الإصلاح السياسي والعنف
دراسة في فلسفة التغيير عند كارل بوبر

د. شريف مصطفى أحمد حسن *

sma10@fayoum.edu.eg

ملخص

تكشف هذه الدراسة عن أن كارل بوبر قد استخدم منهجا واحدا في العلم وفي السياسة، هو منهج المناقشة العقلانية النقدية، الذي يسمح بالمقارنة بين النظريات المختلفة ويحاول اكتشاف أي من النظريات المتنافسة يفضي إلى نتائج أفضل. وإذا كانت المفاضلة بين النظريات العلمية المتنافسة في حل مشكلات مطروحة يتم من خلال محاولة التكذيب عبر الاحتكام إلى الاختبار التجريبي، فإن الاختيار بين النظريات الفلسفية والسياسية يتم عبر المناقشة العقلانية الحرة التي تخضع الأفكار، دوما وبشكل لانهائي، إلى محاولات للدحض أو التعزيز، وباعتماد قواعد النقد العقلاني، كطريقة في التفكير، بل والحياة أيضا، طريقة تعتمد أساليب الاحتكام إلى الحجج النقدية، واكتشاف الأخطاء والتعلم منها، وهذا ما يجنب الناس ويلات الصراع والعنف، كما يحررهم من اللاعقلانية التي تعني الاعتقاد بأن الجزء الأكبر الذي يحكم الإنسان هو اللاعقلي، أي الأهواء والعواطف والمشاعر.

كما يحاول الباحث في هذه الدراسة إثبات أن العنف يؤدي دائمًا إلى مزيد من العنف، وأن الإصلاح العقلاني هو البديل الوحيد للعنف. تقتل الثورات العنيفة الثوار وتدمر مثلهم، والناجون الوحيدون هم الخبراء المهرة في البقاء على قيد الحياة. ما سوف تفضي إليه الثورة هو على وجه اليقين فقدان حرية النقد والمعارضة. فقط في مجتمع ديمقراطي مفتوح، لدينا إمكانية معالجة المظالم. إذا دمرنا النظام الاجتماعي من خلال ثورة عنيفة، فلن نكون مسؤولين عن التضحيات الكبيرة للثورة فحسب، بل وعن الحالة التي من شأنها أن تجعل إلغاء الشرور الاجتماعية والظلم والقمع أمرا مستحيلا. من ثم من الضروري أن نعمل من أجل

* أستاذ الفلسفة الحديثة والمعاصرة المساعد بكلية الآداب – جامعة الفيوم.

مجتمع أكثر رشدا تحل فيه الصراعات بشكل عقلاني، ونعني بـ "أكثر عقلانية" أنه لا يوجد مجتمع عقلاني مائة بالمائة، ولكن هناك دائما مجتمع أكثر عقلانية من المجتمع القائم ويجب علينا جميعا أن نجتهد في السعي نحوه، وأن هذا المطلب مطلب واقعي وليس يوتوبي.

كلمات مفتاحية: كارل بوبر – الإصلاح السياسي – العنف – الديمقراطية – التسامح

مقدمة

دائما ما يثير التغيير على المستوى السياسي عددا من الإشكاليات، تلك الإشكاليات هي ما نحاول أن نخاطبها من خلال فلسفة كارل بوبر، ويمكن صياغتها على النحو الآتي: إذا كان لدى المرء أسباب عادلة لإحداث التغيير عبر العنف، فماذا عن النظام الاجتماعي المستقر؟. ماذا لو أن السعي إلى التغيير عن طريق العنف سيسهم في ضياع الأوطان ونشر الفوضى؟ وماذا سيكسب البشر من عنف ينتج عنه تفكك الدول ودمار المجتمعات؟ وماذا لو حدث تعارض بين مبدأي التغيير والنظام، بأيهما نضحي؟ وهل لابد أن نضحي بأي منهما؟ أم أن هناك سبيلا آخر للتغيير؟ وماذا لو تسبب التغيير العنيف في جلب "الضرر الأكيد" للشعوب إذا كان المبرر الأخلاقي الرئيسي له هو حماية الأبرياء من هذا الضرر الأكيد؟.

تحاول هذه الدراسة الكشف عن أبعاد جديدة ضمن فلسفة كارل بوبر حول العنف والديمقراطية والتسامح، ولملمت أفكاره المبعثره في مؤلفاته المختلفة من أجل طرح بديل جيد للعنف والمحافظة، ذلك أن الإصلاح الذي تدافع عنه هذه الدراسة هو إصلاح عقلاني ناجع، يرتكز على مجهودات العقل، دون اللجوء إلى العنف، إصلاح يعتمد على التحسينات والتعديلات الجزئية التدريجية المنظمة، إصلاح حذر وفطن للنظام الاجتماعي، بدل التدمير الكلي لهذا النظام، من أجل وهم الإنشاء الفوري لنظام آخر بديل.

ولتحقيق أهداف البحث يناقش الباحث ما يعنيه بوبر باليوتوبيا؟ وعلاقتها بالعنف؟ وما الذي يقصده بالهندسة الاجتماعية الجزئية؟ ولماذا يفضلها على الهندسة الاجتماعية الكلية؟ وكيف يمكن للمجتمعات أن تقضي على العنف عبر مبدأي الديمقراطية والتسامح؟ وما حدود التسامح؟ وهل يجوز التسامح مع غير المتسامحين؟ وكيف عارض بوبر ماركس وأعلى من قيمة السياسي على الاقتصادي؟ وما الدور الذي نسبه بوبر إلى الفلسفة في تغيير الواقع ومقاومة العنف؟.

وللإجابة على هذه التساؤلات تسعى هذه الدراسة إلى تقديم تحليل نقدي لقضايا الإصلاح والعنف والديمقراطية والتسامح عند كارل بوبر باعتماد منهجية تحليل المضمون والدراسة النقدية المقارنة.

أولا: اليوتوبيا والعنف

لم يعرف بوبر لفظة "اليوتوبيا" تماشيا مع موقفه الرافض للتعريفات، بل استعمل هذه اللفظة للإشارة إلى النظريات التاريخية، التي تسطر سلفا مسارات تاريخية، وتضع محطات بعينها تسير نحو بلوغ غايات نهائية. وفي هذه الحالة يمكن اللجوء إلى العنف عندما يقتضي الأمر الإسراع في تحقيق نموذج المجتمع المنشود.

لقد اعتبر كل من دي كريسيني ومينوج اليوتوبيا بمثابة مشروع غير قابل للتنفيذ، أو قابل للتنفيذ ولكن بنفقات باهظة لا يمكن تحملها أو قبولها، بعد ذلك انتقلا إلى توضيح ما يقصده بوبر باليوتوبيا، التي تعني عنده، حسب هذين الكاتبين، كل برنامج شامل لإعادة البنيان الاجتماعي، وبعبارة أخرى فإن العمل السياسي يكون يوتوبيا إذا كان خاضعا لمجموعة من الموجهات والمحددات التي ترسم صورة نهائية للمجتمع الأمثل ككل. وفي رأيه أن هذه النظرة الكلية للهندسة الاجتماعية إنما هي في الواقع ذات نتائج مدمرة، وينبغي أن تستبدل بهندسة اجتماعية جزئية قائمة على سياسة "خطوة خطوة". وبعبارة أخرى، نهج سياسة تستهدف مواجهة المساويء الاجتماعية الراهنة ومحاولة

إصلاحها دون التقيد بإطار مثالي يتوخى إعادة تنظيم المجتمع بأكمله. وقد لاحظ الكاتبان أن بوبر يرتكز في مقولته هذه على عدد من الحجج، في مقدمتها أن معرفتنا بالمجتمع البشري لا تكفي لتصميم هندسة شاملة بعيدة المدى لتحويل المجتمع بأسره من واقع معين إلى مثل أعلى منشود.[١]

من عوامل جذب اليوتوبيا طرحها لمسألة معنى التاريخ، والتي تناولها بوبر في القسم الختامي من المجتمع المفتوح. تشير الأشكال المختلفة للتاريخية إلى اتجاهات أو مواقف يفترض أنها تحدد مسار التاريخ البشري: بالنسبة للبعض، الإدراك الكامل للروح؛ بالنسبة لآخرين، إنشاء مجتمع لا طبقي، وغيرها من النماذج. من جانبه، فإن بوبر مقتنع بأن التاريخ لا معنى له، وفي تبريره لرؤيته، فإنه يقدم بعض الملاحظات الشيقة حول العلوم التاريخية.

يقرر بوبر منذ البداية أن "التاريخ" بالمعنى الذي يتحدث عنه معظم الناس غير موجود؛ وهذا على الأقل أحد الأسباب التي تجعلني أقول أنه "لا معنى له"[٢]. لا يوجد تاريخ للبشرية ولا يمكن أن يكون أبدًا، لأنه يجب أن يشمل تاريخ كل رجل وامرأة. إن ما يتخذ على أنه "تاريخ البشرية" ويتم تدريسه في المدارس هو في الحقيقة تاريخ السلطة السياسية، وهو الإطار المركزي الذي تُدرج فيه جميع التواريخ الممكنة الأخرى، لأن السلطة السياسية تؤثر علينا جميعًا، وعلى جميع جوانب الحياة البشرية[٣]. علاوة على ذلك، يسعى التاريخ – على عكس العلوم مثل الفيزياء أو علم الاجتماع، التي تهتم بصياغة الفرضيات العامة – لشرح أحداث معينة. ولذلك فهو يستند إلى المصادر المتاحة، والتي تشمل فقط تلك الحقائق التي تم اعتبارها جديرة بالاعتبار في ضوء معايير معينة. وبما أنه لا توجد حقائق أخرى متاحة لنا، لا يمكننا اختبار "تفسيراتنا العامة"، والتي تمثل ببساطة واحدة من العديد من وجهات النظر الممكنة"[٤]. لا يمكن

أن يكون هناك تاريخ لـ "الماضي كما حدث بالفعل"؛ يمكن أن يكون هناك تفسيرات تاريخية فقط ، ولا يمكن أن يكون أي منها نهائي؛ ولكل جيل الحق في تأطير تاريخه.

يتمثل عيب التاريخية في تناولها للمعنى الخفي– وغير الموجود في الواقع– للتاريخ بحيث تلقي القليل من الضوء على ما يجري حولنا. في هذا السياق، يعترض بوبر على التصور المسيحي بأن الله يكشف عن نفسه في التاريخ، وبالتالي فإن التاريخ موجه نحو النهاية التي أرادها الله. يشير بوبر إلى أنه لا يمكن العثور على أي أثر لهذه الفكرة في العهد الجديد، وأن تصور التاريخ من حيث الوحي والحكم الإلهيين يعني الاعتقاد بأن النجاح الدنيوي هو الحكم النهائي وهدف الفعل البشري. يتألف التاريخ من معاناة وانتهاكات وسوء استغلال للقوة لا يعاقب عليها أصحابها دائمًا، وتتقاطع مع أفعال مستوحاة من قيم أخرى غير القوة التي غالبًا ما يتم فقدها لأنها لا تستطيع أن تسود على مسرح العالم. "ووفق هذا التاريخ" الذي لم يصنعه الإنسان، بل زيفه، يجرؤ بعض المسيحيين على رؤية يد الله!"[٥].

ودعماً لحجته القائلة بأن التاريخية والمسيحية غير متوافقين، يقتبس بوبر انتقادات كيركيغارد لهيجل، ويخلص إلى أن"التاريخية ليست فقط غير مقبولة من الناحية العقلية بل أيضا تتصارع مع أي دين يوصي بأهمية الضمير. [...] إن العنصر التاريخي في الدين هو عنصر عبادة الأصنام والخرافات"[٦]. إن الدين الذي يرغب في جعل التاريخ مفهومًا لا ينبغي أن يقدمه على أنه انبثاق مباشر لإرادة الله، بل على أنه نتاج صراع بين قوى الخير وقوى الشر، تمامًا كما فعل أوغسطين في مدينة الله.

وفي مواجهة مثل هذه المذاهب، يطرح بوبر ثلاث أطروحات، أولها سلبي، لأنه ينكر إمكانية اكتشاف معنى التاريخ. لكن الثانية إيجابية للغاية: تنص على أنه يمكننا القيام بشيء أكثر أهمية من اكتشاف معنى التاريخ ؛ يمكننا نحن أنفسنا أن نعطي معنى للتاريخ، من خلال تحديد أهدافنا ومحاولة فرضها على التاريخ، بدلاً من

الخضوع لقوة المصير المفترضة. تؤكد الأطروحة الثالثة أن "محاولة إعطاء تاريخنا معنى أو هدفًا أخلاقيًا لا يجب أن تكون دائمًا عقيمة" [٧].

تتناقض الأطروحة الأولى صراحة ليس فقط مع نظريات القرن التاسع عشر للتقدم تلك المرتبطة بكونت أو هيجل أو ماركس، بل أيضًا مع نظرية شبنجلر في الانحدار، وأيضا النظريات الدورية لأفلاطون وفيكو وآخرين. لا يخطئ بوبر في كلماته "أنا أعتبر كل هذه النظريات خاطئة، وحتى، بطريقة ما، لا معنى لها"[٨]. لأنه عندما يتحدث الناس عن التقدم أو التراجع، فإنهم يشيرون إلى مقياس من القيم التي ربما تكون علمية أو فنية أو أخلاقية، ومن الواضح أنه بينما يتم إحراز تقدم كبير في جانب، ربما يتم تسجيل ركود أو حتى تراجع في جوانب أخرى. يتكون التاريخ من عدد من الأبعاد، وبما أن هذه الأبعاد لا تتحرك بنفس الوتيرة أو بنفس الطريقة، فلا يمكن اختزالها جميعًا في اتجاه عام واحد. وإنه لسوء الحظ، أدت أعمال هيجل وشبنجلر إلى أن يتوقع الجمهور أن يتوصل فلاسفة التاريخ إلى تنبؤات عن المستقبل. أدى الطلب إلى زيادة العرض، ويأسف بوبر الآن على فائض التوقعات العشوائية التي لم تخدم إلا أغراض الدعاية[٩].

تبدأ أطروحة بوبر الثانية من تعريف ليسينج للتاريخ على أنه "إعطاء معنى لم لا معنى له"[١٠]، والذي يستخدمه للتأكيد على وجهة نظره بأن التاريخ لا يتألف فقط من تقدم مستمر، بل هو أيضًا نتيجة أخطاء بشرية. يؤيد بوبر وجهة نظر إتش إيه إل فيشر بأن المؤرخين يجب أن يدركوا دور "العارض وغير المتوقع"، يعتمد التاريخ بطريقة أو بأخرى، ولو بشكل جزئي علينا نحن أنفسنا[١١].

وتجيب الأطروحة الثالثة والأخيرة على الاعتراض القائل بأن المُثل الأخلاقية غالبًا ما تفضي نهاية الأمر إلى إضفاء الشرعية أو حتى إثارة الجرائم الوحشية وأعمال العنف. لم ينكر بوبر حدوث مثل هذه الأشياء، لكنه مهتم أيضًا بتجنب الموقف

المعاكس، أي أنه لا يمكن تحقيق أي هدف أخلاقي، ذلك أن النقد الذي يسترشد بالمبادئ الأخلاقية قد حقق الانتصار مرات عديدة ضد نظام اجتماعي معين، أو واجهت أسوأ شرور الحياة العامة بنجاح. ولكن هذا محتمل فقط إذا تم استيفاء شروط معينة؛ في الماضي، جاء النجاح عندما تعلم الناس احترام الآراء التي تختلف عن آرائهم، وأن يكونوا واقعيين في أهدافهم السياسية: حيث تعلموا أن محاولة إنشاء مملكة الجنة على الأرض ربما تنجح بسهولة في تحويل أرضنا إلى جحيم لإخوتنا من البشر[١٢]، "إنه حتى قمع الحرية والعنف الذي لطخ تاريخ الشيوعية نابع من الإيمان بنظرية وعدت بالحرية لجميع البشر. ومن ثم، فإن "أسوأ شرور عصرنا تولد عن الرغبة في مساعدة الآخرين والتضحية من أجلهم".[١٣]

ويميز بوبر في هذا الصدد بين نوعين من العقلانية؛ عقلانية يعتبرها مشروعة، وأخرى غير مشروعة. فأما العقلانية المشروعة، فإنها تشير إلى كل فعل عقلاني يوظف بشكل جيد الوسائل المتاحة من أجل بلوغ أهداف محددة، وفق طريقة جد واضحة. وتبعا لذلك، فإن كل فعل سياسي لا يكون عقلانيا إلا إذا كان يرمي إلى تحقيق هدف محدد.

وأما العقلانية غير المشروعة، فإنها تؤدي إلى اليوتوبيا ويمكن نعتها بالعقلانية الزائفة؛ هي عقلانية مادامت ترمي إلى تحقيق غايات معينة باللجوء إلى وسائل خاصة، لكنها زائفة مادامت تحدد بشكل مسبق غايات نهائية تتوخى بلوغها، وليس فقط أهداف جزئية أو مرحلية، وأنها تنشد تحقيق تلك الغايات بأية وسائل، حتى ولو اقتضى الأمر اللجوء إلى العنف.

يتوجب على أي فعلٍ عقلاني أن يكون له هدف محدد. إنه عقلاني بقدر ما يسعى إلى غايته بوعي واتساق، وبقدر ما يحدد وسائله وفقًا لغايته. وقد قدَّم بوبر حججًا لتفنيد

أي مدخل إلى السياسة يبدأ من "رسم" Blueprint يشرع في تحقيقه، وهي حجج يتعين على أي مثالي أن يتدبرها إذا كان حقا يريد أن يكون مثاليًا بلا أوهام:

أولا: إنك حيثما شئت أن تذهب فلا بديل لك من أن تبدأ من حيث أنت. فالبدء من لا شيء هو أمر محال في السياسة قدر ما هو محال في الإبستمولوجيا أو العلم أو الفن، فلا يمكن لأي تغيير حقيقي، كمقال للتغيير الموهوم، إلا أن يكون تغييرًا في ظروف قائمة بالفعل. وقد دأب اليوتوبيون على توكيد أنه قبل أن يمكن تغيير هذا الشيء أو ذاك لابد من تغيير المجتمع ككل. غير أن ما يفضي إليه هذا القول هو أنك قبل أن يمكنك تغيير أي شيء ينبغي أن تُغير كل شيء !وهو تناقض واضح[١٤].

ثانيا: أيا ما كانت الأفعال التي نتخذها فسوف يكون لها نتائج غير مقصودة، والتي قد تكون ببساطة أشياء مخالفة للرسم الذي رسمناه. وكلما اتسع نطاق مشروعنا زاد عدد النتائج غير المقصودة. وادعاؤنا العقلانية في خطط شاملة لتغيير المجتمع ككل هو ادعاء بمعرفة سوسيولوجية مفصلة نحن ببساطة لا نملكها[١٥].

ثالثا: إن اختلاف الناس حول نوع المجتمع الذي يريدونه هو حقيقة واقعة، حتى المحافظين التقليديين والتحرريين والاشتراكيين. ومن ثم فأيا ما كانت طبيعة الجماعة التي تتقلد السلطة بهدف تحقيق رسمها المتصور للمجتمع، فإنها سوف تكبح معارضة الآخرين، إن لم تقسرهم على خدمة هدف لا يريدونه. وفي حين يربأ المجتمع الحر عن فرض أهداف اجتماعية مشتركة، فإن الحكومة ذات الأهداف اليوتوبية مضطرة إلى أن تصبح استبدادية، ومصيرها أن تكون استبدادية[١٦].

رابعا: لما كانت إعادة التشييد الجذرية للمجتمع هي مطلب ضخم، فمن المقدر لها أن تستغرق زمنًا طويلًا. ولكن من الضامن أن الأهداف والأفكار والمثل الاجتماعية لن تتغير تغيرًا جوهريا خلال هذا الزمن، وهو زمن فوران ثوري بحكم التعريف؟ فإذا حدث ذلك بالفعل فهو يعني أن ما بدا حتى لواضعي الرسم على أنه أفضل صور المجتمع

سوف يتباعد عن ذلك كلما اقتربوا منه، وسوف يختلف عن أي شيء مطلوب بالنسبة للخلف الذين لا علاقة لهم بهذا الرسم قبل كل شيء[١٧].

إن إعادة البناء الاجتماعي بصورة جذرية، وبالتالي بصورة ممتدة زمنيًّا، يعني أن تستأصل وتشتت عددًا كبيرًا من الناس، خالقا بذلك محنة نفسية ومادية هائلة. ومن المتوقع أن يناهض بعض الناس الإجراءات التي تهددهم بهذه الآثار. مثل هؤلاء المناهضين سوف تراهم الفئة الحاكمة التي تحاول تحقيق المجتمع المثالي على أنهم مناهضون للخير كله بباعث من المصلحة الشخصية، ومن ثم على أنهم أعداء المجتمع. وسيكون هؤلاء ضحايا ما سيأتي، فلما كانت الأهداف المثالية البعيدة المنال يتأخر مجيئها طويلًا، وفترة خنق النقد والمعارضة تطول أكثر فأكثر، فإن الاضطهاد والاستبداد سيزدادان حدة وإن خلصت النوايا. ولأن المقاصد والأهداف ترَى مثالية فإن الفشل المستمر في تحقيقها جدير بأن يؤدي إلى القذف بالتهم وادعاء أن شخصًا ما يهز القارب. لابد أن هناك تخريبًا أو تدخلًا أجنبيا، أو قيادة فاسدة إذ إن جميع التفسيرات الممكنة التي تستثني نقد الثورة نفسها تتضمن بالضرورة خبثا وشرا من جانب شخصٍ ما[١٨].

حينئذٍ تبرز ضرورة كشف المذنبين واستئصال شأفتهم، ومن طلب مذنبين وجد مذنبين، وهنا يكون النظام الثوري قد غرق للأذقان في عواقب غيرِ متوقعة ونتائج غير مقصودة لأفعاله؛ لأنه حتى بعد أن يلقى أعداء الثورة جزاءهم ستظل الأهداف الثورية متعسرة لا تتحقق. وسوف تتسع الفجوة بين أهدافهم المعلنة وبين ما يصنعونه بالفعل. وسوف يقترب ما يصنعونه أكثر فأكثر من ذلك الذي تصنعه الحكومات الشديدة البعد عن اليوتوبيا. ذلك أن الحياة بعد كل شيء لا بد أن تسير بأي شيء، لابد للناس أن يطعموا ويلبسوا ويسكنوا، ولابد للأطفال أن يتعلموا، ولابد أن تستمر الخدمة الطبية والنقل والشرطة والإطفاء، وكل هذه أشياء تعتمد في المجتمع الحديث على تنظيم واسع

النطاق. ومعنى أن تمحو كل هذه الأشياء مرة واحدة هو أن تخلق فوضى بمعنى الكلمة. وإنه لضرب من الجنون أن تعتقد أنه من هذا العماء يمكن بشكل ما أن يبزغ مجتمع مثالي ! وضرب من الجنون أن تعتقد أن مجتمعًا أفضل من هذا قليلًا يحتمل أن يبزغ من العماء أكثر مما يحتمل أن يبزغ من هذا المجتمع الذي وصلنا إليه الآن. ورغم هذا فحتى لو صممنا على ذلك فلن نستطيع، برغم أحلامنا بالكمال، أن نمحو كل شيء ونبدأ من جديد مرة ثانية[١٩].

يجب إذن ألا تكون مهمتنا هي تأسيس صورة معينة للمجتمع والإبقاء عليها، فهذا أمر مستحيل، بل أن نصل إلى أقصى سيطرة على التغيرات الفعلية التي تحدث في عملية تحول لا نهاية لها، وأن نستعمل هذا الضبط بحكمة. وحيث أن المجتمع لن يكون كاملًا فإن السؤال "ما هو شكل المجتمع المثالي؟ هو سؤال نظري أكاديمي. إن بوبر يكره أسئلة ما هو ؟ « ما هي الجاذبية؟ ما هي العدالة؟ ما هي الحياة؟» ... ؟ إن أسئلة من هذا القبيل هي أسئلة لا يرجى منها أن تصنع تقدما في العلم. مثلما أن: ما هي الحرية؟ ما هي العدالة؟ ... إلخ هي أسئلة لا تصنع تقدما في السياسة"[٢٠].

إن مثل هذه المحاولات شبه السحرية لحبس ماهية الواقع في تعريف هو ما حدا ببوبر إلى أن يدرجها تحت تصنيف الماهوية، ومن طبيعة هذا المدخل الماهوي في السياسة أن يؤدي إلى اليوتوبيا والصراع المذهبي.[٢١] أما الأسئلة الأكثر أصالة وجدوى فهي أسئلة من قبيل ماذا ينبغي علينا أن نفعل في هذه الظروف؟ ما هي مقترحاتك؟ فإجابات مثل هذه الأسئلة يمكن أن تناقش وتنقد بطريقة مثمرة، فإذا صمدت لذلك فهي جديرة بأن نجربها عمليا. فالعمل الأجدى في السياسة، كما في العلم، ليس هو تحليل المفاهيم، بل التمحيص النقدي للنظريات وتعريضها لاختبار التجربة.

ولما كان الأمر كذلك، فإن بوبر يرى أن اليوتوبيا لا تتبع إملاءات المنهج العلمي. حقيقة أن الهدف النهائي للطوباوية هو تشكيل المواطنين في الهيكل الاجتماعي

الجديد، يعني أنه لا يمكن اختبار نجاح أو فشل الهيكل الجديد بالتجربة العلمية، وإذا لزم الأمر، تصحيحه حيث يكون معيبًا. يوضح هذا الطابع غير العلمي للإجراء، لأنه "بدون إمكانية إجراء الاختبارات، يتبخر أي ادعاء باستخدام طريقة"علمية"، ذلك أن النهج الشمولي لا يتوافق مع الموقف العلمي حقًا"[٢٢].

من الواضح، إذن، أنه من موقع مثل موقع بوبر – الذي يعتبر كل المعرفة افتراضية ومؤقتة – فإنه من غير المقبول الشروع في مشروع سياسي نهائي لا يمكن اختباره.

وتتحالف اليوتوبيا مع التاريخية، حيث يشترك الاثنان في نهج كلي مشترك. تصف التاريخية تطور المجتمع بأنه كلي، تمامًا كما تصور اليوتوبيا نموذجًا شاملاً للمجتمع لا يفلت فيه أي شيء من المخطط. يعتقد كلاهما أن التجارب الاجتماعية، إذا كانت مجدية على الإطلاق، لها قيمة فقط إذا تمت على المجتمع بأكمله – وجهة نظر خاطئة بوضوح، لأن التجارب "المجزأة" أساسية لأي معرفة –بما في ذلك المعرفة العلمية– ذات طابع اجتماعي. لن ينكر أحد أن هناك فرقًا بين رجل أعمال لديه خبرة ورجل ليس لديه خبرة، وينطبق الشيء نفسه بطبيعة الحال على السياسي أو المنظم[٢٣].

لذلك يؤكد بوبر أن هناك حدودا أو معايير لكل من العمل السياسي والبرمجة الاجتماعية، وقبل كل شيء عندما يكون الهدف هو خلق عالم أفضل. السبيل الوحيد لتحقيق هذا المثال هو المسار الذي يسلكه الغرب بشكل مشترك– طريق الديمقراطية، الذي ليس بالتأكيد دواء لكل داء، ولكنه فقط أحد الشروط لمعرفة العواقب الاجتماعية لأفعالنا.

ثانيا: الإصلاح التدريجي والتغيير العنيف

يقدم بوبر صياغة أو وصفا مبسطا للتمييز بين ما يعتبره خططا مقبولة للإصلاح الاجتماعي ومخططات يوتوبية كلية غير مقبولة.

إن الخطط المقبولة للإصلاح الاجتماعي تعمل على القضاء على شرور ملموسة بدلاً من تحقيق خيرات مجردة. إنها لا تهدف إلى تحقيق السعادة بالوسائل السياسية، بل تهدف إلى القضاء على المآسي الملموسة. أو بعبارات أكثر عملية: الكفاح من أجل القضاء على الفقر بالوسائل المباشرة – على سبيل المثال، من خلال التأكد من أن كل فرد لديه حد أدنى من الدخل. أو محاربة الأوبئة والأمراض من خلال إقامة المستشفيات والمدارس الطبية. إنها تحارب الأمية كما تحارب الإجرام، وتفعل كل هذا بالوسائل المباشرة. اختر ما تعتبره الشر الأكثر إلحاحًا في المجتمع الذي تعيش فيه، وحاول بصبر أن تقنع الناس أننا يمكننا التخلص منه. ولكن لا تحاول تحقيق هذه الأهداف بشكل غير مباشر من خلال تصميم نموذج أو مثال بعيد لمجتمع خير بشكل تام وتعمل من أجله. مهما كان شعورك بأنك مدين تجاه رؤيته الملهمة، فلا تعتقد أنك ملزم بالعمل من أجل تحقيقه أو أن مهمتك هي أن تفتح أعين الآخرين على جماله. لا تسمح لأحلامك بعالم جميل بإغرائك بعيدًا عن ادعاءات البشر الذين يعانون هنا والآن. زملائنا البشر يطلبون مساعدتنا؛ لا يجب التضحية بجيل من أجل الأجيال القادمة، من أجل السعادة المثالية التي ربما لن تتحقق أبدًا. باختصار، أطروحتي هي أن البؤس البشري هو المشكلة الأكثر إلحاحًا لسياسة عامة عقلانية وأن السعادة ليست هي المشكلة. يجب أن نترك تحقيق السعادة لمساعينا الخاصة[٢٤].

ومع الأهداف المثالية فإن الأمر مختلف. هذه الأهداف لا نعرفها إلا من أحلامنا ومن أحلام شعرائنا وأنبيائنا. لا يمكن مناقشتها، فقط يعلن عنها من أسطح المنازل. إنها لا تدعوا إلى موقف عقلاني لقاض نزيه، بل للموقف العاطفي للواعظ الحماسي.

ثمة تطابق لا تخطئه العين بين فكر بوبر السياسي وفكره العلمي. فالحجج التي يمضي بها نقده للنظرة السياسية القائلة بإمكان تأسيس شكل معين للمجتمع والإبقاء عليه، تناظر نقطة لنقطة حججه التي يقوم عليها نقده للنظرة التي تقول بأن العلم يمكنه أن يؤسس معرفة يقينية ويبقي عليها، كما أن رأيه القائل بأن العلم هو المنهج العلمي يناظر رأيه بأن السياسة هي المنهج السياسي. في كلتا الحالتين فإن ما يريدنا بوبر أن نستخدمه هو عملية تغذية راجعة لا تنتهي، ندفع فيها بأفكار جديدة جريئة يتم تعريضها جميعًا لتمحيص قاس لاستبعاد الخطأ في ضوء التجربة. وهو يسمي هذه الطريقة في الفلسفة العقلانية النقدية، ويسميها في السياسة الهندسة الاجتماعية الجزئية.

إن المهندس الاجتماعي الجزئي، مثله مثل سقراط، يعلم أنه لا يعلم إلا قليلًا. وهو يعرف أن أخطاءنا هي سبيلنا الوحيد إلى التعلم. ومن ثم فهو يتلمس طريقه خطوة خطوة، يقارن النتائج التي كان يتوقعها بالنتائج التي تحققت بالفعل، وهو يرتقب على الدوام ظهور النتائج التي لا يرغب فيها ولكنها لا مفر منها في كل إصلاح. هذا فضلا عن أنه لا يقدم 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[٢٥].

يعرف المهندس الاجتماعي الجزئي أن القليل فقط من النظم الاجتماعية هو الذي يكون تصميمه عن وعي، أما الغالبية العظمى منها فهي تنشأ باعتبارها نتائج غير مرسومة للأفعال الإنسانية. من ثم فلا يمكننا على الإطلاق أن ننشيء نظما آمنة من الفساد، أي نظما لا تعتمد في قيامها بوظائفها على العنصر الشخصي بقدر كبير: فغاية ما تستطيعه النظم هو أن تقلل 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 لهم من معرفة ومقدرة على بدء الأمور بأنفسهم واحتمال مسؤليتها. فالنظم كالحصون لا يكفي أن يحسن تصميمها، بل ينبغي إمدادها بالجند الصالحين[٢٦].

على عكس الميكانيكا الاجتماعية الكلية أو اليوتوبية، لا يقترح النهج "التدريجي" تشكيل المجتمع بأسره وفقًا لخطة موضوعة مسبقا لأنها تدرك عدم القدرة على التنبؤ بـ "العامل البشري". قد تظهر المؤسسات والتقاليد كعواقب غير مقصودة لأفعال واعية ومقصودة. من خلال حجب عنصر عدم اليقين هذا، فإن اليوتوبيا "تنتهك مبادئ المنهج العلمي"[٢٧]، وتحاول التحكم في المتغيرات الشخصية بالوسائل المؤسسية وتوسعة برنامجها حتى لا يتبنى فقط تحول المجتمع، وفقًا للخطة، ولكن أيضًا تحول الإنسان.[٢٨]

قد يودع المهندس الجزئي في قرارة 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 أيا كانت، بإجراء التعديلات الجزئية الصغيرة، ثم يعود فيعدلها، وهكذا يمضي في تحسينها باستمرار[٢٩].

تختلف الهندسة الاجتماعية الكلية عن الهندسة الاجتماعية الجزئية في أنها لا تتصف قط بطابع خاص وإنما هي دائما ذات طابع عام. فهي تهدف إلى إعادة تركيب المجتمع كله وفقا لخطة محددة وهي ترمي إلى احتلال المواقع الرئيسية في المجتمع والعمل على توسيع سلطة الدولة حتى تصير الدولة والمجتمع شيئا واحدا تقريبا. كما تهدف إلى التحكم، من هذه المواقع الرئيسية في القوى التاريخية التي يتشكل بها مستقبل المجتمع المتطور: ويكون هذا التحكم إما بالعمل على إيقاف هذا التطور وإما بالتنبؤ بمجراه وتعديل المجتمع بما يلائم هذا التنبؤ[٣٠].

إن الكليين يرفضون الطريقة الجزئية باعتبارها طريقة مفرطة في التواضع. غير أن رفضهم لها لا يتفق وسلوكهم العملي، إذ أنهم عند العمل يلجأون إلى طرق جزئية في جوهرها وهذه الطرق على الرغم مما تستلهمه من طموح وما يقترن به تطبيقها من قسوة وصلابة، فإن اختيارها يكون اعتباطا وتنفيذها يكون خاليا من الحنكة فتأتي مجردة من طابع الحيطة والنقد الذاتي الذين تتصف بهما الطريقة الجزئية الحقة. والسبب في ذلك أن الطريقة الكلية مستحيلة التطبيق عمليا، اذ 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 اضطرارا إلى اصطناع وسيلة الارتجال الجزئي. والحق أن استخدام هذه الوسيلة الأخيرة يميز التخطيط المركزي أو الجمعي أكثر مما يتميز به التدخل الجزئي الذي يأخذ بنصيب أكبر من التواضع والحيطة[٣١].

باستطاعة المهندس الجزئي أن يعالج مشكلاته دون أن يقطع برأي في مدى ما يمكن أن يصل إليه الإصلاح، ولكن المهندس الكلي عاجز عن ذلك لأنه قد أعلن منذ البدء أن من الممكن، بل من الضروري إعادة بناء المجتمع كله. ولهذا الفارق نتائج بعيدة الأثر. إذ من شأنه أن يدفع اليوتوبي إلى التحيز ضد الفروض الاجتماعية القائلة بأن للتحكم في النظم الاجتماعية حدودا لابد من الوقوف عندها. إذ أن هذا البرنامج بدلا من أن يحقق رغبة صاحبه في بناء مجتمع جديد يلائم الناس رجالا ونساء، إنما يطلب تشكيل هؤلاء الرجال والنساء حتى يلائموا مجتمعه الجديد. وواضح أن هذا المشروع يستبعد كل إمكانية لاختبار نجاحه أو فشله. وإذا لم يكن الاختبار ممكنا فقد تبخر الزعم بأن المنهج المستخدم في هذا النوع من الإصلاح هو منهج علمي. وإذن فالاتجاه الكلي لا يتفق والموقف العلمي الصحيح[٣٢].

إن المهندس الجزئي يولي اهتمامه للبحث عن العيوب الملحة في المجتمع وإصلاحها، لا للبحث عن الغايات المثالية القصوى للمجتمع والنضال في سبيلها.

والفرق بعيد بين الوجهتين، فالهندسة الجزئية منهج يمكن تطبيقه في أي وقت، بينما تدعو الهندسة الكلية إلى التسويف المستمر للفعل ريثما تحين ظروف مواتية. ومن الأرجح أن تحظى إصلاحات المهندس الجزئي بقبول الجميع، وألا تثير أي خلاف أو تضارب في الرأي، فالشقاء والمعاناة والبؤس أمور لا يختلف عليها الناس، فالواقع في قبضتها يعرفها جيدًا وسواه لا يود أن يبتلى بها، أما التصورات الكلية لما ينبغي أن يكون عليه المجتمع وتكون عليه الخطط العريضة النطاق ولما يمكن أن تحققه وما يمكن أن تجره من عواقب، فهذه أمور يكثر فيها التردد والحيرة والخلاف[٣٣].

إن الأرجح ألا يتوفر التسامح في مناقشة الخطة الكلية ونتائجها مناقشة حرة. ذلك لأن كل محاولة للتخطيط على نطاق واسع هي عمل أهون ما يوصف به أنه يتسبب في كثير من المضايقة لكثير من الناس، مدة طويلة من الزمن، ومن ثم فسيكون هناك دائما ميل نحو معارضته والشكوى منه. وسيتعين على المهندس اليوتوبي إذا أراد الوصول إلى نتيجة ما، أن يصم أذنيه عن الكثير من الشكاوى، بل سيكون جزءا من عمله أن يسكت الاعتراضات غير المعقولة، ولكنه سوف يضطر دائما إلى أن يسكت معها النقد المعقول أيضا، وأن مجرد العمل على كبت التعبير عن عدم الرضا من شأنه أن يجرد التعبير عن الرضا من أهميته ولو كان بالغ الحماسة[٣٤].

سمة الهندسة الجزئية أن رسومها بسيطة تخص نظامًا واحدًا: الصحة، والتأمين ضد البطالة، والمحاكم، وميزانية معالجة الكساد، إلخ .إذا أخطأت الهندسة الجزئية فأخطاؤها غير فادحة وتدارُك الأخطاء غير بعيد وإعادة التأقلم غير عسيرة. لما كانت أقل خطرا فهي أقل إثارة للشقاق والتصدع. أما التخطيط الكلي المثالي فيقتضي مركزية السلطة وقوتها، ويؤدي مباشرةً إلى الديكتاتورية، وقمع النقد، وفقدان التغذية الراجعة الضرورية للرؤية الصائبة وحذف الخطأ[٣٥].

ولما كان التخطيط الكلي حريًا أن يضر بمصالح الكثيرين، فإن المهندس الكلي يجد نفسه مضطرًا إلى أن يصم أذنيه عن شكاوى كثيرة، وربما جعل مهمته أن يكبح الاعتراضات السفيهة، وأن يسكت الأصوات الناشزة، وأن يقول مع لينين ليس بإمكانك أن تصنع عجة دون أن تكسر بيضًا. غير أنه إذ يفعل ذلك سيكون قد خسر النقد الحكيم والتوجيه المخلص أيضًا.

ثمة مشكلة أخرى تتعلق بالهندسة اليوتوبية هي مشكلة خليفة الديكتاتور. ومؤدى هذه المشكلة أن ضخامة المشروع اليوتوبي نفسها تجعله متعذرًا عن التحقق خلال حكم واحد، فالأغلب أن يرث خليفة الديكتاتور، أو سلسلة من خلفائه، نفس التركة اليوتوبية غير المتحققة. وإذا لم يواصلوا خطته–إن كانت قد بقيت خطة– ويسيروا على دربه تكون كل التضحيات التي تحملتها الأجيال من أجل وهم المثال قد ذهبت سدى[٣٦] !

يغفل المخطط الكلي عن الحقيقة الآتية: من السهل تركيز السلطة، ولكن من المستحيل تركيز كل المعارف الموزعة على كثير من العقول الفردية، ولا مفر من تركيز هذه المعارف حتى يمكن تصريف السلطة المركزة تصريفا حكيما. ولأنه عاجز عن تبين ما يجري في عقول هؤلاء الافراد الكثيرين، فهو مضطر إلى محاولة تبسيط مشكلاته باستبعاد الخلافات الفردية: أي أنه مضطر إلى محاولة التحكم في الميول والمعتقدات وتجميدها بواسطة التربية والدعاية. ولكن محاولته السيطرة على العقول لابد من أن تمنع اكتشاف ما يجري حقا في عقول الناس. فمن الواضح أنها لا تتفق مع التفكير الحر، وبخاصة التفكير النقدي، وهي في نهاية الأمر لابد من أن تقضي على المعرفة، فكلما زاد مقدار السلطة المكتسبة، زاد مقدار المعرفة المفقودة[٣٧].

في الطريقة الجزئية من السهل تبين مقدار النجاح والفشل، ولسنا من حاجة إلى تكديس السلطة وقمع النقد. والأرجح أيضًا أن يجد الكفاح ضد العيوب المحددة والأخطار المعينة تأييدًا أكثر مما يلقاه الكفاح لأجل تحقيق مجتمع يوتوبي، مهما

اصطبغ في نظر المخططين بصبغة المثل الأعلى. وربما كان في هذا ما يلقي بعض الضوء على أن البلاد الديمقراطية في دفاعها عن نفسها ضد العدوان تجد التأييد الكافي لما تضطرها إليه طبيعة الحال من تشريعات متطرفة تذهب إلى حد الانطباع بطابع التخطيط الكلي دون حاجة بها إلى كبت النقد العام، في حين أن البلاد التي تستعد للهجوم أو لشن حرب عدائية تضطر في الغالب إلى كبت النقد العام، حتى تتمكن من تعبئة التأييد الشعبي بتصوير الاعتداء في صورة الدفاع[٣٨].

ويؤكد بوبر أن التوصل إلى اتفاق حول أسوأ الشرور التي لا يتحملها مجتمعنا، وعلى الإصلاحات الاجتماعية الأكثر إلحاحًا ليس بالأمر الصعب. يمكننا التوصل لمثل هذا الاتفاق بسهولة أكبر بكثير من التوصل إلى اتفاق بشأن شكل مثالي للحياة الاجتماعية. فالشرور معنا هنا والآن. يمكن أن يتم تجربتها، ويتم اختبارها كل يوم، من قبل العديد من الأشخاص الذين مروا بها وأصبحوا بائسين بسبب الفقر والبطالة والقمع القومي والحرب والمرض. وحتى أولئك الذين لم يعانوا من هذه المآسي يلتقون كل يوم بالآخرين الذين يمكنهم وصفها لنا. هذا ما يجعل الشرور ملموسة. هذا هو السبب في أننا يمكننا أن نصل إلى اتفاق في الجدل حولها؛ ولماذا يمكننا الاستفادة هنا من موقف العقلانية. يمكننا أن نتعلم من خلال الاستماع إلى ادعاءات ملموسة، من خلال محاولة تقييمها بشكل غير متحيز قدر الإمكان، ومن خلال التفكير في طرق مواجهتها دون خلق شرور أكثر سوءا[٣٩].

إن موقف بوبر من الإصلاح الاجتماعي التدريجي يتسق مع مواقفه العلمية "لا يمكننا بطبيعة الحال أن نتجاهل العلوم الطبيعية ونجاحاتها الباهرة. لكن عندما نتأمل هذه العلوم عن كثب، سنجد أنها لا تتألف من معرفة إيجابية أو يقينية، ولكن فرضيات جريئة تتحسن باستمرار من خلال النقد الحاد أو يقضى عليها تماما. ويعبر هذا عن النهج التدريجي في الحقيقة. لكن ليس لدينا معرفة إيجابية يقينية. لا توجد سوى معرفة

افتراضية. وفوق كل شيء، هناك تقدم علمي. لأن المناقشة النقدية لفروضنا تقيم هذه الفروض دائمًا من الموقف الذي نفضل أن يبدو لنا تقريبًا أقرب إلى الحقيقة والذي يصمد بشكل أفضل أمام محاولاتنا للتفنيد".[٤٠]

لذلك لا جدوى في العلم من نقطة اتزان، أي نقطة عندها يمكننا القول، "لقد وصلنا الآن إلى الحقيقة"، ولكن "فقط نظريات افتراضية جريئة نحاول انتقادها واستبدالها بأخرى أفضل. في العلم، لدينا القاعدة: كلما حدثت ثورات علمية أكثر، كلما كان ذلك أفضل. بالنسبة لتاريخ العلم، صرخة المعركة الماركسية "ثورة مستمرة" جيدة هنا"[٤١].

ولكن السؤال الذي طرحه عدد من نقاد بوبر هو: كيف لفيلسوف أن يدافع عن نظرية ثورية في العلم من هذا النوع ولا يصبح سياسيا ثائرا؟. لكن بوبر يوضح أن "هذا سوء فهم خطير. إن نظريته الثورية في العلم تعبير عن الراديكالية في المجال الفكري، الابداع الجريء لنظريات ثورية جديدة والانقلاب الثوري لنظريات قديمة، وهذا يمكننا من تجنب العنف في مجال التطبيق العملي"[٤٢].

لجعل هذا الاقتراح أكثر قابلية للفهم يقارن بوبر الصراع من أجل البقاء في الحيوان والنبات ب"الصراع من أجل البقاء" في مجال الفرضيات العلمية.

"تحدث النباتات والحيوانات تغييرات أوتحورات، والتحورات التي تجعل التكيف مع ظروف الحياة ممكنًا يتم انتقاؤها بالطبيعة. لكن هذا لا يعني أكثر من أن الأنواع الأقل تكيفًا أو سيئة التحور يتم القضاء عليها؛ ذلك أن النباتات والحيوانات التي تحمل هذه التحورات الضعيفة ستمحى – إما لأنهم لا يستطيعون العيش أو لأنهم ينتجون القليل من النسل الذي سينقرض في النهاية. يمكن مقارنة الفرضية بالتحور. بدلا من إنتاج تحورات جديدة ينتج البشر في بعض الأحيان فرضيات أو نظريات جديدة. وإذا كان البشر غير نقديين، فإن المؤيدين للفرضيات غير المؤيدة أو السيئة يتم القضاء عليهم"[٤٣].

لكن المناقشة النقدية العقلانية تمكنا أن ننتقد فرضياتنا ونتخلص من الكاذبة منها دون تدمير المبدعين أو ممثلي الفرضيات الفقيرة. هذا هو الإنجاز العظيم للمنهج النقدي. يوفر إمكانية التعرف على الفرضيات الخاطئة وإدانتها دون أن ندين أنصارها[٤٤].

إن طريقة المناقشة النقدية تسمح بأن تموت فرضياتنا من أجلنا، بينما يتضمن المنهج غير الناقد للمتعصبين التضحية بأنفسنا كشهداء فرضياتنا. "إن النقد المخترق، الفحص النقدي لفرضياتنا، يحل محل الصراع العنيف من أجل البقاء. وبنفس الطريقة يحل التقدم الثوري لأفكارنا ونظرياتنا وفرضياتنا محل الثورات العنيفة التي تتطلب الكثير من التضحية البشرية"[٤٥].

وبالاتفاق مع بوبر يرى أدورنو أن تغيير المجتمع يتوقف على التعليم، وأن أية ثورة هدفها التغيير لابد وأن تكون ثورة تربوية. بينما رأى هوركهايمر أن قبضة العقل الأداتي تمثل العائق الأكبر أمام إنجاز مجتمع سلمي، وأكد أن الإنسان بحاجة إلى معرفة واقعية، وقدرة إنسانية على الرد بشكل ملائم، لكنه بحاجة إلى أن ينظر بهدوء الى الإمكانيات المتنوعة التي تفترض حرية الاختيار ورفاهيته.[٤٦] فحيثما حلت الوقائع وأنماط التفاعل الحسابي محل التفكير الناقد فلن يكون هناك مجال لما أسماه "التفكير بمعزل" أو "الفكر المتأمل" والذي يضمن إمكانية الحرية.[٤٧] فالمهرب الوحيد من استبداد الواقع، وهيمنة العقل الأداتي، هو "استكشاف المعاني"، عبر العودة إلى التفكير الناقد.[٤٨] إن عملية إعادة التأهيل ضرورية، حيث يتم التركيز ليس على رد الفعل الملائم على مجموعة من الوقائع أو الحركات التي تمليها "آله"، ولكن على استكشاف إمكانيات خارج هذا المجال من الوقائع المعدة سلفا.

وفي مقالة له عام ١٩٥١ بعنوان "نظرية فرويد و نمط من الدعاية الفاشية "، رأى أدورنو ضرورة التخلي عن العنف المادي والبحث عن "ثورة في الوعي" ضد الحقائق

التي يقدمها المجتمع. يقول أدورنو منذ البداية أنه معني بالجماهير، والتي خضعت لموجة من الدعاية النازية. إنه يرفض الاحتقار التقليدي للجماهير.[٤٩] لكن التعامل مع الجماهير لا يعني إهمال الفرد، بل إن تعليم الجماهير في ظل النظام الفاشي يصل إلى جوهر الموضوع، وهو التعليم الفردي. تغيير الفرد له أثره على تغيير الجماهير. أدورنو يستخدم علم النفس كتعليم. في جوهره، علم النفس هو معرفة المرء لنفسه. هذا "يفترض"، كما يقول أدورنو، "الحرية بمعنى الاكتفاء الذاتي والحكم الذاتي للفرد.[٥٠] انتزاع اللاوعي الفردي من قبضة الفاشية هو بالتالي أمر حاسم في تغيير الظروف الاجتماعية، سواء كانت فاشية أو رأسمالية احتكارية، فهدف أدورنو هو جعل الأفراد واعون بلاوعيهم، حيث يتضمن التعليم النفسي إمكانية " ايقاظ أولئك الذين يغلقون عيونهم باستمرار باعتبار أنهم لم يعودوا نائمين.[٥١]

إن الطريق الوحيد للاقتراب من المنهج العلمي في السياسة هو التسليم في أعمالنا بأنه لا يمكن القيام بعمل سياسي خال من العيوب، أو عمل لا يترتب عليه نتائج غير مرغوب فيها. ولكن الترصد لهذه الأخطاء، والعثور عليها والكشف عنها وتحليلها والتعلم منها هذا هو ما ينبغي أن يفعله السياسي العلمي والعالم السياسي على السواء. فالمنهج العلمي في السياسة معناه أن نطرح عنا ذلك الفن العظيم الذي نوفق بواسطته إلى إقناع أنفسنا بأننا لم نقترف خطأ من الأخطاء، كما نستعين به على تجاهل هذه الأخطاء وسترها ولوم الآخرين عليها "فلنستبدل بهذا الفن فنا أعظم يساعدنا على تحمل مسؤلية أخطائنا ومحاولة التعلم منها والإفادة من هذا العلم في العمل على تجنبها في المستقبل"[٥٢].

ثالثا: العقلانية والتسامح في مواجهة العنف

إن العقلانية كاتجاه شخصي هي الاستعداد لأن يصوب المرء معتقداته. وفي صورتها الذهنية البالغة التطور نجدها الاستعداد لأن يناقش المرء معتقداته مناقشة نقدية وأن يصوبها في ضوء المناقشات النقدية مع الآخرين. حيث يمكن للمناقشة العقلانية أن تستبعد محاولاتنا، فروضنا المبدئية بغير أن تستبعدنا نحن أنفسنا. وفي الحق، ذلكم هو غرض المناقشة العقلانية[٥٣].

وما أن يتأسس منهج المناقشة العقلانية النقدية فسوف يبطل استعمال العنف. فحتى الآن لم نكتشف بديلا للعنف إلا الحجة النقدية. حيث يمكن مناقشة النظريات مناقشة نقدية دون قتل أي من المؤلفين أوحرق كتبهم– أي دون تدمير حامليها"إن الاختلاف في الرأي قد يؤدي إلى نزاع بل وإلى العنف. وأرى هذا أمرا بالغ السوء حقا، لأنني أستفظع العنف، غير أن الاختلاف في الرأي قد يؤدي أيضا إلى النقاش، وإلى الحجة وإلى النقد المتبادل"[٥٤].

إن المناقشة النقدية المهمة دائما عسيرة المراس. ودائما تتدخل عناصر بشرية لا عقلانية من قبيل المشكلات الشخصية. إن الكثيرين من المساهمين في مناقشة عقلانية، أي مناقشة نقدية يجدون صعوبة خاصة في أن عليهم نسيان ما تعلموه من غرائزهم. أي أنهم يجب أن ينتصروا. فما يجب أن يتعلموه هو أن الانتصار لا يعني شيئا، بينما يكون النجاح العظيم في أبسط توضيح لمشكلة ينشغل بها المرء، بل وفي أضأل مساهمة في السير قدما نحو تفهم أوضح لموقفه الخاص أو موقف واحد من خصومه. إن المناقشة التي تنتصر فيها بينما تفشل في أن تعينك على تغيير أوتوضيح أفكارك ولو إلى حد يسير يجب اعتبارها خسرانا مبينا[٥٥].

يجب التوصية بالعقلانية لأنها تتطلب "الاعتراف بضرورة المؤسسات الاجتماعية لحماية حرية النقد، وحرية الفكر، وبالتالي حرية البشر. وتؤسس شيئًا مثل الالتزام

الأخلاقي تجاه دعم هذه المؤسسات"[٥٦]. لا يمكن للرجال والنساء كأفراد، بفضل ثراء تجربتهم الفردية، أن يكونوا بالفطرة عقلانيين بشكل كامل، لأن قوة العقل تأتي فقط من التجرد. وعلى الرغم من أن هذا التفرد على وجه التحديد هو ما يجعل الحياة تستحق أن نعيشها، فإن الحياة نفسها تكتسب من وجود "حقل من المباديء المجردة"[٥٧] باعتبار أن كلاهما مجال ونتاج للعقل، لأنه فقط بفضل العقل ومنتجاته يمكن للفردانية نفسها البقاء، بالمعنى الحرفي والمجازي.

وبالتالي، يؤكد بوبر أن العقل يجب أن يكون أساس الحياة السياسية، وأن البديل الوحيد هو العنف، واستخدام العنف "جريمة" طالما أمكن تجنبه. فالعقل يمكننا من نقد الفرضيات التي لا تقنعنا، ربما لإثبات خطأها والتخلي عنها، دون تدمير من يدافعون عنها جسديًا أو نفسيًا في نفس الوقت. يساعد هذا الموقف على خلق التسامح الذي ينشأ حتمًا من الاقتناع بأنه "بينما نختلف بشكل كبير في الأجزاء الصغيرة المختلفة التي نعرفها، فإننا جميعًا متساوون في جهلنا اللامتناهي"[٥٨].

على حد تعبير بوبر، مستعيرًا حجة فولتير عن "التسامح" في القاموس الفلسفي، فإننا جميعًا نرتكب الأخطاء باستمرار، لذلك دعونا نصفح عن حماقات بعضنا البعض " تساءل فولتير ما التسامح؟ وأجاب: التسامح هو النتيجة الحتمية لادراكنا أننا لسنا معصومين من الخطأ. البشر خطاءون. نحن نخطيء طوال الوقت. دعونا إذن نغفر لبعضنا الحماقات. هذا هو المبدأ الأول للحق الطبيعي"[٥٩].

إن فولتير يناشد أمانتنا الذهنية: علينا أن نعترف بأخطائنا، بأننا لسنا معصومين من الخطأ، بجهلنا. كان فولتير يعرف جيدا بوجود المتعصبين المقتنعين تماما بآرائهم، لكن، هل اقتناعهم صادق حقا؟ هل اختبروا بصدق أنفسهم وأسباب اقتناعهم بهذه المعتقدات؟ أليس موقف النقد الذاتي جزءا من كل أمانة ذهنية؟ أوليس التعصب دائما

محاولة يغرق بها الفرد ما لم يعترف به من كفر كتمه فأصبح بحيث لا يدركه الإدراك كله؟"[٦٠]

إن هذا الارتباط بين القابلية للخطأ والتسامح قد أشار إليه كل الباحثين الصادقون عن الحقيقة، من زينوفانيس إلى سقراط، ومن إيراسموس إلى مونتين، ومن لوك إلى فولتير وليسينج. إن العواقب الأخلاقية لهذا الالتزام بعيدة كل البعد عن الإهمال، لأنه يتطلب منا أن نكون حذرين من أحاسيسنا، مهما كانت قوية، ولكن أيضًا أن نكون حازمين تجاه أولئك الذين يسقطون في التعصب والعنف والقسوة[٦١].

نستطيع أن نقول مع بوبر إن عقلية الانسان ذي وجهات النظر القاطعة الرسوخ "الانسان المتعصب" مماثلة لعقلية الانسان المجنون. ربما كانت كل آرائه الراسخة "مؤلمة" بمغزى أنها أتت لتتوافق مع أفضل رأي متاح في وقتها. ولكن على قدر ما هو متعصب فإنه ليس عقلانيا: سوف يقاوم أي تغيير وأي تصويب. وطالما أنه لا يمكنه أن يمتلك الصدق المحكم الدقيق –ولا أحد البتة يمتلكه– فسوف يقاوم التصويب العقلاني ولو حتى للمعتقدات الفادحة الخطأ. وسوف يقاوم حتى لو كان تصويبها واسع القبول إبان حياته[٦٢].

إذ يتباهى المتعصبون بأنهم جعلوا أنفسهم غير قادرين على تحطيم قوقعتهم والخروج منها بأنهم جعلوا أنفسهم سجناء هوسهم. لقد جعلوا أنفسهم مقيدون روحيا، وهذا عن طريق تبني تصرف يمكن أن نفسره بأنه يمكن فهمه فهما عقلانيا: يمكن فهمه مثلا بوصفه تصرفا يقترفونه بسبب يعود إلى الخوف: الخوف من أن يجبرهم النقد على الاستسلام والتنازل عن رأي لا يجرؤون على التخلي عنه ماداموا قد جعلوه أساسا لحياتهم بأكملها[٦٣].

ويتساءل مايكل والزر "هل يجب أن نتسامح مع عديمي التسامح؟". ويلاحظ أن أكثر جماعات الأقليات الدينية المستفيدون من التسامح هم أنفسهم عديمو التسامح،

على الأقل في بعض النواحي. ففي نظام متسامح ربما يتعلم مثل هؤلاء الناس التسامح، أو على الأقل يسلكون "كما لو أنهم حازوا هذه الفضيلة"[٦٤]. ويؤكد جون رولز في "نظرية العدالة" أن على المجتمع العادل أن يتسامح مع عديمي التسامح، وإلا أصبح المجتمع نفسه عديم التسامح، ومن ثم ظالما. لكنه يصر أيضا، مثل بوبر على أن للمجتمع حق راشد في الحفاظ على الذات: "بينما لا تتمتع الطائفة عديمة التسامح هي نفسها بأي حق شرعي في أن تشكو من التعصب، فإن حريتها يجب أن تتقيد فقط عندما يعتقد المتسامحون بصدق وبحق أن أمنهم الخاص وأمن مؤسسات الحرية قد صار في خطر"[٦٥].

يؤكد ماكنتاير أن غاية التسامح ليست الحقيقة بل العقلانية. والشرط الضروري للعقلانية هو أن يصوغ المرء معتقداته بطريقة تتعامل مع أي دليل وكأنه دليل ضدها، وأنه ينبغي على المرء أن يكون منفتحا على النقد وتقبل عدم استحسان آرائه في ضوء أي اعتراض ممكن. ويرى ماكنتاير أنه "عندما يرفض المرء التسامح، فإنه على وجه الدقة يحرم نفسه من مثل هذا النقد والدحض. إن ذلك يعرض عقلانية المرء لخطر بالغ نتيجة عدم اعترافه بقابلية وقوعه في الخطأ".[٦٦]

في محاضرة ألقيت لأول مرة في عام ١٩٨١ بعنوان "التسامح والمسؤولية الفكرية"، طرح بوبر بوضوح السؤال الذي لا يمكن تجنبه في مجتمع ديمقراطي. ما الذي يجب أن نفعله حيال الأقليات التي تتبنى مبدأ عدم التسامح؟ هل يجب التسامح معهم؟ فإذا لم نتسامح معهم، يبدو أننا ننكر مبادئنا: يبدو أننا نقدم استثناءات لعدم التسامح ، وبالتالي نصبح منافقين. وإذا تسامحنا معهم، فقد نصبح مسؤولين عن إنهاء الديمقراطية والتسامح. في الإجابة، يجب أن نلتزم بنصيحة أبطال التسامح العظماء – رجال مثل مل وفولتير الذين، على الرغم من أنهم لم يفكروا في مثل هذه المعضلة، أشاروا بوضوح إلى أن التسامح لا يمكن أن يوجد إلا على أساس تبادلي حيث يجد حدوده

الطبيعية في عدم التسامح نفسه. وبشأن الصعوبة العملية في تحديد الحد الذي عنده ينتهي النقاش العقلاني ويبدأ العنف، يذهب بوبر إلى أبعد من ذلك، ويرى أنه ينبغي ألا نتسامح حتى مع تهديد التعصب، خاصة إذا أصبح خطيرًا [٦٧].

"فلو أننا شملنا أولئك الذين هم متعصبون بالتسامح اللامحدود ، ولو أننا غير مستعدين للدفاع عن المجتمع المتسامح ضد هجوم المتعصبين، فسوف يتم تدمير المجتمع المتسامح والتسامح نفسه. إن هذه الأطروحة لا تعني أننا يجب أن نقمع الفلسفات المتعصبة دائما طالما يمكننا مواجهتها بالنقاش العقلاني وإبقاءها تحت رقابة الرأي العام. القمع غير حكيم بالمرة، لكننا لابد أن نتمتع بالحق ولو بالقوة عند الضرورة، لأننا سنلتقي بمن ليس لديهم أدنى استعداد لمواجهتنا على محك النقاش العقلي، ويرفضون ويشجبون كل أنواع النقاش حتى قبل أن يبدأ، بل ربما يمنعون أتباعهم من الإنصات إلى النقاش العقلاني بزعم أنه مخادع. يعلموهم أن يردوا على النقاش بقوة الأيدي والرصاص. يجب علينا من ثم باسم التسامح أن نتمتع بالحق في عدم التسامح مع غير المتسامحين. علينا أن نصم أي حركة توصي بالتعصب بأنها حركة إجرامية، وكما أننا نعتبر أن التحريض على القتل والخطف وإحياء تجارة الرقيق جرائم علينا أن نعتبر التحريض على التعصب والاضطهاد جرائم أيضا"[٦٨].

إن المجتمع الذي يبسط التسامح إلى غير حد مآلُه هو أن يزول ويزول معه التسامح. ومن ثم فإن على المجتمع المتسامح أن يكون مهيأً في بعض الظروف لأن يكبح أعداء التسامح. يتوجب بالطبع ألا يلجأ إلى ذلك ما لم يشكل هؤلاء خطرًا حقيقيًّا وإلا أفضى به الأمر إلى الظلم والاضطهاد، وينبغي أن يحاول جهده أن يلاقي هؤلاء أوَّلًا على صعيد الحجة العقلية غير أنهم قد يسارعون بشجب كل حوار ويحظرون على أتباعهم الإصغاء إلى الجدل العقلي لأنه خادع، ويعلمونهم أن يجيبوا على الحجة باستخدام قبضتهم وباستخدام الرصاص. وما كان لمجتمع التسامح أن يبقى إلا إذا كان

مستعدًا في نهاية المطاف لتقييد مثل هؤلاء ولو بالقوة. يجب أن نعتبر الدعوة إلى التعصب جريمة، تمامًا كما نعتبر أيَّ دعوة إلى القتل أو الاختطاف أو العودة إلى الاستعباد وتجارة الرقيق جريمة.

لقد اتهم بعض المنظرين مذهب قابلية الوقوع في الخطأ الذي يتبناه بوبر – دفاعا عن التسامح– بتغذية النسبية ومساواة جميع القيم، بما في ذلك تلك المتعلقة بالديمقراطية والشمولية، ومن ثم التسامح والتعصب. لكن بوبر أصر على أن مبدأ قابلية الوقوع في الخطأ بريء تمامًا من هذه الاستنتاجات المؤسفة: أن نقول إننا نستطيع ارتكاب أخطاء هو اعتراف بأن الحقيقة موجودة، وأن بعض الأفعال صحيحة من الناحية الأخلاقية، والبعض الآخر ليس كذلك ؛ الحقيقة والخير ليسا في متناول اليد، كما نعلم من مدى سهولة الوقوع في الخطأ، لكنهما موجودان ويمكننا الاقتراب من المثل العليا التي يمثلونها. ولضمان التسامح المتبادل، يكفي أن يقبل كلا الطرفين هذا البيان: "قد أكون مخطئًا وقد تكون على حق". ولكن لتجنب النسبية يجب أن نضيف شيئًا أكثر: "قد أكون مخطئًا وقد تكون على حق؛ ومن خلال التحدث عن الأشياء بشكل عقلاني، ربما نتمكن من تصحيح بعض أخطائنا وقد نقترب، معا، من الحقيقة، أو نتصرف بالطريقة الصحيحة"[٦٩]. حيث يولي بوبر أهمية كبيرة لهذه الصيغة ويحلل مكوناتها الثلاثة بشيء من التفصيل.

القضية الأولى – "قد أكون مخطئًا وقد تكون على حق" – هو إعادة صياغة لفولتير ولا يقوم بأكثر من إعادة تأكيد وعي سقراط بجهلنا اللامحدود. على عكس المظهر الأولى، لا يمكننا ببساطة تناولها واستخدامها لصالح النسبية. لأن النسبية تستلزم أن كلانا على حق ، في حين أن مبدأ التسامح يعني أننا قد نكون مخطئين وأن هناك بالتأكيد وجهة نظر صحيحة وخاطئة في المسألة قيد البحث[٧٠].

القضية الثانية – "من خلال التحدث عن الأشياء بشكل عقلاني ربما نتمكن من تصحيح بعض أخطائنا" – وهي تعكس مبدأ النقد العقلاني، الذي لا يسعى إلى اكتشاف من هو المخطئ ومن هو على حق، بل ما هو صحيح وما هو خطأ. يمكن تلخيص ذلك في شعار بسيط "كلمات بدلاً من السيوف!". ما يهم هو أن الفكر والآراء والفرضيات يجب التعبير عنها علنًا بالكلمات ، لأن النظرية التي لا تزال مجرد فكرة لا تزال جزءًا من منشئها أو مؤيدها ولا يمكن اكتشاف أنها صحيحة أو خاطئة، في حين أن النظرية التي يتم توصيلها تكتسب الموضوعية أو الاستقلال في مواجهة – فيما يتعلق بالموضوع وبالتالي يمكن تقييمه بشكل نقدي[٧١]. بهذه الطريقة، لا يتم التحقق من ضمان حرية التعبير فحسب ، بل يتم التحقق من حدودها أيضًا.

القضية الثالثة– "من خلال التحدث عن الأشياء بعقلانية قد نقترب من الحقيقة" – تثبت أن المطالبة بالكثير من النقاش العقلاني، لن تجعل بالضرورة الجميع يتفقون، لكنه ،مع ذلك، سيكون مثمرًا، لأن أولئك المشاركين سيتعلمون من اعتراضات خصومهم لشرح المشكلة بشكل أوضح ووجهات نظرهم حولها. من الصعب الاختلاف مع بوبر عندما يقول "نحن بحاجة للآخرين من أجل وضع أفكارنا تحت الاختبار لمعرفة أي من أفكارنا صحيح"[٧٢]. إن تاريخ العلم غني بمثل هذه الحلقات، ومن الأمثلة في قرننا، ذلك النقاش الذي عقد بين أينشتاين وبوهر. لم يكن فشلهما في حل خلافاتهما نتيجة سلبية ، لأن: الاتفاق غير مهم في البحث عن الحقيقة: ربما نكون مخطئين بسهولة. فقد قبل الناس العديد من العقائد الخاطئة (مثل النظام البطلمي للعالم) لفترة طويلة من الوقت؛ وجاء القبول غالبا تعبير عن الخوف من عدم التسامح أو حتى العنف[٧٣].

ويرى بوبر أن هذه المبادئ التي يجب أن تصبح أساس المجتمع تجد تطبيقها الأكثر شمولاً في الديمقراطيات الغربية، حيث يعتبر معظم المواطنين الحرية واللاعنف

وحماية الأقليات والضعفاء قيمًا واضحة. وهذا ينطوي على خطر لأنه قد يدفع الناس إلى خفض حذرهم من التهديد المناهض للديمقراطية، اعتقادًا منهم بأن المعركة الطويلة من أجل الديمقراطية التي بدأت في أثينا القديمة قد تم الانتصار فيها الآن –كانت الديمقراطية الأثينية نفسها غير كاملة إلى حد ما، نظرًا لوجود العبيد جنبًا إلى جنب مع المواطنين الأحرار. بطبيعة الحال لا يمكننا وضع آمالنا في مجتمع مثالي ؛ الحلول ليست بسيطة أبدًا ويجب ألا نكتفي بالديمقراطية، والتي – كما قال ونستون تشرشل ذات مرة – "هي أسوأ أشكال الحكومة ، باستثناء جميع أشكال الحكومة الأخرى التي تمت تجربتها من وقت لآخر"[٧٤].

رابعا: الديمقراطية والتداول السلمي للسلطة

إن الديمقراطية مجال لعدم التوافق والصراع الواقعي بين الفرقاء السياسيين. بل كثيرا ما يحدث التنافر العميق بين أطراف من نفس الجماعة السياسية. إلا أن هذا التنافر هو ما يشكل جوهر الممارسة الديمقراطية. فهو ليس فقط حتميا بل أساسي ومطلوب في كل علاقة ديمقراطية بين المواطنين.

إن الحوار العقلاني إذن لا يلغي البعد الصراعي للنقاش الديمقراطي. فالاختلاف في الرأي قد يؤدي إلى نزاع لا محالة. وبالتالي يصبح هذا الاختلاف موضوعا للحوار، وللنقد المتبادل. ولهذه الأمور أهمية قصوى، لأنها تفرز عالما أفضل وأكثر أمنا وسلاما. لكن عندما يؤول الاختلاف إلى العنف، فهذا الأمر يصبح بالغ السوء حسب بوبر.

إن الاختلاف بين المتحاورين ضروري خاصة مع اختلاف الأطر والمرجعيات، وكلما كانت الأطر المرجعية مختلفة كلما أدى ذلك إلى مناقشات خصبة ومثمرة، وبدون هذا التنوع السياسي لن يكون للمنهج النقدي فاعلية. لأن المهم في المناقشة

النقدية ليس الانتصار، بل توضيح الأفكار والمشكلات والقيام بالإصلاحات السياسية الضرورية.

يرى بوبر أن الرغبة في الحرية شيء إيجابي بصورة تامة وهي الرغبة التي نجدها حتى لدى الحيوان، وكذلك الحيوانات الأليفة المنزلية، والأطفال الصغار بدرجات متفاوتة. أما في ميدان السياسة فالحرية تمثل مشكلة، فالحرية المطلقة لكل فرد غير ممكنة بالمرة لمجموعة تحيا معا، إذ متى كنت حرا في فعل كل ما أريده فإن هذا يعني أنني حر أيضا أن أسلب الآخرين حريتهم[٧٥].

لقد حل كانط هذه المسألة 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 أن مشكلة الحرية السياسية مشكلة قابلة للحل، إلا أنه لا يوجد معيارا للحرية السياسية، ومن ثم لا يمكننا في الحالات الفردية أن نحدد ما إذا كان تقييد حرية معينة أمرا ضروريا بالفعل أم لا، كما لا يمكننا أيضا تقرير ما إذا كان عبئا مفروضا على سائر المواطنين بالتساوي أم لا، لذا فنحن بحاجة إلى معيار أكثر بساطة يمكن تطبيقه وهو: تكون الدولة حرة من الناحية السياسية عندما تسمح مؤسساتها السياسية لمواطنيها أن يغيروا حكومة قائمة دون سفك دماء وذلك متى كان هذا الفعل رغبة الأغلبية. نحن أحرار متى كان بإمكاننا التخلص من حكامنا دون إراقة الدماء[٧٦].

إن المسألة ليست مسألة الشعبية، فبعض أصناف الطغاة يتمتعون بشعبية كبيرة، ويمكنهم كسب الانتخابات بسهولة. المجتمع المفتوح والليبرالي ليس مجرد حكومة منتخبة بصورة شعبية. ولا المسألة مسألة العدل والخير، إذ ليس في ذلك ما يقدم ضمانًا ضد طغيانٍ يحيا باسم العدل والخير، وليست المسألة مسألة ما هو النظام الذي نريده، بل ماذا نفعل للأنظمة التي لا نريدها. ومشكلة الطغيان هي أن المواطنين لا

يملكون طرقًا سلمية يتخلصون بها منه إذا أرادوا ذلك، الأمر الذي حدا بكارل بوبر إلى أن يقدم معيارًا للديمقراطية أصبح اليوم شائعًا ومتفقًا عليه: الديمقراطية هي ذلك النظام السياسي الذي يتيح للمواطنين أن يخلصوا أنفسهم من حكومة لا يرغبونها، دون الحاجة إلى اللجوء إلى العنف[٧٧].

ليست الديمقراطية إذن سيادة الشعب ولكنها في المقام الأول مؤسسات مسلحة ضد الشخص الديكتاتوري، فهي لا تسمح بأية سيادة ذات شكل ديكتاتوري أو تجمع للقوى، وتحاول أن تحد من عنف الدولة. فالديمقراطية بهذا المعنى هي إمكانية التخلص من الحكومة دون إراقة دماء وذلك متى أخلت بحقوقها وواجباتها أو متى حكمنا على سياستها بأنها سياسة خاطئة أو سياسة سيئة. هذا هو الموقف أو هكذا يجب أن يكون تجاه سائر التجمعات سواء أكان الجيش، العمال، الموظفين –وأيضا الصحفيين ورجال الإذاعة والتليفزيون والقساوسة ورجال الدين والإرهابيين أو المراهقين. ليس الأمر هو مدى قوتهم أو سيادتهم، لا نريد ولا يجب أن نخشاهم، لكننا نريد بل ويجب أن ندافع عن أنفسنا – وقت اللزوم– ضد شطحاتهم[٧٨].

فمتى كان بامكان قلة منا فقط رفض أو تنفيذ سياسة ما فإنه يمكننا جميعا أيضا أن نحكم على سياسة ما. فمن الممكن للأفكار وبصفة خاصة الأفكار الجديدة أن تكون من عمل شخص واحد يقوم مع قلة غيره بتوضيحها وجعلها أفضل، ثم يصبح من الممكن بعد ذلك للكثيرين الذين وصلتهم هذه الافكار أن يروا ما إذا كانت هذه الأفكار أفكارا جديدة أم لا. كما يمكن لهذه الاحكام أو القرارات بنعم أو لا أن يقوم بتنفيذها الناخبون[٧٩].

ولما كان سوء استخدام الحرية يكافيء سوء استخدام الدولة لسلطاتها– حيث يمكن مثلا إساءة استخدام حرية التعبير وحرية النشر في تقديم معلومات خاطئة وفي

التحريض– فنحن نحتاج إلى الحرية لكي نمنع الدولة من سوء استخدام سلطاتها، كما نريد من الدولة أن تمنع سوء استخدام الحرية.

لقد افترض توماس هوبز أنه بدون الدولة فإن كل إنسان هو عدو لدود ممكن لغيره، من هنا فنحن في حاجة ماسة لدولة أقوى ما يمكن أن تكون لكي تكبح جماح الجريمة واستخدام العنف. أما كانط فقد رأي المشكلة بشكل مختلف تماما، فلقد اعتقد أيضا في ضرورة وجود الدولة وفي ضرورة تقييد الحرية ولكنه أراد رد هذا القيد 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 يقيدون به حريته. أما بوبر فيقدم مفهومًا "حمائيًا" للدولة على أنها "مجتمع لمنع الجريمة، أي العدوان"[٨٠] لأن الحرية لا يمكن ممارستها ما لم تضمنها الدولة. فقط عندما يتم استيعاب ذلك بشكل صارم، يمكن حل ما يسمى بمفارقة الحرية، ومعالجة الحجة القائلة بأنه إذا لم تكن هناك قيود على الحرية، فقد يؤدي ذلك في حد ذاته إلى قيود خطيرة وحتى السماح للمتعطشين للسلطة باستعباد أولئك الذين هم أكثر طواعية بطبيعتهم.

في"المجتمع المفتوح وأعدائه" يرى بوبر أن مشكلة جديدة تماما يجب الاعتراف بأنها الإشكال الرئيسي في النظرية السياسية. كانت المشكلة القديمة تدور حول السؤال "من يجب أن يحكم؟" أما المشكلة الجديدة فهي كالتالي: كيف يمكن للدولة أن تحكم بطريقة يغير بها الحكام السيئين بلا عنف وإراقة للدماء؟ على العكس من السؤال القديم، هذا السؤال أكثر نجاعة عمليا وتقنيا. وما يسمى بالديموقراطيات الحديثة هي جميعها أمثلة جيدة للحلول العملية لهذه المشكلة، حتى وإن كان ذلك الإشكال غائبا عن الوعي حين

تم بناؤها. لأنها جميعا تبنت الحل الأبسط للمشكلة الجديدة وهو المبدأ القائل بأنه يمكن تغيير الحكومة عبر تصويت الأكثرية[٨١] .

لكن هذه الديموقراطيات الحديثة لا زالت تعاني من الأيديولوجية غير العملية على الإطلاق بأن الشعب، السكان البالغين جميعا، هم الحكام الشرعيين بإطلاق. ولكن بالتأكيد، لم يسبق للشعب أبدا أن حكم في أي مكان. الحكومات هي من تحكم وللأسف، يحكم أيضا البيروقراطيون، خدامنا المدنيون – أو الأسياد غير المدنيين كما يسميهم ونستون تشرشل – الذين من الصعوبة بمكان إن لم يكن مستحيلا ، محاسبتهم على أفعالهم[٨٢].

إن الديمقراطية ليست نظرية "حكم الشعب"، ولكن عوضا عن ذلك، حكم القانون الذي يفرض تغييرا غير دموي للحكومة عبر تصويت الأغلبية. لكن السؤال هو " ما الذي يجب فعله إن صوت الشعب لإنشاء دكتاتورية؟ بالتأكيد هذا مستبعد الحدوث إن كان التصويت حرا، ولكنه حدث من قبل[٨٣]. وما الذي سيحدث إن حدث فعلا؟. تشترط أغلب الدساتير في الحقيقة أكثر من مجرد أصوات الأغلبية لتعديل أو تغيير المبادئ الدستورية، ولهذا ربما تشترط نصابا، ربما ثلثي أو ثلاثة أرباع الأصوات "المؤهلة" للتصويت ضد الديموقراطية. لكن هذا الشرط يظهر الاستعداد لهكذا تغيير، وفي نفس الوقت عدم التوافق مع مبدأ أن إرادة الأغلبية "غير المؤهلة" هي المصدر المطلق للقوة – أن الشعب، عبر أصوات الأغلبية، له حق الحكم[٨٤].

ويرى بوبر أن بإمكاننا تجنب جميع هذه الإشكالات النظرية إذا تخلينا عن سؤال "من يجب أن يحكم؟" واستبدلناه بالسؤال الجديد والعملي: كيف يمكننا بطريقة أفضل تجنب تلك المواقف حيث يسبب فيها حاكم سيء أضرارا كثيرة ؟ عندما نقول بأن الحل الأفضل المعروف لدينا هو دستور يسمح للأغلبية بتغيير الحكومة، إذا فنحن لا نقول بأن صوت الأغلبية سيكون دوما على حق. نحن لا نقول حتى بأنه عادة ما سيكون

على حق. نحن فقط نقول إن هذا الإجراء غير الكامل هو أفضل ما تم اختراعه حتى اللحظة. قال ونستون تشرشل ذات مرة ساخرا بأن الديموقراطية أسوأ أشكال الحكومة – مع استثناء كافة الأشكال الأخرى المعروفة . وهذا هو مربط الفرس "فأي شخص عاش تحت حكومة دكتاتورية لا يمكن خلعها بلا سفك دماء سيعلم أن ديموقراطيةُ، غير كاملة، تستحق القتال لأجلها، وأعتقد حتى الموت لأجلها. لكن هذا هو اعتقادي الشخصي. يجب ألا أطرحه على أنه الصواب كي أقنع الآخرين به[٨٥].

ليس أمامنا سوى خيارين وحيدين: إما الدكتاتورية أو بعضا من الديموقراطية. ونحن لا نضع خياراتنا بناء على خيرية الديموقراطية التي يمكن التشكيك بها، ولكن فقط على شر الاستبداد والدكتاتورية الذي لا يمكن الشك به أبدا. ليس فقط لأن المستبد مطبوع على الاستخدام السيء لقوته. ولكن لأن الحاكم المستبد، وإن كان عادلا، إلا أنه يمكنه سلب مسؤوليات الآخرين، ومن ثم حقوقهم الإنسانية وواجباتهم، وهذا مبرر كافي لتفضيل الديموقراطية – التي هي حكم القانون الذي يمكننا من التخلص من الحكومة. كما أن الأغلبية، مهما كانت كبيرة ، لا يمكنها أن تكون مؤهلة للتخلي عن حكم القانون هذا[٨٦].

لم تكن الديمقراطية التي تصورها بوبر مجرد حكومة تنتخبها الأغلبية من المحكومين، إذ أن هذه النظرة القاصرة من شأنها أن تفضي إلى ما يسمى "مفارقة الديمقراطية" هب أن الديمقراطية هي مجرد تصويت الأغلبية، فماذا لو صوتت الأغلبية لصالح حزب، كالحزب النازي أو الشيوعي أو ما شئت، لا يؤمن بالنظم الحرة، وجدير إذا قبض على زمام الأمور أن يطيح بها؟ إننا هنا أمام معضلة حقيقية، فإذا منعنا مثل هذا الحزب من نيل السلطة نكون قد نبذنا الديمقراطية، وإذا تركناه فإنه سيتكفل بالقضاء على الديمقراطية. وفي الحالتين تكون الديمقراطية إذا ما اقتصرت على تصويت الأغلبية قد حملت في داخلها جرثومة فنائها، تكون مفهومًا انتحاريا[٨٧].

غير أن الخط السياسي الذي اتخذه تفكير بوبر لا يلتقي بهذه المفارقة ولا يتورط فيها، ذلك أن من يلتزم بالتمسك بالمؤسسات الحرة فإنه عليه — دون وقوع في التناقض الذاتي — أن يدافع عنها ضد أي خطر يأتيها من أي جهة، سواء من جهات أقليات أو من جهة أغلبيات. وإذا كانت هناك محاولة للإطاحة بالنظم الحرة بالقوة المسلحة فإن بوسعه —دون تناقض ذاتي — أن يدافع عنها بالقوة المسلحة. فالحق أن هناك مبرِّرًا أخلاقيًّا لاستخدام القوة ضد نظام قائم يفرض بقاءه بالقوة ما دام هدفُ المرء هو تأسيس نظما حرة، وما دامت لديه فرصة حقيقية للنجاح؛ لأن غايته عندئذٍ هي أن يستبدل بحكم القوة حكم العقل والتسامح[٨٨] .

نخلص مما سبق إلى أن أفضل مجتمع يمكننا تحقيقه هو ذلك الذي يكفل لأعضائه أكبر قدر ممكن من الحرية، وأن هذا الحد الأقصى هو قدر منضبط تخلقه وتحفظه نظم مصممة لهذا الغرض ومدعمة بقوة الدولة، وهذا يستلزم تدخلا واسع النطاق للدولة في الحياة السياسية والاقتصادية والاجتماعية. وأن الإفراط في التدخل أو التفريط فيه كلاهما يؤدي إلى نفس النتيجة وهي ضياع الحرية. وأن تجنب كلا الخطرين هو في التمسك بنظم معينة، أولها وأهمها جميعًا الاحتفاظ بوسائل دستورية يتسنَّى بها للمحكومين تغيير من بيدهم مقاليد سلطة الدولة، واستبدال غيرهم ممن لهم سياسات مختلفة. وأن أية محاولة لإضعاف هذه النظم وإبطال دورها هي محاولة لتنصيب حكم شمولي ولابد أن تُمنع بالقوة إذا لزم الأمر.

إن معارضي الديمقراطية لا يفهمون أن الديمقراطية "توفر الإطار المؤسسي لإصلاح المؤسسات السياسية. إنها توفر إمكانية إصلاح المؤسسات دون استخدام العنف، وبالتالي استخدام العقل في تصميم مؤسسات جديدة وتعديل المؤسسات القديمة[٨٩]. بينما ندرك أنه لا يوجد مجتمع عقلاني حقًا وأن هناك دائمًا مجتمعًا آخر أكثر عقلانية من المجتمع الحالي، فمن واجبنا أن نشارك في تحسين مؤسساتنا الحالية

وطريقة عملها. بهذا المعنى ، أمكن لبوبر أن يقول أن الحضارة الغربية، على الرغم من كل عيوبها التي يمكن العثور عليها بشكل مبرر، لكنها أفضل الحضارات التي عرفناها عبر تاريخ البشرية على الإطلاق، ليس لأنها الأكثر حرية وعدلا وإنسانية فحسب بل لأنها تمتلك أكبر قدرة على التحسين.[٩٠] وفقًا لبوبر، فإن الميزة الكبرى للغرب هي ما يراه الكثيرون ضعفًا أساسيًا: أي عدم وجود فكرة توحيد قوية: "يجب أن نفخر بأننا لا نملك فكرة واحدة بل أفكارا كثيرة ، منها الجيد ومنها السيئ؛ ليس لدينا عقيدة واحدة ، ولا دين واحد بل العديد من المعتقدات: الجيدة والسيئة"[٩١].

ويعرب بوبر عن تفاؤله بالديمقراطية "نحن نعيش في عالم رائع، في عالم جميل[٩٢]،عالم قرر مكافحة الفقر، عالم يقدم للجميع أفضل الفرص الممكنة. لا يرجع هذا التفاؤل إلى الحلول الفعلية المستخدمة – والتي لا تكون فعالة دائمًا – بقدر ما يرجع إلى أن القوة الدافعة للمجتمع ككل هي البحث عن ظروف معيشية أفضل لأكبر عدد من الناس. من المؤكد أنه في وضع من هذا النوع، فإن تحقيق أي قيمة يستلزم تضاربًا مع القيم الأخرى، ولكن ما يهم هو أن هذا الصراع لا يتم حله بالعنف. بل لدينا أدوات مهمة تحت تصرفنا، بحيث تكون الطريقة التي تؤتي ثمارها في العلم – بشكل أساسي، تحديد الأخطاء وتصحيحها – قابلة للتطبيق أيضًا في حالة الديمقراطية[٩٣].

إن منظور بوبر السياسي يجعل من المستحيل عليه قبول إحدى أكثر النظريات انتشارًا: فكرة المؤامرة الاجتماعية، حيث إلقاء اللوم في الشرور التي تصيب البشرية – الفقر والحرب والبطالة والمرض – على الأفعال أو الخطط المتعمدة لبعض الأفراد أو الجماعات القوية ، والتي يجب محاربتها إذا كنا نرغب في التغلب على هذه الشرور. كان هذا هو المسار الذي سلكه لينين وموسوليني وهتلر، من بين آخرين، والذين

حاولوا العثور على كبش فداء لتوعك المجتمع، وبالتالي تسببوا في اضطهاد جائر ومعاناة لا توصف[٩٤] .

يصر بوبر على أنه على الرغم من أن المؤامرات تحدث في بعض الأحيان ، إلا أنها نادرًا ما تكون ناجحة وتبقى النظرية بأكملها خاطئة وغير نقدية: لا يمكن اختزال حياة المجتمع إلى تجربة قوة بين الجماعات المتنافسة ؛ إنها تتكشف في إطار التقاليد والمؤسسات التي تتوسط بين الجماعات وتؤدي إلى ردود فعل غير متوقعة[٩٥]. لولا التقاليد ، لما كانت هناك ميول أو ميول متطورة تجاه قيم مثل الحرية أو التسامح ، أوحتى نقيضها[٩٦]. في مجال نظرية المعرفة ، يبدو أن التقليد هو المصدر الرئيسي للمعرفة البشرية، لأنه إذا كان الأفراد غير قادرين على النمو مع التقاليد كقاعدة لدعمهم، فلن يجدوا سهولة في الانطلاق صوب الحقيقة، أو تحقيق أي تقدم[٩٧]. وفي مجال السياسة، لا يمكن للمؤسسات أن تحقق النتائج المرجوة ما لم تكن قادرة على الاعتماد على التقاليد. لأن "التقاليد ضرورية لتشكيل نوع من الارتباط بين المؤسسات ونوايا وتقييمات الأفراد[٩٨]".

لابد من تطبيق رؤية بوبر لضرورة العقل في العلم في مجال السياسة، لمعارضة استخدام العنف وبالتالي تأمين عالم نقوم فيه فقط بإلغاء النظريات غير الصالحة للخدمة، بدلاً من أن يقتل بعضنا البعض لم يعد السلام، إذن، ضد الطبيعة: إنه حتى جزء من الخطة التطورية، التي زودتنا بالوسائل لقتل النظريات بدلاً من أن يقتل بعضنا بعضا. قد نأمل بشكل مشروع أن تختفي الصراعات العسكرية من على وجه الأرض. في الدول الديمقراطية ، أصبحت الحروب العدوانية شبه مستحيلة.

في محاضرة ألقاها في البندقية عام ١٩٥٤، والتي ظهرت لأول مرة في "التخمينات والتفنيدات"، ثم بعد ذلك، بعد تعديل طفيف، في "بحثا عن عالم أفضل" أعرب بوبر عن إعجابه العميق بالليبرالية. لكنه أوضح أنه لا يقصد بالليبرالية الإشارة إلى أي

حزب سياسي، ولكن فقط مجموعة من المبادئ. أولها، والذي تعتمد عليه المباديء الأخرى، هو أن "الدولة شر لا بد منه: لا ينبغي أن تتضاعف سلطاتها بما يتجاوز ما هو ضروري"[٩٩]. ويسمي بوبر هذا المبدأ "الشفرة الليبرالية". إنه يدعم وجهة النظر الحمائية القائلة بأن المهمة الأساسية للدولة هي ببساطة منع الجريمة، "حماية الضعيف من التعرض لإرهاب القوي"[١٠٠]. يتعلق المبدأ الثاني بالفرق بين الاستبداد والديمقراطية، وهو أن الأخيرة تجعل من الممكن التخلص من حكومة دون إراقة دماء[١٠١]. ويعرف مبدأ بوبر الثالث الديمقراطية على أنها "إطار عمل يمكن للمواطنين أن يتصرفوا من خلاله" ، ولكن "لا يمكن ... ولا ينبغي توقع ... أنه يمنح أي مزايا للمواطن".[١٠٢] وهو يعبر عن الوظيفة السلبية للديمقراطية في الأساس – ضمان ألا يؤذي أحد الآخرين. ويؤكد المبدأ الرابع أنه في حين أن الديمقراطية ليست بالتأكيد معصومة من الخطأ، فإن "تقاليدها هي أقل التقاليد التي نعرفها شراً"[١٠٣]. ومن هنا تعد التقاليد – وفقا للمبدأ الخامس – مهمة كوسيط بين المؤسسات من ناحية، والنوايا والتقييمات التي يعبر عنها الأفراد، من ناحية أخرى[١٠٤]. ويؤكد المبدأ السادس أنه لا يمكن لأي يوتوبيا ليبرالية أن تصمم دولة من الصفر. التقليد مطلوب دائمًا للانتقال من المبادئ المجردة إلى حل القضايا الملموسة. وتجدر الإشارة إلى أن بوبر يفكر هنا، قبل كل شيء ، في السيادة المعروفة في القانون الإنجليزي لعادات غير مكتوبة إلى حد كبير – أي في السوابق التي كرسها تقليد ترسخ عبر الممارسة اليومية[١٠٥]. ويفضي بنا هذا إلى المبدأ السابع: إن "الليبرالية عقيدة تطورية وليست ثورية –إلا إذا واجهت نظامًا استبداديًا"[١٠٦]. وأخيرًا ، يلفت بوبر الانتباه إلى التقليد الأساسي الذي ينطوي عليه "الإطار الأخلاقي" المقابل للإطار القانوني المؤسسي. يتضمن هذا المعنى التقليدي للمجتمع وفقا للعدالة أو الإنصاف، أو درجة الحساسية الأخلاقية التي أدركها. إن تدمير هذا الإطار الداعم سيكون في غاية الخطورة، لأنه سيؤدي أيضًا إلى تفكيك الجهاز التشريعي وسيادة

القانون. هذا لا يعني أن التقليد الأخلاقي يبقى دون تغيير خلال تقلبات التاريخ. لكن تكيفه البطيء مع الظروف الجديدة يجب أن يظل نقطة مرجعية مستقرة وموثوقة – لأنه إذا كان معلما للتدمير كما في حالة النازية ، يمكن أن تكون النتيجة فقط انحلال كل القيم الإنسانية، "إذا تم تدمير الديمقراطية، تم تدمير جميع الحقوق"[١٠٧].

ويعبر بوبر عن تحيزه للديمقراطية الغربية في عصره "لقد عانت كل الأنظمة الاجتماعية التي نعرفها من الظلم والقمع والفقر والبؤس؛ ومجتمعاتنا الديمقراطية الغربية ليست استثناءات من هذا ولكن عندنا تتم محاربة هذه الشرور. أعتقد أن لدينا ظلما وقمعا أقل، فقرًا وعوزا أقل مما في أي نظام اجتماعي آخر نعرفه. مجتمعاتنا الديمقراطية الغربية، إذن، غير كاملة على الإطلاق وبحاجة للإصلاح لكنها الأفضل على الإطلاق"[١٠٨]. لا يقول بوبر هنا ، على غرار ليبنتز Leibniz ، إن عالمنا هو أفضل العوالم الممكنة، ولكن فقط "إن عالمنا الاجتماعي هو أفضل العوالم التي مرت عبر تاريخ البشرية– الأفضل، على الأقل، بالمقارنة بالعوالم التي لدينا معرفة تاريخية عنها[١٠٩]". والأهم هو أننا على استعداد للاستماع إلي النقد وسعداء بالتأكيد إذا كانت الاقتراحات معقولة مصنوعة من أجل تحسين مجتمعنا. مجتمعنا ليس منفتح على الإصلاح فقط ، بل حريص على إصلاح نفسه.

ومع ذلك، لا ينبغي أبدًا أن ننسى أنه لا يوجد مجتمع عقلاني، ولكن يوجد دائمًا مجتمع أكثر عقلانية من المجتمع القائم، وعلينا أن نسعى إلى تحقيقه. بعبارة أخرى، إلى جانب التمييز بين الحكومات التي يمكن إسقاطها دون اللجوء إلى العنف وتلك التي لا نستطيع إسقاطها إلا بالعنف، يمكن للمجتمعات المختلفة إظهار درجات مختلفة من الانفتاح. وبالتالي، وبقدر ما يعتبر المجتمع المفتوح حقيقة واقعة، فإنه يظل أيضًا نموذجًا نطمح إليه إلى ما لا نهاية.

ويختتم بوبر بالقول "إذا كنت أحلم بمدينة يوتوبيا ديمقراطية، فستكون واحدة يمكن فيها لمرشح برلماني أن يأمل في اجتذاب الأصوات من خلال التباهي بأنه قد اكتشف خلال العام الماضي واحدا وثلاثين خطأ ارتكبها وتمكن من تصحيح ثلاثة عشر منها؛ بينما اكتشف منافسه سبعة وعشرين فقط، على الرغم من أنه اعترف أيضًا بتصحيح ثلاثة عشر منها. لست بحاجة إلى القول إن هذا سيكون مدينة فاضلة للتسامح"[١١٠].

خامسا: الحكومة والمعارضة والتواضع السياسي

قال سقراط يجب على السياسي أو رجل الدولة أن يكون حكيما. وهو يعني بذلك أن "السياسي يجب أن يكون أكثر وعيا بجهله من غيره من البشر، حيث تقع على عاتقه مسؤولية جسيمة. هذه المسؤولية يجب أن تؤدي به إلى إدراك حدوده الخاصة ومن ثم التواضع الفكري"[١١١].

ويتفق بوبر مع سقراط. يعتقد بعض السياسيين أنهم يعرفون الكثير، إنهم يفتقرون تماما إلى التواضع الفكري. يجلون معرفتهم ومصطلحاتهم المتقنة، ويتباهون بلغتهم المعقدة ويحاولون إبهارنا بالقليل من الأفكار والكثير من الكلمات. لا شيء أكثر غرابة بالنسبة لهم من التواضع الفكري، هم ليسوا تلاميذ سقراط أو حتى كانط، بل هيجل. لذلك أعتقد، مثل سقراط، أننا لا نعرف شيئًا أو نعرف القليل، جهلنا لا حدود له[١١٢].

فإذا كان العلم لا يمكنه أن يقدم شيئًا مؤكد المعرفة، ولكن فقط فرضيات لم تدحض حتى الآن. فإن نفس الشيء بالضبط ينطبق على المجال الاجتماعي، فلدينا فقط أفكار ونظريات. نحن نضع نظريات لإلغاء الشرور الاجتماعية، ونحاول التفكير بعواقبها، ثم نحكم عليها وفقًا لذلك. وكما أنه لا شيء يمكن إثباته في العلوم الطبيعية فلا يمكننا أيضا أن نثبت أي من هذه الفرضيات الاجتماعية على حق وأيها ليس كذلك: لا يمكن إثبات شيء، ولكن يمكن مناقشته. يمكن للمرء أن يقارن المواقف الاجتماعية المختلفة

بعواقبها. وفي التحليل الأخير والنهائي، تكون مسألة قبول أو رفض أية قيمة اجتماعية هي مسألة قرار[١١٣].

يؤكد بوبر على أن منهجه العلمي في تناول المجتمع والسياسة يتخذ موقفًا نقديًّا، ويتبنى أسلوب المحاولة والخطأ، وهو لا يتوقع فقط الوقوع في الأخطاء، بل يتعلم أيضًا منها ويُفتش عنها عامدًا. ذلك أن بنا جميعًا ضعفًا يتنافى والروح العلمية يجعلنا نعتقد أننا دائمًا على صواب. ويبدو أن هذا الضعف شائع بصفة خاصة بين السياسيين المحترفين منهم والهواة، من ثم فإن السبيل الوحيد للاقتراب من المنهج العلمي في السياسة هو التسليم في أعمالنا بأنه لا يمكننا القيام بعملٍ سياسيٍ خالٍ من العيوب، أو عمل لا تترتب عليه نتائج غير مرغوبة. ولكن الترصد لهذه الأخطاء والعثور عليها والكشف عنها وتحليلها والتعلم منها. هذا هو عمل السياسي إذا شاء أن يكون علميا. فالمنهج العلمي في السياسة معناه أن نطرح عنا ذلك الفن العظيم الذي نوفق بواسطته إلى إقناع أنفسنا بأننا لم نقترف خطأ من الأخطاء، كما نستعين به على تجاهل هذه الأخطاء وإخفائها ولوم الآخرين عليها[١١٤].

فلنستبدل بهذا الفن العظيم فنا أعظم يساعدنا على تحمل مسئولية أخطائنا والتعلم منها والإفادة من هذا العلم والعمل على تجنبها في المستقبل.

ويرتبط التواضع الفكري بالعقلانية، يقول بوبر "عندما أتحدث عن العقلانية، فإنني لا أعني بها نظرية فلسفية مثل نظرية ديكارت مثلاً أو الاعتقاد اللا معقول بأن الإنسان جوهر عقلي محض. كل ما أعنيه عندما أتكلم عن العقل أو العقلانية ليس سوى الاقتناع بأننا نستطيع أن نتعلم عن طريق نقد أخطائنا، بصفة خاصة نقد الغير لنا، ونقدنا لأنفسنا. إن العقلاني هو ببساطة إنسان يتعلم أكثر من إنسان متمسك بالحق، إنسان مستعد للتعلم من الآخرين، لا بمعنى التسليم ببساطة برأي غريب، ولكن

بمعنى أن يسمح للآخرين بنقد آرائه، أي ينتقد آراء الآخرين. فما نؤكد عليه هنا هو فكرة النقد، أو بالتحديد، "المناقشة النقدية"[١١٥].

إن السياسي الحقيقي لا يعتقد أنه أو غيره يمتلك الحقيقة؛ ولا يرى أن مجرد النقد يساعدنا على الوصول إلى أفكار جديدة. ولكنه يرى أن المناقشة النقدية هي فقط ما تساعدنا على التمييز في حقل الأفكار بين الغث والثمين. إنه يعرف جيداً أن قبول أو رفض فكرة ما ليست مسألة عقلية بحتة، ولكنه يعتقد أن المناقشة النقدية وحدها التي تمنحنا النضج اللازم الذي يمكننا من رؤية الفكرة من جوانب عدة، ومن الحكم عليها حكماً صحيحاً[١١٦].

إن لهذا التقييم للمناقشة النقدية جانبه الإنساني، فالعقلاني يعرف على نحو كامل أن المناقشة النقدية ليست العلاقة الوحيدة بين البشر، بل على العكس من ذلك إنه يعرف أن المناقشة النقدية العقلانية لا مكان لها في حياتنا إلاّ نادراً. ولكنه مع هذا يعتقد أن موقف" الأخذ والعطاء"، وهو المبدأ الجوهري في المناقشة النقدية، ذو دلالة كبرى من الناحية الإنسانية. إذ يعرف العقلاني أنه يدين بعقله للآخرين، يعرف أن الموقف النقدي العقلي هو فقط نتيجة لنقد الآخرين، وأنه فقط عبر نقد الآخرين يمكن للإنسان أن يصل إلى النقد الذاتي[١١٧].

يمكن التعبير عن وجهة النظر العقلانية على النحو التالي: قد لا أكون على حق وقد تكون على حق ولكن يمكننا معا أن نأمل في الوصول– بعد مناقشة تقوم بيننا– إلى توضيح للأمر أكثر مما كان عليه قبل المناقشة، كما يمكننا في كل حالة أن نتعلم كل من الآخر طالما أننا لا ننسى أن المسألة ليست مسألة من منا الذي يجانبه الحق أو من الذي يقترب من الصدق بصورة أكبر. فقط من أجل هذا الغرض يمكننا بقدر المستطاع أن ندافع عن أنفسنا في المناقشة[١١٨].

لسوء الحظ، من الشائع بين المفكرين والسياسيين أنهم يريدون التأثير على الآخرين، إنهم يتصرفون كما لو كانوا قادة أو أنبياء. يبرر هذا جزئيا أنه من المتوقع منهم أن يتصرفوا كما لو كانوا أنبياء، أو حاملي السر المظلم للحياة، وللعالم والإنسان أوللتاريخ والوجود. هنا، وكما يحدث غالباً للأسف يخلق الطلب الدائم عرضاً، فيتم البحث عن قادة وأنبياء، ولا عجب أن تظهر هذه القادة والأنبياء. ولكن كما قال هـ ج ويلز مرة "ليس الراشدين بحاجة الى مرشد"، فالراشدون يجب أيضا أن" يعرفوا "أنهم ليسوا بحاجة إلى قادة أو مرشدين، فواجب كل مفكر – كما أعتقد– أن يبتعد بكل وضوح عن كل تصرفات النبوة[١١٩].

إن السياسي العقلاني الحقيقي لابد أن يقول مع بوبر "لا أريد – من حيث أني عقلاني– أن أهدي أي شخص إلى عقيدة معينة، كما لا أريد أن أسيء استخدام الحرية أو أن أجعل أي شخص آخر شخصا عقلانياً. إنني فقط أدعو الآخرين للاختلاف معي، أريد بقدر الإمكان أن أبعث في الآخرين الرغبة في رؤية الأشياء بضوء جديد لكي يستطيع لكل واحد أن يتخذ "قراره الخاص" وفقا لإمكانية بناء الرأي الحر"[١٢٠].

يجب على كل عقلاني أن يقول مع كانط :لا يمكن للمرء أن يعلم الفلسفة ولكن على الأكثر يمكنه أن يتفلسف؛ وهذا يعني موقفاً نقدياً.

ويحدد بوبر المباديء التي تشكل الأساس لكل جدل سياسي عقلاني، ولكل جدل يجري بحثا عن الحقيقة، وهي مباديء في الأغلب أخلاقية:

١) مبدأ اللاعصمة: ربما كنت أنا مخطئا وربما كنت أنت على صواب ولا ريب أنا قد نكون سويا مخطئين.

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

٣) 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 في فهم أفضل، حتى في تلك الحالات التي لا نصل فيها إلى اتفاق.

٤) إن الوحدة المحتملة والمساواة بين الجميع تشكل بطريقة ما شرطا أساسيا للرغبة في مناقشة الأمور مناقشة عقلية. ثمة مبدأ نؤكده هو أننا قد نتعلم من النقاش، حتى إذا لم يؤد إلى اتفاق: فالمناقشة قد تساعدنا في إلقاء الضوء على بعض أخطائنا[١٢١].

إن السياسي الحقيقي، العقلاني الحقيقي، لا يستهدف التأثير على أي شخص بأي اتجاه. إنه لا يستهدف الإقناع؛ إنه على وعي طوال الوقت بأنه من الممكن أن يكون على خطأ. وفوق كل شيء، إنه يحترم الاستقلالية العقلية للآخرين بدرجة عالية تحول دون استهداف إقناعهم بأشياء هامة. إنه يدعو بالأحرى إلى الاختلاف في الرأي، مفضلاً صيغة النقد العقلاني والمنظم. إنه لا ينشد الإقناع، بل استنهاض الآخرين وتحدِّيهم لبلورة آرائهم الحرة. إن بلورة الرأي الحر هي ما تشكل أهمية خاصة بالنسبة له.

يكمن أحد أسباب عدم رغبة العقلاني بالتأثير على الناس أو إقناعهم في الآتي : لأنه يعرف أنه، خارج نطاق المنطق والرياضيات الضيق، لا يمكن إثبات شيء. الممكن، بالطبع، تقديم براهين وبحث وجهات النظر بحثاً نقدياً، إلا أنه خارج المبادئ الأولية للرياضيات، فإن براهيننا ليست حاسمة أو خالية من الثغرات. يجب علينا دوماً

أن نعيد تقييم القضايا، وأن نقرِّر دوماً أيا منها ذات وزن أكبر؛ تلك التي تدعم رأياً معيناً أو تقف ضده. في النهاية، تتضمن صياغة الرأي، إذن، عنصر الحكم الحر. هذا الحكم الحر يجعل من الرأي ذا قيمة إنسانية ثمينة[١٢٢].

علينا أن ندرك أننا نعيش دائما في مجتمع غير كامل. هذا ليس فقط لأن حتى الأشخاص الجيدين للغاية هم غير كاملين، وليس لأن من الواضح أننا غالبا ما نرتكب أخطاء لأننا لا نعرف بما يكفي. الأكثر أهمية من أي من هذه الأسباب هو حقيقة أنه يوجد دائما تضارب في القيم لا يمكن حله: هناك العديد من المشكلات الأخلاقية التي لا يمكن حلها لأن المباديء الأخلاقية تتصادم[١٢٣].

لا يمكن أن يكون هناك مجتمع بشري دون صراع: مثل هذا المجتمع سيكون مجتمعًا ليس للأصدقاء بل مجتمع نمل. حتى لو أمكن تحقيقه، فهناك قيم إنسانية ذات أهمية قصوى من شأنها أن تدمر من خلال تحقيقه، وبالتالي يجب أن تمنعنا من محاولة تحقيق ذلك. من ناحية أخرى، يجب أن نسعى بالتأكيد إلى تقليل النزاع. لدينا هنا مثال على صراع القيم أو المبادئ. يوضح هذا المثال أيضًا أن تضارب القيم شيء قيم، بل وضروري بالفعل للمجتمع المفتوح.[١٢٤]

سادسا: في أسبقية السياسي على الاقتصادي

ينتقد بوبر ما يراه ربما "أنقى وأشهر وأخطر أشكال التاريخية": أي الماركسية. على الرغم من جميع نواياه الإنسانية، يعتبر بوبر ماركس نبيًا كاذبًا، ليس لأنه قدم نبوءات لم تتحقق، بل لأنه شجع الاعتقاد بأن "النبوءة التاريخية هي الطريقة العلمية للتعامل مع مشكلات المجتمع"[١٢٥]. رأى ماركس بحق أن العلم لا يمكنه أن يتنبأ إلا إذا كان المستقبل محددًا مسبقًا بطريقة ما، ولذلك خلص إلى أنه من الضروري افتراض حتمية صارمة.

يعارض بوبر المفهوم الحتمي للتاريخ، والذي – كما يقر – كان مقبولًا على نطاق واسع في زمن ماركس. فقد طور جون ستيوارت مل على سبيل المثال نسخة خاصة به، وإن كانت ذات طابع سيكولوجي. أما تعاليم ماركس فقد أدخلت عنصرًا جديدًا أطلق عليه اسم المادية، حيث يحتل الاقتصاد الآن مكانة الصدارة، بحيث "يجب أن يتطابق علم المجتمع مع تاريخ تطور الأوضاع الاقتصادية للمجتمع، التي يطلق عليها عادةً ماركس" شروط الإنتاج"[١٢٦].

يقر بوبر أن هناك بعض الصحة في فكرة أن التنظيم الاقتصادي للمجتمع هو أساس المؤسسات الاجتماعية وتطورها، ولكن فقط إذا قبل المرء "التفاعل بين الأوضاع الاقتصادية والأفكار، وليس مجرد تبعية أحادية الجانب للأخيرة للأولى"[١٢٧]. لقد استخف ماركس نفسه بقوة الفكر، الأمر الذي أصبح واضحًا على وجه التحديد في حدث مستوحى من تعاليمه وهو الثورة الروسية.

إن مادية ماركس، من وجهة نظر بوبر، هي أصل سلسلة من "الأخطاء القاتلة"، من بينها رفض الهندسة الاجتماعية، على أساس أنها لا يمكنها أن تنجح على الإطلاق، حيث لا يتم تحديد تنظيم المجتمع من قبل الأفراد، بل على العكس من ذلك، يعتمد الأفراد على النظام الاجتماعي، وبشكل أكثر دقة، على الظروف الاقتصادية التي تحدد وضعهم داخل المجتمع. ويرتبط بذلك ارتباطًا وثيقًا المفهوم القائل بأن السياسة عاجزة في مواجهة الواقع الاقتصادي.

فبالنسبة لماركس، ليست الدولة سوى جزء من الآلية التي تكافح الطبقة الحاكمة من خلالها للحفاظ على سلطتها؛ ويترتب على ذلك أنه "من حيث المبدأ، كل الحكومات، حتى الحكومة الديمقراطية، هي ديكتاتورية الطبقة الحاكمة على المحكومين" [١٢٨]. يكرر بوبر هنا ما دافع عنه من قبل: "يجب أن تظل سلطة الدولة شرًا خطيرًا وإن كان ضروريًا"[١٢٩]، وأنه من الأفضل قصرها على الحد الأدنى الذي لا غنى عنه، وهو

الدفاع عن الحرية. لكنه لا يستطيع قبول حجة ماركس القائلة بأنه من المستحيل في النهاية تحسين المؤسسات الاجتماعية بالوسائل القانونية. يرفض وجهة النظر الدوجماطية للقوة الاقتصادية على أنها سبب كل الشرور، ويدعو إلى إعادة النظر في دور الصراع الطبقي في السياسة – ليس لأنه غير مهم، ولكن لأن أهميته تمنعنا من استنتاج أن التاريخ كله هو تاريخ الصراع الطبقي[١٣٠].

يصر بوبر على أن المطلوب بدلاً من التاريخية الكلية هو هندسة اجتماعية مجزأة. حيث تظهر الدراسة الدقيقة أن أهداف ماركس ومنهجة تتجسد في نبوءة مجتمع لا طبقي ناشئ عن الصراع بين أخر طبقتين في اللعبة: البرجوازية، مع سيطرتها على وسائل الإنتاج، وبروليتاريا أكثر فقرًا واستبعادًا، مما سيؤدي إلى ثورة عندما تصل إلى نهاية قدرتها على التحمل. سوف يتأسس المجتمع اللاطبقي بعد ذلك بعد فترة وسيطة من دكتاتورية البروليتاريا. كان فشل نبوءة ماركس واضحًا بالفعل خلال الحرب العالمية الثانية، عندما كان بوبر يكتب عمله الضخم في الفلسفة السياسية. لقد رأى أن سبب هذا الفشل ليس عدم ملاءمة الأساس التجريبي بقدر ما هو في فقر التاريخية التي استندت إليها الحجة نفسها[١٣١].

توقع بوبر اعتراضًا مفاده أنه حتى لو لم تتحقق النبوءة النهائية، فإن بعض رؤى ماركس تتوافق مع تطورات العالم الحقيقي – على سبيل المثال، نظريته حول دورة التجارة التي تنبأت بالأزمات المتكررة واعتماد تدابير مضادة تميل إلى اضعاف نظام السوق الحر. لكن بوبر يرى أن نظرة أقرب إلى نجاحات ماركس ستظهر أنه "لم يكن منهجه التاريخي هو الذي قاده إلى النجاح، بل أساليب التحليل المؤسسي"[١٣٢]. لقد قام ماركس بتحليل أداء المؤسسات المعاصرة ببراعة، لكنه لم يكشف عن أي شيء يتعلق بطبيعتها الحقيقية – أي حول الجوهر الذي من المفترض، من وجهة نظر تاريخية، أن يحدد أي تطور مستقبلي. لم يشر بوبر صراحة إلى أحداث أو أشخاص ذلك العصر

الذي كان يكتب فيه. ومع ذلك، تغلغل خطابه بشكل أعمق في العالم المعاصر، حيث أظهر بين السطور كل مرارة وسخط ديمقراطي مخلص قلق على مستقبل الحضارة الغربية الممزقة بين العنصري والقومي الشمولي لليمين وغموض اليسار. إذ لم يفشل اليسار فقط في محاربة النزعات الرجعية عندما ظهرت لأول مرة ؛ بل إنه شجعها في بعض الحالات، تحت تأثير الاعتقاد الوهمي بأنها ستعمل كمحفز للمواجهة النهائية[١٣٣]. في استكشاف أسباب الكارثة الناتجة، يعني الحرب العالمية الثانية، لم يسند بوبر المسؤولية إلى أتباع القومية الألمانية البغيضة فحسب، بل وأيضًا إلى أولئك الذين، بإيمانهم الضئيل بالديمقراطية، أضحوا لعبة في أيدي الجماعات الفاشية التي تسعى إلى تدميرها.

يتتبع بوبر خيارات اليسار الأوروبي بين الحربين ويعود إلى وجهة نظر ماركس القائلة بأنه لامناص من استبدال الرأسمالية بمجتمع لا طبقي، ويرى أن الاختيار الصارم بين الرأسمالية الجامحة والشيوعية قد تم دحضه في الممارسة العملية، لأن الحقائق تعطي المزيد من الدعم لنظرية "العلاج السياسي"، أي إنشاء مؤسسات اجتماعية قادرة على التدخل لحماية الأشخاص الأضعف من إساءة استخدام القوة الاقتصادية[١٣٤]. إن مثل هذا البرنامج يعد أكثر واقعية إلى حد ما من حسن النية؛ في كل مكان، أفسح النظام الذي وصفه ماركس بشكل فعال الطريق للتدخل في الاقتصاد، وهو شكل من أشكال الهندسة الاجتماعية التي تستهدف علاقات الإنتاج.

كدليل على أن الكثير من التغييرات يمكن إجراؤها بطرق مختلفة تمامًا عن الثورة التي تصورها ماركس، يؤكد بوبر أن الكثير من البرنامج الوارد في البيان الشيوعي نفذته الديمقراطيات الغربية بالفعل. لقد أدخلوا ضريبة تصاعدية على الدخل، وضرائب شاملة تقضي تقريبًا على حق الميراث، وإنهاء عمالة الأطفال، والتعليم العام المجاني. من الواضح أن كل هذا يتضمن مفهومًا للعلاقة بين القوة السياسية والاقتصادية

يتعارض تمامًا مع تلك التي يحملها ماركس. بالنسبة لماركس، لا يمكن أن تتأثر القاعدة الاقتصادية التي يقوم عليها المجتمع بأسره بالجهاز السياسي؛ بينما بالنسبة لبوبر، هناك إمكانية لأن تعمل السلطة السياسية بمثابة مراقب للقوة الاقتصادية[١٣٥]، ولا توجد آلية تاريخية لا يمكن تصحيحها وتعديلها من خلال الهندسة المجزأة المناسبة. وهكذا كان ماركس محقًا تمامًا عندما أصر على أن "التاريخ" لا يمكن التخطيط له على الورق، ولكن، ومع ذلك، يمكن التخطيط للمؤسسات، ويتم التخطيط لها. فقط من خلال التخطيط للمؤسسات التي تحمي الحرية، وخاصة التحرر من الاستغلال، خطوة بخطوة، يمكننا أن نأمل في تحقيق عالم أفضل.

عند النظر في صفحات المجتمع المفتوح المكرسة للماركسية، يدرك المرء أن الجوهر الحقيقي للخلاف بين بوبر وماركس ليست مذاهبهم الاقتصادية أو السياسية، وإنما مفاهيمهم الأنثروبولوجية. تتعامل الماركسية مع الإنسان على أنه نتاج للبنية الاقتصادية، على أنه يمكن اختزاله بشكل أساسي في كيانه الاجتماعي ؛ يرى بوبر أن الفرد يمتلك استقلالية تمنحه بعض الحماية من ضرورة الآليات الاجتماعية والاقتصادية. من ناحية أخرى، يمكن لبوبر أن يقبل "بمعنى ما" أن يكون الإنسان نتاج المجتمع ؛ ولكن من ناحية أخرى، ليس لديه أدنى شك "في أنه يمكننا فحص الأفكار، وأنه يمكننا انتقادها، وتحسينها، علاوة على أننا يمكننا تغيير وتحسين بيئتنا المادية وفقًا لأفكارنا المتغيرة والمحسنة. وينطبق نفس الشيء على بيئتنا الاجتماعية. بعبارة أخرى، على عكس ما اعتقده ماركس، يمكن للأفكار أن تغير العالم.

سابعا: الفلسفة في مواجهة العنف

إن العقل، بصفته ملكة النقاش النقدي، يلعب دورًا لا غنى عنه في حل المشكلات التي تثيرها الحياة، والعقلانية هي موقف الاستعداد للاستماع إلى الحجج النقدية والتعلم من التجربة. ومع ذلك، يميز بوبر بين العقلانية الحقيقية لسقراط – على أساس إدراك

حدود الفرد والتواضع الفكري – والعقلانية الزائفة لأفلاطون، الذي ادعى حدسه الفكري أنه يعرف اليقين والسلطة. إن عداء بوبر لكل من العقلانية غير النقدية واللاعقلانية يجعل منه، في عينيه، عقلانيًا من عصر التنوير، يصف نفسه بأنه "أخر من انضموا إلى عصر التنوير" [١٣٦]، الذي تتمثل ضروراته الأساسية في الشجاعة في البحث عن الحقيقة والدعوة إلى التسامح، وكلاهما يرتبط بالآخر ارتباطًا وثيقًا. كان كانط، أخر شخصيات التنوير العظيمة، منشغلًا في حياته وفكره بالنضال من أجل الحرية الفكرية، وهو يتحدث لصالح وجهة نظر بوبر القائلة بأن الالتزام بالعقل ليس فكريًا بقدر ما هو أخلاقي، ف"الإيمان" بالعقل، حتى بعقل الآخرين، ينطوي على فكرة الحياد والتسامح ورفض أي ادعاءات استبدادية.

يبدو بوبر قلقًا من أن المزاج المناهض للعقلانية الذي يجتاح الثقافة المعاصرة ويهدد بقاءها قد أصاب العلم، مما أدى إلى انخفاض معايير المناقشة العلمية بشكل ملحوظ. لهذا السبب، لم تتردد إبستمولوجيا القابلية للوقوع في الخطأ في اتخاذ جانب العقلانية. ولا يعني بوبر بالعقلاني إنسان يرغب في فهم العالم والتعلم من خلال الجدل مع الآخرين. ولا أنه يحمل النظرية الخاطئة القائلة بأن البشر عقلانيون بشكل كلي أو فطري. وفي الواقع، ليس الإنسان حيوانًا عقلانيًا بقدر ما هو "حيوان أيديولوجي"[١٣٧]، مستعد للعيش والموت من أجل الأفكار التي يعتقد أنها صحيحة. يتضح هذا ليس فقط من الحروب الدينية المختلفة، بدوافعها البغيضة فحسب، ولكن أيضًا من جوانب "البناء" الأخرى؛ كلهم يظهرون قوة الأفكار، وإن تحولت الأفكار إلى عقائد يتم دعمها بالتعصب وعدم التسامح.

فالأفكار هي أثمن كنز للإنسان، ونقصها مؤسف لأن النقد نفسه يحتاج باستمرار إلى أفكار نقدية جديدة. هنا يتوجب علينا أن نحدد على وجه الدقة ما يعنيه بوبر بمصطلح "عقلاني". ولجعل مهمتنا أسهل يقول بوبر إن "النقدي" أفضل مرادف لـ

"العقلاني".[١٣٨] ومن خلال التأكيد على الوظيفة النقدية أو ، كما يقول في موضع آخر، الوظيفة النقدية أو "النافية" للعقل. الموقف النقدي ليس فقط أهم سمة من سمات العلم؛ بل لقد ميز فجر الفلسفة ما قبل السقراطية، والذي بدأ تقليد المناقشة من خلال الحجج والاعتراضات، وكذلك التأكيدات الدوجماطية[١٣٩]. لأن العقلية العلمية ولدت عندما قدم الإغريق نهجًا جديدًا للأساطير، حيث أصبح استبدال النقل العقائدي بمناقشة نقدية للأفكار أكثر أهمية من رواية الحكايات[١٤٠]. أما اليوم فهناك بعض فلاسفة العلم – يذكر بوبر صراحة الكتاب الذي حرره لاكاتوس وماسغراف النقد ونمو المعرفة – لا يمنحون قيمة كافية لاستعادة التفكير النقدي. بينما هو نفسه يعتقد أن النقد هو الواجب الأساسي للعالم ولكل من يريد تطوير المعرفة.

لقد انطوت الفلسفة القديمة، من طاليس إلى أفلاطون، على سلسلة من الكوسمولوجيات المتنوعة التي لا تفشل أبدًا في أن تفاجأ بعمقها وأصالتها. كان هذا ممكنًا لأنه "في هذا التقليد العقلاني، لم تُحظر عملية إجراء تغييرات جريئة في العقيدة. على العكس من ذلك، تم تشجيع الابتكار، وتم النظر إليه على أنه نجاح، وتحسين، إذا كان قائمًا على نتيجة مناقشة نقدية للسلف[١٤١]. يأسف بوبر لأنه بعد قرنين أو ثلاثة قرون، نمت الروح التي حركت فلاسفة العصور القديمة العظماء لدرجة أنها كادت تختفي، ربما بعد اعتماد أرسطو على المعرفة المؤكدة التي يمكن إثباتها، والتي عززت فكرة أن المعرفة يمكن وينبغي تبريرها ولا تنتقد فحسب. لحسن الحظ، أعيد اكتشاف التقليد العقلاني في عصر النهضة وأعيد تأهيله بفضل غاليليو وآخرين. منذ ذلك الحين، تأرجحت الفلسفة إلى الوراء والأمام، وذهبت في بعض الحالات إلى حد التصريح بعدم وجود مشاكل فلسفية حقيقية ، أو أن الفلسفة عاجزة على أي حال عن مواجهة التقلبات البشرية. من جانبه، شدد بوبر على أهمية الفلسفة لكل من العلم والسياسة، لأن الفلاسفة ينتجون أفكارا و"الأفكار أشياء خطيرة وقوية"[١٤٢]؛ يمكنهم

تحريك الجبال والاحتفاظ بكل قوتهم حتى لو كانوا مخطئين[١٤٣]. ولذا، يجب علينا بالتأكيد ألا نقلل من قيمة عمل الفلاسفة الذين يشاركون في ما يمكن تسميته "حرب الأفكار". كما يشير بوبر "حرب الأفكار اختراع يوناني. إنها واحدة من أهم الاختراعات على الإطلاق. إن إمكانية القتال بالكلمات بدلاً من القتال بالسيوف هي أساس حضارتنا، وخاصة كل مؤسساتها القانونية والبرلمانية".[١٤٤]

وفيما يتعلق بالرأي القائل بعدم وجود أسئلة فلسفية حقيقية، أصر بوبر على أن الفلسفة يجب أن تعود من جديد إلى الأسئلة التي أطلقت ما قبل سقراط – وقبل كل شيء، علم الكونيات ونظرية المعرفة. لأن هناك مشكلة فلسفية واحدة على الأقل يهتم بها جميع الرجال المفكرين: مشكلة فهم العالم الذي نعيش فيه ؛ وبالتالي نحن الذين هم جزء من هذا العالم ومعرفتنا به[١٤٥]. ربما يكون صحيحًا أن المشكلة ليست فلسفية على الإطلاق، وأن لها دائمًا عنصرًا واقعيًا ومرتبطًا بالمشكلات العلمية ؛ ولكن من الصحيح أيضًا أن كل مشكلة تطرح جوانب "لا يلزم تصنيفها على أنها تنتمي إلى العلم"[١٤٦]. في الواقع ، لا يبدو بوبر منزعجًا على الإطلاق من الخلافات حول وجود الفلسفة. إنه يعلم أن هذه الخلافات لم تبدأ بالأمس، وأنها "قديمة قدم الفلسفة نفسها" [١٤٧]. كان توجهه الجدلي موجهًا بشكل أساسي، في ثلاثينيات القرن الماضي، ضد الوضعية المنطقية ونظرتها الضيقة للمعرفة البشرية، وفي الخمسينيات أيضًا ضد فلسفة اللغة العادية المستوحاة من فيتجنشتاين المتأخر والتي أتاحت له الفرصة في الوقت نفسه للتعرف على نفسه. كان اعتراض بوبر الرئيسي على هذا الأخير هو أن جميع المشكلات الفلسفية لا يمكن اختزالها في الأسئلة المتعلقة باستخدام اللغة أو معنى المصطلحات، بالنسبة لعلم الكونيات وكل ما يترافق معها يثير تساؤلات حقيقية لا يمكن تقديمها ببساطة على أنها `` ألغاز لغوية "[١٤٨]. يؤكد بوبر كذلك أن على الفيلسوف قبل كل شيء أن يعالج المشكلات الفلسفية، بالإضافة إلى التحدث عن الفلسفة، لأن

"المشكلات الفلسفية الحقيقية متجذرة دائمًا في المشكلات الملحة خارج الفلسفة، وتموت الفلسفة إذا تآكلت هذه الجذور"[١٤٩] وأية وسيلة لتحقيق هذه الغاية تعد صحيحة: من العقم على أي حال محاولة تحديد الطريقة الصحيحة، لأن الفلسفة ستصبح بعد ذلك تطبيقًا أو تقنية بدلاً من البحث. يحاول بوبر أن يكون أكثر دقة بقوله كيف أنه لا يرى الفلسفة: إنها ليست حل الألغاز اللغوية، على الرغم من أن هذا قد يكون ضروريًا ؛ لذلك فهي ليست مجرد تحليل للمفاهيم أو الكلمات؛ إنها ليست سلسلة من الصور الأصلية والذكية للواقع، لأن على الأقل في العصور القديمة سعى الفلاسفة إلى الحقيقة أكثر من الأهداف الجمالية، على عكس بعض الفلاسفة المحدثين، مثل فخته Fichte وهيجل Hegel ، الذين أظهروا حبًا للنظام اللامع أكثر من حبهم للحقيقه. وبالتالي، فإن الفلسفة ليست "طريقة لكي تصبح ماهرا ذكيًا" ، ولا – كما اقترح فتجنشتاين – علاجًا فكريًا. ولا يمكن أن تكون مهمتها دراسة كيفية التعبير عن الأشياء بشكل أكثر دقة، لأن "الدقة ليست قيمًة فكرية في حد ذاتها". وينفي بوبر أخيرًا ، أن تكون الفلسفة مجرد محاولة لوضع الأساس المفاهيمي لحل أي مشكلة مستقبلية، كما اعتبرها لوك. وأنها ليست تجسيدًا لروح العصر الهيغلي، لأنها ساعتها ستصبح أسيرة الموضة وليست بحثًا عن الحقيقة. رد بوبر على أولئك الذين يشككون في وجود الفلسفة، أن جميع الرجال والنساء هم فلاسفة، رغم أن بعضهم أكثر تفلسفا من غيرهم.[١٥٠]

الخاتمة

من خلال التحليل السابق لقضايا الإصلاح والعنف والديمقراطية والتسامح عند كارل بوبر، توصلت الدراسة إلى مجموعة من النتائج :

أولا: إن الإصلاح الذي يدافع عنه الباحث عبر تحليل أفكار كارل بوبر هو الإصلاح العقلاني الذي يرتكز على مجهودات العقل، دون اللجوء إلى العنف.

ثانيا: إن معاداتنا للأفعال العنيفة في المجال السياسي ودفاعنا عن التحسينات والتعديلات الجزئية التدريجية المنظمة لا يعني أننا محافظون متشبثون بالوضع القائم ورافضون للتغيير، بل يعني أننا نتطلع إلى الإصلاح العقلاني الحذر والفطن للنظام الاجتماعي، بدل التدمير الكلي لهذا النظام، من أجل وهم الإنشاء الفوري لنظام آخر بديل.

ثالثا: لا مكان للمتطرفين في مجتمع ديمقراطي مفتوح، ذلك أن المتطرفين ينكرون وجود مناقشة "موضوعية" حتى قبل الدخول في المناقشة، فصاحب الرؤية المتطرفة يرفض بشكل جذري ما يسمى "الواقع القائم"، وهو ما يعني أن مناقشة المشكلات الرئيسة أمر مستحيل. حيث يتفق المتطرفون المناهضون للفكر والثقافة على أنه لا يمكن ولا ينبغي على المرء أن يتناقش مع المخالف في الرأي لأنهم يرفضون النقاش النقدي لمواقفهم. إن هذا الرفض يعني قمع كل معارضة إذا ما نجح المتطرف في الوصول إلى السلطة. ومن ثم فإن التسامح إذا ما امتد إلى غير المتسامحين، فإن التسامح سيهلك ومعه المتسامحون، وهو ما يوجب علينا ألا نمنح التسامح إلا للمستعدين لتقديم نفس الشيء.

رابعا: حدد بوبر المعيار الرئيسي لكون مجتمع ما مجتمع ديمقرطي وهو التداول السلمي للسلطة. يعيش المرء في ديمقراطية إذا كانت هناك مؤسسات توفر إمكانية التخلص من الحكومة دون استخدام العنف، أي دون إطلاق نار. هذه هي السمة الرئيسية

للديمقراطية. إن الديمقراطيات دائما منفتحة على الأفكار وعلى وجه الخصوص الأفكار المعارضة. بعيدة كل البعد عن أن تكون ديكتاتورية مقنعة، الديمقراطيات دائما على استعداد للشك في نفسها. يدرك الديمقراطيون جيدا أن الكثير ليس كما يجب أن يكون، وأن الأفكار لديها فرصة الانتصار فقط في المجتمعات المفتوحة. فحتى لو حقق المجتمع درجة من درجات الديمقراطية سيبقى أمامه طريق طويل لإدراك المجتمع المفتوح بشكل حقيقي، وتلك عملية تدريجية.

خامسا: إن ما يسعى إليه بوبر هو مجتمع أكثر عقلانية تتم فيه تسوية النزاعات "بعقلانية" من قبل دولة منفتحة على الأفكار والنقد. وهذا يفرض على من يديرون المجتمع– الملاك، والمديرون، والسياسيون، والبيروقراطيون– أن يصبحوا أفرادا "عقلانيين" منفتحين على النقد ومرنين في أفعالهم. مثل هذا المجتمع الديناميكي بفضل "قوة" الأفكار النقدية، سيكون مجتمعًا حرًا يتمتع بفرص متكافئة للجميع للتعبير عن آرائهم، بغض النظر عن مدى تنوع أو تشابك الوضع الراهن. إن الديمقراطية تقدم الإطار المؤسسي لإصلاح الأنظمة السياسية، دون استخدام العنف.

سادسا: إن الرغبة في جعل الإنسان مثاليًا وسعيدًا والتي تسيطر على بعض السياسيين والمفكرين تعد أكثر الرغبات خطورة، ذلك أن محاولة تحقيق الجنة على الأرض دائما ما تولد الجحيم، فلنترك هذا البحث عن السعادة إلى المجال أو الميدان الخاص بدلا من أن نفرض على الآخرين وجهة نظرنا الخاصة للوجود. وبدلا من التماس جنة على الأرض، يجب أن نبذل قصارى جهدنا للعمل بطريقة تجعل حياة كل جيل أقل عناء وأقل ظلمة من الجيل السابق.

سابعا: يجب على مجتمعاتنا العربية أن تستفيد من أفكار كارل بوبر في تأسيس نظم ديمقراطية حقيقية توفر آليات التداول السلمي للسلطة بعيدا عن العنف بما يضمن الاستقرار السياسي الذي هو مفتاح الاستقرار الاجتماعي والاقتصادي.

ثامنا: تلعب الفلسفة دورا رئيسا في المواجهة الفكرية مع التطرف والعنف والإرهاب، ولابد من التفكير بشكل جدي في تدريس مناهج الفلسفة والمنطق والتفكير الناقد في كافة المراحل التعليمية باعتبار أن ذلك يمثل مطلبا لا غنى عنه في تكوين عقلية قادرة على ممارسة مهارات الحوار والنقد وتقبله، عقلية مؤمنة بالحق في الاختلاف، تسعى إلى تحقيق أهدافها بالطرق السلمية بعيدا عن العنف.

الهوامش

[١]) أنطوني دي كرسيني وكينيث مينوج، أعلام الفلسفة السياسية المعاصرة، ترجمة نصار عبد الله، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٨٨، ص ٨١

[2]) Karl Popper, Open Society and Its Enemies, Vol. II, George Routledge & Sons, LTD, London, p.256

[3]) Ibid, pp. 256-257

[4]) Ibid, p.250

[5]) Ibid, p. 502

[6]) Ibid, p.509

[7]) Karl Popper, In Search of a Better World, Routledge, London , 1994, p.147

[8]) Ibid, p. 140

[9]) Ibid, p. 143

[10]) Ibid, p.144

[11]) Ibid, p. 145

[12]) Ibid, p. 147

[13]) Ibid, p. 222

[١٤]) عادل مصطفى، كارل بوبر: مائة عام من التنوير، مؤسسة هنداوي، المملكة المتحدة، ٢٠١٨، ص ١٦٧-١٦٨

[١٥]) المرجع السابق، ص١٦٨

[١٦]) المرجع السابق.

[١٧]) المرجع السابق، ص ١٦٨-١٦٩، وانظر أيضا Popper, Open Society, I, p.160

[١٨]) المرجع السابق، ص ١٦٩-١٧٠

[١٩]) إن البشر على حد قول أوتو نويرات أشبه ببحارة سفينة في عرض البحر، يمكنهم أن يصلحوا أي جزء من السفينة التي يعيشون فيها، ويمكنهم أن يصلحوا السفينة كلها جزءًا جزءًا، ولكن لا يمكنهم أن يصلحوها كلها دفعة واحدة. المرجع السابق، ص١٧٠

[20]) Popper, Open Society, I, p.12

[٢١]) عادل مصطفى، مائة عام من التنوير، ص ١٧٠-١٧١

[22]) Karl Popper,The Poverty of Historicism, Routledge and kegan Paul, London, 1961, p. 70

[23]) Ibid, p. 85

[24]) Karl Popper, Conjectures and Refutations: The Growth of Scientific Knowledge, Basic Books,New York, 1962, p361

[٢٥]) كارل بوبر، عقم المذهب التاريخي: دراسة في مناهج العلوم الاجتماعية، ترجمة عبد الحميد صبره، منشأة المعارف، الإسكندرية، ١٩٥٩، ص٨٨

[26]) Popper, Open Society, I, p.126

27) Popper, The Poverty of Historicism, p. 69
[28]) Ibid, p. 70
[٢٩]) بوبر، عقم المذهب التاريخي، ص ٨٧ـ٨٨
[٣٠]) المصدر السابق، ص٨٩
[٣١]) المصدر السابق، ص٩٠
[٣٢]) المصدر السابق، ص٩١
[33]) Popper, Open Society, I, P. 158
[34]) Ibid, p.160
[35]) Ibid, p.159
[36]) Ibid, p.160
[٣٧]) بوبر، عقم المذهب التاريخي، ص ١١٤ -١١٥
[٣٨]) بوبر، عقم المذهب التاريخي، ص١٠٤
[39]) Popper, Conjectures and Refutations, p.361
[40])Herbert Marcuse and Karl Popper, Revolution Or Reform? Aconfrontation, edited by A. T. Ferguson, Transaction Books, Oxford, 1985, p.95
[41]) Ibid, pp.95-96
[42]) Ibid, p.96
[43]) Ibid, p.97
[44]) Ibid.
[45]) Ibid, p.98

ويخالف هذا الرأي رأي هربرت ماركيوز، حيث يرى ماركيوز أن الثورة حق للإنسان من أجل بلوغ سعادته، فقد أجاز استخدام العنف ضد المجتمع القائم، وأجاز للنظام الثوري أن يخضع الناس لأنماط إجبارية من التعليم تؤدي الى القضاء على فكرة العبودية. ويذهب إلى أنه لا مجال هنا للجوء الى الحجج الأخلاقية التي تطرح عادة ضد العنف، ذلك لأن مثل هذه الحجج إنما تطبق في حالة واحدة وهي وجود الأنظمة المستقرة وحدها وأن التاريخ البشري بأسره يؤكد على أن اللجوء إلى العنف حقيقة أزلية لم تخل منها أية مرحلة تاريخية.

فؤاد زكريا، هربرت ماركيوز، القاهرة، دار مصر للطباعة ، ١٩٨٠، ص٣١

[46]) Andrew, Arato, and Eike, Gebhardt, eds, The Essential Frankfurt School Reader. New York: Continuum, 1982, p.39
[47]) Ibid.
[48]) Ibid, p.103
[49]) Ibid, p.121
[50]) Ibid, p.136
[51]) Ibid, p.137
[٥٢]) بوبر، عقم المذهب التاريخي، ص ١٠٠-١٠١

[٥٣]) كارل بوبر، أسطورة الإطار: في دفاع عن العلم والعقلانية، تحرير مارك أ. نوترنو، ترجمة أ.د. يمنى طريف خولي، مطابع السياسة، الكويت، ٢٠٠٣، ص٩٥

[٥٤]) المصدر السابق، ص٦٢

[٥٥]) المصدر السابق، ص٧٣

[56]) Popper, Open Society , II, p.225

[57]) Ibid, p.232

[58]) Popper, Conjectures and Refutations, p.29

[٥٩]) كارل بوبر، بحثا عن عالم أفضل، ترجمة د. أحمد مستجير، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة،١٩٩٩، ص ٢٣١

[٦٠]) المصدر السابق.

[61]) Popper,In Search of a Better World, P.192

[٦٢]) بوبر، أسطورة الإطار، ص١٥

[٦٣]) المصدر السابق.

[64]) Michael, Walzer, On Toleration, New Haven, Yale University Press, 1997, pp. 80-81

[65]) John, Rawls, A Theory of Justice, cambridge, MA: Harvard University Press, 1971, p. 220

[66]) Alasdair, Maclntyire. Marcuse, Fontana/Collins, London,1970, pp.90-91

67) Karl Popper,Tolerance and intellectual responsibility, In Toleration, edited by Susan Mendus and David Edwards, calrendon press,Oxford, 1987, p. 19

[68]) Popper, Open Society, I,p. 265

[69]) Popper,Tolerance and intellectual responsibility, p.26

[70]) Ibid.

[71]) Ibid. pp. 27-28

[72]) Popper,In Search of a Better World, p.208

[73]) Popper, Tolerance and intellectual responsibility, p.29

[74]) Popper,In Search of a Better World, p.220

[٧٥]) كارل بوبر، الحياة بأسرها حلول لمشاكل، ترجمة د. بهاء درويش، منشأة المعارف، الإسكندرية، ١٩٩٨، ص٧٥

[٧٦]) المصدر السابق، ص١٧٥

[٧٧]) عادل مصطفى، مائة عام من التنوير، ص١٤٣

[٧٨]) هذا هو هدف حكوماتنا الغربية التي نطلق عليها – بحكم العادة أو على سبيل الخطأ لفظ "ديمقراطيات"، والتي تهدف إلى حماية الحرية السياسية وبصفة خاصة حماية أشكال السيادة بالاعتماد على استثناء وحيد ألا وهو: سيادة القانون. بوبر، الحياة بأسرها حلول لمشاكل، ص٢٣١.

[٧٩]) بوبر، الحياة بأسرها حلول لمشاكل، ص٢٣٣

[80]) Karl Popper, Open society and Its Enemies, Vol.I, Routledge and Kegan Paule, London , 1962, p. 111

[81]) Karl Popper, On democracy.
https://www.economist.com/democracy-in-america/2016/01/31/from-the-archives-the-open-society-and-its-enemies-revisited

[82]) Ibid.

[٨٣]) بوبر، الحياة بأسرها حلول لمشاكل، ص٢٤٩

يقال إن الحكومة لها الحق في الحكم متى كانت حكومة شرعية أي متى كانت حكومة اختارها أغلبية الشعب أو نوابه وفقا لقواعد الدستور. ولكن يجب ألا ننسى أن هتلر قد وصل للحكم بطريقة شرعية وأن القانون الذي جعل منه ديكتاتورا قانون أقرته أغلبية برلمانية، من هنا لم يعد مبدأ الشرعية مبدأ كافيا فهو مجرد إجابة على السؤال الأفلاطوني من الذي يجب أن يحكم؟ لابد من أن نستبدل هذا السؤال بصورة مختلفة تماما" كيف يمكننا أن نضع دستورا للدولة يمكننا من إسقاط الحكومة دون إراقة دماء؟

لا يؤكد سؤالي على طريقة تعيين الحكومة ولكن على إمكانية إسقاطها.

[84]) Popper, On democracy.

[85]) Ibid.

[86]) Ibid.

[٨٧]) عادل مصطفى، مائة عام من التنوير، ص١٣٢

[٨٨]) المرجع السابق، ص١٣٢

[89]) Popper, Open Society, I, p. 126

[90]) Popper, In Search of a Better World, p.118

[91]) Ibid. p.210

[92]) Popper, Tolerance and intellectual responsibility, p. 21

[93]) Popper, In Search of a Better World, pp. 119-120

[94])Ibid, p.180

[95]) Popper, Open Society, II, p. 87

[96]) Popper, In Search of a Better World, p.208

[97]) Popper,Conjectures and Refutations, p.376

يقول بوبر"يمكن للعقلاني النقدي أن يقدر التقاليد، لأنه على الرغم من أنه يؤمن بالحقيقة، إلا أنه لا يعتقد أنه يحوزها على وجه اليقين. يمكنه أن يقدر كل خطوة، كل نهج تجاهها، باعتبارها قيمة أو غير قيمة بالفعل؛ ويمكنه أن يرى أن تقاليدنا غالبًا ما تساعد في تشجيع مثل هذه الخطوات، وأيضًا دون تقليد فكري لا يمكن للفرد أن يخطو خطوة واحدة نحو الحقيقة.

ومن ثم فإنه يمثل النهج النقدي للعقلانية، الموازنة بين العقلانية والتقليد، والتي كانت لفترة طويلة أساس منهجية الوسط البريطاني: احترام التقاليد، وفي نفس الوقت الاعتراف بضرورة إصلاحها.

نحن لا نعرف ما سيحمله لنا المستقبل. لكن إنجازات الماضي وعصرنا تظهر لنا ما يمكن للبشر فعله. ويمكنها أن تعلمنا أنه على الرغم من خطورة الأفكار، إلا أننا ربما نتعلم من أخطائنا كيفية التعامل معها بشكل نقدي، وكيفية ترويضها، وكيفية استخدامها في نضالاتنا، بما في ذلك كفاحنا من أجل الاقتراب قليلاً من الحقيقة المخفية".

Popper,Conjectures and Refutations, p.376

[98]) Popper, In Search of a Better World, p.156

[99]) Popper,Conjectures and Refutations, p.350

[100]) Popper, Open Society, I, p.115

[101]) Popper,Conjectures and Refutations, p.350

[102]) Ibid.

[103]) Ibid, p.351

[104]) Ibid.

[105]) Ibid.

[106]) Ibid.

[107]) Popper, Open Society,II, p. 150

[١٠٨]) على النقيض من ذلك، فإن التشاؤم الذي تبناه حتى بعض الفلاسفة العظام – أمثال شبنجلر – يعتبره مجرد "موضة خطيرة" Popper, In Search of a Better World, p.213

[109]) Popper, Conjectures and Refutations, p.369

[110]) Popper, Tolerance and intellectual responsibility, p. 34

[111]) Popper, Revolution Or Reform, p.94

[112]) Ibid, p.95

[113]) ibid, pp.98-99

[١١٤]) بوبر، عقم المذهب التاريخي، ص ١٠٠-١٠١

[١١٥]) بوبر، الحياة بأسرها حلول لمشاكل، ص١٦٨

[١١٦]) المصدر السابق، ص١٦٨

[١١٧]) المصدر السابق، ص١٦٩

[١١٨]) المصدر السابق، ١٦٩

[١١٩]) المصدر السابق.

[١٢٠]) المصدر السابق، ص ١٧٢

[١٢١]) بوبر، بحثا عن عالم أفضل، ص٢٤٢

[١٢٢]) بوبر، الحياة بأسرها حلول لمشاكل، ص١٧١

تفي كل من الرجعية واليوتوبيا بحاجات متماثلة في النفس البشرية، وتربطهما أواصر قربى وثيقة وعميقة وجوهرية، فكلاهما يرفض المجتمع القائم ويدعي أن هناك مجتمعًا أمثل يوجد في موضع آخر من الزمان. وكلاهما من ثم يميل إلى أن يكون عنيفًا ورومانسيا في الوقت نفسه .فأنت إذا رأيت أن الأمور تسير من سيِئ إلى أسوأ، فسوف تود أن توقف عمليات التغير، وإذا رأيت أنك تؤسس لمجتمع كامل في المستقبل فسوف تود أن يدوم هذا المجتمع عندما تجده، وهذا يعني بالمثل أن توقف عمليات التغير الحالية. هكذا يهدف كل من الرجعي والمستقبلي إلى مجتمع مقيد. ولما كان التغيير أمرًا لا يمكن منعه إلا بأقسى وسائل الضبط الاجتماعي، بمنع الناس من المبادرة بأي فعل قد تكون له عواقب اجتماعية خطيرة، فإن كلا التوجهين الرجعي والمستقبلي ينتهي إلى نزعة شمولية .هذا المآل قابع في كلا التصورين منذ البداية، وإن كان وقوعه يخيل للناس أن النظرية قد حرفت.

[123]) karl popper, Unended Quest, Taylor and Francis e- Library, 2005,p. 132

[124]) Ibid.

[125]) Popper, Open Society, II, P. 312

[126]) Ibid,pp. 98-99

[127]) Ibid, p.100

[128]) Ibid, p.112

[129]) Ibid, p.122

[130]) Ibid, p.105

[131]) Ibid, p.181

[132]) Ibid, p. 185

[133]) Ibid, pp.48-49

[134]) Ibid, p.116

[135]) Ibid, p.118

[١٣٦]) بوبر، الحياة بأسرها حلول لمشاكل، ص١٦٦

[137]) Karl Popper,The Myth of The Framework, Routledge, London, 1994, p.82

[138])Karl Popper, The Logic of Scientific Discovery, Routledge Classics, London, 2002, p.xix

[139]) Popper,Conjectures and Refutations, p. 149

[140]) Karl Popper, Objective Knowledge: An Evolutionary Approach, Calerendon press, Oxford, 1972, pp. 347-348

[141]) Popper,Conjectures and Refutations, p.151

[142]) Ibid, p. 5

[143]) Popper, In search For better World, pp.141−143
[144]) Popper,Conjectures and Refutations, p.373
[145]) Ibid, p. 136
[146]) Ibid, p.73
[147]) Popper,The Logic of Scientific Discovery, p.30
[148]) Ibid, p.15
[149]) Popper, Conjectures and Refutations, p.72
[150]) Popper, The Logic of Scientific Discovery, p. 15 and Popper, In search For better World, p. 174

المصادر والمراجع

أولا: المصادر الأجنبية

1. Popper, Karl. The Poverty of Historicism, Routledge and kegan Paul, London, 1961.

2. Popper, Karl. Conjectures and Refutations: The Growth of Scientific Knowledge, Basic Books, New York, 1962.

3. Popper, Karl. Open society and Its Enemies, Vol.I, Routledge and Kegan Paule, London, 1962.

4. Popper, Karl. Open Society and Its Enemies, Vol. II, George Routledge & Sons, LTD, London, 1962.

5. Popper, Karl. Objective Knowledge: An Evolutionary Approach, Calerendon press, Oxford, 1972.

6. Karl, Popper and Marcuse, Herbert, Revolution Or Reform? Aconfrontation, edited by A. T. Ferguson, Transaction Books, Oxford, 1985.

7. Popper, Karl. In Search of a Better World, Routledge, London , 1994.

8. Popper, Karl. The Myth of The Framework, Routledge, London, 1994.

9. Popper, Karl. The Logic of Scientific Discovery, Routledge Classics, London, 2002.

10. Popper, Karl. Tolerance and intellectual responsibility, In Toleration, edited by Susan Mendus and David Edwards, calrendon press,Oxford, 1987.

11. Popper, Karl. Unended Quest, Taylor and Francis e- Library, 2005.

- تم ترتيب المصادر الأجنبية حسب سنة النشر.

12. Popper, Karl. On democracy
https://www.economist.com/democracy-in-america/2016/01/31/from-the-archives-the-open-society-and-its-enemies-revisited

ثانيا: المصادر المترجمة إلى العربية

١. بوبر، كارل، أسطورة الإطار: في دفاع عن العلم والعقلانية، تحرير مارك أ. نوترنو، ترجمة أ.د. يمنى طريف خولي، مطابع السياسة، الكويت، ٢٠٠٣.

٢. بوبر، كارل، الحياة بأسرها حلول لمشاكل، ترجمة د. بهاء درويش، منشأة المعارف، الإسكندرية، ١٩٩٨.

٣. بوبر، كارل، بحثا عن عالم أفضل، ترجمة د. أحمد مستجير، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، ١٩٩٩.

٤. بوبر، كارل، عقم المذهب التاريخي: دراسة في مناهج العلوم الاجتماعية، ترجمة عبد الحميد صبره، منشأة المعارف، الإسكندرية، ١٩٥٩.

ثالثا: مصادر أجنبية أخرى

1. Rawls, J., A Theory of Justice, Cambridge, MA: Harvard University Press, 1971.
2. Walzer, M., On Toleration, New Haven, Yale University Press, 1997.

رابعا: المراجع الأجنبية

1. Arato,Andrew, and Eike, Gebhardt, eds, The Essential Frankfurt School Reader, New York, Continuum, 1982.
2. Maclntyire, Alasdair, Marcuse, London, Fontana/Collins, 1970.

خامسا: المراجع العربية

١. زكريا، فؤاد، هربرت ماركيوز، القاهرة، دار مصر للطباعة ، ١٩٨٠.

٢. كرسبني، أنطوني دي وكينيث مينوج، أعلام الفلسفة السياسية المعاصرة، ترجمة نصار عبد الله، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٨٨.

٣. مصطفى، عادل، كارل بوبر: مائة عام من التنوير، مؤسسة هنداوي، المملكة المتحدة، ٢٠١٨.

Political Reform and Violence

A study in the philosophy of change for Karl Popper

Abstract

This study attempts to prove that Karl Popper used one approach in science and politics, which is the rational critical discussion approach, which allows comparison between different theories and tries to discover which of the competing theories leads to better results. If the comparison between competing scientific theories in solving the problems at hand is done through an attempt to falsification through the appeal to empirical test, then the choice between philosophical and political theories is made by free rational discussion that subjects ideas, always and infinitely, to attempts to refute or reinforce, and by adopting the rules of rational criticism, as a way of thinking, but also in life, a way that relies on methods of invoking critical arguments, discovering mistakes and learning from them. This is what spares people the ravages of conflict and violence, as well as frees them from irrationality, which means believing that the greater part that governs a person is the irrational, that is, passions, emotions and feelings.

The researcher also tries to prove that violence always leads to more violence, and that the rational reform is the only alternative to violence. Violent revolutions kill and destroy rebels like them, and the only survivors are skilled survival experts. What the revolution will lead to, with certainty, is the loss of freedom of criticism and opposition. Only in an open democratic society do we have the potential to address grievances. If we destroy the social order through a violent revolution, we will not only be responsible for the great sacrifices of the revolution, but also for the situation that makes the abolition of social evils, injustice and oppression, impossible. Therefore, it is necessary to work for a more rational society in which conflicts are resolved rationally, and by "more rational" we mean that there is no one hundred percent rational society, but there is always a more rational society than the existing society and we must all strive to strive towards it, and that This requirement is realistic, not Utopian.

Key words: Karl Popper - Political Reform - Violence - Democracy - Tolerance