الوضع الإنسانيّ المعاصر بين الانفتاح والسّيولة

أ.م. د. علي عبّود المحمّداويّ
كلية الآداب/ جامعة بغداد

"أصبح للفلسفة نفوذ سياسيّ عميق على وعي الجمهور،.. إلّا أنَّ التفكير الفلسفيّ قد سلك في الوقت نفسه اتجاهاً جديداً وهو الاتجاه الذي حوله إلى نقد واقعيّ وعيانيّ للعلم...؛ ولذلك لايمكننا أبداً أنْ نعتبر أنَّ التأويل العلماويّ للعلم والنقد يجريان كلاهما دون أنْ يترتب عنها أيّة نتائج سياسيّة"[١].

مدخل:

تُعدُّ مسألة البحث في الوضع البشريّ- العموميّ، والمشترك، والذي يحاط بعالم السياسة، من الموضوعات القديمة المتجددة، والتي لاتنفك انسكاباً في واقع يجدد نفسه، وفكر ينبجس بنظريات جديدة، وفي كل لحظة من تلك اللحظات نجد أنفسنا مستغرقين معرفيّاً في السؤال عنها والغور في أسبارها. وفي وضع سيّال أو متفتح كما هو حالنا اليوم يتحتم علينا أنْ نواجه، ونحلل، ونقرر، ونستشرف كيف سيكون حال المقول والممارسة السياسيّة. وتمثل فكرة الانسكاب أو التفتح أو السيلان فكرة من الأفكار الملاصقة لمفهوم الحداثة، الذي يتخذ لنفسه تعريفاً ودلالةً نابعةً بدورها منه. فالحداثة تتضمن ذلك التجدد المستمر فهي ذلك السيّال دوماً.

ومما سبق تتضح إشكاليّة بحثنا بكونها: ما المقولات والممارسات الملائمة سياسيّاً لوضع سيّال ومتفتح كوضعنا اليوميّ؟ وكيف يمكن لها أنْ تعدّ حلاً ناجعاً وخياراً أفضلاً؟ وسنتخذ المنهج التحليليّ والمقارن آلية لبحثنا في الوصول لمعرفة ثنايا أجوبة هذه الإشكاليّة، ملتزمين مع صاحبي النظريتين كارل بوبر وزيجمونت باومان في رؤية الأول حول المجتمع المفتوح، ورؤية الثاني في الوضع البشريّ السيّال.

العقلانيّة النقديّة من أجل المجتمع المفتوح:

أو الفلسفة السّياسيّة وحلول مشاكل المجتمع:

إذا كانتْ الحياة عبارة عن سلسلة من حل المشكلات، فالفلسفة السّياسيّة هي من أهم حلقات هذه السّلسلة عند **كارل بوبر * K. Popper**. وإذا كانتْ هذه المحاولات لحل المشكلات تحتاج إلى فضاءٍ يتقبل المختلف لينصت بشكل دقيق للخيارات المختلفة فعليه ان يكون في مجتمع خالٍ من الانغلاق والدوغمائيّة: إنَّه المجتمع المفتوح؛ لذلك رأى بوبر ضرورة توفير بيئة مناسبة لتداول قضايا الشأن العام برعاية الحرية والتضاد مع كل هيمنة وطرق أوحديّة. ومحاولة تقصي المشكلات بالحلول هي إستراتيجيّة تهدف إلى استبعاد كل الحلول الفاشلة في ميدان السّياسة، أي في تقديم مقترحات حال أفضل، وأكثر سعادة للمجتمعات، وذلك لايتم إلّا بطريقةٍ نقديّةٍ فاحصةٍ تؤسس للتغيير؛ ولذلك أيضاً يُعد المجتمع الذي يقوم على مجموعة من المؤسسات الحرة الأجدر من الناحية العمليّة في أنْ يكون ناجحاً في أهدافه الماديّة والمعنويّة على خلاف من لايمتلكها.[٢] وما ذلك بمتحققٍ إلّا بمجتمعٍ مفتوحٍ يمتاز بمستقبل مفتوح إلى حدٍ كبير "فهو يعتمد علينا، علينا جميعاً. يعتمد على مانفعله نحن وأناس آخرون وماسوف نفعله، اليوم وغداً وبعد الغد. مانفعله وماسوف نفعله يعتمد بدوره على أفكارنا ورغباتنا وأمانينا ومخاوفنا، كما يعتمد على كيف نرى العالم وكيف نحكم على إمكانيات المستقبل المفتوحة إلى حدٍ كبير"[٣].

ولما سبق نجد أنَّ بوبر قد قرأ المجتمع المتفتح بوصفه مجتمعاً منظماً لحل المشكلات والتصدي لها دوماً، والارتقاء بعد كل تجربة لما هو قادم وأفضل والمجتمع المفتوح عند بوبر سيشابه فكرته عن المجتمع العلميّ، "الذي يسمح بتطبيق منهجه في العلم- منهج الحدوس والتفنيدات، تطبيقاً أميناً، وفي المجتمع كما في العلم، يمكن للحدوس الممتازة أنْ تأتي من أي جهة

بالإبداع الحر، ليس بالضرورة من أعلى. ويتوجب بالتالي أنْ يكون تدفق المعلومات صاعداً أيضاً من القاعدة إلى القمة،... ويترتب على ذلك أنَّ القرار السّياسيّ يقتضي الحوار الحر على جميع المستويات، والتواصل الحر بين جميع أعضاء المجتمع.... فإنَّ الخطة السّياسيّة في المجتمع المفتوح يتعين أنْ تُعرض للاختبار النقديّ للنتائج المترتبة على تنفيذها، وللنقد الموجه إليها من القاعدة، شاملة المعارضين والمناهضين للخطة"(٤).

المجتمع المغلق والمجتمع المفتوح ونقد التاريخيّة:

ما المجتمع المغلق؟ الذي يحاول بوبر تجنبه.

إنّه المجتمع الذي يسميه بوبر بالسحريّ والقبليّ، والذي يحدد معالم لبدايته ونهايته، دونما أنْ يكون قد علق أملاً على متغيرات الرغبة والتفكر والنقد والإمكانات التي قد تنتج من سلوكيات الإنسان تجاه بني جنسه والطبيعة. "فالمجتمع المغلق يشبه القطيع أو القبيلة في أنَّه وحدة شبه عضويّة يرتبط أعضاؤها بعضهم ببعض بروابط شبه بايولوجيّة، كالنسب والحياة المشتركة، والمشاركة في المجهودات المشتركة والأخطار المشتركة، والأفراح المشتركة، والأتراح المشتركة"(٥).

ينتج عن المجتمعات المغلقة كل إمكانيات الاستبداد والعبودية لذلك يقول بوبر: "إنَّ تبني موقف مناهض للمساواة في الحياة السّياسيّة، أي في مجال المشكلات المتعلقة بسلطة إنسان على إنسان، لَهو على وجه التحديد ماينبغي أنْ اسميه جريمة. فهو يقدم تبريراً لموقف يقول بأنَّ فئات من الناس لديها حقوق مختلفة، وأنَّ السيد لديه الحق في استعباد العبيد، وأنَّ بعض الناس لديهم الحق في استخدام الآخرين بوصفهم أدوات لهم، وفي نهاية المطاف سيستخدم هذا الموقف... في تبرير القتل"(٦). ومما تقدم يبقى الأمل مفتوحاً في تبني مقولات بالضد من كل هذه المقدمات التي رافق المجتمعات المغلقة والأيديولوجيات التاريخيّة التي تقضي بنهاية كل شيء من أجل أُسطورة أو خيال فرديّ يختزل كل التجارب البشريّة التي لم تأت بعد؛ ولذلك رفض بوبر ماجاء مع أفلاطون بهيغل وماركس، من الحتميات التاريخيّة، وقال عنهم: إنَّهم قد أسسوا لتاريخيّة أنتجتْ شموليّةً فيما بعد، فمع أفلاطون وفكرته عن تحوّل الأنظمة عبر منطق تاريخيّ يتحول فيه النظام إلى غيره، أنتج القول بأنَّ الأفضل حكم الفيلسوف الذي لا ينازعه أحد في حكمه، ويقتصر على أُولئك الصفوة؛ وعليه إنَّها نوع من الشموليّة، وإنْ سُميَّ سلطويّاً بإطار دولة مثاليّة لاينتابها شك في صدقها وصحتها. ومع هيغل فقد رأى أن ماقرره الأخير من القول بفكرة القومية وإذعان الفرد لإرادة الأُمة والعداء الطبيعيّ بين الدول، وكون مصلحة الدولة هي الفضيلة الأخلاقيّة الأسمى، وما تضمنته بعض مقولاته من تمجيد للحرب والتأكيد على دور العظماء والإعلاء من شأن البطولة، كل ذلك عدّه بوبر بمثابة مقولات متماهية بدعوة للفاشيّة والتأسيس لها. وذلك ما انطبق أيضاً في تبريرات النازيّة لحكمها. أما عن ماركس فبغض النظر عن كونها ليستْ بالدقة المتناهيّة، إلّا أنَّنا نجده يعيد الشّموليّة الشّيوعيّة إلى ماركس متغافلاً عن كونها سلالة الفكر اللينينيّ والستالينيّ وليس ماركس خالصاً؛ وبذلك فقد نقد انحصار مهمة التحرر بالبروليتاريّة كمخلص وحيد للتاريخ من سياقه العبوديّ واللامتهانيّ للإنسانيّة.(٧)

ومما سبق نجد بوبر يقرر بأنَّ التاريخ بلا معنى، لكن هذا الزعم حسب قوله: "لايعني أنَّ كل مايمكننا فعله تجاه التاريخ هو الذعر من تاريخ السّلطة السّياسيّة، أو النظر إليه بوصفه مزحة مرعبة [قاسية]. فنحن بمقدورنا تفسيره واضعين نصب أعيننا مشكلات سياسات القوة والسّلطة وحلها الذي نختار تجربته في زمننا. بمقدورنا تفسير تاريخ سياسات القوة والسّلطة من وجهة نظر كفاحنا في سبيل المجتمع المفتوح، وفي سبيل حكم العقل، وفي سبيل العدالة والحرية والمساواة، وفي سبيل السّيطرة على الجرائم الدوليّة. التاريخ لاينطوي على غايات، لكن بمقدورنا فرض غاياتنا عليه، التاريخ بلا معنى وبمقدورنا إعطائه معنى."(٨) .

ويسرد بوبر خمس قضايا يعدها بمثابة مرتكزات لنقد الحتميّة التاريخيّة التي تقود للانغلاق في تفسير المجتمعات وتاريخ سياساتها وهي:(٩)

١- تتأثر مسيرة التاريخ البشريّ تأثراً قوياً بنمو المعرفة الإنسانيّة.

٢- لايمكن التنبؤ عقليّاً أو عمليّاً بطريقة النمو التي تحصل لأفكارنا ومعارفنا.

٣- مما سبق ينتج أنَّه لايمكن أنْ نتنبأ بمستقبل مسيرة التاريخ الإنسانيّ.

٤- يجب أنْ نرفض كل إمكان نظريّ على قيام علم في تاريخ المجتمع كما في حال تاريخ الطبيعة. ولايمكن أنْ تكون هنالك نظرية علمية لتفسير التطور التاريخيّ على أساس التنبؤ.

٥- إذن، فقد أخطأ المذهب التاريخيّ وكل نظرية تقول بحتمية التاريخ وإمكان التنبؤ به بانهيار الغايات التي يعتمدها في مناهجه كما في التفسير الكلي أو التأسيس لفروض تُنشئ تنبؤات.

وما تجاوز هذه التاريخانيات وبؤسها إلّا بالمجتمع المفتوح؛ لذلك يتمم بوبر فيه القول: "إذا رغبنا في أنْ نظلَّ بشراً، فليس أمامنا إلّا طريقاً واحداً، ألّا وهو الطريق إلى المجتمع المفتوح. ويتعين أنْ نثابر في المجهول واللايقينيّ، وغير الآمن، مستعينين بما قد يخططه لنا العقل بقدر إمكاننا من أجل الأمان والحرية معاً"[١٠]. هذه التاريخانيات التي ارتكزتْ على اليوتوبيا تمثل، بالنسبة لبوبر، صورة من صور الخطر والضرر؛ "لأنَّها مخيبة ذاتيّاً لآمالها، وتقود إلى العنف... لأنَّه من المستحيل عمليّاً تحديد النتائج أو النهايات فبينما قد تكون الوسائل عقلانيّة أو غير عقلانيّة، فإنَّ النتائج والغايات غير قابلة للتحليل العقلانيّ. ومن ناحية أخرى سيؤدي هذا التفكير إلى العنف، لأنَّ في غياب الأسس العلميّة والعقلانيّة للدفاع عن النتائج والأهداف، لن يكون الناش قادرين على مواجهة نتائج متضاربة، على حل خلافاتهم من حلال النقاش والجدل وحدهما"[١١]؛ وعليه فإنَّ العقلانيّة المدعيّة (التاريخانية والاستبدادية)، التي تفخر بنظرياتها التاريخيّة أو الانغلاقيّة الأيديولوجيّة، حاولتْ أنْ تبين أنَّها تهتم بالمستقبل بوصفه الهدف فقط، بينما كان من الحري، وفق فهم المجتمعات الديمقراطية والمفتوحة، أنْ تنظر إلى الجهات الزمنية والمكانية كافة،[١٢] وعليها السعي إلى فهم مختلف التجارب البشريّة- السياسيّة مهما بعدت.

الليبرالية بوصفها ديمومة التفتح:

يدافع بوبر عن النموذج الليبراليّ، ويتكلم عن وجود مبادئ للّيبراليّة هي: السّيادة والديمقراطيّة والتسامح والحرية، ويرفق الديمقراطيّة بالسيادة إذ يرى أنَّ الديمقراطيّة هي صورة من صور السيادة، كما يرفق الحرية بالتسامح منطلقاً من الصلة الوثيقة بين المفهومين وما يؤسسه أحدهما للآخر بعدم التدخل في شؤون الآخرين وتقبل اختلافهم.

إذا كان سؤال من الذي يجب أنْ يحكم هو السؤال الشاغل للفلسفة التقليديّة السّياسيّة منذ سقراط وأفلاطون سؤال قد أُجيب عنه بصور مختلفة على مر الأزمنة بعدهما، كما مع إجابة الشيوعيّة أو النازيّة أو أي من الدكتاتوريات أو السّلطات الدينيّة، أما في الجانب الديمقراطيّ فقد أُسيء استعمال الديمقراطيّة نفسها، بقولهم: إنَّها حكم الشعب، بينما الحقيقة أنَّها محكمة الشعب. أي أنَّها تعتمد على النتائج العمليّة المتمخضة عنها، لا مجرد تسمية يراد منها خداع المواطنين. هذا الكلام قاد بوبر إلى الاعتقاد بأنَّ السؤال التقليديّ يجب استبداله مع إقالة الأنظمة المغلقة أو الدكتاتوريّة بأنظمة ديمقراطيّة قابلة ومؤسسة على سؤال أو معنى آخر للديمقراطيّة وهو "كيف يمكننا أنْ نضعَ دستوراً للدولة يمكّننا من إسقاط حكومة دون إراقة دماء؟"[١٣]. أي أنَّ الديمقراطيّة يجب أنْ تركز على آلية الحكم وتبادله السلميّ، بدل التركيز على "من الذي يحكم؟" كما مع الأنظمة المخالفة من الديكتاتوريات، أو في التشوه الذي لحق أو قد يلحق الديمقراطيات. ولعل هذه الإشارة بقدر أهميتها إلّا أنها لاتقلل من الصعوبات التي تواجه المعنيين في الديمقراطية. لذلك، يرى بوبر أنَّ الديمقراطيّة "هي أكثر شكل من أشكال الحكومات صعوبة وإثارة للقلق، إذ إنَّها تهدد الحكومات باستمرار بخطر إسقاطها. يجب أنْ تجعلنا الديمقراطيّة مسؤولين أمام أنفسنا"[١٤] وإذا كانتْ الديمقراطيّة الغربيّة كما يراها بوبر ليستْ أفضل العوالم السّياسيّة الممكنة منطقيّاً، أو التي يمكن تخيلها وتصورها، إلّا أنَّها

أفضل العوالم التي علمنا بوجودها واختبرناها، ومن هذه الوجهة نجده متفائلاً.[١٥] من هنا تأتي المهمة الأخلاقيّة التي يعوّل عليها كثيراً في الحفاظ على الخيارات الحرة المفتوحة لأيّ مجتمع من المجتمعات، وذلك مايتحقق بصورة أخرى في التسامح وتقبل المغاير والشريك.

والتسامح عند بوبر هو: "النتيجة الحتميّة لإدراكنا أنّنا لسنا معصومين من الخطأ. البشر خطاءون. نحن نخطيء طوال الوقت. دعونا إذن نغفر لبعضنا الحماقات. هذا المبدأ الأول للحق الطبيعي"[١٦]؛ وذلك التسامح يمكن أنْ يفيدنا في تتمة مشروع بوبر في العقلانيّة النقديّة، فالتعدديّة التي تجعل موضوعات الحقيقة أكثر من واحدة وتحولها إلى ادعاء يحتاج البرهنة دوماً هي ماتسمح "لكل النظريات، أو أكبر عدد منها، بأنْ تتنافس مع كل النظريات الأُخرى، وذلك لمصلحة البحث عن الحقيقة. وتتضمن المنافسة الجدل العقليّ للنظريات، والحذف النقديّ. لابد أنْ يكون الجدل عقليّاً، وهذا يعني ضرورة أن يكون هذا الجدل معنيّاً بالحقيقة في النظريات المتنافسة: تكون النظريات التي تبدو أقرب إلى الحقيقة أثناء الجدل هي الأفضل، لتحل النظرية الأفضل محل النظريات الأُخرى"[١٧]. وذلك مايعني أنَّ أيّ "سلوك عقلانيّ ينبغي أنْ يأخذ في اعتباره قصور معرفتنا البشريّة ويتعين بالتالي على أيّ برنامج للتغيير أنْ يمضي قُدماً بخطوات صغيرة المدى حتى يتسنى مواجهة النتائج السلبيّة، وتصحيح آثارها أولاً بأول قبل أنْ تستفحل وتتفاقم"[١٨]؛ لذلك فالخطوات القصيرة المدى يلزم عليها أنْ تحتضن الحرية مساراً، والترقب ومواجهة المشكلات أداةً، وتقبل المختلف، وعدم الانغلاق بوصفه ممارسة تسامحيّة ومرونة ضروريّة لديمومة المسار المفتوح للمجتمع.

يعد التسامح نوعاً من تطبيقات المجتمع المفتوح والعقلانيّة التي ينشدها بوبر، وفيه يقول: "يمكن التعبير عن وجهة النظر العقلانيّة على النحو التالي: قد لا أكون على حق وقد تكون على حق، ولكن يمكننا معاً أنْ نأمل في الوصول –بعد مناقشة تقوم بيننا- إلى توضيح للأمر أكثر مما كان عليه قبل المناقشة، كما يمكننا في كل حالة أنْ نتعلم كل من الآخر طالما أنّنا لاننسى أنَّ المسألة ليستْ من منا الذي يجانبه الحق، أو من الذي يقترب من الصدق بصورة أكبر. فقط من أجل هذا الغرض يمكننا بقدر المستطاع أنْ ندافع عن أنفسنا في المناقشة"[١٩]، فالمناقشة لاتجعل الحقيقة صامدة ومتمسك بها ومنطلق منها، بل هي غاية بعد المناقشة وليس قبلها. وهذا صلب مفهوم التسامح وأُس رئيس في المجتمعات المفتوحة واللاتاريخانيّة. لذلك، نجد بوبر يضع عماداً لهذا التسامح يكمن في الحرية، الحرية التي جعلتنا نتصرف بخيارات أكثر، ولا ننحصر بما قد يحتّمه التاريخ المتخيل أو رأي الأموات.

والحرية هذه عليها أنْ تقودنا نحو التقدم، نحو تجاوز الاقتصار على خيار واحد، وبالتالي القول بالانغلاق الذي نقده بوبر آنفاً، ومن ذلك يجب أنْ نمنح تاريخنا معناً خاص بنا، "نحن أفراد البشر وحدنا بمقدورنا عمل هذا. نحن الذين نفعل هذا بدفاعنا عن مؤسسات ديمقراطيّة قائمة على الحرية، وتعزيزها، فهي التي يتوقف عليها التقدم. ويتعين علينا القيام بهذا بطريقة أفضل حتى نكون على بينة أتم وأكمل بأنَّ التقدم يتوقف علينا، وعلى يقظتنا، وعلى جهودنا، وعلى وضوح تصورنا لغاياتنا، وعلى واقعيّة اختيارها"[٢٠].

يتبين إذن أنَّ التفسيرات العقلانيّة النقدية للتاريخ، والتي يمكن قبول افتراضها ومناقشتها، هي نتاج القول أصلاً بالمجتمع المفتوح، الذي يتجلى بصورة المجتمع الديمقراطيّ اللّيبراليّ، والذي لا يحدّه أو يحدده تصوّر نهائيّ معين، "بل يسير بخطوات متتابعة تسيّرها المحاولة المستمرّة للتطوّر والتقدّم، محاولة منفتحة على الأفكار والتوجيهات النقدية وغير محكومة بأفكار مسبقة يعني ذلك أنَّ منطق العقل ومنهج العلم درب إلى المجتمع المفتوح التعدديّ يسمح بالتعبير عن وجهات النظر المتعارضة، يتيح التمتع بالحرية والبحث المستمر في الأبحاث الإشكاليّة، واقتراح الحلول، وإمكانية انتقاد الحلول التي يقترحها الآخر. إنّ دعوة "كارل بوبر" إلى الانفتاح هي دعوة ترفض التعصب والعنف، دعوة لتفادي البؤس، بل هي أيضاً نداء سلام

في مجتمع ديمقراطيّ منفتح، وذلك يعود بالأساس إلى فلسفته التي تدعو بالوعي بالمشكلات والعمل على حلها بيقظة نقديّة تحثُّ على استمرارية البحث عبر آفاق المستقبل المنفتح الذي نحدّد من خلاله ما سيحدث انطلاقا من أفعالنا"[٢١]. خلاصة مايبتغيه بوبر من مراجعته الجذريّة لنتاجات وتراكمات العقل السّياسيّ الغربيّ، بصوره الشّموليّة أو التاريخيّة، وما لحق بالديمقراطيات من تغيّر في المعنى والمبنى، تتبين من هدفه إلى "أنْ تصير السّياسة علميّة من طريق هندسة اجتماعيّة تدريجيّة. وما رفضه بوبر هو الرغبة في تخطيط المجتمع ككل، أي الكليّة، فذلك مستحيل. نحن لانستطيع أنْ نحوّل كل شيء في الوقت نفسه، والذين يظنون (أنَّنا نستطيع) لايصيرون طوباويون فحسب، بل يميلون أيضاً لأنْ يصبحوا تسلطيين لأنَّهم يريدون أنْ يسير كل شيء وفقاً لخططهم. يجب أنْ نسير بشكل منظَّم وخطوة خطوة، وبنحو علميّ منفتح، بمعنى أن نستقصي ما إذا كانتْ النتيجة هي كما كنا افترضنا، ونكون راغبين بتكييف خططنا ونحن نتقدم"[٢٢].

ومما سبق تتبين مسألة التفتح بوصفها إمكانيات منبثقة دوماً على المستقبل، ومنه على اللاسكون وعدم القبول بالسائد، لأنَّ أيّ سائد سيكون بدوره إيقاف للتفتح، وهنا تتميز الحداثة بوصفها خطاباً لايقبل الركون للتقليد ولاسيّما المأزوم ومنه. وبذلك سنقارب زيجمونت باومان في خطابه عن الوضع البشريّ السيّال لنميط اللثام عن مدى التوظيف أو المفارقة لمفاهيم الحداثة وخطاب كارل بوبر في التفتح.

الوضع الإنسانيّ السيّال:

وميادين الفكر والممارسة السيّالة:

لعل السيولة أو الانسكاب الدائم يستدعي التغير الذي قدمه هرقليطس يوماً ما بعبارته: "إنَّك لاتنزل النهر مرتين" في إشارة إلى أنَّ النهر سيتغير مراراً وتكراراً، ولن تنزله نفسه هو هو في أيّ لحظة ما. وهذا التغيير هو سمة الحياة عموماً، لكن ما الذي جعل هذا الفهم والمفهوم المنبثق منه (السيولة) يعود ليظهر بوصفه خطاباً معاصراً؟ أي ما تبناه زيجمونت باومان، اعتقد أنْ هذه العودة ترتبط بتسويغ ظهور تعريف بودلير* للحداثة، في منتصف القرن التاسع عشر، ومن خلال نصّه "رسام الحياة الحديثة"، بكونها ذلك السيّال والعابر والهارب من الزمن والذي يشكل نوعاً من المؤقت والزائل[٢٣]؛ وإذ نوافق هذا الرأي فإننا سنقرر مع **زيجمونت باومان (١٩٢٥-...)*** معنى الحداثة في أنها "عملية تحسين وتقدم لاحد لها، من دون وجود حالة نهائية في الأفق، ومن دون رغبة في وجود مثل هذه الحالة"[٢٤]. لكن المهم هنا أنَّ هذه الحالة من التقدم اللامتوقف واللانهائيّ هي أشبه بالسيولة، بل هي كذلك، فهي انصهار دائم لكل صلب يراد قولبته ليكون معياراً دائماً ومرجعاً نهائياً للحقيقة؛ وعليه فإنَّ هذه السياقات أو الأنساق، التي تبدو صلبة ومعيارية للفكر والممارسة، بما فيها السياسيّة، حينما تبدو هشاشتها وضعفها لا حل قبالها إلّا الإصهار، وعملية الصهر الضديّة هذه تتعلق بحالة من "عدم الرضى بدرجة الصلابة التي تتسم بها المراكز الصلبة المتوارثة. وبكل وضوح ومن دون مواربة، لم تكن هذه المراكز الصلبة المتوارثة صلبة كما ينبغي، فلم تنجح في مقاومة التغيّر ولم تسلم منه [سابقاً]... ولذلك صرنا ننظر إلى المراكز الصلبة ونقبلها على أنها تكثّف الصهارة الذائبة حتى إشعار آخر، إنَّها أقرب إلى تسويات مؤقتة منها إلى حلول نهائية"[٢٥]. وعلى ماسبق ستبدو مقولات المجتمع والدولة ولاسيّما التي تقولبت وصلدت وتصلبت بوصفها حلول جذريّة ونهائيّة تغدو أنها تحوي الانصهار بداخلها وفي كل لحظة هي مهددة بالإفراج عن ذلك السائل الذي يعني ضرورة تقدمها وتحسنها. لكن تلك السيولة ستكون من جهة أخرى سبباً في جل مشكلاتنا الحياتيّة. وهذا التفاقم لحالة الميوعة والسيلان المستمر مصدره الحداثة بالتأكيد لأنه ماهيتها كذلك، فقد "كانت الحداثة تعني، فيما تعني، دوراً جديداً للأفكار، ويعود ذلك إلى أسباب ثلاثة:

١- اعتماد الدولة على التعبئة الأيديولوجية من أجل تعزيز كفاءتها الوظيفية.

٢- الجنوح المعلن للدولة نحو التماثل والتجانس كما تجلى في ممارسات الحملات الصليبية الثقافية.

٣- فكرة الرسالة الحضارية للدولة وسيفها التبشيري."[٢٦]، وهذه الاسباب التي تعمل من أجل فكرة جديدة دوماً لايمكنها الاستمرار مع منجزاتها الا بقتلها او تجاوزها، او تصلبها وانتفاء سيولتها، لأن مقولات التجانس والتماثل الاجتماعي والايديولوجيا الواحدة ستتسهم ي تكلس روح الحداثة التي لايمكنها حينها ان تستمر بالتدفق بوصفها خطاباً وممارسةً سيالتان.

ويعزى السبب الرئيس الآخر في السيولة، التي توسم بها أزمنتنا وحالنا، إلى "تفكيك النُظم، بمعنى فصل السّلطة (القدرة على فعل الأشياء) عن السّياسة (القدرة على تحديد الأشياء التي ينبغي فعلها)، وما يصاحب هذا الفصل من غياب للقوة الفاعلة وضعفها"[٢٧] هذا علاوة على ما يوصف بتعدد المراكز في القرار العالميّ اليوم؛ إذ إنَّ هذا التعدد يشبه الشّبكة، التي ترتبط بمبدأ الاعتماد المتبادل، وتحرك كل من خيوطها يعني غياب القدرة على التنبؤ الدقيق بما يجب فعله، وهنا نصل إلى نتيجة مفادها أنَّه لايمكن فعل شيء بثقة ووثوق أو اطمئنان[٢٨]، ولذلك فحتى ما يبدو استقراراً في لحظة ما فهو استقرار مؤقت لأنَّ الحداثة هي عمليّة ديناميكيّة، وثوريّة، وهي تقطع باستمرار الصلة مع الصفة الزمنيّة الساكنة[٢٩].

هذا الغياب ودوام السيلان بقدر ما يمثل علامة جوهريّة للحداثة إلّا أنَّه في الوقت نفسه صفة من صفات مابعد الحداثة، الباحثة عن تشتيت المراكز والصلابة المرجعيّة؛ لذلك نجدنا أمام خطاب حداثيّ وما بعد حداثيّ مشترك في هدف واحد وهو ديمومة التغيّر، وهو ما يعبّر عنه بالثابت الوحيد.

عودة للمجتمعات المفتوحة: هل ثمة تعالق؟

يمكنني أن أجد مفارقة واضحة بين فكرة باومان في المجتمعات ذات الطبيعة السيالة وبين مغزى التفتح عند بوبر، وينقد الأخير لأنه لم يصف بل تنبأ، وكذلك لأنَّ فكرته عن الانفتاح التي تعطي بعداً استقبالياً لايمكن الخوض فيها، تعل المنهج المعتمد مختلفاً والغاية كذلك، وعليه نجد باومان نفسه يسجل اعتراضه على بوبر بقوله:

"لقد اكتسب انفتاح المجتمع اهتماماً جديداً لم يحلم به كارل بوبر، الذي سكَّ مصطلح المجتمع المفتوح، فما زال هذا الانفتاح يسير إلى مجتمع يقر بصراحة بعدم اكتماله، ومن ثم يحرص بشدة على رعاية إمكاناته التي لم يعرفها بحدسه إلى الآن، ناهيك عن إمكاناته التي استكشفها بالفعل؛ لكنه يشير أيضاً إلى مجتمع يعجز عجزاً غير مسبوق عن تقرير مساره بشيءٍ من اليقين، ون حماية المسار المختار بمجرد اختياره، فكان الانفتاح نتاجاً ثميناً وهشّاً لعملية جريئة ومقلقة من توكيد الذات، لكنه في هذا الزمن يرتبط في اغلب الأحيان بقدر محتوم، بسبب الآثار العشوائيّة غير المتوقعة لما يسمى العولمة السلبيّة، وهي عولمة انتقائيّة لتجارة ورأس المال، والمراقبة، والمعلومات، والعنف، والأسلحة، والجريمة، والإرهاب في إجماع على احتقار مبدأ سيادة الأرض، وعدم احترام أيّة حدود للدولة فالمجتمع المفتوح هو مجتمع مفتوح لضربات القدر"[٣٠]، وبالرغم من تلك المفارقة والنقد إلّا أنَّه يمكن ان نسجل وجهة نظر أخرى وهي أنَّ فكرة التفتح إذا تحولت لوصف حال منجز الحداثة الديمقراطية –الليبرالية فإنها ستشترك كثيراً بما أراده باومان من السيولة، لكن الفراق سيكون هذه المرة حول المدح والقدح، فبوبر يراه الواقع الأصلح بينما باومان يراه واقع ضياع وغياب وخراب.

صناعة الخراب في المجتمعات السيالة:

الحداثة بين إنتاج النفايات البشريّة واليات التخلص منها:

يمكننا أن نجد وصفاً للخراب الذي يرتبط بالمجتمعات السيالة والوضع البشريّ الناتج منها عموماً بأنه الخراب المتعلق بعدم قدرتنا على حل مشكلاتنا التي صنعناها بأنفسنا، لأننا صنعناها لواقع لانمتلك أدوات لحلها فيه. ففي "كوكب يخضع لعولمة سلبيّة، تتسم ابرز المشكلات الأساسيّة ... بأنَّها عولميّة؛ ولكونها عولميّة فإنَّها لاتسمح بحلول محلية، فما من حلول محليّة لمشكلات تصدر عن العولمة وتحييها العولمة"[٣١]. ويمكن تسجيل مديات الخراب ماتجلى عن الحداثة من انحراف في مصائرها وأهدافها بل وما تضمنته في صلبها حتى انبجس عليها ليدمر ما حاولت الانتصار له. وإذا كان مفكرو القرن الثامن

عشر قد أرادوا بتأسيسهم وتعزيزهم للحداثة أنْ ينتجوا علماً موضوعيّاً ومبادئ أخلاقيّة وقانون وفن مستقلات استقلالاً كافيّاً عن ذاتيتهم وبما يشعرهم بمنطقيتهم في الوقت نفسه، وبذلك فقد أرادوا عقلنة الحياة الاجتماعيّة وضبطها[٣٢] فإن الحداثة لم تكن تأخذ بالحسبان مدى الخطورة المترتبة على هذا الضبط المطلوب حيث أن موضوعها الإنسان المتغير دوماً، ولنكشف مثلاً عن واحدة من اخطر منجزاتها: إنها إنتاج النفايات البشريّة والتخلص منها.

يرى باومان أنَّ الحداثة قد استطاعتْ أن تنتج معدلات كبيرة من النفايات البشريّة واستمرتْ في ذلك، وهذه الإنتاجيّة توزعتْ على قسمين:[٣٣]

الأول: النفايات البشريّة المتعلقة بإنتاج نظام اجتماعيّ معين وإعادة إنتاجه وتكراره، بطريقة قطع وتهذيب كل ما يشذ عنه، واستئصال كل ما لا يعد صالحاً ومتماشياً مع النظام الجديد، وبعد ذلك تطهر هذه الأجزاء التي لاتصلح للنظام المنتَج بوصفها "نفايات" لا مواد مفيدة.

الثاني: النفايات الناتجة عن التقدم الاقتصاديّ، وهذا النوع من منتجات الحداثة استطاع أنْ يصدر مستويات ضخمة من النفايات البشريّة، وذلك لأنَّ أسلوب النشاط الاقتصاديّ الجديد يفرض خفة، وذكاء، وسرعة حرمتْ الكثير ممن تمتعوا بالأسلوب التقليديّ للمشاركة في العمل من ان يكونوا جزءً من الوضع الجديد وعليه يتم الاستغناء عنهم بوصفهم كذلك نفايات للتقدم الاقتصاديّ.

وبعد ماتقدم من مخرجات للحداثة أدتْ إلى إفراز نفايات بشريّة كبيرة، كانتْ المهمة الثانية لها أنْ تتخلص من هذه النفايات، وعليه بدأتْ صناعة كبيرة من اجل المباشرة بهذا الإجراء، عبر مجموعة من البرامج التي خلقتْ ارتباكاً كبيراً ولاسيّما فيما يتعلق بقضية ١١ سبتمبر؛[٣٤] ولذلك وجدتْ الحداثة الغربيّة نفسها أمام مصطنعات و"معامل تخلص من النفايات" تحولتْ إلى عدو منتظم التخريب لنفسه وللآخر، وهنا تكمن الإشكالية الكبرى للإرهاب المعاصر، حسب فهمي، علاوة على المحركات الأيديولوجيّة.

وقد يعتقد رجالات وضعنا السيال أنَّ الحرب على الإرهاب الذي تتعلق تنميته والتجارة به بمشروع التخلص من النفايات البشريّة بخلق حرب هنا أو تدخل عسكري هناك أو تعزيز عسكريّ في مكان آخر، والحجة الراسخة دوماً ستكون مخاطر الإرهاب، بينما الحقيقة الناتجة أنَّ الإرهاب رغم كل ذلك لم ينته!

يقول باومان: "الإرهابيون على العكس من أعدائهم المعلنين، لايشعرون أنَّهم مقيدون بالموارد المحدودة التي يملكونها، فعندما يضعون مخططاتهم الإستراتيجيّة والتكتيكيّة، يمكنهم أنْ يقيدوا من ردود أفعال العدو المتوقعة وشبه المؤكدة التي ستضخم إلى حد كبير التأثير المستهدف من أعمالهم الوحشيّة؛ فإذا ماكان الإرهابيون يستهدفون نشر الرعب بين أهل العدو، فإنَّ جيش العدو وشرطته سيحرصان على تحقيق هذا الغرض بما يفوق قدرات الإرهابيين أنفسهم"[٣٥] وبالنسبة للضربات العسكريّة التي توجه للإرهابيين فالحقيقة أنَّ القوى الإرهابية لن تتزحزح تحت هذه الضربات أو شبيهاتها، بل نجدها تستمد قدرتها وتفاقم قوتها من الإسراف الكبير الذي تقوم به القوى المضادة، وما يحصل من ارتباك مقابل لديها، ولا يقتصر هذا الإسراف وتوابعه على رد الفعل على الإرهابيين أنفسهم بل وبما يجلبه من إنذارات وتحذيرات وإعاقات للحياة الطبيعيّة باسم مكافحة الإرهاب.[٣٦]

إنَّ ما لا يدخل في حسبان حراس الحروب والإرهاب، أنَّ هنالك ماهو ماوراء الحاضر، وهو مستقبل "الجرحى المقدّر عليهم أن يظلوا مشوهين ومرضى وعاجزين، والأطفال المحكوم عليهم أنْ يكبروا دون آباء، المنذورون للحزن وللتمرد ولأحلام الانتقام. وفيما وراء الأرواح يوجد إطار العيش: أي المنازل بكل ماتراكم حولها مدة أعوام كإسقاطات للهوية خارج

الذات. هناك الشوارع والطرقات التي تصلها، هناك البنايات والحقول والمشاهد الطبيعية وقد تحولت إلى أنقاض وإلى ارض بور، وفضاءات مكتسحة. كل ذلك وسواه الكثير من المكابدات التي يعيشها أفراد مجهولين، نقبل بأن نعدها أشياء بلا أهمية؛ عندما نختار بلوغ الهدف المرسوم بسرعة بواسطة الحرب بدلاً من بلوغه ببطء عن طريق المفاوضات والضغوط"[٣٧].

وقد يعتقد مسوغو الحروب وخالقو الإرهاب كرد فعل، "إنَّ كلمات مثل الديمقراطيّة والحرية والازدهار لاتستحق قيمة أكبر من تلك التي تستحقها كلمات مثل الثورة والشيوعية والمجتمع اللاطبقيّ. إنَّ المثل العليا الباهرة لا تكفي لضمان سعادة البشريّة: فعندما يتم العمل على دعمها، يهلك الأطفال والشيوخ ويسيل الدم"[٣٨]؛ ذلك لأن الحروب ولاسيّما التي سبق وأنْ ألحقتُها بجزء من مهمة التخلص من النفايات حسب وصف باومان والتي تتضمن الأدلجة في جانب منها، ستعمد الإذلال كواحد من صور التخلص والدفع في سبيل الاندماج في النظام العالمي أو الانتحار عبر الإرهاب، ذلك لأنَّ "الإذلال الواقع أو المتخيل أب التعصب؛ ولاشيء يغذي الإرهاب مثل التقاء قابلية التضحية بتكنولوجيا التدمير، التي أصبحت في متناول الجميع. قد عادت الاعتداءات منذ نهاية الحرب؛ فالإرهاب في صحة جيدة"[٣٩].

فهل يمكن ليوتوبيا ما أنْ تنقذ الواقع بعد عجزه؟

الحقيقة: إنَّه وبقدر ما مثلت اليوتوبيا أملاً لكثير من المجتمعات وعلى مر أزمنة غابرة وحتى راهنة، إلا أنَّ الحقيقة إن هذه اليوتوبيات المؤملة بحياة أفضل لايمكن تحقيقها أبداً، فلا يوجد تقدم باتجاهها ويعزو باومان ذلك إلى سببين:[٤٠]

أولاً: إنَّ التقدم المفروض في اليوتوبيات ومطاردتها ومحاولة تحقيقها الزائفة تتمثل في فكرة الأرنب الدمية في سباقات الكلاب، فهي تطارده بضراوة دون أنْ تمسك به أبداً.

ثانياً: إنَّ هذا التقدم بل واليوتوبيات عموماً وليس السعي لها، كان وكانت رد فعل على ماكان من الخراب والفشل في المجرب من الحلول لمشكلاتنا، لذلك فهي نظريات هرب أكثر من أنْ تكون نظريات حل وتقدم، فهي رهينة احباطات الماضي لانعيم المستقبل.

وفي كل الأحوال فإنَّ الوضع البشريّ السيّال لايمكنه إدراك إنسانيّة المهمة والوقوف عندها، لأنه سينفلت كذلك من لحظة إدراكه لها، وعليه فلن تكون السياسة القائمة على حل مشكلات اكبر منها، بل لن تكون هنالك سياسة، فالحرب "هي إقرار فشل والعلامة بأنه لم يبق سوى اللجوء إلى مرد القوة، بعد أنْ استُنفدت كل الطرق السياسية. عندما ينطق السلاح، تصمت الخطابات، في حين أنَّ أمر السياسة يتعلق أساساً بالخطابات والمحادثات والبحث عن الحل الوسط وعن الإجماع."[٤١]

غياب العدالة غياب للسلام والأمن:

إنَّ غياب العدل هو المعوق الرئيس لإقامة السلام، لذلك نجد أنفسنا في مثل هكذا عصر، خاضعين لمعايير لاتصلح لمشاكلنا، والسبب في ذلك هو:

أولاً: كثرة الشبكات المتداخلة لانتقال المعلومات، إذ لا فراغات ولا مجالات ولا مجهولات معرفية، لأن هنالك نوع من الاستحواذ التام على كل فضاء بشري وغيره، فلا بؤس ولا سعادة يمكنهما أنْ يغيبا عن الرصد الالكترونيّ والعرض الصوريّ؛ وحينها تكون قضية العدالة قضية شائكة يقرب حلها من الاستحالة.

ثانياً: في كوكب مفتوح ويعمل على إتاحة التنقل الحر للرأسمال والسلع، نجد أنَّنا بمجرد أنْ يحدث حادث في مكان نؤثر حينها على الأمكنة الأخرى، مما يعطل طرق معيشتهم أو يحرفها ويغيرها، ولذلك فحتى الحياة الهانئة والمنعزلة ستكون محطّاً للتأثر بمشكلات غيرها من الحيوات المليئة بالبؤس والمعضلات الاجتماعيّة والاقتصاديّة والسياسيّة بل وكل الصعد البشريّة.[٤٢]

وفي هذا الحال فنحن متأكدون من أنَّ هنالك شبحاً (شبح العجز) يحوم "حول كوكب خاضع لعولمة سلبيّة، فنحن جميعاً في خطر، ونحن جميعاً نجسد أخطاراً تهددنا جميعاً، ولا نخرج جميعاً عن أدوار ثلاثة: الجناة، والضحايا، والأضرار التابعة، فأما الجناة فما أكثر المزايدين منهم، وأما الضحايا والأضرار التابعة فإنهم يزدادون باستمرار. وهكذا فإنَّ المتضررين بالفعل من العولمة السلبيّة يسعون بجنون وراء الهرب والانتقام، وأما من لم يصبهم الضرر بعد فقد أصابهم الرعب أنّ دورهم قد يأتي- وسيأتي"[٤٣]، وهذا التصنيف للجماعات البشريّة في مقابل مد العولمة يجعلنا نوجب على أنفسنا مراجعة مواقعنا وفحص إمكاناتنا للخروج من هذه الثلاثية، ومن هذه الهيمنة الكلية التي ان لم نقف قبالها فإننا سنسحق بعجلتها.

نحن إزاء واقع معقد و مجتمعات متعددة الثقافات، لايمكن إدارتها من خلال مركز أو سلطة واحدة، وهي لا تتفق فيما بينها حول تقاليد شاملة وموحدة[٤٤]، عليه فلا يمكن الركون إلى مفاهيم العولمة والنظام العالميّ الأوحد. وهنا نكشف أنَّ ما رآه بوبر من تعدد وانفتاح سيكون طريقاً للخروج إلى الضوء، من نفق الحرب والأيديولوجيّة القاتلة، سيكون كلاماً مغايراً تماماً لهواجس بل وحجج باومان في أنَّ هذا الانفتاح ليس مجرداً بل إنه خليط وتشابك لا فض له، وإنه لن يكون متاحاً لامرئ أن يرى الحل في أنموذج سياسيّ أوحد وأصلح كمعالجة لهموم متكاثرة ومتوزعة على مختلف رقع العالم الجغرافيّة.

مراجعة لفحص فكرة التقدم، والسيولة والانفتاح: هل من تلاقي بين بوبر وباومان؟

قد يبدو أمر الوعد بالأفضل، وبناءً على ماتقدم يكون مزيجاً بين اليوتوبيا وفكرة التفتح البوبريّة، سيكون محط شك وريبة ولا تسويغ له عقلاً.

ويورد باومان في هذا السياق إشكاليات عدة منها: هل التاريخ تقدم نحو معيشة أفضل، وهل سيكون حافلاً بالسعادة؟ والسؤال الناتج عن كل أجوبتهما: كيف نعلم؟ "فإذا كنا نفر إلى المستقبل الذي تدفعه فضائع الماضي، أو إذا كنا نفر إلى المستقبل الذي يجذبه ويشده الأمل في تحقيق ازدهار أمورنا، فإن الدليل الوحيد الذي نهتدي به هو لعب الذاكرة والخيال، وأن مايربط بينهما أو يفصل بينهما هو ثقتنا بأنفسنا أو غيابها"[٤٥]، والحقيقة أنَّ هذه الثقة، بإمكان تحقيق ذلك الهدف في التقدم السعيد، ستكون رهن وضعنا الحالي بكل تشعباته، فمن يرى ان سلطته تمكنه من تنفيذ مخططاته سيكون معتقداً به، ومن يرى أنَّ الأمور تنفلتُ وتنسكب وتسيل سيرى العكس. إذن فهل ثمة شيء يمكننا من مسك القدرة على الواقع وتغييره نحو الأفضل؟ الإجابة في الأغلب ستكون كلا؛ لأسباب عدة:[٤٦]

أولاً: إنَّه لاتوجد قوة واحدة وكافية ومستقلة تستطيع أنْ تدفع العالم نحو الأمام، فالمشكلة بمن سيفعل ذلك، وليس ماذا نفعل لأجل تحقيقه. وواقعنا يشير إلى تشتت هذه القوة المفترضة وتفككها بعيداً عن أي مركز، وذلك حال الحداثة السائلة التي ننصهر داخلها.

ثانياً: غموض الدور الذي يمكن أنْ تؤديه هذه القوة (القوة المستقلة)، في حال وجدت، من اجل تحسين العالم، فكل الوعود الحالمة التي أنتجت على مدى القرون الخالية لم تنته إلّا بكونها تخيلات وحياة لايمكن بلوغها أو لايمكن احتمالها. فكل هذه الهندسات الاجتماعية أدت بالنتيجة إلى حالات من البؤس والشقاء بما في ذلك ماقدمته الفلسفات الماركسيّة أو الليبراليّة. وهنا يمكن الكلام عن أهم مشكلة أخلاقيّة وسياسيّة (نظرية) في الوقت نفسه، وتلك المشكلة التي توضحت بوصفها عدم إمكان الانتقال من الخصوصيات نحو الكونيات، فالفرديّة والهوية الخاصة كانت صلب ومركز الحداثة؛ وعليه فعلى الوعي المنبثق عن الحداثة أنْ يلتفت إلى جسامة الإشكالية وخطورتها: "إذا كانت الفرديّة تحوّر حداثتنا المتقدمة، وإذا كان المجتمع قد تجزأ على هذا المنوال إلى غبار لانهائيّ من [النرجسيّة]؛ فكيف يطلب للأخلاق النظرية مبدأ يتحلى بالصلاحيّة الكليّة؟.... [لذلك فإنَّ] اندفاعات عصرنا الفرديّة المنزع من المبعثر والجزئيّ والذاتيّ إلى الأمر الكليّ، ذاكم المنحى لحركة الأخلاق النظريّة

المعاصرة"[٤٧]، وهنا تكتمل الصورة بوصفها مشكلة عصرنا الراهن وليس ماسبق فقط، وعليه فإنَّ أيّ حل يديم من المنهج الانتقاليّ للحداثة يوقعنا في مآزم اكبر مما هي عليه اليوم.

وبعد هذه الصورة التي تبدو متشائمة ومتطرفة وما بعد حداثيّة، نجد باومان يعود ليتفق مع فكرة بوبر في أنَّ الحياة بأسرها حلول لمشكلات تنفتح واحدة من الأخرى، إذ يقول: "لابد من التعامل مع كل عائق في الطريق في وقته؛ فما الحياة إلَّا سلسلة متواليّة من الأحداث، وكل حدث له حساب، وكل حدث له ميزان للأرباح والخسائر، وطرق الحياة لاتزداد استقامة عندما نطؤها، وإذا مررنا مرة بسلام فهذا ليس ضماناً بأننا نسلك الطرق الصحيحة في المستقبل"[٤٨].

وبناءً على ماتقدم ستبقى مشكلة إمكانية التقدم، والتي يعدنا بها المجتمع المفتوح من جهة، والمجتمع المنغلق بحلم الايديولوجيا من جهة أخرى، مجرد ضياع في تصميم المستقبل، الذي يرتكز على حاضر، لعالم تهيمن عليه المرونة والسيولة العالميّة الشاملة في ظل ظروف مأساويّة من انعدام الأمن، وعليه فلا أُفق مبشِّر بأيّة صورة من صور الكمال في المستقبل.

الخاتمة:

اتضح مما تقدم من مقارنتنا ومقاربتنا لرؤى بوبر وباومان وتحليل ماتعلق بخطابيهما حول الوضع الإنساني بشقه السياسيّ في مقامنا الراهن أنَّنا نواجه أطروحتين: الأولى ترى في انفتاحنا وكونيتنا حلاً لأزماتنا، والآخر يرى أنها محاولة يائسة والحقيقة ان هذه الحال تعاني بدورها من انغلاقات من نوع آخر حكم بسيولتها وهيمنة العولميّ عليها، ومنه نتوصل لنتائج منها:

١- إنَّ المجتمعات المغلقة لايمكنها أنْ تكون حلاً لمجتمع إنسانيّ ما؛ لأنّها بالتأكيد ستسلب جوهره القائم على ممارسة الحرية.

٢- إنَّ أيّ تصور ليوتوبيا ما بما فيها التفتح يعني أنَّنا نركن لرؤية واحدة غير مقدر لها الاختبار إلّا في كوننا جزءً مجازفاً فيه، وتلك المجازفة تعني العودة إلى مختبرات الأيديولوجيات التي ترفضها فكرة التفتح نفسها.

٣- إنَّ فكرة التفتح هي أو المجتمع المفتوح هي رؤية أيديولوجية بينما فكرة السيولة هي وصف لمجتمعاتنا لا إقرار بما يجب أنْ تكون عليه في المستقبل، ولذلك فالفكرة الأولى تعني ان يجب ان نعمل من اجل ترسيخها بينما الثانية توجب الخروج منها وعدم العمل لتحقيقها.

٤- إنَّ العنف المتولد عن الأيديولوجيات المغلقة سيستمر لأننا استبدلنا الايديولوجيا بأخرى، وما الخروج منه إلا عبر المواجهات الخاصة التي يمكنها ان تفترق عن العنف وزيادة العنف بالمقابل وذلك يعني إمكان فهم آليات إنتاج الوعي العنفيّ قبل المواجهة العنفيّة التي بدورها ستكرس الأول.

هوامش البحث

(١) يورغن هابرماس، **الفلسفة الألمانية والتصوف اليهودي**، ترجمة وتقديم: نظير جاهل، المركز الثقافي العربي، بيروت، ط١، ١٩٩٥، ص٣٩-٤١.

* **كارل بوبر (١٩٠٢-١٩٩٤)** ولد كارل رايموند بوبر في فيينا سنة١٩٠٢، من عائلة عرفت باهتمامها الواسع بالمعرفة والعلم والثقافة. ابتدأ حياته العلمية بتدريس الرياضيات والفيزياء في المدارس الثانوية،وفي الوقت نفسه استمر بمتابعاته الفلسفيّة والسّياسيّة ولاسيّما اليساريّة منها. استطاع أن يشغل موقعاً مميزاً في الفلسفة المعاصرة، وعدَّ واحداً من أساطين العقلانيّة المنفتحة الذين لم يتخلوا عن ثقتهم بالعقل، ولم يتوانوا عن نبذ العنف والاستبداد، وعن التشديد على ضرورة سيادة الحوار العقلانيّ في حل الإشكاليات العالقة. في سنة ١٩١٩ اعتنق كارل بوبر الفكر الماركسي السائد آنذاك، إلاّ أنه تحوَّل عنه بعد ذلك لقناعته بأنَّ الماركسيّة تبرّر استخدام العنف وإراقة الدماء من أجل الثورة، ورأى أنَّه من غير المقبول أو المسوغ، بل وليس من الأخلاقيّ، إنْ تم التضحية بالنفس الإنسانيّة بهذه البساطة. وكان رفض بوبر للماركسيّة قد دفعه إلى أنْ يصبح من ألد أعداء الفكر الماركسيّ، أو بالأحرى كل أيديولوجيا تؤمن بالحتمية التاريخيّة، حتى إنه ألَّف كتاباً أسمه(بؤس التاريخانيّة) وأهداه إلى ضحايا الفكر المتعصِّب والحتمي. وفي الفترة من ١٩٣٧ وحتى١٩٤٥، درَّس بوبر الفلسفة بجامعة كانتربري في نيوزيلندا وذلك بعد أن هاجر من النمسا خوفاً من تعقّب النازيين له فهو يهودي الأصل، وبعدها أصبح أستاذاً في معهد لندن للاقتصاد والعلوم السّياسيّة و درَّس علم المنطق ومناهج العلوم في الفترة من ١٩٤٥

وحتى ١٩٦٩ وفي الوقت نفسه كان يلقي سلسلة من المحاضرات العامة في أكبر الجامعات الأمريكية. في سنة ١٩٦٥ منحته ملكة بريطانيا لقب "سير" وهو أعلى تشريف تمنحه لمواطن. كما منحته الدنمارك جائزة" سوننغ "من جامعة كوبنهاغن التي لم يحصل عليها إلاّ شخصيات مثل برتراند رسل. واستمر بإلقاء المحاضرات حتى بعد تقاعده حتى وافته المنية في عام ١٩٩٢

ينظر: عادل مصطفى، **كارل بوبر: مائة عام من التنوير ونضرة العقل**، دار النهضة العربية، بيروت،ط١، ٢٠٠٢، ص١١-١٥.

(٢) ينظر: عادل مصطفى، **كارل بوبر: مائة عام من التنوير ونضرة العقل**، ص١٣٦.

(٣) كارل بوبر، **الحياة بأسرها حلول لمشاكل**، ترجمة: بهاء درويش، منشأة المعارف، مصر، ١٩٩٨، ص٢٤٧.

(٤) رن زنج كيو، "مجتمع بوبر المفتوح وما يحمله للانفتاح الصينيّ"، ملحق بكتاب: ينظر: عادل مصطفى، **كارل بوبر: مائة عام من التنوير ونضرة العقل**، ص٢٠١.

(٥) كارل بوبر، **المجتمع المفتوح واعداؤه**، ج١، ترجمة: السيد نفادي، التنوير، بيروت، ط١، ٢٠١٤، ص٢٨٥.

(٦) كارل بوبر، **المجتمع المفتوح واعداؤه**، ج٢، ترجمة: حسام نايل، التنوير، بيروت، ط١، ٢٠١٥، ص٣٣٩.

(٧) ينظر: انطوني كوينتن، "كارل بوبر"، ضمن كتاب: مجموعة مؤلفين: **من فلاسفة السّياسة في القرن العشرين**، ترجمة وتقديم: نصّار عبد الله، الهيئة المصريّة للكتاب، القاهرة، ٢٠١٢، ص١٣٣-١٤٣.

(٨) كارل بوبر، **المجتمع المفتوح واعداؤه**، ج٢، ص٣٩٥-٣٩٦.

(٩) ينظر: كارل بوبر، **بؤس التاريخية**، ترجمة: سامر عبد الجبار المطلبيّ، الدار العربية للطباعة، بغداد- العراق، ط١، ١٩٨٨، ص١٧-١٨.

(١٠) كارل بوبر، **المجتمع المفتوح واعداؤه**، ج١، ص٣٢٥-٣٢٦.

(١١) اندرو هيوود، **النظرية السياسية**، ترجمة: لبنى الريدي، المركز القومي للترجمة، القاهرة، ط١، ٢٠١٣، ص٦٣٠.

(١٢) ينظر: آلان تورين، **ما الديمقراطية؟**، ترجمة: عبود كاسوحة، منشورات وزارة الثقافة السورية، دمشق، ٢٠٠٠، ص٣٢٨.

(١٣) كارل بوبر، **الحياة بأسرها حلول لمشاكل**، ص٢٥٠..

(١٤) المصدر نفسه، ص٢٥٧.

(١٥) ينظر: المصدر نفسه، ص١٧٧.

(١٦) كارل بوبر، **بحثاً عن عالم أفضل**، ترجمة: أحمد مستجير، الهيئة العامة للكتاب، القاهرة، ١٩٩٩، ص٢٣١-٢٣٢.

(١٧) كارل بوبر، **بحثاً عن عالم أفضل**، ص٢٣٣.

(١٨) انطوني كوينتون، "كارل بوبر"، ضمن كتاب: مجموعة مؤلفين، **أعلام الفلسفة السياسية المعاصرة**، تحرير: انطوني دي كرسبني وكينيث مينوج، الهيئة العامة للكتاب، القاهرة، ١٩٨٧، ص٨٢.

(١٩) كارل بوبر، **الحياة بأسرها حلول لمشاكل**، ص١٦٩.

(٢٠)كارل بوبر، **المجتمع المفتوح واعداؤه**، ج٢، ص٣٩٨.

(٢١) سعاد حمداش، "ابستمولوجيا الفكر السّياسيّ لكارل بوبر: قراءة في فلسفة الانفتاح والعقلانيّة النقديّة"، ضمن كتاب مجموعة مؤلفين: **الفلسفة السّياسيّة المعاصرة من الشموليات إلى السرديات الصغرى**، إشراف وتحرير: علي عبود المحمداوي، مراجعة: محمد شوقي الزين واسماعيل مهنانه، الروافد الثقافية- بيروت، وابن النديم- الجزائر، ص١٥٩-١٦٠.

(٢٢) غنار سكيربك، ونلز غيلجي، **تاريخ الفكر الغربي**: من اليونان القديمة الى القرن العشرين، ترجمة: حيدر حاج اسماعيل، المنظمة العربية للترجمة، بيروت،/ط١، ٢٠١٢، ص٨٩١.

* **شارل بودلير Charles Baudelaire (١٨٢١-١٨٦٧):** شاعر وناقد فني فرنسي، من رواد الحركة الرمزية، وكان مولعا بالنقد الفني وبارعا فيه، بالرغم من سلوكه الأخلاقيّ الذي رافق إدمان الخمر والأفيون والانجراف إلى الجنس، إلّا أنَّ البعض وصفه بالمتدين، أو بالشّاعر الميتافيزيقي، ذلك لأنَّ بودلير نفسه يعتقد أنَّ هذه الأشياء المادية (النساء، العطور، المخدرات..) أدوات للتخلص من الألم واستخلاص لحظات السعادة، عبر ضرب من ضروب الصوفية في المعرفة، والفن، ولأنها تمنحه التوهج والانطلاق لروحه وملكته الإبداعية. له ديوان شعري بعنوان "أزهار الشّر". (ينظر: عمر عبد الماجد، شارل بودلير: شاعر الخطيئة والتمرد، دار البشير، الأردن، ط١، ١٩٩٧، ص١٥وص٣٧).

(٢٣) See: Charles Baudelaire, **The Painter of Modern Life** (١٨٦٣),

http:// www.idehist.uu.sedistansilmhpmbaudelaire-painter.htm

* **زيجمونت باومان (١٩٢٥-**٢٠١٧) زيجمونت باومان، عالم اجتماع وفيلسوف بولندي. استقر منذ العام ١٩٧١م في إنجلترا بعد ما تم طرده من بولندا من قبل حملة معاداة الساميّة بترتيب من الحكومة الشيوعية التي كان يؤديها مسبقاً. بروفسور علم الاجتماع في جامعة ليدز (ومنذ عام ١٩٩٠م أستاذ متقاعد) عُرف باومان بسبب تحليلاته للعلاقة بين الحداثة والهولوكوست، وأيضاً ما يتعلق بالمذهبية المادية (الاستهلاكية) لما بعد الحداثة. وفكرة السيال والصلب أو ماتعلق بفهم الحداثة والمجتمعات المعاصرة بوصفها تجليات لحالات السيلان.

ينظر: https://library.leeds.ac.uk/special-collections/collection/١٥٣٠

(٢٤) زيجمونت باومان، **الحداثة السائلة**، ترجمة: حجاج أبو جبر، تقديم هبة رءوف عزت، الشبكة العربية للأبحاث، بيروت، ٢٠١٦، ص٢٧.

(٢٥) المصدر نفسه والصفحة.

(٢٦) زيجمونت باومان، **الحداثة والهولوكوست**، ترجمة: حجاج أبو جبر ودينا رمضان، مدارات للأبحاث والنشر، القاهرة، ط١، ٢٠١٤، ص١٠٧.

(٢٧) المصدر نفسه، ص ٣٣.

(٢٨) المصدر نفسه، ص٣٣.

(٢٩) See: John Leonard, **Modernity**, CPN publications PTY, Australia, ١٩٩٦, p.١٢.

(٣٠) زيجمونت باومان، **الأزمنة السائلة: العيش في زمن اللايقين**، ترجمة: حجاج ابو جبر، تقديم هبة رءوف عزت، الشبكة العربية للأبحاث، بيروت، ط١، ٢٠١٧، ص٣٠-٣١.

(٣١) زيجمونت باومان، **الأزمنة السائلة: العيش في زمن اللايقين**، ص٤٧

(٣٢) See: Habermas, Jurgen, "Modernity versus Postmodernity", **New German Critique**, No.٢٢, ١٩٨١, p.٩.

(٣٣) ينظر: زيجمونت باومان، **الحب السائل: عن هشاشة الروابط الإنسانيّة**، ترجمة: حجاج ابو جبر، تقديم هبة رءوف عزت، الشبكة العربية للأبحاث، بيروت، ط١، ٢٠١٦، ص ١٦٨-١٦٩.

(٣٤) ينظر: زيجمونت باومان، **الحب السائل: عن هشاشة الروابط الإنسانيّة**، ص١٦٩.

(٣٥) زيجمونت باومان، **الأزمنة السائلة: العيش في زمن اللايقين**، ص٤٣.

(٣٦) ينظر: زيجمونت باومان، **الأزمنة السائلة: العيش في زمن اللايقين**، ص٤٤.

(٣٧) تزفيتان تودوروف، **اللانظام العالم الجديد**، ترجمة: محمد ميلاد، دار الحوار، سوريا، ط١، ٢٠٠٦، ، ص٦٥-٦٦.

(٣٨) المصدر نفسه، ص٤٥.

(٣٩) المصدر نفسه، ص٦٤.

(٤٠) ينظر: زيجمونت باومان، **الأزمنة السائلة: العيش في زمن اللايقين**، ص١١١.

(٤١) تزفيتان تودوروف، **اللانظام العالم الجديد** ، ص٧٨.

(٤٢) ينظر: زيجمونت باومان، **الأزمنة السائلة: العيش في زمن اللايقين**، ص٢٩-٣٠.

(٤٣) زيجمونت باومان، **الخوف السائل**، ترجمة: حجاج ابو جبر، تقديم هبة رءوف عزت، الشبكة العربية للأبحاث، بيروت، ط١، ٢٠١٧، ص١٣٦.

(٤٤) James Gordon Finlayson, **Habermas–very short Introduction**, Oxford University press, London, ٢٠٠٥, p١٠٦.

(٤٥) زيجمونت باومان، **الحداثة السائلة**، ص١٩٨.

(٤٦) ينظر: المصدر نفسه، ص ١٩٨-١٩٩.

(٤٧) جاكلين روس، **الفكر الأخلاقي المعاصر**، ترجمة وتقديم: عادل العوا، عويدات للنشر والطباعة، بيروت، ط١، ٢٠٠١، ص١٧.

(٤٨) المصدر نفسه، ص٢٠٥.