

معقولیت و نسبی‌گرایی*

نسبی‌گرایی^۱ مبتنی بر نظریه معقولیت^۲ طبیعی

سعید زیبا کلام

استادیار دانشگاه امام صادق(ع)

چکیده

۴

این مقاله یکی از جالب‌ترین براهین مکتب ادینبورا برای نسبی‌گرایی را بازسازی و سپس مورد ارزیابی نقادانه قرار داده است. این مکتب برای این منظور نظریه معقولیت طبیعی را طرح می‌کند؛ نظریه‌ای که همه عقاید و دعاوی معرفتی را به طور طبیعی معقول می‌شناسد. در صورت توفیق در این کار، تبیین درجه دوم ما از چگونگی و چرایی اخذ و رفض آن عقاید و دعاوی معرفتی هیچ نیازی به مقولات معقول و نامعقول نخواهد داشت؛ زیرا مطابق این نظریه همه عقاید و نظریه‌ها به طور طبیعی معقول هستند.

هدف اصلی مکتب ادینبورا از این نظریه پردازی این است که تمام دعاوی معرفتی را به لحاظ معرفت‌شناختی، از جهت منزلت معقولیت‌شان، معادل و همسنگ کند. همچنین به کارگیری مفهوم منافع اجتماعی در نظریه به کارگیری فعالانه اجتماعی طبیعت این مکتب، مورد طرح و نقادی قرار گرفته است.

مفاهیم کلیدی: نظریه معقولیت طبیعی، مکتب ادینبورا، نسبی‌گرایی معرفت‌شناختی، معقول، نامعقول، دسته‌بندی اشیاء، منافع اجتماعی، نظریه به کارگیری فعالانه اجتماعی طبیعت.

خبره و دانشگاه / ۲۴ و ۲۵

* صورت اولیه این مقاله به زبان انگلیسی پیش از این در یکی از مجلات تخصصی - بین‌المللی فلسفه علم انتشار یافته است. رجوع کنید به فهرست منابع و مراجع ردیف ۱۵.

1. relativism.

2. rationality.

در این مقاله می‌کوشیم یکی از جالب‌ترین براهین مکتب ادینبورا برای نسبی‌گرایی را به گونه مستقل بررسی کنیم. برای این منظور ابتدا تلاش متهورانه مکتب ادینبورا را برای طرح یک نظریه معقولیت طبیعی – که همه عقاید و دعاوی معرفتی را به طور طبیعی معقول می‌سازد – صورتبندی می‌کنیم و سپس مورد ارزیابی نقادانه قرار می‌دهیم. این نظریه با بهره‌برداری بسیار از کتاب *ساختار استنباطات علمی*^۱، نوشته *مری هسی*^۲، فیلسوف علم معاصر انگلیسی، و *الگوی شبکه*^۳ علم وی، پیشنهاد شده است. موضع مکتب ادینبورا این است که 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، هیچ نیازی به مقولات معقول^۴ و نامعقول^۵ ندارد و بنابراین، تمام تبیین‌های ما به این معنا متقارن^۶ خواهند بود. هدف اصلی این نظریه‌پردازی این است که تمام دعاوی معرفتی به لحاظ معرفت‌شناختی، نسبت به منزلت معقولیت‌شان، معادل و همسنگ شوند. همچنین، تلقی ویژه مکتب ادینبورا از دسته‌بندی^۷ اشیا، چگونگی ربط این دسته‌بندی به دسته‌بندی *هسی* آن‌گونه که در *الگوی شبکه*^۸ وی مندرج است، و بالاخره، میزان تلاطم و سازگاری این تلقی با نظریه استخدام فعالانه اجتماعی طبیعت مکتب ادینبورا، مورد تحلیل و ارزیابی قرار خواهد گرفت. اما نخست به بازسازی و طرح نظریه معقولیت طبیعی می‌پردازیم.

۱. نظریه معقولیت طبیعی مکتب ادینبورا

پیری بارنز^۸، یکی از دو نظریه‌پرداز اصلی مکتب ادینبورا، قائل است که نظریه معقولیت طبیعی حکایت از این می‌کند که «مردم فی الواقع چگونه استدلال می‌کنند نه اینکه مآلاً چگونه باید استدلال کنند» (*بارنز*، ۱۹۷۶: ص ۱۱۵). به بیانی دیگر، حکایت از «امیال^۹ یا استعدادهای^{۱۰} استدلالی طبیعی ما» می‌کند (همانجا). معقولیت طبیعی را «می‌توان به طور تقریبی مفهومی روان‌شناختی توصیف کرد» (همانجا: ص ۱۱۶)، و در نتیجه باید در تحقیق درباره پدیدار «جریان طبیعی فرآیندهای شناختی^{۱۱} انسان»، مورد توجه و تعلق روان‌شناسان قرار گیرد (همانجا). با این حال، باید مورد تمسک جامعه‌شناسان نیز قرار گیرد؛ زیرا با توجه به توصیف انسان به منزله یک ماشین یادگیری توسط *مری هسی*، آنها می‌توانند سؤال کنند که خصوصیات ماشین چگونه آراء را تولید یا تعدیل می‌کند. برعکس، آنها می‌توانند بپرسند:

- | | |
|---|---------------------|
| 1 . <i>The Structure of Scientific Inference.</i> | 2 . Mary Hesse. |
| 3 . network model. | 4 . rational. |
| 6 . symmetrical. | 7 . classification. |
| 9 . proclivity. | 10 . capacity. |
| | 5 . irrational. |
| | 8 . Bary Barnes. |
| | 11 . cognitive. |

آیا آراء نهادینه شده،^۱ به رغم تمایلات ماشین یادگیری، یعنی به طور نامعقول، هرگز تولید و حفظ می‌شوند؟ آیا عواملی چون منافع، احساسات، تلقینات، بی‌خیالی یا سستی جمعی، یا هر چیز دیگر، بر نحوه عمل طبیعی ماشین یادگیری فائق می‌آیند، به نحوی که آرایی که به طور طبیعی نامعقولند را حفظ کنند...؟ (بارنز، ۱۹۷۶: ص ۱۱۷).

اگرچه آثار معرفت‌شناختی پاپر در برهه‌ای مطرح و جذاب بوده است لیکن این آثار در باب معقولیت طبیعی کاملاً صامت است. به عوض، «آنها مجموعه‌ای از قراردادهای یا قاعده‌ها را ارائه می‌کنند» (همانجا). عدم کامیابی اکثر عالمان اجتماعی در نقطن یافتن به تمایز میان معقولیت طبیعی و معقولیت ارزشی^۲ همان‌گونه که نظریه پاپر نیز غفلت می‌کند، منجر شده است به اینکه کاوش‌های ارزشی و طبیعی‌گرایانه^۳ خلط شوند به طوری که مانع از فهم ما از عمل انسانها شده است.

پس از اینکه بارنز می‌کوشد میان توصیفی بودن نظریه طبیعی‌گرایانه و تجویزی بودن الگوی فلسفی از معقولیت، تمایزی ایجاد کند مبادرت به تشریح نظریه معقولیت طبیعی می‌کند. نخستین نکته‌ای که وی با آن آغاز می‌کند این است که «این موضوعی فوق‌العاده پیچیده است که درباره آن چیز زیادی با اطمینان نمی‌دانیم» (همانجا: ص ۱۲۰). در حالی که رجوع به فرهنگ خاصی و یافتن یک الگوی حاضر آماده معقولیت کار سهلی است «نظریه‌پردازی درباره فرآیندهای طبیعی اندیشه و تفکر، که مبنای آن الگوهای خاص فرهنگی هستند، کاری بسیار دشوارتر است» (همانجا). بارنز تیزبینانه متذکر می‌شود که نظریه‌پردازی نباید منحصر به رفع مشکلات تبیین یادگیری هر مجموعه‌ای از قواعد شود که به طور فرهنگی فراهم شده‌اند؛ مجموعه‌ای که سپس به طور مستقل بر اقتضانات^۴ و استعدادهای طبیعی استدلال کردن سوار می‌شوند. کار، تحدی‌آمیزتر از آن است که در ابتدا به نظر می‌آید؛ بدین معنا که «امکان دارد هر عمل یادگیری فقط متکی بر اقتضانات شناختی طبیعی نباشد بلکه همچنین بر هر یک یا تمام اعمال یادگیری پیشین متکی باشد» (همانجا). تمایز ظریف دوگانه‌ای که بارنز این چنین هوشمندانه خاطر نشان می‌کند این است که: اگر مالوح نانوشته فرضی را در اختیار می‌داشتیم در این صورت مسأله ما فقط این می‌شد که ربط و نسبت میان امیال و اقتضانات شناختی طبیعی، و الگوی معقولیتی که به طور فرهنگی ایجاد شده و بر آن امیال و اقتضانات سوار شده، تبیین کنیم. لیکن، بارنز می‌خواهد بگوید 'اگرچه تلویحاً' که چنین ذهنی در واقع وجود ندارد و در نتیجه، یادگیری‌ها یا آموزش‌های پیشین ما یا معرفت پیش‌زمینه‌ای

۶

خوزه و دانشگاه / ۲۴ و ۲۵

1 . institutionalized. 2 . evaluative rationality. 3 . naturalistic.
4 . propensity.

ما همواره نقش مهمی ایفاء می‌کنند، و این به نوبه خود باعث می‌شود که وضعیت باز هم غامض‌تر شود. اگرچه **بارنز** نشان می‌دهد که لازم است نظریه معقولیت طبیعی، اقتضائات طبیعی استدلالی را از الگوی ارزشی معقولیت که به طور فرهنگی ایجاد شده، و نیز از تأثیرات غامض‌کننده معرفت‌پیش‌زمینه‌ای، تفکیک و مجزاً کند لیکن وی بر آن می‌شود که به سهولت «از اکثر این مشکلات اجتناب کند» (همانجا). برای سهولت ارجاع در آینده، من این مشکلات و مسائل تفکیک و تمییز دادن اقتضائات طبیعی استدلالی از سایر عوامل مؤثر بر این اقتضائات را، «مسائل چیستی اقتضائات» و به طور ملخص‌تر، «مسائل چیستی» نام می‌نهم. به عوض، وی درباره «ربط» نظریه‌های معقولیت طبیعی، و «تبعات جامعه‌شناختی» نظریه‌های متساهل و نامتساهل معقولیت به بحث می‌پردازد.

نظریه نامتساهل معقولیت طبیعی قائل است که معقولیت طبیعی «به سهولت مخدوش می‌شود یا به سهولت تحت تأثیر قرار می‌گیرد» (همانجا). دلالت این سخن این است که در بسیاری از فرهنگ‌ها «آراء به نحو نامعقولی پذیرفته شده‌اند». این دلالت به نوبه خود لازم می‌سازد که علل نامعقولیت مورد شناسایی قرار گیرد. جنبه دیگر نظریه نامتساهل این است که قائل است که امکان دارد «هیچ وحدت روان‌شناختی^۱ در بنی آدم وجود نداشته باشد». به عبارت دیگر، «امکان دارد» معقولیت طبیعی یک فرهنگ با فرهنگ دیگر «تفاوت داشته باشد».

برعکس، یک نظریه متساهل معقولیت طبیعی قائل است که وحدت روان‌شناختی در بنی آدم وجود دارد. به علاوه اینکه، آراء و نحوه اندیشه مختلف جوامع مختلف «به اقتضائات معرفتی واحدی بستگی دارد» و در نتیجه، «جملگی آنها به طور طبیعی معقولند» (همانجا: ص ۱۲۱). این به وضوح دلالت دارد بر اینکه مطابق این نظریه، مشکل می‌توان آراء نهادینه شده‌ای که به طور نامعقولی اخذ و اختیار شده‌اند، پیدا کرد (همانجا: ص ۱۲۰). برخلاف نظریه‌ای نامتساهل که آرایه‌ای که به طور نامعقولی درون یک فرهنگ اخذ شده‌اند نامعقول می‌خواند، نظریه متساهل آنها را «تنوع صرف فرهنگی» می‌شناسد (همانجا). به همین ترتیب، نظریه متساهل تفاوت آراء و شیوه‌های اندیشه میان جوامع مختلف را «اختلافات فرهنگی و نه چیزی بیشتر» قلمداد می‌کند (همانجا: ص ۱۲۱).

تفاوت میان این دو نوع نظریه ضمناً «بیانگر شکاف واقعی آراء در روان‌شناسی است» (همانجا). بدون ارائه هیچ توضیح افزون‌تری، **بارنز** متذکر می‌شود که «یک بُعد ایدئولوژیکی» به مناقشات نظری میان دو نظریه افزوده شده است. با این حال، هیچ یک از این مشکلات و مسائل برای **بارنز** جالب توجه نیستند؛ زیرا «به جای ورود در» چنین مناقشاتی، **بارنز** صرفاً به طرح و شرح نظریه متساهل معقولیت می‌پردازد. آن

1 . psychic unity.

هم به این دلیل قابل توجه که «فضاوت شخصی من این است که از میان تبیین‌های مختلف معقولیت طبیعی، تبیین‌های متساهل‌مقنع‌ترین هستند (همانجا). به علاوه، بدون هیچ تبیین و توضیحی اظهار می‌شود که «جالب‌ترین» شرح اخیر از نظریه معقولیت طبیعی «بدون تردید» همان است که در کتاب **ساختار استنباطات علمی هسی** می‌توان یافت.

اما این نظریه معقولیت طبیعی چیست؟ برپایه نظر **بارنز**، نظریه **هسی** دارای سه مؤلفه است که مقوم امهات آن هستند: (۱) «انسان دارای اقتضانات طبیعی استقرایی است. این اقتضانات به وی این امکان را می‌دهد که برای تعدیل و اصلاح آراء موجودش درباره جهان، از طریق فرآیندهای استنباطات استقرایی، با آن تعامل پیدا کند» (همانجا: ص ۲-۱۲۱)؛ (۲) «برای اینکه استنباطات استقرایی امکان‌پذیر شوند، مشاهدات باید به منزله مصادیق یک چیز محسوب شوند»؛ (۳) «معقولیت طبیعی در زمینه و بستر مجموعه‌ای از مفاهیم و آراء از پیش موجود عمل می‌کند و این آراء و مفاهیم را نمی‌توان با اعمال خود معقولیت طبیعی تبیین یا توجیه کرد» (همانجا: ص ۱۲۲).

به علاوه، **بارنز** قائل می‌شود که آراء از پیش موجود ما در معرض تصحیح پس‌خوردی^۱ قرار دارند. به اضافه، با توجه به نحوه‌ای که آراء ما در یک شبکه به هم مرتبط شده‌اند، همواره «شیوه‌های متعدد بدیل تصحیح» آنها وجود دارد (همانجا). به علاوه، عمل اقتضانات طبیعی شناختی یا معقولیت طبیعی ما «هیچ کششی» به سمت «حقیقت» اعمال نمی‌کند» (همانجا)؛ زیرا **بارنز** مفهوم حقیقت (یا صدق) را طبیعی‌گرایانه قلمداد نمی‌کند. وی هم‌چنین توضیح می‌دهد که مجموعه اساسی مفاهیم و آراء از پیش موجود، شبکه اولیه‌ای است که فرهنگ شخص عامل در اختیار وی می‌نهد، و این فی‌الواقع، همان «فرهنگ اوست» (همانجا: ص ۱۲۳).

براساس نظر **بارنز**، نظریه معقولیت طبیعی **هسی** دارای چند نتیجه مهم است: (۱) هیچ نامعقولیت نهادینه شده‌ای در فرهنگ‌های بدوی وجود ندارد که تبیین شود، و بنابراین اینکه مردم‌شناسان سحر را نامعقول می‌خوانند «باید دور افکنده شود» (همانجا). در نتیجه، «مسأله تبیین آراء نامعقول منتفی می‌شود» (همانجا: ص ۱۲۵)؛ (۲) که در واقع از تبعات (۱) است: جمیع آراء نهادینه شده «به یک میزان حاوی معقولیت طبیعی‌اند علم نه بیشتر و نه کمتر از هر نهاد دیگری چنین است» (همانجا: ص ۱۲۴).

برای اینکه شرح و تصویر کامل‌تری از نظریه معقولیت طبیعی مکتب ادینبورا ارائه کنیم لازم است تأملات **دیوید بلور**^۲، نظریه‌پرداز مهم دیگر مکتب ادینبورا را لحاظ کنیم. به نظر **بلور**، معقولیت هدف -

وسيله «بيان بسيار ابتدایی معقولیت طبیعی انسان است» (بلور، ۱۹۸۴/۱: ص ۸۴). به علاوه، «احتمالات پیشینی»^۱ فرهنگ و موازین ارزیابی نظریه‌ها «واسطه» اقتضانات یا استعدادهای طبیعی ما «قرار می‌گیرند» (بلور، ۱۹۸۸: ص ۶۶). این موازین مشتمل است بر «تهوّر، وحدت، تشبیه، طبیعی بودن، باروری، عمومیت، سادگی، همسازی، تصویرپذیری، و در تجلی‌های بسیارش، نفع» (همانجا). بلور سپس اقتضانات استقرایی و منافع اجتماعی را با «شرایط تلائم»^۲ الگوی شبکه هسی برابر می‌نشانند (همانجا: ص ۷۳).

درست هنگامی که گمان می‌کردیم نظریه معقولیت طبیعی کامل شده است، بلور با این سخن پیچیدگی جدیدی به آن نظریه می‌دهد: تا این جا داستان بدین قرار بود که نظریه وجود اقتضانات طبیعی استقرایی را مفروض گرفته بود و همواره مجموعه‌ای از مفاهیم و آراء از پیش موجود یا فرهنگ متداول، واسطه عمل این اقتضانات قرار می‌گرفت. لیکن اکنون سه موجود جدید - منافع اجتماعی، شرایط تلائم، و الگوی شبکه - مطرح شده‌اند که اگر بخواهیم نظریه معقولیت مکتب ادینبورا را در شکل بسط‌یافته‌اش فهم کنیم باید آنها را به تفصیل بررسی کنیم.

تفسیر الگوی شبکه هسی

پیش از هر چیز باید پرسید الگوی شبکه چیست؟ مطابق نظر بلور، عبارت است از «کاوشی منظم» در «موضوع محوری» تعیین ناقص نظریه توسط تجربه (بلور، ۱۹۸۴/۲: ص ۲۴۵). به عبارت دیگر، در چهارچوب الگوی شبکه «همواره امکان‌های بی‌پایانی برای دسته‌بندی مجدد» وجود دارد (بلور، ۱۹۸۲: ص ۲۷۸). و اگرچه هسی در الگوی خود «قائل به ارتباطی میان معرفت و جهان می‌شود» مع هذا کلمه «تناظر» در «فرضیه تناظر» وی «تأسف‌انگیز» است و به عوض، «تطبیق» بهتر می‌بود (همانجا). فاصله میان درون‌ده^۳ تجربه و برون‌ده^۴ عقیده را می‌توان با تأمل بر «عوامل علی‌ای که فاصله را پرمی‌کنند» فهم کرد (بلور، ۱۹۸۴/۲: ص ۲۴۵). شرایط تلائم برای فهم پدیدار پر کردن فاصله، در الگوی شبکه مطرح می‌شود. به نظر بلور، شرایط تلائمی که «بر شبکه‌ای از قوانین تحمیل می‌شوند، در حالی که خودشان قانون نیستند»، دو نوعند. آنها به نقل از هسی عبارتند از «محدودیت‌های فیزیکی... که ممکن است در جریان برآمدن^۵ ارگانیسم‌های یادگیری انتخاب شده‌اند»، و «شاید اصول مابعدالطبیعی‌ای که به طور فرهنگی تعیین یافته‌اند» (بلور، ۱۹۸۲: ص ۲۸۲). بلور سپس محدودیت‌های فیزیکی را «مداخله زیست‌شناختی» تلقی

1 . a priori probabilities. 2 . coherence conditions. 3 . input.
4 . output. 5 . evolution.

می‌کند و قائل می‌شود که توسل به اصول مابعدالطبیعی موجد «تصویر نامقبولی از عمل انسان» می‌شود (همانجا: ص ۲۸۳). با این حال، چون حفظ و ثبات قوانین به نقش آنها برای اهدافی چون «توجیه، مشروعیت‌بخشی، و ترغیب اجتماعی» ربط دارد - اهدافی که مقصود از آنها بسط منافع است - بلور نهایتاً نتیجه می‌گیرد که «منافع، شرایط تلائم هستند» (همانجا: تأکید از بلور). پس از ارائه تصویری چنین روشن از تعیین شرایط تلائم توسط منافع اجتماعی، بلور آن را به شدت محدود کرده، می‌افزاید: «پیام اجتماعی یکی از شرایط تلائم است، در حالی که مذاکره‌پذیری شبکه، منابعی را در اختیار می‌گذارد تا آن خواسته‌های اجتماعی با درون‌ده تجربه سازگاری یابند» (همانجا: ص ۲۹۳). بلور در جای دیگری اظهاراتی می‌کند که سخن اخیرش را تأیید می‌کند؛ زیرا به نحوی اظهارات بعدی وی نقشی برای درون‌ده تجربه قائل می‌شود. بدین ترتیب، وی قائل می‌شود که نقش عوامل اجتماعی به‌ویژه در الگوی شبکه آشکار می‌شود. قضاوت برای دسته‌بندی «همواره نیازمند قراردادهاست تا آن را سازماندهی کنند»^۱ (بلور، ۱۹۸۴/۲: ص ۲۴۵). لب موضع بلور این است که قراردادهای جاف‌فاده هر فرهنگ خاصی، که بازتاب^۲ تعلقات - منافع آن جامعه هستند، دسته‌بندی درون‌ده واقعیت فیزیکی را سازماندهی می‌کنند.

۱۰

خوزه و دانشگاه / ۲۴ و ۲۵

اینک جا دارد سؤال کنیم آیا این بازسازی صحیح است؟ بلور پاسخ می‌دهد: نه، صحیح نیست؛ زیرا، من طراح یا مدافع یک نظریه بازتاب نیستم. می‌توان آنچه را که طرح می‌کنم نظریه^۳ به‌کارگیری، نامید... یک طرف مناقشه (میان بویل^۳ و سایر فلاسفه ذری،^۴ و گروه‌ها و فرقه‌های مذهبی رادیکال، از قبیل دیگرز، رنترز، سیکرز و فمیلیستز) بر سر ماهیت ماده، طبیعت را به کار می‌گرفت تا سیاست حفظ سلسله مراتب اجتماعی را توجیه کند؛ طرف دیگر، طبیعت را به کار می‌گرفت تا فروپاشی سلسله مراتب اجتماعی را توجیه کند. بدین علت بود که آنها نگرش‌های متفاوتی از طبیعت ساختند... منفعلیت^۵ مقوله‌ای نبود که بیانگر تجربه بویل باشد، بلکه ایده‌ای بود که وی فعالانه به کار می‌گرفت تا پیامی را ابلاغ کند که دیگران می‌باید جذب و هضم کنند (بلور، ۱۹۸۴/۲: ص ۲۴۷).

1 . to structure.

2 . reflection.

۳. «Robert Boyle» دانشمند فیزیک و شیمی ایرلندی - انگلیسی قرن هفدهم که از مبلغان مؤثر فلسفه مکانیکی آن قرن نیز محسوب می‌شود.

4 . corpuscular.

5 . passivity.

اظهارات ملخص و محکم یادشده بسیار شفافند: انسان‌ها طبیعت را تعمداً به کار می‌گیرند، و درون‌ده تجارب ادراکی را به منظور انتقال یک پیام اجتماعی - سیاسی مستور - که منافع آنها را تأمین می‌کند - دستکاری می‌کنند. روشن است که نسبت به ظهور و ارزیابی نظریه‌های علمی‌مان، این موضع بسیار بنیادی‌تر است از اینکه گفته شود قراردادهای مرسوم یک فرهنگ، به طور غیرتعمدی مورد استفاده انسان‌ها قرار می‌گیرد تا فاصله مزعوم میان درون‌ده فیزیکی و عقاید یا نظریه‌های ما درباره آنها پرشود. قراردادهای در نظریه بازتاب به منزله یک منبع عمومی^۱ تلقی می‌شوند که ضرورتاً میان ادراکات ما از واقعیت فیزیکی و نظریه‌هایی که ما طرح می‌کنیم تا ادراکات را تبیین کنیم، وساطت می‌کنند.

مع‌هذا، در تضارب بسیار روشنگری با هسی، تصویر کیفیتاً متفاوتی از الگوی شبکه ظاهر می‌شود. بدین ترتیب، معرفت به منزله «یک شبکه تعامل‌کننده و مذاکره‌پذیر از دسته‌بندی‌ها» تلقی می‌شود که می‌توان تصور کرد ابتدا از «یک توانایی بدوی برای دسته‌بندی آنها، به‌مدد ادراک‌گزینشی تشابهات و تفاوت‌ها» حاصل شده است (بلور، ۱۹۸۰: ص ۲۳۶). لیکن به نظر بلور، ترتیب و تلائم معرفت ما به تشابه و تفاوت بستگی ندارد. به عوض، «به‌طور تعیین‌کننده‌ای به چیزی شبیه یک تصمیم جمعی برای حفظ جدی دسته‌بندی، و نظم‌های قانون‌وار» بستگی دارد (همانجا: ص ۲۳۷؛ تأکید اضافه شده). این بخش از شبکه که به شدت حفظ می‌شود همان است که هسی «شرایط تلائم» نامیده است (همانجا). درخور توجه است که هسی تلخیص بلور را بدانگونه که در بالا ارائه شد، تأیید می‌کند. اما در جایی که هسی با بلور مخالفت می‌کند به فهم مکتب ادینورا از الگوی شبکه صدمه جدی وارد می‌کند.

موافق فهم بلور، هسی «این اصل را ارائه کرده است که شواهد فقط در صورتی پیش‌بینی‌ای را تأیید می‌کنند که قیاس تمثیلی^۲ میان آنها وجود داشته باشد» (بلور، ۱۹۸۰: ص ۲۳۸). لیکن بلور قائل می‌شود که «قیاسات تمثیلی به سنت‌های نظری یا زمینه‌های فرهنگی بستگی دارد» (همانجا). این موضع با تلقی هسی از لوازم قیاس تمثیلی تقابل آشکاری دارد. نزد هسی،

باید فرض شود که نسبت قیاس تمثیلی میان دو شیء یا حادثه، نسبت خصلت‌های عینی و قابل رؤیت جهان است... این شرط متضمن نظریه‌ای است که بی‌شبهت به نظریه واقع‌انگارانه کلی‌ها^۳ نیست (هسی، ۱۹۸۰/۱: ص ۲۱۶؛ تأکید اضافه شده).

همین آموزه هسی است که به وضوح باعث می‌شود بلور تلقی کاملاً متعارض خود را از الگوی شبکه

1 . public resource.

2 . analogy.

3 . universal.

مورد تأکید مجدد قرار داده، قائل شود که «یقیناً، الگوی شبکه منکر است که ما دسترسی مستقیمی به کلی‌ها یا به خصوصیات همانندی که اشیا در آنها شریکند، داریم» (بلور، ۱۹۸۰: ص ۲۳۹). پاسخ هسی این است که «دسته‌بندی‌های اساسی به‌طور کامل به پیش‌زمینه فرهنگی بستگی ندارند. اینکه آنها به‌طور کامل بستگی داشته باشند یقیناً باورنکردنی است» (هسی، ۱۹۸۰/۲: ص ۲۴۱؛ تأکید از هسی). به‌علاوه، هسی نکته دیگری را اضافه می‌کند که بی‌گمان به‌طور مؤکدی قاطع‌تر است:

اینکه در هر زمانی کدام دسته‌بندی برگرفته شود به‌سهولت می‌تواند امری فرهنگی و قراردادی باشد. لیکن این مقاومت تجربی جهان خارجی است، نه قرارداد فرهنگی، که تعیین می‌کند آیا آنها ابزار مناسب و موفق برای پیش‌بینی علمی هستند یا نه (هسی، ۱۹۸۰/۲: ص ۲۴۲؛ تأکید اضافه شده).

جوزف اسمیث در تضارب جالب توجهی با بلور، یکی از نتایج تحلیل خود را از مقاله بسیار بحث‌انگیز بلور، با عنوان «نگاهی دیگر به دورکیم و موس: دسته‌بندی و جامعه‌شناسی معرفت»، چنین بیان می‌کند: اگر بلور «می‌خواهد از نسبی‌گرایی و مواضع‌گرایی^۱ دفاع کند استخدام الگوی شبکه هسی نامجاز است» (اسمیث، ۱۹۸۴: ص ۲۴۲).

اگر بخواهیم تضارب هسی - بلور، قضاوت «استخدام نامجاز» الگوی شبکه اسمیث، و اظهار تأسف بلور نسبت به کارگیری مفهوم «تناظر»^۲ در الگوی شبکه توسط هسی را مورد لحاظ جدی قرار دهیم لازم می‌شود الگوی شبکه هسی را مورد بازنگری دقیق قرار دهیم. پیش از عزیمت بر آن مهم، عجلتاً لازم است روشن شود که نتیجه آن تضارب این است که اختلافات اساسی معرفت‌شناختی و هستی‌شناختی میان الگوی شبکه هسی و فهم مکتب ادینبورا از آن، وجود دارد. این امر، آغاز پایان ماه عسلی نابجاست، اگرچه بلور کماکان الگوی شبکه هسی را پس از این تضارب بمانند گذشته به کار برده است، و احتمال دارد این امر تداوم هم پیدا کند. با این وصف، در بخش ذیل درصدد ارزیابی نظریه معقولیت طبیعی مکتب ادینبورا برخوادم آمد، ضمن اینکه الگوی شبکه هسی و معرفت‌شناسی‌اش را طرح و تشریح خوادم کرد و اختلافات آنها را با فهم مکتب ادینبورا از آن الگو و نیز با معرفت‌شناسی اجتماعی مبنای این مکتب، آشکار خواهم کرد.

۱۲

خوزه و دانشگاه / ۲۴ و ۲۵

۲. ارزیابی معقولیت طبیعی: ماه عسلی نابجا در شبکه بد فهم‌شده

1 . conventionalism.

2 . correspondence.

بهترین راه فهم الگوی شبکه هسی این است که چهارچوبی از مؤلفه‌های برجسته معرفت‌شناسی اش را ارائه کنیم. وی قائل است که معرفت‌شناسی اش «از بررسی توصیفی روش‌شناسی تفاوت دارد»؛ به علاوه اینکه، معرفت‌شناسی اش «می‌خواهد صرف توصیف را با ملاحظات ارزشی تکمیل کند»؛ و به اضافه اینکه «ارزش‌ها یا معیارهایی برای 'علم خوب' وجود دارد»؛ و بالاخره اینکه، این ارزش‌ها یا معیارها «حاوی عناصری، شاید به طور ضمنی، از سازگاری درونی منطقی و معقولیت هستند» (هسی، ۱۹۷۴: ص ۶). افزون بر اینها هسی معتقد است که به علت «خصلت ارزشی» منطقی علم است که «هیچ فرآیند ساده‌آزمون یک منطقی پیشنهاد شده، در مصاف با شواهد تاریخی وجود ندارد - ربط منطقی با موارد، بیشتر ربط مقایسه و تصحیح متقابل است» (همانجا: ص ۷). روشن است که در این جا مقصود هسی از «منطق»، منطقی ارزیابی یا یک نظریه روش‌شناختی، و منظور وی از «موارد»، شواهد تاریخی است.

به‌رغم چنین اظهارات صریح و روشن، **بارنز، هسی** را یکی از فلاسفه‌ای معرفی می‌کند که نظریه‌ای درباره معقولیت طبیعی ارائه کرده است؛ نظریه‌ای که به امیال و اقتضائات استدلالی طبیعی، و به اینکه انسان‌ها فی الواقع چگونه استدلال می‌کنند، می‌پردازد (**بارنز**، ۱۹۷۶: ص ۱۱۵). به‌علاوه اینکه،

«جالب‌ترین شرح اخیر از معقولیت طبیعی را می‌توان در کتاب ساختار استنباطات علمی مری هسی یافت» (همانجا: ص ۱۲۱). و این به‌رغم این است که **بارنز** تفتن یافته است که هسی نتایج تأملات فلسفی اش درباره علم را «به مثابه یک معرفت‌شناسی» یا «یک منطقی علم» ارائه کرده است (همانجا). به‌علاوه، **بارنز** قائل است که دستاوردهای ساختار را «شاید بتوان و شاید هم نتوان معرفت‌شناسی» نامید اما آنچه اهمیت دارد این است که «یقیناً یک نظریه معقولیت طبیعی است» (همانجا). گذشته از ارائه مغشوش معرفت‌شناسی هسی و عدم سازگاری هستی‌شناختی آشکار میان نظریات هسی و موضع ضد ارزشی مکتب ادینبورا، این نظریه مشکلات جدی‌تر دیگری نیز دارد؛ زیرا آیا همساز و مقبول است که از طرفی مکرراً تصریح شود که این نظریه طبیعی‌گرایانه است - که باید آن را به‌وضوح از نظریه‌سازی‌های فلسفی ارزشی تفکیک کرد - که این نظریه بیانگر چگونگی واقعیت نحوه استدلال انسان‌هاست؛ در حالی که از طرف دیگر افزوده می‌شود که این نظریه اساساً «منزلت یک فرضیه را دارد تا یک مشاهده» (همانجا: ص ۱۱۵)؛ که معقولیت طبیعی «موضوع فوق‌العاده پیچیده‌ای است که درباره آن چیز زیادی با اطمینان نمی‌دانیم»؛ که دو نوع معقولیت طبیعی وجود دارد که بیانگر «یک شکاف واقعی در آراء» است، شکافی که به طور اجتناب‌ناپذیری «یک بُعد ایدئولوژیک به مناقشات نظری» اضافه می‌کند (همانجا: ص ۱۲۱)؟ آنچه

در ابتدا تبیینی شسته‌رفته و صرفاً توصیفی از واقعیت اقتضانات استدلالی انسانها را نوید می‌داد در کلاهی از معضلات که بار ارزشی ایدئولوژیک نیز دارد گرفتار می‌شود. متأسفانه **بارنز** هیچ درنگ و تأملی بر اینکه چگونه بُعد ایدئولوژیکی مناقشه «اجتناب‌ناپذیر» می‌شود، نمی‌کند. به‌علاوه، به اینکجه چگونه بُعد ایدئولوژیکی بر نظریه معقولیت طبیعی تأثیر می‌گذارد ابدأ نمی‌پردازد. به گمان من، این امر تصادفی نیست که **بارنز** به طور منظم و منضبطی از این همه مسائل و معضلات اجتناب کرده است. من بعداً کاوش خواهم کرد که چرا **بارنز** خود را در چنین وضعیت لاینحل خارق‌الجماعی می‌یابد.

افزون بر این، اگر نگویم توصیف مکتب ادینورا از نظریه نامتساها معقولیت طبیعی مانند تلقی **بارنز** از نظریه‌های فلسفی معقولیت است، باید بگویم میان این دو شباهت قریبی وجود دارد. برای اینکه این همانندی یا شباهت قریب بهتر فهمیده شود خاطر نشان می‌کنیم که مطابق نظریه نامتساها، آراء و عقاید به دو نوع معقول و نامعقول تقسیم می‌شوند. آرای که در نتیجه میل‌های طبیعی استقرایی اخذ شده‌اند به منزله آرای محسوب می‌شوند که به طور معقولی باور شده‌اند. و آرای که به مدد معقولیت طبیعی مخدوش حاصل شده‌اند به منزله آرای محسوب می‌شوند که به طور نامعقولی باور شده‌اند. به‌علاوه، نظریه نامتساها قائل است که «جامعه‌شناسی و مردم‌شناسی باید در جستجوی علل نامعقولیت نهادینه شده برآیند» (**بارنز**، ۱۹۷۶: ص ۱۲۰). روشن است که این مواضع همان‌هایی هستند که به‌طور مستمر به نظریه‌ها یا الگوهای ارزشی (فلسفی) معقولیت منسوب شده‌اند.

امکان دارد این سؤال مطرح شود که اهمیت این همانندی اساسی در چیست؟ پاسخ این است که اهمیت آن در نحوه‌ای که **بارنز** تصمیم سرنوشت‌ساز میان نظریه نامتساها و نظریه متساها را می‌گیرد نهفته است؛ زیرا این تصمیم، اساساً تصمیمی است میان یک نظریه ارزشی معقولیت و یک نظریه (متساها) طبیعی معقولیت. تلاشهای **بارنز** برای اینکه احتجاجات و براهینی له یا علیه هر یک از دو نظریه اقامه کند در نهایت و به طرز باورنکردنی خلاصه می‌شود در اینکه فقط ما را از «قضایوت شخصی» اش باخبر کند که از میان نظریه‌های متنوع رقیب، «نظریه‌های متساها مفتح‌ترین هستند» (همانجا: ص ۱۲۱). اما سؤال این است که چرا **بارنز** و **بلور** هر دو از ارائه هرگونه ادله و احتجاجی به نفع انتخابشان بازمانده‌اند؟ این امر نمی‌تواند معلول غفلت صرف باشد. علت آن انتخاب این است که:

مسأله تبیین عقاید نامعقول متنفی می‌شود، و تنوع در عقاید صرفاً تنوع فرهنگی می‌گردد، به طوری که برای جامعه‌شناس تمام عقاید در تمام فرهنگ‌ها همسنگ و معادل می‌شوند (همانجا، ص ۱۲۵).

مایلم از سر تلخیص و جمع‌بندی، کل این نظریه‌پردازی را در یک تصویر یا نمایشنامه ساده شده، بدون هیچ

ضمائم و پیرایه‌ای، بازسازی کنم: آموزهٔ تقارن^۱ یا اصل یکسانی^۲ مقرر می‌دارد که انواع علل همسان، هر دو نوع عقاید و آراء معقول و نامعقول را تبیین می‌کنند. این امر چگونه ممکن است؟ خیلی ساده، تمام عقاید را به طور طبیعی معقول قلمداد می‌کنیم، و بدین روی نیاز به تبیین متغایر منتفی می‌شود. اما از کجا می‌دانید که همهٔ عقاید به طور طبیعی معقولند؟ در واقع، در این باب چیز زیادی نمی‌دانیم؛ زیرا موضوعی فوق‌العاده پیچیده است. از این گذشته، «مسائل چیستی اقتضائات» نیز وجود دارند که ما باید صرفاً از پرداختن به آنها اجتناب کنیم. با این وصف، یک نظریه توصیفی معقولیت طبیعی داریم که ابتداً ارزشی نیست. این نظریه به دو شاخه تقسیم می‌شود. لیکن متأسفانه مناقشات میان آنها حکایت از وجود شکافی واقعی در مواضع می‌کند. از این بدتر اینکه، مناقشات میان این دو شاخه، یک بُعد اجتناب‌ناپذیر ایدئولوژیک یافته است. متأسفانه یکی از این دو شاخه قدری شبیختت به‌خرج داده و به‌طور مخفیانه ارزش‌هایی را در دل می‌پروراند؛ ارزش‌هایی که آموزهٔ تقارن به‌طور مهلکی بدان حساسیت دارد. با این وصف، شما با آن چه می‌کنید؟ هیچی! ما فقط از آن غمض عین می‌کنیم، و چون وضعیت نمی‌تواند بدین میزان یأس‌آمیز و نومیدکننده بماند قضاوت شخصی ما این است که نظریهٔ دیگر – یعنی نظریهٔ متساهل –

مقنع‌ترین است. اما بر چه اساس و مبنایی، شما آن را مقنع یا کفایت‌مند یافته‌اید؟ مبنای داشتن و مقنع بودن اهمیتی ندارد – شما و نیز سؤالات شما به همان اندازه ارزشی و نامتساهل شده‌اند که آن نظریهٔ نامتساهل بی‌ادب – اما کفایت‌مند است؛ زیرا همهٔ آراء و عقاید را معقول می‌کند و بنابراین، همهٔ عقاید برای جامعه‌شناس معادل و همسنگ می‌شوند. ملاحظه می‌کنید که اینک ما به سلامت به منزلی سالم رسیده‌ایم! من موافقم که به منزل رسیده‌ایم اما تب سوزان بی‌وقفه‌ای ما را به ورطهٔ هلاکت می‌کشاند و منزل هم همان‌طور که در ذیل نشان خواهم داد، در حال فروپاشی است.

مسئلهٔ مهم‌تری که مایلم بررسی کنم مربوط است به نقش و کارکرد و ساطت^۳ یا سازماندهی قواعد و قراردادهایی که به طور فرهنگی ایجاد شده‌اند بر اقتضائات طبیعی شناختی هر انسانی. بیاد بیاوریم که **بارنز** مدعی بود که چنین قواعد و قراردادهایی بر فرآیندهای طبیعی تفکر و تعقل «سوار شده‌اند»^۴ (بارنز، ۱۹۷۶: ص ۱۲۰). به همین ترتیب، **بلور** تصریح می‌کرد که «احتمالات پیشینی» فرهنگ و موازن ارزیابی نظریه‌ها، امیال استقرایی طبیعی ما را «وساطت می‌کنند» (بلور، ۱۹۸۸: ص ۶۶). در اینجا، **بارنز** به‌راحتی از ارزیابی تأثیر چنین سوارشدگی‌ها^۵ اجتناب می‌کند و معذک تمام استنتاجات نهادینه‌شدهٔ حاصل را به طور طبیعی معقول می‌خواند. به عبارت دیگر، صرف‌نظر از اینکه چه نوع قواعد، قرارداد، احتمالات

1 . symmetry tenet.

2 . equivalence postulate.

3 . mediate.

4 . superimpose.

5 . superimposition.

پیشینی فرهنگی، و موازین ارزیابی نظریه‌ها – از قبیل تهوُر، وحدت، قیاس تمثیلی، طبیعی بودن، ثمربخشی، عمومیت، سادگی، همسازی، تصویرپذیری و، در آشکال متعدّدش، نفع (پلور، ۱۹۸۸: ص ۶۶) – امیال و قوای استقرایی طبیعی ما را «ملازم هستند»، «وساطت می‌کنند»، یا «سازماندهی می‌کنند» استنتاجات قیاسی و عقاید نهادینه‌شده حاصل، به‌طور طبیعی معقولند. اما این سخن سخیف و مهملی است. حتی اگر فرض کنیم که چنین اقتضانات شناختی طبیعی وجود دارند، و به‌علاوه توانسته‌ایم به‌نحوی وجودشان را در هیئت اصیل، بکر، و خالص و ازلی اولیه پیدا کنیم، خلاف احساسات شهودی است که قائل شویم که عقاید حاصل، از آن جهت و به‌میزانی که در امتداد آراء و عقاید نهادینه‌شده هستند، به‌طور طبیعی معقولند؛ صرف‌نظر از اینکه چه آراء و موازینی آن عقاید را وساطت کرده باشند. البته می‌توان مقصود از اخذ چنین موضعی را درک کرد و آن این است که همه عقاید را معقول بشماریم تا ضرورت تبیین متغایر^۱ منتفی شود، و از این رهگذر آموزه تقارن را به‌طور مستحسنی بپذیریم.

در هر حال، این موضع را تنها در صورتی می‌توان نجات داد که مکتب ادینورا یک گام اصل موضوعی بردارد؛ یعنی، این موضع، یک اصل موضوعه انگاشته شود. اساسی‌ترین مشکل این گام این است که مصادره به مطلوب است. مصادره به مطلوب است زیرا در هر نظریه‌پردازی از این نوع، هدف اصلی این است که چهارچوب یا دستگاه عامی ارائه کنیم که همه عقاید را از جهت منزلت معقولیت‌شان تبیین کند. اما اگر چهارچوب یا نظریه ارائه شده مقرر کند که صرف نظر از مکانیسم‌ها، موازین، و عللی که در اخذ عقاید دخیلند، همه عقاید به‌طور طبیعی معقولند، این ما را به هیچ منزلی فرود نخواهد آورد؛ زیرا در این صورت آشکار است که این نظریه نمی‌تواند گستره تنوع در عقاید و گستره تنوع در منشأ عقاید را تبیین کند. به‌صرف اینکه اقتضانات استقرایی طبیعی را مبنایی هستی‌شناختی قرار دهیم – به‌رغم جهل بسیط‌مان نسبت به چیستی دقیق این اقتضانات – و سپس مقرر کنیم که همه عقاید معقولند، بدون توجه به نقش وساطتی و سازماندهی عوامل دخیل متعدّد، متأسفانه ما را قادر به تبیین هیچ عقیده‌ای نمی‌کند. این نظریه به‌قدری ناتوان و عقیم است که گویی نظریه‌ای نداشته‌ایم.

اما مشکله بعدی: در صورتی که عقاید حاصل در امتداد باورهای نهادینه شده رخ نمایند، این نظریه چه می‌گوید؟ بارنز نظریه نامتساehl و متساehl معقولیت را به نحو روشنگری مقابل می‌نشانند: آنچه را که نظریه نامتساehl نامعقول می‌شناسد، نظریه متساehl آن را «تنوع صرف فرهنگی» می‌خواند، و در صورتی که اختلافات در عقاید و در نحوه تفکر و تعقل در جوامع مختلف آشکار شوند نظریه متساehl آنها را

۱. «differential» مقصود از تبیین متغایر در اینجا این است که برای عقایدی که معقول می‌خوانیم یک نوع تبیین ارائه کنیم و برای عقایدی که نامعقول می‌نامیم تبیینی غیر از نوع تبیین عقاید معقول ارائه کنیم.

«اختلافات فرهنگی و نه چیزی بیشتر» می‌خواند (بارنز، ۱۹۷۶: ص ۱۲۱). به عبارت ساده‌تر، اگر فرهنگی قائل به سحر و جادو و تنجیم بود و فرهنگی دیگر قائل به معرفت علمی، در این صورت مطابق نظریه معقولیت طبیعی مکتب ادینبورا، آنها هر دو به طور طبیعی معقولند و به علاوه اختلافاتشان «اختلافات فرهنگی» است. و اگر سؤال شود که: اما مگر همه هدف از نظریه‌پردازی این نبود که نظریه‌ای ارائه شود که عقاید را از آن جهت که اخذ و حفظ می‌شوند تبیین کند، و از این مهم‌تر، از آن جهت که با یکدیگر متفاوتند – یعنی تنوع آراء و عقاید را – تبیین کند، پاسخ منفی است. نزد مکتب ادینبورا، خیلی ساده، «چیزی بیشتر» از اینکه بگوییم تنوع عقاید، «تنوع فرهنگی» است وجود ندارد.

معضلات نظریه معقولیت طبیعی مکتب ادینبورا حتی از این موضع آشکارا دفاع‌ناپذیر عمیق‌تر است: با مکتب ادینبورا مماشات کرده، می‌پذیریم که برای تبیین عقاید چیزی بیشتر از این وجود ندارد که آنها را با تحکم یا به طور طبیعی معقول بخوانیم و یا اختلافات فرهنگی – ذیلاً نشان خواهیم داد که حتی این هم مسأله‌انگیز است. معضل افزون‌تر این است که عقاید نهادینه شده و تنوع فرهنگی را تمیز بنهیم. این معضل – که ضمناً من آن را تیر خلاص نظریه معقولیت طبیعی مکتب ادینبورا می‌دانم – برای حل خود مجموعه‌ای از معیارها را لازم می‌سازد تا به مدد آنها بتوانیم عقاید به‌طور طبیعی معقول را که نهادینه شده‌اند، از تنوع فرهنگی تفکیک کنیم. اما معنای عدم توفیق در ارائه چنین مجموعه‌ای از معیارها چیست؟ دلالت آن این است که ما نمی‌توانیم میان عقاید تمیز بنهیم، و بنابراین ناگزیر خواهیم شد که همه آنها را به طور طبیعی معقول اعلام کنیم. لیکن پیامد این موضع از صرف قائل شدن به اینکه همه عقاید به‌طور طبیعی معقولند فراتر می‌رود؛ زیرا در صورت عدم وجود یک مجموعه از معیارهای ممیز، نظریه معقولیت طبیعی فقط می‌تواند قائل شود که فقط یک نوع عقیده وجود دارد، یعنی به‌طور طبیعی معقول، و با این برهان خلف، مهم‌ترین نظریه نشان داده می‌شود. لیکن اگر مکتب ادینبورا چنین مجموعه‌ای را ارائه کند، خواهیم توانست دو نوع عقیده یا دعوی معرفتی را تفکیک کنیم. اما معنای اینکه بتوانیم برخی عقاید را به طور طبیعی معقول و برخی دیگر را تنوع فرهنگی بشناسیم، چیست؟ این سخن به‌روشنی دلالت دارد بر اینکه ما مقداری از مسیر ارائه تبیین متغایر عقاید مختلف را پیموده‌ایم. اینکه عقاید غیر نهادینه شده را نامعقول، غیرعادی، کاذب، رو به زوال، انحرافی، یا تنوع فرهنگی بخوانیم هیچ تفاوتی نمی‌کند. چنانچه در این نکته کمترین تردیدی وجود داشته باشد **بارنز** شاهد قاطعی در اختیار می‌نهد. وی ضمن تشریح ارزشی بودن الگوهای معقولیت فیلسوفان، اظهار می‌کند که نظریه فلاسفه عقاید نامعقول را «نه به‌منزله محصول تداخل با اقتضانات استدلالی طبیعی، که به‌منزله انحرافی از یک مجموعه از ارزشها یا قراردادهای» تعریف می‌کند (بارنز، ۱۹۷۶: ص ۱۱۷)! به محض اینکه تمیز را قائل شویم، نخستین گام تعیین‌کننده ارائه

تبیین‌های غیرمتقارن را برداشته‌ایم.

در بالا متذکر شدیم که موضع **بارنز** دال بر اینکه عقاید یا به طور طبیعی معقول هستند یا «اختلافات فرهنگی و نه چیزی بیشتر» مسأله‌انگیز است. مسأله‌انگیزی آن در این نهفته است که این موضع با شرح و بسط خود مکتب ادینبورا ناسازگار می‌افتد. اینک وقت ارائه شاهد رسیده است. **پلور** قائل است که ملاحظات روان - جامعه‌شناختی «جنبه‌ای از همه معرفت‌هاست» همان‌طور که «ملاحظات استقرایی» چنین اند (**پلور**، ۱۹۸۸: ص ۶۷). درباره این سؤال که چرا ملاحظات روان - جامعه‌شناختی این چنین به وسعت حضور دارند، پاسخ **پلور** این است که زیرا «قراردادهایی که همواره ظهور استعدادها و میل‌های ما را همراهی و سازماندهی می‌کنند» توسط جامعه‌شناسی مورد مطالعه قرار می‌گیرند (همانجا). به عبارت دیگر، صرف نظر از اینکه ما عقاید مختلف‌مان را چه بخوانیم، جامعه‌شناسی و روان‌شناسی در تبیین ما از آن عقاید، حضور و دخول می‌یابند.

همان‌طور که در بالا نشان داده‌ام، در پاره‌ای موارد مواضع متضادی میان فهم و بازسازی مکتب ادینبورا از الگوی شبکه‌ی **هسی** و آنچه خود وی اظهار می‌کند، اختلافات فاحش وجود دارد. یک مورد دیگر از این‌گونه اختلافات بر سر اصول مابعدالطبیعی است. به نظر **هسی** محتمل است که «شرایط تلائم دقیق‌تر خواسته شده، از اصول مابعدالطبیعی نسبتاً پیشینی و شاید متأثر از فرهنگ حاکم، و نیز از محدودیت‌های فیزیکی» حاصل شود (**هسی**، ۱۹۷۴: ص ۵۲). ابتدا **پلور** «نسبتاً پیشینی» را حذف می‌کند و سپس قائل می‌شود که مقصود **هسی** از اصول مابعدالطبیعی «مسئلاً چیزی بیش از اشاره به امور و عوامل اجتماعی نیست» (**پلور**، ۱۹۸۲: ص ۲۸۲) وی پس از اینکه تبیین خود از اشارت مهم **هسی** به اصول مابعدالطبیعی را خیلی مقنع نمی‌یابد مترصد تبیین دیگری برای نظر **هسی** می‌شود. این امر بدین سبب است که نزد **پلور** اشارت **هسی** حاکی است که «اصول مابعدالطبیعی منفعلانه جذب و هضم می‌شوند و سپس تفکر و اندیشه ما را تحت سیطره و تعیین قرار می‌دهند». **پلور** در تلاش مجدد خود بدین نتیجه نایل می‌شود که این نظر **هسی** که اصول مابعدالطبیعی بخشی از شرایط تلائم هستند، «هم تصویر نامقبولی از عمل انسان است و هم معضله‌ای درباره منشأ آن تأثیرگذاری ایجاد می‌کند» (همانجا: ص ۲۸۳).

مورد دیگر از قبیل اختلافات یاد شده - که اهمیت چندانی ندارد - این است که در حالی که برای **هسی** تبیین مشتمل است بر «تحلیل و انتظام بخشیدن به روش‌های شهودی و مفروضات انجام شده درباره منطق علم» (**هسی**، ۱۹۷۴: ص ۶). **بارنز** هرگونه اسناد و ارجاع به «شهودات و تغرضات^۱ جهت ترسیم

1 . prejudice.

معقولیت و نامعقولیت^۱ را، بدانگونه که دانشمندان غالباً انجام می‌دهند»، رد می‌کند (بارنز، ۱۹۷۶: ص ۱۱۷).

با این وصف، برخی اختلافات جدی‌تر هنوز میان آنها وجود دارد، نزد **هسی**، «تشابه کافی نیست»، و به علاوه، «لازم نیست همه کلمات عطف‌کننده را بدین نحو معرفی کرد» (**هسی**، ۱۹۷۴: ص ۱۲). لیکن وی قائل است که «اگر هیچ تشابهی کافی نباشد، من نمی‌توانم تصور کنم چگونه یک زبان توصیفی بین‌الانفسی^۲ هرگز بتواند شروع شود» (همانجا). این موضع، کاملاً با اظهار بعدی وی در تضاری با **بلور** همسو است که می‌گوید «دسته‌بندی‌های اساسی به‌طور کامل به پیش‌زمینه فرهنگی بستگی ندارند» (**هسی**، ۱۹۸۰/۲: ص ۲۴۱). در نتیجه، وی تصریح می‌کند که تبیین او «تبیینی مواضع‌گرایانه نیست، اگر مقصود از این عبارت این است که هر قانونی را می‌توان، با دستکاری کافی با معانی محمولات آن، صادق دانست» (همانجا: ص ۱۶). **هسی** استدلال می‌کند که این واقعیتی است که:

همه تشخیص‌های عمده^۳ تشابه‌های تجربی را نمی‌توان به نفع حفظ یک قانون مورد نظر، نادیده گرفت (همانجا).

اینکه امکان دارد دستگاهی تجربی - نظری از قوانین و محمول‌های ذیربط آنها را داشته باشیم، «قرارداد نیست، بلکه واقعیتی از جهان تجربی است» (همانجا). **هسی** برای تأکید مجدد بر خصیلت غیرقراردادی معرفت‌شناسی‌اش، تصریح می‌کند که الگوی شبکه‌اش «تبیینی قراردادگرایانه نیست؛ بدین معنا که هر نظریه‌ای را می‌توان بدون توجه به شرایط تلائم بر واقعیت تحمیل کرد» (همانجا: ص ۴۳).

هسی در مقام دیگری ضمن ابراز مواضع خود به بیانی بسیار روشن و صریح، نظر خود را درباره قیاس‌ناپذیری و تبعات آن برای نسبی‌گرایی، به‌وضوح تمام اظهار می‌کند. وی قائل می‌شود که بداعت رویکرد او در این نهفته است که «استدلال می‌کند ارتباط معقول می‌تواند در تلاقی‌ها صورت‌گیرد، حتی موقعی که کلمات در 'معانی متفاوتی' به کار می‌روند» (**هسی**، ۱۹۷۴: ص ۳۷؛ تأکید اضافه شده).

اینک روشنگر می‌بینم که کمی بر تلقی **هسی** از حقیقت تأمل کنیم؛ زیرا الگوی شبکه‌ی وی و نقشی را که شرایط تلائم بناست در آن ایفا کند، روشن می‌کند. وی شرح می‌دهد که به‌رغم اهمیت شرایط تلائم در تعیین تخمینی از صدق و تخمینی از درستی اطلاق، باید بگوییم که مفهوم صدقی که در الگوی شبکه به کار رفته اساساً «مفهومی تناظری» است (**هسی**، ۱۹۷۴: ص ۵۶).

همان‌طور که پیشتر به اشارتی گفته شد، این نکته باید روشن باشد که برای **هسی** «هیچ تطبیق مستقل

خارجی از نوع دیگری وجود ندارد تا صدق ناظر بودن هر بخشی از دسته‌بندی به جهان خارج را نشان دهد» (همانجا). به بیانی ساده، هسی می‌خواهد بگوید که برای اینکه تعیین کنیم دسته‌بندی‌ای که در یک حوزه خاص ابداع کرده‌ایم چه میزان با واقعیت خارجی تناظر یا تطابق دارد هیچ منبع و مرجع و ابزاری مستقل از همان مفاهیم و ابزاری که دسته‌بندی را به مدد آنها ساخته‌ایم وجود ندارد. و به بیانی باز هم ساده‌تر، مقصود هسی از عدم امکان «تطبیق مستقل خارجی» این است که ما، فاعلین شناسا، نمی‌توانیم از قلمرو ابزار و مفاهیم معرفتی و، به قول دیویدسون^۱، از چهارچوب مفهومی^۲ خود بیرون برویم و در موضعی فارغ و فوقانی قرار بگیریم و به طور مستقل و عین‌الیقینی واقعیت خارجی را بدون هیچ پیرایه و آرایه‌ای، لخت و عریان ببینیم و سپس دسته‌بندی را با واقعیت تطبیق دهیم و میزان صدق و کذبش را تعیین کنیم. هسی برای تشریح مفهوم تناظر اظهار می‌کند که «اصل موضوعه تناظر حاوی این پیش‌فرض اساسی است که بیشتر یک دسته‌بندی به جهان خارج تناظر دارد». البته «این پیش‌فرض، مستقل از شرایط تلائم است» (همانجا؛ تأکیدات اضافه شده). نقش اصل موضوعه تناظر این است که شرایط تلائم «همواره پیش‌فرض می‌کند که مقداری درون‌ده تجربی وجود دارد تا دسته‌بندی شود» (همانجا؛ ص ۵۷)، و همچنین اینکه، شرایط تلائم نمی‌تواند مستقلاً دسته‌بندی را صورت بخشد» (همانجا). به علاوه، تعیین میزان صدق یک گزاره مشاهده‌ای نسبت به شرایط تلائم «امری معرفت‌شناختی است».

هسی سپس نظریه تناظر صدق تارسکی را اخذ کرده، توضیح می‌دهد که:

صدق نسبتی است میان وضعیت جهان [خارجی] که محرکات تجربی^۳ را ایجاد می‌کند و گزاره‌های مشاهده‌ای که در زبان توصیفی رایج بیان می‌شوند (هسی، ۱۹۷۴: ص ۵۷؛ تأکیدات از هسی).

اینک که برخی از مقومات برجسته الگوی شبکه هسی را ترسیم کرده‌ایم امیدوارم آشکار شده باشد که در ساختار هسی هیچ انگیزه‌ای یا نشانه‌ای از ارائه تبیینی طبیعی‌گرایانه و غیرارزشی، نظریه معقولیت طبیعی، و منافع اجتماعی که در شرایط تلائم مشارکت داشته باشند، وجود ندارد. در تأملات هسی، هیچ‌گاه اقتضانات استقرایی طبیعی و منافع اجتماعی با شرایط تلائم، یکی و برابر دانسته نمی‌شود. و مسلماً نزد هسی - برخلاف آنچه بلور اظهار می‌کند - منافع، شرایط تلائم نیستند (بلور، ۱۹۸۲:

۱. «Donald Davidson»، فیلسوف معاصر امریکایی، به ویژه رجوع کنید به:

Davidson, D. "On the Very Idea of a Conceptual Scheme", in Davidson, D. (1984) *Inquiries into Truth and Interpretation*.

2. conceptual scheme.

3. empirical stimuli.

ص ۲۸۳). شاید بیش از حد سخت‌گیرانه به نظر آید لیکن به گمان من حائز توجه است که آنجایی که **بلور** برابر نشان‌دادن فوق را انجام می‌دهد به کتاب **ساختار هسی** ارجاع می‌دهد (ص ۵۲). لیکن در این ارجاع خاص درمی‌یابیم که **هسی** به‌عوض به‌کارگیری مفهوم منافع اجتماعی یا حتی دلالت بدان، لوازم یا شرایط تلائم را این چنین برمی‌شمارد: «تقارن، قیاس تمثیلی، توافق با انواع خاصی از الگو و هکذا» (همانجا). چنانچه خواسته باشیم قدری تخیل خود را موافق استنتاج و رأی **بلور** تحت فشار قرار دهیم ملاحظه خواهیم کرد که **هسی** حداکثر سخنی که می‌گوید — و احتمالاً دلالت یا اشارتی به نقش جامعه دارد — این است که «اصول مابعدالطبیعی تحت تأثیر فرهنگ، تقویم و تشکیل شده‌اند». اما همان‌طور که پیشتر ملاحظه کردیم، حتی همین سخن **هسی** را **بلور** به تندی رد کرده آن را تصویر نامقبولی از رفتار انسان دانسته است.

۳. دسته‌بندی اشیا، منافع اجتماعی، و نظریه به‌کارگیری فعالانه اجتماعی طبیعت

حال که برخی از تعارضات الگوی شبکه **هسی** و بازسازی آن را توسط مکتب ادینبورا ملاحظه کردیم، برآنم که کفایت‌مندی مفهوم منافع اجتماعی را در چهارچوب معرفت‌شناسی اجتماعی ادینبورا، مورد تدقیق قرار داده، چگونگی نقش آن را در الگوی شبکه ارزیابی کنیم.

اولاً شاید به خاطر داشته باشیم که نزد مکتب ادینبورا، حفظ و ثبات قوانین و نظریه‌ها به سبب اهداف اجتماعی و تعلقات معطوف به «توجیه، مشروعیت بخشیدن و ترغیب اجتماعی» صورت می‌گیرد. به‌علاوه، این «منافع (یا تعلقات)، شرایط تلائم هستند». از طرف دیگر، نظریه «به‌کارگیری» طبیعت مکتب ادینبورا تصویری رسم می‌کند که در آن افراد عامل «فعالانه» طبیعت را به کار می‌گیرند تا اهداف و منافع اجتماعی خود را تعقیب کنند؛ یعنی توجیه و مشروع ساختن یک نظام اجتماعی خاص، یا ترغیب و کنترل اجتماعی افراد و گروه‌های اجتماعی دیگر. اگرچه این تصویر واجد تلائم و سازگاری درونی است، مشکل می‌توان تصور کرد — اگر اساساً غیرممکن نباشد — که چگونه موازین ارزیابی نظریه‌ها، همچون تهور، وحدت، قیاس تمثیلی، طبیعی بودن، ثمربخشی، سادگی، سازگاری، تصویرپذیری — به‌مثابه شرایط تلائم مورد قبول **بلور** — می‌تواند به‌کار گرفته شود یا از این هم بالاتر، فعالانه دستکاری شود تا هدف مشروعیت‌بخشی و یا ترغیب اجتماعی را تأمین کند. **بارنز** و **بلور** در هیچ جای منظومه چشمگیر و پرنفوذ آثار کثیر مکتب ادینبورا نشان نداده‌اند که این امر چگونه امکان‌پذیر است.

ثانیاً به نظر ناهم‌ساز می‌آید که قائل شویم «کاملاً امکان دارد که دستگاه‌های معرفتی بازتاب جامعه باشند و هم‌زمان جهان طبیعت را مورد توجه خود قرار دهند» (**بلور**، ۱۹۸۲: ص ۲۹۳؛ تأکید اضافه شده)، و

با این وصف، «نظریه به کارگیری» فعالانه را مطرح کنیم. بلور پس از تلاشی مبتکرانه برای جذب و هضم کتاب دسته‌بندی بدوی^۱ دورکهمیم و موس، و استدلال برای آنچه به درستی نظریه بازتاب خواننده شده است، سخن خود را نقض کرده، قائل می‌شود که:

من طراح یا مدافع یک نظریه بازتاب نیستم. می‌توان آنچه را که طرح می‌کنم نظریه^۲ به کارگیری، نامید (بلور، ۱۹۸۴/۲: ص ۲۴۷).

ثالثاً از سر مباحثات در بحث می‌پذیریم که نقش ایفا شده توسط عوامل اجتماعی در الگوی شبکه «به‌طور خاصی روشن» است؛ زیرا شکاف یا فاصله‌ای میان درون‌ده تجربه و برون‌ده عقیده و نظریه وجود دارد و یا بدین سبب که «دسته‌بندی اولیه» بی‌کفایت است (بلور، ۱۹۸۴/۲: ص ۲۴۵). به علاوه، موافق نظر بلور فرض می‌کنیم که قضاوت درباره تشابه اشیا متغیر و بی‌ثبات است و بنابراین، آنها «همواره محتاج سازماندهی قراردادها هستند». همچنین گفته شده است که قراردادها را اهداف و منافع استقرار و استمرار می‌بخشند، اهداف و منافی که با عطف به آنها قراردادها را می‌توان فهم کرد، و به وساطت قراردادهاست که «می‌توان دسته مهم و غیرقابل حذفی از شرایط تالام را معادل منافع اجتماعی دانست» (همانجا). حال اگر موضع مکتب ادینورا این است که بلور می‌گوید، در این صورت قائل شدن به اینکه عاملین - یعنی دانشمندان - طبیعت را برای مقاصدی چون مشروعیت بخشیدن و کنترل اجتماعی فعالانه به کار می‌گرفتند، پرده از تلقی بسیار خامی از قراردادها برمی‌دارد. برای طرح پیشنهادی بلور، تنها دو امکان وجود دارد:

الف) اینکه قراردادها تأثیرپذیری^۲ شدیدی نسبت به منافع اجتماعی ما دارند به طوری که امثال بویل، لاوازیه، پرستلی، نیوتن، پاسکال و فارادی، و در واقع هر کس که اراده و امکانات لازم را در اختیار داشته باشد، می‌توانسته قراردادها و هنجارهای اجتماعی را بیچاند و خم کند به طوری که به نوبه خود، طبیعت را برای مشروعیت و کنترل اجتماعی به کار گیرد یا دستکاری کند تا در نتیجه، اهداف و منافع اجتماعی خاصی را نهایتاً تأمین کند. اینها چه اراذل اجتماعی - سیاسی دیوسیرتی بوده‌اند!

ب) اینکه عاملین اجتماعی - یعنی همان دانشمندان - می‌توانند به سهولت قراردادها را دور زده، از آنها اجتناب کنند. اینک می‌توانیم تبعات مهم و سخیف «نظریه به کارگیری» را ملاحظه کنیم. راه رفع این وضعیت بلاهت‌آمیز این است که مکتب ادینورا یا باید «نظریه به کارگیری فعالانه اجتماعی طبیعت» را رها کند یا باید قراردادها را از هرگونه نقش و کارکردی در الگوی شبکه‌اش، به‌طور کاملی خلع و عزل کند.

1 . primitive classification.

2 . susceptibility.

تلقی مکتب ادینبورا از دسته‌بندی در چهارچوب فهم خود از الگوی شبکه و سازگاری آن با آنچه **هسی** در این مورد می‌گوید تأسف‌انگیز است. **بارنز** قائل است که به سبب نقش شبکه در ارتباط بخشیدن میان عقاید ما، هرگاه این عقاید در معرض تصحیح پس‌خوردی قرار گیرند، همواره «راه‌های بدیل بسیاری برای تصحیح» آنها وجود دارد. همساز با این نظر، **بلور** اظهار می‌کند که در زمینه الگوی شبکه، «همواره امکان‌های بی‌پایانی برای دسته‌بندی مجدد» وجود دارد (**بلور**، ۱۹۸۲: ص ۲۷۸؛ تأکید اضافه شده). به علاوه، وی قائل است که نظم و تلائم معرفت ما به تشابهات و تفاوتات بستگی ندارد، بلکه به‌نحو تعیین‌کننده‌ای به تصمیمی همگانی جهت حفظ برخی دسته‌بندی‌ها یا نظم‌های قانون‌وار^۱ بستگی دارد. برخلاف این موضع، **هسی** اظهار می‌کند که «تشابه کافی نیست»، لیکن «اگر هیچ کدام» شبیه نباشند در این صورت روشن است که ارتباط توصیفی بین‌الانفسی ما هیچ‌گاه شروع نخواهد شد. از این روشن‌تر، **هسی** معتقد است که دسته‌بندی‌های اساسی نمی‌تواند به تمامی بستگی به خاستگاه فرهنگی داشته باشد. وی سپس تأکید می‌کند که قائل شدن به خلاف این، «یقیناً باورکردنی نیست» (**هسی**، ۱۹۸۰/۲: ص ۲۴۱). موافق با این موضع، وی به صراحت اظهار می‌کند که «همهٔ تشخیص‌های عمدهٔ تشابه‌های تجربی را نمی‌توان به نفع حفظ یک قانون مورد نظر، نادیده گرفت» (**هسی**، ۱۹۷۴: ص ۱۶).

در حالی که **بلور** «امکان‌های بی‌پایان برای دسته‌بندی مجدد» را ممکن می‌داند، **هسی** تصریح می‌کند که تبیین وی قراردادگرایانه نیست؛ به این معنا که «هر نظریه‌ای را می‌توان بدون توجه به شرایط تلائم بر واقعیات تحمیل کرد» (همانجا: ص ۴۳). به‌واقع، همان‌گونه که **اسمیث** استدلال کرده است «کاملاً امکان‌پذیر است که در صورت وجود حوزهٔ معینی از واقعیات و شرایط تلائم»، دسته‌بندی «منحصر به فردی» وجود داشته باشد (**اسمیث**، ۱۹۸۴: ص ۲۴۰). و من مایلیم بر این نظر بیافزایم که ضمن اینکه به‌وجود آمدن یک «دسته‌بندی منحصر بفرد» به‌طور مستحسنی قابل تصور است، حتی همین دسته‌بندی، تقدیر و بنابراین تجدیدنظرپذیر است و همواره چنین خواهد ماند.

یک بار دیگر، مقایسه تلقی **هسی** از دسته‌بندی در چهارچوب الگوی شبکه‌اش، به‌طور آشکاری با آنچه نظریه‌پردازان مکتب ادینبورا بدان نسبت داده‌اند تعارض دارد.

و اما برای ارزیابی تلقی مکتب ادینبورا از دسته‌بندی، دو مسأله باید راه‌حلی بیابند: نخستین مسأله به اندیشهٔ تصحیح پس‌خوردی **بارنز** راجع می‌شود، و دومین، به اندیشهٔ تصمیم جمعی **بلور** مربوط می‌شود. **بارنز** به‌طور کاملاً درستی اظهار می‌کند که آراء و عقاید جاری ما — و از جمله دستگاه دسته‌بندی ما —

«همزمان که بر جهان خارج عمل می‌کنیم و آن را مورد کاوش قرار می‌دهیم، به‌واقع در معرض تصحیح پس‌خوردی قرار دارد» (بارنز، ۱۹۷۶: ص ۱۲۲). از طرفی دیگر، بلور قائل است که همواره امکان‌های بی‌نهایتی برای دسته‌بندی مجدد وجود دارد (بلور، ۱۹۸۲: ص ۲۷۸). حال چنانچه بخواهیم قائل به نظریه به‌کارگیری اجتماعی طبیعت باشیم می‌توانیم به سهولت از تصحیح پس‌خوردی چشم‌پوشی کنیم؛ زیرا اولاً، عقیده یا دسته‌بندی موجود می‌باید نوعی منافع اجتماعی را تأمین کند و ثانیاً، امکان‌های بی‌نهایت برای دسته‌بندی مجدد، ما را سوق نمی‌دهد که عقیده خاصی را برگزیم یا وانهیم. به بیانی ساده‌تر، حاصل مقارنت نظریه به‌کارگیری و امکان‌های بی‌نهایت برای دسته‌بندی مجدد، فکر مستحسن تصحیح پس‌خوردی بارنز را عقیم و بی‌ثمر می‌کند.

از کار انداختن تصحیح پس‌خوردی، محدود به ناتوانی آن برای سوق دادن یا جهت دادن به سمت پذیرش دسته‌بندی یا عقیده خاصی نمی‌شود. همچنین، مایه ناتوانی آن در ردّ عقیده یا دسته‌بندی خاصی نمی‌شود. بدین ترتیب، تصحیح پس‌خوردی نه‌تنها نمی‌تواند ما را مددی برساند در اینکه عقیده یا دسته‌بندی‌ای را عجزاً 'صادق' بدانیم، بلکه همچنین کمکی نمی‌کند که دریابیم چه عقیده یا دسته‌بندی‌ای 'کاذب' است. بارنز تلقی ما را تأیید می‌کند؛ زیرا می‌افزاید که به علت وجود راه‌های بدیل کثیر تصحیح، استنباطات استقرایی مورد وساطت قرار گرفته ما «هرگز ما را مجبور به ترک هیچ عقیده خاصی نمی‌کند» (بارنز، ۱۹۷۶: ص ۱۲۲). اما اگر این تصحیح پس‌خوردی یک چنین جانور نحیف و ناتوانی است که به اصطلاح لاکاتوش - راهنمونی‌های ایجابی و سلبی‌اش^۱ می‌تواند موافق اهداف و منافع اجتماعی ما نادیده گرفته شود یا دستکاری شود، هدف از تلفیق آن در نظام نظری مکتب ادینبورا چیست؟ در صورتی که تأثیر پس‌خورد محیط فیزیکی به طور مؤثری خنثی شود عقاید و دسته‌بندی‌های موجود ما می‌توانند همان‌طور که بوده‌اند، بمانند و بقا یابند؛ زیرا یک بار دیگر یادآوری می‌کنیم که نظریه به‌کارگیری به ما می‌گوید که این عقاید در وهله نخست به سبب تأمین برخی منافع اجتماعی، از قبیل مشروعیت بخشیدن و کنترل اجتماعی، به‌وجود آمده و اخذ شده‌اند. بنابراین، اگر این منافع و افراد منتفع آن موجود باشند، با توجه به نظریه به‌کارگیری، هیچ علتی برای تغییر عقاید و دسته‌بندی‌های مان وجود ندارد. بنابراین، تغییر در آراء و عقاید و دسته‌بندی‌های علمی، همواره تابع تغییرات در اهداف و منافع اجتماعی افراد بوده است. جدای از سخیف و مهممل بودن بین چنین نتایج منطقی، آیا تاریخ علم چنین آراء به شدت نامستحسن معرفت‌شناختی را تأیید می‌کند؟

1 . positive and negative heuristic.

اینک رومی‌آوریم به مسأله دوم موضع مکتب ادینبورا دربارهٔ دسته‌بندی. بیاد بیاوریم که بلور اظهار کرده بود که نظم و انسجام معرفت ما بستگی به یک «تصمیم جمعی» دارد که برخی دسته‌بندی‌ها یا نظم‌های قانون‌وار را اخذ و حفظ کند. در اینجا - همچون مواضع دیگر - به نظر می‌رسد تعارضی واضح با نظریهٔ به‌کارگیری وجود دارد؛ زیرا در حالی که در نظریهٔ به‌کارگیری، عاملین طبیعت را به کار می‌گرفتند تا منافع اجتماعی جداگانه و مستقل خود را محقق سازند - بدون اینکه طبیعت هیچ‌گونه مقاومتی نسبت به این به‌کارگیری‌ها از خود نشان دهد - با مفهوم تصمیم جمعی کاوشگران حوزهٔ طبیعت، ما با وضعیت متفاوتی مواجه می‌شویم. به نظر من این مسأله قابل حل است اگر مکتب ادینبورا یکی از دو موضع را رها کند. با این وصف، مفروض دیگری وجود دارد و آن اینکه عنصر فردیت^۱ را که در نظریهٔ به‌کارگیری مضمراست و انهد و سپس نظریهٔ بکارگیری تعدیل شده را با آموزهٔ تصمیم جمعی ترکیب کند. حاصل را می‌توان به طور شایسته‌ای نظریهٔ بکارگیری جمعی طبیعت^۲ نامید. اینک که آموزهٔ تصمیم جمعی را با نظریهٔ تعدیل شدهٔ به‌کارگیری طبیعت سازگار و متلائم کرده‌ایم، با مشکل جدیدی مواجه شده‌ایم؛ بدین معنا که نظریهٔ به‌کارگیری جمعی طبیعت جدید می‌تواند مباحثات و تعاملات میان جامعهٔ علمی را از بحث، فی‌المثل، دربارهٔ تبیین مشاهدات پیش‌بینی نشدهٔ جدید یا اعوجاجاتی جدید به بحث در مورد اهداف و منافع جمعی که معطوف به نظام اجتماعی - سیاسی خاصی باشد استحاله کند. بیاد بیاوریم که مکتب ادینبورا مقرر داشته بود که کاوشگران حوزهٔ طبیعت، طبیعت را فعالانه برای نیل به اهداف و منافع اجتماعی خود از طریق توجیه، مشروعیت‌بخشی، و ترغیب اجتماعی نوعی نظام اجتماعی - سیاسی، به کار می‌گیرند. آنها پس از نیل به اجماعی بر سر نظام اجتماعی - سیاسی مطلوب خود، طبیعت را فعالانه به کار می‌گیرند تا به قول بلور «پیامی را که دیگران می‌باید جذب و هضم کنند، انتقال دهد» (بلور، ۱۹۸۴/۲: ص ۲۴۷). به عبارت دیگر، اگر این نظریهٔ بکارگیری جمعی را جامعهٔ علمی بپذیرد ما در آینده به جای مجلات و همایش‌های تخصصی فقط اجلاس‌های سیاسی و اعلامیه‌پراکنی سیاسی خواهیم داشت. اما به‌راستی، اگر معرفت علمی عاری از هرگونه واقع‌نمایی^۳ و حقیقت‌نمایی^۴ است و بنابراین «باید بخشی از فرهنگ، همچون سایر بخشها محسوب شود» (بارنز، ۱۹۷۶: ص ۱۲۴)، تبلیغات و جلسات سیاسی باید شکل کاملاً مقبولی از گفت‌وگو علمی برای مکتب ادینبورا باشد.

1. individuality. 2 . theory of collective of nature.
3 . representativeness. 4 . truthlikeness.

۴. نتیجه‌گیری

در این بخش، امهات مواضع و نکاتی را که له آن اقامه برهان کرده‌ایم، فهرست‌وار ذکر می‌کنیم.

(۱) برخلاف ادعای مکتب ادینبورا، معرفت‌شناسی علم **هسی** «از یک کاوش توصیفی روش‌شناختی تفاوت دارد»، و بالعکس، این معرفت‌شناسی «خصلتی ارزشی» داشته، ارزشهایی چون همسازی درونی منطقی و معقولیت را دربردارد.

(۲) برخلاف اسناد مکتب ادینبورا، **هسی** در کتاب ساختار خود یک نظریه معقولیت طبیعی ارائه نکرده است.

(۳) نظریه معقولیت مکتب ادینبورا از تحقق وعده خود، یعنی توصیف واقعیت اقتضانات استدلالی انسان‌ها، به دلایل متعددی خصوصاً «مسائل چستی اقتضانات» ناکام مانده است.

(۴) تفاوت اساسی میان نظریه‌های متساهل و نامتساهل معقولیت طبیعی، ارزشی بودن آشکار نظریه‌های نامتساهل است که ناگزیر تبیین غیرمقارن را لازم می‌سازد، در حالی که ارزشی بودن نظریه‌های متساهل فقط کمتر آشکار است.

(۵) انتخاب نظریه متساهل معقولیت طبیعی توسط **بارنز**، حکایت از ارزشی بودن این انتخاب می‌کند.

(۶) قائل شدن به آموزه تقارن با اصل موضوعه کردن این نظر که همه عقایدی که در امتداد باورهای نهادینه شده قرار دارند، به طور طبیعی معقولند صرف نظر از اینکه کدام قواعد، قراردادهای و موازین ارزیابی نظریه‌ها اقتضانات شناختی طبیعی مزعوم را وساطت کرده‌اند، یک مصادره به مطلوب ساده است.

(۷) تیر خلاص نظریه معقولیت طبیعی مکتب ادینبورا، ضرورت ارائه یک مجموعه از معیارهاست برای تمیز آراء نهادینه شده از تنوع‌های فرهنگی. مکتب ادینبورا از ارائه چنین مجموعه بنیادینی بازمانده است و در نتیجه نظریه‌اش عقیم است. اما چنانچه مبادرت به چنین کاری کرده بود، سیل‌بند در مقابل تبیین متغایر برداشته می‌شد و در نتیجه، آموزه تقارن را از جا کنده، با خود می‌برد!

(۸) در حالی که **هسی** «اصول مابعدالطبیعی نسبتاً پیشینی» را یکی از شرایط تلائم دقیق‌تر می‌شناسد، مکتب ادینبورا ابتدا این اصول را «اموری اجتماعی» می‌شناسد و سپس قائل می‌شود که این اصول دلالت بر «تصویر نامقبولی از رفتار انسان» دارد.

(۹) برخلاف نظر مکتب ادینبورا، در معرفت‌شناسی **هسی** هیچ اثر و دلالتی بر طرح منافع اجتماعی به منزله یکی از شرایط تلائم وجود ندارد.

(۱۰) مکتب ادینبورا هیچ‌گاه در آثار وسیع نظری خود نشان نمی‌دهد که چگونه موازین ارزیابی نظریه‌ها – از قبیل، تهور، وحدت، ثمربخشی، سادگی، همسازی منطقی، و تصویرپذیری – به طور فعالی به کار

گرفته شده‌اند تا اهداف و منافع اجتماعی را تأمین کنند.

۱۱) قائل شدن به اینکه نظام‌های معرفتی با *زتاب* جامعه هستند و همزمان نظریه به کارگیری فعالانه اجتماعی طبیعت را طرح کردن، منطقاً ناهم‌ساز است.

۱۲) نظریه به کارگیری فعالانه اجتماعی طبیعت حاوی نتایج مهم و سخیفی است؛ زیرا یا قراردادهای هنجارهای جامعه را تبدیل به بازیچه‌هایی در دست بازیگران زیرک و دارای اغراض سیاسی می‌کند یا آنها را عملاً بی‌اثر و ناتوان می‌سازد.

۱۳) مفهوم دسته‌بندی **هسی** به‌طور بنیادی با فهم و شناخت مکتب ادینبورا از این مفهوم در الگوی شبکه، تعارض دارد.

۱۴) تلقی مکتب ادینبورا از دسته‌بندی، به انضمام نظریه به کارگیری فعالانه اجتماعی طبیعت، مفهوم «تصحیح پس‌خوردی» *بارنز* و مفهوم «مقاومت تجربی جهان» **هسی** را کاملاً بی‌ربط و اثر می‌کند.

۱۵) نظریه به کارگیری اجتماعی طبیعت مکتب ادینبورا با آموزه «تصمیم جمعی» برای حفظ یک دسته‌بندی یا عقیده خاص تعارض دارد. چنانچه بنا باشد که آموزه «تصمیم جمعی» حفظ شود می‌توان برای رفع تعارض، یا نظریه به کارگیری را تعدیل یا آنرا طرد کرد. نظریه تعدیل شده به کارگیری جمعی طبیعت به نتایجی منجر می‌شود که کاملاً نامستحسن است.

جان کلام اینکه، کوشیده‌ام نشان دهم که تفسیرهای شدیداً نابجایی از نظریه علم **هسی**، الگوی شبکه، و تلقی وی از دسته‌بندی اشیا و از کلی‌ها وجود دارد؛ که نظریه معقولیت طبیعی مکتب ادینبورا از جهل قابل توجهی نسبت به مبانی آن، رنج می‌برد. از اینها گذشته، نه تنها این نظریه توصیف واقعیت نحوه استدلال انسانها نیست بلکه در واقع امر، گرانبار از ارزش است. حتی اگر بتوان بر این مسائل فائق آمد، نشان داده‌ام که این نظریه نمی‌تواند در نهایت همه عقاید را از جهت منزلت معقولیت، همسنگ و معادل کند، و بنابراین تبیین متقارن هنوز امکان‌پذیر نخواهد بود. همچنین، استدلال کرده‌ام که نظریه منافع مکتب ادینبورا حاوی پاره‌ای ناهم‌سازی‌هاست، و به علاوه، اگر این ناهم‌سازی‌ها اصلاح شود نظریه به دست آمده منجر به مهمالات سخیفی می‌شود.

1. BARNES, B. (1976) "Natural Rationality: A Neglected Concept in the Social Sciences", *Philosophy of the Social Sciences*, vol.6, no.2.
2. BLOOR, D. (1980) "Comments on Hesse's Work on Inductive Logic", Cohen, L.J. and Hesse, M.(Eds.).
3. BLOOR, D. (1982) "Durkheim and Mauss Revisited: Classification and the Sociology of Knowledge", *Studies in History and Philosophy of Science*. vol,13, no.4.
4. BLOOR, D. (1984/1) "The Strengths of the Strong Programme", in Brown, J.R.(Ed.).
5. BLOOR, D. (1984/2) "Reply to Smith", *Studies in History and Philosophy of Science*, vol.15.
6. BLOOR, D. (1988) "Rationalism, Suppernaturalism and the Sociology of Knowledge", in Hronszky, I., Feher, M., and Dajka, B. (Eds.) *Scientific Knowledge Socialized*, Akademiai Kiado, Budapest.
7. BROWN, J.R. (Ed.) (1984) *Scientific Rationality: the Sociological Turn*, Reidel, Dordrecht.
8. COHEN, L.J. and HESSE, M.(Eds.) (1980) *Applications of Inductive Logic*, Clarendon Press, Oxford.
9. DAVIDSON, D. (1974) "On the Very Idea of a Conceptual Scheme", in Davidson, D. (1984) *Inquiries into Truth and Interpretation*, Oxford University Press, Oxford.
10. DURKHEIM, E. and MAUSS, M. (1963) *Primitive Classification*, Cohen & West, London.
11. HESSE, M. (1974) *The Structure of Scientific Inference*, Macmillan, London.

12. HESSE, M. (1980/1) "What is the Best Way to Assess Evidential Support for Scientific Theories", in Cohen, L.J. and Hesse, M.(Eds.).
13. HESSE, M. (1980/2) "Reply to Bloor", in Cohen, L.J. and Hesse, M.(Eds.).
14. SMITH, J.W. (1984) "Primitive Classification and the Sociology of Knowledge: A Responce to Bloor", *Studies in History and Philosophy of Science*, vol.15, no.3.
15. ZIBAKALAM, S. (1997) "Relativism Due to a Theory of Natural Rationality", *Journal for General Philosophy of Science*, vol.28, pp.337-357.