

معرفت شناسی اجتماعی

طرح و نقد مکتب ادینبورا

دکتر سعید زیبا کلام

تهران

۱۳۸۴



سازمان مطالعه و تدوین کتب علوم انسانی دانشگاهها (سمت)

زیبا کلام، سعید، ۱۳۳۲.
 معرفت‌شناسی اجتماعی: طرح و نقد مکتب ادینورا / سعید زیبا کلام. — تهران: سازمان
 مطالعه و تدوین کتب علوم انسانی دانشگاهها (سمت)، ۱۳۸۴.
 ده، ۳۴۲ ص. — («سمت»: ۸۸۸: فلسفه؛ ۲۳)
 بها: ۱۷۵۰۰ ریال.
 ISBN 964-459-936-5
 فهرستی بر اساس اطلاعات فیبا.
 واژه‌نامه.
 کتابنامه: ص. ۳۱۷-۳۲۳.
 نمایه.
 ۱. شناخت (جامعه‌شناسی). ۲. شناخت (فلسفه). ۳. مکتب ادینورگ.
 الف. سازمان مطالعه و تدوین کتب علوم انسانی دانشگاهها (سمت). ب. عنوان.
 م ۶ ز ۱۷۵ BD ۳۰۶/۴۲
 کتابخانه ملی ایران
 ۸۴۰۳۷۲۴

سازمان مطالعه و تدوین کتب علوم انسانی دانشگاهها (سمت)



معرفت‌شناسی اجتماعی: طرح و نقد مکتب ادینورا
 دکتر سعید زیبا کلام (استاد دانشگاه تهران)
 چاپ اول: بهار ۱۳۸۴
 تعداد: ۱۵۰۰
 حروفچینی و لیتوگرافی: سمت
 چاپ: نشر ذره
 قیمت: ۱۷۵۰۰ ریال. در این نوبت چاپ قیمت مذکور ثابت است و فروشندگان و عوامل
 توزیع مجاز به تغییر آن نیستند.
 آدرس ساختمان مرکزی: تهران، بزرگراه جلال آل احمد، غرب پل یادگار امام (ره)،
 روبروی پمپ گاز، کدپستی ۱۴۶۳۶، تلفن ۲-۴۲۴۶۲۵۰.

www.samt.ac.ir

info@samt.ac.ir

کلیه حقوق اعم از چاپ و تکثیر، نسخه‌برداری، ترجمه و جز اینها برای «سمت» محفوظ
 است (نقل مطالب با ذکر مأخذ بلامانع است).

سخن «سمت»

یکی از اهداف مهم انقلاب فرهنگی، ایجاد دگرگونی اساسی در دروس علوم انسانی دانشگاهها بوده است و این امر، مستلزم بازنگری منابع درسی موجود و تدوین منابع مبنایی و علمی معتبر و مستند با در نظر گرفتن دیدگاه اسلامی در مبنایی و مسائل این علوم است.

ستاد انقلاب فرهنگی در این زمینه گامهایی برداشته بود، اما اهمیت موضوع اقتضا می کرد که سازمانی مخصوص این کار تأسیس شود و شورای عالی انقلاب فرهنگی در تاریخ ۶۳/۱۲/۷ تأسیس «سازمان مطالعه و تدوین کتب علوم انسانی دانشگاهها» را که به اختصار «سمت» نامیده می شود، تصویب کرد.

بنابراین، هدف سازمان این است که با استمداد از عنایت خداوند و همت و همکاری دانشمندان و استادان متعهد و دلسوز، به مطالعات و تحقیقات لازم بپردازد و در هر کدام از رشته های علوم انسانی به تألیف و ترجمه منابع درسی اصلی، فرعی و جنبی اقدام کند.

دشواری چنین کاری بر دانشمندان و صاحب نظران پوشیده نیست و به همین جهت مرحله کمال مطلوب آن، باید به تدریج و پس از انتقادهای و یادآوریهایی ارباب نظر به دست آید و انتظار دارد که این بزرگواران از این همکاری دریغ نورزند. کتاب حاضر برای دانشجویان رشته فلسفه در مقطع کارشناسی، کارشناسی ارشد و دکتری و رشته جامعه شناسی در مقطع کارشناسی ارشد و دکتری به عنوان کتاب مبنایی تدوین شده است. امید می رود که علاوه بر جامعه دانشگاهی، سایر علاقه مندان نیز از آن بهره مند شوند.

از استادان و صاحب نظران ارجمند تقاضا می شود با همکاری، راهنمایی و پیشنهادهای اصلاحی خود، این سازمان را در جهت اصلاح کتاب حاضر و تدوین دیگر آثار مورد نیاز جامعه دانشگاهی جمهوری اسلامی ایران یاری دهند.

فهرست مطالب

صفحه	عنوان
۱	مقدمه
۶	۱. تحول مواضع جامعه‌شناسی معرفت
۱۶	۲. خصلت و چهارچوب کتاب
۲۳	فصل اول: در جستجوی حقیقت
۲۶	۱. اثبات‌پذیری برتری پارادایم‌ها
۳۱	۲. چگونگی تعویض پارادایم‌ها
۳۵	۳. تبیین متقارن و غیر متقارن
۳۸	۴. تبیین موضع پیل
۴۱	۵. ربط تبیین پیل به تبیین متقارن بارنز
۴۴	۶. سوء برداشتهای سنتی جامعه‌شناسی معرفت
۴۹	۷. اصل علیت و تبیین علی - جامعه‌شناختی
۵۹	۸. نقد رویکرد تبیینی نامتقارن جامعه‌شناسان سنتی علم
۶۳	۹. جمع‌بندی و نتیجه‌گیری
۶۸	فصل دوم: حقیقت، معلول جامعه
۶۹	۱. گرایشهای مارکسیستی و ضد مابعدالطبیعی
۷۵	۲. تعلقات علم گرایانه و ضد فلسفی
۸۱	۳. رویکرد جامعه‌شناختی صرف
۹۷	۴. آموزه ویتگنشتاین و خصلت اجتماعی ریاضیات
۱۰۳	۵. نکات پایانی و جمع‌بندی کلی

۱۰۶	فصل سوم: تاریخ‌نگاری درونی و برونی علم
۱۰۷	۱. تاریخ درونی علم و تاریخ برونی علم
۱۱۱	۲. آراء لاکاتوش و لاوُدن درباره تمییز درونی از برونی
۱۱۹	۳. آراء متحول کوهن درباره تاریخ‌نگاری درونی و برونی
۱۳۱	۴. مکتب ادینبورا و تمایز درونی از برونی
۱۳۴	۵. جمع‌بندی و نتیجه‌گیری
۱۳۷	فصل چهارم: معقولیت و شواهد تجربی
۱۳۸	۱. آراء دوره انتقالی
۱۶۲	۲. مواضع دوره استقرار
۱۸۶	فصل پنجم: نظریه معقولیت طبیعی و نسبی‌انگاری
۱۸۷	۱. نظریه معقولیت طبیعی مکتب ادینبورا
۱۹۷	۲. ارزیابی معقولیت طبیعی: ماه‌عسلی نابجا در شبکه‌ای بدفهم‌شده
۲۰۸	۳. دسته‌بندی اشیاء، منافع اجتماعی، و نظریه به کارگیری فعالانه اجتماعی طبیعت
۲۱۵	۴. نتیجه‌گیری
۲۲۰	فصل ششم: معقولیت و نسبی‌انگاری
۲۲۲	۱. سرپل و ترجمه‌پذیری
۲۲۶	۲. نقد نسبی‌انگاری، و بسط برهان معقول‌گرایان
۲۴۱	۳. منزلت معرفت‌شناختی سرپل، و نقد برهان معقول‌گرایان
۲۵۴	۴. بازگشت به نسبی‌انگاری مکتب ادینبورا
۲۵۶	۵. جمع‌بندی
۲۵۸	فصل هفتم: معقولیت و تعین ناقص نظریه‌ها
۲۵۹	۱. آموزه‌های تعین ناقص تجربی مکتب ادینبورا

صفحه	عنوان
۲۶۴	۲. نقد و ارزیابی آموزه‌های تعیین ناقص تجربی مکتب ادینبورا
۲۹۳	۳. نتیجه‌گیری
۲۹۵	مؤخره: امکان نجات مکتب ادینبورا
۳۱۷	فهرست منابع و ارجاعات
۳۲۴	واژه‌نامه فارسی - انگلیسی
۳۲۹	واژه‌نامه انگلیسی - فارسی
۳۳۴	فهرست اسامی
۳۳۷	فهرست موضوعی

به شهید دکتر مصطفی چمران، آن مخلص عاشقِ دردمندِ تربیت شدهٔ «خانۀ گلین فاطمه»، و به همهٔ برادران و خواهران جوان و نوجوان رزمنده و مجاهد در تمام سرزمینهای اشغالی فلسطین، عراق، و افغانستان. مجاهدانی که هرگاه مظلومانه به خاک و خون می‌غلطند داغی بر جگر انسانهای حق‌طلب و مظلوم می‌گذارند و یاد سید شهیدان را — آن ثارالله‌ای که عبودیت و عشق الهی را بر حیرت‌انگیزترین و بی‌نظیرترین قلۀ تاریخ بشریت به اهتزاز درآورد — زنده می‌کنند. و به تمام برادران و خواهران بسیجی‌ام که پیشگامان عزت و شرف و غیرت و حب وطن بوده‌اند و ان شاءالله خواهند بود.



پژوهشی که حاصلش اینک در دستان شما قرار دارد سالها به طول انجامیده و بارها و بارها تنقیح و اصلاح و روزآمد شده است. روشن است که هم برای خود پژوهش و هم افزایش و پیرایشهای بسیار بعدی، بنده از مباحثه و گفتگو با بسیاری از اساتید و دانشجویان در سر کلاسهای درس و در گفتگوهای رسمی و غیررسمی سودهایی برده‌ام که تفکیک و تقریر نام یکایک آنها چندان میسر و ممکن نیست. تشکر از همه آنها بر من فرض است و به ویژه سزاوار است از تمام دانشجویان دانشگاههای قم (مرکز تربیت مدرس)، صنعتی شریف، امام صادق (ع)، شهید بهشتی، تهران، مؤسسه آموزشی پژوهشی امام خمینی (قم)، دانشگاه باقرالعلوم (قم) که با بنده درس داشته‌اند و در بحثها مشارکت فعالی داشته‌اند سپاس‌گزاری کنم.

در مراحل نهایی تر کار، تئوری چند از دانشجویان سابق و دوستان حاضر نقشی ویژه‌تر ایفا کردند و مرا و خوانندگان کتاب را مدیون خود کرده‌اند. شایسته است در این زمینه به ویژه از آقای علی شهبازی، کارشناس ارشد فلسفه از دانشگاه تهران، جهت بازخوانی تمام متن و ارائه پیشنهادها، اغلب مفید؛ آقای علی خلیلی، کارشناس ارشد علوم سیاسی از دانشگاه امام صادق (ع)، جهت بازخوانی اکثر فصول و طرح پیشنهادها، سودمند جهت سهولت فهم، و تنظیم دقیق فهرست منابع؛ آقای غلامحسین مقدم حیدری، پژوهشگر پژوهشگاه علوم انسانی، جهت بازخوانی برخی از فصول و ارائه پیشنهادهایی جهت سهولت فهم؛ خانم مریم تبریزی‌نژاد، کارشناس فیزیک از دانشگاه صنعتی شریف، جهت پیشنهاد برخی معادله‌ها، و بازنویسی منقح برخی از فصول؛ و خانم فاطمه سلگی، کارشناس ارشد فلسفه از دانشگاه علامه

طباطبایی (ره)، جهت بازخوانی برخی از فصول و ارائه پیشنهادهایی برای سهولت فهم جهت تمام محبت‌های بی‌مزد و منت‌شان تشکر و قدردانی کنم.

همچنین شایسته است از زحمت و تلاش برخی از اصحاب فعال و خوشخوی سازمان سمت به ویژه خانم مریم جابر، ویراستار مؤدب، دقیق، و سریع‌العمل سازمان؛ خانم سیمین عارفی، دبیر گروه تخصصی فلسفه سازمان؛ آقای کمال جعفرخانی، مسئول دفتر ریاست سازمان، جهت پاره‌ای گره‌گشایی‌های ارزنده و به موقع؛ آقای محمود جوان، مدیریت تدوین؛ و خانم محبوبه محمدی، مسئول حروفچینی سازمان قدردانی کنم. همه آنها صبورانه سختگیری‌ها و دقتهای نامتعارف و طاقت‌فرسای این بنده را با حسن خلق خود تحمل کردند.

یکبار دیگر، می‌باید از برادر سلیم‌النفس و مهربانم آقای حسین مروجی، کارشناس ارشد مدیریت مالی، جهت همکاری در طراحی روی جلد تشکر کنم.

و بالاخره، باید از همسر فهیم و صبورم جهت تمام همراهی‌ها و محبت‌های بی‌منت فراوانش، به ویژه در یک سال گذشته سپاس‌گزاری کنم.

برای تمام این دوستان که بخشی از عمر عزیزشان را به نحوی و به نوعی صرف این اثر کردند آرزوی سلامت و برکت و عاقبت به خیری می‌کنم و امیدوارم مساعی‌شان زاد آخرتی برایشان محسوب شود.

و من الله التوفیق و علیه التکلان

سمید زیباکلام

بهار ۱۳۸۴ - تهران



جامعه‌شناسی معرفت، به منزله حوزه‌ای مستقل، جدی، و قدرتمند از دانش بشری، تا دهه هفتاد قرن بیستم میلادی موضوعیت و حضور چندانی در مباحثات و مناقشات فیلسوفان نداشت؛ اما از حدود اوایل آن دهه، بسیاری از فلاسفه به طور روزافزون به این حوزه پرتحول توجه کردند. این حوزه چنان به سرعت در دهه‌های هفتاد و هشتاد میلادی پروار و پرنظریه گردید که علاوه بر انتشار مقالات و کتب تحقیقی فراوان، شاهد ظهور مجلات تخصصی - تحقیقی در همان دو دهه بوده‌ایم. از جمله می‌توان به برخی از آثار تحقیقی، که حکایتگر توجه فزاینده فیلسوفان به جامعه‌شناسی معرفت است، اشاره کرد: معقولیت^۱، گردآوری برایان ویلسون (۱۹۷۰)، معقولیت و نسبی‌انگاری^۲، گردآوری مارتین هولیس و استیون لوکس (۱۹۸۲)، معقولیت علمی: چرخش جامعه‌شناختی^۳، گردآوری جیمز براون (۱۹۸۴)، انقلابها و بازسازیها در فلسفه علم^۴، نوشته مری هسی (۱۹۸۰/۳)، پیشرفت و مشکلات آن^۵، نوشته لری لاودن (۱۹۷۷)، معقول و اجتماعی^۶، نوشته جیمز براون (۱۹۸۹)، آفاقیت و تباعد فرهنگی^۷، گردآوری استیوارت براون (۱۹۸۴)، تبیین علم^۸، نوشته رانلد گیهری (۱۹۸۸)، رجعت به تعهد^۹، نوشته ویلیام وارن بارتلی (۱۹۸۴).

1. Wilson, B. ed. (1970), *Rationality*.
2. Hollis, M. & S. Lukes, eds. (1982), *Rationality and Relativism*.
3. Brown, J. R. ed. (1984), *Scientific Rationality: The Sociological Turn*.
4. Hesse, M. (1980/3), *Revolutions and Reconstructions in Philosophy of Science*.
5. Laudan, L. (1977), *Progress and Its Problems*.
6. Brown, J. (1989), *The Rational and the Social*.
7. Brown, S. ed. (1984), *Objectivity and Cultural Divergence*.
8. Giere, R. (1988), *Explaining Science*.
9. Bartley, W. W. (1984), *Retreat to Commitment*.

از میان آثار متعدد پژوهشی منتشر شده در آن دو دهه، هیچ کدام جالب‌تر و شگفت‌انگیزتر از معرفت‌شناسی تطوری، معقولیت و جامعه‌شناسی معرفت^۱ نیست. این مجموعه مقالات حاوی تأملات یازده فیلسوف است که در همایش‌های بین‌المللی جداگانه مطرح شده است. آنچه این کتاب را جالب و شایسته توجه می‌کند این است که غالب نویسندگان آن، اگر نه همه آنها، تعلق ویژه‌ای به مشرب معقول‌گرایی^۲ انتقادی دارند، و همان‌طور که آشنایان با این مشرب می‌دانند، حامیان و مدافعان آن اساساً اهمیت و ارزش چندانی برای جامعه‌شناسی معرفت قائل نیستند.

1. Bartley, W. W. & G. Radnitzky, eds. (1987), *Evolutionary Epistemology, Rationality, and the Sociology of Knowledge*.

۲. در اینجا لازم است تصریح کنم که اصطلاح متعارف عقل‌گرایی، که در برابر راسیونالیسم به کار می‌رود، 'غلط' و گمراه‌کننده است و به جای آن در سرتاسر کتاب اصطلاح معقول‌گرایی را به کار برده‌ام. این امر بدین جهت است که به لحاظ صرف ترکیب صوری، rationalism ترکیب rational و -ism به وجود آمده، و اگر معقول برابر نهاد و، 'صحیحی' برای rational باشد، معقول‌گرایی برای rationalism نتیجه خواهد شد. اما، چرا عقل‌گرایی گمراه‌کننده است؟ زیرا همان‌طور که می‌دانیم، rationalism نوعاً در مقابل empiricism به کار می‌رود و مقصود از آن دو، تعیین نگرش‌های مبنایی فلاسفه قرون هفدهم و هجدهم میلادی نسبت به معرفت است: راسیونالیسم در اکثر انواع و اصنافش بیانگر نگرش فیلسوفانی است که معرفت را مولود و محصول صرف تعقل می‌دانند و بدین سبب، معرفت را امری کاملاً معقول می‌دانند. در حالی که امپیریسم در اشکال کلی‌تر و عمومی‌ترش بیانگر نگرش فیلسوفانی است که معرفت را مولود تجربه می‌دانند؛ اما نه بدین معنی که ایشان منکر قوه یا شعوری به نام عقل‌اند، یا حتی هیچ نقشی برای آن قوه در فرایندهای معرفتی قائل نیستند. بدین ترتیب، اصطلاح عقل‌گرایی در مقابل تجربه‌گرایی حاوی این دلالت خلط‌انگیز و گمراه‌کننده است که گویی بحث بر سر عقل است، نه معرفت؛ و تجربه‌گرایان منکر وجود عقل یا نقش عقل در فرایندهای معرفتی‌اند. در حالی که به نظر می‌رسد که به رغم تکرر و تعارضات میان انواع تجربه‌گرایها، همه تجربه‌گرایان دست‌کم در یک امر وحدت نظر دارند و آن نفی هرگونه معرفتی است که کاملاً معقول باشد، یعنی تجربه هیچ نقشی در هیچ مرحله‌ای از آن نداشته باشد.

در بالا گفتیم که عموماً معقول‌گرایی «در مقابل» تجربه‌گرایی به کار می‌رود، اما دلالت آمیز است بدانیم که تأملات فلسفی، در سنوات اخیر، صلابت و سلامت و فایده این تمایز و تقابل را به شدت مورد تردید و سؤال قرار داده است. برای اطلاع تفصیلی، ر. ک.:

Kenny, A. ed. (1986), *Rationalism, Empiricism and Idealism*. Oxford, Clarendon Press.

همان‌طور که در سطور آغازین اشاره شد، این توجه نسبتاً جدید است، چرا که تا قبل از دههٔ هفتاد میلادی کمتر فیلسوفی جامعه‌شناسی معرفت را جدی می‌گرفت. از جملهٔ این فیلسوفان نادر می‌توان به کارل پاپر اشاره کرد. وی در فصل بیست و سوم کتاب *جامعهٔ باز و دشمنانش*، تحت عنوان «جامعه‌شناسی معرفت»، به این حوزه پرداخته است. اگرچه پاپر در این فصل درک درست و عمیقی از جامعه‌شناسی معرفت از خود نشان نمی‌دهد و در واقع بسیار ساده‌انگارانه جامعه‌شناسی معرفت را رد می‌کند،^۱ باید اذعان کرد که در نیمه اول دههٔ چهل، یعنی پیش از آنکه تجربه‌گرایی منطقی زیر آتش پرحجم نقادیهای ویرانگر دو دههٔ پنجاه و شصت قرار گیرد، نفس پرداختن به جامعه‌شناسی معرفت نشان از اهمیت آن نزد پاپر دارد؛ پاپری که مخالف سرسخت جامعه‌شناسی معرفت است، آن هم پیش از طرح و تولد مدون و سازمان‌یافته‌تر آن. پس ملاحظه می‌کنیم که این اقبال جدید به جامعه‌شناسی معرفت، پدیدار جالب توجهی است که نیازمند تبیین است.

در این مقدمهٔ نسبتاً کوتاه می‌خواهم دو کار انجام بدهم. در گام نخست، می‌خواهم با مروری تاریخی بر سیر تحول مواضع عمدهٔ جامعه‌شناسی معرفت، هم علل بی‌تفاوتی سابق فلاسفه نسبت به جامعه‌شناسی معرفت، و هم توجه بارز و جدی نوظهور ایشان به این نوع جامعه‌شناسی را تبیین کنم. روشن است که تبیین بی‌تفاوتی گذشته و توجه جدید، ضرورت طرح مستقل و ارزیابی جامع مکتب معرفت‌شناسی اجتماعی ادینبورا را آشکار خواهد کرد. در گام دوم، ابتدا دربارهٔ نوع و خصلت پژوهش صورت گرفته توضیحاتی خواهم داد، سپس دربارهٔ آنچه در هر فصل به تفکیک انجام گرفته شرح بسیار کوتاهی خواهم داد.

اما پیش از شروع کار، گمان می‌کنم توضیحی دربارهٔ ربط و نسبت دو اصطلاح جامعه‌شناسی معرفت و معرفت‌شناسی اجتماعی با یکدیگر برای غالب خوانندگان خالی از فایده نباشد. نکتهٔ اول اینکه این دو، تفاوت بنیانی یا ماهوی مشخص و بارزی

۱. بی‌جهت نیست که در کتاب *معرفت‌شناسی تطوری، معقولیت، و جامعه‌شناسی معرفت*، که حاوی هجده مقاله از پاپر و سایر معقول‌گرایان انتقادی است، هیچ بحثی دربارهٔ آن فصل و مواضعش صورت نمی‌گیرد، و حتی هیچ اشاره‌ای به آن نمی‌شود!

با یکدیگر ندارند و، به یک معنی، هر دو هدف و رسالت واحدی دارند: اولی بر آن است که معرفت را جامعه‌شناسی کند، یعنی نشان دهد که چگونه انواع معرفت — یا دعاوی معرفتی — به نحوی مرتبط با، یا تغذیه شده از، یا متأثر از، یا تقویم و تعیین شده توسط جامعه‌ای است^۱ که در آن رویده و طرح شده است. خاستگاه اولیه جامعه‌شناسی معرفت، همان‌طور که از نام آن انتظار می‌رود، حوزه وسیع جامعه‌شناسی است و به تعبیری، یکی از اعضای خانواده جامعه‌شناسی مادر محسوب می‌شود، که جامعه‌شناسی شهری، جامعه‌شناسی صنعتی، جامعه‌شناسی خانواده، جامعه‌شناسی دین، جامعه‌شناسی تربیت، و جامعه‌شناسی سیاسی از جمله اعضای دیگر آن است.

اما معرفت‌شناسی اجتماعی، به تعبیری، عضوی از حوزه معرفت‌شناسی است، با این تفاوت که در حالی که معرفت‌شناسی عموماً، به نحو پیشینی و انتزاعی یا فلسفی به موضوعاتی از قبیل امکان معرفت، چگونگی حصول معرفت، موازین معرفت، و توجیه‌پذیری دعاوی معرفتی می‌پردازد، معرفت‌شناسی اجتماعی در پی برقرار کردن نوعی ربط و نسبت میان معرفت — همان دعاوی معرفتی — و جامعه است. بنابراین، به جای کاوش‌های نوعاً پیشینی و متزع معرفت‌شناسی مرسوم جهت تجویز و توصیه معیار برای اعتبار، منزلت، و توجیه دعاوی معرفتی، معرفت‌شناسی اجتماعی بیشتر متکفل کاوش‌های پسینی می‌شود تا چگونگی ریش و اعتبار و مقبولیت یافتن دعاوی معرفتی را، به نحوی، به جامعه‌ای که آن دعاوی به واقع در آن رویده و مقبول شده است ربط و نسبت دهد. اگرچه ارائه تعریف جامع و مانع در اینجا، همچون تقریباً همه جا، کاری بیهوده و نافرجام است، شاید بتوان از باب ایضاح مطلب قائل شد که: در حالی که معرفت‌شناسی، عموماً^۲ ماجرایی پیشینی است، معرفت‌شناسی اجتماعی، ماجرایی پسینی است. این سخن بدین معنی است که معرفت‌شناسی نوعاً از ابتدا تا

۱. هر یک از این چگونگی‌های ربط و نسبت معرفت با جامعه، یا بیانگر اصلی‌ترین موضع هر یک از مکاتب مختلف جامعه‌شناسی معرفت است، یا مکاتب مختلف هر یک از آنها را به نوعی از معرفت نسبت می‌دهند.

۲. یکی از محدود موارد و شاید هم تنها موردی که از این عمومیت خارج می‌شود، «معرفت‌شناسی طبیعی‌شده» کواين، فیلسوف معاصر امریکایی، است، که به شدت مورد بحث و نقد قرار گرفته، و توسط خود وی، دستخوش تعدیلهایی جهت کاستن از بار پسینی آن شده است.

انتهای نظریه پردازی اش هیچ کاری به چگونگی واقعیت ماجرای معرفت و دعاوی معرفتی در میان انسانها و جوامع ندارد. لیکن معرفت شناسی اجتماعی، دست کم در نقطه عزیمتش، اگر نه در سایر منازلش، چگونگی واقعیت ماجرای معرفت و دعاوی معرفتی انسانها را درون جامعه و با توجه به جامعه زادگاه آن مورد کاوش و نظریه پردازی قرار می دهد.

ملاحظه می شود که چه قرابت و شباهت و تداخل یا همسانی و همسویی قابل ملاحظه ای میان جامعه شناسی معرفت و معرفت شناسی اجتماعی وجود دارد. با این وصف، می خواهم جرئت کرده، نوعی تمیز غیر قاطع و شاید مناقشه پذیر میان این دو پیشنهاد کنم: جامعه شناسی معرفت روی هم رفته جریانی جامعه شناختی تر، و معرفت شناسی اجتماعی، به رغم آنچه درباره پستی بودن نوعی کاوشهای آن گفتم، روی هم رفته جریانی فلسفی تر است. با وجود این، تصریح می کنم که در این کتاب، آنها را تقریباً به یک مراد و منظور به کار برده ام.

اما مهم تر از همه این تمایزهای ظریف، دو نکته فوق العاده کمر شکن وجود دارد. یکی اینکه هم جامعه شناسی معرفت و هم معرفت شناسی اجتماعی بالنسبه جدیدالولاده اند؛ و بنابراین، نهالهایی هستند که به سرعت در حال رشد و نمو و تغییر و تحول اند. دوم اینکه هر دوی این جریانه های نظریه پردازی، به واقع جریانهایی همچون نهرها و رودهای طبیعی اند که نه ضوابط و قواعد پیشینی و نقض ناپذیری حاکم بر چگونگی تولد و جریان یافتن آنها بوده، و نه چنین ضوابط و قواعدی وجود دارد که بتوان درباره آینده هر یک از آنها سخنی گفت که ساختاری استوار و بنیانی مرصوص داشته باشد. گفتیم چنین ضوابط و قواعدی وجود ندارد؛ حال بیفزاییم که نمی توان چنین ضوابط و قواعدی وضع کرد به نحوی که انسانها، همه انسانها، نه! نه! فقط فیلسوفان و جامعه شناسان در همه ادوار و اعصار، آنها را لازم الاجرا دانسته، و مراعات کنند، مگر اینکه فیلسوفان و جامعه شناسان را به نحوی از انسانیتهان، آن گونه که همواره بوده اند و هستند، ساقط کرده، به روباتها یا آدمکهای ۱۹۸۴ جرج ارول تبدیل کنیم. روشن است که البته نکته دوم بلاشتا برای تمام حوزه های معرفتی بشری صادق است.

اینک وقت آن رسیده که به وعده نخست ام - مروری تاریخی بر سایر تحول مواضع عمده جامعه شناسی معرفت - عمل کنم.

۱. تحول مواضع جامعه‌شناسی معرفت

عموماً کارل مارکس، امیل دورکیم، مکس شلر^۱ و کارل منهایم را مهم‌ترین بانیان جامعه‌شناسی معرفت به شمار می‌آورند. لیکن باید افزود که منهایم جایگاه ممتاز و برجسته‌تری در مقایسه با دیگران دارد، زیرا او بود که نخستین بار چهارچوب متهورانهٔ جدیدی، به همراه تبیینی چشمگیر، برای جامعه‌شناسی معرفت بنا نهاد. و هم او بود که مقبولیت و توانایی آن را با تحقیقات موردی چندی به تصویر کشید.

تاریخ تکوین و تطور جامعه‌شناسی معرفت را می‌توان تقریباً به سه دوره تقسیم کرد: دورهٔ بنیان‌گذاری، دورهٔ کاوشگری، و دورهٔ ادینبورا. در دورهٔ بنیان‌گذاری، اجزاء متفرق و پراکندهٔ جامعه‌شناسی معرفت در آثار مختلف مارکس، دورکیم، و شلر در حال تکوین و تقویم است. با این وصف، در بزرگ‌ترین اثر منهایم، *ایدئولوژی و اوتوپیا*^۲ است که جامعه‌شناسی معرفت اولین صورت‌بندی منظم خود را می‌یابد. طرح و معرفی تفصیلی آراء این متفکران مهم فرصت و مجال مناسب و جداگانه‌ای می‌طلبد. با این حال، مروری بر برجسته‌ترین مواضع هر یک از اینها، به منظور متمایز نمودن این دوره از دوره‌های متعاقب، ضروری است.

کارل مارکس در کتاب خود، گامی در جهت نقد اقتصاد سیاسی^۳، معتقد است که تغییر در زیربنای اقتصادی موجب تغییر در روبنا می‌شود. اقتصاد سیاسی می‌تواند دگرگونیهای اوضاع اقتصادی را با همان دقت موجود در علوم مشخص کند.^۴ همواره باید میان اوضاع اقتصادی و اوضاع و احوال حقوقی، سیاسی، زیبایی‌شناختی، یا فلسفی - به طور خلاصه، اوضاع ایدئولوژیکی - تمایزی قائل شد. از این رو، برخی معتقدند که مارکس برای علوم طبیعی منزلی کاملاً جدا از منزلت ایدئولوژی قائل می‌شود. به عبارت دیگر، ایدئولوژی توسط اوضاع یا منافع اجتماعی و اقتصادی

1. Max Scheler

2. Mannheim, K. (1936), *Ideology and Utopia*.

3. Marx, K. (1859), *A Contribution to the Critique of Political Economy*.

۴. برای اطلاعات بیشتر، رجوع کنید به اظهارات ذی‌ربط مارکس در:

Merton, R. K. (1968), *Social Theory and Social Structure*, p. 523f.

تعیّن می‌یابد یا تقویم می‌شود اما اقتصاد سیاسی و علوم طبیعی این گونه نیستند. دورکیم در نتیجه‌گیری کتاب ماندگار خود، *آشکال ابتدایی حیات دینی*^۱ (۱۹۱۲)، تأملات جامعه‌شناختی خود را به طور چشمگیری مورد ارزیابیهای قاطع قرار می‌دهد. وی تصریح می‌کند: قائل شدن منشأ اجتماعی برای اندیشه منطقی به معنی کم‌ارزش یا بی‌ارزش کردن تفکر منطقی به منزله دستگاہی مصنوعی و قراردادی نیست، بلکه صرفاً مرتبط ساختن اندیشه منطقی به علتی است که به طور طبیعی موجب آن اندیشه است. با این وصف، به نظر دورکیم، صرف اینکه جامعه را علت طبیعی اندیشه منطقی بخوانیم موجب نمی‌شود که این اندیشه موضوع مناسبی برای تحلیل‌های جامعه‌شناختی محسوب شود. به علاوه، چون جامعه، به منزله شناسنده خاص، درباره هر چه بیندیشد آن را ویژه و خاص می‌گرداند، تصویرها و بازنماییهای جمعی^۲ و دستگاہهای تصویری اش شامل عناصری انفسی و درونی است که اگر بخواهیم به واقعیت بیشتر نزدیک شویم و آن را بفهمیم، باید این عناصر را کشف و سپس طرد کنیم. لبّ موضع دورکیم این است که:

اشیاء را نمی‌توان در قالب مفاهیم اجتماعی، که از ابتدا در آنها دسته‌بندی شده‌اند، محصور کرد. بلکه باید آنها را مطابق اصول خاص خودشان سازماندهی کرد. بنابراین، سازماندهی منطقی^۳ از سازماندهی اجتماعی^۴ متمایز و مستقل می‌شود.^۵

منظور نهایی دورکیم این است که اگرچه جامعه مفاهیم را، به تعبیری، می‌سازد و اشیاء در قالب آن مفاهیم جامعه - ساخته دسته‌بندی می‌شوند، لیکن ما باید اشیاء را در نهایت «مطابق اصول خاص خودشان» دسته‌بندی کنیم. و این سخن، یعنی چنانچه دسته‌بندیهای اولیه مطابق اصول خاص اشیاء نباشد، باید آن دسته‌بندیها را اصلاح کرد. به بیانی دیگر، دورکیم می‌خواهد بگوید دسته‌بندی اولیه‌ای که جامعه صورت

1. Durkheim, E. (1912), *The Elementary Forms of the Religious Life*.

2. collective representations

3. logical organization

4. social organization

5. *Ibid.*, p. 445. (تأکیدات اضافه شده است)

می‌بخشد می‌تواند صادق یا کاذب باشد. اگر دسته‌بندی اشیاء مطابق اصول خاص خودشان بود، صادق و صحیح است، و اگر نبود، کاذب و سقیم است و باید آن را اصلاح کرد.

اگر قدری در این موضع تأمل کنیم، درخواستیم یافت که بر محور «اصول خاص» اشیاء می‌چرخد. به عبارت دیگر، اگر فرضاً اصول خاص اشیاء در اختیار ما نباشد، یعنی ما ندانیم که آنها چیستند، یا بدانیم لیکن دانستن ما قوم به قوم یا قرن به قرن تغییر کند، در آن صورت تمیز دسته‌بندی صادق از کاذب و، به تبع آن، اصلاح دسته‌بندیها منتفی می‌شود. حال که روشن شد چگونه موضع دورکیم بر محور «اصول خاص» اشیاء استوار است، شایسته است اصول خاص را قدری مورد تأمل بیشتر قرار دهیم. در بالا گفتیم «اگر فرضاً اصول خاص اشیاء در اختیار ما نباشد و یا تغییر کند. اینک شایسته است سؤال کنیم آیا چنین اصولی به واقع در اختیار ما هستند؟ یعنی آیا، به طور یقینی، ما می‌دانیم که آنها چیستند و کدام‌اند؟ به نظر من، اگر دورکیم در جهت یافتن و معرفی «اصول خاص» اشیاء، قدری تلاش می‌کرد، به زودی و به سهولت در می‌یافت که آنها به چه میزان فرار و چموش و بازیگرند، و چگونه هنگامی که اجماع و اطمینانی از صید آنها حاصل شده، در می‌یافت که صید، به واقع جانشین و نمایندهٔ «آنها» بوده، نه خود آنها؛ و اجماع و اطمینان به وجود آمده چیزی جز اجماع و اطمینان جامعهٔ خود وی نبوده است. اما متأسفانه چنین تلاشی صورت نمی‌گیرد!

مکس شلر، یکی دیگر از بنیان‌گذاران جامعه‌شناسی معرفت، معتقد است که همهٔ معارف، همهٔ اشکال اندیشه، شناخت، و شهود، خصلت جامعه‌شناختی^۱ دارند. برای فهم مفهوم خصلت جامعه‌شناختی شلر، باید بدین نکتهٔ مهم توجه کرد که وی وجود اقلیمی از مفاهیم و ارزشهای فوق زمانی، و ذوات یا جواهر فارغ - از - زمان^۲ را مفروض می‌گیرد. اقلیمی که از واقعیت تاریخی و اجتماعی کاملاً منفک و مستقل است. موافق این تلقی از تصورات و اندیشه‌ها، وی عوامل و شرایط وجودی^۳ و

1. sociological character

2. timeless essences

3. existential

اجتماعی - اقتصادی را شبیه به دریچه‌های سدّی می‌داند که در مقابل سیل اندیشه‌ها عمل می‌کنند و بدین ترتیب، از به فعلیت رسیدن اندیشه‌های بالقوه ممانعت می‌کنند یا سبب کندی و تندی آنها می‌شوند. جان سخن اینکه:

اگرچه دیدگاههای منافع اجتماعی کنترل‌کننده، محتوا و حتی اعتبار آفاقی تمام معرفتها را تعیین نمی‌کنند، لیکن انتخاب موضوعات معرفت چنین‌اند.^۱

این قول شلر به وضوح حکایت از آن دارد که از نظر وی محتوا و اعتبار دعاوی معرفتی را جامعه یا دیدگاههای منافع اجتماعی تعیین نمی‌کند. بنابراین، اعتبار دعاوی معرفتی نهایتاً با قضاوت و ارزیابی جامعه مربوطه تعیین نمی‌گردد. لازمه موضع شلر این است که وی اولاً، قائل به وجود موازین معرفت‌شناختی لایتغیر، فرازمانی، و فرا فرهنگی است. و ثانیاً، قائل به اطلاق همانند و یکپارچه آن موازین توسط همه افراد و جوامع طول تاریخ است.

کارل منهیم، در اثر گران سنگ و پر محتوای خود، که حاصل تلاشهای مستمر و منظمش برای طرح و بسط جامعه‌شناسی معرفت است و بدین لحاظ از اظهارات متفرق و بعضاً ناهم‌ساز و مذبذب سایر بنیان‌گذاران متمایز است، اظهار می‌کند که تحلیل‌های جامعه‌شناسی معرفت به نحوی در تعیین صدق دعاوی معرفتی دخیل‌اند، لیکن به تنهایی حقیقت را آشکار نمی‌کنند. به نظر منهیم، آنچه علاوه بر این مورد نیاز است بحث رود در رو و مستقیم میان دیدگاههای متخالف، و ارزیابی مستقیم آنهاست.

منهیم این سخن مجمل را پس از بحث درباره موضع نسبی‌انگاری معرفت‌شناختی^۲ و پاسخ خود به آن موضع آورده است. راه حل وی برای رفع معضل موجود در قلب هر جامعه‌شناسی معرفت تمام‌عیار^۳ و بنیادی، موضعی است که وی آن را نسبت‌گرایی^۴ نامیده است. منهیم تأکید می‌کند که نسبت‌گرایی او را نباید با نسبی‌انگاری فلسفی خلط کرد.^۵ اینکه ویژگیهای مفهوم نسبت‌گرایی منهیم دقیقاً کدام‌اند و چه میزان این مفهوم مقبول و

1. Scheler, M. (1926), p. 55; quoted in Merton, R. K. (1968), p. 525.

2. epistemological relativism

3. radical

4. relationism

5. Mannheim, K. (1936), pp. 253-256.

مطلوب است از ابتدای طرح آن در حوزه جامعه‌شناسی معرفت منهایمی مورد بحث و مناقشه قرار گرفته است و، لذا، آن را در اینجا طرح و بحث نخواهیم کرد. با این وصف، این موضع نقطه عطفی در موضع‌گیری مکاتب مختلف جامعه‌شناسی معرفت نسبت به دو موضع مهم هر نظریه معرفت‌شناختی در اختیار می‌نهد: اولاً، معیارهای نقد و ارزیابی نظریه‌ها کدام‌اند؟ و ثانیاً، منزلت معرفت‌شناختی نظریه ارزیابی شده و منتخب چیست؟

این شرح بسیار مختصر درباره آراء اساسی متفکران مهم حوزه جامعه‌شناسی معرفت، مقصود ما را از جهت تعیین حوزه‌های اصلی مورد تعلق آنها و نیز تبعات معرفت‌شناختی مواضعشان تأمین می‌کند. با نگاهی به تحولات و مناقشات امروزی، درمی‌یابیم که هیچ یک از پیشقراولان جامعه‌شناسی معرفت ادعا نکرده‌اند که:

(الف) معرفت تماماً قراردادی است؛

(ب) تمام دعاوی معرفتی ارزیابی شده به لحاظ معرفت‌شناسی، معادل و همسنگ‌اند؛

(ج) طرح و ارزیابی نظریه‌ها و دعاوی معرفتی^۱، معلول تعلقات اجتماعی^۲ است و به همین سبب تعیین یافته است، به طوری که نظریه‌های اخذ شده ابزاری‌اند برای توجیه^۳، مشروعیت بخشیدن^۴، و ترغیب و اقناع^۵؛

(د) تمام معیارهای ارزیابی نظریه‌ها و دعاوی معرفتی - یعنی مقولاتی معرفت‌شناختی از قبیل همسازی^۶، اعتبار منطقی^۷، صدق^۸، معقولیت، آفاقیت (یا عینیت)، و حتی استنتاجات منطقی - جملگی اجتماعی‌اند.

در دوره دوم، دوره کاوشگری، جامعه‌شناسان معرفت عمدتاً قابلیت‌ها و تبعات آن

-
1. knowledge-claims
 2. social interests
 3. justification
 4. legitimation
 5. persuasion
 6. consistency
 7. logical validity
 8. truth

چهار چوب کلی را که در دورهٔ بنیان‌گذاری طراحی و پی‌ریزی شده بود کاوش می‌کنند. در این دوره، که حدوداً از دههٔ سی میلادی آغاز شد و تا اواخر دههٔ شصت به طول انجامید، کاوشها و تحلیلهای جامعه‌شناسی معرفت، تا آنجا که به علوم طبیعی مربوط می‌شود، خصلتی عمدتاً غیر معرفت‌شناختی یافته بود و بررسی منزلت معرفت‌شناختی معرفت علمی را تماماً از حیطهٔ خود بیرون می‌دانست. این بدان معناست که غالب تحلیلهای جامعه‌شناختی متوجه ساختار ارزشی جامعهٔ علمی، نظام پاداش و تشویق، مسئلهٔ اولویت در اکتشافات علمی، و روندهای نهادینه شده ارزیابی و داوری می‌گردید.^۱ از آنجا که کاوشهای این دوره، تقریباً هیچ‌گاه خود معرفت علمی را مورد بحث و ارزیابی قرار نمی‌داد، و بنابراین هیچ‌گاه تبعات جدی معرفت‌شناختی را در پی نداشت، فیلسوفان معرفت‌شناس نوعاً تحلیلهای پیش‌فرضها و دعاوی اصلی جامعه‌شناسی معرفت را مورد تأمل و تدقیق فلسفی خود قرار نمی‌دادند.

در دورهٔ سوم، که از اواخر دههٔ شصت آغاز می‌شود، به لحاظ معرفت‌شناسی، چرخشی بنیادین در جامعه‌شناسی معرفت روی داد. مناسب است این دوره را به عللی که بعد آشکارتر خواهد شد دورهٔ ادینبورا نام نهیم. در اینجا این توضیح لازم است که گرچه این دوره را، به حرمت مکتب ادینبورا، دورهٔ ادینبورا خواندیم، باید روشن نماییم که مکتب ادینبورا از آن جهت که نسبی‌انگاری بنیادین و تمام‌عیاری را طرح می‌کند در میان سایر مکاتب جدید جامعه‌شناسی معرفت جایگاه و موضعی روی هم‌رفته یکتا و منحصر به فرد دارد. به عبارت دیگر، عده‌ای از جامعه‌شناسان معرفت هنوز رویکردی کمابیش سنتی - یعنی، مارکسی، دورکیمی، و شلری - به معرفت علمی دارند و سایر رویکردهای نوظهور و غیرسنتی از برخی جهات با رویکرد بنیادی ادینبورا تفاوت

۱. برای اطلاع تفصیلی، ر. ک.:

Hagstrom, W. O. (1965), *The Scientific Community*.

Storer, N. W. (1966), *The Social System of Science*.

Merton, R. K. (1938), *Science, Technology and Society in Seventeenth-Century England*.

Barber, B. (1952), *Science and the Social Order*.

Parsons, T. (1957), "The Institutionalization of Scientific Investigation", in Parsons, *The Social System*.

دارند. از این رو، مکتب ادینبورا نماینده رویکرد غالب به معرفت، و خصوصاً معرفت علمی، نیست. دعاوی متهورانه و دگرگون‌کننده مکتب ادینبورا این مکتب را به لحاظ معرفت‌شناختی از حوزه محافظه‌کارانه دعاوی پیشقراولان جامعه‌شناسی معرفت کاملاً متمایز می‌سازد. بدین ترتیب، شگفت‌آور نیست که در تلاشها و تألیفات و نظریه‌پردازیهای متفکران این مکتب، هیچ ارجاع و اشاره‌ای به مارکس و شلر نمی‌شود. به علاوه، شاهد ارجاعاتی بسیار انتقادی و معترضانه به جامعه‌شناسی منهایم هستیم.^۱ و بالاخره، دورکیم فقط یک بار جهت نقد و استتاج معرفت‌شناسی اجتماعی تلاش می‌کند، آن هم با نارضایتیهایی قابل ملاحظه.^۲ با این اوصاف، باید نتیجه بگیریم که جامعه‌شناسی معرفت پیرصلاوت و تمام‌عیار ادینبورا به لحاظ تاریخی بی‌سابقه است.^۳

گمان می‌کنم با همین توضیحات اندک درباره مکتب ادینبورا، و آنچه آن را از تمام مکاتب جامعه‌شناسی معرفت پیش از خود جدا می‌کند - یعنی، مکتب

۱. در این مورد، مقاله دیوید بلور خصوصاً روشنگر و صریح است:

Bloor, D. (1973/1), "Wittgenstein and Mannheim on the Sociology of Mathematics".

۲. بلور با نارضایتی بسیار درمی‌یابد که دورکیم مفاهیمی را که به طور علمی طرح و بسط یافته‌اند «از حوزه تحلیل خود خارج می‌کند... بنابراین، چنین تصور شده است که مفاهیم علمی به همان میزان که پاسخگویی طبیعت می‌شوند، روزبه‌روز از نفوذ و حضور جامعه‌رهایی می‌یابند. دورکیم سپس به راحتی مدعی می‌شود که وجود این گونه استثنائات در نظریه‌اش اهمیتی ندارد، زیرا مفاهیم علمی فقط بخش بسیار کوچکی را دربر می‌گیرد.» (دیوید بلور، ۱۹۸۲/۲، ص ۲۹۲-۲۹۳). وی سپس در پانوشتی متذکر می‌شود که این «خیانتی به نظریه خودش» است.

۳. شایسته است بیفزاییم که نیکو استر (Nico Stehr) و ولکر مچا (Volker Meja)، دو جامعه‌شناس معرفت‌کنا‌دایی، احتمالاً با نتیجه‌گیری من موافق نخواهند بود؛ زیرا در مقدمه کتابی که اخیراً گردآوری و منتشر کرده‌اند مدعی شده‌اند که پدران بنیان‌گذار جامعه‌شناسی معرفت «برنامه‌فراگیری» طراحی کرده‌اند و این برنامه در برهه‌های بعدی و تا اوایل دهه هفتاد میلادی اساساً تعدیل یا حتی وانهاده شده بود (استر و مچا، ۱۹۸۴، ص ۴). مشکل می‌توانم تصور کنم که حتی یک جامعه‌شناس معرفت با این نظر موافق باشد. با این حال، من، با توجه به اینکه استر و مچا هیچ شاهد قانع‌کننده‌ای برای حمایت از دعوی خود ارائه نکرده‌اند، نظر ایشان را کاملاً رد می‌کنم.

ادینورا نخستین مکتبی است که خود دعاوی معرفت علمی را مستعد و متفاد تحلیل‌های جامعه‌شناختی می‌کند. باید روشن شده باشد که مکتب ادینورا از طریق تحولات نظری جدید در جامعه‌شناسی معرفت، یا به واسطه امکانات نظری جدیدتر جامعه‌شناسی و ابداعات مفهومی دقیق‌تر، تغذیه و پرورده نشده است. و در نتیجه، ظهور مکتب ادینورا را باید در پرتو تأملات نوین و تحولات بی‌سابقه در علم‌شناسی فلسفی، علم‌شناسی تاریخی، و معرفت‌شناسی فهم کرد و بنابراین آن را باید عمدتاً با توجه به استدالات و مواضع فلسفی‌اش تبیین و تفهیم کرد.

با توجه به مراتب فوق، جا دارد پرسیم که تأملات نوین و تحولات بی‌سابقه در علم‌شناسیهای فلسفی و تاریخی، و معرفت‌شناسی چه بودند؟ و نطفه مکتب ادینورا در چه زمینه و زمانه فکری و فلسفی منعقد، پرورده و رویده شد؟ موجزترین پاسخ این است که پس از سقوط رویکرد پوزیتیویستی بر اثر انتقادهای ویرانگر دو دهه پنجاه و شصت (۱۹۵۰-۱۹۷۰)، مکاتب متعددی از خاک زیرورو شده آن جوانه زد و بالید. یکی از این رهبردهای جدید به معرفت علمی و منزلت و روشهای آن نسبی‌انگاری^۱ است که از دعاوی علم‌شناختی صرف فراتر می‌رود. بدین ترتیب، نسبی‌انگاری مکتبی معرفت‌شناختی است که همه اصناف معرفت و از جمله معرفت علمی را مورد تأمل و نظریه‌پردازی خود قرار می‌دهد.

بجاست اضافه کنم که اگرچه نسبی‌انگاری معرفت‌شناختی به صورتهای مختلف از عصر پیش - سقراطیان تاکنون حیات و بقایی افتان و خیزان داشته، لیکن حیات دوباره آن بیشتر مرهون ضربات امواج سهمگین نقد و جرحهایی است که از نیمه دوم قرن بیستم بر پیکر بنای ظاهرأ استوار علم‌شناسی پوزیتیویستی وارد شده است. علم‌شناسی پوزیتیویستی، معرفت علمی را معرفتی پیراسته از ظنیات و حدسیات^۲، و مشحون از یقینیات^۳ و بدیهیات^۴، و فارغ و منزّه از آراء همیشه

1. relativism

2. conjectures

3. certainties

4. self-evidents

مناقشه‌آمیز متافیزیکی و ارزشها و تعلقات انفسی^۱ انسانها معرفی کرده بود. هنگامی که بنای این علم‌شناسی ساده‌انگارانه تحت نقادیهای بسیار مؤثر^۲ پاره‌ای از فلاسفه و به‌ویژه فلاسفه علم، همچون مایکل پولانی، نوروود هنسون، استیفن تولمین، کارل پاپر، و خصوصاً تامس کوهن، فرو ریخت و بیشتر دیدگاهها و آموزه‌های آن، حرمت و مقبولیت اولیه خود را از دست داد، بسیاری از علم‌شناسان یکباره بدیهی‌ترین مبادی و مستحکم‌ترین مصادرات خود را نسبت به معرفت علمی سست‌بنیان دیدند و نظریات علمی را تماماً موقتی و خطاپذیر یافتند.

برخی از علم‌شناسان اجتماعی، و تاریخی نیز، در پی فتح باب عظیم مؤثر کوهن، شیوه عمل، ارزشها، و معیارهای عالمان تجربی را که پنداشته می‌شد حقیقت‌نما هستند و کاشفیت از واقعیت فیزیکی می‌کنند مورد تفحص تاریخی و جامعه‌شناختی قرار داده، آفاقی^۳ بودن و واقع‌نما^۴ بودن معرفت علمی را به طور جدی و اساسی مناقشه‌آمیز و ساده‌انگارانه یافتند. از این رو، پرسشهای دیرین و نیمه‌خفته اعصار گذشته که «آیا معرفت امکان دارد؟»، «معرفت چگونه حاصل می‌شود؟»، «موازن معرفت چیست؟»، و «آیا دعاوی معرفتی توجیه‌پذیرند؟» ابعاد و امواج بسیار پردامنه و عمیقی یافت. فروپاشی پوزیتیویسم چنان پردامنه شد که

1. subjective

۲. مهم‌ترین این آثار انتقادی عبارت‌اند از:

Kuhn, T. (1962), *The Structure of Scientific Revolutions*.

Quine, W. V. O. (1951), "Two Dogmas of Empiricism", Quine, *From a Logical Point of View*.

Polanyi, M. (1958), *Personal Knowledge*.

مایکل پولانی، شیمی - فیزیکدان انگلیسی معاصر، در مرحله دوم زندگی پژوهشی‌اش به علوم اجتماعی و نیز فلسفه علوم پرداخت. کتاب معرفت شخصی وی یکی از آثار مهم ضد پوزیتیویستی - نگیویستی محسوب می‌شود.

Hanson, N. R. (1958), *Patterns of Discovery*.

Toulmin, S. (1961), *Foresight and Understanding*.

3. objective

4. representative

هر نوع رویکرد تجربه‌گرایانه، از جمله ابطال‌گرایی پاپری، را نیز فرا گرفت؛ به گونه‌ای که بسیاری از آموزه‌ها و توصیه‌های آن، از قبیل اینکه عالمان باید تلاش کنند حدسها و نظریه‌های خود را ابطال کنند، و همچنین معیار تمیز ابطال‌پذیری، مورد مناقشه جدی بسیاری از علم‌شناسان واقع شد. به نظر می‌رسید که معرفت علمی، به رغم توفیقات خیره‌کننده‌ای که در جامعه فاخر و فریبای فناوری و استیلای قاهرانه بر پهنه وسیعی از طبیعت یافته است، از جهات عدیده مهمی قابل تشکیک، و بعضاً دفاع‌ناپذیر، است.

در دامنه‌های پرچین و متنوع این امواج، انواعی از مکاتب معرفت‌شناسی و علم‌شناسی نسبی‌انگار تولد و توسعه یافتند به گونه‌ای که از دهه هفتاد به این سو، یکی از حوزه‌های پررونق مناقشات و منازعات فلسفی آراء و نظرات اصنافی از این مکاتب است. یکی از معروف‌ترین این مکاتب، مکتب ادینبورا است که نطفه‌اش در آن زمینه و زمانه منعقد شد و پرورش یافت.

همان‌طور که به تدریج در طول این اثر خواهیم دید، بسیاری از استدلالات و آموزه‌های فلسفی که ابتدا علیه تجربه‌گرایی منطقی طرح و اقامه شد، متعاقباً حیاتی مستقل یافت و مورد توسل و بهره‌برداری نظریه‌پردازان مکتب ادینبورا واقع شد. این استدلالات و آموزه‌ها در بسیاری از مواضع، اساس نگرش این مکتب را تأیید می‌کند. و اگرچه این نظریه‌پردازان در موارد نادری از مفاهیم و ابزارهای نظری جامعه‌شناختی در امر توجیه استفاده کرده‌اند، لیکن قوی‌ترین مواضع و استدلالات مکتب ادینبورا، به آن صورت که فلاسفه اخذ و بحث کرده‌اند، اساساً فلسفی است. به همین دلیل، ما نیز در این اثر با چنین آموزه‌ها و استدلالات، به همان نحوی که مکتب ادینبورا طرح کرده است، مواجه و دست‌به‌گریبان خواهیم بود.

پیش از اینکه به وعده دوم خود وفا کنم مناسب می‌بینم لب و لباب آنچه را تا اینجا پیموده‌ایم بازگو کنم. تبیین بی‌توجهی و بی‌تفاوتی عموم فیلسوفان به جامعه‌شناسی معرفت تا پیش از دهه هفتاد میلادی این است که جامعه‌شناسان معرفت

از قبیل مارکس، شلر و دورکیم، و جامعه‌شناسان علم از قبیل مرتون^۱، همواره معرفت علمی را مصون از تحلیلهای جامعه‌شناختی می‌کردند و بنابراین، فیلسوفان معرفت و علم هیچ دعوی جدی و تحدی‌کننده‌ای درباره‌ی خود معرفت علمی مشاهده نمی‌کردند. به علاوه، تبیین توجه و عطف نظر جدی بسیاری از فیلسوفان به جامعه‌شناسی معرفت، یا معرفت‌شناسی اجتماعی، از دهه هفتاد به بعد این است که جامعه‌شناسی معرفت، به ویژه در هیئت مکتب ادینبورا، اما نه انحصاراً، خود معرفت علمی را منقاد تحلیلهای جامعه‌شناختی می‌کند و برای تجهیز و تسلیح خود برای نقض منزلت شبه‌قدسی معرفت علمی، متوسل به ابزار و ادواتی می‌شود که به نحو طنزآمیزی در زرادخانه علم‌شناسی فلسفی و تاریخی ساخته شده است.

۲. خصلت و چهارچوب کتاب

سه نوع رویکرد برای ارزیابی مکتب ادینبورا قابل تصور است که هر یک در جای خود به لحاظ معرفتی و اندیشه‌ای روشنگر و سودمند است. این رویکردها عبارت‌اند از: تاریخی، جامعه‌شناختی، و فلسفی. هر یک از این رویکردها امتیازات و محدودیتهای ویژه خود را دارد. همان‌طور که گفتیم، این اثر، اساساً تحلیل و نقادی فلسفی استدلال و مواضع به صراحت اظهار شده مکتب ادینبورا است. اما باید منصفانه اذعان کنم که محدودیتهای اجتناب‌ناپذیر هر نوع تحقیقی از این صنف، مرا از امر مهم — و به لحاظ معرفتی جالب — دیگر محروم کرده است. این امر عبارت است از استخراج، بازسازی همدلانه، و ارزیابی نقادانه آن دسته از مبادی فلسفی مکتب ادینبورا که نه مورد استدلال قرار گرفته‌اند و نه به صراحت بیان شده‌اند. مهم است که تفاوت میان این دو فهم شود؛

۱. رابرت کینگ مرتون، جامعه‌شناس معروف امریکایی، نقش مهمی در دوره کاوشگری ایفا نموده، با آثار متعدد خود تلویحاً و گاه تصریحاً مصونیت معرفت علمی را از تحلیلهای جامعه‌شناختی تحکیم می‌کند. ر. ک.:

Merton, R. K. (1938/1970).

Merton, R. K. (1968).

زیرا در حالی که دسته اول به منزله استدلالاتی مطرح شده‌اند تا معرفت‌شناسی اجتماعی مکتب ادینورا را قابل دفاع و مستحسن کنند، دسته دوم هرگز به منزله استدلال یا نظریه بیان نشده‌اند.^۱ امیدوارم این شیوه کار را روزی محققى تحلیلى به کار گیرد، زیرا به گمان من این کار نتایج و ثمرات جالب توجهی به ارمغان خواهد آورد.

به رغم خصلت فلسفی این اثر، بسیار روشنگر می‌شد چنانچه پژوهشهای موردی تاریخی^۲، که به کرات مورد استشهداد مکتب ادینورا قرار گرفته‌اند، مورد بازبینی و ارزیابی نقادانه قرار می‌گرفت. برخی از این پژوهشها را اعضای مکتب ادینورا و برخی دیگر را محققان دیگر انجام داده‌اند. این پژوهشهای موردی که رویدادهای متفاوتی را در تاریخ علم بازسازی کرده‌اند از آن جهت مهم‌اند که نظریه‌پردازان مکتب ادینورا آنها را «شواهد تجربی» محسوب می‌کنند و با همین منزلت هم آنها را برای تأیید مواضع و دعاوی کلان نظری خود مورد استشهداد قرار می‌دهند. در این جهت، تحقیقات انگشت‌شماری اخیراً انجام شده است.^۳ لیکن آنچه بیش از همه ضرورت دارد ارزیابی جدید و جامع و نقادانه‌ای است از تمام پژوهشهای موردی تاریخی‌ای که غالباً به آنها استشهداد می‌شود. چنین بازنگری‌ای باید اصول‌مبنایی تاریخ‌نگاری و پیش‌فرضهای فلسفی این گونه پژوهشهای موردی را استخراج کند و سپس تلاطم و سازگاریشان با آراء فلسفی و اصول تاریخ‌نگاری صراحتاً اعلام و دفاع شده، مورد ارزیابی قرار گیرد.

همچنین، بسیار سودمند و ثمربخش می‌شد چنانچه مکتب ادینورا از منظری صرفاً جامعه‌شناختی مورد تحلیل و موشکافی قرار می‌گرفت؛ به طوری که اهمیت جامعه‌شناختی، باروری راهنمونی^۴ و اطلاق‌پذیری^۵ مفاهیم اساسی و

۱. این سخن فقط یک استثنا دارد و آن استقراگرایی است.

2. historical case studies

۳. به‌ویژه ر. ک.:

Olby, R. C. (1988).

۴. مراد از باروری راهنمونی این است که آن نظریه‌ها و مفاهیم چه میزان برای گشودن یا راهنمایی حوزه‌های پژوهش بیشتر توانمندی دارند.

۵. مراد از اطلاق‌پذیری این است که آن نظریه‌ها و مفاهیم چه اندازه و در چه گستره‌ای قابلیت به‌کارگیری و استخدام دارند.

نظریه‌های جامعه‌شناختی که یا در نظریه‌سازی و صورتبندی مکتب ادینبورا مزوج و مندرج شده‌اند، یا بر آنها دلالت دارند، مورد ارزیابی نقادانه قرار می‌گرفت. به نظر من، چنین پژوهش مستقلی لازم است، زیرا مکتب ادینبورا مفاهیم و نظریه‌های جامعه‌شناختی را به منزله ابزاری جهت ارائه تبیین، هم در سطح نظری و هم در سطح تجربی پژوهشهای موردی تاریخی، به کار می‌گیرد، یا آنها را به اقتراح طرح می‌کند. این دو نوع رویکرد پژوهشی هم به علت محدودیت زمانی و هم به علت خصلت کاملاً متفاوت آنها با رویکرد فلسفی، در این کتاب مورد اهتمام قرار نگرفته‌اند.

در اینجا به اختصار به چهارچوب ساختار هر فصل می‌پردازیم.

در فصل اول، منحصراً آثار اولیه باری بارنز^۱ را، از اولین آنها در ۱۹۶۹ تا حدود نیمه دهه هفتاد، مورد بازسازی و ارزیابی قرار خواهیم داد. هدف از این کار، استخراج و آشکار نمودن پیشفرضها و تعلقات اصلی آغازین بارنز است. ضمن این کار، منابع و سرچشمه‌های عمده فکری وی، که در سالهای بعد تقریباً به طور مستمر بر آنها متکی بوده است، روشن خواهد شد. در این فصل، ملاحظه خواهیم کرد که چرا بارنز تلقی مردم‌شناسان را از معرفت علمی و معقولیت مورد انتقاد شدید قرار می‌دهد. نیز، نقد وی را به «رویکرد تبیینی نامتقاون» تحلیل و ارزیابی خواهیم کرد. سپس، بحث نقادانه بارنز را از تلقی استعلایی^۲ جامعه‌شناسان معرفت از صادق بودن و معقولیت معرفت علمی بررسی خواهیم کرد. سپس، الگوی پیشنهادی بارنز درباره معرفت علمی، و براهین وی را برای تبیین علی-جامعه‌شناختی^۳ کلیه دعاوی معرفتی، صرف نظر از اینکه این دعاوی صادق یا کاذب، معقول^۴ یا نامعقول^۵ پنداشته شده‌اند، مورد تحلیل ارزیابانه قرار خواهیم داد.

1. Barry Barnes

2. transcendental

3. socio-causal

4. rational

5. irrational

در فصل دوم، انحصاراً آثار اولیه دیوید بلور، دیگر نظریه پرداز برجسته و مشهور مکتب ادینبور را از اولین آنها در سال ۱۹۷۰ تا ۱۹۷۵، بررسی خواهیم کرد. برخلاف بارنز، بلور توجه خود را معطوف به فیلسوفان علم و فیلسوفان زبانی می کند. در این فصل، تلاش می کنم برخی از مهم ترین تعلقات مستور و مشهود بلور را بازسازی کنم. اما عمده ترین کار ما متوجه بنیانی ترین و محوری ترین تعلق بلور می شود، یعنی طراحی یک نظام نظری صرفاً جامعه شناختی و متکی بر آثار و اندیشه های بزرگ ترین فیلسوف قرن بیستم - لودویگ ویتگنشتاین. در اینجا سعی می کنیم بهره برداری های بلور از ویتگنشتاین را پس از بازسازی، مورد ارزیابی انتقادی قرار دهیم.

موضوع محوری فصل سوم، تبیین^۱ است. اینکه چه علل، عوامل، یا فرایندهایی در صورت بندی، ارزیابی، و نیجتاً اخذ و رفض دعاوی معرفتی علمی دخیل و ذی اثر هستند مسئله تبیین را ایجاد می کند. تاریخ علم یکی از مجراهایی است که اختلاف نظرها و مناقشات پیرامون تبیین معرفت علمی در آن ظهوری خفی و گاه جلیّ جدی می یابد. به منظور ترسیم این عرصه مناقشه خیز، تاریخ نگاری درونی^۲ و بیرونی علم^۳، و معضله تمییز قلمرو هر یک از آنها را تفصیلاً بازسازی و تحلیل خواهیم کرد. برای این منظور، ابتدا آراء رابرت مرتون، جامعه شناس معروف علم، ایمره لاکاتوش، فیلسوف علم مجاری تبار، لری لاوڈن، فیلسوف علم انگلیسی معاصر، و تامس کوهن، مورخ و فیلسوف علم امریکایی معاصر، را طرح و بحث کرده، سپس آراء متحول مکتب ادینبور را بازسازی و ارزیابی خواهیم کرد.

در فصل چهارم، موضوع تبیین را مورد تفحص بیشتر قرار خواهیم داد. این بار، نقش فرض شده و بسیار مناقشه آمیز شواهد تجربی و معقولیت در ارزیابی

1. explanation

2. internal historiography of science

3. external historiography of science

نظریه‌ها مورد توجه خواهد بود. کوشش ما در این فصل مصروف بازسازی تاریخی تحول مواضع فلسفی مکتب ادینبورا درباره شواهد تجربی و معقولیت در دو دوره انتقالی - از اواسط دهه هفتاد تا حدود سال ۱۹۸۰ - و دوره استقرار - از ۱۹۸۰ به بعد - خواهد شد. هدف اصلی من در این فصل نشان دادن خصلت تاریخی تحول این آراء است، لیکن مواضع و استدلالاتی را که به طور گسترده و مکرر در تحلیلهای فلسفی این مکتب مطرح نشده‌اند در اینجا تحلیل و نقد خواهم کرد. مواضع کلان و عمده‌تر را جداگانه در فصول بعدی طرح و ارزیابی خواهم کرد.

در فصل پنجم، تلاش متهورانه مکتب ادینبورا در طرح یک نظریه معقولیت طبیعی، که به منظور توجیه و تحکیم بیشتر نسبی‌انگاری انجام گرفته، تشریح می‌شود و سپس مورد ارزیابی نقادانه قرار می‌گیرد. هدف عمده این نظریه آن است که تمام دعاوی معرفتی را به لحاظ منزلت معقولیتشان معادل و همسنگ کند. به نظر این مکتب، در صورتی که قائل شویم تمام عقاید و دعاوی معرفتی از منزلت معقولیت واحدی برخوردارند، تبیین درجه دوم ما از ارزیابی درجه اول آن عقاید و دعاوی معرفتی نیازی به مقولات معقول و نامعقول نخواهد داشت و بنابراین، تمام تبیینهای ما به این معنا متقارن خواهد شد.

در فصل ششم، نسبی‌انگاری مکتب ادینبورا در سطحی ژرف‌تر و بسیار تحدی‌آمیزتر پیگیری می‌شود. در اینجا، نظریه پردازان مکتب ادینبورا اساساً منکر وجود سرپل مشترکی از مدرکات و مفهوماها میان اقوام و قبایل مختلف بشری می‌شوند. این موضع هستی‌شناختی ضد واقع‌انگاران آب به آسیاب نسبی‌انگاری معرفت‌شناختی مکتب ادینبورا می‌ریزد. در مقابل، معقول‌گرایانی چون مارتین هولیس، نیوتن - اسمیت، استیون لوکس، یان هکینگ، دانلد دیویدسون، و راین هورتون بر وجود چنین سرپل مشترکی اصرار و استدلال می‌کنند. برای بررسی دقیق‌تر مواضع طرفین، ابتدا مواضع مکتب ادینبورا و سپس استدلال سرپل را تشریح می‌کنیم و سپس ضمن استدلال علیه نسبی‌انگاری مکتب ادینبورا، و ایجاد شالوده‌ای نظری برای سرپل، برخی از مواضع و استدلالات پیشقراول معقول‌گرایان درباره سرپل را مورد نقادی قرار می‌دهیم.

در فصل هفتم، دسته دیگری از آراء و احتجاجات مکتب ادینورا برای توجیه و تصویب نوعی از نسبی‌انگاری و پذیرش تلقی ویژه‌ای از معقولیت معرفت علمی، مورد طرح و تحلیل نقادانه قرار می‌گیرد. این بار، مکتب ادینورا نقش شواهد تجربی را در ارزیابی و ردّ و قبول متعاقب نظریه‌های علمی مورد بحث و احتجاج قرار می‌دهد. این نوع از نظرات و استدلال‌ات را، که عموماً تحت عنوان غیربلیغ و غامضِ تعین ناقص نظریه‌ها توسط شواهد تجربی خوانده شده، ابتدا بازسازی می‌کنیم و سپس مورد تحلیل نقادانه قرار می‌دهیم.

در مؤخره، سعی می‌کنم از لابه‌لای درختان انبوه و متنوع جنگل مکتب ادینورا بیرون بیایم و از منظری فوقانی بدان بنگرم. این نگاه خارق‌الاجماع مهمی را بر ما آشکار می‌کند که می‌کوشم با رویکردی واقعیت‌گرایانه به معرفت فلسفی، بدان گونه که در تاریخ طولانی‌اش متجلی شده، آن را مضمحل کنم. همچنین، در این مؤخره تلاش می‌کنم به رغم آتش سنگین و حجیمی که بر برخی از مواضع مهم مکتب ادینورا ریخته‌ام، زمینه‌ها و رخنه‌های عمده‌ای را برای احیا و ثمربخشی پژوهشی آن، طرح و تمهید کنم.