سؤال الحقيقة من إبستيمولوجيا المنهج إلى هيرمينوطيقا اللامنهج

الدكتورة خيرة بورنان
أستاذ محاضر"أ" بقسم الفلسفة كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية
جامعة محمد بوضياف بالمسيلة/ الجزائر

البريد الإلكتروني Email : kheira.bourenane@univ-msila.dz

الكلمات المفتاحية: الحقيقة، المنهج، التأويلية، الإبستيمولوجيا، الحقيقة التاريخية.

كيفية اقتباس البحث

بورنان ، خيرة، سؤال الحقيقة من إبستيمولوجيا المنهج إلى هيرمينوطيقا اللامنهج، مجلة مركز بابل للدراسات الانسانية،٢٠٢١،المجلد:١١ ،العدد:٣ .

هذا البحث من نوع الوصول المفتوح مرخص بموجب رخصة المشاع الإبداعي لحقوق التأليف والنشر (Creative Commons Attribution) تتيح فقط للآخرين تحميل البحث ومشاركته مع الآخرين بشرط نَسب العمل الأصلي للمؤلف، ودون القيام بأي تعديل أو استخدامه لأغراض تجارية.

مفهرسة في Indexed
IASJ

مسجلة في Registered
ROAD

The question of the truth from the curricular Epistemology extracurricular Hermeneutics

Dr Kheira Bourenane
Lecturer. Department of Philosophy, Faculty of
Humanities and Social Sciences,
University Mohammed Boudiaf / M'sila - Algeria

Keywords : Truth, method, hermeneutics, epistemology, historical truth.

How To Cite This Article
Bourenane, Kheira,The question of the truth from the curricular Epistemology extracurricular Hermeneutics Journal Of Babylon Center For Humanities Studies, Year :2021,Volume:11,Issue 3.

This is an open access article under the CC BY-NC-ND license (http://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/

This work is licensed under a Creative Commons Attribution-NonCommercial-NoDerivatives 4.0 International License.

ABSTRACT:

The concept of truth is one of the most widely circulated concepts, and one of the most controversial, which prompted thinkers to probe its depths, and the philosopher is among them more than making the truth his knowledge of it, as he did not stop asking about its possibility or possibility, and he did not stop envisioning the ways leading to it. And the discussion of the curriculum in philosophy comes in the plural form: Since there is no single specific method in philosophy for philosophical research and then truth-seeking, but philosophical approaches are many in their various formats, this means that if we enumerate the approaches to philosophical consideration, we will conclude with a large number that stems from the inventory. So,if the question of the relationship of truth to the method is one of the most pressing and present questions in modern

philosophy, considering that the truth lies in the systematic discourse, and that the curriculum is the only guarantor of the unity of truth, and then progress and control over nature, then this relationship did not know a tension like what I knew in contemporary philosophy ; As it began to question its legitimacy, this happened when some philosophers declared that the necessary link between truth and methodology is unjustified, but the multiplicity of meaning (truth) is the prominent feature and the main requirement of contemporary philosophy, where diversity, difference and plurality of facts are guaranteed within the framework of the extracurricular vision.This article aims to investigate the problem of the relationship of truth to the curriculum, according to an analytical method, which monitors the moments of articulation between systematic and extracurricular discourse, whether in epistemology or hermeneutics.

الملخص:

يعد مفهوم الحقيقة من أكثر المفاهيم تداولا وإثارة للجدل، إذ شكل هذا المفهوم على الدوام هاجسا فعليا دفع المفكرين إلى سبر أغوارها وكشف حجبها حينا وهتك أستارها حينا آخر، والفيلسوف هو ضمن هؤلاء أكثر من جعل الحقيقة هما معرفيا له، إذ لم ينقطع عن التساؤل عن إمكانها ولا امكانها، ولم يكف عن تصور السبل المؤدية إليها. وغالبا ما يجيئ الحديث عن المنهج في الفلسفة بصيغة الجمع؛ إذ لا يوجد في الفلسفة منهج واحد محدد للبحث الفلسفي ومن ثم تقصي الحقيقة، بل تتعدد المناهج الفلسفية بتعدد أنساقها، هذا يعني أنه إن رمنا احصاء مناهج النَّظر الفلسفي، فإننا سنخلص إلى كثرة تند عن الحصر، فهناك على سبيل المثال المنهج العقلي في مقابل المنهج التجريبي، المنهج النقدي، المنهج الجدلي، المنهج التأويلي....إلخ. وإذا كان سؤال علاقة الحقيقة بالمنهج هو من أكثر الأسئلة الحاحا وحضورا في الفلسفة الحديثة، على اعتبار أن الحقيقة تكمن في الخطاب المنهجي، وأن المنهج هو الضامن الوحيد لوحدة الحقيقة، فإن هذه العلاقة لم تعرف توترا كالذي عرفته في الفلسفة المعاصرة؛ حيث بدأ التشكيك في شرعيتها، حدث هذا لما أعلن بعض الفلاسفة أن الارتباط الضروري بين الحقيقة والمنهج لا مبرر له، بل تعدد المعنى(الحقيقة) هو السمة البارزة والمطلب الرئيس للفلسفة حيث التنوع والاختلاف وتعدد الحقائق مكفول في إطار الرؤية اللامنهجية، وأنه آن الأوان لتحرير الحقيقة والعلم على حد سواء من أسر المنهج. ولقد شكلت هذه الدعوة صلب مقاربتين فلسفتين متعاصرتين يتعلق الأمر بالفوضوية الإبستيمولوجية والهيرمينوطيقا اللامنهجية. ويهدف هذا

المقال إلى تقصي إشكالية علاقة الحقيقة بالمنهج، وفقا لمنهج تحليلي، يرصد لحظات التمفصل بين الخطاب المنهجي والخطاب اللامنهجي، سواء في الإبستيمولوجيا أو في الهيرمينوطيقا.

مقدمة:

لطالما شكلت الحقيقة هاجسا فعليا، دفع المفكرين إلى سبر أغوارها وكشف حجبها حينا وهتك أستارها حينا آخر، والفيلسوف هو ضمن هؤلاء أكثر من جعل الحقيقة هما معرفيا له، إذ لم ينقطع عن التساؤل عن إمكانها ولا امكانها، ولم يكف عن تصور السبل المؤدية إليها. وتعد اللحظة اليونانية في منظور الكثيرين من مؤرخي الفكر الغربي، أبرز لحظات الفكر الفلسفي في البحث عن الحقيقة؛ حقيقة أصل الكون والوجود، كما هي عند طاليس وإنكسمندرس وإنكسمانس، هيراقليطس، إكسوفان وديمقريطس وغيرهم من الفلاسفة الطبيعيين. وهكذا وسمت المباحث الكوسمولوجية الحقيقة بميسمها، إذ تقدم هذه الأصول المتعددة والمختلفة، الحقيقة لا كوحدة بل كتعدد. انعكس هذا المآل لاحقا على موقف السفسطائيين الذين قرروا أن الإنسان مقياسا للأشياء، جاعلين بذلك حيازة الحقيقة بيد الإنسان الفرد، الأمر الذي تصدى له معاصرهم سقراط؛ لم تعد مهمة الفلسفة عنده النظر في مسائل نشأة الكون وتفسير الطبيعة، فالحقيقة واحدة، تكمن داخل النَّفس، تخرج إلى النُّور عن طريق السؤال ومنهج التهكم والتوليد. لاحقا سيصبح مفهوم الحقيقة مع أفلاطون عبر أمثولة الكهف المفهوم المركزي في فلسفته: فإذا كان عالم الظواهر، هو عالم الزيف والظن والنقصان، فإن عالم المثل هو عالم المعقول والكمال، عالم الحقيقة في أسمى معانيها. يقتفي أرسطو درب أستاذه في سعيه وراء الحقيقة مؤكدا هو الآخر أنها واقع أنطولوجي معقول يوجد خلف المدارك الحسية، لكن سيخالفه الرأي؛ لما يوّحد أرسطو شطري العالم، ولما يعتقد بالوجود المحايث للحقيقة، أي أنه ينفي إمكانيّة الفصل الفعلي بين الفكرة وتجليها الواقعي. ولما كان جل فلاسفة الإغريق معنيين بسؤال الوجود أكثر من عنايتهم بسؤال المعرفة، فقد حملت معهم الحقيقة معنى التطابق: التطابق بين الدال والمدلول والتطابق بين الفكر والواقع.

ظلت المقاربة الإغريقية للحقيقة سائدة في الفكر الأوروبي حتى القرون الوسطى، أين ستعرف الفلسفة لاحقا توجها جديدا؛ سيشكل ملامح اللحظة المفصلية الثانية في تاريخ الحقيقة، حيث أولوية السؤال الإبستيمولوجي على السؤال الأنطولوجي وما سيترتب عنه من اقرار بأنه لاوجود للحقيقة خارج أطر المنهج(*) ومقولاته، لكن من دون الخروج عن تصور الحقيقة كتطابق. وبالرغم من أهمية ما قدمه هؤلاء إلا أن التطور المتسارع في مجال العلم أجبر فلسفة العلم على ضرورة إعادة النَّظر في قيمة المنهج، ظهر هذا الأمر جليا ـ على سبيل الدلالة لا الحصر ـ مع

الوضعية المنطقية، كارل بوبر وإميري لاكاتوس. واستمر الاعتقاد في نجاعة المنهج إلى غاية النصف الثاني من القرن العشرين، أين بدأت تظهر في الأفق فلسفات تنادي بضرورة تحرير الحقيقة والعلم على حد سواء من أسر المنهج، ومن ذلك الإبستيمولوجيا الفيرابندية(نسبة إلى بول فيرابند) والهيرمينطيقا اللامنهجية كما هي عند هانز غادامير.

ويهدف المقال الموسوم بـ: "**سؤال الحقيقة من إبستيمولوجيا المنهج إلى هيرمينوطيقا اللامنهج**" إلى تقصي إشكالية علاقة الحقيقة بالمنهج، وفقا لمنهج تحليلي، يرصد لحظات التمفصل بين الخطاب المنهجي والخطاب اللامنهجي، سواء في الإبستيمولوجيا أو في الهيرمينوطيقا، من خلال طرح الإشكال التالي: هل الخطاب المنهجي هو الحامل الوحيد للحقيقة، أم أن هذه الأخيرة بإمكانها الانفتاح على آفاق أخرى؟

أولا: المنهج الطريق الملكي إلى الحقيقة

١-مكانة المنهج في الإبستيمولوجيا الكلاسيكية

تحديد هذه المكانة سيكون انتقائيا يرصد أبرز المحطات في تاريخ الحقيقة والمنهج، ومن ذلك ما قدمه فرنسيس بيكون، ورونيه ديكارت R .Descartes.

١-١ بيكون والتأسيس المنهجي للعلم الحديث

يعتبر فرنسيس بيكون البراديغم الأساس للعقلانية التجريبية، إذ يعود له الفضل في وضع فلسفة تواكب روح العصر، تكون على اتصال بالواقع الحقيقي، فخلافا لسقراط الذي ربط بين المعرفة والفضيلة وسواهما بالسعادة ربط بيكون بين المعرفة والقوة، وساوهما بالسعادة(الرفاه الماديّ وما هو نافع). هكذا سيتولى العلم مع بيكون دورا جديدا نفعيا بوصفه النَّظير المادي والبشري لخطة الرب القائمة على خلاص الروح. لم يخلق الرب الإنسان إلا ليفسر الطبيعة ويفرض هيمنته عليها. وآمن بيكون إيمانا راسخا بأنَّه الأداة المختارة التي سيحقق بها الله الاصلاح المنشود أي استعادة الإنسان سيادته على الطبيعة كما كان الأمر قبل الخطيئة الأصلية، إلا أنه لم يكن يتشوق إلى السعادة الأبدية، بل إلى رغد الحياة ورفاه العيش، وكان يقول عن نفسه « إنَّه المنادي أو نافخ البوق الذي يدعو الجماهير للاستماع لرسالته وما تحمله من أنباء عظيمة عن المستقبل»[١]. لقد آن الأوان لأن يوجه الإنسان أنظاره إلى الطبيعة. ولن يتأتى هذا إلا بتغيير أداة مساءلة الطبيعة أي المنهج.

صاغ بيكون قواعد هذا المنهج في كتابه الأرغانون الجديد(١٦٢٠) الذي أفصح من خلاله عن نقض نظرية أرسطو في المنطق على نحو عام ونظريته في الاستقراء على نحو خاص، مؤكدا على ضرورة اعتماد الاستقراء الناقص (الاستقراء الصحيح) الذي ينطلق من

مقدمات جزئية مستخلصة من الملاحظة الحسية، أو كما جاء في تصدير كتابه:« منهجي أن نرسي درجات متزايدة من اليقين... أن نستمر في الأخذ بشهادة الحواس ونساعدها ونُحصنها بنّوع من التصويب، ولكن نرفض بصفة عامة، العملية العقلية التي تتلو الإحساس؛ بل نفتح مسارا جديدا أكثر وثوقا يبدأ مباشرة من الإدراكات الحقيقية الأولى للحواس»[٢]. لقد ألف العقل أن يوجه نظره صوب السماء في حين أن الحقيقة توجد حيث موطأ قدميه.

ولتحصيل الحقيقة العلمية لابد من وضع العقل موضع الشك للكشف عن عطالته وقصوره، ومن ثم تطهيره من الأوهام « التي استحوذت على الذهن البشري وما زالت متجذرة فيه بعمق لا ترين فقط على عقول البشر فلا تجد الحقيقة منفذا، فإن هذه الأوهام سوف تلاحقنا مرة أخرى في عملية تجديد العلوم نفسها وتضع أمامنا العوائق ما لم يأخذ البشر حذرهم ويحصنوا أنفسهم منها قدر ما يستطيعون»[٣]. هذا التطهير ضروري حتى لا يبقى ثمة إلاَّ مدخل واحد إلى مملكة الطبيعة، المدخل القائم على العلوم. وقد قسم بيكون هذه الأوهام إلى أربعة أقسام، وقيض لكل منها اسما:

أوهام القبيلة أو الجنس: هي أوهام متأصلة في الطبيعة الانسانية، ومن أمثلة ذلك الميل إلى تصديق ما يصادف هوى في النَّفس و ميل العقل إلى التَّسرع في التَّعميم واصدار الأحكام الكلية، كالاعتقاد المرء في صحة أحلامه إذا رأى حلما قد تحقق[٤].

أوهام الكهف: إذا كانت أوهام القبيلة تتعلق بالعقل الجمعي فإنَّ أوهام الكهف ترتبط بالعقل الفردي، فلكل واحد منا ميلا إلى تفسير ما تعلمه من آراء ونظريات وفقا لمزاجه أو ما يهواه، إما لأنه يظن نفسه أول من وضعها، وإما لِإيلَافه لها. وهذا الوهم شائع عند كثير من الفلاسفة والعلماء، ومن هؤلاء على سبيل المثال العالم والطبيب الإنكليزي **وليم جلبرت**(١٥٤٤-١٦٠٣) فبعد أن كرس جهدا كبيرا في دراسة الحجر المغنطيسي لفق فلسفة أخضعها لموضوعه الأثير[٥].

أوهام السوق: هي من أشد الأوهام خطرا (الاسم مستمد من عملية التبادل الَّتي تتِّمُّ في السوق) وقصد بها بيكون أوهام اللُّغة ذلك أنَّ اللُّغة لا تنقل ألفاظًا فقط، بل أفكارا يمكن أن تتشكّل العقول من خلالها، فما « تزال الألفاظ تنتهك الفهم بشكل واضح وتوقع الناس في مجادلات فارغة ومغالطات لا حصر لها»[٦]. وهناك نوعان من الأوهام تفرضهما اللغة على الفهم، هما: إما أسماء لأشياء لا وجود لها، وإما أسماء لأشياء موجودة ولكنها غامضة وملتبسة.

أوهام المسرح: إذا كان اللاوعي مدار الأوهام الثلاثة الأولى، فإن الوعي هو أساس تكوين أوهام المسرح، ومثال ذلك ما حدث جاليليو ـ أحد معاصري بيكون ـ فقد قرر هذا العالم أنه لو قذف من مكان عال بحجرين أحدهما يزن رطل والأخر عشرة أرطال، فإن كلاهما يصل في الوقت

نفسه، وقد أجرى جاليليو هذه التجربة على ملأ من أساتذة الجامعة، ورغم نجاحها وصدقها واقعياً إلا أنهم زعموا إزاء ذلك أن أعينهم قد خدعتهم فيما رأوا، لأن أرسطو قال بعكس ذلك. وأرسطو لا يخطئ.

بعد أن طهر بيكون العقل من الأوهام التي تحول دون وصوله إلى الحقيقة قدم منهجا تجريبيا يقوم على الاستقراء الناقص، يعتمد على مبدأ أساسي هو الاستبعاد أو الرفض فلا يمكن البرهنة على أي تعميم بأي عدد من الأمثلة المؤيدة، لكن مثلا واحدا يكفي لنقضه، فالأمثلة السلبية التي تنقض هي عنده أهم من في البحث العلمي من الأمثلة الايجابية التي تؤيده. هذا المبدأ قريب من مبدأ القابلية للتفنيد البوبري[٧]. وإذا كان المنهج القديم يرمي إلى ترتيب الموجودات في أنواع وأجناس، فإن المنهج الجديد يهدف إلى تحليل الظواهر المعقدة إلى عناصرها البسيطة قصد معرفة صورها، أي أسبابها المادية. ويتم ذلك من خلال مرحلتين أساسيتين هما: مرحلة التجريب ومرحلة الترتيب[٨].

بالرغم من الدور الذي لعبه بيكون في والكشف عن العوائق الإبستيمولوجية وإرساء الأسس المنهجية للحقيقة العلمية، وجهت له انتقادات ناشئة عن أمرين اثنين: أوَّلهما، قَصر بيكون منهجه على المشاهدة وجمع الملاحظات والتَّجربة، ولهذا وصفه هانز ريشنباخ بأنَّه منهج ساذج لأنَّه يرتكز على الثِّقة في قاعدة يجد الذِّهن العادي في نفسه الاستعداد لتطبيقها. أما الأمر الثاني، فهو جهل بيكون أو تجاهله دور التَّصورات والاستدلالات الرِّياضية في المنهج الاستقرائي، وهذا ما جعل منهجه معيبا. لكن فيلسوف الإحياء لم يكن في موقف ـ ظروف عصره ـ يسمح له بوضع نظرية في المناهج فالفيزياء الرياضية كانت لا تزال في مهدها، ولم يتّضح إمكان استخدام المناهج الاستنباطية مُقترنة بالاستدلالات الاستقرائية إلاّ مع نيوتن، وإذ ذاك« من الواجب أن يُدرك مُؤرّخو الفلسفة الذين يعيبون على منطق بيكون الاستقرائي كونه غير علمي، أنّ حُكمهم إنّما يصدر على أساس معايير لم تُعرف إلاّ في عصر مُتأخِّر»[٩]. فالملام ـ حسب هانز ريشنباخ ـ إنما مواطنه ج .س. مل. ولما كانت قيمة الانجاز العلمي تتحدد من خلال قياسه بمنجز علمي معاصر له(مبدأ المقايسة)، فإن ديكارت ـ معاصر بيكون ـ سيؤكد أن التجربة البحتة لا تؤدي بنا إلى شيء، وأن كل تجربة إنما تستند إلى نظرية سابقة. أخفق بيكون في إصلاحه لأنه لم يدرك هذه النقطة، ولأنه أراد أن يتبع نظام الأشياء بدل أن يتبع نظام الأدلة على حد تعبير ديكارت. فهل سيفلح ديكارت في ثورته لأنه سيدرك تلك النقطة وسيسلك طريقا معارضة فيحرر العقل بدل من أن يعوق سيره؟

٢.١ديكارت: الشك المنهجي كأساس إبستيمولوجي للعلم الكلّي

لم يعد العلم ذو البنية الأرسطية، الذي تعهدته الكنيسة برعايتها ومباركاتها، محلا للثقة عند ديكارت، بل صار إلى حال من الظن والاحتمال، وبات من المؤكد عنده أن الحقيقة قد غيرت مقر سكناها، من متن الإنجيل إلى متن الطبيعة، وأنه لا سبيل لقراءتها إلا بفهم اللُّغة التي دونت بها أي الرياضيات. وأنه آن الأوان لأن يكون الإنسان سيدا على الطبيعة وممتلكا لها، بحيازته لفعل المعرفة وأداتها، فلا سبيل للتقدم ما لم يحدث تغيرا جذريا في دور الإنسان المعرفي؛ بأن يتحول العقل من متلق للمعرفة من عل إلى واضع لها، والأهم من هذا أن يُصنع العقل آلة المعرفة بنفسه إن أراد حياة سعيدة وكمالا للنفس. إنّ ديكارت وهو يفعل ذلك كان يستنسخ الثورة الكوبرنيكية، فكما زحزح كوبرنيك الأرض من مركز الكون سيزحزح ديكارت مركز المعرفة من الله إلى الإنسان، معلنا أن المعرفة الصحيحة لابد أن ترتكز على الإنسان أي على العقل. لقد قلب نظام الأولوية؛ فبعدما كان الوجود في الفلسفة المدرسية منطلقا للفكر، صار هذا الأخير منطلقا للوجود ودليل عليه.

كان ديكارت ـ إذن ـ معنيا بشكل مباشر بضرورة رفع الوصاية عن العقل وتطهيره من كل اليقينيات والوثوقيات التي ورثها واعتقد في صحتها دونما تمحيص أو شك، وأن يؤسس العلوم على أساس راسخ تنتفي بموجبه الخلافات، وتزول معه الشبهات والمغالطات. وأوّل خطوة في الاتجاه الصحيح هي الرجوع إلى العقل كمبدأ للتفكير، ذلك أن اعتماد العقل في تحصيله للمعرفة على مرجعيات أخرى غير العقل جعلته أسير سوابق أحكام ومعارف مضللة، لذلك سيقرر ديكارت، فيما يذكر في التأمل الأول، أنه« **لابد لي مرة في حياتي من الشروع الجدي في إطلاق نفسي من الأسس إذا كنت أريد أن أقيم في العلوم شيئا وطيدا مستقرا** »[١٠] وبالفعل شرع ديكارت في الشك في كل شيء: في وجود الله، في النفس، وفي العالم. فلابد من « مسح الطاولة ». لكن توجه ديكارت نحو الشك لم يكن نزوعا فطريا وحسب، أخرجه من حديث في النّفس إلى حديث الطريقة، فعصر ديكارت ـ بمعنى من المعاني ـ هو عصر الشك، ثُم إنَّ الشك كمنهج ليس جديدا في تاريخ الفلسفة، ولا يرتبط به جديد ديكارت أنه لم يتوقف عند لحظة الشك معتبرا إيَّاها المنتهى، فالشك عنده منهجي ومؤقت وجذري، غايته البحث عن الحقيقة وبلوغ اليقين. كما أنه لم يُطهر العقل من شكوكه ليجعل ملكية المعرفة في يد أداة غير العقل، كما فعل بيكون.

شك ديكارت في كل شيء، لكنه توقف عند حقيقة واحدة، هي أنه يشك، ومادام يشك فهو يفكر، والنتيجة: «أنا أشك أنا أفكر إذن أنا موجود». وهي الترجمة العربية لمقولة ستفتح

عهدا جديدا في تاريخ الفلسفة، إنها مقولةCogito, ergo sum : ومعناها إثبات وجود النفس من جهة كونها موجودا مفكّرا والاستدلال على وجودها بفعلها المتمثّل في الفكر، يقول ديكارت: « وأنا واجد هنا أن الفكر هو الصفة التي تخصني، وهو وحده لا ينفصل عني أنا كائن وأنا موجود: هذا أمر يقيني، ولكن إلى متى ؟ إنما أنا موجود ما دمت أفكر، فقد يحصل أني متى انقطعت عن التفكير تماما انقطعت عن الوجود بتاتا»[١١]. على هذا الأساس رأى ديكارت أنّ العقل، أو الفكر، أو الذّات حقيقة قائمة بذاتها، وأنّ إدراك العالم متوقف على العقل.

ولما كانت الحقيقة هي مسعى ديكارت في الفلسفة والعلوم على حد سواء فقد أدرك أن هذا المسعى لا يمكن بلوغه ما لم يحدث تغييرا على مستوى المنهج، في نظره صرف النَّظر في البحث عن الحقيقة أفضل من البحث فيها من دون طريقة. ويقصد بالطريقة « جملة قواعد يقينية سهلة تعصم كل من يراعيها بصرامة من حمل الخطأ محتمل الصواب فيتوصل الى معرفة ما هو أهل لمعرفته بتنمية علمه بكيفية متدرجة متواصلة دون أن يهدر أي جهد ذهني». وجعل ديكارت هذا المنهج مُؤلفا من أربع قواعد يُسْلِم بعضها إلى بعض ويؤدي كلها إلى الكشف عن الحقيقة في أي علم من العلوم[١٢] :

ـ **قاعدة البداهة والوضوح:** مضمونها « ألا أقبل شيئا ما على أنَّه حق، ما لم أعرف، يقينا أنَّه كذلك: بمعنى أن أتجنب بعناية التَّهور والسَّبق إلى الحكم قبل النَّظر. وألا أدخل في أحكامي إلاّ ما يتمثل أمام عقلي في جلاء وتميُّز، بحيث لا يكون لدي أي مجال لوضعه موضع الشك». وتعرف هذه القاعدة أيضا بقاعدة الشك واليقين، وهي أساس المنهج الديكارتي.

ـ **قاعدة التحليل:** يتم من خلال هذه الخطوة عزل صفات الشيء عن بعضها البعض حتى يتسنى إدراكه إدراكا كاملا، يقول:« أن أقسِّم كل واحدة من المعضلات الَّتي سأختبرها إلى أجزاء قدر المستطاع، وعلى قدر ما تدعو الحاجة إلى حلها على خير الوجوه».

ـ **قاعدة التركيب:** يهدف التركيب إلى التأكد من صحة النتائج التي انتهى إليها التحليل، يقول « أن أسير بأفكاري بنظام، بادئا بأبسط الأمور وأسهلها معرفة، كي أتدرج قليلا قليلا حتى أصل إلى معرفة أكثرها ترتيبا، بل وأن افرض ترتيبا، بين الأمور الَّتي لا يسبق بعضها الآخر بالطبع».

ـ **قاعدة الإحصاء والمراجعة:** هي آخر قاعدة من قواعد المنهج الديكارتي، يقول:« أن أعمَل في كلِّ الأحوال، من الإحصاءات الكاملة والمراجعات الشاملة، ما تجعلني على ثقة من أنني لم أغفل شيئا». من أجل الوصول إلى المعرفة اليقينية.

والغاية التي يتوخاها ديكارت من بسط هذه القواعد، إضافة إلى توحيد آراء الناس المختلفة، هي إيجاد علم يقيني فيه من اليقين بقدر ما في العلوم الرياضية، وتطبيق هذا العلم اليقيني بحيث

يتمكن الناس من أن يصيروا بمثابة سادة للطبيعة ومالكين لها. وهكذا حول فيلسوف الحداثة وجهة المساءلة الفلسفية من ما الحقيقة؟ إلى طريقة البحث عن الحقيقة. وبالرغم من الطابع الثوري الذي ميز هذا الإنجاز المنهجي، وجهت إليه العديد من الانتقادات ترى أن مقالا في الطريقة بالمعنى الديكارتي قد تجاوزه التطور العلمي.

٢.مكانة المنهج في الإبستيمولوجيا المعاصرة

إنَّ البحث في مفهوم العلم بوصفه تيمة الفلسفة المعاصرة، يحيلنا بالضرورة إلى التساؤل عن المعيار الذي بموجبه يقع تمييز العلم عن اللاعلم، فهذه القضية هي المحور الثابت الذي تدور حوله إبستمولوجيا العلم المعاصر، سواء عند توماس كوهن أو كارل بوبر أو إمري لاكاتوس أو عند الوضعيين المناطقة قبلهم. فما يجمع هؤلاء إضافة إلى أنه لا حقيقة من دون منهج، هو البحث عن فيصل التفرقة بين الخطاب العلمي وغيره من أشكال وأنماط الخطابات المعرفية كأشباه العلم والميتافيزيقا.

١.٢ الوضعية المنطقية

من الذين دافعوا عن المنهج كمعيار للحقيقة والتمييز بين العلم واللاعلم في الإبستيمولوجيا المعاصرة الوضعية المنطقية (**positivisme logique**) أو حلقة فيينا (**Le cercle de Vienne**) وتعرف أيضا بالتجريبية المنطقية(**empirisme logique**) التي شكلت أعمالها منعطفا غيَّر مسار الفلسفة واهتماماتها، وفرض عليها التنكر لإشكالاتها القديمة، والخوض في أخرى كانت حكرا على الرياضيات والمنطق. تأسَّست هذه المدرسة سنة ١٩٢٩ حول موريتز شليك **Moritz Schlick**[١٣]. واجتمعت كلمة أعضائها في بيانهم التأسيسي: التصور العلمي للعالم**La Conception scientifique du monde** ، وعنوانه الفرعي إعلان حلقة فيينا**Manifeste du Cercle de Vienne** . يتميز هذا التصور من جهة بأنه تجريبي، ومن جهة ثانية بتطبيق منهج معين هو التحليل المنطقي[١٤]. ومن هذا المنظور تصبح المهمة الوحيدة للفلسفة هي العمل على ربط اللغة بالتجربة ربطا علميا، طالما أن الحقيقة المشروعة هي تلك المتأتية من التجربة باعتبارها معطى حسيا مباشرا. ولأن العلم التجريبي كفيل بإمدادنا بالتصور الحقيقي للكون فلابد ـ للتوضيح والدقة ـ من صياغة الواقع الخارجي صياغة منطقية. وبات من المؤكد أن ما يجاوز حدود الخبرة الحسية ليس كما يظن أوغست كونت، ومن قبله إيمانويل كانط متعذر المعرفة على الإنسان لقصور أدواته المعرفية، حيث لو كان مزودا بوسائل أخرى للمعرفة غير وسائله الحالية لأمكنه معرفة ذلك العالم الأسمى، بل هذا العالم

مستحيل المعرفة بحكم تحليل اللُّغة نفسها، إذ أن تحليل تلك العبارات تحليلا منطقيا يبين أنها عبارات من دون معنى.

ولأن ضرورة استبعاد الميتافيزيقيا وتحطيم أسسها أمرا ضروريا، سعى الوضعيون المناطقة إلى وضع حد فاصل بين الميتافيزيقا بوصفها مجالا للأوهام والعلم بوصفه مجالا للحقيقة. واتخذوا من مبدأ التحقق معيارا لهم للتمييز بين العلم أو اللاَّعلم أو بعبارة أخرى تمييز العلم عن الميتافيزيقا. وصاغ رودلف كارناب معيار القابلية للتحقق على النحو الآتي:« إن معنى القضية، يكمن في طريقة تحققها، فليس في وسع القضية أن تثبت إلا ما يمكن التحقق منه بالنسبة لها، ومن ثم إذا كانت العبارة تستخدم لإثبات شيء ما، فإنَّه لا يمكن استخدامها إلا لإثبات قضية تجريبية فحسب»[١٥]. جاءت هذه الصياغة، في ضوء تقسيم الوضعية المنطقية الشهير للعبارات إلى: العبارات ذات المعنى وهي القضايا التركيبية، العبارات الفارغة من المعنى وهي القضايا التحليلية، العبارات الخالية من المعنى وهي القضايا الميتافزيقية. وفقا لهذا التقسيم العلوم(الحقائق) نوعان: العلوم الصورية(منطق ـ رياضيات)، منهجها الاستدلال الاستنباطي ويعرف صدقها من كذبها بواسطة التحليل المنطقي للغتها، العلوم الاختبارية، وحتى تكون عبارتها ذات معنى لابد من أن تعبر عن واقع حسي تجريبي ويكفي للتأكد من صحتها الاحتكام إلى التجربة.

إنَّ الوضعية المنطقية باعتمادها هذا المعيار، وتأكيدها على الاستقراء كمنهج اختزلت التصور العلمي للحقيقة في التصور القائم على المطابقة الدلالية الحسية، وهي بهذا فيما يرى آلان شالمرز « تمثل شكلا أقصى للإختبارية التي ترى أن تبرير النَّظريات لا يرتبط بالتحقق منها انطلاقا من وقائع تمدنا بها الملاحظة فحسب، بل يرتبط بكونها لا تحمل معنى إلا إذا وجدت مصدرها وأصلها في تلك الوقائع»[١٦]. وما يترتب عن هذا ليس استبعاد الميتافيزيقا بل استبعاد العلم في حد ذاته ذلك أن القوانين العلمية عامة وكلية ما يجعلها غير قابلة للتحقق حسب كارل بوبر.

٢.٢ كارل بوبر ومنهج القابلية للتكذيب

بقدر ما كان سؤال تحديد معيار لتمييز الخطاب العلمي عن غيره من الخطابات الأخرى، سؤالا مركزيا عند الوضعيين المناطقة، فإنه كان الهم المعرفي الأساسي لدى **بوبر** منذ بداية عمله في فلسفة العلم، إذ تساءل: متى تصنف النَّظرية على أنها علمية؟ أو هل هناك معيار يحدد الطبيعة أو المنزلة العلمية لنَّظرية ما؟ [١٧] كان جوابه بأن حل مشكلة تمييز القضايا العلمية عن غيرها من أنواع القضايا الأخرى يمثل «هدفا حاسما لأي إبستمولوجيا لا تقبل

المنطق الاستقرائي»[١٨]، وهو أيضا مفتاح أغلب المشكلات الأساسية في العلم. يذكر بوبر في كتابه (حدوس وتفنيدات) أن المشكلة أو كما يسميها "مشكلة ترسيم الحدود ـ demarcation problem" تتعلق بتمييز العلوم الحقيقيّة عن أشباه العلوم pseudo sciences أو العلوم الزائفة والحقائق عن أشباه الحقائق وليس تمييز العلم عن الميتافيزيقا[١٩]. صحيح أن هذه الأخيرة ليست علما، لكن هذا لا يعني خلوها من المعنى كما يعتقد الوضعيون المناطقة ومن ثم يجب استبعادها، ففي ذلك استبعاد للعلم في حد ذاته.

لقد كانت غاية بوبر أن يفند مزاعم الوضعيين ويثبت أن الميتافيزيقا ـ في بعض جوانبها ـ ليست ذات معنى فحسب، بل إن لها قيمة إيجابية بالنسبة إلى الحقيقة، فهو فيما يذكر على وعي تام بأن العلم كثيرًا ما يخطئ، وأنَّ العلم الزائف قد يتفق له أن يعثر على الحقيقة، وتاريخ العلم يقدم لنا العديد من الأمثلة عن نظريات علمية لم تكن في بداية أمرها سوى نظريات ميتافيزيقية، كما هي الحال مع فرضية كوبرنيك القائلة بمركزية الشمس، التي كانت في بدايتها مجرد فرضية تفتقد إلى إثبات تجريبي، تعود في أصولها إلى الفيثاغورية والأفلاطونية التي كانت تقدس الشمس وتعتبرها رمزا للخير الأسمى ومصدرا للنُّور. والأمر نفسه يقال عن مباحث الذرة فقد بدأت مذهبا فلسفيا مع فلاسفة اليونان الأوائل. وعليه فـ" مشكلة التمييز" عند بوبر لا تطرح على مستوى الميتافيزيقا وإنّما تطرح على مستوى العلم الزائف.

ولأن "مشكلة ترسيم الحدود" هي مشكلة بوبر الفلسفية الأولى فإنه كان معنيا بإيجاد الحل المناسب لها، ووجد أن معيار القابلية للتكذيب (The criterion of falsifiability) هو الحل لهذه المشكلة، فما يجعل النَّظرية في مصاف الحقيقة العلمية هو قابليتها للتكذيب أو التنفيذ وليس قابليتها للإثبات، يقول:« إذا حاول أحد أن يفكر في منهج علمي يقوده إلى النّجاح، فلا بد أن يصاب بخيبة أمل، لأنه ليس هناك طريق ملكي للنجاح، وأيضا إذا حاول أحد أن يفكر في منهج علمي كطريق لتبرير النّظريات العلمية، سيصاب أيضا بخيبة أمل، لأن النّظريات العلمية لا يمكن أن تبرر، إنها فقط تُنقد وتُختبر»[٢٠]. من الواضح أن بوبر يضع مبدأ القابلية للتكذيب في مقابل مبدأ القابلية للتحقق القائم على الاستقراء (Induction) لذلك فإن انتقاده للفلسفة الوضعية هو انتقاد بشكل جوهري للاستقراء نفسه، لأنه لا يزودنا بمعيار ملائم للتمييز. ولأجل ذلك يقرر أن الاستقراء بمعنى الاستدلال المبنيّ على مشاهدات عديدة هو خرافة. فهو ليس واقعا نفسانيا ولا واقع حياة عادية ولا حتى واحدا من الإجراءات العلمية [٢١]. ورَفْضُ الاستقراء هو رَفْضُ الانتقال العبثي من ظواهر ملاحظة، محدودة وتطبيقها على ظواهر أخرى لم تتم ملاحظتها، فأزمة الاستقراء هي الطريقة التي يتم بها تبرير القفز اللاَّمعقول من ظواهر جزئية بغرض

الوصول إلى قانون عام ينظم الظاهرة ككل. لقد رفض بوبر أن يكون المنهج الاستقرائي هو المنهج المعبر عن السير الحقيقي للعلم مستبدلا إياه بمنهج جديد ينسجم مع أسس العقلانية النقدية، ينطلق من العقل (الفروض والتخمينات)، وليس من الملاحظة والتجربة لينتهي إلى المحاولة الدائمة لتفنيد ودحض الحقائق العلمية، لا تبريرها.

ولئن استبعد بوبر الاستقراء كمنهج للكشف عن الحقائق العلمية، فلقد استعاض عنه ـ اتساقا مع إبستيمولوجيته المفتوحة ـ بالمنهج الفرضي الاستنباطي القائم على النقد، منهج المحاولة والخطأ، منهج اقتراح الفروض الجريئة أو الجسورة، وتعريضها لأعنف نقد ممكن كشفا لمواطن الخطأ فيها وإزالتها لمصلحة الحقيقة، فالخطأ لا الصواب هو الضامن لتطور العلم[٢٢]. والحقيقة التي يقصدها بوبر هي الحقيقة المؤقتة التي تقبل الخطأ بوصفه مكونا جوهريا لها ذو قيمة إيجابية، لأن بنية العلم بالأساس بنية مفتوحة، وإذ ذاك فالحقيقة لا تحيا إلا بتوافر شرط القابلية للخطأ أما الاعتقاد بأن اليقين هو الغاية القصوى لها فهو دعوة صريحة إلى موت الحقيقة.

إنَّ بوبر بهذا التوجه يكون قد حرر العلم من الدوغمائية(الوثوقية) والانغلاق، محدثا انقلابا في إبستيمولوجيا المنهج العلمي؛ فمن إبستيمولوجيا تبدأ من الملاحظة وتصعد منها إلى الفرض وصولا إلى القانون، إلى إبستيمولوجيا تبدأ من الفرض وتهبط منه إلى وقائع الملاحظة التجريبية. فالانطلاق من الملاحظة الخالصة بمعزل عن أيَّة نظرية هو أمر عبثي وتاريخ العلم يؤكد هذا ولا ينفيه. لكن هذا لا يقودنا إلى الاعتقاد بأن بوبر ينكر الملاحظة بشكل تام، فلها كما للتجربة دورا ايجابيا يتمثل في نقد الفروض والنظريات العلمية والمفاضلة بينها، يكتب في هذا الصدد: « إن النقد هو الوظيفة الحاسمة للملاحظة والتجربة في العلم، لا يمكن للملاحظة والتجربة أن يؤسسا أي شيء بصفة نهائية، لأن ثمة دائما إمكان الخطأ النظامي من خلال سوء التأويل النظامي لهذه الواقعة أو تلك، على أن الملاحظة والتجربة يلعبان بالتأكيد دورا مهما في المناقشة النقدية للنظريات العلمية، وأساسا يساعداننا في استبعاد النظريات الأضعف، وبهذا يسبغان فقط في الوقت الحاضر تأييدا على النظريات الراهنة أي على النظريات التي خضعت لاختبارات عسيرة، لكن يتم تفنيدها»[٢٣].

و يتحدث بوبر في العديد من مؤلفاته عن ثلاث مراحل للمنهج العلمي النقدي هي:

–مرحلة المشكلة، وهذه الأخيرة هي نقطة البدء، وهي إما مشكلة عملية واقعية، وإما مشكلة نظرية،

–مرحلة محاولة الحل واقتراح حل مؤقت، أي تقديم فروض ونظرية جديدة،

–مرحلة الاستبعاد، أي استبعاد النظريات الخاطئة من خلال المفاضلة بين الحلول المقترحة(النظريات المؤقتة) واختيار إحداها، عملا بمعيار القابية للتفنيد[٢٤].

ويقع التعبير عن هذه المراحل ـ اختصارا ـ في الصيغة التالية:

مشكلة ١ ← حل مؤقت ← استبعاد الخطأ ← مشكلة ٢

P1 → T.T → EE → P2

حيث تشير P1 إلى مشكلة أوّلى (Problem1) ، وتشير TT إلى محاولة حل (Tentative Theory). وتشير EE إلى إلغاء أو استبعاد الخطأ (Error Elimination)، وتشير P2 (Problem2) إلى مشكل ثاني[٢٥].

كما أشار بوبر في مؤلفه « منطق الكشف العلمي » إلى قواعد منهجه، منها:

القاعدة الأولى: تمثل هذه القاعدة جوهر المنهج النقدي، فمن خلالها تبدو ـ من حيث المبدأ ـ خطة العلم مفتوحة، وجدل لانهائي بين الحدوس والتفنيدات أي لا يمكننا القول أن البحث في قضايا العلم يقف عند حد معين، وأنه تم التحقق منها بشكل نهائي وفلا يمكن أن نتوقع من الميتودولوجيا صدقا راسخا، وإنما نتوقع من العلم تقدما أكبر، ويصبح على درجة عالية من الصدق، وأي ادعاء مخالف لهذا سيعرض بنية العلم للانغلاق والتحجر والجمود.

القاعدة الثانية: إذا افترضنا فرض وتم اختباره، فلا ينبغي التخلي عنه، حتى وإن صعب علينا تقديم سبب نجاحه أو يمكن استبداله بفرض أكثر قابلية للاختبار.

القاعدة الثالثة: وتتعلق بقاعدة قابلية النظرية العلمية للاختبار، إذ لا تقبل النظرية العلمية التبرير أو التحقيق، وإنما من أهم خصائصها، القابلية للاختبار وهذا معيار موضوعيتها[٢٦].

القاعدة الرابعة: يضع بوبر هذه القاعدة الميتودولوجية في تناظر تام مع مبدأ العلية، إذ يدعو الباحث إلى عدم الانسياق وراء البحث عن القوانين الكلية، وعن ترابط النسق النظري، وفي المقابل عدم توقفه(الباحث) عن محاولة تفسير أي نوع من الحوادث التي يمكن أن يصفها تفسيرا عليا[٢٧].

ومن خلال مناقشته للنظريات التي كانت سائدة في عصره كالنظريّة النسبيّة لأينشتاين، النظريّة الماركسيّة في تفسير التاريخ، نظريّة التحليل النفسي لـ فرويد ونظريّة علم النفس الفرديّ لـ ألفرد آدلر وعملا بمعيار القابلية للتكذيب، حكم **بوبر** على أن نَّظرية النِّسبيّة نموذج للعلم الأصيل والحقيقة العلمية، بينما النَّظريات الأخرى هي نَّماذج واضحة عن أشباه الحقائق. هذه النظريّات الثلاث على الرغم من تقمّصها مكانة النظريّة العلميّة؛ إذ تبدو كأنّها قادرة فعليًّا على

شرح كلّ شيء حدث في المجال الذي تتناوله، إلّا أنّها في الواقع أقرب إلى الخرافات والأساطير البدائيّة منها للعلم ـ إنّها أشبه بالتنجيم من علم الفلك[٢٨].

إن محاولة كارل بوبر النقدية رغم استفادتها ومعاصرتها للتحولات التي شهدها العلم المعاصر لم ترق إلى مستوى نقض المنهج والقول بتهافته، إذ بقيت أطروحاته وفية لمقولة المنهج كسبيل لتقصي الحقيقة، فبدلا عن المنهج الاستقرائي القائم على مبدأ التحقق اعتمد بوبر على المنهج الفرضي الاستنباطي القائم على مبدأ القابلية للتكذيب، وجدل الحدوس والتفنيدات.

ثانيا: الفوضوية الإبستيمولوجية وتحرير الحقيقة من أسر المنهج

أفرزت الثورات والأزمات التي شهدها العلم في النصف الثاني من القرن العشرين، في مجال الفيزياء النظرية (النظرية النسبية، نظرية الكوانتم) تحولا جذريا في إبستمولوجيا العلم المعاصر أدى إلى تقويض أسس العقلانية العلمية الحداثية والتشكيك في أبرز المفاهيم التي قامت عليها، كالموضوعية واليقين، والعقل والعلم والمنهج، وحل محلها مفاهيم أخرى من قبيل: النسبية، اللاعقل، اللاعلم، اللامنهج. هذه المفاهيم، تشكل مقومات ما أصبح يعرف في الابستيمولوجيا المعاصرة بـ الإبستمولوجيا اللاعقلانية أو الفوضوية الإبستمولوجية(***) *Epistemological anarchism*، لصاحبها فيلسوف العلم النمساوي بول فيرابند *Paul Feyerabend* (١٩٢٤ـ ١٩٩٤) إذ تعد وجهة نظره حول العلم حسب آلان شالمرز « واحدة من أكثر وجهات النظر جرأة واستفزازا، وأي عرض حول طبيعة العلم وموقعه يريد لنفسه أن يكون كاملا، لابد ألا يغفل هذا التحليل النابغ والفريد من نوعه»[٢٩]. بفضل هذه الإبستيمولوجيا تراجعت التصورات التي ظلت تعالج الفاعلية العلمية معتبرة إيَّاها ماهية ذات بنيان مرصوص متميز ونمت تصورات نقدية، جعلت العلم وصنميه الأكبرين المنهج والعقل في مرمى سهام النقد. ويمكن الوقوف عند خصائص هذه الإبستمولوجيا من خلال سؤالين رئيسين طرحهما **فيرابند** في معرض مناقشته لموضوع العلم، السؤال الأول: ما هو العلم؟ والسؤال الثاني: ما هو الشيء العظيم في العلم الذي يجعل منه مفضلا وأرقى من النشاطات المعرفية الأخرى؟ هل بسبب منهجه، أو بسبب نتائجه المهمة؟[٣٠]

إنَّ الإجابة عن السؤال، بالنسبة إلى **فيرابند** تخالف ما عداها من الإجابات؛ فهو يشكك في قيمة تلك الإجابات، لمناهضته لكلِّ الأنساق الابستمولوجية والميتودولوجيات المتداولة، وانتقاداته الصارمة لجميع نظريات العقلانية الحديثة والمعاصرة، إذ يقف فيرابند ضد النَّزعة الاستقرائية، ضد العقلانية النقدية البوبرية وضد المقاربات الإبستمولوجية المعاصرة الَّتي قدمها توماس كون وغريمه وصديقه إمري لاكاتوس.

نتبين ذلك من كتابه **ضد المنهج ـ Against method** (١٩٧٥) الَّذي حاول من خلاله رفض كلَّ محاولة إبستمولوجية وكل ميتودولوجيا تسعى إلى بناء نظرية تستهدف عقلنة الممارسة العلمية، ورسم صورة عقلانية للعلم، وأن يبين أن العقل كما هو عند المناطقة وفلاسفة العلم وبعض العلماء لا يناسب العلم، ولا يمكن أن يساهم في نموه وتطوره. وفي نظر **فيرابند** الاختيار بين العلم والعقل، بات ضروريا، لأن الاحتفاظ بالأثنين ما عاد ممكنا. ويمضي في كتابه **وداعا للعقل ـ Farewell to raison**(١٩٨٧) لتأكيد الفكرة نفسها، وفك الارتباط بين العلم والعقل؛ فليس كل ما هو عقلي علمي، والعلم أوسع نطاقا من العقل والعقل الكلي على وجه الخصوص[٣١]. وبقدر ما ينفصل العلم عن العقل ويتحرر من وصايته المنهجية بقدر ما تتسع دائرته، وتسقط عنه أقنعة زائفة جعلته أرقى وأفضل ما توصلت إليه الحضارة الإنسانية وتحديدا العقل الغربي والحداثة الغربية. فليس للعلم أيّ ميزة تجعله بمنأى عن النَّقد والمساءلة، كأنه ليس نشاطا إنسانيا وليس واحدا من انجازات حضارية عدة، بل العلم من منظور فيرابند « أساسا عمل فوضي: والفوضوية النظرية أكثر إنسانية من العلم ومن المرجح أنها تشجع التقدم أكثر من البدائل المنهجية المتمثلة في القانون والنظام»[٣٢]. هذا العزوف عن مساءلة العلم ونقده ليس إلا موقفا إيديولوجيا؛ فالعلم أصبح يماثل في استبداده الإيديولوجيا التي جاء ليحاربها.

لا يتوقف الأمر عند تبجيل العلم بل يتعداه إلى تبجيل العلماء والاعتقاد في صحة ما يرونه وحكمهم على المجتمع نافذ، يجب أن يقابل بالتبجيل نفسه الذي كان يقابل به حكم الأساقفة والكرادلة، منذ زمن ليس ببعيد. الأمر الذي جعل **فيرابند** يناصبه العداء، ويشن حملة شعواء ضدّ العلم والعلماء دفاعا عن المجتمع الحر الذي يكون فيه لكلّ التقاليد والثقافات والأنظمة المعرفية حقوق متساوية، بغض النَّظر عن تصور التقاليد الأخرى، فليس للعلم الغربي، أيُّ سمة تجعله أسمى من السحر والشعوذة أو التنجيم. لقد عاش الإنسان آلاف السنين قبل أن يولد العلم الغربي، والقبائل البدائية لديها من المعارف ما يكفل لها البقاء؛ فالعلم إذا صح فهمه لا يقيم الحجة ضد هذه الأنماط فكل التقاليد متساوية فيما بينها ولها الحقوق نفسها[٣٣]. لكن لمَ يحظ العلم دون سواه بهذا التجبيل والتقدير؟ الإجابة عن هذا السؤال هي في الحقيقة الإجابة عن السؤال الثاني: ما هو الشيء العظيم في العلم الذي يجعله مفضلا؟ هل الأمر يتعلق بمنهجه؟ أو نتائجه؟

في نظر **فيرابند** أساس هذه المفاضلة أو المقايسة خاطئ؛ إذ هم يفاضلون بين العلم وغيره من المجالات المعرفية بالنَّظر إلى معايير العلم ذاته، كالمنهج، فمن الخطأ الفادح اختزال العلم إلى بعض القواعد الميتودولوجية، الثابتة والراسخة رسوخا تاما، بحيث يكون كل خرق لها أو

كل خروج عنها خروجا عن العلم في حد ذاته، بينما العكس هو ما يجب أن يسود،« فنحن اليوم ـ كما يقول فيرابند ـ مضطرون إلى ممارسة العلم دون أن تكون لدينا قدرة على الركون إلى أي منهج علمي محدد تماما، وراسخ تمام الرسوخ»[٣٤]. وتاريخ العلم يؤكد أن العلم ما كان له أن يتقدم لولا هذا الاختراق؛ فـ جاليليو ـ على سبيل المثال ـ ما كان له أن يحقق انجازاته العلمية ما لم ينتهك ما اعتبر في زمنه القواعد الأساسية للمنهج العلمي، ومن لا يفعل ذلك يجهل حقيقة العلم، فالعلم مشروع فوضوي لا تحكمه خطة حاكمة ولا وجود لمنهج علمي كلي لا تاريخي يحكم مسيرة العلم، فكل المحاولات التي أنجزها الميتودولوجيون والإبستمولوجيون الَّذين يهدفون إلى تحديد ماهية العلم وتسطير مناهجه وطرائقه هي محاولات فاشلة تضر بالعلم أيّما ضرر، فمن الضروري فك عرى الارتباط القوي والخفي في العلم والمنهج سواء في العلوم الرياضية أو في العلوم الطبيعية أو في العلوم الإنسانية.

أما فيما يخص رده على العامل أو السبب الثاني، فإنَّه يقر أنه إذا كان مشروعا أن العلم يحوز منزلة خاصة بفضل نتائجه، فلا بد أن تعد هذه حجة قوية فقط لو كان في مقدورها أن تبين أمرين: الأوَّل، أن أيّة رؤية أخرى ـ عدا العلم ـ لم تتمخض عنها نتائج يمكن مقارنتها بنتائجه. إنَّ العلم الحديث إن كان يستحق المدح والاعجاب بسبب انجازاته، فإن انجازات الإنسان الحجري تستحق الاعجاب والثناء كذلك فاكتشاف النّار يعد انجازا أسطوريا بما لا يقاس. ويمضي فيرابند في تعداد الأمثلة الَّتي تفند تفوق العلم بسب نتائجه لينتهي إلى نتيجة تتمثل في تفوق بعض التقاليد المعرفية كالأسطورة عن العلم. والأمر الثاني، أن نتائج العلم قائمة بذاتها، ولا تدين بشيء لأية فعالية أو نشاطات أخرى لا علمية، بيد أن تاريخ العلم يؤكد أن نتائج العلم ليست حاصل مجهود علمي خالص؛ إذ لا توجد فكرة واحدة ذات أهمية لم تنتحل من مكان آخر، والمثال الذي يسوقه لنا **فيرابند** في هذا الصدد هو الثورة الكوبرنيكية، فلقد استقى **كوبرنيك** أفكاره من الفيثاغوري **فيلولاوس**، حيث تبنى أفكاره ودافع عنها. يقال الشيء نفسه عن علم الفلك والطب[٣٥].

وإذا لم يكن تفوق العلم نابع من نتائجه أو من العلم في حد ذاته، فإن هذا التفوق هو نتيجة قرار سياسي؛ فالعلم وبدعم من السياسة بسط هيمنته على كل مناحي الحياة مقصيا بذلك أي فعالية أخرى بإمكانها أن تفضي إلى النتائج نفسها، أو قد تتفوق عليه. والدليل على ذلك الطب التقليدي الصيني(التداوي بالأعشاب، الوخز بالإبر ثنائية الين يانج، نظرية تشي...إلخ) الذي تم استبعاده لزمن طويل من الجامعات و المستشفيات ليحل محله الطب الغربي، لكن نتيجة قرار سياس اتخذ سنة ١٩٥٤ تم الرجوع إلى الطب التقليدي الصيني الذي كشف عن فعالية في

العلاج والتشخيص تفوق نظيرتها في الطب الغربي[٣٦]. لأجل ذلك يدعو فيرابند إلى استقلال العلم عن السياسة، استكمالا لمشروع فصل الكنيسة على الدولة، وليتحقق المجتمع الحر الديمقراطي الَّذي يسمح بالمنافسة الشريفة بين التقاليد المعرفية على اختلاف أنواعها، فليس ثمة هيراريكية(تراتبية) معرفية.

ثالثا: هيرمينوطيقا غادمير ـ الحقيقة كمعطى لامنهجي

١. أولوية الفهم على المنهج في العلوم الإنسانية

لئن كان الفضاء الدِّيني واللاَّهوتي هو الَّذي احتضن مفهوم الهرمينوطيقا وحدد دلالته وأثار بعض قضايا المعنى والتأويل من خلال تفسير النُّصوص المقدسة سيما في التقاليد اليهودية والمسيحية، فإنَّ الإطار المعرفي الَّذي أصل هذا المفهوم هو إطار فلسفي، استهله في العصر الحديث شلايرماخر Schleiermacher (١٧٦٨-١٨٣٤) ومن بعده دلتاي. أما شلايرماخر فنقل مجال اهتمام الهرمينوطيقا من دوائر اللاَّهوت إلى فضاء التفكير الفلسفي لتكون فنّا لعملية الفهم وشروطها في تحليل النُّصوص؛ مُحدثا بذلك (والوصف لبول ريكور) ثورة كوبرنيكية أُولى بين منحى الهرمينوطيقا في نسختها اللاَّهوتية، والهرمينوطيقا الجديدة في شكلها الفلسفي؛ ذلك أنَّه انتقل من السؤال: ما معنى النَّص(النص مقدس)؟ في الهرمينوطيقا التقليدية، إلى السؤال: ما الفهم؟ في الهرمينوطيقا الحديثة[٣٧]. إنَّ هذا المجهود استحق لأجله شلايرماخر أن يكون أبا للهرمينوطيقا الحديثة، لكنه لم يكن معنيا بربط الهرمينوطيقا بالقضية الإبستمولوجية في العلوم الإنسانية. ومن حيث انتهى شلايرماخر يبدأ دلتاي بالبحث عن فهم صحيح في مجال علوم الروح، ويعمل على تطوير مقولات الهرمينوطيقا الكلاسيكية عند سلفه، منتحيا بها منحا جديدا إنَّه صاحب محاولة توسيع مجال الهرمينوطيقا ـ على حد تعبير غادامير ـ إلى أبعاد أرغانون لعلوم الفكر،عندما « طَوَّر بوعي التأويلية الرومانسية ووسعها إلى منهج تاريخي، وفي الحقيقة وسعها إلى إبستمولوجيا للعلوم الإنسانية»[٣٨]، معنى هذا أن دلتاي بمسحة رومانسية ـ كما جاء في القول ـ واصل فتح أفق الهرمينوطيقا على عوالم مجهولة بانعطاف استراتيجي للهرمينوطيقا من فرع ملحق بالفيلولوجيا إلى الإبستمولوجيا، يرى في الهرمينوطيقا جذر ما يمكن أن نطلق عليه أرغانون علوم الروح. لكن محاولته بالرغم من جدارتها، لم تقدم حلا لمشكلة العلوم الإنسانية، وبقيت معها الهرمينوطيقا أسيرة المنهج، ولم تستطع التخلص من النَّزعة الموضوعية الَّتي ارتبطت بالنموذج السائد في العلم الطبيعي الحديث إلاَّ مع **غادامير**، فعلى النقيض من أستاذه(مارتن هيدجر)، أعاد طرح التساؤل الديلتي(نسبة إلى دلتاي) حول زعم العلوم الإنسانية

امتلاك الحقيقة، وهي العلوم التي نظر إليها هيدجر في مقدمة كتابه(الكينونة والزمان) على أنها علوم مشتقة، أو متفرعة، ما يعني أنها ليست علوما قائمة بذاتها[٣٩].

لم يكن مسعى غادامير من ذلك إلا تجاوز النَّموذج الإبستمولوجي من أجل اكتشاف مبحث الحقيقة وهو ذلك النَّوع من الحقيقة الذي يتخطى العلم وأدواته وتقنياته المنهجية. إنّ ما يسم هرمينوطيقا **غادامير**، ويجعلها تختلف عن الهرمينوطيقا ذات الطابع المنهجي هو توجهها رأسا إلى مشكلة "**الفهم**"، لا في مستواه الإبستمولوجي بل في مستواه الأنطولوجي. فالفهم نمط وجود الدزاين نفسه. وبهذا المعنى بالذات استعمل **غادامير** مصطلح التأويلية بحيث اكتسبت معه مفهوما جديدا، أضحت بموجبه نظرا فلسفيا في امكانات الفهم ذاته بصورة عامة، وشروطه التاريخية والأنطولوجية خاصة[٤٠] ، من خلال إثارته لمجموعة تساؤلات مماثلة من حيث صيغتها لتلك التي طرحها **كانط** من قبل، عندما كان يؤسس للمعرفة تأسيسا نقديا.

ومما أثاره غادامير: كيف يتحقق الفهم؟ وكيف يكون؟ وكيف أنّه سمة سمات الإنسان الجوهرية بوصفه باحثا عن المعنى[٤١]؟ ما دَفعُ غادامير بسؤال "الفهم" إلى الواجهة إلاَّ ليعلن بأن الذّات ليست هي المقام الوحيد للسّؤال عن الوجود. يجب أن نكف عن تأوّل معنى "الفهم" وفقاً لـ براديغم الذات، فالأمر يتعلق بالخروج من براديغم الذات إلى براديغم اللغة، لأنّ مسار التأويل من البداية إلى النهاية مسار لغوي. واللغة ليست مجرد أداة للتعبير بل هي حاملة للوجود، حاملة للخبرة الإنسانية وبذلك تصبح هي الوجود الجدير بالفهم. وحيث لم تعد الذات علامة على كوجيطو سابق عليها فنحن والقول لـغادامير «**لا نوجد أبدا بوصفنا وعيا قبالة العالم نحن بالأحرى دوما، داخل كل علم بأنفسنا وكل علم بالعالم محاصرون باللغة التي هي لغتنا**»[٤٢].

لا يتوقف الأمر عند هذا الحد(الطابع اللُّغوي للفهم)، إذ يرفض الادعاء بإمكانية اخضاع "الفهم" في حد ذاته لقواعد منهجية يقول: « لئن جعلنا الفهم موضوعا لتفكيرنا، فليس المرمى من وراء ذلك هو فن الفهم أو تقنية الفهم على النّحو الذي كانت تسعى إليه الهرمينوطيقا ذات الطابع الفيلولوجي واللاهوتي(...) إذ ليس من اهتمامي أن أضع قواعد للعلوم أو لصروف الحياة، بل أسعى إلى تصحيح التفكير الزائف في ماهيتها»[٤٣]. ولا يتم ذلك إلاَّ بعقد الوصل من جديد مع العلوم الإنسانية والنَّظر في قضاياها الإبستمولوجية من زاوية فلسفية أنطولوجية، وبالاتجاه نحو قوة الحقيقة المتجلية في "الفهم" والانزياح عن كل تقنية منهجية.

ومن خلال كتابه **الحقيقة والمنهج (1960) Vérité et méthode** وضع **غادامير** مفهومي المنهج والموضوعية موضع المساءلة والمحاكمة [٤٤]. بل إنَّ عنوان الكتاب نفسه يكشف عن تصورات واضحة حول فكرة المنهج والحقيقة، ويضعنا منذ البداية أمام تساؤل حول ماهية

العلاقة بينهما، لذلك يذهب بعض الباحثين إلى اعتبار أنّه كان من الأنسب لـ غادامير أن يطلق على كتابه عنوان: الحقيقة أو المنهج. فالكلمة الفصل هي للحقيقة[٤٥]. ويذهب آخرون إلى أن عنوان الكتاب نفسه « ينطوي على تهكم، فالمنهج عنده ليس الطريق الملكي إلى الحقيقة. بل من دأب الحقيقة على العكس، أن تفوت رجل المنهج وتروغ منه»[٤٦]. ويُرجِّح البعض إلى أنه يساء فهم هذا الكتاب على أنه ضد المنهج، في حين أنه يرسى دعائم منهج جديد مضاد لنموذج المنهج في العلوم الطبيعية، وهو الذي ساد العلوم الإنسانية في القرنيين الماضيين[٤٧].غير بعيد عن هذه القراءات النَّقدية والتأويلية لعنوان الكتاب، فإنّ مضمونه لا يدع مجالا للشك أنّ الأطروحة الأكبر التي أجهد غادامير نفسه لدحضها هي القول أن الهرمنيوطيقا هي المنهج الخاص بالعلوم الإنسانية. فهل حقا تكمن الحقيقة في القول اللاَّمنهجي؟ نرى أنّ هذا التساؤل مشتق هو الآخر من السؤال الآتي: هل الحقيقة هي دوما حكرا على العلوم الطبيعية، في حين أن علوم الروح هي تجارب بلا مفهوم، بلا حقيقة أصلا؟

أولا: يؤكد غادامير أنّ المنهج لا يحتوي الحقيقة فـ« الظاهرة الهرمينوطيقية ليست، في الأصل، قضية منهج على الاطلاق لأنّ الأمر هنا، أي في العلوم الإنسانية، لا يتعلق بمنهج فهم علمي يسعى، فيما يسعى إليه، إلى بناء معرفة قارّة تستجيب لكمال المنهجية العلمية. مع أنّ الأمر، هاهنا، تحديدا، يتعلّق بالمعرفة والحقيقة»[٤٨]. ويتعلق عل وجه التحديد بالفهم، وهذا الأخير ـ كما سبق ذكره ـ هو نمط وجود الدزاين ذاته، وهو ينتمي إلى وجود ما هو قابل للفهم. لأجل ذلك تصبح مهمّة "الفهم" عند **غادامير** تكمن في تجاوز الطرح المنهجي العلمي للحقيقة. وهنا يميز **غادامير** بين نوعين من الفهم:

–**الفهم الجوهري** (فهم محتوى الحقيقة)، معناه ضبط حقيقة ذلك الشيء موضوع الفهم.

–**الفهم القصدي** ، معناه معرفة الظروف والأسباب الذاتية والتاريخية التي أدت إلى الاقرار بشيء ما أو القيام بفعل ما. والفهم في دلالته العميقة يتعلق في نظر **غادامير** بالنوع الأول، بمعنى فهم مضمون الحقيقة. أما الفهم القصدي فنلجأ إليه لحظة نعجز عن فهم هذه الحقيقة[٤٩].

والفهم في دلالته العميقة يتعلق بالنوَّع الأول، بمعنى فهم مضمون الحقيقة. أما الفهم القصدي فنلجأ إليه لحظة نعجز عن فهم هذه الحقيقة، إنَّه وسيلة إستراتيجية يستعان بها في اللحظة التي يخفق فيها الفهم الجوهري على ادراك حقيقة ما يؤطره التساؤل الآتي: ماذا كان يقصد هذا الفردا بالذات؟

ثانيا: إنَّ الحقيقة في مجال العلوم الإنسانية لا تكمن في المعطى العلمي، ولا المنهج العلمي الطريق الأمثل لتحصيلها أو البحث عنها؛ في نص له بعنوان «ماهي الحقيقة ؟» يتساءل

غادامير وعلى نحو إنكاري: « هل أنّ العلم مثلما يريد هو أن يقنعنا بذلك، هو الشكل الأخير والمؤتمن الوحيد عن الحقيقة؟ إلى أي مدى تكون المناهج العلمية مسؤولة عن أنّه ثمة الكثير من الأسئلة الّتي لا يملك لها العلم إجابة وهو مع ذلك يمنعنا من الخوض فيها؟»[٥٠]. إنَّ هذا الارتباط وإن كان واقعا في العلاقة بين المنهج والحقيقة في العلوم الطبيعية، فإنَّ الأمر مختلف في العلوم الإنسانية، فهو لا يعترض على حقائق العلم الحديث، إنّما يرفض أن يقع اختزال الحقيقة في نموذج الحقيقة العلمية. إنَّ إشكالية العلوم الإنسانية تكمن في «أن المرء لا يدرك بشكل صحيح طبيعتها إذا قاسها بمقياس معرفة متقدمة على نحو منتظم. ولا يمكن لتجربة العالم التاريخي والاجتماعي أن ترقى إلى مرتبة علم عن طريق الإجراء الاستقرائي للعلوم الطبيعية»[٥١]. إنَ نظرية التطور، وبالمثل محاولة **دلتاي** ـ مع اختلاف في المنطلقات والغايات ـ فشلتا في تحقيق علمية العلوم الإنسانية، لتجاهلهما كينونة الإنسان وسياق تواجده داخل التاريخ. وهكذا، ينتهي **غادامير** الى أننا لا نستطيع في العلوم الإنسانية أن نتحدث عن موضوع البحث بذات الطريقة التي نتحدث بها عن العلوم الطبيعية؛ ففي العلوم الإنسانية يكون الحاضر وانشغالاته هو الذي يحفّز تساؤلات البحث الخاصة المتعلقة بالتراث، تلك التساؤلات التي نُعنى ببحثها.

٢.من تقويض فكرة المنهج إلى التأسيس لمشروعية الحقيقة اللامنهجية

إذا كانت الحقيقة لا تشير إلى معاني اليقين، والاطلاق، فهذا لا يعني هذا أن هرمينوطيقا **غادامير** قد تخلت تماما عن مفهوم المنهج، وبالتعبية تخلت عن مفهوم الموضوعية. إنّ المنهج الذي يقصده **غادامير** هو منهج العلم الحديث الذي يتوخى الموضوعية، لكنّه في المقابل ساهم في تعميق اغتراب الإنسان المعاصر، فعلى الرغم من أنَّ فكرة المنهج التي تبنتها علوم الروح كانت محاولة لتجاوز اغتراب الإنسان إزاء العالم، إلا أنها قد ردت على هذا الاغتراب باغتراب مماثل. وثمّة شكلان من الاغتراب ينادي **غادامير** بضرورة تحرير الأنظمة الإنسانية منهما: اغتراب الوعي التاريخي تحت شعار قراءة التاريخ قراءة علمية موضوعية، من خلال الحكم على الماضي بمعايير الماضي ذاته؛ واغتراب الوعي الجمالي القائم على استقلالية الحكم الجمالي عن كلّ أبعاد التجربة المعيشة. ومن هنا يبدو واضحا وجليا أن فيلسوفنا يريد وضع حد ـ إن جاز التعبير ـ لأسطرة المنهج.

انطلق غادامير ـ إذن ـ في تأويليته من وجوب نزع الصفة المطلقة عن المثل الأعلى للمنهج ولا يتحقق هذا الأمر إلاَّ بالسيطرة على المنهج عبر تجاوزه[٥٢]، لكن هذه المجاوزة لا تتم من داخل الهرمينوطيقا ذاتها بل بالعودة إلى مجال الفلسفة. والثابت أنّ غادامير وهو يفك عرى

الارتباط بين الحقيقة والمنهج، يواصل ذلك التوجه المعرفي العام للفينومينولوجيا الذي يسعى نحو التحرر من كلّ نزعة تحتذي نموذج العلم الطبيعي التقليدي، ووفقا له تتأسس الحقيقية على نوع من اليقين الذي لا يقبل الجدل، ويوجد بشكل مستقل عن الإنسان وعن عالمه المعيش، أو عالمه الأليف، لأنّه أخفق في امكانية موضعة التجارب الإنسانية، بل ـ كما سبق ذكره ـ حوّل الإنسان إلى مجرد شيء يعاني من الاغتراب إزاء نفسه، وإزاء العالم. والحال هكذا، وجد غادامير أن الهرمينوطيقا أمام خيارين:« فإما أن نطبق الموقف المنهجي وسنفقد كثافة الواقع، أو نطبق موقف الحقيقة، وعندها علينا أن نتخلى عن موضوعية العلوم الإنسانية»(٥٣)، كان خياره أن التأويلية المطوّرة ليست منهجا للعلوم الإنسانية، بل هي محاولة لفهم ما هي العلوم الإنسانية حقيقة، بتجاوز وعيها الذاتي المنهجي، وما يربطها بكليانية تجربتنا للعالم. يعني هذا أنّ على الهرمنيوطيقا أن تنأى بنفسها عن أن تكون مجموعة من القواعد والمبادئ(٥٤).

وإذا كانت علوم الروح في نظر غادامير في حل من القول المنهجي، أو أنّها عصية على المنهج العلمي، فإنّ هذا لا يعني أنها تجارب بلا مفهوم، وبلا حقيقة أصلا. لذلك يدعونا إلى ضرورة إعادة النَّظر بل تجديد الجهاز المفاهيمي والنظري تجاه التجربة الإنسانية بما هي مفتوحة على كلّ أبعاد الحياة الاجتماعية(الثقافة، الدين، المقدس، التاريخ، الفن الأسطورة، ويمكن القول حتّى ما ينظر إليه على أنّه مدنس. ومبرر ذلك أنّ سبب الاخفاق في تأصيل العلوم الإنسانية يعود إلى الأوهام التي تسلطت على الفكر الفلسفي في القرن التاسع عشر، والتي انتهت إلى النَّظر الى كلّ أصناف الأحكام المسبقة، والتصورات الموروثة نظرة دونية، أي بوصفها عوائق يجب البدء بتحطيمها اذا أرادت العلوم الإنسانية أن تكون في مصاف العلوم الصحيحة. ويكفي العودة إلى موضوع العلوم الإنسانية لإدراك قيمة التعارض الذي أقامه **غادامير** بين الحقيقة والمنهج، حيث يقول« بدأت بحوثنا التي بين أيدينا مع مقاومة في العلم الحديث نفسه؛ لمزاعم المنهج العلمي الشاملة، وهي تهتم بتلمس تجربة الحقيقة التي تتعالى على حقل المنهج العلمي الإنسانية مرتبطة بأشكال من التجربة تقع خارج العلم؛ أي أنها ترتبط بتجربة الفلسفة، والفن والتاريخ نفسه، وهذه هي جميع أشكال التجارب التي بلغتها حقيقة معنية، إذ لا يمكن التثبت منها بوسائل منهجية مناسبة للعلم»(٥٥).

يبدو جليا أن غادامير سعى من خلال تقويضه لفكرة المنهج التأسيس لمشروعية حقائق لا يتوقف وجودها على المنهج، لا لشيء إلا لأنَّ موضوع العلوم الإنسانية يجب أن يأخذ مرتكزا آخر، لطالما تمَّ استبعاده من مجال المعرفة. هذه التجارب على تعددها وتنوعها ـ بخلاف العلوم الطبيعية ـ ترتبط بالرِّقة والدِّقة وفن الممارسة الذاتية أكثر منه بمناهج مطبقة وصارمة. وسنكتفي

بضرب مثالين عن ذلك، يتعلق المثال الأول بالحقيقة التاريخية، والمثال الثاني يخص رديفتها الحقيقة الفنية.

١.٢. مشروعية الحقيقة التاريخية

من الحقائق التي أكد غادامير تجلي الحقيقة من خلالها، الحقيقة التاريخية، وهنا نجده يتساءل عن: كيف نفهم الوثائق أو النُّصوص التاريخية المنحدرة إلينا من الماضي؟ وهل يستطيع المؤرخ تجاوز أفقه الراهن في فهم الظاهرة التاريخية؟ الماضي عند **غادامير** ليس كومة من الوقائع مضت وانقضت يمكن استدعاؤها بفعل التذكر، وتحويلها من خلال أدوات البحث العلمي وتقنياته إلى موضوع للوعي، وإنّما الماضي تيار نتحرك فيه، ووجودنا يكون متأثرا بمجمل تاريخينا؛ فنحن نتعرف على أنفسنا من خلال التعرف على تاريخنا، وهذا لا يحدث من خلال دراسة منهجية للتاريخ كموضوع مستقل عنا؛ فالتاريخ يصنع عندما يؤثر فينا، بل التاريخ في الواقع لا ينتمي إلينا بل نحن من ننتمي إليه، وإذ ذاك لا بد من تأويله.

لكن ما وجه الحاجة إلى التأويل في التاريخ؟ يجيبنا غادامير: « التأويل ضروري حين لا يمكن فهم نص ما فهما مباشرا، وحين لا يجد المرء في نفسه استعدادا لأن يثق بما تعرضه علينا ظاهرة. وعلى هذا النحو يؤول عالم النفس؛ وذلك بأن لا يقبل تعبيرات الحياة في معناها المقصود، إنما يحفر في ما حدث في طبقات اللاوعي. وعلى الوجه نفسه يؤوّل المؤرخ معطيات التراث كيما يكتشف المعنى الحقيقي الذي تعبر عنه، ويكشف في الوقت نفسه ما تخفيه هذه المعطيات»[٥٦]. يضعنا هذا القول، وجها للوجه أمام أمرين؛ الأوَّل هو أن الحقيقة التي يتضمنها نصا تاريخيا حمالة أوجه، وأن الانكفاء عن التأويل والاكتفاء فقط بظاهر النص طلبا للأمانة العلمية والتاريخية، لا يخدم الحقيقة التاريخية. وبحسب **نيتشه** يجب أن تتضمن الأمانة مقدارا من الخيانة[٥٧]. والخيانة في مجال الفكر والمعرفة، وفي مجال العلوم الإنسانية على وجه التحديد تتعارض مع الموضوعية، فأن نخون معناه أن نكون متشككين ـ هذا هو الدرس النتشوي المستفاد من السفسطائيين ـ إزاء النَّص التاريخي فتاريخ نيتشه الجنيالوجي يستغني عن كل إحالة أو إستناد إلى الحقيقة، فليس هناك مدلول أصلي، ليست هناك حقائق، هناك فقط تأويلات، وتناسل للمدلولات[٥٨]. وليس في الأمر غضاضة يمجها الذوق السليم، إنْ يُقبل المؤرخ على تَؤول النُّصوص التاريخية بكل حمولته الذاتية، فالامتثال للذات الذي يستتبع الفهم لا يحمل بالضرورة أي ضرر أو انتقاص من حقيقة ما تمَّ فهمه، بل سيصبح شرطا لإمكان المعنى، وكل محاولة لاستئصاله من العلوم الإنسانية باسم مثال مجرد ومستلب للموضوعية تنمُّ عن عدم دراية كافية بنمطها المعرفي السائد.

أما الأمر الثاني، فيخص الوعي الإنساني، إذ قد مضى الوقت الذي ينظر فيها إلى هذا الأخير كوعي حامل لدلالة العلم اليقيني الراسخ، والمطلقات العقلية، والبديهيات الواضحة، كما الشأن في الفلسفات التأملية. أصبح هذا الوعي محكوما بما يسميه غادامير بـ«الوعي التاريخ الفعال» أو «الوعي المتأثر تاريخيا»[٥٩]، وهو الميل للإنصات أكثر من التحكم في الماضي. إنه اطلاق للماضي، فلقاء الأنا مع التراث ـ فيما يرى غادامير ـ يحدث عندما يلفت الماضي، متمثلا في نص، انتباه القارئ في دعوته للحقيقة [٦٠]. إنَّ وعيا كهذا يتناسب وإدراك حقيقة محدودية وتناهي الوعي الانساني، فلم يعد بالإمكان النَّظر إليه إلا في سياق تجربته المتناهية. وبالتضاد مع المدرسة الرومانسية في التاريخ، والتي ترى أن الحكم على الماضي يجب أن يكون بمعايير الماضي ذاته، عملية تأويل النَّص التاريخي عند **غادامير** تعني « **بدقة تفعيل تصورات المرء المسبقة حتى يمكن أن يجعل معنى النص يتكلم إلينا**»[٦١]، إذ لا يمكن فصل الأحكام المسبقة عن الواقع التاريخي لأنها جزء منه يستحيل على المؤرخ أن ينفك عن ذاته وعن معايير أفقه التاريخي وأحكامه المسبقة، التي تلعب دورا مهما و مؤثرا في عملية التأويل والفهم، و محاولة من هذا النوع، ليست فقط مستحيلة.

وبالتوافق مع هذا المقتضى، تصبح الأحكام المسبقة والتصورات القبلية، وانفتاح الذات على الموضوع هي المحددات لعملية الفهم لا المعيقات لها. ولذلك كان نقد **غادامير** موجها بالأساس لفكرة "الوعي التاريخي الفعال" الذي يتأسس على المبدأ الداعي إلى التخلص من النَّوازع والأهواء الذاتية لتجربة المؤرخ الحاضرة، التي تلون حكمه، وتحول بينه وبين رؤية الماضي رؤية موضوعية، وتوسع الفجوة بين الذات والموضوع.

لم يكتف غادامير من خلال« **رفع تاريخية الفهم إلى منزلة مبدأ تأويلي** »[٦٢] التأكيد على ضرورة فهم الماضي انطلاقا من الأفق الحاضر للمؤول(المؤرخ)، وجَعَل البُنَى (الأحكام) المسبقة للفهم شرطا لا غنى عنه في كلّ عملية فهم وتأويل له، وإنما دعا المؤرخ الى تعلم كيفية الإنصات إلى نداء النص(التراث)، وهذا ما بينه من خلال ما دعاه بعملية الحوار الجدلي بين الآفاق التاريخية، أو ما أطلق عليه **انصهار الآفاقFusion des horizons** ، فالمعنى الذي يمتلكه نص تاريخي ما، لا يتحقق فهمه الاّ عبر عملية انصهار بين أفق المؤرخ وأفق هذا النص. وإذا كان دوركايم قد أكد بأنه خارج المجتمع (الضمير الجمعي) لا توجد أيَّة سلطة فكذلك يدافع غادامير عن السلطة التي تتمتع بها النصوص التراثية، ويعدها عقلية في جوهرها. لكن الاختلاف بينهما أن السلطة الدوركايمية للضمير الجمعي تقتضي الطاعة والإذعان، بينما السلطة التي يمنحها **غادامير** للتراث فهي مبنية على الحوار بين "الأنا" و"الأنت". ويحدث

اغتراب الوعي التاريخي، حينما نحاول فهم حوادث التاريخ ونُقيّم شهادات الماضي في ضوء سياقها التاريخي وروح عصرها، ونحن إذ نفعل ذلك فإننا نضع أنفسنا على مسافة نقدية من الماضي تحت مسمى الموضوعية التاريخية كضامن للحقيقة.

٢.٢مشروعية الحقيقة الفنية:

سؤال الحقيقة في الفن أو مشروعية الفن في ادعاء الحقيقة، هو من الأسئلة الصعبة، لكنه في الوقت نفسه من جنس الأسئلة الجديرة بالطرح، خاصة وأن العلاقة بين الحقيقة والفن في مستواها الجلي(الظاهري) لا الخفي تبدو محكومة بالتعارض؛ فحيث مقولات المنهج والموضوعية واليقين، والمعقول... وكل ما من شأنه أن ينتمي إلى الحقل الدلالي للحقيقة العلمية هي من سمات العلم، في مقابل هذا فإن: الوهم، الغواية، الظن، الهوى الانفعالات، المرئي والمحسوس... هي ما يسم الفن بميسمها، ويجعله بعيدا كل البعد عن الحقيقة وخلوا منها. ولئن وجدت هذه النظرة جذورها في المتن الأفلاطوني ـ على سبيل المثال ـ الذي ازدرى الشعر والشعراء واحتقر الفن والفانين، فإنها تعمقت لما استأثر العلم الطبيعي في العصر الحديث بخطاب الحقيقة مدعيا أن مجالات معرفية أخرى ومن ضمنها الفن لا يصلح في أحسن الأحوال إلا للترف والامتاع والمؤانسة، فالقول الفصل يكمن في ما يقدمه العالم من حقائق مصاغة في شكل قوانين تفرضها نفسها على جميع العقول، ولا تكمن البتة في ما ينظمه شاعر، ولا في ما ترسمه ريشة فنان....إلخ. إن هذا التوجه لم يستطع أن يسكت صوتا حاول احراج الإنسان من خلال الكشف عن وجه الحداثة السالب، ومن خلال نقد العلم والتقنية والتعبير عن تذمر الإنسان (الفنان) من الإنسان (العالم) أو الإنسان(الفيلسوف)، الذي أحال الإنسان إلى مجرد شبكة من العلاقات الحسابية، مختصرا إيّاه في بعد واحدا هو البعد المادي، مستأثرا بالحقيقة وكأنها ملكيته الخاصة.

ومن الأصوات التي نادت بضرورة اعطاء الفن حق التكلم، وضرورة العودة إليه بوصفه مشكاة الحقيقة الفيلسوف الألماني فريديريك شيللر وكتابه(رسائل في التربية الجمالية)، ومنه تناسلت معظم الآراء الفلسفية الألمانية التي رأت في الفن خلاصا للإنسان من عدمية العلم وشرور الحضارة، بل رأى فيه شيلنغ الأرغانون الوحيد والخالد، وهو من منظور شوبنهاور العين الوحيدة للعالم. ودفع فريدريك نيتشه (١٨٤٤ ـ ١٩٠٠) بشرعية الفن وجدارته في ادعاء الحقيقة إلى حدود قصوى، بوصف ممارسة نقدية للانفلات من ميتافيزيقا الذات ورديفتها ميتافيزيقا المنهج، وما لزم عنهما من تصورات خاطئة للحياة والوجود والقيم. ومن خلال مؤلفاته العديدة وخاصة(مولد التراجيديا) قدم نيتشه الفن كبديل عن العلم الحديث، الذي استحوذ على حقل الحقيقة، فلا شيء بوسعه أن ينقذ الإنسان غير الإعلاء من قيمة الفن والحد من طغيان العلم[٦٣].

مع نيتشه سيتوقف الفن عن كونه مظهرا، ووهما، وظلا للحقيقة، لا لشيء إلا لأن المظهر في حد ذاته سيغدو هو الحياة الجديرة بالحياة، وسيغدو الفن هو المهمة الأسمى والنشاط الميتافيزيقي الحقيقي في هذه الحياة[٦٤].

وفي السياق نفسه، يتفق مارتن هيدجر(١٨٨٩ ـ ١٩٧٦) مع نيتشه في المآل المأساوي للغرب، ويثور ضد تمجيد العلم وميتافيزيقا المنهج، باعتبارهما النموذج المثالي الذي يجب الاقتداء به إذا ما أردنا قولا فصلا في الحقيقة، وبالتضاد مع التصور الأفلاطوني لعالم الشيء بوصفه زيفا ووهما، وللفن بوصفه محاكاة وتمثلا وتشويها للحقيقة، وبالتضاد مع ميتافيزيقا الذات التي تأسست على يد ديكارت، والتي تقدم تصورا للوجود بناء على تمثّله كموضوع قابل للتملّك، يؤكد هيدجر أن الأشياء لها حضور حقيقي في الفن أكثر منها في الواقع، وأن الفن ـ وخصوصا الشعر ـ شكل أصيل للحقيقة، وأنه محدثها وكاشفه، وأن الفن أو الأثر كشكل أصلي لحدوث الحقيقة يحمي الأشياء[٦٥]. ومن الأمثلة التي ساقها هيدجر لتوضيح علاقة الأثر الفني بالشيء وبحدوث الحقيقة، لوحة الحذاء الشهيرة لفان جوغ. وهكذا راهن هيدجر في مقالته (أصل العمل الفني)[٦٦] على أن الفن هو ملاذ الغرب لمجاوزة الميتافيزيقا التي ارتهنت الحقيقة ومعها الوجود، وراهن أيضا على أن الفن هو ما سيعيد الإنسان إلى مسكن الوجود، الذي هجره بفعل التقنية.

وغير بعيد عن هذين الفيلسوفين، آمن غادامير بأن الفن بوجه من الوجوه، صنو الحقيقة، إنَّه ليس مجرد مادة أو موضوع خصب للهرمينوطيقا فحسب، بل وأيضا براديغم يمكن أن يمدنا بمدخل جيِّد لفهم الهرمينوطيقا ذاتها، ففي الفن معرفة تضاهي أو تفوق المعرفة العلمية ذاتها، إنَّه أكثر من مجرد ذوق وظاهرة إستطيقية هدفها اللذة والمتعة؛ حتى ولو كان الفن يمنحنا المتعة يبدو أنه لا يفعل هذا دائما، وأنه حين يحقق المتعة لا يبدو أن هذه غايته الرئيسية فعلا، ذلك أن« طبيعة الفن لا تتمثل في تحويل شيء كان قد تشكل من قبل أو تتمثل في نسخ شيء كان موجودا من قبل. إنما الفن هو مشروع من خلاله يبرز شيء ما بوصفه شيئا حقيقيا»[٦٧]. ويستدل "**غادامير**" في الدِّفاع عن أطروحته هذه بموقف "أرسطو" من الشعر والتاريخ، فهذا الأخير أدنى منزلة من الشعر الَّذي «... يجعل الكلّي مرئيا على نحو يفوق ما يمكن أن يفعله السرد الأمين للوقائع والأحداث الفعلية الَّتي نسميها تاريخ»[٦٨]. قياسا على الشعر والشعراء يمكن الذهاب بعيدا، والقول أن الموسيقيين والروائيين وغيرهم من الفنانين قد يقولون أكثر مما يعرفون. وهكذا تصدق مقولة غادامير التي مفادها « أنَّ الفن يوثق الواقع الاجتماعي عندما يكون فنا حقيقيا، وليس عندما يستخدم كأداة»[٦٩].

وإذ ذاك فليس الفن هو تجربة الحقيقية الوحيدة التي لا يدركها أيُّ منهج علمي ذلك أنّ تجربة الفن هي الدافع الأكثر قوة الذي يجبر العلم على الاعتراف بحدوده، فهو بالإضافة إلى أنّه يحاول أن يتجاوز حالة الاغتراب، فإنّه من جهة أخرى يقدم لنا مثالا خصبا للحقيقة، أو نموذجا للكشف عنها، إذ يبدو الفن كظاهرة تأويلية وكحامل للحقيقة تجربة متعددة الأبعاد والأزمنة « فمما لا يقبل الدحض أن الفن ليس شيئا من الماضي ببساطة، بل هو قادر على تجاوز المسافة الزمانية بموجب حضوره الخاص ذي المعنى». وكأن الفن يتعالى على الزمن أو لنقل ينفلت من اللحظة التاريخية راهنة كانت أو ماضية ليمتد في "الما قبل" امتداده في "الما بعد" منصهرا في الآفاق وكأنه محاورة كبرى مفتوحة على الدوام بدأت ولم تنته بعد ولا يمكن لها أن تنتهي أبدا، ذلك أن الإنسان ليس فردا بقدر ما هو إنسان كلّي، فإذا ما كف عن أن يكون فردا، فإن وجوده الخاص لا يكفيه، وبالتالي فإن الفن وحده هو سبيله إلى الكلية، إلى أكثر من مجرد الأنا: إلى احتواء العالم وامتلاكه(٧٠).

ثم إنَّ العمل الفني لا يُنظر إليه بوصفه شكلا نقيا خاضعا لأحكام التذوق، إنما يدعونا إليه هو مضمون الحقيقة بوصفه تجربة لا تختزل بمقاصد المؤلف، حيث لم يبق فيه شيء من قصد المؤلف وفهمه، فيما بقي الشكل الفني أو النَّص الأدبي، الذي فيه تقبع حقيقة كامنة تقبل التغير والتعدد. وتحاول هرمنيوطيقا "**غادامير**" استعادة تلك الحقيقة التي تقبع في كل لقاء لنا مع العمل الفني، عن طريق تجاوز الاغتراب السائد في الوعي الجمالي المعاصر، الذي أدى إلى طمس هذه الحقيقة وتشويهها، من خلال نقد الوعي الجمالي الذي يرد الفن والجميل إلى نزعة ذاتية خالصة، وأن الجميل (الحكم الجمالي) إن هو إلا مفهوم خالص(مدرسة الفن من أجل الفن) مجرد من سياقه الاجتماعي والثقافي والديني، منقطع الصلة عن عالمنا.

إن تأكيد "غادامير" على مسألة استرجاع الحقيقة في مجال الفن أو بالأحرى تبرير مشروعية الحقيقة الفنية يتأسس من جهة على قدرة الفن على جسر المسافة الزمنية والتاريخية. بفضل الحضور المتجدد لدلالته الخاصة. ومن جهة أخرى على أن المهمة الأساسية إن لم تكن الوحيدة، الَّتي ينبغي أن ينهض بها الفن في حياتنا المعاصرة هي قدرته على تشخيص أسباب التوتر وعدم الألفة بين الإنسان والعالم. ويتضمن هذا التأكيد اقرار بأن الفن يقدم لنا حقيقة تضاهي أو ربما تفوق الحقيقة العلمية المنهجية.

الخاتمة:

إن بحثنا في علاقة الحقيقة بالمنهج أو علاقتها باللامنهج إن في منظور فلسفة العلوم أو في منظور فلسفة التأويل، قادنا إلى مجموعة من النتائج أهمها:

–تكرس الارتباط الضروري بين الحقيقة والمنهج على نحو ملحوظ ومقصود في الفلسفة الحديثة، حيث كان سؤال المنهج فيها من أكثر الأسئلة الحاحا وحضورا في متون مؤلفات أبرز الفلاسفة، كالأرغانون الجديد(بيكون)، مقال عن المنهج(ديكارت)، وغيرهما ممن أدركوا أنه لا سبيل للخروج من حالة التخلف إلا بتثوير منهجي يطال أساليب التفكير، وطرائق التعامل مع الطبيعة.

–أصبحت مقولة المنهج المحتفى بها في العصر الحديث بوصف المنهج معيار الحقيقة وفيصل التفرقة بين العلم واللاعلم محل إدانة ومحاكمة، بل محل نقد ونقض. لقد انفتح عصر ما بعد الحداثة على أطروحات تدعو إلى أن الحقيقة لا تكمن في المعطى المنهجي، ولا المنهج هو السبيل الأوحد للوصول إليها؛ ثمة حقائق تضاهي الحقائق العلمية المنهجية، أو تتفوق عليها أحيانا.

–إن أطروحة فيرابند(ضد المنهج / الفوضوية الإبستيمولوجية)، ورغم طرافتها وتطرفها أحيانا(المساواة بين السحر والعلم) تعد واحدة من الأطروحات التي تصدت إلى فرض العقلانية العلمية الغربية بوصفها العقلانية الوحيدة التي تحوز المشروعية، فمع هذا الفيلسوف لم تعد الحقيقة بنت المنهج، ولا أبوة العلم أو المنهج أو العقل لها بذات الشرعية التي اكتسبتها بفعل عوامل لا موضوعية، لم يعد العلم الطبيعي وحده من يستأثر بالحقيقة، فهذه متعددة، وقدرها الانفتاح، تكمن حياة الحقيقة في التعدد، وتموت إذا ما تم اختزالها في القول العلمي المنهجي، وهو الدرس الذي استوعبه جيدا من قبل الهيرمينوطيقي المعاصر غادامير، لما عمل على تحرير الحقيقة من أفق العلم الطبيعي، موليا وجهها شطر آفاق أخرى.

–إزاء الوضع التراجيدي الذي آل إليه الفن ومن خلاله الإنسان ما فتئت أصوات تتعالى بضرورة العودة إلى الفن كحامل للحقيقة، وفي هذا السياق قدمت الهرمينوطيقا كما هي عند "غادامير" نفسها كمشروع مفتوح في الفضاء التداولي المعاصر، على أنّها طموح الفلسفة ذاتها إلى تجاوز مشكلاتها التي تتعلق بدعاوى مثل امتلاك اليقين المطلق، والمعرفة الكلية بالعالم والوجود، إلى تأويل لذاتها ومُساءلة لأسسها وغاياتها، كل ذلك في اطار تجاوز العلاقة الكلاسيكيّة المتعالية "منهج ـ حقيقة"، والانفتاح أكثر على حقائق خارج أطر وحدود المنهج، كالفن والتاريخ.

–لقد شكل مفهوم الحقيقة مفهوما إشكاليا داخل الخطابين الإبستمولوجي والهيرمينوطيقي، كون هذين المجالين ــ رغم التضاد الذي قد يبدو بينهما ــ يتقسمان التصور نفسه؛ تصور الوصل(اتصال الحقيقة بالمنهج) أو تصور الفصل(انفصال الحقيقة عن المنهج)، كما يشتركان في المهمة نفسها؛ فالإبستيمولوجيا في صورتها المعاصرة رفض للمطلق وتأكيد لما هو نسبي ومؤقت، وغير ناجز الاكتمال ووعد بالبدايات، والهيرمينوطيقا في صورتها المعاصرة أيضا،

رفض للدلالة المطلقة ودعوة لانفتاح الدلالة، وتعدد الآفاق وجدل الأنا والآخر، ووعد باللانهايات. وبين بداية مستأنفة ولانهاية وشيكة سيظل سؤال الحقيقة مطروحا.

الهوامش والإحالات:

(*) تشير المعاجم اللُّغوية والفلسفية الَّتي تناولت اللّفظ منهج أنه ليس غريبا في الاستعمال اللُّغوي العربي فهو: الطّريق الوّاضح، ونهج الطّريق أي تبيّنه، وأُنهجَ الطّريق: وضّح واستبان. أما كلمة منهج باللّغة الإنكليزية **(Méthod)** ونظائرها في اللّغات الأوروبية فهي مستمدة من الكلمة اليونانية **(Méthodos)**، الَّتي تعني الطّريق أو النهج الَّذي يؤدي إلى الهدف المتوخى التوصل إليه. وقد استعملها ــ في الغالب ــ أفلاطون وأرسطو بمعنى البحث. وبالرغم من التاريخ القديم للفظ منهج، إلا أن معناه الاصطلاحي لم يتحدد إلا في أواخر القرن السابع عشر، حيث أصبح يدل على الطريق المؤدي إلى الكشف عن الحقيقة في العلوم بواسطة طائفة من القواعد تهيمن على سير العقل، وتحدد عملياته، حتى يصل إلى نتيجة معلومة. لكن هذا التَّعريف يبدو عاجزا عن تفسير التَّعدد في المناهج؛ إذ لا يقدم هذا التَّعريف الشائع سوى ماهية للمنهج تتضمن إمكانية وجود منهج واحد.

[١]– الشاروني، حبيب، فلسفة فرنسيس بيكون، ط١، دار الثقافة، الدار البيضاء ــ المغرب، ١٩٨١، ص ١٧.

[٢]– فرنسيس بيكون: الأرجانون الجديد، ط١، ترجمة عادل مصطفى، رؤية للنشر والتوزيع القاهرة ــ مصر، ٢٠١٣، ص ٤٩.

[٣]– بيكون، فرنسيس، الأرجانون الجديد، ص ٢٨.

[٤]– المصدر نفسه ، ص ٣٨.

[٥]– فرنسيس بيكون: **الأرجانون الجديد** ، ص٣٩

[٦]– المصدر نفسه ، ص ٣٠.

[٧]– محمود، زكي نجيب، المنطق الوضعي، ج٢(في فلسفة العلوم)، ط٤، مكتبة الانجلو المصرية، القاهرة ــ مصر، ١٩٦٦، ص١٨٩.

[٨]– فرنسيس بيكون، الأرجانون الجديد، ص١٣٤ وما يليها.

[٩]– ريشنباخ، هانز، نشأة فلسفة علمية، ترجمة، فؤاد زكريا، ط١، المؤسسة العربية للدراسات، بيروت ــ لبنان، ١٩٧٩، ص٨٣.

[١٠]– ديكارت رينيه، التأملات في الفلسفة الأولى، ترجمة، عثمان أمين، المركز القومي للترجمة، القاهرة ــ مصر، ٢٠٠٩، ص٧١.

[١١]– ديكارت رينيه، التأملات في الفلسفة الأولى، ص٩٩.

[١٢]– رنييه ديكارت: مقال عن المنهج، ص ١٣١، ١٣٢.

[١٣]– جيليز، دونالد، فلسفة العلم في القرن العشرين، ترجمة حسن علي، ط١، دار الفارابي، بيروت، ٢٠٠٩، ص١٣٣.

[١٤]– بوبر، كارل، منطق الكشف العلمي، (مقدمة المترجم)، ص ١٥.

[١٥]– علي، حسين، الأسس الميتافيزيقية للعلم، دار قباء للطباعة والنشر، القاهرة ـ مصر، ٢٠٠٣، ص٦٧.

[١٦]– شالمرز، آلان، نظريات العلم، ترجمة، الحسن سحبان وفؤاد الصفا، ط١، دار توبقال للنشر، الدار البيضاء ـ المغرب، ١٩٩١، ص١٣.

[١٧]– Karl R. Popper: Conjectures and Refutations, The growth of scientific p44. Knowledge, Harper touch books, New York and Evans tan, 2004

[١٨]– بوبر، كارل، منطق الكشف العلمي، ص٧٢.

[١٩]– Karl R. Popper: Conjectures and Réfutations, p51.

[٢٠]– عويضة، كامل محمد محمد، كارل بوبر فيلسوف العقلانية النقدية، ط١، دار الكتب العلمية، بيروت ـ لبنان، ١٩٩٥، ص١٠١.

[٢١]– Karl R. Popper: Conjectures and Réfutations, p51.

– كارل بوبر: بحثا عن عالم أفضل، ترجمة، أحمد مستجير، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة ـ مصر، ١٩٩١، ص١٥. [٢٢]

[٢٣]– رشيد الحيريش: أسطورة الإطار، الحوار المتمدن، https://www.ahewar.org

[٢٤]– كارل بوبر: الحياة بأسرها حلول لمشاكل، ترجمة، بهاء درويش، منشأة المعارف، الإسكندرية ـ مصر ١٩٩٨، ص ٣٢.

[٢٥]– للمزيد من الاطلاع أنظر: يمنى طريف الخولي: فلسفة كارل بوبر(منطق العلم ـ منهج العلم)، مؤسسة هنداوي، القاهرة ـ مصر، ٢٠٢٠، ص ١٦١، ١٦٥

[٢٦]– بوبر، كارل، منطق الكشف العلمي، ص٨١.

[٢٧]– كارل بوبر: منطق الكشف العلمي، ص٩٩

[٢٨] – Karl R. Popper: Conjectures and Réfutations , p.٦١.

(***) الفوضوية Anarchisme مشتقة من لفظة يونانية تعني"لا حكومية"، وهي مذهب يناهض قيام الحكومات، ويدعو إلى انشاء مؤسسات اجتماعية واقتصادية بمحض اختيار النس وارادتهم الحرة. وهي مذهب معادٍ للسطلة الدولة، يدعو إلى تأسيس مجتمع حر غير خاضع لهياكل الدولة، لأنها تقمع حرية الأفراد، فكل طاعة للدولة هي خضوع لقوانينها وانقياد لها، لذا فإن الدولة هي أكبر أعداء حرية الأفراد، وتستند في ذلك الى القانون الطبيعي، وأشهر أصحاب هذا المذهب "جوزيف برودون" Joseph Proudhon (١٨٠٩–١٨٦٤م)، و"كروبوتكين" Kropotkine (١٨٤٢–١٩٢١)، و الروسي باكونين Bakounine (١٨١٤–١٩٧٦م) . لم تقتصر الفوضوية على المجال السياسي، بل انتقلت إلى مجالات أخرى كالفن والأدب والجمال، ويعد "فييرابند" أول من نقل "الفوضوية" كمصطلح سياسي إلى فلسفة العلم الإبستيمولوجيا، وقد عبر عن ذلك في كتابه "ضد المنهج: خطاطة لنظرية فوضوية في المعرفة". والفوضوية ليست ترجمة دقيقة تعبر عن مشروع فييرابند؛ فهي حمالة أوجه ودلالات، ومما قد تعنيه: اللاسلطوية المعرفية، أو التعددية المنهجية، الحرية في الممارسة العلمية.

[٢٩]– شالمرز، آلان، نظريات العلم، ترجمة، ص١٣٤.

[٣٠]– فيرابند، بول، العلم في مجتمع حر، ترجمة، نفادي، السيد، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة ـ مصر، ٢٠٠٠، ص ٩١.

[٣١]– Paul Feyerabend : A dieu la raison , Trad, Baudouin Jurdant, Éd du Seuil,1989

[٣٢]– بول فيرابند: ثلاث محاورات في المعرفة، ترجمة، محمد أحمد السيد، منشأة المعارف، الإسكندرية، د.ت، ص١١.

– فيرابند، بول، ثلاث محاورات في المعرفة، ص٢٧. [٣٣]

– فيرابند، بول، العلم في مجتمع حر، ص ١١٣. [٣٤]

– فيرابند، بول، العلم في مجتمع حر، ص١١٩. [٣٥]

[٣٦]– فيرابند، بول، ضد المنهج، ترجمة، علي، ماهر عبد القادر محمد طبعة الطالب، الإسكندرية ـ مصر، ٢٠٠٥، ص٧٣، ٧٤ .

[٣٧]– بوعبد الله، الحبيب، مفهوم الهرمينوطيقا، مجلة فصول، الأصول الغربية والثقافة العربية، العدد ٦٥، خريف ٢٠٠٤ ـ شتاء ٢٠٠٥، ص ١٦٩.

[٣٨]– غادامير، هانز جورج، الحقيقة والمنهج، ص ٢٨٧.

[٣٩]– غرادان، جان، المنعرج الهرمينوطيقي للفينومينولوجيا، ص ١٢٥.

[٤٠]– غادامير، هانز جورج، الحقيقة والمنهج، ص ٣٦.

[٤١]– بوعبد الله، الحبيب، مفهوم الهرمينوطيقا، مجلة فصول، ص ١٧٤.

[٤٢]– المسكينيّ، أم الزين بنشيخة، الفن والدين من خلال كتابات غادامير أو في معاني الألفة مع العالم، مجلة الباب المجلد ١، العدد ٣، ٢٠١٤، مؤسسة مؤمنون بلا حدود للدراسات والأبحاث، الرباط ـ المغرب ص٤٥.

[٤٣]– غادامير، هانز جورج، الحقيقة والمنهج، ص ٢٩، ٣٠.

[٤٤]– بوعبد الله، الحبيب، مفهوم الهرمينوطيقا الأصول الغربية والثقافة العربية، مجلة فصول، ص ١٧٤.

[٤٥]- A Short Introduction to Hermeneutics,(first édetion), Kentucky: David Jasper: Westminster / John Knox, press , Louisville ,London,2004,p106.
[٤٦]- عادل، مصطفى،: فهم الفهم، ص١٩٤.
[٤٧]- عبد المحسن، حسن ماهر، جادامر مفهوم الوعي الجمالي، دار التنوير، بيروت ـ لبنان، ط، ٢٠٠٩، ص ٥.
[٤٨]- بارة، عبد الغني، الهرمينوطيقا والفلسفة، نحو مشروع عقل تأويلي، ط١، منشورات الاختلاف، الجزائر العاصمة ـ الجزائر ٢٠٠٨، ص ٢٦٦.
[٤٩]- بو عبد الله، الحبيب، مفهوم الهرمينوطيقا الأصول الغربية والثقافة العربية، ص ١٧٤.
[٥٠]- المسكينيّ، أم الزين بنشيخة، الفن والدين من خلال كتابات غادامير، ص٤٧.
[٥١]- غادامير، هانز جورج، الحقيقة والمنهج، ص ٥١.
[٥٢]- غادامير، هانس جورج، مسارات فلسفية، ص ١٦٦.
[٥٣]- غادامير، هانز جورج، الحقيقة والمنهج، ص ٢٩.
[٥٤]- غادامير، هانز جيورج، تجلي الجميل، ص ١٢.
[٥٥]- غادامير، هانز جورج، الحقيقة والمنهج ، ص ٢٨.
[٥٦]- غادامير، هانز جورج، الحقيقة والمنهج، ص ٤٥٣.
[٥٧]- غادامير، هانز جورج، طرق هيدجر، ترجمة، كاظم، حسن و صالح، على حاكم، ط١، دار الكتاب الجديد المتحدة، بيروت ـ لبنان،٢٠٠٧، ص ٤٠.
[٥٨]- فوكو، ميشيل، جنيالوجيا المعرفة، ص ٥٢.
[٥٩]- غادامير، هانز جورج، الحقيقة والمنهج، ص ٣٧٤.
يذكرنا مترجما كتاب الحقيقة والمنهج، (حسن ناظم ـ علي حاكم صالح) في هامش ص ٤٨٥، بقول غادامير في كتابه طرق هيدغر:« إن لهذا الوعي وجودا أكثر من كونه وعيا، أي أنه متأثّر ومحدَّدً تاريخيا، أكثر مما نتصور أنه محدَّدً و مؤثّر تاريخيا. وكنا قد ترجمناه في مرات سابقات إلى "الوعي التاريخي الفعال" ».
[٦٠]- عبد المحسن، حسن ماهر، جادامر مفهوم الوعي الجمالي، ص٢٠٠.
[٦١]- غادامير هانز جورج، الحقيقة والمنهج، ص ٥٢١.
[٦٢]- المرجع نفسه، ص ٣٦٧.
[٦٣]- المسكينيّ، أم الزين بنشيخة، الفن يخرج عن طوره، ط١، جداول للنشر والتوزيع، لبنان، ٢٠١١، ص١٠٤ وص١٠٩.
[٦٤]- فريدريك نيتشه، مولد التراجيديا، ترجمة، شاهر حسن عبيد، ط١،دار الحوار للنشر والتوزيع، اللاذقية ــ سوريا، ٢٠٠٨، ص٨.
[٦٥]- للمزيد من الاطلاع أنظر، علي حبيب الفروي، مارتن هيدجر"الفن والحقيقة"، ط١، دار الفارابي، بيروت ــ لبنان، ٢٠٠٨.
[٦٦]- مارتن هايدغر، أصل العمل الفني، ترجمة، أبو العيد دودو، ط١، منشورات، الجمل، كولونيا ــ ألمانيا، ٢٠٠٣.
[٦٧]- غادامير، هانز جورج، طرق هيدغر، ص٢٣٧.
[٦٨]- غادامير، هانز جيورج، تجلي الجميل، ص ٢٦٢.
[٦٩]- غادامير، هانز جورج، الحقيقة والمنهج، ص٧٣٤.
[٧٠]- عبد المحسن، حسن ماهر، جادامر مفهوم الوعي الجمالي، دار التنوير، بيروت ـ لبنان، ط، ٢٠٠٩.

المصادر والمراجع:

أولا: باللغة العربية

١-بارة، عبد الغني، الهرمينوطيقا والفلسفة، نحو مشروع عقل تأويلي، ط١، الدار العربية للعلوم، منشورات الاختلاف، الجزائر ـ بيروت، ٢٠٠٨.
٢-بوبر، كارل، منطق الكشف العلمي، ترجمة علي، ماهر عبد القادر محمد، دار النهضة العربية، بيروت ــ لبنان، ١٩٨٦.

٣-بوعبد الله، الحبيب، مفهوم الهرمينوطيقا، مجلة فصول، الأصول الغربية والثقافة العربية، العدد ٦٥، خريف ٢٠٠٤ ـ شتاء ٢٠٠٥
٤-بيكون، فرنسيس، الأرجانون الجديد(إرشادات صادقة في تفسير الطبيعة)، ترجمة مصطفى، عادل، ط١، رؤية للنشر والتوزيع القاهرة ـ مصر، ٢٠١٣.
٥-جاسبر دافيد، مقدمة في الهرمنيوطيقا، ترجمة، قانصو، وجيه، ط١، الدار العربية للعلوم ــ ناشرون، منشورات الاختلاف، الجزائر ـ بيروت، ٢٠٠٧.
٦-جيليز، دونالد، فلسفة العلم في القرن العشرين، ترجمة، علي، حسن، ط١، دار الفارابي، بيروت ــ لبنان، ٢٠٠٩
٧-ديكارت، رينيه، التأملات في الفلسفة الأولى، ترجمة، أمين، عثمان، المركز القومي للترجمة، القاهرة ــ مصر، ٢٠٠٩
٨-ريشنباخ، هانز، نشأة فلسفة علمية، ترجمة، زكريا، فؤاد، ط١، المؤسسة العربية للدراسات، بيروت ــ لبنان، ١٩٧٩.
٩-الزين، محمد شوقي، الفينومينولوجيا وفن التأويل، مجلة فكر ونقد، المغرب، العدد ١٦، فبراير، ١٩٩٩. http://www.aljabriabed.net .
١٠-الشاروني، حبيب، فلسفة فرنسيس بيكون، ط١، دار الثقافة، الدار البيضاء ــ المغرب، ١٩٨١،
١١-شالمرز، آلان، نظريات العلم، ترجمة، سحبان، الحسن والصفا، فؤاد، ط١، دار توبقال للنشر، الدار البيضاء ــ المغرب، ١٩٩١
عادل، مصطفى، فهم الفهم، مدخل إلى الهرمنيوطيقا، نظرية التأويل من أفلاطون إلى جادامير، ط١، دار النهضة العربية، بيروت ـ لبنان، ٢٠٠٣.
١٢-عبد المحسن، حسن ماهر، جادامر مفهوم الوعي الجمالي، دار التنوير، بيروت ـ لبنان، ط، ٢٠٠٩.
١٣-علي، حسين، الأسس الميتافيزيقية للعلم، دار قباء للطباعة والنشر، القاهرة ـ مصر، ٢٠٠٣.
غادامير، هانز جورج، الحقيقة والمنهج، الخطوط الأساسية لتأويلية فلسفية، ترجمة، ناظم، حسن و صالح، علي حاكم، ط١، دار أويا، طرابلس ـ ليبيا، ٢٠٠٧.
١٤-غادامير، طُرُق هيدغر ، ترجمة، ناظم، حسن و صالح، علي حاكم، ط١، دار الكتاب الجديد المتحدة، بيروت ــ لبنان،٢٠٠٧.
١٥-غادامير، هانس جورج، وآخرون، مسارات فلسفية، ترجمة، ميلاد، محمد، ط١، دار الحوار للنشر والتوزيع، اللاذقية ـ سوريا، ٢٠٠٤.
١٦-غرادان، جان، المنعرج الهرمينوطيقي للفينومينولوجيا، ترجمة، مهيبل، عمر، ط١، الدار العربية للعلوم ــ ناشرون، منشورات الاختلاف، الجزائر ـ بيروت، ٢٠٠٧.
١٧-فوكو، ميشيل، جنيالوجيا المعرفة، ترجمة، السطاتي أحمد، و بنعبد العالي، عبد السلام، ط١، دار توبقال للنشر، المغرب، ١٩٨٨.
١٨-فيرابند، بول، العلم في مجتمع حر، ترجمة، نفادي، السيد، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة ــ مصر، ٢٠٠٠.
١٩-فيرابند، بول، ثلاث محاورات في المعرفة، ترجمة، السيد، محمد أحمد ، منشأة المعارف، الإسكندرية، د.ت.
٢٠-فيرابند، بول، ضد المنهج، ترجمة، علي، ماهر عبد القادر محمد طبعة الطالب، الإسكندرية ــ مصر، ٢٠٠٥، .
٢١-محمود، زكي نجيب، المنطق الوضعي، ج٢(في فلسفة العلوم)، ط٤، مكتبة الانجلو المصرية، القاهرة ــ مصر، ١٩٦٦.
٢٢-المسكينيّ، أم الزين بنشيخة، الفن والدين من خلال كتابات غادامير أو في معاني الألفة مع العالم، مجلة الباب المجلد ١، العدد ٣، ٢٠١٤، مؤسسة مؤمنون بلا حدود للدراسات والأبحاث، الرباط ـ المغرب.
23-David Jasper: A Short Introduction to Hermeneutics,(first édetion), Kentucky: Westminster / John Knox, press , Louisville ,London,2004

24-Karl R. Popper, Conjectures and Refutations, The growth of scientific Knowledge, Harper touch books, New York and Evans tan, 2004.
25-Paul Feyerabend, A dieu la raison , Trad, Baudouin Jurdant, Éd du Seuil,1989

Sources &References

1-Bara, Abdel-Ghani, Hermeneutics and Philosophy, Towards an Interpretive Mind Project, 1st Edition, Arab House of Sciences, Publications of Difference, Algeria-Beirut, 2008
2-Popper, Karl, The Logic of Scientific Discovery, translated by Ali, Maher Abdel-Qader Muhammad, Dar Al-Nahda Al-Arabiya, Beirut-Lebanon, 1986.
3-Bouabdallah, Al-Habib, The Concept of Hermeneutics, Fusoul Magazine, Western Origins and Arab Culture, Issue 65, Fall 2004 - Winter 2005
4-Bacon, Francis, The New Arganon (Honest Instructions in the Interpretation of Nature), translated by Mustafa, Adel, 1st Edition, Vision for Publishing and Distribution Cairo - Egypt, 2013.
5-Gillies, Donald, Philosophy of Science in the Twentieth Century, translated by Ali, Hassan, 1st Edition, Dar Al-Farabi, Beirut-Lebanon, 2009
6-Descartes, Rene, Reflections on First Philosophy, translation, Amin, Othman, National Center for Translation, Cairo-Egypt, 2009
7-Reichenbach, Hans, The Emergence of Scientific Philosophy, Translation, Zakaria, Fouad, 1st Edition, Arab Foundation for Studies, Beirut-Lebanon, 1979.
8-Al-Zein, Mohamed Shawky, Phenomenology and the Art of Interpretation, Fikrun and Criticism Magazine, Morocco, Issue 16, February, 1999. http://www.aljabriabed.net.
9-Al-Sharouni, Habib, Philosophy of Francis Bacon, 1st Edition, House of Culture, Casablanca-Morocco, 1981,
10-Chalmers, Alan, Theories of Science, translation, Sahban, Al-Hassan and Al-Safa, Fouad, 1st Edition, Toubkal Publishing House, Casablanca-Morocco, 1991
11-Adel, Mustafa, Understanding Understanding, An Introduction to Hermeneutics, The Theory of Interpretation from Plato to Jadamir, 1st Edition, Arab Renaissance House, Beirut-Lebanon, 2003.
12-Abdel Mohsen, Hassan Maher, Jadamer The Concept of Aesthetic Consciousness, Dar Al-Tanweer, Beirut - Lebanon, 2009.
13-Ali, Hussein, The Metaphysical Foundations of Science, Quba Publishing House, Cairo - Egypt, 2003.
14-Gadamir, Hans George, Truth and Method, Basic Philosophical Interpretations, Translation, Nazem, Hassan and Saleh, Ali Hakim, 1st Edition, Dar Oya, Tripoli - Libya, 2007.
15-Gadamir, Heidegger Roads, Translation, Nazem, Hassan and Salih, Ali Hakim, 1st Edition, New Book United House, Beirut - Lebanon, 2007.
16-Gadamir, Hans George, and others, Philosophical Paths, Translation, Milad, Muhammad, 1st Edition, Dar Al-Hiwar for Publishing and Distribution, Lattakia - Syria, 2004.

17-Gradan, Jean, The Hermeneutic Turning of Phenomenology, Translation, Mhibel, Omar, 1st Edition, Arab Science House - Publishers, The Difference Publications, Algeria - Beirut, 2007.
18-Foucault, Michel, Genealogia of Knowledge, translation, Al-Sattati Ahmed, and Ben Abd Al-Aali, Abdel Salam, 1st Edition, Toubkal Publishing House, Morocco, 1988.
19-Ferabend, Paul, Science in a Free Society, translation, Nvadi, Al-Sayed, Supreme Council of Culture, Cairo-Egypt, 2000.
20-Ferabend, Paul, three conversations in knowledge, translation, Al-Sayed, Muhammad Ahmad, Ma'arif Foundation, Alexandria, dt.
21-Ferabend, Paul, Against the Curriculum, translation, Ali, Maher Abdel Qader Muhammad, Tabah al-Talib, Alexandria-Egypt, 2005.
22-Mahmoud, Zaki Naguib, Positivist Logic, Part 2 (Philosophy of Science), 4th Edition, The Anglo-Egyptian Library, Cairo-Egypt, 1966.
23-Al-Maskini, Umm Al-Zein Bensheikha, Art and Religion through Gadamir's Writings or in Meanings of Intimacy with the World, Al-Bab Magazine, Volume 1, Issue 3, 2014, Believers Without Borders Foundation for Studies and Research, Rabat-Morocco.