مجلة العلوم السياسيّة

اسم المقال: المرتكزات الفكرية السياسية للمجتمع المفتوح عند كارل بوبر
اسم الكاتب: أ.م.د. محمد هاشم رحمه البطاط
رابط ثابت: https://political-encyclopedia.org/library/378
تاريخ الاسترداد: 2025/05/15 00:16 +03

الموسوعة السياسيّة هي مبادرة أكاديمية غير هادفة للربح، تساعد الباحثين والطلاب على الوصول واستخدام وبناء مجموعات أوسع من المحتوى العلمي العربي في مجال علم السياسة واستخدامها في الأرشيف الرقمي الموثوق به لإغناء المحتوى العربي على الإنترنت.
لمزيد من المعلومات حول الموسوعة السياسيّة - Encyclopedia Political، يرجى التواصل على info@political-encyclopedia.org

استخدامكم لأرشيف مكتبة الموسوعة السياسيّة - Encyclopedia Political يعني موافقتك على شروط وأحكام الاستخدام المتاحة على الموقع https://political-encyclopedia.org/terms-of-use

تم الحصول على هذا المقال من موقع مجلة العلوم السياسيّة جامعة بغداد ورفده في مكتبة الموسوعة السياسيّة مستوفياً شروط حقوق الملكية الفكريّة ومتطلبات رخصة المشاع الإبداعي التي ينضوي المقال تحتها.

المرتكزات الفكرية السياسية للمجتمع المفتوح عند كارل بوبر

أ.م.د.محمد هاشم رحمة البطاط

كلية العلوم السياسية/ الجامعة المستنصرية

Mh.albattat@yahoo.com

تاريخ الاستلام:٢٠١٨/٤/٤ تاريخ قبول النشر: ٢٠١٨/٤/١٧ تاريخ النشر: ٢٠٢٠/٦/٣٠

الملخص:

يحاول هذا البحث دراسة المرتكزات الفكرية السياسية للمجتمع المفتوح عند المفكر البريطاني من أصل نمساوي كارل بوبر (١٩٠٢-١٩٩٤)، تم في المبحث الأول التطرق الى دلالة المجتمع المفتوح والمجتمع المغلق عند كارل بوبر، بينما في المبحث الثاني تمت دراسة الهندسة الاجتماعية اليوتوبية والتدرجية، في حين تم في المبحث الثالث دراسة النزعة العقلانية والحرية والفردية وكذلك ديمقراطية المساواة.

كلمات مفتاحية: المجتمع المفتوح. السلطة. التاريخية. الليبرالية. الحرية. العدالة

The Political Intellectual Structures of open society according Karl Popper's Thought

Ass.Proff.Dr.Mohammed Hashim R. Alabattat

College of Political Science / Almustanseriyah University

Abstract:

This research is trying to study the Intellectual political structures of the Open Society according to British Thinker –with Austrian origin– Karl Popper (1902-1994). In First Axe we dealt with the context of Open and Closed society in the Popper's thought. While in the Second Axe we studied the Utopian and graduated Engineering. Finally in the third Axe for the Rationalism, Freedom, Individualism, and the Democracy of Equality.

Key Words; open society .power. historcalism. Lebralism.freedom.justice

المقدمة:

لقد مثلت الوثبات المتسارعة التي أطلقت عنانها الحداثة الغربية، ثم لتعقبها مرحلة ما بعد الحداثة، معطىً أساسياً فيما يتعلق بالفكر السياسي الغربي جعل كثيراً من المفكرين الغربيين يسعون صوب تأسيس نمط معرفي من النمذجة المجتمعية القائمة على جملة من المرتكزات الفكرية المعبرة عن النسق الاجتماعي–السياسي، أو لنقل الصورة الأكثر فاعلية على صعيد البناء المعرفي والمنهج التطبيقي، وقد عَمَدَ المفكر البريطاني من أصل نمساوي كارل رايموند بوبر (١٩٠٢–١٩٩٤م)(*) الى تقديم مقاربة تحليلية معمقة عن ما أسماه "المجتمع المفتوح" الذي يشكل، برأيه، الأنموذج العملي والفعال والذي ينطوي على أقل قدرٍ من المساوئ التي تتضمنها النماذج الاجتماعية/السياسية الأخرى.

من هنا يهدف هذا البحث الى تقديم مقاربةٍ تحليليةٍ تسبر غور ما كتبه كارل بوبر عن المجتمع المفتوح في جملةٍ من مؤلفاته، لا سيما كتابه الأبرز "المجتمع المفتوح وأعداؤه"، وينطلق البحث من فرضيةٍ مفادها أن المجتمع المفتوح عند كارل بوبر يرتكز على عددٍ من المرتكزات الفكرية السياسية التي يُشترط توافرها حين السعي لإقامة مجتمعٍ يتماشى مع النسق الذي طرحه ونظّر له بوبر، مستنداً، أي البحث، إلى منهج تحليل المضمون لدراسة وتحليل المضامين الفكرية التي تم طرحها في هذا المجال.

وقد تم تقسيم البحث الى المباحث الآتية:

المبحث الأول: المجتمع المفتوح والمجتمع المغلق عند كارل بوبر.

المبحث الثاني: الهندسة الاجتماعية اليوتوبية والهندسة الاجتماعية التدرجية.

المبحث الثالث: النزعة العقلانية وديمقراطية المساواة.

(المبحث الأول): المجتمع المفتوح والمجتمع المغلق عند كارل بوبر

في كتابه الأبرز على مستوى التنظير السياسي "المجتمع المفتوح وأعداؤه" سعى كارل بوبر الى تحديد حالةٍ من التمايز الضدي بين ضربين من المجتمعات، أولهما المجتمع المفتوح بوصفه مجتمعاً تعددياً تسود فيه الحرية، وتهمين على مساره العقلية النقدية التي لا ترتضي بالمسلمات دون نقاش أو تمحيص، وكذلك المشاركة الفاعلة/ التبادلية

في الشأن السياسي العام، إذ "يكافح أعضاء كثيرون في المجتمع المفتوح من اجل الصعود الإجتماعي وإحتلال أمكنة أعضاء آخرين"[١]، وهي أشارة الى سمة التداول السلمي للسلطة بعيداً عن ميكانزمات العنف والثورات الدموية والانقلابات، بينما في المجتمع المغلق تكون القضية على الضد من المفتوح، إذ لا تعددية في الفضاء الاجتماعي ولا هيمنة للعقلية النقدية، مع إنعدام للحريات الشخصية والعامة، كما أن العلاقة السياسية وتراتبياتها تستند الى خاصية النسق البايلوجي، كما يرى بوبر، إذ تسيطر في خضم هذا النسقِ الحالةُ العضوية كما في الجسد الإنساني، على سبيل المثال، حيث يقوم كل عضو بدورٍ معين ويبقى يؤديه طالما هو على قيد الحياة، دون أية إمكانية لوجود إحلال أو إبدال للأدوار أو للمواقع بين هذا العضو او ذاك، "فليس ثمة مَيل متأصل في عضو الساق يسعى الى أن يصبح الدماغ"[٢].

ويشدد بوبر على أن المجتمع المفتوح يختلف عن المغلق في الكثير من القضايا، لكن أبرزها إثنان[٣]:

١ – في المجتمع المفتوح هناك أمكانية للنقاش الحر، وهذا النقاش بالتأكيد له دور فاعل في السياسة ومسائلها، بخلاف المجتمع المغلق الذي توصد الأبواب كافة بوجه أية نقاشات حرة وجادة تسعى الى إعادة موضعة السلبيات والمثالب الحاصلة في الشؤون العامة.

٢– وجود مؤسسات فعالة في المجتمع المفتوح هدفها حماية الحرية، هذه المؤسسات تمثل سلطة الدولة وقوتها، وتهدف الى حماية المواطنين من السلطة التعسفية عبر هذه المؤسسات الاجتماعية والقانونية، في حين يبرز في المجتمع المغلق عنصر تجيير السلطة المستبدة لكل مؤسسات الدولة لصالح الحاكمين والماسكين لزمام الأمور.

وكيما تتضح دِلالة المجتمع المفتوح أكثر، فإن بوبر وقبل أن يُقدم على شرح مرتكزات المجتمع المفتوح، عَمَدَ الى توضيح معالم المجتمع المغلق، إذ يشدد بوبر على أن الأخير تكون قيّمه وأحكامه وتقاليده أكثر أهمية من الأفراد الذين يعيشون فيه، إذ أن أعضاء المجتمع لا يملكون عقلية مستقلة، هم مجرد جزء من دائرة أوسع هي

المجتمع[٤]، وطالما أن العقل الفردي مستقيل لصالح العقل الجمعي الذي تنصهر كل الإرادات الفردية في داخله، فلن تكون ثمة فضاءات للحرية والوجود الفردي المستقل، إن عملية الانصهار هذه للإرادات لا يُراد منها تلك العملية الاعتبارية، بالمفهوم الفلسفي، التي تقود تجاه إنتزاع الإرادة العامة The General Willing من الإرادات الجزئية/الفردية، إذ في هذه الحالة ستحافظ كل إرادة فردية على كينونتها ووجودها المستقل، بالتجاور مع العامة/الكلية، في حين أن ما عناه بوبر هنا هو الغياب التام، الاستقالة، الانسحاب، للذات/الفرد لصالح الجماعة بما يُشكّل ضرباً من ضروب القطيع/التابع بلا وعي.

كما تفرض التابوات/المحرمات في المجتمع المغلق بما يشي بممارسة التكثير المَنعي، إن جاز التعبير ولاق، على أفراد المجتمع وجماعاته الجزئية، يقول بوبر "يحيى المجتمع المفتوح في دائرة مسحورة من المحرمات الثابتة، ومن القوانين والعادات التي يعتقد أنها محتومة كشروق الشمس او تعاقب الفصول او انتظامات واضحة مماثلة للطبيعة"[٥]، إن تأكيد بوبر على مقاربة المجتمع المغلق من الحالات البايلوجية او الفيزيائية يكشف عن تأشيره حالة الثبات/الستاتيكي في هذا المجتمع، إذ تنعدم فيه القابلية لميكانزمات التبادل او التطور، حيث تهمين النزعةُ العضوية الثابتة عليه، ويستعير بوبر هنا التنظيرات السابقة التي جعلت من الدولة شبيهاً بالكائن الحي لكن بطريقة مغايرة، فلئن كان السابقون كإبن خلدون (١٣٣٢–١٤٠٦م) وغيره قد نظروا الى الدولة ككائن حي له أجيال وأطوار تبدأ بالطفولة والضعف، ثم تنتقل الى الشباب والاشتداد، ثم تعود الى الضعف من خلال مرحلة الشيخوخة لتنتهي بالموت[٦]، فإن كارل بوبر قاربها بشكل آخر، إذ أنهم أخذوا الجانب الديناميكي/المتغير، في حين أخذ هو جانب الثبات وعدم القابلية على التغير والتبدل في الأدوار والوظائف بين أجزاء جسم الكائن الحي، او حتى الثوابت الفيزيائية من قبيل شروق الشمس وغيره.

في حين يمتاز المجتمع المفتوح بقابليته لتبادل الأدوار بين الأفراد او حتى الجماعات الجزئية التي يتكون منها هذا المجتمع، لأنه لا يتأسس على النسق البايلوجي

او الفيزيائي، فإذا كان بوبر قد وَسمَ المغلق بالسمة بالبايلوجية مثلاً، فإن المفتوح سمته تكون إصطناعية، لأنها قائمة على العلاقات المغيرة والتراتبيات غير المحسومة في الوصول الى السلطة السياسية والبقاء فيها لامدٍ محدود، لكن هل ثمة إمكانية للانتقال من المجتمع المغلق الى المجتمع المفتوح؟

يُجيب بوبر بالإيجاب، مع تأكيده على أن "هذا الانتقال يمكن عدّه كإحدى أكثر الثورات عمقاً التي مر بها الجنس البشري، وبسبب ما وصفنها بالسمة البايلوجية للمجتمع المغلق يتعين الإحساس بهذا الانتقال بشكل عميق حقاً"(٧)، بيد أن هذه الإمكانية تتطلب الكثير من التضحيات والجهود في سبيل تحقيقها، فقد مرت قرون طويلة على المجتمع الليبرالي/الرأسمالي حتى وصلَ الى الدرجة التي جعلت بوبر يعتقد بأنه صار إنموذجاً للمجتمع المفتوح، ويبدو انه كان مدركاً لوجود الكثير من الإشكاليات التي تكتنف هذا المجتمع، لكنه تعامل معها بدرجةٍ من العقلانية والواقعية حين أكد على أن البحث عن المجتمع الكامل والفاضل هي مسألة غير قابلة للتحقق، لا أقل في الأمد المنظور من عمر البشرية وتطورها، لذا يكون لزاماً البحث عن الإنموذج الأقل إكتنافاً للسلبيات والمعوقات التي تمنع من تفعيل المرتكزات التي يتقوم عليها المجتمع المفتوح، وكأن بوبر هنا يبحث عن الفضاء الاجتماعي الذي يحتوي على أقل الخسائر من زاوية البحث الاجتماعي/السياسي(٨).

إن الواقعية التي ينطلق منها بوبر في تشخيصه للمجتمع المفتوح تتأتى من المقارنة الضدية بينه وبين المجتمع المغلق، فالسلبيات التي تهيمن على الأخير وغياب التفكير العقلاني والحريات العامة عن أفراده، والاستبداد السياسي وسيطرة الوسائل العنيفة والدموية في تداول السلطة وغيرها الكثير، لهي من الدوافع التي تمنح المجتمع المفتوح مزيداً من الجاذبية والأهلية للسعي تجاهه، كما لا ينبغي إغفال الدور الذي لعبته المعاناة التي عاشها بوبر في النمسا وصعود النازية في الجارة المانيا، ثم الحرب الباردة التي قسمت العالم الى نصفين، كان على دول العالم أن تندرج تحت مظلة أحدهما، ومكانة العنف في الفكر الماركسي الذي تبناه بوبر في بداية نشأته ثم تخلى

عنه وصار ميالاً للعقلية النقدية ورفض العنف وتسويغاته، كلها أسهمت في جعله يميل الى الطرف الضد من المجتمع المغلق، أي المجتمع المفتوح، إنطلاقاً من خاصية البحث عن أهون البدائل، أقلها دموية وعنف وتكميماً للأفواه ومنعاً للحريات...

ويذهب أحد الباحثين الى أن التقابل الذي جعله بوبر بين هذين المجتمعين تأتّى من دافع البحث عن مخرج من ضاغطين أساسيين(٩):

١- السعي نحو التنظير لبديل عملي تَمكن من النجاح، وإن كان نجاحاً محدوداً، على الواقع في مقابل البدائل الاشتراكية او النازية أو الفاشية.

٢- الابتعاد عن التنظيرات والطروحات غير الواقعية التي تهرب من الواقع ومشاكله تجاه اليوتوبيا والخيال وبناء المجتمعات الافتراضية التي لا توجد مؤشرات تضمن إمكانية تحققها على الواقع في قادم الأيام، ولو على مستوى الأمد البعيد.

ومن هنا يمكن القول إن حالة الضدية الماثلة بين نسقي المجتمعين المفتوح والمغلق تقوم عند كارل بوبر على جدلية المنحى الثابت والآخر المتغير، ضمن ثنائية الفضاء الضامن للحريات والقائم على النزوع النقدي العقلاني والابتعاد عن الحتميات والمثاليات التنظيرية، وفضاء التابوات المُستكثرة المتقومة بالمنع والتراتبيات الطبيعية كالنسب والقبيلة وهيمنة الثبات الدائم لهذه التراتبيات التي تصد بناء علاقة متفاعلة بين أفراد المجتمع، ما أدى ويؤدي الى تغييب الخاصية الفردية لحساب الخاصية الجمعية التي تُذوّب كل جزئي وتعدمه لصالح ما هو جمعي بشكل قهري لا يقبل النقد او التمحيص او حتى النقاشات البناءة، ورغم أن بوبر أتاح فرصة الانتقال من المغلق الى المفتوح عادّاً إياه –أي الإنتقال– ثورةً كبيرة تستحق السعي والعناء، غير أن عملية الانتقال هذه تتطلب تحقيق الاشتراطات الموضوعية التي قدمها كارل بوبر بوصفها المرتكزات الفكرية السياسية للمجتمع المفتوح، إذ كلما تمكن مجتمع ما من الوصول الى هذه المرتكزات وصهر والقضاء على أضدادها كلما نجح في الوصول الى إنموذج المجتمع المفتوح الذي عدّه بوبر الإنموذج الواقعي ضمن النماذج العملية المتاحة على

أرض الواقع، وخلال المباحث الآتية ستتم دراسة وتحليل المرتكزات التي قدمها كارل بوبر لهذا المجتمع/الأنموذج.

(المبحث الثاني): الهندسة الاجتماعية اليوتوبية والهندسة الاجتماعية التدرجية

في البناء النظري لهذا المرتكز الفكري السياسي للمجتمع المفتوح يُميّز بوبر بين شكلين من انساق الهندسة الاجتماعية، فهو في البداية يمارس نقداً ورفضاً للهندسة الاجتماعية القائمة على المستند اليوتوبي المُتقوم بالنزوع التأريخاني، نسبةً لليوتوبيا بعدّها مجموعة من الأفكار غير الواقعية او غير المتماشية مع تطور الأوضاع بطريقةٍ عملية، ليُقدم بديله الموضوعي المتمثل بالهندسة الاجتماعية التدرجية، وهو ما ستتم مقاربته في مَطلبيّ هذا المبحث.

المطلب الأول: نقد التأريخانية وهندسة اليوتوبيا

مثلت التأريخانية Historicism التوجه الفكري الذي يعتقد بأن للتاريخ خطة أو منهج تكاملي خُطَ مسبقاً، وأن البشرية تسير نحوها بشكل حتمي(١٠)، وهنا يتعين تحديد الفواصل بين ثلاثة اتجاهات تعاملت مع التاريخ وشخّصت دوره في مسيرة المجتمعات الإنسانية، أولها الاتجاه التاريخي The Historical Trend الذي يعتقد بأن من الضروري الرجوع الى الأحداث التاريخية لفهم ملابسات الصيرورات والقضايا التي حصلت في الماضي، أي أنها رجوع للماضي لفهم الماضي لا غير(١١)، بينما يذهب الاتجاه الثاني والذي أُطلقَ عليه اسم "التاريخانية" The Historicalism التي نظر له العديد من المفكرين كالايطالي جيوفاني باتيستا فيكو (١٦٦٨-١٧٤٤م)(**)، الذي تمكن من كشف العلاقة المركزية بين التاريخ والتطورات الثقافية والاجتماعية والسياسية بالشكل الذي يجعل من المهم لفهم طروحات كل مرحلة تأريخية معينة الرجوع الى حيثياتها التاريخية، والفارق الجوهري بين الاتجاه الأول والثاني، يكمن في أن الاتجاه الأول يسعى فقط لفهم ما جرى في الماضي، بينما الاتجاه الثاني يسعى لفهم ما جرى لربط المنجز التاريخي بظروفه واشتراطاته الموضوعية من أجل تجاوزه، على اعتبار أن هذا المنجز نشأ في ظل بيئة محددةٍ هي الحاكمة عليه، ولا يمكن أن نرتضي

هيمنتها المستمرة على كل الأحقاب القادمة، أما الاتجاه الثالث فهو الذي نقده كارل بوبر وفنّده، والذي يطلق عليه المذهب التاريخاني The Historicism الذي يرى بوبر انه يكشف عن هيمنة التاريخ على التفكير الآني والمستقبلي بشكل يخلق حالة من الأسر للماضي، وعدم القدرة على التحرر من قيوده، إذ "يفترض المذهب التاريخاني إمكان الوصول الى التنبؤ التاريخي في كشف القوانين او الاتجاهات او الأنماط لحركة التاريخ"(١٢).

فالتاريخ عند التاريخاني، كما يرى بوبر، ليس سجلاً لأحداث الماضي يُرجع إليه لفهم ما جرى كما هو عليه الحال عند الاتجاه الأول، ولا هو المحدد الأساس لفهم المنجز الوافد إلينا من السابقين والمؤثر في ما خلفوه؛ لنحدد موقفنا منه كما هو الأمر عند الاتجاه الثاني، بل هو الراسم والمشخص لما يجري في الحاضر، والمحدِد كذلك لما سيجري في المستقبل أيضاً، وهو الاتجاه الثالث الذي يرفضه بوبر تماماً، ويرفض المُدعى الذي ينطلق منه، ويُقدم بوبر مثالاً على ما تدعي التاريخانية أن تحققه، قائلاً "يرى التاريخانيُ التأريخَ مثل مجرى الماء، مثل النهر الجاري، ويعتقد انه يستطيع أن يتوقع أين سيمر الماء"(١٣)، أي أنها تنطلق من قراءة التاريخ ودراسته للتنبؤ بالقوانين الحاكمة في سير التاريخ ومن ثم تحديد ما سيجري في المستقبل وفقاً لهذه القوانين، وقد بُنيت الهندسة اليوتوبية، بدرجةٍ أساس، على هذا المذهب في التعامل مع التاريخ، وقد سعى بوبر في مختلف مؤلفاته الى تفنيد هذا المدعى الذي يعتقد بإمكانية التنبؤ بما سيحصل في المستقبل، من هنا أعلن بوبر إستنفاره العدائي ضد أبرز المفكرين التأريخانيين، من وجهة نظره، كأفلاطون (٤٢٧-٣٤٧ق.م) وفردريك هيغل (١٧٧٠-١٨٣١م) وكارل ماركس (١٨١٨-١٨٨٣م) وغيرهم من الذين إعتبرهم قد وقعوا ضحية هذا المذهب الموهوم بقدرة التاريخ على معرفة ما سيحصل في المستقبل، فجمهورية أفلاطون لم تكن الا نتاجاً لهذا الوهم التاريخي الذي أوقع أفلاطون فيه نفسه، وَهمُ ادعاء معرفة قوانين التاريخ الحتمية التي لا مفر منها، ومن ثم الذهاب الى تحديد النظام السياسي الأكمل والأفضل للمجتمع الإنساني، بينما هو في حقيقة أمره "مدينة

فاضلة تهدف الى أن تُعامل قطيعها البشري كما يُعامل الراعي قطيعه من الأغنام، ليس بقسوة شديدة، وإنما بإزدراءٍ مناسب"[١٤]، وطالما انه يدعي –أفلاطون– معرفته بالحاضر والمستقبل لأنه عرف قوانين التاريخ، فإنه سعى، كما توهم هو، بإمكانية منع الانحلال الذي حصل كثيراً في التاريخ عن التحقق مستقبلاً عبر إكتشاف الجمهورية الأفلاطونية في المجال السياسي، وذلك عن طريق تعطيل كل تغير سياسي[١٥]، ويعتقد بوبر أن أفلاطون أخطأ في طبيعة السؤال الذي سأله، وكل الأخطاء التي إرتكبها ناجمة عن السؤال الخاطئ الذي طرحه، إذ بدلاً من أن يسأل أفلاطون عن "من يجب أن يحكم؟" وهو سؤال يستبطن وجود صيغة مثالية لنظام الحكم، والتي طرحها أفلاطون، واعتقد انه تمكن من فهم المسار العام للتاريخ وقوانينه، كان الأفضل أن يسأل عن "هل توجد أشكال حكومية تسمح لنا بالتخلص من الحكومة السيئة والتي تسبب ضرراً للبلاد؟[١٦].

إن المشكلة التي أوقع أفلاطون نفسه فيها، كما يرى بوبر، هي أنه اعتقد بتمكنه من الوصول الى شكل النظام السياسي الأفضل والأصلح على الإطلاق، ومن ثم بَحَثَ عن مَن يجب أن يحكم، ليتوصل الى الأهلية الخاصة التي يتمتع بها الفيلسوف للحكم، ونسيَ أفلاطون انه لا يمكن الكلام عن الأفضل والأصلح، بل في المجال السياسي/الاجتماعي البحث يكون عن النظام السياسي الذي ينطوي على اقل قدر من المساوئ والسلبيات، لأنه لا يوجد نظام أفضل وأصلح على الإطلاق اساساً، ولهذا أوكل بوبر سبب ما وقع فيه أفلاطون الى اعتداده الزائد بنفسه وبعلمه، ما جعله يتصور انه المؤهل للوصول الى حقيقة الوجود السياسي العام، على العكس من أستاذه سقراط (٤٦٩–٣٩٩ق.م) الذي أُعجبَ به كارل بوبر كثيراً لأنه كان يردد دائماً "لا أعرف سوى شيئاً واحداً وهو أنني لا اعرف شيئاً"[١٧]، ولهذا عدّ بوبرُ سقراطاً الناطقَ الرسمي الأكثر براعة والأكثر نزاهة للمجتمع المفتوح، فنحن، كما يقول بوبر، مدينون لسقراط بأنه أول من صاغ المبادئ الموجهة للعقلانية النقدية[١٨].

نفس الأمر ينطبق على فردريك هيغل الذي آمن بوجود القوانين الحاكمة للتاريخ، فقد عمد هيغل الى البحث عن الدولة الكُليانية المطلقة مؤشراً إياها عبر الادعاء بفهم النُظم الحاكمة لسير حركة التاريخ، ثم ليُكلل كارل ماركس هذه الجهود حين إعتقد أنه تمكن من تشخيص المادية التاريخية كتطبيق حقيقي للديالكتيك الهيغلي، وهو ما جعل بوبر يصف ماركس بـ "النبي المزيف" محملاً إياه مسؤولية تضليل العشرات من الأشخاص الموهوبين الأذكياء، فقادهم الى الاعتقاد بان النبوءة التاريخية هي الطريقة العلمية لمعالجة المشكلات الاجتماعية(١٩)، وهذا ما جر الى الكثير من العنف والدماء على طول قرون عديدة بسبب هذا المنطق التاريخاني الحالم بمسك القوانين الحاكمة في التاريخ من تلابيبها، وقد خلّف هؤلاء المفكرون هذه التاريخانية لأتباعهم، وكل هذا بسبب عدم طرح السؤال الحقيقي، يقول بوبر "لم يرَ أتباع أفلاطون وهيغل وماركس أن السؤال القديم: مَن ينبغي أن يكونوا الحكام؟ يجب أن يحل محله السؤال الأكثر واقعية: كيف يمكن ترويض الحكام؟"(٢٠).

تأسيساً على نقد كارل بوبر للمذهب التاريخاني فإنه سعى الى تفنيد ما يتأسس عليه من بناء هندسة إجتماعية قائمة على النسق اليوتوبي، الحالم بشكل النظام السياسي الأصلح ومعرفة خصائصه، والبحث فقط عن الشخص الكامل المؤهل لحكم الناس وفقاً له، ويذهب بوبر الى أن هذه الهندسة تنطلق من تحديد الهدف السياسي النهائي او الحالة المثالية، قبل الشروع في أداء أي فعل عملي، وفقط عندما يتم تحديد هذا الهدف النهائي، على الأقل في صورة تقريبية، وفقط عندما يكون في حوزتنا شيء ما شبيهاً ببرنامج عمل للمجتمع الذي نهدف إليه، حينئذٍ فقط يمكننا أن نبدأ في أن نفكر في أفضل الطرق والوسائل لتحقيقه، وان نرسم خطة الفعل الجماعي(٢١)، وهذا ما حدا ببوبر الى أن يعتبر أن اليوتوبيا هي نتاج طبيعي للمذهب التاريخاني، لان الأخير ينطلق من الافتراضات المسبقة التي تدعي تحصيلها اليقين في كشف ما سيحصل في المستقبل، وتبدأ وفقاً لذلك ببناء النماذج غير الواقعية وتسعى الى تحقيقها على ارض الواقع.

ويوكل بوبر تنظيراتَ الهندسة اليوتوبية الى هذا المذهب، في أنها تجعل الهدف هو الذي يحدد الوسائل، ولا تنظر الى مدى واقعية الهدف وقدرته على التحقق والتطبيق، وكذلك تغفل عن مديات الخسائر والتضحيات التي تُقدم في هذا السعي، إنها فكرة التضحية للهدف، دون البحث عن واقعيته(٢٢). ويمكن إيجاز ابرز الملاحظات التي يسجلها كارل بوبر على الهندسة اليوتوبية وفقاً للاتي:

١- تهتم الهندسة اليوتوبية بالهدف النهائي او الغاية الكُلية بشكل إفراطي، لدرجة أنها لا تعتني كثيراً بالممكنات او الوسائل والقابليات للوصول الى هذا الهدف النهائي او الغاية، الأمر الذي يؤدي الى خلق حالة من التناقض بين الفكر والواقع، وهذا التناقض هو سمة العامة للطروحات اليوتوبية على مر التاريخ(٢٣).

٢- تتطلب الهندسة اليوتوبية لتحقيق غايتها في إقامة الدولة المثالية الى حكم مركزي وقوي، تتحكم فيه القلة وتهمين على كل شيء، ولذلك فمن المحتمل أن تؤدي الى دكتاتورية، وبالتأكيد فإن الحكم الشمولي المركزي سيعوق النقد والمداخلات النقدية في المجتمع، ومن ثم لن يسمح الحاكم بأية محاولة لتوجيه النقد او الشكاوى ضد التدابير التي يتخذها، وهذا هو الاستبداد(٢٤).

٣- حتى مع افتراض وجود الحكام "الطاغية المحب للخير" كما يسميه كارل بوبر، او كما هو متعارف في حقل الفكر السياسي بتعبير "المستبد المستنير"، فحتى مع افتراض وجوده وانه يحكم بسلطة مركزية، وفقاً للهندسة اليوتوبية، مع رفضه للنقد لكنه بذاته يحب الخير ويهدف للصالح العام وإقرار الحكم المثالي وتمشية أموره، فإننا مع ذلك سنواجه مشكلة خطيرة، وهي مشكلة "خليفة الدكتاتور"، إذ في هذه الهندسة لا توجه عملية انتقال مؤسساتي وتداول انسيابي للسلطة، فرحيل هذا الدكتاتور المحب للخير لا يعني بالضرورة أن خليفته سيكون محباً للخير أيضاً، خاصة مع الإقرار بان اتساع المشروع اليوتوبي يجعل من غير المحتمل أن يتمكن حاكم واحد من أن يحقق أهداف الهندسة اليوتوبية كلها(٢٥).

٤– إن تحديد مجموعة معينة من الناس في حقبة زمنية ما لهدف نهائي بوصفه إنموذجاً نهائياً للهندسة اليوتوبية التي سعت الى تحقيقها، لا يستلزم أن تؤمن الجماعة التي تأتي بعدها وتمثل خليفة لها بصحة كل التفاصيل والملابسات المتعلقة ما طرحه السابقون عليهم، بعبارة أخرى "من الممكن أن يكون ما قد بدا انه الدولة المثالية للناس الذين وضعوا خطة العمل الأصلية، قد لا يبدو كذلك بالنسبة لخلفائهم"(٢٦).

من خلال النقد الذي وجهه كارل بوبر الى المذهب التاريخاني وما تأسس عليه من هندسةٍ إجتماعية يوتوبيةٍ، سيتجه الى التنظير لما يُطلق عليه بالهندسة الاجتماعية التدرجية التي تقف على الضد من الأولى.

المطلب الثاني: الهندسة الاجتماعية التدرجية

يمكن موضعة الهندسة الاجتماعية التدرجية عند كارل بوبر بوصفها المعادل الموضوعي للهندسة اليوتوبية، وهو ما جعله يعد التدرجية أحد أهم مرتكزات المجتمع المفتوح، وتتضمن هذه الهندسة المؤشرات الضدية لكل ما تتضمنه اليوتوبية، فإذا كانت الأخيرة تنطلق من محورية الماضي عبر استنتاج قوانينه التاريخانية وجعل هذه المحورية المسار العام الذي يتم وفقاً له رسم معالم الخارطة المستقبلية لمصير المجتمع السياسي/الدولة، فإن الهندسة التدرجية تهيمن عليها النظرة الآنية، النظرة التي تسعى لقراءة الماضي لكن لا ليكون الماضي حاكماً على الحاضر وسجناً للمستقبل، بقدر ما تتم عملية الاستلهام من الماضي لتجنب إخفاقاته إبان بناء الحاضر.

وحتى هذا الاستلهام الذي يمكن تحصيله من الماضي عبر الرجوع الى التاريخ وحوادثه، يُسجل بوبر على المسألة التاريخية أنها مسألة جزئية تختلف من مجتمع الى آخر، أي "لا وجود في الحقيقة لتأريخ البشرية، هناك عدد غير محدد من التواريخ تمس جميعها جوانب ممكنة من الحياة الإنسانية"(٢٧)، يفضي هذا التعدد التأريخي، إن جاز التعبير ولاق، الى استحالة البحث عن القواعد المشتركة التي يمكن توظيفها خلال عملية البحث عن القوانين الحاكمة في مسار التاريخ للتنبؤ بالنظام السياسي

المثالي+الحاكم المثالي الذي لطالما سعت اليوتوبيا عبر مهندسيها كأفلاطون وغيره الى التنظير له والدعوة لتحقيقه، لكن ألا تفترض الهندسة التدرجية بأنها تسعى الى بناء هذا النظام في حاضر عملها او كرؤية مستقبلية ساعية إليه؟

يجيب بوبر بأننا في البداية علينا أن نتفق على السياق العام للفكرة، فما تؤمن به الهندسة اليوتوبية من قواعد لا تؤمن بها التدرجية، فالتدرجية/الجزئية لا تنشغل بهذا السؤال من الأساس، هي لا تعتني كثيراً بالبحث عن النظام السياسي المثالي، بقدر سعيها الى البحث عن نظام سياسي ينطوي على اقل مستوى من السلبيات والمثالب، فالعمل لا يتعلق بالبحث عن "الأفضل على الإطلاق" وإنما عن "الأفضل المتحقق والمتاح" يقول بوبر "أزعم أن عالمنا الغربي الديمقراطي ليس أفضل العوالم السياسية الممكنة منطقياً او التي يمكن تصورها، ولكنه مع هذا أفضل العوالم السياسية التي عرفنا وجودها تاريخياً"[٢٨]، وهكذا يبدو أن القضية لا تتعلق عند بوبر بسؤال التراتبيات الإمكانية، بالمعنى الفلسفي، وإنما بالتحقق الواقعي الذي يضمن تفعيل عملية بناء حاضر يتلائم مع النزوع الإنساني الحر في التعامل مع مسائل الشأن العام وجدلياته.

إذ لا تهتم الهندسة التدرجية كثيراً بقضية نهاية التأريخ والنظام الأكمل الذي يُصار الى إعلانه المنتصر النهائي على كل البدائل المطروحة نظرياً وعملياً، ولا ينشغل كذلك بالإنسان الأخير الذي هو فرد فاعل في النظام الذي سينتهي التاريخ على يديه كما دعت بعض الطروحات، والتي منها ما طرحه الأمريكي فرانسيس فوكوياما حين أعلن أن إنتصار الليبرالية/الرأسمالية على خصمها اللدود الاشتراكية/الماركسية هو إيذان بنهاية التأريخ[٢٩] وتتويج المنتصر بوصفه إنموذجاً يستحق الاحتذاء، وان التاريخ قد إنتهت عملية كتابته، ونتيجة لعدم الاهتمام هذا لا يرى بوبر عند المهندس التدرجي هاجساً في البحث عن إجابات للأسئلة المتعلقة بالميول التاريخية او مصير الإنسان، إذ يعتقد هذا المهندس أن الإنسان هو سيد مصيره الخاص[٣٠]، هذا الانشغال الآني/المتعلق بالواقع الراهن جعل من بوبر يقارب الهندسة التدرجية بالفيزيقيا في مقابل الميتافيزيقيا في كونها تعتبر الغايات أموراً خارجة عن نطاقها[٣١].

ثم يعمد بوبر الى درجة من التفصيل في بيان العمل السياسي على المستوى التدرجي فيشير الى أن السياسي في هذه الهندسة قد يكون او لا يكون لديه برنامج عمل للمجتمع أمام ناظريه، وقد يأمل او لا يأمل في أن يقيم الجنس البشري في يومٍ من الأيام دولة مثالية، ويحقق السعادة والكمال على الأرض، بيد أنه لن يدرك أن الكمال، حتى لو كان يمكن إحرازه، بعيد المنال الى حد كبير، وبالتالي الجيل الحالي أيضاً لديه شيء يطلب به، قد لا يكون هذا الشيءَ المطالبةٌ بتحقيق السعادة، لأنه لا توجد وسائل مؤسساتية تجعل الإنسان سعيداً، ولكنه على الأرجح يطالب بألّا يكون تعيساً، طالما بالإمكان تفادي ذلك(٣٢).

لا تركن الهندسة التدريجية الى البحث التجذيري في القضايا، وإنما تنشغل بالقضايا المؤسساتية بنزوع عملاني/ واقعي، فإذا كان اليوتوبي المدفوع بهاجس التاريخانية يبذل جهده لاكتشاف أصل ومصير هذه المؤسسات السياسية وغيرها من اجل تقويم الدور الحقيقي الذي لعبته في تطور التاريخ، فإن التدرجي يُعنى بطرحها بشكل عقلاني بإعتبارها وسائل لخدمة أهداف معينة(٣٣)، وهنا يظهر البعد الآلي/الميكانزم في النظرة التدرجية التي لا تبحث عن الجذور الفلسفية ولا تنشغل كثيراً بها سعياً عن الإجابات القطعية تجاهها، بل تعمد الى التعاطي معها على أنها آليات وجدت لإجابة إحراجات الواقع الآنية/المُعاشة، وهكذا يمكن التعديل والتقويم والمناقشة والتحليل وإعادة القراءة والتشكيك والنقد؛ لكونها تنطلق من النزوع النسبي في التقييم، وطالما أن الأجوبة النهائية أمر مستعبد هنا، فإن الأسئلة المطروحة هي أسئلة عملية وواقعية تتم الإجابة عنها بطريقة البدائل وأسلوب التجربة والخطأ، ومن ثم تعطي التدرجية مرونة في العمل من خلال إعتماد النجاح الواقعي ورأي الناس، ما يؤدي الى بناء شكل ديمقراطي جماعي في إدارة الشأن العام.

ولعل من الأهمية بمكان الإشارة الى أن الهندسة التدرجية التي نظّر لها بوبر بوصفها أحد أهم مرتكزات المجتمع المفتوح لا يُمكن فهمها الا في سياق توشيجها وربطها بالنظرية المعرفية عند بوبر، والمنطلقة من رفض المسلمات الاطلاقية

والإجابات النهائية، لان العلم، بتعريفه التخصصي والذي يفترض انه يحتوي على درجة كبيرة من اليقينية، في فلسفة بوبر لا يتسم باليقين والإطلاق، فأقصى ما يمكن قوله في تحصيل البحث العقلي والمسائل التجريبية هو ترجيح (A) على (B) دون الوصول الى درجة من اليقين النهائية والكاملة على انه هو نهاية المسالة العلمية[٣٤]، إذ طالما أن الترجيح العلمي يبقى عند بوبر قائماً على الأساس الاحتمالي غير اليقيني، فإن من الطبيعي أن يتحصل من خلال تنظيره للمجتمع المفتوح بهندسة إجتماعية تدرجية تستند الى الاحتمالية التي تقف على أعمدة البحث عن الثيمة الأقل خسارة بدلاً عن البحث عن الأكمل والأفضل والأكثر مثالية، الأمر الذي يعني أن النسبية الفلسفية التي يؤمن بها بوبر ألقت بظلالها على تنظيره للهندسة التدرجية ولسائر المرتكزات الأخرى للمجتمع المفتوح، هذه النسبية التي دفعت بوبر الى التأكيد وبشدة على أن "المجتمع المثالي مستحيل، لكن بعض النظم الاجتماعية أفضل من بعض"[٣٥]، ورغم هذا المقدار المتكثر من النسبية الذي يطغى على فلسفة كارل بوبر وتنظيراته السياسية الا أن ما يَرِدُ عليه في هذا المقام هو أنه وظّف النسبيةَ للوصول الى حكم مطلق! وهو ما يُسجل على بوبر وقوعه في التناقض المنهجي بين منهجه المعرفي النسبي والاطلاقية التي توصلها إليها كنتيجة، فبما أنه نسبيٌ يرفض الوصول الى الأحكام الكُلية– الاطلاقية التي توصل إليها المهندسون اليوتوبيون كأفلاطون وهيغل وماركس وغيرهم، وهو ما جعله يرفض المقاربات التي بحثت عن الإجابات النهائية، فغن قوله هذا، أعني أن "المجتمع المثالي مستحيل" هو نتيجة مطلقة! إذ أليس القول بإستحالة هذا المجتمع هو نقيض القول بإمكانيته؟ كيف توصل بوبر الى عدم إمكانية هذا المجتمع، ولو في أقل مراتبه في المستقبل البعيد من عمر البشرية، رغم أن بوبر لا يعلم مديات التطور الذي ستصل إليه البشرية بعد قرون عديدة؟ بعبارة أخرى، إن أقصى ما يمكن لبوبر أن يتوصل إليه إذا أراد أن يعطي نتيجة منسجمة مع منهجه المعرفي هو القول بأن هناك صعوبات عديدة وإشكاليات كثيرة تقف أمام قيام مجتمع مثالي، لكن لا يمكن البت بإستحالة قيامه طالما أن الهندسة التدرجية غير معينة بالحديث عن المستقبل ونهاية

التاريخ بشكل مطلق وحتمي، وهذا ما لم يقم به بوبر بما أوقعه في تناقض وصوله الى نتيجة مخالفة لما تستند إليه من منهج معرفي؛ ذلك أن الهندسة التدرجية قوامُها البحث عن الإجابات الآنية البعيدة عن قوانين التاريخانية التي تدعي مسكها بتلابيب العناصر الحاكمة في مسيرة التاريخ البشري بشكل كلي، في حين أن القول بان النتيجة (س) مستحيلة الوقوع في المستقبل لا تنسجم مع من يبحث عن الإجابات الآنية والراهنة فقط.

(المبحث الثالث): النزعة العقلانية وديمقراطية المساواة

إلى جانب الهندسة الاجتماعية التدرجية، التي تمت مقاربتها خلال المبحث الثاني، تقف النزعةُ العقلانية وما تتطلبه من دعامتي الحريةِ والفردية، وكذلك ديمقراطية المساواة، بوصفهنَّ المرتكزات الفكرية السياسية للمجتمع المفتوح عند بوبر، وهذا ما سيضطلع به هذا المبحث عبرَ مطلبين.

المطلب الأول: النزعة العقلانية

يبدأ كارل بوبر مقاربته لهذه النزعة عبر تحديد مراده من العقلانية Rationalism والتي يؤكد على انه يستخدمها دائماً بمعنى التجريبية Empiricism والمذهب العقلي Intellectualism تماماً كما يَستخدمُ العلم التجاربَ والتفكيرَ أيضاً، وكذلك يستخدم بوبر العقلانية كإشارة الى موقف يسعى إلى حل العديد من المشكلات من خلال اللجوء الى العقل، أي الى التفكير الواضح والتجربة، لا باللجوء الى العواطف والانفعالات[٣٦]، هذا المعنى الأخير هو المرتبط بوثاقةٍ مع المجتمع المفتوح بوصفه مرتكزاً مهماً من مرتكزاته، إذ أن هذا المجتمع يعتمد على النزوع العقلاني في التعاطي مع كل قضايا الشأن العام، وليس هذا فحسب، بل حتى على مستوى قضايا الشأن الخاص، لان منح المركزية للعقل في تحديد الأولويات وتبني الخيارات تجاه ما يواجه الفرد او المجتمع ككل من تحديات يسهم في تقليل منسوب الأخطاء ورفع مديات الفعالية في تحصيل أكبر قدر من الايجابيات المرجوة من الفعل الصادر، ومن هنا يرى بوبر أن العقلانية تارةً تكون تعبيراً عن "الاتجاه الشخصي الذي يعبر عن الاستعداد

لان يصوّب المرء معتقداته، وفي صورتها الذهنية البالغة التطور الى أعلى حد نجدها، الاستعداد لان يناقش المرء معتقداته مناقشة نقدية وان يصوبها في ضوء المناقشات النقدية مع الآخرين"[٣٧]، وتارة أخرى تبرز العقلانية بوصفها مبدأً من أجل "تقليل العشوائية في نماذجنا بصورة ملموسة"[٣٨].

هكذا تتجلى مركزية العقلانية في التنظير البوبري، نسبة لبوبر، عبر إيلاء العقل دوره المفصلي على مستويي الاتجاه الشخصي والمبدأ، بيد أن الدعوة الى العقلانية التي يمارسها لا تستلزم بالضرورة وجود نمط واحد منها حريٌ بالآخرين إتباعه، إذ يؤكد على وجود أكثر من ضربٍ من ضورب العقلانية ويحذر من إتباع الضرب الخطر منها، فهي تنقسم عنده الى عقلانية حقيقية وعقلانية مزيفة[٣٩]، او عقلانية نقدية وعقلانية غير نقدية[٤٠]، في الحقيقية او النقدية التي يعتبر بوبر أن سقراط من ابرز ممثليها، لا يعتقد العقلاني انه او غيره يمتلك الحقيقة، ولا يرى أن مجرد النقد يساعدنا على الوصول الى أفكار جديدة، ولكنه يرى أن المناقشة النقدية هي فقط ما تساعدنا على التمييز في حقل الأفكار بين الغث والسمين[٤١]، إذ تبرز العقلانية النقدية او الحقيقية بوصفها معطىً يجعل العقلاني ينظر بعينٍ جزئية/ غير كلية او شاملة للحقائق التي يتوصل إليها، وبدرجة عالية من النسبية بما يخُضعها دائماً الى عملية المسائلة المتكررة، والقابلية للتغير تبعاً للنتائج التي يمكن التوصل إليها، بعبارة أخرى، هي عقلانية لا تربض على الإجابات الجاهزة والأنساق التقليدية، بقدر سعيها المتواصل الى استحثاث التشكيك والنقد المستمر والسعي صوب تحفيز البحث عن الإشكالات التي يمكن أن ترد على ما تم تبنيه.

ونتيجة لذلك فإن "العقلاني حتى لو آمن بأنه يتفوق عقلياً على الآخرين، فسيرفض أية مطالبة بسلطة مرجعية، فما دام يدرك أن ذكاءه لو كان أعلى من ذكاء الآخرين (ومن الصعب عليه الحكم بهذا)، فسيدرك انه كذلك فقط ما دام قادراً على التعلم من نقد الآخرين له، ومن أخطائه وأخطاء الآخرين أيضاً"[٤٢]، ويبدو أن بوبر يريد ترسيم العلاقة عبر ميكانزم الإعتماد المتبادل، حيث يحتاج العقلاني (B) الى

العقلاني (A) لما يحمله من أفكار مهمة، بينما لا يمكن للعقلاني (A) أن يستغني عن النقد الذي يقدمه (B) على ما يطرحه الأول.

ولا يفوت بوبر الإشارة الى أن اعتماده على مرتكز العقلانية لا يعني انه صار رائداً في التأسيس لطريق جديد في إطار الدعوة الى ضرورة التحلي بدرجة من درجات الهيمنة العقلانية على تفكير أفراد المجتمع وخياراتهم المُتبناة، لذا يعترف بوبر انه في هذه الجزئية "فيلسوف قديم الطراز يؤمن بفلسفة قديمة، هي فلسفة عصر مضى منذ زمن طويل، ذلك هو عصر العقلانية والتنوير"(٤٣)، من هنا يعتقد بوبر أن المجتمع المفتوح يختلف عن نظيره المغلق في أن الأول يعتمد النزعة العقلانية التي تجعل أفراد المجتمع يمارسون حالة من النسبية في القناعات التي يتبنونها، و يعتمدون آلية المناقشة الحرة والهادئة في بيان النقاط الايجابية والسلبية التي تكتنف ما يؤمن به كل طرف، دون أن يقود ذلك الى حالة من الإقصاء او الكراهية او التهميش، يقول بوبر "العقلانية موقف لا يتخلى عن الأمل –ولو كان طفيفاً– في انه بوسائل كالحجة والملاحظة الدقيقة يصل الناس الى إتفاقٍ حول العديد من المشكلات ذات الأهمية، وحتى حين تتصادم مطالبهم فمن الممكن، في الأغلب، إثارة نقاش حول المطالب والمقترحات المتنوعة والوصول الى حل وسطي توفيقي يقبله معظمنا لعدالته وإنصافه، إن لم يكن كلنا"(٤٤)، بعبارة أخرى، يمكن عبر هذه النزعة تحصيل حالة من التعايش غير العنفي متقومة بتبادل وجهات النظر والسعي تجاه إيجاد المخارج المشتركة بأقل قدرٍ من التنافر المؤدي الى إيقاف عملية التداول السلمي للسلطة او لأية قضية أخرى من قضايا الشأن العام في المجتمع المفتوح، بيد أن بوبر يرى أن العقلانية لا يمكنها أن تعمل بفعالية كمرتكزٍ لهذا المجتمع دون أن تتكئ على دعامتين يمثلان إسناداً لها يمنحاها قوة دفعيةً لإنجاح عملية البناء الحضاري لأسس القبول والنقد المتبادل في المجتمع، وهما دعامتا الحرية والفردية:

أولاً: الحرية: كيما تحظى النزعة العقلانية بحيزها الحيوي وفعاليتها التامة فإنها تحتاج الى فضاءٍ من الحرية الذي يشكل دعامةً مهمة في المجتمع المفتوح، لان العقلانية،

عند بوبر، تتنفسُ ثقافةَ الاختلاف التي لا يمكن أن توجد ما لم تسود الحرية ومساحتها الواسعة داخل الدولة ذات المجتمع المفتوح، وفي ظل تعدد وتنوع تمظهرات الحرية، حظيت الحرية السياسية عند بوبر بمكانةٍ ملفتة، إذ يعدّها "أكثر القيم السياسية أهمية، لذا يجب أن نكون دائماً على استعداد للنضال من أجل الحرية السياسية، فالحرية من الممكن دائماً أن تضيع، فلا يجب أن نعتقد أنها مضمونة"(٤٥)، وكأن بوبر يُذكرنا بما حصل في الدولة الجارة لبلده الأم (النمسا)، هذه الجارة (المانيا) التي تحولت وبوسيلة ديمقراطية (انتخابات عام ١٩٣٣م) الى دولة إستبدادية تقمع الحريات والثقافة الاختلاف والنقد لان الحرية السياسية غابت عنها بشكل خطير.

إذ أن الحرية عنده لا تعني عدم وجود الضوابط التي تحكمها؛ لان الحرية الخالية من كوابح العبث تعني الفوضى وعدم الاستقرار، ومن هنا ينبع دور الأساس الذي تمارسه سلطة الدولة لمنع تحول الحرية الى ذريعة لممارسة الفوضى، يقول بوبر "نحن نحتاج للحرية لكي تمنع سوء استخدام سلطة الدولة، كما نريد من الدولة أن تمنع سوء استخدام الحرية"(٤٦)، ويعني بوبر هنا بالحرية التي تمنع سوء استخدام سلطة الدولة تلك التي تمارس العقلانية النقدية الحقيقية وتوجه الإشكالات والاعتراضات والنقد البنّاء المتواصل لعمل مؤسسات الدولة بشكل يجعلها تقوّم عملها وتحذر أن تُحوّل سلطتها المخولة لها الى أداة قمع لآراء الناس ومواقفهم.

وينظر بوبر الى المسؤولية والالتزام كشروط ضرورية لنجاح الحرية، يقول بوبر "صحيحٌ أنني ليبرالي، ولستُ مع الرقابة، ولكن الصحيح ايضاً بأنه لا يمكن أن تكون هناك حرية من دون أن تكون هنالك مسؤولية"(٤٧)، هذه المسؤولية التي يجب أن تضطلع بها الدولة عبر ما يُسميه بوبر بـ"مذهب الحماية" مُشيراً الى أن أي نوع من الحرية هو بحقٍ مستحيل إذا لم تكفله الدولة، إذ يلزم قدر معين من رقابة الدولة على التربية، على سبيل المثال، إذا أردنا حماية الشباب من إهمالٍ قد يؤدي الى عدم قدرتهم على الدفاع عن حريتهم(٤٨)، وحتى لا يُفهم من كلام بوبر انه يشرعن لهيمنة لسلطة الدولة، يبرر انه مع الحرية ويكره غطرسة الدولة، "لكن لسوء الحظ الدولة شر

ضروري، فبدونها هنالك أمور لن تعمل، ولسوء الحظ أيضاً هذا القول هو صحيح: مزيدٌ من الناس، مزيدٌ من الدولة"[٤٩]، فغياب الشر الضروري للدولة سيجعل من الحرية فوضى غير منضبطة، ودور الدولة يبرز من خلال تحديد المعايير الأساسية للتفريق بين الحق العام والحق الخاص، كذلك الخطوط المائزة بين حد الحرية وحد الفوضى، إن تعبير بوبر عن سلطة الدولة بالشر يكشف الى إدراكه لحجم الخطورة التي تكتنف هذه السلطة إذا ما عمدت الى تعدي سلطتها المحدودة، بما يفضى الى إطلاقية في التحكم في مصائر أفراد المجتمع المفتوح، لكن هذا الشر يبقى ضرورياً كضمانةٍ للحرية، ومنعها من الانفلات، وكأن بوبر يريد أن يضعنا أمام معادلة توازن حرج ودقيق:

حرية بلا سلطة دولة = فوضى

سلطة دولة بلا حرية = إستبداد

بينما : حرية + رقابة سلطة الدولة = مجتمع مفتوح

ثانياً: الفردية: لا تكفي الحرية وحدها كي تشكل دعامةً أحادية للنزعة العقلانية عند بوبر، بل يجب أن تتعاضد معها الفردية Individualism، ويبدأ بوبر ببيان الإشكالية التي تعتري الفردية في سبيل تبيئتها داخل منظومة المجتمع المفتوح، إذ يشير الى أن الفردية تأتي بأكثر من معنى:

١– الفردية في مقابل الجمعية Collectivism.

٢– الفردية في مقابل الإيثار او الغيرية Altruism.

يقول بوبر "إن الفردية بالمعنى الأول لا توجد لفظة أخرى يمكن أن تعبر عن نفس معناها عند مراجعة قاموس اوكسفورد، بينما بالمعنى الثاني ثمة مترادفات أخرى تعبر عنه من قبيل الأنانية Egoism أو حب الذات Self–ishness"[٥٠]، لكن ما الذي يريد كارل بوبر أن يتوصل إليه عبر هذا التمييز الكاشف عن أن للفردية أكثر من معنى، وان الأول يقابل الجمعية بينما الثاني في مقابل الإيثار، بما يُرادف الأنانية؟ يبدو أن بوبر يريد أن يُبعد تهمة (الأنانية) عن الفردية التي يدعو إليها، والتي لطالما

وُجهت الاتهامات الى المجتمع الليبرالي/الرأسمالي بأنه مجتمع يقوم على أنانية كل فرد وعدم إكتراثة بالأفراد الآخرين، وبوبر هنا يريد أن يقول أن الفردية هنا هي فردية ضد المجتمع وليست فردية أنانية، بعبارة أخرى، إذا كانت الجمعية تعني "إن على الفرد أن يخدم مصالح الكل، سواء كان الكون او المدينة او القبلية او الجنس او أي قوام جمعي آخر"(٥١)، فإن الفردية هنا تعني أن للفرد درجة عالية من الاستقلالية بشكل لا يجعله ينصهر داخل بوتقة الجماعة، بشكل يجعل منه يرزح تحت وطأة حالة القطيعية (ثقافة القطيع)، المتقومة بأن الفرد لا وجود له ولا لحقوقه او مصالحه في مقابل وجود الجماعة وحقوقها ومصالحها، وهكذا فالفردية هي أن تكون مستقلاً في تفكيرك بحرية ونزوعك العقلاني عن الآخرين، ويتبنى الفرد وجهات نظره ويحدد مواقفه بناءً على قناعاته الذاتية، وليس إستجابة لما تمليه عليه الإرادة الكلية للجماعة، دون أن يستلزم ذلك، من وجهة نظر بوبر، أن يكون الفرد أنانياً، إذ بإمكانه أن يكون فردياً بهذا المعنى ومع ذلك يبقى مكترثاً بالآخرين وحقوقهم وقضاياهم، وذلك ممكن ومتاح طالما أن الفردية هنا كما وضّح بوبر لا تقابل الإيثار/أي ليست أنانية، بقدر ما أنها مقابلة للجمعية.

المطلب الثاني: **ديمقراطية المساواة ورفض النخبوية**

إعتقد بوبر أن المرتكزات الفكرية السياسية للمجتمع المفتوح لن تكتمل الا حين تنضم إليها الديمقراطية، بوصفها تعبيراً عن دور الشعب في تقرير مصيره وحكم نفسه، لكن بوبر يُدرك أن تعبيرات من قبيل "حكم الشعب للشعب" هي تعبيرات مجازية–وصفية أكثر من كونها واقعية وحقيقية، لذا يعمد الى بيان الديمقراطية بشكل أكثر تبسيطاً وواقعية، إذ يقول "لا أعني بالديمقراطية شيئاً غامضاً غموض (حكم الشعب) أو (حكم الأغلبية)، بل مجموعة من المؤسسات (من بينها بضفة خاصة الانتخابات العامة، أي حق الشعب في إقالة الحكومة) تسمح بالرقابة العامة على الحكام وإقالتهم من قبل المحكومين، وتمكّن المحكومين من تحقيق إصلاحات من دون استعمال العنف"(٥٢)، وهذا هو المحدِد الأساس الذي ينطلق منه بوبر في التمييز بين الدول الديمقراطية وغير

الديمقراطية "محدد التداول السلمي"، الذي يُتاح وفقه للمحكومين أن يُغيروا الحاكمين دون الاضطرار الى استخدام العنف، ويُقدم لنا بوبر تقسيماً للدول منسجماً مع المحدِد هذا، إذ تنقسم الدول عنده الى شكلين[٥٣]:

١– الدول الديمقراطية التي يمكن فيها التخلص من الحكومة، أي تغييرها، دون إراقة دماء، من خلال الانتخابات.

٢– الدول الاستبدادية التي لا يمكن للمحكومين أن يتخلصوا من الحُكام الا من خلال ثورة ناجحة.

ولا يخفي بوبر دعمه للديمقراطية كمرتكزٍ حيوي في المجتمع المفتوح، هذا المجتمع المعبّر عن دولة القانون التي بدورها تتطلب اللاعنف[٥٤]، وبوبر يبغض العنف ولا يستمرأه كوسيلة للتغيير، بل كانت الوسائل العنيفة التي تبنتها الماركسية أحد الأسباب الأساسية التي دفعته الى التخلي عن الماركسية بعد أن تبناها في بداية حياته.

غير أن السؤال الجوهري في هذا السياق: إذا كان بوبر مع الديمقراطية، والأخيرة بدورها مع الشعب وتنظر لهم نظرة واحدة، فلماذا تم إلحاق الديمقراطية بكلمة "المساواة"؟ بعبارة أخرى، ماذا أراد بوبر بديمقراطية المساواة؟ يُراد بهذه الديمقراطية الشكل الذي يقابل ديمقراطية النخبة التي تعتقد بوجود شريحة من المجتمع أهلتهم ظروف وأسباب معينة ليكونوا متفوقين على الآخرين من أفراد المجتمع، وهو ما يرفضه بوبر، مؤكداً أن التفوق الشخصي، سواء كان جنسياً أم ثقافياً أم تربوياً، لا يمكن أن يؤسس ابداً إدعاء الامتيازات السياسية ، حتى ولو أمكن إثباته، إذ يسلّم معظم الناس في الأقطار المتحضرة هذه الأيام بان التفوق الجنسي أسطورة، ولكن حتى لو كانت أمراً واقعاً، فلا يتعين أن يترتب عليها حقوق سياسية خاصة[٥٥]، ويتقدم بوبر خطوة للأمام مُبيناً ما تمثله هذه التصورات، حين يقول "إن تبني موقف مناهض للمساواة في الحياة السياسية، أي في مجال المشكلات المتعلقة بسلطة إنسان على إنسان، لهو على وجه التحديد ما ينبغي أن أسميه جريمة، فهو يقدم تبريراً لموقف يقول بان فئات من الناس لديها حقوق مختلفة"[٥٦]، هكذا يرفض بوبر النخبوية في ممارسة السلطة السياسية، حتى وإن

تمظهرت داخل الحيز الديمقراطي ضمن مقولات أن عامة الناس غير ملمين بقضايا السياسة وتعقيداتها، ويقبل بوبر بديمقراطية المساواة، او ما يُسميه "المذهب المساواتي" الذي يُعامل فيه مواطنو الدولة بغير تحيز، وهو يتطلب ألا يؤثر المولد او القرابة او الثروة على أولئك الذي يطبقون القانون على المواطنين(٥٧)، ويعود بوبر ليؤكد أن "لا يمكن إنكار أن أفراد البشر –ككل الموجودات الأخرى في عالمنا– غير متساوين من نواحٍ عديدة، ولا يمكن الشك في أن هذه اللامساواة ذات أهمية كبيرة وحتى مرغوبة للغاية في عديد من النواحي... لكن كل ذلك لا صلة له بمسألة ما إذا كان ينبغي علينا –أم لا– أن نقرر اعتبار أفراد البشر –ولا سيما في القضايا السياسية– متساوين، او يحبون أن يكونوا متساوين كلما أمكن"(٥٨)، يقصد بوبر هنا ثمة موضوعين منفصلين قاد الخلط بينهما الى بناء نظرية النخبوية في الشأن السياسي، وأدى بدوره الى رفض ديمقراطية المساواة، هذا الخلط بين الإقرار بوجود اختلاف وتفاوت بين أفراد المجتمع بسبب الجينات الوراثية او القدرة الذهنية او الحالة المادية وغيرها من التفاوتات الموجودة في كل المجتمعات البشرية، وبين نقل هذا الاختلاف والتفاوت الى الميدان السياسي، ومن ثم بناء ترابية سياسية ضمن نسق هرمي يجعل من المساواة السياسية ضمن ثنائية "الحقوق" و "الواجبات" أمراً شاذاً او غير مُستمرئ، بينما يؤدي الإبقاء على الفصل والتمايز بين هذين الموضوعين الى حالة من التناغم بين الإقرار بواقعية الاختلاف في الوجود الذي نعيشه وبين المساواة السياسية التي تُعبر عنها ديمقراطية المساواة من خلال منح الحقوق والواجبات على قدر من التساوي بين جميع أفراد المجتمع المفتوح.

إن تأكيد كارل بوبر على محورية ديمقراطية المساواة، المُستلزمة لرفضه للنخبوية، لا يعني انه يغفل تماماً وجود بعض السلبيات التي تكتنف النظام الديمقراطي، بل يُقر بوجودها، بيد أن يحاول التخفيف من وطأتها عبر التذكير بفكرته التي أشار فيها الى أن من الخطأ البحث عن النظام المثالي كما فعل المهندسون اليوتوبيون، وإنما بدلاً عن ذلك البحث عن النظام الذي ينطوي على اقل قدر من المساوئ، لذا يقتبس بوبر عبارةً

للسياسي البريطاني ونستون تشرشل (١٨٧٤–١٩٦٥م) التي تقول "الديمقراطية هي أسوأ أشكال الحكم بإستثناء جميع الأشكال الأخرى التي هي أسوأ منها"[٥٩]، إذ تظهر التأييدات للديمقراطية من ميكانزم المقارنة بالبدائل الأخرى التي هي أسوأ منها، وإنطلاقاً من مبدأ البحث عن أقل المساوئ تبرز الديمقراطية كأفضل حل متاح، كما يعتقد بوبر أن مبدأ "حكم الأغلبية" المعمول به ضمن الترسيمة الديمقراطية لا يعني أن الأغلبية على حق دائماً، فالأغلبية، كما يرى، قد تحكم بطريقة إستبدادية، "فأغلبية من هم أقصر من ستة أقدام قد يقررون أن أقلية من هم أطول من ستة أقدام يجب أن يدفعوا كل الضرائب"[٦٠]، ولذلك يجب أن تكون سلطة الحكام محدودة تمنع الأغلبية في أن تقرر ما تشاء بحق الأقلية، أي وفق ما يُعرف بحكم الأغلبية مع رعاية حقوق الأقلية.

إن ما يهدف إليه بوبر من الإشارة الى أن الإنموذج الديمقراطي لا يخلو من السلبيات، هو التأكيد على أن الصورة المثالية للحكم غير موجودة، والبحث يتم عن أفضل بديل متاح، وهو ما مثلته ديمقراطية المساواة التي تجعل مواطني المجتمع المفتوح متساوين سياسياً، ويرى بوبر أن النظام الثنائية الحزبية أكثر إنسجاماً مع ديمقراطية المجتمع المفتوح، ويبرر ذلك أن هذا النظام يُفعّل عملية النقد الذاتي للأحزاب، "إذ متى حدث ومُنيَ احد الحزبين الكبيرين بهزيمة ثقيلة في إحدى الانتخابات، فان هذا عادة ما يؤدي الى إصلاح جذري داخل الحزب"[٦١]، ثم يعود بوبر ليُشكل على نفسه من أن المجتمع المفتوح قائم على التعددية، والتعددية تعني الكثرة، بينما أن نظام الثنائية الحزبية يحصر الأداء السياسي بين حزبين، يرد بوبر على هذا الإشكال عبر التفريق بين التعددية بما هي تعددية، وبين الممارسة السياسية، إذ يقول "تكمن وظيفة الحزب السياسي في تشكيل حكومة، أما إذا كان حزباً معارضاً فتكمن وظيفته في مراقبة عمل الحكومة مراقبة نقدية، والتي يندرج تحتها سماح الحكومة للآراء والإيديولوجيات والأديان المختلفة (للمدى الذي لا تكون معه متعصبة، إذ الإيديولوجيات التي تدعو الى التعصب تفقد حقها في التسامح معها) أما فكرة تعدد الإيديولوجيات او وجهات النظر يجب أن تظهر في تعدد الأحزاب ففكرة تبدو لي أنها ليست خاطئة من

الناحية السياسية فقط، ولكنها خاطئة ايضاً كوجهة نظر للكون، إذ يندر أن يحدث اتفاق بين ما يخص سياسة الأحزاب وبين نقاءٍ مذهب ما"[٦٢].

ويبدو أن تبني بوبر الثنائية الحزبية في المجتمع المفتوح سببه الإعجاب الكبير بالأنموذج البريطاني الذي يعترف بوبر أن ما شاهده في زيارته لبريطانيا للمرة الأولى عام ١٩٣٥م، هو الذي دفعه لنحت إسم المجتمع المفتوح[٦٣]، وعلى الرغم من محاولته تجذير تبريره فلسفياً، الا أن التعددية الحزبية يمكن أن تنجح مع المجتمع المفتوح شريطة أن تكون منضبطة ومتفاعلة وغير فوضوية، كما هو الأمر في عدد من الدول الاسكندنافية التي رغم تعددها الحزبي الا أنها نجحت في تطبيق ديمقراطية مساواة حقيقية، ولعل بوبر يريد أن يركز على أن العملية النقدية تنجح بشكل أكثر تأثيراً حين تكون بين طرفين، بخلاف تعدد الأطراف، غير أن بوبر اغفل أن حصر الممارسة النقدية على المستوى السياسي سترزح تحت وطأة الخمول إذا ما حصل نوع من الاتفاق بين طرفي المعادلة السياسية، هذا الاتفاق الذي من المستعبد حصوله حال وجود أطراف متعددة.

الخاتمة:

لقد مثّل المجتمعُ المفتوح عند كارل بوبر الإنموذج السياسي الذي يعبر عن الحالة الواقعية في البحث عن السؤال الوجودي المتعلق بإدارة الشأن العام، هذه الحالة التي رأى بوبر أنها إعادة توجيه للسؤال الخاطئ الذي أطلقه العديد من المفكرين السياسيين الباحثين عن النظام السياسي المثالي، وعن أفضل حكامٍ لإدارة الشؤون السياسية، بينما المجتمع المفتوح ليس بحثاً عن أفضل نظام سياسي بقدر ما هو بحث عن نظام ينطوي على أدنى مستوى من السلبيات التي تكتنف الأنظمة الأخرى، وتبين أن هذا المجتمع المفتوح يرتكز على العديد من المرتكزات الفكرية السياسية التي هي الهندسة الاجتماعية التدرجية والنزعة العقلانية المتقومة بدعامتي الحرية والفردية، وكذلك ديمقراطية المساواة الرافضة للنسق النخبوي في الممارسة السياسية.

قائمة الهوامش:

* ولد كارل رايموند بوبر في العاصمة النمساوية فيينا عام ١٩٠٢م من أبوين ينحدران من أصول يهودية، إعتنقا المسيحية البروتستانتية اللوثرية، وقد عاش في كنف والديه طفولة هادئة في بيتٍ تحولت جميع غرفه وأبهائه الى مكتبة ضخمة، تمكن بوبر من أن يكوّن ثقافة واسعة من خلال مطالعة ما فيها، تأثر في بداية حياته بالتيار الاشتراكي، والماركسية بشكل خاص، كونه وجدها أكثر تلبيةً لتطلعاته الفتية، لا سيما خطابات ليون تروتسكي (١٨٧٩–١٩٤٠م) التي كانت تُثير حماسته، وأنخرط في جمعية مدرسة الطلبة الاشتراكيين الشيوعيين، لكن في عام ١٩١٩م، بُعيد الحرب العالمية الأولى، وعبرَ الاستفادة من مآسي الحرب وما تخلفه من أسئلة قلقة في ذهنه الحفري، بدأ بوبر يمارس التفكير النقدي ويطرح الأسئلة التي لا ترتضي بالإجابات النمطية او التقليدية، كما أنه إمتعض من موقف الماركسية التبريري للعنف وإراقة الدماء من أجل الثورة، ليصل عام ١٩٢٠م الى قناعة التخلي عن الماركسية، وان ينتقل إيمانه الى الفكر الليبرالي الرأسمالي، ثم بدأ بوبر بالتعرف على النظريات النفسية لكل من سيغموند فرويد (١٨٥٦–١٩٣٩م) وألفرد آدلر (١٨٧٠–١٩٣٧م)، ثم إستمع ذات يومٍ لمحاضرة علمية لالبرت اينشتاين (١٨٧٩–١٩٥٥م) عن النظرية النسبية ألقاها في فيينا، وقد أُعجب كثيراً به وتأثر ملاحظاً العقلية النقدية لدى اينشتاين والغائبة عن كارل ماركس وفرويد وأدلر.

أكمل بوبر دراسته للدكتوراه عام ١٩٢٨م في الفلسفة، ليتخصص في مجال فلسفة العلوم، وخلال ١٩٣٥–١٩٣٦م زار بوبر انكلترا وأُعجب كثيراً بمساحة الحرية الموجودة فيها، حتى أنه أعترف أن مصطلح "المجتمع المفتوح" جاء من خلال تلك الرحلة التي انكلترا، ثم عاد الى النمسا ليغادرها مرة تجاه نيوزلندا عام ١٩٣٧م ليعمل أستاذاً للفلسفة في جامعة كانتربري حتى عام ١٩٤٥م، لينتقل بعدها الى بريطانيا ويستقر فيها فيعمل أستاذاً للمنطق في جامعة لندن حتى عام ١٩٤٩م، بعد ذلك أستاذاً للمنطق ومناهج العلوم بمدرسة لندن للاقتصاد حتى عام ١٩٦٩م، ويستمر في مواصلة التدريس والبحث في مختلف المؤسسات التعليمية البريطانية، حتى أن ملكة بريطانيا منحته عام ١٩٦٥م لقب "سير Sir" وهو لقب يقدم لمن يقدم خدمات كبيرة للمملكة المتحدة، وقد كتب بوبر كماً كبيراً من الكتب، من أهمها:

"منطق الكشف العلمي" (١٩٣٤م) و "فقر المذهب التاريخاني" (١٩٣٦م) و "المجتمع المفتوح وأعداؤه" (١٩٤٥م) و "بحثاً عن عالم أفضل" (١٩٨٤م) و "درس القرن العشرين" (١٩٩٢م).

يُنظر: كارل بوبر، درس القرن العشرين، ترجمة: الزواوي بغورة ولخضر مذبوح، ط١ ١٤٢٩هـ/٢٠٠٨م، الدار العربية للعلوم (ناشرون)، بيروت، ص ص ٨-١٩-٢٠.

كارل بوبر، بحثاً عن عالمٍ أفضل، ترجمة: أحمد مستجير، ط١ ١٩٩٩م، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، ص١٠٨.

كارل بوبر، في الحرية والديمقراطية، ترجمة: عقيل يوسف عيدان، ط١ ٢٠٠٩م، مركز الحوار للثقافة (تنوير)، الكويت، ص١٧-١٨. محمد قاسم محمد، نظرية المعرفة في ضوء المنهج العلمي، ط١ ١٩٨٦م، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية، ص٢٠. خوني ضيف الله، المنهج النقدي عند كارل بوبر، رسالة ماجستير (غير منشورة) قسم الفلسفة، كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية، الجزائر، ص١٠.

Karl Popper and Herbert Marcuse, Revolution or Reform, Edited by; A.T. Ferguson, 2nd Edition 1985, New University Press,London, p78.

(١) كارل بوبر، المجتمع المفتوح أعداؤه، ترجمة: السيد نفادي، ط١ ٢٠١٤م، التنوير للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة، ج١ ص٢٨٦.

(٢) المصدر السابق، نفس الجزء والصفحة.

3) (Karl Popper and Herbert Marcuse, Revolution or Reform, Edited by; A.T. Ferguson, 2nd Edition 1985, New University Press ,London, p78.

4) (Mehmet Polat, Karl Popper's Open society and Closed society in the context of the EU, The Human Rights Review Magazine, Vol II , June 2012 , Issue 1, p2.

(٥) كارل بوبر، المجتمع المفتوح وأعداؤه، مصدر سبق ذكره، ج١ ص١٠٣.

(٦) للتوسع حول أطوار الدولة وأجيالها عند إبن خلدون، يُنظر: جميل حمداوي، نظرية الدولة عند إبن خلدون، ط١ ٢٠٠٠م، مركز رقي للنشر والتوزيع، بيروت، ص١٤٣ وما بعدها.

(٧) كارل بوبر، المجتمع المفتوح وأعداؤه، مصدر سبق ذكره، ج١ ص٢٨٨.

8) (David William, Freedom and Democracy in Western World, 1st Edition, Lodvage Printing Home, London, p52.

9) (George Franklyn, The Open and Closed Society, The Contemporary Thought Magazine, Vol IV April 2014 p321.

(١٠) كارل بوبر، أسطورة الإطار، في دفاعٍ عن العلم والعقلانية، ترجمة: يمنى طريف الخولي، سلسلة عالم المعرفة (٢٩٢)، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، ص١٦٢.

(١١) محمد أمين فضل، الاتجاهات النظرية في الدراسات التاريخية، ط١ ٢٠١٥م، نشر مركز المودة للدراسات والنشر والتوزيع، قم المقدسة، ص١٣٢.

** مفكر وفيلسوف ومؤرخ إيطالي، حاول تطبيق المنهج العلمي على دراسة التأريخ، حيث كان رأيه في تطور الحضارة أن المجتمع قد إجتاز مراحل ثلاثاً: الدينية (الثيوقراطية)، والارستقراطية التي تبرز فيها البطولة، والديمقراطية/الإنسانية، وأن كل مرحلة تحمل في طياتها عناصر إنحلالها، وكان فيكو يشعر بالعزلة بوصفه أستاذاً جامعياً مغموراً في مدينة نابولي، يجاهد، بشق الأنفس، للبقاء على قيد الحياة وهو في صراع مرير مع الكنيسة والبيئة المحيطة به مباشرة، له مجموعة من المؤلفات أبرزها كتاب "العلم الجديد" ، أنظر: إدوارد سعيد، المثقف والسلطة، ترجمة: محمد عناني، ط١ ٢٠٠٦م، رؤية للنشر والتوزيع، القاهرة، ص١١٢، كذلك: زكي نجيب محمود وآخرون، الموسوعة العربية الميسرة، (٧) أجزاء، ط١ ٢٠١٠م، شركة أبناء شريف للطباعة والنشر والتوزيع، ٢٠١٠م، القاهرة، ج٥ص ٢٥٠٤.

(١٢) كارل بوبر، بؤس الايديولوجيا، نقد مبدأ الأنماط في التطور التاريخي، ترجمة: عبد الحميد صبرة، ط١ ١٩٩٢م، دار الساقي، بيروت، ص١٣.

(١٣) كارل بوبر، درس القرن العشرين، ترجمة: الزواوي بغورة ولخضر مذبوح، ط١ ١٤٢٩هـ/٢٠٠٨م، الدار العربية للعلوم (ناشرون)، بيروت، ص٧٠.

(١٤) كارل بوبر، المجتمع المفتوح وأعداؤه، مصدر سبق ذكره، ج١ ص٩٩.

(١٥) المصدر السابق، نفس الجزء ص ٤٧.

(١٦) كارل بوبر، درس القرن العشرين، مصدر سبق ذكره، ص٨٩.

(١٧) وِل ديورانت، قصة الفلسفة من أفلاطون الى جون ديوي، ترجمة: فتح الله محمد، ط١ ١٤٢٤هـ/٢٠٠٤م، مكتبة المعارف، بيروت، ص١٢، كذلك:

Karl Popper and Herbert Marcuse , op.cit, p94.

(١٨) لورسي عبد القادر، محددات البحث العلمي وضوابطه في ضوء التصويبات العقلانية لكارل بوبر، مجلة "دراسات نفسية وتربوية" العدد ١٠، ٢٠١٣م، الجزائر، ص١٣٣.

(١٩) كارل بوبر، المجتمع المفتوح وأعداؤه، ترجمة: حسام نايل، ط١ ٢٠١٤م، التنوير للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة، ج٢ ص١٣٣.

(٢٠) كارل بوبر، المجتمع المفتوح وأعداؤه، مصدر سبق ذكره، ج٢ ص٢٠٣.

(٢١) المصدر السابق، ج١ ص ٢٦٠.

22) (Wesley Thomson, The Utopia and state, 1st Edition, Yeal T,I University Press, U.S.A 2010, p184.

23) (Ibid, p186.

(٢٤) كارل بوبر، المجتمع المفتوح وأعداؤه، مصدر سبق ذكره، ج١ ص٢٦٣.

(٢٥) المصدر السابق، ج١ ص ٢٦٤.

(٢٦) المصدر السابق، نفس الجزء والصفحة.

(٢٧) كارل بوبر، الحياة بأسرها حلول لمشاكل، ترجمة: بهاء درويش، ط١ ١٩٩٨م، منشأة المعارف، الإسكندرية، ص ١٩٧.

(٢٨) كارل بوبر، في الحرية والديمقراطية، مصدر سبق ذكره، ص٤٥.

(٢٩) فرانسيس فوكوياما، نهاية التاريخ والإنسان الأخير، ترجمة: فؤاد شاهين وآخرون، ط١ ١٩٩٣م، مركز الإنماء القومي، بيروت، ص٢٣ وما بعدها.

(٣٠) كارل بوبر، المجتمع المفتوح وأعداؤه، مصدر سبق ذكره، ج١ ص٤٩.

(٣١) كارل بوبر، بؤس الايديولوجيا، مصدر سبق ذكره، ص٨٠.

(٣٢) كارل بوبر، المجتمع المفتوح وأعداؤه، مصدر سبق ذكره، ج١ ص٢٦١.

(٣٣) المصدر السابق، ج١ ص٥٢.

34) (John Stewart, The Philosophy of Science in Twentieth Century, 1st Edition, ULTra Scoerz University, Paris, 2012. P68

(٣٥) كارل بوبر، بحثاً عن عالمٍ أفضل، مصدر سبق ذكره، ص١٥٢.

(٣٦) كارل بوبر، المجتمع المفتوح وأعداؤه، مصدر سبق ذكره، ج٢ ص٣٢٤.

(٣٧) كارل بوبر، أسطورة الإطار، مصدر سبق ذكره، ص٢١٦.

(٣٨) المصدر السابق والصفحة.

(٣٩) كارل بوبر، المجتمع المفتوح وأعداؤه، مصدر سبق ذكره، ج٢ ص٣٢٧.

(٤٠) المصدر السابق ج٢ ص٣٣١.

(٤١) كارل بوبر، في الحرية والديمقراطية، مصدر سبق ذكره، ص٣٤.

(٤٢) كارل بوبر، المجتمع المفتوح وأعداؤه، مصدر سبق ذكره، ج٢ ص٣٤٢.

(٤٣) كارل بوبر، في الحرية والديمقراطية، مصدر سبق ذكره، ص٣٠.

(٤٤) كارل بوبر، المجتمع المفتوح وأعداؤه، مصدر سبق ذكره، ج٢ ص٣٢٤.

(٤٥) المصدر السابق، ص٢٨٥.

(٤٦) كارل بوبر، الحياة بأسرها حلول لمشاكل، مصدر سبق ذكره، ص٢٣٤.

(٤٧) كارل بوبر، درس القرن العشرين، مصدر سبق ذكره، ص٥٨.

(٤٨) كارل بوبر، المجتمع المفتوح وأعداؤه، مصدر سبق ذكره، ج١ ص١٨٦.

49) (Karl Popper and Herbert Marcuse , op.cit, p87

(٥٠) كارل بوبر، المجتمع المفتوح وأعداؤه، مصدر سبق ذكره، ج١ ص١٦٨.

(٥١) المصدر السابق ج١ص١٦٩.

(٥٢) كارل بوبر، المجتمع المفتوح وأعداؤه، مصدر سبق ذكره، ج٢ ص٢٢٦.

(٥٣) المصدر السابق، ج١ ص٢٠٨.

(٥٤) كارل بوبر، درس القرن العشرين، مصدر سبق ذكره، ص٦٠.

(٥٥) كارل بوبر، المجتمع المفتوح وأعداؤه، مصدر سبق ذكره، ج١ ص٩٢.

(٥٦) المصدر السابق، ج٢ ص٣٣٩.

(٥٧) المصدر السابق، ج١ ص١٦١.

(٥٨) المصدر السابق، ج٢ ص٣٣٧.

(٥٩) كارل بوبر، درس القرن العشرين، مصدر سبق ذكره، ص٧٦.

(٦٠) كارل بوبر، المجتمع المفتوح وأعداؤه، مصدر سبق ذكره، ج٢ ص٢٣٨.

(٦١) كارل بوبر، الحياة بأسرها حلول مشاكل، مصدر سبق ذكره، ص ٢١٨.

(٦٢) المصدر السابق، ص٢١٩.

63)(Karl Popper and Herbert Marcuse , op.cit, p78.

Karl Raymond Popper was born in the Austrian capital Vienna in 1902 AD, from parents of Jewish descent who converted to Protestant Lutheran Christianity. What was in it was influenced at the beginning of his life by the socialist trend, and Marxism in particular, as he found it more responsive to its young aspirations, especially the speeches of Leon Trotsky (1879-1940 AD) that were arousing his enthusiasm, and he was involved in the Society of the Communist Student Socialist School, but in 1919 AD, soon after By taking advantage of the tragedies of war and the anxious questions it left behind in his fossilized mind, World War I, Popper began practicing critical thinking and posed questions that did not satisfy stereotypical or traditional answers. To the conviction of abandoning Marxism, and to transfer his faith to liberal capitalist thought, then Popper began to identify the psychological theories of both Sigmund Freud (1856-1939 AD) and Alfred Adler (1870-1937 AD), then one day he listened to a scientific lecture Lalbert Einstein (1879-1955) on the theory of relativity delivered it in Vienna, and he was greatly admired and influenced by Einstein's critical mindset and absent from Karl Marx, Freud and Adler.

Popper completed his doctorate in 1928 in philosophy, to specialize in the field of philosophy of science, and during 1935-1936 CE Popper visited England and was greatly impressed by the space of freedom in it, so he recognized that the term "open society" came through that trip that England, then returned to Austria To leave it once towards New Zealand in 1937 AD to work as a professor of philosophy at the University of Canterbury until 1945 AD, and then move to Britain and settle in it to work as a professor of logic at the University of London until 1949 AD, then professor of logic and curricula at the London School of Economics until 1969 AD, and continues to continue teaching and research In various British educational institutions, even in 1965, the Queen of Britain awarded him the nickname "Sir", a title offered to those who provide great services to the United Kingdom. Popper has written a large number of books, the most important of which are:

"The Logic of Scientific Discovery" (1934 AD), "Poverty of Historical Doctrine" (1936 AD), "Open Society and Its Enemies" (1945 AD), "In Search of a Better World" (1984) and "Lesson of the Twentieth Century" (1992 AD.(

See: Karl Popper, lesson of the twentieth century, translation: Al-Zawawi with Ghora and Lakhdar Mazlouh, 1st edition 1429 AH / 2008 AD, Arab Science House (publishers), Beirut, pp. 8-19-20.

Carl Popper, In Search of a Better World, translation: Ahmed Mostajir, ed. 1 1999 CE, The Egyptian General Book Authority, Cairo, p. 108.

Karl Popper, On Freedom and Democracy, translation: Aqeel Yousef Idan, 1st edition 2009 AD, Al-Hiwar Center for Culture (Tanweer),

Kuwait, pp. 17-18. Muhammad Qasim Muhammad, knowledge theory in the light of the scientific method, 1st edition 1986 AD, University Knowledge House, Alexandria, p. 20. Khouni Dhaifallah, The Critical Curriculum of Karl Popper, Master Thesis (unpublished) Department of Philosophy, Faculty of Humanities and Social Sciences, Algeria, p. 10. Karl Popper and Herbert Marcuse, Revolution or Reform, Edited by; A.T. Ferguson, 2nd Edition 1985, New University Press, London, p78.

i. Karl Popper, His Open Society His Enemies, translation: Mr. Navadi, 1st edition 2014 AD, Al-Tanweer Printing, Publishing and Distribution, Cairo, vol. 1, p. 286.
ii. Previous source, same part and page.
iii. Karl Popper and Herbert Marcuse, Revolution or Reform, Edited by; A.T. Ferguson, 2nd Edition 1985, New University Press, London, p78.
iv. Mehmet Polat, Karl Popper's Open society and Closed society in the context of the EU, The Human Rights Review Magazine, Vol II, June 2012, Issue 1, p2.
v. Carl Popper, The Open Society and Its Enemies, aforementioned source, vol. 1, p. 103.
vi. To expand on the phases of the state and its generations at Ibn Khaldun, see: Jamil Hamdaoui, Theory of the State at Ibn Khaldun, 1st edition 2000 AD, Ruqi Center for Publishing and Distribution, Beirut, pp. 143 and beyond.
vii. Karl Popper, The Open Society and Its Enemies, aforementioned source, vol. 1, p. 288.

viii. David William, Freedom and Democracy in Western World, 1st Edition, Lodvage Printing Home, London, p52.

ix. George Franklyn, The Open and Closed Society, The Contemporary Thought Magazine, Vol IV April 2014 p321.

x. Karl Popper, The Myth of Framing, In Defense of Science and Rationality, translation: Yamna Tarif El-Khouly, World of Knowledge Series (292), The National Council for Culture, Arts and Letters, Kuwait, p. 162.

xi. Muhammad Amin Fadl, Theoretical Trends in Historical Studies, 1st edition 2015 AD, published by Al-Mawaddah Center for Studies, Publishing and Distribution, Qom Al-Qudsah, p. 132.

□□ An Italian thinker, philosopher and historian, who tried to apply the scientific method to the study of history, as his opinion on the development of civilization was that society has passed three stages: religious (theocratic), and aristocratic in which heroism emerges, and democracy / humanity, and that each stage carries elements Its dissolution, and Fico felt isolated as an undergraduate university professor in the city of Naples, struggling hard to survive while in a bitter struggle with the Church and the environment directly surrounding him, he has a collection of books, most notably the book "The New Science", see: Edward Said, The Intellectual and the Authority, Translation: Muhammad Anani, 1st edition of 2006 AD, Vision for Publishing and Distribution, Cairo, p. 112, as well: Zaki Naguib Mahmoud and others, The Facilitated Arabic Encyclopedia, (7) parts,

1st edition of 2010 AD, Sons of Sharif Company for Printing, Publishing and Distribution, 2010AD, Cairo, C5P. 2504.

i. Karl Popper, Misery of Ideology, Criticism of the Principle of Patterns in Historical Development, translation: Abdel Hamid Sabra, 1st edition 1992 AD, Dar Al-Saqi, Beirut, p. 13.

Karl Popper, lesson of the twentieth century, translation: Al-Zawawi with Ghora and Lakhdar Mazlouh, 1st edition 1429 AH / 2008 AD, Arab Science House (publishers), Beirut, p. 70.

Carl Popper, The Open Society and Its Enemies, aforementioned source, vol. 1, p. 99.

ii. Ibid., Same part, p. 47.

Karl Popper, A Study of the Twentieth Century, a previously mentioned source, p. 89.

iii. Durant, The Story of Philosophy from Plato to John Dewey, translation: Fathallah Muhammad, 1st floor 1424 AH / 2004 AD, Al-Maaref Library, Beirut, p. 12, as well:

Karl Popper and Herbert Marcuse, op.cit, p94.

iv. Lorsi Abdel-Kader, the limitations of scientific research and its controls in the light of the rational corrections of Karl Popper, "Journal of Psychological and Educational Studies" Issue 10, 2013 AD, Algeria, p. 133.

v. Karl Popper, The Open Society and Its Enemies, translation: Hossam Nile, 1st edition 2014 AD, Al-Tanweer Printing, Publishing and Distribution, Cairo, Vol. 2, p. 133.

vi. Karl Popper, The Open Society and Its Enemies, aforementioned source, vol. 2, p. 203.

vii. Previous source, Part 1, p. 260.

viii. Wesley Thomson, The Utopia and state, 1st Edition, Yeal T, I University Press, U.S.A. 2010, p184.

ix. Ibid, p186.

x. Carl Popper, The Open Society and Its Enemies, aforementioned source, vol. 1, p. 263.

xi. Previous source, Part 1, p. 264.

xii. Previous source, same part and page.

xiii. Karl Popper, Whole Life Solutions to Problems, Translation: Bahaa Darwish, 1st edition 1998 AD, Al-Ma'arif Establishment, Alexandria, p. 197

xiv. Karl Popper, On Freedom and Democracy, above-mentioned source, p. 45.

xv. Francis Fukuyama, The End of History and the Last Man, translation: Fouad Shaheen et al., 1st edition 1993 AD, National Development Center, Beirut, pp. 23 and beyond.

xvi. Karl Popper, The Open Society and Its Enemies, aforementioned source, vol. 1, p. 49.

xvii. Karl Popper, Misery of Ideology, previously mentioned source, p. 80.

xviii. Carl Popper, The Open Society and Its Enemies, aforementioned source, vol. 1, p. 261.

xix. The previous source, vol. 1, p. 52.

xx. John Stewart, The Philosophy of Science in Twentieth Century, 1st Edition, ULTra Scoerz University, Paris, 2012. P68.

xxi. Karl Popper, In Search of a Better World, previously cited, p. 152.

xxii. Karl Popper, The Open Society and Its Enemies, aforementioned source, vol. 2, p. 324.

xxiii. Carl Popper, The Myth of Tire, a source previously cited, p. 216.

xxiv. Previous source and page.

xxv. Karl Popper, The Open Society and Its Enemies, aforementioned source, vol. 2, p. 327.

xxvi. ((Previous source, Part 2, p. 331.

xxvii. Karl Popper, On Freedom and Democracy, op. Cit., P. 34.

xxviii. Karl Popper, The Open Society and Its Enemies, aforementioned source, vol. 2, p. 342.

xxix. Karl Popper, On Freedom and Democracy, op. Cit., P. 30.

xxx. Karl Popper, The Open Society and Its Enemies, aforementioned source, vol. 2, p. 324.

xxxi. The previous source, p. 285.

xxxii. Carl Popper, Whole Life Solutions to Problems, Previous Source, p. 234.

xxxiii. Karl Popper, A Study of the Twentieth Century, a previously mentioned source, p. 58.

xxxiv. Karl Popper, The Open Society and Its Enemies, aforementioned source, vol. 1, p. 186.

xxxv. Karl Popper and Herbert Marcuse, op.cit, p87

xxxvi. Karl Popper, The Open Society and Its Enemies, aforementioned source, vol. 1, p. 168.

xxxvii. The previous source, Part 1, p. 169.

xxxviii. Karl Popper, The Open Society and Its Enemies, aforementioned source, vol. 2, p. 226.

xxxix. Previous source, Part 1, p. 208.

xl. Karl Popper, A Study of the Twentieth Century, a previously mentioned source, p. 60.

xli. Karl Popper, The Open Society and Its Enemies, aforementioned source, vol. 1, p. 92.

xlii. Previous source, vol. 2, p 339.

xliii. The previous source, Part 1, p. 161.

xliv. Previous source, vol. 2, p. 337.

xlv. Karl Popper, A Study of the Twentieth Century, a previously mentioned source, p. 76.

xlvi. Karl Popper, The Open Society and Its Enemies, aforementioned source, vol. 2, p. 238.

xlvii. Karl Popper, Whole Life, Problem Solving, Ibid., P. 218.

xlviii. The previous source, p. 219.

xlix. Karl Popper and Herbert Marcuse, op.cit, p78.