المآل الأيديولوجي لفلسفة العلم

كارل بوبر نموذجاً

د.جاد مقدسي*
محمود حيدر**

تمهيد

مهمة هذه الدراسة، هي البحث في عالم كارل بوبر **Karl Popper** كشخصية شغلت القرن العشرين في واحدة من أهم منجزات العقل الإنساني، عنينا بها فلسفة العلم.

ومنشأ هذا المنجز العلمي الذي سيتصدى له بوبر بشغف نادر، يعود إلى الفوضى الفكرية التي عمّت فضاء الفيزياء الجديدة خلال الربع الأول من القرن المنصرم. فلسوف يكون على فيلسوف العلوم النمساوي أن ينكب على طائفة من المسائل والمشكلات العلمية الوضعية الكبرى، بغية العثور على حلول لها. ولقد كان له أن يقطع مسافة ثورية في هذا الاتجاه ليتوصل إلى وضع جملة من المسلمات المركزية لفلسفة الوضعية، جاءت على النسق التالي:

* الافتراض أن النظريات العلمية تقبل الصدق أو الإثبات المطلق.
* الإعلاء من شأن المعطيات الحسية على حساب الأفاهيم النظرية.
* الاعتقاد بوجود لغة خالصة للحواس.
* تقديم الاستقراء على الاستنباط.
* إقصاء الميتافيزيقا من مجال المعنى.

حين وضع كتابه «المعرفة الموضوعية» Objective Knowledge، كشف كارل بوبر عن مهمته الرسالية فقال: «**أعتقد أنني**

* مفكر وباحث في الفلسفة الغربية.
** باحث في الفكر السياسي والفلسفي.

تمكنت من حل مشكلة فلسفية كبيرة: مشكلة الاستقراء (وقد توصلت للحل في عام ١٩٢٧ أو نحو ذلك) لقد كان هذا الحل مثمراً تماماً. ومكنني من حل عدد كبير من المشكلات الفلسفية الأخرى. ومع ذلك، فإن قليلاً من الفلاسفة سيؤيدون رأيي في أنني حللت مشكلة الاستقراء.. إن بعض الفلاسفة وجدوا مشقّة في دراسة وجهة نظري في المشكلة... وقد نشرت كتب كثيرة منذ فترة قريبة في الموضوع لا تشير إلى أي من أعمالي».(١)

سوف تتعرَّض هذه الدراسة إلى بيان الأركان التأسيسية للعقلانية النقدية في نظرية العلم وفلسفة الاجتماع الإنساني. ثم ستتجه إلى رصد أواليات فلسفة بوبر المرتكزة على الإيمان بالحقيقة الموضوعية، والمآلات التي بلغتها عمليات توظيف البوبرية في إعادة تشكيل عالم ما بعد الحداثة.

❖ ❖ ❖

لو كان ثمة من توصيف فلسفي للقرن العشرين لرأينا إليه بوصفه قرن فلسفة العلم. فإن أكثر ما اتَّصف فيه، على امتداد متوالياته التاريخية المتصلة، إنما هي صفة العلم. وإذا كانت السمة «التكنوترونية» هي التي ألقت بظلِّها على تلك الصفة، فذلك هو أدنى إلى الاستثناء المصدِّق للقاعدة. والذين قرَّروا أن القرن العشرين هو بداية عصر العلم التكنو-إلكتروني كانوا يشهدون على ظاهرة الازدياد الهائل للعلم، والتكنولوجيا بأحيازها المختلفة والمتنوعة وتأثر المجتمع البشري الحديث بها تأثُّراً مشهوداً. ففي الولايات المتحدة الأميركية وأوروبا الغربية، وبدرجة أقل في اليابان والاتحاد السوفياتي السابق ظَهَرَ، في شكل منظَّم، عدد من الجهود الأكاديمية سحابة النصف الأول من القرن المنصرم، سعى فيه العلماء إلى إظهار ما يخبِّئه المستقبل أو يتنبَّأ به، أو يدركه. وبوجه أكثر تحديداً، فإن التحول الذي عاشته مجتمعات الحداثة في تلك الحقبة، دلَّ على أن العالم الذي فارق المجتمع الصناعي، إلى المجتمع ما بعد الصناعي - بحسب تعبير دانيال بل - سيدخل بسرعة فائقة ضمن طور جديد ليصبح مجتمعاً تكنوترونياً. إن ذلك على التعيُّن هو ما ذهب إليه المفكر الاستراتيجي الأميركي زبينغيو بريجنسكي في معرض مقالته الشهيرة «أميركا في العصر التكنوتروني المنشورة» في العام ١٩٦٨.

سوف يبيِّن بريجنسكي خصيصة هذا المجتمع المابعد صناعي، فيلاحظ أن المجتمع التكنوتروني هو ذاك الذي يشكِّله ثقافياً ونفسياً واجتماعياً واقتصادياً تأثير وفعل التكنولوجيا والإلكترونيات. وبوجه خاص في مجال العقول الإلكترونية والاتصالات.

منذ العقد الأول من النصف الثاني للقرن العشرين سوف يقطع علماء الغرب الحداثي، وبالأخص منهم علماء الأنكلو ـ ساكسونية، بشاهد التحوُّل هذا. لقد وجدوا أن العملية الصناعية لم تعد هي العامل المقرِّر الرئيسي في التغيير الاجتماعي، ولا في قيم المجتمع. ففي المجتمع الصناعي كانت المعرفة التقنية تطبق أساساً من أجل غاية محددة واحدة: هي الإسراع بتقنيات الإنتاج وتحسينها. وكانت المترتبات الاجتماعية نتاجاً ثانوياً متأخراً لهذا الهدف الأعم. أما في المجتمع التكنوتروني، فإن المعرفة التقنية والعلمية تطغى بسرعة لتؤثر في معظم أوجه الحياة مباشرة. بالإضافة إلى أنها تقوِّي إمكانيات الإنتاج. وبالتالي سوف نجد أن نمو المقدرة على إجراء حسابات فورية لمعظم العمليات المعقَّدة المتداخلة، وازدياد إمكانية الحصول على الوسائل الكيميائية الحيوية المسيطرة على الجسم الإنساني، من شأنها مضاعفة المجالات المحتملة لعملية الاختيار الواعي للاتجاه المعيَّن، وكذلك تضاعف الضغوط من أجل التوجيه والاختيار والتغيير.(٢)

لحظة كارل بوبر

إذا كانت أزمنة فلسفة العلوم، سبقت بقرون تطورات القرن العشرين العلمية، فإن هذا القرن سيكون شاهداً على التقاء حميم بين المفاهيم النظرية للحداثة ومصاديقها التكنو ـ إلكترونية. عند ذاك يمكن الكلام على لحظة أخذت فيها فلسفة العلم حضورها الوقائعي. القرن العشرون، في هذه المثابة، هو اللحظة المعرفية التي اتحد فيها العقل النظري المحض للغرب مع منجزه العلمي. غير أن سيرورة الاتحاد هنا لم تكن لتخضع إلى جدلية انفصال واتصال بين أمرين متباينين. إنما هي سيرورة اتحاد ضمن الوحدة، إذا جاز القول. فالعلوم التجريبية التي أطلقت المجتمعات التكنو ـ إلكترونية في الغرب ثم الثورة السيبرنيطقية (الاتصال والتواصل) في الفضاء العالمي كله، قد تولَّدت من مستهل تلك السيرورة. أي من الجدل التاريخي لفكر الحداثة الفلسفي.

لعلَّ **كارل بوبر** Karl Popper (٢٨ تموز (يوليو) ١٩٠٢ ـ ١٧ أيلول (سبتمبر) ١٩٩٤) هو فيلسوف هذا القرن العلمي بامتياز. لقد نظر إلى العلم والمعرفة نظرة واحدة. ليس العلم، عنده، إلاَّ مرحلة متقدمة من المعرفة. بل من علاقة الكائن الحي بالبيئة. حتى أننا لو كشفنا الحكاية كلها مرة واحدة منذ «الأميبا» حتى **أينشتاين**، لوجدناها تعرض النمط نفسه: حل المشكلات عن طريق آلية المحاولة والخطأ التي تفسِّر ما يفعله العالم في قلب المعمل. مثلما تفسِّر أي سلوك إيجابي مثمر على وجه الأرض.(٣)

سيكون لهذا الفيلسوف حظّ الانتهاض بتأريخ لحظة فلسفة العلم. اللحظة التي سُيِّلت فيها الفلسفة في حقول المعارف لتستحيل بعدئذٍ علماً مشبعاً بالروح الفلسفي ومسَدَّداً به. في هذا المعنى يمكن النظر إلى بوبر بوصفه مؤرخ اللحظة الفلسفية للعلم. وقد يكون الوحيد، من بين فلاسفة القرن العشرين، الذي تمثَّل روح العلم، رائياً إليه كخلاصة منطقية مكثَّفة لمنجزات العقل الإنساني منذ اليونان مروراً بسلسلة الوارثين وحتى نهايات القرن المنصرم. هكذا سيمثل كارل بوبر علامة فارقة، ونقطة تحوُّل في مسار فلسفة العلم. حيث انتقلت هذه الفلسفة من منطق تبرير المعرفة العلمية، وتعيين مسوغات وثوقها ومصداقيتها إلى منطق التقدم العلمي.

ذلك أن فلسفة العالم حين نشأت في أواسط القرن التاسع عشر كانت امتداداً لسؤال فلسفة المعرفة (الإبستمولوجيا) العريق والمتمحور حول ماذا يمكن أن يعرف الإنسان.. ما شروط المعرفة وما وسائلها.. وما طبيعتها وما حدودها...؟ وقد استقام نسق العلم الحديث عملاقاً، ليتصدَّر بامتياز وباقتدار مسيرة المعرفة الإنسانية، ويمثل حالة فريدة لنجاح المشروع المعرفي للإنسان. لقد أصبح سؤال الإبستمولوجيا المتمثل في فلسفة العلم، سؤالاً يدور حول عوامل هذا النجاح وحيثياته ومبرراته. من هنا، نشأت فلسفة العلم وهي معنية بتبرير المعرفة العلمية كمحصلة جاهزة ومعطاة؛ أي تبرير نسق العلم كمنجز راهن، يمكن أن يستوعب تقدماً أبعد. استند هذا التبرير أساساً إلى إحكام العلاقة بين الوقائع التجريبية، وبين النظرية العلمية أو القانون وذلك في صورة المنهج العلمي ـ صلب فلسفة العلم ـ هكذا تمثَّل المنهج العلمي كتبرير لنجاح المعرفة العلمية. وهو ما جرى في المرحلة الأسبق على فلسفة العلم التي تعرف بالمرحلة الوضعية.

لقد ظلَّ الأمر على هذا النحو حتى جاء **كارل بوبر** حاملاً لواء المرحلة «البعد ـ وضعية». فإذا به ينتقل بفلسفة العلم من منطق التبرير إلى منطق التقدم، إلى منطق الكشف العلمي والمعالجة المنهجية له على أساس من قابليته المستمرة للاختبار التجريبي والتكذيب، وكذلك قابليته لتعيين الخطأ كي يحل محله كشف أفضل وأكفأ وأقرب إلى الصدق، فإن الكشف يكون علمياً بقدر ما يكون قابلاً للاختبار الحقيقي الهادف إلى التكذيب؛ أي بقدر ما يفتح طريقاً لتقدم أعلى. هكذا يوضح **بوبر** أن معيار العلم أو الخاصية المنطقية المميزة لقضاياه هي القابلية للاختبار التجريبي الحقيقي الذي يمكن أن يفضي إلى التكذيب: فيقف على اللحظة الدراماتيكية الكبرى في حركية العلم التقدمية. لحظة التكذيب والتنفيذ. تكذيب

النظرية المقبولة المعمول بها، واكتشاف الجديد الأقدر منها والأجدر. ليس منطق الكشف العلمي، مجرد لبنة جديدة تضاف إلى صرح العلم، بقدر ما هو منطق فتح جديد للتقدم العلمي. إنه فلسفة التقدم المستمر.(٤)

يذهب عدد من المفكّرين الما بعد حداثيين في معرض توصيفهم لفلسفة بوبر، إلى أن أفكاره تمثل أهم تطور حدث في فلسفة القرن العشرين. وحتى قبل وفاته بقليل كان ثمة من هؤلاء مَن مضى إلى الاعتقاد أن **بوبر** هو أعظم الفلاسفة الأحياء. بل إن علماء التاريخ الطبيعي يؤكدون أن أهميته ترجع إلى فكرته عن قابلية التكذيب (Falsifiability) كتصور له أهمية مباشرة بالعلم. كذلك يؤكّد عدد كبير من علماء الاجتماع أن مفهوم اختبار الفروض (Testing of Hypotneses) في مقابل الوقائع (Facts) يعد خاصيّة مهمة ومميزة للانتصار العلمي إذا ما اتبعنا فكرة **بوبر**. والواقع - على ما يلاحظ العلماء - أن تصور **بوبر** للعلم هام جداً؛ لأنه يميِّز فيه بين الميتافيزيقا والعلم من ناحية، وبين « العلم الكاذب» (Pseudo Science) من ناحية أخرى. لئن كان هذا يشير إلى شيء، فإنما يشير إلى مدى ما تتميَّز به عقلية **بوبر** من نزعة علمية أصيلة يندر أن نجدها لدى الكثيرين من أقرانه (...) إلاَّ أنه سيظهر لنا أن مدخل **بوبر** في معالجة نظرية العلم يختلف عن المداخل الأخرى؛ أي تلك التي يتخذها الفلاسفة والمناطقة وفلاسفة العلم. والسبب في هذا أن **بوبر** يضع نقطة انطلاق رئيسية يتخذها مدخلاً حيوياً للموضوع: فهو أولاً يشير إلى المشكلة التي يريد أن يتناولها، ثم يقدم صياغة لها.. ومن خلال تحديد المشكلة وصياغتها، يقوم بتحليلها من الجوانب كافة بصورة نقدية توحي إلى القارئ بأهميتها وحيويتها.. ومن خلال النقد يستطيع أن يدفع بالحلول الممكنة لمشكلته، ثم يستبعدها واحداً تلو الآخر لتبقى حلاً واحداً، وتكون المشكلة من خلاله قد اتضحت بكل أبعادها.

والواقع أن **بوبر** حين يتحدث عن العلم كنظرية من خلال كتاباته، يتناول بالتحليل مشكلاته في صورة تساؤلات وآراء قد لا يعتقد القارئ بها. على سبيل المثال مشكلة الاستقراء (Problem of induction) والتي هي أول حديث **لبوبر** في «المعرفة الموضوعية»، وهي كذلك في منطق الكشف العلمي» تعتبر أول أعمال **بوبر** وأحد أبرز الكلاسيكيات الفلسفية الرائدة الموجِّهة لمجريات فلسفة العلوم. في هذا العمل يبيِّن **بوبر** «أن مشكلة الاستقراء، لكي توضع وضعاً صحيحاً، يجب علينا أن نميِّز أولاً بين العلم (Science) واللاَّ - علم (Non Science) ، ثم نميِّز منطق المعرفة (Logic of Knowl-edge) من سيكولوجية المعرفة (Psychology of Knowledge). كما يبدو من الضروري

طالما نحن في ميدان العلم أن نستبعد الذاتية (Subjectivism)، التي قد تفسد على العلم موضوعيته، وأخيراً لا بد من اتخاذ قرار في المشكلة، وهو ما يعرف عند بوبر بـ «القرارات المنهجية» 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 تمكِّن القارئ من الإلمام بجوانبها المختلفة.(٥)

قواعد الاستقراء المنهجي

لدينا هنا مما توصَّل إليه قرَّاء كارل بوبر، مكثَّفات للقواعد المنهجية، أو ما يسميها هو بـ «القرارات المنهجية»، التي ينبني عليها منطقه الاستقرائي. وهاكم في ما يلي أبرزها:

أ ـ الاستقراء والتمييز بين العلم واللاَّعلم:

يبيِّن بوبر أن العالِم يضع قضايا أو أنساقاً من القضايا، [سواء كان هذا العالِم نظرياً أم تجريبياً [ثم يختبرها تدريجياً في ميدان العلوم الأمبريقية (التجريبية)، بصفة خاصة يكوِّن فروضاً أو أنساقاً من نظريات ويجري عليها اختباراً في مواجهة الخبرة عن طريق الملاحظة والتجربة.(٦)

ب ـ منطق المعرفة وسيكولوجية المعرفة:

يقول بوبر في «منطق الكشف العلمي» إن «السؤال حول كيف يحدث أن يدور بخلد إنسان فكرة جديدة ـ سواء أكانت معزوفة موسيقية أو صراعاً درامياً، أو نظرية علمية ـ ربما تكون ذات أهمية عظمى للسيكولوجية الأمبريقية، لكنها ليست وثيقة الصلة بالتحليل المنطقي للمعرفة العلمية من حيث هي غير معنية بأسئلة عن الواقعة، وإنما معنية فحسب بأسئلة التبرير أو الصحة».(٧)

ج ـ نزعة ضد الذاتية:

عند بوبر يكون العلم موضوعياً، بمعنى أن نظرياته لا يمكن أن ترد إلى محتوى الشعور لأي فرد، فبمجرد قيام النظرية تعرض للاختبار في مقابل حالات الأشياء الملاحظة. وفي ما يتعلق بأي اختبار تتعرض له النظرية، فإنه إما أن تبقى النظرية أو تُرفض. على أن عملية اختبار النظريات العلمية، على النحو المشار إليه، لا تتضمن، أو لا تعتمد على الاعتقادات الذاتية (Subjective Beliefs) لأي فرد. فما دام الاختبار سيقوم به

فرد، فإنه يمكن تكراره مرات ومرات بواسطة أي فرد آخر في أي زمان ومكان. فكما يتطلب ضرورة موضوعية النظرية، كذلك فلا بد وأن تكون قضايا الملاحظة الشخصية - التي تُختبر النظرية في مقابلها - موضوعية أيضاً، أي لا تُردّ إلى محتوى الشعور لأي فرد. وهنا فقط، وفقط عند هذا التفسير، يمكننا أن نلمس أن **بوبر** ليس وضعياً (Positivisit)؛ لأنه يتساءل عن كيفية رد مضمون النظرية العلمية إلى عناصر أولية مفترضة وغير قابلة للردّ؛ ولأنه في إطار المعرفة الموضوعية عنده لا يوجد مكان إطلاقاً لعناصر معرفية غير قابلة للرد. فبينما يفترض **كارناب** دائماً، إمكانية وجود لغة ملاحظة نظرية (Theoretical Observation Language)، نجد أن **بوبر** يصر على أن كل الملاحظات، من دون استثناء، لا بد وأن تُجرى في ضوء نظرية. أي أنه لا توجد قضايا ملاحظة أولية تتجاوز ما هو نظري (Extra - Theoretical) يمكن أن تشيد النظرية العلمية على متنها. ولذا فإن **بوبر** يصوِّر لنا العلاقة بين النظرية والملاحظة كما يلي: «**إذا كان مطلبنا أن القضايا العلمية يجب أن تكون موضوعية، إذن فالقضايا التي تنتمي للأساس الأمبريقي للعلم يجب أن تكون موضوعية أيضاً؛ أي غير قابلة للاختبار الذاتي المتبادل.**»(٨)

د - القرارات المنهجية:

وهذه آلية عليها أن تختبر النظريات في مقابل الحالات الوصفية للأشياء الملاحظة. وهي إما أن ترفض، أو تقبل مؤقتاً، ثم تتعرض لاختبارات أكثر؛ ولكن لسوء الحظ - وهذا من المآخذ التي تساق ضد **بوبر** - فإن الأشياء ليست بهذه البساطة، وهذا ما يمثل أحد التعقيدات الهامة حول النظرية؛ لأن الاختبار الاستنباطي لأي نظرية يجب أن يتضمن إشارة إلى قضايا أولية هي أيضاً قضايا قابلة للاختبار(...) في سياق تحقيقه لكتاب «منطق الكشف العلمي» يعلِّق **ماهر عبد القادر محمد علي** على ما سبق، فيجد «أن القضايا الكلية والقضايا الأولية تتسمان بالطابع الوضعي، وينتج من هذا أنه إذا كانت قضية كلية معطاة لدينا، تناقض قضية أولية معطاة، إذن، فإحداهما على الأقل يجب أن تكون كاذبة. وفي حالة الاختبار الناتج في مثل هذا التناقض، فإنه يبدو ضرورة أن نرفض إما النظرية أو القضية الأولية أو كلاهما. ومن ثم فإن القرار Decision لرفض نظرية ما على أساس أي اختبار يتطلب قراراً قبلياً apriori decision لنقبل قضايا أولية معينة؛ أي أن قبول القضايا الأولية يمكن أن يزوّدنا فقط بالأسس المنطقية Logical Grounds التي تتطلبها نظرية **بوبر** لرفض النظريات التي تناقض القضايا الأولية. أما من الناحية

العملية فإن الموقف يبدو، للمحقق، على نحو أشد تعقيداً من هذا؛ ذلك لأن اشتقاق تنبؤات من قضايا كلية غالباً ما يتطلب بعض التخصيص للشروط الأمبريقية (Empirical Conditions) في قطاع معيَّن من المكان والزمان، مثل استخدام نظريات أخرى، وبعض تطبيقات المنطق أو الرياضيات البحتة. وفي مثل هذه الحالات فإن ما يُختبر ليس هو القضية الكلية كنظام معقَّد من النظريات، وإنما هو القضايا الشخصية، أو الوصفية، وعناصر المنطق والرياضيات. فإذا أخفق هذا النسق فإن اختباره كنتيجة لقرارنا بقبول بعض القضايا الأولية يواجهنا بالسؤال الآتي: أي جزء من النسق ينبغي رفضه؟ لقد رأينا أن كل النظريات، وكل القضايا الشخصية الوصفية قابلة للاختبار، والشيء نفسه يصدق على المنطق والرياضيات».(٩)

«يقينيّات» بوبرية

في آخر كتاب تحت عنوان «أسطورة الإطار» أجمَلَ لنا كارل بوبر نظريته في عدد من الأطروحات، ولقد جَهَرَ بأنه يبسطها أمام القارئ في أقوى صورة متحدِّية. كما لو أنه يريد بمثل هذا التأكيد، أن يظهر شغفه الأقصى بما فكَّر فيه، وأنجزه على مدى أكثر من نصف قرن. ولعلَّ الذي حمله على هذا، أن أطروحاته في تقديس العلم والعقلانية النقدية والليبرالية المفتوحة، هي أنها استقامت كشريعة لا تضارع في مرحلة عولمة آخر القرن العشرين. هكذا سنجد بوبر يسوق أطروحاته كمن يبسط على الملأ يقينيات لا رادَّ لها. ولقد بسطها على الوجه التالي:

* المعرفة العلمية بأسرها، فرضية أو حدسية، هي معرفة افتراضية.

* يتوقف نمو المعرفة، خصوصاً المعرفة العلمية، على التعلُّم من أخطائنا.

* إن ما يمكن أن نسمّيه منهج العلم يتوقف على التعلُّم النظامي من أخطائنا: أولاً، عن طريق الاضطلاع بمخاطرات عن طريق الإقدام على صنع أخطاء؛ أي عن طريق الطرح الجريء لنظريات جديدة. وثانياً، عن طريق البحث النظامي عن الأخطاء التي وقعنا فيها، أي عن طريق المناقشة النقدية والفحص النقدي لنظرياتنا.

* الحجج المستقاة من الاختبارات التجريبية هي أقوى الحجج المستخدمة في هذه المناقشة النقدية.

* التجارب تسترشد دائماً بالنظرية، بحس باطني نظري غالباً ما يكون المجرِّب على

غير وعي به، بفروض متعلقة بالمصادر المحتملة للأخطاء التجريبية، وبتطلعات أو بفروض حدسية بشأن ما سيكون تجربة خصيبة مثمرة نظرياً.

(يقصد بوبر بالحس الباطني، تكهنات بأن تجارب من نوع معيَّن سوف تكون خصيبة مثمرة نظرياً).

* إن ما يسمّى بالموضوعية العلمية يتوقف على المقاربة النقدية فقط لا غير: على واقعة مفادها أنك إذا كنت منحازاً لتحبيذ نظريتك الأثيرة، سوف يتلهَّف فريق من أصحابك وزملائك على نقد ما أنجزته - أي على تفنيد نظرياتك الأثيرة إذا استطاعوا (وإذا لم يفعلوها، فسيفعلها بعض العاملين من الجيل الثاني).

* ينبغي أن تشجعك هذه الواقعة على أن تحاول تفنيد نظرياتك بنفسك، ومعنى هذا أنها قد تفرض عليك نظاماً درسياً معيناً.

* وعلى الرغم من هذا، يخطئ من يعتقد أن العلماء أكثر موضوعية من سواهم من البشر. إنها ليست موضوعية أو تجرُّد العالم كفرد، بل العلم ذاته هو الذي يتجه نحو الموضوعية (التي يجوز أن نطلق عليها: تعاون الأصدقاء الألداء من العلماء» أي (الاستعداد للنقد المتبادل).

* ومع هذا ثمة شيء يشبه التبرير المنهجي للعلماء كأفراد لكي يكونوا دوغماطيقيين ومحابين. ما دام منهج العلم هو منهج المناقشة النقدية، فإن الدفاع المستميت عن النظريات المنقودة هو على جانب كبير من الأهمية، فلن نعرف قواها الحقيقية إلاَّ بهذه الطريقة. ولن نعرف القوة الكاملة للحجة النقدية، إلاَّ إذا واجه النقد مقاومة باسلة.

* إن الدور الأساس الذي تلعبه النظريات أو الفروض أو الحدوس الافتراضية في العلم يجعل من الأهمية بمكان أن نميِّز بين النظريات القابلة للاختبار (أو القابلة للتكذيب) وبين النظريات غير القابلة للاختبار (أو غير القابلة للتكذيب).

* لا نظرية قابلة للاختبار سوى النظرية التي تقر أو تتضمن، أن أحداثاً معينة يمكن تصورها لن تحدث في الواقع. يتألف الاختبار من المحاولة، بكل الوسائل المستطاعة، أن نستحضر على وجه الدقّة تلك الأحداث التي تخبرنا النظرية أنها لا يمكن أن تحدث.

* هكذا يمكن القول: إن كل نظرية قابلة للاختبار تمنع حدوث أحداث معيَّنة. وإن النظرية تتحدث عن الواقع التجريبي فقط على قدر ما تعيِّن حدوداً فيه.

* وعلى هذا يمكن وضع كل نظرية قابلة للاختبار في صورة كذا وكذا لا يمكن أن يحدث مثلاً: القانون الثاني للديناميكا الحرارية يمكن صياغته بالقول: إن الآلة الدائمة الحركة من النوع الثاني لا يمكن أن توجد.

* لا يمكن أن تحمل نظرية خبراً عن العالم التجريبي ما لم تدخل، من حيث المبدأ، في صدام مع العالم التجريبي. وهذا يعني، على وجه الدقة: أنها يجب أن تكون قابلة للتفنيد.

* القابلية للاختبار لها درجات: النظرية التي تعزِّز أكثر، وبالتالي النظرية التي تضطلع بمخاطر أعظم، تكون أفضل في القابلية للاختبار من النظرية التي تقرِّر النزر اليسير. وبالمثل يمكن تصنيف الاختبارات عن طريق تقدير درجة قسوتها. مثلاً، الاختبارات الكيفية بوجه عام أقل قسوة من الاختبارات الكمية. والاختبارات ذات التنبؤات الكمية الأكثر دقة تكون أقسى من الاختبارات ذات التنبؤات الكمية الأقل دقة.

كان المذهب السلطوي في العلم مرتبطاً بفكرة التأسيس، بمعنى إثبات نظرياته أو التحقق منها. بينما ترتبط المقاربة النقدية للعلم بفكرة الاختبار، بمعنى محاولة تفنيد حدوسه الافتراضية، أو تكذيبها.(١٠)

سيكون من البديهي، تبعاً للأطروحات آنفة الذكر، أن تشق البوبرية سبيلها نحو التصعيد. أي في الاتجاه الذي يجعل من تلك الأطروحات أدنى إلى أن تكون ثوابت واستراتيجيات يجري على أساسها تحقيق أمرين:

أولاً: إثبات مشروعية العقلانية الليبرالية المؤسَّسة على العلوم الأمبيريقية.

ثانياً: نفي كل ما يخالفها، باعتبار الذي يخالف هو خارج حلبة الواقع الإنساني الحي.

لكن المشروع البوبري وهو يتجه نحو مسعاه لن يلبث عند حدود التأصيل النظري لفاعليات فلسفة العلم؛ إذ سرعان ما سيحفر هذا المسعى مجراه في الزمن العالمي ليكون، بالفعل، أحد أبرز علامات الحداثة البَعدية. أو ما يمكن وضعه في فضاء التنظير التكنو-إلكتروني وعصر المعلومات.

ولكي تجري العملية البوبرية في مسراها النظري الواقعي المركب. كان عليها أن تدخل في سجال لا هوادة فيه مع خصومها المباشرين. لقد كان في مقدم أولوياتها أن تعيِّن آليات عملها واستراتيجياتها استعداداً لطورها الجديد، وذلك على قاعدة الإثبات والنفي.

لقد رأينا كيف بيَّنت البوبرية تعريفها لذاتها، من خلال تحديد ماهياتها النظرية

والمعرفية والمنطقية، بوصفها فلسفة علم أمبيريقية. في حين أنها ستُدخِل نقد خصومها كعامل مؤسِّس لهندستها المعرفية؛ بحيث يدخل النقيض دخولاً عضوياً في إظهار ماهيتها الذاتية.

أول ما كان على البوبرية أن تواجهه هو الماركسية بنظريتها الديالكتية، واستطراداً الماركسية كجسد سياسي واقتصادي وثقافي ممثلاً بالشيوعية الدولية.

لنرَ الآن كيف جرت هذه المواجهة...

نقد أهل التاريخانية

وقف بوبر ضد التاريخانية بوصفها حكم قيمة على التاريخ؛ ولذا وضعها خارج قلعته العقلانية الصارمة. لا يتوقف حكمه على سوسيولوجيا التاريخ في كونها غير علمية؛ لأنها تنطوي على يقينيات لا تقبل التكذيب، وإنما بلغ به الأمر لكي يرى إلى فلسفة التاريخ باعتبارها جواباً إيمانياً على أي سؤال يطرح عليها. في كتابه الذي صدر العام ١٩٩٧ تحت عنوان «أسطورة الإطار ـ في دفاع عن العلم والعقلانية» يقول بوبر حول ما يسميه بـ«فلسفة التاريخ»: إنها تدور دائماً حول ثلاثة أسئلة كبرى:

١ ـ هل هناك خطة للتاريخ، وإذا كان ثمة خطة، فما هي؟

٢ ـ ما فائدة التاريخ؟

٣ ـ كيف ينبغي علينا كتابة التاريخ، أو ما هو منهج التاريخ؟ وهذا السؤال يتضمن برأيه أيضاً «مشكلة المعرفة التاريخية».

ثم يمضي إلى القول: «**لقد طرحت إجابات، صريحة وضمنية على هذه الأسئلة الثلاثة، منذ الإنجيل وأشعار هوميروس، وصولاً إلى يومنا هذا. ومما يثير الدهشة أن الإجابات لم تتغيَّر إلاَّ قليلاً**».

غير أنه لا يلبث أن يستطرد في ما يشبه التمهيد لجوابه عبر التاريخ وفلسفته فيقرر: «**أن الإجابة الإيمانية تعد أقدم الإجابات على سؤالنا الأول، إنها إجابة الإنجيل وأشعار هوميروس. فثمة خطة للتاريخ ولكن لا يمكن إدراكها إلاَّ بصورة مبهمة؛ لأنها ناتجة عن مشيئة الرب، أو الأرباب. ولكن ليس من السهل أن ندرك كُنهَها، على الرغم من أنها قد لا تكون مستغلقة تماماً. وعلى أي حال ـ يضيف بوبر ـ هناك شيء ما من قبيل السر المطمور خلف**

سطح الأحداث. ولا بد أن ترتبط هذه الخطة بالثواب والعقاب، بنوع ما من التوازن المقدس أو العدل الإلهي، على الرغم من أنها عدالة لا يستطيع أن يتبيَّن فعلها إلاَّ ذوو البصائر النافذة».(١١)

هذا أحد التأسيسات النظرية التي يعبِّر فيلسوف العقلانية النقدية أطروحاته من خلالها ليقيم الحد على التاريخانية بوصفها نظرية غير علمية. ولسوف يظهر لنا لاحقاً كيف أن رحلته الإقصائية هذه ستؤول إلى حقول النزاع الأيديولوجي مع الرؤية الماركسية للتاريخ. وللتاريخانية بما هي رؤية للتاريخ على أساس كونه صراع طبقات. وها هو يلاحظ في هذا الصدد أن «النزعة التاريخانية» Historicism أطلقت على النظرية التي تقول بوجود خطة للتاريخ، سواء أكانت إيمانية أم إلحادية.

إنه (أي بوبر) يعترف بأن استخدامه لهذا التعريف بشأن التاريخانية تعرَّض لنقد شديد من قبل البعض ـ يقصد المفكرين الماركسيين ـ إلاَّ أن نقدهم ـ كما يقول ـ لا يبدو له فعّالاً؛ ذلك لأن ناقديه، يعتمدون على نظرية خاطئة ترى أن الأسماء أو المصطلحات هي التي تعنينا. والواقع أن اسم النزعة التاريخانية لا يعدو أن يكون بطاقة اصطلاحية يقدمها كطريقة للحديث عن نظريات شتى متصلة معاً في سياق شرحه ومناقشته لها. وهكذا يقرِّر بوبر أن القلّة الضئيلة هي التي لا تزال تدافع عن التاريخانية. وفي هذا الصدد ـ يضيف ـ أنه حتى أصوات الماركسيين وأتباع البروفسور أرنولد توينبي A.Toynbee أصبحت خافتة، إن لم تكن غير مسموعة. ومع ذلك، فإن بوبر يعود ليخبرنا في حسرة لافتة، بأنه لا يفتأ يشعر ـ بالرغم من كل ما حصل من مآسٍ للتاريخانية ـ كما لو كان لا يزال غارقاً في غمرتها.(١٢)

التاريخانية بوصفها إيديولوجيا

لا يكتفي كارل بوبر حين يصدر حكم الإقصاء على التاريخانية، ببيان ما تدعيه لجهة القول بالتنبؤ التاريخي كغاية رئيسية لها؛ أو لجهة افتراضها إمكان الوصول إلى هذه الغاية بالكشف عن «القوانين» أو «الاتجاهات» أو «الأنماط» أو «الإيقاعات» التي يسير التطور التاريخي وفقاً لها. سوف يقرِّر أنها ـ التاريخانية ـ مجرد إيديولوجيا بائسة. فحين يقرِّر المذهب التاريخاني أن اتصاف القوانين الاجتماعية بالنسبية التاريخية هو الذي يمنع من تطبيق المناهج الفيزيقية وعلم الاجتماع، فإن الحجج التي يبني عليها هذا الاعتقاد تتعلق ـ برأي بوبر ـ بالتعميم والتجربة وتعقُّد الظواهر، وصعوبة التنبؤات الدقيقة.

ولعلَّ أحد أبرز مآخذ **بوبر** على التاريخانية بنسختها الماركسية أنها الابنة الشرعية للنزعة الكلية. فالكليُّون ـ كما يقول ـ لا يهدفون فقط إلى دراسة المجتمع بواسطة منهج يمتنع على التحقيق، بل إنهم يقصدون أيضاً إلى التحكُّم في هذا المجتمع وإعادة إنشائه «ككل». أي أنهم يتكهَّنون بأنَّ، سلطة الدولة صائرة إلى ازدياد حتى تصبح الدولة والمجتمع شيئاً واحداً تقريباً. والفكرة الحدسية التي تعبِّر عنها هذه الكلمات فكرة واضحة بما فيه الكفاية، فهي فكرة نظام الحكم الجامع.(١٣)

من باب جعل التاريخانية، بأصنافها التأسيسية والمتأخرة، ضمن دوائر الكلية أو «الكليانية» أدخل كارل **بوبر** الأطروحة الأكثر تحدياً للرأسمالية الليبرالية وللمجتمع المفتوح، أي الماركسية، في عالم الإيديولوجيا. ولسوف يُصدر عليها حكماً مبرماً في المراحل المتأخرة من حياته، فيقول إنها إيديولوجية رجعية. هو يعترف بالجاذبية العاطفية للتاريخانية، ويبيِّن أن هذه الأخيرة مذهب عريق في القدم (...) وفي كل صورة من صور هذا المذهب تعبير عن الشعور بالانسياق نحو المستقبل بتأثير قوىً لا يمكن مقاومتها (...) لكن المحدثين من أصحاب المذهب التاريخاني لا يدركون، في ما يبدو، قِدَم مذهبهم. فهم يعتقدون، ولم يكن لهم خيار في هذا نتيجة لتأليههم كل جديد، بأن المذهب التاريخاني في صورته التي يأخذون بها هو آخر ما حققه العقل الإنساني من نتائج. وأكثرها جرأة. وأن هذا العمل العظيم باهر في جدّته، بحيث لا يقوى على إدراكه إلاَّ القليلون. هذا العرض الذي يقدمه **بوبر** على لسان التاريخانيين أنفسهم لا يلبث أن يتحول إلى مادة يستأنف على أساسها نقده الصارم لماركسية آخر القرن العشرين، فيما هي تعيش نزاعها الأخير مع إمبريالية العصر التكنو الكتروني.

يعرب **بوبر** عن اعتقاده بأن ادعاء التاريخانية، أنها القوة الخلاّقة والتقدمية في العالم الحديث، هو شيء جريء وثوري لكنه يتم بنزعة رجعية غير واعية. ثم يواصل نقده لهذا الادعاء على شكل تساؤلات: إن من حق المتأمل في هذا الحماس العظيم للتغيير أن يتساءل عمّا إذا كان الحماس يعكس وجهاً واحداً فقط لموقف مزدوج؟ ثم يتوجه بالسؤال: أفلا يخفي هذا الحماس وراءه مقاومة لا تقل عنه في شدّتها ومن الواجب التغلب عليها؟ يضيف: إذا أُجيب على هذا التساؤل بالإيجاب، كان في ذلك تفسير للحمية الدينية التي اصطبغ بها القول إن هذه الفلسفة العتيقة البالية هي آخر ما تكشَّف عنه العلم وأعظمه (...) ومن يدري، فلعلَّ اصحاب المذهب التاريخاني (والكلام لبوبر) خائفون من التغيير. أهو

الخوف من التغيير يجعلهم عاجزين عن مواجهة النقد بما يتفق والموقف العقلي؟ وهل كان هذا الخوف هو السبب في استجابة غيرهم لتعاليمهم؟.. ثم يختم فيقول: الحق أن التاريخانيين يبدون كأنهم يحاولون تعويض أنفسهم عن فقدان عالم لا يتغير، فيتشبثون بالاعتقاد بأن التغيُّر يمكن التنبّؤ به؛ لأنه محكوم بقانون لا يتغيَّر.(١٤)

إن الذي تقرِّره البوبرية بعدما أنجزت قسطاً موفوراً من أمانيّها بسقوط التاريخانية السياسية مع نهاية القرن العشرين، هو ممارسة فكرية على قاعدة النفي والإثبات. كان نفي وإقصاء التاريخانية مقدمة لإثبات العقلانية وبهتان - ما يسميه بوبر - «أسطورة الإطار». فمن الواضح - كما يبيِّن صاحبها - أن «أسطورة الإطار» هي ذاتها المبدأ القائل: إن المرء لا يستطيع الدخول في مناقشات عقلانية لأي شيء أساسي، أو أن المناقشة العقلانية للمبادئ مستحيلة.

من الناحية المنطقية، يجد بوبر هذا المبدأ كمحصِّلة للنظرة الخاطئة، القائلة: إن كل مناقشة عقلية لا بد أن تبدأ من مبادئ. أو من بديهيات كما تسمى أحياناً، وهذه بدورها لا بد أن تكون مقبولة قبولاً دوغماطيقياً، إذا رغبنا في تفادي ارتداد لا نهائي، ارتداداً يعود إلى واقعة تزعم أننا حين نخضع صحة مبادئنا أو بديهياتنا للنقاش العقلاني، لا بد من أن نلتجئ مجدداً إلى مبادئ أو بديهيات. وفي العادة، فإن أولئك الذين يرون الموقف هكذا - كما يلاحظ بوبر - فهم إما أن يؤكدوا على صدق إطار من المبادئ أو البديهيات، وإما أن يصبحوا نسبويين: يقولون: إن ثمة أطراً مختلفة، وليس ثمة مناقشة في ما عقلية بينها، وبالتالي لا خيار عقلانياً.(١٥)

هكذا تكون الإيديولوجيا - بحسب البوبرية - هي الإطار. أي السجن الذي لا يمكن أن تكون الرؤية فيه رائية بعقل. فإن خلاصة ما تذهب إليه تأويلية بوبر للأطر، هي أنها مثل اللغات. قد تكون حواجز، بل قد تكون سجوناً. ولكن إطار المفاهيم الغريب، هو تماماً كاللغة الأجنبية، ليس البتة حاجزاً. إننا نستطيع اقتحامه، تماماً كما نستطيع الهروب الكبير من إطار الخاص، من سجننا الخاص. واستطراداً - من إيديولوجيتنا إذا كان لنا أن نعيِّن ما يقصده كارل بوبر في هذا الشأن - ذلك أن اقتحام السجن المشار إليه - على ما يبيِّن ناقد «أسطورة الإطار» هو تماماً كاختراق حاجز اللغة، اقتحام عسير، ولكنه يستحق كل اهتمام وجهد ويمكن أن يكون لهذا الجهد مردود يوسِّع أفق العقل، ويؤدي إلى المتعة.(١٦)

مؤدّيات إيديولوجية لمقاصد البوبرية

إن تحول العلوم التجريبية إلى قيم هو من المؤدّيات المنطقية لسيرورة الزمان التاريخي. وهنا عنصر الاتصال التداولي بين القيمة والواقع. فإذا كان بوبر سعى انطلاقا من منهجه الأمبيريقي (التجريبي) إلى الفصل، واعتبار التجربة معياراً للحكم على صدق الفكرة أو كذبها، فإن السياق الميداني، الوقائعي لمنهجه سيفضي إلى التحول. بحيث تستولد التجريبية قيمها وأبنيتها الأخلاقية. سوف يظهر لنا مسار الاتصال التداولي عبر ظاهرة دخول العالم في عصر المعلومات؛ إذ من الشائع الآن، أن يتم النظر إلى تعاقب النماذج الاقتصادية منذ العصور الوسطى باعتبارها لحظات متمايزة، تحدَّدت كل منها بالقطاع المسيطر في الاقتصاد، حيث تجلَّى أول نماذجها حين سيطرت الزراعة واستخراج المواد الخام على الاقتصاد. ونموذج ثانٍ حين احتلَّت الصناعة وإنتاج السلع المعمّرة الموقع المتميِّز، ونموذج ثالث، يشكل فيه توفير الخدمات وتوظيف المعلومات قلب الإنتاج الاقتصادي. وبالتالي، فإن الموقع المسيطر انزلق من القطاع الأول، إلى الثاني ، فالثالث. وهكذا ينطوي التحديث الاقتصادي على الانتقال من النموذج الأول إلى الثاني، من سيطرة الزراعة إلى سيطرة الصناعة. فالتحديث يعني التصنيع. أما الانتقال من النموذج الثاني إلى الثالث من سيطرة الصناعة إلى سيطرة الخدمات والمعلومات، فمن الممكن أن نطلق عليه اسم شيوع ما بعد الحداثة، أو الدخول في عصر المعلومات.(١٧)

أما الكيفيات التي تجري فيها عملية التحول بين هذه النماذج الثلاثة، فهي ستظهر عبر سيرورة من التعقيد؛ مع أنها ستؤول في النهاية إلى نظام حياة. فلقد دأبت عمليات التحديث والتصنيع على تحويل جميع عناصر المستوى الاجتماعي وإعادة تحديدها. فحين جرى تحديث الزراعة كصناعة، تحولت المزرعة تدريجياً إلى مصنع، بكل ما ينطوي عليه من انضباط وتكنولوجيا وعلاقات أجرٍ وما إليها. لقد تمَّ تحديث الزراعة كصناعة، وبصورة أعم، أصبح المجتمع نفسه مصنعاً، شيئاً فشيئاً، حتى على صعيد تحويل العلاقات والطبيعة الإنسانيتين. في أوائل القرن العشرين، قدَّم **روبرت موسيل** صورة جميلة عن تحوُّل البشرية، في أثناء العبور من العالم الزراعي الرعوي إلى مصنع اجتماعي قائلاً: «**لقد انقضت أزمان كان الناس يعيشون النمو فيها بصورة طبيعية، ويندمجون بالظروف التي يجدونها في انتظارهم، وقد كان ذلك أسلوباً سليماً جداً؛ لأن يصبح المرءُ نفسَه. أما الآن، حيث كل هذا الخلط للأمور، حيث يصبح كل شيء مفصولاً عن التربة التي**

نما فيها، فنجد أن المرء يكاد أن يكون مُلْزَماً، حتى في الأمور التي تخصُّ إنتاج الروح، باستبدال الحِرَف اليدوية التقليدية بنوع من الذكاء الذي يواكب الآلة والمصنع».[١٨]

وهكذا، فلقد تعرضت عمليات التحوُّل إلى ما هو إنساني، والطبيعة الإنسانية نفسها، لتحوّل جذري في أثناء عملية العبور المعروفة باسم: التحديث(...). غير أن التحديث هذا بات مهنياً، في أيامنا ـ كما يقرِّر عدد من علماء اجتماع ما بعد الحداثة في الغرب ـ بعبارة أخرى لم يعد الإنتاج الصناعي دائباً على توسيع دائرة سيطرته على الأشكال الاقتصادية والظواهر الاجتماعية الأخرى.

ثمة عَرَضٌ من أعْراض هذا التحوُّل يتجلى في التغيُّرات الكمية على صعيد الاستخدام. ففي حين أن عملية التحديث كانت تُحدِث هجرة للعمالة من الزراعة والمناجم (القطاع الأول) إلى الصناعة (القطاع الثاني)، فإن عملية إشاعة ما بعد الحداثة، أو الدخول في عصر المعلومات تتجلَّى عبر الهجرة من الصناعة إلى الخدمات (القطاع الثالث). وذلك في تحوُّلٍ جرى في البلدان الرأسمالية المسيطرة، وخصوصاً في الولايات المتحدة منذ أوائل السبعينات. كان قطاع الخدمات يغطي دائرة واسعة من النشاطات من الرعاية الصحية والتعليم والمال إلى النقل والضيافة والإعلان. وتكون الوظائف في أكثر الأحيان كثيرة الحركة، ومنطوية على مهارات مَرِنة. وما هو أهم من ذلك أنها متميِّزة، عموماً، بالدور المركزي الذي تضطلع به المعرفة والمعلومات والمشاعر والاتصالات. ومن هذا المنطلق، فإن كثيرين يعتبرون الاقتصاد ما بعد الصناعي اقتصاداً معلوماتياً.[١٩]

لو تناهى لكارل بوبر أن ثمة من سيقرأ أطروحته بوصفها احتمالاً إيديولوجياً، لَسَاءَه ما تناهى إليه. فالرجل الذي غمرته الغبطة سحابة عمره الفكري المديد، باعتباره فيلسوف التجربة، لن يرضى لصفته هذه من تبديل. لكن **البوبرية** التي ستجري مجرى عمليات التحول التاريخي وتطوراته لن تسكن أو تتجمَّد لدى التصنيف الإرادوي لمؤسسها. فإنها ككل نظرية أو فكرة لا مناص لها، حين تتمأسس (من مؤسسة) أو تنتظم (من نظام)، من أن تلج حقول التوظيف. ولأن **البوبرية** نظرية متشكِّلة من مجموعة أفكار، فإنها تريد أن تقول شيئاً ما. أي أنها ذات غائية سوف يشهد عليها، أو لها، الحقل الذي تشتغل فيه. عنينا به حقل التجربة؛ إذ من هذا الحقل بالذات، سيظهر لنا بعد المعاينة، درجات صدق **البوبرية** أو كذبها. ذلك بالضبط، ما ذهب إليه بوبر بشغف نادر. وهو الشيء نفسه الذي سيكابده طيلة حياته الفلسفية. لقد سبق وأشرنا إلى مذهب بوبر القائل بأن إثبات علمية أي نظرية،

يستلزم انطواءها على قابلية التكذيب. وبصورة موجزة لأطروحته، فإن كل نظرية تؤدي بالضرورة إلى نتائج معيَّنة، سواء كانت ذهنية أو تجريبية. فإذا كانت هذه النتائج كاذبة تصبح النظرية كاذبة. والسبيل المتّبع للتكذيب أو التصديق إنما يمر عبر معاينة النتائج. وعلى هذا ستتعين ثورة **بوبر** في فلسفة العلم في أنه نقل الأحكام من حيِّز القيمة إلى حيِّز الواقع، ومن حيِّز الذهن إلى حيِّز الخارج، ومن العقل المجرد إلى دائرة المعاينة والاختبار.

لكن، كيف تسللت الإيديولوجيا التي ذمَّها **بوبر** بقوة، إلى قلعته الفكرية الصارمة؟

قبل البحث في أسباب هذا السؤال لنركيف مضت **البوبرية** إلى «أدلجة» نفسها، من خلال تسييل فلسفتها للعلوم في التاريخ الاجتماعي والسياسي للعالم المعاصر.

مؤدَّى المجتمع المفتوح

شكَّلت مقولة المجتمع المفتوح الباب العالي للدخول في عمليات التسييل. فهي مقولة سوسيو-تاريخية بامتياز. ثم إنها غير بعيدة من حقول الاستراتيجيات السياسية. بل هي في موقع القلب منها. تقوم هذه المقولة - بحسب **كارل بوبر** - على رفض مفهوم التغيير الجذري كما فهمه **أفلاطون وماركس**؛ أي ذلك التغيير المنطلق من الصفر. حيث يُعاد بناء المجتمع على أسس جديدة مختلفة كلياً عمّا سبق. وسيشير واضع المقولة إلى أن التقاليد والمؤسسات السائدة هي قيمة حياتية براغماتية؛ لأنه من دونها لا يستطيع الأفراد أن يقوموا بأدوارهم الاجتماعية المتوقعة منهم. وبالتالي، ينهار صرح النشاط الاجتماعي كله. فمهما بلغت مساوئ النظام القائم، فهو لا ينفك عن أن يكون نظاماً تندرج الحياة الاجتماعية تحت لوائه منذ مئات السنين، ذلك على النقيض من الحلول الثورية الطوباوية التي تغامر بنشر الفوضى والدمار مستخدمة مفاهيم أخلاقية مجردة كالعدالة (أفلاطون) والمساواة (ماركس).(٢٠)

لم تكن فكرة المجتمع المفتوح عند **بوبر**، آتية من فراغ. فلقد ابتُنيت هذه الفكرة على سيرورة تطور تاريخي واجتماعي واقتصادي، وثقافي. وكانت الحداثة في أطوارها المتأخرة باعثتها إلى مجال التداول. ومنذ بداية النصف الثاني من القرن المنصرم، حيث الصدام مع التوتاليتارية يأخذ مداه العميق بين الشرق والغرب، جرى تعيين المواصفات النظرية لفكرة المجتمع المفتوح. لقد عدّد **دانيال بل** في معرض تحليله للتحولات الاجتماعية التي أطلقتها التكنولوجيا، خمسة مجالات رئيسة للتغيير:

١ـ بإنتاج مزيد من البضائع بتكلفة أقل، أصبحت التكنولوجيا الآلة الرئيسية لرفع مستويات المعيشة في العالم.

٢ـ استولدت التكنولوجيا طبقة جديدة لم تكن معروفة من قبل المجتمع، قوامها المهندس والتقني...

٣ـ أنتجت التكنولوجيا تعريفاً جديداً للعقلانية وأسلوباً جديداً للتفكير يؤكدان على العلاقات الوظيفية والكمية.

٤ـ إن الثورة في النقل والاتصالات التي ترتبت على التكنولوجيا ولّدت شكلاً جديداً من الاعتماد الاقتصادي المتبادل والتفاعل الاجتماعي الجديد.

٥ـ تبدلّت بشكل جذري المفاهيم الجمالية وبوجه خاص بالنسبة إلى الزمان والمكان.(٢١)

بالنسبة لكارل بوبر فإن المجتمع المفتوح الذي سيتبلور على يديه، سيرتكز على منظومة قيم، يشكل العلم ومنجزاته محورها المركزي. ومن الواضح أن مفهومه لهذا النوع من المجتمعات، يحوي عناصر نظرية وأخلاقية وبراغماتية منصهرة في ما بينها في شدة. فلو أردنا فهم نقده للكلية وتشديده على دور الأفراد في المجتمع لتوجّب إدخال مبدأ الفردية الإنسانية، وهي عقيدة أخلاقية تقول بأولوية الفرد وحاجاته الأساسية على أي بنى أو نظم كلية؛ كذلك تفضيل بوبر للديمقراطية على ما عداها من أشكال السلطة يصب في خانة الحفاظ على أرواح الأفراد برفضه للعنف كوسيلة للتغيير الاجتماعي(...) ومن الخلاصات التي تفضي إلى المجتمع المفتوح وتؤسس له هي الاعتقاد بأن العالم الاجتماعي ليس محكوماً بالضرورة بأن يبقى أسير معايير أيديولوجية، أخلاقية وسياسية، تمنعه من الرؤيا الصحيحة، وأن الدواء الشافي للضباب الإيديولوجي هو الانفتاح على كل المقاربات والأطر المفهومية والنظرية من دون الالتزام المسبق بصحة أيٍ منها(...) لكن بلوغ هذا الأمر، ليس يسير المنال ـ كما يلاحظ الباحثون في البوبرية ـ ذلك أن ثمة عوائق نفسية وأخلاقية وسياسية تمنع الكثيرين من الاقتراب من الموضوعية المرجوة. إلاّ أنّ ذلك لا يعني أن عالم الاجتماع أو المؤرخ هو في وضع ميؤوس منه من طلب الحقيقة الاجتماعية والتاريخية.(٢٢)

لعلّ من مفارقات البوبرية في تنظيرها للمجتمع المفتوح، ذلك التناظر بين الدعوة

الفلسفية إليه، وقياماته الفعلية في زمن ما بعد الحداثة، أو ما اتفقنا على تسميتها بالزمن التكنو ـ إلكتروني وعصر المعلومات.

كان بوبر يساجل النظريات التوتاليتارية ليدفع بنظريته نحو دائرة الضوء، بينما كانت سيرورة حركة رأس المال تتوثَّب بخطىً تصاعدية هائلة لاختزال الزمان والمكان. كانت هذه السيرورة معقَّدة إلى أعلى درجات التعقيد، ولم يفلح التحليل التاريخاني الماركسي بصيغته السوفياتية في مقاربة دقيقة ذات معرفة مطابقة بالمايحدث. ولقد أشار بريجنسكي في كتابه الشهير الذي وضعه في بداية الستينات: «بين عصرين» (Between Two Ages) إلى ذلك بالقول: إن حداثة العلاقة الأميركية بالعالم ـ المعقدة والوثيقة ـ ستبيِّن فشل التحليلات الأرثوذكسية، وبخاصة الماركسية حول الإمبريالية، من الإحاطة بها. ذلك أن رؤية هذه العلاقة باعتبارها تعبيراً عن دافع إمبريالي فحسب، معناه تجاهل الجزء الذي يلعبه فيها البعد الحيوي للثورة التكنولوجية ـ العلمية. فهذه الثورة لا تأسر خيال الإنسانية فحسب (من الذي لا يمكن أن يحرِّكه مشهد الإنسان وهو يطأ بقدميه سطح القمر؟) وإنما لا مفر من أن تدفع أيضاً من هو أقل تقدماً لتقليد الأكثر تقدماً، وتنشط تصدير التقنيات الجديدة والمناهج الجديدة، والمهارات التنظيمية من الثانية إلى الأولى».

يضيف بريجنسكي: «**لا شك في أن ذلك يؤدي إلى علاقة غير متساوية، ولكن محتوى عدم التساوي هذا، يجب أن يُفحص قبل أن يُسمى إمبريالية**».(٢٣)

في التسعينات حدث ما يشبه الإعصار. انتهت الحرب الباردة إلى انتصار أميركي ساحق. ثم إلى تفكك متدرج للإمبراطورية السوفياتية وملاحقها في أوروبا الشرقية. ثم إلى ميل إجمالي لدى تلك الدول والشعوب نحو «لبرلة» اقتصاداتها و«دمقرطة» مجتمعاتها السياسية. وتبيَّن لليبرالية ومنظرِّيها أن الإيديولوجيا المسلحة بترسانات الرعب النووي، قد حكمت على نفسها بالضمور والموت. التنظير الفلسفي السياسي الأميركي هو الذي استهلَّ توصيف الزلزال العالمي، ورسم له أحداثه وآفاقه ودلالاته الرمزية؛ وذهب المشتغلون فيه إلى أن الاستعداد للقرن الحادي والعشرين يستلزم تصفية ما تبقّى من شوائب القرن العشرين. وهي تصفية ضرورية لكي يستريح «الإنسان الأخير» على حد تعبير نيتشه، من أغلال الاستلاب والضعف ومن صراعات لا طائل تحتها.

ولئن كان بول كينيدي المؤرخ والاقتصادي الأميركي، قد عالج صورة العالم بطريقة دائرية، شمولية، معتبراً أن النظامين السوفياتي والأميركي قاما معاً وسيسقطان معاً ولو

بمسافة زمنية معيَّنة بين كل منهما، فإن فرنسيس فوكوياما راح بعيداً في إضفاء بعدٍ فلسفي وجودي على الانتصار السياسي للديمقراطية الأميركية. لقد سبق وقرأناه في مقدمة مقالته الشهيرة «نهاية التاريخ» يقول: إن القرن العشرين شهد على أن العالم المتقدم يغرق في ذروة العنف الإيديولوجي. كان الصراع الأول بين الليبرالية وآخر قواعد الاستبداد، ثم ضد البلشفية والفاشية، وأخيراً ضد الماركسية المحدثة التي كانت تهدد بجر العالم إلى نهايته في حرب نووية. ولكن هذا القرن، الذي كان في بداياته واثقاً بانتصار الديمقراطية الليبرالية الغربية، يبدو أنه في نهايته سيعود ليختم الدولة الكاملة، إلى حيث انطلق ليس إلى «نهاية الإيديولوجيات، أو إلى التلاقي بين الرأسمالية والاشتراكية، كما جرى التنبؤ سابقاً، ولكن إلى انتصار ساحق لليبرالية الاقتصادية والسياسية (...) فانتصار الغرب ـ برأي فوكوياما ـ أو المثال الغربي ظهر في البداية في مقولة أن النظام القابل للحياة الذي يستطيع أن يحل محل الليبرالية الغربية قد فقد أمله تماماً في الوجود. فخلال السنوات العشر الأخيرة (من القرن المنصرم) شهدنا تغييرات بارزة في المناخ الفكري لأكبر بلدين شيوعيين في العالم. كما شهدنا بداية حركات إصلاحية في هذا البلد أو ذاك. وهذه الظاهرة تتجاوز المجال السياسي ويمكننا أن نلاحظ ذلك في الانتشار الكبير لثقافة الاستهلاك الغربية. الأسواق الفلاحية ـ بيع أجهزة التلفاز الملونة في الصين، المطاعم التعاونية ودور الأزياء التي فتحت واستشرت في موسكو ـ موسيقى بيتهوفن في المخازن اليابانية، وعشق الروك الذي اجتاح كلاً من براغ ورانغون وطهران(...). ثم يرسم المنظِّر الأميركي من أصل ياباني خلاصة اتجاه العالم عندما يعتبر أن الذي نشاهده ليس فقط نهاية الحرب الباردة، أو نهاية حقيقية خاصة بعد الحرب بل نهاية للتاريخ بالذات. أي نهاية التطور الإيديولوجي للبشرية كلها، وتعميم الديمقراطية ـ الليبرالية الغربية كشكل نهائي للسلطة على البشرية جمعاء.

مؤدَّى الداروينية

لكن ما صلة هذا التنظير بالأطروحة البوبرية؟

يمضي كارل بوبر في سياق رحلته الفلسفية لبلورة فكرة المجتمع المفتوح، إلى الاتكاء على جملة من نتائج نظرية النشوء والارتقاء الداروينية. لم يكن هذا المنحى بالنسبة إليه مجرد نزوع رتَّبته مدافعاته عن مجتمعه المؤمَّل في وجه الرؤى والمطارحات الأفلاطونية والماركسية، وإنما قصد إلى جعل الداروينية واحدة من الأعمدة الأساسية التأسيسية

لأطروحته. وأما الوجهة التي اعتمدها في التوظيف، فهي لجهة فاعلية التغييرات الجزئية التدريجية في الحفاظ على وجود الأنواع الحيوية واستمرارها، مقابل القفزات المتسارعة في البنية الوراثية والتي غالباً ما تؤدي إلى تشويه في العلاقة بين النوع الحيوي ومحيطه يكون قاضياً بالنسبة للأول. وتقوم المقارنة **البوبرية**، على اعتبار مجتمع بشري معين، مثل حيوان قابل للتطور نتيجة تغييرات داخلية تطرأ على بنيته الاجتماعية، تماماً كما يتطور الحيوان بفعل ما يطرأ على بنيته(...) ولقد علَّق باحثون على هذه النقطة بالذات. إن التجاء **بوبر** إلى نظرية التطور الداروينى ليس تبريراً موضوعياً لأهلية المجتمع المفتوح، وإنما عملاً دعائياً لتأييد غاية أو قيمة اجتماعية معينة هي اللاعنف.(٢٤)

سوف يكون من شأن فلسفة **بوبر** المبيَّنة، خصوصاً، في «منطق الكشف العلمي» أن تقود صاحبها إلى الاتصال الحميم بنظرية النشوء والارتقاء الداروينية، ومن خلالها سوف ينشأ التوظيف الإيديولوجي والثقافي لانتصارات الأمركة، كما سنرى لاحقاً. إن هذا الانقياد المنطقي من جانب **بوبر** باتجاه **داروين**، جرى بطريقة تطورية تماماً كمنطق الداروينية في رؤيتها للوجود والطبيعة. تقوم الداروينية على افتراضين أساسيين هما: أن الكائنات الحيَّة عرفت تطوراً عبر الزمن بدأ بالمخلوقات ذات الخلية الواحدة، وأفضى إلى الكائنات الأخرى بما فيها البشر، وأن مجمل هذه العملية التطورية المعقدة من أبسط المخلوقات إلى أكثرها تعقيداً هي نتاج لقانون البقاء للأصلح، والتأقلم في سبيل البقاء؛ ذلك أن كائناً حياً لا يتأقلم مع محيطه، لا يمكنه البقاء طويلاً والإكثار من نوعه بواسطة الإنجاب. فتكون النتيجة أن المخلوقات الصالحة؛ أي القادرة على التأقلم ومن ثم الإنجاب، هي الوحيدة المرشحة للبقاء والاستمرار كأنواع إن لم يكن كأفراد.(٢٥)

لكن، كيف حصل ذاك الاتصال الحميم، لكن المعقَّد بين تطور العلوم عند **بوبر** وتطور الأحياء عند **داروين**؟ ثم على أي نسقٍ منطقي وضع **بوبر** هذين التطورين وفي أي سياق سيوظفها؟

يرى **بوبر**، أن مبدأ الداروينية القائم على منطق التجربة والقضاء على الخطأ، ما هو إلاَّ تعميم لمنطق الاكتشاف العلمي؛ حيث ينطلق العالم من مشكلة محددة قيد الدرس، إلى نظرية موقتة لحلها، إلى التجربة العملانية لاختبار النظرية، إلى مشكلات عملية جديدة ناتجة من التقييم النقدي للمضمون الاختباري للنظرية(...) إن عملية التقييم هي إذن، دائماً عملية نقدية، وهدفها هو اكتشاف وإزالة الأخطاء. ثم إن نمو المعرفة أو فعل التعلُّم ليس

عملية تكرارية أو تراكمية، بل هو إزالة للخطأ. وبالرغم من كون هذا وصفاً لمنطق نمو المعرفة الموضوعية، فإنه ينطبق أيضاً على التطور البيولوجي(...) ينطلق بوبر إذن، من منطق المعرفة الموضوعية، كما يصفه، كفعل نقدي مضاد للدوغمائية والتكرارية، فيجعل من القفزات الابتكارية الخلاّقة القاسم المشترك بين نمو العلوم وتطور الكائنات الحيّة؛ حيث لا يأتي الجديد سواء في المعرفة أم في الأعضاء الحيوية نتيجة تأقلم تكراري مع المحيط، وإنما كفعل بزوغ وانبثاق لما هو مختلف عمّا سبق(...) وهكذا، فإنَّ المقارنة التي يقيمها بوبر بين منطق الاكتشاف العلمي من جهة ومنطق التطور الحيوي من جهة ثانية، تؤدي به إلى إعادة صياغة للمبادئ الداروينية من دون التخلي عن جوهرها(...) ولسوف يظهر لنا، أن المنطق الإشكالي التطوري الذي يراه بوبر سمة مشتركة بين نشوء الأنواع الحيوانية وارتقائها، ونمو المعرفة البشرية وتطورها، ليس مجرد إسقاط، أو تطبيق لمقولات الداروينية على مفهوم المعرفة، فها هو يبيِّن في كتابه «المعرفة الموضوعية» أن المهمة الرئيسية لنظرية المعرفة الإنسانية، هي فقه هذه المعرفة كاستمرار للمعرفة الحيوانية... «إن نظرية المعرفة التي أود اقتراحها، ـ يقول بوبر ـ هي في الدرجة الأولى نظرية داروينية في نمو المعرفة».(٢٦)

على هذا النحو رأينا كيف ذهب بوبر إلى داروين، ليتمثل منطقه التطوري. ويقترح علينا، في ما يشبه الاعتقاد، نظرية للمعرفة تطابق الداروينية في نمو المعرفة. لكننا سنرى في ما بعد كيف أن التسلسل المنطقي لاقتراح من هذا النوع، سيفضي إلى رؤية متكاملة لتطور الاجتماع البشري، تتكئ بشكل جذري على نظرية النشوء والارتقاء. أي على مبدأ الوجود للأقوى وللمقتدر، واستطراداً للذي عبر قوته واقتداره لن يفسح في المجال للخطأ، بل إنه يجعل الخطأ خارج دائرة الذات فيلقيها، في دائرة الآخر ويجعل من ضعفه خطأ وجودياً ينبغي إزالته.

لقد أخذ الجدل حول نظريات التطور مدياته الواسعة في خلال الأطوار المتأخرة للحداثة الغربية. فلو عقدنا مقاربة عجولة بين تيارين فلسفيين، الأول يمثله الفرنسي روجيه غارودي والثاني الأميركي بول كنيدي، يتضح جانب مهم من صورة ذلك النوع من الجدل. يرصد غارودي ـ مثل كنيدي وقبله بسنوات ـ التحولات التي يحدثها التحديث الثقافي اليبرنطيقي (تقنيات الاتصال) في بنية القوى المنتجة وعلاقات الإنتاج. وهو يستدل بالجداول الإحصائية والمؤشرات البيانية المتوافرة في حقبته على التنامي المتسارع الوتائر

لأصحاب الياقات البيض، في مقابل الهبوط المتسارع لأصحاب الياقات الزرق، والعمال اليدويين بوجه عام بمن فيهم العاملون في الزراعة. ثم يبيِّن أن الصناعات المؤتمتة (Robotised Industry) والآلات الذكية هي آلات طاردة للعمالة الأمية، وهي تستدعي الذكاء إلى مواقع الإنتاج والإدارة والتخطيط والبرمجة؛ أي أنها تتطلب أعداداً لا تكف عن التزايد من المهندسين والفنيين.

لكن عند مفصل التسامي؛ أي في محطة الغايات والقيم، يفترق غارودي الذي يترجَّح في وعيه الأممي المتداخل بالروحانية المسكونية، أو بالصوفية الكونية، عن كنيدي الذي يتكوَّن وعيُهُ من روافد نفعية براغماتية طاردة للروح والمعنى والمثال. الأمر الذي يضفي على نصِّه ملمحاً وصفياً وضعياً يجتهد في تمثيل الواقع المعطى، ولا يتخطاه في الأغلب بأداة الفكر النقدي. إن كنيدي مثلاً، يقصر معالجته لمفاعيل الهندسة الوراثية على الإنتاج الزراعي، أما غارودي، المعني بجدلية الإنسان ـ الإله والمخلوق ـ فيركِّز النظر على أثر الهندسة الوراثية الأخطر في تكوين الإنسان نفسه؛ ذلك «**أن الأهداف البعيدة لعلم الحياة هي تركيب الحياة، والأخذ بقيادة تطور الأنواع**»(٢٧).

إن هذا يعني كما يلاحظ الباحثون ـ أن عملية النشوء والارتقاء حسب داروين، لم تعد متروكة لقانون التطور التدريجي، أو التحول الفجائي النوعي (Mutation) الذي يتم بطريق المصادفة، وإنما بات خاضعاً لجهدٍ واعٍ. وهذا يطرح على جدول الأعمال اليومي المباشر التساؤل: «**على أية صورة يريد الإنسان أن يخلق نفسه من جديد؟ أين يتعلم المرء مهنة الله ـ إن الإنسان ـ يقول غارودي ـ لم يعد ذلك التطور الواعي لذاته، فحسب، بل هو على الطريق لأن يصبح المتطور السيد لذاته، أي أن يصبح أحد عوامل التطور، وقادراً على توجيه الوراثة، وعلى التوجيه البيولوجي لطاقات الفرد**».(٢٨)

عند هذه النقطة يمتد السجال بين تيارات الحداثة البعدية، لتنجلي مع صعود «الأمركة» الإحداثيات الأولى لظهور الداروينية الاجتماعية. وهي نفسها الداروينية التي ستؤسس لها فلسفة بوبر في سياق ما يسمى بالعقلانية النقدية.

فعلى الرغم من أن مرجعية كنيدي البراغماتية الأمبيريقية الغالبة ستستبعد المساءلات الفلسفية حول غايات الإنتاج واغتراب المنتجين، وتكتفي بمعايير الفاعلية والنجاعة، فإنه يميِّز بين رأسمالية عاقلة هي المنافسة الحرة الطاردة للاحتكار والتمركز، الداعية إلى السلم كشرط لازدهار التبادل التجاري الحر بين الأمم على قاعدة المصلحة العقلانية، وهذه هي

رأسمالية المؤسسين البريطانيين بدءاً بشيخهم آدم سميث والليبراليين الأميركيين الكبار، جفرسون وويلسون، وجاكسون، وروزفلت، وبين رأسمالية غير عاقلة. وهي الرأسمالية الاحتكارية التي تتولى إدارة النظام العالمي الجديد. وهي نفسها التي سعت إلى نقل فلسفة داروين الطبيعية إلى الميدان الاجتماعي وتعميمها على مستوى الكرة الأرضية، موسعة الهوّة بين الطبقات على الصعيدين القطري والعالمي ودافعة بالتناقضات الاجتماعية الطبقية والفوارق الثقافية العرقية إلى حدود الانفجار.(٢٩)

ويبدو كنيدي مدركاً للتناقض بين «عقلانية السوق» و«العدالة الاجتماعية»، وهو تناقض لا يمكن أن يُحل في إطار النظام الرأسمالي في رأي غارودي(...) وفي حين يتجه كنيدي وإن على نحو عَرَضي إلى نقد الراسمالية الأصولية التي اعتادت تبرير الهيمنة الإمبريالية الأميركية بالمزاعم البلاغية القائلة بمميزات أخلاقية خاصة بالأميركيين، وبدور قيادي عالمي أوكله القدر للأمة الأميركية».. فإنه يرفع الغطاء عن الانحيازات العرقية المتضمنة في الداروينية الاجتماعية(...) وهكذا يعرض كنيدي إلى تاريخ العنف العسكري الأميركي المديد ضد قوى أوروبية تجمعها بأميركا أصول ثقافية ـ سياسية مشتركة. حيث يشف نص كنيدي عن القناعة بأن سياسة الرئيس رونالد ريغان افتتحت الترجمات الأصولية الفظّة للداروينية الاجتماعية، وهي إحدى أخطر الانحرافات عن قيم الثورة الأميركية.(٣٠)

«أدلجة» البوبرية الداروينية

رأينا كيف وجدت عقلانية بوبر النقدية في الداروينية أحد أهم مصادرها المعرفية. لكنها ستؤول مع الثورة التكنو ـ إلكترونية التي حملت الأمركة إلى عرش العالم مع نهاية القرن العشرين، إلى متكأ فلسفي سياسي اجتماعي واضح المعالم والغايات. إن أهم تحول بلغته الأمركة على هذا الصعيد، إنما يتمثل في انقلابها إلى مشروع برمجة لحضارة كاملة، منذ بدايتها الأولى. وسوف يتم التغني بها، على أنها الطريقة الأميركية للحياة. غير أن هذه الطريقة سوف تتحول إلى إيديولوجيا تنجح في التخلص من كل إحباطات الإيديولوجيات التقليدية في القارة الأوروبية الهرمة؛ ذلك أنها تخشى من تحديد هدفها من دون أية أقنعة فكرية أو أخلاقية، تسميه النجاح دفعة واحدة. ذلك أن مذهب المنفعة، العريق في منبته الأنغلوساكسوني يتطور إلى عملية النجاح المتداولة في ورشة العمل التي يتطلبها بناء أسطورة العالم الجديد(...) هكذا تحقق «الأمركة»، بالنسبة لنواتها الأولى المنحدرة عنها

التي هي «الغربنة»، تقدماً «معرفياً» أنطولوجياً، انطلاقاً من تخصص «الغربنة» بإنتاج الإيديولوجيات، وتحصر فاعليتها في إنتاج القولبة نفسها. فهي لن تكون حضارة الصراع بين النماذج، كما هو حال تاريخ المشروع الغربي في مرحلته الأوروبية، لكنها سترفع جهدها إلى مستوى القولبة نفسها. فهي صانعة القولبة فحسب، ولا يهمها بعد ذلك ماذا ستصنع هذه القولبة من نماذج لن تشغل إلاَّ حيِّزاً ومستوى من الدرجة الثانية. فالتخصص في «القولبة» - أي تشكيل الأوضاع وفقاً لمنفعة المشكِّل وإلزام الآخر بها أو تكييفه معها بالقوة - إنما هو اكتشاف معرفي كبير يحمي صاحبه من التورط في تبني إحدى، أو بعض إنتاجاتها دون سواها، من نماذج وإيديولوجيات متنوعة.

فالقولبة، هي أصولية بدون مضمون محدد أو ثابت. إنها شكلية الأصولية من دون أن تتمثَّل أصولية هذا المذهب أو ذاك. وهذا يعني - كما يبيِّن نقّاد الليبرالية المفتوحة - أن الأمركة ليست تجديداً لليهودية واتحادها بالتطهرية البروتستانتية، بالرغم من انحدار أرومتها الإيديولوجية منها. بل كل ما يهمها منهما معاً، الاستفادة الدائمة عبر تطورات المشروع الأميركي، من أصوليتهما. (...) من هنا، يمكن أن نفهم لماذا تحرص لغة الإعلام اليومية على طرح الأمركة باعتبارها مجرد طريقة حياة، فهي في واقع الأمر تلك الطريقة التي لا تنافس طرق الحياة للشعوب والحضارات الأخرى، بل تجعلها غير ذات موضوع جميعها. إنها تُبطل جدارتها بعين ذاتها. إنها «القولبة» التي تدمِّر مضامين القوالب الأخرى. لكن تدمير قوالب الآخرين لا يعني تجريدهم من هوياتهم العرقية أو الحضارية فحسب، بل إن مثل هذه المناورة هي ما يميز تجاوز «الأمركة» لـ «الغربنة» بالذات (...) وإن ذلك ما سمح للرأسمالية الأميركية أن تقفز قفزاتها الكبرى في النصف الأول من القرن العشرين، من دون الاصطدام الدائم بالعقبات التقليدية التي كانت تواجهها في وطنها الأول أوروبا.[٣١]

لم تنأ فلسفة **كارل بوبر** من حقول «الأمركة». بل هي ستدخل إلى قلب الحداثة البعدية دخول الفاتح، بعدما رأى صاحب الأطروحة بالمعاينة كيف آلت دعواه إلى أن تصبح نمط حياة. غير أنه، على غالب الظن لم يكن ليتوقع نبأً سعيداً، مما بدا له من آثار الانتصار الساحق لليبرالية المفتوحة. فالوجه الأخلاقي الذي رسمه بإتقان على طريقة المدن الفاضلة، ما لبث أن انطوى على تلك «الذئبية» التي سبق وحذَّر منها **توماس هوبز** أيَّما تحذير.

ذلك ما عبَّر عنه واحد من تلاميذه النجباء وهو **جورج سوروس** (المتمول الأميركي

العالمي وأحد أسياد العالم الخمسين) منذ بداية تسعينيات القرن العشرين من أن «خطر الشيوعية لم يعد هو العدو الرئيسي لليبرالية، بل إن خطر الرأسمالية نفسها هو العدو الحقيقي. غير أن سوروس وهو ينقد ما سعى إليه وأنجزه باقتدار باتجاه سيطرة الليبرالية الجائرة، كان يشتغل على وجوب إصلاح اختلالاتها وعيوبها. وقد يكون من حسن طالع الفكر الليبرالي، الذي أسست البوبرية لتجلياته المتأخرة في أميركا أنه استخدم سلاح النقد لمنجزات الليبرالية المفتوحة لكي يعيد إنتاج آليات السيطرة الرأسمالية ونظام السوق. وبصرف النظر عما تكشفه هذه المقاصد من حقائق، ولا سيما حقيقة تحويل الفكر الليبرالي الديمقراطي إلى إيديولوجيا خادعة، فإن استخدام هذا السلاح سيؤدي، على ما يظهر، الأغراض التي ترنو إليها الليبرالية المفتوحة وفق قاعدة بوبر «دعه يفعل .. دعه يمر». ولقد بدا واضحاً أن «التقانة» التي أمست واقعاً مؤسِّساً لحياة جديدة لإنسان القرن الواحد والعشرين، فإن منجزها هذا لم يكن ليتم على النحو الذي تمَّ فيه لولا الرداء الإيديولوجي الصارم الذي وجد مرجعيته الفكرية والفلسفية والدينية مع تولِّي البروتستانتية الحادة قيادة النظام العالمي.

الهوامش

(١) K.R. Popper, **Objective Knowledge**, the Clarendon press, Oxford, 1972, p.1

(٢) زبيغنيو بريجنسكي، **بين عصرين: أميركا والعصر التكنوتروني**، ترجمة وتقديم محجوب عمر، ط١، دار الطليعة، بيروت، ١٩٨٠، ص٢٩.

(٣) يمنى طريف الخولي، مجلة وجهات نظر، العدد ٤٣، آب (أغسطس)، ٢٠٠٢.

(٤) يمنى طريف الخولي، مصدر سابق.

(٥) كارل بوبر، **منطق الكشف العلمي**، تحقيق ماهر عبد القادر محمد علي، دار النهضة العربية، بيروت، ص٢٩.

(٦) K. R. Popper, **The logic of Scientific Discovery**, Hutchinson of London, London, p.27.

(٧) Ibid, p.31.

(٨) **منطق الكشف العلمي**، مصدر سابق، ص٣٨.

(٩) راجع: **منطق الكشف العلمي**، مصدر سابق، ص٣٦ ـ ٤٠.

(١٠) كارل بوبر، **أسطورة الإطار: في دفاع عن العلم والعقلانية**، تحرير مارك أ. نوترنو، ترجمة: يمنى طريف الخولي، سلسلة عالم المعرفة، العدد ٢٩٢ ـ الكويت ٢٠٠٣، ص١٢٢.

(١١) **أسطورة الإطار: في دفاع عن العلم والعقلانية**، مصدر سابق.

(١٢) كارل بوبر، **أسطورة الإطار**، المصدر نفسه، ص ١٦١.

(١٣) كارل بوبر، **بؤس الإيديولوجيا: نقد مبدأ الأنماط في التطور التاريخي**، ترجمة عبد الحميد صبره، دار الساقي، لندن، ١٩٩٢، ص٩٣.

(١٤) كارل بوبر، **بؤس الإيديولوجيا**، مصدر سابق، ص١٦٣.

(١٥) راجع: كارل بوبر، **أسطورة الإطار**، مصدر سابق، ص ٨٩.

(١٦) المصدر نفسه، ص ٩٠.

(١٧) مايكل هاردت وأنطونيو نيغري، **الإمبراطورية: إمبراطورية العولمة الجديدة**، تعريب: فاضل جتكر، مراجعة: رضوان السيد، مكتبة العبيكان، الرياض ٢٠٠٢.

(١٨) Robert Musil, **The Man without Qualities**, trans. Sophie Wilkins, (New York: Knopf,1995) 2:367).

(١٩) راجع: الإمبراطورية، مصدر سابق، ص٤١٩.

(٢٠) أنظر: كارل بوبر، مدخل إلى العقلانية النقدية، تحقيق أسامة عرابي، المؤتمر الدائم للحوار، بيروت، ١٩٩٤، ص١٨٢.

(٢١) دانيال بل، **قياس المعرفة والتكنولوجيا في مؤشرات التغير الاجتماعي** (Indicators of Social Change)، نيويورك، ١٩٦٨، ص١٤٩.

(٢٢) **مدخل إلى العقلانية النقدية**، مصدر سابق، ص١٨٤، ١٨٦.

(٢٣) بريجنسكي، **بين عصرين، أميركا والعصر التكنوتروني**، مصدر سابق، ص٥٢.

(٢٤) **مدخل إلى العقلانية النقدية**، مصدر سابق، ص١٨٦.

(٢٥) كارل بوبر، مدخل إلى العقلانية النقدية، مصدر سابق، ص١٢٧.

(٢٦) راجع: كارل بوبر، مدخل إلى العقلانية النقدية، ص ١٣١.

(٢٧) روجيه غارودي، ماركسية القرن العشرين، تعريب نزيه الحكيم، ط٢، دار الآداب، بيروت ١٩٦٨، ص٤٧.

(٢٨) راجع: عفيف فراج، ثورة بالعلم وفي العلم، بين رؤية روجيه غارودي ورؤية بول كينيدي، مجلة بعاد، العدد السادس، أيار (مايو)، ١٩٩٧.

(٢٩) عفيف فراج، المصدر نفسه.

(٣٠) المصدر نفسه، ص١٧٢.

(٣١) مطاع صفدي، نقد الشر المحض، مركز الإنماء القومي، بيروت، ٢٠٠١، ص ٢١٦.