



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 پرتحوّل 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*<sup>۱</sup>، *گردآوری برایان ویلسون* (۱۹۷۰)، *معقولیت و نسبی‌انگاری*<sup>۲</sup>، *گردآوری مارتین هولیس و استیون لوکس* (۱۹۸۲)، *معقولیت علمی: چرخش جامعه‌شناختی*<sup>۳</sup>، *گردآوری جیمز براون* (۱۹۸۴)، *انقلابها و بازسازیها در فلسفه علم*<sup>۴</sup>، نوشته مری هسی (۱۹۸۰/۳)، *پیشرفت و مشکلات آن*<sup>۵</sup>، نوشته لری لاوون (۱۹۷۷)، *معقول و اجتماعی*<sup>۶</sup>، نوشته جیمز براون (۱۹۸۹)، *آفاقیت و تباعد فرهنگی*<sup>۷</sup>، *گردآوری استیوارت براون* (۱۹۸۴)، *تیین علم*<sup>۸</sup>، نوشته رانلد گیهری (۱۹۸۸)، *رجعت به تعهد*<sup>۹</sup>، 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*<sup>۱</sup> 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<sup>۲</sup> انتقادی دارند، و همان‌طور که آشنایان با این مشرب می‌دانند، حامیان و مدافعان آن اساساً اهمیت و ارزش چندانی برای جامعه‌شناسی

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

2. 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 از ترکیب rational-ism به وجود آمده، و اگر **معقول** برابر نهادۀ 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 امپیریسیزم 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 تکثر و تعارضات میان انواع تجربه‌گرایها، همه تجربه‌گرایان دست کم در یک امر وحدت نظر دارند و آن نفی هر گونه **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 فایده‌ت‌های 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.

معرفت قائل نیستند.

همان‌طور که در سطور آغازین اشاره شد، این توجه نسبتاً جدید است، چرا که تا قبل از دهه هفتاد میلادی کمتر فیلسوفی جامعه‌شناسی معرفت را جدی می‌گرفت. از جمله این فیلسوفان نادر می‌توان به کارل پاپر اشاره کرد. وی در فصل بیست‌وسوم کتاب *جامعه‌باز 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،<sup>۱</sup> باید اذعان کرد که در نیمه اول دهه چهل، یعنی پیش از آنکه تجربه‌گرایی منطقی زیر آتش پرحجم نقادیهای ویرانگر دو دهه 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 مقدمه نسبتاً کوتاه می‌خواهم دو کار انجام بدهم. در گام نخست، می‌خواهم با مروری تاریخی بر سیر تحول مواضع عمده 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 ادینورا را آشکار خواهد کرد. در گام دوم، ابتدا درباره نوع و خصلت پژوهش صورت‌گرفته توضیحاتی خواهم داد، سپس درباره آنچه در هر فصل به تفکیک انجام گرفته شرح بسیار کوتاهی خواهم داد. اما پیش از شروع کار، گمان می‌کنم توضیحی درباره ربط و نسبت دو

---

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 درباره آن فصل و مواضعش صورت نمی‌گیرد، و حتی هیچ اشاره‌ای به آن نمی‌شود!

اصطلاح جامعه‌شناسی معرفت و معرفت‌شناسی اجتماعی با یکدیگر برای غالب خوانندگان خالی از فایده نباشد. نکته اول اینکه این دو، تفاوت بنیانی یا ماهوی مشخص و بارزی 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<sup>۱</sup> که در آن رویداده 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 منتزع معرفت‌شناسی مرسوم جهت تجویز و توصیه معیار برای اعتبار، منزلت، و توجیه دعاوی معرفتی، معرفت‌شناسی اجتماعی بیشتر متکفل کاوش‌های پسینی می‌شود تا چگونگی رویش و اعتبار و مقبولیت یافتن دعاوی معرفتی را، به نحوی، به جامعه‌ای که آن دعاوی به واقع در آن رویداده 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

---

1. 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.

ایضاح مطلب قائل شد که: در حالی که معرفت‌شناسی، عموماً<sup>۱</sup> ماجرای پیشینی است، معرفت‌شناسی اجتماعی، ماجرای پسینی است. این سخن بدین معنی است که معرفت‌شناسی نوعاً از ابتدا تا انتهای نظریه‌پردازی اش هیچ کاری به چگونگی واقعیت ماجرای معرفت و دعاوی معرفتی در میان انسانها و جوامع ندارد. لیکن معرفت‌شناسی اجتماعی، دست کم در نقطهٔ عزیمتش، اگر نه در سایر منازلش، چگونگی واقعیت ماجرای معرفت و دعاوی معرفتی انسانها را درون جامعه و با توجه به جامعهٔ زادگاه آن مورد کاوش و نظریه‌پردازی قرار می‌دهد.

ملاحظه می‌شود که چه قرابت و شباهت و تداخل یا همسانی و همسویی قابل ملاحظه‌ای میان جامعه‌شناسی معرفت و معرفت‌شناسی اجتماعی وجود دارد. با این وصف، می‌خواهم جرئت کرده، نوعی تمییز غیرقاطع و شاید مناقشه‌پذیر میان این دو پیشنهاد کنم: جامعه‌شناسی معرفت روی هم‌رفته جریان‌ی جامعه‌شناختی‌تر، و معرفت‌شناسی اجتماعی، به رغم آنچه دربارهٔ پسینی بودن نوعی کاوشهای آن گفتم، روی هم‌رفته جریان‌ی فلسفی‌تر است. با وجود این، تصریح می‌کنم که در این کتاب، آنها را تقریباً به یک مراد و منظور به کار برده‌ام.

اما مهم‌تر از همهٔ این تمایزهای ظریف، دو نکتهٔ فوق‌العاده کمرشکن وجود دارد. یکی اینکه هم جامعه‌شناسی معرفت و هم معرفت‌شناسی اجتماعی بالنسبه جدیدالولاده‌اند؛ و بنابراین، نهالهایی هستند که به سرعت در حال رشد و نمو و تغییر و تحول‌اند. دوم اینکه هر دوی این جریانهای نظریه‌پردازی، به واقع جریانهایی همچون نه‌رها و رودهای طبیعی‌اند که نه ضوابط و قواعد پیشینی و نقض‌ناپذیری حاکم بر چگونگی تولد و جریان یافتن آنها بوده، و نه چنین ضوابط و قواعدی وجود دارد که بتوان دربارهٔ 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 نمی‌توان چنین ضوابط و قواعدی وضع کرد به نحوی که انسانها، همهٔ

1. یکی از معدود موارد و شاید هم تنها موردی که از این عمومیت خارج می‌شود، «معرفت‌شناسی طبیعی‌شده» کواین، 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.

انسانها، نه! نه! فقط فیلسوفان و جامعه‌شناسان در همهٔ ادوار و اعصار، آنها را لازم‌الاجرا دانسته، و مراعات کنند، مگر اینکه فیلسوفان و جامعه‌شناسان را به نحوی از انسانیتشان، آن گونه که همواره بوده‌اند و هستند، ساقط کرده، به روباتها یا آدمکهای ۱۹۸۴ جرج ارول تبدیل کنیم. روشن است که البته نکتهٔ دوم *بلااستنا برای تمام حوزه‌های معرفتی بشری* صادق است.

اینک وقت آن رسیده که به وعدهٔ نخست‌ام — مروری تاریخی بر سایر تحول مواضع عمدهٔ جامعه‌شناسی معرفت — عمل کنم.

### ۱. تحول مواضع جامعه‌شناسی معرفت

عموماً کارل مارکس، امیل دورکیم، مکس شلر<sup>۱</sup> و کارل منهیم را مهم‌ترین بانیان جامعه‌شناسی معرفت به شمار می‌آورند. لیکن باید افزود که منهیم 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 تکون و تطوّر 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 منهیم، *ایده‌ئولوژی و اوتوپیا*<sup>۲</sup> 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.

1. Max Scheler

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

کارل مارکس در کتاب خود، گامی در جهت نقد اقتصاد سیاسی<sup>۱</sup>، 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.<sup>۲</sup> 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 منزلتی کاملاً جدا از منزلت ایدئولوژی قائل می‌شود. به عبارت دیگر، ایدئولوژی توسط اوضاع یا منافع اجتماعی و اقتصادی تعیین می‌یابد یا تقویم می‌شود اما اقتصاد سیاسی و علوم طبیعی این‌گونه نیستند.

دورکیم در نتیجه‌گیری کتاب ماندگار خود، *اشکال ابتدایی حیات دینی*<sup>۳</sup> (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 دستگامی 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<sup>۴</sup> و دستگام‌های 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. لب‌موضع دورکیم این است که:

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

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

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

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

4. collective representations

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<sup>۱</sup> از سازماندهی اجتماعی<sup>۲</sup> متمایز و مستقل می‌شود.<sup>۳</sup>

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 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، درخواهیم 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 تمییز 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 فرآر و چموش و بازیگرند، و چگونه هنگامی که اجماع و اطمینانی از صید آنها حاصل شده، درمی‌یافت که صید،

---

1. logical organization

2. social organization

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



به واقع جانشین و نماینده «آنها» بوده، نه خود آنها، و اجماع و اطمینان به وجود آمده چیزی جز اجماع و اطمینان جامعه خود وی نبوده است. اما متأسفانه چنین تلاشی صورت نمی‌گیرد!

مکس شلر، یکی دیگر از بنیان‌گذاران جامعه‌شناسی معرفت، معتقد است که همه معارف، همه اشکال اندیشه، شناخت، و شهود، خصلت جامعه‌شناختی<sup>۱</sup> دارند. برای فهم مفهوم خصلت جامعه‌شناختی شلر، باید بدین نکته مهم توجه کرد که وی وجود اقلیمی از مفاهیم و ارزشهای فوق زمانی، و ذوات یا جواهر فارغ - از - زمان<sup>۲</sup> 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<sup>۳</sup> و 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 اینک:

اگرچه دیدگاههای منافع اجتماعی کنترل‌کننده، محتوا و حتی اعتبار آفاقی تمام معرفتها را تعیین نمی‌کنند، لیکن انتخاب موضوعات معرفت چنین‌اند.<sup>۴</sup>

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، فرا زمانی، 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 گران‌سنگ و پرمحتوای خود، که حاصل تلاشهای مستمر و منظمش برای طرح و بسط جامعه‌شناسی معرفت است و بدین لحاظ از اظهارات

1. sociological character

2. timeless essences

3. existential

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

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 منهایم، آنچه علاوه بر این مورد نیاز است بحث رود و مستقیم میان دیدگاههای متخالف، و ارزیابی مستقیم آنهاست.

منهایم این سخن مجمل را پس از بحث درباره‌ی موضع نسبی‌انگاری معرفت‌شناختی<sup>۱</sup> و پاسخ خود به آن موضع آورده است. راه‌حل وی برای رفع معضل موجود در قلب هر جامعه‌شناسی معرفت تمام‌عیار<sup>۲</sup> و بنیادی، موضعی است که وی آن را نسبت‌گرایی<sup>۳</sup> نامیده است. منهایم تأکید می‌کند که نسبت‌گرایی او را نباید با نسبی‌انگاری فلسفی خلط کرد.<sup>۴</sup> اینکه ویژگیهای مفهوم نسبت‌گرایی منهایم دقیقاً کدام‌اند و چه میزان این مفهوم مقبول و 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 نقطه‌عطفی در موضع‌گیری مکاتب مختلف جامعه‌شناسی معرفت نسبت به دو موضع مهم هر نظریه‌ی معرفت‌شناختی در اختیار می‌نهد: اولاً، معیارهای نقد و ارزیابی نظریه‌ها کدام‌اند؟ و ثانیاً، منزلت معرفت‌شناختی نظریه‌ی ارزیابی شده و منتخب چیست؟

این شرح بسیار مختصر درباره‌ی آراء اساسی متفکران مهم حوزه‌ی 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 هیچ‌یک از پیشقراولان جامعه‌شناسی معرفت ادعا نکرده‌اند که:

الف) معرفت تماماً قراردادی است؛

- 
1. epistemological relativism
  2. radical
  3. relationism
  4. Mannheim, K. (1936), pp. 253-256.

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

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

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

در دوره دوم، دوره کاوشگری، جامعه‌شناسان معرفت عمدتاً قابلیت‌ها و تبعات آن چهارچوب کلی را که در دوره بنیان‌گذاری طراحی و پی‌ریزی شده بود کاوش می‌کنند. در این دوره، که حدوداً از دهه سی میلادی آغاز شد و تا اواخر دهه شصت به طول انجامید، کاوشها و تحلیلهای جامعه‌شناسی معرفت، تا آنجا که به علوم طبیعی مربوط می‌شود، خصالتی عمدتاً غیرمعرفت‌شناختی یافته بود و بررسی منزلت معرفت‌شناختی معرفت علمی را تماماً از حیطة خود بیرون می‌دانست. این بدان معناست که غالب تحلیلهای جامعه‌شناختی متوجه ساختار ارزشی جامعه علمی، نظام پاداش و تشویق، مسئله اولویت در اکتشافات علمی، و روندهای نهادینه شده ارزیابی و داوری می‌گردید.<sup>۹</sup> از آنجا که کاوشهای این دوره، تقریباً هیچ‌گاه خود معرفت

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

9. برای اطلاع تفصیلی، ر. ک.:

Hagstrom, W. O. (1965), *The Scientific Community*.  
 Storer, N. W. (1966), *The Social System of Science*.

علمی را مورد بحث و ارزیابی قرار نمی‌داد، و بنابراین هیچ‌گاه تبعات جدی معرفت‌شناختی را در پی نداشت، فیلسوفان معرفت‌شناس نوعاً تحلیلها، پیشفرضها و دعاوی اصلی جامعه‌شناسی معرفت را مورد تأمل و تدقیق فلسفی خود قرار نمی‌دادند. در دوره سوم، که از اواخر دهه 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 دوره ادینبورا نام نهم. در اینجا این توضیح لازم است که گرچه این دوره را، به حرمت مکتب ادینبورا، دوره 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 روی‌هم‌رفته 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 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.<sup>۱</sup> و بالاخره، دورکیم فقط یک بار جهت نقد و استنتاج معرفت‌شناسی اجتماعی تلاش

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*.

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

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

می‌کند، آن هم با نارضایتی‌هایی قابل ملاحظه.<sup>۱</sup> با این اوصاف، باید نتیجه بگیریم که جامعه‌شناسی معرفت پرصلابت و تمام‌عیار ادینبورا به لحاظ تاریخی بی‌سابقه است.<sup>۲</sup>

گمان می‌کنم با همین توضیحات اندک دربارهٔ مکتب ادینبورا، و آنچه آن را از تمام مکاتب جامعه‌شناسی معرفت پیش از خود جدا می‌کند — یعنی، مکتب ادینبورا نخستین مکتبی است که خود دعاوی معرفت‌علمی را مستعد و منقاد تحلیلهای جامعه‌شناختی می‌کند — باید روشن شده باشد که مکتب ادینبورا از طریق تحولات نظری جدید در جامعه‌شناسی معرفت، یا به واسطهٔ امکانات نظری جدیدتر جامعه‌شناسی و ابداعات مفهومی دقیق‌تر، تغذیه و پرورده نشده است. و در نتیجه، ظهور مکتب ادینبورا 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 استدلال‌ات و مواضع فلسفی‌اش تبیین و تفهیم کرد.

1. 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 پاسخگوی طبیعت می‌شوند، روزبه‌روز از نفوذ و حضور جامعه‌رهایی می‌یابند. **دورکیم** سپس به راحتی مدعی می‌شود که وجود این‌گونه 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.
2. شایسته است بیفزاییم که **نیکو استر** (Nico Stehr) و **ولکر مجا** (Volker Meja)، دو جامعه‌شناس معرفت‌کانادایی، احتمالاً با نتیجه‌گیری من موافق نخواهند بود؛ زیرا در مقدمهٔ کتابی که اخیراً گردآوری و منتشر کرده‌اند مدعی شده‌اند که پدران بنیان‌گذار جامعه‌شناسی معرفت «برنامهٔ فراگیری» طراحی کرده‌اند و این برنامه در برهه‌های بعدی و تا اوایل دههٔ هفتاد میلادی اساساً تعدیل یا حتی وانهاده شده بود (استر و مجا، 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 مجا** هیچ شاهد قانع‌کننده‌ای برای حمایت از دعوی خود ارائه نکرده‌اند، نظر ایشان را کاملاً رد می‌کنم.

با توجه به مراتب فوق، جا دارد بپرسیم که تأملات نوین و تحولات بی‌سابقه در علم‌شناسیهای فلسفی و تاریخی، و معرفت‌شناسی چه بودند؟ و نطفهٔ مکتب ادینبورا در چه زمینه و زمانهٔ فکری و فلسفی منعقد، پرورده و روییده شد؟ موجزترین پاسخ این است که پس از سقوط رویکرد پوزیتیویستی بر اثر انتقادهای ویرانگر دو دههٔ پنجاه و شصت (۱۹۵۰-۱۹۷۰)، مکاتب متعددی از خاک زیرورو شدهٔ آن جوانه زد و بالید. یکی از این رهبردهای جدید به معرفت علمی و منزلت و روشهای آن نسبی‌انگاری<sup>۱</sup> است که از دعاوی علم‌شناختی صرف فراتر می‌رود. بدین ترتیب، نسبی‌انگاری مکتبی معرفت‌شناختی است که همهٔ 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 تا کنون حیات و بقایی افتان و خیزان داشته، لیکن حیات دوبارهٔ آن بیشتر مرهون ضربات امواج سهمگین نقد و جرحهایی است که از نیمهٔ دوم قرن بیستم بر پیکر بنای ظاهراً استوار علم‌شناسی پوزیتیویستی وارد شده است.

علم‌شناسی پوزیتیویستی، معرفت علمی را معرفتی پیراسته از ظنیات و حدسیات<sup>۲</sup>، و مشحون از یقینیات<sup>۳</sup> و بدیهیات<sup>۴</sup>، و فارغ و منزله از آراء همیشه مناقشه‌آمیز متافیزیکی و ارزشها و تعلقات انفسی<sup>۵</sup> انسانها معرفی کرده بود. هنگامی که بنای این علم‌شناسی ساده‌انگارانه تحت نقادیهای بسیار مؤثر<sup>۶</sup>

1. relativism
2. conjectures
3. certainties
4. self-evidents
5. subjective

6. 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 مرحلهٔ دوم زندگی پژوهشی‌اش به علوم

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<sup>۱</sup> بودن و واقع‌نما بودن معرفت علمی را به طور جدی و اساسی مناقشه‌آمیز و ساده‌انگارانه یافتند. از این‌رو، پرسشهای دیرین و نیمه‌خفته اعصار گذشته که «آیا معرفت امکان دارد؟»، «معرفت چگونه حاصل می‌شود؟»، «موازین معرفت چیست؟»، و «آیا دعاوی معرفتی توجیه‌پذیرند؟» ابعاد و امواج بسیار پردامنه و عمیقی یافت. فروپاشی پوزیتیویسم چنان پردامنه شد که 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 تمییز 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

---

اجتماعی و نیز فلسفه علوم پرداخت. کتاب *معرفت شخصی* وی یکی از آثار مهم ضدپوزیتیویستی -نگتیویستی محسوب می‌شود.

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

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

1. objective
2. representative

وسیع‌تری 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 لبّ 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<sup>۱</sup>،

---

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.:



همواره معرفت علمی را مصون از تحلیلهای جامعه‌شناختی می‌کردند و بنابراین، فیلسوفان معرفت و علم هیچ دعوی جدّی و تحدّی‌کننده‌ای درباره‌ی خود معرفت علمی مشاهده نمی‌کردند. به‌علاوه، تبیین توجه و عطف نظر جدّی بسیاری از فیلسوفان به جامعه‌شناسی معرفت، یا معرفت‌شناسی اجتماعی، از دهه‌ی هفتاد به بعد این است که جامعه‌شناسی معرفت، به‌ویژه 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 زرادخانه‌ی 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 ویژه‌ی خود را دارد. همان‌طور که گفتیم، این اثر، اساساً تحلیل و نقّادی فلسفی استدلال‌ات و مواضع به صراحت اظهار شده‌ی 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 نقادانه‌ی 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؛ زیرا در حالی که دسته‌ی اول به منزله‌ی استدلال‌اتی مطرح شده‌اند تا معرفت‌شناسی اجتماعی مکتب ادینبورا را قابل دفاع و مستحسن کنند، دسته‌ی دوم هرگز به منزله‌ی استدلال یا نظریه بیان نشده‌اند.<sup>۱</sup> امیدوارم این شیوه‌ی کار را روزی محقق‌ی تحلیلی به کار گیرد، زیرا به گمان من این کار نتایج و ثمرات جالب توجهی

Merton, R. K. (1968).

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

به ارمغان خواهد آورد.

به رغم خصلت فلسفی این اثر، بسیار روشنگر می‌شد چنانچه پژوهشهای موردی تاریخی<sup>۱</sup>، که به کرات مورد استشهاد مکتب ادینبورا قرار گرفته‌اند، مورد بازبینی و ارزیابی نقادانه قرار می‌گرفت. برخی از این پژوهشها را اعضای مکتب ادینبورا 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 ادینبورا آنها را «شواهد تجربی» محسوب می‌کنند و با همین منزلت هم آنها را برای تأیید مواضع و دعاوی کلان نظری خود مورد استشهاد قرار می‌دهند. در این جهت، تحقیقات انگشت‌شماری اخیراً انجام شده است.<sup>۲</sup> لیکن آنچه بیش از همه ضرورت دارد ارزیابی جدید و جامع و نقادانه‌ای است از تمام پژوهشهای موردی تاریخی‌ای که غالباً به آنها استشهاد می‌شود. چنین بازنگری‌ای باید اصول مبنایی تاریخ‌نگاری و پیش‌فرضهای فلسفی این گونه پژوهشهای موردی را استخراج کند و سپس تلائم 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 ادینبورا از منظری صرفاً جامعه‌شناختی مورد تحلیل و موشکافی قرار می‌گرفت؛ به طوری که اهمیت جامعه‌شناختی، باروری راهنمونی<sup>۳</sup> و اطلاق‌پذیری<sup>۴</sup> مفاهیم اساسی و نظریه‌های جامعه‌شناختی که یا در نظریه‌سازی و صورت‌بندی مکتب ادینبورا ممزوج و مندرج شده‌اند، یا بر آنها دلالت دارند، مورد ارزیابی نقادانه قرار می‌گرفت. به نظر من، چنین پژوهش مستقلی لازم است، زیرا مکتب ادینبورا

1. historical case studies

2. به‌ویژه ر. ک.:

Olby, R. C. (1988).

3. مراد از باروری راهنمونی این است که آن نظریه‌ها و مفاهیم چه میزان برای گشودن یا راهنمایی

حوزه‌های پژوهش بیشتر توانمندی دارند.

4. مراد از اطلاق‌پذیری این است که آن نظریه‌ها و مفاهیم چه اندازه و در چه گستره‌ای قابلیت

به‌کارگیری و استخدام دارند.

مفاهیم و نظریه‌های جامعه‌شناختی را به منزلهٔ ابزاری جهت ارائهٔ 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 اولیهٔ بری بارنز<sup>۱</sup> را، از اولین آنها در ۱۹۶۹ تا حدود نیمهٔ دههٔ 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 عمدهٔ 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 نامتقارن» تحلیل و ارزیابی خواهیم کرد. سپس، بحث نقادانهٔ بارنز را از تلقی استعلایی<sup>۲</sup> جامعه‌شناسان معرفت از صادق بودن و معقولیت معرفت علمی بررسی خواهیم کرد. سپس، الگوی پیشنهادی بارنز دربارهٔ معرفت علمی، و براهین وی را برای تبیین علی—جامعه‌شناختی<sup>۳</sup> کلیهٔ دعاوی معرفتی، صرف‌نظر از اینکه این دعاوی صادق یا کاذب، معقول<sup>۴</sup> یا نامعقول<sup>۵</sup> پنداشته شده‌اند، مورد تحلیل ارزیابانه قرار خواهیم داد.

در فصل دوم، انحصاراً آثار اولیهٔ دیوید بلور، دیگر نظریه‌پرداز برجسته و مشهور مکتب ادینبورا را از اولین آنها در سال ۱۹۷۰ تا ۱۹۷۵، بررسی خواهیم کرد. برخلاف بارنز، بلور توجه خود را معطوف به فیلسوفان علم و فیلسوفان

---

1. Barry Barnes  
2. transcendental  
3. socio-causal  
4. rational  
5. irrational

زبانی می‌کند. در این فصل، تلاش می‌کنم برخی از مهم‌ترین تعلقات مستور و مشهود بلور را بازسازی کنم. اما عمده‌ترین کار ما متوجه بنیانی‌ترین و محوری‌ترین تعلق بلور می‌شود، یعنی طراحی یک نظام نظری صرفاً جامعه‌شناختی و متکی بر آثار و اندیشه‌های بزرگ‌ترین فیلسوف قرن بیستم — لودویگ ویتگنشتاین. در اینجا سعی می‌کنیم بهره‌برداریهای بلور از ویتگنشتاین را پس از بازسازی، مورد ارزیابی انتقادی قرار دهیم.

موضوع محوری فصل سوم، تبیین<sup>۱</sup> است. اینکه چه علل، عوامل، یا فرایندهایی در صورتبندی، ارزیابی، و نتیجتاً اخذ و رفض دعاوی معرفتی علمی دخیل و ذی‌اثر هستند مسئله تبیین را ایجاد می‌کند. تاریخ علم یکی از مجراهایی است که اختلاف نظرها و مناقشات پیرامون تبیین معرفت علمی در آن ظهوری خفی و گاه جلیّ جدی می‌یابد. به منظور ترسیم این عرصه مناقشه‌خیز، تاریخ‌نگاری درونی<sup>۲</sup> و بیرونی علم<sup>۳</sup>، و معضله تمییز قلمرو هر یک از آنها را تفصیلاً بازسازی و تحلیل خواهیم کرد. برای این منظور، ابتدا آراء رابرت مرتون، جامعه‌شناس 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 ادینبورا 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 مناقشه‌آمیز شواهد تجربی و معقولیت در ارزیابی 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

---

1. explanation  
2. internal historiography of science  
3. external historiography of science

— خواهد شد. هدف اصلی من در این فصل نشان دادن خصلت تاریخاً متحول 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 مُدرکات 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 - اسمیث، استیون لوکس، یان هکینگ، دانلد دیویدسون، و رابین 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 ادینبورا 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 ادینبورا 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 غامض 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 ادینبورا 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 ادینبورا ریخته‌ام، زمینه‌ها و رخنه‌های عمده‌ای را برای احیا و ثمربخشی پژوهشی آن، طرح و تمهید کنم.