

درس گفتارهای جامعه‌شناسی معرفت

حسین سوزنچی

- ۱..... درس گفتارهای جامعه‌شناسی معرفت
- جلسه ۱: جایگاه‌شناسی جامعه‌شناسی معرفت در منظومه دانشهای مربوطه ۱
- طبقه‌بندی علوم ناظر به معرفت و شناخت ۱
۱. علوم ناظر به خود معرفت: ۱
۲. علوم ناظر به هنجارها و قواعد حاکم بر معرفت ۴
- تکمله: تفاوت جامعه‌شناسی معرفت با معرفت‌شناسی و جامعه‌شناسی علم ۴
- مسائل اصلی جامعه‌شناسی معرفت ۵
- منبع بحث ۵
- پیشفرض‌های جامعه‌شناسی معرفت ۷
- جلسه ۲ (مقدماتی برای ورود به این عرصه) ۱۰
- بیان دو نکته تکمیلی قبل از ورود به بحث اصلی ۱۰
- نکته اول: نسبت جامعه‌شناسی معرفت و معرفت‌شناسی ۱۰
- نکته دوم: تفکیک تصور و تصدیق در معرفت‌شناسی، به عنوان الگویی برای تفکیکی در جامعه‌شناسی معرفت ۱۲
- آیا تفاوت جامعه‌شناسی معرفت و جامعه‌شناسی علم از سنخ تفاوت معرفت‌شناسی با فلسفه علم است؟ ۱۵
- فضای نسبی‌گرایی، مشکل مهم جامعه‌شناسی معرفت ۱۵
- الف) تفکیک دلیل و علت ۱۵
- ب) چگونگی ورود کم‌آسیب به وادی جامعه‌شناسی معرفت ۱۸
۱. مطالعه مجتهدپرور ۲۳
۲. جدی گرفتن محک‌ها و اولویت آنها بر متشابهات ۲۴
۳. پرهیز از تعمیم‌های ناروا و توجه به حوزه‌های مرتبط و متفاوت دیگر ۲۵

۴. تقدم تدقيق (نقادی) بر تحقیق ۲۷
۵. آمادگی همیشگی برای نقد شدن ۲۸
۶. توجه به فازی بودن عمده معرفت‌ها در ساحت علم حصولی ۲۹
۷. بهترین مدل تحقیق: موضوع محوری بر اساس تشابه شواهد (مقابل تجميع ظنون) ۳۰
۸. رشد کروی دانش بشری ۳۱
- جلسه ۳ (دورنمای کتاب + فصل اول: پیشاهنگان) ۳۳
- مقدمه ۳۳
- دورنمای کلی کتاب ۳۳
- بخش ۱: پیدایش جامعه‌شناسی معرفت ۳۳
- الف. پیشاهنگان ۳۴
- ب. جامعه‌شناسی معرفت کلاسیک ۳۵
- بخش دوم: جریانهای معاصر ۳۶
- بخش سوم: موضوعات امروزی و مباحث کاربردی جامعه‌شناسی معرفت ۳۸
- مباحث تفصیلی بخش اول ۳۹
- الف. پیشاهنگان ۴۰
- ۱- جنبش روشنگری، فلاسفه و ایدئولوگها ۴۰
- ۲- انقلاب، بازسازی و روح در تاریخ ۴۱
- ۳- مبارزه طبقاتی مارکس: ۴۲
- ۴- ساقی‌ها و منطق‌گریزی معرفت: ۴۳
- جلسه ۴ (دورکیم، دیلتای و زیمل) ۴۵
- ب- جامعه‌شناسی معرفت نوین ۴۵
- مقدمه: فضای شکل‌گیری نظریه‌های کلاسیک جامعه‌شناسی از منظر جامعه‌شناسی معرفت ۴۵
- مروری اجمالی بر فصول بند ب (جامعه‌شناسی معرفت نوین) ۴۷
- آگاهی جمعی، تفکر پیش منطقی، و بازنمودهای اجتماعی (دورکیم) ۴۸

۵۱ زیرمیل، وبر و تاریخ گرایی
۵۲ مقدمه اول: تاریخ‌گراها
۵۳ مقدمه دوم: کار مهم زیرمیل
۵۴ بحث اصلی: شروع بحث وبر
۵۶ جلسه ۵ (وبر و شلر)
۵۶ بخش اول: وبر
۵۶ مقایسه موضع وبر با دیلتای، دورکیم و مارکس
۵۶ ۱. در مقایسه با دیلتای
۵۸ ۲. در مقایسه با دورکیم
۵۸ ۳. در مقایسه با مارکس
۵۸ تصویر وبر از کنش و ارتباط آن با جامعه‌شناسی معرفت
۶۰ بخش دوم: شلر
۶۰ مقدمه
۶۰ گام‌های جامعه‌شناسی معرفت شلر
۶۰ گام اول: تدقیق مساله (تعیین نسبت‌های اجتماعی با شکل‌های معرفتی) از زاویه شکل‌های معرفتی
۶۲ گام دوم: تدقیق در این نسبت، این بار از زاویه ساختارهای اجتماعی
۶۲ گام سوم: نحوه تاثیر و تاثیر اینها بر هم
۶۴ گام چهارم: کاربست این مدل در فهم واقعیت اجتماعی
۶۴ گام پنجم: استفاده از جامعه‌شناسی معرفت در راستای اهداف روشنگری
۶۵ الف. مقایسه شلر با وبر (و دورکیم)
۶۶ ب. مقایسه شلر با مارکس
۶۶ مقایسه شلر با هوسرل
۶۷ جلسه ۶ (مانهایم)
۶۷ ارائه بحث مانهایم در هفت گام

- گام اول: رجوع به دیلتای در میانه شلر و وبر ۶۸
- نقد مانهایم بر شلر ۶۸
- شباهت مانهایم با شلر ۶۹
- مانهایم و مقایسه با کنت و وبر ۷۰
- گام دوم: استمداد از آلفرت وبر ۷۱
- گام سوم: ابعاد سه گانه معانی ۷۲
- گام چهارم: تفسیر اسنادی و تفاوتش با ایدئولوژی ۷۳
- تذکری درباره اشتراک لفظی در کلمه «ایدئولوژی»! ۷۳
- ایدئولوژی نزد مارکس و مانهایم ۷۴
- گام پنجم: بحث پیوستگی با هستی (ادامه تمایزها با مارکس و شلر) ۷۷
۱. شناخت بر اساس قوانین درونی تجربی و تاریخی تکامل پیدا نمی‌کند. ۷۷
۲. وضعیت وابستگی به هستی لزوماً در خدمت پوشاندن واقعیت نیست؛ بلکه به چشم‌اندازگرایی می‌انجامد. ۷۸
۳. تغییر جامعه شناختی «کارکرد» را ممکن می‌داند. ۷۸
۴. عدم انحصار جایگاه‌های فکری در دو طبقه و در منافع اقتصادی ۷۹
- گام ششم: نسبی‌گرایی دیلتای و علاج آن ۸۰
- گام هفتم: جهت‌گیری کارکردی به موضوع پژوهش (= کنشگران) ۸۱
- تکمله: جمع‌بندی‌ای از شلر و مانهایم ۸۲
- جلسه ۷: نظریه انتقادی ۸۴
- لوکاچ ۸۴
- تاثیر از مارکس ۸۴
- تاثیر از وبر ۸۶
- حرف اصلی لوکاچ ۸۶
- توضیح تفکر دیالکتیک ۸۷
- ادامه بحث لوکاچ ۸۹

۹۰	تاثیر لوکاج بر مکتب فرانکفورت
۹۰	هورکهایمر (۱۸۹۵-۱۹۶۹)
۹۴	جلسه ۸: جامعه‌شناسی معرفت آمریکایی
۹۴	مروری اجمالی بر فصل جامعه‌شناسی نوین
۹۵	چکیده‌ای از جامعه‌شناسی معرفت آمریکایی:
۹۶	جریان مهاجران:
۹۷	جریان تحت تاثیر آلمانی:
۹۸	جامعه‌شناسی آمریکایی:
۹۸	۱-سامنز:
۱۰۴	۳- مید
۱۰۹	۴- بلومر :
۱۱۰	۵- ویلیام آیزر تامس
۱۱۱	جلسه ۹ (شوتس)
۱۱۱	شاکله بخش دوم کتاب کنوبلاخ
۱۱۱	ساخت معنا دار دنیای اجتماعی
۱۱۲	مقدمه‌ای در باب هوسرل
۱۱۵	خلاصه کار شوتس از حیث نسبتش با گذشتگان
۱۱۵	الف) در ادامه هوسرل
۱۱۶	ب) در زاویه وبر
۱۱۷	سیر تفصیلی کار شوتس به گزارش کنوبلاخ
۱۱۷	گام اول: استفاده از هوسرل
۱۱۸	گام دوم (تصرف در وبر) تطبیق این مدل پدیدار شناسانه بر تجربه زمان برای تغییری در مفهوم کنش
۱۱۹	گام سوم عمل اجتماعی آنجاست که عمل به «خود دیگر» ارجاع داده شود.
۱۲۰	گام چهارم: شرح و بسط اینکه چگونه فهم اجتماعی مقدم بر آگاهی هوسرلی است

- گام پنجم: تفاوت ذخیره معرفت اجتماعی با ذخیره معرفت ذهنی‌ای که جنبه اجتماعی دارد ۱۲۳
- جلسه ۱۰: «ساخت اجتماعی واقعیت» ۱۲۴
- چرا تئوری ساخت اجتماعی واقعیت مهم است؟ ۱۲۵
- تفاوت ساخت اجتماعی واقعیت با دیگر نظریات مشابه ۱۲۵
- امکانات کنش: ۱۲۶
- توضیح مراحل ساخت واقعیت ۱۲۹
- جلسه ۱۱: مروری انتقادی بر جریان غربی ۱۳۴
- جلسه ۱۲: تحلیل انسان در افق کنش و فراتر از کنش ۱۴۰
- سیر بحث ۱۴۰
- ۱) انسان ۱۴۱
- مقدمه ۱۴۱
- الف. تحلیل انسان فراتر از کنش ۱۴۴
- نقد مواضع غربی (بحث سلبی) ۱۴۴
- نقطه ضعف تکامل داروینی در حوزه انسان‌شناسی ۱۴۵
- بحث ایجابی ۱۵۱
- نکته: چرایی ناتوانی غربی‌ها از تحلیل انقلاب ما ۱۵۳
- ب. تحلیل انسان در ساحت کنش ۱۵۶
- جلسه ۱۳ (تحلیل معرفت برای خروج از برساختگی) ۱۶۴
- مروری بر بحث‌های گذشته ۱۶۴
- نحوه کلان مواجهه ۱۶۴
- تکمله‌ای درباره‌ی گزینه جنسی در هویت آدمی ۱۶۵
- بحث معرفت و امکان معرفت غیربرساختگی ۱۶۶
- جلسه ۱۴ (تحلیل واقعیت و جامعه برای خروج از برساختگی) ۱۷۱
- واقعیت و برساخته بودن آن ۱۷۱

۱۷۲ نقد
۱۷۲ الف- نقد فلسفی (پارادوکسیکال بودن)
۱۷۳ ب- نقد تجربی
۱۷۳ واقعیت اجتماعی (جامعه)
۱۷۴ مساله غایت مشترک
۱۷۵ جمع بندی

جلسه ۱: جایگاه‌شناسی جامعه‌شناسی معرفت در منظومه دانشهای

مربوطه

در میان مجموعه دانش‌هایی که حول موضوع علم شکل گرفته‌اند، جامعه‌شناسی معرفت یکی از پیچیده‌ترین و دشوارترین آنهاست. عدم درک درست صورت مسئله - به جهت فقدان منابع لازم و عدم جامعیت منابع موجود- نیز بر دشواری آن افزوده است.

با این حال لازم است قبل از ورود به بحث، جایگاه جامعه‌شناسی معرفت در میان منظومه دانش‌هایی که درباره موضوع «علم» شکل گرفته‌اند بخوبی تبیین شود.

طبقه‌بندی علوم ناظر به معرفت و شناخت

در میان منظومه علوم، برخی علوم هستند که از ساحت‌های گوناگون و متنوع، به خود موضوع علم نظر می‌کنند که به طور کلی می‌توان آنها را به دو دسته تقسیم نمود: (لازم به ذکر است این تقسیم مبتنی بر استقرایی است که در میان رشته‌های علمی مربوط به علم و معرفت انجام شده، و در جایی بدین مطلب تصریح نشده است. در واقع پس از مواجهه با این رشته‌های مختلف موجود، سعی شده دسته بندی منطقی‌ای از آنها ارائه شود)

۱. علوم ناظر به خود معرفت:

موضوع این دسته از علوم، خود معرفت و کشف چیستی و ماهیت آن، بدون لحاظ لوازم بیرونی آن است.

این دسته از علوم خود به دو دسته علوم تقسیم می‌شود.

۱-۱- علمی که به معرفت به عنوان واقعیتی در میان سایر واقعیت‌ها نظر می‌کنند و می‌خواهند درباره معرفت به‌مانند یک واقعیتی در میان واقعیتها بحث نمایند.

الف: معرفت به مثابه واقعیتی مادی و در افق ماده: بر اساس این نگاه، معرفت به عنوان امری مادی مورد توجه قرار می‌گیرد و مثلاً نوعی رفتار فیزیولوژیک در ذهن آدمی است. (علمی مانند فیزیولوژی ذهن، مغزپژوهی مبتنی بر علم اعصاب، و اغلب علمی که با عنوان «علوم شناختی» (cognitive knowledge) شناخته می‌شوند).

ب: معرفت به مثابه یک واقعیت روانشناختی و در افق و ساحت روان: مانند روانشناسی شناخت، و تا حدود زیادی علم‌النفس فلسفی

ج: معرفت به مثابه واقعیتی اجتماعی و در افق زندگی اجتماعی: بر اساس این نگاه علم و معرفت به عنوان یک پدیده و واقعیت اجتماعی، و با روش‌های متعارف در جامعه‌شناسی مورد مطالعه قرار می‌گیرد. (این زاویه نگاه به علم، پدید آورنده جامعه‌شناسی علم است که در آن به ساختارهای علم، نهادهای علم، چگونگی گسترش و تبادل علم پرداخته می‌شود. چه بسا با اندکی تسامح بتوان جامعه‌شناسی معرفت را هم اینجا قرار داد)

د: معرفت به مثابه واقعیتی متافیزیکی و در افق وجودشناسی: از این نظرگاه، علم با نگاهی فلسفی مورد بحث قرار می‌گیرد و در آن از مسائلی چون واقعیت وجودی داشتن علم و وجود ذهنی، اتحاد عاقل و معقول و... بحث می‌شود.

به بیان دیگر این‌ها همه نتایج تاملات گوناگون درباره ذات معرفت است که دانشمندان هر یک به گونه‌ای به علم نظر کرده و درباره آن نظر داده‌اند.

نکته: اشتباه مهمی که در اغلب این علوم مشاهده می‌شود این است که چون سخنان درستی در مورد ساحت مورد نظر خود مطرح می‌کنند، گمان می‌کنند که تمام ساحت واقعیت علم همان چیزی است که آنها بررسی کرده‌اند و می‌کوشند تمام حقیقت علم را به ساحت مورد مطالعه خود فروبکاهند.

۱-۲- علوم که به معرفت از حیث خود معرفت و با لحاظ و فرض معرفت بودنش می‌نگرند.

این دسته از علوم به این موضوع می‌پردازند که چه چیزی، این چیزی را که ما به آن معرفت می‌گوییم، معرفت کرده است. ویژگی خاص علم و معرفت - در مقابل همه واقعیت‌های دیگر که حیث نفسانی داشته و به عنوان حقیقتی مستقل بررسی می‌شوند- این است که علم واقعیتی است که متن واقعیتش «حکایتگر از امر دیگر» است و بناچار دارای متعلق است. (مانند تصورات ذهنی که الزاما حکایتگر از امری ماورای خود هستند و اگر آن متعلق، نباشد، این تصور ذهنی اصلا وجود نمی‌یابد). فعلا در اینجا بحث از درست یا نادرست بودن آنچه علم به ما می‌نماید نیست (چه اینکه ممکن است آن تصور، یک تصور وهمی؛ یا آن تصدیق، از سنخ خرافات باشد)، بلکه این حیثیت علم (شامل همه تصورات و تصدیقات ذهنی) مدنظر است که به عنوان امری حاکی از امر دیگر نظر می‌شود.

این دسته از علوم نیز خود بر دو قسمند:

الف: علوم که دغدغه اصلی آن ذات معرفت، بماهو معرفت و حکایتگر است. در این دسته از علوم به این سوال پرداخته می‌شود که آیا معرفت مفروض، واقعا معرفت هست و واقعا از مابه ازایی در ورای خود

حکایت می‌کند یا خیر؟ یعنی آیا معرفت مفروض واقعا حکایتگر از واقع هست یا خیر و اگر واقعا از واقعیتی حکایت می‌کند، این حکایتگری چگونه است؟ به عبارت دیگر در اینجا به حاق معرفت و نسبت آن با واقعیت - و نه نسبت آن با امر دیگر - پرداخته می‌شود.

علمی که ناظر به نسبت علم و معرفت با ورای خود هستند خود دو دسته‌اند.

دسته اول: معرفت‌شناسی یا اپیستمولوژی: در معرفت‌شناسی، نسبت معرفت و واقعیت (واقعی

بودن معرفت) از آن حث که در فرد (فاعل شناسا به منزله یک فرد مدرک) است، پرداخته می‌شود.

دسته دوم: جامعه‌شناسی معرفت، نسبت ذات معرفت (و در واقع همان نسبت معرفت و واقعیت)

از آن حیث که در جامعه حاصل می‌شود، می‌پردازد. به عبارت دیگر حیثیت بین الازدهانی بودن علم

در بستر یک جامعه، این شاخه از علم را به بررسی رابطه ذات معرفت و ذات جامعه واداشته است.

جامعه‌شناسی معرفت، با پذیرش وجود رابطه‌ای جدی بین معرفت و جامعه به دنبال تبیین رابطه این

دو است.

توضیح آنکه در گذشته، معرفت به عنوان امری فردی مطرح، و این‌گونه سوال می‌شد که چگونه

«علم به موضوع شناخت» برای «فاعل شناسا» حاصل میشود؛ (درک موضوع شناسایی توسط فرد +

ارجاع و یافتن فرد شناسنده، موضوع شناسایی را) این سوالی بود که کانت به آن پرداخت.

اما پس از آن و در قرن بیستم، این سوال بدین صورت مطرح شد که فرد چگونه در بستر اجتماعی

به موضوع شناخت و معرفت بین الازدهانی دست پیدا می‌کند. به عبارت دیگر سوال اصلی کانت، که

ناظر به درک شخصی موضوع شناسایی بود (چگونه معرفت من به واقع ممکن است)، کاملاً رنگ و

بوی اجتماعی گرفت به تحقیق در این باره تبدیل شد که «چگونه ممکن است فرد، چیزی را درک

کند که تنها تجربه او نیست، بلکه تجربه هرکس دیگر هم می‌تواند باشد و هست». به عبارت دیگر،

چگونه معرفتی مشترک بین همه افراد به دست می‌آید. در اینجا دیگر به علم به عنوان خروجی مغز

یا ذهن یک متفکر نظر نمی‌شود، بلکه به عنوان آنچه از درون ساختارهای جامعه پدید می‌آید،

نگریسته می‌شود. در واقع، اینها معتقدند که ارتباط فرد با موضوع شناسایی، در بستر اجتماعی است

که معرفت حصولی بین الازدهانی را رقم می‌زند، و اساساً در عالم انسانی، معرفت با حیثیت انتقال‌پذیری

به غیر است که اهمیت خاص دارد.

ب: علمی که ساختارهای درونی حاکم بر معرفت، چه ساختارهای صوری (پیشین مانند منطق، و پسین

مانند روش شناسی) و چه ساختارهای مادی (محتوایی) را بررسی می‌کنند. ظاهراً فلسفه علم نیز در همین جا

جای می‌گیرد. دغدغه اصلی فلسفه علم، به یک معنا، بررسی علم از حیث برخورداری‌اش از یک ساختار

محتوایی است. فلسفه علم، به علم به عنوان نظام معرفتی (همانند فیزیک و اقتصاد، نه بمثابة تک گزاره) نظر کرده و علم را در فضای برخورداری از ساختار محتوایی و نظم گزاره‌ها مد نظر دارد.

۲. علوم ناظر به هنجارها و قواعد حاکم بر معرفت

این دسته از علوم، به معرفت به عنوان پدیده مورد مطالعه نمی‌نگرند، بلکه قواعد و هنجارهایی را که پیرامون علم شکل می‌گیرند مورد مطالعه قرار می‌دهد. این دسته از علوم خود به دو دسته قابل تقسیم است:

۱-۲- فردی: دانش‌هایی که اخلاق و قواعد رفتاری لازم برای یک فرد در یک رشته علمی خاص را بررسی می‌کنند (مانند اغلب شاخه‌های اخلاق حرفه‌ای، مثلاً اخلاق پزشکی)

۲-۲- اجتماعی: علمی که با نگاهی از بیرون به جهت دهی و سیاستگذاری در حوزه‌های علمی مشغولند. مانند رشته سیاستگذاری دانش و فناوری.

تکمله: تفاوت جامعه‌شناسی معرفت با معرفت‌شناسی و جامعه‌شناسی علم

اگرچه از توضیحات فوق، تا حدودی معنای جامعه‌شناسی معرفت و نسبت جامعه‌شناسی معرفت با معرفت‌شناسی و جامعه‌شناسی علم معلوم شد، اما با توجه به ظرافتهایی که هست توضیح بیشتری درخصوص مرز این دو با جامعه‌شناسی معرفت می‌تواند به فهم بهتر حوزه محل بحث کمک کند.

در معرفت‌شناسی مساله اصلی، تامل درخصوص رابطه فرد (به عنوان فاعل شناسا) و معرفت است اما در جامعه‌شناسی معرفت، مساله به سوال از رابطه جامعه (بستر شکل‌گیری معرفت) و معرفت تغییر می‌یابد. اینجا همان جایی است که معرفت‌شناسی از جامعه‌شناسی معرفت جدا می‌شود. اینکه هر دو در باره ذات معرفت بحث می‌کنند آنها را در یک دسته قرار می‌دهد، اما تکیه آنها بر نسبت معرفت با فرد و یا با جامعه است که نقطه افتراق و جدایی آنها محسوب می‌شود.

از سوی دیگر، در جامعه‌شناسی معرفت، سخن از نسبت حاق معرفت با ذات جامعه و چه بسا بر ساخته بودن معرفت توسط جامعه است؛ در نتیجه موضوع آن از جامعه‌شناسی علم بسیار عمیقتر می‌شود. اگر چه جامعه‌شناسی علم، علم را در ذات اجتماع تنیده می‌بیند و می‌خواهد رابطه آن را با جامعه تبیین کند، اما باز هم موضع آن از افق جامعه‌شناسی است. مطالعه علم توسط جامعه‌شناسی علم، چیزی فراتر از مطالعه آن به عنوان پدیده‌ای در میان پدیده‌های اجتماعی نیست (و لذا مثلاً یک رویکرد در جامعه‌شناسی علم ممکن است رویکرد پوزیتیویستی باشد که بخواهد علم را به عنوان یک پدیده اجتماعی با روش تجربی مورد بررسی قرار دهد) و

لزوماً به حاق علم و معرفت و نسبت این واقعیت با واقعیتی به نام جامعه نمی‌پردازد، در حالیکه مباحث جامعه‌شناسی معرفت، از جنس مباحث فلسفی، و انتزاعی‌تر است. به تعبیر دیگر، در جامعه‌شناسی علم، به علم به عنوان پدیده‌ای بمثابه سایر پدیده‌ها و نهادهای اجتماعی نظر می‌شود و تلاش می‌شود تا ساختارها و نهادها و... آن تبیین شود، در حالیکه در جامعه‌شناسی معرفت، به خود معرفت و علم نگاهی مستقل انداخته و تلاش می‌شود تا نسبت میان معرفت و ذات جامعه تبیین شود و در پی بیان نسبت ذات معرفت و ذات جامعه است. در مجموع جامعه‌شناسی معرفت ذیل جامعه‌شناسی علم تعریف نمی‌شود، بلکه حداکثر این است که جایگاه آن در امتداد جریان معرفت‌شناسی تعریف شود؛ اما جامعه‌شناسی علم ممکن است متأثر از بحثهای جامعه‌شناسی معرفت باشد، بلکه بر اساس نگاهی که معرفت را کاملاً زاییده جامعه می‌داند، جامعه‌شناسی علم به معنای مصطلح آن، می‌تواند به عنوان یکی از موضوعاتی که ذیل جامعه‌شناسی معرفت قابل بررسی است تعقیب شود (چنانکه آقای کنوبلاخ چنین موضعی اتخاذ کرده است)

مسائل اصلی جامعه‌شناسی معرفت

منبع بحث

ما مبنای بحث خود را کتاب «مبانی جامعه‌شناسی معرفت» نوشته آقای هویرت کنوبلاخ، ترجمه کرامت‌اله راسخ قرار می‌دهیم و عموماً هم از معادل‌سازی‌های آقای راسخ برای کلمات استفاده می‌کنیم و اگر از معادل جدیدی خواستیم استفاده کنیم تذکر داده خواهد شد.

آقای کنوبلاخ مسائل اصلی جامعه‌شناسی معرفت را در سه مساله خلاصه کرده است که چه‌بسا بتوان گفت اینها گام‌های جامعه‌شناسی معرفت هستند که به نحوی هر یک پس از دیگری قابلیت طرح شدن دارد. آنها عبارتند از:

۱. خصلت اجتماعی (= جامعه‌جویی = sociality) تا چه میزان در شکل‌گیری ذات معرفت موثر است و چگونه؟ (در اینجا جامعه‌شناسان معرفت می‌خواهند توجه دهند که معرفت فردی نبوده و خصلت اجتماعی جزو ذات معرفت است.)

۲. این جامعه‌جویی و خصلت اجتماعی معرفت، چه اندازه واقعیت و هویت معرفت را رقم زده است (تعیین‌شدگی اجتماعی)؟ به عبارت دیگر آیا جامعه تعیین‌کننده نوع معرفت هست یا خیر؟ (social determinism) آیا جامعه معرفت را متعین می‌سازد و مهر خود را بر معرفت می‌زند یا خیر؟

که در اینجا دو مبنای نظری در مقابل هم وجود دارد:

الف: دیدگاه اول ارتباط جامعه و معرفت را از نوع ارتباط همبسته (correlationistic) می‌داند. بدان معنا که جامعه و معرفت دو مقوله جداگانه و مستقل هستند که البته بر روی هم اثر گذاشته و از هم تاثیر می‌پذیرند.

ب: دیدگاه دوم ارتباط معرفت و جامعه را از نوع ارتباط سازگار [درونی‌شده، درهم‌تنیده] (integrative) می‌داند. این بدان معناست که معرفتی مستقل از جامعه و جامعه‌ای مستقل از معرفت وجود ندارد. معرفت، درونی‌جامعه‌ای و جامعه، درونی‌معرفت است. بر اساس پذیرش این مبنا، تعیین شدگی تامی از جانب جامعه نسبت به معرفت وجود دارد و معرفت صرفاً همان چیزی است که توسط جامعه تولید شده است. در این فضاست که معرفت، به کنش (پراکسیس، عادت‌واره، گفتمان) ارجاع می‌شود؛ و واقعیت اجتماعی، برساخته‌ی معرفت می‌گردد.

۳. بین معرفت و عقیده چه مرز و نسبتی وجود دارد؟

مسئله اصلی در اینجا آن است که آیا معرفت نابی که قابل دستیابی باشد، جدای از معرفتی که محصول شرایط اجتماعی است (و آن را عقیده نام می‌نهند) وجود دارد یا خیر؟ و اگر معرفت نابی هست چگونه از جامعه‌جویی در امان مانده است؟ آیا منشأ فردی در زیست‌جهان (کسب شدن توسط ذهن خودم) و منشأ فرهنگی (کسب شده از راه تعامل با دیگران) است که عامل تمایز این دو است؟ و آیا زیست‌جهان می‌تواند از تاثیرپذیری فرهنگ مصون باشد، یا زیست‌جهان انسان، پدیده‌ای بشدت فرهنگی - اجتماعی است.

توضیح آنکه عقیده همان باور خاص و شخصی است. جامعه‌شناسی معرفت در اینجا این سوال را پیش می‌کشد که آیا می‌توان عقیده‌ای داشت که بر اساس واقعیت - و نه بر اساس خصلت‌های اجتماعی - شکل گرفته باشد؟ به عبارت دیگر آیا دستیابی به واقعیت ناب ممکن است یا خیر؟ (تقابل بین عقیده و ادراک، اول بار توسط افلاطون مطرح شد که ادراک حسی را معرفت معتبر ندانسته و معتقد بود که ادراک حسی، عقیده است؛ و ادراک واقعی، که از متن واقع حکایت می‌کند، همان ادراک مُثُل است) در واقع، جامعه‌شناسی معرفت این سوال را مطرح می‌کند که آیا با وجود عقیده، چیزی به نام ادراک واقعی و معتبر هم باقی می‌ماند که فاعل شناسا از طریق آن، به واقعیت ناب، دست یابد یا خیر؟ از همین جا بحث از درست و نادرست، و اینکه «آیا درست و نادرستی وجود دارد، یا اینکه همه چیز، از منظر من شناسا، درست است» پیش می‌آید.

در واقع یک مساله مهم این است که اگر کسی به معرفت ناب دست یابد، چگونه می‌تواند آن را به دیگران منتقل کند. اگر این معرفت ناب به عنوان امری شخصی پذیرفته شود، به معنی انکار حیثیت بین‌الذهانی علم

است، و اگر بر حیثیت بین‌الذهانی تاکید شود، آنگاه چگونه این امری که قوامش را از قبول و اعتبار جمعی اذهان گرفته، مرتبط با متن واقعیت بدانیم. اگر معرفت معتبر، همان معرفت بین‌الذهانی باشد، واقعی بودن به اعتبار جامعه است و جامعه باید آن را با حیثیت بین‌الذهانی بپذیرد تا به آن معرفت گفته شود. پس خاستگاه اجتماعی است که معرفت را معتبر می‌کند، و اگر اعتبار معرفت وابسته به جامعه شد، مطابقت با واقع چه نقشی را ایفا می‌کند و چگونه سنجیده می‌شود؟

همچنین در اینجا با بروز رویکردهای پراگماتیستی، صحبت از مفید و غیر مفید هم به میان می‌آید. در این صورت عقیده هر امر غیر مفید، و معرفت هر نوع دانش مفید است. خلاصه آنکه جامعه شناسان معرفت از این تقابل دوگانه بحث می‌کنند و به دنبال آن هستند که آیا مرزی بین عقیده و معرفت می‌ماند یا خیر؟

پیشفرض‌های جامعه‌شناسی معرفت

آقای کنوبلاخ در اواخر کتاب، مساله پیشرفتهای علوم شناختی و ارتباط دادن شناخت با مغز (تفسیری کاملا ماتریالیستی از شناخت) را مطرح می‌کند، و توضیح می‌دهد که اگر مدعیات آنها درست باشد، موضوعی برای جامعه‌شناسی معرفت نمی‌ماند؛ زیرا معرفت به یک پدیده مادی محض فروکاسته می‌شود. در قبال آنها، مطالبی را مطرح می‌کند که معتقد است اینها شواهدی هستند بر اینکه بحث جامعه‌شناسی معرفت کنار گذاشتنی نیست و بحثهای مغزشناسی هرچقدر هم پیشرفت کند ما را از جامعه‌شناسی معرفت بی‌نیاز نمی‌کند و همچنان باید به این رشته پرداخته شود.

به نظر می‌رسد این شواهد ایشان را بتوانیم به عنوان پیشفرضهایی که جامعه‌شناسی معرفت، وجود خود را وامدار اینهاست قلمداد کنیم. اینها را از این جهت تذکر می‌دهم که در خصوص این چهار مطلب در جامعه‌شناسی معرفت موجود تقریبا جوابهای دگمی اتخاذ شده است و ما با تردیدافکنی در حصر پاسخ به این پاسخها و ارائه نظریه‌های رقیب می‌توانیم فضای این رشته را دگرگون کنیم و از مشکل نسبی‌گرایی‌ای که این رشته با وضعیت کنونی‌اش بر ما تحمیل می‌کند خارج شویم؛ لذا آنها را با عنوان پیش فرض مطرح می‌کنم و در مقابل هریک در حد یک جمله به جایگزینهای محتمل این بحث اشاره می‌کنم که شاید ان‌شاءالله در پایان این سلسله مباحث به بسط اینها بپردازیم.

تعبیر کنوبلاخ این است که: «جامعه‌شناسی معرفت دست‌کم دارای چهار موضع است که در این چهار موضع، شناخت دارای ویژگی «اجتماعی» و همچنین «فرهنگی» است:» خلاصه این چهار موضع (ص ۵۱۵-۵۱۶) چنین است:

۱. انسان در بدو ورود به دنیا شناخت بالفعل [توانایی شناخت] بسیار ناچیزی دارد (کسی فیلسوف به دنیا نمی‌آید) و بخش بسیار بزرگی از معرفت خود را از هم‌نوعان می‌گیرد. [نظریه‌های رقیب: (۱) عالم ذر؛ و (۲) نظریه تذکر افلاطون. اشکال معرفتی: چرا می‌تواند معرفت زبانی را فرابگیرد اما انسان می‌تواند، مساله‌ی فطری بودن زبان و ساختارهای معرفت]

۲. زمانی می‌توان از معرفت با معنا سخن گفت که دیگران بتوانند آن را بفهمند (ویژگی بین‌الذهانی معرفت) یعنی اصولاً «معنادار» بودن مفاهیم و معرفت‌ها زمانی بدست می‌آید که دیگران بتوانند آن را بفهمند. [نظریه رقیب: اتحاد عاقل و معقول، افاضه عقل فعال؛ اشکال: آیا همه به ساحت مشترکی بر نمی‌گردیم؟ که چون به آن ساحت بر می‌گردیم، می‌توانیم همدیگر را بفهمیم، نه چون از بستر دیگران این معانی را گرفته‌ایم؛ یعنی بین‌الذهانی بودن در اتحاد عاقل و معقول و عقل فعال ایجاد می‌شود نه درون متن جامعه.]

۳. ما انسان‌ها، معرفت را بوسیله مقوله‌های اجتماعی و فرهنگی از پیش موجود (بویژه زبان) دریافت می‌کنیم. به عبارت دیگر برای شناخت هرچیز، از ابتدا به اشیاء جایگاهی داده‌ایم که معرفت آنهاست. بدین ترتیب شیء اصلاً بوسیله جایگاهی که از بیرون به آن اعطا می‌شود شناخته می‌شود و قبل از آن واجد هویتی نیست. [اشکال: آیا این مقوله‌ها، جعل محض است؟ یا ادراک نفس‌الامری‌ای است که فعلاً در هر زبانی این اندازه منضبط شده است که کار ما را راه بیندازد و تفاوت زبان‌ها در میزان منضبط کردن و مرز کشیدن در مورد نفس‌الامرهایی است که بدان دست یافته‌اند و لذا تفاوت آنها، تفاوت در چشم‌اندازهای به واقعیت از حیث میزان بهره‌ای که هریک گرفته، می‌باشد؛ که آن مقدار بهره‌ای را که گرفته، درست در زبان منعکس می‌کند و اشکال این است که عرصه‌هایی را که نگرفته، به جای اینکه سکوت کند، انکار می‌کند؛ لذا اگر منطقاً فرض وجود زبانی (یا مجموعه زبان‌ها) که همه ظرفیت‌هایش در حکایت از نفس‌الامر به فعلیت درآید و آنگاه هیچ شناخت ناقصی نداشته باشد، محال نیست؛ و معصوم کسی است که یک زبان را تا نهایتش احاطه دارد (امیر کلام است) و در نتیجه به همه زبان‌ها و همه معرفت‌های حصولی ممکن، تسلط تام دارد]

۴. در عین قبول [اولاً] امکان تمایز حوزه‌های معرفتی (مثلاً: تجربی، زیبایی‌شناختی، دینی و ...) - بر خلاف پوزیتیویست‌ها که از همان ابتدا همه حوزه‌های غیرتجربی را از دایره معرفت خارج کردند- و [ثانیاً] اینکه

فضاهای معرفتی الزاما اجتماعی نیست (مثل رویای فردی)، [و با توجه به اینکه قبلا گفتیم که بحثمان بر سر «معرفت بامعنا» است و معنا در زمینه بین الاذهانی و در ساحت زبان محقق می‌شود]، زمانی محصول آن فضای معرفتی [= آن ادراک حضوری] به معرفت تبدیل می‌شود که به لحاظ اجتماعی برای آنها قراردادهایی وجود داشته باشد. اصولا این زبان است که معرفت را رقم می‌زند و زبان هم قالب‌های از پیش تعیین شده است که در سطح جامعه حضور دارد. [نظریه رقیب: آیا زبان صرفا قراردادهای فرهنگی بشری است یا ممکن است وضع الهی در کار باشد [ولو حتی از باب فاعلیت طولی ما در ذیل فاعلیت الهی «الفعل فعل الله و هو فعلنا»] و لذا دارای نفس الامر باشد؟ یعنی آیا مقوله‌های زبانی جعل محض است یا یک گونه مداخله از ماوراء آن رویداد رخ داده است و آیا نفس‌الامریتی برای زبان می‌توان مطرح کرد؟]

خلاصه نکته مهم اینکه در فضای جامعه‌شناسی تلقی اصلی این است که اصولا معرفت در فضای اجتماع است که معرفت می‌شود. این زبان، و علم حصولی ناشی از حیات اجتماعی است که معرفت را بدست می‌دهد. به نظرم اصل این مطلب تفتن خوبی است که اصولا تفاوت انسان با حیوانات در صرف ادراک حضوری، و یا حتی پیدایش یک تصویر حصولی در ذهن نیست، (چرا که بعید نیست حیوان هم واجد اینها باشد) بلکه تفاوت عمده آن است که انسان از زمانی انسان شد و متمایز از سایر حیوانات، که توانست معرفت خود را برای نسل بعد از خود در قالب زبان باقی بگذارد. (به لحاظ معارف دینی هم حضرت آدم، جایگاه ویژه خود را بر اساس درک اسماء به دست آورد: و علم آدم الاسماء کلها؛ و خدا هم در خالقیت انسان، بر علم وابسته به بیان و متن تاکید ویژه‌ای دارد: خلق الانسان، علمه البيان / الذی علم بالقلم، علم الانسان ما لم يعلم) به هر حال یک مساله بسیار مهم برای جامعه‌شناسی معرفت این است که این زبان است که معرفت را رقم می‌زند و زبان هم قالب‌های از پیش تعیین شده است که در سطح جامعه حضور دارد؛ فلذا جامعه‌شناسی معرفت به دنبال کشف رابطه ذات معرفت با ذات جامعه است.

جلسه ۲ (مقدماتی برای ورود به این عرصه)

سه سوال اصلی در کتاب کنوبلاخ مطرح شده بود که کنوبلاخ در کتاب خود غیر از سه سوال اصلی مربوط به جامعه‌شناسی معرفت، چندین سوال فرعی نیز مطرح کرده است (ص ۲۷) که می‌توانیم به گونه‌ای آنها را به سوالات اصلی و بویژه سوال سوم برگردانیم. نکته اصلی سوال سوم این است که: اگر معرفت امری بین‌الذهانی است، پس بین‌الذهانی بودن است که به معرفت اعتبار می‌بخشد، که در این صورت کل معرفت تبدیل به یک پدیده اجتماعی می‌شود نه پدیده‌ای شخصی. یعنی اعتبار معرفت شناختی آن به آدم‌هایی است که به آن اعتبار می‌بخشند.

بیان دو نکته تکمیلی قبل از ورود به بحث اصلی

نکته اول: نسبت جامعه‌شناسی معرفت و معرفت‌شناسی

در دسته بندی مربوط به جدول رشته‌های مربوط به معرفت، جامعه‌شناسی معرفت بسیار نزدیک به معرفت‌شناسی است.

معرفت‌شناسی در حال بررسی نسبت بین فاعل شناسا و معرفت است درحالی‌که جامعه‌شناسی معرفت بدنبال بررسی ذات جامعه و معرفت است. یعنی درصدد بررسی معرفتی است که توسط جامعه در حال انتقال است و از سوی دیگر جامعه نیز ساختار خودش را بر آن اعمال می‌کند.

همچنانکه می‌دانید ما لفظ را در ازای معنا؛ و همچنین مفهوم را در ازای مصداق داریم. حال این سوال مطرح است که آیا معنا و مفهوم یکی هستند یا دوتا؟ در نگاه اول به نظر می‌رسد اگر معرفت را در نسبت با لفظ بنگریم به آن مفهوم گفته می‌شود اما اگر آن را در نسبت با واقعیت خارجی بنگریم به آن معنا می‌گوییم؛ و شاید بتوان گفت اینها دو زاویه معرفت‌شناسی و زبان‌شناسی است که جامعه‌شناسی معرفت به هر دو می‌خواهد به صورت توأمان نظر کند.

معرفت‌شناسی شدت ناظر به رابطه مفهوم و مصداق بحث می‌کند. یعنی دغدغه معرفت‌شناسی این است که آیا این معرفتی که در ذهن ماست مطابق با واقع است یا خیر؟ چه نسبتی با خارج برقرار می‌کند؟

زبان‌شناسی ناظر به رابطه لفظ و معنا (در نگاه آلمانی) یا دال و مدلول (در نگاه فرانسوی) بحث می‌کند و می‌خواهد بفهمد چگونه با این الفاظ آن معانی (یا مدلول‌ها) را منتقل می‌کنیم و معنا و مدلول چگونه در قالبهای لفظی یا ساختارهای زبانی مستقر می‌شود.

اما چه بسا بتوان گفت جامعه‌شناسی معرفت در حال مشاهده نسبت مفهوم و معناست. مفهوم یک امر شخصی است اما معنا کاملاً خصلت بین‌الذهانی دارد و این معنایی که خصلت بین‌الذهانی دارد، نه تنها واسطه در حصول یکسری معرفت‌ها [= مفهوم‌ها] برای ما است بلکه در شکل‌گیری معرفت‌های ما هم نقش جدی ایفا می‌کند. در واقع، این معانی، مهمترین عنصر یا ساختار تحمیل‌کننده از سوی جامعه به معرفت هستند چگونه این ساختارها، معرفت را دستکاری می‌کنند؟

با یک مثال می‌توان این اثرگذاری زبان در اصل معرفت را توضیح داد. ظاهراً رنگ «آبی» در زبان فارسی وجود نداشته و دو سه قرن است وارد زبان فارسی شده است (در کل اشعار حافظ و سعدی کلمه «آبی» به معنای «رنگ آبی» وجود ندارد (جستجو از طریق <http://ganjoor.net>) ظاهراً بر همین اساس است که فیروزه‌ای را هم قدما سبز فیروزه‌ای می‌نامیدند. یعنی رنگ آبی در دل رنگ سبز فهمیده می‌شد. وقتی شما به چیزی می‌گویید سبز، درحقیقت دریافت حسی (یا ادراک خودت را) مقوله‌بندی کرده‌اید که با این مقوله‌بندی ادراک خاصی نسبت به رنگ سبز پیدا می‌کنید. به گونه‌ای که همه سبزه‌ها را به یک شکل می‌بینید و بین آنها با آبی فرق می‌گذارید. اما زمانی که لفظ آبی در یک زبان وجود ندارد افراد آن زبان وقتی واقعیت را مقوله‌بندی می‌کردند همه سبزه‌ها و آبی‌های ما را یک کاسه می‌کردند و اگر کسی می‌خواست چیزی را که مخاطبش ندیده توصیف کند و کلمه سبز را به کار می‌برد مخاطب به تمایز اشیای آبی و سبز پی نمی‌برد و از آن مهمتر وقتی ما چیزی را با مفهوم سبز در ذهن خود ثبت می‌کنیم بعد از گذشت زمان طولانی یادمان می‌رود کجای طیف سبز بود اما می‌دانیم قرمز نبود؛ حالا کسی که در زبانش آبی و سبز ما یکی است وقتی زمان طولانی می‌گذرد ببینید چقدر واقعیتها با هم خلط می‌شود. یعنی این معنا یا معرفتی که ما از واقع بدست می‌آوریم بشدت تحت تاثیر این قالب زبانی است که ابعاد اجتماعی بر آن اثرگذاری می‌کند؛ و اینجاست که نسبت معرفت و جامعه خیلی واضح است و جامعه‌شناسی معرفت به این مسائل می‌پردازد.^۱

۱. اینجا از آنجایی است که می‌توان کاربرد اصول فقه را در جامعه‌شناسی معرفت دید. چرا که مسئله بررسی نسبت لفظ به معنا را در آنجا می‌توان بخوبی بحث کرد.

خلاصه اینکه جامعه‌شناسی معرفت دارد بررسی می‌کند که جامعه چگونه و در کجاها دارد بر معنای درون ذهن من اثر می‌گذارد و جامعه در جایی که دارد بر معنای ذهنی ما تعینات ایجاد می‌کند بسیار اثرگذار بر معنا خواهد بود.

جامعه‌شناسی معرفت این مسئله برایش مهم است که بداند آیا بعد از تحلیل ساختارهای اجتماعی و اثر آن بر معنا، آیا نسبتی بین معنا و واقع باقی می‌ماند؟ از اینجا است که به معرفت‌شناسی نزدیک می‌شود. در حقیقت جامعه‌شناسی معرفت از سمت لفظ به معرفت و مفهوم ورود یافته، اما معرفت‌شناسی از سمت مفهوم به سراغ فاعل شناسا می‌رود که البته از آنجا که این فاعل شناسا، شخصیتی اثرپذیر از جامعه است، رگه‌هایی از جامعه‌شناسی معرفت در معرفت‌شناسی یافت می‌شود. در حقیقت جامعه‌شناسی معرفت در مرز معرفت‌شناسی از سویی، و جامعه‌شناسی و زبان‌شناسی، از سوی دیگر قرار می‌گیرد. بعبارت دیگر معرفت‌شناسی متفاوت و متمایز از جامعه‌شناسی و زبان‌شناسی است و از آن، فاصله قابل توجه و مرز مشخصی دارد اما جامعه‌شناسی معرفت در بین آنها و بسیار نزدیک به هر دو قرار دارد. البته چنانکه بعداً خواهیم دید برخی از ساخت‌گرایان معتقدند که جامعه و معرفت و زبان یک چیزند که از منظر آنها مرزی بین جامعه‌شناسی و معرفت‌شناسی و زبان‌شناسی نخواهد ماند.

نکته دوم: تفکیک تصور و تصدیق در حوزه معرفت‌شناسی، به عنوان الگویی برای تفکیکی در حوزه جامعه‌شناسی

معرفت

همچنانکه می‌دانید علم به دو قسم حصولی و حضوری تقسیم می‌شود و نوع حصولی‌اش هم به دو قسم تصور و تصدیق تقسیم می‌شود. علمی که بین انسانها انتقال می‌یابد، علم حصولی است. اما این سوال وجود دارد که بالاخره علم تصور است یا تصدیق؟ ظاهراً در منطق و فلسفه به نحو خام هر دو را علم می‌دانند: در

یک نکته‌ای که در اینجا جای تامل دارد این است که آیا ساختار زبانی چیزی را بر ما تحمیل کرد یا ما در زبان‌های مختلف به کشف‌های مختلف (کمتر و بیشتر) می‌کسیم و در زبانها آن کشف را منعکس می‌کنیم. اگر دقت شود، هر واژه‌ای نسبت به بیرون خودش کاملاً طرد دارد اما نسبت به حوزه درون خودش ابهام دارد. سبز، قرمز را طرد می‌کند، اما تا وقتی با کلمه آبی متمایز نشده، واجد آبی هم هست اما همین که واژه آبی در زبان وارد شد، حالا آبی را هم طرد می‌کند اما هنوز در طیف رنگها سبز پسته‌ای از سبز سیر متمایز نشده است؛ در حالی که این تمایز در نفس الامر رنگها وجود دارد و اگر زبان یک قوم این تمایز را برقرار کرد، دقت مفهومی افراد قوم را بیشتر کرده است نه اینکه لزوماً نسبی‌گرایی از آن نتیجه شود. فتامل]

بحث‌هایی که گفته می‌شود که علم صورت ذهنی است، صورت خیالی است یا صورت عقلی است یا اتحاد عاقل و معقول است و غیره... در این نوع تعاریف درحقیقت مدل تصویری از علم در مد نظر ماست؛ اما در جایی که علم را در مطابقت با واقع تعریف می‌کنیم یا شرط علم، صادق بودن یا کشف واقع باشد و مواردی از این دست، در این نوع تعاریف در حقیقت مدل تصدیقی از علم در ذهن می‌باشد.

بعنوان مثال استاد مصباح وقتی از زاویه تصدیقی وارد می‌شود و آن را مهم می‌داند دیگر تصور را اصلا علم نمی‌داند. اما وقتی از این سمت - که می‌خواهید ماهیت ادراک را تحلیل کنید- وارد شوید، بشدت رویکردهای تصویری مهم می‌شود به گونه‌ای که دیگر تصدیق را هم تصور موضوع، محمول و نسبت میان آن دو تعریف می‌کنید (یعنی گویی تصدیق به تصور فروکاسته می‌شود). اما همینجا هم اختلافات جدی هست: آیا تصدیق مجموع موضوع و محمول است؟ یا عبارت از مجموع موضوع، محمول و نسبت است یا تصدیق، موضوع، محمول، نسبت و حکم است؟ مثلاً می‌دانید که علامه طباطبایی حکم را فعل نفسانی می‌داند و کاری می‌داند که ما انجامش می‌دهیم (از جنس فعل است، نه انفعال، در حالی که علم از جنس انفعال است) و آن را بی‌ارتباط با حقیقت علم می‌داند.

به نظر می‌رسد در فضای کلی و در یک تحلیل منطقی، هم تصور و هم تصدیق هر دو علمند بدین صورت که وقتی از سوی بررسی خود ادراک به آن می‌نگرید علم تصویری پررنگ تر می‌شود، و وقتی که از سوی مطابقت با واقع بنگرید نوع تصدیقی آن بسیار پررنگ می‌شود. می‌دانیم که اقسام در عین اینکه قسیم همدیگر (متباین) هستند در مقسم باهم مشترک‌اند، توجه به این نکته در تحلیلها خیلی کمک می‌کند. این نوعی وحدت در عین کثرت است. اقسام از جهت اینکه قسیم همدیگرند متباینند و در عین حال هر دو از یک مقسم مشترک صادر شده‌اند. با این توضیح شاید دیدگاه صحیح این باشد که هم تصور علم است و هم تصدیق؛ و این دو واقعا از جهتی با هم متباینند و نمی‌توان آنها را به هم ارجاع داد؛ اما از این جهت که هر دو علمند و مقسم مشترکی دارند در علم بودن واحدند. با این حال، دانستن اینکه این بحث از سنخ تصویری است یا تصدیقی باعث می‌شود که راحتتر بتوانید در فهم مطلب پیش بروید.

همانطور که میدانید منطق از سطویی^۱ نه بخشی است و حال آنکه بوعلی در اشارات منطق جدیدی تدوین کرده است که دو بخشی است (بوعلی منطق شفا را در همان فضای نه بخشی ارائه کرده است و مرحوم مظفر این دو را با محوریت منطق دویخشی تلفیق نموده است) که یکی منطق تعریف است و دیگری منطق حجت؛ که هر کدام قواعد مستقل مخصوص به خود با انواع متفاوت را دارند و در واقع از همین دوگانه تصور و تصدیق

ریشه می‌گیرند. ضوابط حاکم بر تعریف غیر از ضوابط حاکم بر استدلال است در عین حال هیچکدام ناقض دیگری نیست. از چالش‌های اساسی این است که ما بديهی را در تصدیق تعریف می‌کنیم و سپس می‌خواهیم در تصورات هم بديهی قائل شویم. تصور بديهی یعنی چی؟ ضابطه‌اش چیست. آیا تصویری که با دیدن حاصل شود، بديهی است یا تصویری که به هیچ تصور دیگر نتواند ارجاع یابد بديهی است، یا ...؟

حال با توجه به این نکات، وقتی وارد بحث جامعه‌شناسی معرفت می‌شوید متوجه خواهید شد که یک دسته از مسائل و بحث‌ها از سنخ اولی (شبه علم به منزله تصور) است و دسته‌ی دیگر از بحث‌ها از سنخ بحث دومی (شبه علم به منزله تصدیق) است که توجه به این نکته مهم مانع از خلط بحث‌ها در جامعه‌شناسی معرفت می‌شود.

مثلا بحث نسبت معنای ادراک شده با ساختارهای اجتماعی و زبانی در حقیقت توضیح جامعه‌شناسی معرفت از منظر بحث اول است؛ اما بحث اثرگذاری جامعه در تصدیق و اذعان به یک گزاره (علمی)^۲ در حقیقت توضیح جامعه‌شناسی معرفت از منظر بحث دسته دوم می‌باشد.^۳

۲. گاهی این حرف را علامه طباطبایی به گونه‌ای می‌پذیرد که شما تصور می‌کنید که اصل نسبی‌گرایی را از آن درآورده است. مثلا علامه در مقاله ششم از کتاب اصول فلسفه در فضای اعتباریات این محور را کاملا باز می‌کند و آقای مطهری نیز در مقدمه این مقاله بیان می‌دارد که علامه این بحث‌ها را مطرح کرده است تا مرز بین گزاره‌های حقیقی و اعتباری را بفهماند و نسبی‌گرایی را مربوط به حوزه اعتباریات معرفی نماید و نه حقایق. اما آنچه بحث ایشان را یکدفعه پیچیده می‌کند این است که علامه در ادامه، گویی علم را هم یکی از اقسام اعتباریات می‌داند یعنی ما تصویرمان را به عنوان واقع اعتبار می‌کنیم. پیچیدگی‌اش از این جهت است که طبق مبنای علامه، شما وقتی که اذعان یا تصدیقی را انجام می‌دهید درحقیقت دارید یک فعل نفس را انجام می‌دهید و فعل نفس هم غیرارادی فرض ندارد. درحقیقت وقتی فعل نفس شد آنگاه اعتبار من هم در آن دخالت دارد یعنی من دارم کاری را انجام می‌دهم که می‌توانم آنرا انجام ندهم. خوب این دیگر می‌شود حرف‌های فرهنگستان و اینکه اراده در همه باورها موثر است و قس علی هذا. که انشاء... شاید در جلسات آخر به آن پردازیم.

۳. بحث آقای کنوبلاخ درباره دو مدل اصلی نگاه به علم (مدل تجسمی (معرفت، تصویر شیء موضوع آن است) و گزاره‌ای (معرفت گزاره حقیقی است) مبانی جامعه‌شناسی معرفت، ص ۲۰) به نظر می‌آید اشاره همین نکته فوق باشد. ایشان از رواقیون تا کانت و ایدآلیستها را ناظر به مدل اول و ارسطو و لایب‌نیتس را ناظر به مدل دوم می‌داند.

آیا تفاوت جامعه‌شناسی معرفت و جامعه‌شناسی علم از سنخ تفاوت معرفت‌شناسی با فلسفه علم است؟

می‌دانیم که دو رشته متمایز داریم به نام معرفت‌شناسی و فلسفه علم:

- موضوع معرفت‌شناسی گزاره‌ها یا واحدهای معرفتی است. (مانند این گزاره‌ها: آیا گزاره تجربی معتبر است؟ آیا گزاره نقلی معتبر است؟ آیا درک ما با واقع مطابق است؟)
- موضوع فلسفه علم نظام‌های معرفتی است. (مانند: فیزیک، شیمی، اقتصاد، فقه و ...)

حال این سوال مطرح است که آیا تفاوت جامعه‌شناسی معرفت با جامعه‌شناسی علم از جنس همین تفاوت

بین معرفت‌شناسی و فلسفه علم است؟

به نظر می‌رسد که اینها دو اصطلاح دیگرند. در واقع آن تقسیم ناشی از این بود که محور تقسیم «خود ادراک» بود که به عنوان واحد معرفتی یا نظام معرفتی ملاحظه می‌شد. اما اینجا محور تقسیم «حیث اجتماعی معرفت» است و لذا دو کلمه «معرفت» و «علم» به عنوان دو امر اجتماعی ملاحظه می‌شوند. البته در جایی ندیدم که کسی به این تفاوت تصریح کند و برخی بحثهای جامعه‌شناسی علم را به عنوان شاخه‌ای از جامعه‌شناسی معرفت آورده‌اند (مانند همین کنوبلاخ) یا بالعکس؛ اما وقتی انسان نوشته‌های این دو را مقایسه می‌کند می‌تواند بگوید در جامعه‌شناسی علم، خود علم را بعنوان یک پدیده اجتماعی در نظر گرفته‌اند و آن را به لحاظ جامعه‌شناسی مورد بررسی قرار می‌دهند؛ اما در جامعه‌شناسی معرفت، بدنبال بررسی این موضوع هستند که ذات واقعی بنام معرفت با ذات واقعی بنام جامعه چیست و این دو چگونه در حال تعامل و ارتباط است؟ در واقع، جامعه‌شناسی علم به تحلیل‌های جامعه‌شناختی نزدیکتر است و جامعه‌شناسی معرفت شناسی به تحلیل‌های فلسفی.

فضای نسبی‌گرایی، مشکل مهم جامعه‌شناسی معرفت

جا دارد به این مسئله تأکید شود که ادبیات جامعه‌شناسی معرفت به گونه‌ای است که بشدت انسان را نسبی‌گرا می‌کند. لذا بیان برخی نکات در این درس برای رهایی از افتادن در دام نسبی‌گرایی و شکاکیت لازم است:

الف) تفکیک دلیل و علت

دکتر سروش بحثی را «در باب علت و دلیل» در انتهای کتاب فربه‌تر از ایدئولوژی و هم در انتهای کتاب

فلسفه علم‌الاجتماع آورده است که:

پذیرش مطلب گاهی تابع علت است و گاهی تابع دلیل. یعنی گاهی اوقات پذیرش مطلبی از طرف شما تابع یک دلیل است و گاهی هم بدون دلیل مطلبی را پذیرفته‌اید. مثلا خرافات را که دلیل موجهی ندارد، اما در عین حال، یک انگیزه و عاملی باعث می‌شود که فرد آن را بپذیرد. سروش نام آن را علت می‌گذارد.^۴ نکته مهمی که توضیح می‌دهند این است که اگر کسی برای مطلب خود دلیل داشته باشد همان برای پذیرفتن مدعایش کافی است و لو اینکه هر انگیزه دیگری هم داشته باشد؛ اما زمانی موجه است که پای بحث از انگیزه‌ها و عوامل غیرمعرفتی را در پذیرش یک امر باز کنیم که دلیل‌گوینده واقعا دلیل نباشد.

نکته قابل استفاده از این مطلب برای جامعه‌شناسی معرفت این است که وجود ریشه‌های غیرمعرفتی برای پذیرش یک معنا منطقا مستلزم انکار ریشه‌های معرفتی برای آن نیست. دانستن این نکته از این جهت مهم است که در جامعه‌شناسی معرفت - که بشدت بدنبال یافتن ریشه‌های غیرمعرفتی یک معرفت است - ما از خطر انکار معرفت‌های درست مصون نگه داشته خواهیم شد. و به همین ترتیب، اگر همه حرف‌های شما در مورد حقیقتی درست هم باشد منطقا دلیل نمی‌شود که علاوه بر آنها، ریشه‌های غیرمعرفتی‌ای برای پذیرش آن مطلب در شما وجود دارد/ندارد؛ و بالعکس، اگر وجود عوامل غیرمعرفتی در شکل‌گیری یک باور را بتوان نشان داد، منطقا دلیل نمی‌شود که آن باور، دیگر نسبتی با حقیقت ندارد. پس تلازمی بین وجود «ریشه‌های غیرمعرفتی یک باور» با عدم «دستیابی به حقیقت» در کار نیست. در جامعه‌شناسی معرفت علت‌های غیرمعرفتی آنقدر پررنگی می‌شود که افراد تصور می‌کنند که حصول معرفت صرفا تحت تاثیر همین علت‌های غیرمعرفتی است؛ و خطرش این است که افراد وقتی در باورهای افراد (خصوصا باورهای دینی) عناصر پررنگ و ریشه‌های غیرمعرفتی فراوان بدست می‌آورند، کلا آن را یک پدیده غیرمعرفتی می‌پندارند.

حالا خود دکتر سروش در همین مقاله ناخودآگاه مرتکب همین اشتباه می‌شود. یعنی اگر بپذیریم که عناصر غیرمعرفتی هم در پذیرش مطلب گاه دخالت دارند (که سخن درستی است) منطقا نتیجه نمی‌شود که «پذیرش مطلب را به دو قسم گذر معرفتی (گذر منطقی) و گذر روان‌شناختی (یا جامعه‌شناختی) تقسیم کنیم^۵ و همواره خود را هنگام قضاوت درباره آرای دیگران بین این دو شق محصور ببینیم.

۴. آقای ملکیان برای آن دو تعبیر بهتری را بکار می‌برد. او آنها را «علت معرفتی» و «علت غیرمعرفتی» نامیده است.

۵. «گذر منطقی» همان نتیجه منطقی دلیل یا دلایل می‌باشد. در مقابل «گذر روان‌شناختی» (یا جامعه‌شناختی) را داریم. این نکته که فرد به خاطر یک عامل روان‌شناختی (مثلا عادت یا ترس یا ...) و نه ضرورتا بر اثر حرکت منطقی ذهن، یک نتیجه را بگیرد «گذر روان‌شناختی» می‌نامند. (مثلا کسی با دو مقدمه‌ی «الف، ب است» و «ب، ج است» اثبات کرد که

در حقیقت، این تقسیم، هر چند «به لحاظ منطقی» شق سومی ندارد (چون علی‌الغرض، گذر روان‌شناختی (یا جامعه‌شناختی) معادل هرگونه گذر غیر معرفتی دانسته شد)، اما در عالم واقع و «به لحاظ جامعه‌شناختی» ممکن است به شق سومی برسیم: با بررسی مردم در می‌یابیم که مردم حقایق و شناخت خود را نه فقط بر مبنای ریشه‌های غیر معرفتی یا ریشه‌های معرفتی، بلکه گاهی بصورت تلفیقی از هر دو (باهم) در خود می‌یابند. اتفاقاً اغلب ما هم یافته‌هایمان از نوع شق سوم است. مثلاً دلیل مسلمان بودن اغلب ما، یکی پدر و مادر خوب و متدین است و دیگر هم علم ما است. لذا اگر شما پنج دلیل برای اثبات خدا داشته باشید و کسی تمام این پنج دلیل شما را رد کند آیا فکر می‌کنید بلافاصله در وجود خدا شک خواهید نمود؟!

شک نخواهید نمود؛ بلکه نهایتش خواهید گفت که باید بررسی بیشتری در این مورد انجام دهم.

اما آیا چون چنین هستیم، پس واقعا هیچ دلیلی دلیل نیست؟

خیر، زیرا اگر بررسی‌هایتان همچنان بی‌حاصل بماند حتی اگر در یک خانواده مذهبی هم بزرگ شده باشید، کم‌کم در وجود خدا شک می‌کنید.

ثمره بحث را با یک پرسش می‌توان نشان داد:

اگر کسی به چیزی به خاطر تلقین محیطی باور داشت بعد با جستجوی منطقی دلیلی بر آن هم یافت، آیا این باور فقط محصول تلقین محیطی است یا محصول تعامل این دو؟ و اگر دومی است، آیا محتمل نیست که حتی اگر آن تلقین هم کاملاً زودده شود باز همان دلیل پشتوانه‌ای برای بقای اعتقاد به آن باور خواهد بود؟ خلاصه کلام اینکه در جامعه‌شناسی معرفت به شما نشان می‌دهند که چه اندازه عناصر جامعه‌شناختی در باورهای عمومی ما وجود دارد؛ اما اینکه وجود اینها لزوماً به معنای بی‌اعتباری معرفت‌شناختی آن باورها باشد نیازمند دلیل مستقلى است.

«خدا هست». حال اگر ما با نشان دادن اینکه «الف، ب نیست» نتیجه بگیریم که «خدا نیست» دچار «گذر روان‌شناختی» شده‌ایم. زیرا اگر دلیل شما رد شود فقط مدعای شما مشکوک می‌شود نه آنکه رد شود. یعنی نتیجه این نمی‌شود که پس «خدا نیست» بلکه نتیجه فقط این است که «دلایلتان در اثبات خدا غلط بود». این همان مغالطه رد دلیل بجای رد مدعاست که یک گذر روان‌شناختی است زیرا معمولاً ما به لحاظ روان‌شناختی ما از رد دلیل رد مدعا را نتیجه می‌گیریم. گذر روان‌شناختی یعنی آنکه انسان نتیجه را بر مبنای گذر منطقی بدست نیاورد بلکه بسبب تأثیرات روان‌شناختی بدست می‌آورد. (البته گاهی هم تأثیرات جامعه‌شناختی سبب اتخاذ نتیجه غلط می‌شود که در آن صورت می‌توان آن را «گذر جامعه‌شناختی» نامید).

بله، نشان دادن هر ریشه غیر معرفتی امکان تزلزل آفرینی در باور مربوطه را مهیا می‌کند؛ اما زمانی تزلزل کامل در آن می‌افکند که بتواند نشان دهد هیچ عامل معرفتی هم در کار نبوده است (یعنی همه ادله شخص هم مخدوش است) در حالی که غالباً با همان گام اول (شواهد دخالت عناصر غیر معرفتی) نتیجه‌ای از جنس گام دوم (عدم وجود عناصر معرفتی) را می‌گیرند و این خودش مصداقی از ارتکاب خلط دلیل و علت است.

ب) چگونگی ورود کم‌آسیب به وادی جامعه‌شناسی معرفت

هنگامی که ما قصد داریم وارد یک حوزه مطالعاتی یا فضای معرفتی جدید بشویم این ورود دو گونه می‌تواند باشد: فضای کلاسیک آن، یا در مجموع مورد قبول ماست و یا خیر.

اگر با ادبیات توماس کوهن بخواهیم سخن بگوییم منظور از «فضای کلاسیک علم»، همان «علم عادی» است. تمام نظام‌های آموزشی اعم از دانشگاهی و حوزوی، شیعه و سنی، مسلمان و سکولار، و ... فرضشان بر این است که فضای کلاسیک خودشان اجمالاً قابل قبول است. یعنی مطالبی که گذشتگان تاکنون گفته‌اند هرچند که اشتباهاتی هم داشته‌اند اما در مجموع درست بوده است لذا آنها را یاد گرفته و در همین فضا آنها را بعداً مورد نقد قرار می‌دهیم. اگر هم بعداً بخواهد نقد بقدری باشد که «بحران»ی ایجاد کند و «پارادایم» جدیدی را رقم بزند و علم را بطور کامل متحول نماید باز لازم است که در ابتدا فضای کلاسیک موجود مورد مطالعه قرار گیرد. در جایی که «فضای کلاسیک علم»، مورد قبول است، در گام اول به سنت‌های پژوهشی موجود عمل می‌کنیم. یعنی تلمذ نموده و طبق روال موجود تحصیل علم را آغاز می‌کنیم. در این ادبیات علم کاملاً خودجوش بوده و توصیه بردار نیست. به عبارت دیگر، هر طور که اساتید آن رشته بگویند درس می‌خوانیم؛ کتاب‌ها را به ترتیبی که اساتید بفرمایند، می‌خوانیم. اختلافات اساتید هم در این زمینه جزئی است. در فضای علم عادی شما در فضای یک پارادایم در کسب علم پیشرفت می‌کنید. البته ممکن است خود شما کسی باشید که قرار است بعداً در علم عادی، بحرانی را ایجاد نماید. یعنی خلاهای برجسته‌ای را پیدا کنید که به عنوان متفکر برجسته همه چیز را بهم بریزید. (همانند کاری که تاحدودی ملاصدرا و شیخ اشراق نسبت به قبلی‌ها کردند). اما باز شروع کارتان از همراهی با فضای کلاسیک بوده است.

اما در حالت دوم (حالتی که فضای کلاسیک حوزه مطالعاتی مربوطه، به هر دلیلی اجمالاً مورد قبول شما نیست) شما چه می‌توانید بکنید؟ مثلاً فرض کنید عده‌ای معتقد به وجود ارواح خبیثه‌ای هستند و تمام معالجات پزشکی را بر این اساس انجام می‌دهند و شما در حالی که (بر اساس دلیل موجهی) وجود چنین ارواح تاثیرگذاری را منکرید، می‌خواهید از روشهای معالجه آنها سردرآورید. یا مثلاً قصد دارید نزد آتئیست‌ها

(منکران خدا) ادله رد خدا را بخوانید تا از منطق آنها آگاه شوید. خوب فضای علمی کلاسیک آنها در مجموع مورد قبول شما نیست. حتی گاهی اوقات شما یک بعنوان یک فرد تازه وارد در این فضای علمی جدید، احساس می‌کنید که ضرورت دارد که کسی مثل ملاصدرا یا شیخ اشراق در آن حوزه علمی پیدا شود که فضای قبلی را به نحو مطلوبی به هم بزند. یعنی به بحران‌زا بودن علمی، آگاهی اجمالی دارید اما توان بحرانی کردن آن را ندارید، چه برسد به ایجاد یک «علم عادی» دیگر. اینجا تکلیف چیست؟ حال که قصد ورود به چنین فضای آسیب‌زایی دارید چه باید بکنید؟ طبیعی است که هریک از این حوزه‌ها برای خود برنامه درسی مشخص و مرتبی دارند که باعث استیلای علم خودشان می‌شود. در واقع از طرفی نگرانیم مبادا با تن دادن به برنامه درسی آنها و در فضای آنها نفس کشیدن، کاملاً مثل آنها شویم؛ از طرف دیگر، به هر دلیلی ورود جدی و عمیق در آن عرصه را بر خود لازم می‌دانیم.

به نظر می‌رسد با توجه به نکاتی که در ابتدا درباره غلبه فضای نسبی‌گرایی در این رشته گفته شد (و فرض هم بر این است که نسبی‌گرایی در مجموع یک بیراهه است زیرا حداقل اینکه خودش را نابود می‌کند) این رشته را این گونه باید دید و لذا در اینجا قصد داریم نکته‌هایی را جهت ورود بدون آسیب در این حوزه‌های معرفتی مطرح نماییم.

در این وضعیت‌ها دو آسیب جدی شما را تهدید می‌نماید.

- اول آنکه در آن فضا تدریجاً هضم شوید و به طور کامل در آن حوزه فرورفته و بدان معتقد و ملتزم شوید.
- دوم آنکه فعالیت‌های شما هدر رود. که این خود دو وجه دارد.

۱. **انفعال محض:** این وضعیت که بسیار فراوان در میان طلاب رشته‌های مختلف دیده می‌شود، فرد در

آشفته‌گی باقی می‌ماند و همه چیز را بشکل غرولند زیر سوال می‌برد و به این شیوه، خود را اقناع می‌کنند. فرقی با هضم در این است که در آن حوزه فرو نمی‌رود اما عملاً هم دست به هیچ کار هم نمی‌زند. یکی از اساتید ما از قول حضرت آیت الله بهجت نقل می‌کردند که:

«در قبال تلاش وهابیت و اهل سنت ما دلمان خوش است که بر حقیق. برای همین کاری انجام

نمی‌دهیم.»

این فرمایش حضرت آقای بهجت دقیقاً یعنی انفعال محض. فقط خود را برحق می‌دانیم و از آنها بد می‌گوییم و دست به کاری هم نمی‌زنیم بلکه فقط دلمان خوش است که آنها بد هستند.

۲. **توهم فعال بودن.** در این حالت فرد در حالیکه هنوز مسئله برایشان بخوبی هضم (بمعنای فهم) نشده، اقدام به نظریه‌پردازی و ارائه تئوری رقیب می‌کند! این مسئله خصوصاً در دوره دکتری و در رساله‌ها و پایان‌نامه‌ها بسیار قابل مشاهده است. سریع وارد یک وادی سنگین می‌شود و دست به تئوری می‌زند و از نظر خودش هم درحال «کن فیکون» کردن عرصه علم است در حالی که کسی که مطلب را می‌فهمد، می‌داند که سخن او نه در حد یک تئوری قابل اعتناست و نه اثر جدی‌ای در فضای آن علم دارد. نتیجه این می‌شود که این افراد بسرعت مبتلا به «توهم توطئه» می‌شوند. زیرا وقتی جامعه علمی، به او، به جهت سطحی بودن حرف‌هایش توجه نمی‌کند تصور می‌کند که جامعه علمی نسبت به او دست به توطئه زده است. او به زعم خود توهم فعال بودن و مورد توطئه دیگران قرار گرفتن را دارد. (البته گاهی هم واقعا در مقابل یک سخن جدید موضع‌گیری‌های غیرمنطقی‌ای در جامعه علمی می‌شود که واقعا از جنس توطئه است! و نمی‌خواهم بگویم هرچه جامعه علمی بدان بی‌اعتنایی کرد لزوماً بی‌ارزش است - خصوصاً در کشور ما که اصلاً جامعه علمی مان عمده‌تاً جامعه مدرکی است نه جامعه علمی - اما به نظر می‌رسد که بسیاری هم دچار توهم توطئه هستند!)

حال سوال اینجاست که چه کنیم که در این وضعیت نیفتیم؟

در این باره حضرت امیرالمومنین (ع) در نامه ۳۱ نهج البلاغه در وصیت به فرزندشان حضرت امام حسن (ع) سخنانی دارند که جای تامل و درنگ جدی دارد. اتفاقاً حضرت برخلاف ما که تصور می‌کنیم دینداری آباء و اجدادی خوب نیست، ظاهراً آن را مورد تأیید قرار داده‌اند! که تامل در این حدیث برای موضوع بحث ما (ورود در عرصه‌ای که اجمالاً آسیب‌زا بودن شدید آن را باور داریم) می‌تواند کمک کند. حضرت می‌فرمایند:

وَأَعْلَمُ يَا بُنَيَّ أَنْ أَحَبَّ مَا أَنْتَ آخِذٌ بِهِ إِلَيَّ مِنْ وَصِيَّتِي تَقْوَى اللَّهِ وَالْإِقْتِصَارُ عَلَيَّ مَا فَرَضَ اللَّهُ عَلَيْكَ، وَالْأَخْذُ بِمَا مَضَى عَلَيْهِ الْأَوْلُونَ مِنْ آبَائِكَ، وَالصَّالِحُونَ مِنْ أَهْلِ بَيْتِكَ، فَإِنَّهُمْ لَمْ يَدْعُوا أَنْ نَنْظُرُوا لِأَنَّهُمْ سَهْمٌ كَمَا أَنْتَ نَاطِرٌ، وَفَكَّرُوا كَمَا أَنْتَ مُفَكِّرٌ، ثُمَّ رَدَّهُمْ آخِرُ ذَلِكَ إِلَى الْأَخْذِ بِمَا عَرَفُوا وَالْإِمْسَاكَ عَمَّا لَمْ يُكَلِّفُوا، فَإِنَّ أَبْتَ نَفْسُكَ أَنْ تَقْبَلَ ذَلِكَ دُونَ أَنْ تَعْلَمَ كَمَا عِلِمُوا فَلْيَكُنْ طَلِبُكَ ذَلِكَ بِتَفْهَمٍ وَتَعْلَمَ، لَا بِتَوَرُّطِ الشُّبُهَاتِ وَعُلُقِ الْخُصُومَاتِ.

وَ اَبْدًا قَبْلَ نَظَرِكَ فِي ذَلِكَ بِالِاسْتِعَانَةِ بِاللَّهِكَ، وَالرَّغْبَةِ اِلَيْهِ فِي تَوْفِيْقِكَ، وَ تَرَكَ كُلَّ شَائِبَةٍ اَوْلَجْتِكَ فِي شُبُهَةٍ، اَوْ اَسْلَمْتِكَ اِلَى ضَلَالَةٍ.

فَاِنْ اَيَقَنْتَ اَنْ قَدْ صَفَا قَلْبُكَ فَخَشَعَ، وَ تَمَّ رَايِكَ فَاجْتَمَعَ، وَ كَانَ هَمُّكَ فِي ذَلِكَ هَمًّا وَاَحَدًا، فَاَنْظُرْ فَيَمَا فَسَّرْتُ لَكَ. وَ اِنْ لَمْ يَجْتَمِعْ لَكَ مَا تُحِبُّ مِنْ نَفْسِكَ، وَ فَرَاغَ نَظَرِكَ وَ فِكْرِكَ، فَاعْلَمْ اَنَّكَ اِنَّمَا تَخِطُّ الْعِشْوَاءَ وَ تَتَوَرَّطُ الظُّلْمَاءَ. وَ لَيْسَ طَالِبُ الدِّينِ مِنْ خَبَطٍ اَوْ خَلَطٍ، وَ الْاِمْسَاكُ عَنْ ذَلِكَ اَمْتَلُ.

« و بدان پسرکم آنچه بیشتر دوست دارم از وصیتم به کار بندی، از خدا ترسیدن است و بر آنچه بر تو واجب داشته، بسنده کردن، و رفتن به راهی که پدرانت پیمودند و پارسایان خاندانت بر آن راه بودند، چه آنان از نگریستن در کار خویش باز نایستادند چنانکه تو می‌نگری، و نه از اندیشیدن چنانکه تو می‌اندیشی، و انجام کار چنانشان کرد که آنچه را شناختند به کار بستند، و از بند آنچه بر عهده‌شان نبود رستند.

و اگر نفس تو پذیرفتن چنین نتواند، و خواهد چنانکه آنان دانستند بدانند، پس بکوش تا جستجوی تو از روی دریافتن و دانستن باشد نه به شبهه‌ها در افتادن و جدال را بالا بردن،

و پیش از اینکه این راه را بپویی باید از خدای خود یاری جویی؛ و برای توفیق خود روی بدو آری و آنچه تو را به شبهه ای دچار سازد یا به گمراهی‌ات دراندازد، واگذاری؛

و چون یقین کردی دلت روشن شد و [در مقابل حق و حقیقت] خاشع گردیدی، و اندیشه‌ات فراهم شد و به کمال رسید، و هم تو بر یک چیز مقصود گردیدی، در آنچه برای روشن ساختن بنگر؛

و اگر آنچه دوست داری تو را دست نداد و آسودگی فکر و اندیشه‌ات میسر نیفتاد، بدان که در آستانه سرگردانی هستی، و در تاریکی گام می‌گذاری، و آن که در طلب دین است کسی نیست که در مسیر سرگردانی یا التقاط گام بردارد و در چنین حال بازداشتن خویش بهتر است.»

در این حدیث حضرت در باب تحقیق در دین که مسئله خطیری است به ما راهکار می‌دهند، که باب بحث ماست.

اول آنکه بی‌خیال به آب نزن و به این راه نرو و اگر افراد مطمئنی سراغ داری به همانها اعتماد کن. یعنی ابتدا مطلب را خیلی جدی بگیر. نگو که گفته‌اند آدم باید اهل تحقیق باشد و سریع به میدان بزنی؛ انسان باید اهل تحقیق باشد اما ابتدا باید بداند اهل تحقیق بودن غیر از گیج شدن است. اگر بلد نیستی و یا آمادگی یک کار سنگین معرفتی را نداری، وارد نشو. اما اگر هم قصد تحقیق داری، چه؟

فَاِنْ اَبَتْ نَفْسُكَ اَنْ تَقْبَلَ ذَلِكَ دُونَ اَنْ تَعْلَمَ كَمَا عَلِمُوا
فَلَيْكُنْ طَلِبُكَ ذَلِكَ بِتَفْهَمٍ وَ تَعْلَمٍ، لَا بِتَوَرَّطِ الشُّبُهَاتِ وَ عُلُقِ الْخُصُومَاتِ.

دو کار را انجام بده و دو کار را انجام نده.

در حقیقت حضرت از آنجا که ما تحقیق کردن درست را کاملاً بلد نیستیم، اینچنین می‌فرماید. ما در تحقیقات مان از همان ابتدا یا در شبهات (مطالب مشتبه و شبیه به حق که براحتی نمی‌توان آنها را از حق تشخیص داد) خود را غوطه ور می‌کنیم یا اینکه به دعوای طرفین وارد شده و دامن می‌زنیم. حضرت می‌فرماید که اینچنین نباید تحقیق انجام داد.

- اول آنکه خود را در ورطه شبهات غوطه ور نکن بلکه بجایش اول بفهم و سپس آموزش بگیر.
- دوم آنکه در دعوای علمی نیاویز. اینکه از ابتدا و به بهانه باز شدن ذهن برویم دنبال آنکه هر کسی چه چیزی را گفته است را بشنویم، مسیر مناسبی نیست.

برخلاف تصور ما که فکر می‌کنیم اول باید آموزش بگیریم و سپس بفهمیم حضرت عکس آن را می‌فرمایند. اما چگونه می‌شود اول فهمید. دقت کنید: ما یک ارتکازات فطری داریم که مقدم بر هر چیزی است. وقتی با مساله‌ای مواجه می‌شوید قبل از اینکه پاسخهای این و آن را بخوانید به درک ارتکازی خود مراجعه کنید ببینید چه می‌فهمید. اول خوب بفهمید که دعوا سر چیست؟ آیا اصلاً دعوا در محل خود است؟ درست صورت‌بندی شده؟ ابتدا صورت‌بندی را خوب بفهمید. بعد بروید سراغ آموزش و تلمذ از دیگران. آموختن هم غیر از بررسی اقوال متشابه و نزاعهاست. یعنی به یادگیری از غیر پرداز اما نه در فضای هیجانی؛ دقت کن پاسخ در مسیر سوالی که فهمیده‌ای هست یا نیست؛ پاسخ دهنده چه عرصه‌هایی را باز می‌کند و اینها دارد به فهم تو کمک می‌کند یا بیشتر قاطی می‌کند؟ ابتدای کار نگو که می‌خواهم از همه اقوال سر در بیاورم (تورط الشبهات)، دعوای پیرامون مساله هم تو را گیج نکند (علق الخصومات) اصل مساله را خوب بفهم، بعد ببین چه کسی دارد به مساله پاسخ می‌دهد مادام که پاسخ است تعلم کن اما همین که دیدی دارد بیراهه می‌رود رهایش کن. پس زمانی تعلم مفید است که ابتدا تفهم رخ داده باشد. این حدیث از جمله احادیثی است که رویکرد منطقی - فلسفی را با رویکرد تاریخی - جامعه شناختی چنان به هم گره می‌زند که انسان یقین می‌کند که فقط امام معصوم است که می‌تواند این چنین سخن بگوید.

وَأَبْدًا قَبْلَ نَظَرِكَ فِي ذَلِكَ بِالِاسْتِعَانَةِ بِاللَّهِ، وَالرَّغْبَةِ إِلَيْهِ فِي تَوْفِيقِكَ، وَتَرَكَّ كُلَّ شَائِبَةٍ أَوْ لَجْتِكَ فِي شُبُهَةٍ، أَوْ
أَسْلَمْتِكَ إِلَى ضَلَالَةٍ. فَإِنْ أَيْقَنْتَ أَنْ قَدْ صَفَا قَلْبُكَ فَخَشَعْ

به خدا متوسل شو و از او استعانت بجوی، و ...

آیا این توصیه موجه است؟ آیا به کسی که می‌خواهد درباره خدا و دین حق تحقیق کند، موجه است بگوییم کارت را به توکل بر خدا آغاز کن؟

پاسخش این است که بله؛ اما نه آن خدای وهمی‌ای که تو را متوقف سازد. دقت کنید خدا آن حقیقت مطلق است نه تصویری که فعلاً در ذهن من هست. به خدا تکیه کن، یعنی تکیه کن بر آن حقیقتی که او پشتوانه همه چیز است. گاهی خدای ما «بت» شده است. یعنی ما را ساکن می‌کند. خدا اگر حقیقت محض است، پشتوانه هر حقیقتی است. به او اعتماد کن و نترس. ضمناً به سوی حقیقت هم راغب باش. میل و گرایش عمیق خویش را به سوی حقیقت مطلق قرار بده، نه کسب منفعت و شهرت طلبی و ... علم را از آن جهت که تو را به حقیقت مطلق برساند جدی بگیر، نه از این جهت که الان خیلی سخنم جذاب شد و ... اگر رغبت به او جدی نباشد چهارتا مطلب جدید به ذهنمان می‌آید همین پای ما را می‌بندد و دیگر به هیچکس گوش نمی‌دهیم. کسی که رغبت به حقیقت دارد در تمام مسیر دائماً گوش به زنگ نقدهایی است که می‌شنود. گاهی یک نکته جدید به ذهنمان خطور می‌کند دیگر همین قبله آلمان می‌شود و همینجا زمین می‌خوریم.

البته به شائبه‌هایی که تو را در شبهه می‌اندازد یا تسلیم ضلالت می‌کند، حساس باش و تا یقین نکردی که آمادگی ورود را یافته‌ای، در آن وارد نشو. یعنی اصالت الاحتیاطی باش در این مسیر، نه بی‌پروا. قدم در مسیر حق و حقیقت برداشتن نیاز به چشم خیلی باز دارد و مسیری کاملاً واضح. مطلب مادام که شائبه‌ناک است در حد یک مطلب مشتبه رویش سرمایه‌گذاری کن نه در حد یک مطلب قطعی.

حضرت می‌فرماید اگر اینها حاصل شد خوب است؛ وگرنه بدان که هم خودت حیران می‌شوی و هم بقیه را گیج خواهی کرد!

حال با الهام از این حدیث بندها و نکاتی قابل تذکر است که عبارتند از:

۱. مطالعه مجتهدپرور.

این مطلب را از یکی از اساتیدم گرفته‌ام که چون در بحث اجتهاد مطرح شد، چنین نامی برایش گذاشتم. مطلب از این قرار است که وقتی با مسئله‌ای مواجه شدید لازم است که بعد از فهمیدن صورت مسئله ابتدا تفکر کنید و نظر خودتان را در پاسخ مسئله بدهید و سپس به خواندن پاسخ اهل فن بپردازید. در این حالت در ابتدای کار معمولاً از هر ده فتوای شما ممکن است هشت، نه مورد از آنها رد شود. اما در صورت رد فتوای تان تامل کنید که اساتید فن چگونه فکر می‌کردند که شما آن طور فکر نکرده‌اید. چه نکاتی را می‌دیدند که شما احتمالاً آن را ندیده‌اید. این شیوه بسیار مفید است و به تدریج برای شما رشد می‌آورد و خواهید فهمید که باید چکار

کنید. گاهی هم در این حالت دریچه‌هایی از معرفت مقابل انسان باز می‌شود که در آن وادی، احتمالاً هیچ کسی کار نکرده است.

کلاسیک نمودن بحث‌ها (یعنی همان نظم و نسق بخشیدن و روشمند نمودن بحث‌ها که همه بلافاصله آن را می‌فهمند و بکار می‌برند، و به قول کوهن فضای «علم عادی» و پارادایم خاص مستقر می‌شود)، در مجموع یک حسن مهم دارد و همچنین یک عیب مهم. حسنش این است که در مجموع دورنمای حرکت را ترسیم می‌کند و لذا نیازی به این در و آن در زدن برای مطالعه هر چیز نخواهد داشت و اتفاقاً می‌دانید که برای حل کردن یک مسئله و گردآوری داده‌های مورد نیاز می‌بایست به این شکل مشخص کلاسیک شده عمل نمایید.

عیش هم دقیقاً همین است. چون دورنما را ترسیم می‌کند ممکن است بیرون از آن یک وادی وجود داشته باشد که در هیچ یک از مباحث کلاسیک شده نگنجد. هرچند که فضای کلاسیک، طراحی شده تا حرکت ما را در شناخت واقعیت تسریع کند اما خیلی وقت‌ها با نوعی ارزش‌گذاری ضمنی روی واقعیت‌های قابل پژوهش، ذهن ما را نسبت به برخی واقعیت‌ها می‌بندد و در فضای بسته شده خودش قرار می‌دهد. بنابراین بهتر آن است که قبل از ورود در پاسخ‌های هر فضای کلاسیک ابتدا افکار خود را بنویسید چراکه بعد از وارد شدن در فضای کلاسیک آن یادداشت‌ها بدردتان خواهد خورد.

۲. جدی گرفتن محکمت و اولویت آنها بر متشابهات

در هر وادی که وارد شوید معمولاً درست بودن برخی گزاره‌ها کاملاً معلوم و مشخص است. یکی از اشتباه‌های بزرگ آن است که قانون، قاعده یا قالب کلاسیک می‌سازیم و درحالی که این قالب در محدوده خودش خوب عمل می‌کند، اصرار داریم همه واقعیات را در آن قالب بریزیم در حالی که آن قالب ظرفیت آن را ندارد که مفسر تمام واقعیات باشد، و حتی تصمیم می‌گیریم که محکمت (همان ارتکازات فطری) را هم در آن بگنجانیم. اما محکمت آنچنان دارای قوتند که نهایتاً نمی‌توان از آن دست برداشت و لو اینکه فضای کلاسیک «علم عادی» (کوهن) در مقابل آن ایستاده باشد. در حقیقت گاهی وقت‌ها ارتکازات ما واقعاً ارتکازات بسیار قوی‌ای است اما آنقدر متشابهات پیرامون آن قرار می‌گیرد و فضای کلاسیک فشار می‌آورد که می‌ترسید که ارتکازاتتان را نگهدارید. در این گونه موارد باید محکمت را نگه داشته و آن را از متشابهات متمایز دانست یعنی بپذیریم که محکمت متشابه نیست تا اانشاء... در آینده توفیق حل مسئله علمی مذکور را بیابید.

البته محکمت بدین معنا، غیر از یقینیات است. یعنی ممکن است یقیناتی در شما وجود داشته باشد که اشتباه باشند و اتفاقاً شما باید از آنها دست بردارید، اما محکمت این چنین نیستند. هرچند ممکن است فضای

کلاسیک (که با توجه به واقعیات دیگر تدوین شده) خلاف محکمت‌بایستد اما شواهد شهودی‌ای برای همگان در کار است که اگر شخص نخواهد تعصب بورزد، خودش می‌یابد که آن فضای کلاسیک نمی‌تواند باعث دست برداشتن شما از محکمت‌شود. بعبارت دیگر می‌توان محکمت‌را همان بدیهیات محسوب نمود. اما نه بدیهیات کلاسیک، بلکه بدیهی‌ای که ذهن عموم از سانه‌ها نمی‌تواند از آن دست بردارد. حتی اگر در جایی با آن مخالفت شود، در جای دیگری ناخودآگاه دوباره مورد اذعان قرار می‌گیرد. این را انشاءالله در حین بحث‌هایمان زیاد استفاده خواهیم کرد. به نظر آزاداندیشی مهمترین عرصه‌اش همین جاست. آزاداندیشی به معنای نداشتن هیچ پشتوانه، بی‌معناست؛ اما پشتوانه‌اش نباید لزوماً باورهای کلاسیک مدون شده توسط گذشتگان باشد بلکه باید آن محکمتی باشد که عقل به وضوح می‌فهمد که کنار گذاشتنی نیستند.

۳. پرهیز از تعمیم‌های ناروا و توجه به حوزه‌های مرتبط و متفاوت دیگر

در بسیاری از اوقات شما ساحتی از واقعیت را می‌بینید که حرفتان در آن ساحت از واقعیات، کاملاً معتبر است و حتی چه‌بسا از سنخ محکمت‌است به گونه‌ای که خیلی واضح و راحت حرفتان در آن ساحت قابل پیاده‌است و این حرف را کلاسیک می‌کنید (یا قبلاً کلاسیک کرده‌اند). اما اگر بخواهید همان حرفتان را به همه ساحت‌های واقعیت (کل واقعیت) تعمیم بدهید، مشکلاتی ایجاد می‌کند تا حدی که گاه شما را مجبور می‌کند از محکمت‌ها و ارتکازات دست بردارید!

مثال ساده‌اش ماتریالیست‌ها هستند. آنها هرچه درباره عالم ماده می‌گویند (که با قوانین فیزیکی، واقعیات را می‌خواهند شرح دهند) مبنائاً درست است، اما اشکالشان این است که می‌خواهند همه واقعیت را صرفاً بر اساس فیزیک شرح دهند؛ در حالی که هرکسی می‌یابد واقعیاتی را که جنسش جنس فیزیک و ماده نیست.

در فضای مباحث ما هم چنین مواردی یافت می‌شود. به نظر من یکی از مثال‌های مسأوق دانستن وجود و واقعیت (نفس‌الامر) و اصرار بر این است که همه واقعیات نفس‌الامری را در ذیل وجود قرار دهیم.

نمونه‌اش همین مسئله اصالت وجود است که در حیطه خودش معتبر است. اما به زور دارد به همه حوزه‌ها تسری می‌یابد و مشکل می‌آفریند. دقت کنید که مهمترین دلیل اصالت وجود چه بود؟ این بود که یک موجود ممکن‌الوجود را یک «زوج ترکیبی از ماهیت و وجود» می‌دیدید و می‌گفتید در موجودات ممکن، وجود بر ماهیت تقدم دارد. پس محل بحث شما فقط حوزه «ممکنات» بود، آن هم نه همه ممکنات، بلکه ممکناتی که موجودند؛ نه کل واقعیات از جمله واجب‌الوجود. ضمناً ممکنات را با لحاظ جوهری یا لااقل جوهر و عرضی می‌پرداختید و سنخ معقولات ثانی در بحث شما نبود. حصه‌های دیگری از واقعیت هم وجود داشت ولی اکنون

اصالت وجود را بگونه‌ای می‌گیرید که می‌خواهید همه حوزه‌های واقعیت را با آن تحلیل کنید و حتی وقتی می‌روید سراغ اعتباریات می‌گویید که اعتباریات هم می‌تواند وجود داشته باشد!

مثلاً ببینید غلبه بحث‌های کلاسیک موجب شده علامه طباطبایی (ره) قضیه سالبه را قضیه نداند و عدم الحکم بشمارد! چرا چون قضیه مطابق می‌خواهد و اگر نفس‌الامر مساوی وجود شد، مطابقی برای قضیه سالبه نمی‌ماند. آیا این حرف پذیرفتنی است. فرض کنیم قضیه سالبه عادی را عدم الحکم دانستید، قضیه سالبه ضروریه چطور؟ بوضوح می‌بینیم که چون آن مبنای کلاسیک پذیرفته شده، حالا با واضحات و ارتکازات همگانی (قضیه بودن گزاره‌های سالبه) درافتاده‌ایم.

بهرحال گاهی حرف درستی را می‌زدید، مثلاً می‌گفتید که در موجودات ممکن، وجود بر ماهیت تقدم دارد و واقعاً هم تقدم جدی و اصالت دارد. اما واقعیت این است که این حرف‌ها مربوط به حوزه ممکنات موجود بود نه همه حوزه‌های واقعیت. آن را تسری می‌دهید در همه حوزه‌ها لذا به مشکل‌های متعدد بر خواهید خورد. در اینجا البته باید به یک نکته توجه کرد و آن این است که گاهی برای اینکه کارمان پیش برود ما واژه‌ای را از محتوایش تهی می‌کنیم.

حقیقت این است که ذهن ما مفاهیم را به دو گونه مورد استفاده قرار می‌دهد:

۱. استفاده معرفتی یا همان استفاده توصیفی از یک مفهوم؛

۲. استفاده کار راه اندازی یا اشاره‌ای یک مفهوم.

اولی کار اولی و متعارف ذهن است که یک مفهوم را در معنای خودش بکار می‌برید؛ مثلاً شما عدد فرد را برای توصیف اعدادی مانند ۳ و ۵ به کار می‌برید. اما گاهی اوقات به جهت نبود لفظ مناسب برای یک معنا، با نزدیک ترین لفظ به آن معنا اشاره می‌کنید. مثلاً فرض کنید قبلاً به بچه گفته باشید «هر چیزی یا زوج است یا فرد؟» بعد یکبار بچه پرسد «سفیدی زوج است یا فرد؟» یکبار ذهنش به حدی رشد کرده که توضیح می‌دهید که زوج و فرد مربوط به کمیات است و سفیدی مربوط به کیفیات؛ اما یکبار نمی‌توانید این را توضیح دهید و او شما را ملزم می‌کند یکی را بگویید. کدام را می‌گویید؟ می‌گوییم «فرد است» یعنی اگر مجبور شویم یکی از این دو را انتخاب کنم، خلاصه مفهوم «فرد» مناسب‌تر است تا مفهوم زوج. در اینجا زوج یا فرد دارد استفاده اشاره‌ای می‌شود نه استفاده توصیفی. این مقدار اشکالی ندارد اما باید به یاد داشته باشیم که احکام یک معنا بر استفاده توصیفی از الفاظ مربوطه مترتب می‌شود نه بر استفاده اشاره‌ای. اما بسیار می‌شود افراد در حال استفاده اشاره‌ای

از الفاظ هستند اما احکام مربوط به الفاظ توصیفی را بر آن موضوع مترتب می‌کنند و بعد هم می‌خواهید به آن لوازم ملتزم بمانند. که این شدنی نیست.

بگذارید یک مثال کاربردی تر بزنم. شما یکبار می‌گویید «نان در سفره نیست». حالا مطابق این گزاره شما چیست؟ مطابق آن گزاره، واقعیتی به نام «عدم نان در سفره» است، و آنگاه این را تعبیر می‌کنیم که «عدم نان در این سفره هست!». در اینجا «فقدان نان» - که واقعا تفاوت دارد با مثلا «عدم هوا» - واقعا به یک واقعیت نفس‌الامری اشاره دارد که همان موجب صدق این گزاره شده، اما این واقعیت، از جنس «وجود»ی که اساساً نقطه مقابل «عدم» است نمی‌باشد. پس چرا ما از واژه «وجود» استفاده کردیم؟ چون عموماً برای اشاره به «واقعیت» کلمه «وجود» از بهترین کلمات است؛ و لاقلاً برای اشاره به این مطلب، از این حیث که یک مطلب واقعی است، وقتی بین «وجود» و «عدم» مخیر شویم، استفاده از کلمه «وجود» برای رساندن مقصود ما بهتر است، ولو درباره «عدم» باشد. (شبهه استفاده از «فرد» برای «سفیدی») اما این استفاده، صرفاً یک استفاده اشاره‌ای بود که مقصود خود را به مخاطب منتقل کنیم، نه اینکه کلمه «وجود» با دلالت‌ها و لوازمی که بر معنای این کلمه مترتب است (از جمله اینکه نقطه مقابل عدم است و اصلاً با عدم جمع نمی‌شود) را به کار برده باشیم.

حالا برای اینکه به دام این گونه تعمیم‌های ناروا نیافتیم، چه باید کرد؟

بنده علی‌رغم نقدهایی که بر تئوری ابطال‌گرایی پوپر دارم، اما به نظرم در این گونه موارد پوپر ابطال‌گرا می‌تواند به ما کمک کند. آنجا که می‌گوید به موارد نقض توجه کن. از آنجا که ما عموماً تلاش می‌کنیم که آنچه در ذهن برای واقعیت تعمیم می‌دهیم، مستقر شود شواهد موید را خوب می‌بینیم، غالباً ذهن سعی می‌کند به مثال‌های نقض توجه نکند. در حالیکه برجسته کردن مثال‌های نقض و قرار دادن آن در دایره فکری خود، برکات بسیاری دارد. البته، برخلاف پوپر، اینکه فقط مثال‌های نقض را جدی بگیریم، به نظر می‌رسد که به لحاظ میدانی نه ممکن باشد و نه واقعا مطلوب؛ بلکه باید هم شواهد له و هم شواهد علیه را جمع کرد. اما مهم این است که شواهد علیه را هم جدی بگیریم و کارکرد شواهد علیه فقط این نیست که نظریه ما را رد کند بلکه چه بسا ما را متوجه حصه دیگری از واقعیت کند که تئوری ما در آنجا جواب نمی‌دهد.

۴. تقدم تدقیق (نقادی) بر تحقیق

شما در ادبیات قدما معمولاً دو واژه مدقق و محقق را زیاد می‌شنوید. تدقیق یعنی کسی که دقیق است و نقادی می‌کند. اما محقق کسی است که اثبات می‌کند و تئوری پردازی می‌نماید و حق را به کسی می‌نشانند. ما که در این وادی فعلاً مبتدی هستیم و فضا برای ما آشفته است زود است که تئوری پردازی نماییم. بلکه فعلاً

باید در مباحث مختلف دقت نموده و با زیاد شدن نقادی‌ها خیالمان به حدی از راحتی برسد تا بعدها بتوانیم تئوری بدهیم.

یعنی مطمئن شوید که آنقدر حصه‌های مختلف واقع را دیده‌اید و برای حصه‌های مختلف حرف دارید که می‌توانید در مورد آن حرف بزنید. فعلاً مدتها باید دقت کرد و فهمید.

برخی می‌گویند برای نقادی کردن حتماً باید مبنای تئوریک داشته باشید. این سخن اجمالاً درست است، اما این مبنای تئوریک لزوماً یک تئوری منقح نیست، بلکه غالباً می‌توان بر اساس همان ارتکازاتی از واقعیت که در ذهن هست، نقادی و نکته‌سنجی را آغاز کرد. خود ما هم بالبداهه می‌یابیم که سخنی را می‌شنویم و اشکالش را می‌فهمیم، هرچند که در آن وادی و در مقابل آن هنوز سخن ایجابی نداریم.

۵. آمادگی همیشگی برای نقد شدن

این نکته بشدت نیازمند به تقوا است. تقریباً عموم انسان‌ها از نقد شدن بدشان می‌آید. گاهی اوقات یک استاد دانشگاه شما را مورد نقد قرار می‌دهد آن را می‌پذیرید اما اگر همین نقد را یک دانشجو از شما داشته باشد، آن را نمی‌پذیرید. اما واقعیت این است که اتفاقاً نقد دانشجویان که هنوز ذهنشان آزاد است و اسیر قالب‌های علمی نیستند و چون از بیرون قالب‌ها دارد واقعیات را می‌بیند، اتفاقاً نقدهایی را خواهد نمود که شایسته توجه است.

یکی از اموری که می‌تواند باور ما به ضرورت نقد شدن را جدی‌تر کند این است که توجه کنیم که بین «علم حضوری» و «علم حصولی یقینی» تفاوتی هست. علم حضوری می‌تواند منتج به علم حصولی یقینی شود حال آنکه عکس آن لزوماً درست نیست. یعنی گاهی اوقات در ذهنمان به چیزی یقین داشته‌ایم در حالیکه علم حضوری نسبت به آن نداشته، بلکه تحت تأثیر تلقینات و هزار یک عامل مختلف به این یقین رسیده‌ایم. این بدین معنی است که حتی اگر یقین هم داریم باز هم مناسب است که حرف ناقص و ناقد را بشنویم.

یکی از ویژگی‌های فوق‌العاده علامه طباطبایی از نگاه آقای دکتر دینانی، آزاد اندیشی ایشان بود، ایشان می‌گفتند شما می‌توانستی هر حرفی را نزد ایشان بزنید. ایشان اول بدقت حرف شما را گوش می‌داد و سپس به آن پاسخ می‌داد. که خوب است ما این صفت را در خود تقویت کنیم. آزاد اندیشی یعنی آنکه ما به حرف مخالف بدقت و با همدلی گوش دهیم و سپس از دل حرف‌های او اگر احیاناً موارد نقضی بر سخن ما وارد است، جدی بگیریم و برایش فکری کنیم. این خصلت باعث رشد سریع و باز شدن حوزه‌های جدید معرفت برای ما می‌شود.

البته باید به سویه افراطی این هم توجه کرد. اینکه برخی به خیال خود می‌خواهند هر چیزی را به چالش بکشند و با ضعیف‌ترین شواهد (مشتبهات) می‌خواهند واضح‌ترین واضحات (محکمات) را زیر سوال ببرند، ضررش، اگر از نقدناپذیری بیشتر نباشد، کمتر نیست. به تعبیر دیگر، سخن ما این نبود که نسبت به همه باورها خشی باشیم، و هر واقعیت محکمی را با کوچکترین تردید کنار بگذاریم، بلکه سخن بر این است که سخن و شواهد مخالف را در فرایند تحقیق جدی بگیریم.

۶. توجه به فازی بودن عمده معرفت‌ها در ساحت علم حصولی

اگر چه علم حصولی در مبادی‌اش شبشده متکی بر علم حضوری و نظام دوارزشی است اما در حرکتش بشدت بسمت فضای فازی سیر می‌کند. زیرا علم حصولی هم بر تدوین‌های کلاسیک تکیه فراوان دارد و هم بر زبان و عناصر اجتماعی. علم حصولی در این فضا ساخته شده و در معرض آسیب متقن نبودن قرار دارد. از ویژگی‌های امام معصوم آن است که این دو فضا برایش چالش نمی‌آورد. کل علمش که به علم حضوری (علم لدنی) وصل است. جالب این است که زبان هم برایش مشکل ایجاد نمی‌کند؛ چرا که امیر کلام‌اند، نه همچون ما اسیر کلام. وقتی که انسان اینگونه با شد علم حضوری‌اش بدون کوچکترین اشکالی تبدیل به علم حصولی و ساحت زبان می‌شود. اما واقعیت این است که عموم انسانها علم حصولی شان بر اساس ضریبی از علم حضوری شان ساخته می‌شود یعنی صدر صدی نیست بهمین دلیل حتی بسیاری از علوم حصولی که ریشه در علوم حضوری ما دارند بصورت فازی می‌باشند. هرچند که نزد خودمان آنها را صدر صدی بینیم. اما همینکه آن را صورتبندی و در قالب ادبیات کلاسیک، قالب بندی می‌کنیم برای خودمان هم مثلاً هشتاد درصدی می‌شود زیرا قصد داریم آن را تعمیم بدهیم و لذا اسیر همان اشکالات تعمیمی می‌شویم که قبلاً چگونگی آن را توضیح

۶. یکی از احادیثی که در امام‌شناسی بسیار مهم است این حدیث است که حضرت علی (ع) می‌فرمایند که: *إِنَّا لَأَمْرَاءُ الْكَلَامِ وَفِيْنَا تَنَشَّبَتْ عُرُوقُهُ* می‌فرماید که امامان امیر کلام هستیم. حال آنکه اگر دقتی کنید می‌یابید که ما انسان‌ها همه اسیر کلام هستیم یعنی ما اگر بخواهیم علم حضوری را تبدیل به علم حصولی کنیم در زندان کلام گیر افتاده و در این زندان بدنبال چهار حرفی که متناسب با فهم ما باشد می‌گردیم تا معرفت مان را در این قالب بگذاریم و سپس آن را بیان کنیم و البته باز هم مدعی می‌شویم که نتوانسته‌ام منظورم را برسانم. اما حضرات معصومین این گونه نیستند. خطبه‌های بی‌نقطه و بی‌الف حضرت ع که فی‌البداهه ایراد شدند شاهد خوبی بر مدعای امیر کلام بودن امامان معصوم می‌باشد. این یعنی آنکه کلام در ذیل ماست و نه آنکه ما در ذیل آن باشیم. *فِيْنَا تَنَشَّبَتْ عُرُوقُهُ* : یعنی کلام عروقتش و ریشه‌هایش را در ما نهاده است نه آنکه ما عروقتش را در آن گذاشته باشیم.

داده‌ایم. این بدان معنا است که اگر امام زمان (ع) تشریف بیاورند و علم را صددرصدی نمایند باز ما در مرحله شناختن بخواهیم آن را بفهمیم آن را دوباره فازی می‌کنیم. علم معصوم فقط برای معصوم و طایفه مخلصین غیر فازی خواهد بود.

فایده دانستن این نکته آن است که انسان می‌فهمد که گاه حقیقت در دستش هست، اما نه حقیقت تام؛ و تقرب به حقیقت معنادار می‌شود.

۷. بهترین مدل تحقیق: موضوع محوری بر اساس تشابه شواهد (مقابل تجمیع ظنون)

ما به خاطر آشنایی با رویکرد مبنای غالباً گمان می‌کنیم که باید ابتدا مبانی بحثی را به دست آوریم و بعد از این مبانی به نحو استنتاج منطقی به سوی نتایج حرکت کنیم؛ و لذا در بسیاری از کارها می‌بینید که بحثهای مبنایی فراوانی شده اما هیچگاه به مسائل و حل مساله نرسیده‌اند.

به نظر می‌رسد الگوی مبنای برای پژوهش، الگویی است که در حوزه مطالعات ریاضی (بویژه هندسه) جواب می‌دهد و فهم عموم پدیده‌ها، بویژه پدیده‌های اجتماعی و فلسفی) از این منطق تبعیت نمی‌کند، بلکه در این عرصه‌ها هر واقعیتی وجود متعدد دارد که باید دائماً این وجوه را از زوایای مختلف مورد توجه قرار داد، آن هم نه توجهی که مبتنی برهان صفر و یکی باشد، بلکه توجهی که به نحو فازی به سمت رسیدن به حقیقت حرکت کند.

بدین ترتیب، به نظر می‌رسد بهترین مدل تحقیق در این عرصه‌ها، تحقیق موضوع محور بر اساس تشابک شواهد است. اصطلاح «تشابک شواهد» در مقابل چیزی است که برخی اساتید با تعبیر «تجمیع ظنون» از آن یاد می‌کنند. «ظن» نگاه تک‌عنصری به هر دلیل است و منطقاً «تجمیع ظنون» هیچ فایده‌ای ندارد زیرا اگر هزار ظن هم بر هم انباشته شود منجر به ایجاد یقین نمی‌گردد. ظن ملاحظه تک‌عنصری معرفت‌هاست حال آنکه شواهد ملاحظه جمعی معرفت‌هاست. همیشه شواهدها به همدیگر متصل می‌شوند و شبکه‌ای می‌سازند تا ما را گام به گام به واقعیت نزدیک کنند. مثلاً می‌گوییم در محکمه دو شاهد باید باهم باشند که شهادتشان مورد قبول واقع شوند و یک شاهد قبول نیست. شواهد باهم تشابک ایجاد می‌کنند و توسط یک شبکه در هم تنیده معرفت را حاصل می‌کنند.

عمده معرفت ما بدین گونه است که ابتدا یک موضوع خاص را گذاشته، سپس شواهد را پیرامونش جمع می‌کنیم. شاید مهمترین عرصه‌ای که اینطوری نیست ریاضیات یا هندسه اقلیدسی است. زیرا با تشابه و شباهات نمی‌رود بلکه بر اساس مبنای محوری پیش می‌رود. بر مبنای یک اصل استدلال می‌کند و به اصل دوم می‌رود.

مجددا بر اساس اصل دوم هم استدلال می‌کند و به اصل سوم می‌رود و قس علی هذا. ارسطو هم مدل منطق را روی این فضا ریخت و چون همه اصرار داشته‌اند که همه واقعیات را با این منطق به چنگ آورند، گاه ضیق‌هایی در نحوه استفاده از منطق ایجاد شده است، هرچند به نحو ارتکازی گاه از اقتضائات آن عدول کرده و عملا بر اساس اقتضائات تشابک شواهد پیش رفته‌اند. تا به حال از خود سوال کردید که چرا شما نسبت به مسائل چند دلیل می‌آورید نه یک دلیل؟ چون دلیل مختلف، ابعاد متنوعی از واقعیت را آشکارتر می‌کنند و وقتی دست به دست هم دادند، مدعا بهتر فهمیده شده، بلکه معتبرتر می‌شود. یعنی اگر کسی که هفت دلیل را بداند اصالت وجود را بسیار بهتر از کسی می‌داند که آن را تنها بر اساس یک دلیل می‌داند. حال آنکه در روش مبنامحور تنها یک دلیل کافی بود. لذا غالب تحقیقات بر این استوار است که از زوایای مختلف شواهد له و علیه را جمع کنید و بر اساس این جمع، مطلب را پیش ببرید.

خلاصه این روش را می‌توان این گونه توضیح داد که هر بحثی تحلیل می‌شود به شئون مختلف و آنگاه این شئون درجه‌بندی می‌شود و منابعی که این شئون را تایید یا رد می‌کنند گردآوری می‌شود. هر یک از این شواهد و منابع یک ارزش نفسی دارند (یعنی به خودی خود چه اندازه موجه و در مسیر فهم موضوع کمک می‌کند) و یک ارزش جمعی (یعنی در تشابک با سایر شواهد چقدر به فهم و تبیین موضوع کمک می‌کند). خروجی نهایی مطلب، ارزش جمعی آنهاست که کاملا حالت فازی خواهد داشت؛ اما این گونه نیست که ارزش نفسی کاملا بی‌فایده باشد، زیرا چه بسا این عنصری که مثلا ارزش نفسی بالا و ارزش جمعی پایینی در تحقیق ما داشت (مثلا حدیث صحیح‌السندی که مورد اعراض اصحاب واقع شده) در تشابک با شواهد دیگر بتواند نقش دیگری در فضای معرفتی ما ایجاد کند.

۸. رشد گروهی دانش بشری

در باره اینکه آیا دانش بشر در حال پیشرفت است یا نه، دو موضع مهم مشاهده می‌شود. عده‌ای با نشان دادن عرصه‌هایی، در عین قبول وقوع خطا در عرصه دانش، از پیشرفت خطی علم سخن می‌گویند، و در مقابل، عده‌ای با نگاهی پارادایمیک، اندیشه پیشرفت دانش را یک افسانه، و بلکه ناشی از خوی سلطه‌گری دانش مردن برمی‌شمرند و حرکت علم در تاریخ بشر را کاملا حرکتی سینوسی می‌انگارند که دائما در فراز و فرود است و هرکسی خود را در فراز سینوس می‌بیند، اما واقعا امکان قضاوت وجود ندارد؛ و هر دو شواهد مهمی بر مدعای خود اقامه می‌کنند.

اگر شواهد طرفین را خوب دقت کنیم، شاید بتوان گفت که مدل رشد علم نه خط مستقیم است و نه سینوسی، بلکه کروی است. هر کره‌ای را که در نظر بگیریم، یک سطح دارد که بیشترین فاصله‌ها را از هم دارند، و یک مغز دارد که فاصله نقاطش در آن کمتر است و هرچه به سمت مغز می‌رویم این فاصله کمتر می‌شود. سطح این کره، مرزهای علم است و مغز کره، عرصه‌ای که دعواها در آن تاحدودی فروکش کرده، و کم‌کم به جایی می‌رسیم که دیگر فراز و فرودها، دیگر تکلیفش در علم یکسره شده، و مساله به چنان وضوحی برای متخصصان آن حوزه معرفتی رسیده که دیگر برگشت‌پذیر نیست. علم هرچه جلو می‌رود، این کره بزرگتر می‌شود و با بزرگتر شدنش در آن واحد دو اتفاق رخ می‌دهد: یکی اینکه چون سطحش بزرگتر شده، فاصله دیدگاهها در مرز علم از هم بیشتر می‌شود، اما در عین حال، همین فاصله‌های بیشتر، دلالت بر وجود مبانی مشترک بیشتری می‌کند (چرا که اساساً تفاوت‌ها در دل مشترکات است که معنی‌دار می‌شود؛ فلسفه امروزین علوم اجتماعی، فصل ۴) یعنی بخش بیشتری وارد مغز اصلی علم شده است. مثلاً در فیزیک، امروزه نزاع‌های بین نظریه کوانتومی و نسبیت بسیار شدید است، اما مثلاً دیگر امکان ندارد از نظریه کروی بودن زمین به نظریه مسطح بودن برگردیم.

و شواهد قائلان به پیشرفت خطی یا سینوسی، یکی ناظر به سطح این کره است و دیگری ناظر به مغز آن.

در پایان تذکر این نکته لازم که نکات بر شمرده شده لزوماً دارای ترتیب و نیز حصر منطقی نیستند و موارد دیگری هم می‌تواند بدانها افزوده شود.

جلسه ۳ (دورنمای کتاب + فصل اول: پیشاهنگان)

مقدمه

با توجه به حجم زیاد کتاب و فرصت محدود ارائه در این ترم، به جای پرداختن به جزئیات مباحث کتاب، و فصل های آن، تنها به ارائه دورنمایی از فصول کتاب و سیر کلی مباحث هر فصل پرداخته می شود. از این رو مطالعه جزئیات و متن فصول بر عهده دانشجویان خواهد بود تا بر اساس این رویه بتوان حجم بیشتری از کتاب را در این ترم مورد بررسی و مطالعه قرار داد.

-دورنمای کلی کتاب

کتاب «مبانی جامعه‌شناسی معرفت» از سه بخش اصلی تشکیل شده است. بخش اول مروری است بر ادبیات کلاسیک این رشته و در واقع تاریخچه این رشته؛ بخش دوم به جریانهای معاصر در این رشته می‌پردازد؛ و در بخش سوم مولف به سراغ برخی موضوعات خاصی که دغدغه این رشته است، ورود پیدا کرده است (ص ۲۸-۳۱).

بخش ۱: پیدایش جامعه‌شناسی معرفت

این بخش در واقع، مروری بر تاریخچه این رشته است و به نظر نویسنده در تاریخچه این رشته، سه گام مهم برداشته شده است :

۱- جدا شدن دین از علم: یعنی «معرفت دینی» به عنوان معرفت غیرعلمی و ایدئولوژیک (به معنای مذموم آن) یعنی معرفت دروغین و معرفتی که در خدمت تامین منافع عده ای قرار گرفته است، از «علم» که معرفت حقیقی است جدا شده است.

۲- جدا شدن تاریخ انسانی از تاریخ طبیعی: گام دوم این بوده که در مقابل جریان پوزیتیویستی آگوست کنت، که قوانین اجتماعی را همانند قوانین طبیعی می‌دانست، کم‌کم به این باور رسیدند که علوم طبیعی قوانین خاص خود را داراست و علوم انسانی هم از قوانین خاص خود پیروی می‌کند. توضیح مطلب به بیان ساده این است که وقتی مثلاً شیئی به زمین برخورد می‌کند، رفتار آن نشانگر تمام واقعیتش است یعنی شیئی بر اثر نیروی جاذبه به زمین برخورد کرده است لذا رفتار فیزیکی این شیئی (برخورد با زمین) که مشاهده می‌شود تمام آن چیزی است که رخ داده است. اما در مورد انسان اینگونه نیست. مثلاً وقتی انسان راه می‌رود علاوه بر این رفتار فیزیکی،

یک معنایی در دل آن نهفته است که همان اغراض و مقاصد راه رفتن است؛ و حقیقت این رفتار، بیش از آنکه به ظاهر فیزیکی‌اش - که چه بسا در همه افراد و جوامع مشابه باشد- وابسته باشد، به معانی‌ای که هر انسان و هر جامعه‌ای در این رفتار لحاظ کرده مرتبط می‌باشد؛ از این رو قوانین حاکم بر کنش انسانی غیر از قوانین حاکم بر طبیعت است. (در ادبیات آلمانی، در خصوص علوم انسانی یا علوم اجتماعی غالباً تعبیر علوم تاریخی، علوم فرهنگی، یا علوم روحی را به کار می‌برند) در واقع در این گام، مباحث انسان و جامعه از مسائل علوم طبیعی (علم به معنای رایج پوزیتیویستی) متمایز می‌شود و یک ثبات و واقعیتی در حوزه علوم طبیعی مفروض دانسته می‌شود که مسائل انسانی این گونه نیست.

۳- جامعه شناسی معرفت ساخت‌گرا: هوبرت کنوبلاخ (مؤلف کتاب) شاگرد لاکمن است؛ و لاکمن به همراه برگر، قائل به تئوری ساخت اجتماعی واقعیت هستند. از این رو مؤلف کتاب، معتقد است گام سوم این مسیر رسیدن به ساخت اجتماعی واقعیت می‌باشد؛ و این را اوج و نهایت تحلیلهای جامعه‌شناسی معرفت می‌داند که در این گام، دیگر معرفت در حوزه علوم طبیعی نیز از ساحتِ اثرپذیری جامعه در امان نیست و تمامی واقعیت، برساخت اجتماعی می‌شود.

در واقع، از نظر آقای کنوبلاخ، در ابتدای کار دین و معرفت‌های دینی به عنوان برساخت اجتماعی معرفی شد؛ در گام دوم، علوم اجتماعی و انسانی نیز از افق کشف واقع به افق برساخت اجتماعی منتقل شد؛ و در گام سوم معلوم شد که آخرین حوزه ظاهراً مصون از تصرف و دخالت انسانی (یعنی حوزه علم طبیعی) نیز محکوم دخالت‌های فرهنگی و اجتماعی است و لذا کل واقعیت برساختی اجتماعی قلمداد گردید.

البته این سیر بدین معنا نیست که بحث‌های این بخش در قالب سه فصل فوق آمده؛ بلکه اگر به لحاظ فصل‌بندی کتاب بخواهیم گزارش دهیم این بخش، دو فصل اصلی دارد:

الف. پشاهنگان

که کسانی که زمینه‌ساز این بحث‌ها بودند را در چهار قسمت ارائه می‌دهد:

۱. ابتدا اصل جریان روشنگری با شخصیت‌هایی همچون بیکن و نقدهای این جریان بر کلیسا و دین را

مطرح می‌کند

۲. با عنوان انقلاب، بازسازی و روح در تاریخ به گزارشش از نظر هرردر که بعداً خود را در هگل از سوی و در آگوست کنت از سوی دیگر نشان داد می‌رود.

۳. با محوریت آرای مارکس، بحث از خود بیگانگی و ایدئولوژی و مبارزه طبقاتی و آرای مارکس در نقش

طبقه در شکل دادن به معرفت را مورد بررسی قرار می‌دهد

۴. با مروری بر آرای نیچه، فروید و نهایتا پارتو، مساله ساقی‌ها و تحلیل‌هایی که طرفدار منطق‌گریزی معرفت بوده است را مورد توجه قرار می‌دهد.

ب. جامعه‌شناسی معرفت کلاسیک

مترجم این را به جامعه‌شناسی معرفت نوین ترجمه کرده که ترجمه خوبی نیست. در واقع، مولف می‌خواهد آن کسانی که این رشته را تاسیس و مطرح کردند و افکار و آرایشان به نحو کلاسیک مورد توجه است را مرور کند. این فصل نیز به پنج زیرفصل تقسیم می‌شود:

۱. ابتدا به سراغ دورکیم می‌رود که اگرچه وی خود را مشخصا یک جامعه‌شناس پوزیتیویست می‌داند اما مولف نشان می‌دهد که چگونه آرای وی در زمینه آگاهی جمعی، تفکر پیش‌منطقی و بازنمودهای اجتماعی، از جنس بحث‌های جامعه‌شناسی معرفت است.

۲. دو متفکر مهم بعدی، دیلتای و وبر می‌باشند. در واقع، دیلتای با جریان تاریخ‌گرایی هم از پوزیتیویستها و هم از هگل فاصله گرفت و به طور آشکاری حوزه علوم فرهنگی و تاریخی را از حوزه علوم طبیعی جدا کرد، و زیمل و بویژه وبر کوشیدند نوعی پل بین پوزیتیویست و دیلتای شوند: در عین حال که معنی را در کنش جدی بگیرند (و بدین ترتیب، از دورکیم که بر ساختارها تاکید می‌کرد فاصله بگیرند) تبیین را بپذیرند اما در معنای جدیدی که فقط فهم نسبی دیلتای را رد می‌کرد نه اینکه پیش‌بینی پوزیتیویستی را ممکن سازد.

۳. در اینجا با عنوان جامعه‌شناسی معرفت آلمانی، سراغ دو متفکر اصلی این رشته، که تقریبا بعدی‌ها همگی ذیل این دو تعریف می‌شوند می‌رود: شلر و مانهایم؛ که اولی می‌کوشد نشان دهد که از سویی علم هم به اندازه دین در معرض اثرات جامعه‌شناختی و فرهنگی است و ثانيا در عین حال، مفردی از نسبی‌گرایی بیابد؛ اما دومی رسما نسبی‌گرایی را ترویج می‌کند و مرزی بین شناخت و فرهنگ در حوزه علوم اجتماعی و تاریخی باقی نمی‌گذارد، هرچند همچنان دامنه بحث‌های خود را به علوم طبیعی نمی‌کشاند.

۴. در بحث بعد به ترکیب این باورهای آلمانی با آرای مارکس در لوکاچ و سپس مکتب انتقادی می‌پردازد و سراغ آرای هورکهایمر و آدورنو می‌رود اما بحث از هابرماس را به بخش بعد واگذار می‌کند.

۵. با عنوان جامعه‌شناسی معرفت، به سراغ مرتن و از آن مهمتر کولی و مید می‌رود خصوصا که مید در شکل‌گیری آرای او که برای برگرو لاکمن و نهایتا خود کنوبلاخ موثر بوده است.

بخش دوم: جریانهای معاصر

ما غالباً می‌دانیم که در غرب در حوزه فلسفه و نیز در حوزه علوم اجتماعی دو جریان مهم وجود دارد. **الف) جریان انگلوساکسون:** که از کشورهای انگلیسی زبان تشکیل می‌شوند با تاکید بر آمریکا و بریتانیا؛ و مهمترین نمود این جریان در فلسفه، فلسفه تحلیلی می‌باشند.

ب) جریان قاره‌ای: کشورهای آلمان و فرانسه و اتریش به گونه‌ای در قاره اروپا قرار گرفته‌اند، در مقابل انگلستان، که عمدتاً جزیره و شبه جزیره، و گویی خارج از قاره می‌باشد. برخی بر این باورند که جریان انگلوساکسون این تعبیر قاره‌ای را با هدف تمسخر برای این کشورها بکار برده‌اند؛ اما در خود این کشورها، این تعبیر بار معنایی مثبت به کار می‌رود. مهمترین نمود این جریان در فلسفه معاصر، رویکردهای اگزیستانسیالیستی است.

اگرچه در حوزه مباحث فلسفی غالباً نویسندگان تاریخ فلسفه، این دو جریان را به عنوان دو جریان مستقل ملاحظه کرده‌اند؛ اما در حوزه علوم اجتماعی، در هر یک از این جریانات، به نحوی، از وجود جریان دیگر غفلت می‌شود و یکی غالباً ذیل دیگری بازخوانی می‌شود.

ایون شرت، که خود، انگلیسی‌زبان است، مقدمه کتاب «فلسفه علوم اجتماعی قاره‌ای» اش را با این جملات طعنه‌آمیز آغاز می‌کند: «عجیب است که در فلسفه علوم اجتماعی، نمی‌توان حتی یک کتاب پیدا کرد که به سنت قاره‌ای اختصاص داشته باشد ... فلسفه علوم اجتماعی قاره‌ای هرکجا با دستور کار سنت انگلیسی - آمریکایی سازگاری نداشته، حذف شده است و تنها در مواردی مورد توجه قرار گرفته که با سرفصل‌های «جریان غالب» تطابق داشته است» (ص ۱۳) و این تذکر او درباره جامعه ما هم که فضای علمی‌اش در حوزه علوم اجتماعی بشدت تحت تاثیر جوامع انگلیسی زبان است، صادق است. حقیقت این است که جریان انگلوساکسون تا همین چندی پیش، آگاهی‌اش از جریان علوم اجتماعی قاره‌ای، صرفاً آگاهی دست دومی بود که این بی‌خبری را دامن می‌زد چنانکه ایون شرت در کتابش مدعی است که اصلاً این کتاب را نوشته تا با توهمی که در جریان انگلیسی زبان نسبت به کم‌اهمیتی و تبعی بودن جریان علوم اجتماعی قاره‌ای وجود دارد مبارزه کند.

به عنوان مثالی دیگر، تلقی‌ای که در جریان انگلوساکسون (و نیز در فضای عمومی کشور ما) نسبت به ماکس وبر وجود دارد، را می‌توان قرائت پارسونزی از وبر دانست؛ نه شناخت وبر واقعی. و این مساله بقدری نمود پیدا کرده که ریتزر که در کتاب معروف خود (نظریه‌های جامعه‌شناسی) - که یکی از متون اصلی درس جامعه‌شناسی در کشورهای انگلوساکسون و نیز در ایران بوده است و حدود سه چهار دهه قبل نوشته شده - و در فصل مربوط به وبر همین قرائت پارسونزی از وبر را بیان می‌کند، در کتاب جدید خود (مبانی نظریه جامعه

شناختی معاصر و ریشه‌های کلاسیک آن) از آن قرائت عدول کرده، در ابتدای فصل مربوط به وبر به پس از اینکه شناخت قبلی خود و دیگران در سنت آمریکایی را نحو تلویحی، تخطئه می‌کند، می‌گوید «سبب این امر، کار پارسونز بود که در دهه ۱۹۳۰، نظریه کلاسیک اروپایی [= قاره‌ای] را در کل، و نظریه وبر را به طور خاص، به مخاطبان وسیع آمریکایی معرفی کرد. او این کار را با شماری از اغراضی انجام داد که هم‌اکنون به طور گسترده‌ای شناخته شده است» (ص ۶۷) و ریتزر مدعی است که کوشیده که از قرائت پارسونزی وبر، به سمت قرائت اصیل وبر برگردد که البته اینکه چه اندازه موفق بوده جای بحث دارد.

فضای علوم اجتماعی به طور کلی و جامعه‌شناسی به طور خاص، در ایران عمدتاً تابع فضای جریان انگلوساکسون بوده است و آثار جریان قاره ای (آلمانی، فرانسوی) به نحو اصیل صرفاً در سال‌های اخیر اندکی در کشور مورد توجه قرار گرفته است. قرائتی که اغلب ما ایرانیان از علوم اجتماعی داریم تابع همین جریان انگلوساکسون است که بر اساس این جریان، محور، جریان اثباتی است و دو جریان تفسیری و انتقادی در حاشیه آن پدید آمده‌اند و جایگاه اصلی در تحقیقات علوم اجتماعی همچنان از آن جریان پوزیتیویستی است که البته نسبت به پوزیتیویست اولیه اصلاحات فراوانی در خود انجام داده است؛ اما همچنان بحث بر سر فرضیه و نمونه‌گیری و روش آزمون و عینیت و ... است؛ اما در کتاب حاضر (که مولف آن یک آلمانی و شاگرد مستقیم لاکمن است) جریان علوم اجتماعی به نحو دیگری قرائت می‌شود که در طبقه بندی مذکور و متداول برای ما (پوزیتیویستی، تفسیری و انتقادی) نمی‌گنجد و در فرایند این مطالعه باید به این نکته توجه کنیم و نخواهیم لزوماً همه بحثها را در قالب سه گانه مذکور و در فضای انگلوساکسونی ببینیم.

جالب اینجاست که به نظر می‌رسد چنین وضعیتی در طرف مقابل هم تاحدودی برقرار باشد چنانکه از دید مؤلف کتاب، دو جریان اصلی در جامعه‌شناسی معاصر وجود دارد: یک جریان آلمانی و یک جریان فرانسوی که البته ذیل هر یک از این دو توجهی هم به جریان انگلیسی (انگلوساکسون) شده است.

با این مقدمه، اگرچه بخش دوم این کتاب (با عنوان رهیافت‌های نظری در جامعه‌شناسی معرفت معاصر) که به بحث از جریان‌های معاصر می‌پردازد ظاهراً سه فصل دارد (الف. جامعه‌شناسی معرفت با جهت‌گیری پدیدارشناختی؛ ب. تحول ارتباطی؛ و ج. ساختارگرایی و پیامدها: فوکو، بوردیو و مطالعات فرهنگی)؛ اما در حقیقت جریان‌های معاصر به دو بخش تقسیم شده‌اند (ص ۲۹-۳۰):

(۱) **جریان آلمانی زبان**، که از طریق پدیدارشناسی شوتس در جامعه‌شناسی معرفت اثر گذاشت و کم‌کم دغدغه اصلی این جریان در خصوص نقش زبان در تفکر انسان، به تاکید بر جهت‌گیری ارتباطی متمایل شد (که دو فصل الف و ب به همین دو مطلب می‌پردازد) و در سایه اینها اشاراتی به برخی از جریان‌های انگلیسی زبان (مانند اثرات ویتگنشتاین و آستین) می‌شود؛ و

(۲) **جریان فرانسوی زبان**، که در خصوص نقش زبان در تفکر انسان، بر ساختارها تاکید کرد و حتی در جریان امثال بوردیو و فوکو هم که ظاهراً از ساختارها گذر می‌شود همچنان تمرکز بر نسبت‌های ساختاری (مثلاً رابطه قدرت و زبان) است تا نسبت‌های انسانی (که در جهت گیری ارتباطی بروز جدی دارد)؛^۷ و به تبع این جریان فرانسوی، اشاره‌ای هم به جریان انگلیسی زبان (مانند مطالعات فرهنگی بیرمنگام) می‌شود. بر این اساس، ایشان این بخش را به سه فصل تقسیم می‌کنند که دوتای اول را می‌توان ناظر به جریان آلمانی (شوتس، برگر و لاکمن، هابرماس، لومان) و نتایج آن در فضای انگلوساکسون (مثلاً گافمن) دانست و سومی را ناظر به جریان فرانسوی (سوسور، لوی اشتروس، فومو، الیاس، بوردیو) و نتایج آن در فضای انگلوساکسون (مکتب مطالعات فرهنگی).

بخش سوم: موضوعات امروزی و مباحث کاربردی جامعه‌شناسی معرفت

در این بخش ایشان سراغ برخی از موضوعاتی که امروزه در دستور کار حوزه جامعه‌شناسی معرفت قرار دارد می‌پردازد که عبارتند از:

۷. سوسور قائل است که وقتی بحث زبان مطرح می‌شود یکبار ساختارهای کلان و عام زبان (لنگو) را مورد بحث قرار می‌دهیم و یکبار زبان گفتاری که میان انسانها جاری است (پارل) (رجوع شود به ص ۳۰۰ کتاب). او معتقد است آنچه محل اصلی بحث می‌باشد همان ساختارهای کلان و عام زبان است و در واقع بحث زبان‌شناسی، ناظر به زبان گفتاری که با فرهنگهای خاص به شدت مرتبط است نمی‌باشد. حال در مقام مقایسه می‌توان گفت جامعه‌شناسی معرفت آلمانی زبان به تحول ارتباطی تاکید دارد از این رو به سراغ زبان گفتاری (پارل) می‌رود. اما جامعه‌شناسی معرفت فرانسوی زبان به سراغ ساختارهای کلان و عام زبان (لنگو) می‌روند. از این رو افرادی مثل فوکو که به رابطه زبان و قدرت می‌پردازد از ساختار زبان بحث می‌کند. اما در نقطه مقابل، پدیدار شناسان آلمانی به سراغ وضعیت معنایی که از طریق زبان منتقل می‌شود می‌روند. لذا مؤلف و معنایی که انتقال می‌دهد به شدت مورد مطالعه قرار می‌گیرد. اگرچه در طبقه بندی انگلوساکسون هردوی این جریانات ذیل عنوان جریان تفسیری و در مقابل جریان پوزیتیویستی طبقه بندی می‌شوند؛ اما برای تقریب به ذهن و در مقام بیان تفاوت میان این دو جریان، اگر بخواهیم بر اساس ادبیات تقابلی اثباتی و تفسیری که در اذهان ما آشنا تر است سخن بگوییم، می‌توان، نسبت فرانسوی‌ها به آلمانی‌ها را همانند نسبت جریان اثباتی (که دغدغه وضعیت عمومی و جهان شمول دارد) نسبت به جریان تفسیری (که دغدغه فرد و وضعیت انسانی ویژه را دارد) قلمداد کرد.

۱- جامعه شناسی علم؛ در جامعه شناسی معرفت، علم بمثابه پدیده‌ای اجتماعی چگونه مورد بررسی قرار می‌گیرد و به چگونگی رابطه علم با جامعه و حوزه‌های مختلف آن (اقتصاد، سیاست، دین، جنسیت و ...) و تحولات علم در بستر تاریخی (دغدغه‌های کوهن) می‌پردازد.

۲- جامعه اطلاعاتی و معرفتی. معرفت (یا اطلاعات) امروزه به طور کاملاً مستقیم محور دگرگونی ساختار اجتماعی قرار گرفته‌اند، و این چیزی بود که جامعه شناسی معرفت آن را در قالب‌های غیرمستقیم‌تر همواره تحلیل می‌کرد. از مسائلی مانند اینکه جامعه اطلاعاتی چگونه ساخته شد، تا رویکردهای انتقادی به جامعه اطلاعاتی و جامعه شبکه‌ای، تا بررسی مساله اعتماد و مخاطره در آن همگی از دغدغه‌ها جامعه‌شناسان معرفت در این عرصه است.

۳- ساختار معرفت و ساختار اجتماعی؛ و مساله توزیع اجتماعی معرفت. معرفت به شیوه‌های گوناگونی توزیع می‌شود و این توزیع نسبت جدی‌ای با ساختار ذخیره معرفت دارد؛ و اساس ذخیره معرفت اجتماعی، معرفت ذهنی (عام و خاص) است؛ ذخیره‌های اجتماعی معرفت کم‌کم نقش‌ها و نهادهایی را در جامعه رقم می‌زند که این تاثیر و اثرهای متقابل ساختار معرفت و ساختار اجتماعی مسائل متعددی برای این رشته ایجاد می‌کند.

۴- معرفت پژوهی در محدوده جامعه شناسی معرفت. جامعه‌شناسی معرفت با ورود در این عرصه نشان داده که خود را در چارچوب مباحث جامعه‌شناسی محدود نمی‌کند و با ورود جدی‌تر به حوزه‌های ناظر به معرفت، به سراغ مسائلی مانند حافظه جمعی و روحیه، رسانه‌ها، مدیریت معرفت و ... هم می‌رود و با این ورودش در برخی رشته‌های مرتبط مانند نسان‌شناسی شناختی، روان‌شناسی اجتماعی و ... اثراتی برجای می‌گذارد.

مباحث تفصیلی بخش اول

این بخش خود به دو فصل تقسیم می‌شود:

الف) پیشاهنگان (زمینه‌های تاریخی‌ای که می‌توان رگه‌هایی از بحثهای جامعه‌شناسی معرفت را در آنها یافت) که در این جلسه ان شاءالله بررسی خواهد شد.

ب) جامعه شناسی معرفت نوین (که شاید اگر تعبیر جامعه‌شناسی کلاسیک را می‌گذاشت بهتر بود و در این فصل به شکل گیری این حوزه معرفتی و آرای کلاسیک این رشته می‌پردازد) که انشاءالله در جلسات بعد بررسی خواهد شد.

الف. پیشاهنگان

اگر بخواهیم با ادبیات «کوهن» سخن بگوییم مولف در این فصل، در واقع به تبیین «دوره پیش علم» جامعه‌شناسی معرفت می‌پردازد. ایشان این فصل را به چهار بند تقسیم کرده‌اند. به نظر می‌آید در دو بند اول به اثرگذاری دو جریان روشنگری و رمانتیک (که در مقابل هم و در ابتدای رنسانس شکل گرفتند) بر این رشته می‌پردازد که چه بحثهایی از هریک، بنوعی زمینه ساز بحثهای جامعه‌شناسی معرفت شد؛ و در دو بند بعد، دو اصلاحیه‌ای که به دو جریان فوق خورد و این اصلاحیه‌ها هریک حرکت دو جریان فوق به سمت جامعه‌شناسی معرفت را تسهیل کردند، مورد بررسی قرار می‌دهد؛ اصلاحیه اول اقدام مارکس است که به نحوی ایده اصلی دو جریان فوق را ذیل نگاه ماده گرایانه جمع کرد؛ و اصلاحیه دوم، اقدامات نیچه، فروید، پارتو و سورل است که ابعاد منطقی انسان را در هر دو جریان مذکور به چالش کشیدند (ایده منطقی بودن انسان در روشنگری؛ و ایده تکامل منظم (ادواری یا خطی) محتوم عقل (روح) در رمانتیک)

۱- جنبش روشنگری، فلاسفه و ایدئولوگها

مؤلف معتقد است که جریان روشنگری اقدام مهمی که در راستای جامعه‌شناسی معرفت انجام دادند این بود که دین را معرفت غیر علمی تلقی کردند و معتقدند که معرفت تولید شده توسط کشیشان معرفتی تحریف شده و معرفتی با هدف فریب و تزویر و در راستای حفظ وضع موجود است. کشیشان با حاکمان متحدند و با این معرفت‌های دروغین درصدمند که مردم را در جهالت باقی گذارند تا حاکمان بر حکومت خود باقی بمانند. چنانکه از تیتو فصل هم معلوم است ایشان توجه کرده‌اند که در نگاه روشنگری، دین و کشیشان باید کنار بروند و به عقل بشری اعتماد شود و در این مسیر دو گروه موضوعیت دارد:

الف) فلاسفه، که در واقع شناخت واقعیت را در اختیار ما قرار می‌دهند؛ و

ب) ایدئولوگها که معرفت را به عنوان راهی برای تغییر زندگی و رسیدن به هدف ارائه می‌دهند. جریان روشنگری منطقی بودن را معادل عقلانیت [ابزاری] می‌دانند که در مقابل باورهای خرافی و دینی قرار می‌دهند. از این رو به تبیین نسبت میان معرفت با منفعت می‌پردازند. وقتی معرفت به نحو ایدئولوژیک در صدد تعیین راه است دیگر این معرفت، شناخت واقعیت نمی‌باشد و در همین بستر است که باید پرداختن آنها به سیاست تعلیمی را مد نظر قرار داد: شناخت‌های انسان یک امر منفعل نیست؛ چون منفعل نیست قابلیت تغییر دارد؛ بنابراین باید از طریق آموزش، جهت‌گیری فعالیتهای انسان را به سمت هدف رفاه در معیشت و زندگی تغییر داد.

توجه:

نظام آموزشی مدرن کاملاً متفاوت از نظام آموزشی سنتی است و اینکه ما ساده‌انگاران، کلمه تعلیم و تربی (با بار معنایی خاصی که در فرهنگ اسلامی دارد) معادل education می‌گذاریم، واقعاً رهن ما در فهم این پدیده مدرن شده است. فقط برای اینکه توجه شما به مساله جلب شود اشاره می‌کنم که در نظام آموزش سنتی دست کم دو تفاوت مهم وجود دارد:

۱ - در دوره‌های سنتی شما با فقدان آموزش عمومی رسمی برای همگان مواجهید که در جنبش روشنگری تاکید بر سیاست تعلیمی، درست در مقابل این است. در واقع، تعلیم و تربیت سنتی، اگر تا حدودی در مکتب‌خانه‌ها و ... هم بود، اما هموماً توسط نهاد خانواده و نیز نهادهای دینی جامعه، به صورت غیر رسمی و غیرمتمرکز انجام می‌شد؛ اما آموزش مدرن کاملاً توسط نهاد دولت و به صورت رسمی و از بالا به پایین و بدون جدی گرفتن خواست خانواده‌ها پایه‌ریزی شد. البته در دهه‌های اخیر ظاهراً اصلاحاتی می‌خواهند انجام دهند؛ اما این زمانی است که هم سکولاریته مستقر شده و هم به دلایل مختلف خانواده کارکرد گذشته‌اش در زمینه تعلیم و تربیت را نمی‌تواند انجام دهد و در واقع دیگر مدعی‌ای وجود ندارد.

۲ - در نگاه سنتی، علم به معنای کشف واقع است؛ از این رو انسان در نظام آموزشی سنتی در برابر واقع منفعل است. به تعبیر دیگر، سیاستی برای تغییر انسان وجود ندارد؛ مساله اصلی انتقال معرفت‌های به دست آمده از نسل گذشته به نسل جدید است؛ حداکثر بحث رشد اخلاقیات - که آن هم از نظر آنها ریشه در فطرت خود شخص دارد - مطرح می‌شود؛ اما در مقابل جنبش روشنگری معتقد است که آموزش فرآیند منفعل نیست بلکه آموزش یعنی تغییر انسان در راستای اهداف مد نظر. از این رو میان ساختار آموزش و جامعه ارتباط وثیقی وجود دارد و اگر دقت کنیم که بنیان‌گذاری آموزش مدرن ابتدا در کشورهایمانند فرانسه شروع شد با حکومت‌های لائیک که هنوز بدنه مردم تا حدود زیادی دینی بود و برنامه اصلی، تغییر فرهنگ جامعه با یک سیستمی بود که قرار بود جایگزین سیستم کلیسا شود. در واقع، از منظر ایشان علم ابزاری برای ساخت جامعه بر اساس نقشه‌ای است که روشنفکران طراحی می‌کنند؛ نه صرفاً پرورش استعداد‌های درونی افراد و در اختیار قرار دادن واقعیات.

۲ - انقلاب، بازسازی و روح در تاریخ

شاید بهتر بود عنوان این بند را بگذاریم «ادوار روح در تاریخ». در واقع، در مقابل جریان روشنگری، جریان رمانتیسم در اروپا رخ می‌دهد. آنچه از این جریان برای ما ایرانیان گزارش شده توسط جریان انگلوساکسون بوده است که اساساً در تقابل با جریان رمانتیسم‌اند؛ و شواهدی وجود دارد که این درکی که امروزه از جریان رمانتیسم در کشور ما وجود دارد چندان درک معتبری نیست. در واقع جریان رمانیسم با کنار نهادن عقل ابزاری و آنچه جریان روشنگری، رفتار منطقی می‌خواند (که منطقی بودن در گروهی نوعی نگاه اقتصادی محض (هزینه

- فایده) به تمام شئون زندگی است) به سراغ احساسات رفته‌اند؛ اما برخلاف تقریری که از آنها در جامعه ما شیوع پیدا کرده، این رجوع آنها به احساسات، صرفاً در افق احساسات غریزی نیست، بلکه گاه از سنخ رجوع به شهود است در قبال علم حصولی (شبیه جریان عرفانی ذوقی در مقابل جریان فلسفه بحثی در دوره اسلامی).

در این فصل گزارشی از این جریان ارائه می‌شود که به بررسی دیدگاه‌های افرادی چون ویکو، هردر، هگل و کنت می‌پردازد. آنچه به عنوان دیدگاه مشترک این جریان می‌توان مطرح نمود، تفکیک تاریخ انسانی از تاریخ طبیعی است؛ تاریخ انسانی محصول تحولات روحی انسان است که این تحولات یک مسیر طبیعی (به معنای ارگانیک) دارد که این مورد اهتمام جدی در این دوره است. از نظر این جریان، تاریخ انسان و به تبع آن علوم ناظر به انسان، تاریخ دوره‌های روح انسان (روح جمعی انسان) است. در این دوره این تحولات روح جمعی را ضابطه‌مند می‌دانند که البته برخی مانند ویکو آن را به نحو چرخه‌ای ترسیم می‌کنند و برخی مانند هگل، آن را به نحو غایت‌شناختی (تکامل خطی)؛ که در این زمینه آرای هگل و مخصوصاً «دیالکتیک»ی که او مطرح کرد، از اندیشه‌های بسیار تاثیرگذار در جریان تفکر در غرب بوده، که باز به دلیل غلبه جریان انگلوساکسون در ایران، این فلسفه صرفاً به بهانه مغلق بودن، کم‌اهمیت قلمداد شده، و اغلب اندیشمندان تاثیرگذار ایرانی یا مواجهه جدی‌ای با آن نداشته‌اند.

۳- مبارزه طبقاتی مارکس:

مؤلف در این فصل تنها به مارکس می‌پردازد و مختصراً توضیح می‌دهد که فوئرباخ حلقه واسط هگل و مارکس است. مارکس یک مخالفت با هگل دارد و (به تبع فوئرباخ) با اصالت روح هگل مخالف است؛ و یک مخالفت با فوئرباخ دارد و آن اینکه اصالت ماده فوئرباخ در حوزه فردی است اما مارکس این اصل را در حوزه جامعه طرح می‌کند. از این رو مارکس میان دو ایده فوق (اصالت جمعی هگل و اصالت ماده فوئرباخ) جمع می‌کند.

شاید اهمیت مارکس از منظر مولف که یک بند کامل را به وی اختصاص داده این باشد که گویی مارکس دارد دو جریان روشنگری و رومانتیک را در افق ماتریالیسم با هم جمع می‌کند. مارکس از طرفی این دیدگاه (روشنگری) را پذیرفت که دین معرفتی غیر علمی است و تغییر انسانها هم ممکن است؛ و از طرف دیگر قائل به این دیدگاه (رومانتیستها) است که محور تحلیل انسان، تاریخ است؛ و تحولات تاریخی انسان دارای یک سیر طبیعی، ارگانیک و خطی می‌باشد. و سپس این دو دیدگاه را ذیل یک منطق مادی تلفیق نموده است که نه - برخلاف روشنگری - علم (= کشف واقع) در آن اصالت دارد، و نه - برخلاف رومانتیسم - روح و تحولات روح؛ بلکه همگی تحولات انسان تابع ماده‌اند (کلمه ماده در آراء مارکس در سه افق فهمیده می‌شود: (۱) اقتصاد

و ابزار تولید؛ (۲) ارضای نیازهای اولیه؛ (۳) روابط الزام آور انسان در نهادهای جامعه). مارکس در واقع میان دو شیء متناقض جمع می‌کند از یک طرف معتقد است که پیشرفت انسان در مسیر تحولات ارگانیکی و از پیش تعیین شده است؛ و از طرف دیگر معتقد به تغییر است و به قول خودش «فلاسفه گذشته در پی تفسیر عالم بودند و ما در پی تغییر آن هستیم». تناقض از این رو که اگر این سیر از پیش تعیین شده است، دیگر تغییر چه معنایی دارد؟ اما بر اساس منطق مادی جمع اینگونه می‌شود که چون ماده زیر دست انسان است و قابل تغییر می‌باشد، از این رو می‌توان در آنها تصرف نمود؛ اگر ما کاری کنیم که روابط ماده عوض شود، روابط انسانها عوض خواهد شد و انقلاب پیش خواهد آمد. البته نهایتاً در مارکسیسم کاری که می‌شود صرفاً کمک به تسریع وقوع انقلاب است، نه تغییری کاملاً آزادانه؛ و لذا هنوز در او نوعی اصالت پیشرفت حفظ شده است؛ چیزی که در جریان‌های بعدی به چالش کشیده می‌شود.

۴- سابق‌ها و منطق‌گریزی معرفت:

اگر بحث بند قبلی را نوعی جمع بین دو جریان روشنگری و رومانتیسم در افق منطق مادی بدانیم، شاید بتوان گفت ویژگی اصلی این بند آن است که به نحوی به طرد (= دست گذاشتن بر نقاط ضعف) دو جریان مذکور (روشنگری و رومانتیسم) می‌پردازد و در راستای پیشبرد بحث، از فضای منطقی به فضای اثربرداری از جامعه، عنصر اصالت پیشرفت را هم از تفکر مارکس حذف می‌کند. افراد مهم در این فصل نیچه، پارتو، فروید و سورل می‌باشند. آنها می‌خواهند نشان دهند که عامل و محرک اصلی فعالیت‌های انسان، منطقی بودن [به معنایی که جریان روشنگری بر آن اصرار می‌ورزید] نیست بلکه عامل اصلی منطق‌گریزی است! یعنی از منظر این عده، پشت پرده و محرک‌های اصلی همه واقعیت‌ها، غریزه (فروید) یا اراده معطوف به قدرت (نیچه) و ... است که این محرک‌هاست سرنوشت جامعه را تعیین می‌کنند؛ نه عقلانیت آدم. از این رو انسان‌ها موجوداتی ضد منطق و ضد عقل هستند. و از آنجا که سابق‌ها محرک‌های اصلی اند قطعاً پیشرفت هم منتفی خواهد بود.

پس از طرفی ایده منطقی بودن انسان در روشنگری بشدت به چالش کشیده می‌شود و تبیین می‌شود که اساس کنش‌های انسان، سائق‌های اوست و البته توسط پارتو تبیین می‌شود که چرا با اینکه اساس کنش‌ها سائق‌هاست، اما این اندازه پای منطق به میان کشیده می‌شود؛ که وی به سراغ این مولفه می‌رود که اساساً کار اصلی منطق، توجیه‌تراشی است نه توجیه واقعی؛ یعنی انسان بر اساس سائق عمل می‌کند، بعد می‌کوشد رفتار خود را به لحاظ منطقی موجه جلوه دهد؛ و از جانب دیگر (و در مقابل رومانتیسم) وقتی محرک اصلی انسان سائق‌ها (نه روح مطلق و مانند آن) شد، پیشرفت بی‌معنا می‌شود.

شاید با ادبیات خودمان بتوانیم این مطلب را این گونه توجیه کنیم که جایی که فقط امیال، محرک آدمی باشند، امیال، اقتضای اقدام فوری و دم‌دستی دارند نه هدفهای درازمدت؛ و وقتی هدف درازمدتی در کار نبود، و «هرچه دیده بیند، دل کند یاد»، آنگاه هر لحظه به سویی می‌رود و نهایت معینی در کار نیست که بتوان پیش‌رفت یا پس‌رفت را با آن سنجید و از «پیشرفت» سخن گفت.

نهایتاً در سورل است که این تحلیل که در نیچه و فروید و پارتو، تحلیلی فردگرایانه است، خود را در افق اجتماعی می‌نمایاند. وی توضیح می‌دهد که اسطوره‌های خیابانی (به معنایی که سورل مطرح می‌کند که در واقع ساده‌سازی‌های افراطی از واقعیتهای اجتماعی است که قدرت شورآفرینی و بسیج توده‌ها را دارد) در ساحت جامعه شبیه آنچه در افق فردی با عباراتی نظیر غریزه و سائق یاد می‌شد نقش محرک برای حرکت‌های اجتماعی را دارد.

جلسه ۴ (دورکیم، دیلتای و زیمل)

ب- جامعه‌شناسی معرفت نوین

نویسنده کتاب، قبل از ورود به افرادی که به نحو کلاسیک، نمایندگان جامعه‌شناسی معرفت شمرده می‌شوند ابتدا دنبال اقوال جامعه‌شناسان کلاسیک می‌رود، از این جهت که حرف آنها با جامعه‌شناسی معرفت پیوند دارد و به نحوی لایه‌هایی از سخن آنها را در اندیشمندان کلاسیک این رشته می‌توان دید. این فصل، به نحوی به بررسی وضعیت کلاسیک «جامعه‌شناسی معرفت» اختصاص دارد تا در بخش بعدی وارد اندیشمندان و جریان‌های معاصر که الان در این عرضه حضور دارند وارد شود.

نکته:

آقای کنوبلاخ در ابتدای این بخش مطلبی را مطرح می‌کند به این عنوان که پیش از «جامعه‌شناسی معرفت»، «جامعه‌شناسی شناخت» بود (ص ۹۸). تفاوت دو کلمه «معرفت» (Wissen) با «شناخت» (Erkenntnis) (که در انگلیسی هر دو را به Knowledge ترجمه می‌کنند) ظاهراً در این است که مقصود از کلمه اول (که به کلماتی مانند حکمت و دانش نزدیک است) علم نظام یافته است؛ اما مقصود از کلمه دوم (که به شناختن و دانستن نزدیک است) مطلق شناختن و شناسایی‌ها از جمله شناسایی‌های متفرقه و غیرنظام‌مند است. شاید بتوان این دو تعبیر را به دو تعبیر کوهنی «علم عادی» و «پیش علم» نزدیک دانست.

مقدمه: فضای شکل‌گیری نظریه‌های کلاسیک جامعه‌شناسی از منظر جامعه‌شناسی معرفت

پیدایش جامعه‌شناسی مقارن بود با پیدایش جامعه مدرن؛ و جامعه‌شناسان کلاسیک دغدغه شان جامعه مدرن و آسیب‌های جامعه مدرن بود. جامعه‌شناسان کلاسیک، جامعه مدرن را می‌شناختند و نگران نتایج آسیب‌شناختی آن بودند. به عبارت دیگر تحلیل‌های جامعه‌شناختی این متفکران تحت تاثیر جامعه‌ای بود که در آن زندگی می‌کردند.

همان طور که دورکیم تاکید دارد، تقسیم کار اجتماعی در جامعه مدرن همواره در حال گسترش است. افزایش تقسیم کار سبب می‌شود تا وظایف گوناگون هر چه بیش‌تر به «نهادهای اختصاصی» واگذار شود، نهادهایی که فهمیدن کاری که به عهده دارند بسیار دشوار است. تخصصی شدن نهادها بخشی از روند عقلانی شدن فراگیر است.

به عبارت دیگر آسیب مهمی که اینها را به خود مشغول کرده بود این است که جامعه مدرن تقسیم کار اجتماعی کرد و این تقسیم کار نهادهای تخصصی ایجاد کرد، نهادهایی که خود این افراد نیز نمی توانستند آن را خوب بفهمند چه برسد به اینکه بخواهند آن را کنترل کنند. و این نهادهای تخصصی به قول ایشان (کنوبلاخ) بخشی بود از عقلانیت مدرن، عقلانیت نوظهوری که چند صفت را ایشان برای آن می شمارد:

۱. امکان شناخت واقعیت [= واقعیت عینی تجربی] را مهیا کرد. (نه شناخت تحت تاثیر ساختار اجتماعی)

۲. قابل محاسبه کردن یا به تعبیر دیگر کمی کردن واقعیت به منظور سلطه بر آن؛

۳. ایجاد دیوانسالاری نیرومندی که متناسب با این واقعیت است.

بنابراین نکته دورکیم این است که با تقسیم کار اجتماعی نهادهای تخصصی راه افتاد و این نهادهای تخصصی عقلانیت مدرن را رقم زد که ویژگی های عقلانیت مدرن به شدت گره می خورد با شناخت واقعیت تجربی و سیطره بر آن.

به تعبیر دیگر، در جامعه مدرن:

- شناخت، تجربی شد؛
- جهت گیری عمل، سودمندی (نفع شخصی) شد (یعنی کنش اخلاقی و محور اخلاق نیز سودمندی شد؛ از این پس بود که مراد از اخلاق، دیگر، آن تعالی که ما معمولا در فضای سنتی و دینی خود درک می کنیم نیست؛ بلکه مراد از اخلاق صرفا آن امری است که باید و نباید از آن درمی آید).
- تقسیم کار اجتماعی و دیوانسالاری، روابط انسانها را تغییر داد؛ و دیگر همبستگی آنها ذاتی نبود، بلکه با تقسیم کار [= امر بیرونی] به هم وابسته شدند.

و همه اینها باعث تقویت فردیت، و جدا شدن تفکر [= دانش تجربی] از جامعه شد.

نتیجه این فردیت این شد که پیوندهای اجتماعی سست شد و دغدغه این سه نفر (دورکیم، زیمل و وبر) همین پیوند است که به تدریج دارد از بین می رود و متلاشی می شود. گویی در ابتدا جامعه، فکر ما رقم می زد ولی الان فردیت، فکر را رقم می زند.

این رفت و برگشت را به طور خلاصه می توان چنین گفت «گسترش تقسیم کار اجتماعی» منجر شد به «پیدایش و بسط نهادهای تخصصی»، و این به نوبه خود منجر شد به «بسط عقلانیت مدرن»؛ به بیان دیگر: تغییر

«ساختارهای اجتماعی» منجر شد به «معرفت» (=عقلانیت مدرن که توسط تقسیم کار و تغییر ساختارها رقم خورد)؛ خود این معرفت [عقلانیت مدرن]، فردیت را رقم زد؛ آنگاه فردیت در آن واحد دو پیامد داشت: اول: امکان شناخت واقعیت [واقعیت همان امر تجربی است که خود شخص با تجربه به دست می‌آورد؛ نه امری که ساختارهای اجتماعی (روح جمعی) بر او القا و تحمیل کنند]، دوم: سست شدن پیوندهای اجتماعی

حالا اگر معرفت این چنین با وضعیت اجتماعی ما درهم تنیده است که تغییر یکی به تغییر دیگری می‌انجامد، جامعه‌شناسان ابتدا می‌کوشند با معرفت جدید، ساختارهای اجتماعی جدیدی [پیوند اجتماعی جدیدی] را رقم بزنند؛ و اگر بخواهیم بقیه واقعه را از منظر انتقادیها شرح دهیم؛ وقتی معلوم شد که چه پیوند وثیقی بین معرفت و ساختارهای اجتماعی وجود دارد؛ سرمایه‌داران تصمیم گرفتند این بار خودشان ساختارهای اجتماعی را برای رقم زدن گونه خاصی از تفکر طراحی کنند.

به بیان آخر، قبلا جامعه بود که فکر ما را رقم می‌زند؛ این وضعیت به تدریج منجر به این تفکر شد که می‌شود جامعه را ساخت لذا حالا ما با ایده خود واقعیت و ساختار را می‌سازیم. اگر بخواهیم کل بحث فوق را در یک پاراگراف خلاصه کنیم باید بگوییم گویی در ابتدا ساختارهای اجتماعی، تفکر و معرفت را رقم می‌زد بعد فردیت پیدا شد و آزادی؛ ثمره‌اش این بود که با این آزادی حاصل از فردیت، تفکر به واقعیت ممکن شد اما انسجام اجتماعی متلاشی شد؛ سپس سرمایه‌داران پیدا شدند این سرمایه‌داران تصمیم گرفتند این بار خودشان ساختارهای اجتماعی‌ای برای رقم زدن تفکر طراحی کنند.

مروری اجمالی بر فصول بند ب (جامعه‌شناسی معرفت نوین)

اگر بخواهیم تقسیم‌بندی فصول این بخش را بدانیم باید گفت: اگر اصل بودن دوگانه آلمانی و فرانسوی، و تابع اینها بودن انگلوساکسونیها در تحلیلهای کنوبلاخ را بپذیریم، وی در فصل ۱ ابعاد کلاسیک جامعه‌شناسی معرفت در فضای فرانسوی را شرح می‌دهد؛ در سه فصل بعدی، ابعاد و زوایای کلاسیک جامعه‌شناسی معرفت در فضای آلمانی را؛ و در فصل آخر، با عنوان جامعه‌شناسی آمریکایی، سراغ جریان انگلوساکسون می‌رود، و در آنجا چند جریان را اشاره می‌کند اما تمرکز اصلی‌اش روی مید است که بشدت تحت تاثیر آلمانی‌هاست. بدین ترتیب، فصل «آگاهی جمعی، تفکر پیش منطقی، و بازنمودهای اجتماعی»، شرح جامعه‌شناسی فرانسوی است با تاکید بر دورکیم و یک اصلاحیه‌ای که توسط لوی - برول بر موضع وی می‌زند.

فصل «زیمیل، وبر و تاریخ گرایی» عمدتاً می‌خواهد شرحی از جامعه‌شناسی آلمانی تا قبل از پیدایش این رشته «جامعه‌شناسی معرفت» بدهد و در واقع، وبر و تاثیر وبر بر جامعه‌شناسی معرفت را شرح دهد و چون آرای وبر آلمانی یک پا در تاریخگرایی دیلتای دارد و یک پا در تحلیل زیمیل (که فضای جامعه‌شناسی کل‌گرا و ساختارگرای فرانسوی را به سمت و سوی جامعه‌شناسی‌ای که محور تحلیل خود را کنش بین افراد [و نه ساختارهای فراگیر] قرار می‌داد)، ناچار شده این دو آلمانی دیگر را هم توضیح بدهد.

فصل «جامعه‌شناسی معرفت آلمانی» مشخصاً به سراغ پدران اصلی این رشته یعنی شلر و مانهایم می‌رود، که دوگانه اصلی جریان‌ات جامعه‌شناسی معرفت به این دو برمی‌گردد.

فصل «نظریه انتقادی» در همان فضای جامعه‌شناسی معرفت آلمانی و تداوم آن است؛ اما مساله‌شان دیگر در مورد مطلق جوامع نیست؛ بلکه محور بحث هایشان تمرکز بر جامعه سرمایه‌داری و نقد آن و علم حامی آن یعنی اقتصاد می‌باشد؛ یعنی همان چیزی که اساساً مساله اولیه پیدایش جامعه‌شناسی بود.

فصل «جامعه‌شناسی معرفت آمریکایی» ابتدا مروری می‌کند بر جریان‌ات مهم انگلوساکسون در عرصه کلاسیک‌های جامعه‌شناسی معرفت؛ و بلافاصله محور بحث را یکی از این جریان‌ها (کولی و مید) قرار می‌دهد که بشدت از جریان آلمانی متأثر است، و البته به خاطر ترکیبش با پراگماتیسم، عنوان آمریکایی (و نه آلمانی محض) را بی‌دغدغه می‌توان بر آن نهاد.

آگاهی جمعی، تفکر پیش منطقی، و بازنمودهای اجتماعی (دورکیم)

قبلاً از ورود تذکر یادآوری می‌کنم «آگاهی جمعی» که اینجا آمده و در عبارات مفصل می‌بینید همان است که در کتاب‌های جامعه‌شناسی به عنوان «وجدان جمعی» دورکیم می‌خوانیم.

هدف دورکیم تدوین نظریه‌ای درباره معرفت است که فرض مسلم آن، اجتماعی بودن موجود انسانی است. به نظر دورکیم معرفت و تفکر بیش‌تر روندهایی جمعی هستند تا فردی.

خلاصه کار دورکیم در این فصل این است که با تحلیل وضعیت پیش‌اعلمی (که منظور از وضعیت پیش‌اعلمی دین است که این دین تمام عناصر وضعیت علمی را دارد اما نه به حالت پیچیده وضعیت علمی) مخصوصاً دین ابتدایی، تبیین کند که اساساً معرفت منطقی محصول بازنمودهای اجتماعی آگاهی جمعی یا همان وجدان جمعی است برای همین ساختار معرفت به نوعی بازتاب ساختار جامعه و ابزاری برای بیان بازنمود جمعی و شرایط عینی جامعه است.

منظور از بازنمود این است که آن جامعه، آن حقیقت و یا هر آن چیزی که این را جامعه را به هم پیوند می‌دهد در قالب یک نمادهایی جلوی خود می‌گذارد و به وسیله این نمادها خود را بازتولید می‌کند. مثلاً وجدان

جمعی را در غالب توتم می‌ریزد و این توتم را می‌گذارد جلوی خودش تا خودش را بشناسد. آن وقت این بازنمودهای اجتماعی دارند معرفت منطقی را رقم می‌زنند.

به بیان دیگر، این بازنمودها، هم کنش و واکنش افراد را رقم می‌زنند (که غالباً دورکیم را در این فضا توضیح می‌دهند) و هم معرفت را رقم می‌زنند. از دیدگاه دورکیم دسته بندی‌هایی که در منطق انجام می‌شود برای فهم مسائل، همگی متأثر از وضعیت اجتماعی است. مثلاً تقسیم جهت به شمال، جنوب، غرب و شرق متأثر از وضعیت مکانی و اجتماعی است که افراد در آن زندگی می‌کنند. یعنی دورکیم هم محتوای معرفت را اجتماعی می‌داند و هم صورت معرفت مثل زمان و مکان را اجتماعی می‌داند. در حقیقت این صحبت دورکیم در تقابل با کانت است که ریشه فهم را مقولات ذهنی می‌داند که قبلاً در ذهن انسان وجود داشته است، دورکیم می‌خواهد بگوید همان مقولاتی که شما می‌گویید نیز جامعه ایجاد کرده است. و ذهن انسان قبل از ورود به جامعه مثل یک لوح سفید و خالی بوده است.

محتوای معرفت توسط ساختارهای اجتماعی رقم می‌خورد به این صورت که دسته بندی اشیا بر اساس دسته بندی قبیله بود. یعنی چون قبیله را به این صورت دسته بندی می‌کردند برای شناخت و معرفت ذهنی خود از اشیا نیز آنها را به همان صورت دسته بندی می‌کردند و محتوای معرفت به شدت گره می‌خورد با طبقه بندی. (در حقیقت مبنای اینها در فهم اشیا این است که تا دسته بندی اتفاق نیافتد فهمیدن رخ نمی‌دهد ارسطو نیز همین را مبنای کار خود قرار داده لذا مقولات عشر را برای شناخت اشیا پیشنهاد داده است و خود این نوعی طبقه بندی است. مثلاً وقتی ما شیء جدیدی را می‌بینیم تا آن را در غالب یکی از مقولات نبریم آن را نمی‌فهمیم و ذهن ما با دیدن شیء جدید سریع شروع می‌کند آن را در قالب یکی از مقولات ببرد.) پس حرف دورکیم این است که دسته بندی کردن است که معرفت را رقم می‌زند و این دسته بندی کردن نیز تابع دسته بندی قبیله و وضعیت اجتماعی است. (توجه شود که اشکال این حرف این حرف همان تذکری است که در ابتدا مطرح کردم. وی بخشی از واقعیت را شرح می‌دهد اما شرح خود را طوری ارائه می‌دهد که گویی تمام واقعیت این گونه است و حالت دیگری در واقع وجود ندارد. در حالی که برخی واقعیتها هست که امکان دسته‌بندی‌ای که از قبیله و ... تاثیر نپذیرد دارند؛ و آن در جایی است که با واقعیتهای تک مقابلی مواجهیم. مثلاً زوج و فرد را در هیچ جامعه‌ای نمی‌توان با تاثیر قبیله‌ای و مانند آن شرح داد و در همه زبانها همین دو در مقابل هم‌اند.) همچنین از نظر دورکیم منطق معرفت یعنی ساختارهای صورتی معرفت نیز تابع وضعیت اجتماعی است مثل زمان و مکان.

بنابراین از نظر دورکیم معرفت باعث شناخت حقیقت نمی‌شود بلکه خود را توسط معرفت می‌شناسیم یعنی با یک قالبهای ذهنی‌ای مرتب خود را بازشناسی و بازسازی می‌کنیم. و علت اینکه دورکیم سراغ دین

اولیه می‌رود این است که این دین شکل ساده و بسیط دارد لذا دسته بندی ساده‌ای نیز دارد لذا فهم آن ساده‌تر است. دغدغه دورکیم این است.

نگاه دورکیم بیش از هر چیز متوجه جامعه مدرن است. تقسیم کار در این جامعه به میزان زیادی پیشرفت کرده است. در این جامعه به تدریج تصورات مشترک، ارزش‌های مشترک و رسوم مشترک ضعیف می‌شوند. دورکیم برای نشان دادن سازگاری در این جامعه از مفهوم «همبستگی ارگانیکی» استفاده می‌کند. دورکیم می‌گوید با حرکت از همبستگی مکانیکی (همبستگی‌ای که در جوامع سنتی وجود داشت و ربطی به تقسیم کار نداشت) به سمت همبستگی ارگانیکی، آگاهی جمعی تضعیف می‌شود. در همبستگی مکانیکی چه چیزی افراد را به هم پیوند زده بود؟ روح جمعی. حالا هر چه به سمت همبستگی ارگانیکی می‌رویم این روح جمعی قوتش کم می‌شود و پیوند میان افراد تضعیف می‌گردد و اعضای جامعه، نه به خاطر روح جمعی، بلکه به لحاظ تقسیم کار به یکدیگر وابسته می‌شوند. بنابراین به همان اندازه‌ای که از میزان آگاهی جمعی در میان آن‌ها کاسته می‌شود، فردیت شان رشد می‌کند.^۸

این وضعیت باعث می‌شود:

اولا مشاهده‌گر منفرد ایجاد شود، یعنی خود فرد بدون تاثیر از روح جمعی خودش واقعیت را مشاهده می‌کند و امکان شناخت معرفت تجربی ایجاد می‌شود (در ادبیات ما این شناخت شخصی خیلی نزدیک است به شناخت حضوری، یعنی شناخت بی‌واسطه‌ای که از معلوم حاصل می‌شود).

(حرف دورکیم این است که چرا این شناخت شخصی قبلا مطرح نبوده مثلا قبل از کانت؟ چون آگاهی جمعی داشت شناخت را رقم می‌زد. ولی اکنون که شناخت شخصی شده افراد دست به شناخت اشیا زده‌اند و

۸. قرآن کریم می‌فرماید «مِنَ الَّذِينَ هَادُوا يُحَرِّفُونَ الْكَلِمَ عَنْ مَوَاضِعِهِ: برخی از کسانی که یهودی شدند، کلمات را جایگاه‌هایشان تحریف می‌کنند». ظاهرا وی نیز متخصص بود در اینکه کلمه را موضع خود خارج کند و در موضع دیگری به کار ببندد. شاید بهترین نمونه‌اش همین تعبیر همبستگی مکانیکی و ارگانیکی باشد: با اینکه بوضوح جامعه سنتی است که همبستگی‌اش ارگانیکی و زنده و پویاست؛ و خود دورکیم هم نشان می‌دهد که این جامعه مدرن است که همبستگی‌اش بشدت سست شده و در واقع جز یک همبستگی مکانیکی بی‌روح چیزی از آن باقی نمانده، با این حال این دو کلمه را دقیقا در نقطه مقابل خود به کار برد: کلمه ارگانیک بار ارزشی بالاتری از مکانیک دارد، و برای کسی که می‌خواهد به مخاطب خود القا کند که مدرنیته علی‌رغم همه مشکلاتی که در پیوندهای اجتماعی به دنبال داشته، بهتر از سنت است، همبستگی در جامعه‌ی سست پیوند بی‌روح مدرن را همبستگی ارگانیک خواند و همبستگی در جامعه با روح سنتی را همبستگی مکانیک! (تفطن به این نکته را مدیون دوست ایده‌پردازم، آقای اسلامی تنها هستم).

همین باعث رقم خوردن معرفت در دنیای امروز شده است. برای همین است که در نگاه دورکیم علم جایگزین دین می‌شود.)

ثانیا سست شدن پیوند دینی و رسوم دینی موجب می‌شود که پیوند اجتماعی سست شود و اگر بخواهیم این پیوندها باقی بماند باید بجای آن پیوند و رسوم سیاسی تقویت شود که در این حالت دیگر خود ما هستیم که رسم ایجاد می‌کنیم و خودمان هستیم که چارچوب ایجاد می‌کنیم. (در نگاه دورکیم رسوم سیاسی جایگزین رسوم دینی می‌شود.)

در واقع با تقسیم کار اجتماعی، افراد هم به هم وابسته‌تر می‌شوند و هم از هم بیگانه‌تر می‌شوند. به این نحو به هم وابسته‌تر می‌شوند که چون نیازهایشان را به تنهایی نمی‌توانند انجام دهند لذا به هم وابسته‌تر می‌شوند و بیگانه‌تر شدن به این نحو که روح جمعی که اینها را به هم پیوند می‌داد خیلی تضعیف شده است. حالا که این طور شد قانون می‌آید جای دین می‌نشیند.

نکته:

لوی برول یک اصلاحیه به این مطلب دارد و آن اینکه در واقع تفکرات ادیان ابتدایی، تفکرات پیشامنطقی هستند نه غیر منطقی. یعنی معرفت منطقی، محصول جامعه مدرن است (چون ساختارها دارند معرفت را شکل می‌دهند و معرفت منطقی محصول جامعه مدرن و ساختارهای جدید است) پس جوامع ابتدایی که این ساختارها را نداشتند «معرفت منطقی به معنایی که محصول دوره مدرن است» ندارند و نمی‌توانند آن را بفهمند همانطور که ما نمی‌توانیم منطق آنها را بفهمیم. لذا دارد به دورکیم اشکال می‌کند که تو الان با معرفت منطقی دنیای مدرن که متأثر از ساختارهای جدید هست نمی‌توانی معرفت ادیان ابتدایی را بفهمی که محصول ساختارهای دیگری است و در کتاب خود معرفت آنها را تحلیل کنی و بررسی نمایی.

زیمل، وبر و تاریخ گرایی

گفتیم در این بخش می‌خواهد وبر و تاثیر وبر بر جامعه‌شناسی معرفت را شرح دهد. وبر در یک دو راهی گیر کرده است. یک طرف این راه جریان تاریخ گرایی است و یک طرف دیگر جریان پوزیتیویسم است. پوزیتیویسم قائل است که علوم انسانی تفاوت جدی با علوم طبیعی ندارند و سراغ قوانین جهان شمول علی برای هر دو می‌روند. از نظر آنها روش‌های به کار گرفته شده علوم طبیعی برای تمام علوم دیگر نیز مناسب هستند، چراکه در نظر آنها تفاوت عمده‌ای میان علوم انسانی و اجتماعی، و علوم طبیعی وجود ندارد و تفاوت از حیث پیچیدگی است یعنی ماهیت هر دو علم یک چیز است فقط علوم اجتماعی پیچیده‌تر از علوم طبیعی است مثل ماشین حساب (ساده) و کامپیوتر (پیچیده). پس آن روش‌ها برای پدیده‌های

روحي نیز کاربرد دارند. اما تاريخ گرايان بر خلاف اثبات گرايان، معتقد بودند که علوم انسانی و علوم طبیعی یکسان نیستند بلکه ماهیتا متفاوت می‌باشند، موضوع یکی تجربه‌های بیرونی، و موضوع دیگری تجربه‌های درونی است. در علوم طبیعی ما با روابط علی بیرونی سروکار داریم اما در علوم انسانی باید سراغ فهم و معنای رفتار انسان برویم و چون معنای رفتارها در فرهنگ‌های مختلف متفاوت است، پس حکم کلی‌ای نمی‌توان دارد و لذا نسبی‌گرا می‌شوند.

و بر میان این دو جریان است از طرفی به تاریخ گراها حق می‌دهد که به مساله معنا توجه کرده‌اند و از طرف دیگر درصدد یافتن قوانین برای توضیح رفتارهای انسانی است و معتقد است که باید بتوان توضیح جهان‌شمولی از رفتارها ارائه داد که با تاریخ‌گرایی سازگار نیست. و بر برای راه حل این مشکل میان فهم و تبیین جمع می‌کند. در واقع او می‌خواهد خصلت علمی برای علوم انسانی باقی بماند در عین حال بر اساس جایگاه معنی را جدی بگیرد. برای فهم اینکه و بر چکار کرد، ابتدا مروری بر جریان تاریخ‌گرایی خواهیم داشت، سپس به تغییری که زیمیل در قبال رویکرد پوزیتیویستی دورکیم ایجاد کرد اشاره می‌کنیم تا معلوم شود چگونه و بر نقطه جمعی برای تمام این رویکردها بود و در مقابل جامعه‌شناسی پوزیتیویستی فرانسوی، جامعه‌شناسی تفهیمی علمی آلمانی را بنا نهاد که اتفاقاً این نوع جامعه‌شناسی بود که تاثیر بسزایی در جامعه‌شناسی معرفت گذاشت.

مقدمه اول: تاریخ‌گراها

تاریخ‌گراها در مقابل دو جریان بودند یکی در مقابل پوزیتیویست‌ها و جریان دیگر فلسفه هگل است که این دومی هم در فهم آنها مهم است.

از نظر آنها، فلسفه هگل یک فلسفه تاریخ است اما تاریخی که فقط انتزاعیات را مطرح کرده است یعنی یک دستگاه منسجمی از ایده‌ها است نه اینکه به متن تاریخ مراجعه کرده باشد. تاریخ‌گراها می‌گویند ما می‌خواهیم سراغ متن تاریخ برویم و از متن تاریخ معرفت را به دست آوریم. اینان هگل را متهم می‌کنند که ایده آلیسم فراگیر وی و ذهن‌گرایی انتزاعی او جایی برای اینکه واقعیت خودش را نشان دهد، باقی نگذاشته است. پیشنهاد اینان این بود که به جای پرداختن به انتزاعیات، درصدد درک و فهم معنای واقعیت [که درست‌تر این است که بگوییم واقعیت‌های متباین، نه یک واقعیت نهایی و اساسی هگلی مانند روح مطلق] از راه تشریح درست رویدادهای تاریخی یگانه و احوال شخصیت‌ها باشیم. در این فضا، ديلتای قائل به تاریخی بودن معرفت است. (و بر این را از ديلتای گرفت)

تاریخ‌گرایی به تمام واقعیت‌ها به صورت حادثه‌ای تاریخی می‌نگریست. رویدادهای تاریخی را فقط می‌توان «فهمید»، اما نمی‌توان بر اساس یک قواعد عمومی علی تبیین داد، چرا که اولاً تبیین آنها مشروط به

حضور کنشگر است؛ و ثانياً نیازمند تاکید بر مشابهتها و نادیده گرفتن فردیت‌هاست؛ در حالی که آن چیزی که هر واقعیتی را قابل توجه می‌کند، همان خاص‌بودگی آن و عدم شباهتش با سایر امور است. در این فضای تاریخ‌گرایی دیلتای حرف خود را مطرح می‌کند سخن اصلی دیلتای تبیین تاریخی بودن معرفت است، علم وابسته به زبان است، وابسته به ذهنیت‌های خاص است. و این ذهنیت‌ها وابسته هستند به جهان بینی‌ها (یا به تعبیر بهتر: جهان‌پدیداریها). جهان بینی یعنی شکل فراگیر و پیش‌نظری تجربه انسانی که شامل سطوح عمیق آگاهی و شکل‌های بیان فرهنگی دوران‌های ویژه است. (در ادبیات فلاسفه ما پیش‌نظری را قابل بررسی منطقی، اما نه به روش تجربی، می‌دانستند که از آن به مبادی تصویری و تصدیقی یاد می‌کردند) لب کلام دیلتای این است که شناخت نمی‌تواند در خلاف جهت زندگی باشد. ما هرگونه که زندگی می‌کنیم همان‌گونه می‌شناسیم. تجربه حاصل جنبه‌های مشترک زندگی است که از طریق آن مناسبات اجتماعی پاره‌پاره را متصل تصور می‌کنیم

مقدمه دوم: کار مهم زیمل

افکار تاریخ‌گرایان مانند «تعلق متون به مکانی مشخص» یا «وابستگی مکانی تفکر» تاثیر عمیقی بر جامعه‌شناسی آلمان و در پی آن بر جامعه‌شناسی معرفت داشت. زیمل جامعه‌شناسی خود را با فکر تاریخ‌گرایی آغاز کرد. زیمل نیز مثل دیلتای معتقد بود که خرد وابسته به زمان و عصری مشخص است. منطق، به عقیده او، ساختاری تغییر پذیر و تاریخی است که شکل‌های ظاهری آن از دیدگاه تاریخی باید بررسی شود. همچنین زیمل با این نظر دورکیم که جامعه ماهیتی جوهری دارد مخالف بود. به عقیده زیمل، جامعه ساختاری مستقل دارد اما درون مایه آن چیزی جز کنش‌های متقابل اعضای آن یعنی افراد، نیست. بنابراین، مشخصه اصلی جامعه، خواست یکسان داشتن و کوشش برای دستیابی به آن خواست، نیست، بلکه وقتی از جامعه سخن می‌گوییم که این خواست در همکاری یا در رقابت با دیگران دنبال شود. درواقع، زیمل در مقابل دورکیم، مفهوم کنش را پررنگ کرد؛ و بر این اساس جامعه را، نه همچون دورکیم بر اساس امری فراتر از افراد (وجدان جمعی در خود دورکیم؛ و بعداً ساختارها در آرای لوی اشترواس)، بلکه همانند معناگرایان با کمک معنای درونی کنش شرح داد و آن را با معرفت‌گره زد و دوم اینکه حتماً این کنش باید در تقابل و در جامعه رخ دهد (کنش مورد مطالعه وی اساساً کنش متقابل است) معنای کنش را حیث اجتماعی بخشید که بعداً و بر از همین عناصر استفاده می‌کند. به بیان دیگر زیمل دو کار مهم می‌کند: اول توجه دادن به کنش، به جای وجدان جمعی و ساختار، در حیطة جامعه‌شناسی، و دوم وارد کردن معرفت در حیطة کنش؛ یعنی هم به معرفت توجه دارد به این شکل که

کنش انسان معنا دارد و انسان همیشه یک معنایی را از کنش خود در نظر دارد و همچنین به کنش اجتماعی توجه دارد یعنی ارتباط کنش ما با دیگران و در نظر گرفتن دیگران هنگام انجام کنش؛ به بیان دیگر ما هنگام کنش هم آگاهی به آن داریم و هم دیگران را در این آگاهی در نظر می‌گیریم.

یک کار دیگر زیمل تفکیک فرهنگ ذهنی و عینی و مبحث تراژدی فرهنگی است. طبق توضیح زیمل، دائما فرهنگ عینی با فرهنگ ذهنی شکاف پیدا می‌کند زیرا اولاً اندازه فرهنگ زیاد می‌شود، ثانيا مولفه‌های فرهنگ زیاد می‌شود، و ثالثاً درهم تنیدگی زیاد می‌شود؛ و بدین ترتیب، دائما با رشد فرهنگها، فرد (که دارای فرهنگ عینی و تولید کننده فرهنگ است) از فرهنگ عمومی‌ای که در آن به سر می‌برد، که یک امر ذهنی (بین‌الذهانی) است، بیگانه می‌شود. شاید بتوان گفت این فرهنگ عینی و ذهنی که زیمل بیان می‌کند به یک معنا دعوای معرفت‌شناسی و جامعه‌شناسی معرفت است. در فرهنگ ذهنی شخص معرفت را به وجود می‌آورد سپس معرفت برای جهان شمول شدن بین‌الذهانی می‌شود و وقتی این گونه شد از حیطه فرد خارج می‌شود در این حالت هم اعتبار پیدا می‌کند و هم اعتبار خود را از دست می‌دهد. اعتبار پیدا می‌کند به خاطر اینکه وجهی بین‌الذهانی می‌یابد؛ و اعتبارش را از دست می‌دهد به خاطر اینکه دیگر حالت حضوری و تجربه زیسته ندارد یعنی معرفت آن چیزی است که دانشمندان به آن رسیده‌اند نه آن چیزی که خودم کشف کرده و فهمیده‌ام.

بحث اصلی: شروع بحث وبر

وبر دو کار مهم می‌خواهد انجام دهد اول اینکه بین تبیین و فهم جمع کند و دوم اینکه بین جهان شمولی و رویداد منفرد جمع برقرار کند. در حین این جمع مفاهیمی را تولید کرد که این مفاهیم دست مایه جامعه‌شناسی معرفت قرار گرفت.

وبر را اگر در قبال دیلتای (تاریخ‌گرایی) و دورکیم و مارکس قرار دهیم بهتر می‌فهمیم:

وبر چشم انداز خاصی از تاریخ‌گرایی دارد. تاریخ‌گرایی در دوران حیات او با انتقادهای شدیدی روبرو بود. از آنجا که تاریخ‌گرایی هر نوع ایده و آرمانی را در زمینه تاریخی آن قابل بررسی می‌دانست، این انتقاد به او می‌شد که اصلا جایی برای مطلق باقی نمی‌گذارد تا واقعیت و آرمان عقلی یکسان دیده شود و دچار نسبی‌گرایی تاریخی است.

وبر ضمن آنکه «فهمیدن» را برای جامعه کافی نمی‌دانست، در عین حال بر خلاف دورکیم، جامعه را «نظام عینی» نیز فرض نمی‌کرد، بلکه به عقیده او جامعه‌شناسی به «تبیین» [که مترجم مرتبا کلمه «توضیح» را به کار

می‌برد] هم نیاز دارد. وبر برای تمایز گذاشتن میان کنش‌ها، آنها را به معرفت‌های گوناگون نسبت داد، در اینجا موضوع ایجاد ارتباط میان کنش اجتماعی و معرفت رخ می‌نماید، معرفتی که شرط کنش و پشتیبان آن است. بر این اساس تفاوت کار وبر با دیلتای در این است که دیلتای فقط دنبال فهم معنای ذهنی کنشگر بود اما وبر علاوه بر فهم به تبیین نیز توجه داشت.

و تفاوت وبر با دورکیم این است که دورکیم به ساختار توجه داشت ولی وبر به فهم توجه داشت و تحلیلش را روی آن بنا کرده بود.

تفاوت کار وبر با مارکس نیز این است که مارکس مناسبات اقتصادی را زیر بنا و تعیین کننده تفکر می‌داند ولی وبر می‌خواهد بگوید اقتصاد تعیین کننده تفکر نیست بلکه ایده‌ها ممکن است بر کنش اقتصادی تاثیر بگذارند.

تفصیل این مباحث انشاءالله در جلسه آینده.

جلسه ۵ (وبر و شلر)

بخش اول: وبر

مقایسه موضع وبر با دیلتای، دورکیم و مارکس

۱. در مقایسه با دیلتای

ویژگی بارز کار دیلتای (جریان تاریخ گرایی) تأکید بر «فهم» و متعاقبا «تفکیک علوم تاریخی از علوم طبیعی» است.

لذا موضع وبر از این جهت با دیلتای تفاوت می‌یابد که وبر بر خلاف دیلتای که تنها بر عنصر «فهم» تأکید دارد، «فهم» را با «تبیین» گره می‌زند. به عبارت دیگر علاوه بر «فهم»، عنصر «تبیین» را در مباحث خود وارد می‌نماید.

البته «تبیین» مورد نظر وبر با «تبیین» در رویکرد پوزیتیویستی تفاوت جدی دارد. هرچند قرائت‌های اینچینی (پوزیتیویستی) هم از آن ارائه گردیده است مانند قرائت پارسونز از وبر. در قرائت پارسونز (چون کارکردگراست (نظریه نظام‌ها و سیستمها) و کارکردگرایی به ساختارگرایی نزدیک است و در آن «اراده» [= معنا بخشی توسط فرد] اهمیت ندارد) «کنش»ی که در ادبیات وبر بود پررنگ شد، در حالی که در خود وبر، عقلانیت کنش مهمتر است، تا خود کنش. در واقع، تقسیم اصلی وبر، تقسیم عقلانیت‌هاست، تا تقسیم کنش‌ها؛ و کنش‌ها ذیل عقلانیت (که با «معنا» درگیر است) اهمیت می‌یابند. وقتی پارسونزی جلو برویم، «معنی» کم‌اهمیت می‌شود و «تبیین» دوباره رنگ و بوی پوزیتیویستی می‌گیرد.

تفاوت «تبیین» مورد نظر وبر با معنای «تبیین» در رویکرد پوزیتیویستی این است که در رویکرد اثبات گرایی، هم یک گونه «فهم» داریم و هم یک گونه «تبیین». این «تبیین» - که همان کشف روابط علی میان پدیده هاست -، جهان شمول است؛ یعنی می‌توان آن را به موارد دیگر هم تعمیم داد و وقوع پدیده‌ها را بواسطه کشف

این رابطه علی، پیش بینی نمود. در مقابل، وبر می‌پذیرد که ما می‌توانیم یک فهم معتبر داشته باشیم - برخلاف دیلتای که چون بافت اجتماعی در شکل‌گیری معرفت مؤثر است، معتقد است که فهم معتبر نداریم - و در این بخش با پوزیتیویست‌ها همراه است اما معتقد نیست که یک گونه تبیین داریم به این معنا که این فهم، یک قاعده جهان شمول به ما بدهد که با آن بتوان پدیده‌ها را پیش بینی نمود.

به عنوان مثال وبر در اثر خود بنام «اخلاق پروتستان و روح سرمایه داری» نمی‌خواهد یک قانون کلی بدهد که چگونه نظام سرمایه داری در جوامع شکل می‌گیرد. او تنها توضیح می‌دهد و تبیین می‌کند که چرا در میان نقاط مختلف جهان، نظام سرمایه داری تنها در جامعه پروتستانیزم شکل گرفت و در جای دیگری این اتفاق نیفتاد. در واقع او معتقد است قوانینی که یک جامعه را تبیین می‌کند، مختص همان جامعه است. وبر در اخذ چنین دیدگاهی در «تبیین» ظاهرا از نیچه متأثر بوده که سخن او نیز ظاهرا ریشه در ایده «اصل جهت کافی»، لایب نیتس دارد. بر خلاف تبیین در رویکردهای پوزیتیویستی که ریشه در «علیت غائی ارسطویی» دارد.

لایب نیتس، جهان‌های ممکن را تصویر می‌کند - که به نظر می‌رسد با فرض «اوسع بودن واقعیت از وجود» سازگارتر است: همه این جهان‌ها واقعیت دارند و خدا هم در همه این جهان‌ها حضور دارد؛ بلکه خدا مسبوق به آن‌هاست - که از میان این جهان‌های ممکن، تنها یک جهان موجود می‌شود و آن هم همین جهان واقع است. آنگاه با استفاده از «اصل جهت کافی» توضیح می‌دهد که چرا این جهان موجود شد و چرا جهان ممکن دیگر موجود نشد؟ برخلاف علیت غائی که بر طبق آن وضعیت جهان از قبل تعیین شده است. در واقع اصل جهت کافی تنها وضعیت موجود را برای ما تبیین می‌کند اما علیت غائی، با کشف روابط علی، وضعیت آینده را هم برای ما پیش بینی می‌کند.

بنابراین «اصل جهت کافی» با «علیت غائی» ارسطو تفاوت اساسی دارد. اصل جهات کافی تفسیر عالم است بعد از تحقق واقعیت، و «دلیل» چرایی این گونه بودن واقعیت است، شبیه برهان «إن»؛ یعنی بعد از آنی که از میان جهان‌های ممکن، این جهان موجود شد، آن را شرح می‌دهد. اما علیت غائی تفسیر عالم است قبل از تحقق، و رفتن سراغ «علت» چرایی این گونه بودن واقعیت است، شبیه برهان «لم»؛ و لذا صورت فعلی عالم تنها صورت ممکن هم بوده است.

۲. در مقایسه با دورکیم

موضع وبر در مقایسه با دورکیم از این جهت متفاوت می‌گردد که دورکیم جامعه را بر اساس ساختار تبیین می‌نماید. او برای جامعه یک روح جمعی قائل است بر خلاف وبر که جامعه را در افق عقلانیت تحلیل می‌نماید. این تفاوت نقطه تمایز محوری در مدل جامعه‌شناسی فرانسوی و آلمانی است.

۳. در مقایسه با مارکس

تفاوت موضع مارکس و وبر از این جهت است که وبر برخلاف مارکس که مناسبات اقتصادی را تعیین کننده فکر و ایده (مدل معرفتی انسان‌ها/عقلانیت) می‌داند، معتقد است افکار تعیین کننده مناسبات اجتماعی‌اند؛ و لذا برخلاف نظر مارکس، این فکر و ایده‌ها هستند که وضعیت اقتصادی را رقم می‌زنند، همانگونه که اخلاق پروتستانی را در شکل‌گیری نظام سرمایه داری موثر می‌داند.

تصویر وبر از کنش و ارتباط آن با جامعه‌شناسی معرفت

آقای کنوبلاخ، وبر را متأثر از زیمل می‌داند. زیمل در مقابل دورکیم که کل‌گرا و معتقد به روح جمعی بود، به کنش بین فردی اهمیت داده و آن را محور مدل جامعه‌شناسی خود قرار می‌دهد. وبر متأثر از زیمل و رویکرد «کنش متقابل» او - که در برار رویکردهای کل‌گرا و ساختارگراست - ایده عقلانیت خود را مطرح می‌نماید. وبر محور کنش را «معنا» می‌داند که می‌توان آن را شبیه «غایت» کنش دانست. کنش‌های چهارگانه وبری عبارتند از:

کنش عقلانی معطوف به هدف

کنش عقلانی معطوف به ارزش

کنش سنتی

کنش عاطفی

وبر این چهار نوع کنش را بر مبنای اینکه چه میزان اهداف و ابزار این کنش‌ها، منطقی (اقتصادی) است و توجیه عقلانی دارد، تقسیم بندی کرده و توضیح می‌دهد.

کنش عقلانی معطوف به هدف، کنشی است که هم هدفش منطقی و عاقلانه است و هم وسیله اش.

کنش عقلانی معطوف به ارزش، کنشی است که وسیله‌اش عقلانی است اما هدفش عقلانی نیست. در واقع

هدف، ارزش هائی است که از جامعه گرفته شده است.

کنش سنتی، کنشی است که اگرچه به نظر می‌رسد اقدامی برای رسیدن به نتیجه‌ای انجام می‌شود؛ اما در آن، نه هدف منطقی است و نه وسیله. پایه این کنش آداب و رسوم و معرفت عادی است.

کنش عاطفی، محورش امیال و غرائز است و چندان رابطه هدف و وسیله‌ای در کار نیست؛ که چون غرایز انسان هم از مسیر اراده می‌گذرد، خود را در افق اراده طرح می‌کند.

ارتباط این کنش‌ها با جامعه‌شناسی معرفت به این صورت است که به استثنای کنش عقلانی معطوف به هدف، در بقیه کنش‌ها، این ابعاد اجتماعی است که اهداف و وسیله کنش‌ها را برای ما رقم می‌زند. به عنوان مثال در کنش عقلانی معطوف به ارزش، این جامعه است که ارزش‌ها را بر ما تعیین نموده است.

در واقع در کنش معطوف به ارزش یا کنش سنتی، معرفت به مثابه یک کنش متأثر از ابعاد و ساختارهای اجتماعی است. لذا می‌توان گفت در نگاه وبر به استثنای کنش معطوف به هدف که همچنان یک کنش منطقی است، بقیه ساحت‌های کنش، با جامعه‌شناسی معرفت گره خورده است.

وبر با استفاده از کنش‌های چهارگانه وارد بحث عقلانیت می‌شود. او معتقد به چهار نوع عقلانیت است.

عقلانیت عملی (هدف-وسیله)

عقلانیت نظری (مهار کردن واقعیت به طرز شناختاری از طریق رشد مفاهیم انتزاعی)

عقلانیت ذاتی (انجام عمل بر اساس ارزش‌های قبیله؛ بدون عقلانیت عملی)

عقلانیت صوری (انجام عمل بر اساس نظام بوروکراسی؛ بدون عقلانیت عملی)

این صورت بندی وبر از عقلانیت، مشابه کاری است که دورکیم انجام داد. مساله دورکیم پیوند اجتماعی است و ریشه آن را در روح جمعی جامعه (و بعدی‌ها: در ساختارها) می‌جوید. وبر کار دورکیم را در افق عقلانیت بازخوانی می‌کند. و عقلانیت را محور پیوند اجتماعی قرار می‌دهد.

او معتقد است سه نوع عقلانیت عملی، نظری و ذاتی در تمامی جوامع گذشته و سنتی وجود داشته و عقلانیت صوری ویژگی جوامع دوره مدرن است. در واقع در جوامع سنتی این عقلانیت ذاتی بود که ارزش‌ها را رقم می‌زد و عامل پیوند اجتماعی جوامع بود؛ اما در دوره مدرن که چنین عقلانیتی وجود ندارد، نظام بروکراسی که محصول عقلانیت صوری است عامل برقراری چنین پیوندی است.

آقای کنوبلاخ در ابتدا توضیح می‌دهد که چرا این بحث جامعه‌شناسی معرفت آلمانی نامیده شده است. یک دلیل این است که این بحث عمدتاً تحت تأثیر شلر و مانهایم بوده که هر دو آلمانی بوده‌اند. این نوع جامعه‌شناسی معرفت از جنبه‌ای دیگر نیز آلمانی است چرا که تحت تأثیر وضعیت آلمان پس از جنگ جهانی اول شکل گرفته است که سه عامل در این زمینه موثر بوده است:

یکی وجود طبقه متوسط با شاحصه‌های اقتصادی بالا، اما بدون جایگاه سیاسی. این از این جهت مهم بوده که مساله اینکه چه کسانی معرفت را رقم می‌زند مهم می‌شده است. در فرانسه قدرت حاکمه بود که جریان معرفت را رقم می‌زد؛ اما اینجا یک طبقه متوسط مستقل از حاکمیت که اتفاقاً قدرت را به دست ندارد در کار است، و اینها «مجرای معرفت» (به معنایی که بعداً وی بحث می‌کند) هستند

ماکس شلر در سال ۱۹۲۱ از مفهوم جامعه‌شناسی شناخت استفاده کرد. شلر در سال ۱۹۲۴ اثری چند جلدی منتشر کرد که عنوان جامعه‌شناسی معرفت را بر خود داشت و در آن به بررسی نظام یافته‌ی چگونگی تولید، تقسیم، و تصاحب معرفت پرداخته بود. یک نکته مهم که شلر را شروع کننده جامعه‌شناسی معرفت می‌داند شاید این است که تا پیش از وی امثال دورکیم و وبر، جامعه‌شناس دین‌اند؛ یعنی ابژه پژوهش شان دین است؛ اما در دوره وی، دیگر دینها بازیگر اصلی میدان نیستند با این حال همه مشکلاتی که روشنگری علیه‌شان قیام کرد و همه را تقصیر دین می‌دانست هنوز باقی است؛ پس اکنون باید خود علم و معرفت علمی را ابژه جامعه‌شناسی قرار داد؛ و این کاری است که به این صورت با شلر شروع می‌شود.

گام‌های جامعه‌شناسی معرفت شلر

با اینکه این بحثها تیترا فرعی نخورده است، به نظر می‌رسد آقای کنوبلاخ کل کار شلر را در ۵ گام توضیح داده است:

گام اول: تدقیق مساله (تعیین نسبت‌های اجتماعی با شکل‌های معرفتی) از زاویه شکل‌های معرفتی

شلر تفکیک سه گانه آگوست کنت (ربانی، متافیزیکی، اثباتی) را می‌پذیرد اما آن را از حالت تکامل خطی خارج می‌کند؛ یعنی اینگونه نیست که هر کدام از اینها تعلق به یک دوره داشته باشند بلکه ممکن است در یک دوره هر کدام از اینها طرفدارانی داشته باشد. درواقع، شلر قائل به سه قسم معرفت بود: معرفت پوزیتیویستی،

معرفت فلسفی و معرفت دینی. ولی معرفت پوزیتیویستی را هم علم سلطه می‌دانست، نه معرفت بی‌طرف. (معرفت هم به معنای نظامهای معرفتی که در جامعه شکل گرفته است و نه به معنای کشف واقع).

در واقع، او سه گونه معرفت قائل می‌شود که هر شکل معرفت یک کارکردی دارد:

علم = معرفت سلطه؛ متافیزیک = معرفت جهت‌دهی؛ و دین = معرفت ارشادی؛ و با تحویل هریک از این سه به دیگری مخالف است. از نظر او هریک از این شکل‌های معرفت، نهادی می‌خواهد و تولیدکنندگان خاصی دارد. پژوهشگران علمی با حکما و رهبران دینی فرق دارند؛ و حکمت هم با علم اثباتی متفاوت است.

البته می‌توان گفت که این مسئله که سه دوره آگوست کنت را از تکامل خطی بیرون آورد، کار شلر نبوده و دیلتای اولین بار آن را طرح نموده است. در واقع، شاید بتوان گفت که وی به نحوی دارد بین آگوست کنت و دیلتای جمع می‌کند اما نه جمع التقاطی، بلکه در افقی بالاتر؛ یعنی او در این جهت از دیلتای هم عبور می‌نماید و مقابل جهان بینی مصنوعی دیلتای، جهان بینی (یا به تعبیر دقیقتر «جهان‌پدیدی») طبیعی را طرح می‌نماید. در واقع او فکر دیلتای را مبنی بر وجود چند جهان‌پدیدی را پذیرفت اما معتقد بود جهان‌بینی‌های مورد نظر دیلتای، جهان‌بینی‌های مصنوعی و ساختگی هستند.

بر این اساس می‌توان شکل‌های معرفت را با معیار میزان ساختگی و مصنوعی بودنشان از یکدیگر متمایز کرد. جهان‌پدیدی‌های نسبتاً طبیعی به این دلیل که کاملاً مصنوعی نیستند در جایگاه نخست قرار می‌گیرند. شلر بر پایه سه نوع معرفت پیش گفته، هفت نوع معرفت را از یکدیگر متمایز می‌کند. معرفت علمی به معرفت اثباتی و فناوریانه تقسیم می‌شود. معرفت دینی به معرفت دینی و اسرار آمیز. معرفت متافیزیکی و فلسفی نیز مقوله‌ای خاص خود دارد. به سه شکل عمده معرفت، شکل‌های پست و عامیانه معرفت نیز اضافه می‌شوند که محتوای اسطوره‌ای و افسانه دارند.

شکل‌های معرفتی برتر (جهان‌بینی‌های مصنوعی‌تر)

بسیار مصنوعی	معرفت فناوریانه
	معرفت اثباتی ریاضی، طبیعی و علوم انسانی
	معرفت متافیزیکی-فلسفی
	معرفت دینی
	معرفت اسرار آمیز
	معرفت عامیانه مردم (ضرب المثل)
کمتر مصنوعی	اسطوره‌ها و افسانه‌ها

جهان‌بینی‌های نسبتاً طبیعی

او با ارائه شکل‌های معرفتی در واقع نشان می‌دهد که معرفت‌های ما از جهان‌پدیداری [= جهان‌بینی] ما اثر می‌پذیرد.

گام دوم: تدقیق در این نسبت، این بار از زاویه ساختارهای اجتماعی

از نظر شلر ساختارهای اجتماعی که گاهی از آن تعبیر به شکل‌های اجتماعی می‌کند با منافع اجتماعی گره خورده است. این منافع اجتماعی تحت تأثیر یک دسته از محرک‌هاست. شلر در ادامه سه محرک اصلی را طرح می‌نماید که در هر دوره‌ای ممکن است یکی از این محرک‌ها غلبه پیدا کند. لذا ممکن است در دوره غلبه یکی از محرک‌ها، محرک‌های دیگر هم حضور داشته باشند.

یک محرک، محرک جنسی است که در نگاه شلر منظور «تولید مثل» است، نه روابط جنسی. این محرک از حیث ساختاری که ایجاد می‌نماید منجر به ارتباطات نژادی-خونی می‌گردد و جوامع قبیله‌ای را رقم می‌زند و مناسبات و کشمکش‌های نژادی را پدید می‌آورد.

محرک دیگر، محرک قدرت است. (ردپای نیچه: «اراده معصوف به قدرت» در این بحث واضح است) این محرک ساختارهای فئودالی را رقم می‌زند و مناسبات قدرت سیاسی را پدید می‌آورد. محرک سوم، محرک غذایی است که مناسبات اقتصادی را رقم می‌زند و در انتها منجر به جامعه سرمایه‌داری می‌شود.

در این بحث ردپای مباحثی که کنوبلاخ در فصل پیشاهنگان (بویژه دو بند آخر آن) مطرح کرد بخوبی به چشم می‌خورد؛ گویی شلر در هریک از فروید، نیچه و مارکس حقیقتی را سراغ گرفته است.

گام سوم: نحوه تاثیر و تاثیر اینها بر هم

در گام اول شکل‌های معرفت و در گام دوم ساختارهای اجتماعی توضیح داده شد. در گام سوم نسبت این شکل‌های معرفت و ساختارهای اجتماعی با خودشان و با همدیگر توضیح داده می‌شود.

شالر به حوزه‌های معرفتی، عنوان «عوامل ذهنی» و به ساختارها عنوان «عوامل واقعی»^۹ را اطلاق می‌کند. او در ادامه به پرسش اصلی جامعه‌شناسی معرفت که نسبت و چگونگی تأثیر و تأثر عوامل ذهنی و واقعی است می‌پردازد.

او ابتدا توضیح می‌دهد که اولاً عوامل واقعی روی عوامل واقعی دیگر اثر می‌گذارد مثلاً مناسبات اقتصادی بر مناسبات سیاسی اثر می‌گذارد و ... که به این نوع از جامعه‌شناسی، «جامعه‌شناسی واقعی» (تجربی) می‌گوید. ثانیاً عوامل ذهنی روی عوامل ذهنی دیگر اثر می‌گذارد مثلاً دین روی فلسفه اثر می‌گذارد، فلسفه روی علم اثر می‌گذارد و ... که به این، «جامعه‌شناسی فرهنگ» (ذهنی) می‌گوید.

اما از همه مهمتری اثرگذاری عوامل واقعی و عوامل ذهنی بر همدیگر است که معتقد است که در یک نقطه‌های تلاقی اینها بر هم اثر می‌گذارند. شالر به این نوع، «جامعه‌شناسی معرفت» اطلاق می‌نماید. شالر در جامعه‌شناسی معرفت خود بیان می‌کند که این عوامل چگونه با هم تلاقی می‌کنند و چگونه بر هم اثر می‌گذارند. با توجه به دو رویکرد اصلی که در حوزه جامعه‌شناسی معرفت (یعنی همبستگی و سازگاری) که قبلاً اشاره شد، می‌توان گفت که شالر نماینده مهم رویکرد «همبستگی» است. دلیل هم این است که بحث را دو عنصری می‌بیند؛ یعنی عوامل اجتماعی را می‌بیند، عوامل ذهنی را هم می‌بیند که این دو عنصر در نقاطی با یکدیگر تلاقی کرده و در آن نقاط بر یکدیگر اثرگذاری‌هایی می‌کنند.

این اثرگذاری هم به این شکل است که عوامل ذهنی جز در بستر عوامل اجتماعی میدان نمی‌یابند؛ یعنی عوامل اجتماعی مجرای تحقق فکر هستند. به عبارت دیگر زمینه‌های واقعی اندیشه‌ها، و نه خود اندیشه‌ها، متأثر از زمینه‌های اجتماعی‌اند. ساختارهای اجتماعی با فراهم آوردن زمینه‌ها، برخی اندیشه‌های بالقوه را بالفعل می‌کنند. شبیه سد، که در تولید آب نقشی ندارد بلکه «نتایج فرآیند تولید آب» را هدایت می‌کند.

اینکه فکری انعکاس اجتماعی موفق پیدا کند، به چشم‌اندازها و منافع گروه‌های مسلط اجتماعی وابسته است: «نخبگان شاید تعیین‌کننده معرفت نباشند، اما تعیین‌کننده آن جنبه از معرفت‌اند که اهمیت دارد.» اما این فقط در انعکاس یک فکر است نه لزوماً در محتوای آن (به همین جهت است که به نسبی‌گرایی نمی‌افتد). در

۹. شاید کسی بگوید اگر مترجم از تعبیر «عوامل عینی» استفاده می‌کرد مناسبتر بود. اما چون غالباً عینی در مقابل ذهنی معادل‌های اِبژکتیو در مقابل سوِبژکتیو است، در حالی که اینجا معادل رئال در مقابل ایدآل است، همان واقعی بهتر است. ضمناً شاید کسی بگوید بهتر است اینها را واقعی و آرمانی ترجمه کند (یعنی به جای ذهنی، آرمانی بگذارند) اما با توجه به مراد وی همان ذهنی مناسبتر است.

واقع، نکته مهم در بحث‌های شلر این است که ساختارهای اجتماعی نمی‌توانند بر محتوای معرفت اثر بگذارند اما بر شکل‌های معرفت تأثیرگذارند.

گام چهارم: کاربست این مدل در فهم واقعیت اجتماعی.

در این گام شلر این مدل خود (مدل اثرگذاری عوامل واقعی و ذهنی بر یکدیگر) را در فهم واقعیت‌های اجتماعی به کار می‌بندد. مسئله مهمی که شلر در این بخش به آن می‌پردازد بحث تقسیم اجتماعی معرفت است. او در این بخش به دو نکته مهم اشاره می‌کند:

مدل گنبدی توزیع معرفت در افراد: هر چه به سمت بالای گنبد پیش می‌رویم تعداد افراد کمتر می‌شود اما معرفت بیشتری نزد اینهاست و هرچه به سمت پایین گنبد پیش می‌رویم تعداد افراد بیشتر می‌شود اما معرفت‌های کمتری نزد آنهاست.

قبول نسبت طبقه اجتماعی و نوع تفکر: نوع تفکر بیش از هر چیز، وابسته به جایگاه طبقاتی شخص است و البته با امکان غلبه بر نسبی‌گرایی؛ یعنی این وابستگی به حد تعیین‌کنندگی تام نمی‌رسد و گرنه همه شناخت‌ها غیرمعتبر خواهد بود.

گام پنجم: استفاده از جامعه‌شناسی معرفت در راستای اهداف روشنگری

از آنجایی که شلر دغدغه‌های روشنگری و ضدسرمایه‌داری دارد از جامعه‌شناسی معرفت به عنوان ابزار سیاسی استفاده می‌کند. لذا کارکرد جامعه‌شناسی معرفت، تنها این نیست که شرائط اجتماعی تأثیرگذار بر شناخت را بررسی کند؛ بلکه به مبارزه با پیش‌داوری‌ها می‌پردازد و برنامه جدیدی برای تربیت مردم ارائه می‌دهد. رد پای مارکس در اینجا کاملاً وضوح دارد.

اگر بخواهیم یک تیتراژ برای ۵ گام فوق داشته باشیم می‌توانیم بگوییم که سه گام اول ناظر به تولید معرفت است؛ گام چهارم تقسیم معرفت؛ و گام آخر تصاحب معرفت است. در پایان این بحث، خوب است مقایسه‌ای بین شلر، با وبر و مارکس، و بلکه هوسرل (که به نحوی از همه آنها متأثر بوده و به نحوی در مقابل آنها ایستاده است) ارائه شود:

الف. مقایسه شلر با وبر (و دورکیم)

وبر و شلر در دو در فضای جامعه‌شناسی آلمانی کار می‌کردند؛ و به یک معنا هر دو یک کار انجام می‌دهند که البته طبق توضیحی که گذشت، تحت تاثیر تحولات اجتماعی، موضوع بحث آنها عوض شده است. وبر دین را ابژه خود کرده بود و از دل کار وی، جامعه‌شناسی دین بیرون آمد؛ اما شلر خود علم را ابژه کرد و به جامعه‌شناسی معرفت رسید.

وبر در پی تبیین نسبت میان ساختارهای اجتماعی و معرفت دینی بود لذا جامعه‌شناسی دین را رقم می‌زند و در مقابل شلر به دنبال این بود که کار وبر را روی علم اعمال نماید؛ یعنی نسبت میان ساختارهای اجتماعی و علم را بررسی کند، لذا جامعه‌شناسی معرفت را رقم می‌زند.

در حقیقت وبر به ما گفت که تفکر فلسفی و تفکر دینی تحت تأثیر ساختارهای اجتماعی است و تنها علم تجربی است که محض است اما در ادامه شلر می‌گوید علم هم مانند دین و فلسفه با ساختارهای اجتماعی گره خورده است. او در برقراری این پیوند جدید تلاش می‌کند که به دام نسبیّت گرائی دیلتای نیفتد.

به تعبیر دیگر، مساله اصلی و ابژه‌ی وبر (و دورکیم)، دین بود. (مساله دورکیم این بود که چرا نظامات دینی گذشته (اگر می‌خواهید صبغه جامعه‌شناسی معرفت بدهید، بگویید معرفت دینی) پیوند اجتماعی برقرار می‌کرد اما در نظام مدرن، به خاطر عقلانیت تجربی این پیوندها سست شده است؛ او مساله اصلی را در آداب و رسوم‌ها دید که به قول وی روح جمعی (و به قول جان‌شینانش: ساختارها) را رقم می‌زد. مساله وبر هم دین بود. او می‌خواست بداند چرا نظام سرمایه‌داری [= این مناسبات اجتماعی خاص که مدرنیته را پدید آورد] و عقلانیت آن در جامعه پروتستان [یعنی ذیل یک معرفت دینی] زاده شد و نه در جای دیگر؛ و البته مساله را در عقلانیت می‌دید نه در ساختارها.

اما تحت تاثیر تحولات اجتماعی، موضوع بحث شلر عوض شده است. در زمانه شلر دیگر وضع آلمان و چندپارگی ناشی از ایدئولوژی‌ها کاری کرده که صحنه گردان اصلی ماجرا، دیگر دین نیست، بلکه علم و معرفت و نظام علمی است، و شلر توضیح می‌دهد که علم مدرن هم (همانند کلیسا در تحلیل جامعه‌شناسان قبلی) یک نظام سلطه را تعقیب می‌کند و تحت تاثیر محرکها (عوامل غیر معرفتی نه منطقی) عمل می‌کند؛ لذا خود علم را ابژه کرد و به جامعه‌شناسی معرفت رسید.

شبهات دیگرشان این است که هم وبر و هم شلر، بین دو جریان پوزیتیویستی و تاریخ‌گرائی ایستاده‌اند.

یعنی از طرفی هر دو تلاش می‌کنند مشکل تاریخمندی فهم در دیدگاه دیلتای را حل کنند. در مقابل نسبی‌گرای ناشی از زمینه‌مند بودن تفکر تاریخی در دیلتای، وبر می‌پذیرد که «فهم در زمینه رخ می‌دهد» اما در عین حال، تبیین را هم ممکن می‌شمرد؛ اما نه تبیین پوزیتیویستی، که از آن پیش بینی درآید؛ بلکه تبیین در این

حد که تحلیل علیّی واحدی از وقوع یک حادثه (مثلا پیدایش سرمایه‌داری در غرب) بتوان ارائه داد که اگر یک چینی یا آمریکایی هم بررسی کند به همین تبیین برسد. (با استفاده از مدل نیچه‌ای: علیت درون امکانهای متعدد، نه ضرورت علی تک جهتی) اما شلر بیشتر می‌کوشد این مطلب را که عوامل واقعی صرفاً توسط عوامل ذهنی رقم می‌خورند را به چالش بکشد.

و از طرف دیگر، در مقابل جریانهای پوزیتیویستی [یعنی در مقابل دورکیم]، «معنا» را هم علاوه بر رفتار مهم می‌دانند، و بر می‌کوشد نشان دهد که علاوه بر تبیین، «فهم» هم لازم است؛ و شلر می‌کوشد این تلقی را که صرفاً عوامل واقعی، وضعیتهای ذهنی (فرهنگی) را رقم بزنند به چالش بکشد.

ب. مقایسه شلر با مارکس

۱. مارکس بحث زیربنا و روبنا را مطرح کرد، اما کاملاً در افق ماتریالیستی، و اصالت را هم به زیربنا داد؛ اما شلر به جای این دو، به ترتیب، تعبیر عوامل واقعی و عوامل ذهنی را گذاشت که مبتنی بر تفکیک دو حوزه طبیعت و روح بود؛ و با حرکت به سوی نظریه‌ای که «همبستگی» (دوئیت دارند اما مرتبطند) را بر «سازگاری» (ارتباط به گونه‌ای است که دوئیت باقی نمی‌ماند) عملاً از اصالت دادن یکی به نفع دیگری خودداری کرد.

۲. شلر با این مدل بحث خود، کوشید حقیقت را دست یافتنی بداند (کاملاً محکوم ساختارهای اجتماعی (عوامل واقعی) نشمرد و زمینه را برای دستیابی جامعه به حقیقت مهیا کند.

مقایسه شلر با هوسرل

هوسرل با بهره‌گیری از روش پدیدارشناسی می‌کوشد فلسفه را – که توسط کانت از بازی معرفت به جهان کنار رفته بود– همسان علم قرار دهد. شلر هم گویی می‌کوشد که نشان دهد که همان طور که دین و فلسفه از ساختارهای اجتماعی متأثر بوده‌اند، علم هم از ساختارها متأثر است، پس هیچ دلیل موجهی برای کنار زدن دین و فلسفه وجود ندارد و از این جهت آنها هم همسان علم هستند.

جلسه ۶ (مانهایم)

مؤلف نظم بخشی خوبی به مباحث مانهایم داشته و نسبت خوبی بین مباحث او برقرار کرده است. البته ترجمه به نظر می‌آید که اشتباهاتی را داشته است و اینکه واقعا چرا مؤلف تیتراهای فرعی نگذاشته است برای من محل سوال است! زیرا یکدفعه وارد بحث بعدی می‌شود که اگر تیترا فرعی می‌داشت خواننده کمتر با مشکل مواجه می‌شد.

مانهایم ابعادی از وبر، ابعادی را از مارکس و ابعادی از شلر را گرفته است و این ابعاد را با هم جمع کرده و مؤلف درون این فضا مانهایم را شرح می‌دهد! مؤلف از شلر شروع می‌کند که در قبال شلر حرف مانهایم را باز کند. بعد بلافاصله می‌رود سراغ مارکس به عنوان یک شخصیت بسیار مهم. در لابلای این بحثها تفاوت‌هایش با وبر معلوم می‌شود. بعد هم مرتب نسبت مانهایم را با مارکس می‌گوید. در باب مانهایم خیلی از کتاب‌های دیگر می‌گویند که او مارکسیست است چراکه از او خیلی اثر گرفته است؛ ولی نویسنده در شرح مانهایم و نسبت‌اش با مارکس تلاش دارد که در کنار تاثیرپذیری وی، فاصله گرفتن‌های او با مارکس را هم نشان دهد.^{۱۰}

ارائه بحث مانهایم در هفت گام

به نظر می‌رسد کنوبلاخ بحث خود درباره مانهایم را در ۷ گام ارائه می‌کند:

۱۰. اینها مخصوصا مانهایم معتقدند که جامعه‌شناسی یعنی جامعه‌شناسی معرفت. شلر هم داشت همین کار را انجام می‌داد؛ در واقع می‌توان گفت وبر، دورکیم و آگوست کنت، جامعه‌شناسی را جامعه‌شناسی دین می‌دانستند؛ اما در اینجا دارد تدریجا کار اصلی جامعه‌شناسی از جامعه‌شناسی دین به جامعه‌شناسی معرفت تبدیل می‌شود که توضیحش در ادامه خواهد آمد. همین طور برخی دیگر از کسانی که در جامعه‌شناسی مورد بحث قرار می‌گیرند مانند گارفینگل، هابرماس، لومان، گافمن هم در این کتاب به عنوان جامعه‌شناسان معرفت به آنها پرداخته است.

گام اول: رجوع به دیلتای در میانه شلر و وبر

قبلا، هم در وبر و هم شلر گفتم که اینها در مقابل دیلتای دارند تعریف می‌شوند. گویی می‌توانیم بگوییم مانهایم از وبر و شلر گذر می‌کند و بر می‌گردد به دیلتای. این تعبیر را مولف در یک جمله گفته که: (او نیز مانند شلر بیشتر از تحلیل‌های فلسفی استفاده می‌کرد که به کارهای دیلتای برمی‌گشت). البته در متن نیامده بگوید که در کجا مانهایم دیلتایی می‌شود، اما در فرآیند بحث روشن می‌شود که گویی کاملا برمی‌گردد به دیلتای. عناصری مثل نسبی‌گرایی که در دیلتای بود، و وبر و شلر دنبال غلبه بر آن بودند، اما مانهایم اصرار دارد که این عناصر را احیا کند!

دیلتای استادی داشت که می‌گفت: کانت که مسئله‌ی اصلی‌اش فیزیک و فلسفه‌ی علوم طبیعی بود. علوم انسانی هم نیازمند یک کانت است. دیلتای در کتاب‌های خودش مدعی می‌شود که کانت علوم انسانی است. کانت خرد ناب را مقولاتی کرد که محض هستند و واقعیات تجربی از طریق اینها فهمیده می‌شود. دیلتای که علوم انسانی را تاریخی می‌داند (که کاملا تحت تاثیر هگل می‌باشد)، نمی‌تواند به مقولات محض و همگانی قائل شود؛ بلکه عقل مرتبط با علوم انسانی را، به جای عقل ایستای کانتی، عقل تاریخی می‌داند.

پس، در برابر مقولات ایستای کانتی، مقولات عقل دیلتای، تاریخی است. و به همین علت است که از دیلتای به شدت نسبی‌گرایی در می‌آید. خودش هم اذعان دارد. چرا که عقل تاریخی‌اش در تاریخ تغییر پیدا می‌کند مثل خود روح هگل. این مدل نسبی‌گرایی در مانهایم در جامعه‌شناسی پیاده می‌شود. دیلتای در افق فلسفه حرف می‌زد و مانهایم می‌کوشد آن حرف‌ها را در افق جامعه‌شناسی پیاده می‌کند. مولف سه تا نقد مانهایم بر شلر مطرح کرده است که از یک جهت به معنای فاصله گرفتن او از شلر است. چندجا هم شباهت‌های مانهایم با شلر را نیز بیان می‌کند.

نقد مانهایم بر شلر

۱. موضع دینی شلر: شلر ناآگاهانه درصدد وارد کردن سنت کاتولیک از طریق پدیدارشناسی خود در جامعه‌شناسی معرفت است. (نقل مولف از مانهایم)

مولف منظورش را بیشتر توضیح نداده است. می‌دانیم که شلر عملا دارد موضع دین را احیا می‌کند؛ وی علم را هم به ساختار اجتماعی گره زد همان طوری که قبلی‌ها دین را به ساختارهای اجتماعی گره زده بودند. در واقع علم را هم شبیه دین کرد؛ که اگر مزیتی برای این هست برای آن هم باشد و اگر نقطه

ضعفی در این هست در آن هم باشد. از طرف دیگر، رابطه عوامل واقعی و عوامل ذهنی را به نحو مجرایی کرد که دیگر تاثیر گذاری تام نباشد. همه اینها وی را از نسبی گرایی ای که مانهایم دنبالش است دور می کند و ممکن است منظور مولف این بوده باشد.

بگذارید ببینیم سنت پدیدارشناسی شلر چگونه اثرگذار بود که سنت کاتولیکی بخواهد همان را بگوید. در پدیدارشناسی شما به ذات اشیا دسترسی دارید (ذات به معنای پدیدارشناسانه اش). در پدیدارشناسی ما علم قطعی و علم به واقع داریم (به معنای پدیدارشناسانه) و دیگر نسبی گرا نیستیم. و مسئله‌ی هوسرل این بود که در برابر نسبی گرایی می خواست به ذات اشیا برگردد. شاید منظور مانهایم از مشکل شلر این است که جامعه‌شناسی معرفت در شلر از نسبی گرایی خارج می شود و مانهایم می خواهد آن را در نسبی گرایی بیاندازد.

۲. شلر رویکرد روان‌شناسی گری دارد.

چراکه در بحث از عوامل واقعی، شلر آنها را به محرک‌ها برمی گرداند و در محرک‌ها نیز آنها را عناصر روان‌شناختی (محرک خون و غریزه جنسی، محرک قدرت (اراده معصوف به قدرت) و محرک غذا) می‌داند. یعنی بحث عوامل واقعی جامعه را به محرک‌های روان‌شناسانه بر می گرداند؛ لذا مانهایم او را به روان‌شناسی گری و ارجاع جامعه‌شناسی به روان‌شناسی متهم می کند.

۳. شلر عوامل را به واقعی و ذهنی تقسیم می کند.

اشاره شد که ما دو تا جریان در جامعه‌شناسی معرفت داریم: یکی رویکردی که دنبال سازگاری (intergration) است (درونی شدن جامعه و معرفت و دوروی یک سکه بودن جامعه و معرفت)؛ و دومی رویکردی که درصدد همبستگی (correlation) است یعنی دوگانه بودن جامعه و معرفت در عین اثرگذاری متقابل آنها. شلر مهمترین نماینده رویکرد همبستگی است و مانهایم پرچم دار رویکرد سازگاری است؛ و لذا تفکیک عوامل به ذهنی و عینی (که مبنایی برای دوگانه دیدن جامعه و معرفت است) را از اشکالات مهم شلر می بیند.

شباهت مانهایم با شلر

۱. در تقابل با ایدئولوژی‌های عصر خود می خواست جهان بینی‌ها [= جهان‌پدیداری‌ها]ی اینها را استخراج کند. هم چنانکه در بحث شلر گذشت، فضایی که امثال دورکیم و وبر در آن هستند، دفاع از

مدرنیته با نگاه منتقدانه و سلبی به دین است. دین یک انسجام اجتماعی ایجاد کرده بود که مدرنیته آن را از بین برده بود. اینها از طرفی مایلند دین برنگردد، از طرفی می‌خواهند انسجام اجتماعی باقی بماند. پس دین را مورد تاملات جامعه‌شناختی قرار می‌دهند تا مدرنیته را بازسازی کنند. اما زمانی که به شلر و مانهایم می‌رسد، دیگر دین در جامعه حضور و نقش‌آفرینی جدی ندارد و ایدئولوژها هستند که حکومت می‌کنند. جامعه اینها دنبال چندپارگی ایدئولوژیک شده بود. بنابراین همان بلایی که وبر و دورکیم سر دین آورد، اینها سر ایدئولوژی‌ها و جهان‌بینی‌هایی که فعلاً مستقر شده می‌آورند و برخلاف دورکیم و وبر، که کارشان جامعه‌شناسی دین بود، اینها کارشان می‌شود جامعه‌شناسی معرفت. یعنی معرفت‌های اجتماعی و جهان‌بینی‌هایی را که از طریق ایدئولوژی‌های انسان‌ساخته وارد گود شده‌اند مورد بررسی قرار می‌دهند. (اواخر قرن ۱۹).

۲. هردو می‌خواهند جامعه‌شناسی معرفت را جایگزین معرفت‌شناسی بکنند. در معرفت‌شناسی نسبت معرفت با فرد تعریف می‌شود و اینها دنبال تعریف و معرفی معرفت در نسبت با جامعه هستند.
۳. تحت تاثیر دیلتای بودند. البته مانهایم خیلی بیشتر از شلر. شلر در برابر دیلتای موضع گرفت ولی مانهایم یک نحوه به دیلتای برگشت.

مانهایم و مقایسه با کنت و وبر

(نکته: وقتی گفته می‌شود فردی مخالف فردی دیگر است، اگرچه ظاهرش فاصله داشتن این دو است، اما در واقع یعنی باید او را در همین پارادایم، فهمید (یعنی درست نقطه‌ی مقابل تلقی اکثر ما) یعنی هر جا مخالفت هست شباهت‌ها بسیار زیاد است! اتفاقاً هرچی شباهت‌ها بیشتر باشد مخالفت‌ها شدیدتر می‌شود. مثلاً در کشور ما دعوایی که بین دو جناح اصلاح‌طلب و اصولگرا هست، بین شیعه و سنی نیست! و دعوایی که بین شیعه و سنی هست، بین مسلمان و مسیحی نیست! اشتراکات بیشتر اختلاف‌ها را بارز می‌کند. پس وقتی در اینجا می‌گویند مانهایم در فلان جا با کنت فرق داشت نشان می‌دهد که یک جایی خیلی به کنت نزدیک می‌شود و با وبر هم همچنین.)

اصلاً چطور از نگاه مولف و بلکه در تاریخ جامعه‌شناسی معرفت، مانهایم از شلر مهم‌تر می‌شود؟ یکی از چیزهای که به نظر، مانهایم را مهم کرده این است که پس از مانهایم و بر اساس مدل او یک سلسله تحقیقات پوزیتیویستی و تحقیقات تجربی میدانی رخ داد. در فضای مانهایم یک لیستی از تحقیقات میدانی پیگیری شد که یک موجی را ایجاد کرد. در باب شلر این گونه نبوده. مانهایم ظرفیت‌گنتی و پوزیتیویستی را دارد.

مانهایم از جهتی قابل مقایسه است با دورکیم، اما وی در تقابل ایدئولوژی‌ها رفت دنبال جهان بینی‌های پشت سر ایدئولوژی‌ها. برخلاف دورکیم که رفت سراغ جهان بینی دین. (جهان بینی به معنای جهان پدیداری و به معنای پیشفرض‌های نظری و تئوریک که در نظریات رسوب کرده است مدنظر است.)

اما کنت و دورکیم به معنا توجه ندارند، از این جهت مانهایم، وبر را ترجیح می‌دهد؛ اما وبر هم (از نظر مانهایم) مشکلش این بود که حقیقت را مطلق می‌دید و نسبی نمی‌دید. از اول هم مشکل مانهایم با وبر مطلق‌انگاری حقیقت از نگاه وبر است. البته وبر هم خیلی مطلق‌انگاری نداشت. اما وبر همین مقدار مطلق‌گرا بود که اگر اثر روح پروتستانی بر اخلاق سرمایه داری را شرح می‌دهد، معتقد است این شرح، شرحی است از واقع، نه شرحی فقط از منظر وبر آلمانی. یعنی اگر آدم چینی هم این شرح را بخواند همین است، هندی هم همین گونه است. وبر به معنا توجه کرد ولی حقیقت را پدیده‌ای تغییرپذیر و تاریخی نمی‌دانست؛ اما مانهایم می‌گوید که از هرچشم اندازی که قرار بگیریم آن واقعیت به گونه‌ای متفاوت است و با اینکه در چشم اندازه‌های مختلف قرار بگیریم ولی یکسان ببینیم مخالف است. و از این جهت هم از وبر در حال فاصله گرفتن است. ولو اینکه از این جهت هم صرف نظر کنیم تقریباً یک جور بسط وبر می‌شود در ابعاد مختلفش.

خلاصه گام اول این شد که مانهایم از طرفی نمی‌خواست همچون شلر دوگانه عوامل واقعی - خارجی را بپذیرد و می‌خواست اجتماعی بودن را در متن معرفت وارد کند و از طرف دیگر نمی‌خواست همچون وبر، حقیقت را تاریخی نبیند؛ لذا در هر دو، بنوعی به ديلتای رجوع کرد.

گام دوم : استمداد از آلفرت وبر

کار اصلی که مانهایم دارد انجام می‌دهد، می‌خواهد در مقابل شلر (که اجتماع و معرفت را دو عامل موثر در هم می‌دید)، این دوگانگی را بردارد. ظاهراً برای برداشتن دوگانگی از مدل آلفرت وبر استفاده می‌کند. آلفرت وبر برادر ماکس وبر است. آلفرت وبر، بررسی رابطه‌ی بین ساختارهای آگاهی انواع ذهنیت‌های متنوع با وضعیت اجتماعی تاریخی - به تعبیر شلر عوامل ذهنی و واقعی - را موضوع جامعه‌شناسی فرهنگ می‌دانست. در نگاه شلر، گفته شد که جامعه‌شناسی ۳ شاخه دارد: جامعه‌شناسی فرهنگ (تاثیر عوامل ذهنی در ذهنی)، جامعه‌شناسی واقعی [تجربی] (تاثیر عوامل واقعی در واقعی) و جامعه‌شناسی معرفت (تلاقی عوامل ذهنی و واقعی).

آلفرت وبر تاثیر عوامل ذهنی بر واقعی را جامعه‌شناسی فرهنگ می‌داند ولی شلر آن را جامعه‌شناسی معرفت می‌داند. درواقع، آلفرت وبر گویی مرزی را که شلر بین جامعه‌شناسی فرهنگ (تاثیر عوامل ذهنی بر هم) و جامعه‌شناسی معرفت (تلاقی عوامل ذهنی و واقعی) قبول داشت برداشته است چرا که وقتی از نسبت آگاهی با وضعیت‌ها و نهادهای اجتماعی بحث می‌کرد، نهادها را نوعی ذهنیت‌های انسانی می‌دید. مثلا نهاد اقتصادی ذهنیتی است که در بین انسانها پخش شده است. چون نگاهش این گونه است دارد نسبت آگاهی با نهادهای اجتماعی، نسبت آگاهی-آگاهی می‌شود و اسمش را می‌گذارد جامعه‌شناسی فرهنگ. این مایه‌ی فکر مانهایم می‌شود.

از نظر آلفرت وبر، برای فهم رابطه‌ی بین زمینه‌های فرهنگی، اجتماعی با محصولات فرهنگی باید تمام معانی‌ای که یک جهان بینی برای عمل نیت‌مند و آگاهانه (کنش) در اختیار دارد اینها را بررسی کرد. پس، «زمینه‌های فرهنگی اجتماعی» از طریق «معانی در اختیار جهان بینی‌ها» محصولات فرهنگی بامعنا (کنش و پیامدهای کنش) را می‌سازند. پس این معانی، حلقه وصل زمینه‌ها (واقعیت اجتماعی) و کنش انسانی هستند و اگر در دل این معانی، جنبه اجتماعی یافت شود، عوامل ذهنی و واقعی شلر، درهم‌تنیده و یکی می‌شود. پس بررسی این معانی، گام بعدی کار مانهایم باید باشد.

گام سوم: ابعاد سه گانه معانی

تا اینجا مانهایم از زاویه اثری که از دیگران گرفته بود، شرح داده شد. از اینجا به بعد با ارائه تلقی‌ای از انواع معانی (که حلقه وصل واقعیت اجتماعی و کنش حاوی معرفت ذهنی هستند)، راه خود را می‌رود. از نظر مانهایم معانی درون کنش چندگونه است: (یا به تعبیر بهتر، سه بُعد متمایز دارند)

۱. معنای عینی

۲. بیان نیت‌مند

۳. تفسیر اسنادی.

اینها ابعاد مختلف معانی در یک کنش است. فریاد «کمک» برای فرد در حال غرق شدن، معنایی عینی است. اما اینکه بدانیم شخصی که فریاد می‌زند، شنا بلد نیست، در اینجا این فریاد برای ما به عنوان یک بیان نیت‌مند فهمیده می‌شود. اما اگر نه از محتوای صریح سخن، و نه آنچه مشخصا اراده کرده باشد، به نکته‌ای پی ببریم، مثل اینکه از لهجی شخص، بفهمیم که وی ترک است، این می‌شود تفسیر اسنادی. یعنی گوینده قصد بیان نداشته و در بیانش هم این مطلب به صورت یک محتوا حضور ندارد، اما از همان بیان این فهمیده شده است.

این ناشی از زمینه‌های فرهنگی و اجتماعی شخص است که در عمل او بازتاب یافته و تعلق گروهی وی را معلوم می‌کند. (یا مثلا از مدل قلم مو کشیدن می‌شود پی برد که این رنگ‌آمیزی مربوط به کدام دوره تاریخی است)

شاید اگر بخواهیم بحثهای او را با سنت خودمان مقایسه کنیم بتوان گفت «معنای عینی» مورد نظر او شبیه مدلول تصویری (مقام وضع) است که اتفاقا به نظر می‌رسد جهت‌گیری زبان‌شناسی (و به تبع آن، جامعه‌شناسی) فرانسوی به این سمت بیشتر است؛ و «بیان‌نیت‌مند» شبیه مدلول تصدیقی (مقام استعمال) است که به نظر می‌رسد جهت‌گیری زبان‌شناسی (و به تبع آن، جامعه‌شناسی) آلمانی به این سمت بیشتر است.

نویسنده کتاب در ادامه بحث مانهایم دنبال باز کردن تفسیر اسنادی از منظر اوست. در جهان‌بینی (= جهان‌پدیداری) شخص، این معنا اشراب شده و این معنا از طرفی معناست و از طرفی وضعیت اجتماعی است. در این تفسیر اسنادی، معرفت و اجتماع دارد یکی می‌شوند. در هم تنیده و به شدت به هم مرتبط است. لذا در توضیح تفسیر اسنادی در اول صفحه ۱۵۲ می‌گوید: **(تفسیر اسنادی مشروط است به وجود نیتی پوشیده یا مناسبات معنای تاریخی و اجتماعی - که این معنای پوشیده همان مناسبات معنای تاریخی و اجتماعی ماست - محور اصلی جامعه‌شناسی معرفت مانهایم همان ارتباط - مناسبات فرهنگی اجتماعی که معنای پوشیده است - است.)**

گام چهارم: تفسیر اسنادی و تفاوتش با ایدئولوژی

ایشان در ص ۱۵۲، بند دوم، ابتدا تفسیر اسنادی را با ادبیات ایدئولوژی مارکس شرح می‌دهد؛ و سپس می‌کوشد فاصله گرفتن وی از مارکس را در همینجا نشان دهد.

تذکری درباره اشتراک لفظی در کلمه «ایدئولوژی»!

در اینجا تذکر یک نکته لازم است. در ادبیاتی که پیش از انقلاب در ایران شکل گرفت، کلمه «ایدئولوژی» با بار معنایی مثبتی وارد فرهنگ ما شد که آن را در کنار «جهان‌بینی» گذاشتند که جهان‌بینی مجموعه «هست‌ها و نیست‌ها» بود و «ایدئولوژی» مجموعه «بایدها و نبایدها». اما این دو کلمه در فضای غربی کاملا متفاوت است. اولاً قبلا اشاره شد که آن اصطلاح غربی را به «جهان‌پدیداری» ترجمه کنیم، بهتر است؛ زیرا کلمه «جهان‌بینی» نوعی دلالت ضمنی بر آگاهانه بودن دارد در حالی که کلمه «جهان‌پدیداری» در مقام اشاره به این است که جهان چگونه بر من پدیدار می‌شود صرف نظر از اینکه خودم به این نحوه پدیدار شدن توجه دارم یا خیر. مخصوصا کلمه «جهان‌بینی» در ادبیات ما به عنوان مباحثی که انسان باید بررسی کند و آگاهانه بدانها دست یابد ملاحظه

شد، در حالی که معادل غربی آن عمدتاً خصلت ناخودآگاه داشت و حتی دیدیم که شلر بر دیلتای اشکال گرفت که هنوز «جهان‌پدیداری»‌های تو خصلت مصنوعی دارند (یعنی انسانها با بررسی و تامل بدانها رسیده و آنها را ساخته و پرداخته‌اند) و کوشید جهان‌بینی‌های نسبتاً طبیعی را ارج و قرب بیشتری بنهد.

کلمه ایدئولوژی هم در منطق مارکسیسم از این جهت بار مثبت داشت که معتقد بودند کار فلسفه، نه تفسیر جهان، بلکه تغییر جهان است و تغییر نباید از واقعیت تبعیت کند زیرا به محافظه‌کاری می‌انجامد. اما در خود مارکس، ایدئولوژی کاملاً با بار منفی به کار می‌رود زیرا ایدئولوژی تاریکخانه‌ای است که عده‌ای (طبقه سرمایه‌دار) از طریق آن اذهان را از واقعیت دور می‌کنند؛ و آنها را برای تحمل وضعیت نامطلوب خود متقاعد می‌سازند. در واقع، مارکسیستها با الهام از این ایده مارکس و اینکه باورهای هر انسانی را درون طبقه می‌دید، گفتند همان گونه که طبقه کارفرما با ایدئولوژی خود بر مردم سوار می‌شود، ما هم ایده‌های طبقه کارگر را به ایدئولوژی تبدیل کنیم و در مردم گسترش دهیم تا افراد به خودآگاهی طبقاتی برسند. در هر صورت نکته بحث این است که ایدئولوژی در فضای غربی‌اش معنایی در تقابل با حقیقت دارد، عرصه‌ای است که حقیقت کنار رفته و کاری با حقیقت ندارد (همان سیاست تعلیمی روشنفکران). اما در فضای ما به عنوان «مجموعه بایدها و نبایدها»‌یی دانسته شد که غالباً به نحو موجهی از مجموعه باورهای ما درباره هست‌ها و نیست‌ها ریشه گرفته است؛ و لذا بار معنایی مثبت پیدا کرده است و عملاً ایدئولوژی در فهم جامعه ما با ایدئولوژی در معنای دقیق غربی‌اش مشترک لفظی شده است و همین موجب مغالطاتی شده است (مثلاً به نظر می‌رسد دکتر سروش در مقاله «فره‌تر از ایدئولوژی» ابتدا، این معنای اصلی غربی‌اش را، که محل به اختفا بردن فکر و اندیشه است، پر و بال می‌دهد، بعد از آن نتیجه می‌گیرد که دین نباید ایدئولوژی (به معنای «احکام معین فقهی»، مجموعه باید و نبایدهای قطعی شرعی) داشته باشد!) ما در اینجا در حال بحث از معنای اصلی این کلمه هستیم نه از معنایی که در فرهنگ ما رایج شده است.

ایدئولوژی نزد مارکس و مانهایم

به هر حال، تفسیر اسنادی خیلی شبیه ایدئولوژی مارکس است. در مارکس وضعیت اجتماعی (طبقه)، معرفت را رقم می‌زد. تو بگو کدام طبقه‌ای، تا من بگویم چگونه فکر می‌کنی؟ تو بگو چگونه فکر می‌کنی تا من بگویم از کدام طبقه‌ای؟ تفسیر اسنادی به یک معنا می‌شود همین الگوی مارکسی؛ لذا کاری که می‌ماند این است که بگوید که تفسیر اسنادی چه فرقی‌هایی با ایدئولوژی مارکسی دارد. اینجا اصطلاحی دارد تحت عنوان «وابستگی به وضعیت» [اجتماعی] که بیانگر مدل مارکس است. آقای کنوبلاخ ابتدا در قالب این واژه،

ایدئولوژی را شرح می‌دهند آنگونه که مارکس قائل به ایدئولوژی است. ایدئولوژی یعنی شما فکرت، هویت و آگاهی و وابسته است به وضعیت اجتماعی‌ات. آن وقت از این جا کم کم می‌رود به سمت ایده خود مانهایم که اسمش را «وابستگی به هستی» می‌گذارد که این وابستگی به هستی، مدل خاص مانهایم است که از ایدئولوژی متفاوت می‌شود:

از نظر مانهایم، ایدئولوژی‌ای که مارکس توضیحش داده، منحرف کننده فکر است. ایدئولوژی قالبی است که واقعیت شما را بر شما مخفی کرده است؛ اما وابستگی به هستی، یک چشم انداز به واقعیت است، که در چشم انداز به واقعیت، لزوماً در خطا نیستید، بلکه اگر فکر کنید که تمام واقعیت فقط همین چشم انداز است اشتباه کرده‌اید. اما اگر توجه کنید که این فقط از موضع خودتان است، آنگاه «از موضع خود» «واقعیت را دیده‌اید». این «وابستگی به وضعیت» اجتماعی است که مانع دیدن همه‌ی واقعیت می‌شود. این فقط یک زاویه‌ی واقعیت را دارد ولی همه‌ی واقعیت را ندارد.

هر کسی در هر نقطه‌ی تاریخ از آن زاویه واقعیت را می‌بیند. جایگاه‌ها در حال تغییر است و این شناخت‌ها تغییر می‌کند. وبر می‌گوید من اروپایی تاثیر روح پروتستانی بر پیدایش سرمایه‌داری در غرب را توضیح دادم؛ و اگرچه این پدیده به این صورت در جای دیگری رخ نخواهد داد (برخلاف تلقی پوزیتیویستی) اما تو یک نفر چینی هم باشی واقعیت را همین‌گونه می‌بینی ولی مانهایم می‌گوید که فرد هر جایگاهی دارد از آن جایگاه واقعیت را می‌بیند. بنابراین چینی به گونه‌ای و اروپایی به گونه‌ی دیگر می‌بیند واقعیت واحد را. (البته بعداً خواهیم گفت که مانهایم وقتی می‌خواهد به یک معنایی از نسبی‌گرایی فاصله بگیرد (که حرفش نافی خودش نشود)، می‌گوید شخص می‌تواند به چشم اندازه‌های دیگر هم وارد شود).

تفاوت مفهوم ایدئولوژی در مانهایم و مارکس را می‌توان در این امور خلاصه کرد:

۱. ویژگی اصلی ایدئولوژی مارکس این است که واقعیت را مخفی می‌کند. ایدئولوژی پوششی است که روی واقعیت می‌گذارد و واقعیت را نمی‌بینید. مارکس می‌گوید به عنوان طبقه‌ی سرمایه‌دار شما علم اقتصاد درست می‌کنید و با علم اقتصاد شروع می‌کنید روابط اقتصادی را شرح دادن. اما علم اقتصاد در حقیقت برای تثبیت قدرت سرمایه‌دار است بر دیگران. مانهایم این را قبول دارد، منتها می‌گوید ایدئولوژی در واقع محصول «وابستگی به وضعیت» است. یعنی چنان با منافعت پیوند بخوری که این منافع کاری کنند که واقعیت‌هایی را که به منافعت ربط ندارد نبینی. افراد آن چنان در چهارچوب منافعتشان به وضعیت وابسته می‌شوند که سرانجام توانایی دیدن واقعیت‌های خاص مغایر با منافع خود را از دست می‌دهند، چون سبب اختلال در آگاهی مسلط

بر آنها می‌شده است. ایدئولوژی در مارکس، پنهان از دید مردم در حال انجام عمل خود است. اما در مانهایم ایدئولوژی در جریان مباحثات اجتماعی است که در جامعه دارد اثر خود را می‌گذارد، نه اینکه چیزی باشد که بر روی جامعه سوار شده است. در مانهایم ایدئولوژی محصول بحث‌های ماست، ایدئولوژی زاینده بحث‌ها و گفتگوهای است که به خاطر منافع خودمان انجام می‌دهیم. مردم خالق ایدئولوژی هستند نه اینکه ایدئولوژی به نحو پنهانی بر مردم سوار شود. این فضای منافع است که ایدئولوژی را ایجاد می‌کند و البته ایدئولوژی هم دوباره فکر اینها را می‌بندد. وی می‌خواهد این حالت رفت و برگشتی را درهم تنیده کند و نمی‌خواهد رابطه را یک سویه کند.

۲. وی تفکیکی برقرار می‌کند بین ایدئولوژی تام (کلی) و ایدئولوژی جزئی. ایدئولوژی تام تقریباً همان جهان بینی اجتماعی است که بر گروه اجتماعی حاکم است و دارد عمل می‌کند. شبیه همان آگاهی کاذب مارکس است. ایدئولوژی جزئی آن جایی است که خود شخص به خاطر ابعاد روانشناختی‌ای که دارد یک اموری را در معرفتش وارد می‌کند، که شبیه دروغ گفتن می‌باشد. دروغ گفتن را پدیده‌ای فردی می‌دانیم ولی آگاهی کاذب مارکس پدیده‌ای اجتماعی است. (به نظر می‌رسد تفکیک این دو از این جهت است که می‌خواهد بگوید که نمی‌خواهد روان‌شناختی بحث کند و بحثش را جامعه‌شناختی می‌داند.)

۳. ایدئولوژی، فراهستی (فراواقعیت) را می‌سازد. یعنی چیزی که روی واقعیت سوار می‌شود و شما واقعیت را نمی‌بینید و این را به عنوان واقعیت می‌بینید. البته فرق می‌گذارد بین ایدئولوژی و آرمان. آرمان هم فراواقعیت است اما فراواقعیتی که قرار است بر آن غلبه شود و به واقعیت تبدیل شود؛ ولی نمی‌شود بر ایدئولوژی غلبه کرد و ایدئولوژی کاری می‌کند که واقعیت را مخدوش می‌کند. آرمان چیزی است که ما دنبالش می‌رویم و امید داریم روزی به آن برسیم و وقتی رسیدیم دیگر فراواقعیت نیست بلکه خود واقعیت است؛ فقط مادام که به آن نرسیدیم فراواقعیت است. (یکی از کتاب‌های مانهایم هم ایدئولوژی و اتوپیاست که آرمان در اینجا احتمالاً ترجمه‌ی اتوپیاست.) فرق ایدئولوژی و اتوپیا در فضای مانهایم این است که ایدئولوژی فراواقعیتی است برای حفظ وضع موجود؛ اما آرمان فراواقعیت کسانی است که می‌خواهند وضع موجود را عوض کنند. آرمان ممکن است بر جنبه‌ی فراواقعیت یا فراهستی خودش غلبه کند. اما ایدئولوژی هیچ وقت بر جنبه‌ی فراهستی خودش غلبه نمی‌کند لذا است که همواره انحراف در فکر می‌آورد.

گام پنجم: بحث پیوستگی با هستی (ادامه تمایزها با مارکس و شلر)

از ص ۱۵۴ به بعد، آقای کنوبلاخ، مفهوم «وابستگی به هستی» در ادبیات مانهایم را شرح می‌دهند. یعنی در قبال ایدئولوژی مارکس (که انسان را از دریافت واقعیت عاجز اعلام می‌کند و نسبی‌گرایی‌ای می‌شود که توجیهی برای هیچ معرفتی - حتی برای خود همین ادعا- باقی نمی‌گذارد) مانهایم بحث را «کلان» تر کرده و به جای «وابستگی به وضعیت» (که کاملاً در ادبیات وضعیت‌گرویی و منابع اقتصادی مارکسی فهمیده می‌شود) تعبیر «پیوستگی (وابستگی) به هستی» (هستی به معنای مطلق واقعیت اجتماعی) را می‌آورد. اکنون باید دید که این «هستی» و واقعیت اجتماعی چه فرقی با ایدئولوژی مارکس دارد. آقای کنوبلاخ در پنج مرحله این تفاوت را توضیح داده است:

۱. شناخت بر اساس قوانین درونی تجربی و تاریخی تکامل پیدا نمی‌کند.

مارکس معتقد بود که سیر عالم سیری علمی و تکامل تاریخی است؛ اما در نگاه مانهایم تکامل شناخت، از یک اصول منطقی تبعیت نمی‌کند. هگل حرکت تاریخ را حرکت روح (ذهن) می‌داند که این حرکت روح در تمدن‌ها خودش را دارد نشان می‌دهد. مارکس می‌گوید که تو ایده‌آلیستی، اشتباه کردی و اصل بر ماتریالیست بودن است. حرکت واقعی حرکت ابزارها و تمدن هاست که در شناخت ما دارد منعکس می‌شود. اشکال مارکس بر هگل، ذهن‌گرا بودن اوست و اینکه صرفاً ذهنیات خود را بر واقع تحمیل کرده است. ظاهراً شلر هم همین اشکال را به مارکس می‌گوید که او را ذهن‌گرا می‌داند. چرا که مارکس سیر تاریخی را با ذهن خود از پیش معلوم می‌کند. وی تکامل شناخت (و تکامل جوامع) را ذهنی (بر اساس قواعد از پیش تعیین شده در ذهن) تعریف کرده است. یعنی اصول خود را «علمی» و حاکم بر تاریخ می‌دانست که تاریخ ضرورتاً باید در این سیر از پیش تعیین شده توسط ذهن، حرکت کند. در هگل و مارکس ما گشوده نیستیم به سمت تاریخ. تاریخ آخرش بسته است و معلوم است که آخرش کجا می‌رود. در واقع، شلر دارد موضع دیلتای در قبال هگل را تقویت می‌کند؛ موضع دیلتای گشودگی نسبت به تاریخ است و معلوم نیست که بعدش چه می‌شود. نمی‌شود گفت که جوامع به کدامین سمت خواهند رفت. در مانهایم هم «پیوستگی با هستی» نشان می‌دهد که شناخت [و جوامع یا طبقات مارکس، که هریک حاوی شناختی است] بر اساس قوانین درونی تجربی و تاریخی، تکامل پیدا نمی‌کنند. یعنی شناخت اصول منطقی ندارد و ذهنی تعیین نمی‌شود. بلکه، برعکس، عوامل هستی [= عوامل اجتماعی خارجی] است که بر شناخت تاثیر می‌گذارد و به تعبیر کنوبلاخ «محیط اجتماعی، لنگرگاه تفکر است و این لنگرگاه برای تفکر، کارکرد ساختی دارد» (ص ۱۵۴).

به تعبیر دیگر، هگل سیر تحولات تاریخ را بیان می‌کند که آن را شرح تحولات روح می‌داند که در تمدن ظهور می‌یابد. مارکس می‌گوید سیر درست است اما هرم وارونه است؛ یعنی سیر روح نیست که در تمدن (عالم خارجی) ظهور می‌یابد، بلکه سیر تمدن (اقتصاد) است که در روح تک‌تک انسانها ورود پیدا می‌کند و ذهنیت آنها را رقم می‌زند. آنگاه شلر به مارکس تعریض می‌زند که تو هم بر اساس ذهن، همه‌ی واقعیت را تبیین کرده‌ای و خود شلر می‌گوید که ما یک عوامل واقعی داریم و یک عوامل ذهنی. عوامل ذهنی در شکل‌های معرفت اثر دارد و نه در محتوا. آنگاه مانهایم کار شلر را دوباره ادامه می‌دهد و می‌گوید که این عوامل در تمام ابعاد معرفت (هم شکل و هم محتوا) اثرگذار است. بنابراین دودسته (عوامل واقعی و عوامل ذهنی) باقی نمی‌ماند و درهم تنیده می‌شود و از این جهت از شلر هم دارد فاصله می‌گیرد. (به تعبیر آقای کنوبلاخ، «عوامل هستی نه فقط بر شناخت تاثیر می‌گذارد بلکه محتوا شکل، جوهر و شیوه‌ی صورتبندی تجربه‌ها و مشاهده‌ها را تعیین می‌کند.») و البته مانهایم علوم طبیعی و ریاضی را از این وضعیت وابستگی به هستی استثنا کرد.

۲. وضعیت وابستگی به هستی لزوماً در خدمت پوشاندن واقعیت نیست برخلاف ایدئولوژی؛ بلکه به چشم‌اندازگرایی می‌انجامد.

یعنی شناخت نسبت به هستی، زمینه‌مند است؛ هرکس از منظری به واقعیت می‌نگرد و واقعیت همواره از زاویه خاصی و از بستر اجتماعی خاصی دیده می‌شود. (کنش متقابلی‌ها هم واقعیت را در رفت و برگشت پیدا می‌کردند، اینجا هم رفت و برگشتی است و من از خاستگاه خودم با واقعیتی که در آن به سر می‌برم بده بستان می‌کنم.)

۳. تغییر جامعه شناختی «کارکرد» را ممکن می‌داند.

در مقابل ایدئولوژی مارکسی. مثلاً در ایدئولوژی مارکسی دو تا طبقه داریم مثل کارگر و کارفرما، و هرکدام ایدئولوژی با عناصر خاص خود را دارند. در فضای مارکس هیچ کدام از عناصر یکی را در دیگری نمی‌توان استفاده نمود. نگاه به مالکیت در طبقه‌ی کارفرما به گونه‌ای است و در طبقه‌ی کارگر به گونه‌ای دیگر، و کارفرما را نمی‌تواند نگاه یک کارگر را پیدا بکند. همه‌ی عناصر در سیستم مارکس بسته است، اما در مانهایم این سیستم‌ها با هم بده بستان دارند. یعنی می‌شود چیزی را از یک سیستم به سیستم دیگر برد و کارکرد جدیدی را نیز برای آن تعریف کرد. مثلاً ایشان مطرح می‌کند که محافظه کاری نقطه مقابل آرمان‌گرایی است و سپس نشان می‌دهد که چگونه محافظه کارها آرمان را وارد سیستم خود کردند. چنین چیزی در مارکس بی‌معنا است. محافظه کار اگر محافظه کار باشد دیگر آرمان‌خواه نخواهد بود. اما مانهایم توضیح می‌دهد که محافظه‌کارها

چگونه آرمان را - که برای جناح دیگری است - وارد سیستم خودشان نمودند و بعدا آن آرمان در فضای محافظه‌کاری هم کارکرد اجتماعی پیدا کرد.

۴. عدم انحصار جایگاه‌های فکری در دو طبقه و در منافع اقتصادی

برخلاف مارکس، اولا جامعه را همواره دو طبقه (پرولتاریا و سرمایه دار) نمی‌دید یعنی این جایگاه‌های فکری لزوما در دو طبقه خلاصه نمی‌شود؛ و ثانیا فقط بر اساس منافع اقتصادی تحلیل نمی‌کند با اینکه منافع اقتصادی در ایشان هم پررنگ است.

۵. آقای کنوبلاخ نهایتا این وضعیت وابستگی به هستی را با مثالی از تحلیل مانهایم از جریان محافظه‌کاری ارائه می‌کند. (آخرص ۱۵۷). در ابتدا منطق تحلیل وی را بیان می‌کند [که در واقع مانهایم دارد روش‌شناسی برای تحقیق در حوزه جامعه‌شناسی معرفت می‌دهد] که عبارت است از: ۱- تحلیل معانی، ۲- شیوه ساختن مفاهیم سبک فکری خاص، ۳- بازسازی دستگاه مقوله ای، ۴- تعیین و شناخت مدل فکری مسلط، ۵- مرحله‌ی انتزاع و بررسی شروط هستی‌شناختی سبک فکری مذکور (به نظر می‌رسد این دو تای آخر یکی است). سپس کتاب شروع می‌کند به توضیح یک یک این مراحل و سپس اینها را در محافظه‌کاری پیاده می‌کند که دیگر توضیحش را متن مراجعه کنید.

در مرحله بعد نشان می‌دهد جریان محافظه‌کار که نیازی به دگرگونی نمی‌دید، وقتی با چالش لیبرالیسم (و کمونیسم، که هر دو آرمانگرا و درصدد تغییر جامعه بودند) مواجه شد، نگاهی آرمانگرایانه به وضعیت خود انداخت و در مقابل جریان روشنگری محصول لیبرالیسم (و کمونیسم)، جریان روماتیسیسم را راه انداخت. ابتدا به عبارت کتاب دقت کنید: (ابتدای ص ۱۶۰): "لیبرال‌ها در پی تحقق هدف خود هستند، هدفشان صوری و جهت‌گیری آینده‌ای نامعلوم دارند... نمایندگان آرمان‌گرایی لیبرال کسانی هستند که به تدریج و آهسته خود را از نردبان اجتماع بالا می‌کشند... توماس مونس مصداق بارز چنین فردی است، او آرمان‌گرا بود و افکار کمونیستی داشت- در صفحه قبل بیان کرد که یک مدل سوسیالیستی کمونیستی و یک مدل ذهن‌گرایی لیبرالی بورژوازی داریم که این دو نقطه‌ی مقابل همدیگر بودند - و امید به تغییر ناگهانی داشت- درحالی که خودش گفت لیبرال‌ها تغییر تدریجی دارند-"

ایشان دارد توضیح می‌دهد که جریان محافظه‌کار دلیلی بر تغییر دادن نمی‌بیند. جامعه را نباید تغییر بدهد و از وضع موجود راضی است. جریان لیبرالی و کمونیستی هر دو در روشنگری شکل گرفتند و اینها دغدغه تغییر داشتند و در این فضا وضعیت محافظه‌کاری را به چالش کشیدند. وقتی محافظه‌کارها به چالش کشیده شدند

آمدند حفظ وضع موجود را به عنوان آرمان در نظر گرفتند و جریان رومانیتسم از اینجا به وجود آمد. رومانیتست‌ها یک نوع آرمان‌گرایی شدند ناظر به گذشته. وضع موجود همان روشنگری بود که به گذشته پیوسته بود. وضع موجود را تبدیل می‌کنند به آرمانی که باید حفظش کرد. عنصر آرمان را از فضای نقطه‌ی مقابلشان وارد سیستم کردند کارکرد هم پیدا کردند و شروع به ایجاد نهضتی نمودند. اینها رومانیتستهای محافظه کار هستند و درعین حال، درحال دفاع از آرمان‌های روشنگری هستند. این گونه آرمان باوری داخل این فضای فکری می‌شود. و اینجاست که معلوم می‌شود وابستگی به هستی (برخلاف ایدئولوژی مارکس)، سیرش از پیش تعیین شده نیست. لیبرال‌ها و محافظه کارها با منافع اقتصادی شان ابتدا هویت پیدا کردند. اما بعدا عنصری مثل آرمان‌گرایی هم آمد در وضعیت طبقاتی اینها و در واقعیت اجتماعی اینها وارد شد. دیگر الان فقط و فقط دغدغه منافع مالی را ندارند. دغدغه‌های دیگری هم درهم تنیده شد. با این مثال شروع می‌کند به پیاده کردن مدل خودش.

گام ششم : نسبی‌گرایی ديلتای و علاج آن

اگر چشم اندازه‌هاست که واقعیت را به ما نشان می‌دهد، و چشم اندازه‌ها در جوامع مختلف با هم متفاوتند و ثانيا در تاریخ هم دارند تغییر پیدا می‌کنند، بنابراین نمی‌توان از واقعیت دفاع کرد و نسبی‌گرایی یکه‌تاز میدان می‌شود. (هرکسی از ظن خود شد یار من)

مانه‌ایم در مقابل نسبی‌گرایی (relativism) خود را نسبت‌گرا (relativistic) می‌داند و می‌کوشد با این بیان از پارادوکس نسبی‌گرایی فرار کند. او معتقد است که هر چشم‌اندازی واقعیت را در اختیار قرار می‌دهد. اما چگونه می‌توان به واقعیت کلی دست پیدا کنیم؟

در این جا «تمامیت یک دوران» را مطرح می‌کند. اگر همه‌ی چشم‌اندازها را کنار هم بگذاریم اینها کل‌شان با هم در حال نمود کلی واقعیت خواهند بود. اما در عین حال واقعیت در حال تغییر است پس تمامیت در تاریخ تغییر می‌کند (شبيه عقل تاریخی ديلتای). واقعیت در حال تغییر است و شناخت هم به تبع آن در حال تغییر است. هر زاویه‌ی جدید که با واقعیت برقرار شود واقعیت چهره‌ی دیگری را به شما نشان می‌دهد. در هر زمانی که یک تعدادی چشم‌انداز سروکار داریم. و در طول تاریخ زوایای دیگری پیدا می‌کنیم و این تا بی‌نهایت می‌رود. پس بنابراین واقعیت همچنان ممکن است به طور دیگری خودش را به ما نشان دهد. به تعبیری که در ص ۱۶۱ آمده: «تغییر شرایط تفسیر سبب می‌شود تفسیر اسنادی برای مجموعه‌های فرهنگی هر عصر همواره از نو انجام شود... توضیح و بازسازی دگرگونی‌های این تمامیت هدف پویای جامعه‌شناسی معرفت است.» این

کلمه «پویا» مهم است؛ به این معنا مانهایم نسبی گرا می‌شود. اما از نظر خودش این نسبی‌گرایی‌ای است که به هرج و مرج معرفتی منجر نمی‌شود. بالاخره یک چشم انداز هست و نسبتی با واقع دارد بنابراین نسبت‌ها را مانهایم می‌پذیرد و جمع نسبت‌ها را هم نیز می‌پذیرد.

به طور خلاصه، مانهایم برای خروج از نسبی‌گرایی پارادوکسیکال، دو گام برداشت:

الف. به جای «نسبی‌گرایی، نسبت‌گرایی (دیدن از چشم‌اندازهای گوناگون و در واقع برقراری نسبت‌های

مختلف با واقعیت) را گذاشت و لذا تمامیت دوران را مطرح کرد

ب. با قبول چشم‌اندازهای مختلف، امکان غلبه بر وابستگی به هستی (رفتن به چشم‌اندازی دیگر) را مطرح

کرد و گفت که می‌توان طبقه‌ی اجتماعی روشنفکری شناور داشته باشیم. یعنی روشنفکری که در هیچ واقعیتی نمی‌ماند و از همه‌ی هستی‌ها خودش را مستقل می‌داند. این روشنفکر اجتماعی، شناور است و در هیچ واقعیتی گیر نمی‌کند پس می‌تواند به تمامیت دوران دست پیدا کند و کار جامعه‌شناسی معرفت این است که این تمامیت دوران را در طول تاریخ و در بستر زمان به دست بیاورد.

گام هفتم: جهت‌گیری کارکردی به موضوع پژوهش (= کنشگران)

(ص ۱۶۳ پاراگراف آخر) به نظر مانهایم به جای مراجعه به نگرش درونی کنشگران که موضوع پژوهش در

جامعه‌شناسی معرفت تا عصر او بود، مانهایم اشکال می‌کند که باید نگرش تکوینی کنشگران به جای نگرش درونی بررسی شود؛ یعنی نگرشی که در متن جامعه در حال ساخته شدن است. موضوع جامعه‌شناسی، نه متن واقعیت اجتماعی، بلکه چیزی است که کنشگران آن را واقعیت اجتماعی می‌دانند. (دیگر عوامل ذهنی صرفاً از مجرای عوامل ذهنی خارج نمی‌شود. چرا که نگرش درونی نیست و نگرشی است که در متن جامعه دارد رقم می‌خورد. این نقطه‌ی مقابل جامعه‌شناسی معرفت امثال شلر می‌باشد.)

از نظر مانهایم دغدغه‌ی جامعه‌شناسی بررسی پدیده‌ی فرهنگی بوده است، اما به جای بررسی پدیده‌ی

فرهنگی، بایستی جهت‌گیری کارکردی به سمت موضوع پژوهش پیدا کرد. موضوع پژوهش متن واقعیت اجتماعی، از آن جهت که واقعیت است، نیست؛ بلکه واقعیت است آنگونه که در ذهن جامعه (کنشگران) رقم خورده است.

"به این فرض کنشگران که دنیا همین که هست که هست توجه نمی‌شود. بلکه موضوع آن چیزی است که

کنشگران تصور می‌کنند دارای اعتبار است. -شبییه ساخت اجتماعی واقعیت- "

- کنشگران فضایشان اجتماعی است. به تعداد جوامع، واقعیت وجود دارد و نه به تعداد افراد. نگرشها در جامعه دارد رقم می‌خورد و با منافع اجتماعی دارد رقم می‌خورد و نه با منافع شخصی.
- در نگاه معرفتی وبر و ما، اگر چینی وضعیت شکل گیری سرمایه داری را به گونه‌ای دیگری از وبر توضیح داد یا حرف وبر صحیح است و یا حرف چینی. اما بر اساس چشم اندازگرایی، از زاویه‌ی وبر به گونه‌ای تحلیل درست است و از منظر چینی به گونه‌ای دیگر. جامعه شناس همواره واقعیت از منظر خاصی بررسی می‌کند ولی این منظر و چشم‌انداز خاص، نه به معنای نگرش درونی افراد و شلری، بلکه نگرشی است که در خود جامعه شکل گرفته است. جامعه و معرفت با هم دیگر دارند همدیگر را تغییر می‌دهند.

بدین ترتیب مرز جامعه‌شناسی و جامعه‌شناسی معرفت (که هم در وبر و هم در شلر وجود داشت) در مانهایم برداشته می‌شود (البته در غیر از علوم طبیعی و ریاضی)

در قسمت پایانی این بحث لیستی از افرادی که مخالف مانهایم بودند را می‌شمارد. و در نهایت هم سراغ موافقین او، در دو افق، می‌رود. افق اشتارک و گایگر که امتداد مانهایم را در فضای پوزیتویستی مطرح می‌کنند (یعنی روش مانهایم را به عنوان ابزاری برای پژوهش اجتماعی در پیش می‌گیرند) و افق الیاس که عادت واره را طرح می‌کند که این ادامه همان تفسیر اسنادی است، و عادت‌واره را در محیط جامعه‌شناسی معرفت شرح می‌دهد.

تکمله: جمع‌بندی‌ای از شلر و مانهایم

اگر بخواهیم خیلی مختصر از بحثی که درباره شلر و مانهایم شد جمع‌بندی‌ای ارائه دهیم باید گفت:

شلر واکنشی علیه نسبی‌گرایی فرهنگی نوکانتی‌ها بود. در واقع، ديلتای براین باور بود که شناخت انسانی در زمینه فرهنگی خاصی رخ می‌دهد و لذا همواره نسبی است. از این رو بر این باور بود که نظامهای معرفتی دارای قدرت تعمیم و رای فرهنگها و زمینه‌های فرهنگی نیستند. شلر در مقابل قائل شد که این زمینه‌های واقعی اندیشه‌هاست که متأثر از زمینه‌های اجتماعی فرهنگی است نه خود اندیشه‌ها و بنیادهای هستی‌شناختی جامعه (هویت ساختی) از طریق فراهم نمودن زمینه‌های واقعی اندیشه، اندیشه واقعی بالقوه را بالفعل می‌کند: سد

در تولید آب [= ساختار منطقی معرفت] نقشی ندارد؛ بلکه نتایج فرآیند تولید آب [= انتشار اجتماعی معرفت] را هدایت می‌کند.

اما مانهایم تلاشی برای تثبیت نسبت‌گرایی در معرفت بود. گروه‌های اجتماعی حالت وابستگی به وضعیت دارند و این نشان می‌دهد که شناخت نه بر اثر قوانین تجربی و منطقی بلکه با عوامل هستی‌رقم می‌خورد. البته این پیوستگی به هستی لزوماً به ایدئولوژی (تحریف واقعیت) منجر نمی‌شود بلکه نوع خاصی از مشاهده پدیده‌ها را پدید می‌آورد. جهان‌بینی حاصل از این پیوستگی‌ها به هستی، تمامیت (= حقیقت) یک دوران را می‌سازند. اما خود جامعه‌شناسی معرفت می‌تواند معتبر باشد زیرا اولاً قائل به نسبت‌گرایی است نه نسبی‌گرایی؛ و ثانیاً از راه توجه به جایگاه‌های فکری گوناگون و دریافت تمامیت دوران می‌توان بر پیوستگی به هستی غلبه کرد؛ که این وظیفه روشنفکر است.

اگر بخواهیم پاسخ این دو به سه سوال اصلی جامعه‌شناسی معرفت را در چند جمله بیان کنیم باید گفت:

۱. هر دو وجود حیثیت اجتماعی برای معرفت را قبول دارند: شلر با طرح بحث جهان‌بینی‌های نسبتاً طبیعی و...؛ و مانهایم با بحث تفسیر اسنادی و تفکیک آن از معنای عینی و بیان نیت‌مند.

۲. شلر معرفت را دارای خصلت تعیین‌یافتگی تام توسط جامعه نمی‌داند و از دو دسته عوامل تاثیرگذار مستقل ذهنی و واقعی سخن می‌گوید که البته اینها دوایری هستند که نقاط تلاقی‌ای باهم دارند. اما مانهایم معتقد به خصلت تعیین‌یافتگی تام توسط جامعه است به خاطر اینکه قائل به وابستگی همه به وضعیت؛ و حداکثر، وابستگی به هستی می‌باشد.

در خصوص میزان و چگونگی تاثیرگذاری جامعه بر معرفت؛ از نظر شلر عوامل واقعی کارکرد مجرایی برای عوامل ذهنی دارند؛ یعنی اشارع یک فکر است که در گروهی عوامل واقعی (= اجتماعی) است نه اعتبار آن. اما در شلر همه هرکاری بکنند از وابستگی به هستی (تعیین اجتماعی) راه‌گریزی ندارند و حداکثر این است که شخص در وضعیت وابستگی به هستی دیگری قرار می‌گیرد و نهایتاً با این تغییر موضع‌های مکرر بتواند به تمامیت عصر خود دست یابد.

جلسه ۷: نظریه انتقادی

نظریه انتقادی که زمینه‌های شکل‌گیری را می‌توان در آرای لوکاچ پیگیری کرد در همان فضای جامعه‌شناسی معرفت آلمان پدید آمد؛ ولی مولف (کنوبلاخ) این نظریه را در ذیل بحث جامعه‌شناسی معرفت آلمانی (شلر و مانهایم) نیاورده است. دلیلش این است که اگر چه مانهایم و شلر هم از مارکس تاثیر گرفته بودند و قصد روشنگری و اصلاح هم داشتند؛ اما بحثشان عام و در مورد مطلق نسبت جامعه و معرفت بود، که البته این نسبت می‌تواند به ایدئولوژی (آگاهی کاذب مارکسی) هم نجر شود؛ در حالی که نظریه انتقادی محور بحث هایش تمرکز بر جامعه سرمایه داری و نقد آن و علم حامی آن یعنی اقتصاد بوده است و کاری به دیگر جوامع ندارد.

لوکاچ

اولین نظریه پردازی که می‌توان گفت زمینه نظریه انتقادی را فراهم کرد، لوکاچ است. لوکاچ در مباحث خود می‌توان گفت به نحوی بین مارکس و وبر جمع کرده است و همین است که یک مدل جامعه‌شناسی معرفت متمایز از شلر و مانهایم ایجاد می‌کند. کنوبلاخ در وصف او می‌گوید که «با جامعه‌شناسی معرفت آلمانی سر ناسازگاری دارد» (ص ۱۷۱) ظاهراً به این جهت رگه قوی مارکسی آن که او نیز زیربنای جامعه را اقتصاد می‌داند. برای اینکه نظر او بهتر فهمیده شود ابتدا مروری می‌کنیم بر آنچه لوکاچ از مارکس و وبر گرفته است:

تاثیر از مارکس

مارکس بر این باور بود که انسان در جریان کار خود را می‌شناسد و ساخته می‌شود ولی چون نظام سرمایه داری کار کارگر [فراورده و محصول دست کارگر] را به کالا [یعنی امری بیرون از دایره وجود کارگر] تبدیل می‌کند روند ابژه‌گی (شی‌وارگی) طی می‌شود و کالا کاملاً از کارگر مستقل و جدا می‌گردد؛ بدین ترتیب از طرفی کالا هویت ابژه‌گی^{۱۱} و طلسم‌وارگی^{۱۲} پیدا می‌کند؛ زیرا دیگر خود کالا محترم است و کارگر فقط مزدش را می‌گیرد

۱۱. یعنی ابژه و عین و واقعی می‌شود کاملاً مستقل از خود کارگر؛ که هیچ نحوه تجلی شخصیت او نیست؛ برخلاف کار در دوره سنتی که اساساً تجلی شخصیت کارگر بود.

۱۲. طلسم‌وارگی دینی اشاره است به امری ماورایی که نوعی قداست دارد و انسان را از خودبیگانه می‌کند زیرا انسان در برابر او بی‌اراده می‌شود.

و حق ندارد به میل خود در کالا تصرف کند و خود را در آن تجلی دهد و با این تجلی به رشد برسد؛ و از طرف دیگر، به همین جهت کارگر در مسیر هویت‌یابی خود دچار اختلال شده و به از خودبیگانگی مبتلا می‌گردد. درحقیقت این از خودبیگانگی کارگر از کالا، از ثمرات تقسیم کار در دوره صنعتی و مدرن است؛ در دوره سنتی صفر تا صد هر کاری را یک نفر انجام می‌داد؛ نجار چوب خام را می‌گرفت و در و پنجره و میز و صندلی تحویل می‌داد؛ آهنگر سنگ آهن را می‌گرفت و چاقو و شمشیر و نعل و ... تحویل می‌داد؛ بنا مصالح ساختمانی را می‌گرفت و ساختمان را تحویل می‌داد؛ و از این رو بین کار و هنر مرزی نبود (چیزی که امروزه بقایای آن تا حدودی در صنایع دستی مشاهده می‌شود) و از این رو، هرکسی در کار خود استادتر بود اعتبار بیشتری داشت؛ اما امروزه تقسیم کار این ارتباط بین کارگر و کارش را کاملاً از بین برده است؛ و کار او (که جزئی از وجودش است) در جریان تولید، هویت عینی‌ای به نام «کالا» پیدا کرده است؛ کارگر مجبور است یک قطعه از صدها و بلکه هزاران قطعه‌ی این وسیله را درست کند یا ببندد؛ آن هم در نظامی که همه چیز استاندارد است و استاندارد بودن، ملاک مرغوبیت کالا است؛ یعنی به نحوی کاملاً یکسان که نباید هیچ تعین خاصی از سازنده خاص در آن باشد؛ بلکه همه اجناس تولید شده باید کاملاً مثل هم باشند؛ برای همین نه خلاقیت خود را میتواند بروز دهد و نه وقتی آن وسیله ساخته شد احساس تعلق نسبت به آن دارد و حتی در بسیاری از اوقات هیچ درکی از اینکه نقشه کلی کار را هم نمی‌داند سر از پیچیدگی‌های محصولی که در تولیدش مشارکت داشته در نمی‌آورد و نمی‌فهمد که واقعا کار او چه نقشی در پیدایش این محصول داشته است. [از این رو، آن محصول طلسم‌واره و مقدس می‌گردد] و خلاصه خودش و هویتش را در کالای که تولید کرده نمی‌بیند. در نتیجه انسان که قرار بود با کار خودش خودش را بسازد و بشناسد، از کارش جدا می‌افتد (و این کار صرفاً و صرفاً برای گرفتن مزد خواهد بود) و او بدین ترتیب از خود بیگانه می‌شود: آنچه از آن کارگر است و به او تعلق دارد، از او گرفته و تصاحب می‌شود. در چنین فضایی از نظر مارکس علم اقتصاد به عنوان ایدئولوژی توجیه مناسبات مالکیت و تثبیت روابط طبقاتی شکل می‌گیرد

نکته : منظور از کارگر در نظام سرمایه داری شامل مهندس، کشاورز، معلم، پزشک و... هم می‌شود یعنی هر کسی که در این نظامی که تقسیم کار شده، دارد کاری انجام می‌دهد.

تأثیر از وبر

نکته مهمی که وی از وبر می‌گیرد تحلیل روند این عقلانی شدن! در جامعه است؛ یعنی اینکه عقلانیت ابزاری چگونه سیطره پیدا کرد و نهایتاً به شکل گیری و استقرار کامل بوروکراسی انجامید و قفس آهنینی را درست کرد که دیگر شخص در برابر آن اراده‌ای از خود ندارد.

حرف اصلی لوکاچ

لوکاچ میگوید این روند ابژه‌گی (کالا شدن و بیگانگی کالا از کارگر و از خودبیگانگی وی) که مارکس میگفت نه فقط در حوزه علم اقتصاد، بلکه در کل معرفت و علم مدرن رخ داده است که نمودش غلبه عقلانیت اقتصادی در تمام زندگی است. به عبارت دیگر اقتصادی که مارکس میگفت همان علم مدرن است که یکسره بر عقلانیت ابزاری وبر تکیه داده و نظام سرمایه‌داری مورد نظر مارکس همان است که بوروکراسی وبر را رقم زده است.

با این بیان تفاوت لوکاچ با مارکس و وبر هم معلوم می‌شود:

تفاوت لوکاچ با مارکس در این است که مارکس اقتصاد را ایدئولوژی نظام سرمایه داری می‌دانست ولی لوکاچ کل علم مدرن (از هگل و کانت تا پوزیتیویسم‌های منطقی) را ایدئولوژی نظام سرمایه داری میدانند.

تفاوت لوکاچ با وبر در این است که وبر روند این عقلانی شدن را محصول آموزه‌های دینی (کالونیسیم) می‌دانست ولی لوکاچ آن را در خود وضعیت سرمایه داری میدانند. اگر بخواهیم قرائت وی را به وبر نزدیکتر کنیم باید بگوییم که وبر کالونیسیم را در پیدایش سرمایه داری موثر دانست؛ اما درباره اینکه چرا اصلاً قرائت کالونینی و پروتستانیسم پیدا شد بحثی نکرد؛ اما طبق عقیده لوکاچ بین وضعیت اجتماعی (سرمایه داری) و معرفت (در اینجا: کالونیسیم) رابطه دیالکتیکی وجود دارد یعنی هم معرفت (دین کالون) روی جامعه (سرمایه داری) تأثیر گذاشت و هم خودش از این عقلانیت خاص نظام سرمایه‌داری اثر پذیرفته است. این عقلانیت سرمایه‌داری بود که منطبق افزایش ارزش افزوده و نرخ سود را بر هر منطقی مقدم می‌داشت که ثمره‌اش این شد بهره‌گیری موثرتر از نیروی کار محور برنامه‌های اقتصادی شود و این تقسیم کار را تشدید کرد و هرچه گذشت کار بیش از اینکه بر اساس نیازها و توامندی‌های خود انسانها تعریف شود، بر اساس صرفاً نیاز بازار تنظیم شد. [در همین فضای که نظام آموزشی مدرن تمام جهت‌گیری‌اش را به سمت دانشگاه قرار داده؛ و دانشگاه هم تمام جهت‌گیری‌اش را به سمت تربیت نیروی تخصصی برای بازار کار؛ و همه اینها یعنی صرفاً عقلانیت سرمایه‌داری محور همه چیز از جمله کل نظام علم و آموزش قرار گرفته است.]

لوکاچ معتقد است که تفکر بورژوازی ایدئالیستی و غیرتجربی است چون از واقعیت صحبت میکند بدون توجه به زمینه های اجتماعی آن. در حالی که تفکر تجربی تفکری است که رابطه معرفت و واقعیت را باید در نظر بگیرد. در نتیجه از نظر او، نه فقط کانت و هگل (که مارکس هم بر ایده آلیستی بودن آنها تاکید داشت)، بلکه پوزیتیویستهای منطقی هم تفکرشان ایده آلیستی است:

هگل ایده آلیست بود چون در صدد تدوین قانونی برای منطقی بودن و رشد عقلانی (= ذهنی) را محور می دانست؛ کانت ایده آلیست بود چون سوژه را از ابژه جدا کرد و سوژه جدا از ابژه معرفت را کسب می کند و برای سوژه شناسنده خودمختاری و استقلال کامل قائل بود

و پوزیتیویستها ایده آلیست اند چون می گویند با مشاهده پدیده های منفرد میشود به واقعیت دست پیدا کرد. همه اینها واقعیت خارجی را از ذهن و معرفت جدا کردند.

فلذا لوکاچ می گوید علوم هرچه به لحاظ روش شناسی تکامل پیدا کنند بیشتر به صورت یک نظام بسته درمی آیند که دیگر نمی توان آنها را در شکل یک تمامیت مشاهده کرد و بدین ترتیب علم دائما دارد از واقعیت دور میشود (روش شناسی یعنی فرمولیزه کردن پژوهش که کاملا از شخص و متن اجتماعی خود جدا شود؛ و نقش عامل انسانی در آن کمتر و کمتر شود؛ پس از واقعیت عینی و تجربی انسانی جدا شده است و صرفا انتزاعیاتی است که روش شناسان توصیه می کنند)

راه حل لوکاچ برای این مشکل این است که از طریق تفکر دیالکتیک (گره زدن فکر به واقعیت) مشکل غیر تجربی بودن علوم را حل کند:

توضیح تفکر دیالکتیک

تفکر دیالکتیکی در ادبیات اینها در مقابل تفکر منطقی قیاسی است. در تفکر منطقی ما برای اثبات مدعی خود از قضایای این همانی استفاده میکنیم یعنی مثلا میگوییم: الف ب است ب ج است = الف ج است در این قضایا اشکالی که میکنند این است که نتیجه داخل در مقدمات است (یعنی الف وج قبلا در مقدمات موجود بوده است). پس با نتیجه چیز جدیدی بیرون نمی آید. پس تفکر منطقی واقع نما نیست (بدین معنا که ما را به سوی واقعیت بیرونی نمی برد؛ بلکه در درون خود می چرخد) و ضمنا متهم به محافظه کاری می شود و همواره می خواهد نظم های موجود اجتماعی را توجیه کند. در حقیقت چون تفکر منطقی قیاسی بر اساس این تصور که حقیقت عالم عالم ثابت است شکل گرفته این گونه میشود.

ولی در تفکر دیالکتیکی چون می‌گویند همه چیز در عالم متغیر است برای همین با روش منطقی‌ای که می‌خواهد همه چیز را ثابت ببیند نمی‌شود به واقعیت رسید. به یک معنا، این همان بحث ربط ثابت به متغیر خودمان است. شما می‌گویید حرکت جوهری؛ یعنی معتقدید که اساسا هرچه در این عالم فیزیکی هست عین حرکت است و ثابت در آن راه ندارد. چگونه با یک نظام مفاهیمی که اساسش بر ثبات است می‌خواهید به واقعیتی برسید که ذاتش عین تغییر است! اینجاست که هگل آن روش دیالکتیکی معروف خود را بنا نهاد. در بحثهای ما یک منطقی و دلیل داریم که نسبت بین گزاره‌های ادراکی است؛ یک علت داریم که نسبت بین وقایع خارجی است. هگل می‌گوید تا وقتی علت و دلیل غیرهم باشند نمی‌شود واقعیت عینی و خارجی را با ادراک ذهنی درک کرد و شناخت. لذا سعی کرد به خیال خود منطقی طراحی کند که مرز ذهن و عین را بردارد و در آن دلیل و علت یکی باشد. وی که مهمترین مساله‌اش تبیین مساله حرکت بود شالوده منطقی را بر تضاد گذاشت. ببینید در خودمان هم حرکت را چگونه شرح می‌دهیم: تشابک وجود و عدم. خوب؛ وجود و عدم که نقیض همدیگرند. تشابک این دو چه معنایی دارد. گویی هگل هم از همینجا شروع می‌کند. او می‌گوید همواره واقعیت به ضد خودش تبدیل می‌شود (ضد در اینجا به معنای امران وجودیان لایجتماعان است که به یک معنا همان غیر است؛ البته به نظر می‌رسد در بحثهای آنها مگرر بین ضد و نقیض خلط می‌شود) و در اثر درگیری با ضدش تبدیل به واقعیت برتر دیگری می‌شود. به این مدل (به ترتیب) مدل تز آنتی تز و سنتز می‌گویند که ساده ترین شکل توضیح مفهوم دیالکتیک است. خلاصه در تفکر دیالکتیکی از تقابل و تضادی که بین واقعیت‌ها هست یک زایایی و رویشی ایجاد می‌شود و در دل تفکر دیالکتیکی است که تفکر انتقادی شکل می‌گیرد.

البته چنانکه یان کرایب هم در کتاب فلسفه علوم اجتماعی (ص ۲۰۴) می‌گوید این نوع بیان تز و آنتی تز و سنتز به این صورت، ساده‌انگارانه‌ترین شرح از این منطقی است و به هیچ وجه دقیقترین شیوه توضیح دیالکتیک نیست. ضمنا بحث هگل درباره کل جهان طبیعت است؛ اما بحث اینها ناظر به عرصه کنش انسانی است؛ آنچه می‌خواستم تاکید کنم این بود که برخلاف منطقی سنتی ما که از «این‌همانی» و در واقع از هماهنگی‌ها و هم‌راستا بودن امور برای استدلال و حرکت فکری کمک می‌گیرد، این منطقی می‌خواهد از تضادها و تقابلهای (که دائما در واقعیات عینی رخ می‌نماید و لذا ما را کاملا درگیر عینیت می‌کند) می‌خواهد کمک بگیرد. منطقی ما توجه به نظم و پیوستگی و زایایی مثبت امور از همدیگر است؛ اما دیالکتیک توجه به تضادها و نفی‌ها و زایایی حاصل از این تضاد و نفی است.

در واقع در تفکر منطقی از نظم و به هم پیوستگی و اشتراک مفاهیم (این همانی، اندراج، حد وسط و ...) به نتایج جدیدی می‌رسیم لذا متهم می‌شود به ذهن‌گرایی و ایستایی؛ که از نظر اینها این یعنی بی‌ارتباطی با متن پویای واقعیت خارجی و بی‌اعتنایی به اهمیت و ضرورت تغییر در متن خارج؛

اما در تفکر دیالکتیکی از تقابل و تضاد بین امور [مفاهیم] که همدیگر را نفی می‌کنند قرار است زایایی حاصل شود. در همان تلقی ساده‌انگارانه، تز در متن واقعیت خارجی ضد خود را ایجاد می‌کند و درگیری بین این دو هر دو را حذف و یک واقعیت برتر به نام سنتز را ایجاد می‌کند و این تطور واقعیت عین تطور معرفت است. لذا تفکر دیالکتیکی در مقابل تفکر منطقی که متهم بود به محافظه‌کاری (زیرا سامان‌مندی‌ها و نظم موجود را در نظر می‌گیرد و بر اساس حفظ آنها می‌خواهد امور را توجیه کند) تفکر انتقادی است زیرا می‌خواهد این وضع موجود را بشکند و بگذارد که واقعیت جلو برود. این مدل همواره وضعیتی که موجود است (تز) را به چالش می‌کشد در عین حال هیچ آینده قطعی [=ذهنی] را هم تصویر نمی‌کند زیرا چنین تصویری برخلاف نظام دیالکتیکی و موجب ایستایی خواهد شد.

این نکته خیلی مهم است که به نظر می‌رسد در تاریخ بشر این اولین بار باشد که یک تفکری پیدا می‌شود که همواره وضعیت موجود را به چالش می‌کشد، بدون اینکه هیچ آرمان و آینده قطعی نهایی تصویر کند (و این با ذات انسان عاصی دوره مدرن که بنایش بر نسبی‌گرایی و تسلیم واقعیات نشدن است کاملاً هماهنگ است) یعنی همواره در گذشته هرکس که ادعای اصلاح‌طلبی داشت ابتدا یک وضع مطلوبی را در نظر می‌گرفت که بر اساس آن این وضع موجود نامطلوب بود و در واقع یک آرمانشهر ارائه می‌داد اما اینها هرگونه آرمانشهر را رویکرد ایدئالیستی می‌خوانند و در عین حال منطقی برای مبارزه با وضع موجود و اصلاح‌طلبی طراحی کرده‌اند!

ادامه بحث لوکاج

در هر صورت لوکاج با بحثهایی که ارائه می‌دهد از دو جهت مارکسیسم را تقویت می‌کند: یکی اینکه این اشکال را که «چرا در اروپا که سرمایه‌داری به اوج خود رسیده بود مارکسیسم شکل نگرفت ولی در شوروی (که هنوز در وضعیت فئودالی بود تا سرمایه‌داری) شکل گرفت» را حل می‌کند. او بین آگاهی ذهنی طبقاتی و آگاهی عینی کاذب فرق می‌گذارد. او می‌گوید طبقه کارگر در حقیقت می‌تواند واجد آن آگاهی طبقاتی شود؛ اما این گونه نیست که حتماً به نحو خودآگاه باشد؛ یعنی برای رسیدن به این آگاهی طبقاتی باید طبقه کارگر وضعیتش را با توجه به منافعش (چه در عمل مستقیم و چه در عمل ساختن کل جامعه) درک کند و واکنش عقلانی متناسب با آن ابراز نماید که در این صورت است که آگاهی طبقاتی ذهنی و عینی به هم‌پوشانی

می‌رسند. اگر طبقه کارگر به این آگاهی ذهنی طبقاتی در بستر جامعه خودآگاهی پیدا کند مردم آگاه میشوند ولی اگر این اتفاق نیفتد آگاهی عینی کاذب رخ می‌دهد که ناشی از ارزیابی غلط از وضعیت مادی خود است. در این حالت شخص کارگر متوجه نیست که دارد استثمار میشود توسط نظام سرمایه‌داری. در نتیجه لوکاچ می‌گوید آگاهی طبقاتی باید عینی شود و در صورتی می‌تواند عینی شود که وضعیت خودش را از طریق عمل خودش درک کند یعنی درک کند که من کارگر همه‌کاره هستم.

نکته دوم اینکه برای اینکه این مطلب رخ دهد کارگر باید به دنبال نماینده سیاسی باشد (اینجا اثر شلر و مانهایم بر وی درباره اهمیت دادن به نقش‌آفرینی روشنفکران و نخبگان برای تحولات اجتماعی کاملاً بارز است) تا به عنوان یک طبقه، و نه به عنوان یک عده افراد مستقل، کنش طبقاتی انجام دهد. پس او باید حزب کمونیست را به عنوان وجدان خودآگاه خود به رسمیت بشناسد.

در واقع لوکاچ با بیان این مطلب که کارگر دچار آگاهی کاذب شده، عملاً مارکسیسم عامیانه را نقد کرد که فقط واقعیت ابژه شده [=تبدیل شده به ساختارهای عینی و مستقل] را واقعیت تعیین‌کننده می‌انگاشت و به نقش آگاهی بی‌توجه بود (زیرا فقط سراغ عمل اجتماعی و اصلاح ساختارهای جامعه می‌رفت نه تقویت خودآگاهی طبقه کارگر) و هم مارکسیسم را از آن اشکال معروف نجات داد و هم زمینه بحث‌هایی شد که متفکران مکتب انتقادی بعدها تحت عنوان صنعت فرهنگ مطرح کردند.

تأثیر لوکاچ بر مکتب فرانکفورت

بدین ترتیب شاید بتوان گفت اهم تأثیرات لوکاچ بر مکتب فرانکفورت عبارت بود از:

۱. عقلانی شدن در جامعه بورژوازی سبب از خودبیگانگی انسانها شده است.
۲. پرولتاریا (طبقه کارگر) به رهبری فکری نیاز دارد.
۳. برای غلبه بر پیچیدگی ارتباط واقعیت و تفکر، از دیالکتیک باید کمک گرفت.

هورکهایمر (۱۹۶۹-۱۸۹۵)

هورکهایمر به همراه آدورنو نظریه انتقادی را در مقابل نظریه سنتی مطرح کردند. او می‌گوید: علم و نظریه‌پردازی باید به سراغ رابطه بین معرفت و واقعیت اجتماعی برود ولی علم پوزیتیویستی این گونه نیست و نظریه سنتی (که در تلقی پوزیتیویستی رواج دارد) نظریه را محصول مشاهدات منفرد می‌انگارد؛ این یعنی صرفاً بازسازی اطلاعات موجود؛ یعنی تثبیت مناسبات اجتماعی در نظام سرمایه‌داری. اما نظریه باید دائماً وضع موجود را به

چالش بکشد به عبارت دیگر نظریات نباید موارد منفرد را بررسی کنند و بخواهند صرفاً یک گزارشی از وضع موجود بدهند. پس نظریه انتقادی، نه شاهد موارد منفرد و تصحیح‌های موردی در درون نظام، بلکه نقد اساسی نظام (نهادهای موجود، معرفت علمی (ساینس) و ایدئولوژی آن) است؛ لذا:

هم ایدئولوژیک است؛ چرا که جهت‌گیری به سمت طبقه کارگر دارد؛

هم علمی است؛ زیرا از محدودیت‌های بورژوازی فراتر رفته و به نسبت واقعیت و معرفت توجه دارد.

و این کار را بدین طریق که به شکل دیالکتیکی واقعیت اجتماعی را بررسی کند انجام می‌دهند

مثال: پوزیتیویسم‌ها وقتی می‌خواهند یک واقعیت اجتماعی مثل بیمارستان را مطالعه کنند نهایتاً آنچه را در بیرون مشاهده می‌شود ثبت و ضبط می‌کنند و گزارش می‌دهند ولی انتقادی‌ها می‌گویند با مراجعه به خود واقعیت، به ضد آن پی می‌بریم. مثلاً هدف از بیمارستان درمان بیماران است اما با مطالعه بیمارستان فعلی می‌بینیم این بیمارستان بیش از آنکه درصدد درمان بیماران باشد به یک بنگاه اقتصادی تبدیل شده است که مساله اصلی خود را درآمدزایی پزشکان و ... قرار داده است و اگر پول واریز نشود، درمان صورت نمی‌گیرد. پس این تز خودش آنتی‌تزش را در درون خود ایجاد کرد و اکنون باید به سنتز برسیم یعنی وضعیتی را در نظر بگیریم که هم درمان انجام شود و هم پزشکان به منافع خود برسند؛ اینجاست که سازمان تامین اجتماعی به عنوان سنتز بیرون می‌آید که هم هوای درمان بیماران را داشته باشد و هم منافع پزشکان تامین شود

بیمارستان برای درمان بیمار = تز

بیمارستان موجود با توجه به سیستم اداری و مالی اش = آنتی تز

سازمان تامین اجتماعی = سنتز.

دوباره خود همین سازمان ضد خودش را در خود می‌پروراند؛ و ... این مطلب حاصل رویکرد دیالکتیکی است؛ و این سیر ادامه دارد زیرا دوباره همان وضعیت جدیدی که طراحی می‌کنیم خودش به صورت تزی درمی‌آید که ضد خودش را در خودش پرورش می‌دهد و ...

هورکهایمر با این مدل به سراغ خود روشنگری می‌رود و میخواهد خود روشنگری را تحلیل کند. در واقع، هدف نظریه انتقادی نه فقط نقد جامعه کنونی (کاری که لوکاچ و مارکس دنبالش بودند) بلکه نقد بنیادهای فرهنگی بورژوازی به طور کلی است. در واقع آنها مدعی اند که دیالکتیک را در مورد خود روشنگری اعمال می‌کنند: روشنگری بنیان نقد ایدئولوژیک را گذاشت؛ اما خودش ضد خود را در خود پروراند و عامل بسط فرهنگ بورژوازی شد. اما چگونه این رخ داد؟ او میگوید روشنگری (مدرنیته) برای طرد ایدئولوژی و رها کردن

انسانها از ایدئولوژی آمد و میگفت که دین ایدئولوژیک است ولی الان خودش ایدئولوژیک شده است چون خاصیت معرفت زبانی، ابژه کردن است و از طریق ابژه کردن هم تسلط پیدا می‌کند و هم به مناسبات موجود مشروعیت میدهد؛ و در پی تداوم سلطه، ابژه‌گی تشدید می‌شود (هزینه افزایش قدرت [=سلطه] بیگانگی از متعلق قدرت بود) این گونه است که علم حدید اساسا با عقلانیت ابزاری یکی شده است و پ با همه چیز رابطه هدف- وسیله برقرار می‌کند

اگر بخواهم مطلب را با بحثهای خودمان بیشتر توضیح دهم باید بگویم:

منظور از معرفت زبانی معرفت حصولی‌ای است که قبلا توضیح دادم با کمک زبان در ذهن و حافظه انباشته می‌شود. وقتی ما معرفت حضوری به واقع علم داریم، واقعیت و معرفت درهم‌تنیده است؛ اما همین که این معرفت را به معرفت حصولی تبدیل می‌کنیم، تصویر واقعیت از متن واقعیت متمایز می‌شود و لذا وقتی از طریق معرفت حصولی واقعیت را مطالعه میکنیم در حقیقت داریم واقعیت را ابژه‌ای می‌کنیم که قرار است از طریق علم (معرفت ذهنی زبانی) بر او سلطه پیدا کنیم؛ در این حالت با علم به دنبال تسلط بر واقعیت هستیم در نتیجه در علم مدرن، علم تسلط است؛ و هر چه تسلط بیشتر شود جدایی سوژه از ابژه شدیدتر میشود.

وقتی این مدل علم پوزیتیویستی از حوزه علوم طبیعی به حوزه مطالعات انسانی کشیده شد، رابطه ابژه‌گی با طبیعت تبدیل شد به رابطه ابژه‌گی با انسان‌های دیگر. در واقع فیلسوفان روشنگری درصدد آزادی انسانها از سلطه (سلطه دین) بودند و راه آن را علم معرفی کردند و کوشیدند با علم دین را کنار بزنند؛ اما خود همین علم، در درون خود میل به سلطه داشت و نهایتا به سلطه هرچه بیشتر انجامید؛ آنها خواستند انسانها آزاد شوند ولی با ترویج نگاه ابژه‌گی به همه چیز (از جمله به انسان)، عملا انسانها را به سمت سلطه سوق دادند. این نگاه ابژگی با اقتصاد کالایی تقویت شد. انسان بخش محاسبه‌پذیر نظام اقتصادی گردید (یعنی خود انسان در نظام سرمایه داری قیمت‌گذاری میشود) و روابط اجتماعی به مثابه روابط میان اشیاء و ابژه‌ها (=معرفت بیگانه از خود) درآمد ۱۳ و اقتصاد کالایی بر کل زندگی انسانها حکمفرما شد. ثمره این فرایند، نه روشنگری، بلکه توحش و فاشیسم شد.

۱۳. شاید برای فهم مراد از اینکه رابطه ما به جای رابطه انسانی به رابطه ابژه‌ای تبدیل شده از بحثی که مارتین بوبر تحت عنوان رابطه من- او و من- تو مطرح می‌کند بتوان عاریه گرفت. رابطه ما با اشیاء رابطه من-اوست؛ و رابطه ما انسانها با همدیگر به جای اینکه رابطه من- تو باشد به رابطه من- او تبدیل شده است؛ هرکس دیگری را فقط به این لحاظ می‌نگرد که چگونه بر او مسلط شود و از او برای خودش استفاده کند.

از نظر اینها تفکر وابسته به هستی است و فقط در شرایط خاص (وقتی وضعیتی به فرهنگ تبدیل شود) ایدئولوژیک می‌شود و هدف خود را نقد ایدئولوژی قرار دادند. میگویند: فکر نکنید که این نظریه ما هم خودش ایدئولوژیک (به معنای جهت‌دار و متحرف‌کننده واقعیت) است خیر ایدئولوژیک نیست چون ما از روش دیالکتیکی سراغ واقعیت می‌رویم و در روش دیالکتیک واقعیت مرتب در حال نقد شدن و تغییر است پس با این جمله که (ایدئولوژی وابسته به هستی است) نمی‌تونید ما را ایدئولوژیک زده خطاب کنید.

نکته مهمی که در بحث‌های اینها بود این است که توجه دادند که اینکه الان ایدئولوژی [که رقم زننده آن نظام سرمایه‌داری است؛ یعنی ایدئولوژی سرمایه‌داری] ظاهراً علیه فرودستان نیست و به آنها آرامش و رضایت خاطر می‌دهد معلوم می‌شود که مشکل اصلی برخلاف نظر مارکس، فقر توده‌ها نیست؛ بلکه دستکاری آگاهی است که فرد از خود بیگانه شده اما نمی‌فهمد. «جامعه مدرن دستگاه تولیدکننده آگاهی است که موضوع اصلی آن فردیت است، ضمن اینکه تحقق فردیت را از راه محصولات و شکل‌های مصنوعی غیرممکن کرده است (بحث صنعت فرهنگ) در واقع مساله آنها این بود که چگونه نظام سرمایه‌داری با دستکاری نظام یافته آگاهی از راه رسانه‌ها در صدد القای ضرورت پذیرش وضع موجود و تسلیم شدن در برابر الزامات سیاسی و اقتصادی سرمایه‌داری است.

با پیدایش صنعت فرهنگ اولاً مرز مجازی و واقعی برداشته شده و تعریف معرفت معنادار ناممکن گشته؛ و ثانیاً به جای آموزش (آگاه کردن، که دغدغه روشنگری بود) نیم‌آموزش پیدا شده است: یعنی علم پیوندی با زندگی ندارد و هدفش نفهمیدن واقعیت (واقعیت انتقادی) و تسلیم شدن به وضع موجود است و در نتیجه ذهنیت متعلم دیگر استقلال ندارد، به آگاهی نمی‌رسد، بلکه آگاهی کاذبی که توسط رسانه‌ها تولید می‌شود مثل کالایی به ما می‌رسد و ما آن را آگاهی خود می‌دانیم و امروز نه فقط جسم کارگر بلکه روح او نیز تحت سلطه طلسم‌وارگی کالا درآمده است. صنعت فرهنگ همه انسانها را صورتک کرده، در حالی که همه بقیه را به خاطر صورتک شدن مذمت می‌کنند!

جلسه ۸: جامعه‌شناسی معرفت آمریکایی

مروری اجمالی بر فصل جامعه‌شناسی نوین

گفته شد که قاره‌ای ها^{۱۴} در برابر آنگلو ساکسون‌ها هستند. و خواستگاه اصلی جامعه‌شناسی معرفت، جامعه‌شناسی قاره‌ای است. لذا نویسنده در فصل اول سراغ جریان فرانسوی‌ها رفته است خود نویسنده هم در کتاب اقرار کرده است که «جامعه‌شناسی فرانسه سهم عمده‌ای در بنیان‌گذاری جامعه‌شناسی معرفت امروزی دارد»^{۱۵}

فصل اول را به شرح جامعه‌شناسی معرفت فرانسه می‌گذراند و در فصل دوم هم که مربوط به زیمل و وبر است به سراغ آلمانی‌ها می‌رود البته این دو نفر هم مثل دورکیم بحث مستقل با عنوان جامعه‌شناسی معرفت ندارند ولی مباحث جامعه‌شناسی آنها، جامعه‌شناسی معرفت است. در قسمت بعدی نویسنده به سراغ شلر و مانهایم می‌رود و عنوان این فصل را جامعه‌شناسی آلمانی قرار می‌دهد.

در قسمت بعد مباحث را ذیل عنوان نظریه انتقادی بیان می‌کند. با وجود این که نظریه انتقادی نیز آلمانی است اما نویسنده، انتقادی را از آلمانی جدا کرده است و دلیل آن هم چه بسا این است که: هر چند شلر و مانهایم تحت تاثیر مارکسیسم بودند اما کاملاً مارکسیسم نبودند ولی نظریه انتقادی مشخصاً دغدغه‌ی نظریه مارکس و نظام سرمایه‌داری را دارد و در آخرین قسمت این بخش نیز جامعه‌شناسی معرفت آمریکایی را مطرح کرده است.

کنوبلاخ در ابتدای این فصل می‌گوید:

«نباید فراموش کرد که جامعه‌شناسی معرفت فرانسه همان طور که قبلاً شرح دادیم از وزن خاصی برخوردار است. همچنین، جامعه‌شناسی آنگلو ساکسونی به ویژه جامعه‌شناسی معرفت آمریکایی از اهمیت زیادی برخوردار است»^{۱۶}

۱۴ Continental philosophy

۱۵ جامعه‌شناسی معرفت، کنوبلاخ، ص ۹۸

۱۶ همان - ص ۱۸۴

اما سوال این است که چرا جامعه‌شناسی معرفت آنگلو ساکسونی را مطرح نمی‌کنند و به سراغ جامعه‌شناسی آمریکایی رفته است؟، نویسندگان این سوال را در پاورقی این گونه پاسخ می‌دهد که:

«جامعه‌شناسی معرفت در انگلستان و به طور کلی جامعه‌شناسان انگلستان، در دوران پیش از جنگ پیشرفت بسیار کمی داشت. در عین حال پدیده‌ی مهاجرت را نباید فراموش کنیم: ما نهایتاً و الیاس در انگلستان زندگی می‌کردند و درس می‌دادند»^{۱۷}

با توجه به مطالب گفته شده به نظر می‌رسد اگر مولف در بخش دوم کتاب که مربوط به نظریه پردازان کلاسیک است ترتیب و عنوان مطالب را این گونه قرار می‌داد بهتر بود، به این صورت که:

فصل اول: جامعه‌شناسی معرفت فرانسه (دورکیم: آگاهی جمعی، تفکر پیش منطقی و بازنمود اجتماعی)،

فصل دوم: جامعه‌شناسی معرفت آلمانی؛ که خودش سه قسمت داشت:

الف- گئورک زیمل، ماکس وبر و تاریخ گرایی (اینها هم مثل دورکیم جامعه‌شناسانی‌اند که سخنانشان اقتضائات جدی در جامعه‌شناسی معرفت دارد)

ب- جامعه‌شناسی معرفت آلمانی (شلر و ما نهایتاً؛ که اساساً اینها این عنوان را مطرح کردند)

ج- نظریه‌ی انتقادی (لوکاچ و ...؛ که فرقیشان با قبلی‌ها در این است که آنان ناظر به مطلق جوامع بودند و اینان ناظر به جامعه سرمایه‌داری مدرن)

فصل سوم: جامعه‌شناسی معرفت آنگلو ساکسونی (جامعه‌شناسی معرفت آمریکایی) که در واقع این فصل بیشتر جغرافیایی سراغ آنگلو ساکسونها رفته (همان کاری که جریان فلسفه تحلیلی با نامیدن جریان مقابل خود به جریان قاره‌ای کاملاً او را در افق جغرافیایی تحلیل می‌کند) شاهدش هم اینکه در این فصل چنانکه در ادامه می‌آید از سه جریان سخن می‌گوید که مقسم آنها کاملاً جغرافیایی است.

چکیده‌ای از جامعه‌شناسی معرفت آمریکایی:

جامعه‌شناسی معرفت آمریکایی سه جریان مهم دارد:

۱- مهاجران اروپایی که به آمریکا آمده بودند. مولف در این بخش زنانیکی و سوروکین را به صورت اجمالی بیان می‌کند چرا که اولاً اینها اصالتاً آمریکایی نیستند و ثانیاً این که اینها بیش تر جامعه‌شناس بودند تا جامعه‌شناس معرفت.

۲- جریانی که تحت تاثیر جریان آلمانی بود. در این بخش نیز سه شخصیت مطرح می شوند بکر، دالکه و مرتون . دالکه و مرتون تحت تاثیر مانهایم بودند و چون در حقیقت جامعه شناس بودند نویسنده فقط برخی از نکات مربوط به جامعه شناسی معرفت را از این دو نفر را بیان می کند. در مورد مرتون نیز فصل مفصلی را بعدا در همین کتاب بدان اختصاص خواهد داد.

۳- جریانی که کاملاً آمریکایی ست (پراگماتیستی). برای جریان آمریکایی حقیقی نیز اشاره مختصری به سامنر می کند و اصل جریان پراگماتیستی را به طور تفصیلی نسبت به کولی، مید، بلومر، ویلیامز ایزاک تامس را بحث می کند . در بین این افراد هم از همه مهمتر مید می باشد. زیرا کولی بحث های فلسفی زیادی ندارد و مباحثش بیش تر جامعه شناسانه است و مید به شدت بحث فلسفی می کند. و از همین رو مهم ترین شخصیت جامعه شناسی معرفت آمریکایی، مید می باشد. لذا این قسمت از دو قسم قبلی بسیار مفصل تر بحث خواهد شد.

جریان مهاجران:

۱- زنایکی: اثر مهم او این بود که یک متن کلاسیک برای جامعه شناسی معرفت تدوین کرد، به نام نقش اجتماعی دانشمند. حرف او این است که اگر قرار است جامعه شناسی معرفت صورت بگیرد باید جامعه شناسی صاحبان معرفت صورت بگیرد. پس معرفت هیچ فرقی با صاحبان معرفت نمی کند . گرایش او در جامعه شناسی معرفت نیز، سازگاری ست.

۲- سوروکین: کار او شبیه شلر است. همان طور که سابقاً گفته شد شلر نظریه ی دوره های تاریخی کنت را پذیرفت اما با دو تفاوت اول این که: ترتیبی را که کنت برای این دوره ها گفته بود را نپذیرفت و ثانیاً این که می گفت هیچ کدام از این دوره ها از دیگری مهم تر نیستند. سوروکین هم مشابه این نظریه شلر را دارد. او سه ابر نظام ادراکی را تعریف می کند: ابر نظام حسی، ابر نظام شهودی (شاید در ترجمه بهتر بود گفته شود: مفهومی) و ابر نظام ایده آلیستی. در تو ضیحاتی که در مورد این سه ابر نظام می دهد به دست می آید که تقریباً ابر نظام حسی شبیه دوره ی اثباتی، ابر نظام مفهومی شبیه دوره دینی و ابر نظام ایده ایستی شبیه دوره متافیزیک کنت است. این تقسیم بندی خیلی اثر خاصی ندارد و فقط تذکر این است که چنین نظریه ای را سوروکین دارد. همچنین سوروکین پژوهش گسترده ای درباره ی تاریخ بشر در ۲۵۰۰ سال گذشته انجام داد!

جریان تحت تاثیر آلمانی:

۱- دالکه و بکر: این دو تحت تاثیر نظریه مانهایم بودند. آنها می گویند: مدل جامعه شناس معرفت باید سازگاری با شد. می گویند: «موضوع جامعه شناسی معرفت تاریخ افکار یا زمینه های اجتماعی آن افکار نیست. همچنین موضوع آن تعیین اجتماعی تفکر به معنای سلطه مادی بر فرهنگ غیر مادی هم نیست، به این معنا که بگوییم چگونه وضعیت مادی در جامعه معرفت را رقم می زند بلکه موضوع جامعه شناسی معرفت از یک سو تحلیل روابط کارکردی فرایندهای اجتماعی و ساختارها و از سوی دیگر، تحلیل الگوهای زندگی روحی از جمله انواع معرفت است».^{۱۸} از نظر آنها کار اصلی جامعه شناس معرفت این است که هم به سراغ وضعیت فرایند اجتماعی برود و هم به سراغ روند روحی، و به هیچ کدام اولویت ندهد. این همان بیان مدل سازگاری است یعنی جامعه و معرفت دو چیز نیستند.

۲- مرتون: گفتیم در مورد مرتون نیز فصل مفصلی را بعدا در همین کتاب بدان اختصاص خواهد داد؛ و لذا فعلا چندان وارد نمی شویم. تنها نکته ای که جای تامل دارد این است که در اغلب کتابها مرتون را شاگرد مانهایم و ادامه دهنده راه او و در واقع بسط دهنده نظر وی (از این جهت که از آرای وی یک الگوی روش شناسی درآورد و آن را در تحلیل جامعه علمی به کار بست و موجب بسط آرای وی شد) دانسته اند؛ اما در این کتاب ابهاماتی در این زمینه هست که من فعلا فرصت بررسی تفصیلی آن را نکردم. قبلا گفتیم که مانهایم قائل به مدل سازگاری در جامعه شناسی معرفت است، در این کتاب جمله ای هست که متنا سب با مدل سازگاری است. این جمله این است: «نه تنها دروغ و تقلب بلکه حقیقت نیز پدیده ای اجتماعی است»^{۱۹}. به عبارت دیگر معرفت یعنی پدیده ی اجتماعی؛ و این مدل مانهایم است. ولی در ادامه گفته می شود: «سهم مرتون در جامعه شناسی معرفت، در کنار کارهای او در حوزه ی جامعه شناسی علم، کوشش برای نظام مند کردن مسائل اصلی جامعه شناسی معرفت مبتنی بر نظریه همبستگی بود»^{۲۰}. همچنین در جای دیگر می گوید: «کار اصلی مرتون این بود که روندهای روحی (معرفت) با فرایندهای اجتماعی (جامعه) را این گونه شرح داد که رابطه ی آنها سه مدل دارد: علی، کارکردی و نمادین». این سبک بیان مربوط به مدل همبستگی است. یعنی این گونه موضع وی به

۱۸ همان ص ۱۸۷

۱۹ همان ص ۱۸۶

۲۰ همان ص ۱۸۸

عنوان رویکرد «همبستگی» مطرح می‌شود که این با کارهای شلر تناسب دارد و قبلاً گفتیم موضع شلر همبستگی بود و موضع مانهایم وابستگی (یا به تعبیر ما: سازواری).

جامعه‌شناسی آمریکایی:

۱- سامنر:

سامنر به خلاف بقیه جامعه‌شناسان آمریکا، جامعه‌شناسی‌اش پراگماتیستی نیست. حرف او مانند شلر است و کار مهم او این بود که اصطلاح «راه و رسم مردم» را مطرح کرد با توضیحی که شبیه «جهان بینی نسبتاً طبیعی» شلر می‌باشد. او می‌گوید: فرهنگ محصول فعالیت هدفمند مردم نیست بلکه فرهنگ، آن راه و رسم مردم و جهان بینی نسبتاً طبیعی است که روکش و بروز خارجی آن می‌شود فرهنگ. نکته‌ای در مورد ترجمه کتاب: در صفحه ۱۹۱ عبارتی هست که ظاهراً خوب معنا را نمی‌رساند. عبارت این است:

«بنابراین، فرهنگ و نهادها را، اندکی، نتیجه فعالیت هدفمند انسان می‌دانست، و س از آنجا که فرهنگها در نتیجه «راه و رسم مردم» متنوع و گوناگون‌اند، از یکدیگر متمایزند.»
به نظرم مقصودش این است:

«بنابراین، فرهنگ و نهادها را، به مقدار بسیار کم و ناچیزی، نتیجه فعالیت هدفمند انسان می‌دانست، بلکه عمدتاً تحت تاثیر راه و رسم مردم می‌دانست؛ پس علت اصلی تمایز فرهنگها تنوع و گوناگونی «راه و رسم مردم» است تا فعالیت‌های هدفمند و آگاهانه آنها.»
۲- کولی:

اصل بحث جامعه‌شناسی معرفت آمریکایی که مبتنی بر فلسفه آمریکایی پراگماتیسم است، از کولی شروع می‌شود. نویسنده در ابتدا می‌گوید عمل‌گرایی (= پراگماتیسم) معرفت را نتیجه کنش می‌داند و اقتضائش این است که جامعه‌شناسی آنها دارای چاشنی جامعه‌شناسی معرفت باشد.

این نکته مهمی است. دقت کنید: جامعه‌شناسی معرفت به شدت با معرفت‌شناسی درگیر است؛ از این جهت که می‌گوید معرفت را باید در افق جامعه بررسی کرد نه در افق فرد. پراگماتیسم‌ها هم می‌گویند معرفت حاصل داد و ستد میان انسان و محیط وی است، معرفت آن چیزی است که در مقام عمل فایده داشته باشد؛ نه آنکه لزوماً مطابق با واقع باشد. اگر توجه کنیم که عمده عمل انسان عمل اجتماعی است در هم شدن جامعه و

معرفت لازمه پراگماتیسم است. پراگماتیست خودبه خود نسخه جامعه‌شناسی معرفت دارد. یعنی اگر یک پراگماتیست بخواهد جامعه‌شناسی کند طبیعتاً خروجی‌اش جامعه‌شناسی معرفت خواهد بود. با توجه به این نکته نویسنده به این می‌پردازد که کولی و مید چگونه این مطلب را شرح داده‌اند.

به گمانم قبلاً هم گفتیم که کولی جامعه‌شناس تر از مید است و مید فلسفی‌تر بحث می‌کند. نویسنده ابتدا از کولی شروع می‌کند زیرا کولی کار مهمی انجام داده است و آن هم این که کنش متقابل زیمل را - که گویی بدون شرح و تبیین کافی رها شده بود - شرح داد.

در سابق وقتی دورکیم و وبر را شرح می‌دادیم گفتیم دورکیم جامعه را با روح جمعی شرح می‌داد؛ که این سخن بر اساس مبنای ماتریالیستی وی چالش‌برانگیز بود که بالاخره اگر واقعیت حتماً باید فیزیکال و مادی باشد این واقعیت عینی به نام روح جمعی چگونه واقعیتی است؟ اشاره کردیم که لوی اشترواس با تکیه بر سوسور مشکل را حل کرد؛ یعنی سوسور بحث ساختارگرایی را در ساحت زبان طرح نمود که عملاً گویی مفردات مهم نیستند و کلمات وقتی در ساختارها قرار می‌گیرند معنی‌دار می‌شوند؛ و لوی اشترواس هم آمد آن روح جمعی دورکیم را کنار گذاشت و گفت این همان ساختارها هستند و واقعیت اجتماعی را در قالب ساختارها شرح داد. در مقابل اینها وبر به سراغ کنش رفت که واسطه‌ی او زیمل بود که گفت درباره جامعه نیاز نیست به سراغ ساختار برویم بلکه می‌شود به سراغ کنش رفت و از افق خود کنش امر اجتماعی را درآورد و تبیین کرد و البته کنش متقابل. یعنی جامعه محصول همین کنش‌های متقابل بین انسانهاست. این دو نوع نگاه در جامعه‌شناسی وجود دارد، خود زیمل به ماهیت کنش متقابل پرداخت و آن را شرح نداد فقط در افق کنش متقابل سخن گفت که هر وقت دو نفر یا دو گروه در کنار هم قرار بگیرند وضعیت اجتماعی محقق می‌شود. برای او صورت‌ها و فرم‌ها مهم بود و می‌خواست صورت‌ها را مشخص کند. مانند جنگ که یک صورت است و می‌تواند بین دو کشور یا دو نفر باشد. برای او صورت کنش‌ها مهم بود نه ماهیت و حقیقت کنش؛ لذا به شرح کنش پرداخت. وبر هم عملاً به سراغ خود کنش رفت و حتی متقابل بودنش (که اجازه می‌داد به جای روح جمعی و ساختار، به سراغ کنش بروند) در ادبیات وی کم‌رنگ شد. و آنچه در اینها مهم است این است که اینها در برابر آن مدل تفکر قرار دارند که جامعه را اساساً ساختاری می‌دید و عملاً قوام جامعه را در رابطه بین افراد (کنش «متقابل») می‌دیدند. کولی که کنش متقابلی است جامعه را در رابطه می‌بیند و این رابطه را شرح می‌دهد. به یک معنا کولی دوباره از دورکیم فاصله می‌گیرد به این معنا که می‌گوید جامعه آن ساختار نیست بلکه جامعه آنجایی است که

رابطه‌ای در کار است و نیازی نیست که واقعیت منحاز به نام روح جمعی یا ساختار داشته باشیم به خلاف دورکیم و جریان فرانسوی.

خوب است این پراتز را همینجا باز کنیم که در ایران متفکرین مهم ما جامعه‌شناسی را از دریچه دورکیم می‌شناختند و آلمانی‌ها در فضای علمی جامعه‌شناسی ایران خیلی ورودی نداشته‌اند و لذا در بیش تر مواقع طرف گفتگو و حتی نزاع ما دورکیم و جامعه‌شناسی فرانسوی است؛ چون دورکیم جامعه‌شناسی فرانسوی جامعه را در افق یک واقعیت منحاز عینی، و یا ساختار می‌بیند؛ و حتی پسا ساختارگرایی امثال فوکو را هم در فضایی می‌توانید بفهمید که ابتدا ایده واقعیت عینی و یا ساختارگرایانه از جامعه بر ذهن غلبه داشته باشد؛ یعنی اگر شما از ابتدا کنش متقابل با شید موضع امثال فوکو و پسا ساختارگرایی معنا ندارد. اتفاقا بحث اصالت جامعه هم که در متفکران ایرانی‌ای مانند شهید مطهری و علامه و آیت الله مصباح بحث برانگیز شد ناظر به همین نگاه دورکیمی و ساختاری است، به این معنا که ساختارها واقعیت دارند یا نه؟ اما اگر در فضای تفکر آمریکایی و آلمانی متاخر وارد شویم می‌بینیم که آنها جامعه را بیش از این که در قبال ساختار ببینند در قبال رابطه می‌بینند. وقتی تحلیل مدل کنش متقابل نمادین را با تحلیل‌های دورکیمی و ساختارگرایانه مقایسه کنیم می‌بینیم که چقدر این دو افق با هم متفاوت اند، تا جایی که وقتی ریتزیر در کتاب ریشه‌های جامعه‌شناسی کلاسیک می‌خواهد مید را توضیح دهد می‌گوید: ما داشتیم در مورد نظریه کلان صحبت می‌کردیم این جا یک نظریه خرد هم وجود دارد زیرا در باره کلیت جامعه صحبت نمی‌کند بلکه در مورد کنش که یک مساله جزئی است صحبت می‌کند! به نظر می‌رسد که این چیزی است که کولی وارد جامعه‌شناسی معرفت آمریکایی می‌کند و این فهم را با پراگماتیسم آمریکایی گره می‌زند.

کولی می‌گوید اساسا فرد در قبال دیگری ساخته می‌شود به این معنا که هویت، فرد، روح و من (این کلمات نزد کولی یک مصداق دارد) در قبال دیگری معنی دار می‌شود یعنی در ارتباط با دیگری دارای هویت (روح) می‌شود. (که بعد مید کلمه روح را از این توضیح خارج می‌کند).

پس «من» در قبال دیگری شکل می‌گیرد و شروع آن هم در گروه‌های نخستین است، مثل خانواده و دوستان مدرسه. «خود» در این بستر شکل می‌گیرد.

«هم «خود» و هم «معرفت اجتماعی» نتیجه تجربه در گروه‌های نخستین است»^{۲۱}، و تمام تلاش کولی شرح این مطلب است. «خود» محصول تجربه‌ای است که ما در یک گروه کوچک انجام می‌دهیم. «معرفت» هم

محصول این تجربه است و این «خود» همان «معرفت» است. این سیری است که در کل بحث قصد شرح آن را دارد. هم خود و هم معرفت نتیجه تجربه در گروههای نخستین است.

«کولی مانند عملگرایان معتقد بود که «خود» در کنش متقابل با دیگران ساخته می شود. گروههای نخستین (خانواده و گروههای بازی) در این روند نقش بسیار مهمی دارند ... نه تنها خود بلکه ریشه تصور از عشق، آزادی یا عدالت و همچنین معرفت اجتماعی نتیجه ی تجربه در گروههای نخستین است».^{۲۲}

تمام این فصل شرح همین جمله می باشد.

«به نظر کولی (و پس از او مید) معرفت با آگاهی ارتباط دارد»^{۲۳}. به نظرم در این جمله بهتر است به جای کلمه «آگاهی» کلمه «توجه» را بگذارید. زیرا معرفت و آگاهی در زبان فارسی هر دو یک چیز است! این معرفت محصول چند توجه است، توجه نسبت به خود و توجه به دیگران، این توجه به خود و به دیگران در فضای جمعی شکل می گیرد. گویی می شود گفت که انسان نمی تواند به خودش توجه کند مگر این که در جمع باشد. به خلاف نظریه «انسان معلق» ابن سینا که می گوید: اگر انسان از همه جا مستقل شود، خودش باشد و خودش، در این حالت انسان چه فکری می کند؟ کولی می گوید انسان اصلاً در چنین وضعیتی فکر نمی کند. او می گوید اگر انسان بخواهد در مورد خودش فکر کند باید در بستر اجتماعی باشد. شرح او این گونه است:

«هویت - من و روح در وهله ی اول پدیده های فردی نیستند بلکه در جریان ارتباط با دیگران شکل می گیرند ... در حالی که «معرفت شیء» نتیجه تماس با طبیعت فیزیکی و حاصل ادراک حسی است، «معرفت اجتماعی» نتیجه تماس با محتوای فکری دیگران در روند ارتباط است چرا که برای کسب معرفت اجتماعی به فهمیدن و درک دیگران نیاز است. به علاوه این روند به «ساختار مهیجی» اشاره دارد که همان شکل گیری واقعیت در روند ارتباط است»^{۲۴}

یکبار ما با یک شیء فیزیکی مواجهیم، این شیء چیزی در قبال انسان است و یکبار با انسان دیگر مواجه می شویم، یعنی یک ارتباط زنده. مقصود کولی از ارتباط، ارتباط زنده است.

اگر بخواهیم مطلب را با ادبیات مارتین بوبر بگوییم در جامعه اساس رابطه ها رابطه ی «من - تو» است نه یک رابطه «من - آن». گاهی رابطه ما از نوع «من - آن» است یعنی رابطه با اشیاء و این ابژه است و فیزیک.

۲۲ همان ص ۱۹۲

۲۳ همان ص ۱۹۲

۲۴ همان ص ۱۹۲

مارتین بوبر بحثهای جالبی دارد درباره اینکه رابطه ما با دیگر انسانها از این نوع نباید باشد بلکه باید از نوع رابطه «من-تو» باشد. یعنی تو را مانند خودم بدانم، تو ابژه من نباید باشی. ابژه یعنی یک شیء بیرون از من که من می‌خواهم اثری روی آن بگذارم و کاملاً من در او تصرف می‌کنم. ممکن است کسی با انسانها رابطه‌ی ابژه‌ای داشته باشد که یک رابطه‌ی مشکل‌داری است. باید توجه داشت که «انسان دیگر» با شیء خارجی فیزیکی با هم فرق می‌کنند. این اصطلاح بوبر برای فهم کلام کولی خوب است. کولی می‌گوید گاهی معرفت ما معرفت شیء است که از نوع «من-آن» است و گاهی معرفت اجتماعی است که از نوع معرفت «من-تو» است. یعنی من با چیزی مثل خودم سرو کار دارم. من خودم فیزیک و امر فیزیکی نیستم بلکه یک پدیده‌ی روحی هستم؛ یک ذهنم؛ من از مقوله جسم و «آن» نیستم. پس رابطه بین دو موجود اجتماعی است. معرفت اجتماعی زمانی ایجاد می‌شود که دو موجود اجتماعی با هم مرتبط بشوند. اساساً «من» زمانی می‌توانم بفهمم «من» هستم که یکی دیگر هم باشد که در گروهی این ارتباط، تازه خودم را بازیابی می‌کنم. اینجا است که کولی «اثر آینه سان» را مطرح می‌کند. می‌گوید: وقتی من کاری را انجام می‌دهم به این کنشم این گونه توجه می‌کنم که انسان مقابل از کنش من چه می‌فهمد و چه واکنشی انجام می‌دهد و من هم متناسب با کنش انسان مقابل کنشم را انجام می‌دهم. انسان برای فهم کار خودش باید دیگری را در نظر بگیرد و برای این که انسان خودش را بفهمد باید شخص دیگری هم وجود داشته باشد. به عبارت دیگر «من» در سطح دیگری شکل می‌گیرد.

نه تنها هویت (من) در جریان ارتباط با دیگری شکل می‌گیرد بلکه معرفت اجتماعی نیز همچنین است. یعنی کس دیگری باید باشد تا این معرفت اجتماعی شکل بگیرد. لذا این «من» همان معرفت اجتماعی است. که بعداً میدهمین مطلب را شرح می‌دهد.

نکته‌ی آخر اینکه واقعیت هم در روند ارتباط ما شکل می‌گیرد، واقعیت مثل فیزیک نیست. وقتی «من» در ارتباط با دیگری شکل می‌گیرد، حقیقت این ارتباط همین آگاهی است که در حال رفت و برگشت بین «من» و «دیگری» است. لذا «من» می‌شود همین «آگاهی» که یک امر روحی و ذهنی است. پس «من» شدم یک واقعیت روحی.

این جمله کتاب هم نیاز به شرح دارد: "به عقیده کولی «تصورات» انسانها «واقعیت‌های سخت» اجتماعی‌اند که باید نوعی «معرفت اجتماعی» تلقی شوند." ۲۵

کلمه تصورات در این عبارت فریبنده است، این کلمه ترجمه «*imagination*» است. مقصود از آن، تصورات رایج و مصطلح خود ما نیست. زیرا تصورات که واقعیت نیست. به جای آن می شود «صورت» به معنای ارسطویی آن را جایگزین کرد. این صورتهای انسانی که واقعیت هم هستند، محصول همین ارتباطاند. (ببینید در ادبیات ارسطویی صورت هم معرفت است و هم واقعیت است. شما می گوید نطابق صورت ذهنی یا صورت خارجی) این صورتهای انسانی محصول این ارتباط است.

مشکل اینها این است که در ادبیات فلسفی شان جایی برای واقعیت عینی ای به نام مجردات ندارند. آنها فقط عالم ماده دارند و در این عالم ماده این گونه می فهمند که «من» انسانی با ماده فرق دارد و این «من» انسانی چیزی است که در ارتباط با دیگری شکل می گیرد از طریق اثر آینه سان. «من» شدم یک پدیده ی روحی، البته نه روح به معنای امر مجرد در ادبیات اسلامی، بلکه چیزی که مادی نیست و بعدا نزد برکر و لاکمن می شود برساخته اجتماعی. چیزی که ما آن را ساختیم اما خود ما هم برساخته ایم! پس این *imagin*ها، هم واقعیت اجتماعی اند و هم معرفت اجتماعی. تعریف *imagin* در یک کلام این است که: با شیء در مقابل ما رابطه «من - آن» برقرار می شود ولی در جامعه ی انسانها، آنچه مقابل ماست یک پدیده ی روحی (توجه شود روح صرفا غیر مادی؛ اما نه به معنای موجود واقعا عینی و حقیقی) است و هویتی هم که پیدا می شود یک پدیده روحی است که به این پدیده روحی *imagin* می گویند. (مثلا در نظر بگیرید که یک ماتریالیست «وهمیات» را چگونه شرح فلسفی می دهد. وهمیات در همان ساحت واقعیت وهمی خود از جنس امور فیزیکی نیستند اما بالاخره یک چیزی هستند که با عدم وهم فرق دارد اما هرچه باشد نتیجه نمی گیرد که پس یک واقعیت عینی مجرد داریم به نام امور وهمی)

از اینجا به بعد کولی بحثش را ادامه نمی دهد و سراغ مفهوم همدلی می رود که اگر واقعتهای ما در این اثر آینه سان منعکس می شود راه صحیح کار جامعه شناسی روش همدلانه است و وارد بحثهای جامعه شناسی می شود و دیگر بحث معرفت و واقعیت را توضیح نمی دهد. مهمترین مفهوم کولی مفهوم همدلی است. اگر بخواهیم وی را با ادبیات بوبر باز سازی کنیم او می گوید اگر قرار است جامعه شناخته شود باید ارتباط «من - تو» برقرار بکنیم و در این ارتباط باید خودمان را جای مخاطب قرار دهیم. اثر آینه سان خیلی خوب مارا به مفهوم همدلی در فضای جامعه شناسی سوق می دهد. در این کتاب بیش از این از کولی بحث نمی کند و سراغ مید می رود.

کولی «من» را به عنوان پدیده روحی معرفی کرد و مید در شرح کولی به دنبال این است که با یک تحلیل فلسفی روح را از فرایند کولی حذف کند چرا که با پراگماتیسیت بودن (که اساسا فضای فکریشان ماتریالیستی است) سازگاری ندارد. او روح را حذف می‌کند و در عین حال مدل کولی باقی می‌ماند. لذا ابتدا در بیان مید نویسنده می‌گوید:

جرج هربرت مید با تصور روحی و ذهنی کولی از جامعه مخالف بود. اما در عین حال تحت تاثیر افکار کولی بود^{۲۶}

اگر کولی در یک فضای علمی مثل ایران حرف می‌زد و می‌گفت انسان در یک رابطه‌ی روحی شکل می‌گرفت، خیلی مشکلی نبود اما او در یک فضای ماتریالیستی صحبت می‌کند که واقعیت در افق امر مادی فهم می‌شود لذا در آن فضا گویی این حرف او یک پارادوکس است و پدیده روحی در این فضا معنا ندارد. به نظر بنده مید می‌خواهد این اشکال را بر طرف کند و بقیه‌ی حرفهای کولی را نگهدارد. مید برای حل این مشکل به سراغ رفتار گرایی رفت.

به بیان دیگر این که کولی تا به حال گفته است که ما یک واقعیت شیئی داریم و یک واقعیت اجتماعی، که این واقعیت اجتماعی یک پدیده‌ی روحی است و معرفت نیز همان واقعیت اجتماعی است. مید می‌خواهد این مطلب را شرح دهد و پدیده روحی را از آن حذف کند.

مید برای این کار رجوعی فیلسوفانه به پراگماتیسم می‌کند، پراگماتیسم یک موضع معرفت‌شناختی است که خروجی آن در روان‌شناسی «رفتار گرایی» است و به نظر می‌رسد در جامعه شناختی خروجی‌اش «کنش متقابل نمادین» است.

کار مید این بود که رفتارگرایی را جایگزین پدیده روحی کرد. رفتار گرایی یعنی اینکه طبق مبنای پراگماتیسم، واقعیت غیر از آنچه در خارج رخ می‌دهد وجود ندارد. لذا «من» یعنی رفتارهای «من»، پس «من» یک مفهوم بر ساخته‌ای است که خودمان آن را در ست کردیم تا اینکه رفتارهای «من» را از رفتارهای «غیر من» جدا کنیم. پس چیز جدا گانه‌ای به نام «من» به معنای روح مجرد وجود ندارد.

کنوبلاخ تذکر خوبی می دهد و می گوید «رفتارگرایی او رفتارگرایی واتسن و اسکینر نبود»^{۲۷} بلکه رفتارگرایی مید «رفتارگرایی اجتماعی» بود، به این معنا که مید همان حرف کولی را در افق رفتارگرایی می زند؛ نه حرف رفتارگرایانی که در افق فردی حرف می زنند. این مطلب مقدمه ای است که نویسنده آن را شرح خواهد داد. پس محور تحلیل مید بررسی معرفت و تفکر از دیدگاه رفتارگرایی ست به تعبیر دیگر بررسی پدیده روحی به عنوان یک امر جمعی از موضع رفتارگرایی.

به نظرم کنوبلاخ بیان نظریه ی مید در شش گام توضیح می دهد که شاید اگر توضیحات وی را به این صورت که بنده شماره گذاری کردم بخوانیم راحت تر فهمیده شود.

گام اول: ادبیات رفتارگرایی در شناخت انسان ادبیات محرک و پاسخ است و مید می کوشد این را با سخت روانشناسی بیاورد و کنش را با همین ادبیات شرح دهد البته با ظرایفی بیشتر. یعنی کلمات محرک و پاسخ در روانشناسی بسیار متداول است که در ادبیات جامعه شناسی می توان جای آن کنش و واکنش گذاشت (که البته با این جای گذاری، «معنا» را به «رفتار» اضافه کرده ایم).

«مید رفتار را مجموعه ای از واکنش های موجودات زنده در برابر محیط ارزیابی می کند و اشیایی از محیط دارای اهمیت خاص است که با ارجاع ما به محیط از محیط جدا می شوند». پس اشیاء دو دسته اند اشیاء طبیعی و اجتماعی، اشیاء اجتماعی همان موجود زنده ی اجتماعی، انسان است. این مفهوم ارجاع مفهوم بسیار مهمی است. یک بحث سنگین فلسفی هست که معیار وحدت اشیاء چیست؟ ما در موجودات زنده یک نفسی قائل می شویم و مساله را سریع حل می کنیم اما خود ما در موجودات غیرزنده دچار مشکل می شویم. مثلاً الان این ماژیک درب دار که در دست من است یک چیز است یا دو چیز (ماژیک و درب آن) یا ۵-۶ چیز (قاب بیرونی، مغز ماژیک، درب ماژیک و ...) یا میلیاردها چیز (تک تک مولکولهایش یا عناصرش یا الکترونها و ...) بالاخره ما کی می گوئیم این یک چیز است. اما در مورد موجودات زنده می گوئیم نفس دارد و همینجا پرونده را می بندیم و می گوئیم دست و پا اجزای آن واحد است. در هر صورت مید با این ارجاعی که ذهن ما به اشیاء می دهد، دارد وحدت شئی را حل می کند؛ (یعنی وحدتی عینی در کار نیست؛ اگر دقت کنید رسوبات کانتی خیلی واضح است) و توجه کرده که ارجاعات دو گونه است. یکی اشیای طبیعی می سازد که فقط محکوم ارجاع

۲۷ اسکینر و واتسون تجربه ی درونی اشخاص را انکار می کردند یا دست کم آن را از دیدگاه روش شناختی نادیده می گرفتند. در حالی که مید به تجربه های درونی توجه داشت و به همین دلیل از رفتارگرایی اجتماعی سخن می گفت. (مبانی جامعه شناسی معرفت، ص ۱۹۵)

ماست و بس؛ و دیگری موجود اجتماعی؛ یعنی موجودی که در زندگی خود وابسته و مشروط به رفتارهای دیگران است. ببینید یک سنگ که بر زمین می افتد حرکت و رفتارش وابسته و مشروط به نگاه من دلخواه من عکس العمل بعدی من و ... نیست؛ اما یک انسان و یا حیوان وابسته و مشروط به رفتارهای موجودات دیگر است. در ادامه این بهتر فهمیده می شود.

گام دوم: محرک و پاسخ انسان، محرک و پاسخ مکانیکی نیست، محرک و پاسخ مکانیکی مثل دومینو است به این صورت که وقتی قطعه اولی بیفتد بقیه تکه ها به صورت مکانیکی می افتند. اما محرک و پاسخ انسان این گونه است که شما وقتی کنشی انجام دادی و طرف مقابل واکنش نشان داد، واکنش طرف مقابل دوباره شروع کننده ی عمل است، درست است که شما به واکنش او از نو واکنش نشان می دهی و بلکه واکنش او این گونه است که گویی همه چیز از نو شروع شده. مانند بازی شطرنج که وقتی حریف حرکتی انجام می دهد حرکت او باعث می شود طرف مقابل تمام محاسباتش را از نو انجام دهد. این کنش و واکنش به صورت ممتد در حیوانات و انسان ها شکل می گیرد. هر پاسخ خودش نقطه شروع است. در این روند متقابل ژست و ادا تولید می شود. «ژستها سبب واکنش معین در میان موجودات زنده ی با سازمان یافتگی (ارگانیسم) عالی^{۲۸} می شود. ژستی که سبب پاسخ معینی در موجود زنده دیگری می شود دارای خصیصه اجتماعی است برخلاف محرکها (در روانشناسی). ژستها بیان اعمال روانی منفرد نیستند بلکه از کارکردی اساسی برای هماهنگی کنش و رفتار برخوردارند»^{۲۹} تا اینجا کنش و واکنش انسان و حیوان یکی است. موجودات متکامل تر در زیست شناسی به وضعیت ژست می رسند یعنی کاری که وقتی تکرار می شود همه انتظار واکنش معینی دارند. اما از همین جا از روانشناسی و اندکی از داروین فاصله می گیرد. داروین می گوید: «این ژستها فقط نشانه ی تخلیه ی انرژی اضافی موجودات زنده هستند.»^{۳۰} در حالی که مید می گوید این ژستها صرفا انرژی اضافی نیستند بلکه اتفاقا این ژستها محل بحث ما هستند و نقش اصلی آنها هماهنگی رفتارهای اجتماعی است.

گام سوم: نقش ژستها در ارتباط متقابل به تناظر ژست منجر می شود و تناظر ژستها به گفتگوی ژستها (بازی ژستها) منجر می شود. یعنی مبتنی بر این آگاهی که ژستها های دیگران با واکنش ها و تمایلات ما مرتبط

۲۸. اینها می گویند ارگانیسم عالی که کاملا در نگاه داروینی باشند و انسان را در تراز حیوان ببینند. نکند خدای نکرده شانیتی ماورایی برای انسان پیدا شود.

۲۹ همان - ص ۱۹۶

۳۰ همان ص ۱۹۷

است ما هم ژست‌ها را در همین ارتباط تفسیر می‌کنیم: وقتی به رفتاری پاسخ می‌دهیم او رفتارش را با توجه به واکنش ما تغییر می‌دهد؛ و زشت موجب می‌شود که او از قبل بداند که ما چه پاسخی قرار است بدهیم و رفتارش را از ابتدا بر اساس پاسخ ما تنظیم کند. پس گویی گفتگویی بین این ژست‌ها دارد صورت می‌گیرد و کنش ما تابع این گفتگو می‌شود. به تعبیر دیگر اگرچه ژست ابتدا بعد از کنش پیدا شد اما در انسان و حیوان این گفتگوی ژست‌ها و بازی ژست‌هاست که دارد کنش‌ها را جهت‌دهی می‌کند و بروز می‌دهد و کنش‌ها متاخر از ژست‌ها می‌شوند.

گام چهارم: وقتی گفتگوی ژست‌ها رخ داد امکان آگاهی از معنی ایجاد می‌شود. به این معنا که این ژست، نسبت به کاری که قرار است لحظه‌ای دیگر محقق شود ظرفیتی را ایجاد می‌کند تا ما به آن کار پی ببریم. ژست دیگر فقط واکنش به یک محرک نیست بلکه نشانه واکنش است و با توجه به وابستگی ژست‌ها به نشانه‌ها، امکان آگاهی از معانی فراهم می‌شود. وقتی معنا ایجاد شد و آگاهی به این معنا حاصل شد با تاخیری که به خاطر نشان دادن ژست نسبت به واکنش ایجاد می‌شود (نشان دادن نشانه‌ی واکنش به جای خود واکنش) فضایی برای تفکر، کنش و آگاهی فراهم می‌شود. . مثلا وقتی کسی برای زدن دستش را بالا می‌برد، طرف مقابل او دو کار می‌تواند انجام دهد، یا ضربه را بخورد و یا جای خالی بدهد و نجات پیدا کند. او فرصت دارد فکر کند و کار مناسب را انتخاب کند. ژست‌ها معنا ایجاد می‌کنند و معنا فرصت تفکر ایجاد می‌کند. زیرا ژست از وقوع تاخیر دارد. (لذا فرار کردن ژست نیست بلکه خود واکنش است) ژست نشانه واکنش است نه خود واکنش. ژست یعنی من به جای اینکه واکنش نشان دهم نشانه واکنش را پیش روی شما می‌آورم و بعد تو هم در قبال از این نشانه واکنش با نشانه واکنش به من جواب بده. این می‌شود گفتگوی ژست‌ها. ما با نشانه‌های واکنش‌ها (ژست‌ها) با هم حرف می‌زنیم.

با توجه به این که مید عمل گرا هست و به جای این که با اعمالمان واقعیات را حاصل کنیم با نشانه‌های اعمال واقعیات را منتقل می‌کنیم. پس معنا یک امر جوهری نیست بلکه اساسا یک امر فرایندی است.

گام پنجم: در مرحله اول پیدایش آگاهی از معانی، آگاهی فقط شامل عمل واکنشی خود برای پاسخگویی به ژست‌های دیگران، نظارت بر ژست‌های آنها و تفسیر ژست‌هاست و لذا در این مرحله ضرورتا نیازی به زبان نیست. از این به بعد ژست صوتی مطرح می‌شود و از بین همه ژست‌ها دارای اهمیت زیادی می‌باشد. چرا که ژست صوتی تاثیر دو گانه دارد به این صورت که همان تاثیری را که بر فرد مقابل (شنونده) می‌گذارد بر فرد تولید کننده صوت (گوینده) هم می‌گذارد. صوت و زبان ظرفیت این را دارد که نه فقط ژست برای مخاطب

باشد بلکه در همان لحظه ژست برای متکلم هم می‌تواند باشد. و از این جهت با رفتار تقلیدی حیوانات متفاوت است (صرف نشان دادن چیزی به دیگران نیست)؛ فرد باید موضع فرد دیگر را پذیرفته و برای تحقق آن همان تلاشی را بکند که دیگران می‌کردند اینجاست که نقش‌پذیری ممکن می‌شود؛ یعنی کنش دیگران را طوری پیش‌بینی کنیم که گویی واکنشی است به عمل ما؛ و کنش خود را این گونه تنظیم کنیم که واکنش متناسب دریافت نماییم. لذا ظرفیت اجتماعی بسیار زیادی دارد.^{۳۱} خاصیت این که ژست برای متکلم هم باشد این است که طبق اثر آینه سان من می‌خواهم کاری بکنم که همین کار با انتقال به دیگری به خودم باز گردد و معرفت من را رقم بزند.

ظرفیت دیگری که در ژست صوتی هست که در کتاب اشاره‌ی مختصری فقط به آن شده این است که ژست صوتی به خاطر اینکه امکان نقش‌پذیری را فراهم می‌آورد می‌تواند تبدیل به نماد شود. نماد است که امکان تصور جداگانه آنچه نمادین می‌شود و آنچه معنا می‌دهد را میسر می‌سازد. دقت کنید: در نماد ما با دلالت‌کننده‌ای مواجهیم که وقتی به سوی فرد دیگری جهت‌گیری می‌کند به هویت خود جهت‌گیری کرده است. در واقع معانی در فضایی که نماد داریکم دو ویژگی دارند: یکی دلالت مفهومی دارند یعنی به سوی چیزی جهت‌گیری دارند که آن را نشان می‌دهند؛ و دوم دلالت مصداقی دارند یعنی به سوی واکنش عینی‌ای که انتظارش را دارند نیز جهت‌گیری کرده‌اند. در واقع ژستها لزوماً معانی یکسانی برای همگان ندارند؛ اما نماد چون چیزی را نشان می‌دهد که در من و دیگران واکنش یکسانی را به وجود می‌آورد پس از یک اشتراک بین همگان و یک بینادذهنی بودن بر خوردار می‌شوند.

به تعبیر دیگر فرق نماد با ژست صوتی این است که دلالت همه ژستها طبعی است مثلاً بلند کردن دست طبعاً دلالت بر زدن می‌کند و این حرکت را همه می‌فهمند. ولی نماد دلالتش وضعی و قراردادی است. مثلاً کسی که می‌گوید: «تو را می‌زنم»، فقط فارسی زبان این جمله را می‌فهمد. قرار داد ما را به این معنا می‌رساند. ژست صوتی ظرفیت این را دارد که می‌تواند از ژست در بیاید و تبدیل به نماد شود. که در این صورت رابطه نشانه و دارنده نشانه اعتباری می‌شود؛ اما اعتباری که بین همگان مشترک است و در این صورت زبان زاده می‌شود. وقتی زبان زاده شد امکان نقش‌پذیری ژستها ایجاد می‌شود.

۳۱ شاید حکمت تقدم سمع بر بصر در قرآن هم همین ظرفیت ژست صوتی باشد.

معانی در این جا دو کاربرد دارد: که هم کنش است و هم واکنش. زیرا معنا هم یک چیزی را نشان می دهد و هم واکنشی را که قرار است اتفاق بیفتد را هم می گوید. می زنمت یعنی این که من واکنش تو را هم پیش بینی کرده ام.

گام ششم: نتیجه تحلیل این شد که هویت، روح و معرفت که همان معانی هستند، محصول کنش متقابل انسانی است و روح (به معنای امر مجرد) در آن نقشی ندارد. به تعبیر دیگر نه تنها جنبه اجتماعی انسان بلکه هویت فردی او هم به مفهوم مهمی به نام «ارتباط» گره می خورد. پیدایش معرفت روندی در ارتباط با انسانهاست؛ بدین سان معرفت با کنش اجتماعی پیوند وثیقی برقرار می کند و این زبان است که «من» را می سازد زیرا گفته شد معرفت همان ژست هایی بود که از آنها نماد سازی شده بود و این نماد سازی ها زبان را رقم زد و در جای دیگر می گوید: ما با زبان تفکر می کنیم. می گوید تفکر یعنی گفتگوی با خود. معرفت همان کنش متقابل می شود. بدین ترتیب تفکر یک روند اصیل فردی نیست؛ تحققش وابسته به نمادهای دلالتی و اجتماعی است؛ سخن گفتن با خود است؛ گفاگ. با درون دیگرانی است که نقش آنان پذیرفته شده است

۴- بلومر :

او شاگرد معروف مید بود او اسم کنش متقابل نمادین را گذاشت. فرق انسان و سایر موجودات این است که اگر سایر موجودات محرک و پاسخ دارند و کنش متقابل دارند، انسان کنش تقابل نمادین دارد. با نمادها ست که انسان خودش را بازیابی می کند.

اساسا کنش متقابل در عالم انسانی چیزی نیست جز این که واکنشها در عالم انسانها نه به خود کنشها بلکه همواره به تعبیر و تفسیری است که ما از کنشها می کنیم. ما هیچ وقت به خود کنش واکنش نشان نمی دهیم اساسا انسانها در فضای تفسیر از هم دیگر به سر می برند. لذا حتی کنشهای ما نمادین است لذا حتی فرار کردن هم می شود نماد. در عالم انسانی همه چیز ریشه در نماد دارد. از نظر او معانی درون اشیاء نیستند بلکه در جریان کنش متقابل شکل می گیرند.

پس هر کنشی نماد است و صرف محرک و پاسخ نیست حتما هر کنشی بیاید اول تعیینش می کنند بعد پاسخ می دهند.

این حرف به حرف علامه طباطبایی بسیار نزدیک است ایشان می فرماید در عالم انسانی کنش رخ نمی دهد مگر با اعتبار. یعنی باید چیزی را اعتبار بکنند بعد انجام دهند. که البته بحث مفصلی است.

۵- ویلیام آیزر تامس

اگر تمام کارهای ما تفسیر کنش هاست و ما فقط با تفسیر کنش‌ها سرو کار می‌کنند پس آنچه در عالم انسانی و اجتماعی وجود دارد خود واقعیت نیست بلکه تفسیر واقعیت است تعریف وضعیت است. لذا واقعیت اجتماعی یعنی این جامعه چگونه در مورد آن چگونه فکر می‌کند. این کاملاً می‌شود ساخت اجتماعی واقعیت. «منظور ویلیام ایزاک تامس از مفهوم «تعریف و وضعیت» آن است که کنشگر نه فقط باید شرایط عینی حوزه کنش خود را بشناسد، بلکه به معرفت ذهنی به وضعیت برای تعریف آن نیز نیاز دارد. معرفت ذهنی به وضعیت ممکن است در ست خلاف و وضعیت عینی و همچنین ارزیابی از آن با شد. اینجا کاملاً رگه‌های لوکاچ واضح است. در واقع وضعیت عینی مهم نیست بلکه این تعریف از وضعیت است که مهم است.

جلسه ۹ (شوتس)

شاکله بخش دوم کتاب کنوبلاخ

چنانچه قبلا گفته شد مولف عمدتا دو جریان آلمانی و فرانسوی را اصل می‌داند و جریان آنگولوساکسون را ذیل آن دو. دو فصل اول این بخش ناظر به جریان آلمانی می‌باشد،^{۳۲} و فصل سوم ناظر به جریان فرانسوی است که جامعه را در افق ساختار تحلیل می‌نماید. در انتهای دو فصل اول که ناظرز به آلمانی‌هاست (یعنی آخرین محور از فصل دوم) به نظریه آمریکایی «تحلیل چارچوب» گافمن تحت تأثیر کنش متقابل به جامعه بحث می‌نماید؛ و در پایان فصل آخر که ناظر به فرانسویهاست سراغ رویکرد مطالعات فرهنگی بیرمنگام انگلستان - که در فضای انگلیسی زبان خیلی گسترش یافت تحت تأثیر همین جریان فرانسوی - می‌رود یعنی جریان آمریکایی - انگلیسی (انگولوساکسون) را به تبع دو جریان آلمانی و فرانسوی معرفی می‌کند.

علت جداسازی فصل اول و دوم (که هر دو در فضای آلمانی تبارها قرار دارند) شبیه امری است که در بخش قبل (جداسازی انتقادی از آلمانی‌ها) رخ داد؛ یعنی در فصل اول تحت تأثیر پدیدار شناختی هستند ولی مورد دوم دیگر پدیدار شناختی نقشی ندارد و لذا دو نحله مهم آلمانی تبار هستند، ولی با هم کاملا متفاوت هستند ولی فصل سوم همگی در فضای ساختار گرایی فرانسوی فهمیده می‌شود.

این در مورد کلیه چارچوب بحث. اکنون به سراغ بند اول فصل اول (ساخت معنادار دنیای اجتماعی) برویم که نظریه شوتس است.

ساخت معنادار دنیای اجتماعی

مهمترین کار مهم شوتس این بود که توانست پدیدار شناسی (هوسرل) و پراگاتیسم مید (تحت تأثیر وبر) را با هم ترکیب نماید، از طرفی مید نیز بشدت تحت تأثیر وبر بوده است. در حقیقت بدنبال این هستیم که شوتس چگونه هوسرل و وبر را به هم اضافه می‌نماید، که این جمع کردن باعث فاصله گرفتن این‌ها از هم می‌شود.

۳۲. شوتس اتریشی (آلمانی زبان) بود اما از آنجا که با جنگ جهانی دوم به آمریکا مهاجرت کرد توانست آرای آلمانی‌ها (مانند وبر و شلر) را با مکتب پراگماتیسم آمریکایی جمع کند و لذا در میان مکاتب آلمانی تبار اقبال بهتری برای معرفی شدن در حوزه فضای انگولوساکسون پیدا کرد.

کنوبلاخ در ابتدای بحث درباره هوسرل سه جمله بیشتر مطرح نکرده است و عمده کارش این است که این سه جمله را در شوتس بسط می‌دهد. اما برای فهم این سه جمله، مناسب است اشاره مختصری به آرای هوسرل داشته باشیم:

مقدمه‌ای در باب هوسرل

بعد از کانت در فضای غرب شاید بتوان چند جریان مهم را برشمرد. یک موج نسبی‌گرایی ایجاد شد که عده‌ای مانند نیچه و فروید با این موج همراهی کردند. عده‌ای هم این موج را در فضای علوم انسانی بردند مانند جریان تاریخ‌گرایی دیلتای. از طرفی هم جریان پوزیتیویستی بود که معتقد بود آنچه واقعیت دارد، فقط در جهان فیزیکی است و ادراک هیچ چیز نیست، به همین دلیل به دنبال تحلیل‌های ماتریالیستی رفتند و ذهن را اینگونه تحلیل کردند و عصب‌شناسی شدت گرفت که معرفت در این جریان تبدیل شد به یک شی فیزیکی که بعداً باید در فیزیولوژی ذهن آن را جستجو کرد.

جریان دیگر جریان اصالت روانشناسی می‌باشد تمام معرفت را به عنوان یک پدیده روانشناختی توضیح داد؛ و میل پیدا می‌کرد به جریان‌های ایده‌آلیستی و سوپرتکیوست که گویی جهان خارج توهم می‌باشد. هوسرل با هیچ کدام موافق نبود و خواست یک دفاعی از حقیقت انجام دهد. برخی وی را آخرین پایگاه دفاع از حقیقت در غرب قلمداد کرده‌اند. خلاصه کار او را این گونه می‌توان گفت که کانت فلسفه را از علم تجربی جدا کرد و کنار گذاشت و هوسرل خواست فلسفه را جزو علم تجربی و بلکه اساسی‌ترین علم تجربی معرفی کند.

او سراغ آگاهی رفت و از آگاهی شروع کرد و به سراغ خود اشیاء رفت. مدعی شد که باید از هر پیش فرضی که من را از آگاهی خارج کند دوری کرد. اساساً آگاهی همه چیز است. آگاهی نیز به معنای این می‌باشد که وضعیتی است که در آن حضور دارم نه وضعیتی که در گذشته بوده است و یا در آینده می‌باشد. می‌گوید اولین مشکل شما این است که، ابتدا فرض کرده اید ما در جهانی قرار گرفته ایم و جهانی خارج ما هست و در این صورت مشکل دکارت پیش می‌آید که من چگونه به خارج خودم علم پیدا کنم؟ او گفت من هر فرضی را کنار می‌گذارم و «جهان خارج از من» یک فرض می‌باشد، من آن را کنار می‌گذارم و بدین معناست که جهان خارج را اپوخه کرد. اپوخه کردن یعنی هر فرضی غیر از آن واقعیتی که در آن غوطه ور هستم، را کنار می‌گذارم.

آگاهی همواره از چیزی است و این آگاهی همیشه متعلق دارد، در واقع، آگاهی، همواره «آگاهی از» است و این همان حیث النفاطی می‌باشد. و این بدان معناست که آگاهی حتما متعلق دارد. و متعلقش خود متعلق می‌باشد، نه اینکه یک تصویر باشد از یک شیء. در اینجا فاصله می‌گیرد با تصویر پوزیتیویست‌ها و حتی تا حدودی از تصویر خود ما. وقتی شما می‌گویید معرفت یعنی تصویری مطابق با خارج (مطابق ادبیات فلاسفه اسلامی) آگاهی معلوم بالذات (یعنی آنچه که خود آگاهی بدان تعلق گرفت) دارد قبل از اینکه معلوم بالعرض داشته باشد. هوسرل می‌گوید؛ اساسا آگاهی به چیزی تعلق می‌گیرد، آن معلوم آگاهی است و به چیزی خارج از وجود من تعلق نمی‌گیرد. در واقع در شناخت هر چیزی به خود آن چیز می‌رسیم و نه به تصویر آن، حال این شیء با من است که خودیت پیدا می‌کند. مثلا آنچه که در واقع برقرار است، عوض شدن دائمی ذات اشیاء می‌باشد ولی آنچه که من می‌بینم از شیء خارجی بدون تغییر می‌باشد. در واقع سوژه و ابژه دکارتی را بر می‌دارد و نزدیک می‌شود به علم حضوری خود ما. در واقع من و خارجی نیست. در شناخت هر چیزی به خود آن چیز می‌رسم نه به تصویر آن؛ اما خود آن با من است که به خودیت می‌رسد. در واقع گویا سوژه خودش را در خارج پیاده می‌نماید. مثلا اگر طبق قوانین فیزیکی یک چیزی را با سرعت تغییر دهیم ولی ما آن را ثابت می‌بینیم آیا همان چیزی که دیدم در خارج می‌باشد؟ اگر به زمان و تغییر زمان باشد باید بگوییم اشیاء در حال تغییرند، پس آگاهی ماست که این ثبوت را بر او تحمیل می‌نماید.

قبلا (در بحث مید) گفتیم که یک بحث سنگین فلسفی هست که معیار وحدت اشیاء چیست؟ حالا هوسرل هم دارد به همان مساله پاسخ می‌دهد: آگاهی یک وحدت آگاهی دارد من با این وحدت خودم، وحدتی را در شیء خارجی قرار می‌دهم. با این یک وحدت یک وحدت خارجی برای پدیداری قرار می‌دهیم و گرنه وحدتی را از بیرون نگرفته ایم. دقت کنید این سر «من» هم پیاده می‌شود. آیا «من» که همان آگاهی است، یک من تجربی است؟ من تجربی که در حال تغییر است، پس در حقیقت من یک حقیقت استعلایی هستم، که فوق این لحظات آگاهی قرار گرفته ام، از جنس آگاهی. من آن چیزی است که الان این من، با من قبلی یکی است و این یک وحدتی است و این با من تجربی فرق دارد و این را من استعلایی می‌گوییم. این من، من، همان من ثابت است، (امر استعلایی یک امر ماورایی می‌باشد). پس در واقع یک من استعلایی داریم و یک واقعیتی داریم برای این من استعلایی که این همان آگاهی می‌شود. (امر تجربی مشت پر کن می‌باشد در حالیکه امر استعلایی اینگونه نمی‌باشد، با تسامح می‌توان گفت «انتزاعی»؛ اما در حقیقت یک امر ماورایی است). در واقع اشیایی که در خارج داریم اشیاء برای من است یعنی من استعلایی این‌ها را شیء کرده است.

اگر هوسرل در سنت فلسفی ما بود بلافاصله این متعلق ادراک (که حیث التفاتی بدان تعلق گرفته) را می توانست با ادبیات علم حضوری از سویی؛ و اتحاد عاقل و معقول از سوی دیگر پیوند بزند و در واقع ثبات لازم برای علم را تامین کند؛ اما به نظر من اشتباهی که او کرد این بود که این متعلق حیث التفاتی را زیست جهان قرار داد و از همینجا بود که پروژه دفاع وی از حقیقت زمین خورد. در واقع هوسرل مفهوم زیست جهان را از ديلتای می گیرد و من در زیست جهان درک می کنم و زیست جهان در جایی است که آگاهی ما به آن دست می اندازد. ما در زیست جهان در حال درک هستیم و این من استعلایی در زیست جهان درک می نماید. اشیا یی که من درک می کنم همه در زیست جهان من می باشند. مشکل بحث زیست جهان این است که اگر اشیا همه در زیست جهان من می باشند و با واقعیت من واقعیت آنها واقعی می گردد، شما چگونه؟ آیا شما نیز یک من استعلایی دارید یا نه؟ و من که می خواهم شما را بشناسم چگونه می شناسم؟ آیا شما را جزء زیست جهان خودم می کنم؟ به عنوان مثال، میز با ادراک من، میز می شود آیا «شما» نیز با ادراک من «شما» شده اید؟ یا اینکه شما، خود، یک من استعلایی دارید، که آن وحدت بخش شماست؟ دقت کنید: شی تجربی نداریم، بلکه هر شی ای واقعیتی است برای من؛ و من هستم که به آن وحدت داده ام، به همین دلیل وحدت از خودش ندارد. در واقع شی در زیست جهان من می باشد که شیء معین شده است اما آیا شما هم به خاطر اینکه در زیست جهان من وارد شده اید، وحدت دارید یا شما خودتان یک من استعلایی دارید.

پس خلاصه حرف هوسرل این شد که آگاهی در «زیست جهان» و با «حیث التفاتی» محقق می شود و معرفت حقیقی را باید در این آگاهی جستجو کرد. پس واقعیات و اشیا ی جهان همگی جهان من و متعلق آگاهی من می باشند و همه اشیا وحدتشان را از من می گیرند یعنی وحدت آگاهی من وحدت را روی متعلق آگاهی (ابژه) قرار می دهد. اما مشکل اینجاست که آیا این در مورد سایر انسانها هم صادق است و در زیست جهان من است که آنها وحدت یافته اند یا آنها هم یک من استعلایی دارند؟ شما یک من استعلایی دارید که با آن وحدت پیدا کردید، یا شما بوسیله من ابژه واحد شده اید و در این صورت وحدتی برای خود ندارید؟! این یک معضلی را برای تفکر هوسرل ایجاد می کند که خود وی تقلای فراوانی برای غلبه بر آن کرد. و از این جاست که شوتس شروع می شود. اکنون به سه جمله درباره هوسرل از زبان کنوبلاخ دقت کنید: جمله اول مقدمه است و دو جمله بعدی آنجایی که شوتس دارد از هوسرل استفاده می کند:

۱) هوسرل، متمایز با درک متعارف از پدیدارشناسی که پدیده را بیشتر بر اساس شکل ظاهری آن تقسیم بندی می نمود [یعنی تلقی کانتی از این مفهوم]، از روش دقیقی برای تقسیم پدیده‌ها استفاده نمود. [یعنی تقسیم بندی (مقوله بندی) پدیده‌ها، نه بر اساس پدیدارشناسی کانتی]

۲) او نخست درصدد بررسی فعالیت‌های آگاهانه اختیاری و غیراختیاری بود و می خواست بداند که این فعالیتها چه سهمی دارند در آنچه تجربی، واقعی و موجود می نامیم. [به زبان ساده، می خواست آگاهی چه سهمی در آنچه واقعی می دانیم دارد]

۳) هوسرل به بررسی «اشتراک بین‌الاذهان» بسیار علاقه داشت. او می خواست بفهمد که آگاهی فرد چگونه با آگاهی دیگری گره می خورد؟ [یعنی نسبت آگاهی من با شما چگونه خواهد شد؟ بعد بلافاصله می گوید: شوتس در مشربی مشابه به همین مسئله علاقه داشت.

خلاصه کار شوتس از حیث نسبتش با گذشتگانش

مطلب ما این است که شوتس چه تغییری داد در هوسرل و چه تغییری در ویر داد؟ از این رو برای فهم بهتر او بهتر است او را در نسبت با این دو نفر بفهمیم.

الف) در ادامه هوسرل

مسئله اصلی که هوسرل مطرح کرده و شوتس درگیر آن شد سوال درباره «دیگری» ای است که قرار است متعلق آگاهی من قرار گیرد.

شوتس کارش را در هوسرل اینگونه شروع کرد که چگونه «دیگری» متعلق آگاهی من قرار می گیرد؟ وی از اثر آینه سان کولی (دیگری را به عنوان مدرک در نظر گرفته می شود و به افق او می روم و اینکه دیگری از کنش ما چه برداشتی می کند و بعد بر اساس برداشت او بر می گردم و کنش می کنم، پس در واقع کنش من و آگاهی من که در زیست جهان من رخ می دهد بگونه ای بر می گردد به دیگری) استفاده نمود، و با اثر آینه سان کولی «دیگری» را وارد ارتباط با من می کند، در این صورت ثمره اش می شود که آگاهی ریشه در واقعیت اجتماعی پیدا می کند. شوتس آگاهی را طوری شرح می دهد که ریشه در واقعیت اجتماعی دارد و محض نیست و در واقع شوتس پروژه هوسرل (در حل مشکل شناخت) را به بن بست می رساند. هوسرل اول واقعیت را عین آگاهی قرار می دهد و شرح شوتس از آگاهی، و محض و ناب نبودن آن، سبب بن بست هوسرل می شود. هوسرل آگاهی را به زیست جهان برد که آن را خالص و محض کند (به افق علم حضوری ما نزدیک کند) و شوتس این زیست

جهان را در ارتباط با دیگری قرار می‌دهد. وقتی در ارتباط دیگری قرار گرفت خود زیست جهان پدیده اجتماعی می‌شود که دائما توسط دیگران در حال تغییر است؛ در این صورت جایی برای ثبات آگاهی - به وجهی که هوسرل بدنبال آن بود که امری باشد که خود واقعیت را نشان دهد - باقی نمی‌ماند. در واقع شوتس لوازم حرف هوسرل را بیرون کشید که بوسیله آن می‌توان نشان داد پروژه هوسرل نا موفق بوده است. البته شوتس دغدغه حقیقت به معنای صدق و مطابقت با واقع و این گونه امور را ندارد.

ب) در زاویه وبر

پراگماتیست‌های مثل مید از وبر کمک گرفتند تا بتوانند معرفت و کنش را یکی کنند. پراگماتیست‌ها معرفت و عمل را که فی حد نفسه یکی می‌دانستند، در حیث اجتماعی کنش متقابل را باز کردند و از درون کنش، معرفت بوجود آمد. در فضای پراگماتیسم، دیدیم که معرفت، «کنش به تعویق افتاده» می‌باشد. اما مشکل اینجاست که اگر معرفت «کنش به تعویق افتاده» باشد، جامعه‌شناسی معرفت می‌خواهد از «کنش‌های انجام گرفته» بحث کند و یا «کنش‌هایی که هنوز انجام نشده است»؟ (جامعه‌شناسی معرفت، واقعیت را با معرفت یکی می‌نمود، و جامعه‌شناسی معرفت برای بررسی معرفت بدنبال واقعیت اجتماعی می‌رود، حال کدام واقعیت اجتماعی؟ واقعیت اجتماعی که نیامده است؟ یا واقعیت اجتماعی که هست؟)

در نتیجه شوتس باید تحلیلی نماید که «کنش انجام شده» را بحث نماید و نه کنش به تعویق افتاده، پس باید شرحی از معرفت بدهد که معرفت، کنش انجام شده بشود و اینجاست که دوباره رجوعی به وبر می‌کند. طبق توضیح کنوبلاخ، شوتس متوجه شده که وبر به دو مطلب توجه ننمود، اول اینکه در ادبیات وبر، مرزی بین دو گونه کنش وجود ندارد: کنش بمنزله جریان کنش و کنش بمنزله انجام کنش (به تعبیر دیگر کنش به معنای تولید و کنش به معنای محصول) و دوم اینکه مرزی میان کنش خود و دیگری (تجربه خود و دیگری) وجود ندارد.

در حقیقت خطاب به وبر می‌گویید، کنش را یک کاسه در نظر گرفتی در حالی یک کنش در جریان داریم و یک کنش به نتیجه رسیده و یک کنش خود داریم و کنش دیگری، یعنی وبر به گونه‌ای شرح داد که کنش دیگری مورد توجه واقع نشد، در حالیکه در بحث اجتماعی کنش متقابل می‌باشد. شوتس دیگری را باتوجه به اثر آینه سان مید وارد بازی کنش من می‌کند و بدان می‌پردازد.

نکته مهم این است که اگر پذیرفتیم دو کنش داریم، کنش در جریان (کنش به معنای تولید) و کنش به نتیجه رسیده (کنش به معنای محصول)، ثمره‌ای که دارد این است که می‌توانیم از «کنش به انجام رسیده» بحث کنیم.

شوتس می‌گوید در جامعه‌شناسی معرفت سراغ کنش به معنای محصول می‌رویم در حالیکه وبر بدنبال کنش به معنای تولید رفت.

خلاصه اینکه در پراگماتیسم، معرفت کنش در آینده بود در حالی که باید از کنش انجام شده بحث می‌شد و شوتس علاوه بر این کار، این کنش انجام شده را در بستر واقعیت اجتماعی حاصل شده ردیابی کرد تا معرفت همان واقعیت شود.^{۳۳}

سیر تفصیلی کار شوتس به گزارش کنوبلاخ

با این توضیح کلی اکنون می‌توانیم کاری که شوتس انجام داد را معرفی کنیم. به نظر می‌رسد آقای کنوبلاخ این کار را در پنج گام توضیح داده است ولو چنین تفکیکی نکرده اما برای سهولت فهم کتاب این تفکیک خوب است:

گام اول: استفاده از هوسرل

نکته اصلی در هوسرل این بود که آگاهی همواره جهت‌گیری به چیزی دارد. هنگامی که تجربه‌ای را از سر می‌گذرانیم و یا کنشی انجام می‌دهیم،^{۳۴} یک آگاهی در کار است که این آگاهی به سمت چیزی می‌باشد. پس در

۳۳. برای همین بود که شوتس تقسیم بندی زیر را انجام داد:

گذشتگان) بوده‌اند و فعل نیز حاصل شده اما مشکل اینجاست که باید همدلی کنیم تا بفهمیم و امکان همدلی نیست)

آیندگان(آیندگان نیستند و به همین در جامعه‌شناسی کار به جایی نمی‌رسد)

معاشران(معاشران در وضعیتی هستند که ممکن است کنشی انجام دهند که تغییر دهند.)

معاصران(معاصران کسانی هستند که کنش آن‌ها پایان یافته است و بدلیل دسترسی می‌توانیم با همدلی بدست بیاوریم.)

اینها تنها کسانی که می‌توانیم کنش‌های آن‌ها را واری کنیم. پس از نظر شوتس جامعه‌شناسی معرفت به کنش معاصران می‌پردازد به این دلیل که کسانی هستند که کنش را انجام دادند و بعد می‌خواهیم آن را بررسی کنیم.

۳۴. در این قسمت عملاً دارد از وبر نیر استفاده می‌نماید، زیرا تجربه مفهوم هوسرلی است و کنش مفهوم وبری، نویسنده این دو را یکی در نظر می‌گیرد

کنش و تجربه، همواره با چیزی ارتباط برقرار می‌شود، لذا همواره واقعیت، واقعیت برای ماست؛ واقعیت آن گونه‌ای است که مورد تجربه یا کنش ما قرار گرفته است.

حال شوتس اینگونه از هوسرل استفاده می‌نماید، هنگامی که به چیزی آگاهی پیدا کنیم، ابتدا آن را تفکیک و دسته بندی می‌نماییم، قسمت‌های مهم را اخذ می‌کنیم و قسمت‌های غیر مهم را رها می‌نماییم. مثلاً هنگامی که با پدیده‌ای مانند دیوار مواجه می‌شویم، سفت بودن یک جنبه از آن می‌باشد و سفید بودن جنبه دیگر آن، و ... و ما از میان این دهها جنبه‌ای که این واقعیتی که بر ما پدیدار شده، دارد، به «دیوار» بودنش توجه کرده‌ایم. پس ما هنگام مواجه با دیوار انتزاعی انجام دادیم، این بدان معناست که جنبه‌های کم اهمیت را کنار گذاشتیم و جنبه‌ای که اهمیت بیشتری دارد پررنگ نمودیم.

به عبارت دیگر می‌توان گفت در هنگام ارتباط دادن این تجربه زیسته با آنچه در حافظه بوده (ذخیره معرفتی موجود در زیست جهان من) دو کار انجام گرفته است: انتزاع (یعنی جنبه‌های مختلف این واقعیت تجربه شده را از هم متمایز کردن) و آرمانی کردن (یعنی نوعی ارزش‌گذاری روی این جنبه‌ها: برخی از این جنبه‌ها را مهم دانستن و برخی را بی‌اهمیت دانستن). به عبارت دیگر، شی که در مقابل ما می‌باشد ابتدا در آن جنبه‌های مختلف ایجاد می‌کنیم و سپس به جنبه‌های کم اهمیت توجه نمی‌نماییم.

پس می‌توان گفت: «آگاهی از» بی‌درنگ با دسته بندی و مقوله بندی همراه می‌گردد.

نکته مهم این است که مقولاتی که از آنها (برای این دسته‌بندی) استفاده نموده ایم، از زیست جهان بدست آورده ایم، در حقیقت، داشته‌های قبلی ما در زیست جهان ساخته شده، و ما برای مقوله بندی از آنها استفاده نموده‌ایم.

اگر بخواهیم با مفاهیم ارسطویی بیان کنیم، واقعیت خارجی چیزی از جنس هیولی (ماده المود) می‌باشد، یعنی همان چیزی که در مورد آن چیزی نمی‌دانیم (هیولی هیچگاه به چنگ نمی‌آید و همواره باید صورتی به آن ضمیمه شود تا فعلیت معین پیدا کند). حالا بحث در این است که این صورت را چه کسی می‌دهد: آیا یک واهب‌الصور و عقل فعال است که به همه چیز صورت می‌دهد یا این زیست‌جهان‌های ماست که صورت خاص برای این واقعیت تجربه شده، قرار می‌دهد؟!!

پس تا اینجا مطلب این شد در حقیقت اندوخته‌های قبلی تعیین می‌کند این شی را چگونه ببینیم. البته این نسبت برقرار کردن بین این تجربه با ذخایر معرفتی، لزوماً یک مکانیسم آگاهانه و در روندی اختیاری نیست، بلکه وابسته به زیست جهان ما و بر اساس یک اولویتهایی است که قبلاً در وجود ما رقم خورده است.

گام دوم (تصرف در وبر) تطبیق این مدل پدیدار شناسانه بر تجربه زمان برای تغییری در مفهوم کنش

تجربه زمان یک تجربه زیسته مهم می‌باشد. که دو حالت قابل تمایز دارد:

Erfahrung تجربه کردن (تجربه کردن، انتها و ابتدا دارد) (از جنس حرکت قطعی در فلسفه ما)

Erlebnis آزمودن (رخ دادن، در جریان واقعه واقع شدن) (از جنس حرکت توسطیه در فلسفه ما)

بر همین اساس، آن نقدی را که بر وبر داشت مطرح می‌کند که وبر بین این دو خلط کرده و در مفهوم کنش

این دو را از هم متمایز نکرده است. وی با توجه به این دو حالت زمان، بین دو درک از کنش تمایز برقرار می‌کند: کنش بمنزله **action** (کنشی که انجام شده است) و کنش بمنزله **act** (انجام دادن، در جریان می‌باشد). پس می‌توان از کنش انجام شده هم بحث کرد؛ لذا برخلاف فضای پراگماتیستی که تنها ظرفیت بحث از کنش به تعویق افتاده را داشت، پدیدارشناسی معرفت، می‌تواند کنش پایان یافته را بررسی نماید، به همین دلیل این تفکیک مهم می‌باشد.

گام سوم عمل اجتماعی آنجاست که عمل به «خود دیگر» ارجاع داده شود.

هر چند می‌توان گفت اصل این نکته در فضای جامعه‌شناسی آلمانی مطرح شده بود (زیرا در فضای جامعه‌شناسی فرانسوی بر ساختار تأکید می‌شد: عمل اجتماعی در جایی است که ساختار موجود باشد). زیمل ساختار را کنار گذاشت و به جایش از کنش متقابل صحبت کرد، یعنی کنشی که به دیگری ارجاع داده می‌شود. وبر هم این مقدار از زیمل استفاده کرد که به جای ساختار سراغ کنش برود، اما این متقابل بودن را در تبیین کنش جدی نگرفت؛ و شوتس در اینجا با کمک کولی و مید همین کار را می‌کند، یعنی سعی می‌کند با جدی کردن «متقابل» بودن کنش، کنش را در افق اجتماعی (در رابطه با «دیگری») استفاده کند و اینجاست که از اثر آینه سان استفاده می‌نماید.

پس وی با استفاده از بحث اثر آینه‌سان کولی، عملاً دو کار انجام می‌هد.

الف- در کنش وبری حیث اجتماعی را پر رنگ می‌نماید و کنش اساساً اجتماعی می‌شود.

ب- برای آگاهی هوسرلی یک زمینه قرار می‌دهد و از هوسرل جدا می‌شود. در حقیقت روند فهمیدن امری اجتماعی است که پیش از تحقق آگاهی هوسرلی تحقق پیدا می‌نماید. (آگاهی هوسرلی زمینه‌مند می‌شود در واقعیت اجتماعی. زیست جهان هوسرل، زیست جهان خالص بود، اما این توضیح زیست جهان را بشدت پدیده اجتماعی می‌کند.) به عبارت دیگر شوتس می‌گوید زیست جهان زمینه اجتماعی دارد و لذا بستر مناسبی برای یک

آگاهی ناب نیست. به تعبیر دیگر، با جدی شدن اثر آینه‌سان، روند فهمیدن اجتماعی، پیش از تحقق آگاهی هوسرلی تحقق دارد.

گام چهارم: شرح و بسط اینکه چگونه فهم اجتماعی مقدم بر آگاهی هوسرلی است

به عبارت دیگر چگونه کنش در وجود ما ته نشست می‌شود و از طرفی شکل معرفت به خود می‌گیرد؛ و از طرف دیگر معرفت‌های بعدی را هم جهت‌دهی می‌کند. در واقع، این شرحی است که چگونه زیست‌جهان تحت تاثیر جامعه شکل می‌گیرد. می‌توان گفت تئوری اصلی شوتس درباره جامعه‌شناسی معرفت شرح همین گام چهارم می‌باشد. هوسرل آگاهی را از افق عقل فعال به زیست‌جهان کشید؛ و شوتس زیست‌جهان را یک پدیده‌ای دانست که در زمینه جامعه می‌باشد. در واقع شوتس می‌خواهد بگوید کنش‌های ما رسوب می‌کند در زیست‌جهان ما و اولاً با این رسوب به معرفت تبدیل می‌شوند و دوم اینکه معرفت‌های بعدی را نیز جهت‌دهی می‌کنند.

پس برای فهم این عبارت که «روند فهمیدن اجتماعی، مقدم بر آگاهی هوسرلی تحقق دارد» احتیاج به فهم دو مطلب داریم: یکی «اثرگذاری واقعیت بر آگاهی» (که چگونه این رسوبات به معرفت تبدیل شده‌اند) و دوم: «اثرگذاری بُعد اجتماعی بر آگاهی» (یعنی چگونه این رسوبات معرفت‌های بعدی را جهت‌دهی می‌کنند) این کار شوتس را در سه بند توضیح می‌دهیم که دو بند اول دو تبیین مختلف (بگویید: دو دلیل) ناظر به اثرگذاری واقعیت بر آگاهی است و بند سوم، تبیینی ناظر به اثرگذاری بُعد اجتماعی بر آگاهی.

۱- کنش چگونه رسوب می‌شود و شکل معرفت به خود می‌گیرد:

الف- تبدیل کنش چند وضعی به کنش تک وضعی که به صورت یک نظام معنایی در می‌آید. (ص ۲۱۴-۲۱۵) (مانند رانندگی ابتدا که چند وضعی است و تبدیل به تک وضعی می‌شود و یک نظام معنایی شکل داد که همه را به هم گره می‌زند. و در واقع معرفت پیدا می‌شود. تبدیل به یک ذخیره معنایی می‌شود) این یک توضیح از کنش به سمت معرفت می‌باشد. این کنش چند وضعی با رسوب در ما، یک نظام معنایی در ما شکل داد که این نظام معنایی همه چیز را به یکدیگر متصل می‌نماید. این تبدیل در زیست‌جهان ما رخ می‌دهد و تجربه معنا دار می‌گردد. که در حقیقت ذخیره معنایی ما می‌شود که در موارد لزوم از آن استفاده می‌نماییم.

ب- تجربه وابسته به بدن است؛ یعنی آگاهی ما از جنس معرفت و شناخت (یعنی بنوعی امر مجرد) نیست؛ از جنسی است که بعدها در «علوم شناختی» (Cognitive Knowledge) مطرح شد؛ یعنی یک امر وابسته به بدن است ۳۵ و متناسب با کنش‌ها با سه گونه معرفت سروکار داریم:

- معرفت عادی شده (معرفتی که متعارف شده است، مانند: راه رفتن) که عبارتند از کارکردهای عادی بدن که نیاز به آموزش ندارند، این کارکردها تبدیل به معرفت بدنی می‌شوند.
- معرفت کاربردی (معرفت استفاده‌ای، مانند خواندن) که بوسیله آموزش خاص بدست می‌آید.
- معرفت تجویزی (شاید ترجمه به «معرفت نسخه‌پیچی» بهتر بود، مقصود از توصیه‌ای به این معناست که آن را از کس دیگری گرفته‌اید، نه لزوماً به معنای هنجاری و ارزشی) مانند ترجمه، یا یادگیری کار مکانیکی که در فضای بدن رخ می‌هد.

۲- همین که معرفت‌های ما خصلت زندگی نامه‌ای دارد، بدین معناست که زیست جهان و عناصر دیگر رسوب کرده در ما، با معرفت ما مرتبط شده و معرفت‌های بعدی را رقم می‌زنند. در حقیقت علت یکسان نبودن معرفت‌ها ما در اختلاف زیست جهان‌های ماست، زیرا زیست جهان‌های مختلف معرفت را جهت دهی می‌نمایند، شاهد خوبی بر این مدعا این است دو قلوهای همسان هم چون ذخیره معرفتی‌شان (و به تبع آن معرفت‌های جدیدشان) متفاوت می‌شود هویت یکسان ندارند.

آنچه تا بدین مرحله بیان شد، مقدم بودن و بیان نحوه رسوب واقعیت اجتماعی بر آگاهی هوسرلی بود، یعنی اینکه در حقیقت کنش یا تجربه زیسته، معرفت خاص به واقعیت را می‌سازد.

اکنون باید سراغ اثرگذاری بعد اجتماعی بر معرفت برویم:

۳- کسب معرفت واقعه‌ای بشدت اجتماعی (محصول سر ریز جامعه) است؛ خواه از زیست جهان بگیریم یا از دیگران. (برای توضیح این مدعا یکبار از راه گرفتن از زیست جهان وارد می‌شود؛ و یکبار از راه گرفتن از دیگران)

۳۵. با در نظر گرفتن فضای پراگماتیست آمریکایی، زیرا گاهی منظور از معرفت کشف واقعیت می‌باشد و گاهی نیز در افق فیزیولوژی است، در این صورت معرفت از جنس بدن می‌گردد. در تلقی پراگماتیستی، تجربه و معرفت وابسته به بدن می‌باشد، در حقیقت می‌خواهد بیان کند معرفت بعد ماورایی ندارد و بعد بدنی دارد و در این صورت کنش خود به خود رسوب کرده، به معرفت تبدیل می‌گردد.

خلاصه بحث این است که این معرفتی را که کسب می‌کنیم یا پیش‌زبانی (خودم در زیست‌جهان به سراغ واقع می‌روم) کسب می‌کنیم یا زبانی. اگر پیش‌زبانی باشد، همین که می‌خواهد قالب معرفت پیدا کند، دسته‌بندی‌های دیگران که قبلاً انجام داده‌اند وارد ذهن ما می‌شود. اما زبانی، بخش بزرگی معرفت زبانی به صورت کاربردی و تجویزی در ذهن ذخیره می‌شود که در این صورت نیز دیگران مداخله می‌کنند. عمده کنش‌های ما نیز بر اساس همین دو معرفت و در نتیجه تحت تاثیر جامعه بوده است. اما توضیح بحث:

الف) وقتی معرفت را از زاویه زیست‌جهان بررسی می‌کنیم.

شوتس نشان می‌دهد که معرفت حتماً نیازمند آگاهی هوسرلی است؛ اما برخلاف هوسرل، این گونه نیست که «آگاهی باید هرچه را به معرفت مربوط می‌شود، در تجربه خود بازسازی کند». این مدعا را از راه بررسی ویژگی‌های زیست‌جهان انجام می‌دهد:

در واقع زیست‌جهان (آن گونه که شوتس نشان داد) دارای دو مشخصه می‌باشد:

- واقعیت منحاز ندارد (هر تجربه دارای واقعیت مخصوص خودش نیست بلکه در یک منطقه معنایی شکل می‌گیرد). شما در فضایی هوسرل هر کدام یک واقعیت منحاز از دیگران دارید؛ اما شوتس این مطلب را پررنگ کرد که اساساً هنگامی که ما با هر واقعیتی مواجه می‌شویم این تجربه در ارتباط با تجربه قبلی فهمیده می‌شود و ما مناطق معنایی متفاوت داریم مانند خواب یا بیداری و یا نقش‌هایی که در مناطق معنایی متفاوت، متفاوت ایفا می‌نماییم.^{۳۶} نکته مهم، هر تجربه ای دارای واقعیت خاص خودش نیست، بلکه به دسته‌ای از تجارب تعلق دارد، هر دسته یا شیوه را می‌توان منطقه معنایی یا آگاهی نامید. به اختصار می‌توان گفت، تجارب شما مستقل از هم نیستند و در ارتباط با هم این معنا را می‌دهند.

- اساساً زیست‌جهان جایی است که در آن می‌توان عملی انجام داد [وجهه پراگماتیستی زیست‌جهان] و می‌توان آن را تغییر داد (و اصلاً به همین دلیل زیست‌جهان ماست)؛ و اگر چنین است؛ آنگاه دیگران نیز در زیست‌جهان ما تصرف می‌کنند [وجهه ارتباطی زیست‌جهان].

ب) وقتی از زاویه ساز و کار اجتماعی کسب معرفت مساله را بررسی کنیم:

- در جایی که انتقال معرفت از طریق معرفت کاربردی و تجویزی (نسخه‌پیچی) می‌باشد، توضیحش قبلاً گذشت.

۳۶. مثلاً یکبار من به عنوان استاد هستم و یکبار به عنوان همسر هستم. نقش‌هایی که شخص ایفا می‌کند کاملاً مستقل نیست. مثلاً در هنگام مطالعه ذهن جاهای مختلف می‌رود و این چند تجربه در یک منطقه معنایی نیست.

- در جایی که انتقال از طریق معرفت زبان می‌باشد (که به علت ضیق وقت از توضیحش صرف نظر می‌کنیم، فقط اشاره می‌کنیم که اینجا از دو زاویه بحث می‌کند، یکبار از زاویه خود زبان که سه بحث «نمونه سازی»، «تأثیر زبان بر شیوه تفکر» و «ایجاد امکان برای نمونه سازی‌های جدید» را مطرح می‌کند. زاویه دوم بحث زبان بدن است که به بحث نشان دادن معنا از راه نشانه‌ها می‌پردازد و تفکیکی انجام می‌دهد بین علائم، اشاره، نشانه، و نماد. نکته قابل اشاره این است که: انتقال معرفت از راه نشانه‌ها مانند انتقال اطلاعات نیست. بلکه از راه انتقال بین‌الذهانی کنش متقابل و در ارتباط با نشانه‌ها تحقق می‌یابد و اینجاست که اهمیت مفهوم ارتباطات در این فضا معلوم می‌شود)

گام پنجم: تفاوت ذخیره معرفت اجتماعی با ذخیره معرفت ذهنی‌ای که جنبه اجتماعی دارد

نکته‌ای در بحث‌های قبل باید تذکر می‌دادیم و آن هم این بود که «ذخیره معرفت ذهنی وقتی اهمیت جامعه‌شناختی پیدا می‌کند که فقط محصول آگاهی (هوسرلی) نباشد و مداخله دیگران هم در آن جدی باشد» (ص ۲۲۴) و شوتس کوشید این مداخله را خیلی جدی نشان دهد. اما نکته آخری که در شوتس باید توجه کرد این است که از نظر شوتس ذخیره معرفت اجتماعی از ذخیره معرفت ذهنی ما (ولو که حیث اجتماعی دارند) متفاوت می‌باشد. و اینگونه نیست که معرفت اجتماعی مجموعه ذخیره‌های ذهنی ما باشد. دو دلیل بر این مدعا ارائه شده است:

دلیل اول؛ ذخیره معرفت اجتماعی را نهادها نمایندگی می‌کنند، و گویی افراد دیگر در آن نقشی ندارند. این نهادهای اجتماعی مشغول انتقال معرفتند و الگوهای کنشی خاصی (مثلا سوگند پزشکی، یا قواعد ازدواج یا ...) را رقم می‌زنند که همه افراد باید از آن تبعیت کنند و گویی نهاد فوق افراد قرار گرفته است. به عنوان مثال استاد هنگامی که در نقش استادی واقع می‌شود نهاد دانشگاه بر او تحمیل می‌کند که به گونه‌ای خاص رفتار نماید.

دلیل دوم، توجه به عامل «ندانستن» در همه جوامع و نهادهاست؛ اینکه شخص عضو نهاد می‌شود اما درباره جایگاه خود چیزی نمی‌داند و نیازی هم احساس نمی‌کند که لازم باشد همه چیز را بداند؛ بلکه امکان دسترسی کفایت می‌کند. به عنوان مثال هنگامی که شخصی دانشجو است لازم نیست همه قوانین دانشجویی را بداند، در حالیکه اگر ذخیره ذهنی و ذخیره‌های اجتماعی یکی بودند لازم می‌آمد همه دانشجویان همه قوانین دانشجویی را بدانند.

شوتس زیست جهان ما را اجتماعی دانست و همین سبب نسبی‌گرایی او می‌شود. او گفت جوامع متفاوت و در نتیجه زیست جهان‌های متفاوت داریم و در نتیجه معرفت‌های متفاوت خواهیم داشت. البته شوتس با بیان

اینکه در زیست جهان حوزه‌ای با نام ذخیره عمومی داریم، که همه افراد جامعه در آن سهیم هستند به نظر می‌رسد می‌تواند برای مشکل بین‌الذهانیت چاره‌ای بیندیشد که آقای کنوبلاخ این را در حد دو سه سطر مختصر اشاره کرده است و دیگر فرصت پرداختن به آن وجود ندارد.

جلسه ۱۰: «ساخت اجتماعی واقعیت»

(دیدگاه برگر و لا کمن)

بحث ساخت اجتماعی واقعیت، به دنبال ارتقاء دیدگاه شوتس است. در شوتس زیست جهان هوسرلی کاملاً اجتماعی شد و لذا آگاهی هوسرلی محصول کنش معرفی گردید. هوسرل بنا داشت مساله آگاهی را حل کند، لذا عنوان داشت که آگاهی به خود اشیاء تعلق می‌گیرد. برای همین واسطه‌ای به اسم تصور را کنار گذاشت. سپس مفهوم «زیست جهان» را از دیتای وام گرفت؛ بیان داشت که من در زیست جهانی که هستم زندگی می‌کنم، در آن زیست جهان خودم ادراک رخ می‌دهد. بنابراین از آن جا است که به سمت تصور حرکت می‌کنیم. نظر مهم وی نیز از همین روی عنوان شده است که باید تو صیف کنیم نه تبیین؛ تبیین یعنی تو ضیح واقعیت با چیزهای دیگر، لکن به نظر وی باید به خود واقعیت پردازیم.

هوسرل دغدغه حقیقت داشت، برای رسیدن به حقیقت نیز تلاش وافر نمود تا فاصله ذهن و عین را از میان بردارد،^{۳۷} نظر هوسرل این بود که آگاهی به خود شئی تعلق می‌گیرد؛ یعنی شما به تصویر شئی آگاه نیستید به خود شئی آگاهید.^{۳۸}

حال به دیدگاه شوتس نظری بیان‌دازیم. در فضای ادبیات شوتس این زیست جهان، به شدت اجتماعی است، لذا آقای کنوبلاخ عنوان «دنیای معنادار اجتماعی» را برای مباحث شوتس برگزید. از سویی دیگر وی زیست جهان هوسرل را با کنش و بر گره زد و با اصلاح کنش و بر، کنش را از حالت پراگماتیستی آن اصلاح کرد و از کنش تعویق یافته به کنش به انجام رسیده تغییر داد. بنابراین آگاهی هوسرل به زیست جهان، محصول کنش بوده، لذا ما حاصل آن واقعیت و معرفت را یکی قلمداد می‌کنند، چرا که اگر زیست جهان من آن جایی است که من به آن معرفت دارم، پس دقیقاً زیست جهان من است که واقعیت را برای من رقم می‌زند.

برگر و لا کمن این راه را ادامه دادند تا «دنیای معنادار اجتماعی» به «ساخت اجتماعی واقعیت» تبدیل شد؛

یعنی:

هم معرفت با همه اقسامش (نه فقط معرفت به واقعیت‌های اجتماعی)، پدیده‌ای کاملاً اجتماعی ذهنی شد؛ و

هم واقعیت (حتی آنچه واقعیت طبیعی می‌دانیم) برساخته اجتماع معرفی شد.

و به این معنا در واقع، معرفت، واقعیت و جامعه هر سه یک چیزند.

۳۷ مشکلی که کانت با بحث نومن و فنومن ایجاد کرده بود.

۳۸ با ادبیات ما می‌شود تعبیر علم حضور را به کار برد. هر چند تطابق کامل ندارد.

چرا تئوری ساخت اجتماعی واقعیت مهم است؟

از نظر آقای کنوبلاخ از دو جهت:

(۱) اهمیت تئوری ساخت اجتماعی واقعیت به خاطر این است که نحله‌های مختلف جامعه‌شناسی معرفت آلمانی، جامعه‌شناسی پراگماتیستی (امریکایی) و جامعه‌شناسی کلاسیک (وبر و دورکیم) به هم گره خورده است. در هر سه فضا می‌شود از این تئوری استفاده کرد.

(۲) اهمیت دیگر این تئوری این است که واقعیت تنها در حضور کنش و کنش‌گران، تحقق می‌یابد، یعنی واقعیت کاملاً با کنش‌گر معنی پیدا می‌کند.

- تفاوت ساخت اجتماعی واقعیت با دیگر نظریات مشابه

تفاوت با مانهایم: مانهایم هم تئوری اصطلاحاً «سازگاری» داشت، یعنی معرفت و واقعیت اجتماعی را کاملاً در هم تنیده می‌دید؛ اما فرق‌شان این است که مانهایم فقط واقعیت‌های اجتماعی را می‌گفت، اینجا مطلق واقعیت گفته می‌شود، یعنی همه واقعیت‌ها، واقعیت برساخته‌اند، بنابراین واقعیت غیر برساخته‌ای نداریم.

تفاوت با ساخت گراهای افراطی: این نظر، تفاوتی هم با ساخت گراهای افراطی (شکاکیت و نسبی‌گرایی) دارد. آنها می‌گفتند که جهان ساخته و پرداخته ما است، ذهن ما عالم را ساخته، که با این تئوری فرق دارد، چرا که آنها ذهن را همه‌کاره می‌گیرند، ولی در اینجا ساختن، روند معینی دارد و به بیان ساده، دل‌بخواه نیست! بلکه محدود به امکانات خود کنش و کنش‌گران است. برای فهم این مطلب، باید اشاره‌ای به زمینه انسان‌شناسی منفی داشته باشیم.

- زمینه انسان‌شناسی منفی

این مباحث در یک زمینه‌ی انسان‌شناسی منفی مطرح می‌شود. و از این جهت تقریباً با تمام نظریات قبلی فرق دارد. اگر تاملی بشود در فضاهای ساخت‌گرایی افراطی مانند فروید و نیچه می‌بینید که در واقع آنها که زیراب معرفت را می‌زدند، آن را بر یک واقعیت انسان‌شناختی مثبت سوار می‌کردند. مثلاً فروید، همه معرفت را بر می‌گرداند به غرایز جنسی، غرایز است که همه کار می‌کند، لذا معرفت باقی نمی‌ماند؛ یعنی خود‌غریزه یک واقعیت ایجابی است که اثر می‌گذارد بر معرفت و معرفت را تابع خود می‌کند. یعنی قبلی‌ها متمرکز روی عاملی در وجود انسان بودند که این عامل موجب بروز افعال و ... می‌شود، مثلاً فروید سراغ غریزه می‌رفت، نیچه سراغ اراده معطوف به قدرت می‌رفت. نقد این رویکردها برای ما خیلی ساده‌تر بود. می‌گفتیم حرف شما درست است اما همه ماجرا نیست. او می‌گفت معرفت مرا سائقها رقم زده‌اند می‌گفتیم اینها به عنوان یکی از عواملی که موجب رقم خوردن برخی از معرفت‌های ما می‌شوند قابل پذیرش است اما شما دلیلی برای حصر عوامل به این

عامل ندارید. لذا انسان شناسی آنها مثبت بود؛ یعنی یک امر انسان سناختی را وارد می‌کردند که آن معرفت ما را دستکاری می‌کرد؛ و ما می‌گفتیم ورود این امر را قبول داریم اما او همه جا نمی‌تواند اثر بگذارد. اما این‌ها انسان شناسی شان منفی است؛ یعنی سراغ یک عامل ایجابی که جهت دهنده به معرفت باشد نمی‌روند؛ بلکه می‌روند به دنبال نقطه ضعف‌های انسان، نظرشان بر این است که ما نقص‌هایی در وجودمان هست که برای پر شدن آن نقص‌ها مجبوریم واقعیت را بسازیم. به بیان دیگر خلأیی در وجود ما، منجر شده که ما حرکت کنیم.^{۳۹} بنابراین، این نظریه در واقع می‌خواهد زمینه انسان شناسی منفی را شرح بدهد، چرا که کنش من یک خلأهایی دارد، پس باید از کنش شروع کنیم تا این وضعیت انسان را کشف کنیم و لذا بحث را باید سراغ «امکانات کنش» برد (یعنی کنش من چه امکانی را پیش روی من می‌گذارد). از این رو نقد اینها خیلی پیچیده‌تر است.

امکانات کنش:

کنش «در زمان» رخ می‌دهد: شو تس وقتی می‌خواست کنش را خوب بررسی کند یک کارش این بود که کنش را در «زمان» جدی گرفت، با این در زمان جدی گرفتن، مشکل وبری را حل کرد.^{۴۰} وی با قائل به دو کنش بودن (کنش در حال انجام و کنش پایان یافته) و با جدا کردن کنش‌ها نشان داد که ما با کنش دوم کار داریم؛ یعنی با کنش در جریان کار نداریم، با کنش به خاتمه رسیده کار داریم.

کنش در «دنیای معانی» رخ می‌دهد: در ادامه به ظرفیت دیگری از کنش پرداخته می‌شود که آن کنش در دنیای معانی تحقق پیدا می‌کند دقت شود که از همین کنش به ساختار اجتماعی واقعیت می‌رسد. اساساً کنش در دنیای معانی است، کنش با معنا ارتباط دارد، بدون اینکه از فضای پراگماتیستی جدا شود به معنا می‌پردازد. چراکه آن ظرفیت پراگماتیستی است که این دو را به هم نزدیک می‌کند. معنا محصول آگاهی است، نه واقعیت در حال انجام؛ و این مهم است که واقعیت انسان همواره واقعیتی متعلق به دنیای معانی (دنیای مملو از آگاهی) معرفی می‌شود. معنا مواد ذهنی اولیه معرفت است که با سازو کار اجتماعی انتقال پیدا می‌کند. با این مقدمات، اصل مدعا این است که:

^{۳۹} این نظر، به اندیشه علامه طباطبائی نزدیک است. هر چند که نتیجه‌گیریها بسیار متفاوت می‌شود. به نظر ایشان ما دو گونه کنش در عالم داریم، یک وقت عمل‌های طبیعی، عمل طبیعی آن جایی است که آتش می‌سوزاند، واسطه نمی‌خواهد، وقتی آتش شد، بخواد یا نخواهد می‌سوزاند، علیت این طوری پیاده می‌شود. اما در حوزه انسان، (البته علامه معتقدند حیوانات هم یک مقدار این طور هستند)، همین که بخواد فعل انجام بدهد باید اعتبار واسطه‌اش بشود، می‌گوید انسان نمی‌تواند فعل انجام بدهد مگر با واسطه قرار دادن امر اعتباری. رجوع شود به رساله انسان فی الدنیا. (در مقاله فطرت هم همین را مفصل بحث کرده ام)

^{۴۰} وبر (و پراگماتیست‌ها) کنش را در حال انجام می‌دید، پراگماتیست‌ها، طبق نظر وبر، معرفت را کنش به تعویق افتاده می‌دانستند، پس وبر فقط یک مدل کنش دارد.

«معرفت، معنای ذهنی را به واقعیت اجتماعی؛ و واقعیت اجتماعی را به معنای ذهنی تبدیل می‌کند»

- توصیف برخی معانی

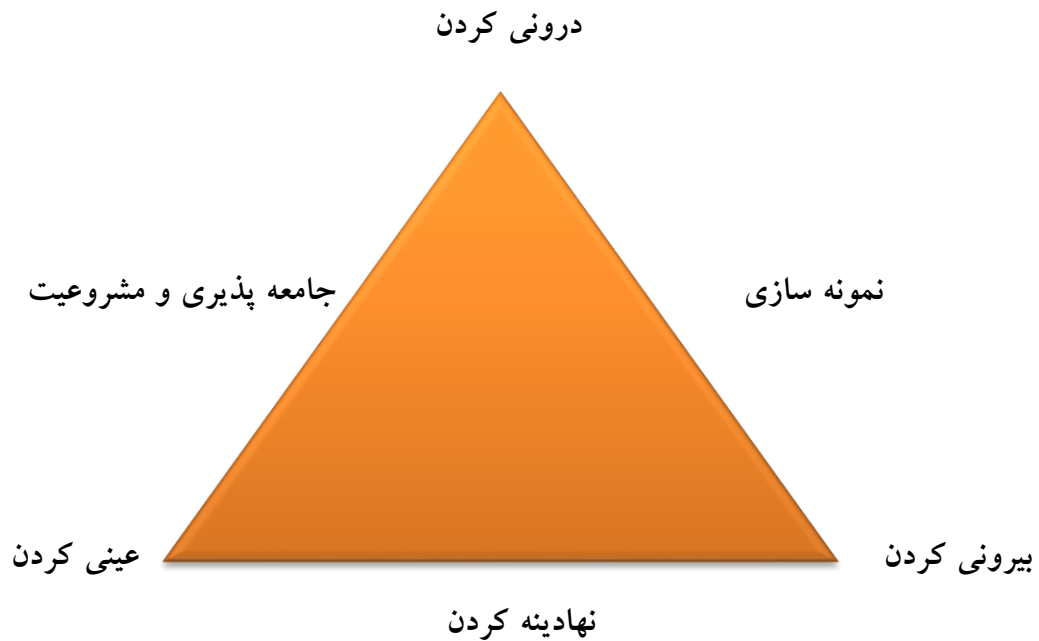
برای آنکه بحث بهتر فهمیده شود باید مفرداتی مانند معنا، زیست جهان، آگاهی، معرفت و واقعیت اجتماعی، در فضای فکری این نحله تبیین گردد.

مفردات بحث	مفهوم آنها	مصادق آنها
زیست جهان	آن جایی که من دارم در آن عمل می‌کنم و با واقعیات (و از جمله: دیگران) ارتباط می‌گیرم	زیست جهان فقط محصول کنش‌های من نیست. کنش‌های دیگران در زیست جهان من دارد وارد می‌شود، (وجود آمریکا با کنش‌های دیگران رقم خورده نه با کنش من، اما الان آمریکا هم در زیست جهان من هست)
آگاهی	حضور من در زیست جهان	شبیه علم حضوری ما (علم به گرسنگی در حین گرسنگی، نه تصویر ذهنی گرسنگی)
معنا	آن آگاهی‌ای است که تحت نمونه سازی‌ها قرار گرفته	پس از مواجهه با واقعیت، آن چیزی که در ذهن (و غالباً در نسبت با واژه‌هایی معین) مستقر می‌شود (مثلاً این واقعیت مقابل خود را به عنوان «دیوار» می‌فهمم).
معرفت	معنایی که عینی (بین‌الذهانی و کاملاً تعین یافته) و انتقال پذیر شده است و لذا می‌تواند برای دیگران درونی شود (خود معنا پدیده‌ای درونی شده بود؛ اما معرفت چیزی است که می‌تواند برای دیگران درونی شود)	همه آنچه در زبان با ادعای صدق، منتقل می‌شود (لذا کنوبلاخ اشکالی گرفت که آنها نتوانستند تعریف دقیقی از معرفت عرضه کند و شامل هر چیزی است که در زیست‌جهان ادعای معرفت بودن دارد و ادعای خود را صادق می‌داند ص ۲۲۸)

شمره مهم این تلقی این است که:

معرفت نه بر اساس مفاهیمی چون خرد، محرک ها، کسب اعتبار اجتماعی، مباحثه، توافق در قرارداد(پوپر)، بلکه براساس دیالکتیک «جامعه، واقعیت عینی و انسان» تبیین می‌شود.

- دیالکتیک ساخت اجتماعی واقعیت (معرفت)



بنابراین، روندهای ذیل ایجاد می‌شود:



البته دقت شود که اینها سه مرحله نیستند بلکه سه راس این مثلث، سه وجه یک واقعیت در هم تنیده‌اند و سه ضلع آن هم نه سه اقدام متمایز، بلکه نوعی وضعیت دیالکتیکی بین آنها برقرار است و همانند سه بعد یک جسم جدایی ناپذیرند و استقلالاً قابل انتزاع نیستند.

توضیح مراحل ساخت واقعیت

قبل از شروع بحث یک نکته‌ای را تذکر دهم و آن اینکه ابژه در مقابل سوژه در ادبیات غربی - خصوصاً بعد از کانت - غیر از عین در مقابل ذهن است. یک کلمه نومن داریم که در ادبیات فلسفی ما همانند «عین» (در مقابل ذهن) و شبیه «معلوم بالعرض» در ادبیات ماست. در مقابل نومن، فنومن (پدیدار) را داریم که خود این فنومن است که دو وجهه ابژه و سوژه دارد. اگر بخواهیم این دو را با ادبیات خودمان بیان کنیم سوژه چیزی شبیه نقش «عالم» را ایفا می‌کند و ابژه شبیه «معلوم بالذات» است و وقتی آنها می‌گویند امری ابژکتیو است به این توجه دارند نه به نومن. لذا تعبیر «عینی» نزد ما با تعبیر ابژکتیو یا بین‌الذهانی نزد آنها بسیار متفاوت است. لذا توجه داشته باشید که واقعیت و عینیتی که در اینجا از آن صحبت می‌شود ابژه است نه نومن (نومن، همچون توده مبهمی است - قبلاً گفتیم همچون هیولی است - که اصلاً دست نیافتنی نیست و حتی نمی‌توان براحتی کلمه «هست» را بر آن اطلاق کرد).

- سیر عینی کردن معرفت^{۴۱}

- ۱- اثر آینه سان (مشاهده عمل خود از راه واکنش خود دیگر)
 - ۲- تعویض پذیر چشم اندازها (قرار دادن خود به جای دیگری ← تبدیل معنا به فرایند فهم دیگری)
(مرحله ۱+ مرحله ۲ + ذخیره ذهنی ← امکان ارتباط)
 - ۳- گفتگوی کنشی ساده
 - ۴- نسبت دادن نقش‌ها
(با پیدا کردن الگوی ثابت، نتیجه می‌شود:)
 - ۵- ایجاد نهاد و در نتیجه: جدا شدن الگو از ذهن تولید کنندگان و تبدیل آن به یک واقعیت عینی (انتظاری که در دیگران ایجاد می‌کند)
- توضیح این مراحل:

بیرونی کردن چگونه می‌خواهد عینی بشود؟ بوا سطره اثر آینه سان (مشاهده عمل خود از راه واکنش

۴۱. آگاهی با معرفت، با این نمونه سازی‌ها در هم تنیده می‌شود. یعنی توجه من، همین که توجه کردم شما را هم یک انسان می‌بینم و در حالی که توجه‌ام به شماست در حالی که آن هم در تیررس چشم من هست، نه صرف تیررس چشم من، همین که به آن توجه کردم، مثلاً دیوار شد، فاصله‌ای بین این دو نمی‌آید، یعنی این توجه بوده که خود به خود این را دیوار کرد، یعنی این زیست جهان فرد است که بلافاصله معرفت می‌سازد. این نیست که بایستم یک کمی فکر کنم بگویم این چیست؟ یعنی اولین بار که در عالم این دیده می‌شود سریع قالب ساخته می‌شود.

دیگری) به مرور تعویض پذیری چشم اندازها ایجاد می شود. این اثر آینه سان به اضافه تعویض پذیری چشم اندازها به اضافه عنصر سومی به اسم ذخیره معرفتی، ما را به گفتگوی کنشی ساده توانا می سازد^{۴۲}.

بعد از گفتگوی کنشی ساده، به «نسبت دادن نقش ها» می رسیم، به مرور نقش ها شکل خود را در روابط ایجاد شده، پیدا می کنند، هم کنش های چند و ضعی و هم کنش های تک و ضعی ایجاد می شود؛ در ادامه نیز با تثبیت نقش هاست که نهاد ایجاد می شود. اینگونه است که فرایند عینی کردن به واقعیت ختم می شود و نهادهایی مانند دانشگاه و معلم و... شکل می گیرند. بیرونی کردن که اولین گام بود حالا در عنوانی به اسم دانشگاه، عینی شد؛ دانشگاه در ذهن شخص خاصی نیست بلکه حقیقتی مستقل است از تک تک ذهنها.

نهادهای: بنایی از کنش هایند که به صورت معرفت عملی از نسلی به نسل بعد انتقال می یابند.

چون نهادینه شدن در جریان کنش متقابل کنشگران حاصل می شود. اعتبار عینی این معانی که ذهنی ساخته شده اند به شکل اجتماعی عینیت یافته و عمدتاً از طریق زبان اشاعه به صورت ذخیره معرفتی انباشته می شود.

مشروعیت و سطوح آن

مشروعیت در این ادبیات به معنای پذیرش شرعی نیست بلکه نوعی درونی کردن و عینی کردن است که با ایجاد اولیه آغاز شده و در عینی شدن و پذیرش اجتماعی به غایت می رسد. مثال ملموس آن مثلاً اولین کسی است که مهدکودک را ایجاد کرد: در ابتدا ذهن یک نفر شکل گرفت بعد او این را جامعه عمل پوشاند بعد کم کم مورد پذیرش دیگران قرار گرفته و هویتی می یابد تا جایی که بعد از پذیرش اجتماعی، حتی شخص موسس آن نیز در تغییر آن ناتوان می شود، چرا که مردم آن هویت شکل گرفته ی مشروع شده را می پذیرند، نه تغییر نظر شخص پایه گذار را.

- سطوح مشروعیت

مشروعیت نهادها، درجاتی دارد

- (نظام عینتی های زبانی تجارب انسانی) اولین سطح آن «سطح زبانی» است. سطح زبانی آن جاست که گفته می شود پدر، برادر، معلم، این اولین گام نهاد سازی است،

- (شکل های اولیه اصول نظری) نمونه واضح و تخصصی آن «ضرب المثل» است. ضرب المثل یک قاعده را نهادینه می کند.

- (نظریه های آشکارا مشروعیت یافته) سطح بالاتر می شود «نظریه».

- (سنت های کلان و مجمل؛ شاید ترجمه بهتر این است که بگوییم «کلّیت های سنتی») زمینه را برای

سازگاری مناطق معنایی فراهم می کند به نظم نهادینه شده جنبه متعالی می دهد. مثل خدا، مثل نمادهای متعالی

است که به همه چیزها معنا می‌دهد.

در میان انواع معرفت، تعبیرهای نمادین (واقعیت‌های نمادین) اهمیت خاص دارند به‌خاطر ارتباط نزدیک با ساختارهای نهادینه شده.

نهادهای اجتماعی، موسسات انتقال معرفت خاص‌اند. (معرفت خاص درباره واقعیت‌های نمادین به نمایندگان آن معرفت خاص نیاز دارد).

بعد از آنکه نهادها شکل گرفت، باید مؤسسه‌های اجتماعی برای انتقال مفاهیم مد نظر تاسیس شده و ادامه حیات یابند تا دائماً آن معرفت را به بقیه منتقل نمایند. دقت شود، وقتی که جامعه تخصصی می‌شود، معرفت نیز تخصصی می‌شود، به تعبیر دیگر نهادها تخصصی می‌شوند. بنابراین باید هر نهادی یک نماینده خاص داشته باشد که معرفت‌اشرا منتقل کند، بنابراین طبقات مختلف اجتماعی شکل می‌گیرد.

فرضاً اساتید دانشگاه با نظریه سازی، دانشگاه را نگه می‌دارند، و به نسل بعدی منتقل می‌کنند، کشیش کارش این است که دین را منتقل کند. این روند درونی سازی است.

- جوامع ساده و پیچیده

از نکاتی دیگر که باید به آن دقت شود این است که جوامع را به دو دسته ساده و پیچیده تقسیم می‌کنند. جوامع ساده جوامعی است که:

- تقسیم معرفت در آن نیست، و معرفت‌های عمومی یکسان است؛ معرفتی که افراد نیز به یکدیگر منتقل می‌کنند یکسان است، برای همین، همه چیز کاملاً واضح و روشن است.
- خصوصیت دیگر آن، این است که هر کس یک نقش بیشتر پیدا نمی‌کند. دهقان، در همه کارهایش دهقان است، وقتی هم می‌رود نانوايي باز دهقان است. یعنی یک شخص همه جا تک‌نقش خودش را همراه دارد. پس جوامع ساده هویتی کاملاً آشکار به افراد می‌دهند
- در این جامعه اگر کسی معرفت اختصاصی دارد، به خاطر عوامل زیستی است نه عوامل معرفتی، در این جامعه ساده، مثلاً زن‌ها اگر مطالب خاصی می‌دانند که مردها نمی‌دانند به خاطر فیزیولوژی بدنشان است؛ اگر پیرمردها تجارب بیشتری دارند، به خاطر این است که عمر بیشتری کرده‌اند لذا دانسته‌هایی می‌دانند که دیگران نمی‌دانند، کاملاً عوامل زیستی تعیین کننده است،
- در جوامع بسیط، معرفت، شکل محرمانه پیدا می‌کند و مهم است و انسان‌هایی که معرفت محرمانه دارند، فرضاً کاهن‌ها، یک طبقه خاص درست می‌کنند و کسی نمی‌داند چه کار دارد می‌کند.

اما وقتی جامعه مدرن شد در واقع موجودی معرفت زیاد شده است؛ این موجب شد که تقسیم بندی پیچیده

- و تخصصی (سازمان یافتگی) پیدا شود و طبقات بر اساس معرفت تخصصی خود پیدا شدند.
- در این جوامع یک شخص می‌تواند نقش‌های متکثر داشته باشد. در جوامع مدرن روندهای انتقال متعارض معرفت شکل می‌گیرد و فرد نقش‌های گوناگون می‌پذیرد (فاصله نقش)
 - وقتی نقش متکثر شد، هویت تخصصی ایجاد شده و معرفت‌های متکثر ایجاد شده، جامعه را نیز کثرت‌گرا می‌کند.
 - در جامعه مدرن، عوامل زیستی هویت‌ها را تعیین نمی‌کند، عوامل معرفتی هویت را تعیین می‌کند، من با این که در چه فضاهای معرفتی هستم هویتم رقم می‌خورد.
 - در جامعه پیچیده، معرفت محرمانه، مهم نیست؛ معرفت در ست آن چیزی است که علی‌الاصول قابل بررسی در جامعه باشد. برای همین معرفت‌ها، همه عینی، Objective، هستند. لذا معرفت پزشکان چون قابلیت آزمایش دارد، مهم است. البته خود این نوع نگرش به معرفت نیز خود، اثر اجتماع است.
- بنابراین در جامعه بدوی که تقسیم معرفت، هویت انسان‌ها را رقم زده است، لذا معرفت یک گروه خاص، خود به خود آنها را برتر می‌کند و تبعیت خیلی جدی می‌شود. البته این از نقدهایی است که به فضای سنتی شده است. اما وقتی که این گروه صاحب معرفت خاص کنار رفت و معرفت تخصصی برای گروه‌های مختلف پیدا شد، گروه‌های مختلف متکثر پیدا می‌شود، آن وقت باید معرفت گروه‌ها علی‌الاصول قابل ارزیابی باشد، از این رو ست که در جوامع پیچیده، آنها که معرفت محرمانه دارند برای یک عده‌ای صرفاً جذابیت دارند، اما جایگاه عمومی اجتماعی ندارند. از این رو فضای پوزیتیویستی، به واسطه‌ی پذیرش جامعه پیچیده است، و گرنه در جامعه ساده بی‌معناست.^{۴۳}

- سیر درونی کردن

- درونی کردن در روند جامعه‌پذیری اولیه و ثانوی و نیز روندهای کنش متقابل پیوسته با آن رخ می‌دهد. جامعه‌پذیری اولیه یعنی گذر از دیگری مشخص به دیگری تعمیم یافته که ثمره آن تثبیت تصور از واقعیت عینی در آگاهی است؛ آن وقتی که شخص در بچگی تربیت می‌شود، درونی می‌شود.
- جامعه‌پذیری ثانوی (مصنوعی‌تر و آسیب‌پذیرتر) هنگامی است که شخص معرفت‌های تخصصی را می‌خواهد یاد بگیرد. آن چه که محصول جامعه‌پذیری ثانویه است واقعیت ذهنی است، تئوری و فرضیات است، فلذا در حوزه جامعه‌پذیری ثانویه، سیلان و تغییرات بیشتر است؛ چرا که همواره در معرض تهدیدها و

البته این که واقعا در دوره اسلام این طوری رخ داد یا درگیری مهم ائمه با جریان‌های حکومتی این بود که معرفت محرمانه نشود؟! ائمه مجتهد پروری کردند، لذا بحث قابل تاملی است. ۴۳

شبهات است و بنابراین محتاج تصویب دیگران و نیازمند نیروی واقعیت ساز گفتگو و زبان مشترک است. البته این نکته در عین حالی که معد است می تواند موجب تغییر دستگاه مشروعیت نیز بشود!

جامعه پذیری ثانوی که متکثر می شود، هویت مهم می شود، هویت، محصول جامعه پذیری اولیه و جامعه پذیری ثانویه است. این معرفت ها چون برای افراد متفاوت است لذا شخصیت افراد متفاوت بوده و مهمتر آنکه این شخصیت اساساً محصول جامعه است، پس فردیتی باقی نمی ماند!!! یعنی ساخت اجتماعی واقعیت، حتی «من» را می سازد. بنابراین، انسان، معرفت، جامعه، واقعیت، همه اش یکی شد.

مثلی که گفته شد، با ساخته شدن هویت شخصی به شکل سحرآمیزی بسته می شود. فلذا همه واقعیت ها برساخته های اجتماعی اند، برساخته هایی در هم تنیده.

- سازنده واقعیت کیست؟

با تفاسیر گفته شده این مباحث با مشکلی روش شناختی روبرو است؛ چه کسی سازنده واقعیت اجتماعی است؟ این واقعیت از کجا بوجود آمد؟ به تعبیر دیگر خود واقعیت اجتماعی، خودش ایجاد شده است؟ یا جامعه شناس به این نحو ارائه داده است؟ به تعبیر بهتر اگر تمام واقعیت یک برساخته است، برگر و لاکمن کجایند؟ برگر و لاکمن داخل واقعیتند یا از بیرون ایستاده و به ما گزارش می دهند که واقعیت این گونه است؟

در جواب گفته شده که جامعه شناسی معرفت از ابزار علم مدرن استفاده می کند، اگر چه خود علم مدرن هم یک برساخته است. چراکه مهم ترین خاصیت علم، انعکاس خودش است. برای همین مشکل حل می شود!!! جهان علم مدرن، جهانی است که معرفت اشهمواره در صدد بازتاب خود است، چون علم مدرن اساساً می خواهد به خود بیندیشد، خود را توجه کند، پس اشکال وارد نیست. دین بر اساس توتم و تابو می ساخت، لکن علم مدرن آن جایی است که از همه چیز خودش را آزاد می کند.

اما به نظر می رسد این فقط همان خودبزرگ بینی علم مدرن است! و هذا اول الکلام، که انشاءالله در جلسات بعد بررسی خواهیم کرد.

جلسه ۱۱: مروری انتقادی بر جریان غربی

جلسه دوازدهم درس جامعه شناسی معرفت:

مرور اجمالی مباحث ارائه شده از اول ترم:

مرور مساله در طی سه بحث

۱. تاریخچه مسأله؟

۲. چیستی مساله؟

۳. روند طی شده دانشمندان (طی سه گام)

۴. سخن اصلی دانشمندان این حوزه

*

۱. تاریخچه مساله: از زمان دکارت

۲. چیستی مساله: ارتباط بین سه واژه:

۱. انسان

۲. معرفت

۳. واقعیت / توصیح: آیا انسان از طریق معرفت به واقعیت می رسد یا خیر؟

* یک اصل مقبول: برخی از اندوخته های معرفتی ما محصول تلفیق های اجتماعی است اما پر رنگ شدن آن به

این مسأله دامن زد که

۱. آیا اساسا معرفت یک برساخته اجتماعی است؟

۲. آیا اصل معرفت می تواند خصلت اجتماعی داشته باشد؟

۳. اگر می توان، این خصلت چه مقدار در هویت معرفت نقش دارد؟

۴. اگر نقش دارد، اصلا چیزی از معرفت در ما مانده، و وجود داشته و یا برساخته محض است.

۵. آیا معرفت های ما اینگونه است (باتوجه به اینکه معرفت بخواهد ما را به واقعیت برساند) آیا واقعیت هم یک برساخته اجتماعی است؟ آیا واقعیت را هم جامعه درست کرد؟ تا جایی که حتی اجتماع هم برساخته شد تا جایی که

مرزی بین معرفت و جامعه باقی نمانده باشد. حتی بین معرفت، واقعیت و جامعه سه چیز نداشته باشیم.

۳. روند طی شده دانشمندان طی سه گام:

سه گام

۱. جریان روشنگری

۲. جریان تاریخی گری

۳. جامعه شناسی معرفت

روشنگری: کنت: دین یک نظام معرفتی است یک نظام معرفتی بر ساخته است، که نه تنها بر ساخته بلکه غرض آلود (توسط کشیشان) بوده. وی میگوید: این را کنار بگذاریم و علم را به جای آن بگذاریم (علم مطلق)

۲. تاریخی گری: دیلتای: علم انسانی به غیر از علم طبیعی نیست. تاریخ بشر محصول تحولات روحی بشر است، علوم انسانی را هم باید کنار گذاشت. علم فقط علوم طبیعی است.

نکته: در قدم اول دین کنار زده شد و در قدم دوم علوم انسانی جامعه شناسی معرفت: حتی علوم طبیعی و طبیعت به عنوان یک واقعیت مانده بود که این ها این را هم کنار زدند.

نکته فرعی: معضل مهم ابتلا شده این ها،

۱. معرفت بر ساخته اجتماعی است

۲. واقعیت بر ساخته اجتماعی است

اما اصل معضل این ها:

تعدادی از معرفت های ما و برخی از واقعیت های ما نیز بر ساخته اند، مثل دانشگاه که اگر انسان نباشد دانشگاه هم نیست، اما معضل مهم این است که اساسا وقتی این همه بر ساخته می بینیم.

اصلا چیزی باقی ماند یا خیر؟؟ / اصلا مرز بر ساخته و واقعیت چیست؟ مرز بین بر ساخته و معرفت؟
دو روش برای حل مسأله

۱. شهید مطهری:  ادراکات دو نوع است:

الف) اعتباری

ب) حقیقی

حرف های این ها همه در مورد ادراکات اعتباری است. در این صورت باید یک فکری نمود

تحلیل: اصل سخن قوی اما دارای اشکال مثلا فقه و اخلاق هم باید اعتباری باشد؟! (مقدمه مقاله ششم، اصول

فلسفه ...)

۲- حل دوم: اجتماعی بودن در ذات معرفت وارد میشود اما در حال وارد شدن، معرفت را از واقع نمایی نیندازد، مرحوم مطهری در ادامه تقریباً قائل به این می‌شوند، چرا که ما فطرت داریم و فطرت مشترک که یک جاهایی یکسان عمل می‌کنند و وقتی جامعه بسازد، این جامعه و آن جامعه یکی است. یک جواب دیگر در حل این مسأله می‌باشد، و آن جواب رب العالمین می‌باشد. چرا که همه و آنچه اتفاق می‌افتد در علم خداوند هست و از طرفی طبق سنت الهی، علی و معلولی است.

بحث سوم

روشنگران: دین بر ساخته اجتماعی که علم به جای آن باید بیاید، که خاصیت تجربی، عقلانی و منطقی دارد در همین جا جریان ضد روشنگری پیش آمد مانند فروید که گفتند اساساً انسان منطقی نیست بلکه تحت تأثیر محرکات می‌باشد. مارکس گفت انسان منطقی است اما منطبق مادی دارد، یعنی تابع تغییرات ابزار و تولید می‌باشد. شالوده عقل و منطق در افق غریزه و ماتریالیست معرفی شد اما یک جریان فرانسوی داریم و یک جریان آلمانی:

فرانسوی: دورکیم ← معرفت محصول باز نمودهای آگاهی جمعی است (روح جمعی). به بیان ساده، ساختار اجتماعی معرفت را رقم می‌زند (ساختارگرا) آلمانی‌ها: هم روح را گرفتند و هم ساختار را. زیمل گفت جامعه محصول کنش متقابل می‌باشد. حتی معرفت نیز محصول کنش متقابل می‌باشد.

البته او یک نکته ای گفت که نمی‌شود از روح جمعی فرار کرد و آن تراژدی فرهنگی بود، که یک روح ذهنی داریم و یک روح جمعی داریم که بیرون است که بر من و روح ذهنی من تأثیر می‌گذارد. و بر: دین به عنوان یک نظام معرفتی یک واقعیت اجتماعی می‌سازد که شد نظام سرمایه داری، آن نظام سرمایه داری با عقلانیت ابزاری خود یک قفس آهنین ساخت که اجازه فکر به آن‌ها نمی‌دهد، پس علوم محصول جامعه می‌باشد.

مید: سنگ بنای معرفت و جامعه هر دو کنش متقابل می‌باشد، اما کنش متقابل نمادین، یعنی معرفت همان کنش به تعویق افتاده است.

شلر: بین علم و فلسفه فرقی نیست و هر کدام از این یک نظام معرفتی است با یک نظام معرفتی خاص.

مانه‌ایم: سخن شلر را گرفت ولی گفت نظام معرفتی و ساختاری یکی نیست بلکه انسان وابسته به وضعیت (طبقه) است، اگر غیر خودش را نبیند محصول ایدئولوژی می‌شود و اگر بتواند کور نشود (غیر خودش هست) می‌شود چشم اندازی یعنی هر کس از چشم انداز خودش نگاه می‌کند، پس هر کسی از ظن خود...
انتقادی: تکرار همان حرف‌ها: علم مدرن در خصوص سرمایه داری همان کاری را می‌کند که دین در خدمت کشیش می‌کرد؛ یعنی تولید و ایجاد معرفت با ساختار اجتماعی و انسان را ابژه خود کردن.
راه علاج: راه علاج دیالکتیک است، یعنی نقد بدون آرمان بلکه با تکیه بر وضع موجود. بدون وضع مطلوب واقعی، بدون هدف ارزشی.

هوسرل: به هیچ کدام تن نداد و گفت می‌توانیم به معرفت برسیم، یک آگاهی ناب در زیست جهان می‌باشد و من چون در زیست جهان هستم می‌توانم به معرفت برسیم.
شورتس: این زیست جهان بر ساخته اجتماعی است و معرفت هم محصول کنش است.
برگر و لاکمن: اگر معرفت زیست جهان محصول کنش است پس بر ساخته کنش ماست. پس واقعیت عینی محصول معرفت ماست اجتماع هم محصول معرفت و معرفت هم محصول زندگی اجتماعی می‌باشد.

یکی از بحث‌های خوبی که در کلاس ۲ مطرح شد توجه عمیق به معنای واقعیت و وجود است. نکته بحث این است که وقتی می‌گوییم «جامعه» واقعیت (یا وجود) دارد دقیقاً از این دو کلمه چه چیزی را اراده می‌کنیم. وقتی می‌گوییم مثلاً «دانشگاه» یک واقعیت برساخته است، آیا پارادوکسیکال سخن می‌گوییم (واقعیت است یعنی موجود است و برساخته است یعنی در ذهن است) یا معنای خاصی از واقعیت اراده کرده ایم؟
دعوای قبول یا عدم قبول اصالت جامعه (بین شهید مطهری و استاد مصباح یزدی) هم ظاهراً به همین برمی‌گردد. استاد مصباح تصویری از وحدت در عین کثرت (که هم وحدت حقیقی باشد و هم کثرت، یعنی هم وحدت واقعا موجود باشد و هم کثرت) ندارند و لذا منکر اصالت جامعه اند (هر دو در اصالت فرد توافق دارند بحث این است که آیا جامعه هم اصالت دارد؟)

یک مثال: هم من یک موجود هستم و هم تک تک سلولهای بدنم موجود هستند. از من من، موجود اصلی منم و از منظر آن سلولها موجود اصلی آن سلولها هستند و «من» یک امر انتزاعی است. هر دو واقعیت داریم و موجودیم.

توجه شود که ملاک موجودیت را ذی‌ال‌اثر بودن دانسته اند و و فرق جمع جبری با جایی که موجود جدید حاصل می‌شود این دانسته اند که آیا این مجموع از اثری علاوه بر جمع جبری تک تک اجزایش بهره مند است؟ اگر این ضابطه را بپذیریم سهولت می‌توان نشان داد که جامعه (و هر پدیده اجتماعی: مثلا دانشگاه) اثری غیر از جمع جبری اثرات تک تک اعضا (اجزا)یش دارد. اما نکته مهمی که از آن غفلت می‌شود خروج از افق ماتریالیسم است. برای تسهیل مطلب نکته ای عرض می‌شود:

موجود «مجرد» یعنی چه؟ خصوصا اگر دقت کنیم که آنچه از این مفهوم داریم فقط یک مفهوم سلبی است: مجرد = موجودی که مادی نیست. متکلمین تنها مجرد عالم را خدا می‌دانستند و اینکه فلاسفه عقول را هم به عنوان موجودات مجردی غیر از خدا مطرح کردند یک شاهکار بود برای باز کردن معنای ایجابی مجرد اما به نظر می‌رسد چندان موفق نبودند زیرا گویی خدا از جنس عقول می‌شود! (البته نوعی نیمه مجرد هنوز در فضای مشایی وجود دارد که چون تماما مجرد نیست در بحث حاضر فایده ای ندارد مانند نفس که ذاتش را مجرد و فعلش را مادی می‌دانند)

به هر حال شیخ اشراق بحث را یک گام جلو برد و نشان داد که حتی اگر در باره خدا قائل به تنزیه محض شویم باز در حوزه مجردات تامه دو دسته قابل تمایز است: عقول عرضی و عقول طولی. در فضای صدرایی دیگر کاملا واضح شده بود که در عالم غیر مادی (که اسمش را عالم مجردات می‌گذاریم) لااقل عالم مثال را از عالم عقل می‌توان جدا کرد. پس تا اینجا به این مرحله رسیدیم که وقتی گفتیم مجرد فقط موجوداتی از جنس عقول قائل نیستیم.

اما این مطلب هنوز جای بسط دارد. آیا واقعا کلی طبیعی همان کلی سعی است؟ آیا طبایع کلیه واقعیت ندارند؟ و واقعیتشان از جنس واقعیت عقول است؟ (بحث اوسعیت نفس الامر از وجود) نکته مهم این است که کلمه «موجود مجرد» هنوز با مفهوم سلبی‌اشبیشتر شناخته می‌شود تا مفهوم ایجابی؛ یعنی به نظر می‌رسد هنوز حوزه های واقعیت موجود کاملا متمایز غیرمادی میتوان یافت که نه از جنس عقولند و نه از جنس عالم مثال. به نظر می‌رسد واقعیت جامعه و پدیده های اجتماعی از این دسته باشند. اینها واقعیت دارند و وجود دارند زیرا اثر مستقل از اثر اجزای خود دارند و واقعیت و وجودشان مادی و فیزیکی هم نیست؛ پس با تسامح می‌توان گفت مجرد است؛ اما نه مجردی که منحصر در عقل و مثال و خدا باشد. نمونه بارزش دورکیم است که قائل به روح جمعی است در حالی که به وضوح ماتریالیست است و عوالم فوق طبیعت را با توتم و تابو

توضیح می‌دهد. این روح جمعی را اثبات می‌کند که واقعیت دارد زیرا آثار دارد اما چگونه واقعیتهای؟ امثال زیمبل و وبر کوشیدند این روح جمعی را کنار بگذارند و کنش را جایگزین کنند برای توضیح پدیده‌های اجتماعی، اما آنها هم عملاً واقعیتهای به نام «معنا» را در کنش پیرنگ کردند که واقعیت دارد ولی از جنس واقعیتهای ماورای طبیعت (عوالمی همچون عالم مثال و عقل و ...) نیست و البته در توضیح واقعیت معنا دچار چه تکلفاتی شدند تا کار به تئوری ساخت اجتماعی واقعیت رسید که اینها را کاملاً برساخته معرفی کرد؛ اما آیا معرفی آنها به عنوان برساخته از واقعیت ذوالاثر بودن آنها می‌کاهد؟

می‌توان همه اینها را واقعیت مجرد دانست اما باید بتوانیم این حوزه‌های دیگر از واقعیت را که از جنس مجرداتی که تاکنون می‌شناختیم نیستند متمایز کرد. به نظر می‌سد این مطلب هم از گیرهای فلسفه ماست و هم از از گیرهای جامعه‌شناسی به ویژه جامعه‌شناسی معرفت.

جلسه ۱۲: تحلیل انسان در افق کنش و فراتر از کنش

در آغاز بحث باید اول از همه سیر بحث مشخص بشود. باید اول راه‌های طی شده درباره مسائل پیش آمده در حوزه علم و معرفت انسان مطرح بشود تا طبق این سیر بتوان نظریاتی در این حوزه بیان داشت.

مسئله‌ای که مطرح بود، نسبت بین "معرفت، واقعیت، جامعه و انسان" بود. در معرفت‌شناسی بحث بر سر سه گانه «معرفت، واقعیت و انسان» بود. کاری که اینان کردند این بود که جامعه را به اینها اضافه کردند و در آخر همه این چهارتا یکی شدند:

معرفت و انسان در افق کنش یکی شدند. (انسان بوسیله کنش فهمیده می‌شد و و حقیقت انسان به کنش او بود؛ معرفت هم محصول کنش بود، کنش به تعویق افتاده‌ی مید، یا کنش در حال انجام شوتس)

جامعه هم محصول این کنش متقابل شد (فرهنگ عینی زیمل، به جای روح جمعی دورکیم نشست)

واقعیت هم شد برساخته زبانی جامعه (همان فرایند عینی کردن که در برگر و لاکن بیان شد). آیا ما همین تلقی را قبول داریم؟ برای حل این مسائل باید هر کدام از اینها را یک بازخوانی جدیدی بکنیم. ببینم این واقعیت‌ها در چه افقی تحلیل می‌شود؟

سیر بحث

برای همین منظور سیر بحث به ترتیب زیر می‌باشد:

۱. انسان یعنی چی؟ آیا اولاً حقیقت انسان را باید در سطح کنش تحلیل کرد و همه ابعاد وجودی او را به سطح کنش فروکاست یا ابعاد متعالی‌تری هم دارد که حتی کنش را هم باید در آن سطح تحلیل کنیم؟ و ثانیاً آیا تحلیل ما از کنش همین تحلیلی است که ارائه شد، یا در افق تحلیل کنش می‌توانیم تحلیل دیگری داشته باشیم؟
۲. از واقعیت یا واقعی چه معانی مد نظر است؟ که به تبع آن، معرفت (که علم به واقعیت است) و جامعه (که آن را واقعی می‌دانیم) چه معنایی پیدا می‌کند؟

۳. معرفت یعنی چه؟ البته معرفت در نسبت با زبان. آیا می‌توان سه حوزه علم حضوری (شهود و تجربه)، علم حصولی (استدلال) و زبان (علم قابل انتقال، نشانه) را از هم متمایز کرد؟ آیا زبان یک قرارداد ساده است؟ اساساً «وضع» و «نشانه غیر طبیعی» چگونه ممکن است؟ جایگاه و حقیقت معنا چیست؟ آیا تحلیلهای غربی از «معنا» واقعا تحلیل است یا صورت مساله را پاک کرده است؟

۴. جامعه یعنی چه؟ (به ویژه جامعه در نسبت با معرفت) یعنی واقعیت جامعه از چه سنخ واقعیاتی است؟ و وقتی می‌گوییم معرفت حیثیت اجتماعی دارد، یعنی چه دارد؟ (چگونه من به همان چیزی علم پیدا می‌کنم که دیگری هم به همان علم پیدا می‌کند؟) آیا جامعه یک برساخت محض است؟ اصلا برساخت بودن چه معنایی دارد؟ آن هم برساخت بین‌الذهانی؟ آیا یعنی در ذهن افراد به نحو جداگانه؟ یا جامعه یک واقعیت برتر (یا معرفت برتر) که من و دیگری در آن متحد می‌شویم؟

نکته: این چهار محور بحث در واقع افق‌های نقد است که می‌توان از مجرای آن ورود پیدا کرد به بحث؛ البته چون در این زمینه‌ها از منظر ما ندیده‌ام کسی چیزی گفته باشد، اذعان دارم که بحث بشدت خام می‌باشد.

۱) انسان

مقدمه

ابتدا ببینید غربی‌ها چکار کردند؟ در فضای غربی خواستند انسان را تحلیل کنند. این تحلیل از انسان در کشورهای اروپایی در فضای تفکر پوزیتیویستی بود و در کشورهای آمریکایی در فضای تفکر پراگماتیسم بود که این دو تا نحله یک نگاه رفتارگرایانه از انسان داشتند؛ یعنی انسان همین رفتارها است. در واقع، در انسان ما یک افق داریم به نام رفتار، آنها می‌خواستند که همه حقیقت انسان را در افق رفتار توضیح بدهند. این در مکتب پوزیتیویستی خیلی واضح است مثلا در علوم طبیعی، هر امر فیزیکی رفتار دارد، گفتند علوم انسانی هم همین طور است: انسان هم رفتار دارد. پس همانطور که علوم طبیعی را مشاهده می‌کنی باید به همان روش رفتار انسان هم مشاهده کنی.

اینجا به یک معنا وبر و کل جریان تفسیری آمد و سطح بحث را یک پله بالاتر برد. البته کولی و مید هم در این مسئله نقش داشتند. امثال وبر تاکید کردند رفتار انسانی تفاوت جدی با رفتار حیوانات دارد. آنها مفهوم کنش را وارد کردند. کنش یعنی «رفتار + معنا». در واقع عنصر معنا را در رفتار وارد کردند. سطح تحلیل آنها از انسان و رفتارهای انسانی متفاوت شد از رفتار به معنای پوزیتویستی محض. اگرچه وبر به یک معنا پوزیتویست بود اما پوزیتویست تفسیری بود یعنی می گفت ما می خواهیم رفتار با معنا را تفسیر کنیم نه رفتار خشک و خالی. متنها خود وبر نرفت به سراغ تحلیل حقیقت این عنصر بسیار مهم یعنی «معنا». سؤال اصلی این است که معنا چیست؟ خود وبر این مسئله را باز نکرد. به نظر می رسد اولین کسی که در این فضا این مسئله (یعنی معنا چیست) را خوب باز کرد هربرت مید بود. هربرت مید آمد با نظریه کنش متقابل نمادین (البته کنش متقابل را زمیل هم گفت اما مید نمادین را اضافه کرد) تا حقیقت معنایی که به رفتار اضافه شده را در افق ماتریالیستی تبیین کند. «نمادین» چه مفهومی به «کنش متقابل» اضافه کرد؟ این نمادین آمد معنا را شرح داد. شرح از جنس نظرگاه فلسفی. این گام گام مهمی است (که بعدا خواهیم گفت که شاید از همینجا بتوانیم از اینها جدا شویم)

دقت کنید که شما در عرصه کنش و معنا با چه واقعیتی مواجه هستید؟ با عالمی که از جنس واقعیت رفتار نیست. از جنس عالم فیزیکی نیست. از جنس عالم فیزیکی نیست یعنی چه؟ تمام عظمت این آدمها (امثال مید و ...) این بود که بگویند معنا هم از جنس عالم فیزیکی است. مید آمد از معرفت بدنی شروع کرد به ژست رسید و از ژست رفت سراغ نماد. در واقع اینها را در ادامه هم قرار داد، و بدین ترتیب توانست معنا را به نوعی پیچیدگی در رفتار فروبکاهد. معرفت بدنی که کاملاً از جنس رفتار و فیزیکی است، ژست هم همین طور، لذا محرک و پاسخ در حیوانات هم داریم و به نحو فیزیکی شرح داده می شود؛ اما نماد چطور؟ اینجاست که می توان مچ اینها را گرفت:

در ژست حضور فیزیکی شرط است اما در نماد حضور فیزیکی شرط نیست. این چالش مهمی است در مقابل اینها. شما آمدید واقعیتی به نام معنا را شرح بدهید: در معنا قوام آن به این است که بدون حضور شخص قابل رسیدن است (در افق معنا می گویم) یعنی مید فهمید که جنس معنا بیش از جنس ژست است؛ اما سعی کرد بگوید ادامه همان است؛ یعنی شما یک رفتار ساده دارید، رفتاری که تبدیل می شود به محرک پاسخ، بعد تبدیل می شود به ژست، و بعد این ژست تبدیل می شود به

نماد. اما مساله همینجاست: این که تبدیل شد به نماد، در این تبدیل چه اتفاقی افتاد؟ یعنی اینکه در این نماد یک کارکردی وجود دارد که بدون اینکه شما حضور داشته باشید خودش را نشان می‌دهد. در ژست شما با تکان دادن دست باعث ترسیدن دیگری می‌شود اما در نماد (مثل علائم راهنمای و رانندگی) بدون اینکه شخصی حاضر باشد (دلالت طبیعی‌ای در کار باشد) دارد معنایی را به ما منتقل می‌کند و البته همین فرق مهم انسان و غیرانسان است؛ حیوانات ژست دارند اما نماد ندارند؛ و شما باید این نماد را که ویژگی خاص انسان و متمایز کننده انسان از حیوانات است شرح می‌دادید. پس مسئله حل نشده است، چرا حل نشده است؟ چون شما یک واقعیتی در عالم پیدا کردی که این واقعیت فیزیکی نیست ولی شما می‌خواهید فیزیکی آن را شرح بدهید اما این شرح جواب نمی‌دهد چون در عالم فیزیکی حتما باید در مقابل هم باشید تا اثر رخ بدهد (فرق مهم نماد با ژست این است که در ژست حتما باید طرفینی که در حال انتقال پیام هستند به نحوی در قبال هم حضور فیزیکی داشته باشند (ولو در این حد که صوتشان به هم برسد) اما در نماد حضور نیاز نیست؛ مثل خط که من هم حضور نداشته باشم با خواندن خط معنی نوشته من را می‌فهمی بدون اینکه من با حرکات فیزیکی خودم بخوام معنا را به شما منتقل کنم)

با این مقدمه عرض می‌کنم که ما در دو تا افق می‌توانیم آنها را به چالش و نقد بکشانیم.

تحلیل آنها از انسان ابتدا در سطح رفتار بود بعد به سطح «کنش» ارتقا یافت و عنصر معنای درون رفتار هم جدی گرفته شد. اکنون من دو نقد در این مورد به آنها دارم

۱. آیا تحلیل انسان "نهایتا" در افق کنش انجام می‌شود؟

توضیح: فرق دورکیم با وبر و زیمل در این بود که می‌گفت افق تحلیل ما در رفتار تمام می‌شود اما وبر گفت رفتار پایین است، ما از رفتار بالاتر داریم و آن کنش است؛ که کنش، رفتار است به همراه معنا.

مسئله نقد: ما می‌گوییم که آیا حقیقت انسان در ساحت کنش تمام می‌شود یا سطح بالاتری از کنش هم داریم (توجه شود که این نقد از منظر علوم اجتماعی است نه یک بحث فلسفی محض)

۲. در تحلیل انسان در همین سطح کنش هم آیا تحلیل ما، همین مدلی است که نهایتا مید و شوتس و لاکمن و حداکثر هابرماس (که البته بحث هابرماس را نرسیدیم مطرح کنیم) ارائه

کرد یا می‌توانیم بر اساس میراث فکری‌ای که به ما رسیده است، از همین ساحت کنش
تحلیل دیگری نیز داشته باشیم؟ (این الگو هم از منظر انسان‌شناسی مطرح است)

الف. تحلیل انسان فراتر از کنش

نقد مواضع غربی (بحث سلبی)

از اینجا به بعد می‌خواهیم حرفهای خودمان را بزنیم. برای روشن شدن سیر بحث خوب است به
نکته‌ای اشاره کنم. این نکته را از اطلاعات عمومی یا فهم متعارف ما می‌خواهم شروع بکنم تا مطلب
با وضوح بهتری مشخص بشود.

در طبقه بندی ارسطویی به این شکل بود که از جسم شروع می‌شد بعد می‌شد نبات (نامی)،
حیوان (متحرک بالاراده و حساس)، انسان (ناطق)، که در واقع اینها به ترتیب ذاتیات انسان است
(جسم، نمو، تحرک بالاراده و حس، نطق)

شهید مطهری در کتاب هایش تفسیری دیگری از این مسئله می‌کند و این حرف را به یک معنا با
بحث‌های دینی گره می‌زند و به یک معنی با بحث‌های غربی گره می‌زند. یعنی که یک تفسیری ارائه
می‌دهد که کسی که بخواهد از این ادبیات استفاده کند و به نقد ادبیات غربی در این باب برود، یک
گام جلو می‌برد؛ یعنی ما را از ادبیات کاملاً یونانی در می‌آورد و توانایی ما را در قبال ادبیات علم
مدرن هم بیشتر می‌کند.

شهید مطهری در کتاب فطرت یک تقسیم بندی سه گانه انجام می‌دهد طبیعت - غریزه - فطرت.
آن مقدار که من می‌دانم غریزه کاملاً در فضای غربی به وجود آمده است در فضای سنتی ما وجود
نداشته است.

(یک نکته ظریفی اینجا است که مقداری پیچیده است که شاید در زیست‌شناسی خوانده باشید:
واقعا مرز نبات و حیوان چیست؟ ببینید آن طبقه بندی ارسطویی بر این اساس بود که نبات موجودی
است که برای رشد خودش نیاز نیست از جایش برود جای دیگر، حرکت نمی‌کند، در محل خودش
نیازهای خودش را تامین می‌کند. اما حیوان نیازهای بدنش تامین نمی‌شود مرتب از اینجا به آنجا
می‌رود معنی متحرک بالاراده این است. خوب در زیست‌شناسی این مرز کاملاً برداشته شد اولاً ما
تصور حرکت نکردن در نبات نداریم مخصوصاً اگر حرکت جوهری بگیریم که فضای فلسفی هم

وارد می‌شود در واقع ما نبات را متحرک بالاراده می‌دانیم. نبات رشد می‌کند و اگر مزاحمی در مسیر داشته باشد به سمتی می‌رود و می‌داند که غذا کجاست، آن سمتی که نور و غذا کمتر است رشد آن قسمت هم کمتر است. حتی در زیست‌شناسی جدید که هم بین گیاهان و حیوانات فرق می‌گذاشتند یک چیزی در وسط بود که نمی‌دانستند که به او بگویند گیاه یا حیوان، مثل عروس دریایی و برخی دیگر از حیوانات آبی که در یک دوره نباتند و در یک دوره حیوان!

شهید مطهری در ادبیات رایج خودش غالباً کلمه طبیعت را برای این مجموع جسم و نبات به کار می‌برد و کلمه غریزه را برای حیوانات به کار می‌برد. اما برداشت من این است که اگر می‌خواهیم طبیعت را به نبات بزنیم و غریزه را به حیوان، چندان راحت نیست و اگر طبیعت را به جسم برگردانیم و غریزه را به هم نبات و هم حیوان، بحث بهتر پیش می‌رود.

نقطه ضعف تکامل داروینی در حوزه انسان‌شناسی

اما این طبقه بندی شهید مطهری چه کمکی به ما می‌کند؟ این طبقه بندی یک دعوی مهم در فضای داروین را برای ما حل می‌کند. در تئوری داروین، داروین شرح می‌دهد که طبیعت چگونه در یک سیر زمانی به انسان می‌رسد؛ اما این مسئله دو تا گیر اساسی دارد؛ دو تا جایش چالش جدی دارد:

۱. حرکت از این جسم به تک سلولی، که اولین موجود زنده است، هیچ توجیهی ندارد. در زیست‌شناسی و شیمی مفهومی داریم به نام آنروپی. آنروپی بیانگر بی‌نظمی یک سیستم است و معتقدند هر سیستمی به صورت خودبخود یعنی بدون صرف انرژی میل دارد تا به سمت بی‌نظمی بیشتر یا آنروپی بیشتر میل نماید. آنروپی در فضای طبیعت (عالم جسم) همواره رو به ازدیاد بود، اما آنروپی موجود زنده همی‌شود منفی بود. اینها می‌گفتند یعنی چی. اساس عالم بر بی‌نظمی است اما در موجود زنده اساسش بر نظم است. در طبیعت همه چیز پخش می‌شود در حالی در موجود زنده پخش نمی‌شود جمع می‌شوند و جدا جدا می‌شوند کارکردها مستقل می‌شوند، تقسیم کار می‌شود که این چالشی که حل نشده که از موجودی که آنروپی آن مثبت است چطور ممکن است موجودی درآید که آنروپی آن منفی است؟ این همان مرحله‌ای است که ما می‌توانیم نام آن را تفاوت طبیعت و غریزه بنامیم.

۲. از انسان نئوآندرتال به انسان مدرن. در بحثهای آنتروپولوژی، «انسان ریخت»ها را به دو دسته میمون‌ها و انسان‌نماها؛ و انسان‌نماها را به دو دسته «بی‌دم‌جنگلی» (مانند گوریل و گیبون) و «خانواده انسان» و دسته اخیر را به دو دسته «انسان‌های منقرض شده» و «انسان کنونی» تقسیم می‌کنند. انسان دوره جدید را انسان مدرن هم می‌گویند، که سابقه‌اش حدود ۱۵ هزار سال است. پس سیر داروینی به میمون می‌رسد و بعد به انسان‌نماها و می‌رسند به موجودی که به لحاظ فیزیولوژی او را خانواده انسان می‌نامند. در نوع انسان که بحث می‌کنند، از انسان ماهر شروع می‌کنند که می‌گویند سابقه‌اش تا ۲ میلیون سال قبل است و این موجود تا انسان نئوآندرتال (که سابقه‌اش به حدود ۳۵ هزار سال می‌رسد) کاملاً در همان افق حیوان و غریزه رفتار می‌کند. آن چالش مهمی که عرض شد که نمی‌توانند حل کنند، این است: بحث نماد، و در واقع بحث تمدن - فرهنگ. مهمترین مسئله آنتروپولوژی این است که چرا جوامع انسانی متفاوت است؟ در حالی در هیچ جوامع حیوانی دیگری متفاوت نیست، البته تفاوتی که ناشی از فرهنگ است. شما در این سیر داروینی به تمام موجودات که نگاه می‌کنید جامعه هر موجودی از اول تا آخرش همچنان یک نواخت باقی مانده است. شما ممکن است در مورچه ۱۰ گونه پیدا کنی اما هر ۱۰ گونه آن کاملاً یک شکل و یکنواخت است؛ اما از زمانی که این انسان کنونی پا به عالم می‌گذارد وضعیت فرق می‌کند؛ جوامع انسانی بسیار متفاوت اند، بسیار متغیرند، با رفت و آمد در همدیگر به شکل دیگری در می‌آیند. این مسئله اول آنتروپولوژی هاست.

آنچه که خودشان پرهیاهو جلوه می‌دهند این است که فاصله انسان نئوآندرتال تا انسان کنونی (برای این فاصله ۲۰ هزار سال) توجیه ندارند و هنوز اینان حلقه را پیدا نکردند. اما این فاصله نکته مهمی دارد: اساساً آن دوره ماقبل تاریخ است، و این دوره، دوره تاریخ است.

تمام موجودات قبل از انسان کنونی، (چه به قول غربی‌ها انسان منقرض شده و چه سایر انسان‌نماها و حیوانات)، در درجه اول براساس غریزه عمل می‌کنند. غریزه می‌تواند ابزار بسازد، برخلاف تصویری که غربی‌ها دارند مطرح می‌کنند. ببینید شروع خانواده انسان را از انسان ماهر می‌گذارند؛ یعنی آن مسأله‌ای که برای انسان مطرح می‌کنند این است که انسان ابزار ساز است در واقع انسان ماهر، موجود ابزار ساز است. اما آیا فقط انسان، ابزار سازد؟ آیا سمور سد نمی‌سازد؟ کلاغ لانه‌های بسیار محکم و پیچیده می‌سازد، و در منزل یکی از اقوام ما، درختی افتاده بود که

دیده شد که کلاغ لانه‌اش را با سیم مفتول به درخت محکم کرده بود. موریانه آپارتمان می‌سازد! وقتی سمور سد می‌سازد تا آب را برای خانه‌اش کنترل کند مصداق استفاده از ابزار نیست؟ استفاده از ابزار، خاص انسان نیست. غریزه داشته باشی می‌توانی ابزار ساز هم بشوی.

پس ممیزه انسان چیست؟ (دقت کنید در همین فضای شواهد غربی صحبت می‌کنم، نه بر اساس آموزه‌های دینی). این است که انسان می‌تواند نماد داشته باشد، لذا فرهنگ و تمدن داشته باشد؛ لذا جوامع متفاوت داشته باشد بدون اینکه لزوماً فیزیولوژی‌اش تغییر کند. استفاده از نماد، یعنی بدون اینکه حضور داشته باشی می‌توانی مطلب خود را منتقل می‌کنی، یعنی زبان.

دقت کنید حیوانات علم دارند، حتی به نظر می‌رسد ذهن هم دارند (وقتی محرک و پاسخ عمل می‌کند یعنی تصور ذهنی از واقعه را نگه داشته) و علم خود را هم می‌تواند منتقل می‌کنند، اما فقط به نحو حضور فیزیکی؛ اما انسان می‌تواند علم خود را بدون حضور فیزیکی منتقل کند. من این طرف جهانم می‌توانم با آن طرف جهان ارتباط برقرار کنم، نه از طریق تلفن یا شبکه‌های مجازی، که این برای حیوان هم شدنی است؛ بلکه از طریق نوشته. انسان کنونی اولین موجودی است در عالم که با نماد، یعنی بدون اینکه هیچ گونه حضور فیزیکی و ارسال فیزیکی امواج صوتی و تصویری و ... در کار باشد، توانست علم و داشته‌های ذهنی خود را منتقل کند. شروع انسان، با انسان شکارچی نبود؛ حیوان هم شکارچی است. انسان از زمانی انسان شد که تعلیم بالقلم حاصل شد، اَلَّذِي عَلَّمَ بِالْقَلَمِ، عَلَّمَ الْإِنْسَانَ مَا لَمْ يَعْلَمْ " نماد حاصل شد، بیان حاصل شد " خَلَقَ الْإِنْسَانَ، عَلَّمَهُ الْبَيَانَ ". فرق مهم بیان با ژست در این است که بیان قراردادی است، بیان معنایی دارد که از لفظ جدا شده است، از ژست جدا شده است، دلالتش طبعی و غریزی نیست، در حیوانات تنها چیزی که داشتند، یا محصول غریزه بود یا تجارب رو در رو؛ حیوان تجارب نسل‌های قبلی را که خودشان را ندیده بود، نمی‌توانست بگیرد. اگر تجربه‌ای مانده بود حداکثر این بود که در ژن او تغییری رخ داده باشد، که باز به فیزیولوژی برمی‌گردد؛ اما انسان تنها موجودی است که نه فقط خودش تجربه می‌کند، بلکه تجارب دیگرانی را که هیچ گونه ارتباط فیزیکی با او ندارند، و اصلاً گاه زنده نیستند تا ارتباط فیزیکی برقرار کنند، هم دریافت می‌کند.

دقت کنید: اینکه حیوان ذهن ندارد یا علم و تعلیم و تعلم ذهنی ندارد؛ و ... ممکن است قابل دفاع نباشد. حتی می‌توان با استفاده از فرمول محرک و پاسخ عاداتی را در حیوان نهادینه کرد. اما

حتی یک شاهد وجود ندارد که حیوان بتواند بدون حضور فیزیکال بتواند مطلبی را منتقل کند و اصلاً مرز تاریخ و ماقبل تاریخ، به همین است. پس آمدن انسان یک پدیده جدید در عالم است که در فضای داروینی قابل توضیح نیست.

نکته مهم این است که چرا انسان می‌تواند نماد بسازد؟ آقای کنوبلاخ نکته‌های قابل تاملی دارد. ایشان در جایی می‌گوید: «این درست نیست که انتقال معرفت از راه نشانه‌ها را مانند «انتقال اطلاعات» [یعنی انتقال دیتا، شبیه آن چیزی که در کامپیوتر رخ می‌دهد] تصور کنیم» (ص ۲۲۴) بعد سه دلیل مهم می‌آورد که دومی محل بحث من است می‌گوید: «انتقال معرفت از راه نشانه‌ها مشروط به معرفت داشتن به نشانه‌ها و معانی آنهاست.» بعد در جای دیگری می‌گوید: «توان موجود در نشانه‌ها سبب می‌شود تا ارتباطات اجتماعی، از جمله زبان، پدیده‌هایی انتزاعی شوند، یعنی نیاز به وجود آن چیزی نداشته باشند که نشانه‌ها به آن اشاره دارد» (ص ۲۵۵) همین خیلی مهم است. تمام سؤال این است که این توان از کجا آمد؟ باید به صورت فیزیکال به ما شرح بدهید چون شما ماتریالیسم هستید. شما باید توضیح بدهید که توان موجود در نشانه‌ها از کجا آمد؟ شما تنها نشانه‌ای که بر مبنای منطق غربی می‌توانید به نحو فیزیکال توجیه کنید، ژست و ادا است. «توان موجود در نشانه» از کجا آمد؟ آیا یک امر فیزیکال درون نشانه‌ها هست؟ نشانه‌ها معنا را بدون ارتباط فیزیکال دارد منتقل می‌کند. یعنی این «معنی» که آقایان زیمل و وبر آوردند و آقای مید هم گفت «نمادین» است شاهد اصلی ما در قبال این رویکرد ماتریالیستی داروینی است که انسان را می‌خواهد فقط با غریزه و در حد حیوان شرح دهد. نمادین یعنی چی؟ یعنی بدون اینکه شما باشید معنا منتقل بشود- در واقع این مطلب قرآنی از شاهکارهای قرآن است (الَّذِي عَلَّمَ بِالْقَلَمِ، عَلَّمَ الْإِنْسَانَ مَا لَمْ يَعْلَمْ) اصلاً می‌دانی انسان چرا انسان شد؟ انسان از زمانی انسان شد که قلم وارد شد، بیان وارد شد، بیان به معنای خاص، نه صدا و نه صرف ارتباط صوتی. حیوانات صدا دارند ولی بیان ندارند؛ با صدا همدیگر را متوجه چیزی می‌کنند اما کاملاً حضور فیزیکال شرط است (حداکثر این است که فرکانس‌هایی را می‌فرستند که ما نمی‌شنویم، اما هرچه هست یک حضور فیزیکال است)، لذا دلالتش طبعی است. حتی در محرک و پاسخ هم یک دلالت طبعی در حیوان نهادینه می‌شود ولی دلالت وضعی این گونه نیست. به قول کنوبلاخ، نیازمند توان موجود در نشانه است. اینکه لفظ با معنا هیچ ارتباط طبیعی ندارد و فقط با پیوند ما این ارتباط برقرار

می‌شود. این ارتباط در کجای آن صوت است؟ نماد، غیر طبیعی است وضعی است. فرق نماد با حوزه جسم این است که جسم، طبیعی است، اما کلماتی که در حال گفتگو هستیم این قرارداد است. قرارداد یعنی چی؟ ظرفیت قرارداد کردن، ظرفیت عظیمی است در انسان "عَلَّمَ بِالْقَلَمِ" یعنی این. انسان از کی شد انسان؟ از کی انسان جهان‌دار شد؟ (جهان‌دار بودن یعنی همین. حیوانات جهان ندارند، یک جهان برای کل حیوانات بیشتر وجود ندارد اما هر انسانی یک جهان است لذا جوامع انسانی متفاوت می‌شوند، بلکه تک‌تک انسانها با هم متفاوت می‌شوند و این بحث هویت که بخوبی کنوبلاخ به اهمیتش اشاره کرده (ص ۲۴۳)، فقط برای انسان مطرح است نه حیوان.) از زمانی که انسان توان به کار گیری نماد پیدا کرد و توانست با نماد و بدون حضور فیزیکال مسائل خود را به نسلهای دیگر منتقل کند، انسان شد، تاریخ پیدا شد، تمدن و فرهنگ پدید آمد؛ والا حیوانات در اندازه خود جهان را تغییر می‌دهند مثلا سمور سد می‌سازد اما این تغییر تغییر ماندگار در طبیعت نیست چون گزینه دارد به او دستور می‌دهد.

از مطالب بالا این نتیجه گیری بدست می‌آید که انسان را نمی‌توان در افق گزینه تحلیل کرد.

این مقدمات طولانی برای این بود که ما به چیزی داریم به نام معنا؛ شما می‌خواهید آن را در حد طبیعت (جسم) یا حداکثر گزینه (حیوان) تحلیل کنید، ولی ما به او می‌گوییم فطرت. منظور ما از فطرت چنین چیزی است. فطرت فصل انسان است از غیر انسان، آنجایی که انسان دیگر حیوان نیست. شما انسان را بردید ادامه گزینه، و تفاوت ماهوی قائل نشدید؛ ولو اینکه خودتان فهمیدید مهمترین مسئله‌اشاست که انسان با سایر موجودات تفاوت ماهوی دارد. تمام موجودات جوامع آنها یکنواخت است و انسان تنها موجودی است که جوامع آن یکنواخت نیست. این مهمترین مسئله آنترپولوژی است. این تفاوت ماهوی ایجاد کرد چرا این تفاوت ماهوی است چون انسان یک ظرفیتی داشت که دیگران نداشتند ما می‌خواهیم درباره این ظرفیت‌ها بحث کنیم.

پس کنش یعنی رفتار با معنا، نهایت انسان نیست؛ همان معنای نهفته در کنش است که نهایت بحث انسان است؛ و حالا باید بحث کرد که اگر افق معنا بالاتر از افق رفتار است، و ما نخواهیم در تحلیل حقیقت معنا در حد رفتار (طبیعت و گزینه) متوقف شویم، چگونه تحلیلی از انسان داشته باشیم. به تعبیر دیگر، حالا که هم ما و هم غربی‌ها حوزه‌ای به نام معنا را در وجود انسان

شناسایی کرده‌ایم که عامل اصلی تفاوت انسان و حیوان است، با تحلیل حقیقت این معنا راه ما در انسان‌شناسی از ماتریالیسم فراتر می‌رود. مید خواست نماد را به ژست برگرداند، یعنی معنا را با رفتار توضیح دهد، اما نشان دادیم که توضیحش ناتوانست. پس اگر جنس معنا متعالی‌تر از جنس رفتار است، باید در تحلیل نهایی انسان برویم سراغ آن معنایی که لزوماً در کنش نهفته نباشد.

دقت کنید من دارم وارد گفتگو با غربی‌ها می‌شوم؛ نمی‌خواهم صرفاً به آموزه‌های خودمان تکیه کنم. چون آنها نمی‌گویند که انسان نئاندرتال خط داشته، آنها هم قبول دارند که خط برای انسان مدرن است. قلم برای انسان مدرن است البته آنها می‌گویند صوت بوده است اما گفتیم که صوت غیر از بیان است و حیوان هم صوت دارد.

غربی‌ها می‌خواهند از فیزیک بروند به زیست‌شناسی. این یک بحث است که من فعلاً نمی‌خواهم به آن بپردازم (همان مساله حرکت از جسم به تک سلولی) اما دعوی فعلی ما بر سر انسان، دعوی حرکت از زیست‌شناسی به جامعه‌شناسی است. من می‌گویم بیان و قلم مهم است و این دیگر قابل فروکاستن به افق زیست‌شناسی کلاسیک نیست. از اشتباهات مهمی که فلاسفه ما کردند این است که انسان را بردیم منحصرراً در افق معرفت شهودی. معرفت شهودی در ادامه معرفت تجربی است، از جنس حضور است، و لذا مراتبی از معرفت شهودی در حیوان هم وجود دارد. علم حضوری در حیوان هم وجود دارد. اما اگر افق انسان در زبان و بیان تعقیب می‌کردیم بحث دیگری می‌شد "علم آدم الاسماء کلها" یعنی خداوند اسم یاد داد. یعنی اسم یعنی نماد.

خلاصه آنچه می‌خواستیم بگویم این است که این نماد خودش موضوعیت دارد به عنوان یک امر واقعی غیرفیزیکی در عالم. این مطلبی است که اینها می‌خواهند از زیر آن در بروند، یعنی اینها می‌خواهند این واقعیت را در افق فیزیک توضیح بدهند یا نهایت در افق غریزه توضیح بدهند اما نمی‌توانند توضیح بدهند در این صورت دست ما باز می‌شود که ادعا کنیم آیا تعریف انسان در افق کنش است؟

بحث ایجابی

وقتی بحث به اینجا ختم شد حالا موقع ورود ادبیات دینی به بحث است. یعنی تا اینجا به غربی‌ها می‌گویم تحلیل شما از معنا و نشانه ناقص است، حالا می‌خواهم برای تحلیل ایجابی از ادبیات دینی کمک بگیرم:

یک بار انسان را در افق صالح و فاسق تحلیل می‌کنید یک بار انسان را در افق ایمان و کفر و نفاق تحلیل می‌کنید، این دو تا دو تا افق بحث است. برای اینکه تفاوت اینها بهتر معلوم شود به این سوالات بیندیشید:

آیا مومن فاسق بدتر است یا کافر صالح؟

- کافر صالح .

چرا کافر صالح بدتر است؟

جواب به این مسئله خیلی مهم است. در این مسئله کافر بدتر است در فضای دینی نمی‌توان شک کرد؛ چون کافر - کافر واقعی را بحث می‌کنیم که کافر شناسنامه‌ای - بالاخره جهنمی است ولی مومن نهایتاً بهشتی. کافر وقتی می‌گوییم کافر حقیقی می‌گوییم نه جاهل قاصر، کافر فقهی نمی‌خواهیم بگوییم. کافر حقیقی جهنم است خالدین فیها. مومن هر چو باشد آخر می‌آید بهشت. حال یک سؤال دیگر: منافق آیا همان مومن فاسق است؟

حالا یک سؤال سخت‌تر: آیا منافق صالح بدتر است یا مومن فاسق؟

نکته این است که افق بحث از منافق، غیر از افق بحث از صالح یا فاسق است. منافق جهنمی است و از کافر بدتر است. مومن آخرش می‌رود بهشت.

شما وقتی صالح و فاسق می‌گویید دارید کنش تحلیل می‌کنید، کنش به معنی رفتار معنی دار را تحلیل می‌کنید. عمل هم حسن فعلی می‌خواهد هم حسن فاعلی؛ اما از طرفی وقتی وارد ادبیات مومن و کافر می‌شوید در واقع چه چیزی را تحلیل می‌کنید؟

برای فهم این مسئله مثال دیگری می‌زنم: شما چرا برای اهل سنت می‌توانی نسبتاً نشان بدهی که معاویه مشکل دارد اما برای اهل سنت نمی‌توانی نشان بدهی که عمر مشکل دارد؟ به خاطر این که تحلیل شما در افق کنش است. در افق کنش شما نمی‌توانی به عمر انتقاد کنی، اگر چه ما در منابر و

خطابه‌های خود می‌رویم سراغ کنش، اما اصل مشکل ما در کجاست؟ اگر عمر حمله نمی‌کرد به منزل حضرت زهراء سلام الله علیها، آیا دیگر مشکلی نداشت؟

وقتی شما در افق غریزه دارید تحلیل می‌کنید که غالباً کنش همانجا تحلیل می‌شود، چه مفهومی بسیار مهم است؟ مفهوم منفعت طلبی؛ که در حوزه انسان می‌تواند به جاه طلبی هم برسد. حالا بیاییم شخص عمر را بررسی کنیم. آیا عمر منفعت طلب بود؟ می‌گویند نه بابا عمر ساده زیست که بود، شرعیات را آنقدر سخت می‌گرفت، به خودش هم سخت می‌گرفت. آیا عمر جاه طلب بود؟ نه بابا حکومت را برای بچه‌اش گذاشت، گفت از خانواده ما یکی بس است.

شما چطوری می‌خواهید عمر را تحلیل کنید؟ اهل بیت چه توضیحی دادند برای عمر؟ روایات متعدد گفتند مشکل اینها حسد بود. حسد کاملاً از افق‌های انسانی است اگر چه ما فطرت را مثبت معنی کردیم. فطرت هم زمینه رسیدن به نهایت مثبت است و هم ظرفیتی را ایجاد می‌کند که شخص می‌تواند از غریزه پایین تر رود؛ اینکه قرآن می‌فرماید از حیوان بدترند (اولئک کالانعام بل هم اضل) یا از سنگ قسی القلب تر است (کالحجاره او اشد قسوة) تعبیر مجازی نیست؛ بیان واقعیت است. حسد غیر از منفعت طلبی است. حسود به خاطر حسادت، حاضر است بمیرد تا به دیگری ضرر برساند. (آن حکایت مثنوی جالب است که شخص به همسایه‌اش حسادت می‌کرد و هر کاری برای زمین زدن وی کرد موفق نشد نهایتاً غلامش را خواست و همه اموالش را به او بخشید و آزادش کرد مشروط بر اینکه وی را روی خانه همسایه سر ببرد تا فردا همسایه‌اش به قتل متهم شود...) حسد حوزه‌ای است که با منفعت طلبی نمی‌توانی آن را توجیه یا تحلیل کنی چون حسود دارد ضرر می‌کند. چرا جریان غضب خلافت را نمی‌توان با منفعت طلبی توجیه کرد؟ چون افق بحث در افق غریزه نمانده است. ما از اشتباهاتمان این است که وقتی در افق انسان‌شناسی مساله سعه وجودی انسان را مطرح می‌کنیم، یادمان می‌رود که این سعه با اختیار توام است و لذا همان گونه که با این سعه می‌شود از فرشتگان برتر شد، همچنین می‌شود در مقام بد کردن افق غریزه و طبیعت هم پایین تر رفت.

حالا جالب اینجاست که در ادبیات دینی آیا حسادت، گناه (کنش مذموم) است؟ بحثهای جالبی بین فقها مطرح شده نهایتش این است که مادام که منجر به کنش نشود، گناه نیست. از آن واضح تر خود نفاق است: آیا نفاق به خودی خود گناه است؟ نفاق اساساً از جنس کنش نیست، اما گناه از

جنس کنش است، با این حال نفاق از گناه به مراتب بدتر است. در واقع باید به ورای افق کنش هم در تحلیل انسان اندیشید. البته نه اینکه افق کنش به درد نمی‌خورد بین همانگونه که در افق کنش رفتارها را قبول دارند مثلاً رفتارهای طبیعی (محرک و پاسخ) را؛ اما شما می‌گویید برای تحلیل اجتماعی آن افق افق کنش نیست، کنش را در پرتو آن معنا کنی؛ به همین ترتیب هم کنش در حد خود لازم است تحلیل شود اما یک افق بالاتری هم برای انسان‌شناسی لازم است.

جدی گرفتن این نکته در فهم لسان معصومین هم ثمرات جالبی دارد.

مثلاً در یک سری از روایات می‌گوید که به کثرت صلاه و صوم نگاه نکن، به صدق و امانت نگاه کن، در یک جای دیگر روایت می‌گوید بعضی می‌آیند پیش امام می‌گویند که شیعیان شما صدق و امانت آنها مشکل دارد اما آنهایی که مخالف شماست صدق و امانت آنها خوب است. امام می‌فرماید اینان مومن هستند و آنها جهنمی هستند، منافق هستند. آقا صدق و امانت ندارد. عیبی ندارد آنها مومن هستند!

مومن چه شاخص‌هایی دارد؟ مثلاً بحث ولایت مطرح می‌کنند. حالا شما سر مفاهیم یکی یکی دقت کنید: حسد صرفاً از جنس معنا است هیچ کنش درونش نیست، ولایت صرفاً افق معنا است، اصل حب و بغض از جنس معناست و ...

نکته: چرایی ناتوانی غربی‌ها از تحلیل انقلاب ما

چون اینها این سطح از معرفت را ندارند انقلاب ما سرچایش مانده است! می‌دانیم قوی‌ترین جامعه شناس‌های جهان در آمریکا هستند، پول هم می‌گیرند از حکومت. علم مدرن هم اساساً علم سلطه است: اگر توانستی چیزی را تحلیل کنی می‌توانی بر آن سلطه پیدا کنی. اینها اصلاً انقلاب اسلامی را نمی‌فهمند چون نمی‌توانند بفهمند پس نمی‌توانند سلطه پیدا کنند. نه اینکه خوب‌های ما را نمی‌توانند تحلیل کنند بلکه بدهای ما را هم نمی‌توانند تحلیل کنند. در ادبیات قرآن کنش‌های مومن و کافر در شرایط عادی شناخته نمی‌شود. در چه شرایطی کنش‌های ایمانی شناسایی می‌شود؟ در زمان فتنه "أَحْسَبَ النَّاسُ أَنْ يُتْرَكُوا أَنْ يَقُولُوا آمَنَّا وَهُمْ لَا يُفْتَنُونَ" (عنکبوت آیه ۲) آگه ادعای ایمان کردید شما رابه فتنه می‌آزمایم. در فتنه راست و دروغ ایمان معلوم می‌شود نه در فضای عادی. این یک مدل تحلیل است؛ برای همین نه از فتنه سر در می‌آورند، نه بعد از فتنه ما را می‌توانند بشناسند.

این مدل تحلیل از فضای وبر خیلی بالاتر است چون وبر فقط معنا را در افق کنش معنا می‌کرد اما این مدل تحلیل دنبال معناست بدون اینکه منحصرًا در کنش قرار بگیرد. معنای وبر همه‌اشناظر به عمل است. من مقدم بر کنش دارم حرف می‌زنم ایمان یعنی هنوز عملی ندارید.

واقعا ایمان مربوط به کدام ساحت آدمی است؟ در برخی از روایات، ایمان را به شهادتین دانسته‌اند اما در برخی از روایات اقرار و عمل را هم شرط آن معرفی کرده‌اند؟ بالاخره آیا ممکن است کسی مومن باشد و گناه هم بکند یا مومن فقط معصوم است؟ ایمان چون برترین سطح وجودی انسان است تا نهایت انسان ریزش می‌کند. ایمان اگر نهایتا تجلی کند می‌شود معصوم و گناه هم نمی‌کند. اما از طرفی داریم که مومن گناه می‌کند؟ روایات می‌گویند زانی مومن نیست. وقتی مومن دست به عمل زنا می‌زند روح ایمان از او برداشته می‌شود اما تا از عمل زنا جدا شد روح ایمان دوباره به او بر می‌گردد. سؤال اینجاست که هنوز این مومن بعد از عمل زنا توبه نکرده است. چگونه روح ایمان برگشت؟

روایات آنجایی که می‌گویند ولایت دارد یعنی ایمان دارد. مثلا جالب است: ملاک تمایز مومن از کافر، حب علی (علیه السلام) است. عرض من این است که حب افقش آن بالاست. اسمش من گذاشتم ایمان؛ شما بگویید حب. اما وقتی این افق را گفتیم این در کل مراتب ریزش می‌کند. برای همین امامان باید جلوی چیزی را بگیرند. امام بشدت مرجئه را تخته می‌کند و می‌فرماید اگر عمل نداشته باشی ایمان نداری. چرا امام این را گفت چون مرجئه فکر می‌کرد که اگر علم حصولی به خداوند داشته باشد و به این علم، تصدیق زبانی کرد، پس ایمان دارد. امام بشدت مرجئه را نفی می‌کند اما از طرفی همین امام که دارد مرجئه را نفی می‌کند، به کسی هم که مومن گناهکار را سرزنش می‌کند می‌گوید: چرا او را سرزنش کردی؟ او ایمان دارد، چرا به او توهین کردی؟ آخر گناهکار ایمان دارد یا ندارد؟ یک وقت در مقابل مرجئه هستی که مساله را فقط در ساحت ذهن می‌بیند، به او می‌گویند عمل هم در ایمان دخیل است؛ اما یک بار در مقابل کسی است که می‌فهمد ساحت وجودی انسان فقط ذهن و عمل نیست. نکته من این بود بالاترین سطح تحلیل انسان، وقتی بالاترین سطح شد در تمام جاهای دیگه ریزش می‌کند اما اگر به طور کامل ریزش نکرد نمی‌توانی بگویی که هیچی نیست. همانگونه که کنش بالاتر از رفتار است اما ممکن است رفتار غیر کنشی داشته باشید (محرک پاسخی) اما این رفتارها اساس انسان را رقم نزده است؛ به همین ترتیب آن ساخت بالاتر از کنش

است ولو که بسیاری از رفتارهای انسان را در ساحت کنش تحلیل می‌کنند؛ اما نهایت انسان را ایمان و کفر و نفاق است که رقم می‌زند نه فقط کنش‌هایش.

علت اینکه من آمدم سراغ معنا بخاطر این بود که برای شروع باید از جایی آغاز کنم غربی‌ها قبول دارند. حالا این "ایمان واقعا از جنس معناست یا از جنس دیگر است؟" می‌خواستم بگویم اینها یک چیز توجیه نکرده گذاشتند و این یک واقعیت مستقل دارد.

سوال: کافر صالح داریم یا نداریم؟

به این حدیث دقت کنید: یوم القیامه یک عده می‌آورند علیهم ثياب کالقباطی . این قباطی از قبط مصریان است. در توضیح آن نوشته‌اند که یک جور لباسی است که آنقدر شفاف است که مثل اینکه از آن نور بیرون می‌آید. بعد می‌گویند که وقتی آنها را می‌آورند در محشر ندا می‌آید کن هباء مثورا . همه عمل این «هباء مثور» است. یعنی عملی است که در دنیا صالح قلمداد می‌شده تا حدی که وی تا قیامت هم ظاهرا این عملش همراهش بوده اما در قیامت می‌بینیم که این قباطی، هباء مثوری بیش نیست. اینکه در قیامت می‌بینیم یعنی در همین دنیا اگر کسی چشم قیامت‌بین نداشته باشد حکم به صالح بودن کار وی می‌دهد. یعنی در افقهای رایج تجلیل جامعه‌شناختی که ما داریم، اینها را عمل صالح (کنش دارای حسن فعلی و فاعلی) قلمداد می‌کنیم.

یا در قرآن تفکیک کرده بین کافرا اعمال و کنش‌هایشان: یک کنش ظلمانی محض دارند "أَوْ كَظَلَمَاتٍ فِي بَحْرِ لُجِّيٍّ يَغْشَاهُ مَوْجٌ مِنْ فَوْقِهِ مَوْجٌ مِنْ فَوْقِهِ سَحَابٌ" یک کنش ظاهرا صالح دارند «وَالَّذِينَ كَفَرُوا أَعْمَالُهُمْ كَسَرَابٍ بَقِيَعَةٍ يَحْسَبُهُ الظَّمَانُ مَاءً» یعنی این کنششان چنان سرابی است که آدم تشنه آن را آب تلقی می‌کند؛ یعنی شما که در افق تحلیلی نشسته اید عمل صالح برداشت می‌کنید.

بگذارید از منظری دیگر وارد شوم: شما در ادبیات دینی سه تا مفهوم دارید صدیق - صادق - سرزد. به این می‌گوییم سه مرتبه ذات. یک بار می‌گوییم «فلان صدق» فلانی فعل راستگویی ازش سرزد. یک بار می‌گوییم انسان صادق ترجمه‌اش میشود "آدم راستگو". یک بار می‌گوییم «صدیق» که مثلا به حضرت زهرا که می‌رسیم می‌گوییم صدیقه کبری. صدیق از شهدا و صالحین بالاتر است: «فَأُولَئِكَ مَعَ الَّذِينَ أَنْعَمَ اللَّهُ عَلَيْهِمْ مِنَ النَّبِيِّينَ وَالصِّدِّيقِينَ وَالشُّهَدَاءِ وَالصَّالِحِينَ» یعنی ذاتش در هیچ جا با حقیقت ناسازگار نیست نه فقط فعلش حقیقت است، صفتش حقیقت است؛ بلکه ذاتش و همه چیزش را حقیقت است. صدیق در این مرتبه است حضرت زهرا و معصومین. آنوقت اینها چه فرقی

باهم دارند؟ آیا ما میتوانیم بگوییم که این صدیق، مقام کنش است؟ البته اینها فعلاً جرقه‌ای است در ذهنم که هنوز به پختگی نرسیده است.

ب. تحلیل انسان در ساحت کنش

اکنون بحث را در همان ساحت کنش تعقیب کنیم که آیا در همین ساحت هم باید در حد بحث غربی‌ها متوقف شویم یا می‌توان افق‌های عمیق‌تری را هم در همین ساحت در توضیح اولم فطرت را در افق بالای کنش بردم، حالا فطرت را در خود تحلیل کنش میتوان وارد کرد. آن مقدار که من می‌دانم علامه طباطبایی تنها فیلسوف مسلمانی است که کنش انسانی را در حد کنش (نه رفتار) تحلیل کرده است.

در طرح بحث اعتباریات علامه طباطبایی یک مشکل تاریخی وجود دارد؛ بدین معنا که علامه طباطبایی، حدود بیست سال قبل از مهاجرت به قم، رساله‌های متعددی از جمله رساله‌های انسان و اعتباریات را در تبریز نوشت و ایده اصلی بحث خود را آن موقع و در فضای انسان‌شناسی پرورش داد. بعد از آمدن به قم و به خاطر مواجهه با مارکسیست‌ها کتاب اصول فلسفه و روش رئالیسم را تألیف کرد. ولی به لحاظ نشر عمومی، ابتدا کتاب اصول فلسفه منتشر شد و در اختیار عموم قرار گرفت و رساله اعتباریات پس از رحلت علامه منتشر شد. در نتیجه، جامعه علمی و بویژه شاگردان علامه، اولین مواجهه‌ای که با این بحث علامه داشتند مواجهه معرفت‌شناسانه بود در حالی که نزد خود علامه، اعتباریات اساساً یک مسئله انسان‌شناسی بود و علامه در اصول فلسفه، از آن، فقط یک استفاده معرفت‌شناسی کرده و یک معضل معرفت‌شناسی خاص را با آن حل کرده بود، اما در نگاه اغلب شاگردان علامه، این اساساً به یک مسئله معرفت‌شناسی قلمداد شد که حیث انسان‌شناسی آن اصلاً مد نظر نبود. و اگر در این مساله از زاویه انسان‌شناسی ورود پیدا کنیم و سپس کاربرد آن در حوزه معرفت‌شناسی را بینیم نه تنها فهم ما از این مساله متفاوت می‌شود بلکه حوزه کارکردهای بسیار بیشتری از آن را کشف خواهیم کرد.

مساله از این قرار است که علامه در بحث انسان‌شناسی دقیقاً در مقام شرح ماهیت کنش (که از مهمترین مسائل جامعه‌شناسی غربی است) برآمده و در این شرح خود، تاحدودی از کل جریان

فلسفه اسلامی فاصله می‌گیرد؛ زیرا هنگامی که در فضای فلسفه اسلامی می‌خواهند صدور فعل از فاعل مختار را شرح بدهند، مراحل تصور، تصدیق، شوق، شوق مؤکد، اراده و تحریک عضلات را ذکر می‌کنند. این، سیری است بر اساس ضرورت علی، یعنی هر مرتبه‌ای به نحو علی مرتبه بعد از خود را دارد و آنگاه توجیه اختیار دچار چالش می‌شود. این از اشکالاتی است مخالفان فلسفه اسلامی به آن اشاره می‌کنند.

علامه هنگام شرح مفهوم کنش، این سیر را به هم ریخت. بدین صورت که اعتباریات (با تاکید بر اعتبار وجوب) را قبل از اراده، قرار می‌دهد؛ یعنی ممکن است آن سیر تا شوق مؤکد طی شود، اما شخص علی‌رغم شوقی که پیدا کرده، به جهات دیگر، وجوب را اعتبار نکند (مثلاً گرسنه است و غذای خوبی هم مقابلش هست اما چون روزه است اعتبار «باید بخورم» را انشاء نمی‌کند) و لذا اراده و سپس صدور فعل رخ نهد و بدین گونه است که این سیر، حالت «ضروری» به خود نمی‌گیرد؛ یعنی اگر فاعل مختار این اعتبار را نکند، حتی اگر همه مقدمات قبلی هم فراهم آمده باشد، باز خروجی‌ای در کار نخواهد بود و فعل ارادی محقق نمی‌شود. در حالی که در حالت قبلی، سیر تصور، تصدیق، شوق، شوق مؤکد، اراده و ... محصول یک سیر ضرورت علی و لذا لایتخلف بود.

علامه، در رساله‌های مذکور این مسئله را به عنوان یک مساله انسان‌شناسی مطرح کرده و می‌خواهد شرح دهد که کنش انسانی چگونه صادر می‌شود. آنگاه در کتاب اصول فلسفه در بحث معرفت‌شناسی زیرکی فوق‌العاده‌ای به خرج داده و از این مساله انسان‌شناسی یک استفاده خوبی در حوزه معرفت‌شناسی کرده است.

توضیح مطلب این است که یکی از مبناهای مهمی که علامه در اصول فلسفه بدان توجه کرده و در فیلسوفان گذشته - و حتی در میان معرفت‌شناسان غربی - کمتر بدان توجه می‌شد، اذعان به وجود خطا در انسان و سپس تبیین آن است؛ زیرا تمام استدلال شکاک‌ها روی این است که شما خطا می‌کنید و احتمال دارد همین الان که در حال صحبت هستی نیز خطا بکنی؛ و بدین ترتیب احتمال خطا را در کل معرفت وارد می‌کنند و به شکاکیت و نسبی‌گرایی می‌رسند. کسی که می‌خواهد از رئالیسم دفاع کند باید برای این سخن پاسخ مناسبی داشته باشد. علامه طباطبایی برای اینکه جلوی این سیر استدلالی را بگیرد، مقاله چهارم کتاب اصول فلسفه را تحت عنوان «علم و معلوم (ارزش معلومات)» نوشت و درباره کیفیت و چرایی وقوع خطا در ادراکات آدمی بحث

کرد. ۴۴ آقای پارسا در کتاب علم و فلسفه اشوقتی توضیح می‌دهد فیلسوف کیست؟ فیلسوف واقعیت خارجی را قبول دارد. معرفت خارجی را قبول دارد. خطا در معرفت را قبول دارد. مهم این است که ایشان به این مساله توجه داشت که زمانی می‌توان از رئالیسم دفاع کرد که تبیین مناسبی از وجود خطا در ذهن هم داشته باشیم.

علامه عین این کار را در مقاله ششم، از یک لحاظ دیگر و با یک ملاحظه بسیار دقیق در حوزه جامعه‌شناسی معرفت انجام می‌دهد ولی -ظاهراً جز شهید مطهری- کسی متوجه آن نشده است. خلاصه حرف طرفداران «ساخت اجتماعی واقعیت» - که امروزه یک جریان قدرتمند در حوزه جامعه‌شناسی معرفت هستند - این است که هم واقعیت برساخته است و هم شناخت ما از واقعیت برساخته است؛ و اگر چنین باشد معرفت معتبری باقی نمی‌ماند. این جریان به صورت کنونی در زمان علامه وجود نداشته اما ریشه‌های سخنان آنها در مارکس هست. مارکس معرفت را محصول طبقه اجتماعی معرفی می‌کرد یعنی معرفت را نوعی برساخته جامعه می‌دانست. از آنجا که علامه طباطبایی و شهید مطهری با مارکس مواجهه جدی داشته‌اند، متوجه این مشکل در اندیشه مارکس شده‌اند؛ بدین معنا که اگر حرف مارکس اثبات شود، کل معرفت و واقعیت برساخته می‌شود و از آنجا که مسئله علامه و شهید مطهری، دفاع از رئالیسم بود، سعی کردند جلوی برساختی بودن کل معرفت را بگیرند. اینجاست که علامه، بحث اعتباریات را که قبلاً در حوزه انسان‌شناسی پیرامونش اندیشه کرده بود برای حل یک مساله معرفت‌شناختی استخدام کرد.

اینها فهمیدند تا زمانی که واقعیت برساخته را توضیح ندهند آنها تمام واقعیت را برساخته معرفی می‌کنند. علامه و شهید مطهری در مقاله ۶ اصول فلسفه از بحث ادراکات اعتباری استفاده می‌کند برای شرح واقعیت برساخته. می‌فرماید ما اعتبار می‌کنیم و با تصرف ما چیزی ساخته می‌شود. بحث

۴۴. ایشان در این مقاله، خطا را متعلق به حکم می‌داند، نه حس؛ یعنی می‌گویند خطا امری اصیل و متعلق به علم نیست، بلکه متعلق به حکم است. در واقع، مساله این است که به اعتقاد علامه، کاشفیت علم ذاتی است و به هیچ قیمتی از این اعتقاد عقب‌نشینی نمی‌کند؛ آنگاه شکاکان این اشکال را جلوی پای ایشان می‌گذارند که اگر کاشفیت ذاتی علم است، پس چرا گاهی خطا می‌کنیم؛ و ایشان علم را از حکم جدا کرده و بروز خطا را در مرحله صدور حکم می‌داند، نه در مرحله علم. بنابراین، زیرکی علامه در این است که وقتی می‌خواهد معرفت را شرح بدهد، وقوع خطا را جدی می‌گیرد و پدیده خطا را از حیث معرفتی علم جدا می‌کند.

مقاله ششم توضیح واقعیت برساخته است و تفاوت او با واقعیت عینی که ادراکات حقیقی به او تعلق می‌گیرد. برای همین آقای مطهری در مقدمه این مقاله توضیح می‌دهد که ما دو گونه ادراک داریم. ادراک حقیقی و ادراک اعتباری- ادراکات برساخته‌ای که نسبی‌گرایی از دل آنها در می‌آید همه‌اشاز جنس ادراکات اعتباری است. ادراکات حقیقی ادراکات واقع‌نماست و حقیقی هستند. پس مشکل برساخت گراها را حل کردند منتها وقتی این مشکل را حل کردند یک مشکل دیگر به وجود آمد و آن اینکه در حوزه معرفت‌شناسی مشکلی ایجاد کردند.

اما در حل این مشکل یک مشکل دیگر ایجاد می‌شود و آن این است که علامه مبنای اعتباریات و مهمترین اعتبار را «باید» می‌دانسته؛ یعنی اولین و اصلی‌ترین اعتباریات را «باید» می‌دانسته و با همین ادبیات هم مقاله ششم اعتباریات را می‌نویسد. ایشان در این مقاله اعتباریات (و بویژه «باید» اعتباری) را در افق انسان ابتدایی و در افق حیوان شرح می‌دهند؛ و باید اعتباری در افق رفتارهای حیوانی کاملاً ظرفیت نسبی‌گرایانه دارد. اما مشکل این است که این باید اعتباری - که با باید حقیقی که در فلسفه به عنوان ضرورت عینی مطرح است، تفاوت دارد- در حوزه‌های معرفتی مهمی همچون فقه و اخلاق حضور دارد و در نتیجه، شاگردان ایشان مانند شهید مطهری، آیت‌الله مصباح و آیت‌الله جوادی بعداً بر ایشان اعتراض می‌کنند که با نفی «باید»، فقه و اخلاق هم نفی می‌شود و باید برای آن چاره‌ای اندیشید .

تقریباً همه این معترضین - غیر از شهید مطهری- برای حل مشکل «باید» در فقه و اخلاق، عملاً از حرف علامه برمی‌گردند و می‌کوشند نظریه اعتباریات علامه را به نحوی توضیح دهند که دیگر تبدیل به ادراک حقیقی شود؛ زیرا مسئله تمام این افراد این است که «باید» را نجات بدهند؛ و مشکلی که در ذهن علامه وجود داشته، در ذهن این افراد نیست. مشکل علامه این است که من معرفت‌های برساخته دارم و باید برای اینها یک توجیه معرفتی مناسب ارائه کنم و اینها را جایی بگذارم که به معرفت اصلی من آسیب نزنند؛ ولی ظاهراً این افراد متوجه این مشکل نیستند و می‌گویند شما «باید» را برساخته کردید و «باید» قوام‌بخش حوزه‌های فقه و اخلاق است و نمی‌توان نسبییت را در این دو حوزه پذیرفت لذا «باید» را به حوزه ادراکات حقیقی - که علی‌القاعده جهان‌شمول هستند - برمی‌گردانند. راه حل حضرت آیه الله جوادی این است که وجود دو قسم است: اعتباری - حقیقی. اعتبارات را در ذیل وجود (البته وجود ضعیف‌تر) قرار دادند و مشکل

برساختی بودن حل شد. شهید مطهری اصرار دارد که اعتبار در مقابل وجود است. اعتبار وهم محض است. خود علامه اصرار دارد که اعتباریاتی یعنی همیات اصلا می‌خواهد برساخته را بگوید. اما وقتی شما می‌گویید اعتباریاتی وجود است، یعنی درباره واقعیت سخن می‌گویید (اصالت وجودی) یعنی برساخته بودن واقعیت در این حوزه را منکر شدید. آیت الله مصباح برای رفع این مشکل گفت: باید از مقوله ضرورت بالقیاس الی الغیر است (ما یک ضرورت بالغیر داریم و یک ضرورت بالقیاس الی الغیر داریم) اما باز هم ضرورت بالقیاس الی الغیر، یک ضرورت منطقی است. یعنی ناظر به واقعیت. مشکل را در خصوص جهان‌شمول شدن باید و نباید حل کرد، اما برساخت را فرستاد به هوا. و آقای لاریجانی هم در بحث‌های مفصلی که بعداً مطرح کرد، بشدت می‌کوشند با دفاع از امکان استدلال منطقی در حوزه اعتباریاتی، اینها را همانند سایر ادراکات حقیقی مربوط به عرصه واقعیت معرفی کنند. همه اینها مشکل «باید» را ظاهراً حل کرده‌اند اما این مشکل که بالاخره مفاهیم برساخته داریم یا نه و اگر داریم چه توجیهی دارد، و نکند تمام مفاهیم ما برساخته باشد، رها کرده‌اند. مدل اینها این بود که اخلاقیات را بردند در متن حقیقت، فقه و اخلاق را بردند در متن واقعیت عینی؛ اما برای برساخت‌ها تئوری ندارند.

این راه را آقای مطهری در اواخر عمر خود در نقدی بر مارکسیسم در فصل نسبیت اخلاق می‌فرماید که درست است علامه مباحث اعتباریاتی را گفت اما با این گونه توضیح از اعتباریاتی مبنای بایدهای اخلاق را زیر سؤال بردید. اگر اینها برساختی باشد یعنی فرهنگ‌ها این را درست کردند و ریشه در واقعیت ندارد. یعنی یک فرهنگ دلش خواست اینطوری درست کرد در یک فرهنگ دیگر یک جور دیگر است. پس فقه و اخلاق هم فرهنگ شما را درست کرده است. حالا شهید مطهری چکار می‌کند؟ نمی‌آید اعتبار از اعتبار بودن بیندازد بلکه می‌آید برای اعتبار پشتوانه درست می‌کند و آن تئوری "فطرت" است

علامه اگر حرفش همین باشد از دلش نسبیت در می‌آید. شهید مطهری می‌گوید: باید تئوری اعتباریاتی با تئوری فطرت گره بخورد. این یعنی فطرت نمی‌گوید که اعتباریاتی حقیقی هستند. فطرت می‌گوید گرایش‌های جهان‌شمولی در همه انسان‌ها هست که یک دسته از اعتباریاتی ما براساس این گرایش است. این گرایش از من به شما عوض نمی‌شود. از سنخ گرایش فرهنگی - اجتماعی نیست که توسط من یا شما عوض بشود - نیازهای قابل تغییر نیست. مبنای فقه و اخلاق

شما را درست می‌کند لازم نیست تک تک مقوله‌های فقه و اخلاق شما را درست کند. ما پشتوانه مطلق درست می‌کنیم برای اعتباریات. شهید مطهری می‌گوید: ما دو دسته برساخته داریم یک برساخته سلیقه‌ای و تابع عوامل فرهنگی و محیطی و .. است و یک برساخته مبتنی بر فطری. چون این برساخته فطری است پس همه انسان‌ها این اعتبار را انجام می‌دهند. فطرت بعد انسانی است که خداوند در انسان قرار داده است. وقتی ما می‌گوییم حرام آل محمد(ص) تا قیامت حرام است. این حرام ابدی از کجا آمده؟ از فطرت آمده است که با تغییر جوامع تغییر نمی‌کند. ۴۵

پس، فطرت ما محل وحدت ماست؛ حالا محل اختلاف ما چه می‌شود؟ علی القاعده بر اساس بحث شهید مطهری آنچه اقتضای فطرت است جهان‌شمول است اما محیط‌ها و امور خارجی می‌توانند کثرتی را پدید آورند: من در این محیط از این خوردنی‌ها خوشم می‌آید، اینجوری می‌شود فرهنگ من - این مدل روابط جنسی داریم - این جور نژاد ما است. آن می‌شود آن یکی پس فرهنگ آن هم متفاوت می‌شود.

اما مطلبی که باید پیش برد این است که آیا ما در افق فطرت هم اختلاف داریم؟ ثمره بحث: الان ما اختلاف در جوامع را با افق طبیعت و غریزه گفتیم و وحدت را در افق فطرت بیان کردیم. این بحث نگاه طولی می‌شود به جوامع - نگاه طولی یعنی چی؟ یعنی اگر تکثری در جوامع هست اختلاف در شئون پایین است والا در مراتب بالا همه با هم اتحاد دارند و نهایتاً جامعه واحدی باید پدید آید. ما می‌گوییم که ما یک انسان کامل داریم که همه باید به آن برسند. آیا می‌شود به همین ترتیب بگوییم که ما چون یک انسان کامل داریم پس می‌توانیم یک جامعه کامل داشته باشیم؟ و جوامع متکثر در این نگاه نیست؛ و اگر هم باشد کاملاً طولی است؛ یعنی مثلاً اوج جامعه جامعه شیعی است، پایین‌تر از آن جامعه اسلامی (اهل سنت) پایین‌تر از آن جامعه اهل کتاب و ...

اما آیا تنها مدل در نگاه اسلامی است؟ من معتقدم که اسلام ظرفیت تنوع فرهنگی (تنوع عرضی) هم دارد و نیاز نیست همه کثرت‌ها را به کثرت طولی برگردانیم.

۴۵. علامه طباطبایی هم با اینکه در اصول فلسفه به گونه‌ای سخن گفته بود که ظاهراً اعتبارات همگی نسبی می‌شد اما در المیزان عملاً بر اساس همین مبنايي که شهید مطهری توضیح داده مشی کرده که هر جا اعتباریات روی فطرت سوار شود، جهان‌شمول است و نسبی نیست.

اما یک مقدمه‌ای ابتدا عرض کنم. آیا ما فرهنگ اسلامی - ایرانی داریم یا فرهنگ فقط اسلامی داریم؟ این اختلافی جدی بین بسیاری از علماست. امام و رهبری در ادبیاتشان ایرانیت را جدی می‌گیرد، اما حتی شهید مطهری هم که خدمات متقابل اسلام و ایران را نوشت، معلوم است که ایرانیت را جدی نمی‌گرفت و فقط بحث خود را به عنوان پاسخ به شبهه و در افق یک بحث اقماعی مطرح کرد.

در نگاه اول هم حق با ایشان است؛ یعنی همه چیز ما فدای اسلام. اما برای اینکه مساله واضحتر شود سوالی می‌پرسم: آیا اسلام ایرانی با این قالب و ظرفیت عینا در عراق و مالزی باید پیاده بشود؟ این یک سؤال مهمی است. رهبران انقلاب متوجه بودند که این طور نیست. لذا ایشان تعبیر الگوی اسلامی - ایرانی پیشرفت را مطرح می‌کند.

اما چگونه می‌توان در دام نسبی‌گرایی غربی - که بلافاصله از دلش نسبی‌گرایی اخلاقی بیرون می‌کشند - نیفتاد و در عین حال تنوع عرضی جوامع را هم قبول کرد؟

مطلبی که فعلا به ذهن من می‌رسد این است که بتوانیم از اختلافی در افق فطرت دفاع کنیم! ما اگر بتوانیم در افق فطرت اختلاف پیدا کنیم یعنی اینکه می‌توانیم جوامع متکثر در عرض هم داشته باشیم. برداشت من این است که آیه «جَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ» یک ظرفیتی برای این بحث دارد. خود خدا می‌گوید که ما شما را شعوب و قائل جعل کردیم. یعنی این تنوع را خود خدا قرار داده. یک قبائل داریم و یک شعوب داریم. قبائل ظاهرا همان نژاد است که برگشت به غریزه می‌کند که به نظر می‌رسد مشکل ما را حل نمی‌کند. شعوب چه بود؟ مبنای طبقاتی شعوب چیست؟ زبان است. اختلافاتی که در جامعه ایجاد می‌شود به خاطر زبان. آیا ما تکثر زبان داریم؟ یا باید یک زبان برتر داشته باشیم. آیا می‌توانیم بگوییم زبان انگلیسی برتر است؟ یا تکثر زبان داریم.

زبان، افق فطرت است یا افق غریزه یا طبیعت است؟

بحثهای قبلی ما این بود که این مال افق فطرت است. پس شما در افق فطرت عرصه‌ای برای اختلاف که برسمیت بشناسید دارید. برای همین، ما اسلام فارسی داریم. همین نکته را شهید مطهری به یک زبانی گفته است. او می‌گوید: وقتی اسلام وارد ایران شد ایرانی‌ها فارسی خود را کنار نگذاشتند ولی در بعضی از جوامع زبان خود را کنار گذاشتند مثل قبطیان مصر که زبان آنها قبطی بود

و به زبان عربی تغییر دادند. اسلام همه جا را عرب کرد ولی ایرانیان عرب نشدند. اصل نکته را شهید مطهری گفته اما احتیاج به تبیین دارد. یعنی شما می‌توانید اسلام ایرانی داشته باشید.

جلسه ۱۳ (تحلیل معرفت برای خروج از برساختگی)

مروری بر بحثهای گذشته

در معرفت‌شناسی دعوا بر سر نسبت انسان، معرفت و واقعیت بود. یعنی آیا من انسان می‌توانم با ابزار معرفت به واقعیت برسم؟ در اینجا یکی از مسائلی که مطرح شد این بود که جامعه در این زمینه القائاتی به ما می‌کند و نهایتاً عده‌ای گفتند معرفت اساساً برساخته جامعه است و از اینجا دو نتیجه گرفته شد:

(۱) آنچه با ابزار معرفت به دست ما می‌کسد، خود واقعیت نیست بلکه چیزی است که جامعه به ما القا کرده و لذا لذا شناخت واقعیت امکان پذیر نیست.

(۲) پس خود واقعیت هم معلوم نیست که چیست و اصلاً هست یا نه؛ بلکه هر آنچه واقعی گمان می‌کنیم همین برساخته‌هاست.

این حرف (شناخت واقع صد درصد امکان پذیر نیست) شاید بتوان گفت که از کانت تثبیت شد؛ او میگفت ما بوسیله ۱۲ مقوله‌ای که در ذهنمان داریم واقعیت را می‌فهمیم و واقعیت، تنها چیزی است که از این مقولات گذر کرده باشد و متن واقعیت خارجی مطلقاً دست‌نیافتنی است ولی فرق کانت با برساخت گراها این بود که او قایل بود که ذهن همه انسان‌ها به یک شکل واقعیت را می‌سازد ولی برساخت گراها می‌گویند فرهنگ‌های مختلف واقعیت را می‌سازد (شکل می‌دهد)؛ یعنی این تلقی که جهان به خودی خود یک توده آشفته است که هیچ تعینی ندارد و کانت می‌گفت که ذهن ما انسان‌هاست که آن را نظم می‌دهد؛ اما برساخت گراها گفتند که این فرهنگ و جامعه است که آن را نظم می‌دهد و هر فرهنگ و جامعه‌ای هم به گونه‌ای نظم می‌دهد و لذا معرفت جهان‌شمول نداریم.

پس، تا اینجا این شد که انسان، واقعیت، و معرفت همگی برساخته اجتماعی هستند.

نحوه کلان مواجهه

تا اینجا تکرار مباحث گذشته بود و گفتیم که در مقام مواجهه باید در این چهار عنصر (انسان، معرفت، واقعیت و جامعه) را بازخوانی عمیقی انجام دهیم.

در جلسه قبل درباره «انسان» توضیحاتی دادیم که اینها انسان را صرفاً در افق کنش تحلیل می‌کردند و کنش را هم صرفاً در افق غریزه می‌خواستند تحلیل کنند و ضعف این دو را توضیح دادیم. در واقع مساله این بود که

آیا اعتبارات فقط ریشه در محرکهای غریزی (جنسی: فروید؛ گرسنگی: مارکس) دارد یا محرک فطری هم دارد. اشاره شد که ما دو نوع محرک فطری را می‌توانیم مطرح کنیم. یک دسته محرکهای فطری جهان‌شمول که ناشی از جعل مقام خلیفه‌اللهی در آدمی است که غالباً متفکران مسلمان از آن بحث کرده و عموماً عناصر اخلاقی جهان‌شمول را شامل می‌شود (مانند حقیقت‌جویی، وجدان اخلاقی و ...) و دسته دوم عرصه‌ای که نوعی تکثر عرضی را بتواند توجیه کند (نیاز نباشد همه کثرات را به کثرت طولی برگردانیم) که آن را به مساله زبان برگردانیم.

تکمله‌ای درباره غریزه جنسی در هویت آدمی

اکنون نکته‌ای را می‌گویم که در حد یک تکمله است و سخن نهایی نیست و فقط می‌خواهیم راجع به آن تامل شود. شاید بتوان گفت که این دسته اخیر ریشه در جمع بُعد غریزی و بُعد ملکوتی - روحانی انسان دارد. در واقع وقتی می‌خواهیم انسان را بشناسیم هم باید تفاوت او با فرشته را بشناسیم و هم تفاوت او با حیوان. ما بحث زبان را که مطرح کردیم عمدتاً ناظر به تفاوت او با حیوان بود که انسان می‌تواند کنش ارتباطی غیر فیزیکی داشته باشد و اشاره کردیم که شاید کلمه «شعوبا» ناظر به این بُعد باشد. اما درباره تفاوت انسان و فرشته توضیحی ندادیم و شاید بتوان کلمه «قبائل» را ناظر به این بُعد دانست: یعنی غریزه جنسی که تفاوت نژادی را ایجاد می‌کند و انسان‌ها را قبیله قبیله می‌کند. نکته جالب توجه این است که از طرفی فرشتگان غریزه جنسی ندارند و از طرف دیگر انسان در بهشت، به غریزه جنسی خود واقف شد. به گمانم علامه طباطبایی در جایی می‌فرماید اگر «ابداء سوات» (بَدَتْ لَهُمَا سَوَاتُهُمَا) در ارض رخ می‌داد، غریزه جنسی انسان در حد حیوان باقی می‌ماند. پس باید در بهشت رخ می‌داد که فطرت حضور دارد و این غریزه در افق فطرت مورد شناسایی قرار گیرد و به کار بیفتد. شاید به همین جهت است که اتفاقاً انسان تنها جاننداری است که «لباس» می‌پوشد و در قرآن کریم هم دقیقاً بعد از جریان ابداء سوات و نزول آدم و حوا به زمین، اولین چیزی که بر آنها از جانب خدا نازل شد، لباس معرفی کرد « قَالَ اهْبِطُوا بَعْضُكُمْ لِبَعْضٍ عَدُوٌّ وَلَكُمْ فِي الْأَرْضِ مُسْتَقَرٌّ وَمَتَاعٌ إِلَىٰ حِينٍ؛ قَالَ فِيهَا تَحْيَوْنَ وَ فِيهَا تَمُوتُونَ وَ مِنْهَا تُخْرَجُونَ؛ يَا بَنِي آدَمَ قَدْ أَنْزَلْنَا عَلَيْكُمْ لِبَاسًا يُورِي سَوَاتِكُمْ وَ رِيشًا» (اعراف/۲۴-۲۶)

خلاصه اینکه به نظر می‌رسد انسان در افق فطرت (قبل از هبوط به زمین) بوسیله خطایی که کرد از او کشف عورت شد و در آن لحظه با مفهوم غریزه آشنا شد و احساس غریزی جنسی پیدا کرد پس این غریزه ادمی نمی‌تواند فقط وجه زمینی و حیوانی داشته باشد بلکه یک وجه فطری و متعالی هم باید داشته باشد. فتامل

بحث معرفت و امکان معرفت غیربرساختی

از اینجا به بعد بحث اصلی این جلسه شروع می‌شود:

در جلسه قبل راجع به برساخت بودن یا نبودن انسان صحبت کردیم ولی در این جلسه می‌خواهیم راجع به برساخت بودن یا نبودن معرفت صحبت کنیم. در واقع باید ببینیم نسبت بین معرفت و جامعه چیست؟ طبق مبنای غربی‌ها، جامعه، بیش از همه از طریق زبان، روی شکل‌گیری معرفت اثر می‌گذارد و زبان هم چون خصلت اجتماعی دارد (مختلف است به اختلاف جوامع) معرفت‌ها برساخته و به تبع آن واقعیت هم برساخته می‌شد.

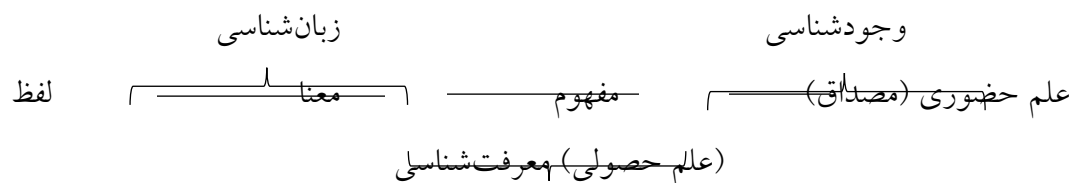
برای حل این مشکل (تنوع معرفت‌ها) فعلا دو گونه راه حل به ذهنم می‌رسد.

راه حل اول این است از اینکه بگوییم زبان از عرصه اجتماعی کاملا مصون است. و این ادعا را به مباحث فطرت ارتباط دهیم و ایضا ایه قران که خداوند می‌فرماید: علم الادم الاسماء... یعنی زبان از اینجا شروع شده، نه از قراردادهای اجتماعی محض که تابع تنوع فرهنگی باشد. یعنی خداوند زبان را به ما آموخته است پس زبان از نسبییت و جامعه در مصونیت قرار می‌دهد. شاید بتوان تعبیر شناخت آیه‌ای که شهید مطهری مطرح کرده را در این فضا جدی گرفت. در واقع ما یک شناخت حسی و برهانی و شهودی داریم، در قبال اینها یک نوع دیگر شناخت داریم که شهید مطهری با الهام از قرآن نام آن را شناخت آیه‌ای گذاشته است و آن این توانایی ویژه انسان است که از راه نشانه‌ها پی به امری می‌برد. بعد نسبت این نشانه‌ها و واقعیاتی که این نشانه‌ها از آنها حکایت می‌کنند چگونه است؟ آیا نشانه شدن امری قراردادی محض است؟ و اگر این بحث جدی شود آنگاه آیا زبان که از جنس نشانه است آیا قرارداد محض است یا از همان مکانیسم کلان نشانه‌شناسی که در شناخت آیه‌ای می‌توان مطرح کرد تبعیت می‌کند. البته عنصری از قراردادها را در زبان انکار نمی‌توان کرد (چنانکه همین الان واژه‌های جدیدی را فرهنگستان وضع می‌کند) اما بحث این است که زبان یکسره ساحت قرارداد است یا این قراردادها در یک بستر واقعی امکان‌پذیر است؛ که به هر حال مساله جای تامل دارد.

راه حل دوم بر اساس این است که درباره نسبت بین معنا و مفهوم و لفظ و مصداق تاملی کنیم. به عنوان مقدمه عرض می‌شود که ما دو نسبت معروف داریم: یک نسبت بین مفهوم و مصداق؛ و یک نسبت بین لفظ و معنی.

رابطه بین مفهوم و مصداق غالباً در معرفت‌شناسی بحث می‌شود و رابطه بین لفظ و معنی در زبان‌شناسی بحث می‌شود. با توجه به این نکته که جایگاه معنی و مفهوم در ذهن است. مساله این است آیا معنا همان مفهوم است؟ یعنی آیا یک امر واحدی (مثلاً به نام یک عنصر علم حصولی در ذهن) داریم که وقتی آن را با خارج (مصداق) مقایسه می‌کنیم به آن مفهوم می‌گوییم و وقتی آن را با لفظ مقایسه می‌کنیم، به آن معنی می‌گوییم؛ یا واقعاً بین معنی و مفهوم تفاوتی هست؟ اگر آن دو را یکی بگیریم، آنگاه اگر لفظ در معنا اثر بگذارد مفهوم هم تغییر می‌کند. یعنی به نظر می‌رسد پس‌زمینه تحلیل غربی‌ها این است که معنی همان مفهوم هست؛ و چون معنا ارتباط وثیقی با الفاظ دارد و الفاظ تابع تغییر و تنوع زبان‌ها (یعنی تغییرات و تنوع‌های فرهنگی) است؛ پس مفاهیم ثابت و جهان‌شمولی در کار نیست. در نتیجه تغییر معنا و مفهوم همان و تغییر علم حصولی هم همان پس علم (حصولی) برساخته فرهنگها می‌شود.

در واقع ما تقریباً چنین مدلی داریم:



علم حضوری، علم حصولی (مفهوم - معنا) را بوجود می‌آورد و علم حصولی پیوند وثیقی با زبان دارد. از دیدگاه غربی‌ها زبان یا همان لفظ روی معنایی که قرار است در ذهن به ازای یک مصداق شکل بگیرد اثر می‌گذارد و با تغییر آن، علم حصولی و مفهوم ذهنی مابه‌ازای هم متغیر می‌شود. چون معنی و مفهوم از نظر آنها یکی است.

اگر این مقدمه معلوم شود، برای اینکه ما این مشکل را حل کنیم باید سه کار انجام دهیم

اولاً باید بین مفهوم و معنی تفاوت بگذاریم

ثانیاً باید ثابت کنیم زبان در مطلق انتقال از علم حضوری به حصولی (پیدایش مفهوم) اثر نمی‌گذارد بلکه در

ارتباط بین لفظ و معنی اثر می‌گذارد.

ثالثاً باید ثابت کنیم زبان در بعضی از معانی اثر نمی‌گذارد

(لازم است که تاکید کنم که در اینجا ما کلمه معنا را به ازای آنچه در مقابل لفظ است به کار می‌بریم و کلمه «مفهوم» را به ازای آنچه در مقابل مصداق است؛ وگرنه برخی معانی دیگری از این کلمات اراده می‌کنند که لزوماً ربطی به بحث ما ندارد.)

برای اثبات اینکه معنی با مفهوم فرق دارد دو دلیل می‌توان برشمرد.

چون حیوانات دارای علم حصولی هستند یعنی در ذهن آنها مفاهیمی وجود دارد ولی آنها زبان ندارند یعنی قادر به انتقال معانی بدون حضور فیزیکی نیستند و فقط با ژست‌ها (حمله_ترس_دفاع) قادر به انتقال آنچه درک کرده‌اند می‌باشند. در نتیجه، بر اساس اصطلاحات فوق، می‌توان گفت حیوانات مفهوم دارند ولی معنا ندارند. پس در نتیجه با اثبات اینکه موجودی وجود دارد که مفهوم دارد یعنی از اشیا در ذهنش چیزی دارد. ولی معنی ندارد یعنی زبان ندارد می‌فهمیم معنا غیر از مفهوم است.

دوم اینکه انسان هنگام تولد دارای معانی و زبان نبوده و قبل از اینکه در زبان خاصی قرار بگیرد، درکی از پیرامون خود دارد و اساساً چون این درک را دارد میتواند زبان و معانی را بفهمد و شاید توجه به افراد کر و لال در این زمینه جالب باشد که زبان آنها چگونه است با اینکه الفاظ به این معنا ندارند.

مرحله دوم این بود که ثابت کنیم زبان در معنا اثر می‌گذارد نه در مفهوم. اگر تفکیک فوق را بپذیریم، این مساله هم واضح می‌شود. در واقع حیطه اثرگذاری فرهنگ در زبان، در آنجایی است که یک معنایی با یک لفظی گره می‌خورد و مفهوم از آن جهت که مفهوم است ربطی به زبان ندارد پس تغییرات زبان در ساخت مفهوم به خودی خود اثر نمی‌گذارد، بلکه حداکثر این است که در شکل‌گیری و حدود معانی‌ای که جامعه برای الفاظ پیش روی ما می‌گذارد اثر دارد.

اکنون در مرحله سوم باید ثابت کنیم معانی وجود دارند که کاملاً یکسانند و اگرچه در زبانهای متفاوت الفاظ مختلفی برای آنها قرار داده می‌شود اما این الفاظ همگی به یک معنای واحد ارجاع می‌دهند و تفاوت فرهنگها نمی‌تواند اثرگذار باشد و در همه جوامع یکسان هستند.

(دقت کنید ما لزوماً وجود معانی‌ای که تحت تاثیر فرهنگها متفاوت می‌شود را نمی‌خواهیم انکار کنیم بلکه حرف ما این است که غیر از اینها چیز دیگری هم داریم. مثلاً می‌گویند در زبان فارسی در دو سه قرن قبل واژه‌ای برای رنگ آبی نداشته‌ایم و کلمه سبز را هم برای آن چیزی که امروزه سبز می‌دانیم و هم برای آنچه که امروزه آبی می‌دانیم به کار می‌برده‌اند و تعبیری مانند سبز فیروزه‌ای یا مزرع سبز فلک و ... به همین جهت بوده است. الان می‌بینید این واژه آبی که نبوده، علم حصولی ما از آنچه حضوراً درک می‌کردیم به گونه‌ای سامان

می‌یافته و اکنون که واژه آبی پیدا شده، علم حصولی ما به گونه‌ای دیگر سامان می‌یابد و به تبع آن ادراکات و قضایایی که می‌سازیم و ... تحت تاثیر این مولفه فرهنگی (که تمایزی بین سبز و آبی نمی‌گذاشت) رقم می‌خورد. نکته ما این است که در عین حال که این گونه تاثیرات را می‌پذیریم اما می‌خواهیم بگوییم ساحتی هست که این تاثیرات در آن راهی ندارد. در اینجا مفاهیم رنگها سر و کار داریم که اساسا مفاهیم طیفی هستند و همین حالت طیفی آنها اجازه چنین تنوع فرهنگی‌ای را می‌دهد اما حوزه‌های دیگری می‌خواهیم بیابیم که چنین نیستند)

نکته‌ای که باید توجه کرد در ابتدا این است که در گذشته (یعنی در میراث فلسفی ما) ما چون بین مفهوم و معنی فرق نمی‌گذاشتیم و معتقد نبودیم که زبان در علم حصولی اثر می‌گذارد. علم حصولی که همان مفاهیم ذهنی است را به علم حضوری بر می‌گردانیدیم و می‌گفتیم جایی که علم حصولی به علم حضوری برگردد بدیهی است و این گونه مشکل قطعیت و عدم نسبیت ادراکات را حل می‌کردیم ولی اکنون که معلوم شده زبان در نحوه و مکانیسم علم حصولی اثر می‌گذارد باید به دنبال گزاره‌ای بدیهی بگردیم که زبان و فرهنگ در آن اثر گذار نباشد.

در ادبیات فلسفی خودمان، علم حصولی به تصور و تصدیق تقسیم می‌شود. و تصورات و تصدیقات را به بدیهی بر می‌گردانیم. از آنجا که عمده بحث ساخت‌گراها ناظر به شکل‌گیری مفاهیم در ذهن است من بحث را فعلا در ساحت تصورات مطرح می‌کنم و به نظرم چه بسا این راه حل در ساحت تصدیقات هم مفید باشد اما فعلا برای اینکه خلط بحث نشود وارد آن نمی‌شوم. به نظر می‌رسد اگر ما بتوانیم ثابت کنیم که تصورات بدیهی داریم و بتوانیم یک ضابطه برای بداهت آن بیان کنیم توانسته ایم مشکل بر ساخت بودن معرفت را حل کنیم.

قدما ضابطه بداهت را بساطت میدانند ولی سوال این است که ضابطه بساطت چیست؟ از دیدگاه شهید مطهری (در شرح مبسوط منظومه) ضابطه بداهت تصورات بسیط بودن است و ضابطه بساطت اعمیت است. چون بالاتر از آن چیزی نیست که بشود بوسیله آن آن را تعریف کرد. من این استدلال را تام نمی‌دانم. این استدلال تصورات را فقط در حوزه تصورات مفاهیم ماهوی قلمداد کرده که منطق شناسایی آنها را جنس و فصل می‌داند؛ ولی اولاً در فلسفه مفاهیمی داریم که ماهوی نیست مانند معقولات ثانی فلسفی و این مفاهیم اصلا به جنس و فصل تعریف نمی‌شوند و ثانیاً بعید می‌دانم کسی بتواند دفاع کند که تمام مفاهیم غیر ماهوی، بدیهی هستند و مخصوصا استدلال فوق، با این گونه مفاهیم نسبت عدم و ملکه دارد و اینکه این استدلال در آنها پیاده نمی‌شود منطقا دلیل نمی‌شود که آن مفاهیم بدیهی باشند.

یکی از اساتید ما در بحثهایش ضابطه دیگری را بیان می‌کرد که من به نظرم می‌رسد هم ضابطه قابل دفاع‌تری باشد و هم مشکل ما را براحتی حل کند. ضابطه ایشان این بود که اساساً فهم (در حوزه علم حصولی) محصول تقابل است (یعنی ما از چیزی می‌توانیم مفهوم بسازیم و با مفهوم آن را توصیف کنیم که مقابل داشته باشد همان قاعده تعرف الاشیاء باغیاریها) آنگاه اگر چیزی مقابلات متعدد داشته باشد، دچار ابهام می‌گردد و غیر بدیهی است اما اگر چیزی تنها یک مقابل داشته باشد، آن مفهوم بدیهی است. مثلاً علت بداهت مفاهیمی مانند وجود عدم، زوج و فرد، صدق و کذب، و ... این است که اینها تنها یک مقابل دارند. اما مثلاً «انسان» مقابلات متعدد دارد: حیوان، فرشته و ... (توجه شود ما به نحو فرمولی ممکن است برای هر چیز یک مقابل قرار دهیم و بگوییم مقابل انسان «لا انسان» است؛ اما این مقابلش، یک مفهوم ایجابی که در ذهن ما مانند خود مفهوم انسان ما به‌زایی داشته باشد نیست)

حالا این مطلب چگونه مشکل ما را حل می‌کند؟ پاسخ این است که در جایی که فرهنگ روی معانی‌ای که زبان می‌خواهد به کار ببرد تاثیر می‌گذارد در واقع آن معانی به علت اینکه تک‌مقابلی نیستند از ابهامی برخوردارند که ممکن است در یک فرهنگ آن معنا را با یک لحاظ (و در برابر برخی از مقابلات آن) و در فرهنگ دیگری با لحاظ دیگری (و در برابر مقابلات دیگر آن) مد نظر قرار دهد. اما در جایی که معنا تک‌مقابلی باشد، آن معنا ظرفیت ابهام ندارد و یک فرهنگ نمی‌تواند در آن تصرفی خاص خود بکند که فرهنگ دیگر آن تصرف را نکرده باشد. شاهدش هم این است که شما می‌بینید در مفهومی مانند سبز و آبی در فرهنگهای مختلف واقعا تکرر پیش می‌آید اما مثلاً همین مفهوم زوج و فرد و بلکه معانی اعداد طبیعی در همه فرهنگها یکسان است (ظاهراً معانی اعداد ناشی از تقابلی وحدت و کثرت می‌باشند و وحدت و کثرت شق سوم ندارد)

یعنی ابتدا ما به علم حضور این دو مفهوم مقابل را می‌یابیم سپس وقتی برای معنای آنها می‌خواهیم لفظی قرار دهیم معنایشان چنان فیکس است که اگر در یک زبان (و تحت یک فرهنگ) لفظی را قرار دهیم و در زبان دیگر (و فرهنگی کاملاً متفاوت)، لفظی دیگر را، این دو لفظ دقیقاً بر یک معنای واحد دلالت می‌کند.

در نتیجه هر معنای که دارای یک مقابل است در همه فرهنگها مشترک است پس همین که قسمتی از معنی از زبان تاثیر نمی‌پذیرد می‌توانیم بگوییم که معرفت برساخته نیست

در نتیجه، مفاهیم تک‌تقابلی در هر فرهنگی وارد شوند به یک معنا هستند و ما توانستیم ساحتی از معرفت بیابیم که تاثیرات برساخت‌گرایانه آنجا را به نسبت نمی‌کشاند.

جلسه ۱۴ (تحلیل واقعیت و جامعه برای خروج از برساختگی)

قبلا بیان نمودیم که معرفتی امری برساخته نیست، حال باید برساخته نبودن واقعیت را اثبات نمایم، چرا که دانشمندان غربی ابتدا اثبات نمودند، معرفت برساخته می‌باشد و بدنبال آن واقعیت را برساخته دانسته و سپس جامعه را برساخته دانستند. در نتیجه اکنون نوبت به واقعیت رسیده است.

واقعیت و برساخته بودن آن

هنگامی که سخن از برساخته نبودن واقعیت به میان می‌آید ممکن است سئوالی به ذهن بیاید، کسانی که واقعیت را برساخته می‌دانند، آیا می‌گفتند هیچ چیزی بیرون از ذهن ما وجود ندارد؟

گویا منظور از برساخته بودن واقعیت، عدم وجود چیزی خارج از ذهن نیست، زیرا این ایده آلسیم محض است که کسی بدان قائل نمی‌باشد. زیرا در این صورت جامعه و کنش متقابل جایی در عالم نخواهند داشت. در کنش متقابل دو انسان را پذیرفته ایم که این دو انسان بیرون از یکدیگر می‌باشند. کسانی که قائل به برساختگی واقعیت هستند، واقعیت را برساخته «ما» می‌دانند؛ پس یک «ما»یی قائل هستند.

اگر ضابطه‌ای که جلسه قبل درباره «بدهت» گفتیم (که بدیهی مفهومی است که تنها یک مقابل داشته باشد) باید گفت برخلاف کلمه «وجود»، کلمه «واقعیت» و «نفس الامر» علی الظاهر مقابل معینی ندارد و لذا جولان بیشتری دارد، و همین زمینه ابهام را در آن زیاد کرده است. الان ببینید نقطه مقابل واقعی چیست؟ وهمی، اعتباری، قراردادی، پوچ و کذب و....

پس ابتدا باید ببینیم هنگامی که واقعیت را برساخته می‌دانند، منظورشان دقیقا چیست؟

گویا می‌خواهند بگویند در خارج یک فضای آشوب و مبهمی وجود دارد که من آن را به نظم دلخواه خود در می‌آورم تا از آن استفاده نمایم، مانند آنچه در تکنولوژی با مواد انجام می‌شود، درباره مطلق واقعیت قائل شویم که در متن واقعیت هیچ چیز متمایز از دیگری نیست. همان حرفی که کانت درباره واقعیت بیان می‌کند.

در نتیجه مسأله واقعیت غیربرساخته به این معناست که عالم خارج، قبل از تصرفات من تعینی از خود دارد یا نه؟ در اینکه من اجمالا تعین آن را تغییر می‌دهم و تصرفاتی در آن می‌کنم، بحثی نیست، اما آیا فقط همین است یا حیطه‌ای که من تابع واقع باشم و برای فهمیدن لزوما تصرفی در آن ایجاد نکنم، وجود دارد؟

درواقع تلقی آنها از برساخته بودن این است که در مقام تشبیه اصل واقعیت چیزی شبیه ماده المواد ارسطویی می‌باشد، هیولی اولی آن چیز مبهمی که صورت‌های مختلف روی آن می‌آید. ارسطو هر واقعیتی را مرکب از ماده و

صورت می‌داند، ماده‌ی مواد موجود می‌باشد و صورت را نیز واهب‌الصور می‌بخشد در نتیجه‌ی اشیاء متعین می‌شوند. در تلقی ارسطویی ماده و هیولا نیز وجود دارد، اما فعلیت ندارد و فعلیتش در گروهی صورتی است که واهب‌الصور در متن خارج و در ذهن ما به آن ماده عطا می‌کند. کسانی که واقعیت را بر ساخته می‌دانند، گویا بیان می‌کنند که ماده و صورت داریم که متن واقعیت فقط ماده است و ما هستیم که صورت را به ماده می‌دهیم. به همین دلیل اشیاء را متمایز می‌کنیم، یعنی فلاسفه اسلامی واهب‌الصور را خدا می‌دانند و حال در ادبیات جامعه‌شناسی معرفت و رویکردهای برساختگرا واهب‌الصور جامعه می‌باشد، به همین دلیل واقعیت پیشاپیش از خود هیچ صورت متعینی ندارد. (اگر دقت شود می‌بینیم این تلقی که به تلقی اتمیستی‌ای که در دوره مدرن رواج یافت بسیار نزدیک است، که گویی عالم همه اتم‌هایی است که نامنظم‌ند و اینها را می‌توان در صورتهای مختلف گرد هم قرار داد اما هیچکدام از این صورتهای ربطی به متن واقعیت ندارد و واقعیت فقط همان اتمهاست اما همواره این اتمها در یک صورت معینی خود را به ما می‌نمایانند.)

در نگاه ما، هم جهان قبل از آفرینش آدم، هم جهان بوده است و هم اشیاء، هویتی از خود داشتند؛ و البته از وقتی آدم خلق شد علاوه بر جهان طبیعی، جهان‌های اجتماعی هم پدید آمد. اما در ساخت اجتماعی واقعیت گویی می‌گویند این صورتهایی که جهان اجتماعی می‌دهد واقعیت را به عنوان واقعیت متعین برای ما می‌سازد، هنگامی که صورتهای را ساخت شدند واقعیت به خودی خود نخواهیم داشت. در این صورت ماهیات نخواهیم داشت، ماهیات بر ساخته‌های انسان است البته وجود در عالم موجود است ولی ماهیت را ما می‌دهیم.

نقد

جواب این تلقی را به دوشکل فلسفی و تجربی می‌توان مطرح کرد

الف- نقد فلسفی (پارادوکسیکال بودن)

اگر همه چیز بر ساخته است، آنچیزهایی که گفته‌اید نیز بر ساخته است، در حقیقت عالم را شرح نداده‌اید، ساخت برگر و لاکمن در جامعه آمریکایی را شرح داده‌اید، واقعیت از منظر خودتان را شرح داده‌اید و نه واقعیتی را که مورد بحث می‌باشد.

ب- نقد تجربی

قبل از اینکه انسان در عالم پیدا شود، آیا حیوانات از هم متمایز بودند؟ آیا قبل از انسان این جهان وجود داشت؟ اگر قبول کنیم که واقعیت بر ساخته انسان می‌باشد لازمه این حرف ازلیت آدم می‌باشد، البته این را هیچ عاقلی قائل نمی‌باشد. در نتیجه تمام واقعیت بر ساخته ما نیست، منتهی ما تصرف می‌نماییم. البته با توجه به آنچه در تکنولوژی اتفاق می‌افتد که حتی اتم را نیز می‌توان شکاف داد، گویی با تکنولوژی به همه چیز تعین دادیم و صورتی باقی نمانده است. حتی می‌توان ماده مواد را نیز تغییر داد. اما نباید تصور شود چون انسان می‌تواند در تمام صورت‌ها تصرف می‌نماید پس در تمام صورت‌ها تصرف شده است. تا اینجا توانسته ایم آنچه را مانهایم درباره بر ساخته نبودن جهان طبیعت بیان کند، بیان نماییم.

واقعیت اجتماعی (جامعه)

اما آیا جهان‌های اجتماعی نیز بر ساخته نمی‌باشد؟ آیا جامعه و واقعیت اجتماعی صد در صد بر ساخته است؟ (که این نظر مانهایم است. البته قرآن هم بر ساخته بودن پاره‌ای از جهان‌های اجتماعی - بویژه جهان‌های کفر را می‌پذیرد. مثلا تعبیر «حبط ما صنعوا» یا «ضل عنهم ما كانوا یفترون» آیا دلالتی بر بر ساخته محض بودن پاره‌ای از جوامع ندارد؟) اگر جهان‌های اجتماعی همه بر ساخته باشند و بر ساختی بودن هم تابع فرهنگ باشد در این صورت جامعه‌شناسی نداریم و لازمه این حرف مرگ جامعه‌شناسی می‌شود و باید موضع مکتب مطالعات فرهنگی بیرنگام را دنبال نماییم. امر غیر بساختی می‌تواند موضوع علم قرار گیرد مانند فیزیک، اما جوامع که با توجه به تغییر فرهنگ هر جامعه از جامعه‌ای به جامعه دیگر در این صورت نمی‌توان در مورد جوامع تحقیق واقعی نمود و قوانین واقعی بدست بیاوریم.

در حالی که ظاهرا از منظر دینی وجود یک سلسله قوانین عمومی برای تمامی جوامع (که گاه تحت عنوان سنت‌های الهی از آنها یاد می‌شود) قابل مناقشه نیست. همچنین آیا غایت معین برای جامعه قابل دفاع می‌باشد (در مقابل رویکرد انتقادی و ساخت اجتماعی)؟ آیا یک شریعت می‌توان برای همه زمان‌ها و مکان‌ها باشد؟ آیا درباره قیامت و تعابیر قرآن درباره حشر و عذاب جامعه مجازی می‌باشد؟

برای اینکه این سوالات بتواند به نتیجه برسد به نظر می‌رسد که باید لااقل دو گام برداریم. یکی اینکه درباره معانی واقعیت دوباره تامل عمیقی داشته باشیم که وقتی می‌گوییم جامعه واقعیت دارد یعنی چه؟ آیا واقعیت منحصر در تلقی‌ای است که ما از واقعیت مادی و مجرد داشتیم یا خود کلمه مجرد یک کلمه‌ای است که فقط با حیث سلبی‌اش در نظر گرفته شده و به نحو ایجابی بر معانی مشترک لفظی صدق می‌کند (همان گونه که تا مدت‌ها تمایز معقول ثانی

منطقی از فلسفی مورد توجه نبود و معقول ثانی را گمان می‌کردند یکسان بر تمام مصادیقش صدق می‌کند) و گام دوم اینکه آیا اگر اعتبار در مقابل واقعیت را پذیرفتیم، آیا اعتبار بعد از اعتبارش، واقعیت ایجاد نمی‌کند؟ (خلق طبایع) مثلا آیا جامعه صرفا بر ساخته می‌باشد، که هیچ تعینی در این برساخته ذهنی نیست، صرف اعتبار (فرض) می‌باشد، یا ولو ساحتی از اعتبار فرض شود، تحقق و عینیت و اصالت پیدا می‌کند و واقعیت پیدا می‌کند؟

یک ضابطه که برای «واقعیت» داشتن مطرح می‌کنند ذی‌اثر بودن است. در خصوص جامعه اگر بتوان نشان داد که ذی‌اثر مستقل است، (یعنی غیر از اثر تک‌تک افرادش، اثری دارد که آن اثر را به تک‌تک افراد نمی‌توان نسبت داد) آنگاه واقعیت مستقل دارد. نشان داده شود که جامعه چیزی بیش از جمع افراد نیست

ثمره بسیار مهم در این بحث آیا شریعت واحده همه زمانی و همه مکانی (همه جوامع) می‌توان داشت؟ این نیازمند این است که بیان شود واقعیت اجتماعی داریم و این مطلب نیز گویا به مسئله فطرت باز می‌گردد. یعنی اگر در ساحت انسانی ساحت مشترک داشته باشیم که این ساخت‌ها رقم بزند جهان‌های اجتماعی، در این صورت برساخته، لااقل برساخته به معنایی که مستلزم نسبیّت باشد (تحت تأثیر فرهنگ‌های مختلف)، نیست.

مساله غایت مشترک

یکی از نکاتی که باید مورد تامل جدی قرار بگیرد موضع ما در قبال مساله تکامل انسان است. در فضای غربی، تکامل در فضای داروینی مطرح شد؛ انسان شناسان اولیه بشدت داروینی بودند، یعنی سیر داروین از تک سلولی تا انسان کنونی را تا جامعه مدرن ادامه می‌دادند و لذا جامعه مدرن غربی را در مرتبه بالاتری از همه جوامع قرار می‌دادند حتی باغ وحش‌های انسانی در قرن هجده موجود می‌باشد. یعنی مانند باغ وحش حیوانی، که انسان‌های عقب افتاده از منظر خودشان را در کنار حیوانات دیگر در قفس‌های باغ وحش قرار می‌دادند. در واقع، پشتوانه‌اش همان تلقی داروینی بود یعنی، همان طور من انسان حق دارم میمون را در باغ وحش قرار دهم حق دارم انسان مرتبه پایین تر را در باغ وحش قرار دهم.

با پیشرفت بحثها تقریبا فضای تمام مکاتب انسان‌شناسی بعدی در مقابل این تلقی شکل گرفت و از تنوع جوامع بشری دفاع کرد و منکر تکامل خطی شد. اما یک سئوالی که جای تامل جدی دارد این است که: آیا تکامل خطی مطلقا غلط می‌باشد، یا تکامل خطی داروینی غلط است؟

به نظر می‌رسد که تکامل خطی داریم، ولی تکامل خطی در انسان به ازای خودش و در افق انسانی باید لحاظ شود، نه در امتداد حیوان. یعنی انسان به ازای خود تکامل دارد و در حیوان نیز به ازای خودش، یعنی هر کدام در یک ساحت جداگانه دیده شود.

به عنوان شاهد و موید دو مورد را مثال می‌زنم. مت معتقدیم پیامبر اسلام (صل الله علیه و آله و سلم) در هر زمان و مکانی بالاترین انسان می‌باشد و مقام ایشان این غایت واقعی برای هر انسانی است. به همین ترتیب معتقدیم که جامعه مهدوی بالاترین و برترین جامعه‌ای است که در تاریخ بشر رخ داده است. همین که ما غایتی واقعی برای انسان (چه فردی و چه جامعه) قائل شویم، و بویژه اینکه هم به لحاظ فردی، آن شخص آخرین پیامبر ص بوده و هم به لحاظ اجتماعی آن جامعه، آخرین جامعه بوده است، اینها همگی مبتنی بر این است که یک سیر تکاملی هم برای فرد و جامعه قبول داریم ولو که این سیر تکاملی لزوماً خطی نباشد و با فراز و نشیب توأم باشد.

شاید بتوان از ادبیات اتوپیا و ایدئولوژی استفاده کرد. یعنی به لحاظ نگاه اتوپیایی تحلیل خطی داریم ولی به لحاظ تحلیل ایدئولوژیکی تحلیل خطی نداریم، مرحوم مطهری هنگامی که می‌گوید ما تکامل خطی نداریم منظور به لحاظ ایدئولوژی می‌باشد و اما در همان موضع جامعه مهدوی را قبول می‌نماید، جامعه آرمانی هست و این به لحاظ اتوپیایی می‌باشد.

ما اعتقاد داریم که هر یک از انبیاء شریعت کامل تری نسبت به پیامبر قبلی آورده است، اما این تکامل به صورت خطی بوده است اما خط سینوسی. مثلاً آیا نمی‌شود یک جامعه‌ای تمام ساختارهایش تخریب شود و به همین دلیل فرهنگ درست منتقل نشود و در افق پایین تر اجتماعی بروند؟

یا یک نمونه دیگری که جای تامل دارد این است که اساساً برتری جامعه در گروهی چیست و ما جامعه کاملتر را چه می‌دانیم. به طور ناخودآگاه امروزه جوامع برتر از گذشته قلمداد می‌شوند و اگر دقت کنیم مهمترین عنصری که دلیل بر این برتری گرفته می‌شود پیچیده‌تر شدن جوامع امروزی است. اما آیا پیچیدگی جوامع لزوماً برتری واقعی ایجاد می‌نماید، و جامعه مهدوی اینقدر پیچیدگی در آن لحاظ می‌شود؟

آیا جامعه‌ای که تقسیم کار تخصصی در آن رخ داده است، این پیچیدگی کمال ایجابی می‌باشد؟ در اینجا خوب است دو مفهوم بزرگی و بزرگواری را از هم متمایز کنیم. وقتی می‌گوییم جامعه‌ای کاملتر است منظورمان از جنس بزرگی است (که بیان واقع است) یا از جنس بزرگواری است (که با قضاوت ارزشی هم توأم است)؟ الان تردید نیست که تقسیم کار تخصصی به بزرگی جامعه می‌انجامد، و به نظر می‌رسد جامعه هر چه «بزرگی» بیشتری داشته باشد امکان بزرگواری اش بیشتر است.

جمع بندی

غربی‌ها معرفت را بر ساخت کردند و در نتیجه واقعیت و جامعه نیز بر ساخته شدند. بیان شد که معرفت از نظر ما به صورت کلی بر ساخته نیست و هنگامی که کل معرفت بر ساخته نباشد زمینه برای اینکه حوزه‌هایی از واقعیت و جامعه

را غیربرساختی بدانیم باز می‌شود. اثبات واقعیت غیربرساخته در حوزه‌های طبیعی سهولت بیشتری داشت خصوصاً که واقعیت اجتماعی بشدت تحت تأثیر فرهنگ است؛ اما ممکن است بتوان از بحث فطرت از آن استفاده و نیز می‌توان از برخی باورهای دینی به عنوان الهام‌بخش حل مساله – که توجه ما را به برخی واقعیات جهان‌شمول اجتماعی معطوف می‌کنند – کمک گرفت.