه من حريته. لقد رأى كانط في التقييد الذي لا يمكن تجنبه للحرية ثقلاً هو ناتج ضروري للحياة المشتركة للبشر (كارل بوبر 1988: 235).

كما نجد أن بوبر لم يبتعد عن كانط كثيراً، فيما يتعلق بضرورة وجود الدولة والحد من هيمنتها على الحرية الإنسانية، فهو كما يقول الزواوي بغورة (2005: 33): "... لا يدافع عن الحرية، بل يرى أن شأنها شأن الديمقراطية ليست خيراً خالصاً، ولا هي كذلك بالخير المطلق، لذا وجب وضع ضوابط معينة من قبل الدولة لضمان التكافؤ، على رغم أن وجود الضوابط، يعني عملياً انتقاصاً للحرية، ولكن بوبر يرى أن دور الدولة يتمثل في حماية الحرية الإنسانية، على رغم أن وجودها يقتطع جزءاً من الحرية، إلا أن المرء يفضل العيش منقوص الحرية في ظل دولة، ما دامت تضمن له ما تبقى من حريته". ولكن هذا لا يعني، أن بوبر يريد للإنسان أن يقف مكتوب الأيدي أمام سيطرة وهيمنة الدولة، بل يرى أن تلك السيطرة، يجب أن لا تكون على حساب الديمقراطية، وهذا يتطلب من أفراد المجتمع، العمل الجاد والدائم للنهوض بالمؤسسات الديمقراطية وتقويتها، إلى درجة تمكنها من الحد من تضخم قوى الدولة، الذي قد يصبح أكثر مما يجب، أو أكثر مما هو ضروري، يقول بوبر: " إذا لم نعزز من قوة مؤسساتنا الديمقراطية، بينما نمنح الدولة مزيداً من القوة، فإننا حينها قد نخسر حريتنا "(Lang 2007: 117 Lands).

إذن، لقد حل كانط مسألة تعارض الحرية الفردية، مع قوانين الدولة وتشريعاتها، بدعوته لأن تقيد الدولة حرية الأفراد، مثلما هو من الضروري أن تقيد الحياة المشتركة بين الناس حريتهم، وأن هذا التقييد الضروري لحرية سائر المواطنين يجب أن يتساوى. يظهر هذا المبدأ الكانطي أدنى ما يظهر، أن مشكلة الحرية السياسية مشكلة قابلة للحل، إلا أنه لا يوجد معيار للحرية السياسية، ومن ثم لا يمكننا في الحالات الفردية، أن نحدد ما إذا كان تقييد حرية معينة، أمراً ضرورياً بالفعل، كما لا يمكننا أيضاً، تقرير ما إذا كانت عبئاً مفروضاً على سائر المواطنين بالتساوي، لذا نحن في حاجة إلى معيار آخر أكثر بساطة يمكن تطبيقه، مثل المعيار الذي اقترحه كانط لذلك، والذي رأى فيه " أن الدولة تكون حرة من الناحية السياسية، عندما تسمح مؤسساتها السياسية لمواطنيها، أن يغيروا حكومة قائمة دون سفك دماء، وذلك متى كان هذا الفعل رغبة الأغلبية. أو بتعبير آخر، نحن أحرار متى كان بإمكاننا التخلص من حاكمنا دون إراقة الدماء" (كارل بوبر 1958: 175- 176).

ومن المعروف أن هناك ارتباط بين الحرية والمسئولية، فالإنسان مسئول عن فعل الأفضل دائماً، وجعل المستقبل أفضل من الحاضر، لأن المستقبل مفتوح وبانتظار القادر على صناعته، ولكن هذه المسئولية تفترض الحرية. والناس عبيد في ظل الحكم الاستبدادي، والعبيد ليسوا مسئولين مسئولية تامة عما يفعلونه، وبهذا نصل إلى أن الحرية السياسية هي أكثر القيم السياسية أهميته، لذا يجب أن يكون

هناك استعداد دائم للنضال من أجل الحرية السياسية، فهناك توقع دائم لضياعها، فلا يجب الاعتقاد بأنها مضمونة، خاصة في ظل النظم المستبدة. يقول كارل بوبر (1991: 286 - 287): " إن الحكم الاستبدادي سلبنا إنسانيتنا، ومن فهو يسلبنا مسؤوليتنا البشرية، فمن أراد تحت الحكم الاستبدادي أن يتبع ضميره، فلن يجد نفسه سوى في مواجهة عدة مستحيلات: صراعات لا يمكن حلها، كالتعارض مثلاً بين واجباته نحو من يأتي بعده، وواجبه الذي يحتم عليه مساندة المضطهدين، وألا يشارك في الاضطهاد، يجب أن يكون لديه الشجاعة ألا يخلط بين واجباته الصحيحة، وذلك الذي يسمى خطأ (واجبه) نحو رؤسائه المستبدين. إن الحرية السياسية شرط مسبق لمسؤوليتنا الشخصية ولإنسانيتنا، إذ يجب أن تشتق كل محاولة، وكل خطوة نخطوها نحو عالم أفضل، نحو مستقبل أفضل، من القيمة الأساسية للحرية".

وإذا كان بوبر يرى ضرورة وجود الدولة، وأن تكون حرية الفرد في حدود ما تسمح به القوانين والتشريعات، التي يفرضها نظامها السياسي، فإنه يؤمن بأن تلك الحرية مهما كانت مقيدة، يجب أن تتضمن شيء من حرية الفكر والتعبير، التي تمكن مواطنيها من الاحتجاج والنقد والتقييم لقرارات وسلوك السلطة السياسية، مما يؤدي في النهاية، وعن طريق الرأي العام، إلى تغيير الأوضاع الفاسدة في المجتمع دون اللجوء إلى العنف. فـ" الرأي العام- أياً كان- قوي جداً، إنه يغير الحكومات، حتى الحكومات غير الديمقراطية. مما يجعل الليبراليين ينظرون إلى هذه القوة ببعض الريبة" (كارل بوبر 1999: 189). هذا من جانب، ومن جانب آخر، فإن احترام كل شخص ورأيه، يؤدي في النهاية- على حد تعبير عما نويل كانط، آخر كبار فلاسفة التنوير- إلى الإقرار بكرامة الإنسان، فالإنسان لدى كانط وبوبر لا وجود له بدون كرامة، ولا كرامة دون حرية الفكر والتعبير، يقول كارل بوبر (1999: 251): "... نريد حرية الفكر التي طلبها بوزا من فيليب الثاني (في مؤلف شيلر دون كارلوس)، حرية الفكر التي أعتقد سبينوزا (وكان حتمانياً)، أنها غير قابلة للتحويل أو الكبت، الحرية التي يحاول الطاغية أن يسلبنا إياها، ولا يستطيع".

ومع ذلك، فإننا نجد أن الفلسفة البوبرية لم تعد تتفق تماماً مع سبينوزا، الذي يعتقد بأن حرية الفكر والتعبير غير قابلة للكبت التام في ظل الأنظمة المختلفة، إضافة إلى أنها تؤمن، بأن هذه الحرية تلعب دوراً في تبادل الآراء والأفكار بين أفراد المجتمع، وبشكل يمكنهم من إخضاعها للنقاش النقدي، الذي بين حقيقتها ومدى إمكانية الانتفاع بها، في تغيير وتحسين الواقع الاجتماعي، وهذا ما أشار إليه كارل بوبر (1999: 251 -252) في كتابه (بحثاً عن عالم أفضل)، عندما قال: " إنني أعتقد أننا لم نعد نتفق تماماً مع سبينوزا. فقد يكون من المستحيل حقاً أن تكبت حرية الفكر تماماً، لكن قد يمكن كبتها- على الأقل- إلى حد كبير، فبدون التبادل الحر للرأي، لن تكون ثمة حرية فكر حقيقية. إننا نحتاج الآخرين كي نضع أفكارنا تحت الاختبار، ونكتشف أيها هو الصحيح. أن الجدل النقدي هو أساس الفكر الحر للفرد. وهذا يعني أن حرية الفكر الحقيقية مستحيلة دون حرية سياسية. تصبح الحرية السياسية إذاً شرطاً لانتفاع كل فرد منا بعقله، الانتفاع الكامل".

ورغم أن بوبر كأي يهودي يؤمن بضرورة وجود الدولة، إلا أنه يرفض الهيمنة الكاملة للدولة،

والتي تشبه السيطرة الأبوية، ويريد أن يكون تدخلها في شؤون مواطنيها محدود جداً، وبالقدر الذي لا يطغى على حرياتهم، بل تحميهم من المخاطر التي تهدد أمنهم واستقرارهم وتكفل حقوقهم، وتساعدهم على حماية تلك الحريات والدفاع عنها، باعتبار الدولة الطرف الأقوى، فقد قال في محاضرته الموسومة بـ (ملاحظات حول نظرية وعمل الدولة الديمقراطية)، والتي ألقاها في ميونيخ عام (1988: 136): "إن ما نريده ليس دولة الامر بأسره في يدها، دولة واهبة عطوفة، تهب لنا كل شيء، حياتنا بأسرها في قبضتها، تحمينا من الذئاب الذين نحيا معهم، ولكن دولة توجهنا فقط نحو حقوقنا وتكفلها لنا".

لقد بذل كل من كانط وهمبلدت وجون ستيوارت مل جهداً كبيراً، لوضع أساس يبرر ضرورة الدولة، ولكن بطريقة تحد إلى أقصى حد ممكن من سلطتها. كانت الفكرة التي انطلقوا منها، مفادها: نحن في حاجة إلى الدولة، ولكن ما نريده هو أقل قدر ممكن منها، ونحن في مقابل الدولة الكاملة، لا نريد دولة أبوية، دولة متسلطة أو بيروقراطية، ولكننا نريد أقل قدر من الدولة. إلا أن بوبر يرى أن الأبوية أمر ملازم لكل تصرف أو فعل يصدر عن الدولة تجاه مواطنيها، وذلك عندما قال: "... ولكني أعتقد أن كل دولة تتضمن لحظة أبوية، بل وتتضمن حتى لحظات أبوية. هذه اللحظات لحظات حاسمة فاصلة. الواجب الأساسي الذي نعطيه للدولة- ما نطلبه منها- هو أن تعترف بحقنا في الحرية وفي الحياة، وأن تساعدنا متى كان هذا ضرورياً، في الدفاع عن حريتنا وحياتنا كحق من حقوقنا. ولكن هذا الواجب واجب أبوي، بل حتى الواجب الذي وصفه كانط بالخير، يلعب هنا دوراً هاماً لا يمكن إنكاره، متى ألقت بنا الظروف في وضع نضطر معه إلى الدفاع عن حقوقنا الأساسية، لا يجب عندئذ أن نتعلم من الدولة (أجهزة الدولة) العدوان أو عدم الاكتراث، ولكن نتعلم (الخير). الموقف هنا في الحقيقة موقف أبوي من أعلى (من أجهزة الدولة التي يجب أن تكون خيرة)، ومن أسفل (من المواطن الذي يبحث عن مساعدة الأقوى" (كارل بوبر 1988: 237- 238).

ولا يرفض بوبر مبدأ كانط، الذي يرى أن لكل فرد الحرية، في أن يصبح سعيداً أو غير سعيد بطريقته الخاصة، ويرفض التدخل الأبوي كتدخل غير مسموح به، ما لم يكن لمنع ضرر يلحق بطرف ثالث. فلا يجب على أي قريب أو صديق، مصلحة حكومية أو مؤسسة (كالبرلمان)، مسؤول حكومي أو موظف، أن يعطي لنفسه الحق، في فرض وصاية على شخص بالغ وسلب حريته، ما لم يكن لدرء خطر سيقع على طرف ثالث، ولكن بوبر يرى أن الدولة مسؤولية بألا يقع مواطنيها في مخاطر يمكن تجنبها، وهي المخاطر التي لا يمكن للمواطنين أن يحكموا عليها بأنفسهم (كارل بوبر 1988: 241).

كما أن الفلسفة البوبرية ترى أن للاقتصاد علاقة قوية بالسيطرة الأبوية للدولة، فهو أحد الوسائل الفاعلة، التي تستخدمها تجاه المواطنين، وبشكل يمكنها من أن يظل زمام الأمور دائماً بيدها، ولذلك فهي (الفلسفة البوبرية) ترفض الاقتصاد الموجه، حتى لو ثبت أنه أكثر كفاءة من غيره، لأنه يسلب الفرد جزء كبير من حريته، يقول كارل بوبر (1999: 263- 264): " وأنا شخصياً اعتقد أن اقتصاد السوق المفتوح أكثر كفاءة من الاقتصاد الموجه، لكني أعتبر أنه من الخطأ البين أن نبني رفضنا للاستبداد على الجدل الاقتصادي، وحتى لو كان صحيحاً، أن الاقتصاد الموجه، لأنه ببساطة سيزيد على

الأغلب من سلطة الدولة، إلى درجة تصل إلى الاستبداد. إننا لا نحارب ضعف كفاءة الشيوعية، إنما نحارف افتقارها إلى الحرية الإنسانية. لا يصح أن نزدري حريتنا، ولا أن نبيعها بمغرفة من حساء عدس (سفر التكوين 25: 34)، ولا ولا بأعلى إنتاجية، حتى لو كان من الممكن أن نشتري الكفاءة بالحرية".

ومع ذلك، فإن بوبر لا ينكر بأنه لا زال للدولة وظيفة تتقلدها، وهي الدفاع عن الدولة ذاتها، وهي أيضاً وظيفة أبوية. ولهذا يجب على الدولة الملزمة بالدفاع عن أرضها، أن تكون متحكمة في مسألة تجنيد مواطنيها ورعايتهم الصحية، بل ويجب أيضاً، أن تكون متحكمة في اقتصادها إلى درجة معينة، من حيث أنه لابد أن يكون لديها بالفعل رصيداً كبيراً، كما يجب أن تكون متحكمة في إدارة المرور، وفي أشياء كثيرة أخرى. وهذا يصل ببوبر إلى حقيقة معينة لا يمكن التغاضي عنها، وهي أنه طالما كان وجود الدولة ضرورياً، فإنه لا يمكن التحرر من سيطرتها ووصايتها الأبوية على مواطنيها، في مختلف المجالات والأصعدة، إذ لا يمكن- الا من حيث المبدأ ولا لأسباب أخلاقية- الاستغناء عن الاتجاه الأبوية، فالفرد داخل المجتمع، لا يستطيع أن يستغني عن حماية الشرطة ضد حوادث السلب والنهب، وكذلك حماية حقوقه وحرياته. وهذا يعني أن بوبر توصل في النهاية، إلى أنه يريد دولة متحكمة ومسيطرة، على جميع الأمور داخل المجتمع، ولكن إلى درجة معينة لا تصل إلى التسلط والاستبداد، أي أن تعترف في هذه الدولة بالكثير من الحقوق للمواطنين وتحميها، وتوجههم لكيفية الحصول عليها، وفي مقدمة هذه الحقوق، حقهم في الحرية.

وهذا يعني أن الفلسفة البوبرية لا تعارض الفكرة القائلة، بأن الحرية تتجسد في دولة القانون، أكثر منها في الحالة الطبيعية، لأن القانون هو الذي يسمح بتنظيم علاقات الأفراد، ويضمن لهم حقوقهم وواجباتهم، ما دامت الحرية- كما يرى جون لوك- تتطلب استبعاد العنف والخوف. صحيح أن القوانين تحد من حرية الحركة والفعل والتعبير، ولكن من دون القوانين الحرية تنعدم، من هنا، نجد الطابع الملتبس للحرية وصعوبتها في المجالين السياسي والأخلاقي، على أن ما يعطي الحرية خصوبتها، هو من دون شك قيمتها، فلا أحد يرفض أن يكون حراً، أو أن يصبح أكثر حرية. وهذا ما يدفع كثير من الناس، إلى تفضيل الديمقراطية كنظام اجتماعي، يقول على الحرية والمساواة بين أفراد المجتمع وفئاته المختلفة.

الديمقراطية

إن إيجابيات المنهج العلمي لبوبر، قد انعكست لديه في صورة مجتمع مفتوح للرأي والرأي الآخر، ليفوز الحل الأقدر والرأي الأرجح، ويكون الانتقال من المشكلات إلى حلولها، من خلال الحوار والمناقشات النقدية الحرة. فالصيغة (م1ـ ح ح ـ أأ ـ م2) تعلمنا، أن خطأً ما كامن في كل محاولة، مما يعني أن أحداً لا يمكنه الزعم بامتلاك الحقيقة، ليصب المجتمع داخل إطارها، ويقود الآخرين كالقطيع. إذن، لابد من فتح الباب أمام الاقتراحات والآراء المتباينة، القابلة للتفحص والنقد، والأخذ والعطاء، وبشكل يمكن أفراد المجتمع، في نهاية الأمر، من التبادل السلمي للسلطة، وهذا لن يتحقق إلا في وجود الديمقراطية والتعددية السياسية، التي لا تترك مجالاً للديكتاتورية، والانفراد بالرأي والتعصب والتطرف، بل ويستحيل معها، صب المجتمع داخل الإطار الشمولي الكلي والنسق الموحد، لأن هذا مجافٍ لمنطق العلم ومنطق الواقع، ومنطق التاريخ.

تعريف الديمقراطية وسمائها:

إن من الصعوبة بمكان، إعطاء تعريف جامع مانع لمعنى ومضمون الديمقراطية، وذلك لتنوع تجارب التغيير، في الحقب الزمنية المختلف، ولتنوع الأنظمة الاجتماعية والاقتصادية والسياسية. ولكننا هنا، معنيين بمعرفة مفهوم الديمقراطية لدى بوبر. ولكن لكي يتضح هذا المعنى أو المفهوم أكثر، لابد من عرض شيء من المفاهيم، التي أوردها بعض الكتاب والمفكرين المهتمين بموضوع الديمقراطية. من هذه المفاهيم مفهوماً عاماً أورده محمد علي محمد (ص220)، ينص على أن الديمقراطية هي "... كلمة يونانية الأصل، مركبة من لفظين هما: Demos ومعناها الشعب، و Kratos ومعناه السلطة أو الحكم، وبذلك يصبح معنى الكلمة هو حكم الشعب أو سلطة الشعب. ومعنى ذلك المشاركة الكاملة لكافة المواطنين في عملية الحكم".

أما موسوعة السياسة (2001: 751)، في جزئها الثاني، فقد عرفت الديمقراطية بأنها "... نظام سياسي- اجتماعي، يقيم العلاقة بين أفراد المجتمع والدولة، وفق مبدأي المساواة بين المواطنين، ومشاركتهم الحرة في صنع التشريعات، التي تنظم الحياة العامة، وفقاً للمبدأ القائل، بأن الشعب هو صاحب السيادة ومصدر الشرعية، وبالتالي تكون الحكومة مسئولة أمام ممثلي المواطنين، وهي رهن إرادتهم". كما نجد مونتسكيو أيضاً، يعرف الديمقراطية بأنها "... نظام سياسي يسمح للأفراد بالقيام بما يريدون، في ظل شروط يضعها القانون، لأن القوانين هي التي تنظم العلاقات داخل المجتمع، وتضمن الحريات التي لا يمكن لها أن توجد، إلا داخل الحكومات المعتدلة، التي تقوم على نظام جمهوري" (محسن إسماعيل 2009: 142). أما سهير لطفي (1984: 318) فقد أوردت تعريف ينص على أن الديمقراطية "... تعني الحد الأدنى من الحرية، في اختيار أنماط التغيير المطلوب للمجتمع- في إطار أيديولوجيته- على أن تكون

تلك الحرية مدعومة بوعي الأفراد بالمشاكل، التي يفرزها الواقع الاجتماعي، وحلولها التي تحقق التقدم والنماء، مما يجعلها لا تتحقق إلا في المجتمع، الذي تعبر السلطة فيه عن غالبية الأفراد، وتعمل على حل مشاكلهم في ضوء آرائهم ورؤيتهم النقدية ".

والملاحظ في التعريفات السابقة للديمقراطية، أنها ذات مضمون مجتمعي، وأن لها محددات أساسية، تتمثل في السياق والحدث الاجتماعي، والأيديولوجية، ودرجة وعي ونضج أفراد المجتمع، بعمليات التغيير والمشكلات التي يفرزها الواقع الاجتماعي. وأنها ليست حقاً قانونياً، ولكنها قدرة مجتمعية أساسها النضج والوعي والممارس. وهذا ما دفع كارل بوبر (1987" 213) في مقالته (نحو نظرية للديمقراطية)، التي نشرت في العدد الثاني والثلاثين من مجلة Der Spiege، إلى تقييم ذلك المفهوم العام للديمقراطية، وذلك عندما قال: " تعني الديمقراطية – مثلما يعرف ذلك كل شخص- (حكم الشعب) أو (سيادة الشعب)، وذلك في مقابل الارستقراطية (حكم الطبقة الأفضل أو النبلاء)، والموناركية (حكم الفرد). ولا يساعدنا معنى هذه الكلمة أكثر من هذا، إذ لم يحدث قط أن ساد الشعب، فالحكومات هي من يسود في كل مكان، بل وللأسف البيروقراطية هي التي تسود، أي طبقة الموظفين، التي لا يمكن أو من الصعب تربيتها على المسؤولية". كما أكد كارل بوبر (1989: 250) موقفه الرافض للمفهوم العام للديمقراطية، في محاضرته عن (الحرية والمسؤولية الفكرية)، التي ألقاها في St. Gallen عندما قال: " إن كلمة ديمقراطية والتي تعني (سيادة الشعب) للأسف خطيرة، إذ يعرف كل فرد من أفراد الشعب أنه لا يحكم، ومن ثم فإنه يشعر أن الديمقراطية مغالطة. هنا يكمن الخطر. إنه لأمر هام جداً، فقد تعلمنا بالفعل في المدرسة، أن كلمة ديمقراطية هي- منذ الديمقراطية الأثينية- الاسم التقليدي لدستور، مهمته منع ظهور الديكتاتورية أو الحكم المتسلط".

ولهذا، فإن بوبر قد حرص على أن لا يقع في تلك المغالطات، التي تجعل من الديمقراطية مفهوماً مجرداً، لا يجسده شيء في الواقع الفعلي، وذلك عندما ربطها بالعنصر الأساسي في منهجه العلمي، وهو الحوار العقلاني الذي يؤدي شيوعه داخل المجتمع، إلى قبول الآخر والعمل برأيه، إن ثبتت قدرته على إحداث تغيير إيجابي في الواقع، فقد أشار الزواوي بغورة (2005: 33) إلى أن بوبر قد عرف الديمقراطية بأنها "... مشروع تأسيسي من شأنه أن يعمل على حل التناقضات القائمة في المجتمع، من خلال الحوار العقلاني لا من خلال العنف والإكراه". وعندما وجد وبر خصوم الديمقراطية يروجون بأن الواقع العملي يؤكد أن الحوار العقلاني لا يؤدي الدور الحاسم في الأنظمة الديمقراطية، رد عليهم بقوله: " إن الديمقراطية هي التي تتيح فرصة الحوار العقلاني، إنها تتيح الفرصة فحسب، ولكنها لا تضمن التحقيق العملي ضماناً تاماً " (الزواوي بغورة 2005: 33).

وهنا نجد موقف بوبر من قدرات الديمقراطية، يتشابه إلى حد ما مع موقف سبينوزا- ذو الأصل اليهودي أيضاً- إذ يرى الاثنان بأن الديمقراطية تتيح الفرص للإنسان، للعمل على حل بعض المشكلات، التي تمس حياته ووجوده داخل المجتمع، ولكنها لا تضمن له الوصول إلى الحل. فإذا كانت الديمقراطية لدى بوبر، لا تضمن قيام الحوار الفعلي بين أفراد المجتمع، فإنها لدى سبينوزا تتيح لهم فرصة المساواة

والترقي، ولكنها لا تضمن لهم حدوث ذلك. وهذا ما دفع بوبر في نهاية المطاف، إلى استقراء واقع المجتمع الديمقراطي الغربي، وإعطاء تعريف للديمقراطية، بعيداً عن المبالغات وتعديد المناقب، التي يكشف الواقع زيفها، وذلك عندما قال: " نحن في الغرب نؤمن بالديمقراطية بمعناه الواقعي فحسب: إنها أقل صور الحكومات شراً. وهي أيضاً كما وصفها ونستون تشرشل، الرجل الذي قدم لإنقاذ الديمقراطية والغرب، ما لم يقدمه أحد غيره: الديمقراطية هي أسوأ صور الحكومات، إذا استثنينا كل الصور الأخرى من الحكومات، التي جربت ما بين الفينة والفينة " (كارل بوبر 1999: 265).

ومن التعريفات السابقة للديمقراطية، يمكننا تبين أولى سماتها، من وجهة نظر الفلسفة البوبرية، وهي أنها نظام اجتماعي سيئ، لا يمكن لأفراد المجتمع الثقة به إلى حد كبير، لأنه يعتمد على اختيارات الشعب وإجماع الأغلبية، التي تضم في صفوفها المتعلم، الذي زمام أمره بيده، والقادر على فهم الأمور، ولديه من المهارات ما يمكنه من استقراء الواقع واستشراف المستقبل، كما تضم الجاهل، الذي قد يكون في حالة من التبعية، لسهولة انقياده للآخرين، وافتقاره إلى مهارات التكفير العلمي الناقد، وإلى الخبرة السياسية، وكل ما يجنيه الوقوع الحتمي في الخطأ، عندما يشارك في تشريع القوانين أو في صنع القرار السياسي، أو حتى في اختيار من يمثله في السلطة. ومع ذلك، فإن الديمقراطية هي البديل للاستبداد. يقول كارل بوبر (1989: 253): " نحن جميعاً عرضة للخطأ، وكذلك الشعب، أو كل مجموعة أخرى من الناس. وإذا كنت أؤيد فكرة إمكانية إسقاط الشعب للحكومة، فما ذلك إلا لأني لا أجد طريقة أفضل لتجنب الحكم الاستبدادي، والديمقراطية من حيث هي محكمة الشعب، أقرب إلى أن تكون خالية من الخطأ".

كما أن الديمقراطية تفترض التحرر السياسي أو الليبرالية السياسية، وهي عبارة عن موقف سياسي، الهدف منه الوقوف في وجه جميع أشكال الإكراه والإجبار. وقد ظهرت نظرية التحرر السياسي، كردة فعل ضد النظام القديم الاستبدادي، السائد في بريطانيا وفرنسا، ووجهت النقد أساساً للإكراه الديني. فالليبراليون- وعلى رأسهم الفيلسوف الإنجليزي جون لوك- ينادون بفك الارتباط بين الكنيسة والدولة، ويدافعون على وجه الخصوص عن حرية التعبير(رافع ابن عاشور 2009: 167).

ولهذا يمكن القول، بأن الديمقراطية تتسم بارتباطها الشديد بالفلسفة الليبرالية، التي تشكل القاعدة أو الأساس الذي تقوم عليه، لأن الليبرالية- كما يشهد التاريخ- هي التي كافحت وجاهدت، من أجل إرساء أسس الحكم الدستوري، وهي التي علمت البشر أصول ذلك الحكم، ووجوب استقلال السلطات عن بعضها: السلطة التنفيذية عن السلطة التشريعية وعن السلطة القضائية. كما دافعت الليبرالية عن استقلال المواطن نفسه، ما دام ملتزماً بالقانون، ونادت بإطلاق حرياته في جميع المجالات، إلى أقصى حد ممكن، وأهمها حرية الرأي والدين والفكر والاعتقاد والقول والفعل، وكذلك حرية انتخاب من يمثله، وإبداء رأيه في الاقتراع العام، مع ضرورة إزاحة أكبر قدر ممكن، من تعسف الحكومات وتطاولها على حرياته. والديمقراطية الحقيقية كما هو معروف لا وجود لها، إذا لم تتبنى هذه المبادئ وتفعلها داخل المجتمع (يمنى الخولي 2009: 58).

والديمقراطية وفقاً للفلسفة البوبرية، تتصف أيضاً، برفضها لكل مقومات النظم الديكتاتورية، وتعدها نظماً لا أخلاقية وشريرة، لأنها كما يقول كارل بوبر (1989: 250) "... تفرض على المواطنين التعامل مع الشر ولو بالسكوت عنه، وذلك ضد معرفتهم وضمائرهم، وضد قناعاتهم الأخلاقية، فهي تعفي المواطنين من مسؤولياتهم الإنسانية، والتي بدونها لا يكون الإنسان سوى نصف إنسان أو عشر إنسان". ولهذا، فإن الديمقراطية تتسم بكونها نظام أخلاقي، لا يؤمن فقط بإعطاء كل مواطن أكبر قدر من الحرية، بل يجعل أمامه الفرصة سانحة، للتخلص من الحكومة الفاسدة دون اللجوء إلى العنف وإراقة الدماء. وهذا ما جعل بوبر يصف الديمقراطية بأنها الأقل شراً، وذلك عندما قال: "نحن ديمقراطيون، ليس لأن الأغلبية دائماً على حق وإنما رأت الأغلبية (أو الرأي العام) أن تدعم الاستبداد، فليس على الديمقراطي أن يفترض وجودتنا قص قاتل في رؤاه، وإنما عليه أن يدرك أن التقاليد الديمقراطية في بلده، ليست قوية بما فيه الكفاية" (كارل بوبر 1999: 191). وهذا الضعف في التقاليد الديمقراطية، قد يرجع في اعتقادنا، إلى أن الديمقراطية قد تم فرضها على المجتمع من أعلى بقرار سياسي، ولم تكن في الأساس جزء من ثقافته، بحيث تصدر الأفعال الديمقراطية عن أراده بسهولة ودون تكلف، لأن الأسرة والمدرسة وجميع المؤسسات التربوية، قد حرصت على تنشئتهم وفقاً لمبادئها منذ نعومة أظفارها.

كما تؤكد الفلسفة البوبرية، على أن الديمقراطية في حد ذاتها، لا تضفي أية مزايا على المواطن، وليس من المفروض أن يتوقع منها ذلك. فالواقع أن الديمقراطية لا تستطيع أن تفعل شيئاً، إنما يستطيع مواطنو الديمقراطية فقط أن يتصرفوا، ومن بينهم بالطبع، المواطنون الذين يشكلون الحكومة. بالديمقراطية لا توفر أكثر من الإطار الذي يمكن للمواطنين أن يعملوا داخله، بطريقة منظمة متماسكة. ومع ذلك، فإن هذا الإطار (الديمقراطية) الذي يسمح لأفراد المجتمع بشيء من الحرية في القول والفعل، يطلق العنان لقدرات الإنسان النقدية، وبشكل يمكنه من تقييم كل ما يصدر عن الناس والسلطة السياسية من الأفكار والأفعال، وبشكل يجعله يسهم بفعالية، في تحديد مواطن الفساد داخل المجتمع، والعمل على إصلاحها وتغييرها ولو على المدى البعيد (Lang Lands 2007: 175).

والديمقراطية في الفلسفة البوبرية، تتسم بعدم التوافق مع البيروقراطية، فكل نظام بيروقراطي هو نظام غير ديمقراطي، لأن السلوك البيروقراطي يتعارض مع أنماط الديمقراطية المعاصرة، على اعتبار أن السلوك البيروقراطي، هو سلوك مفروض وتعسفي، بل وفوقائي له صفة القهر والضغط أو الضبط. وهذا يعني، أن الأنظمة في كل المجتمعات ليست ديمقراطية، لأن بها عدد من صغار الديكتاتوريين (موظفي الدولة) الذين لا يشعرون بالحاجة لتبرير تصرفاتهم. وهذه المشكلة (البيروقراطية) التي تواجه كل مجتمع حريص على إتباع التقاليد الديمقراطية، يعتبرها عالم الاجتماع المشهور ماكس فيبر غير قابلة للحل، إلى درجة أنه أصبح يائساً ومتشائماً بصددها، إلا أن بوبر يرى بأنها مشكلة من الممكن من حيث المبدأ حلها بسهولة، متى اعترف أفراد المجتمع بالمبادئ الديمقراطية، ومتى كانت لديهم الرغبة الجادة في حل هذه المشكلة. إلا أنه يرى أن المشكلة الحقيقية التي لا تقبل الحل، هي البيروقراطية العسكرية، لأن الكيان العسكري لا ينهض إلا على التراتبية، التي تستلزم فرض التعليمات والأوامر من الفئة الأعلى

للفئة الأدنى، والطاعة من الفئة الأدنى للفئة الأعلى، وفي هذا تجسيد للقهر والتسلط، الذي يتنافى مع المبادئ والقيم الديمقراطية.

وأخيراً، نجد أن موقف بوبر الرافض للتخصص العلمي، ينعكس أيضاً على وصفه للديمقراطية، إذ يرى بأن الديمقراطية لا يستقيم وجودها، أو وجود المجتمع المفتوح- التي هي أحد عناصره- إلا إذا كان العلم متاحاً لجميع أفراد المجتمع، بحيث يصبح لدى كل واحد منهم، قد من المعرفة والثقافة العلمية، يمكنه من إدراك وتفهم متطلبات الديمقراطية، وأهمية الالتزام بمبادئها وتقاليدها في سلوكه واختياراته. كما أن بوبر يرى أن المتخصص في علم بعينه أو جزئية منه، سيتركز جهده واهتمامه في هذا التخصص، ويصبح جاهلاً بأمور الحياة الأخرى، ومنها الأمور السياسية، مما يؤدي في نهاية الأمر، إلى أن يصبح فرداً غير فاعل داخل المجتمع، لأنه لن يحرص على المشاركة السياسية، أو أن يكون له موقف من كل ما يحدث على الساحة السياسية، وخاصة ما يتعلق بالديمقراطية كنظام اجتماعي، يحتاج إلى الدعم والمساندة من أفراد المجتمع، كي يعطي الثمار المرجوة منه. وهذا ما أكد عليه كارل بوبر (2003: 24) بقوله: " إذا أصبح العلم حيازة قاصرة على فئة مغلقة من المتخصصين، فلا يمكن أن يزدهر مجتع مفتوح (أي مجتمع قائم على فكرة عدم الاقتصار على التسامح مع الرأي المخالف، بل أيضاً احترامه)، ولا أن تزدهر ديمقراطية (أي شكل الحكومة المكرس لحماية مجتمع مفتوح)... ولهذا أقول أن الديمقراطية هي أفضل وأنبل شكل للحياة الاجتماعية شهده التاريخ والجنس البشري حتى يومنا هذا. أنا لست مبشراً أتكهن بالمستقبل، ولا أستطيع أن أنفي احتمال أن تتقوض دعائمها يوما ما، ولكن سواءً ما إذا كانت ستبقى أم لا، فينبغي أن نعمل جميعاً على أن تبقى".

وهنا لابد من القول، أن بوبر لم يبتعد عن الموضوعية في وصفه للديمقراطية، فهي رغم شرورها بها من الجوانب الخيرة والمضيئة، أكثر من أي نظام آخر من أنظمة الحكم، وهذا ما يؤكد عليه كثيرة من العلماء والفلاسفة، الذين كتبوا أو بحثوا في موضوع الديمقراطية منذ قبل الميلاد. والذي يجعل الديمقراطية تفوق غيرها في الميزات، هو حصرها على استقلالية وحرية الفرد، التي ترتبط ارتباط كامل بمسألة الكرامة الإنسانية، التي هي أغلى وأثمن ما يمتلكه الإنسان، لأن وجوده في الحياة دون كرامة، لا يعد وجوداً حقيقاً. والديمقراطية هي أكثر النظم، التي تحرص على أن يعيش الفرد في المجتمع، دون أن يشعر بالقهر والتسلط، بل يكون لديه إحساس قوي، بأنه يملك من الحرية قدراً، يمكنه من مشاركة النظام السياسي في التخطيط للمستقبل وصناعته. وهذا ما أدركه بوبر، ليس لأنه يعيش في المجتمع الغربي المتبني للديمقراطية فحسب، بل لأنه من الداعين للعقلانية النقدية كمنهج للبحث العلمي، لا يمكن له أن يستقيم في المجتمع المغلق، الذي يتبع سياسة تكميم الأفواه وكبت الحريات الإنسانية، وإنما يستقيم في المجتمع المفتوح، الذي ينهض على التسامح والقبول بالآخر، واحترام وجهة النظر المخالفة، وهذا لا يتم إلا تحت مظلة الديمقراطية والتعددية السياسية.

الحكومة الديمقراطية:

من المعروف أن أفلاطون، هو منظر الصورة الارستقراطية للحكومة المطلقة، فقد وضع العديد من التساؤلات، التي تحدد المشكلة الأساسية لديه، وهي: من الذي يعهد إليه بالسلطة؟ أي من يحكم الدولة؟ أو ممن تتشكل الحكومة التي ستقوم بإدارة شؤون الدولة؟. وإذا رأينا أن هذا السؤال أساسي، وأن المشكلة حقيقية، فإن المنطق والعقل يحتم علينا القول، بأن السلطة تسلم للقلة الأفضل، الذين يتميزون بالمعرفة والذكاء والحكمة. فهذه هي نظرية أفلاطون عن الحكومة الارستقراطية في جمهوريته. والغريب في الأمر، أننا نجد كبار منظري الديمقراطية، ومعارضي النظرية الأفلاطونية- مثل روسو وماركس- قد استخدموا نفس تعبير أفلاطون عن المشكلة، رغم أن المشكلة الحقيقية لا تتمثل في سؤال أفلاطون، من يعهد إليه بالسلطة؟ أو من الأحق بامتلاك السلطة؟ فالسؤال الذي يجب أن يطرح هنا، هو أي قدر من السلطة يلزم أن يخول للحكومة؟ أو بصورة أكثر دقة، كيف يمكننا تأسيس المؤسسات السياسية، التي يمكن أن يمنع فيها الحكام السيئين وغير المؤهلين من ارتكاب أخطاء كثيرة؟. أي أن بوبر يرى أن المؤسسات الاجتماعية الديمقراطية، تقدم الوسائل التي يمكن للمحكومين عزل الحكام بها (Lang Lands 2007 ؛ 124).

وهذا يعني، أن الحكومة الديمقراطية في الفلسفة البوبرية، ليست تلك الحكومة المثالية، التي يصفها الأدب السياسي بأنها حكومة تتركز السلطة فيها في يد الشعب، لأن الشعب هو الحاكم، فبوبر- كما ذكرنا سابقاً- يدرك أن الشعب في كل الحالات لا يحكم، بل إنه أحياناً يحكم أكثر مما يجب. كما أنه لا يصفها بحكومة الأغلبية، فهو لا يرى في قرار الأغلبية الناجم عن الاقتراع أو الانتخاب، إلا طريقة لصناعة القرار دون إراقة دماء، وبأقل قدر ممكن من القيود على الحرية، ويصر على أن للأقليات حقوقاً لا يجوز أن تجور عليها قرارات الأغلبية، بل يجب أن تحترم هذه الحقوق، وعدم السماح لفكرة الأغلبية، أن تطغى على فكرة الأقلية، لأن ذلك قد يغرس بذرة العنف في المستقبل. ولذا، فإن الحكومة الديمقراطية حسب قناعاته "... حكومة مؤسسات يمكن بها أن تحكم وتروض القوة السياسية وتحكمها وسوء استغلالها، كما أنها حكومة تتوافق مع المعارضة السياسية السلمية الفعالة، ومن ثم مع الحرية السياسية" (كارل بوبر 1999 ؛ 266). وهو يصفها أيضاً، بأنها حكومة الحرية، وأنها ليست فقط شكلاً لحكومة يمكن تحققها، بل أنها حكومة قادرة، يمكنها التغلب وبنجاح على أكبر الصعوبات، فهي شكل لحكومة تقوم أولاً وقبل كل شيء بمنع الاستبداد، وذلك عن طريق تقسيم وتوزيع السلطة، وأيضاً عن طريق الإشراف المتبادل للسلطات المختلفة على بعضها البعض (كارل بوبر 1991 ؛ 288).

ولهذا، فإن "... النظرية الإنسانية في العدالة (أو العدالة في المجتمع المفتوح)، تطالب بأن يكون هدف الحكومة- باعتبارها مفوضة من قبل الدولة- هو حماية المواطنين، والعمل من أجل الحفاظ على حرياتهم، تأمينهم من اعتداء الآخرين عليهم" (كارل بوبر 1998 ؛ 111). ولن يتأتى هذا، إلا من خلال وعي الأجيال بوظيفة الدولة (الحكومة) وواجباتها، وحقوقهم ووجباتهم فيها، الذي تعلب فيه المؤسسات التعليمية دوراً رائداً، من خلال إعداد جيل قادر على التمييز والنقد والتحليل والممارسة للحرية، "...

وأي نوع من الحرية مستحيل ما لم تضمنه الدولة" (كارل بوبر 1998: 11).

وقد حددت الفلسفة البوبرية خمس أساسيات، تتعلق بصناعة السياسة العامة والمؤسسات الاجتماعية، في المجتمع الذي يعيش في ظل دولة أو حكومة ديمقراطية، هذه الأساسيات تتمثل في الآتي:

أولاً: أن تكون سلطة الدولة محدودة، وأن يسيطر عليها بقوة، من خلال نظام مؤسسي (كنظام الفصل بين السلطات، انتخابات عادية وعامة، حكومة ممثلة، وهكذا)، وهذا يعني، أن بوبر لا يرى في الحكومة الديمقراطية حكومة نموذجية أو مثالية، وهو ما نجده واضح تماماً في قوله: " إنني لا أشك في أن نوع الديمقراطية الذي نؤمن به في الغرب، ليس بأكبر من دولة (حكومة) السلطة فيها محدودة ومكبوحة. إن نوع الدولة (الحكومة) الذي نؤمن به، ليس هو الدولة المثالية على الإطلاق، إننا نعرف أن الكثير مما يحدث لا يصح أن يحدث، ومن السخف أن نناضل نبغي المثاليات في السياسة. يعرف كل رجل ناضج عاقل في الغرب، أن العمل السياسي كله يكمن في اختيار أقل الأضرار" (كارل بوبر 1999: 265).

ثانياً: أن لا تهدف السياسة العامة إلى تحقيق الهدف النفعي، المتمثل في السعادة القصوى لأكبر عدد من البشر، وإنما تهدف لإزالة الاستغلال والمعاناة والظلم أو الحد منها، مستهدفة المآسي والشرور في المجتمع، أو ما يمكن تسميته بالنفعية السلبية.

ثالثاً: بدلاً من محاولة إعادة بناء المجتمع ككل، لتحقيق رؤية طوباوية، ينبغي العمل على تحويله إلى مؤسسات فردية على مراحل، ومع كل مرحلة جديدة أنجزت، يؤخذ في الاعتبار التصدعات والأخطاء، التي ارتكبت في المرحلة السابقة.

رابعاً: سيتم كشف التصدعات والأخطاء من خلال النقد. فالنقد أساس لإعادة بناء مؤسسات فردية ناجحة. لذا فإنه لابد من إيجاد ودعم المؤسسات الاجتماعية لدعم حرية النقد، وحرية الفكر، وحرية الكلام، ولا ينبغي التسامح مع معوقات النقد في النظام السياسي أو مؤسساته.

خامساً: إن كل فرد في المجتمع مصدر ثمين للنقد المثمر، ولا يجب فقط التسامح مع الفردية والتنوع، بل يجب احترامها. إن التشجيع الفاعل للفردية والتنوع، يثري ويطور نوعية النقد. وهذا ما جعل التعددية السياسية أمر ملازم لوجود الديمقراطية داخل المجتمعات (Lang Lands 2007: 62).

التعددية السياسية:

إن الخبير في المجال السياسي، يدرك أنه من الصعب الحديث عن ديمقراطية بدون تعددية سياسية، فالديمقراطية تفترض الاختيار بين العديد من الرؤى والنظريات، وحق كل فرد في تقرير مصيره بنفسه دون وصاية أو إكراه. وعلى هذا الأساس، فإن الديمقراطيات تتميز بنسبية الحقيقة، وأن كل ما خالف ذلك باطل وخطأ. ويستنتج من هذا المنطلق الابستمولوجي، أنه لا وجود لفكر رسمي، أو لأيديولوجيا رسمية لا يمكن الزيغ عنها، وأن حرية تكوين وعمل التجمعات السياسية، مسموح به دون قيد أو شرط، بل أكثر من ذلك، إذ يجب التعبير والإفصاح عن جميع الآراء والنظريات، ويتعين على

الدولة أن توفر لأصحابها وأنصارها وكل من أراد الإصغاء لها، الظروف المثلى لبسطها وشرحها والدعوة لمناصرتها. وهذه التعددية الفكرية لابد أن تترجم على جميع الواجهات: النقابية والفنية والدينية والتربوية والفلسفية... إلخ، فلا وجود لحقيقة رسمية، بل توجد أغلبية مؤقتة. فالتعددية إذا تفترض المساواة بين الأفكار مهما كانت طبيعتها، وهذا يؤدي إلى مبدأ جوهري في كل نظام ديمقراطي، وهو مبدأ حياد الدولة. فالدولة باعتبارها الإطار الذي يجمع الكافة، مكلفة بحماية التعددية، وتوفير الضمانات لممارستها (إبراهيم صقر 1984: 286).

ولأن التعددية أفضل من الواحدية، التي لا تنهض إلى على التعصب والانغلاق وعدم قبول الآخر المخالف، فقد أيدها الفيلسوف الشهير عمانويل كانط، الذي أدرك من خلال نقده للعقل الخالص، أن الإنسان ليس عقلياً خالصاً، وأن المعرفة العقلية ليست أفضل ما في حياة الإنسان، ولا هي أكثر ما فيها إجلالً. لذا فقد كان من المؤمنين بالتعددية، ممن يعتقدون في تعدد الخبرات البشرية، وفي تنوع الأهداف البشرية، ولأنه كان تعددياً، فقد آمن بالمجتمع المفتوح، كمجتمع تعددي يحقق المعيار الذي وضعه: " لتكن حراً، ولتحترم حرية الآخرين واستقلالهم، فإن كرامة الإنسان تكمن في حريته، وفي احترامه لمعتقدات الآخرين المستقلة والمسئولة- لاسيما إذا كانت هذه بعيدة كل البعد عن معتقداته "(كارل بوبر 1999: 170).

وهذا يعني، أن الحرية والتعددية لا تكتمل داخل المجتمع الديمقراطي، إلا بوجود الأحزاب السياسية، فلم يحث أن تم وضع نسق ديمقراطي دون أحزاب، ولكن الفلسفة البوبرية ترى بأن الأحزاب السياسية ليست مظاهر فرح، فسائر الديمقراطيات ليست حكومات شعبية، ولكنها حكومات حزبية، أي حكومة قائد الحزب، وبالتالي كلما كان الحزب كبيراً، كلما قل الإجماع فيه على كلمة، وقل اتصافه بالديمقراطية، وقل تأثيره هؤلاء الذين يصوتون لصالحه، أو لصالح قيادة هذا الحزب أو برنامجه. فمن الصعب الاعتقاد بأن البرلمان الذي تم اختياره، وفقاً لنسبة كل حزب فيه، هو مرآة أفضل للشعب ولأمانيه، لأنه لا يمثل الشعب وآرائه، ولكنه يمثل فقط تأثير الأحزاب (والدعاية) على الشعب يوم الانتخاب. وما يجعل هذا الاعتقاد أصعب، أن البرلمان سيتحول إلى ما يمكن وما يجب أن يكون، أي محاكمة الشعب لنشاط الحكومة (كارل بوبر 1987: 215 - 216).

ولأن التقييم السابق لأداء الحكومة الحزبية، أظهر نوع من التجاهل وعدم الاهتمام بحرية الشعب وإرادته، وبالتالي عدم مراعاة مصالحه وآماله وتطلعاته، فإن كارل بوبر (1987: 218) يدعو إلى ديمقراطية لا تتجاوز تعدديتها الحزبين، وذلك عندما قال: " تبدو لي صورة النظام الذي يتكون من حزبين، أفضل صور الديمقراطية، إذ أنها تؤدي إلى النقد الذاتي للأحزاب، إذ متى حدث ومني أحدث الحزبين الكبيرين بهزيمة ثقيلة في إحدى الانتخابات، فإن هذا عادة ما يؤدي إلى إصلاح جذري داخل الحزب. هذا هو أحد نتائج التنافس، وهي النتيجة التي لا يمكن أن نغفلها، ومن ثم تضطر الأحزاب عن طريق هذا النظام، ومن وقت لآخر، أن تتعلم من أخطائها أو تتلاشى (تنتهي من الوجود)".

وتؤكد الفلسفة البوبرية على أنه من المهم لقرار الأغلبية الصحيح، أن يكون هناك بالفعل حزب

معارض قوي، وإلا سيجد الناخبون أنفسهم، مضطرين للسماح لحكومة سيئة بالحكم مرة أخرى، لأن لديها مبرراً، وهو عدم وجود حكومة أفضل منها. بالحزب السياسي تكون وظيفته تشكيل الحكومة، أما إذا كان حزباً معارضاً، فتكون وظيفته مراقبة عمل الحكومة مراقبة نقدية، والتي يندرج تحتها تسامح الحكومة، مع الآراء والأيديولوجيات والأديان المختلفة، إلى المدى الذي لا تكون معه متعصبة، إذ الأيديولوجيات التي تدعو إلى التعصب تفقد حقها في التسامح معها. أما فكرة أن تعدد الأيديولوجيات أو وجهات النظر عن العالم، يجب أن تظهر في تعدد الأحزاب، ففكرة يبدو أنها ليست خاطئة من الناحية السياسية فقط، ولكنها خاطئة أيضاً كوجهة نظر للكون، إذ يندر أن يحدث اتفاق بين ما يخص سياسة الأحزاب، وبين نقاء مذهب ما. وقد عبر كارل بوبر (1989: 252) عن استيائه وعدم ثقته بالتعددية الحزبية والواسعة وفي الحكومات الائتلافية، في محاضرته عن (الحرية والمسؤولية الفكرية)، عندما قال: " أرى في العدد الكبير للأحزاب نكبة، إذ يؤدي العدد الكبير للأحزاب إلى حكومات ائتلافية، حيث لا يحمل احد بعينه المسؤولية أمام الشعب، من حيث أنه المحكمة، ما دام كل شيء هل حل وسط، أو اتفاق لا يمكن تجنبه، كما أنه لن يكون من المؤكد ما إذا كان من الممكن إسقاط حكومة ما، إذ لن تحتاج عندئذٍ، سوى إلى إيجاد حليف جديد تأتلف معه، لكي يمكنها أن تستمر في الحكم. أما إذا كان عدد الأحزاب صغيراً، عندئذٍ ستكون الحكومات هي بالأحرى حكومات أغلبية، وستكون مسؤوليتها مسؤولية واضحة وجلية".

وهنا نجد أن بوبر لم يجانبه الصواب، ولم يبتعد عن الواقعية، في قلقه من العدد الكبير من الأحزاب، وما يتبعه من قيام الحكومات الائتلافية، التي يؤدي تفرق المسؤوليات بين أحزابها، إلى بعد هذه الأحزاب عن المساءلة. وإلى جانب ذلك، فقد كشف واقع التجربة التي مر بها المجتمع اليمني، أن الحكومات الائتلافية يصبح همها بالدرجة الأولى، تقسيم الوظائف والمناصب بين المنتمين لأحزابها بشكل متوازن، حتى لا يدب الخلاف بين أعضاء الحكومة، على حصة كل حزب من تلك المناصب، لأنهم في الغالب لا ينظرون إليها (الوظائف العليا والمناصب) كمواقع لتحمل المسؤوليات، وإنما كغنائم يجب أن تكون هناك عدالة في تقاسمها، وهذا يجعل الاهتمام بمصالح المواطنين والخير العام للمجتمع، على هامش أهدافهم وبرامجهم.

وأخيراً، يمكن القول، بأن الديمقراطية وفقاً للفلسفة البوبرية لا تبتعد في مجملها عن الديمقراطية عامة، حيث تبدأ من توجه عام، هو المساواة بين البشر، وحق الكل في درجة متزايدة من التكافؤ. وتحرير أفراد المجتمع من القيود التي تعوق حركتهم، بما يمكنهم من التحرك والتعبير والتنظيم، والمشاركة الجادة في رسم حياتهم وحياة مجتمعهم، كسباً لحقهم وأملاً في تحقيق أحلامهم ورؤاهم. ديمقراطية أساسها صوت واحد لكل فرد One Men One Vote، والأساس فيها الحرية والمساواة. حرية تكوين الأحزاب وحرية كركتها- تنظيماً وإعلاماً وتعبئة. والحكم فيها للأغلبية. وإذا كان واجبا لمعارضة، أن تحترم حق الأغلبية في الحكم، فإن هذا يكون لفترة محددة وقصيرة، يرجع بعدها للشعب، ويكون معه حق المعارضة المقدس في التنظيم والحركة، واعية لتوجهاتها، محاولة تعبئة الشعب إلى جانبها، لتحكم إن قضى لها بالأغلبية، وما قضى لها بها.

الهندسة الاجتماعية

ماهية الهندسة الاجتماعية:

إنه لمخالف للعقل والمنطق، المبالغة في قبح ووضاعة العالم، العالم قبيح بالفعل، لكنه أيضاً جميل جداً، لا إنساني، لكنه أيضاً إنساني جداً. وتهدده أخطار عظمى، أخطرها الحرب العالمية، إنها تقريباً في خطورة الانفجار السكاني. لكن هناك الكثير من الخيرات في هذا العالم. إذ أن ثمة قدراً كبيراً من الإرادة الخيرة، هناك الملايين من الناس الذين يعيشون الآن، ويمكن عن طيب خاطر أن يخاطروا بحياتهم، إذا اعتقدوا أن ذلك يمكن أن يجعل العالم أفضل. فالحياة لن تكون جديرة بأن تعاش، إلا إذا استطعنا العمل من أجل عالم أفضل الآن، ومن أجل المستقبل القريب جداً. وهذا العمل يتم بأساليب متعددة، كل حسب وجهة نظره، فهناك من يرى أن العالم لن يكون أفضل، إلا إذا تم الأخذ بأيدي الناس وتوعيتهم، حتى يصلوا إلى الوعي الكامل بسوء أوضاعهم داخل مجتمعاتهم، وأن عليهم القيام بثورة اجتماعية، تغيرها تغييراً كلياً، ويأتي على رأس المنادين بهذا الاتجاه، كارل ماركس وجميع المؤيدين للفكر الماركسي.

وهناك في الجنب الآخر، من يرون بأن هذا التغيير الجذري أو الكلي للمجتمعات، لن يسير بالحياة نحو الأفضل، لأن الثورة التي هي منطق فلسفة التنوير، لا يترتب عليها في نظر هؤلاء- المعادين لفلسفة التنوير، التي تؤمن بالثورة كأسلوب فاعل في تغيير المجتمعات نحو الأفضل، ومنهم أوجست كونت وإميل دوركايم- سوى نتائج سلبية، فهي قادرة فقط على هدم النظام القائم، لكنها ستعجز عن إحداث تغييرات جذرية في أحوال أغلبية الناس. ولهذا، فهم يؤمنون بأن الوسيلة المثلى لتغيير المجتمع وتطوره نحو الأفضل، هي الإصلاح وليس الثورة. وهذا هو الاتجاه الذي يؤمن به بوبر، ويسميه الهندسة الاجتماعية الجزئية، والتي تختلف عن الاتجاه السابق، الذي أطلق عليه الهندسة الاجتماعية الكلية.

وقد عرف بوبر الهندسة الاجتماعية على إطلاقها، بأنها تعني "... إنشاء النظم والمؤسسات الاجتماعية أو تكييفها وتعديلها، وفقاً لخطة مرسومة قبلاً، أو بالمصطلح الأنيق نقول تبعاً لمخطوطات زرقاء Blue Prints، على أن الخطة أو المخطوطة يمكن أن تكون شمولية تنحو إلى قلب المجتمع بأسره من وضع إلى وضع، بصورة حدية متطرفة.. بضربة واحدة، أو حتى بثورة دموية " (يمنى الخولي 2002: 33 - 34)، وهذه هي الهندسة الاجتماعية الكلية التي رفضها بوبر بشدة، لأنها من جانب، تعتمد على التخطيط المركزي الذي يحكم قبضته على المجتمع المغلق، ولأنه من جنب آخر، من أكثر الفلاسفة المعاصرين دعوة وتبنياً لفكرة اللا عنف.

أنواع الهندسة الاجتماعية:

تنقسم الهندسة الاجتماعية في الفلسفة البوبرية إلى نوعين: هندسة اجتماعية كلية، وهندسة اجتماعية جزئية.

أولاً: الهندسة الاجتماعية الكلية:

تتصف الهندسة الاجتماعية الكلية، بأنها ليست ذات طابع خاص، وإنما هي دائماً ذات طابع عام، فهي تهدف إلى إعادة تركيب المجتمع كله، وفقاً لخطة محددة، وهي ترمي إلى احتلال المواقع الرئيسية في المجتمع، والعمل على توسيع سلطة الدولة، حتى تصير الدولة والمجتمع شيئاً واحداً تقريباً، كما تهدف إلى التحكم من هذه المواقع الرئيسة، في القوى التاريخية التي يتشكل بها مستقبل المجتمع المتطورة، ويكون هذا التحكم، إما بالعمل على إيقاف هذا التطور، وإما بالتنبؤ بمجراه وتعديل المجتمع بما يلاءم هذا التنبؤ.

إن الهندسة الاجتماعية الكلية من وجهة نظر الفلسفة البوبرية، لا يمكنها أن تعالج المشكلات دون أن تقطع برأي، في مدى ما يمكن أن تحققه من تغييرات وإصلاحات في المجتمع، فهي لابد أن تعلن منذ البداية، أن من الممكن بل من الضروري إعادة بناء المجتمع كله. وهذا من شأنه أن يدفع الكلي أو اليوتوبي، إلى التحيز ضد الفروض الاجتماعية القائلة، بأن للتحكم الفروض، القول بأنه يستحيل علينا تعيين الآثار المترتبة على العنصر الشخصي، أو ما يسمى بالعامل الإنساني. والاتجاه الكلي (اليوتوبي) إذا يرفض مثل هذا النوع من الفروض رفضاً أولياً، إنما يخرج على مبادئ المنهج العلمي. ومن ناحية أخرى، فالمشكلات المتصلة بعدم قدرتنا على التأكد من آثار العامل الإنساني، لابد أن تدفع اليوتوبي، سواء رضي أو لم يرضى، إلى محاولة التحكم في العامل الإنساني نفسه بواسطة النظم. كما تضطره هذه المشكلات إلى توسيع تطاق برنامجه، بحيث لا يشمل فقط تغيير المجتمع وفقاً لخطة مرسومة، بل يشمل تغيير الإنسان أيضاً. فبدلاً من أن يحقق رغبة صاحبه، في بناء مجتمع جديد يلاءم الناس رجالاً ونساءً، نجده يطلب تشكيل هؤلاء الرجال والنساء، حتى يلاءموا مجتمعه الجديد. ومن الواضح أن هذا المشروع يستبعد كل إمكانية لاختيار نجاحه أو فشله. ذلك أن من لا يعجبهم العيش في هذا المجتمع الجديد، إنما هم- من وجهة نظر أصحاب المشروع- لم يعدو بعد الإعداد الكافي، الذي يجعلهم صالحين للحياة فيه، أي أن دوافعهم الإنسانية ما تزال بحاجة إلى مزيد من التنظيم. ولكن ما دام الاختبار غير ممكن، فقد تبخر الزعم بأن المنهج المستخدم في هذا النوع من الإصلاح هو منهج علمي. وهذا يعني أن الاتجاه الكلي لا يتفق والموقف العلمي الصحيح.

إذن، الفلسفة البوبرية ترى بأن الهندسة الاجتماعية الكلية، لا يمكنها التحكم في المجتمع كله كما تدعي، فلو نظرنا إلى لفظ المجتمع، نجد أنه يشتمل على كل العلاقات الاجتماعية، بما في ذلك العلاقات الشخصية، فهو يشتمل على علاقة الأم بولدها، مثل اشتماله على علاقة المشرف الاجتماعي على رعاية الأطفال، بكل من الأم والولد. وهناك أسباب كثيرة تجعل من المستحيل تماماً، التحكم في جميع هذه العلاقات، وتكفي هنا الملاحظة، بأن كل تحكم جديد من العلاقات الاجتماعية، من شأنه أن يخلق مجموعة جديدة من العلاقات الاجتماعية، التي تحتاج هي الأخرى إلى التحكم فيها. وباختصار، يمكن القول، أن استحالة التحكم هذه هي استحالة منطقية، إذ تؤدي محاولة التحكم الكلي، إلى التسلسل إلى غير نهاية، ويحدث مثل ذلك أيضاً، إذا حاولنا دراسة المجتمع كله. ومع ذلك، لاشك في أن خطة الاتجاه

الكلي، هي على وجه الدقة، محاولة لتحقيق المستحيل، وذلك لأنه يحاول أن يؤكد للآخرين، بأن من الأمور التي يمكن تحقيقها، تشكيل العلاقات الشخصية على نحو يكون أقرب إلى الواقع.

ويتبين مما سبق، أن الهندسة الاجتماعية الكلية وفقاً للمنظور البوبري، تتسم برفضها للهندسة الاجتماعية الجزئية كطريقة في إصلاح المجتمع، فهي لا شك ترى فيها طريقة مفرطة في التواضع. ومع ذلك، يلاحظ أن رفض الكليين لهذا الاتجاه لا يتفق مع سلوكهم العملي، إذ أنهم في ممارساتهم العملية يلجئون إلى طرق جزئية في جوهرها، وهذه الطرق، على الرغم مما تستلهمه من طموح، وما يقترن به تطبيقها من قسوة وصلابة، فإن اختيارها يكون اعتباطياً، وتنفيذها يكون خالياً من الحنكة، فتأتي مجردة من طابع الحيطة والنقد الذاتي، اللذين تتصف بهما الطريقة الجزئية، والسبب في ذلك، أن الطريقة الكلية مستحيلة التطبيق عملياً، إذ كلما كثرت التغيرات الكلية الطابع، التي يحاول المهندس الكلي تحقيقها، زاد ما يترتب عليها من نتائج غير مقصودة وغير متوقعة إلى حد بعيد، فيدفعه ذلك اضطراراً إلى اصطناع وسيلة الارتجال الجزئي، والحق أن استخدام هذه الوسيلة الأخيرة، يميز التخطيط المركزي أو الجمعي، أكثر ما يتميز به التدخل الجزئي، الذي يأخذ بنصيب أكبر من التواضع والحيطة، واستخدام هذه الوسيلة يؤدي بالمهندس اليوتوبي باستمرار إلى الإتيان بأعمال لم يكن يقصد الإتيان بها، أي أنه يؤدي إلى تلك الظاهرة السيئة السمعة، ظاهرة التخطيط الذي لم يسبق تخطيطه. وهذا يعني، أن الفارق بين الهندسة الاجتماعية الكلية، والهندسة الاجتماعية الجزئية، من الناحية العملية، ليس فارقاً في مدى التطبيق ونطاقه، بل هو فارق من جهة الحيطة والاستعداد لمواجهة الأمور المفاجئة، التي لا محيص عنها (كارل بوبر 1992: 82- 93).

ولأوجه القصور السابقة في الهندسة الاجتماعية الكلية أو الثورات الاجتماعية، أنضم بوبر للرافضين لها، من أمثال أرسطو ودوركايم وسبينوزا وغيرهم من العلماء والفلاسفة، الذين رأوا فيها وسيلة قادرة على الهدم الكامل للمجتمع، وعاجزة عن إيجاد البديل الخالي من الفساد، الذي كان الدافع الأساسي لقيامها، لأنه من الصعب العمل على تغيير كل شيء دفعة واحدة. ومن نفس هذا المنطق، "... أنتقد بوبر النظريات الشمولية، التي أدعت معرفة كل شيء، بل وطرحت شكلاً جديداً لهندسة المجتمع والسلطة للوصول إلى النظام المثالي، وجعله نظاماً ثابتاً ومستمراً إلى الأبد، كما فكر الفيلسوف الإغريقي أفلاطون في جمهوريته... وكما فكر كارل ماركس في نظامه الاشتراكي والشيوعي، وكما فكر زعيم الفاشيين الإيطاليين موسوليني، وكما فكر الزعيم الألماني هتلر، وكما فكر العسكريين في اليابان.. كلهم ظنوا أنهم يعرفون ما يفعلون، ويعرفون مصلحة المجتمع وتنظيمه المثالي، وما يصح فعله وما عادل للمجتمع الإنساني، بل ويعرفون الطريق لتحقيق نظرياتهم، وأعلنوا نظرياتهم وبرامجهم (هندستهم الاجتماعية) التي تقود إلى تحقيق المجتمع العادل" (نبيل عودة: 15).

وهذا يعني، أن رفض الفلسفة البوبرية للاتجاه الكلي في تغيير المجتمعات، قد دفعها إلى رفض استئثار الثوريون الماركسون أو المنظرون الثوريون، بالحوار والجدل حول القضايا المتعلقة بإصلاح المجتمع، مهما بلغت حكمتهم أو حصافتهم في استقراء الواقع الاجتماعي، يقول كارل بوبر (2003: 101): "...

لا أعتقد أن السجال حول إصلاح المجتمع، ينبغي أن يستأثر به أولئك الذين يطالبون أولاً بالاعتراف بهم كثوريين ممارسين. ربما أمتلك الثوريون حساسية بالأدوار الاجتماعية أعلى من الآخرين. لكن من الواضح أنه يمكن أن يكون ثمة ثورات أفضل وأسوأ (كما نعرف جميعاً من التاريخ)، والمشكلة هي ألا يكون أداؤنا بالغ السوء. لقد أسفرت معظم الثورات، إن لم يكن جميعها، عن مجتمعات مختلفة تماماً عما أراده الثوريون". ومع أن بوبر يؤمن، بأن كل المحاولات لخلق جنة على الأرض تقود دائماً إلى جهنم، إلا أنه يؤمن بأن الهندسة الاجتماعية الجزئية، التي تحاول إتباع أساليب مختلفة للقضاء على مواطن الفساد في المجتمع، ستكون نتائجها أكثر إيجابية من النتائج، التي ستسفر عنها الثورة الاجتماعية.

ثانياً: الهندسة الاجتماعية الجزئية:

إن الهندسة الاجتماعية الجزئية، يمكن أن تكون مخطوطات زرقاء أبسط وأضيق حدوداً، مخطوطة تركز مثلاً على مكافحة البطالة، أو مرض من الأمراض المتوطنة، أو قد تهتم بتطوير نظام تعليمي... إلخ. ولما كانت كل محاولة في واقع الإنسان، لابد أن يشوبها خطأ ما، كما يعلمنا التفكير العلمي، فإن مخطوطات الهندسة الجزئية المحدودة، تجعل الخطأ بدوره محدوداً ودرؤه أيسر، والخسران الناجم عنه، أقل مخاطرة من المغامرة بتخطيط كلي (يمنى الخولي 2002: 34).

وهذه الهندسة الاجتماعية الجزئية، وفقاً للرؤية البوبرية، تسير بشكل مرحلي، فتبحث في المجتمع عن أكثر المشكلات إلحاحاً، وتخضعها للمناقضة والحوار والنقد، حيث يتبارى الرأي والرأي للوصول إلى أفضل الحلول، فتحل الديمقراطية محل القمع والاستبداد. فالمهندس الاجتماعي الجزئي كما أشار كارل بوبر (1992: 82) في كتابه (بؤس الأيديولوجيا) "... مثله مثل سقراط، يعلم أنه لا يعلم إلا قيلاً. وهو يعرف أن أخطاءنا هي سبيلنا الوحيد إلى التعلم. ومن ثم فهو يتلمس طريقة خطوة خطوة، يقارن النتائج التي كان يتوقعها بالنتائج التي تحققت بالفعل، وهو يرتقب على الدوام ظهور النتائج غير المقصودة، والتي 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 في سبيل القيام به على حقيقته". وبهذا يحل التناول العقلاني المرحلي، محل التحمس المشبوب والعنف والقسر. ورفض كل دعوى بحتمية التاريخ- ماضية ومستقبله ليترك المجال مفتوحاً للتعديلات والتصويبات، وفق أية مستجدات في الواقع.

وتقوم مهمة المهندس الاجتماعي الجزئي، على تصميم النظم والمؤسسات الاجتماعية الجديدة، وتشغيل وإعادة تركيب ما هو موجود فيها بالفعل. والنظم الاجتماعية هنا تستعمل بمعنى واسع، فتشمل الهيئات الاجتماعية بنوعيها الخاص والعام. وهي بهذا المعنى، تدل على أي عمل تجاري سواءً تمثل في دكان صغير أو شركة تأمين كبيرة، كما تنطبق على المدرسة أو النظام التعليمي، أو القوة البوليسية، أو مؤسسات الخدمات الصحية، أو الهيئة الدينية والقضائية والإعلامية، كلها تتناولها الهندسة الاجتماعية الجزئية، باعتبارها وسائل لتحقيق أهداف معينة. والتكنولوجي الجزئي، أو المهندس الجزئي يعرف أن القليل فقط

من النظم الاجتماعية يكون تصميمه عن وعي، أما الغالبية العظمى منها، فهي تظهر إلى الوجود كنتائج غير مقصودة للأفعال الإنسانية. ولكنه مهما بلغ إدراكه لهذه الحقيقة الهامة، فإنه كتكنولوجي أو مهندس ينظر إلى هذه النظم من وجهة نظر وظيفية أو وسيلية. فهو ينظر إليها كوسائل لتحقيق غايات معينة، أو يمكن تحويلها لخدمة غايات معينة، أي أنه ينظر إليها على أنها آلات لا كائنات عضوية. وهذا لا يعني بالطبع، أنه يغفل الفوارق الأساسية بين النظم الاجتماعية والآلات الفيزيقية، بل على العكس من ذلك، ينبغي على التكنولوجي أو المهندس الجزئي أن يدرس أوجه التباين والتشابه جميعاً، ثم يصوغ نتائجه في صورة فروض. والحقيقة أنه لا توجد صعوبة في وضع الفروض الخاصة بالنظم في صيغة تكنولوجية، كما يتبين من المثال الآتي: لا يمكنك أن تنشئ نظماً آمنة من الفساد، أي نظماً لا تعتمد في قيامها بوظائفها على العنصر الشخصي بقدر كبير. فغاية ما تستطيعه النظم هو التقليل مما يتصل بالعنصر الشخصي من آثار غير مؤكدة، وسبيلها إلى ذلك، معاونة الأفراد الذين يعملون لتحقيق الأهداف التي وضعت النظم لأجلها، وهم الذين يعتمد نجاح النظم بقدر كبير، على ما يكون لديهم من معرفة ومقدرة على بدء الأمور بأنفسهم وتحمل مسئولياتهم. فالنظم كالحصون، لا يكفي أن يحسن تصميمها، بل ينبغي إمدادها بالجند الصالحين.

كما أن المتأمل في تفاصيل الهندسة الاجتماعية الجزئية لدى بوبر، يجد أن التكنولوجي أو المهندس الجزئي قد يودع في قراره نفسه بعض المثل العليا المتعلقة بالمجتمع ككل- مثل رفاهيته بوجه عام- ولكنه بالرغم من ذلك، لا يؤمن بالمناهج التي ترمي إلى إعادة تنظيمه ككل، وإنما يحاول تحقيق أهدافه، أياً كانت، بإجراء التعديلات الجزئية الصغيرة، ثم يعود فيدلعها، وهكذا يمضي في تحسينها بشكل مستمر. وقد تختلف أهدافه في أنواعها، فهو- على سبيل المثال- قد يهدف إلى تكديس الثروة أو السلطة. أو إلى المحافظة على بعض حقوق الأفراد أو الجماعات أو غير ذلك. وهكذا قد تكون للمهندس الاجتماعي في الشؤون العامة أو السياسية، ميول متباينة بشكل كبير، فقد ينزع إلى نظام الحكم الجامع أو الديكتاتوري، أو ينزع إلى النظام الليبرالي أو الديمقراطي. ولكن مهما اختلفت أهدافه وميوله، فإنه سيسير باتجاه تحقيقها عبر الهندسة الاجتماعية الجزئية، أي أنه سيتبع في تحقيقها، أساليب الإصلاح والتعديل الجزئي المستمر للأوضاع القائمة داخل المجتمع (كارل بوبر 1992: 81 - 82).

وأخيراً، يمكن القول، بأن الهندسة الاجتماعية الجزئية القريبة حقاً من روح المنهج العلمي، بل أيضاً من روح التقانة أو التكنولوجيا، حتى يمكن القول بأنها الأسس العلمية للسياسة، فهي تتوقف على السياسة الواقعية الضرورية لتشييد أو تعديل أو تبديل المؤسسات الاجتماعية، وفقاً للأهداف المرسومة. إنها سوف تفيد ذوي الشأن، في تحديد أي الخطوات يجب اتخاذها بالفعل، عند وجود رغبة مثلاً في تفادي الكساد لمؤسسة ما، أو عدالة توزيع الربح الناتج عن مؤسسة أخرى. ولكن هذا الترقيع الجزئي لا يتفق ومزاج الكثير من السياسيين ذوي النزعة العملية. فبرنامجهم الذي وصف هو الآخر، بأنه يرمي إلى هندسة المجتمع، تصح تسميته بالهندسة الكلية النزعة أو الهندسة اليوتوبية.

التسامح

لقد انتشرت فكرة التسامح في أوروبا، منذ عصر النهضة، وتعامل معها المفكرون، لذلك نجد أن فولتير وجون لوك وكانط وغيرهم، قد أعطوها مساحة كبيرة في كتاباتهم، وقد ولدت تلك الكتابات، عقب الأحداث التي وقعت في القرن السادس عشر والنصف الأول من القرن السابع عشر، حيث كانت أوروبا قد تحولت إلى أرض يباب بفعل الحروب الدينية، ولذا كان الحل هو في الفصل بين الدين والدولة، الذي كان البذرة الأولى لخروج العقيدة العلمانية إلى حيز الوجود، وحصول الإنسان على حريته، ليس في المجال الديني فحسب، بل في مختلف المجالات، وفي مقدمتها المجال الفكري، حيث أصبح يتمتع بقدر كبير من حرية الفكر والتعبير. وهذا يعني، أن التعصب والدمار اللذين سادا العصور الوسطى، قد علما البشر بأقصر السبل الممكنة درس التسامح القاسي.

ماهية التسامح وشروط وجوده:

إن التسامح لغة: " هو الجود والعطاء عن كرم وسخاء. وهو المساهلة. يقال سمح وأسمح إذا جاء وأعطى عن كرم وسخاء. والمسامحة: المساهلة. وتسامحوا: تساهلوا... وفي الحديث المشهور: السماح رباح، أي المساهلة في الأشياء تربح صاحبها... وسمح وتسمح: فعل شيئاً فسهل فيه " (محمد عواد: 25).

وجاء في قاموس (اللاروس) الفرنسي، " أن التسامح يعني احترام حرية الآخر، وطرق تكفيره وسلوكه، وآرائه السياسية، والدينية". وجاء في قاموس العلوم الاجتماعية، " أن التاسمح يعني قبول آراء الآخرين وسلوكهم على مبدأ الاختلاف، وهو يتعارض مع مفهوم التسلط والقهر والضعف، ويعد هذا المفهوم أحد أهم سمات المجتمع الديمقراطي". كما يعرف قاموس أنسيكلوبيديا برتيانيكا الموسوعي التسامح بأنه" المساح بحرية العقل أو الحكم على الآخرين".

وفي ذات السياق، يعرف محمد الأنصاري التسامح بأنه " تعايش المختلفين بسلام، إذا توافر بينهم حد أدنى من التكافؤ والمساواة، أو القبول بالآخر، إذ لا يوجد تسامح بين أناس مختلفين فيما بينهم في الغرض" (علي أسعد وطفة: 25). أما السيد سلامة الخميسي (1993: 85) فقد عرف التسامح بأنه " موقف عقلي ووجداني وسلوكي، يسمح للشخص أن يفكر وأن يعتقد وأن يعبر دون خوف من ضغط أو إكراه أو معاداة من الآخر- فرد أو جماعة أو مؤسسة- كما يحمل الشخص على أن يقبل عقلياً ووجدانياً وسلوكياً حرية الآخر، في أن يفكر ويعتقد ويعبر دون أن يضبط عليه أو يخاصمه أو يعاديه معنوياً أو مادياً، ودون أن يتذمر من الاختلاف أو يضيق منه".

أما كارل بوبر فقد قدم تحليلاً معمقاً لمفهوم التسامح، وانطلق في ذلك من التعبير الذي قدمه فولتير للتسامح، إذ يقول: " إن ما من أحد رأى هذا كله بأوضح مما فعله فولتير، ولا أحد ضاهى فولتير في روعه التعبير عنه. حيث يكتب (وأنا أنقل هنا نقلاً حراً): ما هو التسامح، إنه النتيجة الحتمية لإدراكنا أننا معصومين من الخطأ. البشر خطاءون. فنحن نخطئ طوال الوقت. إذن التسامح هو نتيجة ملازمة

لكينونتنا البشرية. إننا جميعاً من نتائج مع الضعف، كلنا هشون وميالون للخطأ. لذا دعونا نسمح بعضنا ونتسامح مع جنون بعضنا بشكل متبادل. وذلك هو المبدأ الأول لقانون الطبيعة. المبدأ الأول لحقوق الإنسان كافة "(محمد عواد: 25).

ولاشك أن بوبر يرى، بأن مرافعة فولتير كانت موفقة، ومتماسكة، " وهي مؤسسة على نظرة سقراطية تقول: إنني أعرف أني لا أعرف وبالكاد أعرف هذا.. وفي هذا ما يكفينا للمطالبة بضرورة أن نتسامح مع بضعنا بشكل تبادلي، لكنه لا يكفي للدفاع عن التسامح إذا شن ضده هجوماً ما". ويضيف بوبر قائلاً: " كان فولتير يرى بكل وضوح، أن على التسامح أن يكون تبادلياً: أي أنه يتعين عليه أن يقوم على مبدأ التقابل. لكنه لم يتوقع قيام مجتمع ديمقراطي، يصبح فيه التسامح مبدأً مقبولاً، وليس فقط على شكل تسامح ديني، بل أيضاً على شكل تسامح سياسي. كما أنه لم يتوقع أنه داخل مجتمع كهذا، سوف تنهض أقليات لن تكون راغبة في تقديم مقابل للتسامح، الذي تقدمه لها الأكثرية... أقليات تقبل مبدأ اللاتسامح، وتقبل بنظرية ضرورية العنف". (محمد عواد: 26).

لكي يتضح مفهوم التسامح أكثر، يمكننا أن نعرف اللاتسامح، الذي يعني "... رفض الاعتراف بوجود أولئك الذين لا يشاركوننا معتقداتنا وأفكارنا. فاللاتسامح هو رغبة متسلطة في السيطرة الكاملة، سواءً أكان ذلك يهدف إلى المحافظة على هوية العشيرة أو نقاء العنصر، أو من أجل السيطرة الإقليمية، أو انتصار مذهب سياسي. فعدم التسامح هو رفض الاختلاف، وهو البحث بأيد مخضبة بالدماء وعن التماثل، ورفض أي شكل من أشكال الاستقلال والتنوع. إنه رفض لتبادل الآراء، لأن التبادل يبدد الكراهية، ويستبعد التعايش، لأن التعايش يعني قبول الاختلاف" (علي أسعد وطفة" 26). وبالنتيجة، فإن التسامح يعبر عن صيغة احترام مشاعر ومعتقدات الآخرين، أي معاملة الآخرين كبشر، بصرف النظر عن ألوانهم وانتماءاتهم الدينية، والعرقية والمذهبية، أو خلفياتهم الاجتماعية.

إن الكثير من المفكرين اليوم، يرون بأن مفهوم التسامح، يمثل جوهر مفهوم حقوق الإنسان ومنطلقة. وإذا كان التعصب يشكل مظهراً من مظاهر الحياة الاجتماعية في كثير من دول العالم، فإن التسامح هو المشهد الإنساني، الذي تغيب فيه مظاهر العنف، وتعلو فيه قيم السلام. وهذا يعني أننا أمام مفهومين لا يتعارضان فحسب، وإنما يتنافيان على الإطلاق: فالتسامح يعني غياب العنف والتعصب، والعنف والتعصب يعنيان غياب التسامح، وبالتالي غياب السلام. ووجود التسامح أو غيابه تتحكم فيه ظروف معينة في حياة الإنسان. فالكواسر يتخطف بعضها بعضاً حينما تندر مبررات الوجود، ولكل منها آمن إذا توافر لها بعض مقتضياتها. فالإنسان ليس شريراً بطبعه، وإنما هو شرير عندما تقتضي الحاجة إلى الشر والعنف والغلبة والقهر، أمور ترتبط بالشرور الاجتماعية للوجود الإنساني. وهذا يعني أن الشروط التاريخية التي تحيط بالإنسان، ولاسيما هذه التي تتصل بأوضاعه الاجتماعية، وطبيعة الحياة الديمقراطية للمجتمع، هي التي تحدد طبيعة التسامح فيه. لقد بينت التجربة أن التعصب يظهر عند الفئات الاجتماعية المقهورة، أو تلك التي توجد في أدنى السلم الاجتماعي للوجود. فالفئات المنكوبة والمحرومة هي التي تدمر وتصب جام غضبها، على بعض الفئات الاجتماعية الأخرى المنكوبة أيضاً. كما بينت بعض الدراسات العلمية "...

أن مكونات البيئة الاجتماعية تساعد على تنامي وتائر التعصب والتصلب والعنف، ومن هذه المكونات يشار إلى أهمية وسائل الاتصال، ووسائل الإعلام، وكذلك الأدب السائد مثل القصة، والمسرحية، والأساطير، والكتب الدينية، والأغاني والأمثال الشعبية" (على أسعد وطفة: 26).

مبادئ التسامح:

لقد حلل بوبر المفهوم الذي قدمه فولتير للتسامح- الذي ذكرناه سابقاً- وأشتق منه ثلاثة مبادئ هي:

قد أكون أنا على خطأ، وقد تكون أنت على صواب.

وبالتفاهم حول الأمور أو القضايا بشكل عقلاني، قد نصل إلى تصحيح بعض أخطائنا.

إذا تفاهمنا على الأمور أو القضايا بشكل عقلاني، فقد ندنو معاً من الحقيقة (كارل بوبر 1999: 242).

وهذه المبادئ الثلاثة للتسامح، التي أوردها بوبر، لا تختلف عن المبادئ الخمسة للتسامح، التي أوردها الفيلسوف الكندي من قبل وهي:

من الضروري البحث عن الحقيقة لذاتها.

الحقيقة لا يحيط بها رجل واحد، ولم يحط بها جميعها.

الكل معرض للخطأ.

الوصول إلى الحقيقة يتطلب جهود الجميع.

التسامح ضروري لتحقيق التقدم (محمد عواد: 28).

إن أي مناظرة أو جدل يفترض المبادئ الخمسة للتسامح، التي أوردها الكندي، وهي تفترض أيضاً مبادئ بوبر الثلاثة، وذلك على النحو الآتي:

" قد أنا على خطأ، وقد تكون أنت على صواب". ولولا هذا المبدأ لما قامت المناظرة أو الجدل أصلاً. فهو نقطة انطلاق. هناك حق نسعى إليه جميعاً، وقد نكون على خطأ جميعاً.

" عبر تفاهمنا حول الأمور بشكل عقلاني، قد نصل إلى تصحيح بعض أخطائنا". وهذا المبدأ تقوم عليه المناظرة، فعن طريق الحوار العقلاني بين الطرفين نصل إلى الحقيقة.

" إذا تفاهمنا على الأمور بشكل عقلاني، قد ندنو معاً من الحقيقة".

ولاشك أن المناظرة تتضمن هذا المبدأ أيضاً (محمد عواد: 31). وبهذا تكون مبادئ بوبر الثلاثة، قد اختصرت في مضمونها مبادئ الكندي الخمسة للتسامح.

والملاحظ في المبادئ الثلاثة السابقة، إنها مبادئ ابستمولوجية وأخلاقية أيضاً، لأنها تعني من بين ما تعني التسامح، إذا أملت في أن أتعلم منك، وإذا أردت أن أتعلم لوجه الحقيقة، فعلي أن أتحملك، وعليّ أيضاً أن أعتبرك نداً لي محتملاً. إن الوحدة المحتملة والمساواة بين الجميع، تشكل بطريقة واشرطاً أساسياً للرغبة في مناقشة الأمور مناقشة عقلية. وهناك مبدأ لابد من التأكد عليه، وهو أننا نتعلم من

الجدل والنقاش، حتى إذا لم يؤد إلى اتفاق، فالمناقشة قد تساعدنا في إلقاء الضوء على بعض أخطائنا. إذن، المبادئ الأخلاقية لدى بوبر، تشكل أساس العلم. وفكرة أن الحقيقة هي المبدأ الأساسي المنظم- المبدأ الذي يوجه العلم- يمكن أن تعتبر مبدأ أخلاقياً. كما أن البحث عن الحقيقة، وفكرة الاقتراب من الحقيقة، كلاهما أيضاً من المبادئ الأخلاقية، ومثلهما كذلك فكرة التكامل العقلي، وفكرة العصمة من الخطأ، وكلها تقودنا إلى موقف نقد ذاتي، وإلى التسامح.

ولأن التسامح تترتب عليه مسؤولية علمية أو فكرية، فإن بوبر قد وضع أثني عشر مبدأً أخلاقياً، لتكون أساساً للأخلاقيات المهنية، التي يجب أن يلتزم بها الجميع، والعلماء بالدرجة الأولى، وهذه المبادئ هي:

إن معرفتنا الحدسية الموضوعية، تمضي لأبعد بكثير، مما يمكن لأي شخص واحد أن يتقنه. وعلى هذا فلا يمكن ببساطة أن توجد أي سلطة. وهذا يعني، أن المفكر أو العالم لا يمكن له أن يلم بكل شيء في مجال تخصصه، وبالتالي لا يمكن له أن يصبح سلطة بالمعنى الأفلاطوني، أي أنه لا يمكن أن يمتلك الحقيقة المطلقة، التي لا تقبل الناقش أو النقد أو التكذيب.

من المستحيل تجنب كل الأخطاء، ولا حتى الأخطاء التي هي بطبيعتها مما يمكن تجنبه. العلماء يقعون في الأخطاء طوال الوقت. أما الفكرة القديمة بأننا نستطيع تجنب الأخطاء، ومن ثم فإن من واجبنا أن نتجنبها، فلا بد أن تفتح: هي ذاتها خاطئة.

إن من الواجب تجنب الأخطاء قدر الإمكان. إن حقيقة أننا نستطيع تجنب الأخطاء، إنما تعني ضرورة أن ندرك فوق كل شيء صعوبة تجنبها، وأن ندرك أنه من الصعب، أن ينجح أي إنسان في ذلك نجاحاً كاملاً، حتى ولا أكبر المبدعين م العلماء الذين يقودهم حدسهم: إن الحدس قد يضللنا.

قد تحجب الأخطاء حتى في النظريات الجيدة التوثيق. إن المهمة الدقيقة للعالم هي البحث عن مثل هذه الأخطاء. إن ملاحظة خطأ نظرية مثوقة جيداً، أو تقنية استخدمت بنجاح، إنما هي اكتشاف هام.

يجب أن نعدل من موقفنا نحو الأخطاء. هنا يلزم أن يبدأ إصلاحنا الأخلاقي العلمي. فموقف أخلاقياتنا المهنية القديمة، يقودنا إلى إخفاء أخطائنا، لتبقى سرية ولتنسى بأسرع ما يمكن.

علينا أن نتعلم من الأخطاء، إذا كان لنا أن نتعلم تجنب الوقوع في الأخطاء إن إخفاء الأخطاء إذن، هو الخطيئة الفكرية الكبرى.

لابد أن نظل دائماً نبحث عن الأخطاء. فإذا وجدناها فعلينا أن نتأكد من تذكرها، لابد أن نحللها بدقة، حتى نصل إلى جوهر الأشياء.

وعلى ذلك، فإن الحفاظ على موقف النقد الذاتي والكمال الشخصي يصبح واجباً.

ولما كان علينا أن نتعلم من أخطائنا، فلا بد أن نتعلم أيضاً- شاكرين- أن يوجه الآخرون انتباهنا إلى أخطائنا. وعندما نقوم نحن بدورنا بتوجيه انتباه الآخرين إلى أخطائهم، فعلينا دائماً أن نتذكر، أننا قد وقعنا نحن أنفسنا في أخطاء. وعلينا أن نتذكر أن أكبر العلماء قد ارتكبوا أخطاء. وأنا بالتأكيد لا أريد

أن أقول، إن أخطائنا هي عادة مما يمكن غفرانه: أبداً لا يجوز أن يتواني انتباهنا. لكن من المستحيل من الوجهة البشرية، أن نتجنب الوقوع في الأخطاء المرة بعد المرة.

لابد أن يكون واضحاً في أذهاننا، أننا نحتاج إلى الآخرين لاكتشاف أخطائنا وتصحيحها (وهم يحتاجون إلينا أيضاً)، وعلى وجه الخصوص، من نشأ منهم بأفكار مختلفة في بيئة مختلف. وهذا بدوره يؤدي إلى التسامح.

لابد أن نتعلم أن النقد الذاتي هو أفضل النقد، لكن النقد من الآخرين ضروري، يكاد يكون له نفس أهمية النقد الذاتي.

لابد أن يكون النقد العقلي دائماً محدداً، أي أن يقدم أسباباً محددة: لماذا تبدو تقارير معينة، فروض معينة خاطئة، أو لماذا تبدو حججاً معينة باطلة. ولابد أن توجه هذا النقد فكرة الاقتراب من الحقيقة الموضوعية. وفي هذا المعنى يكون النقد لا شخصياً (كارل بوبر 1999: 244- 246).

إن الملاحظ في المبادئ الأخلاقية والمهنية السابقة، التي وضعها بوبر ليلتزم بها العلماء على وجه التحديد، إنها ترتكز على منهجه العلمي، القائم على العقلانية النقدية، التي تعد البحث عن الخطأ واكتشافه، ومن ثم إبعاده أو تعديله أمر أساسي، لكي يتمكن الباحث من الاقتراب شيء ما من الحقيقة. وهذا يعني، أن تقدم القضايا أو الفروض العلمية للبحث والمناقشة والنقد من قبل المهتمين والمتخصصين فيها، وهذه العملية لن يكتب لها النجاح، ما لم يكن لدى هؤلاء قدر كبير من التسامح، يمكنهم من قبول النقد الموجه لأبحاثهم ونظرياتهم واكتشافاتهم. ومن هنا يبدو واضحاً وجود ارتباط قوي، بين المنهج العلمي لبوبر ومبادئ التسامح، التي بدونها لا يمكن لهذا المنهج أن يؤتي ثماره المرجوة.

أهمية التسامح ومعوقاته:

يذهب مارك جيوم M. Guillaume إلى أن العلاقة التي ينبغي أن تجمع بين الأنا والغير، أو بين الذات والآخر، أو بين ثقافة وأخرى، ليست هي النبذ والإقصاء والتغريب والصراع والحرب والسجال والعداء، بل الإنصات إلى الحوار المتبادل، لأن الآخر- أولاً- يماثلنا في الكينونة البشرية. وثانياً، لأن الوجود البشري والاجتماعي والثقافي والعلمي، فيه نقص واستلزام لحضور الغير، لتحقيق التكامل والتعاون الحقيقي (جميل حمداوي 2009: 339). إن فهم التسامح الديني يقودنا إلى ما هو أكثر من ذلك، فهو يقودنا إلى احترام كل إيمان صادق، وبالتالي احترام الفرد ورأيه الخاص. أو بعبارة إيمان ويل كانط أخر فلاسفة التنوير العظام، فإن هذا يقودنا إلى الاعتراف بقيمة الإنسان ذاته. وفي حديثه عن قيمة الإنسان، فإن كانط يعني، أن كل إنسان ومعتقداته يجب أن يكونا موضع احترام. حيث يربط كانط هذه القاعدة بمبدأ هيلل، الذي يطلق عليه الإنجليز وبصدق القاعدة الذهبية، ولكنه يبدو للألمان شيئاً مألوفا: " لا تفعل للغير ما تكره أن يفعله بك الغير". ويعود هذا المبدأ لرجل دين اسمه هيلل، ولد بعد السبي البابلي التاريخي. حيث كان يعتقد بأن التوراة يمكن اختزالها في جملة واحدة أو مبدأ واحد هو : " افعل للغير ما تود أن يفعله الغير لك" (كارل بوبر 1958: 171).

وإذا كانت يهودية هيلل، قد جعلته يختزل التوارة في عبارة واحدة، تجسد أهمية التسامح في العلاقات الإنسانية، فإنه تنشئة بوبر اليهودية، قد دفعته هو الآخر، إلى البحث عن ما يؤكد تلك الأهمية في التراث الديني اليهودي، حيث رأى أن الوصية السادسة- وهي أهم وصية- من وصايا موسى العشر للشعب اليهودي، والتي تنص على "إياك أن تقتل" تحمل في طياتها تقريباً كل الأخلاقيات التي يتطلبها التسامح، وفي مقدمتها الحرص على عدم إلحاق الأذى بالآخرين. ويؤكد كارل بوبر (1999: 230) على "... أن الصياغة التي قدمها شوبنهاور- مثلاً- للأخلاقيات، ليست سوى استطراد لأهم الوصايا هذه. إن أخلاقيات شهوبنهاور بسيطة ومباشرة وواضحة. فهو يقول: لا تؤذ أحداً، ساعد الجميع بقدر ما تستيطع".

ولا تقتصر أهمية التسامح، على الابتعاد عن كل فعل يؤذي الآخرين، وبذل كل الجهود لتقديم العون لهم، بل تبرز هذه الأهمية بشكل أكبر، عند غياب التسامح داخل المجتمع المدني، إذ يؤدي إلى تدهور أوضاعه، وغياب الكثير من مظاهر التحضر. فعدم التسامح يؤدي إلى موت الفكر وغياب الديمقراطية، وإلغاء حقوق الإنسان، وإلى غياب القدرة على الاكتشاف، ويؤدي أيضاً إلى قهر إمكانيات الاختراع، وإلى رفض للديمقراطية، لان الديمقراطية تنطوي ضمناً على الحرية والحوار وتداول السلطة. ولهذا، يرى بوبر أن تطور الحضارة الإنسانية يرتهن إلى حد كبير بقدرة المجتمعات على مواجهة العنف الاجتماعي، وتجفيف مصادره، وتقليص آثاره إلى الحدود الدنيا. ويشكل اليوم العمل على مواجهة العنف ومصادرة قدرته، هاجس الحياة الديمقراطية في مختلف مستوياتها وتجلياتها. فالدول التي تمارس العنف، وتنهج على الاستبداد، لن تتمكن أبداً من التقدم خطوة واحدة في مسار الحضارة الإنسانية. ومن أجل بناء الحرية وتأكيدها، يترتب على المجتمعات الإنسانية، أن تواجه العنف وتحاصره وتقلص دوره في المجتمع، لأن ذلك يشكل المنطلق الاستراتيجي في اتجاه بناء السلام والأمن والحرية، وتلك هي الشروط الأساسية في بناء الحضارة الإنسانية (على أسعد وطفة: 20).

وإذا نظرنا إلى عقبات وجود التسامح في الفلسفة البوبرية، نجد أنه إلى جانب التعصب والعنف، هناك عقبات أخرى، أو من الممكن أن نسميها حماقات أخرى لا يمكن احتمالها، أهمها تلك الحماقة، التي تجعل المثقف يتبع أخر البدع، وهي البدعة التي أدت إلى تبني الكثير من الكتاب أسلوباً غامضاً، مؤثراً، الأسلوب الملغز، الذي نقده جوته بعنف في فاوست. وهذا الأسلوب، أسلوب الكلمات الكبيرة الغامضة، أسلوب الكلمات الطنانة غير المفهومة، هذه الطريقة في الكتابة يرى بوبر أن علينا أن لا نقبلها، ويجب أن لا يقبلها المثقفون. لأنها غير مسؤولة ذهنياً، إنها تحطم الحس المشترك الصحي، إنها تحطم العقل، إنها تجعل الفلسفة المسماة النسبوية ممكنة، وهذه فلسفة تعادل الدعوى القائلة، أنه من الممكن بالحجة الدفاع عن كل الدعاوي بنفس القوة تقريباً. كل شيء جائز، ولذا تؤدي دعوى النسبوية إلى الفوضى، إلى اللاشرعية، إلى حكم العنف (كارل بوبر 1999: 232).

العلم والتسامح:

كان زينو فانيس- في عصر ما قبل سقراط- أول مفكر طور نظرية للحقيقة، وربط فكرة الحقيقة

الموضوعية بالفكرة الجوهرية القائلة، بأن البشر غير معصومين من الخطأ. ولد عام 571 ق.م في أيونيا بآسيا الصغرى، وكان أول إغريقي يكتب النقد الأدبي، وكان أول فيلسوف أخلاقي، وأول من طور نظرية نقدية للمعرفة البشرية. وكان زينوفاينس مؤسس تقليد أو طريقة في التفكير ينتمي إليها- من بين آخرين- سقراط، وإراسموس، ومونتين، ولوك، وهيوم، وفوليتر، وليسنج. يسمى هذا التقليد أحياناً باسم المدرسة الإرتيابية. وقد ورد في قاموس أكسفورد الموجز، أن الكلمة اليونانية التي اشتقت منها الكلمة (إرتيابي)، تعني: يتطلب، يحقق، يفكر ملياً، يبحث. وكان يجمع بين أعضاء هذا التقليد الارتيابي- ومعهم الكاردينال نيوكولاس داكوزا، وإراسموس روتردام- الذي يشترك معهم فيه بوبر، أنهم يؤكدون على الجهل البشري. ومن هذا يمكن الوصول إلى نتائج أخلاقية هامة، وهي ضرورة وجود التسامح، إنما ليس التسامح في التعصب، أو في العنف، أو في القسوة.

وهذا التسامح لن يستقيم وجوده إلا في حضرة التواضع. ولهذا، نجد زينوفاينس يقول بكل وضوح وأمانة، أن نظريته ليست أكثر من مجرد افتراض حدسي. ولاشك أن في ذلك نصراً للنقد الذي لايباري، نصراً لأمانته العلمية والتواضعية. ثم أنه قد عم هذا النقد الذاتي بطريقة تميزه عن غيره، فقد كان واضحاً له، أن ما اكتشفه عن نظريته- نعني بأنها ليست بأكثر من افتراض حدسي، على الرغم مما لها من قوة إقناع بديهية- لابد أن يكون صحيحاً بالنسبة لكل النظريات البشرية، فكل شيء ليس سوى افتراضات حدسية. وهذا نجده واضحاً في الأدبيات الشعرية الستة، التي عبر فها عن نظريته النقدية في المعرفة، والتي قال فيها:

أما بالنسبة للحقيقة، فلا أحد يعرفها
ولن يعرفها أحد، لا عن الآلهة
ولا عن كل ما أتحدث عنه من أشياء
وحتى لو حدث بالصدفة أن نطق
بالحقيقة الكاملة، فلن يعرفها هو نفسه
فكل شيء ليس إلا نسيجاً محبوكاً من التخمينات

ويرى بوبر أن في حديث زينوفانيس وشعره، ما يكشف لنا عن أنه لم يمكن من السهل عليه، أن يعتبر نظريته فرضاً حدسياً.

كما يشير بوبر إلى أن المتأمل في الأبيات الشعرية الستة الزينوفانيس، سيجد أنها تحتوي على أكثر من مجرد نظرية، عن لا يقينية المعرفة البشرية، إنها تحتوي على نظرية للمعرفة الموضوعية. لأن زينوفانيس يخبرنا هنا، أنه قد يكون بعض ما أقوله صحيحاً، إلا أنني لن أعرف لا أنا ولا غيري أنه صحيح. وهذا يعني أن الحقيقة موضوعية، أن الحقيقة هي تناظر ما أقول مع الواقع، سواءً عرفت أو لم أعرف بوجود التناظر. وإلى جانب ذلك، نجد أن الأدبيات الشعرية الستة، تحوي نظرية أخرى غاية في الأهمية. إنها تحمل إشارة إلى الفرق، بين الحقيقة الموضوعية واليقين الذاتي للمعرفة. ذلك لأن الأبيات الستة تقر بأنه حتى عندما أعلن أكمل حقيقة، فإنني لا أستطيع أن أعرف هذا بيقين. ليس ثمة

معيار للحقيقة غير معصوم من الخطأ: من المستحيل، أو يكاد يكون من المستحيل، أن نتأكد تماماً من أننا لم نخطئ.

وبهذا يكون زينوفانيس قد سبق بوبر في نظريته للمعرفة الحدسية منذ عام 2500 سنة. وهو يعترف أنه قد استفاد من هذا الأمر، حيث تعلم من التواضع. وهو يؤكد على أن فكرة التواضع الذهني هي الأخرى قديمة، فقد سبق إليها سقراط، المؤسس الثاني- الأكثر تأثيراً- للتقليد ألارتيابي، الذي تعلم منه، أن الحكيم هو من يعرف أنه ليس حكيماً. وقد توصل سقراط، ومعه في نفس الوقت تقريباً ديموقريطس كل على حدة، إلى نفس المبدأ الأخلاقي. قال كلاهما بنفس الكلمات تقريباً: أن تظلم وتقاسي، خير من أن تظلم. ويدعي بوبر أن هذه البصيرة- على الأقل عندما تصطحبها معرفة ضآلة ما نعرفه- تؤدي كما علمنا فوليتر بعد ذلك بكثير إلى التسامح (كارل بوبر 1999: 236- 240).

والتسامح في الفلسفة البوبرية، هو الوسيلة المثلى، التي تمكنها من الحصول على المعرفة الأكثر قرباً من اليقين، وهي في ذات الوقت، أكثر قابلية للنقد والتكذيب، واللذان يضفيان عليها سمة علمية، وهذا ما أشار إليه محمد عواد (ص 26) بقوله: "... يؤكد بوبر أن البحث عن الحقيقة والدنو منها عبر النقد المتبادل، لا يكون ممكناً من دون وجود درجة كبيرة من التسامح المتبادل. فمن السهل علينا معاً أن نكون مخطئين، والناس جميعاً، قد يظلمون لفترة طويلة من الوقت، متفقين حول العديد من النظريات الخاطئة... بل وغالباً ما يكون الاتفاق نتيجة [illegible] سامح، بل وحتى من استشراء العنف".

وقد أعتقد بوبر، أن مبادئ التسامح تشكل الموقف العقلي، الذي يفترض أن يكون أساساً لبناء الأخلاق والعلم ومنهج العلم، إذ يقول: "... في الوقت نفسه أرى هذه المبادئ الثلاثة تلخص باختصار الموقف العقلي أو النقدي، الذي أعتقد أنه أساس الأخلاق. وهو كذلك موقف العالم، وأيضاً منهج العلم الذي يقوم بكل بساطة، على مبدأ السجال النقدي في خدمة الحقيقة" (محمد عواد: 31).

وهذا يعني، أن تحقق تقدم حقيقي في العلوم يبدو مستحيلاً- من وجهة النظر البوبرية- من دون تسامح، وبدون إحساس العالم بأن بإمكانه أن يذيع أفكاره علناً، مهما كان شأن النتائج التي تقودنا إليها تلك الأفكار. ومن هنا يمكن القول، بأن التسامح والتفاني في سبيل الحقيقة، هما اثنان قدماً من جهة ثانية. أما المبدآن الأخيران المماثلان فهما التواضع الفكري، والمسؤولية الفكرية. وذلك الانشغال بالتفكير بالحقيقة عن أي شيء آخر، والحفاظ على الدنو النقدي من كافة المعضلات حتى النهاية.

الفصل السابع

- الفلسفـــــة التربويـــــة.
- التربية في المجتمع المفتوح.

التربية في المجتمع المفتوح

إن الطفل هو رجل المستقبل، واللبنة الأولى في بنية المجتمع، يصلح المجتمع بصلاحها، ويفسد بفسادها، لذا فإن تنمية قواه العقلية والبدنية، وفقاً لمراحل نموه المختلفة، هي مهمة المجتمع، لكي تكون لها مردودات إيجابية، تساهم في تكوين شخصية رجل المستقبل، وتساعد في الإفادة من طاقاته في تطوير المجتمع. إلا أن الأطفال كثيراً ما يتعرضون للإهمال في كثير من المجتمعات، لأن المؤسسات التي أوكل لها المجتمع مهمة التربية، قليلاً ما تهتم بتربية الطفل وتنمية قدراته، "... وقد أثبتت الدراسات، أن الطفل ليس كائناً سلبياً، يتلقى المؤثرات فقط ويستسلم لها، إنما هو كائن فعال مؤثر في البيئة، التي تثيره وتؤثر فيه، وأنه قادر على حل مشكلاته والتغلب عليها، ضمن إمكاناته المحدود" (إحسان الحسن 1999 : 24). إن العالم في جميع أنحائه المتقدم والمتخلف، الغني والفقير، يتساءل لكما أراد أن ينظر نحو المستقبل، أو يخطط له، يتساءل ماذا أقدم للنشء؟ ماذا يجب يقدم للنشء ، ليضمن مستقبل مشرق للمجتمع؟.

كما أن لابد لنا، ونحن نمارس عملية التربية، أن نضع أمام أعيننا بديهية يعرفها الجميع، إلا أن البعض يغض الطرف عنها، لأنها قد لا تلاءم تفكيره، وهي أن ما صلح به حال المجتمع في فترة زمنية ما، لا يعني أنه صالح في كل زمان، لأن لكل زمان متطلباته. ومن هنا، علينا أن نأخذ بعين الاعتبار ضرورات المرحلة التي نعيشها، وما يمكن أن نقوم به تجاه أفراد عاشوا في ظل أحداث ومتغيرات جديدة، وتختلف طريقة تفكيرهم كثيراً أو قليلاً عن طريقة تفكيرنا، لأن التربية ليست عملية صناعة للكائن البشري، وإنما هي محاولة لصياغة عقله وشخصيته، بالشكل الذي يتناسب مع ظروف المجتمع ومتغيراته. ولذا، فإن المجتمعات المعاصرة، التي تأمل في التخلص من الجمود والركود، الذي تفرضه الشمولية، التي ساد الكثير منها، لابد لمؤسساتها التعليمية من الأخذ بمبادئ أو طرق التدريس، والتقويم التربوي، حتى تتمكن من السير في الاتجاه، الذي يؤدي بها في النهاية إلى المجتمع المفتوح، الذي يجعلها في عداد المجتمعات القادرة على خلق مقومات التقدم والتحضر.

الأهداف التربوية :

إن الأدب التربوي يؤكد على أن التربية عملية اجتماعية، أي أنها ذات علاقة وثيقة بالمجتمع، فهي تعكس فلسفته وأهدافه وظروف حياته، أي تعكس أيديولوجيته في الحياة، وهذا يعني أن أهدافه تشتق من الأهداف العامة للمجتمع، لأن المؤسسات التربوية هي وسيلته لتحقيق تلك الأهداف، مما يجعلها تتبدل وتتغير أحوال المجتمع وظروفه. ولذا، فإن المجتمع الذي يقرر التخلص من قيود الانغلاق، وينتقل بخطوات ثابتة نحو المجتمع المفتوح (مجتمع بوبر)، لا يعد في حاجة للتربية التقليدية، التي يعمل على رعاية الصغار، وتحويلهم إلى آلات للحفظ والتسميع، لكي يشبوا محافظين على الوضع القائم، ومدافعين عن الأيديولوجية السائدة. فهذه التربية قد فقد كل قمتها، في عصر التفجر المعرفي، والإبداع العلمي، والتقدم التكنولوجي، والإنجاز الحضاري، في عصر الذرة وامتلاك الفضاء، وحرب النجوم. كما

أن هذا المجتمع (المجتمع المفتوح)، ليس بحاجة إلى التربية الرمزية، التي تعمل من أجل صفوة متعلمة، مفتونة بشهادات ذات بريق أكاديمي، ولكنه بحاجة إلى تربية وظيفية، تعمل من أجل التقدم والتنمية، تربية الجماهير التي قضت على أميتها القرائية والحضارية، تربية متغيرة في كل شيء، أهدافاً ومفاهيم ومحتويات وطرائق، تربية تهدف إلى صقل العقل، وتنمية قدراته في التطور والخلق والابتكار، وفي الفهم والتحليل والنقد، تربية تحرر الفكر من قيد الخرافة، وأسار الجهل، وعتاقة التقاليد، وإمبريالية الماضي واستلاب العصر (محمود قمبر 1992: 8 - 9).

ومع ذلك، فإن المجتمع المفتوح- كما رسم معالمه بوبر- لا يتطلب وجوده، أن تتخلى المدرسة عن دورها في نقل المعرفة، بل يظل نقلها هدفاً تربوياً، لا يتعارض مع الأهداف الأخرى، مثل تنمية قدرة المتعلم على الإبداع والابتكار، لأنه من الضروري كما يقول (Bailiey Richard (2009: 11 "... نقل المدرسة للمعلومة الدقيقة والمعقولة، دون فقدان المعرفة الموروثة من الأجيال السابقة، التي تعتبر مادة خام يبرز منها التنوع... فالإبداع كما أشار بوبر، قد يأتي من نقد الفرد للمعرفة المنقولة... وهو يؤكد على درجة المساهمة النقدية ستزيد بالضرورة كلما أحكم المتعلم قبضته الشديدة على المحتوى". وبهذا تستطيع المدرسة أن تحقق هدفين تربويين في ذات الوقت، هدف نقل المعرفة- بما فيها الموروث الثقافي- للإطلاع على ما وصل إليه الآخرون، وللحفاظ على الثقافة التي تعطي للمجتمع خصوصيته، وهدف تنمية القدرات الإبداعية والابتكارية، التي يحتاج إليها في مسيرته الحضارية.

كما أن كل مجتمع في عصرنا الراهن، لا يستغنى عن التربية الحديثة، التي تعد صدى لفلسفة بوبر التربوية، وذلك لأنها تهدف لخلق جيل فعال يختار لنفسه، أي أنها تعطيه قدراً من الحرية، بحيث يملك القدرة على أن يكفي ذاته، ويستقل عن الآخرين. كما تهدف هذه التربية، إلى إيجاد الفرد الذي تكون لديه الرغبة الدائمة، للبحث والاكتشاف أكثر عن العالم، ليعرف جهله وضآلة معرفته، مما يدفعه بشكل كبير نحو الإطلاع والتعلم الدائم، الذي يجعله متابع لكل جديد في مختلف المجالات، وهذا ينعكس بدوره على المستوى الحضاري للمجتمع. ولاشك أن الفلسفة البوبرية- التي تتبنى النقد طريقاً ومنهجاً- ستهدف إلى خلق أفراد يمتلكون الجرأة للخوض في المناقشات والحوار والجدل والنقد، الذي يمكنهم من معرفة محنة القضايا العلمية، والكشف عن المجهول، لأن هذا هو الطريق الأعظم لتقدم العلم. فالعلم كما وصفه بوبر في كتابه (عقم المذهب التاريخي) "... متفرد بوصفه واحداً من أعظم المغامرات الروحية، التي عرفها الإنسان، فليستخدم طالب العلم كل ما لديه من قدرات، ليحاول اختراق المجهول بجرأة" (يمنى الخولي 1989: 477).

وتشير أدبيات الدراسة، إلى أن التربية الحديثة التي تتناسب مع متطلبات المجتمع المفتوح، لابد أن تهدف إلى خلق جيل متفائل ومقبل على الحياة، بشكل يمكنه من بذل المحاولات الجادة، للعمل على تحسين واقعه ومستقبله. وهذا الأمر يحتم على المربين، البعد عن الحديث عن المستقبل بشكل سوداوي، يشيع الإحباط واليأس في نفوس الناشئة، ويجعلهم يفقدون الأمل في قدرتهم على التغيير، بل يجب أن يحرصوا على التأكيد أمام طلبتهم، بأن المستقبل ليس بالضرورة أن يكون على شاكلة الحاضر، لأنه لا

يصنع نفسه، بل نحن الذين نصنعه، وبالإرادة يمكن أن نجعله أفضل من الماضي والحاضر. وهذا ما أكد عليه كارل بوبر (1991: 81-83) بقوله: " إن الأيديولوجيا السائدة في الوقت الحاضر، والتي تذهب إلى أننا نعيش في عالم شرير، من الناحية الأخلاقية هي أكذوبة واضحة، لقد ثبط انتشارها من عزيمة الكثير من الشباب، وجعلت منهم شباباً لا يستطيع حتى الحياة... والحقيقة أن التفاؤل هو الأساس فهو الذي يمكنه أن يقدم لنا الأمل والدافع. فإذا كنا قد استطعنا، أن نجعل بعض الأشياء على صورة أفضل، فليس من المستحيل أن نحقق في المستقبل نجاحاً مماثلاً... إنه يجب علينا، أن نفصل بين حاضرنا الذي يمكن أن نحكم عليه، وبين المستقبل المفتوح الذي يمكننا التأثير فيه. من هنا، فإن علينا التزاماً أخلاقياً، أن نتعامل مع المستقبل، لا على أنه امتداد للماضي والحاضر، فالمستقبل المفتوح يتضمن إمكانيات أخلاقية غير محدودة ومختلفة تماماً، من هنا، لا يجب أن يحكم موقفنا الأساسي السؤال (ماذا يحث؟)، ولكن السؤال (ماذا يجب أن نفعل لكي نجعل عالمنا أفضل قليلاً بقدر الإمكان؟). لأننا جميعاً مساهمون في صنع المستقبل بكل ما نفعله: نحن جميعاً مسئولون عما يخبئه المستقبل بين طياته، حتى وإن كنا نعرف أن الأجيال القادمة من الممكن أن تفسد سائر الخير، الذي بإمكاننا إحداثه".

كما أن التربية التي يحتاج إليها أي مجتمع، يسير في الاتجاه الذي سيجعل منه مجتمعاً مفتوحاً، يجب أن تهدف إلى إيجاد أخلاق تتحدى النجاح والمكافأة، أو بتعبير أخر، إيجاد أفراد يقدرون العمل لذاته، وليس للحصول على مكافأة. وكارل بوبر يؤكد لنا في كتابه (المجتمع المفتوح وأعداؤه) "... أن مثل هذه الأخلاق لا تحتاج إلى اختراع، فهي ليست جديدة، فقد علمتها لنا الأديان، على الأقل في البداية، عندما أكدت لنا قدسية العمل، ومرة أخرى، فقد علمتها لنا الصناعة، وكذلك التعاون العلمي ليومنا هذا. فأخلاق الشهرة الرومنطيقية لحسن الحظ تبدو سائرة نحو الزوال" (Steyn، Johann& 2005: 3، Deklerk، Jeanette).

وكذلك تهدف التربية- من وجهة النظر البوبرية- إلى تنشئة الفرد بشكل يجعله قادراً على أن يقدر ذاته تقديراً معقولاً، وذلك بمقارنة ذاته بالآخرين، على أن لا يؤدي به ذلك، إلى الاهتمام بالشهرة والقدرة والمكانة، بدلاً من الجمع المتزايد بين الفردية والإيثار. كما أن هناك هدف تربوي، يعد تحقيقه أمراً ملحاً، تسعى إليه جميع المجتمعات، وفي مقدمتها المجتمع اليمني، الذي يعاني أكثر من غيره من الإرهاب والعنف، الذي تستخدمه بعض جماعات الإسلام السياسي، للإضرار بمصالحه، وإعاقته عن التقدم الحضاري، إنه العمل على تربية الأجيال على قيم التسامح، والبعد عن الخشونة والعنف. يقول كارل بوبر (1999: 44) " إن صياغة بيئتنا الاجتماعية بهدف السلام واللاعنف، ليس مجرد حلم. إنه هدف ممكن، بل هو هدف للبشرية ضروري من وجهة النظر البيولوجية".ويؤكد كارل بوبر (1992: 325) وجهة نظره هذه، من خلال محاضرته التي ألقاها في سيفيليا، حيث قال: " أعتقد أنه يجب علينا، أن نحاول تعليم أطفالنا، إن لم تكن فضيلة عدم استخدام العنف، فعلى الأقل الحقيقة، بأن الخشونة هي أكبر الشرور على الإطلاق. لا أقول الخشونة غير المطلوبة، إذ ليست الخشونة غير ضرورية فحسب، ولكن لا يجب حتى السماح بها. وتندرج الخشونة النفسية أيضاً تحت هذا، وهي ما نفعلها غالباً بدون تفكير، أو

بغباء أو بدافع الأنانية".

ومن المعروف أن مواجهة العنف والتسلط والاستبداد، لا يمكن أن تأتي عبر القرارات النافذة والقوانين الصارمة. فالعنف لا يواجه بالعنف، وإنما يتم ذلك، عبر بناء الروح الإنسانية المناهضة للعنف والتسلط والاستبداد.

وهذا ما يؤكد عليه كارل بوبر، "... إذ يرى بأن رفض العنف، يجب أن ينبع من داخل الأفراد أنفسهم في المستوى الأول، لأن سعي الحكومات لن يفي أبداً بالغاية، وهذا بالتالي يتطلب وجود إيمان كبير من الأفراد، برفض العنف في مختلف تجلياته ومظاهر" (علي وظفة: 20). وهذا لن يكون، إلا إذا قامت التربية بدور فاعل، في محاربة العنف ونشر ثقافة اللاعنف. ليس من خلال المؤسسات التعليمية فقط، ولكن من خلال مؤسسات تعد أشد تأثيراً على تفكير واتجاهات النشيء، وهي وسائل الإعلام، التي يجب أن تخضع لسيطرة الدولة وتوجيهاتها. وهذا أمر ليس من السهولة بمكان، حيث يرى بوبر "... أن أكبر تحدٍ يواجهنا، هو أن نتمكن من تربية أطفالنا على اللاعنف، في عالم يزداد عنفاً، وخاصة من خلال وسائل الاتصال، التي تتيحها التكنولوجيا في زمن العولمة. لذا وجب في نظره ممارسة الرقابة على وسائل الإعلام، لأنه لا حرية من دون مسؤولية، وأن دولة القانون تقتضي أولاً وقبل كل شيء إقصاء العنف" (الزواوي بغورة 2005: 45).

وتأسيساً على ما تقدم، فإن الدول والحكومات قد أدركت هذه الحقيقة بأبعادها الإنسانية، فانطلقت تبحث لها عن ثقافة للتسامح والسلام، عبر تأصيل قيمي لهذه الثقافة في نفوس الصغار وقلوبهم. وأصبحت اليوم التربية على قيم التسامح والسلام ونبذ العنف، أولوية إنسانية واجتماعية وحضارية تنادي بها الأمم، وترفع شعارها في مختلف جوانب الحياة المعاصرة. لقد أدركت الأمم والدول، بأن التربية على التسامح وقيمة وتأصيل معانيه، سيوفر على الدول الجهود الكبيرة ، في مواجهة العنف والتطرف والإرهاب. وبهذا، نكون قد أخرجنا للمجتمع الحديث، فرداً قادراً على الإنسجام والتكيف مع النظم الديمقراطية والتعددية السياسية، التي تقوم على الحرية والمسؤولية والتسامح، الذي يمكنه من قبول الآخر المماثل أو المختلف، ومحاولة التعايش معه، بشكل يضمن للمجتمع الاستقرار والتمدن، وتوفير مختلف مقومات النمو الحضاري. وهذا بالطبع لن يتحقق، إلا من خلال تغيير المناهج الدراسية، بحيث تتضمن محتوياتها جميع المفاهيم والقيم والموضوعات، التي تحقق تلك الأهداف التربوية، التي تنبع من الاحتياجات والتطلعات والآمال والأهداف العامة للمجتمع.

المنهج الدراسي:

إن المنهج الدراسي الذي يتناسب مع المجتمع المفتوح، الذي تسوده الديمقراطية والاستقلالية وحرية الرأي والتعبير، ليس مجرد مقرر دراسي، في صورة كتب مقررة ومفروضة على المتعلم، بل هو عبارة عن مصادر ووسائل متوعة للمعرفة والتعلم، للمتعلم دور كبير في تحديدها واختيارها، واتباع الوسائل التي تناسبه للحصول عليها، أي أن المتعلم كما يقول سعيد علي (1995: 128) "... لم يعد في المؤخرة

بعد المنهج، حيث كان يتم ثينه بل كسره كلما احتاج الأمر ليناسب المنهج، بل أصبح الآن في المقدمة، فالمنهج أصبح يبنى بطريقة تجعله يتمحور حول المتعلم وحاجاته وميوله". وهو أيضاً ما أكد عليه اختصاصي المناهج أحمد اللقاني (1989: 60) بقوله: "يجب أن توضع اهتمامات الفرد وحاجاته ومشكلاته موضع الاهتمام، وفرض الفروض، والتفكير بحرية مطلقة، وفق المتاح له من القدرات والاستعدادات". وهذا يعني أن المناهج يجب أن تكون وسيلة لخدمة الفرد والمجتمع، لا غاية يطوع في سبيلها المتعلمين.

ولهذا لابد للمجتمع، الذي يسعى للأخذ بمبادئ وتقاليد المجتمع المفتوح، أن يعمل على إيجاد نظم تربوية تهتم بالمتعلم، وتسمح له بقدر من الحرية، يمكنه من المشاركة في اختيار المناهج الدراسية، ليس ذلك فحسب، بل إن الاستجابة للتغيرات التي ستطرأ على المجتمع، ستحتم على تلك النظم، أن تسمح بعملية التغذية الراجعة اللامتناهية، عن طريق نقد المتعلمين للموضوعات، التي تقدمها لهم المدرسة، وإبداء آرائهم حولها، وأن يكونوا أحراراً في أن يقفوا مع أو ضد كل معلومة تعرض عليهم. فهذا هو الأسلوب الأنسب لبناء معارفهم وتوسيعها، ولو أن بوبر يأمل بأن تراعي النظم التربوية في المجتمعات الديمقراطية ميول المتعلمين واهتماماتهم، إلى أبعد من هذا الحد، بحيث يقتصر المنهج الدراسي على القضايا والأسئلة التي يثيرها هؤلاء المتعلمين، وذلك عندما قال: " إذا ما فكرت بالمستقبل، فإني أحلم بيوم، توجد فيه مدرسة، يمكن أن يتعلم فيها الطلبة دون أن يشعروا بالملل، وأن يكونوا متشوقين لطرح المشكلات ومناقشتها، المدرسة التي لا توجد فيها إجابات غير مطلوبة، على أسئلة لم تسأل بعد، ومع ذلك لابد من الاستماع إليها، المدرسة حيث لا يدرس الطالب لمجرد النجاح في الاختبار" (Steyn، Johann & 2005: 1 Deklerk، Jeanette).

ومع هذا، فإننا لانبالغ في تطلعاتنا لحرية المنهج الدراسي، ويمكن أن نكتفي بالقليل في بداية الأمر، وهو "... أن تتجه النظم التربوية في ظل المجتمع الذي يخطو نحو التخلص من الانغلاق، إلى الاهتمام بالمتعلم باعتباره فرداً، بدلاً من اعتباره رقماً بين مجموعة من المتعلمين، وذلك عن طريق إضفاء نوع من الطابع الشخصي على عناصر العملية التعليمية، وفي مقدمتها المنهج، بحيث يجد المتعلم فرصة ليتعلم وفق احتياجاته وقدراته. إنه نظام يمد كل متعلم بمقررات دراسية شخصية، تتناسب مع حاجاته وإدراكاته واهتماماته، إذ يكون كل متعلم حراً، في أن يختار المادة التي تناسبه، ويتفاعل مع البيئة التعليمية، وفقاً لقدرته وبطريقته الخاصة" (يزيد السورطي 2009: 26).

وخلاصة القول، أن الفرد الذي يعد ليكون عضواً في مجتمع يقوم على الحرية والديمقراطية، لابد أن يتعلم وفقاً لمناهج دراسية، وضعت كي تبعث في المتعلمين التحدي، وتثير عندهم حساسة الفكر، كما يجب أن تشحذ لديهم ملكة العقل، ليكون دائماً متقداً ومستنيراً، وأن تسمح بالطلاقة الفكرية دون قيد أو إلزام. كما أن المعلومات المتضمنة في الكتب الدراسية، يجب أن يتم طرحها بشكل لا يوحي للمتعلمين بأنها حقائق مقدسة، ولا مسلمات يقينية، بل إن كل شي فيها موضوع للبحث والنظر والنقد. وأن كل معرفة أو نظرية غير قابلة للنقد العلمي، هي بعيدة عن تكون علماً، لأن العلم لا يقف عند حد معين، وليس له غايات نهائية، يمكن أن يقف عندها، وبدون النقد ستتوقف عملية التقدم والتطور العلمي. ومع ذلك، فإن المنهج

الدراسي مهما بلغت جودته، ومهما أرتقى في نوعيته، لن يؤتي الثمار المرجوة منه، إلا إذا تخلى المعلم في طريقة تنفيذه له، وتعامله مع طلبته، عن الأساليب التقليدية في التعليم.

أساليب وطرق التدريس التربوية :

لقد دفع الإنشغال بمشكلة الارتقاء بالتعليم لمواجهة المستقبل (المجتمع المفتوح)، إلى ازدياد اهتمام المجتمعات بالبحث في مدى ملاءمة أساليب وطرق التدريس السائد فيها لمتطلبات العصر، ومواكبتها للاكتشافات والتطورات العلمية والتكنولوجية، مع الأخذ في الاعتبار أيضاً، المتغيرات الجديدة وتوقعات المستقبل في مختلف المجالات. فلم يعد يكفي الآن، الحديث عما يجب أن تكون عليه المقررات الدراسية، التي يلقيها المعلم على المتعلم، عن طريق السرد البسيط المباشر، الذي يأخذ شكل التلقين، وأصبح المهم، هو الكشف من خلال أساليب التدريس عن القدرات الفكرية والإبداعية الكامنة في تكوين المتعلم، وإمكانات وطرق تنميتها وتشكيلها وتطويعها، في ضوء الأوضاع الاجتماعية والثقافية السائدة في المجتمع، من ناحية، واحتمالات وتوقعات المستقبل، من الناحية الأخرى (أحمد أبو زيده 2005: 184).

إن المعرفة لم تعد معلومات مطبوخة، تقدم جاهزة لعقول فارغة، لقد أصبحت مسلكاً عقلياً، يكشف فيه المتعلم موضوع معرفته، ويختبر طبيعته ويدرك أسراره. أصبحت المعرفة كشفاً وصنعاً، اتبكاراً وخلقاً. ولهذا، أصبح التعليم كما يقول ستوارت باركر (2007: 28): "... ليس مقتصراً على اكتساب المعرفة، وإنما يتجاوزها إلى القدرة على التحكم في المعرفة والتعامل معها، فالمعرفة ذاتها ليست حالة ثابتة، ولكنها نشاط. إنها تدخل استراتيجي في سياق الخطاب، من أجل إقناع الآخرين، كي يتكلموا أما اكتساب المعرفة عنطريق التلقين، من جانب المعلم، والحفظ والترديد :Bailiey Richard .P (2009 2) : " إن التعليم كعنصر هام في نظرية بوبر، بالمعنى التقليدي، النموذج الاستقرائي- استقبال سلبي للمعلومات- لا يحدث. فالمتعلم ليس وعاءً فارغاً تصب فيه المعلومات، إنه لا ينتظر بذاجة ليلتقط المعلومات من العالم الخارجي، أو حتى تفرض عليه المعلومات قسراً، بل إنه يقوم بالاكتشاف الفاعل للبيئة، محدثاً محاولات يقوم بفحصها وفقاً للبيئة ومعطياتها. والتعليم الحقيقي الذي يحدث، هو فقط الذي يقوم به المتعلم، وبكلمات بوبر: إننا نتعلم عن بيئتنا، ليس من خلال ما تقوم هي بتعليمنا إياه، ولكن من خلال تحدياتها لنا، واستجاباتنا لها (ومن بينها توقعاتنا أو تنبؤاتنا أو تخميناتنا) وهي من يثيره ويستدعيه فينا".

إذن، التعلم لن يتم، إلا إذا ابتعدت النظم التربوية عن أساليب التدريس التقليدية، التي تعتمد على التلقين والحفظ والتسميع، وتقدم نماذج أو أفكار حاكمة وملزمة، واتجهت نحو الأساليب الحديثة، فالفكر له دروب مختلفة، ولحل المشكل ألف وجه، وليس للتعليم أن يقتل التعلم، ولكي توجد هذه الأساليب التدريسية في المجتمعات، لابد من زيادة جرعة الحرية، في نظمها ومؤسساتها التربوية وتخليصها من القيود التي تكبل المتعلمين، وتحد من حركتهم وتفكيرهم، وتضعف روح المبادرة لديهم، وتحريرهم من كل أشكال التسلط والقهر والتعسف والعنف، حتى تتمكن من خلق فرد قادر على مواجهة زمان أصبح للعولمة

فيه تأثير كبير في العالم كله، ومع ما تفرضه من تحديات، وتوجده من قضايا، وتفتحه من آفاق وفرص، وتجلبه من مشكلات.

وفي ظل النظم التربوية التي تؤيد الحرية، وتؤمن بمبدأ " أن التربية الحقة هي تربية للحرية عن طريق الحرية " (شمخي جبر 2006: 15). يمكن تقديم المساعدة للمتعلم، لتحقيق ذاتيته وشخصيته في أجواء صحية، وذلك يكون كما أشار السيد ياسين (1983: 170) "... عن طريق التدريب الناجح والأساليب التدريسية الحديثة، الخالية من العقد، والتي من المؤكد أن مخرجاتها تكون فاعلة ومهمة، تتحقق من خلالها وفي ظلها ذاتية المتعلم، حيث ثبت تجريبياً، أن المتعلم الذي يشجع على استعمال خياله بحرية، وتطوير قدرته على التفكير المستقل، سينقل هذه الخصائص إلى أي عمل يقوم به". وبهذا تكون عملية التربية قد هيئت فرداً مبدعاً منتجاً، يستطيع مواجهة الواقع والإسهام في وجود الحضارات، التي تعد الحرية شرط أساسي لوجودها. "... قيل للفيلسوف الألماني كانط: كيف تكون الحضارة ممكنة" قال: إذا كان الفكر ممكناً- قيل له وكيف يكون الفكر ممكناً؟ قال: إذا كان العقل ممكناً- قيل له: وكيف يكون العقل ممكناً؟ قال: إذا كانت الحرية ممكنة" (محمود قمبر 1992: 76 - 77).

إذن الحرية، حرية الراي والتعبير، تعد شرط أولي وضروري لازدهار الفكر. هذا ما وعاه الغرب، فأطلق للعقل حرية التفكير، ونشأ ابناءه بالأساليب، التي تجعل من كل فرد كائن حر، فالحرية لديه تعادل الإنسانية، يقول الفيلسوف الفرنسي المعروف جان جاك روسو، في كتابه الشهير (العقد الاجتماعي): " إن التخلي عن الحرية، هو بمثابة التخلي عن أن تكون إنساناً" (اندرية كريسون 1988: 145). ولهذا نجد "... أن الأمريكيين، يبدأون في التعبير عن آرائهم وتبريرها، منذ فترة مبكرة في مدارس الحضانة" (ريتشارد أي نيسبت 2005: 82). فالنظم التعليمية الحديثة المتبعة لديهم- وهو ما يجب أن يسود في مختلف المجتمعات- لا تبيح التسلط والسيطرة في تقديم المعرفة للمتعلمين، ليس ذلك فحسب، بل إنها ترى أنه "... لا ينبغي للمعلم أن يفرض رؤيته للقيم العليا على الطلبة، ولكنه بالتأكيد ينبغي أن يحاول حث دوافعهم تجاه هذه القيم... ومع أن هذا صحيح من حيث المبدأ، فإنه بالكاد يقبل التطبيق في كثير من النظم التربوية، لأنه يفترض مسبقاً علاقة صداقة بين المعلم والمتعلم، علاقة يكون كل طرف فيها حر في إنهائها. وعدد الطلبة يجعل هذا الأمر مستحيلاً في كثير من المدارس (وخاصة مدارس المجتمعات العربية). بناء على ذلك، فإن محاولات فرض قيم عليا، ليس فاشلاً فحسب، بل إنه يجب الإضرار على أنه يحدث أضراراً. والمبدأ القائل: (إن هؤلاء الذين في عهدتنا، أولاً وقبل كل شيء يجب ألا يتضرروا)، ينبغي التعرف عليه، ليكون أساساً للتربية، كما هو أساس للطبيب (لا تلحق الضرر)، وأمنح الشباب ما هم بحاجة ماسة إليه، حتى يصبحوا مستقلين عنا، وحتى يصبحوا قادرين على الاختيار لأنفسهم، وسيكون هذا هدفاً قيماً للنظم التربوية" (Steyn، Johann & Deklerk، Jeanette 2005: 2 – 3).

وفي ظل هذه الحرية التي يجب أن تسود النظم التربوية، هناك العديد من الأساليب التدريسية الحديثة، التي ينادي بها بوبر، والتي يجب أن تأخذ بها المؤسسات التعليمية في المجتع الحديث، لكي يحقق الأهداف التربوية التي ذكرناها سابقاً، والتي تمكنه من تعميق وتجذير المبادئ والأسس الديمقراطية،

التي تجعل منه بالفعل مجتمعاً مفتوحاً، وأول تلك الأساليب، هو أسلوب حل المشكلات بالمحاولة والخطأ. إذ يرى بوبر من خلال نظريته الخاصة بالتعلم، أن الشكل الأفضل للتعلم، يجب أن يبدأ من الوعي الحقيقي للشخص بالمشكلة. أي أن المتعلم يبدأ تعلمه من الشعور بصعوبة ما أو مشكلة ما، سواءً كانت مشكلة عملية أو نظرية، وأياً كانت المشكلة، فمن الواضح أن المتعلم حين يجدها أو يصادفها لأول مرة، فإنه لا يستطيع أن يعرف الكثير عنها، وفي أفضل الأحوال، تكون لديه مجرد فكرة غامضة عما تتألف منه المشكلة في الواقع، فكيف يستطيع إذاً أن ايصل إلى حل ملاءم لها؟ ومن البهديهي أنه بداية الأمر لن يستطيع ولكن كيف؟ (4 :John Halliday).

إن تعرف المتعلم على المشكلة، يكون عن طريق التفكير فيها، ووضع بعض الحلول للمشكلة، ولو كانت غير ملائمة، وعن طريق نقد هذه الحلول غير الملائمة، يستطيع أن يقترب من فهم المشكلة. ذلك أن فهم المشكلة، يعني أن يفهم المتعلم لماذا لا يسهل حلها؟ لماذا تفشل أوضح الحلول؟. لذلك لابد أن يحاول معرفة سبب فشل هذه الحلول في حل المشكلة، بهذه الطريقة يمكن للمتعلم التعرف على المشكلة، التي شغلت تفكيره واستحوذت على اهتمامه، وبهذه الطريقة يمكنه الانتقال من حلول غير ملائمة، إلى حلول أفضل قليلاً، بشرط أن يكون لديه دائماً القدرة على التخمين من جديد. فأفضل طريقة لتعلم شيء ما عن المشكلة، هو محاولة حلها أولاً عن طريق التخمين، ثم محاولة تعيين الأخطاء التي وقع فيها (كارل بوبر 2003: 126- 127).

ولذلك، فإن كارل بوبر يلخص لنا الطريقة، التي يجب أن يتبعها كل باحث في معمله، أو كائن حي في صراعه مع الطبيعة، أو متعلم داخل مدرسته أو جامعته في حل المشكلات، في عدد من الخطوات، إذ يرى أن أي موقف يبدأ بمشكلة محددة لتكن (م1) لتأتي محاولة حلها (ح ح)، لكن لابد من مناقشة أو اختبار الحل، واستبعاد الخطأ (أ أ)، وإلا فلن تستمر الحياة. بعد حذف الخطأ يبرز موقف جديد، وأي موقف يحتوي على مشكلات، ينتهي إلى مشكلة جديدة (م2). وهكذا نجد الصورة المنهجية لأي محاولة لحل المشكلة: (م1 ـ ح ح ـ أ أ ـ م2).

وقد تقترح كثرة من الحلول، تختبر جميعها من أجل الوصول إلى أفضل م2 كما هو متضمن في الخطة التالية:

(م1) المشكة ـ (ح ح) الحل المرحلي ـ (أ أ) استبعاد الخطأ ـ (م2) المشكلة الجديدة. بمعنى أن المتعلم يواجه بمشكلة (م1)، وعادة عندما تكون بعض التوقعات مخيبة للأمل، ومن ثم يظهر ظرفي هو ليس مستعداً له. وكاستجابة طبيعية، يقوم المتعلم بتقديم حل مرحلي أو مؤقت (ح ح)، الذي يؤدي إلى الإقرار بالظرف الجديد، ثم يتم فحص المحاولة باستبعاد الخطأ (أ أ)، حتى يرى ما إذا كانت مناسبة، وكنتيجة تظهر مشكلة جديدة (م2) تختلف عن المشكلة الأساسية (م1)، باعتبار أن (م2) هي الظرف الجديد. هذا العرض ليس أكثر من تبسيط للخطة الأكثر تعقيداً، فهناك أكثر من عملية لد (ح ح) الحل المرحلي، ولد (أ أ) استبعاد الخطأ، كما يمثله الشكل التالي:

الشكل

أما حين يصعب حسم القول في أفضل الحلول المتنافسة، فإن الصياغة تتخذ الشكل التالي:

الشكل

والملاحظ في صياغة بوبر هذه لأسلوب حل المشكلات، أنها تشير إلى أن المعرفة تسير في حلقات متتالية، لكنها ليست دائرية، فهي لا تنتهي من حيث بدأت، بل تنتهي بموقف جديد ومشاكل جديدة. هذه الحدة هي التي تكفل التقدم المستمر للعلم أو المعرفة. كما نجد أن الخطأ داخل في صميم كل محاولة، ويستحيل تجنبه، وهو ذاته طريق التقدم المستمر عن طريق استبعاده. معنى هذا أن صياغة بوبر هذه قادرة على تجسيد منطق التقدم، ومنطق الكشف العلمي.

والمتعلم الذي تتيح له المؤسسات التربوية، التعلم بأسلوب حل المشكلات وبالمحاولة والخطأ، سيلجأ بعد أن تتبين له تشعبات المشكلة، ومشاكلها الفرعية، وارتباطها بمشكلات أخرى، إلى إخضاع حلوله الاختبارية للحوار والمناقشة، مع معلميه وزملائه في الصف أو المدرسة. ولهذا، فإن هذه الطريقة تتطلب، أن يكون لدى المتعلم الشجاعة والجرأة، في الإعلان أمام أساتذته وزملائه، عن الأفكار التي تبادرت إلى ذهنه، أو محاولاته في إيجاد ردود على الأسئلة أو حلول للمشكلات المطروحة، حتى وإن كان يعتقد بشكل كبير في خطائها، ولهذا تقول (Derrell Patrick Rowbotton (2006: 25؛ " إن قلقنا من أن نسأل سؤالاً سخيفاً، أو نرتكب خطأ، أمر لا ضرورة له: ينبغي أن نعلم، أن معظم تعلمنا إن لم يكن كله، يتكون من ارتكابنا للاخطاء والتعرف عليها. وهذا الأمر يتطابق أو يتوافق مع رأي بوبر القائل، بأن التعلم الحقيقي يحدث فقط عن طريق المحاولة والخطأ، في حين يعمل التكرار فقط، على تثبيت المعلومة أو السلوك في اللاوعي". ولهذا، فالمتعلمين في هذه الطريقة، يجب أن يتمتعوا بالثقة في مواجهة الفشل المستمر في حل المشكلات، التي يهتمون بإيجاد الحلول لها.

أما الطريقتين أو الأسلوبين الآخرين في التدريس، واللذين نالا جل اهتمام كارل بوبر، فهما ذو

علاقة وثيقة بالطريقة أو الأسلوب السابق (حل المشكلات بالمحاولة والخطأ)، بل قد يكونان في معظم الأحيان مكملان له، والفصل بين هذه الأساليب هو بغرض الدراسة. وهذين الأسلوبين هما: أسلوب المناقشة أو الحوار أو الجدل أو المناظرة، وأسلوب النقد العلمي العقلاني. والإثنان لا يتحقق وجودهما، كما ذكر رتشارد أي نيسبت (2005: 13) "... إلا في ظل سياسة تعليمية، هدفها بناء عقول يكون أساس تفكيرها مرونة دينامية، وانفتاحاً على الآخر وشفافية، وقدرة منهجية على فهم المشكلات، مع الإيمان بالإنسان وبمشروعية التنوع والاختلاف، على صعيد فردي ومحلي، وعلى صعيد كوكبي، مما يهيئ أساساً لوعي كوني، أو كما يقال صوغ محيط عقلي تنويري جديد، بناء عالم جديد، أو ثورة فكرية لعقل جديد غير منغلق على ذاته، بل عقل يسح الكون برحابته، تأسيساً على تفكير علمي أو عقلانية نقدية".

وطريقة الحوار والجدل والمناظرة، تقوم على مبادئ وضها كارل بوبر، لتشكل الأساس لهذه الطريقة أو الأسلوب في التدريس، ولكل جدل يجري بحثاً عن الحقيقة، وهي مبادئ في الأغلب أخلاقية، أهمها:

مبدأ اللاعصيمة: ربما كنت أنا مخطئاً، وربما كنت أنت على صواب، ولا ريب أنا قد نكون سوياً مخطئين.

مبدأ الجدل العقلي: نريد- بأقصى قدر من اللاشخصية- أن نحاول الحكم على حججنا، في صف نظرية ما أو ضدها: نظرية تكون واضحة قابلة للنقد.

مبدأ الاقتراب من الحقيقة: إننا نستطيع في معظم الأحوال، أن نقترب من الحقيقة أكثر، في مناقشة نتجنب فيها الهجوم الشخصي. يمكن لمثل هذه المناقشة أن تساعدنا على فهم أفضل، حتى في تلك الحالات التي لانصل فيها إلى اتفاق (كارل بوبر 1999: 242).

وهنا لابد من التنويه، إلى أن الحوار أو الجدل العقلي لكي ينجح كطريقة في التدريس، لابد من العمل على تنشئة الأجيال المتعاقبة على التسامح، أي أن يعتاد كل فرد منذ نعومة أظفاره، على تفضيل الغفران على العنف، وتقديم التفاهم على الرفض تجاه كل ما يتعلق بالآخر، مهما بلغت درجة الاختلاف بنيهما. لأننا إذا أردنا وجوداً حقيقياً وقوياً للتسامح، فإن على كل منا، أن يغفر حماقات الىخر. فقد "... وجد فوليتر أن ثمة حماقة شائعة، هي التعصب، يصعب أن نتسامح فيها. وأن حدود التسامح تنتهي هنا. فإذا منحنا التعصب الحق أن يحتمل، فإنا ندمر التسامح، ونحطم الدولة الدستورية، ونقضي على الديمقراطية "(كارل بوبر 1999: 232).

والحقيقة أنه لا يكفي شيوع قيمة أو فضيلة التسامح بين المتعلمين، لنجاح طريقة الحوار أو الجدل أو المناظرة في التدريس، بل لابد أن يكون المعلم ذاته مؤمناً بها، ومعتقداً بجدواها في اكتساب المعرفة، أو بتعبير آخر، أن يكون المعلم أنا حوارية، (... لأن (الأنا) اللاحوارية تحول (الأنت) إلى مجرد شيء، أما (الأنا) الحوارية كما يقول (مارتن بوبر) فتدرك أن (الأنت) قد أدركت وقعها، وأن المحتم أن تدخل مع (الأنا) في علاقة جدلية من أجل التغيير) (سعيد علي 1995: 219). وفي هذه الحالة، يمكن للمعلم إدارة عملية الحوار أو الجدل أو المناظرة داخل الصف بشكل ناجح حول القضايا التي يطرحها هو، أو يثيرها

المتعلمون، حسب ما يسمح به النظام التربوي السائد.

كما أن نجاح المعلم في إدارة الحوار بين المتعلمين، يتجسد في قدرته على جعل المناقشة أو الحوار خصباً مثمراً، ولن يكون الحوار خصباً إلى أقصى الحدود، إلا إذا أستطاع إثارة قضايا يختلف حولها المتعلمون لاختلاف توجهاتهم السياسية والفكرية، أي أن يتعمد المعلم إثارتها، بين متعلمين ينتمون إلى أطر فكرية مختلفة. فالخصوبة تعتمد في الأساس على الفجوة الأصلية بين آراء المساهمين في الحوار، فكلما كانت الفجوة أوسع، أمكن أن يكون الحوار أو المناقشة اخصب. وهذا ما أشار إليه كارل بوبر (2003: 62) في كتابه (أسطورة الإطار) بقوله: "... لا يحتمل أن تكون المناقشة، بن الذين يتقامسون كثيراً من الآراء خصيبة مثمرة، على الرغم من أنها قد تكون طيلة لطيفة، بينما تكون المناقشة، بين أطر واسعة الاختلاف، خصيبة مثمرة إلى أقصى الحدود، على الرغم من أنها قد تكون في بعض الأحيان عسيرة إلى أقصى الحدود، وربما لا تكون أبداً طيلة لطيفة (على الرغم من أننا نستطيع ان نتعلم الاستمتاع بها). وأحسب أننا نقول عن مناقشة أنها كانت خصيبة مثمرة، بقدر ما استطاع المساهمون فيها، أن يتعلموا فيها. وهذا يعني: أنه كلما كانت الأسئلة، ايت يطرحونها أكثر أهمية وأكثر صعوبة، وكلما حفزتهم على التفكير في إجابات أكثر جدة، وكلما زعزعت آراءهم، وكلما استطاعوا أن يروا الأشياء بعد المناقشة بصورة مختلفة، اتسعت آفاقهم العقلية".

وقد جاء اهتمام كارل بوبر بطريقة المناقشة أو الحوار في تحصيل المتعلمين للمعرفة، من كونها الأسلوب الأمثل لشحذ الذهن، وتقوية الحجة، وزيادة الثقة بالنفس، وترقية القدرة على التعبير، وتعويد الفرد على تعليم نفسه بنفسه، وتحسين القدرة على النقد والإقناع والتفكير الحر. كما أنها تساعد على تفتق الأفكار، واكتشاف الأخطاء، والرد عليها بحذق ومهارة. وكان بياجية كما أشار يزيد السورطي (2009: 22) "... قد توصل إلى أن أرقى درجات التفكير عند الإنسان، تتكون وتنمو من خلال التلاقح الفكري، الذي تحققه المناقشة والمناظرة".

أما بالنسبة للنقد العقلاني العلمي، فهو كما ذكرنا سابقاً، لا ينفصل عن الطريقتين السابقتين (حل المشكلات، والحوار أو الجدل العقلاني)، والا نقول أن علاقته وثيقة بالجدل أو الحوار، بل هما وجهان لعملة واحدة، لا يستقيم الواحد منهما بدون الآخر، فالنقاش أو الحوار يتم من خلال تحليل الأفكار ونقدها. كما أنه (النقد) يمثل الوجه الآخر أيضاً، لأسلوب حل المشكلات، حيث في كل محاولة للحل، يتم إخضاع الحلول المفترضة للتحليل والنقد، ليتبين للباحث أو المتعلم صحتها من خطئها.

والنقد العقلاني العلمي مثله مثل الجدل أو الحوار، لا يمكن له أن ينجح كطريقة في التدريس، إلا إذا نشأ المتعلمون منذ الصغر على الحرية في التفكير والتعبير، وعلى التسامح الذي يدفعهم إلى الاستماع للرأي الآخر المخالف، والرغبة في الاستفادة منه إن بدت لهم أهميته أو جودته. وهذه هي المبادئ التي أهتم الغرب بتنشئة أبنائه عليها، وكانت من أسباب تقدمه وتطوره منذ البداية، أي منذ أهتم بالنظرية في علوم الشرق، وأخضعها للفحص والدراسة، وأخذ منها ما رأه مفيداً، أو يصلح أن يكون له بمثابة نقطة إنطلاق في مختلف المجالات العلمية، التي كان النقد من عوامل نجاحها ازدهارها، وهو ما أكد عليه فيلسوف

العلم البريطاني جيوفري لويد عندما قال: " نجد في الفلسفة وفي الطب، وفي أي مجال آخر، نقداً لوجهات النظر الأخرى... وهناك من هم أكثر تقبلاً وسمحاة، إذ يرون أن الآراء الأخرى لديها شيء تقوله لهم ..." (ريتشارد أي نيسبت 2005: 29 - 30).

وقد اهتم كارل بوبر بطريقة النقد العقلاني في التدريس، ورأى أنها من أنسب الطرق في المجتمعات الحديثة، ليس لأنها من الطرق، التي تعمل على تدعيم وتعزيز ونجاح النظم الديمقراطية فحسب، بل لأنها من الوسائل، التي يسفر استخدامها عن وجود عدد من المبدعين، الذين يستطيون منح المجتمع، قدراً من الأفكار الجديدة، التي يحتاج إليها في تطوره ورقيه، ولذا تقول Darrell Patrick Rowbottom (2006: 26)): "... ينبغي الاهتمام بالمبدعين، أو الذين يجتهدون لإيجاد أفكاراً جديدة، التي قد تكون إما مفيدة أو صحيحة. بمعنى أكثر تحديداً، ما قد يبدو مثالاً (لفكرة ذكية)، غالباً ما يكون نتيجة إعمال الفرد لذهنه بطريقة نقدية، وفحص أو اختبار نقدي لوجهات النظر المتضاربة".

ولهذا، يحتاج النقد العقلاني لكي ينجح كطريقة في التدريس، إلى وجود معلم مؤمن بجدواه كوسيلة لتحصيل العلم والمعرفة فحسب، بل أن يكون هذا النقد العلمي جزء من ثقافته وسلوكه، لأنه في هذه الحالة فقط، سنكون على ثقة، بأنه سيبذل قصارى جهده، في تشجيع المتعلمين على الاختلاف في الآراء، والدخول في حوار حولها، باستخدام النقد العقلاني الذي يفحصها ويبين حقيقتها، وفي هذه الحالة، لن يختلف موقفه من النقد عن موقف كارل بوبر (1958: 173) الذي قال: " أريد فقط أن أدعو الآخرين للاختلاف معي، أريد بقدر الإمكان، أن أبعث في الآخرين الرغبة في رؤية الأشياء بضوء جديد، لكي يستطيع كل واحد أن يتخذ قراره الخاص، وفقاً لإمكانية بناء الرأي الحر. يجب على كل عقلاني، أن يقول مع كانط: لا يمكن للمرء أن يتعلم الفلسفة، ولكن يمكنه فقط، أن يتعلم التفلسف، أي وجهته النظر النقدية".

وهذا يعني، أن نجاح أسلوب النقد العقلاني في التدريس، يتطلب من المعلم إشاعة جو من الحرية داخل الصف، والبعد تماماً عن التعالي والسيطرة والتحكم والاستبداد في الرأي، والعمل على كل ما من شأنه، أن يشعر المتعلمين بالثقة بالنفس، إلى الدرجة التي تجعل الواحد منهم، لايتردد في مناقشة آراء المعلم ذاته، ووجهات نظره، ومواقفه من القضايا التي تطرح كموضوعات للنقاش والحوار. وهو ما نجده في كتاب كارل بوبر (1999: 113) (بحثاً عن عالم أفضل)، عندما أخبرنا عن تجربته في مجال التعليم، حيث قال: " لم ندرس أنا وزملائي بالقسم أبداً بطريقة تحكمية أو دوجماطيقية. كنا نطلب من طلبتنا دائماً، أن يقاطعوا المحاضرة إذا لم يفهموا شيئاً، أو إذا كان لديهم اعتراض. أبداً لم نعاملهم من عل. أبداً لم ننصب أنفسنا كمفكرين كبار. كنت أكرر تأكيدي بأنني لا أود أن أحول أحداً إلى مذهب جديد. كنت ببساطة أضع أمام الطلبة المشاكل وحلولها التجريبية. وطبيعي أنني كنت أوضح موقفي تماماً- ما أعتبره صحيحاً وما أعتقد أنه خاطئ. إنني لا اقترح أي مذهب فلسفي، أو أي إلهام جديد، وإنما قدم مشاكل وحلولاً للتجريب، لتفحص هذه الحلول التجريبية فحصاً نقدياً".

ومع ذلك، فإنه لا يجب أن تقتصر طريقة النقد العقلاني في التدريس، على تشجيع المتعلمين

على نقد الأفكار والقضايا التي تطرح عليهم، أو التي يتاح لهم إثارتها، بل يجب أن يهتم المعلم، بتشجيعهم وحثهم على النقد الذاتي، الذي من خلاله يؤكدون على أنهم أصبحوا على درجة كبيرة جداً من العقلانية والعلمية، ويستحقوزن ما يسعون إليه من تحرر واستقلالية، ولهذا، "... نجد فوليتر يناشد أمانتنا الذهنية: بأن علينا أن نعترف بأخطائنا، بأننا لسنا معصومين من الخطأ، وأن نعترف بجهلنا. فقد كان فوليتر يعلم جيداً، بوجود المتعصبين المقتنعين تماماً بآرائهم. لكن، هل اقتناعهم صادق حقاً؟ هل اختبروا بصدق أنفسهم وأسباب اعتناقهم لهذه المعتقدات؟ ليس موقف النقد الذاتي جزء من كل أمانة؟ " (كارل بوبر 1999: 232).

وهذا النقد الذاتي، هو ما دفع سقراط إلى النضال الدائم ضد الرضاعن النفس، فالإنسان في رأيه، "... ليس مجرد قطعة لحم أو جسد، بل هو أكثر من هذا بكثير، إنه ومضة إلهية، عقل، وحب للحقيقة، وفضل وإنسانية، وحب للجمال والصلاح، وهذه كلها تجعل حياة الإنسان جديرة بأن تعاش. لأنك أولاً وقبل كل شيء عقل، فعقلك هو الذي يجعل منك إنساناً، وهو الذي يمكنك من أن تكون أكثر من مجرد حزمة من الرغبات والتمنيات، وهو الذي يجعلك شخصاً متمتعاً باكتفاء ذاتي، ويخول لك أن تزعم بأنك غاية في ذاتك" (كارل بوبر 1998: 188- 189). ومقولة سقراط: (اعتنوا بأنفسكم)، تعد نداء واسع النطاق للأمانة الذهنية أو العقلية. تماماً، كما أن مقولته (أعرف نفسك) التي يردها دائماً، إنما تذكرنا بحدودنا العقلية. وبأن على الإنسان أن لا يغتر بحجم معرفته، فهو كلما عرف أكثر، كلما أزدادت معرفته بجهله اللامتناهي. ولهذا، فإن عليه تقييم ونقد ما لديه من معارف وأفكار، وما يقوم به من أفعال وسلوكيات، وهو لن يمتلك هذه المهارة أو القدرة على نقد ذاته، إلا من خلال الأساليب التدريسية، التي تستخدم النقد العلمي في تعليم وتربية النشء داخل المؤسسات التربوية.

وأخيراً، نصل إلى الطريقة أو الأسلوب الأخير في التدريس، الذي يراه بوبر مناسباً للتغيرات، التي تشهدها المجتمعات الحديثة، وهو أسلوب بناء المعرفة التعاوني وذلك باعتبار المدرسة مؤسسة بناء معرفة. وتخدف هذه الطريقة إلى إعداد المتعلمين للحياة في مجتمع المعرفة، وذلك باتباع الأساليب، التي تخلق منهم أجيالاً تتسم بالمرونة، والإبداع، والقدرة على حل المشكلات، وحاصلة على الأبجدية التكنولوجية، وتمتلك مهارات الحصول على المعرفة، وفوق كل ذلك، الاستعداد للتعلم مدى الحياة.

إن هذا الأسلوب في التعليم، يسعى إلى تقديم نوع من الخبرة للمتعلمين، يضمن لهم ألإضل إعداد للحياة في مجتمع المعرفة، أي أن يحصلوا على خبرة القيام بالعمل المنتج، الذي يتضمن قيمة تتجاوز إرضاء حاجاتهم أو حاجات معلميهم. وبناء على ذلك، ".. إذا أرادت المدارس بأن تكون مؤسسات تعليمية، يحصل فيها الطلبة على تلك الخبرة، فإن دور الطلبة يجب أن يتغير من كونهم زبائن إلى أعضاء. وهذا يعني تغيير وظيفة المدرسة من مؤسسة تقديم خدمة، إلى مشروع إنتاجي يكون الطلبة فيه مساهمين. هذا المشروع الإنتاجي يكون في صورة نشاط نموذجي، تقوم فيه مجموعات مختلفة من الطلبة، ببحث جوانب مختلفة لموضوع واحد، ثم تقوم كل مجموعة بتعليم أعضاء المجموعات الأخرى، أو تزويدهم بالمعلومات التي استفادها من الجانب الخاص بهم، حتى يصبح الجميع يعرفون كل شيء عن الموضوع بجوانبه المختلفة.

أي أن يكون هناك فريق بحث من الطلبة، وهذا ما يمكن أن نطلق عليه مشروع (بناء المعرفة التعاوني) " (Marlene Scardamalia & Carl Bereiter 1999 ، 275).

وقد لا تكون المعرفة المنتجة ذات قيمة كبيرة تتجاوز جماعة الطلبة، ولكن المهم أن هؤلاء الطلبة داخل كل فريق، قد أصبحوا مساهمين في الصالح العام، فهم كالعمال في الصناعة الحديثة، يسهمون في مصادر المعرفة للمؤسسة التابعون لها (Scardamalia، M & Bereiter، C 1999 ، 277). والأهم من ذلك كله، أن هذه الطريقة علمتهم كيف يكتسبون الخبرة، التي تساعدهم على التحرر والاستقلال، وعدم الاعتماد على الآخرين، فالمثل الصيني يقول: "بدلاً من أن تعطي للإنسان سمكة كل يوم، علمه كيف يصطاد". وهذا بالتحديد ما يسعى إليه مشروع بناء المعرفة التعاوني، كوسيلة أو طريقة في التدريس.

وفي نهاية عرضنا لأساليب التدريس التربوية، التي تلائم التغيرات التي تشهدها المجتمعات الحديثة، من وجهة النظر البوبرية، لابد من الإشارة، إلى أن هناك صعوبات ستعترض إحداث النقلة، من الأسلوب المترسخ للتدريس بالتلقين، في بعض المجتمعات، إلى أساليب التدريس الحديثة، كالتعلم بالاكتشاف، والتعلم من خلال حل المشكلات بالمحاولة والخطأ، والتعلم بالحوار والجدل والمناظرة، والنقد العقلاني العلمي، إضافة إلى ما يتطلبه تغيير الذهنية التربوية، من نظام يتمحور حول المعلم، إلى نظام يتمحور حول المتعلم، وما يتعلق بذلك، من ضرورة تمنية دوافع المشاركة، والعمل بروح الفريق وما شابه. هذا بالإضافة إلى ما ذكره نبيل علي (2009، 207) عن "... كيفية إعادة تأهيل المعلمين، لكي يكتسبوا المعارف والمهارات اللازمة، لتنمية التفكير النقدي والتفكير الإبداعي لدى تلاميذهم، والتي تمثل تحدياً كبيراً، نظراً لعدم توافر بيئة داخل المؤسسات التربوية وخارجها، تحابي مثل هذه الأنماط من التفكير"، أو تؤمن بأساليب التقويم التربوي الحديثة، البعيدة عن الاختبارات، التي تقيس مستوى الحفظ والتذكر لدى المتعلمين، وتتبع طرق أخرى تتلاءم مع المنهج الحيث، والأساليب الجدية المتبعة في تقديمه لهم.

التقويم التربوي:

إن تغيير المناهج الدراسية والأساليب المتبعة في تقديمها للمتعلمين، بما يتوافق مع وجهة النظر البوبرية، يتطلب تغيير الطرق أو الأساليب المستخدمة في قياس تحصيلهم العلمي، فالقياس الصحيح لمدى ما أحرزه المتعلم من تقدم في عملية التعلم، لا يكون عن طريق استرجاع المعلومات المخزونة في ذاكرته، وتسطيرها على الورق، بشكل يمكن المعلم من مقارنتها، بما يسمى الإجابات النموذجية التي أعدت سلفاً، لكي يتأكد من خلالها، أن المتعلم ملتزماً تماماً بالنص المدرسي، ويصبح التقدير الذي يستحقه، بمقدار ما يقترب أو يبتعد في إجابته عن ذلك النص، بل أصبح المقياس، هو قدرته على العمل والنشاط، والسلوك القائم على البصيرة والذكاء والتحليل والتركيب والنقد، وما يتبع هذا كله، من قدرة على تكوين الرأي ووجهة النظر، وبناء الحجة والبرهان، في مناقشة القضايا والموضوعات المطروحة، أو التي تثير اهتمامه ويرغب في طرحها ومناقشتها، ولذلك يقول جون ديوي: " إن أعمال الفكر أو الذاكرة وحدها لا يمكن أن يتيح للمرء قدرة على تحليل الحقائق وإعادة تنظيمها، لمعرفة تفسيرها وتصنيفها، بل لابدمن التمرس

بالأشياء، والتحاور حول القضايا ونقدها، وممارسة الأنشطة التي تكسب المتعلم خبرة عملية، كل هذا يجب أن يتم إذا أردنا اكتساب المعرفة بشكل صحيح، وهذا ما يجب على التربية أن تضعه نصب عينها" (سعيد علي 1995 : 106).

وهذا يعني، أن التقويم التربوي لمستوى تحصيل المتعلم، يجب أن لا يعتمد على الاختبار، كوسيلة واحدة يتحدد على أساسها مصيره، الذي يصبح بين يدي المعلم، الذي يعد الاختبار وينفذه، ويصحح الأوراق، ويرصد العلامات، بطريقة قد تكون ذاتية في أغلب الأحيان، بل يجب تنويع وسائل التقويم، لتشمل المناقشات والحوارات، وإثارة المشكلات والبحث عن حلول لها، ونقد الموضوعات، والمشاركة في الأنشطة، والمشاركة في الأعمال الجماعية، واكتساب الخبرة العملية من المشروعات الإنتاجية، وإرجراء الأبحاث، والقيام بالملاحظات والمقارنات، وإعداد التقارير، وغيرها من الوسائل التي تضمن أيضاً، استمرار عملية التقويم التربوي، وعدم اقتصادرها على فترة زمنية معينة، مثل نهاية الفصل أو نهاية العام، كما هو متبع في النظم التقليدية.

وهكذا، نجد أن النظم التعليمية، التي تبتعد عن اتخاذ الاختبارات التقليدية، التي تعتمد على الحفظ والاسترجاع، كوسيلة وحيدة لقياس مستوى التحصيل المعرفي، تستطيع أن تقيم المتعلمين بشكل أفضل، وتبتعد أكثر عن الأحكام الذاتية، فكلما تعددت وتنوعت المواقف، التي يستطيع المعلم أن يحكم فيها على المتعلمين، زادت صلاحية وموضوعية حكمه عليهم. ولهذا، لابد للتربية الحديثة من تطوير مقاييس التحصيل العلمي أو المعرفي، لكي تقيس ما اكتسبه المتعلم من مهارات التفكير الإبداعي، وتبني السلوك العقلاني، وموازنة الأمور ومناقشتها بطريقة علمية وموضوعية.

وأخيراً، لابد من الإشارة هنا، إلى أن هذا النظام التربوي الحديث، بما يتضمنه من أهداف تربوية، ومناهج دراسية، وأساليب تدريسية وتقويم تربوي، لن يؤتي ثماره المرجوة، إذا سيطرت عليه الدولة سيطرة كاملة، لأنها ستحوله إلى نظام آخر، يسير بالمجتمع في طريق أقرب إلى المجتمع المغلق منه إلى المجتمع المفتوح، يقول بوبر: "... إن إعطاء أو منح مسؤولي الدولة السلطة لصياغة أو تشكيل العقول، وكذا السيطرة على ما يعلم، يعرض الحرية الفكرية للخطر، ويفتح الباب للنظام الشمولي "(23 : 2007 Lang Lands). وهذه هي الحقيقة، التي نجدها في النقد الشديد، الذي وجهه كارل بوبر- في كتابه (المجتمع المفتوح وأعداؤه)- لدولة أفلاطون المستقرة، بنظامها الطبقي الجامد، حيث "... تعرض النظام التربوي الأفلاطوني للهجوم والنقد، لأنه صمم لكي يكون مجرد وسيلة للحفاظ على الدور الطبقي، وجعل العامة تعتمد اعتماداً كلياً على الحكام. وأن الوظيفة العظمى للتربية، تكمن في تحقيق استقرار الدولة، وخاصة النظام الطبقي، وذلك عن طريق إعداد الحكام للحكم، والعامة كي تكون محكومة دون أي استفسار يذكر" (Steyn، Johann & Deklerk، Jeanette 2005 : 4).

ولكن هذا لا يعني، أن كارل بوبر يرفض سيطرة الدولة على النظم التربوية، بل نجده يؤكد "... على ضرورة تلك السيطرة، ولكن بقدر معقول، بحيث يحقق الشباب الحماية من التجاهل، الذي يجعلهم غيرقادرين على حماية حريتهم. فعلى الدولة أن تعمل على توفيركل الإمكانيات التربوية لكل فرد. ولكن

إذا زادت سيطرتها على الأمور التربوية، فإن سيطرتها هذه ستكون خطراً مميت للحرية. فسلطة الدولة الكاملة في الأمور التربوية، تعمل على تحقيق العكس تماماً من هدف سقراط، المتمثل في التواضع الفكري والنقد الذاتي، إنها تعمل على إنتاج الرضا الذاتي الزائف، والرضا الفكري العام، بدلاً من عدم الرضا النقدي والتعطش للتطور" (كارل بوبر 1998، 111).

ولهذا، لابد أن تكون سيطرة الدولة على النظم التربوية، "... في الحدود التي تضمن بها، قدراً من الوحدة في التعليم داخل المؤسسات التعليمية، تحاول من خلاله بناء شخصية أبناء المجتمع بناءً متقارباً، يحقق الإنسجام والتوافق العام للأمة، وفقاً لتراثها وثقافتها ومعتقداتها " (أمة السلام جحاف 2009، 96).

فهذه السيطرة الجزئية للدولة، من جانب، تضمن للمجتمع الوحدة والاستقرار، اللذان يعدان شرطان ضروريان لوجوده، والتحرر من جانب آخر، يوفر له المخرجات التربوية، التي تملك مهارات القدرة على التغيير والتجديد والإبداع والابتكار، وبالتالي تضمن له، تحقيق التقدم والتطور، والإسهام في الحضارة الإنسانية الحديثة.

المراجع

1) ابن عاشور: رافع، " الحريات العامة في النظم الديمقراطية"، مجلة التسامح، العدد25، السنة السابعة، شتاء 2009م، (-163 186).

2) أبو زيد: أحمد، " المعرفة وصناعة المستقبل"، كتاب العرب، رقم (61)، يوليو 2005م.

3) أحمد: سعد مرسي، " تطورالفكر التربوي"، عالم الكتب، القاهرة، ط5، 1981م.

4) أحمد: عبدالسميع سيد،" الأيديولوجية والتربية"، مجلة دراسات تربوية، الجزء الثاني، عالم الكتب، القاهرة، مارس 1986م (95 - 127).

5) إسماعيل: محسن، " الحريات الفردية في الفكر الغربي: مفهومها ونشأتها وتطورها"، مجلة التسامح، العدد 25، السنة السابعة، شتاء 2009، (-130 147).

6) البغدادي: محمد،" الاستقراء والاستنباط عند كارل بوبر"، 2009.

7) البلاسي: فؤاد،" العلم والاكتشافات العلمية" (بدون تاريخ).

8) الحسن: إحسان،" موسوعة علم الاجتماع"، الدار العربية للموسوعات، بيروت، ط1، 1999م.

9) الحفني: عبد المنعم، " الموسوعة الفلسفية"، دار ابن زيدون، بيروت، كتبة مدبولي، القاهرة، ط1، (بدون تاريخ).

10) الحمد: تركي، " هل من جديد في الفكر السياسي؟: الفكر السياسي ومتغيرات العصر"، مجلة عالم الفكر، المجلد الخامس والعشرون، العدد الثاني، أكتوبر- ديسمبر 1996م (18 - 25).

11) الخطابي: عز الدين، " الأخلاق والحرية بين ضرورة الواجب وعقلانية التواصل الديمقراطي (من كانط إلى هابر ماس)"، مجلة التسامح، العدد25، السنة السابعة، شتاء 2009م (66 - 79).

12) الخميسي: السيد سلامة،" تربية التسامح الفكري: صيغة تربوية مقترحة لمواجهة التطرف"، مجلة التربية المعاصرة، العدد السادس والعشرون، السنة العاشرة، مارس 1993م (-77 109).

13) الخولي: يمنى طريف، " تصدير كتاب (أسطورة الإطار) لكارل بوبر، الذي قامت بترجمته"، عالم المرعفة، العدد 292، إبريل/ مايو 2003م.

14) الخولي: يمنى طريف، " فلسفة العلم في القرن العشرين: الأصول. الحصاد. الآفاق المستقبلية"، عالم المعرفة، العدد 264، ديسمبر 2000م.

15) الخولي: يمنى طريف، " فلسفة كارل بوبر: منهج العلم... منطق العلم"، رسالة ماجستير منشورة، الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1989م.

16) الخولي: يمنى طريف، " مئوية كارل بوبر... قرن توهج فيه التفكير العلمي"، مجلة وجهات نظر، السنة الرابعة، العدد السالث والأربعون، أغسطس 2002م (30 34-).

17) الخولي: يمنى طريف،" نظرية الحرية في الفلسفة السياسية والأوروبية"، مجلة التسامح، العدد

25، السنة السابعة، شتاء 2009م (49 - 65).
18) الخويلدي: زهير، " كيف يساهم فعل النمذجة في تقدم المعرفة العلمية"، 2005م.
19) الساعاتي: حسن، " إشكال المنهج في العلوم الاجتماعية"، ورقة عمل مقدمة في إلى ندوة " إشكالية العلوم الاجتماعية في الوطن العربي"، دار التنوير للطباعة والنشر، بيروت، ط1، 1984م.
20) السالمي: عبد الرحمن، " قضايا الحريات الخاصة والعامة "، مجلة التسامح، العدد 25، السنة السابعة، شتاء 2009، (7 - 9).
21) السورطي: يزيد عيسى، " السلطوية في التربية العربية"، عالم المعرفة، العدد 362، إبريل 2009م.
22) الشبة: محمد، " النظرية والتجربة" 2009م.
23) الطويل: توفيق،" إشكالية العلوم الاجتماعية: إنها ليست علوماً" ورقة عمل مقدمة إلى ندوة " إشكالية العلوم الاجتماعية في الوطن العربي"، دار التنوير للطباعة والنشر، بيروت، ط1، 1984م؟
24) اللقاني: أحمد حسين، " المناهج بين النظرية والتطبيق"، عالم الكتب، القاهرة، ط3، 1989م.
25) المطيري: عبدالله،" إشكالية العلم في الواقع العربي- قراءة من منظور ابستمولوجي (معرفي) وسوسيولوجي (اجتماعي)"، (بدون تاريخ).
26) المطيري: عبدالله،" قراءة في منطق البحث العلمي لكارل بوبر"، المنظمة العربية للترجمة، 2006م.
27) المشاط: عبد المنهم،" التربية والسياسة"، دار سعاد الصباح، الكويت، مركز ابن خلدون للدراسات الإنمائية، بيروت، ط1، 1992م.
28) النوري: عبد الغني، عبود: عبد الغني،" نحو فلسفة عربية للتربية"، دار الفكر العربي للطباعة والنشر، مصر، ط2، 1979م.
29) باركر: ستوارت، " التربية في عالم ما بعد الحداثة"، ترجمة: سامي نصار، الدار المصرية اللبنانية، القاهرة، ط1، 2007م.
30) برنيري: ماريا لويزا، " المدينة الفاضلة عبر التاريخ"، ترجمة: عطيات أبو السعود، عالم المعرفة، العدد 225، سبتمبر / أيلول، 1997م.
31) بريغز: أسا، بورك، " التاريخ الاجتماعي للوسائط: من غتنبرغ إلى الانترنت"، ترجمة: مصطفى قاسم، عالم المعرفة، العدد 315، مايو 2005م.
32) بغورة: الزواوي،" الشمولية والحرية في الفلسفة السياسية المعاصرة"، مجلة عالم الفكر، العدد3، المجلد 33، يناير – مارس 2005م (23 - 56).
33) بوبر: كارل، " آراء حول انهيار الشيوعية: محاولة لفهم الماضي من أجل تشكيل المستقبل"، محاضرة ألقيت في سيفيليا، 6 مارس 1992م.

34) بوبر: كارل، " أسطورة الإطار: في دفاع عن العلم والعقلانية"، ترجمة: يمنى الخولي، عالم المعرفة، العدد 292، أبريل / مايو 2003م.
35) بوبر: كارل، " أفكار في التاريخ والسياسة، في مسألة الحرية"، محاضرة ألقيت في مدينة الباخ في 25 أغسطس 1958م.
36) بوبر: كارل، " الحرية والمسؤولية الفكرية"، محاضرة ألقيت في St. Gallen في يونيو 1989م.
37) بوبر: كارل، " الحياة بأسرها حلول لمشاكل"، محاضرة ألقيت في بادهومبرج عام 1991م.
38) بوبر: كارل، " المجتمع المفتوح وأعداؤه"، الجزء الأول، ترجمة: السيد نفادي، دار التنوير للطباعة والنشر، لبنان، ط1، 1998م.
39) بوبر: كارل، " المجتمع المفتوح وأعداؤوه"، الجزء الثاني، دار التنوير للطباعة والنشر، بيروت، ط7، 1992م.
40) بوبر: كارل،" بحثاً عن عالم أفضل"، ترجمة: أحمد مستجير، مكتبة الأسرة، القاهرة، 1999م.
41) بوبر: كارل، " بؤس الأيديولوجيا: نقد مبدأ الأنماط في التطوير التاريخي"، ترجمة: عبد الحميد صبرة، دار الساقي، بيروت، ط1، 1992م.
42) بوبر: كارل، " ضد التهكم والسخرية في تفسير التاريخ"، محاضرة ألقيت بجامعة ايخشتات Eichstatt، مايو 1991م.
43) بوبر: كارل، " في الحرية والديمقراطية"، ترجمة: عقيل عيدان، ترجمات تنوير رقم (1)، الكويت، ط1، 2009م.
44) بوبر: كارل، " في ضرورة السلام"، كلمة شكر بمناسبة منح بوبر ميدالية أتوهان للسلام"، في برلين، في 17 ديسمبر 1993م.
45) بوبر: كارل، " ملاحظات حول نظرية وعمل الدولة الديمقراطية"، محاضرة ألقيت في ميونينج، يوم 9 يونيو 1988م.
46) بوبر: كارل، " منطق الكشف العلمي"، ترجمة: ماهر عبد القادر، دار النهضة العربية للطباعة والنشر، بيروت، 1986م.
47) بوبر: كارل، " نحو نظرية للديمقراطية"، مقالة نشرت في مجلة Der Spiegel، العدد 32، أغسطس 1986م (54 - 60).
48) بوعزة: الطيب، " في نقد الفكر الغربي"، مجلة قضايا دولية، العدد 376، السنة الثامنة، مارس 1997م (27 - 29).
49) تيبس: يوسف، " تاريخية العلم: النفي محرك للعلم- نموذج كارل بوبر)، مجلة عالم الفكر، العدد (1)، المجلد 35، يوليو – سبتمبر 2006م (253 - 315).
50) جبر: شمخي، " الطفل والتسلط التربوي في الأسرة والمدرسة"، مجلة الحوار المتمدن، العدد 1486، مارس 2006م (1 - 23).

51) جحاف: أمة السلام محمد، " باروخ سبينوزا: فلسفة وتربية"، دار الآفاق للطباعة والنشر، صنعاء، ط1، 2008م.
52) جحاف: أمة السلام محمد، " بيدا جوجيا الموسرين والأثرياء"، دار الآفاق للطباعة والنشر، صنعاء، ط1، 2009م.
53) جلال: شوقي، " مستقبل الليبرالية"، مجلة الهلال، يناير 2005م (88 - 93).
54) حاوي: رياض،" أثر الوضعية في الفكر الديني"، 1426هـ.
55) حسن: عبد الباسط محمد، " أصول البحث الاجتماعي"، مكتبة وهبة، القاهرة، ط9، 1985م.
56) حمداوي: جميل " مفهوم الغير في الخطاب الفلسفي بين الالتباس والوضوح"، مجلة التسامح، العدد 27، السنة السابعة، صيف 2009م (325 - 342).
57) خرتش: فيصل،" من هو كارل بوبر؟"، مجلة المعرفة السعودية، العدد 145 / 2009م (6 - 9).
58) خليل: ياسين،" منطق المعرفة العلمية"، منشورات الجامعة الليبية، 1971م.
59) رسل: برتراند، " الفلسفة بنظرة علمية"، ترجمة: عثمان نوية، الانجلو مصرية، القاهرة، (بدون تاريخ).
60) زيادة: رضوان، " صدام الحضارات هاجس الصراع وخطاب النفي"، مجلة شؤون الأوسط، العدد 104، خريف 2001م(205 - 228).
61) سارتون: جورج، " تاريخ العلم"، الجزء الثالث، ترجمة: توفيق الطويل وآخرون، دار المعارف، القاهرة، 1961م.
62) سوروس: جورج،" من كارل بوبر إلى كارل روف وبالعكس" (بدون تاريخ).
63) صعب: حسن، " علم السياسة"، دار العلم للملايين، بيروت، ط8، 1985م.
64) صقر: إبراهيم،" أزمة الديمقراطية وإشكالية العلوم الاجتماعية"، ورقة عمل مقدمة إلى ندوة " إشكالية العلوم الاجتماعية في الوطن العربي"، دار التنوير للطباعة والنشر، بيروت، ط1، 1984م.
65) طوقان: قدري،" العلوم عند العرب"، دار إقرأ، بيروت، ط2، 1983م.
66) علي: حسين، " الأسس الميتافيزيقية للعلم"، (بدون تاريخ).
67) علي: سعيد إسماعيل" فلسفات تربوية معاصرة"، عالم المعرفة، العدد 198، يونيو 1995م.
68) علي: نبيل، " العقل العربي ومجتمع المعرفة: مظاهر الأزمة واقتراحات بالحلول"، الجزء الأول، عالم المعرفة، العدد 369، نوفمبر 2009م.
69) عواد: محمد أحمد، " منطلقات التسامح عند الفلاسفة المسلمين" (بدون تاريخ).
70) عوادة: محمود، " علم الاجتماع بين الرومنسية والراديكالية"، مكتبة سعيد رأفت، مصر، ط1، 1976م.
71) عودة: نبيل،" مراجعة فكرية في ضوء النقد للماركسية"، (بدون تاريخ).

72) عيدان: عقيل يوسف، " مقدمة ترجمة موضوع في الحرية والديمقراطية لكارل بوبر"، ترجمان تنوير رقم (1)، الكويت، ط1، 2009م.
73) غريمان: بيير، " المثولوجية اليونانية"، ترجمة: هنري زغيب، منشورات عويدان، بيروت، 1982م.
74) فاروق: أحمد، " من الابستمولوجيا إلى الأيديولوجيا: دراسة تحليلية- نقدية لفلسفة كارل بوبر السياسية"، رسالة ماجستير غير منشورة، كلية الآداب، جامعة عين شمس. (بدون تاريخ).
75) قمبر: محمود، " التربية وترقية المجتمع"، دار سعاد الصباح، الكويت، ط1، 1992م.
76) قنصوة: صلاح، " فلسفة العلم"، دار التنوير للطباعة والنشر، بيروت، ط2، 1983م.
77) كرم: يوسف، " تاريخ الفلسفة الحديثة"، دار القلم، بيروت، (بدون تاريخ).
78) كريسون: أندرية، " روسو: حياته- فلسفته- منتخبات"، ترجمة: نبيه صقر، منشورات عديدات، بيروت- باريس، ط4، 1988م.
79) كوهن: آ، " التلمود- عرض شامل للتلمود وتعاليم الحاخامات حول: الأخلاق، الآداب، الدين، التقاليد، القضاء"، ترجمة: جاك مارتي، نقله إلى العربية: سليم طنوس، دارالخيال للطباعة والنشر، بيروت، ط1، 2005م.
80) لطفي: سهير، " غياب الديمقراطية وإشكالية العلوم الاجتماعية في الوطن العربي: رؤية تحليلية"، ورقة عمل مقدمة إلى ندوة " إشكالية العلوم الاجتماعية في الوطن العربي"، دار التنوير للطباعة والنشر، بيروت، ط1، 1984م.
81) محمد: محمد علي، " أصول علم الاجتماع السياسي: السياسة والمجتمع في العالم الثالث"، الجزء الثاني" القوة والدولة"، سلسلة علم الاجتماع المعاصر، الكتاب الحادي والثلاثون، دار المعرفة الجامعية، الاسكندرية، (بدون تاريخ).
82) محمد: محمد علي، " تاريخ علم الاجتماع: الرواد والاتجاهات المعاصرة"، دار المعرفة الجامعية، الاسكندرية، ط2، 1987م.
83) محمود: زكي نجيب، " نافذة على فلسفة العصر"، كتاب العربي، العدد السابع والعشرون، إبريل 1990م.
84) مدبولي: محمد عبد الخالق، " أزمتا التنظير والممارسة وعلاقتهما بظاهرة تفكيك البنية في السياق التربوي الغربي المعاصر- دراسة تحليلية"، مجلة كلية التربية، جامعة حلوان، 2005م (3 - 16).
85) مرحبا: محمد عبد الرحمن، " مع الفلسفة اليونانية"، منشورات عويدان، بيروت 1983م.
86) مرسي: فؤاد، " المنهج بين الوحدة والتعددية- رؤية تحليلية"، ورقة عمل مقدمة إلى ندوة "إشكالية العلوم الاجتماعية في الوطن العربي"، دار التنوير للطباعة والنشر، بيروت، ط1، 1984م.
87) معن: مشتاق عباس، " الحقيقة الحقيقية والحقيقة الأيديولوجية" (بدون تاريخ).
88) موسى: محمد يوسف، " تاريخ الأخلاق"، دار الكتاب العربي، القاهرة، 1953م.

89) موسوعة السياسة، الجزء الثاني، المؤلف الرئيسي: عبد الوهاب الكيالي، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ط4، 2001م.
90) موسوعة السياسة، الجزء الثالث، المؤلف الرئيسي: عبد الوهاب الكيالي، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ط3، 1993م.
91) نيسبت: ريتشارد آي، " جغرفية الفكر: كيف يفكر الغربيون والآسيويون على نحو مختلف... ولماذا؟"، ترجمة: شوقي جلال، عالم المعرفة، العدد 312، فبراير 2005م.
92) هزاع: كريم، " تعليق على مراجعة كتاب الحرية والديمقراطية لكارل بوبر"، مركز الحوار للثقافة (تنوير)، 2009م.
93) هويدي: يحيى، " المعرفة والعلوم الاجتماعية"، ورقة عمل مقدمة إلى ندوة " إشكالية العلوم الاجتماعية في الوطن العربي"، دار التنوير للطباعة والنشر، بيروت، ط1، 1984م.
94) وطفة: على أسعد، " التربية على قيم التسامح"، (بدون تاريخ).
95) وهبة: نادر، " في موضوع الثقافة العلمية- رؤية مفاهيمية وتعريفات"، مركز القطان، (بدون تاريخ).
99) ياسين: السيد، " الشخصية العربية بين صورة الذات ومفهوم الآخر"، دار التنوير للطباعة والنشر، بيروت، ط3، 1983م.
100) Bailiey Richard. P،" Education in the Open Society: Karl popper's the three worlds of knowledge" Rafe champion، July 1987.
101) Bailiey Richard. P، " Popper، creativity and education" Un published papor 2009.
102) Bryan Magee، " confessions of a philosopher" phcenix، 1998.
103(Bryan Magee، "karl popper، edited by frank kermod"، Viking press Newyork، secone edition، 1973.
104) Darrell Patrick rowbottom، "on the sign ificance of 'world' for the depersonalization of inguiry and the democratization of education" University of Aberdeen، unitedkingdom. Learning for democracy، vol. 2، no. 2، 2006.
105) David Goodstein، "how science works"، ph. D. is vice provost، professor of physics، 2000.
106) Dirkverhofstadt، "theliberaltestamentofkarlpopper" vijvarmeerspark 24 – 9000 gent، Belgium: verhofstadt،dirk@pandora.be، prague، 15 september 2007.

107) Isaiah Berlin، "historical inevitability"، augustecomte memorial trust lecture، oxford University press، London، 1954.
108) John Halliday، "Popper and the philosophy of education" University of strathclyde- Glasgow- UK.
109) Karl Pearson، "the grammer of science" 1911.
110) Lang lands، Margaret، "an evalvation of the constitional courts contribution towards the attainment of an open society in south Africa". 2007.رسالة ماجستير غير منشورة، جامعة جوهان سبرج
111) Marlene Scardamalia & Carl Bereiter، "schools as knowledge- building organization" in D. keating & C. hertzman (Eds.) health and wealth of nations. Newyork: Guilford 1999.
112) Steyn، Johann & Deklerk، Jeanette، "karl popper's views on an open society and their implications for the democratic transformation of south African education"، volume 9، issue 1، publication date: 2005.