

چرا جامعه‌شناسی معرفت به جامعه‌شناسی معرفت علمی منجر نشد؟^۱

غلامحسین مقدم حیدری^۱

چکیده

هدف: مسئله اصلی این تحقیق پاسخ به این دو پرسش بود که: اولاً چه تلقی‌ای از علم سبب شد تا جامعه‌شناسان معرفت نتوانند محتوای معرفت علمی را مورد بررسی‌های جامعه‌شناختی قرار دهند؟ ثانیاً چه عواملی سبب شد تا تامس کوهن نتوانست برای اولین بار این کار را انجام دهد؟ **روش:** روش تحقیق، اسنادی - تحلیلی بود و با مراجعه به متون جامعه‌شناسی معرفت، فلسفه علم و جامعه‌شناسی معرفت علمی سعی شد تا پرسشهای ذکر شده بررسی شوند. **یافته‌ها** و **نتیجه‌گیری:** جامعه‌شناسان معرفت به دلیل نگرش پوزیتیویستی نتوانستند معرفت علمی را مورد کاوشهای جامعه‌شناختی قرار دهند؛ در حالی که تامس کوهن به دلیل آشنایی با فلسفه ویتگنشتاین و برگرفتن نگرشی غیر پوزیتیویستی، کوشید برای اولین بار امکان بررسی جامعه‌شناختی معرفت علمی را مطرح کند.

واژگان کلیدی: جامعه‌شناسی معرفت، جامعه‌شناسی معرفت علمی، نظریه پارادایمی، مردم‌شناسی علم.

◆ دریافت مقاله: 95/10/01؛ تصویب نهایی: 96/05/02.

1. دکتری فلسفه علم و فناوری؛ دانشیار گروه فلسفه علم، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی/نشانی: تهران؛ اتوبان کردستان، نبش خیابان 64 / شماره: 88046891 / Email: gmheidari@gmail.com

الف) مقدمه

گرچه به نظر می‌رسد جامعه‌شناسی معرفت یکی از زیرشاخه‌های جامعه‌شناسی است، اما تأملات در این حوزه، همزمان با شکل‌گیری جامعه‌شناسی در قرن نوزدهم و در نظریه‌پردازی‌های متفکرانی همچون دورکیم و مارکس آغاز شد و در قرن بیستم توسط شلر گسترش یافت و در کتاب «ایدئولوژی و اتوپیا» کارل مانهایم به عنوان یکی از زیرشاخه‌های تخصصی جامعه‌شناسی پی‌ریزی شد. با تأمل در آرای جامعه‌شناسان معرفت کلاسیک می‌توان دید که آنها نه تنها به بررسی جامعه‌شناختی معرفت علمی پرداختند، بلکه حتی امکان آن را نیز محتمل ندانستند. جالب آنکه حتی اسلاف آنها نیز به این کار مبادرت نکردند. تامس کوهن، فیلسوف علم آمریکایی، در سال 1962 با انتشار کتاب «ساختار انقلابهای علمی»¹ سعی کرد نشان دهد چگونه عوامل اجتماعی در تقویم و شکل‌گیری معرفت علمی مؤثرند. با توجه به اینکه منبع و مدرک مشخصی وجود ندارد تا نشان‌دهنده مطلع بودن کوهن از آرای جامعه‌شناسان معرفت باشد، پس چه عواملی سبب شد تا کوهن فیزیکدان و فیلسوف علم توانست برای اولین بار از امکان پژوهشهای جامعه‌شناختی در معرفت علمی صحبت کند؟

در این مقاله سعی می‌شود به این پرسش مطرح شده پاسخ داده شود. برای این منظور، در بخش اول مقاله، جایگاه معرفت علمی را در نزد جامعه‌شناسانی همچون دورکیم، مارکس، شلر و مانهایم بررسی می‌کنیم و نشان می‌دهیم تلقی آنان از معرفت علمی چگونه مانع این شد که آنها بتوانند از تأثیر عوامل اجتماعی در تقویم معرفت علمی سخن بگویند. در بخش دوم، به بررسی عوامل مؤثر در نظریه‌پردازی کوهن در کتاب ساختار می‌پردازیم و نشان می‌دهیم که آنچه به تامس کوهن این امکان را داد تا به بررسی اجتماعی معرفت علمی بپردازد آشنایی با مکاتب جامعه‌شناسی معرفت نبود، بلکه به کارگیری آموزه‌های فلسفی ویتگنشتاین دوم در بررسی معرفت علمی بود.

ب) جایگاه علم در جامعه‌شناسی معرفت کلاسیک

جامعه‌شناسی معرفت، ریشه در دو سنت مارکسیستی آلمان و دورکیمی فرانسه دارد. گرچه این دو سنت تفاوت‌های اساسی در مبانی خود دارند، اما اغلب نظریه‌پردازی‌ها در این زمینه از این دو سنت آغاز شده‌اند. در ادامه به بررسی این دو سنت و نظریه‌پردازی‌های آنها در حوزه جامعه‌شناسی معرفت و آرای آنها درباره رابطه معرفت علمی با تعینات اجتماعی می‌پردازیم.

1. از این پس کتاب «ساختار انقلابهای علمی» را به اختصار «ساختار» می‌نامیم.

1. امیل دورکیم

امیل دورکیم¹ (1858-1917) معتقد است آنچه در آگاهی روی می‌دهد، بیش از آنکه به فرایندهای روان‌شناختی بستگی داشته باشد، به روندهای اجتماعی وابسته است. به عبارت دیگر؛ «ارتباط میان تصورات افراد منفرد، ارتباط میان افراد و ساختارهای اجتماعی است» (کتولاخ، 1391: 99). معرفت و تفکر، بیشتر روندهایی جمعی‌اند تا فردی. البته او می‌داند که این افرادند که فکر می‌کنند و نه یک فکر جمعی غول‌آسا؛ اما قصد دارد نشان دهد که «گرامر تفکر، الگوی جامعه‌ای معین است که بیش از آنکه با ساختار و تحول فکر انفرادی مرتبط باشد، با تحول تاریخی و ساختار اجتماعی و ارزشهای آن در ارتباط است» (پرستیانی، 2010: 18).

دورکیم سعی کرد تا کارکردهای اجتماعی اخلاق، ارزشها و مذهب را به عنوان اشکال متفاوت «بازنمایی‌های جمعی»³ تبیین کند؛ یعنی ساختار معرفت به نوعی بازتاب ساختار جامعه و ابزاری برای بیان بازنمود جمعی و شرایط عینی جامعه است. او با استناد به مطالعات مردم‌شناختی، نشان داد که مقولات⁴ بنیادی تفکر انسان به ویژه مفاهیم فضا و زمان نیز نه تنها از جامعه گرفته شده‌اند، بلکه مخلوقات اجتماعی‌اند. جامعه از طریق شکل دادن مقولات سازنده تفکر، در پیدایش تفکر منطقی نقش قاطعی دارد. مقولات سازنده تفکر - همچون فضا و زمان که سازنده معرفت علمی‌اند - «منحصراً بر فطرت بشری بنا نشده‌اند» (دورکیم، 1995: 11)، بلکه بر حسب جوامع گوناگون تغییر می‌یابند. اما این بدان معنا نیست که دورکیم به نوعی نسبی‌گرایی معرفت‌شناختی - آنگونه که مکتب ادینبورا بیان می‌کند - معتقد است؛ بلکه وی «یک عقلانی‌گرا بود؛ کسی که معتقد بود فاکت‌ها (Facts) شامل قابلیت فهم ماندگار خودشان هستند» (آلون‌جونز،⁵ 1998: 49). دورکیم پایه و اساس این قابلیت فهم ماندگار فاکت‌ها را در ماهیت اشیا جستجو می‌کند: «این حقیقت که ایده‌های زمان و مکان، جنس، علت یا شخصیت برساخته از عوامل اجتماعی‌اند، نباید ما را به این نتیجه رهنمون سازد که آنها از هر گونه ارزش عینی تهی‌اند. کاملاً برعکس؛ منشأ اجتماعی آنها به این اعتقاد منجر می‌شود که آنها فاقد پایه و اساس در ماهیت اشیا نیستند» (دورکیم، 1995: 10).

البته باید توجه کرد که این پایه و اساس به معنای در نظر گرفتن ذاتی برای این مقولات نیست، بلکه بدان معناست که این مقولات «کارکردهای» یکسانی در جوامع مختلف دارند. به طور کلی، مقوله‌ها در نزد دورکیم دو نقش دارند: نقش کارکردی و نقش بازنمایی جمعی. «به نظر می‌رسد برای دورکیم، مقولات نقشهای کارکردی یکسانی را در همه جوامع بازی می‌کنند؛ به طوری که همه جوامع مقولات یکسانی

1. Durkheim
2. Peristiany
3. Collective Representations
4. Categories
5. Alun Jones

دارند. تنها بازنمایی این مقولات به طور اجتماعی، برای دورکیم متغیر است» (اشمانوس،¹ 1998: 176). بنابراین، نمی‌توان گفت که معرفت جوامع گوناگون قیاس‌ناپذیرند. «فرضیه دورکیم مبنی بر اینکه مجموعه یکسان جهان‌شمولی از مقولات وجود دارد که به طور کارکردی برای جامعه ضروری است، بر جهت مفید ممکن دلالت می‌کند که پژوهشهای تجربی در جامعه‌شناسی معرفت می‌تواند بدان دست یابد» (همان، 177)

با توجه به اینکه مقولاتی همچون فضا و زمان، مقولاتی‌اند که مبنای علم جدید را نیز تشکیل می‌دهند و دورکیم آنها را مورد بررسی جامعه‌شناسی معرفت قرار می‌دهد؛ حال این پرسش مطرح می‌شود که آیا از نظر دورکیم تأثیر عوامل و شرایط اجتماعی در معرفت علمی چیست؟ دورکیم در کتاب «قواعد روش اجتماعی» معتقد است که جامعه‌شناسان باید خود را نزدیک کنند به «حالت ذهنی فیزیکدانان، شیمی‌دانان و فیزیولوژیست‌ها زمانی که گام به قلمروهای هنوز کشف‌نشده‌ای در حوزه علمی‌شان می‌گذارند» (دورکیم، 1982: 37)؛ زیرا معرفت علمی، معرفتی روش‌مند است و تنها کسانی می‌توانند در آن کار کنند که دارای ذهنی روش‌مند باشند. همین ویژگی سبب شده که در طی تاریخ، علمای علوم طبیعی از تنجیم و کیمیا به سوی نجوم و شیمی روند. در واقع؛ حوزه‌هایی همچون کیمیا و تنجیم «به طور غیر روش‌مند برای رفع نیازهایی توسعه یافته‌اند که از طبیعت منحصرأ عملی برآمده‌اند و فاقد هر ارزش علمی می‌باشند» (همان: 246)

از نظر او، «علوم طبیعی مبتنی بر تجربه‌های حسی‌اند، اما تجربه‌های حسی می‌توانند به راحتی انفسی باشند. بنابراین، این یک قاعده است که علوم طبیعی باید داده‌های مشاهده‌پذیری را که ممکن است برای مشاهده‌گر خیلی شخصی باشد، کنار بگذارد و تنها داده‌هایی را که به قدر کافی آفاقی‌اند، نگه دارد» (همان: 81). به همین دلیل، فیزیکدانها ادراکات حسی مبهم دما و الکتریسیته را با اعدادی که به طور دقیق توسط ترمومتر و ولت‌متر نشان داده می‌شوند، جایگزین کردند. از این رو، علوم طبیعی برای دورکیم، علمی عینی‌اند. این عینیت سبب دترمینیسم قوانین علوم طبیعی می‌شود؛ یعنی این قوانین در همه جای جهان یکسان‌اند. همین ویژگی سبب تمایز میان علوم طبیعی با دین و متافیزیک می‌شود. (همان: 177)

او معتقد است که همراه با تطور اجتماعی و جایگزین شدن مذهب توسط علم، «عینیت» دست‌یافتنی‌تر شده است. بنابراین، گرچه «ایده‌های اساسی منطق از ریشه دینی‌اند» (دورکیم، 1995: 431)، اما «علم برای به کارگیری آنها این ایده‌ها را بازبینی می‌کند و تغییر می‌دهد؛ هر نوع عنصر زاید را از آنها می‌گیرد و بیرون می‌ریزد و به طور کلی، روح نقدی را که در دین ناشناخته است، با همه فعالیت‌هایش همراه می‌کند. او برای «اجتناب از غرض‌ورزی و شتاب» و دورنگهداشتن از هیجانات، پیش‌داوری‌ها و همه تأثرات ذهنی خود را در حصار از حزم‌اندیشی و احتیاط قرار می‌دهد». بدین گونه «علم گرایش دارد در تمامی اموری که شامل کارکردهای فکری و شناختی شود، جایگزین دین شود» (همان). در واقع؛ دورکیم معتقد است در تفکر

چرا جامعه‌شناسی معرفت به جامعه‌شناسی معرفت علمی منجر نشد؟ 389

مذهبی درباره جهان که از جوامع کوچک دارای ساختار قبیله‌ای سرچشمه گرفته است، مقولات و پیش‌فرضهای اجتماعی به شدت تأثیر دارد. اما در توسعه و تحول این جوامع به میزانی که پیچیده‌تر می‌شوند و همبستگی اجتماعی محدودیتهای کمتری را اعمال می‌کنند، این امر ممکن می‌شود که مفاهیم و فنون مشاهده را در تطابق با واقعیت‌های عینی جهان طبیعی پیرایش کنند. در واقع علم و دین هدف یکسانی دارند، اما «تفکر علمی تنها دقیق‌تر از تفکر دینی است» (همان) و همین، سبب رشد و توسعه مفاهیم و نتایج علمی می‌شود؛ حال آنکه مفاهیم دینی به سبب اینکه مفاهیم گروهی و مشترکند، گسترش یافته و فراگیر می‌شوند.

استیون لوکس¹ معتقد است که دورکیم، عقلانی‌گرایی شبیه دکارت است. دکارت به مفهومی مطلق از معرفت باور داشت که دارای دو ویژگی بود: اولاً، به واقعیتی تعلق داشت که مستقل از خود معرفت بود؛ ثانیاً، روشن و صریح و متمایز بود. دورکیم نیز «در مورد علم، یک واقع‌گرا بود» (لوکس، 1982: 3). از نظر او، تعاریف اساسی که به وسیله آن پدیده طبقه‌بندی می‌شود، «باید پدیده را به عنوان کارکرد بیان کند - نه ایده‌ای در ذهن - بلکه ایده‌ای از خواص ذاتی‌شان» (دورکیم، 1982: 75). دورکیم همچنین معتقد بود که هدف معرفت علمی، «تصوراتی روشن، متمایز یا مفاهیمی قابل تبیین» (همان: 36) است. از این رو، علمی همچون: فیزیک، شیمی، نجوم و زیست‌شناسی، مبتنی بر داده‌های قابل مشاهده در جهان مادی‌اند. از این رو علم، پدیده‌ها را نه برحسب اندیشه‌هایی که به لحاظ فرهنگی و اجتماعی مشروط‌اند، بلکه بر حسب ویژگی‌های ذاتی آنها ارائه می‌کند. بنابر این، همان‌طور که مولکی می‌گوید: «به اعتقاد دورکیم، تحلیل جامعه‌شناختی علم ممکن است، اما در شکل محدودتری از آنچه در مورد دیگر حوزه‌های تلاش نظری رواست. در اصول می‌توانیم نشان دهیم چگونه برخی تحولات اجتماعی معین ظهور علم را موجب شده است؛ می‌توانیم تحقیق کنیم که آیا اجتماعی علمی ویژگی‌های مشخصی دارد که نهادی شدن روش علمی خطا، پیش‌داوری و تحریف نظری را ممکن سازد و نیز می‌توانیم مشاهده کنیم که چگونه دیدگاه‌های اقلیتی از متخصصان علمی به وسیله بخش‌های دیگر جوامع کاملاً تمایز یافته، پذیرفته می‌شود... اما نمی‌توانیم تحلیلی جامعه‌شناختی از معرفت علمی ارائه دهیم؛ زیرا تا جایی که این معرفت واقعاً علمی است، مستقل از زمینه اجتماعی خود است. (مولکی، 1376: 17)

2. کارل مارکس

دورکیم کار خود را از جامعه‌شناسی شروع کرد، اما مارکس² (1818-1883) کار خویش را از فلسفه آغاز کرد. او به مطالعه رابطه فلسفه با جامعه روی آورد و به طور خاصی به تحلیل شیوه‌هایی گرایش یافت که

1. Lukes
2. Marx

نشان‌دهنده رابطه میان نظام ایده‌ها و موقعیت اجتماعی، به ویژه موقعیت طبقاتی افراد است. از این رو، می‌توان دو عنصر برای جامعه‌شناسی معرفت مارکس بیان کرد: مفهوم طبقه و مفهوم از خود بیگانگی.

نظریه طبقاتی مارکس مبتنی بر این آموزه است که «تاریخ جوامعی که تاکنون موجود بوده‌اند، تاریخ نبردهای طبقاتی است» (مارکس، 2000: ای: 246). از نظر مارکس، مردمی که پایگاههای اجتماعی ویژه‌ای دارند، وقتی در معرض مقتضیات اجتماعی ویژه‌ای قرار می‌گیرند، منافع طبقاتی خاصی پیدا می‌کنند؛ مانند طبقه کارگران، طبقه سرمایه‌داران و طبقه روشنفکران. مارکس سعی کرد تا ایده‌های افراد را به نقشهای اجتماعی و موقعیت طبقاتی‌شان در جامعه ارتباط دهد. «این شیوه تولید زندگی مادی است که خصلت عمومی فرایند اجتماعی و سیاسی فکری زندگی را تعیین می‌کند. آگاهی انسانها نیست که وجودشان را تعیین می‌کند؛ بلکه برعکس، وجود اجتماعی‌شان است که آگاهی آنان را مشخص می‌کند» (مارکس، 2000: بی: 425).

انسانهای متعلق به هر طبقه، تحت چیرگی نیروهای خودآفریده‌شان قرار می‌گیرند و این نیروها به عنوان قدرتهای بیگانه در برابرشان می‌ایستند؛ بدین گونه انسانها از خود بیگانه می‌شوند. مفهوم «از خود بیگانگی» را می‌توان اصلی‌ترین عنصر جامعه‌شناسی معرفت مارکس دانست. «از خود بیگانگی بیان می‌کند که چگونه ارتباط بین مبنای مادی زندگی - کار - و مفاهیم بشر از خودش، به عنوان وجودی اجتماعی، تحریف شده است. تولید در جوامع سرمایه‌داری، مادی کردن روابط اجتماعی است؛ یعنی تحویل طبیعت بشری به حالات چیزها به عنوان تنها ابژه‌ها» (هایلتون، 1974: 19). سرانجام، انسان از خود بیگانه از اجتماع بشری و از هستی نوعی‌اش نیز بیگانه می‌شود. «از خود بیگانگی سبب از خود بیگانگی از چیزها می‌شود» (مارکس، 2000: سی: 89). در یک جامعه از خود بیگانه، کل وضع ذهنی انسانها و آگاهی‌هایشان، تا حد زیادی بازتاب شرایطی‌اند که انسانها در آنها خودشان را می‌یابند و نیز منعکس‌کننده پایگاههای متفاوت آنها در فرایند تولیدند. این همان موضوع اصلی جامعه‌شناسی معرفت است. از این رو، می‌توان از خود بیگانگی را محور اصلی جامعه‌شناسی معرفت مارکس دانست.

در این میان، فعالیتهای تولیدی و اقتصادی، مهم‌ترین عامل تأثیرگذار بر ساختارهای کلی و محصولات فکری انسانها را تشکیل می‌دهند. بنابراین، معرفت در پاسخ به منافع و علایق اقتصادی گروههای اجتماعی، تنظیم و توسط ایدئولوژی‌های رایج در شیوه‌های تولید خاص مقید می‌شود. حال باید پرسید که این منافع طبقاتی چه تأثیری در شکل‌گیری نهادها و محتوی معرفت علمی دارند؟ مارکس در «ایدئولوژی آلمانی» در بررسی آرای فوئرباخ معتقد است که او از درک و فهم علوم طبیعی سخن می‌گوید. او از راهایی حرف می‌زند که تنها توسط چشمان فیزیکدانان و شیمی‌دانان دیده می‌شوند. اما «علوم طبیعی بدون صنعت و تجارت چگونه می‌تواند باشد؟ حتی این علوم طبیعی محض... تنها از طریق تجارت و صنعت و از طریق

چرا جامعه‌شناسی معرفت به جامعه‌شناسی معرفت علمی منجر نشد؟ 391

فعالیت حسی انسانها فراهم می‌شوند» (مارکس، 1998: 46). در واقع؛ مارکس معتقد است که علوم طبیعی تحت تأثیر دو عامل شکل می‌گیرد: فعالیت حسی و تجارت و صنعت. فعالیت حسی اشاره به همان تجارب علمی دارد و از نظر مارکس این تجارب تحت تأثیر عوامل اجتماعی نیست و از این رو، مارکس آن را از عوامل اقتصادی و اجتماعی جدا می‌کند. آنچه مارکس به عنوان عوامل اقتصادی و اجتماعی بیان می‌کند، تنها روی شرایطی تأثیر می‌گذارد که زمینه را برای تولید معرفت علمی مهیا می‌کند و نه روی محتوای معرفت علمی. این شرایط از نظر وی به شرایط اقتصادی بورژوازی در قرون هفدهم و هیجدهم برمی‌گردد.

در قرون هفدهم و هیجدهم مسائل پیش روی بورژوازی موجب شد تا گرایش به سوی موضوعات فناوری به وجود آید. در نتیجه علمای فلسفه علوم طبیعی (به زبان امروزی به ویژه فیزیک) شروع به تولید معرفت علمی مؤثری کردند که توسط طبقه سرمایه‌دار همچون ابزاری مستقیم برای تولید اقتصادی به کار گرفته شد. مثلاً در ریاضیات، هندسه تحلیلی که توسط دکارت ارائه شده بود، ابزار مناسبی برای بالا بردن توانمندی فناورانه دیده شد و به تدریج و با گذر از مناقشات فراوان، جایگزین هندسه ترکیبی یونان و عصر قرون وسطی شد. بدین گونه در همان حال که معرفت علمی تولید را بهبود می‌بخشید، منابع بیشتری برای حمایت و پشتیبانی از تحقیقات علمی فراهم می‌شد. در نتیجه، در سراسر قرن نوزدهم و پس از آن، علم به نحو تنگاتنگی به اقتصاد سرمایه‌داری و نوآوری‌های فناورانه پیوند خورده است که به نظر می‌رسد سرمایه‌داری نیازمند آن است. «نقش نادر بورژوازی در یکصد سال گذشته، نیروهای عظیم و متراکم‌تری را نسبت به همه نسلهای گذشته خلق کرده است: منقاد کردن نیروهای طبیعت برای انسان، ماشین، کاربرد شیمی در صنایع و کشاورزی، کشتیرانی با نیروی بخار، راه آهن، تلگراف الکتریکی، تسطیح همه اقلیم‌ها برای کشاورزی، کانال‌بندی رودخانه‌ها و ...» (مارکس، 2000: 249). مارکس معتقد است که گرچه علوم طبیعی بخش بزرگی از فعالیت بشری را به خود اختصاص داده، اما نقش آن در زندگی بشر هیچ‌گاه توسط فیلسوفان و مورخان به طور جدی مورد تأمل قرار نگرفته است؛ فیلسوفان اغلب بدان بی‌اعتنا بوده‌اند و مورخان حد اکثر آن را درخششی زودگذر در عصر روشنگری در نظر می‌گیرند که سبب کشفهای بزرگ ایزوله‌ای شده است. «اما علوم طبیعی به کمک صنعت، به طور مؤثری در زندگی بشر رخنه کرده و شکل آن را تغییر داده و زمینه را برای رستگاری بشر مهیا کرده است، ولو اینکه در وهله اول به انسان‌زدایی¹ منجر شد». از آنجا که «صنعت، ارتباط تاریخی واقعی طبیعت و بنابر این، علوم طبیعی با بشر است» (مارکس، 2000: 102)؛ پس اگر علوم طبیعی خوب درک شود، ماهیت انسان نیز درک خواهد شد. «طبیعت به طوری که در تاریخ انسانی شکل یافته است - یعنی فرایند تولد جامعه بشری - طبیعت واقعی بشر است. بنابر این، طبیعت به

طوری که توسط صنعت شکل یافته است، طبیعت انسان شناسانه واقعی است، گرچه در یک شکل از خود بیگانه شده» (همان)

بنابر این، از نظر مارکس، علم محصولی اجتماعی است که نتایج و پیامدهای استفاده از آن و جهتی که در مسیر آن توسعه می‌یابد، فقط باید در ارتباط با بستر اجتماعی که در آن توسعه و تحول می‌یابد فهمیده شود. به عبارتی دیگر؛ «علم در جوامع بزرگ صنعتی (سرمایه‌داری) پرورش می‌یابد و در چنین جوامعی دانشمندان اجتماعات متمایزی به وجود می‌آورند که تولید معرفت مورد تأیید را به قاعده می‌آورد» (بولکی، 1376: 26)

در اینجا می‌توان شباهتی را میان نگرش مارکس و دورکیم یافت. هر دو از منظری تکاملی به علم می‌نگرند که به سبب تغییرات در ساخت جامعه در گذر از جامعه پیش از سرمایه‌داری به جامعه مدرن کنونی شکل گرفته است و از این رو، تأثیر باورهای مذهبی که سعی در حفظ جامعه پیش از سرمایه‌داری را داشت، تضعیف می‌کند. اما مارکس از تصور مبهم دورکیم در تطابق میان مفاهیم و تفکر از یک طرف، با وجوه کلی ساخت اجتماعی از طرف دیگر، فراتر می‌رود و تحلیلی پویا از فرایندهای اجتماعی ارائه می‌کند که می‌تواند به منظور نشان دادن پیوستگی‌های میان جامعه و علم مورد استفاده قرار گیرد.

3. ماکس شلر

جامعه‌شناسی معرفت از آن جهت برای ماکس شلر¹ (1874-1928) دارای اهمیت بود که قصد داشت آن را جایگزین نظریه شناخت کند. او اصول موضوعه جامعه‌شناسی معرفت را چنین بیان می‌کند:

- معرفتی که هر انسانی به عنوان عضوی از یک جامعه دارد، به طور کلی تجربی نیست؛ بلکه معرفتی پیشینی است.
- روابط تجربی مشارکت فرد در تجربه‌های همگروهی‌هایش به شیوه‌های گوناگونی صورت خارجی می‌یابد که به ساختار ذاتی گروه وابسته است. (شلر، 2015: 17)
- اصل سوم جامعه‌شناسی معرفت که همزمان قضیه‌ای از معرفت‌شناختی است، می‌گوید: در مرتبه‌ای از منشأ و مبدا معرفت ما از واقعیت، یک ساختار ثابت وجود دارد که همان‌گونه که از سپهرهایی از معرفت (که ثوابت آگاهی‌های بشری‌اند) پر شده است، از سپهرهایی از اشیای همبسته و مرتبط با محتوا نیز پر شده‌اند. (همان)

بدین گونه او سعی دارد تا با بیان سپهرهای گوناگونی از اشیاء، چگونگی تأثیر عوامل واقعی بر معرفت را بیان کند. او معتقد است تجربه‌هایی همچون: فکر کردن، عشق ورزیدن و تنفر ورزیدن، تجربه‌هایی‌اند که

چرا جامعه‌شناسی معرفت به جامعه‌شناسی معرفت علمی منجر نشد؟ 393

به تنهایی برای فرد رخ نمی‌دهند، بلکه همواره به همراه فرد دیگری برای شخص امکان‌پذیرند؛ یعنی ما با یکدیگر فکر می‌کنیم، به یکدیگر عشق می‌ورزیم و از همدیگر متنفر می‌شویم. بر این اساس، شلر معتقد است که می‌توان دو مقوله‌ی اساسی برای جامعه‌شناسی معرفت در نظر گرفت: روح گروه¹ و فکر گروه².

از نظر شلر، اینها ماهیاتی متافیزیکی نیستند که بر هر تجربه‌ای مقدم باشند، بلکه مقولاتی روانی و فکری‌اند که همواره خودشان را به طرزی نوین در تجربه‌های با دیگران تولید می‌کنند. روح گروه و فکر گروه، مجموعه‌ای از معرفتهای افراد مجزا از هم نیستند که ارتباط میان آنها بدان افزوده شده‌اند؛ زیرا معرفت هر فرد به طور مجزا، حتی وقتی معرفت فرد از خودش باشد، تنها در محدوده‌ی رابطه‌ی فرد با دیگران امکان‌پذیر و قابل فهم است. از نظر شلر، هرچه گروه کمتر توسعه‌یافته و بیشتر بدوی باشد، این محدودیت قوی‌تر خواهد بود. «ما این فعالیتهای روانی را تنها وقتی روح گروه می‌نامیم که خودانگیخته نباشند، بلکه فقط رخ دهند؛ همچون واکنشهای عاطفی و دیگر کارکردهای اتوماتیک و شبه‌اتوماتیک. از سوی دیگر، این فعالیتهای روانی را فکر گروه می‌نامیم، هرگاه سوژه‌ای که خودش را از طریق اعمال خودانگیخته آگاهانه هم تجربه‌ی گرانس می‌سازد، به طور التفاتی به ابژه‌هایشان معطوف باشد» (همان: 19). از این رو، اسطوره‌ها، زبان، دین و مناسک اقوام، مبتنی بر روح گروه‌اند؛ در حالی که دولت، قانون، زبان آموزشی، علم و هنر، بر فکر گروه مبتنی‌اند.

بر اساس این مقولات، او سه محرک گوناگون را برای فعالیت انسانی در نظر می‌گیرد: محرک جنسی و تولید مثل، محرک قدرت و محرک غذایی. او از این سه محرک به سه شکل اجتماعی می‌رسد: قدرت خون، اراده‌ی معطوف به قدرت و منفعت اقتصادی. منظور از قدرت خون، تأکید بر اهمیت خویشاوندی است که اصل نظم‌دهنده‌ی بیشتر جوامع ساده و ابتدایی بوده است. اراده‌ی معطوف به قدرت، اصل مسلم جامعه‌ی فئودالی است که زمینه‌ی پیدایش تخصصی شدن و تمرکز اراده‌ی سیاسی قابل تشخیص را مهیا می‌سازد. منفعت اقتصادی نیز رکن اصلی جامعه‌ی مدرن و سرمایه‌داری است. شلر معتقد است این سه شکل اجتماعی، نظمی تاریخی را ارائه می‌دهند؛ یعنی ابتدا مرحله‌ی خون است، سپس مرحله‌ی فئودالی از راه می‌رسد و در نهایت، نظام اقتصادی حاکم می‌شود. او معتقد است که این محرکها سازنده‌ی بنیان عوامل واقعی تأثیرگذار بر تاریخ و جامعه‌اند. از این رو، آنها را «عوامل واقعی» می‌نامد که همان ساختار اجتماعی را تشکیل می‌دهند. شکلهای گوناگون معرفت در ردیف «عوامل ذهنی» قرار می‌گیرند. جامعه‌شناسی معرفت شلر سعی دارد تا تمایز و رابطه‌ی میان عوامل واقعی و عوامل ذهنی را بررسی کند.

هر یک از این عوامل که سپهرهای گوناگون خود را تولید می‌کنند، به صورت مستقل عمل می‌کنند؛

1. Group Soul, Gruppenseele
2. Group Mind, Gruppengeist

یعنی تحت تأثیر «دایره قواعد» خودند. در حوزه عوامل ذهنی، اسطوره‌ها بر اسطوره‌ها تأثیر می‌گذارند و علم بر علم. اما باید توجه کرد که محتوای افکار از ساختار اجتماعی و عوامل واقعی مستقل‌اند. به همین شیوه نیز عوامل واقعی نیز درون حوزه خود و با قواعد خود عمل می‌کنند. برای مثال، عمل اقتصادی بر اقتصاد تأثیر می‌گذارد بدون آنکه نیازی به پیروی از عوامل ذهنی داشته باشد. عوامل ذهنی تنها زمانی قابل تحقیق‌اند که با عوامل واقعی در ارتباط قرار گیرند و جامعه‌شناسی معرفت شلر، چگونگی این رابطه را بررسی می‌کند. شلر این رابطه را با استعاره «مجرها» بیان می‌کند؛ یعنی عوامل واقعی، کارکرد مجرا را دارند و تصمیم می‌گیرند که کدام یک از افکار می‌توانند تحقق یابند؛ در حالی که عوامل ذهنی به خودی خود نیرو و تأثیری ندارند، اما عوامل واقعی هیچ تأثیری بر محتوای عوامل ذهنی؛ یعنی معنا ندارند. «عوامل واقعی فقط تعیین می‌کنند که افکار معین ارزشهای خاص در کدام وضعیت تاریخی معین امکان تحقق دارند» (کوبلاخ، 1391: 143). پیامد چنین تبیینی، این آموزه است که تنها زمانی فکری انعکاس اجتماعی می‌یابد که به چشم‌اندازهای گروه‌های اجتماعی بستگی داشته باشد. به عبارت دیگر؛ «همه معارف، همه اشکال معرفت، ادراک و شناخت، بدون تردید ویژگی اجتماعی دارند. البته محتوای هر معرفتی و کمتر از آن، محتوای عینی آن نیست؛ بلکه انتخاب موضوعات آن مطابق چشم‌اندازهای منافع حاکم است» (شلر، 2015: 22-21).

شلر سه شکل معرفت را از هم جدا می‌کند: دین، متافیزیک و علم. از نظر او این اشکال معرفت، همسنگ‌اند و هر یک محرک خاص خود را دارند. بنابر این، اشتباه است که فرض کنیم علم می‌تواند جایگزین دین و متافیزیک شود؛ بلکه نظام‌های شناختی گوناگون می‌توانند همزمان وجود داشته باشند. از دیدگاه شلر، برتر دیدن علم نسبت به سایر معارف، دلیلی جامعه‌شناختی دارد. اشاعه علم مدرن به معنای توسعه فلسفه طبقاتی است. به عبارت دیگر؛ علم فلسفه طبقه بورژوازی است که در طول قرن نوزدهم قوت بیشتری گرفته و در صدد پیشبرد فلسفه خود است؛ طبقه‌ای که با خواست نظارت علمی و سلطه بر طبیعت، در صدد ارضای محرک‌های اقتصادی خود بود. هدف بورژوازی از دستیابی به پیشرفت علمی فقط کشف قوانین نبود، بلکه شناخت قوانین در خدمت محاسبه‌پذیر کردن زندگی بود؛ آن هم به منظور برنامه‌ریزی برای زندگی آینده. به عبارت دیگر؛ «علم معرفت سلطه است» (کوبلاخ، 1391: 136).

همان‌طور که ملاحظه شد، شلر محتوای هر معرفتی از جمله معرفت علمی و معیارهای ارزیابی اعتبار آن را «مطلق»¹ و «فارغ از زمان»² که به وسیله تعلقات جمعی شکل نمی‌گیرند، توصیف کرده است و تأثیر ساختارهای اجتماعی، به خصوص تأثیر قدرت طبقه حاکم را به انتخاب مسائل و باورها از قلمرو ایده‌های جامع و کامل³ و واقعی و ذاتی¹ محدود می‌کند. بنابر این، از نظر او محتوا و اعتبار دعاوی معرفتی را جامعه

1. Absolute

2. Timeless

3. Self-Contained

چرا جامعه‌شناسی معرفت به جامعه‌شناسی معرفت علمی منجر نشد؟ \diamond 395

یا منافع اجتماعی تعیین نمی‌کند، بلکه موازین معرفت‌شناختی لایتغیر، فرازمانی و فرافرهنگی‌اند. منافع اجتماعی تنها در تحقق معرفت، از جمله معرفت علمی نقش دارند؛ به طوری که نظام بورژوازی سبب تحقق علم در سده‌های گذاشته شده است.

4. کارل مانهایم

گرچه در بسیاری از جامعه‌شناسان آلمان اوایل قرن بیستم، رگه‌هایی از آنچه تقریباً می‌توان جامعه‌شناسی معرفت نامید، وجود دارد؛ اما نقش اصلی در این زمینه از آن کارل مانهایم² (1893-1947) است که بدنه اصلی نظریه را به صورتی شکل داد که به عنوان یک رشته تخصصی مطرح شد. مانهایم در پروژه جامعه‌شناسی معرفت خویش قصد دارد نشان دهد که «ما به گروه تعلق داریم، نه فقط به خاطر اینکه در آن متولد می‌شویم، نه تنها برای آنکه به متعلق بودنمان اعتراف می‌کنیم و نه به دلیل آنکه دست وفاداری و بیعت به آن می‌دهیم، بلکه اساساً به این سبب که جهان و برخی چیزهای آن را به همان شیوه می‌بینیم که گروه می‌بیند (یعنی بر حسب ارزشها و معانی گروه مزبور)» (مانهایم، 1936: 19)؛ «گروهی که فرد در بافت و قالب آن می‌اندیشد و تجربه می‌کند» (همان). گفتن اینکه فرد واحد می‌اندیشد، نادرست است. درست‌تر آن است که بگوییم او در اندیشیدن، در آنچه دیگر انسانهای پیش از او اندیشیده‌اند، شرکت دارد. پس با تحلیل‌های صرف منطقی نمی‌توان به درک کاملی از یک اندیشه دست یافت، بلکه باید توجه کرد که اندیشه «مجموعه پیچیده‌ای را تشکیل می‌دهد که نه می‌تواند به راحتی از ریشه‌های روان‌شناسانه انگیزه‌های عاطفی و حیاتی آن جدا شود و نه از محیط و موقعیتی که این اندیشه در آن ظهور می‌کند» (همان: 2)

اما مانهایم معتقد است که نسبت دادن عقاید به ساختار کلی یک زمینه تاریخی - اجتماعی معین را نباید با نسبی‌گرایی فلسفی که منکر اعتبار هر گونه معیاری برای تمیز میان اظهارات درست و نادرست است، اشتباه گرفت. مانهایم معتقد است که عقاید را می‌توان به وجه معینی از تفسیر جهان مرتبط ساخت که به ساختار اجتماعی خاصی که موقعیت آن تفسیر را تشکیل می‌دهد، ارتباط یابد. در این صورت، نمونه‌ای از کاری را انجام داده‌ایم که به شیوه «نسبت‌گرایی» معروف است. در واقع؛ جامعه‌شناسی معرفت تمام نمودهای فکری را در معرض این پرسش قرار می‌دهد که این نمودها در ارتباط با چه ساختار اجتماعی ظهور می‌کنند و آیا معتبرند؟ ممکن است گفته شود که اعتبار مطلق یک اظهار نظر، هنگامی انکار می‌شود که ارتباط ساختار آن با یک موقعیت معین اجتماعی نشان داده شده باشد. در مقابل، پاسخی دیگر نیز می‌توان یافت؛ بدین معنا که نسبت‌هایی که جامعه‌شناسی معرفت میان یک گفته و گوینده آن برقرار می‌کند، درباره حقیقت و ارزش آن سخن نمی‌گوید؛ زیرا نحوه پیدایش یک گفته تأثیری بر درستی و اعتبار آن

1. Essential

2. Karl Mannheim

نمی‌گذارد. مانهایم معتقد است که دیدگاه اول تنها زمانی درست است که پایگاه اجتماعی خاصی سبب ارائه نظریه‌ای غرض‌آلود شده باشد. در این صورت، این اظهار عقیده از حیث اعتبار ساقط می‌شود. از سوی دیگر، وی بر این باور است که اگر پنداریم جامعه‌شناسی معرفت کاری نمی‌کند جز تشریح شرایطی که ظهور عقاید تابع آنهاست، به خطا رفته‌ایم. «هر تحلیل کامل و همه‌جانبه جامعه‌شناختی از معرفت، نظریه را هم از لحاظ محتوا و هم از لحاظ ساختار به نگرش مورد تجزیه و تحلیل قرار گرفته مقید می‌کند» (همان: 255). به عبارت دیگر؛ نه تنها می‌کوشد وجود رابطه میان جامعه و معرفت را نشان دهد، بلکه در عین حال سعی دارد حدود و وسعت اعتبار آن را جزء به جزء بیان کند. «فرایند نسبت‌گرایی در این سطح، به فرایندی جزئی‌نگر می‌ماند؛ زیرا انسان نه تنها اظهار نظری را به یک موضع فکری ارتباط می‌دهد، بلکه در انجام این عمل ادعایش را در مورد درست بودن آن عقیده که در آغاز برای یک میدان دید کم‌وسعت‌تر مطلق به شمار می‌رفت، محدود می‌کند» (همان).

ولکر مجا و نیکو استر، دو جامعه‌شناس معروف معرفت، بر این باورند که «نگرش‌های او (مانهایم) در طی زمان تغییر کرده‌اند... این تغییرات، هم در مورد آمادگی مانهایم برای در نظر گرفتن امکان یک جامعه‌شناسی معرفت علمی است (که او در نوشته‌های اولیه‌اش به طور جدی نفی کرده است) و هم در مورد تأکید بیش از پیش او بر امکان دستیابی به حقیقت با روش بحث و استدلال (منطق و دلیل) بیش از روش تاریخی (وجودی)» (مجا و استر،¹ 1990: 286). مجا و استر در مورد طرح امکان یک جامعه‌شناسی معرفت علمی توسط مانهایم، شواهدی ارائه نمی‌کنند، اما برای تغییرات یاد شده در ادعای دوم خود، این جملات مانهایم را از کتاب «ایدئولوژی و اتوپیا» شاهد می‌آورند: «... ما ناگزیر خواهیم بود هم جبر محیطی را یک عامل ذاتی در شناسایی به حساب آوریم و هم نظریه نسبت‌گرایی و نظریه بنیاد متغیر اندیشه را... باید این تصور را مردود بدانیم که یک سپهر حقیقت فی‌نفسه² به منزله فرضیه توجیه‌ناپذیر و قابل شکست وجود دارد. چون نیک بنگریم درمی‌یابیم در علوم طبیعی نیز از بسیاری جهات در موقعیتهای کاملاً همانند قرار دارند» (مانهایم، 1936: 300).

اما باید توجه کرد که منظور مانهایم این نیست که چون علوم طبیعی مانند دیگر شکل‌های معرفت دارای خاستگاه اجتماعی‌اند، دارای سپهر حقیقت فی‌نفسه نیستند؛ بلکه اگر به ادامه اظهارات وی در کتاب «ایدئولوژی و اتوپیا» توجه کنیم، می‌بینیم که مانهایم برای شرح و بسط نظرش به مثالهایی از فیزیک کوانتومی متوسل می‌شود و به این نکته اشاره می‌کند که در فیزیک کوانتوم امکان ندارد از نتیجه اندازه‌گیری‌ها سخن بگوییم که بتواند مستقل از ابزار مورد استفاده اندازه‌گیری به ضابطه و فرمول درآید و

1. Meja & Stehr
2. Sphere of "Truth in Itself"

چرا جامعه‌شناسی معرفت به جامعه‌شناسی معرفت علمی منجر نشد؟ \diamond 397

از این رو، با عدم قطعیت (اصل معروف هایزنبرگ) مواجهیم. منظور مانهایم از اینکه علوم طبیعی نیز نمی‌تواند ما را به یک سپهر حقیقت فی‌نفسه برساند، سپهر حقیقت قطعی و متعین است که فیزیک کوانتومی آن را انکار می‌کند. از این رو، استشهد *مجا و استر* در مورد تغییر نظر مانهایم در این زمینه قانع‌کننده نیست.

اما نکته قابل تأمل در پروژه جامعه‌شناسی معرفت مانهایم این است که از نظر او، معرفت علمی و ریاضیات، حسابی جداگانه دارند. مانهایم معتقد است: «این تصدیق که $2 \times 2 = 4$ ، معلوم نمی‌کند که کی، کجا و توسط چه کسی فرمول‌بندی شده، در صورتی که در مورد یک اثر تحقیقی در علوم اجتماعی همیشه می‌توان گفت: آیا از مکتب تاریخی ملهم شده یا از پوزیتیویسم یا از مارکسیسم و هر یک از اینها در چه مرحله‌ای از سیر تکاملی به عرصه ظهور آمده است. در اظهاراتی از این دست می‌توانیم از نفوذ پایگاه اجتماعی پژوهشگر در نتایج تحقیقش و از نسبت محیطی یا رابطه این اظهار عقیده‌ها با واقعیت بنیادین سخن بگوییم» (همان: 244). برای مثال «طبیعت خاص معرفت سیاسی در مقابل علوم دقیقه در این قلمرو از جدایی‌ناپذیری معرفت از میل و انگیزش ناشی می‌شود» (همان: 170).

همان‌گونه که از نظرات مانهایم برمی‌آید، علوم دقیقه مانند ریاضیات و فیزیک، علمی مستقل از امیال و انگیزه‌های دانشمندانند. از این رو نمی‌توان این علوم را به شرایط زندگانی، به ویژه جایگاه و مقام دانشمندی که به بسط و توسعه آنها مشغول است، مرتبط کرد. به بیان دیگر؛ عوامل اجتماعی نمی‌توانند در نتایج این‌گونه اندیشه‌ها تأثیرگذار باشند و نشانه‌هایی که نمایانگر اصل و منشأ انسانی آنهاست در این علوم هویدا نیست. همچنین مانهایم معتقد است که ما در بررسی معرفت نباید به دنبال رسیدن از رخداد‌های عینی واقعی به حقایق فی‌نفسه باشیم، بلکه باید تلاش کنیم تا معرفت را آن‌گونه که در بستر اجتماع به وجود می‌آید، درک و فهم کنیم. از نظر وی، رسیدن از رخداد‌های عینی واقعی به حقایق فی‌نفسه، «حداکثر برای آن وجوه اندیشه‌ای، ارزش روشنگرانه دارد که بتوان با مثال $2 \times 2 = 4$ آنها را نشان داد» (همان: 268). در واقع؛ مانهایم می‌خواهد بگوید که علوم دقیقه مانند ریاضیات و فیزیک، قابلیت دستیابی به حقیقت فی‌نفسه را دارند، در حالی که شاخه‌های دیگر معرفت به هیچ روی این توانایی را ندارند.

با تأمل در آرای جامعه‌شناسان معرفت کلاسیک می‌توان نظرات آنان را درباره معرفت علمی چنین خلاصه کرد: «معرفت علمی از پایگاه اجتماعی پژوهشگر و امیال و انگیزه‌های او مستقل است». اگر نتوان گفت که آنان قابلیت رسیدن به حقیقت فی‌ذاته را برای معرفت علمی قایل بودند، اما می‌توان گفت که آنان برای معرفت علمی شأنی استعلایی قایل بودند. از این رو، بنیانگذاران جامعه‌شناسی معرفت همچون: دورکیم، مارکس، شلر و مانهایم، نه تنها به بررسی جامعه‌شناختی معرفت علمی نپرداختند، بلکه حتی امکان آن را نیز محتمل ندانستند. جالب آنکه حتی اسلاف آنها نیز به این کار مبادرت نکردند. حداکثر کاری که

جامعه‌شناسانی همچون مرتون انجام دادند، جامعه‌شناسی نهادهای علمی بود، نه جامعه‌شناسی محتوای معرفت علمی.

ج) کوهن: مردم‌شناس علم

تامس کوهن، فیلسوف علم آمریکایی، اولین فردی است که امکان تأثیر عوامل اجتماعی را در محتوای معرفت علمی مطرح کرد. او با انتشار کتاب «ساختار انقلابهای علمی» (1962) نشان داد که یک جامعه علمی دارای باورها و تعهدات متافیزیکی مختص زمان خویش است؛ به گونه‌ای که هر دانشمند متعلق به آن جامعه، جهان را از منظر پندارها و باورهای جامعه خود می‌بیند. مجموعه این باورها، پندارها و تعهدات متافیزیکی و نظری، گرد هم آمده، پارادایم و سنت علمی جامعه مربوطه را تشکیل می‌دهد. پژوهش محققانی که در جامعه علمی مشغولند، مبتنی بر سنت علمی آن جامعه است.

کوهن¹ با ارائه نظریه پارادایمی خود درباره چگونگی تحول و توسعه علم نشان داد که انتخاب «بین پارادایم‌های رقیب در عمل، انتخابی بین شیوه‌های متعارض زندگی اجتماعی است» (کوهن، 1970: 94). آنچه در چنین گزینشی اهمیت خاصی دارد، اقبال جامعه مزبور «به شکل زندگی» جدید است. به همین سبب، کوهن معتقد است در گزینش میان پارادایم‌های رقیب، «هیچ میزانی بالاتر از توافق جامعه مربوط وجود ندارد» (مان). حال اگر بخواهیم عوامل چنین توافقی را بررسی کنیم، نه تنها باید تأثیر طبیعت و استدلالهای منطقی را در نظر بگیریم، بلکه لازم است راه و رسمهای استدلالهای اقناعی مؤثر در گروه خاصی که جامعه علمی از آنها تشکیل شده است را نیز بررسی کنیم. بنابر این، همان‌گونه که فهم گزینشهایی که دانشمند خاصی انجام داده، مستلزم فهم ارزشهایی است که او بدانها ارج می‌نهد و خود این امر متضمن پژوهش روان‌شناختی است؛ گزینشهایی که یک جامعه انجام می‌دهد هم به آنچه مورد حرمت آن جامعه است، بستگی دارد و شناخت آن انتخابها، مستلزم پژوهشی جامعه‌شناختی است. در واقع؛ کوهن نشان می‌دهد که معرفت علمی همچون همه معارف دیگر، دارای خاستگاهی اجتماعی است و تا زمانی که خاستگاه اجتماعی معرفت علمی در پرده ابهام باقی بماند، چنان که باید و شاید قابل فهم و درک نخواهد بود. به عبارت دیگر؛ پروژه جامعه‌شناسی معرفت تنها به علوم انسانی و اجتماعی منحصر نیست، بلکه معرفت علمی را نیز در بر می‌گیرد.

اما نکته جالب و تأمل برانگیز آن است که میان انگیزه‌ها، مفاهیم و شیوه‌ای که ما نهانیم به یاری آن به تحلیل‌های جامعه‌شناختی معرفت می‌پردازد و انگیزه‌ها، مفاهیم و شیوه کوهن در باب بررسی معرفت علمی

1. Kuhn

چرا جامعه‌شناسی معرفت به جامعه‌شناسی معرفت علمی منجر نشد؟ \diamond 399

در کتاب «ساختار»، مشابهت‌های قابل تأمل و جدی‌ای می‌توان دید (ر.ک. به: مقدم حیدری، 1392/الف). با توجه به اینکه منبع و مدرک مشخصی وجود ندارد تا نشان‌دهنده مطلع بودن کوهن از آرای مانهایم باشد، این پرسش بسیار مهم مطرح می‌شود که با وجود اینکه هیچ یک از جامعه‌شناسان معرفت نتوانستند از امکان جامعه‌شناسی معرفت علمی سخن بگویند، اما چه عواملی سبب شدند تا کوهن فیزیکدان توانست برای اولین بار از امکان پژوهش‌های جامعه‌شناختی در معرفت علمی صحبت کند؟ شاید ساده‌ترین پاسخ این باشد که جامعه‌شناسان معرفت، هیچ کدام دانشمند علوم طبیعی نبودند. از این رو قادر نبودند در تحولات علوم طبیعی به طور دقیق تحقیق کنند؛ حال آنکه کوهن به سبب اینکه خود فیزیکدان بود، توانست با غور در شیوه تحول علوم طبیعی، از امکان جامعه‌شناسی معرفت علمی سخن گوید. اما باید توجه کرد که دانشمندانی همچون: ارنست ماخ، پیر دوئم و هانری پوانکاره افرادی بودند که در چگونگی تحول علم به تأمل و پژوهش پرداختند؛ اما آنها تنها توانستند به ارائه نظریه‌هایی فلسفی درباره علم بپردازند و هیچ‌گاه نتوانستند نظریه‌ای اجتماعی درباره محتوای معرفت علمی بیان کنند. بنابر این، دانشمند بودن کوهن نمی‌تواند عاملی اساسی در آرای جامعه‌شناختی وی در معرفت علمی باشد.

با کاوش در کتاب «ساختار» متوجه می‌شویم که وی در تدوین نظریه پارادایمی، تحت تأثیر سه عامل مهم بوده است: تاریخ علم به روایت غیر ویگی، روان‌شناسی گشتالت و فلسفه ویتگنشتاین دوم. کوهن مقدمه کتاب ساختار را با چگونگی آشنایی‌اش با تاریخ علم آغاز می‌کند. او می‌گوید: «نتیجه چنین کاوشی [در تاریخ علم] تغییری اساسی را در برنامه‌های شغلی‌ام به دنبال داشت: انتقال از فیزیک به تاریخ علم و سپس، به تدریج بازگشت از مسائل تاریخی نسبتاً روشن به سوی تعلقاتی فلسفی‌تر که ابتدائاً مرا به سمت تاریخ سوق داده بودند» (کوهن، 19:1389). تأثیر تاریخ علم بر نظریه پارادایمی به گونه‌ای است که سراسر کتاب «ساختار» مبتنی بر شواهد تاریخی است. از آنجا که کوهن دارای دو کتاب تاریخی با عنوان «انقلاب کوپرنیکی» (1957) و «جسم سیاه» (1987) است، عده‌ای او را به عنوان مورخ علم نیز می‌شناسند. اما آموزه‌هایی که این شواهد تاریخی بر اساس آنها کنار هم قرار گرفته و روایت شده‌اند، منبعث از روان‌شناسی گشتالت و فلسفه ویتگنشتاین است. آشنایی با حوزه روان‌شناسی و آزمایش‌های پی‌اژه درباره جهانهای مختلف در مراحل رشد کودک، او را به سوی روان‌شناسی گشتالت سوق می‌دهد. او در این باره می‌گوید: «یکی از همکارانم مرا بر آن داشت مقالاتی را در حوزه روان‌شناسی ادراک، به ویژه مقالات روان‌شناسان گشتالتی بخوانم» (همان: 20). در باب تأثیر روان‌شناسی گشتالت در نظریه پارادایمی، به همین بسنده می‌کنیم که یکی از چالش‌آمیزترین مفاهیم کوهن درباره تغییر پارادایم‌ها مبتنی بر مفهوم «تغییر گشتالتی»¹ است. درباره نقش ویتگنشتاین در تدوین کتاب «ساختار» باید گفت که گرچه کوهن تنها یک جا - وقتی که در فصل پنجم از

تقدّم پارادایم‌ها سخن می‌گوید - به آموزه‌های ویتگنشتاینی قاعده، بازی زبان و شباهت خانوادگی اشاره می‌کند، اما باید همان‌گونه که ریچارد رورتی متذکر می‌شود، بپذیریم که «ساختار انقلابی علمی و امدار نقّادی‌های ویتگنشتاین نسبت به معرفت‌شناسی مرسوم است». (نقل از: همان: 1)

با تأمل در این عوامل سه‌گانه درمی‌یابیم که بسیاری از جامعه‌شناسان علم همچون مرتون - رساله دکتری مرتون درباره شرایط اجتماعی ظهور فیزیک نیوتن در قرن هفدهم بود - بر تاریخ علم تسلط داشتند، اما نتوانستند به جامعه‌شناسی محتوای معرفت علمی بپردازند. روان‌شناسی گشتالت نیز نمی‌تواند نقش تعیین‌کننده‌ای در این میان داشته باشد؛ زیرا مانهایم نیز در کتاب «ایدئولوژی و اتوپیا» مکرر از آموزه‌های گشتالتی استفاده می‌کند (ر.ک. به: مقدم حیدری، 1392/الف)، اما محتوای معرفت علمی را مستقل از پژوهشهای جامعه‌شناختی می‌داند. از این رو به نظر می‌رسد تاریخ علم و روان‌شناسی گشتالت آن عوامل متمایزی نیستند که سبب شده‌اند تا کوهن بتواند محتوای معرفت علمی را مورد بررسی‌های جامعه‌شناختی قرار دهد. ادعای این پژوهشگر آن است که از آنجا که هیچ یک از جامعه‌شناسان معرفت متأثر از ویتگنشتاین نبوده‌اند، تأثیر کوهن از آموزه‌های ویتگنشتاین دوم، نقطه تمایز او با جامعه‌شناسان معرفت نشان می‌دهد و همین عامل سبب شده تا او بتواند آغازگر جامعه‌شناسی معرفت علمی باشد. در ادامه به طور اجمال سعی می‌کنیم تا این ادعا را مدلل سازیم.

کوهن در اولین سطور مقدمه «ساختار» از آشنایی‌اش با مکاتب فلسفه علم و دغدغه اصلی‌اش؛ یعنی «ماهیت علم و دلایل موفقیت آن» (همان: 19) سخن می‌گوید. او همچون همه فیلسوفان علم، به دنبال ارائه تبیینی از علم بود؛ اما آشنایی‌اش با نقّادی‌های ویتگنشتاین از معرفت‌شناسی، سبب تردید او در این هدف شد. ویتگنشتاین معتقد است که تأملات فلسفی ما چیزهایی علمی نیستند که برای آنها تبیین ارائه کنیم. «ما باید همه تبیینها را کنار بگذاریم و فقط توصیف جای آن را بگیرد». بدین‌گونه «مسائل حل می‌شوند؛ نه با دادن اطلاعات جدید، بلکه با مرتب کردن آنچه ما همیشه می‌دانستیم» (ویتگنشتاین، 1986: 109). از این رو ویتگنشتاین معتقد است که: «هرگاه پرسش "چرا؟" را پس می‌زنیم، اغلب متوجه واقعیات مهم می‌شویم و سپس در جریان پژوهشهای مان این واقعیات، ما را به پاسخ رهنمون می‌کنند». (همان: 471)

کوهن این آموزه را در حوزه فلسفه علم به کار گرفت. او نشان داد که در فلسفه علم نباید به دنبال تبیین علم باشیم، بلکه باید سعی در توصیف آن داشته باشیم؛ یعنی به جای پرسیدن از چرایی علم، باید تلاش کنیم تصویری از علم آنگونه که در بطن فعالیت علمی رخ می‌دهد ارائه دهیم. بنابر این، به جای پرسیدن چرا علم این‌گونه است؟ چرا علم موثّق است؟ و علم چیست؟ باید پرسیم: علم چگونه است؟ به عبارت دیگر؛ باید سعی کنیم تصویری از چگونگی علم، آن‌گونه که در آزمایشگاهها، دانشگاهها و انستیتوها به وقوع می‌پیوندد ارائه کنیم. در این صورت، علم مجموعه‌ای از گزاره‌ها نیست که به تبیین فلسفی آن پردازیم، بلکه علم یک «شکل زندگی» است شبیه همه اشکال زندگی، که عده‌ای از انسانها به

چرا جامعه‌شناسی معرفت به جامعه‌شناسی معرفت علمی منجر نشد؟ 401

نام دانشمندان بدان شیوه زندگی می‌کنند. در این صورت، برای فهم علم باید این شکل زندگی را بشناسیم. اما از نظر ویتگنشتاین هر شکل زندگی ارتباط تنگاتنگی با بازی زبان‌ای دارد که در آن شکل زندگی به وقوع می‌پیوندد. بنابر این، فهم آن شکل زندگی در گرو مهارت یافتن در این بازی زبان - یعنی به کارگیری درست قواعد آن - است. کوهن چنین شیوه‌ای را برای اولین بار در فهم بازی زبان فیزیک ارسطویی و نجوم بطلمیوسی در کتاب «انقلاب کوپرنیکی» به کار گرفت.

گرچه کوهن در زمان نوشتن کتاب «ساختار» بر شیوه به کارگیری‌اش در فهم علم آگاه نبود، اما بعدها پل فایرابند این شیوه را شیوه مردم‌شناسانه برای فهم و درک علم نامید. او در کتاب معروف خود «علیه روش»، پیشنهاد می‌کند که علم‌شناسان برای فهم علم، به جای ارائه تبیین‌های فلسفی از آن، به سوی فهم مردم‌شناسانه از علم بروند. فایرابند معتقد است که روش مردم‌شناسانه تنها منحصر به قبایل نیست، بلکه باید آن را برای فهم علم و نظریه‌های گوناگون آن نیز به کار گیریم. «ما باید به علم نزدیک شویم؛ شبیه مردم‌شناسی که به پیچ و تاب ذهنی مرد درمانگر در یک اجتماع تازه کشف‌شده از قبایل نزدیک می‌شود». (فایرابند، 1993: 192-191)

مثلاً برای فهم کوانتوم مکانیک نباید آن را به عنوان نظریه‌ای متعلق به معرفتی استعلایی در نظر بگیریم، بلکه باید آن را زائیده تأملات و شیوه زندگی گروهی دانست که جادوگران و کاهنان آن، افرادی همچون: بور، هایزنبرگ، دیراک، شرودینگر و... می‌باشند. از این رو باید به میان قبیله نظریه‌دانان کوانتوم رفت با آنها زندگی کرد؛ زبان فنی آنها را آموخت و جهان را آن گونه دید که آنها می‌بینند. برای این منظور، می‌توان از اسناد تاریخی مثل متون درسی، مقالات اولیه و اصلی، اسناد سمینارها و مکاتبات خصوصی، نامه‌ها و چیزهای مشابه آن کمک گرفت.¹ به عبارتی دیگر؛ «کنار گذاشتن بازسازی‌ها و شروع کردن به مطالعه علم از چرک‌نویس‌ها» (همان: 191). فایرابند معتقد است بدین گونه «می‌توانیم مطالعه تاریخی را با کار میدانی مردم‌شناسانه تکمیل کنیم؛ همچون کار کوهن و همکارانش». (همان: 190)

همان‌طور که ملاحظه می‌شود، در چنین روشی خود محتوای معرفت علمی بسان بازی زبان یک قوم - و نه یک معرفت استعلایی - بررسی می‌شود (برای آشنایی بیشتر با مبانی فلسفی مردم‌شناسی علم، ر.ک. به: مقدم حیدری، 1392). در واقع؛ کوهن اولین کسی بود که رویکردش به علم، رویکردی ذاتاً اجتماعی به ماهیت علم بود و از این رو توانست آغازگر جامعه‌شناسی معرفت علمی باشد.

1. فایرابند معتقد است که کار کوهن و همکارانش - هایپلرون، پل فرمن - درباره مکانیک کوانتوم نمونه‌ای از این نوع کار است.

د) نتیجه

همان‌طور که ملاحظه شد، جامعه‌شناسان معرفت وقتی به معرفت علمی می‌نگریستند، آن را معرفتی استعلایی دربارهٔ طبیعت می‌دیدند و چون طبیعت برای آنان امری صلب و لایتنغیر و محکوم به قوانین جهان‌شمول بود، می‌توانستند از عوامل اجتماعی دخیل در ظهور و سقوط این نظریه‌ها صحبت کنند. اما هیچ‌گاه برای آنها متصور نبود که عوامل اجتماعی را در ساخت محتوای این نظریه‌ها نیز دخیل بدانند. در واقع؛ جامعه‌شناسان معرفت دو ساحت برای علم در نظر می‌گرفتند: ساحت نظریه‌های علمی که علم را امری استعلایی می‌دانست و ساحت مجموعهٔ شرایط اجتماعی که سبب توسعه یا توقف رشد علم می‌شد. جامعه‌شناسان معرفت تنها به بررسی ساحت دوم پرداختند. حال آنکه کوهن به چنین تمایزی برای علم قائل نبود. از نظر او، نظریه‌های علمی و شرایط اجتماعی تحقق آنها اساساً یک امر بودند و آن «شکل زندگی» قبیلهٔ دانشمندان که شبیه همهٔ اشکال زندگی و بازی‌های زبان آنها، نه توجیه‌پذیرند و نه غیر قابل توجیه‌پذیر؛ بلکه همان‌گونه که ویتگنشتاین متذکر شد: «شما باید در نظر داشته باشید که بازی زبان، بیان چیزی غیر قابل پیش‌بینی است. منظور من این است که آن مبنا ندارد؛ استدلال‌پذیر نیست (یا استدلال‌ناپذیر نیست)؛ آن آنجاست - شبیه زندگی ما» (ویتگنشتاین، 1969: 559)

فیلیپس¹ در شرح این نقل قول از ویتگنشتاین معتقد است: «ما می‌توانیم تاریخ این جوامع را بیان کنیم، اما این تواریخ آن را تبیین نمی‌کنند. ما ادعا نمی‌کنیم که تاریخهای آنها باید به این شیوه می‌بودند - آنها به این شیوه بودند، همه‌اش همین» (فیلیپس، 2003: 83). از این رو، ما تنها می‌توانیم به پژوهشی مردم‌شناسانه دربارهٔ آنها بپردازیم. به همین دلیل، علم برای کوهن امری ذاتاً اجتماعی بود و او توانست از چگونگی ساخت اجتماعی معرفت علمی سخن بگوید.



منابع

- کنوبلاخ، هوبرت (1391). مبانی جامعه‌شناسی معرفت. ترجمه کرامت‌الله راسخ. تهران: نی.
- کوهن، تامس (1389). ساختار انقلابهای علمی. ترجمه سعید زیباکلام. تهران: سمت.
- مقدم حیدری، غلامحسین (1392/الف). «ارزیابی تطبیقی جامعه‌شناسی معرفت کارل مانهایم و نظریه پارادایمی تامس کوهن». ذهن، ش 55.
- مقدم حیدری، غلامحسین (1392/ب). «مبانی فلسفی مردم‌شناسی علم». روش‌شناسی حوزه و دانشگاه، سال نوزدهم، ش 74-75.
- مولکی، مایکل (1376). علم و جامعه‌شناسی معرفت. ترجمه حسین کچوئیان. تهران: نی.
- Alunjones, Robert (1998). "Religion and Science in the Elementary Forms". In *On Durkheim's Elementary Forms of Religious Life*. Edited by N.J. Allen, W.S.F. Pickering and W. Watts Miller. Routledge.
- Durkheim, Emile (1982). **The Rules of Sociological Method**. Translated by W.D. Halls. The Free Press.
- Durkheim, Emile (1995). **The Elementary Forms of Religious Life**. Translated by Karen E. Fields. The Free Press.
- Feyerabend, Paul (1993). **Against Method**, Verso. 3 Edition, Reprinted 2002.
- Hamilton, Peter (1974). **Knowledge and Social Structure**. Routledge & Kegan Paul.
- Knoblauch, Hubert. **Principles of Sociology of knowledge**. Translated into Persian by Keramatollah Rasakh (2003). Tehran: Nei
- Kuhn, T.S. (1957). **The Copernican Revolution: Planetary Astronomy in the Development of Western Thought**. Cambridge: Harvard University Press.
- Kuhn, T.S. (1970). **The Structure of Scientific Revolutions**. The University of Chicago Press.
- Kuhn, T.S. (1987). **Black-Body Theory and the Quantum Discontinuity, 1894-1912**. Chicago: University of Chicago Press.
- Kuhn, T.S. **The Structure of Scientific Revolutions**. Translated into Persian by Saeed Zibakalam (2010). Tehran: Samt Pub.
- Lukes, Steven (1982). "Introduction". In *The Rules of Sociological Method*. Translated by W.D. Halls. The Free Press.
- Mannheim, Karl (1936). **Ideology and Utopia**. London and Henley. Routledge & Kegan Paul (1975).
- Marx, Karl & Friedrich Engels (1998). **The German Ideology**. Prometheus Books.
- Marx, Karl (2000/a). "The Communist Manifesto". In *Selected Writings*. Edited by David McLellan. Second Ed. Oxford University Press.
- Marx, Karl (2000/b). "Preface to a Critique of Political Economy". In *Selected Writings*. Edited by David McLellan. Second Ed. Oxford University Press.

- Marx, Karl (2000/c). “**Economic and Philosophical Manuscripts**”. In *Selected Writings*. Edited by David McLellan. Second Ed. Oxford University Press.
- Meja, Volker & Nico Stehr (1990). **Knowledge and Politics: The Sociology of Knowledge Dispute**. London: Routledge.
- Moghaddam heidari, gholam hossien. (2013) **comparative evaluation of Karl Mannheim, s sociology of knowledge and Thomas Kuhn, s paradigm theory** . Mind [zahn] , N: 55
- Moghaddam heidari, gholam hossien. (2013) **philosophical principles of anthropology of science**. Hoseh and university methodology , year :19,N: 74-75
- Mulkay, Michael. **Science and Sociology of knowledge**. Translated into Persian by Hossin Kachooyan (1997). Tehran: Nei
- Peristiany, J.G. (2010). “**Introduction**”. In *Sociology and Philosophy*. By Emile Durkheim. Translated by D.F. Pocock. Routledge.
- Phillips, D.Z. (2003). **Wittgenstein’s On Certainty**. Blackwell Publishing.
- Scheler, Max (2015). “**The Sociology of Knowledge: Formal and Material Problems**”. In *Knowledge and Politics*. Edited by Volker Meja and Nico Stehr. Routledge.
- Schmaus, Warren (1998). “**Durkheim on the Causes and Functions of the Categories**”. In *On Durkheim’s Elementary Forms of Religious Life*. Edited by N.J. Allen, W.S.F. Pickering and W. Watts Miller. Routledge.
- Wittgenstein, Ludwig (1969). **On Certainty**. Translated by Denis Paul & G.E.M. Anscombe. Basil Blackwell, Oxford.
- Wittgenstein, Ludwig (1986). **Philosophical Investigation**. Translated by G.E.M. Anscombe. Basil Blackwell Ltd.

