السياق الإنساني للعلم

أحدث العلم تغيرات ملحوظة في حياة الشعوب والمجتمعات سواء من الناحية الكيفية أو من الناحية الكمية، حتى غدا تقدم شعب أو مجتمع ما مرهوناً بالعلم، ولا يعني هذا القول أن الاعتقاد في قدرة العلم على التغيير والتقدم ينفي أشكال المعرفة الأخرى، بل على العكس تماماً، فتقدم العلم يحدث نتيجة لتداخلات وتفاعلات بين العلم والمعارف غير العلمية وأحياناً المعارف اللاعلمية. لهذا كان التصور الذي ساد لحقبة طويلة من الزمان في العلم وفلسفته، والذي مازال يردده بعض مفكرينا ومثقفينا في عالمنا العربي المعاصر والذي يقول أن هناك فرقاً حاسماً بين العلم واللاعلم أو العلم الزائف وغير العلم، لا يوجد ما يبرره في ظل الثورات العلمية التي يشهدها عصرنا والتي تمثل منعطفاً في مسيرة العلم التقدمية حيث أدت هذه الثورات إلى نزع الستار عن أسرار لم يكن يصل إليها العلم إلا بوجود هذا التداخل والتفاعل بينه وبين المعارف الأخرى.

لقد اهتمت فلسفة العلم المعاصرة بالعلاقة المتداخلة بين العلم وأشكال الفكر والمعرفة الأخرى، فقد يشترك العلم مع العقائد الدينية ومع الأساطير في العديد من أوجه التشابه، وهذا يفند الصورة التقليدية التي تنظر إلى العلم على أنه مجموعة من النظريات والقوانين العلمية التي يمكن التثبت منها بشكل قاطع، ويمكن تكذيبها ودحضها أيضاً بشكل قاطع على أساس المعطيات التجريبية الموضوعية، ووفقاً لمنهج علمي محدد، عدم إتباعه يمثل عائقاً أمام مسيرة العلم التقدمية التراكمية، وقد انعكست هذه الصورة على العلماء أنفسهم، فالعلماء ملاحظون محايدون لاستخدامهم المنهج العلمي حتى يثبتوا ويؤيدوا أو يكذبوا ويفندوا، من خلال النظريات العلمية المختلفة، وهذه كانت بمثابة العقلانية العلمية الصحيحة، تلك العقلانية التي تقطع كل صلة لها بأشكال المعرفة الأخرى غير العلمية .

إن العلم المبني على قطع كل صلة بينه وبين المعارف الأخرى يعمل على كبت الفكر وحريته، فالعقل لا يجد ضالته فقط في البحث عن الصدق التجريبي والموضوعي وتتبعه، وإنما هناك أشياء ربما يكون الأفضل للعقل أن يتتبعها في بحثه عن حقيقة هذا الكون والواقع العلمي، ومن ناحية أخرى فإن جعل العلم يتخذ طريقاً محدداً يعني أن هناك جهة ما أرادت للعلم أن يسير في وجهة دون أخرى. فالمسألة إذن، ليست في أن مسار العلم حتمي، ولكن المسألة هنا هى أن تسخير ميزانية مالية لأجل العلم لا يمكن أن يكون خالياً من الاعتبارات الأيديولوجية أو القيم الخاصة أو التفضيلات الذاتية التي يريد للعلم أن يحققها مقابل المال الذي ينفق .

لذا نادت فلسفة العلم المعاصرة بضرورة أن تكون النسباوية العلمية هى السبيل

للتقدم العلمي، ألا أن النسباوية كمصطلح يعتبرها البعض من المصطلحات المنبوذة على المستوى الأكاديمي، حتى أن النقاد لا يجدون غضاضة في وصفها بكلمات من قبيل أنها مهلكة أو مميتة أو يصورونها على أنها تيار يهدد الموضوعية التي هى أساس الأبحاث والمناقشات العلمية والأكاديمية. إن الغالبية العظمي من النقاد والباحثين يصورون النسباوية بأنها تهديد للمعايير العقلانية والعلمية والموضوعية. لهذا درج الباحثون على إظهار الفروق العديدة بين الموضوعية والنسباوية. فأحد صفات الموضوعية اهتمامها بالطابع الكلي الشمولي، وهذا يتضح في اختيار الموضوعيين بين نظريتين متنافستين، حيث يقود هذا الاختيار معيار كلي شامل بحيث يفضلون النظرية التي تتوافق على نحو أفضل مع هذا المعيار، فالنظرية المطابقة لهذا المعيار الكلي الشامل الموضوعي هى النظرية الصادقة .

إلا أن النسباوية تنكر وجود مثل هذا المعيار الكلي الشامل والموضوعي، فالحكم علي نظرية ما بأنها صادقة أو كاذبة هو حكم يتغير من فرد إلـــى آخـــر ومن جماعة علمية إلى أخرى، ذلك أن الهدف من البحث عن المعرفة يتوقف على ما يعده الفرد أو الجماعة العلمية المشتغلة بالعلم مهماً أو ذا قيمة، ففي المجتمعات الرأسمالية الغربية – مثلاً – يوضع السعي نحو السيطرة المادية على الطبيعة في مقام رفيع، بينما تتضاءل قيمة هذا السعي في ثقافة يتم تصور المعرفة وسيلة لبلوغ السعادة والسلام .

ويذكر آلان شالمرز أن معايير الحكم على مزايا النظريات يتوقف – وفقاً للنسباوية – على قيم الفرد أو الجماعة ومصالحها، فالتمييز بين ما ينتسب إلى العلم وما لا ينتسب إليه يتغير وفقاً لهذه الوجهة من النظر، فإذا كان النيوتونيون يعتبرون النظرية التي تربط بين مد البحر وجزره وبين جاذبية القمر نظرية علمية، نجد أن جاليليو يعتبرها نهاية حدود العلم وبداية للتصوف الغيبي، لهذا ينكر أن يوجد صنف من المعرفة يسمى العلم، ويكون أفضل من أشكال المعرفة الأخرى.

وهذا ما عبر عنه فييرآبند في فلسفته، حيث أنكر أفضلية العلم الغربي على أشكال المعرفة الأخرى واعتبره تقليداً من بين العديد من التقاليد الأخرى، ومن هنا كان فييرآبند معبراً عن النسباوية بالمعنى السابق، ولكن لا يعني هذا أن فييرآبند ينكر الموضوعية إنكاراً نهائياً، بل يرى أن الموضوعية والنسباوية توأمان متخاصمان Cantankerous Twins، ذلك لأن كلاهما يفترض أن الأشياء كالعلم أو السحر أو وجهة نظر ما يتم تحديدها بطريقة جيدة عن طريق مجموعة من حدود المعرفة، فالموضوعيون يعممون القوانين التي تتحكم في هذه الحدود، في حين أن النسباويين يصرون على الصحة المقيدة للقوانين داخل نفس الحدود .

وقد حاول فييرآبند أن يبين في كتابه «ضد المنهج» هشاشة هذين الرأيين : الموضوعي والنسباوي، ويبين أنه ليس ثمة تعريف للعلم يستطيع أن يستوعب كل التطورات الممكنة وأنه لا توجد ثمة صورة للعيش لا تستطيع أن تستوعب كل التطورات الممكنة وأنه لا توجد ثمة صورة للعيش لا تستطيع أن تستوعب الموقف الراديكالي الجديد الذي يدعو إليه وهو «العقلانية النسباوية». ولكن ماذا لو سألنا فييرآبند عن ما يعنيه بالنسباوية ؟ سوف يجيب بأن مشكلة كلمة النسباوية نابعة من أنها تشبه العديد من المصطلحات الفلسفية الغامضة، إلا أنه يقرر بأنه نسباوي متحمس وأن نسباويته مختلفة عن النسباويات الأخرى. ويوضح فييرآبند – بداية – المعنى الذي سيستخدم به مصطلح «النسباوية» حيث يقول : «إن النسباوية التي أقدمها هنا ليست عن المفاهيم Concepts، وإنما هى عن العلاقات الإنسانية Human Relations إنها تتعامل مع المشكلات التي تنشأ عن صراع الثقافات المختلفة أو الأفراد، مع العادات والأذواق المختلفة» .

ويعيب فييرآبند بهذا القول على العقلانيين الذين ابتعدوا عن الحياة Life إلى عالم المعرفة الآلية، فهم لا يضعون فى اعتبارهم هذه الثقافة أو تلك، أو هذا الفرد أو ذاك، إنهم يهتمون بالأفكار، كفكرة الحقيقة وفكرة الصدق وفكرة الموضوعية ولا يسألون كيف ترتبط هذه الأفكار بالوجود الإنساني، بل كيف ترتبط بكل فرد على حدة، فعلى سبيل المثال، يسأل العقلانيون إذا كان الصدق مفهوم موضوعي، وإذا كانت الممارسة العلمية عقلية أو كيف تعتمد الحقيقة على الإدراك، ولكن ما علاقة الصدق والممارسة العلمية والإدراك بحياة العلماء والموجودات الإنسانية العادية ؟ لا نجد – في حقيقة الأمر – إجابة عند العقلانيين .

إن النسباوية المنشودة عند فييرآبند هى ضرورة العودة إلى الحياة الإنسانية Return to Human Life والتعامل مباشرة مع مشكلاتها – على سبيل المثال – دراسة ردود أفعال الأفراد والمجتمعات مع المواقف العادية، فتعارض المثقفين يؤدى إلى تنوع في ردود الأفعال، إلا أنه ربما يكون هناك رد فعل دوجماطيقي، حيث يرى أن طريقه هو الطريق الوحيد الصحيح، وأن الطرق الأخرى خاطئة، إلا أن فييرآبند يرى أن الدوجماطيقية هذه تؤدى إلى نتائج مشئومة عندما تستخدم بوصفها مبدءاً للتبادل الثقافي أو التطور الثقافي. ومن هنا كانت فلسفة العلم النسباوية عند فييرآبند فلسفة إنسانية، إذا جاز لنا هذا التعبير، لما تعطيه هذه الفلسفة من اهتمام كبير بالوجود الإنساني، وبالحياة الإنسانية وتفاعلاتها، ليس فقط مع عادات وتقاليد وثقافة البلد التي تنتمي إليها، بل يهتم بها في تفاعلاتها مع عادات وتقاليد وثقافات البلاد الأخرى .

• مفهوم النسباوية فى فلسفة العلم المعاصرة :

منذ أن صنف «بروتاجوراس»، الفيلسوف اليوناني القديم، الإنسان على أنه مقياس كل الأشياء، الأشياء الموجودة على أنها موجودة والأشياء غير الموجودة على أنها غير موجودة فإنه بذلك قد وضع البذور الأولى للنسباوية، فقد كانت هذه العبارة دعوة معاكسة ضد وجهات النظر المسيطرة في أثينا آنذاك، وقد أنبنى على قول بروتاجوراس هذا تغير الحقيقة بتغير الأفراد، بل وبتقلب الفرد بين حالة وأخرى في لحظات مختلفة، ومن ثم تبطل الحقيقة المطلقة، ولا تعدو المعرفة أن تكون حقائق تتعدد بتعدد الأشخاص، بل وبتعدد حالات الشخص الواحد .

ويرى فييرآبند أن للنسباوية تاريخ طويل يعود إلى العصر البرونزى المتأخر للشرق الأدنى، إلا أنها تمت مناقشتها وتحويلها إلى مذهب عن طريق اليونانيين أثناء التحول من النظرة الكوزمولوجية عند الفلاسفة القبل سقراطيين، إلى وجهات النظر النظرية عند السوفسطائيين وأفلاطون وأرسطو، كما توطدت دعائم النسباوية أكثر نتيجة الحركة الشكية في عصر التنوير، واليوم نعرض النسباوية على أنها سلاح ضد الحكم الاستبدادى، والطغيان العقلاني، وكوسيلة لكشف وفضح زيف العلم الغربي .

ويعرف فيير ابند «النسباوية» بأنها عقيدة شائعة Popular Doctrine يتم التصدى لها عن طريق هؤلاء الذين يعتقدون أنهم يعرفون الصدق، ويحاولون أن يضعوا طريقاً ثابتاً لحياة الناس، إلا أن العديد من الناس يعتقدون الآن أن ما هو حقيقي بالنسبة لشخص ما أو جماعة ما أو ثقافة ما ربما يكون غير حقيقى بالنسبة لشخص أو جماعة أو ثقافة أخرى. يقول فييرآبند : «إن الذي يستحق لقلب النسباوي، هو الذي يكف عن تقديم تأكيدات عن طبيعة الحقيقة والصدق والمعرفة، وأن يلتزم بالخصوصيات بدلاً منها، كما أنه في مناقشاته مع الموضوعي ربما يستخدم مناهج وافتراضات موضوعية، إلا أن غرضه ليس في توضيح الحقائق الكلية والمقبولة دون غيرها، بل فى إعطاء الفرصة لكل المعارف المتنافسة» .

إن هذا التعريف الذي قال به فييرآبند يعمل على تأصيل التعددية وضرورتها في التجمعات الحديثة، فالأفكار القديمة والكورمولوجيات البدائية، وإن كانت تختلف عن ما تعارفنا عليه اليوم، إلا أنها ربما يكون لديها القدرة على خلق الوجود المادي والروحي لنا. إن الأفكار القديمة والكوزومولوجيات البدائية، وإن كانت غير كاملة، فهى ليست عقيدة سماوية وبها عوائق كثيرة، إلا أنها غالباً ما تقدم لنا طريقاً للتقدم نفتقر إليه. إن تعريف فييرآبند للنسباوية يستند على فكرة أساسية حاول إبرازها في فلسفته، أعني فكرة التنوع Variety أو التعددية، فالنسباوية ليست إقراراً بأن كل فكرة تختلف من شخص إلى آخر أو من بلد إلى أخرى، فهذا التعريف ناقص، بل

النسباوية عنده تعني التنوع في وجهات النظر سواء كانت قديمة أو حديثة، وتنوع التقاليد القديم منها والحديث .

ويحاول فييرآبند أن يناقش بعض الانتقادات التي توجه إلى النسباوية التي ينشدها، فأول اعتراض على النسباوية يأتى من «كارل بوبر» الذي يرى أن النسباوية تعتبر الصدق فارغاً من المعنى Meaningless، فوفقاً لبوبر فإن «النسباوية» هى «النظرية» التي تقول بأن النظريات المتنافسة هى أمر اعتباطى، ذلك لأنه إما ألا يكون هناك صدق موضوعى، وبالتالي لا يكون هناك ثمة نظرية حقيقية أو تقترب من الصدق بالمقارنة بنظرية أخرى، أو إذا كان هناك نظريتان أو أكثر فلا توجد ثمة طرق أو وسائل للتقرير أيهما أفضل من الأخرى، إلا أن فييرآبند ينتقد هذا التعريف الذي قدمه بوبر للنسباوية، ويرى أن المناقشات العلمية قد عملت على توطيد - وبأسلوب موضوعى - وسائل التقرير بين النظريات المختلفة، وقد أشارت هذه المناقشات إلى أنه يوجد العديد من هذه الوسائل والتى تفترض الاختيارات المختلفة .

ومن ناحية أخرى فإن بوبر يدعى أن «النسباوية» نظرية Theory، وهذا يؤدى إلى الإبقاء على بعض الرؤى وحذف البعض الآخر، ونحن نرى - الحديث هنا لفييرآبند - أن بوبر يوحد بين مشكلة موضوعية المعرفة The Objectivity of Knowledge، ومشكلة الصدق Problem of Truth أو موضوعية النظريات The Objectivity of Theories، وربما يكون هذا التوحيد متاحاً في الفيزياء، إلا أنه لا يكون متاحاً فى التاريخ وعلم النفس والمجالات العريضة من الحس المشترك. ويرى بوبر أنه إذا كان ثمة جزءان غير متوافقين، فهذا يعني أن الأول خاطئ والأخير هو على صواب تماماً، هذا الرأى من جانب بوبر يكشف - فيما يرى فييرآبند - عن ضعف الهجوم العقلانى والذي يمثله بوبر، على النسباوية، فلماذا لا يكون ممكناً أن نقول أن الأشياء التي تبدو متصارعة عن موقف ما تكون صحيحة ؟ فالصورة التي يمكن أن ترى بطريقتين مختلفتين (كما هو الحال في المثال الذي أورده فتجنشتين عن الأرنب والبطة، يمكن أن توصف بطريقتين مختلفتين، وأن كل من الجزأين يكون صحيحاً .

وينتقد فييرآبند موقف آخر ضد النسباوية موجهاً من قبل هيلاري بتنام H. Putnam في كتابه «العقل والصدق والتاريخ Reason, Truth and History» فتبدأ رؤية بتنام للنسباوية من خلال أنه لا توجد وجهة نظر تكون أكثر تبريراً وصحة بالمقارنة بأخرى، فهو ينتقد هذه الوجهة من النظر عن طريق التساؤل : كيف يستطيع المرء أن يقبل أنه يوجد ثمة سبب لقبول وجهة نظر واحدة فضلاً عن الأخرى ؟ إن الإجابة ببساطة بالنسبة للنسباوية، أنني أستطيع أن أقبل الآراء دون أن

يكون لدى أي أسباب أو أن أعطي أي أسباب.. ويناقش بتنام بعد ذلك ما يمكن تسميته بكلمات أخرى مثل «حقيقة بالنسبة لـ» ومعقولاً وفقاً للمعايير كذا وكذا» ومقبولاً لعضو في ثقافة ولتكن (أ)، فالنسباوية بهذا المعنى يجب عليها أن تقول على أية حال أن (ك) حقيقية بالنسبة لـ (ب) التي هى نفسها نسبية، إلا أن فييرآبند يرفض هذا التعديل الذي يدخله بتنام على النسباوية، حيث يريد أن يدخل مضموناً موضوعياً ولكن في شكل نسباوى. فهذا التعديل الذي يضعه في شكل مضمون موضوعي إنما يتحدث بالفعل عن صحة فريق واحد ويكون من السهولة أن نحذف كلمة بالنسبة لـ .

ونتيجة لهذه الانتقادات التي وجهها فييرآبند لنقاد النسباوية، رفض صور أخرى من النسباوية، فقد رفض فييرآبند النسباوية الانتهازية Opportunal Relativism أو النسباوية العملية Practical Relativism التي تضع حياة وأساليب الشعوب في أعتبارها من أجل السيطرة عليها، فالنسباوية العملية لديها جزئاً واقعياً تتعامل من خلاله مع السؤال : «**كيف يمكننا التأثير على الآخرين** ؟» وجزءاً معيارياً يتعامل مع السؤال : «**كيف ينبغي علينا أن نؤثر على الآخرين**؟» أى كيف يجب أن نتعامل مع عادات وتقاليد دولة ما ؟. ويتخذ فييرآبند من العلم مثالاً على ذلك حيث يتم استخدام العلم للتأثير على الآخرين، إن فييرآبند يناقش في فلسفته النسباوية تلك الدعوات التي تذهب إلى أن العلم – سواء العلم الطبيعي أو العلم الاجتماعي – أي النظري والتطبيقي وكمشروع من قبل العلماء، وكجزء أساسي من التعليم العام، والذي يهدف إلى الموضوعية ويستخدم الملاحظة والتجربة، والأسباب المفروضة بالقوة لتوضيح نتائجه التي هى واضحة ومقبولة منطقياً، إنني أؤكد – والحديث هنا لفييرآبند – على أنه لا القيم ولا الوقائع ولا المناهج تستطيع أن تؤيد الدعوة التي تقول بأن العلم، والعلم المؤسس على التكنولوجيا يتفوق على كل المشاريع الأخرى .

أما ما يتعلق بالقيم : فإن الناس تنظم حياتها بطرق مختلفة وعديدة، وهناك أفعال تبدو دقيقة وطبيعية في ثقافة ما ورغم ذلك يتم نبذها وإدانتها في ثقافة أخرى. فالفيزيائي ربما يعتقد أن أشعة X يمكن أن تحدد بدقة مرض أحد أعضاء قبيلة إفريقية، إلا أن المريض يريد أن يستخدم طرقاً أخرى، لهذا فالرغبة في المعرفة والشفاء بطريقة الفيزيائي تصطدم مع الرغبة في الإبقاء على العزلة وسلامة البدن التي للعضو. فهل رغبة المريض رغبة معقولة؟ إنها معقولة بالنسبة للمجتمع الذي يؤمن بقيم العزلة وسلامة البدن، وأن الرجال الحكماء يعملون داخل هذا المجال، ويتم الدفاع عنه بهذه القيم، وهذه الرغبة أيضاً تعد غير معقولة بالنسبة لمجتمع آخر يدعي أن الفاعلية والسعي وراء المعرفة يتجاوز كل شئ، وهذا هو الأسلوب المتبع في العقلانية الغربية الكلاسيكية. ويرى فييرآبند أن التغيرات العقلية والسياسية والاقتصادية والعسكرية بين

الثقافات المختلفة تعطى مثالاً على الطريقة التي تؤثر فيها القيم على الآراء والاتجاهات والأفعال، لهذا فإن كل فرد له قراراته الوجودية Existential Decisions الخاصة به، إنها قرارات العيش والتفكير والشعور والسلوك بطريقة معينة وأن هذه الطبيعة الوجودية لهذه القرارات هى ضد العقلانية الغربية الكلاسيكية التي هى السبب الرئيسي لمنتجات العلم الغربي، والتي هى ليست الفيصل النهائي في كل شئ، إن القرارات الوجودية تعتمد بشكل رئيسي علي نوع الحياة التي يريد المرء أن يحياها .

أما بالنسبة للوقائع : يري فيير آبند أن الوقائع أيضاً، تتغير من منطقة إلى أخرى، فقد تشجع مناطق معينة المعرفة المجردة وأخرى المكتسبة عن طريق الممارسة، بينما مناطق ثالثة ترفض تفوق التكنولوجيا العلمية وتعتبرها بعيدة عن الوضوح، ويضرب فييرآبند مثالاً على ذلك حيث يقول : لنفرض أننا قمنا بتصنيف عدد من المرضى لمجموعتين : المجموعة الأولى : تتم معالجتها بالطريقة الغربية المقبولة (لنفرض أن هناك طريقة طبية واحدة). والمجموعة الثانية : تتم معالجتها بطريقة غير علمية ولتكن العلاج بالإبر الصينية. فهل نقول إن الطب الغربي هو دائماً صاحب النتائج الأفضل وفقاً للمعايير الغربية ؟ وهل المناطق الأخرى غير الغربية والتي ترفض تلك المعايير وتؤمن بمناهج أخرى ناجحة لا تحقق مثل هذه النتائج ؟ إن الإجابة عند فييرآبند أن كل حضارة وكل منطقة تستخدم طرقها الطبية الخاصة بها لشفاء الأمراض، بالإضافة إلى أن التغيرات الهامة التي حدثت في الطب وتحوله إلى الموضوعية كانت تعتمد بشكل رئيسي على التطورات الاجتماعية والسياسية وليس على تطور المعرفة الطبية .

أما ما يتعلق بالمناهج : فإن الاعتراض على أن العلم يفرض نفوذه على مجالات الحياة عن طريق فرض منهج علمي ما، وبالتالي يستبعد كل شئ غير علمي ببساطة، أصبح غير موجود مع العقلانية النسباوية، حيث أن فرض منهج علمي واحد، فيما يقول فييرآبند فيه نوع من الانتهازية Opportunism فكل شئ مقبول Anything" Goes" هذا الشعار هو المسئول عن تقدم المعرفة بوصفها فهماً عن طريق الباحث أو تقليد بحث ما. إن «كل شئ مقبول» يعني وضع الفنون المثيرة للإعجاب والتكنولوجيا وعلوم الثقافة والحضارة والاكتشافات الجديدة والقديمة فى الاعتبار، فهذه الاكتشافات تبين أن كل الأمم، وليس فقط بعض البلاد الصناعية، لديها إنجازات أفادت الإنسانية، فربما توجد قبيلة صغيرة تكون قادرة على عرض رؤى جديدة للفكر الغربى، وربما تقنع المفكرين بأن العلم والعقلانية العلمية ليس شكلين مرضيين للحياة .

• أشكال النسباوية في فلسفة العلم المعاصرة:

أ - النسباوية التعددية:

لهذا يمكن أن ننتهي إلى القول أن إحدى صفات فلسفة العلم النسباوية عند فييرآبند هي أنها «**فلسفة نسباوية تعددية**»، ذلك لأنها تؤمن أن تاريخ الأفكار والمناهج والأحكام تعد جزءاً هاماً للممارسة المتطورة في العلم وللعقلانية العلمية المنشودة، ويستشهد فييرآبند «بجون ستيوارت مل» الذي نصح الباحثين في كتابه «الحرية» أن يبقوا ليس فقط على الأفكار التي تم اختبارها وظهر ضعفها، بل أيضاً بأن يضعوا في اعتبارهم التصورات والأفكار الجديدة والتي لم يتم اختبارها بعد. لهذا فإن استخدام حجة معاكسة لرفض التصورات والأفكار الجديدة أو البدائل – بتعبير فييرآبند – هو أمر غير وارد بالنسبة لفلسفة العلم النسباوية، ذلك لأن كل إنجاز علمي قد تم ليس استناداً لسلاح أو منهج واحد، بل وفق أسلحة متنوعة كالأدوات والتصورات والحجج والفروض الأساسية، إلا أن هذه الأسلحة تتغير مع تطور وتقدم المعرفة، لهذا ينتهي فييرآبند إلى القول : «بأنه لا توجد ثمة حجة علمية تقف ضد وجهات نظر غير علمية، أو وجهات نظر علمية قد تم اختبارها وظهر ضعفها، بل توجد حجج (مقبولة ولكن غير نهائية) لخدمة التعددية التي تتضمن أجزاء المعرفة العلمية التي تم تفنيدها، وأيضاً المعرفة غير العلمية والخالية من المعنى وأيضاً التصورات والأفكار الجديدة». ويعطي لنا فييرآبند توضيحاً لكيفية وضع عقلانية نسباوية تعددية، ذلك لأن الأفراد والجماعات والحضارات الكاملة ربما تستفيد من دراسة الثقافات والمؤسسات والأفكار المغايرة، فعلى سبيل المثال، يمكن للكاثوليك الرومان أن يستفيدوا من دراسة البوذية، ويمكن للفيزيائيين أن يستفيدوا من التقابل بين السحر الأفريقي والأطباء، ويمكن لعلماء النفس أن يستفيدوا من دراسة الطرق التي شيدها الروائيين والممثلين لشخصياتهم، والعلماء – بوجه عام – يمكن أن يستفيدوا من دراسة المناهج ووجهات النظر غير العلمية، وبوجه عام يمكن للحضارة الغربية أن تتعلم من اعتقادات وعادات ومؤسسات الشعوب البدائية. لهذا يمكن القول أن فلسفة فييرآبند النسباوية التعددية ضد «إجماع الرأي» على شئ واحد، ذلك لأن الإجماع على رأى واحد، والاعتقاد أن هذا الرأى صادر من الخبراء، إنما يكون في الغالب الأعم رأي متحيز وغير جدير بالثقة أو الاعتماد عليه. ذلك لأن الخبراء غالباً ما يصلون إلى نتائج مختلفة سواء في الموضوعات الأساسية أو في التطبيقات، ويعطي فييرآبند أمثلة من الحياة العادية التي نعيشها فهو يقول : «من منا لا يعرف على الأقل حالة واحدة من هذا الاختلافات التي نتحدث عنها في عائلته، فقد ينصح طبيب ما بعملية

جراحية معينة، بينما نجد الآخر يحاول البرهنة على ما هو ضدها، بينما الثالث يقترح إجراءاً مختلفاً تماماً ؟ من منا لا يقرأ المناقشات الكثيرة حول الأمن النووي والاقتصادي وتأثيرات المبيدات القاتلة وفاعلية طرق التعليم وتأثيرات العرق على الذكاء؟ ففي هذه المناقشات نجد المؤيدين لرأي ما والمعارضين له في نفس الوقت، إلا أننا في ثقافتنا نرى الإجماع على رأي واحد وهذا في الغالب ينبع من قرار سياسي، وأن كل من يخرج عن هذا الإجماع يعد مخالفاً وخارجاً عن الإجماع فيتم قمعه من أجل المحافظة على سمعة العلم الذي يعد مصدراً جديراً بالثقة والمعرفة التي لا تخطئ». ومن ناحية أخرى فإن «الإجماع على رأى واحد» من وجهة نظر فييرآبند، هو نتيجة لتحيزات مشتركة، فالأوضاع تؤخذ بدون فحص أو تمحيص للموضوع المراد إعادة النظر فيه، كما يتم إدماجه في نفس السلطة التي تنبثق من البحث التفصيلي. ومن ناحية ثالثة فإن «الإجماع على رأى واحد» ربما يؤدي إلى نقص في الوعي النقدي الذي هو جوهر فلسفة العلم النسباوية التعددية عند فييرآبند، ولكن ماذا لو سألنا فييرآبند : ما الذي يكشف خطأ «الإجماع» هل هم العلماء ؟ أو بتعبير آخر ما الذي يتصدى لخطأ «الإجماع» ؟ يجيب فييرآبند بأن الذي يكتشف خطأ «الإجماع» هم الهواة، ذلك لأن العلم تقدم عن طريق «اللامنتمين» إليه، أو عن طريق العلماء الذين لديهم خلفية غير عادية مثل أينشتين وبوبر وبودون حيث كانوا هؤلاء من الهواة. ويضرب فييرآبند على قوله هذا عدة أمثلة فيذكر أن شليمان Schlimann الذي كان رجل أعمال ناجحاً قد فند فكرة أن الأسطورة والخرافة ليس لهما مضموناً واقعياً، وكذلك ألكسندر مارشاك Alexander Marshack الذي كان صحفياً قد فند فكرة أن الإنسان في العصر الحجري كان عاجزاً عن التفكير المعقد. وأيضاً روبيرت أردري Robert Ardrey الذي كان كاتباً مسرحياً، قد دخل مجال الأنثروبولوجيا وذلك لرأيه في العلاقة بين العلم والشعر، وقد قام الشيوعيون الصينيون في الخمسينيات بإدخال الطب الصيني التقليدي داخل الجامعات وبدءوا رسم خطوط مهمة للبحث وقدموا للعالم معرفة قليلة وبسيطة بدلاً من المعرفة المعقدة للطب الغربي «العلمي». ولا يعني هذا القول من فييرآبند إلغاء دور العلماء في مجال العلم، فهذا ما لا يقره فييرآبند ولا ينبغي أن يقر ذلك، بل ما يريد فييرآبند أن يذهب إليه هو أن العلم في حاجة إلى الخبير والهاوى. إن العلم في حاجة إلى التعددية وليس الإجماع.

ب - النسباوية المعرفية :

إن أحد صفات فلسفة علم النسباوية عند فييرآبند هو إيمانها بنسبية الصدق والحقيقة الموضوعيين، حيث يتناول فيير آبند مشكلة الصدق والحقيقة الموضوعيين بالمناقشة والنقد،. فليس ثمة صدق موضوعي Objective Truth أو حقيقة

موضوعية Objective Reality في العلم، حيث أن الصدق نسبي من منطقة إلى أخرى ومن مكان إلى آخر ومن شخص إلي شخص، ويهتم فييرآبند هنا بإبراز وجهة نظر بروتاجوراس النسباوية، وخاصة عباراته التي تعد من الشواهد القليلة والمباشرة لبروتاجوراس، أعني «أن الإنسان مقياس الأشياء جميعاً، الأشياء الموجودة على أنها موجودة والأشياء غير الموجودة علي أنها غير موجودة»، فهذه العبارات قد نقلت مشكلة المعرفة من «الموضوع» إلى الذات العارفة، فأصبح الإنسان الفرد هو مقياس جميع الأشياء ويتناول فييرآبند بروتاجوراس من زاويتين، ليثبت من خلاله النسباوية المعرفية :

الزاوية الأولى : هى قول بروتاجوراس بأن القوانين والعادات والأخلاق كلها نسبية، وأن معايير الصحة بالنسبة لهذه المعايير هم الأفراد الذين يمارسونها داخل مجتمع ما، فالقوانين والاعتقادات الدينية والأعراف – كما يقول فييرآبند – عبارة عن مجالات مقيدة بقانون من يؤمن بها، فهى صحيحة بالنسبة لهم، وربما لا تكون صحيحة بالنسبة للآخرين .

أما الزاوية الثانية : فهي قول بروتاجوراس بنسبية الحقيقة والصدق .

إن النسباوية المعرفية التي تعد جوهر العقلانية عند فييرآبند، تنكر أن تكون ثمة أفكار جديدة أو أشكال معرفية جديدة تفرض نفوذها على التقاليد الأخرى، وتثبت أن هناك تقليداً واحداً هو الصحيح بحجة أنه موضوعي، لهذا فإن فكرة الصدق الموضوعي أو الحقيقة الموضوعية، وإن كانت مستقلة عن الرغبات الإنسانية، إلا أنها يتم اكتشافها عن طريق التأثير الإنساني .. بالإضافة إلى أن النظريات العلمية تتفرع إلى اتجاهات مختلفة وتستخدم تصورات مختلفة وأحياناً غير قابلة للقياس، فأي من هذه المضامين المتعددة يوصف على أنه دليلاً على موضوعية نظرية ما ؟ وأي منها يوصف على أنه إجراءاً علمياً موضوعياً مناسباً لها ؟ إن الإجابة، لا يوجد، فكل هذا يعتمد على الاتجاهات والحجج التي تتغير من وقت لآخر ومن جماعة بحث إلى جماعة بحث أخرى لاحقة لها .

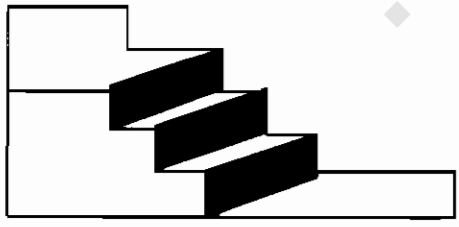
ويسترشد فييرآبند بكل من إيرنهافت Ehrenhaft وميليكان Milikan فقد عملا على نفس المشكلة وهى شحن الإلكترون The Charge of Electron مستخدمين معطياتهم بطرق مختلفة، واضعين فى اعتبارهما اختلاف الأشياء كوقائع، إلا أن الاختلاف في النهاية قد زال. ولكن أصبح شيئاً جوهرياً وهاماً وحدثاً مثيراً في تاريخ العلم، كما نجد أن أينشتين والمدافعين عن المتغيرات المختبئة Hidden Variables فى نظرية الكم استخدموا معايير مختلفة لتطوير النظرية، هذه المعايير كانت ميتافيزيقية، على الرغم من أنها كانت مرضية من الناحية التجريبية ومصاغة صياغة رياضية .

ومما هو جدير بالذكر أن النسباوية المعرفية ترتبط أشد الارتباط بما يمكن تسميته بـ «النسباوية الإدراكية Perceptual Relativism» التي ترى أننا لا نعيش في عالم واحد موضوعي، بل نعيش في عوالم مختلفة، ذلك لأن العالم الحقيقي – فيما يقول سابير Sapir – هو ما يتم بناءه من خلال عادات وتقاليد واعتقادات جماعة ما، فنحن نرى ونسمع، وبطريقة أخرى نختبر على نطاق واسع ما نعلمه من خلال مجموعة من الاعتقادات التي تحدد لنا تفسير العالم.

وإذا رجعنا إلى فلسفة العلم المعاصرة سنجد هذه النسباوية الإدراكية بوضوح في التجارب الجشطلتية التي تصور طبيعة تحولات الإدراك الحسي فقد يكون هناك شيء واحد موضوعاً للإدراك الحسي، ونرى فيه أشياءاً مختلفة بحيث أن ما يراه الشخص (أ) يختلف عما يراه الشخص (ب) مع أن موضوع الإدراك واحداً(*).

ويعد «توماس كون» من أبرز فلاسفة العلم المعاصرين تطرقاً لهذا الموضوع، أعني النسباوية الإدراكية، وذلك في كتابه «بنية الثورات العلمية» في الفصل المعنون «الثورات بوصفها تغيرات في النظر إلى العالم Revolutions as Changes of World View»، حيث يرى أن مؤرخ العلم ربما يدعي أن النماذج القياسية «البراديم» عندما تتغير، فإن العالم نفسه يتغير معها، فعن طريق النموذج القياسي الجديد ينقاد العلماء لتبني أدوات جديدة وينظرون إلى أماكن جديدة، بل أهم من ذلك أثناء الثورات يرى العلماء أشياءً جديدة ومختلفة عندما ينظرون من خلال أدواتهم المألوفة من الأماكن التي قد نظروا من خلالها من قبل، ويبدو الأمر كما لو أن الجماعة العلمية المتخصصة قد انتقلت فجأة إلى كوكب آخر حيث تبدو

(*) قام فيلسوف العلم المعاصر «هانسون Hanson, N. R.» بتوضيح هذه الفكرة عن طريق إعطاء أمثلة كثيرة تبين دور الخبرة الشخصية والاعتقادات المسبقة والتوقعات على عملية الإدراك الحسي، فلو كان لدينا هذا الشكل :



فسيرى أغلبنا أول الأمر سلماً يظهر لنا منه وجه درجاته الخارجي، بحيث يمكن أن نتصور إنساناً يسير على درجات السلم المظلله، غير أننا نستطيع أن نراه على وجه آخر فقد نجد سلماً يبدو منه الوجه الداخلي لدرجاته بحيث تكون الأجزاء المظللة هي خلفيات درجات السلم وغالباً ما ندرك بالإضافة إلى ذلك إذا ما نظرنا إلى الصورة بعض الوقت أننا نرى السلم تارة من فوق وتارة من تحت وهذه التغيرات في إدراكاتنا تقع بكيفية لا إرادية ولا أحد يشك في أن هذا الشكل يتعلق بسلم لكن بعض الأفراد في عدة قبائل وينتمون إلى ثقافة ما لا علم لهم في ثقافتهم بالمنظور الثنائي الأبعاد لأشياء ثلاثية الأبعاد فإنهم في هذه الحالة لا يرون سلماً بل ترتيباً في الخطوط ثنائي الأبعاد .

الموضوعات المألوفة التي تمت رؤيتها في ضوء مغاير، وقد ارتبطت بموضوعات غير مألوفة وبالطبع فإن شيئاً من هذا لم يحدث، فليس ثمة تحول في المواقع الجغرافية، وكل شئ في شئون الحياة العادية يسير كعادته خارج المعمل كما هو من قبل، ومع ذلك فإن تغير «النموذج القياسي» «البراديم» يجعل العلماء يرون العالم الخاص بموضوع بحثهم بطريقة مختلفة، وطالما أن تعاملهم مع هذا العالم لا يكون إلا من خلال ما يرونه ويفعلونه، فإننا يمكننا القول أنه بعد الثورة العلمية يجد العلماء أنهم يستجيبون لعالم مختلف. وقد أعطى «توماس كون» أمثلة من الوقائع التاريخية على ما يذهب إليه مثل اكتشاف سير وليام هورشيل لكوكب أورانوس والنموذج القياسي «البراديم» الذي قدمه كوبرنيقوس حيث رأى به علماء الفلك أشياءً جديدة وعالماً مختلفاً تماماً، فالعالم – كما يقول توماس كون – الذي يعتنق نموذجاً قياسياً جديداً «براديم» كالرجل الذي يرتدي عدسات عاكسة، فهو وإن كان يواجه نفس الموضوعات التي واجهها من قبل ويعرف أنه يفعل ذلك، إلا أنه يجد أن هذه الموضوعات قد تحولت تحولاً كاملاً في كثير من تفاصيلها .

أما بالنسبة لفييرآبند فلا نجده يختلف كثيراً عن توماس كون في تأكيده على نسباوية الإدراك، حيث يرى فييرآبند أن تغير المبادئ الكلية يؤدي إلى تغير العالم الكلي، لهذا لا يمكن أن نتحدث عن عالم موضوعي أو نفترضه، حيث لا يوجد عالم بمنأي عن تأثيراتنا الإبستمولوجية .

جـ- النسباوية الليبرالية :

إن فلسفة العلم النسباوية عند فييرآبند يتمخض عنها نتائج سياسية هامة وهي «النسباوية الليبرالية» التي تدعو إلى التعددية داخل المجتمعات الديمقراطية، وتعمل على تشجيع تنوع التقاليد وتطورها. كما تدعو «النسباوية الليبرالية» إلى أن المجتمعات المكرسة للحرية والديمقراطية يجب أن تؤسس بطريقة بحيث تعطى لكل التقاليد الفرص والحريات المتساوية، والعلم يجب أن يعالج بوصفه تقليداً وليس بوصفه معياراً حاكماً على الشئ الذي يمكن قبوله أو الذي لا يمكن قبوله. فالنسباوية الليبرالية تدعو إلى مساواة التقاليد كلها وليس فقط مساواة حرية تقليد جزئي واحد، فالتقاليد وليس الأفراد هم موضوع النسباوية الليبرالية، لهذا فهى تصرح بأن المؤسسات الحكومية في المجتمعات الديمقراطية يجب أن تكيف عملها مع التقاليد بدلاً من استخدام الضغوط المؤسسية Institutional Pressures لتكييف التقاليد مع عملها، فالمؤسسات الطبية على سبيل المثال، يجب أن تأخذ «التابو الديني Religious Taboos» لمجموعة خاصة في اعتبارها بدلاً من محاولة إخضاعه لمقارنات مع أحدث الصيحات الطبية، فربما نتعلم من قبائل أخرى مازالت تستخدم الطرق البدائية في الطب ونحترم طرائقهم حتى لو بدت عديمة الفائدة. لهذا ينتهي فييرآبند إلى القول

بأن النسباوية الليبرالية تؤيد «الحرية» من أجل العلوم وتؤيد الحرية النابعة من العلوم، فهو يقول : «إن العلم في ديمقراطيتنا المنشودة يحتاج إلى وقاية وحماية من تقاليد غير علمية كالعقلانية والماركسية والمدارس اللاهوتية، وبالمثل فإن التقاليد غير العلمية في حاجة أيضاً إلى وقاية وحماية من العلم، فالعلماء ربما ينتفعون من دراسة منطق التاو Tao إلا أن الدراسة يجب أن تنبثق من الممارسة العلمية الذاتية، فالمشاركون في الطب الصيني التقليدي ربما يتعلمون الكثير من التناول العلمي لأمراض الإنسان، ولكن عملية التعلم ذاتها يجب أن يتم إنجازها بحيث تكون منبثقة من ذواتهم وليست مفروضة عليهم من قبل مؤسسات الدولة. إن القرارات الديمقراطية يمكن أن تفرض حدودها على أي موضوع وعلى أي تقليد، إلا أن المجتمع الحر لا يجب أن يترك تحت رحمة المؤسسات بل يجب أن يراقبها ويتحكم فيها». ويتمخض عن هذا القول، دعوة فييرآبند للنسباوية الديمقراطية Democratic Relativism التي ترى أن «المواطنين وليس جماعات خاصة ما، هم الذين لديهم الكلمة الفصل في تقدير ما هو الصواب والخطأ، وما هو النافع وغير النافع في مجتمعاتهم». إلا أن هذا القول قد يؤدي بالبعض إلى القول بأن النسباوية الديمقراطية التي ينادي بها فييرآبند تعلن رفضها للموضوعية وتقر بالذاتية، إلا أننا يجب أن نضع في اعتبارنا أن النسباوية الديمقراطية لا تستثني البحث عن الموضوعية وترحب بالبحث الذي يكرس لإيجاد الحقائق الموضوعية، إلا أنها تتحكم في هذه الحقائق عن طريق الرأي العام «الذاتي» وبالتالي يتم معالجة «المذهب الموضوعي» وفق النسباوية الديمقراطية، على أنه تقليداً وليس بوصفه البنية الأساسية للمجتمع. لهذا كانت النسباوية الديمقراطية ليست فلسفة تعطي القوة للديمقراطيات الحديثة، بل تم انتدابها هنا لإقصاء مراكز القوى، والإقرار بأن القرارات الهامة يتم تقديمها عن طريق الخبراء أو ممثلي الشعب أو عن طريق الشعب ذاته، إنها تبدو نقطة بداية جيدة لهؤلاء العقلانيين الغربيين ليحسنوا من حياتهم ووجودهم الإنساني، وذلك لأن النسباوية الديمقراطية تعمل على تشجيع المناقشات والحجج، والبناء الاجتماعي يقوم على المناقشة والحجج .

• النسباوية والحرية الإنسانية في المجتمع :

لا شك أن النسباوية الليبرالية التي ينادي بها فييرآبند كإحدى سمات فلسفة العلم النسباوية لديه، ترتبط أشد الارتباط «بالحرية» فالحرية – إذا جاز لنا القول – تعد التاج الذي يتوج فلسفة فييرآبند العلمية، حتى أننا يمكننا القول أن فييرآبند قد انتدب نفسه للدفاع عن الحرية الفردية التي تقف ضد كل الصيغ الشمولية التي تفرض مركزيتها وتستبد بالفرد. وليس أدل على ذلك من مؤلفه الذي يدعو فيه إلى المجتمع الحر. ودور العلم فيه، أعني «العلم في مجتمع حر» "Science in a Free Society" فقد طالب فييرآبند أن يكون ثمة حرية في التفكير والمناقشة داخل المجتمع

الذي نعيش فيه، فالحرية – عند فييرآبند – تكمن في التحرر من سيطرة المؤسسات ومناهج التعليم على عقولنا، والسماح لأكبر قدر ممكن من الأفكار والتقاليد الأخرى، يقول فييرآبند : «يجب أن ندرك أن الحرية التي أنشدها ربما تكون صحيحة في ضوء الأفكار التي تعمل على زيادة حريتنا». فتحرير الأفراد ليس عن طريق إخضاعهم لنوع جديد من العبودية سواء كانت هذه العبودية منهجاً علمياً ثابتاً أو أيديولوجية سياسية جامدة، بل التحرر يعني إدراكهم لرغباتهم الخاصة. ولا شك أن رفض فييرآبند لوجود منهج علمي ثابت يصف تاريخ العلم ورفضه للعقلانية العلمية المستندة على ذلك المنهج، إنما يعبر عن موقف إنساني في المقام الأول، يناصر النزعة الفردية ويؤمن بالحرية والإنسانية .

وقد عالج فييرآبند مشكلة الحرية من خلال رفضه للعقلانية المستندة على القواعد والمعايير الثابتة، ونادى بضرورة تحرير الفرد من هذه العقلانية الجوفاء، فلكي تكون عقلانياً – من وجهة نظر هؤلاء الذين يقدمون ادعاءات بضرورة الانصراف إلى العقلانية – يجب أن تسير على قواعد ومعايير تؤدي إلى المنهجية التي هى مجموعة من القواعد تعمل على نبذ الفروض التى تتعارض مع الوقائع وتتجنب الفروض المساعدة. فالعلم يتقدم من هذه الوجهة من النظر، لأنه عقلاني، وهو عقلاني لأنه لديه المنهج الصحيح. إلا أن فييرآبند – وكما سبق الإشارة إلى ذلك – يقف بشدة ضد هذا الموقف، ويرى أن شعاره الذي رفعه ليكون الأساس الذي تستند عليه فلسفته بوجه عام وهو «كل شئ مقبول» Anything Goes، يصف الموقف الذي يدعو إليه ببساطة من وجهة النظر العقلية وليس من خلال الاقتراحات المنهجية التي تفرضها العقلانية العلمية الكلاسيكية. فالنتيجة المباشرة لهذا الشعار الذي يرفعه فييرآبند هى «النسباوية» فكما يعتقد فييرآبند، فإن البنية الأساسية للمجتمع الحر هى البنية الوقائية Protective Structure التي تضمن لكل التقاليد الحقوق والحريات المتساوية، فإذا تقدمت التقاليد من خلال هذه الوجهة من النظر، فإن اختيار تقليد واحد كأساس للمجتمع الحر سيكون فعلاً اعتباطياً ويمكن تبريره فقط عن طريق الالتجاء إلى القوة والسلطة وهذا أمر مرفوض في فلسفة فييرآبند التي تنشد دائماً الحرية الفردية. ويمكننا القول أن تفكير فييرآبند في مجال الحرية الإنسانية التي ينادي بها كأحد الأسس الهامة لفلسفته النسباوية قد تبلور نتيجة تأثره بشخصية الفيلسوف الانجليزي «جون ستيوارت مل» J. S. Mill (1806-1873) وخاصة كتابه «الحرية» 1859 الذي يدافع فيه «مل» عن الحرية الفردية .

يقول فييرآبند : «لقد تعلمت من جون ستيوارت مل، وخاصة في كتابه «الحرية» أن وجهات النظر العالمية المختلفة لا ينبغي أن توضع جانباً، ولكن يجب

استخدامها لتحسين مناخ المعرفة، ووضع كل وجهات النظر وصور الحياة المختلفة في الاعتبار، فهذه التعددية التي قال بها مل هى التي ساعدتني في وضع نظرية الاختبار». فالفكرة الأساسية في كتاب «مل» هى إبرازه لضرورة «التعددية» أي ضرورة وجود مجموعة كبيرة ومختلفة من الأنماط وأساليب التفكير، هذه التعددية هى التي تتيح «للفرد» حرية كاملة في التقدم في جميع الاتجاهات، وأن ما يعوق هذه الحرية الفردية، هى سلطة المجتمع أو الدولة التى تفرض على الفرد أفكار وعادات المجتمع بوسائل أخرى غير العقاب القانوني، باعتبار أن هذه الأفكار والعادات تعد قواعد سلوك لا يمكن الخروج عليها. وهكذا فإن ما يحبه المجتمع وما يكرهه هو العامل الرئيسي الذي يحدد القواعد التي يجب أن يراعيها الجميع تحت التهديد بعقوبات القانون أو الرأي العام، فضلاً عن أن آراء الناس تتأثر بجميع العوامل العديدة التي تؤثر في رغباتهم، فهم متأثرون أحياناً بمنطقهم، وأحياناً أخرى بخرافاتهم وتحيزاتهم وفي كثير من الأحيان بميولهم الاجتماعية.. وحينما تكون هناك طبقة مسيطرة فإن قسماً كبيراً من أخلاق البلاد ينبثق من مصالحها الطبقية ومشاعرها بالتفوق الطبقى. إن الحرية التي ينادي بها مل هى حريتنا في العمل على تحقيق خيرنا بطريقتنا الخاصة مادمنا لا نحاول حرمان الآخرين من خيرهم أو نعرقل جهودهم في الحصول عليها. لهذا يرى فييرآبند إن إمكانيات المذهب الليبرالي Liberalism عند «مل» يمكن من خلاله أن نعطي مجالاً رحباً لكل رغبة إنسانية لكي تتحقق، فهو يؤكد – أي مل – أن ليس ثمة مبادئ عامة تحكم الأفراد أو الجماعات من الأفراد الذين قرروا أن يناضلوا من أجل هدف مشترك، فعلى سبيل المثال لا توجد محاولة لتقديم مبدأ للحياة الإنسانية يكون مقدساً يربط الجميع في المذهب الليبرالي عند مل. إن سبب أخذ فييرآبند للمذهب الليبرالي «لمل» كمثال من تاريخ الفلسفة راجع في الأساس إلى أن هذا المذهب يستند فى الأساس على «التعددية» في الآراء، فإننا لا نستطيع – حسب ما يذهب مل – قط الجزم بأن الرأي الذي نحاول إخماده يظل مع ذلك شراً. فحرية الرأي والتعبير ضرورية لخير العقل الإنساني، وهذا الخير يعتمد على أربعة أسس متميزة يسترشد بها فييرآبند دائماً في كتاباته :

أولاً : لأن الرأي الذي تحاول السلطة إخماده قد يكون صحيحاً، وأولئك الذين يريدون إخماده ينكرون صحته، ولكنهم ليسوا معصومين، فليست لديهم سلطة الحكم في الموضوع نيابة عن الجنس البشري كله، واستبعاد كل شخص آخر عن وسائل الحكم عليه، وهم إذ يرفضون السماح بالاستماع إلى رأي، لأنهم متأكدون من أنه خطأ، إنما يفترضون أن يقينهم هو «اليقين المطلق»، فكل إخماد للمناقشة افتراض للعصمة فينا، فالعصور ليست أكثر عصمة من

الأفراد، فقد إعتنق كل عصر آراء اعتبرتها العصور اللاحقة سخيفة وليست خطأ فحسب، ومن المؤكد أن كثيراً من الآراء التي تعتبر شائعة الآن ستنبذها عصور مقبلة، كما ينبذ العصر الحالي الكثير من الآراء التي كانت شائعة يوماً ما. ويسترشد مل بسقراط، كمثال من تاريخ الفلسفة، على كبح الدولة بوسائلها القانونية والعقابية للآراء الفردية، فسقراط قد قتله مواطنوه بعد إدانة قانونية بتهمة المروق والفساد الأخلاقي، لأنه أفسد الشباب بمذاهبه وتعليماته، وتدل كل الدلائل على أن المحكمة اعتقدت بإخلاص أنه مذنب في هذه التهم وحكمت على الرجل الذي لعله كان أفضل من ولد من الرجال حتى ذلك الوقت – بالموت كمجرم – وأيضاً يستقرئ «مل» التاريخ فيروي كيف واجه شهداء المسيحية من الإنكار والتعذيب مما سبب لنا سخطاً كبيراً علي معذبيهم واتهامهم بأفظع التهم، إلا أن الذين عذبوهم لم يكونوا بهذا القدر الكبير من السوء – كما نظن – بل كانوا أهل غيرة وإخلاص لعقيدتهم كما يدينون بها، والدليل على ذلك أن القديس «بولس» كان أحد أولئك الراجمين للشهداء، وأن الإمبراطور ماركوس أوريليوس هو أحد معذبيهم .

ثانياً : رغم أن الرأي الذي أخمد قد يكون باطلاً فإنه، قد يتضمن – وعادة ما يتضمن جزءاً من الحقيقة – ولما كان الرأي العام أو السائد في أي موضوع نادراً جداً ما يكون هو الحقيقة كلها، فإنه لا أمل في الوصول إلى بقية الحقيقة إلا بالاصطدام مع الآراء المتعارضة .

ثالثاً : حتى إذا كان الرأي الملقن ليس جزءاً من الحقيقة، بل الحقيقة كلها، فإنه إذا لم يسمح بمعارضتها، وإذا لم تعارض فعلاً، بقوة وحماسة، فإن من يتلقونها سيعتنقونها كما لو كانت تحيزاً، ولا يفهمون أو يحسون كثيراً بأسسها العقلية.

رابعاً : يتعرض معنى المذهب نفسه للضياع أو الضعف، ويفقد آثاره الحيوية مع الأخلاق والسلوك، إذ تتحول العقيدة إلى مجرد إعلان رسمي بلا أثر طيب، ولكنه يعرقل الأمور ويحول دون نمو أى اعتقاد حقيقي يشعر به القلب من المنطق أو التجربة الشخصية .

إن هذه الأسس الأربعة التي قال بها «مل» قد أخذها فييرآبند، كشاهد تاريخي على صحة أقواله، فقد سرد هذه الأسس في كتابه : «وداعاً للعقل» ليؤكد على تعدديته وعلى نسباويته التي تؤمن بالتعددية والحرية الفردية. إن فلسفة فييرآبند العلمية النسباوية تريد مزيداً من الحرية والفردية فكلاهما قادر على أن ينتج كائنات بشرية مكتملة النمو، إلا أن ثمة عواقب تقف ضد الحرية والفردية المنشودتين، من هذه العقبات المنهج الذي يقف في وجه التقدم العلمي الحر بما لديه من قواعد ومناهج

تفرض على العلماء فرضاً، كما أن إضفاء **الطابع المؤسسي** علي العلم يتعارض مع الحرية المنشودة التي ينادي بها فييرآبند، فالحرية هى أن نعطي الحقوق المتساوية لكل الاتجاهات المختلفة من بين الأقليات في البلاد الغربية والشعوب من سكان القارات غير الغربية، إلا أن العلم مازال يفرض سلطته الاستبدادية على الأفراد عن طريق فرض أنظمته المعرفية من أجل الاستغلال والسيطرة بمصطلحات التقدم والعقلانية العلمية .

يمكن أن ننتهي إلى القول أن «فلسفة العلم النسباوية» لفييرآبند، والتي تعددت أشكالها من معرفية واجتماعية وسياسية، أحد الفلسفات العلمية المعاصرة التى تنادي بالتعددية والحرية الفردية منتصرة بذلك على الغرور العقلاني الغربي الذي كان يعتقد أن عقلانيته المستندة على العلم الغربي، والعلم الغربي فقط، هى العقلانية النموذج التي يجب أن تحتذيها كل الشعوب والحضارات الأخرى. إن «فلسفة العلم النسباوية»، ترى أن هيكل المعرفة الإنسانية لا يمكن أن يقتصر على الشعوب الغربية وحدها دون سواها، بل لابد من مشاركة الشعوب غير الغربية في تشييد صرح المعرفة الإنسانية. لهذا كان فييرآبند في نقده للتغيرات والتصدعات الكثيرة التي توجد في حوائط الشوفينية الغربية العقلانية، إنما يفعل ذلك من أجل أن يعطي الفرصة لتبادل الأفكار والتقاليد والعقلانيات، لهذا تذهب فاين ديلوريا Vine Deloria إلى القول : «إن فلسفة فييرآبند النسباوية تطالبنا بأن نكون أكثر شجاعة عند تناولنا للحضارة الغربية وفلسفتها وهذا لا نجده عند الكثيرين من الفلاسفة الآخرين الذين يحاولون التعامل مع نفس المشكلات التي يتعامل معها فييرآبند» .

قائمة المراجـــع

1 - Achinstein. P. "On The Meaning of Scientific Terms", The Journal of Phil. Vol. 61. 1964 .

2 - Barnes. B. & Bloor, D. : "Relativism, Rationalism and the Sociology of Knowledge" in Hollis. M. & Lukes, S. (eds.) "Rationality and Relativism" the MII press, Cambridge. Massachusetts, 1982.

3 - Bung. M. "Philosophy of Science : From Problems To Theory": Vol. 1. Transaction Publishers. New Brunswick. U S A. 1992.

4 - Dwight Van Devate: "A new slant on the tower experiment" in "Beyond Reason: Essays on the philosophy of Paul Feyerabend" Kluwer Acdpublishers London. 1991.

5 - Duhem. P. "The Aim and Structure of Physical Theory" Atheneum. New York. 1962.

6 - ---------- . "Essays In the History and Philosophy of Science" Trans and edited by. Ariew. R and Barker. P. Hacckett Publishing Co. Combridge. 1996.

7 - Feyerabend. K. : "Patterns of Discovery" The Philosophical Review Vol. 69. N. Y. Ams. Perprint Co. 1960.

8 - ---------- . "Science in a free society", Low & Brydone Ltd., London, 1978.

9 - ---------- . "philosophical papers, Vol. 1.2. first published. Cambridge University Press. London. 1981.

- Vol 1 : "Realism. Rationalism and Scientific Method".
- Vol 2 : "Problems of Empricism".

10- ---------- . "How defend society against science: In (ed) by Ian Hacking: "Scientific Revolution", Oxford, 1981.

11- ---------- . "Against Method: Outline of an anarchistic theory of knowledge" Verso. London. 1984.

12- ---------- . "Farewell to Reason" Reprinted Verso. London. 1990.

obeikandl.com

13- Gillies. D "Philosophy of Science In The Twentieth Century" Four Central Themes. Blackwell. Oxford. 1993.

14- Hanson, N. R.: "Patterns of Discovery: An Inquity into the Conceptual Foundations of Science. N. Y. Cambridge Uni. 1958.

15- ---------- . "Observation" In (ed) Rothbart. D "Science, Reason and Reality: Issues In The Philosophy of Science" Harcourt Brace College Published. New York. 1998.

16- Hollis. M. & LUKES. S.: "Rationality and Relativism", The MIT Press. Cambridge. Massachusetts. 1982.

17- Klee. R. "Introduction To the Philosophy of Science" Oxford Univ. Press. Oxford. 1997.

18- kordig. R. Carl "The justification of scientific change" D. Reidel Publishing. Dordrecht Co. Holand. 1971.

19- ---------- . "The Comparability of Scientific Theories", J. of Phil of Sci. Dec. 1971.

20- Kottsof. L. O. "The Role of Hypothesis in Scientific Investigation" Mind. Vol. LVIII. 1949.

21- Kuhn. T. "The structure of scientific revolution" The University Of Chicago Press. 1962.

22- ---------- . "A function For Thought Experiments" In (ed) Hacking. I "Scientific Revolutions" Oxford Univ. Press. Oxford 1981.

23- Lakatos. I "The Methodology of Scientific Research Programmes" Philosophical Papers. Vol. I. (eds) Worral. J & Currie. G. Cambridge Univ. Press. Cambridge. 1978.

24- ---------- . "Falsification and the Methodology of Scientific Research Programmes" In (ed) Lakatos. I. Musgrave. A. Criticism and the Growth of Knowledge. Cambridge Univ. Press. 1979.

25- Laudan. L. "Progress and Its Problems : Towards A Theory of Scientific Growth" Routledge & Kegan Paul. London. 1977.

26- Loss. J. : "Philosohy of Science and Historical Enquiry" Clarendon Press, Oxford, 1987.

27- Mayo. D. G. "Error Statistics and The Growth of Experimental Knowledge" Chicago Univ. Press. Chicago. 1996.

28- Newton - Smith. W. H. "The Rationality of Science" Routledge & Kegan Paul. London. 1981.

29- Poincare. H. "Science and Hypothesis". Dover Publication. U S. A. 1952.

30- Shapere. D. "Evolution and scientific change", J. of phil. of sci Vol. 56, 1989.

31- Vine Deloria: "Perceptions and Maturity: Reflections on Feyerabend's Point of View" In Beyond Reason, "Essays on the philosophy of Paul Feyerabend" Kluwer Acdpublishers. London. 1991.

٣٢- أ. كيتايجوردسكي : **«النظام والفوضى في عالم الذرات»** ترجمة د. داود سليمان المنير : دار مير للطباعة والنشر، الاتحاد السوفيتي، موسكو 1983 .

٣٣- بفردج. و. أ. ب. : **«فن البحث العلمي»** ترجمة ذكريا فهمي. مراجعة د. أحمد مصطفى أحمد. دار النهضة العربية. بيروت 1963 .

٣٤- جاليليو : **«حوار حول النظامين الرئيسين للكون ، النظام البطليموسي، والنظام الكوبرنيقي»** ترجمة أ.د. محمد أسعد عبد الرؤوف، تقديم أ. د. علي حلمي موسى، سلسلة الألف كتاب الثانى - الجزء الثاني - الهيئة المصرية العامة للكتاب ، 1991 ،

٣٥- جامز جليسك : **«الفوضى : صناعة علم جديد»** عرض وتحليل، محمد عامر، عالم الفكر، المجلد العشرون، العدد الأول، إبريل، مايو، يونيو، 1989 .

٣٦- جورج جاموف : **«بداية بلا نهاية»** ترجمة محمد زاهر، الهيئة المصرية العامة للكتاب الألف كتاب الثاني : 1990 .

٣٧- جون ستيوارت مل : **«الحرية»** ترجمة عبد الكريم أحمد - مراجعة - د. محمد أنيس - الجزء الأول - الألف كتاب "581" مؤسسة سجل العرب - القاهرة 1966 .

٣٨- د. حسن عبد الحميد : «**دراسات في الإبستمولوجيا، التفسير الإبستمولوجي لنشأة العلم**» المطبعة الفنية الحديثة، القاهرة 1992 .

٣٩- د. خالد قطب : «**منطق التقدم العلمي**» دار قباء للنشر. القاهرة. 2003 .

٤٠- ـــــــــــ «**العقلانية العلمية : دراسة نقدية**». المكتبة الأكاديمية. القاهرة . 2005 .

٤١- ديكارت : «**مقال عن المنهج**»، ترجمة محمود محمد الخضيري، مراجعة وتقديم د. محمد مصطفى حلمي، الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1985 .

٤٢- رايشنباخ : «**نشأة الفلسفة العلمية**» ترجمة د. فؤاد ذكريا. دار الكاتب العربي. القاهرة. 1985 .

٤٣- د. سالم يفوت : «**فلسفة العلم والعقلانية المعاصرة**»، دار الطليعة. بيروت 1982 .

٤٤- د. عبد الرحمن بدوي : «**مناهج البحث العلمي**» دار النهضة العربية -- القاهرة 1968 .

٤٥- فيليب فرانك : «**فلسفة العلم**» ترجمة : علي علي ناصف. المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت. 1983 .

٤٦- د. قيس هادي أحمد : «**نظرية العلم عند فرانسيس بيكون**» دار الشئون الثقافية العامة، وزارة الثقافة والإعلام - بغداد 1986 .

٤٧- د. ماهر عبد القادر : «**فلسفة العلوم**» جـ2 المشكلات المعرفية، دار النهضة العربية : بيروت 1984 .

٤٨ - مشهد سعدي العلاف : «**بنية النظرية العلمية**». دار عمار، دار الجيل - بيروت، 1991 .

٤٩- هيمبل. كارل : «**فلسفة العلوم الطبيعية**» ترجمة د. جلال محمد موسى. دار الكتاب المصري - اللبناني. القاهرة. بيروت 1976 .

٥٠- د. يمنى طريف الخولي : «**فلسفة العلم في القرن العشرين : الأصول - الحصاد - الآفاق المستقبلية**» سلسلة عالم المعرفة. المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب. الكويت. ديسمبر. 2000 .