

## ارزیابی تطبیقی جامعه‌شناسی معرفت کارل مانهایم و نظریه پارادایمی تامس کوهن

غلامحسین مقدم حیدری\*

### چکیده

مانهایم در کتاب ایدئولوژی و اتوپیا (۱۹۶۳) می‌کوشد مقومات جامعه‌شناسی معرفت را بیان کند. به باور او تمامی معارف، به‌جز معرفت علمی، دارای خاستگاه و بستر اجتماعی‌اند. تامس کوهن، فیلسوف علم امریکایی، در سال ۱۹۶۲ با انتشار کتاب معروف ساختار انقلاب‌های علمی، شیوه مشابهی را در بررسی معرفت علمی به کار می‌گیرد. او با ارائه نظریه پارادایمی خود چگونگی تأثیر عوامل جامعه‌شناختی در شکل‌گیری و تحول معرفت علمی را نشان می‌دهد. از آنجا که هیچ شاهد تاریخی مبنی بر اقتباس کوهن از مانهایم وجود ندارد، تشابه میان شیوه‌های این دو از اهمیت بسزایی برخوردارند. توازی میان نظریه جامعه‌شناسی معرفت مانهایم و نظریه پارادایمی علم نشان می‌دهد که بنیان‌گذاران ایده اصلی جامعه‌شناسی معرفت و جامعه‌شناسی معرفت علمی شیوه یکسانی را برای نشان دادن تأثیر عوامل اجتماعی در شکل‌گیری معرفت/معرفت علمی به کار گرفته‌اند. این مقاله می‌کوشد به ارزیابی تطبیقی مشابهت‌ها و

\* استادیار و عضو هیئت علمی پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.

اختلافات میان آرا، شیوه‌های به‌کارگرفته‌شده و پی‌آمدهای آنها میان این دو متفکر  
بپردازد.

**واژگان کلیدی:** گشتالت، چشم‌انداز، پارادایم، قیاس‌ناپذیری، گسست ارتباطی،  
نسبی‌گرایی، نسبت‌گرایی.

### مقدمه

ایده اساسی جامعه‌شناسی معرفت بررسی «مسائل اجتماعی درباره گسترش و تعیین تأثیرات  
گروهی و اجتماعی در زندگی مردم و مبانی فرهنگی و اجتماعی شناخت و ادراک است»  
(McCarthy, 1996, p.11). گرچه می‌توان در میان متفکران سده‌های هفدهم و  
هجدهم آرای مشابهی درباره تأثیر عوامل اجتماعی بر معرفت یافت، اما باید اذعان کرد که  
جامعه‌شناسی معرفت، ریشه در دو سنت مارکسیستی آلمان و دورکیمی فرانسه دارد. گرچه  
این دو سنت، تفاوت‌های اساسی در مبانی خود دارند، لکن غالب نظریه‌پردازی‌ها در این  
زمینه از این دو سنت آغاز شدند. روش‌های تحلیلی مارکسیستی در حوزه جامعه‌شناسی  
معرفت، مثل بسیاری از حوزه‌های دیگر، تأثیر نیرومندی بر تفکر آلمانی پس از او گذاشت.  
اگرچه در بسیاری از جامعه‌شناسان اوایل قرن بیستم آلمان رگه‌هایی از آنچه تقریباً می‌توان  
جامعه‌شناسی معرفت نامید، وجود دارد، اما نقش اصلی در این زمینه از آن کارل مانهایم  
است که بدنه اصلی نظریه را به صورتی تشکیل داد که به صورت یک رشته تخصصی  
مطرح شد. گرچه او به سنت مارکسیستی تعلق نداشت، سخت تحت تأثیر آن بود. وی به  
همان اندازه که تفسیر مارکسیستی را تعمیم داد، آن را از کلیه پیرایه‌های جدال‌برانگیز- که  
در آثار بنیانگذاران آن وجود داشت- زدود. او کوشید آنچه را که برای مارکس در ابتدا  
وسیله‌ای بود برای حمله به اندیشه‌های مخالفان، به صورت یک ابزار کلی‌تر تحلیل درآورد.  
به قول کوزر «آنچه پیش از این سلاح فکری یک حزب بود، به طور کلی به روش تحقیق  
در تاریخ اجتماعی فکری در می‌آید... در این رویکرد تفکر هر گروه ناشی از شرایط  
زندگی آن گروه به شمار می‌آید» (کوزر، ۱۳۷۳، ص ۲۱۵).

همه تلاش مانهایم در پی‌ریزی بنیادهای جامعه‌شناسی معرفت در کتاب ایدئولوژی و

اتوپیا (1929)، بر این نکته تأکید دارد که اندیشه، مستقل از «وجود» نیست؛ زیرا اندیشه موضوعی فوق اجتماعی، فوق انسانی نیست که در این نوع سنخ‌شناسی خود را در مقولات «منحصر به خودش» بیان کند (Mannheim, 1936, p.273). او در این کتاب اصول جامعه‌شناسی معرفت را بیان کرده، مفاهیم مهم و شاخه‌های مختلف این رشته و همچنین روش بررسی عملی را در آن توضیح داده و روشن ساخته است. از مهم‌ترین مفاهیمی که او بدان اشاره می‌کند، می‌توان به چشم‌انداز، تحلیل معنای مفاهیم مورد استفاده، پدیده مفهوم ضد و هستی‌شناسی از پیش فرض شده اشاره کرد.

اما نکته قابل تأمل در پروژه جامعه‌شناسی معرفت مانهایم این است که از نظر او معرفت علمی و ریاضیات، حسابی جداگانه دارند. مانهایم می‌گوید:

این تصدیق که دو ضرب در دو برابر است با چهار، معلوم نمی‌کند که کی، کجا و توسط چه کسی فرمول‌بندی گردیده است؛ در صورتی که در مورد یک اثر تحقیقی در علوم اجتماعی همیشه می‌توان گفت: آیا از «مکتب تاریخی» ملهم شده است یا از «پوزیتیویسم» یا از «مارکسیسم» و هر یک از اینها در چه مرحله‌ای از سیر تحولش ظاهر شده است؟ در اظهاراتی از این دست می‌توانیم از «نفوذ پایگاه اجتماعی» پژوهشگر در نتایج تحقیقی‌اش و از «نسبت محیطی» یا رابطه این اظهار عقیده‌ها با «واقعیت بنیادین» سخن بگوییم (Ibid, p.244)؛ برای مثال «طبیعت خاص معرفت‌سیاسی» در مقابل علوم «دقیقه» از جدایی‌ناپذیری معرفت از میل و انگیزش ناشی می‌شود (Ibid, p.170).

همان‌گونه که از دیدگاه مانهایم به دست می‌آید، علوم دقیقه مانند ریاضیات و فیزیک، مستقل از امیال و انگیزه‌های دانشمندانند؛ از این‌رو نمی‌توان این علوم را به شرایط زندگانی - به‌ویژه جایگاه و مقام دانشمندی که به گسترش و توسعه آنها مشغول است - پیوند زد. به بیانی 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 ما در بررسی معرفت نباید به دنبال رسیدن از رخدادهای عینی واقعی به حقایق فی‌نفسه باشیم؛ بلکه باید تلاش کنیم 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» (Ibid, p.268).

منظور مانهایم این است که علوم دقیقه مانند ریاضیات و فیزیک، قابلیت دستیابی به حقیقت فی‌نفسه را دارند؛ در حالی که شاخه‌های دیگر معرفت به هیچ‌روی این توانایی را ندارند. مواضع مانهایم را درباره اینکه معرفت علمی از هر گونه تبیین جامعه‌شناختی معاف است، می‌توان به صورت زیر خلاصه کرد:

- معرفت علمی از پایگاه اجتماعی پژوهشگر و امیال و انگیزه‌های او مستقل است.
- معرفت علمی قابلیت رسیدن به حقیقت فی‌نفسه را دارد.

این مواضع توسط تامس کوهن، فیلسوف علم آمریکایی، در سال ۱۹۶۲ با انتشار کتاب **ساختار انقلاب‌های علمی**\* شدیداً به چالش کشیده شد؛ کوهن نشان داد 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 مشغول‌اند، مبتنی بر سنت علمی آن جامعه است.

از نظر کوهن یک جامعه علمی عبارت است از مجموع کسانی که در یک تخصص علمی با یکدیگر شریک‌اند. افراد چنین جامعه‌ای تعلیمات مشابهی را فرا می‌گیرند و به صورت یکسانی ورود به جامعه خود را آغاز می‌کنند. به مرور ایام با ادبیات فنی یکسانی آشنا می‌شوند و نتیجه‌های مشابه را از آن به دست می‌آورند. معمولاً هر جامعه علمی موضوع بحثی مختص به خود دارد. در جوامع علمی، مکاتب متفاوت وجود دارد که هر یک از آنها به موضوع واحد از دیدگاهی ناسازگار با دیدگاه‌های دیگر می‌نگرد. این دیدگاه-

\* از این پس کتاب **ساختار انقلاب‌های علمی** را به اختصار **ساختار** می‌نامیم.

ها پیوسته با یکدیگر رقابت می‌کنند و رقابت‌ها معمولاً به سرعت پایان می‌پذیرد؛ بنابراین اعضای یک جامعه علمی، خود را به طور انحصاری مسئول دنبال کردن یک رشته هدف-های مشترک و از جمله تربیت کردن جانشینان خود می‌بینند و دیگران نیز به آنان به همین گونه نظر می‌کنند.

هر از چندی، دانشمندان در پژوهش با اعوجاج‌هایی روبه‌رو می‌شوند که معمولاً با نسبت دادن به ابزارهای آزمایش یا خطای آزمایشگر و یا زدن تبصره و استثنا ذیل قانون یا نظریه مورد نظر، آنها را برطرف می‌کنند. زمانی که چنین راهکارهایی مؤثر واقع نشوند، جامعه علمی با بحران مواجه می‌شود. با گذشت زمان، به مرور بحران عمیق‌تر می‌شود تا جایی که سبب بروز بحث‌های فلسفی و متافیزیکی درباره اصول حاکم بر پارادایم می‌شود. با وجود این، دانشمندان، پارادایم را به سبب ناکارآمدی کنار نمی‌گذارند، تا زمانی که پارادایم جدیدی ظهور کند. با افزایش طرفداران پارادایم جدید در نهایت پارادایم بحران‌زای پیشین طرد می‌شود. کوهن چنین تحولی را با انقلاب‌های سیاسی مقایسه می‌کند و آن را یک «انقلاب علمی» می‌نامد. پارادایم نو، نویدبخش است و مشکلات ظاهراً حل‌نشده‌ای ندارد و از این پس فعالیت علمی متعارف جدید را هدایت می‌کند. این تلاش‌ها تا وقتی است که این پارادایم هم با مشکلاتی جدی روبه‌رو شود و بحران جدیدی بزاید که به دنبال آن، انقلاب جدیدی ظاهر شود.

در واقع، آنچه با یک انقلاب علمی رخ می‌نماید، آن است که با جایگزین شدن پارادایم جدید، به جای پارادایم قدیم، یک «شکل زندگی» جایگزین «شکل زندگی» دیگر می‌شود. دانشمندانی که با یک شکل زندگی علمی خاصی آشنا بودند و در قالب آن فکر می‌کردند، جهان را می‌دیدند و برای تبیین آن از واژگان خاصی استفاده می‌کردند و کارهای پژوهشی خود را بر اساس راه و روش‌های آن انجام می‌دادند. پس از انقلاب علمی، «شکل زندگی» دیگری را برای خود برمی‌گزینند؛ از این رو انتخاب بین پارادایم‌های رقیب در عمل، انتخابی بین شیوه‌های متعارض زندگی اجتماعی است (Kuhn, 1970, p.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» (Ibid).

اکنون 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 را که جامعه علمی از آنها تشکیل شده است نیز بررسی کنیم؛ بنابراین همان‌گونه که فهم گزینش‌هایی که دانشمندان خاصی انجام داده است، مستلزم فهم ارزش‌هایی است که او بدان‌ها ارج می‌نهد و خود این امر متضمن پژوهش روان‌شناختی است، گزینش‌هایی هم که یک جامعه انجام می‌دهد به آنچه در آن جامعه گرامی داشته می‌شود، بستگی دارد و شناخت آن انتخاب‌ها مستلزم پژوهشی جامعه‌شناختی است.

در واقع کوهن نشان می‌دهد که معرفت علمی، همچون همه معارف دیگر، خاستگاهی اجتماعی دارد و تا زمانی که خاستگاه اجتماعی معرفت علمی در پرده ابهام باقی بماند، چنان‌که باید و شاید قابل فهم و درک نخواهد بود. به عبارت دیگر پروژه جامعه‌شناسی معرفت تنها به علوم انسانی و اجتماعی منحصر نیست و معرفت علمی را نیز دربر می‌گیرد. اینکه آیا کوهن آرا و اندیشه‌های خود را از *مانهایم* برگرفته است، موضوع بحث این مقاله نیست؛ زیرا این کار متضمن پژوهشی تاریخی در این زمینه است و تا جایی که نگارنده بررسی کرده است، منبع و مدرک مشخصی وجود ندارد که آگاهی کوهن از آرای *مانهایم* را نشان دهد؛\* اما میان انگیزه‌ها، مفاهیم و شیوه‌ای که *مانهایم* به یاری آن به تحلیل‌های جامعه‌شناختی معرفت می‌پردازد و انگیزه‌ها، مفاهیم و شیوه کوهن در بررسی معرفت علمی در کتاب *ساختار*، مشابهت‌های قابل تأمل و جدی‌ای می‌توان دید که طبق آن می‌توان این دو شیوه را حاصل رویکرد واحدی به معرفت دانست؛ مثلاً اصطلاح کلیدی نظریه کوهن، یعنی پارادایم، نقش چشم‌انداز را در تبیین دوره‌های مختلف معرفت علمی بازی می‌کند یا

---

\* کوهن آن‌گونه که در مقدمه کتاب *ساختار* بیان می‌کند، متأثر از تاریخ علم، فلسفه و تیگنشتاین و روان‌شناسی گشتالت است.

امکان گفت‌وگو میان چشم‌اندازهای مختلف نزد مانهایم همان مسئله گسست ارتباطی مطرح شده در نظریه کوهن است. همچنین نقشی که تغییر معنای مفاهیم و واژگان در این میان بازی می‌کنند، نکته‌ای است که هم کوهن و هم مانهایم بدان اشاره می‌کنند. البته اختلاف‌های مهمی نیز میان این دو رویکرد وجود دارد که نسبی‌گرایی یا نسبت‌گرایی یکی از مهم‌ترین آنهاست.

در این مقاله خواهیم کوشید به بررسی این مشابهت‌ها و اختلافات بپردازیم. در ابتدا به بررسی این موضوع می‌پردازیم که چگونه روایت معوج متون درسی فلسفی و منطقی از معرفت و متون درسی فیزیک و شیمی و... از معرفت علمی سبب شدند کوهن و مانهایم با رویکردی جامعه‌شناختی، معرفت - به‌طور کلی - و معرفت علمی - به‌طور خاص - را بررسی کنند.

### ۱. متون درسی فلسفی و علمی

مانهایم در پروژه جامعه‌شناسی معرفت خویش قصد دارد به مسائلی بپردازد که در کتب متداول فلسفی و جامعه‌شناختی مطرح نمی‌شوند. به باور او مسائلی وجود دارند که نه در متون درسی و نه در سیستم‌های سازگار دقیق، نمی‌توانند نوشته شوند. آنها پرسش‌هایی هستند که یک عصر در بر دارد که گویی نه کاملاً درک شده و نه کاملاً با تأمل بدان‌ها نگریسته شده است (Mannheim, 1936, p.47). از نظر او مهم‌ترین این پرسش‌ها به این بحث می‌پردازند که «انسان‌ها در عمل چگونه فکر می‌کنند؟». مانهایم معتقد است پاسخ به این پرسش معمولاً از همان سنخ پاسخ‌های متداولی است که در کتب درسی منطبق یا فلسفه مطرح می‌شوند که خاستگاه همه افکار و عقاید در ذهن خود فرد است؛ از این‌رو وقتی می‌خواهیم مکتب فکری خاصی را بررسی کنیم، تنها به بررسی برهان‌ها و مقدمات آنها می‌پردازیم؛ شیوه‌ای که در کتاب‌های فلسفی به‌روشنی می‌توان یافت. برای اندیشه و فکر چنان ارزشی قائل‌ایم که فراموش می‌کنیم این فعالیت بشر شاید با فعالیت‌های دیگر او، به‌ویژه در عرصه زندگی اجتماعی وی ارتباط داشته باشد. حتی زمانی که به چنین ربط و نسبتی اذعان می‌کنیم در واقع می‌کوشیم، نشان دهیم اندیشه‌ها چگونه سبب تأثیر و تغییر در

سایر وجوه زندگی بشر از جمله زندگی اجتماعی او می‌شوند. تحولات اجتماعی را به گونه‌ای بررسی می‌کنیم که نشان دهیم فکر و اندیشه‌ای خاص سبب آن شده است. به عبارت دیگر در بیان ربط و نسبت میان اندیشه و شرایط اجتماعی، همواره به ارتباطی یک‌سویه از طرف اندیشه به سوی جامعه، قائل‌ایم.

*مانهایم* معتقد است چنین رویکردی به معرفت، بدان سبب است که فیلسوفان، زمان طولانی از طریق پرداختن به فکرکردن خویش، به این پرسش پاسخ گفته‌اند. وقتی آنها درباره تفکر می‌نویسند، در واقع درباره تاریخ خودشان و فلسفه می‌نویسند؛ از این رو تأملات آنها تنها تحت شرایط خاصی قابل به‌کارگیری است و مستقیماً به حوزه‌های دیگر زندگی بشری قابل اطلاق نیست. نکته مهم این است که در این میان، خود روش‌های تفکر ناشناخته مانده، بدان پرداخته نشده است.

*مانهایم* می‌کوشد همین شیوه‌های گوناگون تفکر را بررسی و ارزشیابی کند. او در صفحه نخست *ایدئولوژی و اتوپیا* می‌گوید:

این کتاب با این مسئله مرتبط است که بشر چگونه در عمل فکر می‌کند. هدف این مطالعات، پژوهش درباره اینکه چگونه فکرکردن به شیوه‌ای که در متون درسی منطبق ظاهر می‌شوند، نیست؛ بلکه این است که چگونه فکرکردن عملاً در زندگی عمومی و سیاسی به مثابه ابزار عمل جمعی به کار گرفته می‌شود (Ibid, p.1).

اکنون اگر پرسش‌ها و مسائل مطرح توسط *مانهایم* را درباره معرفت علمی بپرسیم با این پرسش مواجه می‌شویم که دانشمندان در عمل چگونه فکر می‌کنند؟ همان‌طور که گفتیم از آنجا که *مانهایم* معرفت علمی را از معارف دیگر مستثنا می‌کند، پاسخی بدین پرسش نمی‌دهد؛ اما *تامس کوهن* در نیمه دوم قرن بیستم برای پاسخ به این پرسش، پژوهش گسترده‌ای را آغاز می‌کند. به اعتقاد او تلقی ما از نحوه عمل و تفکر دانشمندان معمولاً از متون درسی علمی همچون متون درسی فیزیک، شیمی و... برگرفته شده است؛ متونی که «علم را ناظر بر محتوایی می‌دانند که خاصه با مشاهدات، قوانین و نظریه‌هایی شرح و بسط داده شده است» (Kuhn, 1970, p.1). مطابق چنین برداشتی، روش علمی با جمع‌آوری



داده‌های مشاهده‌ای آغاز و سپس با به‌کارگیری روش‌های پژوهشی و قواعد منطقی، به نظریه‌ها و قوانین علمی منجر می‌شود. با این حساب اگر علم مجموعه‌ای خوشه‌وار از امور واقع، نظریه‌ها و روش‌های گردآمده در کُتب درسی باشد، پس «دانشمندان انسان‌هایی‌اند که، موفق یا ناموفق، تلاش می‌کنند عنصر دیگری را به این مجموعه خاص بیفزایند» (Ibid).

در واقع، مجموعه مشاهدات دانشمندان، مجموعه‌ای منسجم و سازگار از یافته‌هاست؛ یعنی یافته‌های مشاهده‌ای نو بر یافته‌های مشاهده‌ای پیشین افزوده می‌شود. بنابراین، فرایند تحول علم، رشدی انباشتی دارد و با گذر زمان روزبه‌روز بر وسعت معرفت علمی اضافه می‌شود.

این متون معمولاً مدت زمانی بعد از اینکه کشفی رخ داده یا نظریه‌ای استقرار پیدا کرده است، نوشته می‌شوند و غالباً به منظور برآوردن اهداف آموزشی‌اند. آنها می‌کوشند به طور موجز و مفید، نظریه مورد نظر را به دانشجویان آموزش دهند؛ از این رو اطلاعات درباره اینکه چگونه کشف مورد نظر رخ داده است یا نظریه مورد نظر پذیرفته شده است، جزو توضیحات اضافه‌ای است که ممکن است نویسنده بدان پردازد یا نپردازد.

کوهن معتقد است متون درسی تأثیر مستقیم و غیرمستقیم دارند. تأثیر مستقیم آنها از این جنبه است که تنها منبع آشنایی دست اول مردم با علوم فیزیکی‌اند؛ اما این متون دارای تأثیر غیرمستقیم عمیق‌تر نیز می‌باشند. متون درسی یا معادل‌های آنها انبان منحصر به فردی از دستاوردهای پایان‌یافته دانشمندان علوم فیزیکی مدرن‌اند که با تحلیل و انتشار این دستاوردها همراه‌اند و با بیشتر نوشته‌های فلسفه علم و تفاسیر علم برای غیر دانشمندان مرتبط است. همان‌طور که برخی زندگی‌نامه‌نویس‌ها گواهی داده‌اند، حتی دانشمند پژوهشگر هم نمی‌تواند همیشه خود را از تصور حاصل از متون درسی - که در طول مواجهه اولیه او با علم به دست آمده است - رها سازد (Kuhn, 1977, pp.180-181)؛ از این رو سبک ارائه متون درسی به طور ناگزیری گمراه‌کننده‌اند (Ibid, p.181).

بنابراین فیلسوفانی که می‌خواهند به علم‌شناسی فلسفی پردازند، غالباً تصور خود از علم را از چنین متونی به دست آورده‌اند. این متون می‌توانند محل مناسبی برای فیلسوفان باشند که در آن، به کشف ساختار منطقی نظریه‌های علمی پایان‌یافته پردازند؛ از این‌رو برای کسانی که درباره روش‌های تولیدکننده علم می‌پرسند، بیش از آنکه مفید باشد، گمراه‌کننده است (Ibid, p.186).

علاوه بر همه مواردی که در بالا درباره متون درسی علمی ذکر شد، باید گفت کسانی که برای پاسخ‌دادن به این پرسش (دانشمندان در عمل چگونه فکر می‌کنند) تلاش می‌کنند، فیلسوفانند و آنها نیز به نوبه خود، همان شیوه فیلسوفان را در پاسخ به این پرسش پی‌می‌گیرند؛ یعنی خاستگاه همه آرا و اندیشه‌ها را تنها در ذهن خود در نظر می‌گیرند. بنابراین وقتی می‌خواهند معرفت علمی را بررسی کنند، آن را صرفاً نظامی از گزاره‌ها در نظر می‌گیرند و به بررسی برهان‌ها و مقدمات آنها می‌پردازند. ما این شیوه تأمل فلسفی را می‌توانیم به‌وضوح در آرای پوزیتیویست‌ها و پوپر مشاهده کنیم؛ از این‌رو غالباً مکاتب فلسفه علم از ربط و نسبت نظریه‌های علمی با شرایط اجتماعی‌شان غافل می‌مانند.

همان‌طور که ملاحظه شد، هم کوهن و هم مانهایم در این نکته متفق‌القول‌اند که درک ما از معرفت - به‌طور کلی - یا معرفت علمی - به‌طور خاص - برگرفته از متون درسی منطقی - فلسفی یا علمی است و آنچه در این میان اهمیت ویژه‌ای دارد، این است که این فهم، معوج است و نمی‌تواند درک درستی از معرفت، آن‌گونه که عالمان یا دانشمندان تولید می‌کنند، به ما بدهد؛ زیرا این متون فلسفی یا علمی، از جنبه خاصی و به منظور خاص نوشته شده‌اند و همه شرایط تولید معرفت و عوامل دخیل در آن را در نظر نمی‌گیرند. متون فلسفی از منظر فرد خودبسنده که به تأمل می‌پردازد، به چگونگی تولید معرفت نمی‌پردازد. متون علمی هم به منظور آموزش نوشته می‌شوند و به همین دلیل، نخستین مواجهه فرد با معرفت علمی است؛ از این‌رو تصور دانشمند، مورخ یا فیلسوف علم، خودآگاه یا ناخودآگاه متأثر و برگرفته از این متون است. فهم معوجی که از این متون حاصل می‌شود، مورد تأمل فلسفی فیلسوفانی قرار می‌گیرد که خود آموزش‌دیده متون فلسفی رایج هستند؛ پس تأمل

فلسفی خودبسنده این فیلسوفان با فهم حاصل از متون علمی همراه شده، فهم معوج مضاعفی از علم به ما می‌دهد.

مانهایم و کوهن با نشان‌دادن این بدفهمی تلاش می‌کنند درک جامع‌تری از معرفت یا به‌طورویژه معرفت علمی، ارائه کنند. مانهایم برای رسیدن به این درک با نوشتن کتاب **ایدئولوژی و اتوپیا**، پروژه جامعه‌شناسی معرفت را آغاز می‌کند و کوهن با کتاب تاثیرگذار **ساختار** می‌کوشد نشان دهد معرفت علمی در عمل چگونه تولید می‌شود. گرچه کار وی جامعه‌شناسی معرفت علمی نیست، با نشان‌دادن تأثیر عوامل اجتماعی در چگونگی پیدایش و تکون معرفت علمی، راه را برای آغاز جامعه‌شناسی معرفت علمی، توسط مکاتبی همچون مکتب اجتماعی ادینبورا می‌گشاید. پروژه مانهایم و کوهن هر دو ارکان مشترکی دارند. نگرش گشتالتی از مهم‌ترین مکاتبی است که شکل‌دهنده نگرش آنها به معرفت است.

## ۲. ادراک گشتالتی در علوم انسانی و تجربی

به اعتقاد مانهایم شیوه رایج تفکر فلسفی سبب شده است معرفت‌شناسی بر دو رکن موضوع‌شناسایی و فاعل‌شناسایی بنا شود. اگر معرفت‌شناسی کار خود را با حوزه موضوعات شناسایی آغاز کند، چنان می‌انگارد که گویی همه آنها آشنا هستند و بر اساس این تصور، به بررسی وضعیت فاعل شناسایی می‌پردازد؛ اما اگر کار خود را بر مبنای فاعل شناسایی آغاز کند، آن را چون داده بی‌واسطه و غیرقابل تردید در نظر می‌گیرد و می‌کوشد امکان شناسایی معتبر را از آن استخراج کند. لازمه این کوشش، اعتقاد به این پیش‌فرض است که فاعل شناسایی به طور بی‌واسطه در دسترس ماست. بر اساس این نگرش، تنها آن چیزی از اعتبار برخوردار است که فرد بتواند در ادراک خود، آن را کنترل کند و در فعالیت تجربی فرد تأیید و تقویت گردد یا فرد بتواند آن را به وجود آورد یا بتواند آن را در ذهن بسازد. از نظر مانهایم تصور فرد ایزوله و خودکفا، پیش‌فرض این نوع معرفت‌شناسی است. معرفت‌شناسی با این فرد ایزوله و خودبسنده کار می‌کند؛ گویی او از ابتدا در ذاتش همه توانایی‌های خاص وجودهای بشری از جمله توانایی شناسایی معرفت ناب را در بر داشته

است و گویی معرفتش از جهان را از درون خودش به تنهایی و از راه مجاورتِ صرف با جهان خارجی، تولید کرده است (Mannheim, 1936, p.25). این نگرش سبب رویکرد پوزیتیویستی به جهان شده است که طبق آن، ادراک ما به مشاهدات جداگانه و مجزا تجزیه می‌شود. مانهایم معتقد است در برابر این نگرش، نظریه گشتالتی، ادراک ضد حمله‌ای علمی و روش‌شناختی در برابر روش‌شناسی پوزیتیویستی می‌سازد (Ibid, p.148). روان‌شناسی گشتالت نشان می‌دهد که کل (گشتالت) بر اجزا مقدم است و فهم اولیه ما از اجزا به واسطه کل رخ می‌دهد (Ibid, p.189). مانهایم شیوه فهم تاریخی را از این سنخ می‌داند. او معتقد است معنای زمان تاریخی به عنوان یک کلیت معنادار که به رویدادها نظم می‌بخشد، بر اجزا مقدم است و به واسطه این کلیت، ما در ابتدا مسیر رویدادها و جایگاه خود در آن را می‌فهمیم (Ibid)؛ بر این اساس فرد به‌ندرت، چیزی را بدون آنکه به برخی از اهداف او مربوط باشد، درک می‌کند. این اهداف را هستی‌شناسی فرد به وی می‌دهد. معناهایی که هستی‌شناسی به ما می‌دهد، به کار یگانه‌ساختن واحدهای رفتار می‌آیند و ما را توانا می‌کنند که در بافتی یک‌دست و متشکل، تک‌تک عناصر مشاهده‌ای را که در غیر این صورت جدا از هم می‌ماندند، ببینیم (Ibid, pp.18-19).

فرد هدفدار جنبه‌هایی از محیط را فعالانه جست‌وجو می‌کند که به او کمک می‌کنند یا مانع او می‌شوند؛ از این رو فرد در برابر آن جنبه‌ها حساس می‌گردد. اگر فرد معنایی را در موضوع شناسایی نیابد، بدان بی‌توجه خواهد بود. اگر هستی‌شناسی بر معرفت تجربی مقدم نباشد، این معرفت به کلی تصورناپذیر می‌گردد؛ زیرا ما معانی عینیت‌یافته را تنها در صورتی می‌توانیم از واقعیتی داده‌شده استخراج کنیم که قادر باشیم پرسش‌های هوشمندانه و روشنگرانه مطرح کنیم (Ibid, p.19). باید توجه کرد که موضوع شناسایی - به عنوان رابطه‌ای در میدان روان‌شناختی - ادراک می‌شود که این میدان، شامل موضوع شناسایی و بستر روانی پیچیده‌ای است که اهداف و تجربه‌های پیشین فرد را هماهنگ می‌سازد. پرسش مهمی که مطرح می‌شود این است که این میدان روان‌شناختی و این اهداف و تجربه‌های پیشین فرد را چه عامل‌هایی به وجود می‌آورند؟

مانهایم می‌گوید این عامل‌ها در گرو شرایط اجتماعی است که فرد در آن زندگی می‌کند. همه می‌پذیرند که فرد در جامعه زندگی می‌کند و معمولاً تصور می‌شود این زندگی جمعی تنها نیازهای مادی او را برطرف می‌سازد و هیچ تأثیری بر حوزه روان‌شناختی و به‌ویژه بر شیوه اندیشیدن وی ندارد؛ اما ما به گروه تعلق داریم، نه فقط به دلیل اینکه در آن متولد می‌شویم، نه تنها برای آنکه به متعلق بودنمان اعتراف می‌کنیم و در نهایت 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 (Ibid)؛ گروهی که فرد در بافت و قالب آن می‌اندیشد و تجربه می‌کند (Ibid, p.25). 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 روان‌شناختی انگیزه‌های عاطفی و حیاتی آن جدا شود و نه از محیط و موقعیتی که این اندیشه در آن ظهور می‌کند (Ibid, p.2).

مانهایم در کتاب **ایدئولوژی و اتوپیا** می‌کوشد با نگرش گشتالتی، رابطه میان اندیشه فردی و جامعه‌ای را که فرد بدان تعلق دارد، در حوزه علوم انسانی و اجتماعی - به‌ویژه علوم سیاسی - نشان دهد. اما از آنجا که برای ادراک در معرفت علمی شأنی جدا قائل است، آن را بررسی و پردازش نمی‌کند؛ حال آنکه کار اصلی تامس کوهن در کتاب **ساختار**، بررسی ارتباط میان معرفت علمی و جامعه علمی است؛ اما باید به این نکته اشاره کرد که تامس کوهن نیز همچون مانهایم به شدت تحت تأثیر نگرش گشتالتی به ادراک و معرفت است. او در مقدمه کتاب **ساختار** اشاره می‌کند که چگونه به پیشنهاد یکی از همکارانش به مطالعه روان‌شناسی گشتالت می‌پردازد (Kuhn, 1970, p.viii). او در کتابش بارها از تغییر گشتالتی (Gestalt Switch) در جریان انقلاب علمی صحبت می‌کند؛ به طوری که می‌توان آن را یکی از مهم‌ترین مقومات نظریه پارادایمی او درباره علم دانست

(Kuhn, 1970, pp. vi, 63, 85, 111-114, 150).

کوهن از منظر گشتالتی، درباره اساسی‌ترین عنصر معرفت علمی، یعنی ادراک تجربی کاوش و تحقیق می‌کند. از نظر وی مشاهده صرفاً ادراکی نیست که دستگاه عصبی دانشمند آن را ثبت می‌کند؛ بلکه «آنچه فرد می‌بیند، هم به چیزی که بدان می‌نگرد و هم به تجربه مفهومی بصری پیشین او که دیدن را به وی آموخته، وابسته است» (Ibid, p. 311). این سخن در واقع همان نظر مانهایم است؛ اما کوهن با بیان آن در حوزه معرفت علمی، آن را با دقت و ظرافت فوق‌العاده‌ای بررسی می‌کند. او معتقد است این تجربه مفهومی بصری، برخاسته از سنت علم متعارفی است که حاصل پارادایم حاکم بر جامعه علمی‌ای است که شخص در آن آموزش دیده است؛ مثلاً در فیزیک ارسطویی، دانشمندان با این تجربه مفهومی بصری آشنا بودند که جسم سنگین، بنا به طبیعت خود از وضع بالاتر به حالت سکون در وضع پایین می‌آید. بنابراین هنگامی که با جسم سنگینی مواجه می‌شدند که به ریسمانی آویخته بود و چندان پس و پیش می‌رفت تا سرانجام به حالت سکون درآید، نوسان آن را افتادن‌های همراه با دشواری می‌دیدند که بند متصل به جسم سبب آن شده بود؛ حال آنکه دانشمندی که در فیزیک نیوتنی به پژوهش مشغول بود، با نگرستن به جسم آویخته به ریسمان، یک «آونگ» می‌دید؛ زیرا به واسطه تجربه مفهومی بصری پیشین وی که برگرفته از آموزش‌های گالیله بود، جسمی را می‌دید که در حرکتی متناوب بود. اکنون این پرسش مهم مطرح می‌شود که آیا مشاهدات ارسطوییان و گالیله‌ای‌ها، دو مشاهده کاملاً متمایز از یکدیگر بودند یا اینکه تفسیرهای متفاوتی از بخش ثابت و مشترک مشاهدات آنها بود؟ به عبارت دیگر آیا تنها بخش تجربه مفهومی بصری مشاهده تغییر کرده است و آیا می‌توانیم از بخشی از مشاهده که صرفاً یک ادراک ثابت برای همه مشاهده‌گراهاست، صحبت کنیم؟

کوهن معتقد است اولاً ادراکات تجربی، خالی از ابهام نیستند و در نتیجه خود ادراکاتی که دانشمندان از پدیده‌های مختلف دارند با یکدیگر متفاوت است. ثانیاً گرچه مشاهده، هم به آنچه شخص می‌بیند (شیء خارجی) و هم به تجربه مفهومی بصری پیشین او بستگی

دارد، اما مجموع این دو جزء نیست؛ بلکه فرایند واحدی، حاصل تعامل این دو عامل است. وقتی یک انقلاب علمی رُخ می‌دهد، تجربه مفهومی بصری دانشمند کاملاً دگرگون می‌شود؛ به طوری که وی پدیدارهای طبیعی را از منظری یک‌سره متفاوت با گذشته می‌بیند؛ به عبارت دیگر دانشمندان پیش و پس از انقلاب گرچه به یک چیز می‌نگرند، اما یک چیز را نمی‌بینند. هنگامی که دانشمندان پیش و پس از انقلاب به تصویری، ابزاری، تیغه شیشه‌ای میکروسکوپی یا هر چیز دیگری نگاه می‌کنند، به لحاظی همگی با همان چیز مواجه‌اند و به همان چیز نگاه می‌کنند یا به تعبیری، همان چیز را می‌بینند؛ ولی نمی‌توان نتیجه گرفت که آنان تجارب ادراکی همانندی دارند. اینکه آنها همان چیز را نمی‌بینند، معنای بسیار مهمی دارد و بر همین اساس، آنچه را در طول یک انقلاب علمی رُخ می‌دهد، نمی‌توان کاملاً به تفسیر مجددی از داده‌های ثابت و منفرد ارجاع داد (Ibid, p.121).

بنابراین حواس، نماینده مستقیم اشیای مادی در محیط جغرافیایی‌شان نیستند. آنچه ما ادراک می‌کنیم مجموعه‌ای از داده‌های خام از طبیعت نیست؛ بلکه این ادراکات در میدانی فرا دست می‌آید که شامل طبیعت، مشاهده‌گر، ابزارهای اندازه‌گیری و محیط فرهنگی اجتماعی خاصی است که مشاهده‌گر در آن به مشاهده می‌پردازد. پس آنچه اصطلاحاً مشاهدات خالص تجربی می‌نامیم، به نظریه‌های موجود در جامعه‌ای که فرد مشاهده‌گر در آن آموزش دیده است، بستگی دارد. همان‌طور که ملاحظه می‌شود، جامعه نقشی مهم در بنیادین‌ترین عنصر معرفت علمی، یعنی مشاهدات تجربی دارد. از نظر کوهن اعضای یک جامعه علمی - همچون جامعه علمی فیزیکدانان، شیمی‌دانان یا زیست‌شناسان - در یک تخصص علمی با یکدیگر شریک‌اند. افراد چنین جوامعی تعلیمات مشابهی را فرامی‌گیرند و به صورت یکسانی وارد جامعه علمی خود می‌شوند. آنها به‌مرور با ادبیات علمی مشترکی آشنا می‌شوند و نتیجه‌های مشابهی از آن به دست می‌آورند. هر جامعه علمی عموماً موضوع بحثی خاص خود دارد؛ بنابراین اعضای یک جامعه علمی خود را به طور انحصاری مسئول دنبال‌کردن یک رشته هدف‌های مشترک، از جمله تربیت جانشینان خویش می‌بینند و دیگران نیز همین انتظار را از آنان دارند. میان افراد چنین گروه‌هایی ارتباط کامل

برقرار است و داوری حرفه‌ای درباره ادعاهای جدید علمی به اتفاق آرا صورت می‌گیرد. در واقع این جوامع تولیدکنندگان و فراهم‌آوردندگان حجیت و اعتبار برای شناخت علمی‌اند (Ibid, p.871).

شواهد فوق نشان می‌دهند که *مانهایم* بنا بر نگرش گشتالتی معتقد است ادراک فرد از جهان به همان شیوه‌ای است که جامعه‌ای که بدان تعلق دارد، درک می‌کند. اما او ادراک تجربی را از این امر مستثنا می‌داند؛ حال آنکه کوهن متأثر از روان‌شناسی گشتالت نشان می‌دهد که ادراکات تجربی نیز مجموعه‌ای از داده‌های خام از طبیعت نیست؛ بلکه این ادراکات به نظریه‌های موجود در جامعه‌ای که فرد مشاهده‌گر در آن آموزش دیده است، بستگی دارد. به عبارت دیگر دانشمند متعلق به جامعه شیمی‌دانان، فیزیکدانان، ستاره‌شناسان و... جهان را به گونه‌ای درک می‌کنند که جامعه‌شان آن را می‌بینند. در واقع فرایند ادراک را می‌توان اساسی‌ترین و بنیادی‌ترین عنصر در آرای کوهن و *مانهایم* دانست. هر دوی آنان تلاش می‌کنند نشان دهند که چگونه معرفت - علمی یا غیرعلمی - ریشه‌های اجتماعی دارند. تشابه میان رویکردهای آنان به قدری است که هنگام بررسی آرای ایشان ملاحظه می‌شود که گویا هر دو سعی داشتند یک پروژه - جامعه‌شناسی معرفت - را اجرا کنند؛ اما یکی در حوزه معرفت انسانی - اجتماعی و دیگری در حوزه معرفت علمی.

در این میان می‌توان شباهت‌های غیر قابل انکاری میان چشم‌انداز، مفاهیم، گفت‌وگوی میان چشم‌اندازها در پروژه *مانهایم* با پارادایم، تغییر معنایی، قیاس‌ناپذیری و گسست ارتباطی یافت. از سوی دیگر می‌توان دید که هر دو این پروژه‌ها به سبب دلالت‌های نسبی‌گرایانه‌شان سبب مناقشاتی می‌شوند که رویکرد *مانهایم* و کوهن در این باره دارای اختلافاتی با هم هستند. در ادامه سعی می‌کنیم با نشان دادن شباهت‌ها و اختلافات میان مقومات و نتایج این دو پروژه به مقایسه آنها بپردازیم.\*

---

\* از آنجاکه تلاش برای فراگرفتن شیوه منسجم و سازگار درباره رابطه معرفت و جامعه در آثار *مانهایم* با شکست روبه‌روست، مؤلف قبلاً در مقاله‌ای با عنوان «تأملی در نسبت‌گرایی معرفت‌شناختی کارل مانهایم» کوشیده است نظریه‌ای منسجم درباره رابطه معرفت و شرایط اجتماعی عرضه کند.



### ۳. چشم‌انداز - پارادایم

مجموعه باورها، پیش‌پندارها، تعصبات و سنت‌های یک گروه اجتماعی «چشم‌انداز» آن گروه را تشکیل می‌دهد. از نظر مانهایم چشم‌انداز، بر روشی دلالت دارد که شخص با آن روش به یک موضوع می‌نگرد؛ آنچه در آن درک می‌کند و چگونه آن را در فکرش می‌فهمد؛ بنابراین چشم‌انداز، چیزی بیش از تعین صورتی محض تفکر است. همچنین بر عناصر کیفی در ساختار اندیشه دلالت دارد؛ عناصری که ضرورتاً باید توسط منطق صورتی محض نادیده گرفته شود (Mannheim, 1936, p.244). هر فرد متعلق به این گروه به شیوه‌ای می‌اندیشد که چشم‌انداز آن گروه معین می‌کند و جهان را به گونه‌ای می‌بیند که چشم‌انداز گروه، آن را ترسیم می‌کند.

از مهم‌ترین مقومات یک چشم‌انداز می‌توان به هستی‌شناسی آن اشاره کرد. هستی‌شناسی یک چشم‌انداز در نحوه اندیشه و ادراک شخصی که جهان را از آن منظر می‌بیند، اهمیت بنیادین دارد؛ به طوری که مانهایم معتقد است اگر هستی‌شناسی بر معرفت تجربی مقدم نباشد، این معرفت به کلی تصورناپذیر می‌شود؛ در واقع شخص جهان را به گونه‌ای درک می‌کند که هستی‌شناسی وی آن را ترسیم می‌کند؛ برای مثال فردگرایی هسته هستی‌شناختی لیبرالیسم است. تعهدات آشنای لیبرالی در برابر آزادی، مدارا و حقوق فردی از همین فرض ناشی می‌شود. این ارزش‌ها منحصراً به سنت لیبرالیسم تعلق ندارند؛ زیرا بسیاری از ارزش‌های اساسی لیبرالیسم را در نحله‌های فکری دیگر نیز می‌توان یافت. آنچه لیبرالیسم را به یک چشم‌انداز تاریخی منحصربه‌فرد تبدیل می‌کند، اعتقاد به این ارزش‌ها نیست، بلکه چگونگی تعریف و تنظیم مجدد آنها در چهارچوب هستی‌شناسی متأثر از مفهوم فردگرایانه بورژوایی از انسان است. چنین هستی‌شناسی سبب می‌شود لیبرال‌ها برای انسان واحد درجه بالایی از کمال و خودکفایی قائل باشند و در نتیجه جدایی و خودمختاری را کیفیت بنیادین متافیزیک انسان به شمار آورند.

چشم‌انداز یک گروه اجتماعی نه تنها شیوه اندیشیدن، بلکه شیوه عمل کردن اعضای آن گروه را در حوزه‌های گوناگون سیاسی، اقتصادی و... تعیین می‌کند؛ برای نمونه چشم‌انداز فردگرایی لیبرالی در ربع پایانی قرن شانزدهم در هلند را در نظر بگیرید؛ این چشم‌انداز وعده مدارا، آزادبودن از تفتیش عقاید، مختاربودن در انجام هر مقدار تکالیف مذهبی و آزادی نشر عقاید برای روشنفکران را می‌داد. این ارزش‌های لیبرالی تنها در بحث‌های نظری و فلسفی در باب مدارا و آزادی منحصر نشد، بلکه سبب گسترش تجارت و سیاست خارجی شد که منفعت‌طلبی اساس آن بود. این سودجویی سبب شد هلندی‌ها با پیش‌گرفتن مدارای مذهبی، شمار فراوانی از تجار و بازرگانان را از هر دین و عقیده‌ای به هلند جذب کنند. این جامعه تجاری چنان اخلاقیات فردگرایانه‌ای به وجود آورد که به لحاظ نوبودن، هر بیننده‌ای را شگفت‌زده می‌کرد؛ به طوری که دکارت در توصیف آمستردام می‌گوید: «در این شهر به جز من هیچ کس نیست که مشغول تجارت نباشد. همه چنان در پی منافع خویش‌اند که من می‌توانم سراسر عمر خود را در اینجا سپری کنم، بدون آنکه یک موجود فانی بینم» (آربلاستر، ۱۳۷۷، ص ۲۲۴).

کوهن نشان داد که دانشمندان علوم طبیعی نیز همچون همه افراد دیگر، یک شکل زندگی (Form of Life) اجتماعی دارند که ما آنها را جامعه علمی فیزیکدانان، شیمی دانان، ستاره‌شناسان و... می‌نامیم. این گروه اجتماعی نیز همچون همه گروه‌های اجتماعی دارای یک چشم‌انداز است که کوهن آن را پارادایم می‌نامد. از نظر وی پارادایم «مجموعه ویژه‌ای از باورها و پیش‌فرض‌های جامعه علمی است» (Kuhn, 1970, p.17) که شامل مجموعه‌ای از تعهدات متافیزیکی، نظری و ابزاری می‌شود (Kuhn, 1977, p.294). کوهن در کتاب **ساختار با دقت شگفت‌انگیزی سازوکار تحقیق پژوهشگران درون یک پارادایم** را تشریح می‌کند و آنچه را **مانهایم** درباره تأثیر چشم‌انداز در شیوه اندیشیدن و عمل کردن اعضای یک گروه اجتماعی بیان می‌کند، در مورد یک جامعه علمی نشان می‌دهد. از نظر او پژوهشگران درون یک پارادایم، خواه طرفدار فیزیک نیوتنی باشند یا نجوم بطلمیوسی یا هر چیز دیگر، به کاری مشغول‌اند که کوهن آن را «علم متعارف» می‌نامد. پژوهش‌دانشمندانی

که در شرایط متعارف و عادی (غیربحرانی) به کار مشغول‌اند، مبتنی بر پارادایم حاکم بر جامعه علمی آنهاست. این پارادایم است که به دانشمند می‌گوید چه چیزی مسئله است و باید برای یافتن پاسخ‌هایی برای آن به جست‌وجو پردازد و این پاسخ‌ها باید در قالب کدامین مفاهیم و اصطلاحات صورت‌بندی شود و با کدام اصول و نظریه‌ها تناسب داشته باشد؛ یا هنگامی که به آزمایشگاه پا می‌گذارد، با به‌کارگیری چه ابزاری به مشاهده پدیده‌ها پردازد و آنها را آزمایش کند یا از مشاهده چه چیزهایی صرف نظر کند تا پژوهش وی منجر به رشد ثمربخش علم متعارف شود. به همین جهات دانشمندانی که در جامعه علمی خاصی به کار مشغول‌اند، برای کاوش علمی از قوانین و موازین یکسانی برخوردارند. در واقع تعهدات و اجماع‌های آشکار مولود پارادایم، لازمه توسعه علم متعارف، یعنی پیدایش و ادامه سنت‌های پژوهش علمی است (Kuhn, 1970, p.11).

در اینجا، ذکر این نکته بسیار مهم است که چون کوهن شدیداً تحت تأثیر نگرش گشتالتی است، مفهوم پارادایم در کتاب ساختار، ویژگی‌های یک کل گشتالتی را دارد. این سنت‌های پژوهشی چنان تصویر یکپارچه‌ای از جهان نشان می‌دهند که فهم آن برای کسی که در پارادایم مزبور به پژوهش مشغول نیست، مشکل است. کوهن در ساختار پس از توصیف پارادایم، بلافاصله بر یکپارچه‌بودن این مفهوم تأکید می‌کند:

من با انتخاب [پارادایم] بر این فرض تأکید می‌کنم که بعضی از مثال‌های پذیرفته‌شده به مثابه یک کار علمی واقعی - مثال‌هایی که توأمان قانون، نظریه، کاربرد آنها و ابزار را شامل می‌شوند - الگوهایی از سنت‌های پژوهشی علمی یکپارچه را ارائه می‌کنند (Ibid, p.10).

البته این سخن، بدان معنا نیست که پارادایم نمی‌تواند اجزایی داشته باشد؛ بلکه منظور این است که پارادایم می‌تواند شامل بخش‌هایی همچون قانون، نظریه، کاربرد و ابزار اندازه‌گیری و غیره باشد؛ اما نقش آن در پژوهش‌های علمی مستقل از نقش اجزایش است و حکم یک واحد یکپارچه را دارد؛ همچون هر کل گشتالتی، نقش پارادایم را نمی‌توان با تحویل به اجزای مقوم و سازنده‌اش دریافت. کوهن در این‌باره می‌گوید: «یک پارادایم

مشترک میان جامعه علمی برای دانشجوی سیر تحول علمی، حکم یک واحد بنیادی را دارد که نمی‌توان آن را به طور منطقی، کاملاً به اجزای اتمی سازنده‌اش تحویل کرد تا این اجزا به جای آن عمل کنند» (Ibid, p.11).

این موضع کل‌گرایانه در نظریه علمی کوهن از چنان اهمیتی برخوردار است که وی فصلی از کتاب **ساختار** با عنوان «تقدم پارادایم‌ها» را بدان اختصاص داده است. کوهن در این بخش بر این نکته تأکید دارد که علی‌رغم اینکه به نظر می‌رسد برای پژوهش، وجود مجموعه کاملی از قواعد الزامی است، اما پارادایم می‌تواند در غیاب چنین قواعدی موجبات تحول علم متعارف را فراهم آورد. فیزیکدانی که در پارادایم نیوتنی به تحقیق مشغول است، با قواعد نیوتن درباره حرکت و قانون گرانش وی آشناست؛ اما اینکه وقتی با پدیده‌ای مواجه می‌شود، آن را به صورت کمیات عددی و در قالب‌های ریاضی درمی‌آورد، چیزی نیست که او از هیچ اصل یا قاعده‌ای آموخته باشد. هیچ قاعده‌ای به او نمی‌گوید زمان کمیتی یک‌سویه است که از گذشته به سوی حال و آینده روان است و همزمانی امری مطلق است یا اینکه فضا مسطح و همگن است و او باید در حل مسائل فیزیکی آنها را در نظر بگیرد. او این قواعد را از آموزش‌های خود در کلاس‌ها، آزمایشگاه‌ها و هنگامی که در مقام دانشجو یا دستیار محقق ارشدی مشغول به کار بوده، آموخته است. در واقع، پارادایم نیوتنی یک سنت تربیتی به وجود آورده است که پژوهشگر فیزیک این اصول و قواعد را نه به صورت مجرد، بلکه حین آموزش فراگرفته است؛ از این رو وجود یک پارادایم حتی استعمال مجموعه کاملی از قواعد را ایجاب نمی‌کند (Ibid, p.44). حتی اگر چنین قواعدی موجود باشند، نقش پارادایم در پژوهش علمی مقدم‌تر، الزام‌آورتر و کامل‌تر از هر مجموعه‌ای از قواعد است (Ibid, p.64). این تصریحات بیانگر ویژگی کل‌انگارانه گشتالتی از مفهوم پارادایم است: کل مقدم بر اجزایش است.

گرچه هم *مانهایم* و هم کوهن چشم‌انداز و پارادایم را مجموعه باورها، پیش‌پندارها، تعصبات و سنت‌های یک گروه اجتماعی می‌دانند و معتقدند اعضای یک گروه بر اساس این باورها جهان را می‌بینند، درباره آن می‌اندیشند و عمل می‌کنند؛ اما باید توجه کرد که

چشم‌انداز مانهایم درباره همه گروه‌های اجتماعی سخن می‌گوید؛ حال آنکه پارادایم کوهن ویژگی‌های چشم‌انداز جوامع علمی را بررسی می‌کند. از این‌رو برخی از ویژگی‌هایی که کوهن درباره پارادایم بیان می‌کند- همچون حل معما- تنها خاص جوامع علمی است. از جمله پی‌آمدهای مشترکی که میان این دو شیوه نگرش به جوامع وجود دارد، این است که بررسی‌های اجتماعی و تاریخی نشان می‌دهند که جوامع مختلف، چشم‌اندازهای گوناگونی دارند. حتی وقتی حوزه پژوهش‌های خود را به علم تجربی محدود می‌کنیم، درمی‌یابیم که جوامع علمی در دوره‌های تاریخی گوناگون دارای پارادایم‌های متفاوتی بوده‌اند. اکنون این پرسش مهم مطرح می‌شود که ربط و نسبت میان این چشم‌اندازها و پارادایم‌ها چیست؟

#### ۴. چشم‌اندازهای گوناگون و قیاس‌ناپذیری پارادایم‌ها

از نظر مانهایم گروه‌های مختلف، چشم‌اندازهای گوناگونی دارند و جهان را به صورت‌های متفاوت می‌نگرند؛ برای مثال چشم‌انداز لیبرالی جوامع غربی امروزی نسبت به انسان و جامعه با چشم‌انداز مسیحیان قرون وسطی نه تنها به کلی متفاوت است، بلکه در تضاد با آن نیز می‌باشد. مسیحیان قرون وسطی هر یک از افراد را به تنهایی، ناقص و کمال‌نیافته می‌دیدند. از نظر آنان انسان‌ها مانند اعضای بدن، تنها به‌سان جزئی از یک کل بزرگ‌تر زنده‌اند. انسان معمولی قائم به ذات نیست. کسی که قائم به ذات و بی‌نیاز از دولت است، مانند خداوند بوده به هیچ‌روی نمی‌تواند بخشی از اجتماع به شمار آید؛ از این‌رو «خودمختاری فرد، یک آرمان به حساب نمی‌آید؛ زیرا امری تحقق‌ناپذیر و صرفاً آرمانی می‌نمود. تمامیت و کمال به اجتماع یا شهر تعلق داشت و از جمله صفات فرد انسانی به شمار نمی‌آمد؛ زیرا وابستگی فرد به دیگر افراد و جامعه، به رسمیت شناخته و پذیرفته شده بود» (آربلاستر، ۱۳۷۷، ص ۳۱). این شیوه نگرش به انسان و جامعه، چشم‌انداز مسیحیان قرون وسطی به انسان و جامعه بود. در چشم‌انداز این دوران، با چنان برداشتی از انسان و رابطه‌اش با جامعه روبه‌رویم که به‌روشنی در مقابل فردگرایی قرار می‌گیرد. از نظر چشم‌انداز مسیحیان قرون وسطی، اجتماع بنا بر ماهیتش بر فرد مقدم است و این، اصلی بدیهی شمرده می‌شود؛ در حالی که برای فردگرایی لیبرالیسم جدید، عکس این قضیه

مصاداق دارد. به قول مانهایم آنچه برای یکی شاه بود، برای دیگری حاکم ستمگری بود (Mannheim, 1936, p.20). این گفته مانهایم بر این نکته دلالت دارد که میان دو چشم-انداز، تفاوتی بنیادین وجود دارد. کوهن نیز بر همین نکته تأکید می‌کند و با بهره‌گیری از مفاهیم نگرش گشتالتی، به‌ویژه «تغییر گشتالتی»، نشان می‌دهد که پارادایم‌های علمی قیاس-ناپذیرند.

طبق نظر کوهن، در زمان‌های بحران، هنگامی که دانشمندان جامعه علمی به نارسایی و عدم کارایی پارادایم‌شان کاملاً آگاه می‌شوند و در برطرف کردن مشکلات و اصلاح آن می‌کوشند، با کل یکپارچه‌ای مواجه می‌شوند که مفاهیم، قوانین و اصول آن در شبکه‌ای از باورها و تعهدات متافیزیکی، نظری و ابزاری چنان به هم ممزوج شده که همچون تاروپود یک بافته درهم‌تافته شده است و تصویری از جهان ارائه می‌کند که تغییر و اصلاح هیچ بخش از آن امکان‌پذیر نیست؛ مگر آنکه کل این تصویر طرد و تصویر نویی از جهان ارائه شود و انقلاب علمی در واقع مرحله‌ای است که این تغییر رخ می‌دهد. پس از انقلاب، چنان به نظر می‌رسد که «جامعه حرفه‌ای [عالمان] ناگهان به سیاره‌ای دیگر انتقال یافته است که در آن چیزهای آشنا در پرتوی متفاوت دیده می‌شود و نیز چیزهای ناآشنا بدان پیوسته شده است... آنچه در جهان دانشمند قبل از انقلاب، اردک دیده می‌شد، پس از آن خرگوش دیده می‌شود» (Kuhn, 1970, p.111).

کوهن معتقد است چنین تغییراتی در جهان دانشمند را تنها می‌توان در قالب یک تغییر گشتالت بصری توصیف کرد. نخستین و بنیادی‌ترین مثالی که حاکی از چنین تغییراتی در جهان دانشمند است، نمایش‌های مشابه در تغییر گشتالت بصری است (Ibid). همان‌طور که در گشتالت بصری، شخص باید بتواند تصویر اولی را کنار نهد و به گونه‌ای دیگر به صفحه تصویر بنگرد تا بتواند تصویر دوم را نیز ببیند؛ در زمان‌های انقلاب نیز هنگامی که سنت علمی متعارف تغییر می‌کند، دریافت دانشمند از محیط خود نیز باید از نو بازسازی شود. او باید بیاموزد در بعضی از وضعیت‌های آشنا، گشتالت تازه‌ای را مشاهده کند. پس از آنکه چنین کاری صورت گرفت، جهان پژوهش وی در اینجا و آنجا با جهانی که پیش‌تر

در آن می‌زیست، قیاس‌ناپذیر خواهد بود (Ibid, p.211). طرفداران پارادایم‌های رقیب در جهان‌های متفاوتی به کار مشغول‌اند (Ibid, p.51).

این گفته مانهایم که «آنچه در چشم یکی شاه جلوه می‌کرد، برای دیگری سلطان مستبدی بود» و این جمله کوهن که «آنچه در جهان دانشمند قبل از انقلاب، اردک دیده می‌شد، پس از آن خرگوش دیده می‌شود»؛ هر دو بر این موضوع دلالت دارند که تفاوت میان چشم‌اندازها یا پارادایم‌ها به حدی می‌تواند باشد که یکی را نتوان اصلاح‌شده دیگری دانست. چنین تغییری را تنها می‌توان با تصاویر گشتالت بصری توصیف کرد. از جمله پی‌آمدهای مهم میان تفاوت میان چشم‌اندازها یا قیاس‌ناپذیری پارادایم‌ها، می‌توان به تغییر مفاهیم میان چشم‌اندازها یا تغییر معنایی در گذر از یک پارادایم به دیگری اشاره کرد.

#### ۵. مفاهیم و تغییر معنایی

از نظر مانهایم یک کلمه به خودی خود معنا ندارد؛ بلکه معنای هر کلمه‌ای در ارتباط با معنای کلمات دیگر است. معنا به نوبه خود همیشه به معنایی دیگر دلالت می‌کند (Mannheim, 1936, p.61)؛ بنابراین ما با شبکه به‌هم‌پیوسته‌ای از معانی سروکار داریم. این شبکه به‌هم‌پیوسته حاصل چشم‌انداز حاکم بر جامعه‌ای است که کلمات در آن به کار می‌روند؛ به عبارت دیگر اندیشه در تطابق با آنچه مورد انتظار گروه اجتماعی خاصی است، جهت می‌گیرد (Ibid, p.245). از این‌رو مفهوم وحدت و همبستگی درونی معنا در یک دوره زمانی همیشه مبنای تعبیر و تفسیر آن دوره است (Ibid, p.61). پس آنچه معنای یک کلمه را تعیین می‌کند، چشم‌انداز حاکم بر دوره تاریخی و جامعه‌ای است که آن کلمه در آن به کار برده شده است. وقتی شخصی کلمه را به کار می‌برد، مفهوم یا معنایی از آن قصد می‌کند که مطابق انتظارات گروه اجتماعی خاصی باشد؛ از این‌رو ورای داده تجربی ممکن، هر مفهومی تنها آن جزئی را درون خود ترکیب می‌کند که از نظر تمایلات پژوهشگر درک‌کردن و جذب‌نمودن آن ضروری باشد (Ibid, p.245). بنابراین وقتی کلمه واحدی توسط افرادی با چشم‌اندازهای مختلف به کار می‌رود، معانی بسیار گوناگونی می‌دهد. به همین سبب در دوره‌های مختلف تاریخی، این سیستم به‌هم‌وابسته معناها، هم در تمام

اجزای خود و هم در کلیت خود از یک دوره تاریخی تا دوره‌ای دیگر تغییر می‌کند (Ibid, p.61).

از موارد دیگر در حوزه مفاهیم که می‌تواند از چشم‌اندازهای متفاوت حکایت کند، «مفهوم ضد» است؛ برای نمونه مفهوم محافظه‌کارانه «روح توده» در قرن نوزدهم، یک مفهوم ضد در مقابل مفهوم «روح عصر» بود. همچنین بسیاری از اوقات فقدان برخی مفهومی‌ها نه تنها بر فقدان برخی چشم‌اندازها دلالت می‌کند، بلکه نمایش‌گر فقدان تمایل خاصی به درگیر شدن با برخی مسائل زندگانی است؛ برای مثال پیدایش مفهوم نسبتاً جدید «اجتماعی» در تاریخ بر این دلالت دارد که مسائل پنهان در مفهوم کلمه «اجتماعی» قبل از آن هرگز طرح نشده بودند و به همین جهت وجه معینی از تجربه که با مفهوم «اجتماعی» معنا می‌گرفت، پیش از آن وجود نداشت. با این حال در حوزه زندگانی اجتماعی، هیچ‌جا به اندازه حوزه معنای کلمات، به بستگی متقابل با جامعه که این‌چنین آشکار و قابل‌پی‌جویی و نسبت به تغییر تا این حد حساس باشد، برخورد نمی‌کنیم. در واقع کلمه و معنایی که بدان پیوسته است، واقعیتی جمعی می‌باشد. کوچک‌ترین نوسان در کل سیستم اندیشه، در یک کلمه منفرد و معانی که همراه دارد، منعکس می‌گردد (Ibid, p.74).

رابطه معنای یک واژه و چگونگی به‌کارگیری آن در زندگی اجتماعی، موضوعی است که می‌توان آن را سنگ‌بنای آرای ویتگنشتاین متأخر درباره بازی‌های زبان دانست و کوهن متأثر از او «تغییر معنایی» در جریان انقلاب علمی - که یک پارادایم جای خود را به پارادایم دیگر می‌دهد - را بیان می‌کند. کوهن معتقد است بر خلاف تصور متداول، معنای یک واژه از لغت‌نامه‌ها به دست نمی‌آید، بلکه در حین استعمال آن محقق می‌شود. بچه‌ای که کلمه «مامان» را از میان همه انسان‌ها به همه زنان و سپس به مادرش اطلاق می‌کند، یاد نمی‌گیرد که «مامان» دقیقاً چه معنایی می‌دهد یا چه کسی مادر اوست، بلکه او به طور همزمان، همان‌قدر که تفاوت‌های میان زنان و مردان را می‌آموزد، یاد می‌گیرد که تنها یکی از آن زنان رفتارشان متوجه اوست. مطابق با این ادراک، واکنش‌ها، انتظارات و اعتقاداتش - در واقع بخشی از جهان ادراک‌شده‌اش - تغییر می‌کند (Kuhn, 1970, p.128).



پس فرد، معنای یک واژه را در کاربردهای زبانی جامعه‌ای که بدان متعلق است، فرا می‌گیرد؛ یعنی یک واژه در ارتباط با واژگان دیگر معنای واقعی خود را می‌یابد. به عبارت دیگر، هر واژه در شبکه درهم‌تنیده‌ای از واژگان قرار گرفته است. آنچه مفاهیم این شبکه را به یکدیگر مرتبط می‌سازد، قوانین، نظریه‌ها و کاربردهای پارادایمی است که این شبکه زبانی بدان متعلق است؛ پارادایمی که سبب به‌وجود آمدن جامعه‌ای خاص و شبکه زبانی مختص آن جامعه می‌شود. شبکه زبانی‌ای که همه افراد جامعه‌ای خاص مثل جامعه فیزیکدانان، منجمان یا زیست‌شناسان در آن مشترک‌اند، افراد آن جامعه را قادر می‌سازد که از یک واژه، معنای یکسانی را درک کنند. هر کسی که به این جامعه متعلق و با آن شبکه زبانی آشنا نباشد، نه تنها معنای واژگانی را که افراد آن جامعه به کار می‌گیرند، به طور کامل نمی‌فهمد، بلکه بعضی اوقات حتی قادر به درک معنای واژه‌ها نیست.

در یک انقلاب علمی، با تغییر پارادایم، شبکه زبانی پارادایم پیش از انقلاب، کنار گذاشته شده، شبکه زبانی جدیدی جایگزین آن می‌شود؛ از این‌رو اصطلاحات قدیمی، مفاهیم و آزمایش‌ها در ارتباطات جدیدی با یکدیگر قرار می‌گیرند (Ibid, p.142)؛ گرچه بسیاری از واژگان به‌کاررفته در پارادایم‌های پیش و پس از انقلاب یکسان‌اند، از آنجا که در دو شبکه زبانی متفاوت به کار رفته‌اند، معانی متفاوت دارند و بنابراین قیاس‌ناپذیرند. قیاس‌ناپذیری مفاهیم سنت‌های علمی قبل و پس از انقلاب، اصطلاحاً «تغییر معنایی» نامیده می‌شود؛ مثلاً در انقلاب کوپرنیکی، مفهوم «سیاره» تغییر یافت. از نظر ستاره‌شناسان بطلمیوسی، خورشید، ماه، زهره و مریخ جزو سیارات به شمار می‌رفتند. یک قرن بعد، خورشید به عنوان مرکز حرکات سیاره‌ای جایگزین زمین شد. زمین موقعیت منحصر به فرد نجومی خود را از دست داد، یکی از چند سیاره متحرک همچون ماه، زهره و مریخ شده بود؛ یعنی خورشید که در نجوم بطلمیوسی سیاره بود، در پارادایم کوپرنیکی دیگر سیاره به شمار نمی‌آمد و زمین که در پارادایم بطلمیوسی ساکن بود، در پارادایم کوپرنیکی سیاره محسوب می‌شد. کوهن معتقد است:

کپرنیکی‌هایی که منکر عنوان سیاره برای خورشید بودند، تنها این را نیاموختند که «سیاره» چه معنایی داشت و خورشید چه بود؛ در عوض، معنای «سیاره» را چنان تغییر می‌دادند که این کلمه بتواند چنان تمایزهای سودمندی در جهان فراهم آورد که نه تنها خورشید، بلکه همه اجرام فلکی به صورتی متفاوت با آنچه پیش از آن دیده می‌شد، دیده شوند (Ibid, pp.128-129).

انقلاب کپرنیکی با تغییر دادن مفهوم «سیاره» سبب تغییر در مفاهیم بنیادین نجوم شد. از جمله پی‌آمدهایی که تغییر معنایی میان دو چشم‌انداز یا دو پارادایم سبب می‌شود، این است که به نظر می‌رسد هیچ زبان مشترکی میان دو چشم‌انداز یا پارادایم وجود ندارد که طرفداران آنها با تمسک به آن زبان بتوانند با یکدیگر ارتباط برقرار کنند؛ زیرا دو نفر که وضع واحدی را به دو صورت متفاوت ادراک می‌کنند و در عین حال، در بحث‌های خود واژگان یکسانی را به کار می‌برند، ناگزیر الفاظ را به معانی متفاوت به کار می‌گیرند. در این صورت، چگونه می‌توانند امید داشته باشند که حتی کمی همدیگر را متقاعد کنند؟ این مسئله به گسست ارتباطی میان پارادایم‌ها معروف است. گرچه مانهایم به این مسئله تحت عنوان مستقلی نمی‌پردازد؛ اما آن را در مناسبت‌های گوناگون بررسی و تحلیل می‌کند.

### ۶. گسست ارتباطی

مانهایم معتقد است دو شخص که در مبحثی واحد با یکدیگر گفت‌وگو می‌کنند و شرایط تاریخی - اجتماعی یکسانی دارند، به گونه‌ای کاملاً متفاوت از دو شخصی که دارای مقام و پایگاه اجتماعی مختلفی هستند، می‌توانند و باید به گفت‌وگوی خود ادامه دهند. مانهایم می‌گوید در چنین گفت‌وگویی، هر شخص نماینده چشم‌انداز گروه خاصی است و ساختار ذهنی او، به‌طور کلی، به هنگام مباحثه درباره یک مسئله، اغلب به طور کامل، با ساختار ذهنی دیگری متفاوت است. هر کدام چنان سخن می‌گویند که گویی اختلاف‌های آنان به مسئله خاص محدود است؛ موردی که عدم توافق کنونی آنان به گرد آن متبلور شده است. آنها این حقیقت را نادیده می‌گیرند که رقیبشان نه فقط در نظرش درباره نکته مورد بحث، بلکه در کل رویکردش متفاوت از آنهاست (Mannheim, 1936, P.251). برای هر یک از شرکت‌کنندگان در بحث، «موضوع»، معنایی کم‌وبیش متفاوت دارد؛ زیرا از کل

چهارچوب مرجع مربوط به آنها سر بر می‌آورد که در نتیجه معنای آن موضوع، در چشم‌انداز شخص دیگر، دست‌کم تا حدی مبهم و نامشخص باقی می‌ماند (Ibid). به باور مانهایم در چنین مواردی نباید به روش معمول، یعنی روشی که طبق آن، دلایل طرف مقابل به طور مستقیم سنجیده و رسیدگی می‌شود، روبه‌رو شد؛ بلکه شخص باید با تعریف و تعیین چشم‌انداز شخص مقابل و تلقی آن به عنوان کارکرد یک وضع اجتماعی معین به فهم او نایل گردد؛ به بیان دیگر همراهان ناهمگون می‌توانند با این نیت به هم نزدیک شوند که از هر نقطه برخورد نظری فرصتی برای رفع سوءتفاهم‌ها با تعیین سرچشمه اختلافات استفاده کنند. این کار پیش‌فرض‌های گوناگونی را که به منزله نتایج و پی‌آمدهای دو موقعیت مختلف اجتماعی در دو چشم‌انداز مربوط نهفته‌اند، آشکار خواهد ساخت (Ibid, p.252). همین وضعیت در عرصه معرفت علمی میان پارادایم‌های رقیب رخ می‌دهد. کوهن معتقد است طرفداران پارادایم‌های رقیب از برقرارکردن تماس کامل با دیدگاه‌های یکدیگر عاجز می‌مانند (Kuhn, 1970, p.148). او این مسئله را به گسست ارتباطی میان پارادایم‌های رقیب تعبیر می‌کند و با موشکافی حیرت‌انگیزی به بررسی آن می‌پردازد. او بر آن است که این وضعیت تنها به سبب دشواری‌های زبان‌شناختی نیست و آن را نمی‌توان با وضع مقررات و قیدهایی در تعاریف مربوط به واژگانی که تغییر معنایی یافته‌اند، حل کرد؛ به عبارت دیگر، طرفداران نظریه‌های رقیب نمی‌توانند به زبان بی‌طرفی متوسل شوند که هر دو آن را به یک صورت به کار می‌برند و برای بیان نظریه‌های هر دو طرف یا حتی نتایج تجربی آن نظریه‌ها مناسب است (Ibid, p.201).

اکنون با این پرسش مهم روبه‌رویم که آیا این گسست ارتباطی، کامل است؟ آیا کسانی که با یک گسست ارتباطی مواجه‌اند در «هیچ موردی» نمی‌توانند با یکدیگر ارتباط برقرار کنند؟ ما چگونه می‌توانیم بر این گسست ارتباطی چیره شویم؟ به نظر کوهن، کسانی که چنین گسست ارتباطی را تجربه می‌کنند، «هم زبان و جهان روزمره‌شان و هم بخش عمده زبان و جهان علمی‌شان مشترک است» (Ibid). بنابراین طرفداران نظریه‌های قیاس‌ناپذیر

قادر به ارتباط با یکدیگرند، گرچه این ارتباط، پیوندی «کامل» با دیدگاه‌های یکدیگر نیست. اما این ارتباط چگونه می‌تواند انجام پذیرد؟ راه و رسم‌های لازم برای آن چیست؟ بنا بر نظر کوهن کسانی که با یک گسست ارتباطی مواجه‌اند، می‌توانند همچون مورخان و مترجمان یکدیگر را اعضای جامعه‌هایی متکلم به زبان‌های متفاوت تصور کنند که باید به ترجمه دیدگاه‌های یکدیگر بپردازند؛ اما شرط لازم برای چنین کاری، واقف‌بودن به تفاوت بحث‌های «درون‌گروهی» و «میان‌گروهی» است؛ یعنی باید به این نکته توجه کرد که اصطلاحات و تغییراتی که در حوزه بحث‌های درون‌گروهی، داخل یک جامعه بدون ایجاد اشکال به کار می‌روند، اگر برای بحث‌های میان‌گروهی در دو جامعه متفاوت به کار روند، مایه ایجاد پریشانی و زحمت می‌شوند. البته اصطلاحاتی که موجب ایجاد چنین دشواری‌هایی نباشند، به طور کامل قابل ترجمه‌اند. طرفداران پارادایم‌های رقیب با توجه به این موضوع می‌توانند به واژگان هر روزی مشترک متشَبِّث شوند و با تلاشی بیشتر پریشانی‌های خود را از میان بردارند؛ یعنی هر کس باید تلاش کند بفهمد وقتی با انگیزه یا عملی روبه‌رو می‌شود که واکنش وی نسبت بدان با طرف مقابل متفاوت است، چه چیز را خواهد دید و چه خواهد گفت و از تعبیر رفتار ناهنجار دیگری به عنوان نتیجه محض یک خطا و یا دیوانگی خودداری کند. در این صورت، هر کس خواهد آموخت که نظریه شخص دیگر و نتایج آن را به زبان خود ترجمه کند و در عین حال، با زبان خود جهانی که نظریه مذکور را می‌توان در آن به کار برد، توصیف کند. بدین‌گونه، «طرف‌های گسست ارتباطی می‌توانند از محاسن و معایب دیدگاه‌های یکدیگر آگاه شوند» (Ibid, p.202).

همان‌طور که ملاحظه می‌شود، گسست ارتباطی یکی از مهم‌ترین پی‌آمدهای نگرش‌هایی است که اندیشه را محصول چشم‌انداز یا پارادایمی می‌دانند که اندیشمند در آن زندگی می‌کند. از این‌رو کوهن و مانهایم با آگاهی از این مشکل سعی می‌کنند به گونه‌ای از آن دوری کنند. هر دوی آنان در این نکته متفق‌القول‌اند که کسانی که در چشم‌اندازهای مختلف زندگی می‌کنند، باید بکوشند خود را به فرض‌ها و موقعیت اجتماعی چشم‌انداز دیگر نزدیک کنند تا شاید بدین‌گونه بتوانند از سوءتفاهم‌ها اجتناب کنند و همدیگر را

بفهمند. البته کوهن در این میان با دقت بیشتری مسئله را بررسی می‌کند و می‌کوشد با ارائه روش‌هایی امکان فائق آمدن بر این گسست ارتباطی را نشان دهد. گرچه امکان یک فهم کامل و همه‌جانبه از چشم‌انداز رقیب وجود ندارد، اما این، بدان معنا نیست که ما نمی‌توانیم به هیچ روشی به پارادایم رقیب نزدیک شویم و به درکی از آن نایل شویم.

### ۷. نسبی‌گرایی یا نسبت‌گرایی

اکنون که طرفداران پارادایم‌های رقیب قادر به ارتباط با یکدیگرند و می‌توانند از محاسن و معایب نظریه‌های یکدیگر آگاهی یابند، بر مبنای چه معیار و میزانی نظریه‌های یکدیگر را ارزیابی می‌کنند؟ کوهن معتقد است معیارهایی همچون «دقت پیش‌بینی، به‌ویژه پیش‌بینی کمی، توازن بین موضوعات روزمره و دشوار و تعداد مسائل مختلف حل‌شده» و نیز «سادگی، گستردگی و سازگاری با حوزه‌های دیگر» می‌توانند در ارزیابی رجحان میان پارادایم‌های علمی مورد استفاده قرار گیرند. اما باید توجه کرد که معیارهایی از این قبیل ارزش‌های جامعه علمی را تشکیل می‌دهند. شیوه‌ای که این ارزش‌ها به مدد آن تعیین می‌شود «باید در تحلیل نهایی، روان‌شناختی یا جامعه‌شناختی باشد. به عبارت دیگر باید توصیف یک نظام ارزشی یا یک ایدئولوژی باشد همراه با تحلیلی از نهادهایی که به واسطه آنها آن نظام انتقال و استحکام می‌یابد» (Lakatos & Musgrave, 1970, p.21). به همین سبب، کوهن معتقد است در گزینش میان پارادایم‌های رقیب «هیچ میزانی بالاتر از توافق جامعه مربوط وجود ندارد» (Kuhn, 1970, p.94). در واقع انتخاب و تصمیم‌گیری‌های دانشمندان تابعی هستند از آنچه نزد آنان واجد ارزش‌اند. در مقام گزینش، هیچ معیار کلی وجود ندارد که بر تصمیمی حکم کند که برای دانشمند «معقول»، منطقاً الزام‌آور باشد. بنابراین همان‌گونه که فهم گزینش‌هایی که دانشمند خاصی انجام داده است، مستلزم فهم ارزش‌هایی است که او بدان‌ها ارج می‌نهد و خود این امر متضمن پژوهش روان‌شناختی است، گزینش‌هایی که یک جامعه انجام می‌دهد به آنچه مورد احترام آن جامعه است، بستگی دارد و شناخت آن انتخاب‌ها مستلزم پژوهشی جامعه‌شناختی است.

اینها همه بر نوعی نسبی‌گرایی دلالت دارند که منکر معیاری کلی و غیر تاریخی برای معقولیت‌اند؛ معیاری که به اعتبار آن بتوان نظریه‌ای را برتر از دیگری دانست.

اما *مانهایم* معتقد است نسبت‌دادن عقاید به ساختار کلی یک بستر 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 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 نموده‌های فکری را در معرض این پرسش قرار می‌دهد که این نموده‌ها 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 نمی‌گذارد. *مانهایم* معتقد است 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 بپنداریم 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» (Mannheim, 1936, p.255). به عبارت دیگر نه تنها می‌کوشد وجود رابطه میان جامعه و معرفت را نشان دهد، بلکه در عین حال می‌کوشد 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» (Ibid).

جامعه‌شناسی معرفت می‌کوشد با تحلیل دیدگاه‌های متعدد حدود و درجه جامعیت هر یک از آنها را بررسی کند. این کار با بررسی و تحلیل مجموعه مقولات تشکیل‌دهنده آنها و مفاهیمی که هر یک در بر دارند، سنجیده و معین می‌شوند. توجه به برخی معانی، مفاهیم و ارزش‌هایی که بخش جدایی‌ناپذیر یک وضع اجتماعی معین‌اند، نحوه بینش و روحیه مشروط به مقاصد جمعی گروه و دلایل نظرگاه‌های گوناگونی که یک موقعیت واحد برای مقام‌ها و پایگاه‌های گوناگون موجود در آن موقعیت پیش می‌آورد، از این راه قابل فهم‌تر و مشخص‌تر می‌شوند. در این صورت جامعه‌شناسی معرفت از حد حقایق جزئی که نسبت‌گرایی صرف بدان‌ها محدود می‌شود، گامی فراتر می‌گذارد و نقش منتقد را نیز بر عهده می‌گیرد. «ویژگی تحلیل‌های جامعه‌شناسی معرفت در این معنا، به هیچ‌روی با تعیین حقیقت یک گفته بی‌ارتباط نیستند؛ اما این تحلیل‌ها از سوی دیگر به تنهایی از روی حقیقت پرده بر نمی‌دارند؛ زیرا صرف تعیین چشم‌انداز به هیچ‌وجه جای مباحثه مستقیم و بی‌واسطه میان دیدگاه‌های گوناگون یا جای واریسی مستقیم حقایق جزئی را نمی‌گیرد» (Ibid, p.256)

در اینجا این پرسش مهم مطرح می‌شود که مطابق نظر مانهایم هر پژوهنده‌ای جهان را مطابق مقام و پایگاه اجتماعی خود می‌بیند و هر اندیشه‌ای طبق انتظارات گروه اجتماعی معینی جهت می‌گیرد؛ پس منظور وی از «واریسی مستقیم حقایق جزئی» چیست؟ مگر نه این است که هر آنچه فرد می‌بیند و می‌اندیشد، مطابق انتظارات گروه اجتماعی است که بدان تعلق دارد، پس چگونه می‌توان حقایق را به طور مستقیم و به دور از تعلقات اجتماعی و گروهی بررسی کرد؟ مانهایم هیچ‌جا به این پرسش‌ها پاسخ نمی‌دهد و به شرح و توضیح تعارض پیش‌آمده در اظهاراتش نمی‌پردازد.

همچنین *مانهایم* یادآوری می‌کند که نسبت‌دادن عقاید به ساختار کلی یک بستر تاریخی - اجتماعی معین را نباید با نسبی‌گرایی فلسفی که منکر اعتبار هر گونه معیاری برای تمییز میان اظهارات درست و نادرست است، اشتباه گرفت.

نسبت‌گرایی اشاره نمی‌کند به اینکه در یک بحث، هیچ‌گونه میزان درستی و نادرستی وجود ندارد، لکن بر این باور اصرار دارد که به لحاظ طبیعت، برخی اظهار عقیده‌ها، نمی‌توان آنها را به طور مطلق فرمول‌بندی کرد، بلکه فرمول‌بندی آنها تنها بر حسب چشم‌انداز یک موقعیت معین امکان‌پذیر است» (Mannheim, 1936, p.254).

اما *مانهایم* هیچ‌جا به این معیار و میزان که می‌توان با آن، درستی یا نادرستی یک اظهار نظر را سنجید، اشاره نمی‌کند و نمی‌گوید که این معیارها کدام‌اند و ما چگونه می‌توانیم بدان‌ها دست یابیم. به نظر می‌رسد *مانهایم* معتقد است ساحتی از واقعیت - سپهر حقیقت فی‌نفسه - وجود دارد و شرایط اجتماعی - تاریخی تنها آن را متعین می‌کنند. ولکر مجا و نیکو/ستر، دو جامعه‌شناس معروف معرفت، بر این باورند که:

نگرش‌های او (*مانهایم*) طی زمان تغییر کرده‌اند... این تغییرات هم در مورد آمادگی *مانهایم* برای در نظرگرفتن 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) است (Meja & Stehr, 1990, p.286).

مجا و ستر در مورد طرح امکان یک جامعه‌شناسی معرفت علمی توسط *مانهایم*، شواهدی ارائه نمی‌کنند؛ اما برای تغییرات یادشده در ادعای دوم خود این جملات *مانهایم* را از کتاب *ایدئولوژی و اتوپیا* شاهد می‌آوند:

... 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 فی‌نفسه» (Sphere of



“Truth in Itself” 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 (Ibid, p.300).

اما باید توجه کرد که منظور مانهایم این نیست که چون علوم طبیعی مانند دیگر شکل‌های معرفت دارای خاستگاه اجتماعی‌اند، سپهر حقیقت فی‌نفسه ندارند، بلکه اگر به ادامه اظهارات مانهایم در کتاب **ایدئولوژی و اتوپیا** توجه کنیم، می‌بینیم که وی برای شرح و بسط نظریه‌اش 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 از این‌رو با عدم قطعیت (اصل معروف هایزنبرگ) مواجه‌ایم. 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 این‌رو استشهاد *مجا و استر* در مورد تغییر نظر مانهایم در این زمینه قانع‌کننده نیست.

### نتیجه‌گیری

مک‌کارتی معتقد است جامعه‌شناسی معرفت دارای دو رویکرد مهم است؛ بنا بر رویکرد نخست معرفت توسط شرایط اجتماعی تعیین می‌یابد. اینکه "معرفت به طور اجتماعی تعیین می‌یابد" از زمان آغاز جامعه‌شناسی معرفت بر آن حاکم بوده است و مانهایم تعیین اجتماعی را به عنوان اصل اساسی جامعه‌شناسی معرفت تعیین کرد (MackCarthy, 1996, p.12). البته باید یادآوری کرد که همین تعیین اجتماعی واقعیت را مانهایم تنها درباره واقعیت تاریخی، اجتماعی، سیاسی می‌داند و در مورد واقعیت تجربی، طبیعی و فیزیکی معتقد است این واقعیت نمی‌تواند توسط شرایط تاریخی و اجتماعی تعیین یابد. رویکرد دوم متعلق به پیتر برگر و *توماس لاک* است که با نوشتن کتاب **ساخت اجتماعی واقعیت** در سال ۱۹۶۶ ارائه شد. بنابراین رویکرد «معرفت (خود) یک نظم اجتماعی را می‌سازد و این بیان می‌کند که معرفت نه تنها نتیجه یک نظم اجتماعی نیست، بلکه خود عامل کلیدی در خلق و

ارتباطات یک نظم اجتماعی است» (Ibid). به عبارت دیگر «واقعیت به طور اجتماعی ساخته می‌شود و جامعه‌شناسی معرفت باید فرایندی را که این ساختن در آن رخ می‌دهد، تحلیل کند» (Berger, 1966, p.13).

اما نکته جالب این است که کمتر فیلسوف و جامعه‌شناسی این دو رویکرد را درباره علوم طبیعی به کار گرفتند. رابرت مرتون کوشید به طور محدودی نشان دهد که چگونه شرایط اجتماعی تعیین‌بخش نظریه‌های علمی‌اند؛ اما کوهن سعی کرد خود معرفت علمی را در ابعاد اجتماعی تاریخی بررسی کند و نشان دهد که «معرفت علمی، همچون زبان، ذاتاً مملوک مشترک یک گروه است و در غیر این صورت هیچ نیست. ما برای فهم آن به دانستن ممیزات ویژه گروه‌هایی که آن را ایجاد و از آن استفاده می‌کنند، نیاز داریم» (Kuhn, 1970, p.210). آنچه اهمیت دارد، این است که تصویر و تلقی جدید از علم رویکرد سنتی جامعه‌شناسی به معرفت علمی را بی‌اعتبار می‌کند و در نتیجه معرفت علمی را مستعد تبیین جامعه‌شناختی می‌کند، معرفتی که مثل هر نوع معرفت بشری اساساً به طور اجتماعی هم تعیین می‌یابد و هم ساخته می‌شود.

همان‌طور که در این مقاله ملاحظه کردیم گرچه کار کوهن اساساً کاری در جامعه‌شناسی معرفت علمی نبود، اما مفاهیم، آموزه‌ها و شیوه کار او شبیه پروژه جامعه‌شناسی معرفت مانهایم بود.\* توازی میان نظریه جامعه‌شناسی معرفت مانهایم و نظریه پارادایمی علم نشان می‌دهد که گویا حداقل بنیانگذاران این شیوه بررسی معرفت، برای نشان دادن خاستگاه اجتماعی معرفت، آن را منتسب به دوره‌هایی می‌کنند که زاینده تحولات اجتماعی زمان خویش‌اند. از آنجا که نمود این دوره‌های مختلف - پارادایم‌ها یا چشم‌اندازها - را می‌توان در زبان و مفاهیم به‌کارگرفته‌شده در آن دوره به‌روشنی مشاهده کرد، آنان تلاش می‌کنند

---

\* بعدها تلاش‌های فکری دیوید بلور و بری بارنز در جهت یافتن و بسط مدل‌ولت تلقی جدید کوهن از علم، سبب پیدایش مکتب اجتماعی ادینورا در دهه هفتاد میلادی شد که سرانجام به یک جامعه‌شناسی تمام‌عیار معرفت علمی انجامید.

وابستگی اندیشه به بستر اجتماعی دوره خویش را در این تغییر مفاهیم در زبان نشان دهند. می‌توان گفت که یکی از عواملی که سبب به‌کارگیری این شیوه شده است، متأثر بودن آنها از نگرش گشتالتی است که طبق آن، فرایند ادراک و فهم ما از کل‌های یکپارچه - پارادایم یا چشم‌انداز - متأثر است.

اکنون می‌توان پرسید که این شیوه تأمل درباره معرفت - علوم طبیعی یا انسانی - خود ناشی از چه شرایط اجتماعی است؟ پاسخ به این پرسش در گرو نوعی به‌کارگیری شیوه جامعه‌شناختی معرفت است که خود نیازمند پژوهشی جداگانه بوده، باید در مقاله‌ای دیگر بدان پرداخت.

#### منابع و مأخذ

۱. آربلاستر، آنتونی؛ **لیبرالیسم غرب**: ظهور و سقوط؛ ترجمه عباس مخبر؛ تهران: نشر مرکز، ۱۳۷۷.
۲. کوزر، لوئیس؛ «جامعه‌شناسی معرفت»؛ ترجمه سعید سبزیان؛ **نامه علوم اجتماعی**، ش ۷، ۱۳۷۳.
3. Lakatos and Musgrave; **Criticism and the Growth of Knowledge**; Vol 4, Cambridge University Press, 1970.
4. McCarthy, E. Doyle; **Knowledge as Culture: The new sociology of Knowledge**, Routledge, 1996.
5. Mannheim, Karl; **Ideology and Utopia**; London and Henley, Routledge & Kegan Paul, 1975.
6. Meja, Volker & Stehr, Nico; **Knowledge and Politics: The Sociology of Knowledge Dispute**; London, Routledge, 1990.
7. Berger, Peter L. & Luckmann, Thomas; **The social Construction of Reality**; Penguin Books, 1966
8. Kuhn, Thomas S.; **The Essential Tension**; Chicago, University of Chicago Press, 1977.
9. — ; **The Structure of Scientific Revolutions** (2d ed); Chicago: University of Chicago Press, 1970.