

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ
وَصَلَّى اللَّهُ عَلَى مُحَمَّدٍ وَآلِهِ الطَّاهِرِينَ

پاراوايم شناسی علوم انسانی

نویسنده
برایان فی

ترجمه
مرتضی مردیها

فهرست مطالب

سخن ناشر	۹
مقدمه مترجم	۱۱
تقدیر و تشکر	۲۱
مقدمه: دیدگاه چند فرهنگ‌گرا نسبت به فلسفه علوم اجتماعی	۲۳

فصل اول: آیا برای شناخت کسی باید [در جای او یا شبیه] او باشیم؟

۱. خودآینی	۳۵
۲. شناخت و تجارب مشترک	۴۰
۳. شناخت و بودن	۴۸
۴. شناخت و معنا	۵۹
۵. جمع‌بندی	۶۲

فصل دوم: آیا برای این که خودمان باشیم به دیگران نیاز داریم؟

۱. ذره‌گرایی	۶۷
۲. خود	۷۰
۳. خود و دیگری	۸۱
۴. جمع‌بندی	۹۳

فصل سوم: آیا فرهنگ یا جامعه، ما را این‌گونه که هستیم ساخته است؟

۱. کل‌گرایی ۹۷
۲. تفاوت و عضویت در گروه ۱۰۲
۳. فرهنگ ۱۰۴
۴. جامعه ۱۱۷
۵. ایجاب و کارگزاری ۱۲۲
۶. جمع‌بندی ۱۲۵

فصل چهارم: آیا افراد دارای فرهنگ‌های متفاوت، در جهان‌های متفاوت زندگی می‌کنند؟

۱. منظرگرایی ۱۲۹
۲. نسبیت‌گرایی ۱۳۵
۳. برهان ترجمه ۱۴۳
۴. جمع‌بندی ۱۵۲

فصل پنجم: آیا باید بنا را بر این بگذاریم که دیگران عقلانی هستند؟

۱. عقلانی‌انگاری ۱۵۵
۲. دلایل و علل ۱۶۰
۳. تبیین به کمک دلیل و کنش‌های غیرعقلانی ۱۶۴
۴. عقلانیت در تبیین به کمک دلیل ۱۷۱
۵. اصل انسانیت ۱۷۳
۶. جمع‌بندی ۱۸۱

فصل ششم: آیا باید دیگران را در قالب ذهن و زبان خود آنها بشناسیم؟

۱. تفسیرگرایی ۱۸۳
۲. علیت ۱۹۳
۳. توانش ۱۹۹
۴. نقد ۲۰۴
۵. جمع‌بندی ۲۱۴

فصل هفتم: آیا معنای رفتار دیگران، منظور خود آنان از آن رفتار است؟

۱. نیت‌گرایی ۲۱۷
۲. هرمنوتیک گادامری ۲۲۵
۳. دو بعد معنا ۲۳۲
۴. جمع‌بندی ۲۳۷

فصل هشتم: آیا شناخت ما از دیگران اساساً تاریخی است؟

۱. تعمیم‌گرایی قانون‌مدار ۲۳۹
۲. قانون در علم شناخت اجتماع ۲۴۵
۳. نقص تبیین‌های قانون‌شناختی ۲۵۴
۴. تاریخ‌گرایی ۲۵۸
۵. نقص تبیین‌های تکوینی ۲۶۱
۶. جمع‌بندی ۲۶۵

فصل نهم: آیا داستان زندگی را می‌سازیم یا می‌سراشیم؟

۱. واقع‌گرایی روایتی ۲۶۹
۲. برساخت‌گرایی روایتی ۲۸۶
۳. روایت‌گرایی ۲۹۲
۴. جمع‌بندی ۲۹۵

فصل دهم: آیا می‌توانیم دیگران را به طور عینی بشناسیم؟

۱. عینیت‌گرایی ۲۹۹
۲. خطاانگاری ۳۰۷
۳. بین‌الذهانی بودن انتقادی ۳۱۷
۴. مسئولیت ۳۲۲
۵. جمع‌بندی ۳۲۷

نتیجه‌گیری: یافته‌های فلسفه چندفرهنگی علوم اجتماعی

۱. اجتناب از دوگانه‌گرایی‌های آزاردهنده ۳۲۹
۲. همکنش‌گرایی ۳۳۵
۳. قدرت جذب و به خدمت گرفتن ۳۴۴
۴. جمع‌بندی ۳۵۲

«بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ»

وَلَقَدْ آتَيْنَا دَاوُودَ وَسُلَيْمَانَ عِلْمًا وَقَالَا الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي

فَضَّلَنَا عَلَى كَثِيرٍ مِّنْ عِبَادِهِ الْمُؤْمِنِينَ

(قرآن کریم، سوره مبارکه النمل، آیه شریفه ۱۵)

سخن ناشران

فلسفه علم را از جمله موضوعاتی باید دانست که در مدت زمانی کوتاه، توسعه‌ای فزاینده را تجربه کرده و لذا توانسته توجه اندیشه‌گران و محققان را در حوزه‌های مختلف به خود معطوف سازد. دانشگاه امام صادق علیه السلام و پژوهشکده مطالعات راهبردی از دو حیث چاپ دوم اثر حاضر را در دستور کار خود قرار داده‌اند: نخست آنکه تحلیل و شناخت همه‌جانبه مساله، از آنجا که به ارتقای دانش روش‌شناختی در جامعه علمی ما کمک می‌کند، می‌طلبد تا نظریه‌های جدید بصورتی مناسب بررسی و معرفی شوند. در این ارتباط ناشران تاکنون اقدام به عرضه کتبی نموده‌اند که به علت استحکام تحلیلی و ساختار روشی توانسته‌اند در مجامع علمی مورد استفاده قرار گیرند و به متون درسی و کمک‌درسی دانشجویان در مقاطع تکمیلی تبدیل شوند؛ از آنجمله، «روش و نظریه در علوم سیاسی»، «تغییر اجتماعی و توسعه»، «روش‌شناسی در مطالعات سیاسی اسلام»، «روش پژوهش در علوم سیاسی» و یا «روش طراحی تحقیق». کاربرد الگوهای روش‌شناختی در پژوهش‌های سیاسی و اجتماعی، بُعد دوم مساله را شکل می‌دهد که از ظرافت و حساسیت بیشتری برخوردار می‌باشد. ناشران با توجه به نو بودن این حوزه، تاکنون گزارش‌های تحقیقاتی‌ای و یا مقالات علمی و پژوهشی متعددی را منتشر ساخته‌اند که در تبیین علمی موضوع مؤثر هستند. با عنایت به توضیح بالا ناشران چاپ

دوم کتاب حاضر را که از جمله آثار بنیادی در این خصوص به‌شمار می‌آید، خدمت تمامی علاقه‌مندان به مسایل فلسفه علم و روش کاریست آنها، تقدیم می‌نمایم. اثر حاضر از حیث الگوی انتشاراتی، متعلق به حوزه نخست است و لذا می‌تواند طیف متنوعی از مخاطبان - در حوزه‌های گوناگون علمی - را برای خود بیابد. ناشران امیدواراند که با نشر این کتاب دو هدف بصورت توأمان حاصل آید: اول آنکه، دانش روش شناختی با ارایه دیدگاههای مولف در جامعه علمی ما، قوت بیشتر بیابد.

دوم آنکه، زمینه‌ای مناسب برای بهره‌مندی از ملاحظات روش شناختی بیان شده جهت افزایش غنای علمی حوزه مطالعات سیاسی و اجتماعی، فراهم آید. ناشران با تأکید مجدد بر ضرورت ورود به عرصه‌های تازه علم و دانش و استفاده مناسب از آنها، آمادگی خود را برای دریافت و انتشار آثاری که این ویژگی را داشته باشند، اعلام می‌دارند.

والله الحمد

مقدمه مترجم

دانشی که تحت عنوان «فلسفه علم» شناخته شده است، همچون گونه‌های دیگر کاوش فلسفی قدری دشواریاب است و گاه همین فایده‌مندی آن را مشکوک می‌نماید. از جمله رایج‌ترین طعن‌هایی که ارزش فکر فلسفی را مورد تردید قرار می‌داده است، دعوای بی‌فایده‌گی آن، خصوصاً در قیاس با دشواری درک آن بوده است. استعاره «گره‌های سخت بر کیسه‌های تهی» یک داوری دیرینه در این باره است. ظرافت‌پردازی‌هایی که جزء جدایی‌ناپذیر فلسفه است، به خودی خود کافی است تا مباحث معرفت‌شناختی را عرصه انحصاری جمع‌قلیلی جلوه دهد، که مایل‌اند با این ورزش فکری سرگرم شوند. حال اگر فلسفه متوجه علم شود و جستجوهای عمیق نظری، دانش‌سامانمند تجربی را نیز در حوزه خود وارد کند، چه بسا نگاه انکارآمیز نسبت به فلسفه بیشتر شود. زیرا کثیراً چنین پنداشته می‌شود که علم که به اوصاف دقت، وضوح، زایش، و رشد نظام‌مند شناخته شده است، چه نیازی به این دارد که فلسفه، که از حل مشکلات خود عاجز است، به کمک آن بیاید. فلسفه چه مشکلی از علم می‌تواند حل کند؟ آیا دانشمندان بزرگی که مهم‌ترین دستاوردهای علم جدید به نام آنان ثبت شده است، فیلسوف بودند؟ آیا فلاسفه خود نگفته‌اند که دانشمندان خوب معمولاً فیلسوفان بدی هستند؟ در این صورت، آیا این گمان دور از واقعیت است که اصلاً چه بسا فیلسوف نبودن شرط دانشمند شدن باشد؟

به گمان بعضی، علم را در قید فلسفه نهادن چیزی جز ستاندن چالاک‌کی آن نیست، چرا که، از یک نگاه، مشهورترین خصیصه فلسفه گرفتاری آن در دایره بسته مناقشات است؛ مناقشاتی گاه آن‌قدر بغرنج که تحمل صراحت لهجه واقعیت تجربی را ندارد و، به

این ترتیب، در بیگانگی یا حتی دوگانگی با بدیهیات عقل سلیم قرار می‌گیرد. اگر کارکرد فلسفه علم این باشد که وصف مذکور را از فلسفه به علم منتقل کند، پس دست زدن به چنین معامله‌ای آکنده از خسارت است. همان‌طور که عموم روندگان بدون این که درانتظار حل پارادوکس زنون بمانند - و بفهمند چگونه می‌توان از نقطه A به نقطه B رسید، درحالی که برای این کار باید از بی‌نهایت نقطه عبور کرد و این به بی‌نهایت زمان نیاز دارد - همواره به مقصد رسیده‌اند، دانشمندان هم می‌توانند بدون توجه به پارادوکس‌های زنون‌های عصرجدید - مثل پارادوکس کلاهای همپل یا پارادوکس زمردهای گودمن - بر میراث دانش بیفزایند.

این‌گونه داوری البته به شدت آسیب‌پذیر است. اگر قرار باشد پاسخی کوتاه و کارآمد به آن داده شود، می‌توان به بازنگری در اوصاف پذیرفته علم ارجاع کرد. این نگاه به فلسفه، غالباً در قیاس با نگاهی به علم صورت می‌گیرد که در آن اوصاف دقت و عینیت، قطعیت، زایش و رشد سامان‌مند مفروض و مسلم است. درحالی که اگر نگاهی دقیق و عینی به علم بیندازیم کمتر اثری از اوصاف دقت و عینیت مشاهده می‌شود. غریب‌نمایی این مدعا به این سبب است که علم عموماً در دو تصویر نه چندان وفادار خلاصه می‌شود: دانش فنی و مسلمات تجربی و ریاضی. به عبارت دیگر، علم را معمولاً یا در آئینه تکنولوژی می‌بینیم و کارآمدی دقیق و حیرت‌انگیز ماهواره، فیبر نوری، بمب هوشمند، اینترنت، اشعه ایکس و... را دلیل دقت و عینیت علم می‌شماریم؛ یا در آئینه مسلمات تجربی و ریاضی همچون شتاب جاذبه، سرعت نور، نسبت میان سینوس و کسینوس یک زاویه، حساب انتگرال و... اما این هر دو در دادن تصویری واقع‌نما از علم تا حدی گمراه‌کننده‌اند، دست کم به این دلیل که مشتمل بر تمام حقیقت نیستند.

دقت و قطعیت دانش فنی که در ساختن ابزار کارآمد تجلی می‌کند، محصول مستقیم دقت و قطعیت علم محض نیست. از الکترونیسته استفاده‌های فراوان و فایده‌مندی صورت می‌گیرد. هر الکترون‌تکنیسینی به قطعیت و دقت می‌داند که اگر کلید مولد را روشن کند در کسری از ثانیه هزارها کیلومتر دورتر می‌تواند مصرف‌کننده‌ای را به کار اندازد. اما هیچ‌کس نمی‌داند در این کمتر از یک ثانیه درون سیم هادی دقیقاً چه اتفاقی می‌افتد. البته تئوری‌ها همواره هستند، ولی مثلاً تئوری جویبار الکترونی به عنوان تبیینی برای حرکت

الکتروسیسته، از قطعیت و عینیتی برخوردار نیست. می‌توان تکنیسین خوبی بود ولی تئوریسن خوبی نبود (وبرعکس). بالاتراز این، ممکن است برمبنای یک تئوری نادرست، یک ابزار کاملاً کارآمد و بسیار دقیق ساخت. نجوم قدیم مثال کلاسیک این مورد است، که براساس نظریه نادرست زمین مرکزی پیش‌بینی‌های دقیق نجومی می‌کرد. نیوتن سرعت و شتاب را مطلق گرفت که البته نادرست بود، ولی برهمان مبنا ابزارسازی‌هایی برای محاسبه جهت و سرعت پرتاب سفینه‌های فضایی صورت می‌گیرد که کاملاً کارآمد است. بنابراین، اگر حیرت‌انگیزی کارآیی دقیق ابزارهایی که براساس دانش فنی ساخته می‌شود، هزاران بار از این که هست افزون شود، ضرورتاً ارزش صدق گزاره‌های نظری علم را اثبات نمی‌کند.

اساساً تکنولوژی کشف نیست، ساختن است، و ساختن یک مهارت است که تنها تاحدودی به مبانی نظری متکی است و نه تماماً. بسیاری از دقت‌ها و قطعیت‌های تکنولوژیک محصول نوعی آزمون و خطای تجربی است، بدون این که ضرورتاً پرده از حقیقت زیرینی آن بردارد. محصور کردن علم در مسلمات تجربی و ریاضی اولیه و دادن تصویری از کلیت آن بر این مبنا، عامل دومی است که به درک غیردقیق از علوم دقیق کمک می‌کند. این درست است که به قطعی‌ترین شکل ممکن وزن دوسوی یک واکنش شیمیایی مساوی است، جمع توان دوم سینوس و کسینوس یک زاویه برابر یک است، حاصل ضرب دما در فشار در یک محیط گازی بسته ثابت است و... ولی این‌ها بخش کوچکی از شیمی، ریاضیات و فیزیک است. در قسمت عمده‌ای از همین علوم، پیچیدگی و مناقشه و عدم قطعیت متن است نه حاشیه. به گونه‌ای که مثلاً مقاله یک ریاضی‌دان که در یک مجله معتبر ریاضی چاپ شده است، با مقاله‌ای از یک ریاضی‌دان دیگر در شماره‌ای دیگر از همان مجله مورد تردید قرار می‌گیرد؛ سطوح انرژی در شیمی مبتنی بر مدارهای الکترونی علیرغم موفقیت‌هایش صرفاً یک نظریه است؛ در فیزیک محاسبات نجومی گرانشی، که مثل اعلاای دقت و عینیت بوده است، با فرضیه مشکوک وجود حجم کثیری از یک شی نامریی به نام ماده سیاه صورت می‌گیرد.

بنابراین، اگر هنگام تصور علم آن را با دانش فنی و خصوصاً ابزارهای تکنولوژیک، یکی نگیریم، و اگر علم را در بعضی مسلمات اولیه خلاصه نکنیم، فیزیک و شیمی و

ریاضی، درسطحی که در پروژه‌های تحقیق دکتری یا مقالات مجلات علمی- پژوهشی مشاهده می‌شود، از چنان عینیت و قطعیتی برخوردار نیست که مناقشات فلسفی درقیاس با آن تلاش بیهوده تلقی شود. دانش در ذات خود، ظنی، مناقشه‌بردار و، بنابراین، کثرت‌پذیر است، فرقی نمی‌کند که ریاضیات، فیزیک یا فلسفه باشد. این که میزان این مناقشه در فلسفه بیش از فیزیک و ریاضی جلوه می‌کند، به ماهیت خود این معارف کمتر ربط دارد تا به عوامل انضمامی و بیرونی، از جمله غلبه پارادایم واحد.

مطلب فوق می‌تواند تقابل الگووار میان علم و فلسفه را از حیث آغشتگی و عدم آغشتگی به مناقشه دچار تردید کند. از این جا، این تصور که فلسفه علم ممکن است علم را، که به خودی خود با عینیت و قطعیت در مسیر خود پیش می‌رود، دچار بحران‌های فلسفی کند، کنار گذاشته می‌شود. علم، خصوصاً هنگامی که از تکنولوژی و مسلمات ابتدایی پیراسته شود، هیچ مسیر قطعی و مشخصی درپیش ندارد؛ انبوهی از گزینه‌ها پیش رو است و فلسفه علم به مطالعه در گزینه‌های روشی پیش روی علم می‌پردازد. آن هم به گونه‌ای توصیفی- تحلیلی و از روی دست دانشمند، نه به گونه‌ای تجویزی و دستوری. آیا سخن فوق به این معنا است که هر پژوهشگری و هر نظریه‌پردازی برای موفقیت در رشته علمی خود نیازمند آموختن فلسفه علم است؟ پاسخ منفی است. آیا این پاسخ منفی تناقضی با ارزشمندی مطالعه فلسفی روش‌شناسی علمی ندارد؟ پاسخ باز هم منفی است. اما چگونه؟

گفتیم که فلسفه علم به مطالعه در گزینه‌های روشی موازی پیش روی علم می‌پردازد. حال اگر به هر دلیل، بیش از یک گزینه وجود نداشته باشد، بدون اطلاع از فلسفه علم هم می‌توان به تولید علمی رسید. درست به همین دلیل است که در رشته‌های مختلف علمی هرچه سلطه یک پارادایم واحد بلامنازع‌تر باشد، نیاز به فحوص فلسفی در مبانی و روش آن کمتر به چشم می‌آید. پارادایم واحد یعنی فقدان رقابت گزینه‌ها، و در چنین شرایطی، پیشرفت علمی مرهون هرچه بیشتر تطبیق با موازین این پارادایم، و حرکت سریع در مسیر واحد آن به منظور حل معماهایی است که از درون آن برمی‌خیزد. و درست به همین دلیل است که بدون مطالعه فلسفی می‌توان فیزیکدان بزرگی شد مشروط براین که فیزیکدان مورد بحث ما به جز با یک پارادایم فیزیکی آشنا نباشد. به

محض حضور گزینه‌های رقیب، تمسک به فلسفه علم ناگزیر است، حتی اگر این تمسک نه در قالب آموزه‌های فلسفی و اصطلاحات رایج آن، بلکه به صورتی غیرفنی و تاحدودی طبیعی باشد.

مثلاً هنگامی که میکروبیولوژیست‌ها و رجال سیاسی و اقتصادی انگلستان و جامعه اروپا مجادله می‌کردند که آیا موارد انگشت‌شماری از بیماری مرموزی که در چند نفر انگلیسی مشاهده شده، و آثار آن در انسان مشابه آثار بیماری جنون گاوی در گاوها است، برای تحریم واردات گوشت گاو از انگلستان و ضرورت کشتار و از بین بردن گوشت میلیون‌ها گاو آلوده به این ویروس، کافی است یا نه، در واقع به مرز بحث‌های فلسفه علم نزدیک شده بودند. حتی در رشته‌هایی چون فیزیک و شیمی هم هنگامی که پارادایم مسلط از عهده حل بعضی معماهای بزرگ برنیاید، دانشمندان خود به خود و به ناگزیر فیلسوف می‌شوند. شرحی از این واقعه را می‌توان در زندگی‌نامه علمی هاینریش و بحث‌های فلسفی او با انیشتین، بور و دیگر فیزیکدان‌های هم عصر او مشاهده کرد.

به موازاتی که از علوم فیزیکی به سمت علوم زیستی و از اینجا به سمت علوم انسانی حرکت کنیم، احتمال غلبه یک پارادایم واحد و تسلط طولانی مدت و بدون رقیب برای آن کمتر می‌شود، و متناسب با این وضعیت، نیاز به فلسفه علم از علوم فیزیکی به سمت علوم انسانی آشکارتر می‌شود. یک دانشجوی دکتری فیزیک با گزینه‌های متعدد روشی برای پیش بردن تز خود مواجه نیست، برای او یک مسیر بیشتر وجود ندارد. زیرا او نه فقط آثار فیزیکی باستان را نمی‌خواند، بلکه حتی کتاب‌های نیوتن و گالیله نیز برای او آشنا نیستند. ملاک او جزوه‌های معاصر درسی است که بدون رفرنس به نام دانشمندان و، به خصوص، بدون اشاره به اختلاف پایه‌ای میان آنان، مسیری را نشان می‌دهد که «تنها راه درست» است. اما یک دانشجوی دکتری تاریخ علاوه بر این که باید با توسسیدید و هرودوت آشنا باشد، باید میان روش‌های رقیب تحقیق تاریخی انتخاب کند، و همین او را در قیاس با دانشجوی فیزیک نسبت به فلسفه علم در وضعیتی متفاوت قرار می‌دهد. بر این مبنا، شاید بتوان گفت دروس فلسفه علم برای رشته‌هایی که عرصه تسلط یک پارادایم واحد هستند، ضروری نیست. بلکه، بالاتر از این، چه بسا آغشته شدن ذهن یک دانشجوی فیزیک یا یک فیزیکدان به چون و چراهای فلسفی و روش‌شناختی درباره

پژوهش فیزیکی سرعت عمل او را کند کند و مسیر هموار و راه طی شده‌ای را که پیش روی او است، دچار دست‌انداز کند. براین اساس، مقرون به صرفه است که اساساً در حوزه‌هایی مثل علوم فیزیکی که مسیر تحقیق تا حدود زیادی مشخص است، با چنین آموزش‌هایی ذهن محقق درگیر دوراهی‌های متعدد نشود. اما در رشته‌هایی که عرصه رقابت پارادایم‌های مختلف است، چنین ادعایی قطعاً روا نیست. زیرا هنگامی که یک دانشجو یا یک پژوهشگر در علوم سیاسی یا جامعه‌شناسی... دست به تحقیق می‌برد، از دو حال بیرون نیست: یا تحت تعلیمات یک پارادایم خاص تربیت شده است یا نه؛ در صورت اخیر، ناگزیر است پیش از شروع تحقیق به پرسش‌هایی از قبیل همین پرسش‌هایی که فصول کتاب حاضر با آن آغاز شده‌اند، پاسخ دهد. در غیر این صورت، انتظار انجام پژوهش هماهنگ، روشمند و ثمربخش از آن نمی‌رود. چگونه ممکن است کسی در حوزه علوم انسانی تحقیق کند و در مورد مسائلی چون ساختار و کارگزار، علت و دلیل، وحدت و کثرت، تعمیم و تعمیق، فهم و تبیین و... ذهنیت کمابیش روشنی نداشته باشد؟ حتی اگر، چنان که کتاب حاضر می‌خواهد، لازم نباشد یک سوی این دوگانه‌ها را بپذیریم، درباره چرایی و چگونگی ترکیب میان آنها بایستی تأمل کافی صورت گیرد. فرض دیگر این است که پژوهشگر مورد نظر ما تحت تعلیمات یک پارادایم واحد تربیت علمی یافته باشد. چنین کسی بدون آموختن فلسفه علم، احتمالاً، می‌تواند پژوهشی هماهنگ و روشمند انجام دهد، اما نمی‌تواند از آن در مقابل انتقادات احتمالی که از منظر پارادایم‌های رقیب حاضر در صحنه نسبت به آن صورت می‌گیرد، دفاع کند. بنابراین، دست کم برای این منظور، به آموزش مذکور نیازمند است.

ولی آیا معرفت‌شناسی فقط نیاز کسانی است که در مقام تولید علمی هستند، یعنی پژوهشگران و دانشمندان؟ پاسخ منفی است. مصرف‌کنندگان علم نیز اگر بخواهند با بصیرت کافی عمل کنند، نیازمند چنین دانشی - ولو در سطح پائین‌تری - هستند. به عنوان مثال، وقایع مهمی در جهان اتفاق می‌افتد که میزان معتنا بهی تبیین و تفسیر و تحلیل از جانب مصادر رسمی، مراکز علمی، و سازمان‌های خبری درباره آنها عرضه می‌شود. جامعه مصرف‌کنندگان در مقابل این گونه تولیدات، که غالباً گرایش‌های ضد و نقیض دارند، خلع سلاح‌اند، مگر این که به پاره‌ای امکانات مجهز باشند. یکی از این امکانات

معرفت‌شناسی و، به تعبیر محدودتر، فلسفه علم است. فراموش نکنیم که حتی یک تفسیر سیاسی، یا اجتماعی یا اقتصادی که از یک کانال تلویزیونی کمابیش معتبر به دست ما می‌رسد، نوعی تولید علوم اجتماعی است که می‌تواند، با معیارهایی که فلسفه این علوم می‌آموزد، نقد شود.

فراتر از این، کلیاتی از معرفت‌شناسی، برای هر انسانی در جامعه جدید، یعنی جامعه‌ای که انتظار می‌رود روز به روز از تعصب و خشونت فاصله بیشتری بگیرد، مفید بلکه ناگزیر است. یکی از این کلیات لازم معرفت‌شناختی بحثی است که در همین کتاب تحت عنوان منظرگرایی آمده است. مادامی که افراد نتوانند این را درک کنند که آنچه از نظر کسی بدیهی است به راحتی می‌تواند از دیدگاه شخص دیگری، که لزوماً نه اهل غرض‌ورزی است و نه لجاجت، نادرست به نظر آید، رواداری جایگاه محکمی نخواهد داشت. این موضوع، علیرغم سادگی آن، نه فقط در میان مردم بلکه گاه در محافل علمی و فرهنگی هم به قدر کافی درک نشده است. چنین است که می‌بینیم افراد گاه با شگفتی و خشم می‌پرسند که چرا حریف حرف منطقی و متین آنان را قبول نمی‌کند. در غیاب آموزش‌های اولیه معرفت‌شناسی، فرد از فهم این عاجز است که، در بسیاری از موارد، داعیه‌ای که، از یک دیدگاه، درست بودن آن بدیهی است، از دیدگاهی دیگر، نادرست بودن آن بدیهی است. بدون این که ضرورتاً ضعف دانش یا سوءنیت در کار باشد.

سخن فوق البته به این معنا نیست که تمامی مناقشات را به اختلافات پارادایمی فروکاهیم و تمامی ایده‌های رقیب را در عرض هم قرار دهیم. سخن صرفاً بر سر این است که، در بسیاری مواقع، اختلاف فکری - چه در میان دانشمندان و دانش‌پژوهان، چه در میان فرهیختگان و چه حتی در میان مردم عامی - ناشی از این است که تجارب واحدی با چیدمان‌های متفاوت، در قالب تعهدات و باورهای پایه متفاوت مفهومی، معانی متفاوت و گاه متضادی را القا می‌کنند و فهم این شرط اولیه هرگونه تلاش برای مفاهمه است.

بنابراین، معرفت‌شناسی نه تنها برای تولیدکنندگان دانش، بلکه برای مصرف‌کنندگان آن، و حتی برای عموم انسان‌ها پیامدهای مثبتی دارد که شاید کمتر معرفتی از این حیث با آن قابل قیاس باشد. تردیدی نیست که معرفت‌شناسی یک دانش پایه و بلکه یک قالب

است. و از این حیث با معارفی که بیشتر حکم محتوا و ثمره را دارند، قابل قیاس نیست. به عبارتی، این رشته کمک می‌کند که سایر معارف را به شیوه‌ای درست‌تر بفهمیم و به کار گیریم. حتی در مورد، علوم‌ی که از نعمت تسلط یک پارادایم واحد برخوردارند، عدم ضرورت آموزش اپیستمولوژی مشروط بر این است که فقط معیار پیشرفت از حیث حل انباشتی‌تر مسائل یک رشته مطرح باشد، وگرنه در آنجا هم چنین آموزشی قطعاً بصیرت بیشتر خواهد داد.

در رشته‌های علوم انسانی - به استثنای رشته فلسفه - درسی تحت عنوان معرفت‌شناسی یا فلسفه علم وجود ندارد، اما بخشی از واحدهای متعدد روش‌شناسی متکفل همین مسائل است. به نظر می‌رسد که آنچه تحت عنوان روش‌شناسی شناخته شده است، درسه سطح متفاوت قابل بحث و بررسی است. سطح اول روش‌شناسی متوجه روش عرضه و ارائه مطلب، به عبارت دیگر آئین نگارش تحقیق است؛ این که چگونه باید مسئله بحث را تحریر و تعریف کرد، فرضیه‌پردازی نمود، مطلب را در قالب مقدمه، بدنه و نتیجه پیش برد، شیوه مرجع‌نویسی و مواردی از این دست. سطح دوم روش‌شناسی شامل فنون و انواع شیوه‌های پژوهش است؛ آشنایی با فنون آماری، پیمایش، تحلیل محتوا، مطالعه کیفی و نظائر این. سطح سوم روش‌شناسی شامل انتخاب میان پارادایم‌های رقیب در حوزه تحقیق است؛ مواردی نظیر این که آیا تحقیق باید در پی یافتن علت باشد یا کارکرد، بر ساختار تأکید کند یا کارگزار، در پی تعمیم قانون‌مند باشد یا تعمیق موارد خاص، به پیش‌بینی دست بزند یا نه، در پی قطعیت و عینیت باشد یا ابداع فرضیه‌های مفید. اصلاً این دوگانگی را به رسمیت بشناسد یا کنار بگذارد. و در صورت اخیر، چگونه سنتزهایی فراهم کند و غیره. سطح سوم روش‌شناسی در واقع همان مسائلی است که تحت عنوان فلسفه علوم اجتماعی شناخته می‌شود.

کتاب حاضر با سطح متوسط - و البته کمابیش متغیری - از تحلیل فلسفی به مباحث فلسفه علوم اجتماعی می‌پردازد. به گمان مترجم کتاب، آن قدر که طرح و بحث نظریات رقیب در این کتاب مفید تواند بود، نظریه اصلی مؤلف، یعنی کنار زدن دوتائی‌های مشهور، حاوی فایده سترگی نیست. روشن است که نزاع میان این دوگانگی‌ها یک روند دیالکتیکی دارد و به سوی نقاط کانونی مورد اجماع حرکت می‌کند. اما این نه به معنی

خطا بودن کلی این تقسیم‌بندی‌ها است، و نه، در همه جا، به سادگی می‌توان از دو رذیلت افراط و تفریط به سمت یک فضیلت حدوسط ساده‌فهم حرکت کرد. مباحث بعضی فصول آشناتر است و بعضی دیگر کمتر درکتب مشابه یافت می‌شود. به عنوان نمونه مباحث فصول دوم و نهم از تازگی بیشتری برخوردارند، ضمن این که در فصل‌های با موضوعات آشناتر، مثل فصول سوم و پنجم، شیوه پیش‌برد بحث از تازگی خالی نیست. یکی از عیوب این کتاب تفاوت سطح تحلیل و نوع طبقه‌بندی مطالب است که گاه نگه داشتن خط هادی بحث را درگرو توجه کافی قرار می‌دهد. کتاب ظاهراً یک متن درسی است ولی البته گاه اندکی از ملازمات چنین وضعیتی فراتر می‌رود. گواهی که متن کتاب از پیچیدگی‌های عبارتی پرکنار است، اما در هر حال، بن‌مایه‌های فلسفی مباحث، گاه به همراهی ذوجوه بودن موضوعات که مشکل طبقه‌بندی آنها را پیش می‌آورد، مقتضی مرور مکرر آن است.

به این نکته هم باید توجه کافی داشت که چیدمان کتاب بیش از این که پیرو معیارهای آموزشی و فلسفی باشد، تابع یک آموزه فرهنگی به نام چندفرهنگ‌گرایی است. ترجمه دقیق نام کتاب «فلسفه معاصر علوم اجتماعی» است که بنا به مصالحتی به پارادایم‌شناسی علوم انسانی ترجمه شد. اول این که در ایران معمولاً علوم اجتماعی به جامعه‌شناسی و رشته‌های نزدیک آن چون مردم‌شناسی اطلاق می‌شود، در حالی که منظور این کتاب از تعبیر فوق معنای گسترده‌تر آن است که شامل علوم سیاسی، اقتصاد، تاریخ و حتی بخشی از روانشناسی هم می‌شود، و این به تعبیر علوم انسانی نزدیک‌تر است. ثانیاً، همان‌طور که پیش‌تر اشاره کردم، به نظر می‌رسد متن مناقشات و استدلال‌های کتاب از نتایج آن مفیدتر است. نام فلسفه معاصر ناظر به نتایج و نام پارادایم‌شناسی ناظر به مناقشات است.

در انتها ضمن این که امید می‌برم ترجمه حاضر برای عموم علاقمندان مفید واقع شود، ضمن سپاسگزاری از بزرگانی که برای نخستین بار با نوشته‌های خود در این حوزه، نوعی تحول فرهنگی و فکری را زمینه‌سازی کردند، انتظار می‌برم اهل فن با ترجمه‌ها و تألیف‌های بیشتر و روزآمدتر به گسترش تعلیمات معرفت‌شناسی همت کنند.

سیدمرتضی مردیها

تقدیر و تشکر

فکر تدوین مطالب این کتاب طی بیست سال تدریس در دانشکده مطالعات اجتماعی *وسلیان*^۱ توسعه یافته است. دانشجویانی که در سال ۱۹۹۴ این درس را می‌گذراندند، فصل‌هایی از این کتاب را مطالعه کردند و به من کمک کردند تا نقاط ضعف آنرا ببینم و در اینجا لازم می‌دانم از آنها تشکر بکنم، گوا این که البته تمامی دانشجویان کلاس‌هایی که این درس را با من داشتند چیزهای زیادی به من آموختند. به همین دلیل هم کتاب را به آنها تقدیم می‌کنم.

چند تن از دوستان در دانشگاه‌های *وسلیان* و *دن‌مون*^۲ همچون *جو روکس* و *ویکتور گوریچ* و در گروه فلسفه، *لینچ‌سیرز*^۳ در گروه انسان‌شناسی *لیدیکس* در گروه فلسفه دانشگاه *کلمبیا*، *باری گرون‌بری* در گروه جامعه‌شناسی طی سالها گفت‌وگو، درک من از این مباحث را غنی کردند. بسیار خوشحالم که چنین همنشین‌های فکور و فعالی داشته‌ام. *مارک پرل* من که در دانشگاه *وسلیان* بود و اکنون در دانشگاه *براون* است، بخش آخر کتاب را خواند و پیشنهادهای مفیدی ارائه کرد. علاوه بر این، اندیشه من در مورد چند فرهنگ‌گرایی، عمیقاً تحت‌تأثیر ایده او در مورد این موضوع بوده است. همچنین *چارلی سکروجز* از گروه انگلیسی دانشگاه *آریزونا*، به وسیله مشاهداتش در طول *سالیان* متمادی و نگاه خاص او از منظر روشنفکری به تجربیات عادی شده عصر روشنگری

1. Wesleyan
2. Don moon
3. Linchciser

چیزهای زیادی به من آموخت. در آخر، ویراستاران *در دیک وان*، *دیک بوئل*، *ریک الفیک*، *فیل پمپر* و *آن لونی‌شاپی* روی جلسات ویراستاری دو هفته‌گی مرا با آموزه‌های خود راهنمایی کردند. از همه این همراهان به دلیل کمکی که به من کرده‌اند تشکر می‌کنم، و نیز از هرگونه ناراحتی که نوشته من ممکن است در آنها برانگیزد، پوزش می‌طلبم.

از جوهری که با درک عمیق خود نسخه دست‌نویس را به طور کامل خواند و پیشنهادهای حیاتی متعددی ارائه نمود که کتاب را بهبود بخشید به طور خاص سپاسگزارم. بحث ویژه و مهم او در مورد موضوع مبحث «مسئولیت» در فصل دهم کتاب است. بحث مزبور آنچه را که او درباره عینیت به من آموخت، نشان می‌دهد. *ڈن مون* نیز کل کتاب را خواند و پیشنهادهای مفیدی در مورد آن ارائه داد؛ در حقیقت، کار من بیشتر حاصل همکاری او است. که من واقعاً بابت آن ممنون هستم، این کتاب قوام خود را از همکاری سخاوتمندانه او گرفت و من از این جهت سپاسگزار او هستم.

از سردبیران *مجله تئوری رفتار اجتماعی*^۱ نیز به دلیل این که به من اجازه دادند از دو مقاله «استدلال عملی، عقلانیت، و تبیین رفتار بین‌المللی» و «رنالیسم انتقادی» استفاده کنم، و مجوز استفاده مجدد از مقاله خودم «قوانین عام و تبیین رفتار انسانی» را که در کتاب *علوم اجتماعی پویا* چاپ شده بود از دانشگاه دولتی نیویورک گرفتند، تشکر می‌کنم.

پیشنادهای یک خواننده گمنام که به وسیله انتشارات *بک ول* ارائه گردید در زمینه تمرکز و پیشرفت کتاب کمک نمود. من به این خواننده بسیار مدیون هستم. نهایتاً، *سترس میت* در موسسه انتشاراتی مذکور بود که مرا به انجام این طرح تشویق کرد و با پیشنهادهایش جهت سازماندهی مواد مربوط به موضوع چندفرهنگ‌گرایی و ارائه تعریفی از آن با مستندات و مشاهدات خود به بهتر شدن آن کمک کرد. او در طول این فعالیت به اندازه‌ای مرا پشتیبانی کرد که نمی‌توانم به اندازه کافی از او تشکر کنم، در یک جمله باید بگویم او یک ویراستار فوق‌العاده است.

مقدمه

دیدگاه چندفرهنگ‌گرا نسبت به فلسفه علوم اجتماعی

این کتاب به فلسفه علوم اجتماعی به شیوه جدیدی می‌نگرد؛ روشی که متمرکز بر تجربه مشترک از دنیایی است که در آن افراد به طور قابل ملاحظه‌ای از یکدیگر متفاوت‌اند. بهترین نام برای این روش «چندفرهنگ‌گرایی» است. چندفرهنگ‌گرایی توجه ما را به فرصت‌ها و خطرات دنیای تفاوت‌ها معطوف می‌دارد. فلسفه چندفرهنگی علوم اجتماعی سئوالات جدیدی را پیش می‌نهد و مفاهیم جدیدی را برای اشاره به مباحثی که در مطالعه موجودات انسانی نهفته است به کار می‌گیرد؛ این روش همچنین به مسائل و مفاهیم قدیمی فلسفه علوم اجتماعی از منظر جدیدی نگاه می‌کند.

چرا به یک فلسفه جدید علوم اجتماعی نیاز داریم؟ در بخش عمده‌ای از تاریخ فلسفه علوم اجتماعی پرسش اساسی عبارت از این بوده است: آیا علوم اجتماعی، علمی است، یا می‌تواند علمی باشد؟ دانشمندان علوم اجتماعی عموماً فعالیت خود را علمی می‌دانند و مطالعات خود را بر مبنای علوم طبیعی مدل‌سازی می‌کنند. در نتیجه، فلسفه علوم اجتماعی از قدیم شامل ارزیابی میزان موفقیت علوم اجتماعی در این زمینه، یعنی مشابهت یا عدم مشابهت آن با علوم طبیعی، بوده است. اگر چه این نگرش به بصیرت‌های^۱ مهمی در مطالعات موجودات انسانی منجر شده است، اما چیزی بیش از این

به فیلسوفان و اساتید علوم اجتماعی ارائه نداده است. در حالی که ما به رهیافت‌های جدیدی نیازمندیم که با جریان فکری و فرهنگی کنونی بیشتر در اتصال باشد. مسئله پایگاه علمی تحقیقات اجتماعی اهمیت خود را از دست داده است، تا حدودی به این دلیل که بسیاری از علوم طبیعی آن اعتباری را که پیشتر القا می‌کردند، از دست داده‌اند. در بسیاری از فلسفه‌پردازی‌ها درباره تحقیقات اجتماعی پیش‌فرضی نهفته است مبنی بر این که علوم طبیعی معیاری است که انواع فعالیت‌های معرفتی باید با آن سنجیده و ارزیابی شوند. اما در جو فکری کنونی علوم طبیعی این موقعیت ممتاز را از دست داده است. دلایل این پسرفت پیچیده است؛ از جمله این که: علوم طبیعی متضمن سوءاستفاده‌هایی از علم عالی^۱ به وسیله دولت‌ها و صنایع در زمینه‌هایی مانند سلاح‌های اتمی بوده است؛ خطرات فن‌آوری که باعث مشکلات زیست‌محیطی می‌شوند به وسیله علوم طبیعی به وجود آمده‌اند؛ شیوع انواعی از روش‌های آگاهی که به عنوان بدیل علم معرفی می‌شوند؛ و نیز تصویر نوین‌کننده‌ای که علم از زندگی انسانی در جهانی سرد و بی‌تفاوت ترسیم می‌کند. این موارد شأن عالی علوم طبیعی را دچار تردید کرد. اما به لحاظ فلسفی فروپاشی علم به عنوان پارادایم فعالیت فکری به مرگ اثبات‌گرایی و ظهور همزمان دیدگاه‌گرایی مرتبط است.

اثبات‌گرایی و دیدگاه‌گرایی را در فصل‌های بعد به طور مشروح مورد بحث قرار خواهم داد، زیرا هدف عمده کتاب بررسی موضوعاتی است که از ظهور دیدگاه‌گرایی به وجود آمده است. در اینجا صرفاً اشاره می‌کنیم که دیدگاه‌گرایی، برعکس اثبات‌گرایی که به علم به عنوان عالی‌ترین روش جهت مشاهده مستقیم واقعیت نگاه می‌کند، می‌گوید که هر تلاش معرفتی (شامل علم) از یک نقطه نظر خاص انجام می‌گیرد که این نقطه نظر بر اساس منافع و تعهدات سیاسی و فکری وابسته به آن تعریف می‌شود. بر اساس دیدگاه‌گرایی ما نمی‌توانیم مستقیماً چیزی را ببینیم و این بیش از همه در مورد واقعیت صدق می‌کند. هر نگرشی از دیدگاه خاصی صورت می‌گیرد. حتی در علوم طبیعی هم تأثیر دیدگاه‌های نظری و فرهنگی پذیرفته شده به نظر می‌رسد.

به نظر بسیاری، دیدگاه‌گرایی نقطه وسط حرکت از اثبات‌گرایی به نسبی‌گرایی است. از آنجا که هرگونه عمل معرفتی الزاماً در درون یک دیدگاه رخ می‌دهد، نسبی‌گرایی می‌گوید هیچ مبنای منطقی برای قضاوت در مورد این که کدام الگوی فعالیت‌شناختی بهتر از دیگری است، وجود ندارد. برای مثال، اکثر آمریکایی‌ها و اروپایی‌های مدرن ممکن است دارای این اعتقاد باشند که شیوه درمان بیماری در پزشکی غربی بهتر از شیوه مذهب وودو^۱، یعنی درمان با استفاده از جادوگری است. اما این قضاوت مبتنی بر یک معیار ارزیابی خنثی انجام نمی‌گیرد. معیار مورد استفاده جهت ارزیابی اعمال و اعتقادات، خود مبتنی بر یک دیدگاه فراگیر است؛ بنابراین، در ارزیابی علم پزشکی غربی غایت ادعایی که می‌توان داشت این است که علم پزشکی غربی بهتر از جادوگری مذهب وودو با پیش‌فرض‌ها و مفاهیم اروپایی و آمریکایی تطابق دارد (چیزی که البته چندان هم عجیب نیست، چرا که علم مذکور در زمینه همین مفاهیم و پیش‌فرض‌ها روئیده است). برای شخص دیگری، که دیدگاه علمی سطح پائین‌تری دارد، چه بسا شیوه جادوگری وودو بهتر باشد. از نظر نسبی‌گرایان، علم صرفاً یکی از دیدگاه‌ها است، که نه بدتر، و نه خصوص، نه بهتر از سایر دیدگاه‌ها است. البته این حقیقت دارد که «علم» رهیافت مطلوب «غرب» است، که در آن به برتری رسیده است و بسیاری از شیوه‌های جایگزین را عقب رانده است. اما این صرفاً نشان می‌دهد که کسانی که در غرب هستند برای آنچه که به وسیله علم میسر می‌شود (خصوصاً سلطه فنی بر طبیعت) ارزش قائل‌اند، ولی این دلیلی بر اثبات این موضوع که علم ذاتاً راه برتر کسب دانش است، نیست.

نسبی‌گرایی با واژگون کردن داعیه‌های علم دایره اختصاصی بودن، جایگاه سنتی علم را نادیده می‌گیرد. علاوه بر این، اعتقاد به علم را به طریق دیگری هم تخریب می‌کند، به این صورت که بر نقش قدرت سیاسی در شکل‌دهی تفکر و اعمال ما از جمله ساختن چهارچوب‌های رفتاری که درون آن جا افتاده‌ایم - قوایاً تأکید می‌کند (در این زمینه، نام‌های گرامشی (۱۹۷۱) و فوکو (۱۹۸۱ و ۱۹۷۷) برجسته است). اما این تأکید

بی‌دلیل نیست؛ از آنجا که تغییر از یک چهارچوب به چهارچوبی دیگر را نمی‌توان به شیوه عقلی توجیه نمود، باید آن را به وسیله ابزارهای فرامنطقی تبیین کرد. بنابراین، یک پوزیتیویست ممکن است فکر کند که دانشمندان به این دلیل دارای قدرت هستند که ایده‌هایشان حقیقی است (یا حقیقی به نظر می‌رسد)، یا به این دلیل که روشی به کار می‌گیرند که بیشترین احتمال اصابت به حقیقت را دارد. اما، از آنجا که ما می‌دانیم ارزیابی «ارزش راستی» درون دیدگاه معینی انجام می‌گیرد، این سؤال پیش می‌آید که چرا یک دیدگاه مسلط‌تر از دیدگاه دیگری می‌شود؛ و از آنجا که درستی و یا بهتر بودن دیدگاهها را نمی‌توان بدون معیارهایی که خود در یک دیدگاه قرار می‌گیرند نشان داد برای ترجیح یافتن آنها باید دلایلی غیر از بعضی معیارهای ارزیابی، به کار گرفته شده باشد. این دلیل آن است که چرا بسیاری از مطالعات اخیر درباره علم بر ساختکارهای فوق عقلانی‌ای تأکید کرده‌اند که به واسطه آن ایده سنتی علم‌گرایی بیشتر تثبیت شده است. بنابراین در نظر نسبی‌اندیشان، تفوق پذیرفته شده (یا همان هژمونی که تعبیر کلیشه شده گرامشی است) علم، برتری فکری آن را نشان نمی‌دهد، بلکه قدرت گروههای خاصی را در تسلط شدن بر نهادهای سیاسی و فکری نشان می‌دهد.

نتیجه این تأکید بر نقش قدرت، تخریب اجتناب‌ناپذیر علم است. در نسبی‌گرایی حداکثری هیچ‌گونه تفاوتی یا تفاوت اندکی بین علم و تبلیغ باقی می‌ماند. اما حتی در نسبی‌گرایی معتدل نیز تعهدات پایه معرفتی، از جمله تعهدات معرفتی علم الزاماً غیرعقلانی‌اند. و این باعث می‌شود تلاش در جهت ارزیابی این که آیا تحقیق اجتماعی شبیه علوم طبیعی است، یا می‌تواند باشد، بی‌فایده شود؛ تلاشی که دارای این پیش‌فرض است که علوم طبیعی مثل اعلا‌ی فعالیت عقلانی است. بدین طریق نسبی‌گرایی که مبنای این اعتقاد را که علوم طبیعی می‌توانند تصویر صحیحی از دنیای فیزیکی عرضه کنند، سست می‌کند، به طریق اولی نمی‌تواند این علوم را به عنوان الگوی قابل اعتمادی برای شناخت دنیای انسانی حمایت کند. در واقع نسبی‌گرایی مفاهیمی مانند دانش حقیقی^۱ و دانش معتبر^۲ را مورد تردید قرار می‌دهد. یکی از نتایج چنین ایده‌ای این است که دغدغه

1. Truth
2. Reliable

اندیشه درباره ماهیت علمی علوم انسانی جای خود را به اندیشیدن درباره نتایج نسبی‌گرایی می‌دهد.

نسبی‌گرایی (حداقل از دیدگاه مدرن آمریکایی - اروپایی آن) در نظریه‌پروان آن چیز خوبی است. اولاً راهی برای صحبت کردن در مورد دیگران که متفاوت از ما هستند، ارائه می‌کند، و به این طریق ما را نسبت به این تفاوت‌ها حساس می‌کند. از آنجا که همه ما جهان را از چارچوب خاص خود می‌بینیم و درون این چهارچوب خاص زندگی می‌کنیم، تجربه دیگران از واقعیت متفاوت از تجربه ما است، پس، نسبی‌گرایی ابزاری جهت ایمنی در مقابل خطر قوم‌مداری (این نگرش که همه افراد شبیه ما هستند) است. در مرحله دوم، از آنجا که ما مبنای مستقلی برای انتقاد از طرز فکر و اعمال دیگران نداریم، لازم است مواجهه ما نسبت به اعمال و طرز فکر دیگران بیشتر حالت رواداری و رضایت داشته باشد، تا حالت قضاوت، که معمولاً به کردار و پندار انسان‌ها درآمیخته است. در این حالت حفاظتی در مقابل تعصب^۱ است.

از این حیث نسبی‌گرایی، چندفرهنگ‌گرایی را تشویق می‌کند. واژه «چندفرهنگ‌گرایی» تبدیل به یک شعار مد روز شده است و این مایه تأسف است زیرا چندفرهنگ‌گرایی مشتمل بر نکته مهمی است: دنیایی که در آن افرادی جداً متفاوت از یک‌دیگر با هم در ارتباط‌اند و باید با هم مصالحه کنند. تمامی چندفرهنگ‌گرایان بر درک و زندگی با تفاوت‌های فرهنگی و اجتماعی تأکید می‌کنند اما فراتر از این اعتقاد کسل‌کننده، ماهیت بحث چندفرهنگ‌گرایی موضوع یک جدال پر تب و تاب است. رایج‌ترین روایت بحث چندفرهنگ‌گرایی «تجلیل از تفاوت» نامیده می‌شود؛ در این نگرش، تفاوت‌های موجود در بین گروه‌های متفاوت مردم برجسته می‌شود و مورد تکریم قرار می‌گیرد.

این برداشت از چندفرهنگ‌گرایی مسائل ژرفی را برای مطالعه در مورد جوامع انسانی مطرح می‌کند. مطابق تعبیر چندفرهنگ‌گرایی که تفاوت‌های اجتماعی و فرهنگی را مورد استقبال قرار می‌دهد، هر جامعه یا فرهنگ، واحد مجزایی است که به وسیله

مرزهایش از دیگر جوامع و فرهنگ‌ها جدا شده است و این مرزها، تا حدودی، به وسیله متمایز کردن جامعه یا فرهنگ مزبور از دیگران آن را تعریف می‌کنند. علاوه بر این، افراد انعکاس‌هایی از واحدهای اجتماعی و فرهنگی‌ای هستند که به آن تعلق دارند؛ هویت به وسیله واحدهای فرهنگی و اجتماعی که فرد عضو آن است و در آن جامعه‌پذیر و فرهنگ‌پذیر شده است، تعیین می‌گردد. این واحدهای فرهنگی و اجتماعی به سبب تفاوتی که با یکدیگر دارند، اغلب با هم در تعارض‌اند و به این ترتیب، بعضی از آنها به گونه‌ای اجتناب‌ناپذیر سعی می‌کنند دیگری را نادیده گرفته یا بر آن تسلط یابند. واحدهای قوی سعی می‌کنند واحدهای ضعیف‌تر را مغلوب نموده و در نهایت در جست‌وجوی این هستند که این واحدهای ضعیف‌تر را درست شبیه خود کنند. بنابراین روند طبیعی نیروها رو به از بین بردن این تفاوت‌ها دارد.

چندفرهنگ‌گرایی هنگامی که به عنوان تجلیل از تفاوت‌ها تفسیر شود، واکنشی به این روند طبیعی است. این دیدگاه بر تمامیت و اصالت^۱ اجتماعی و فرهنگی و به رسمیت شناخته شدن این از طرف دیگران اصرار دارد. این‌گرایش، هر گروه را به یافتن و پرورش دادن اصالت خود و در همان زمان‌شناسایی و حمایت از دیگر کسانی که در واحدهای متفاوت همین کار را می‌کنند، تشویق می‌کند. هر کدام از ما در یک چارچوب زندگی می‌کنیم که در آن با تعدادی محدود از دیگر افراد اشتراک داریم و این چارچوب با چارچوب‌های دیگر تفاوت دارد. برطبق این نگرش، وظیفه ما پی بردن به این حقیقت و تجلیل آن است؛ یعنی پذیرش کنارهم چیدن رنگ‌ها و شکل‌هایی است که زندگی انسانی را در این سیاره تشکیل می‌دهند.

اما چندفرهنگ‌گرایی، به این معنا، یک مشکل معرفتی نیز ایجاد می‌کند: اگر دیگران در چارچوب فرهنگی خود زندگی کنند و ما نیز در چارچوب فرهنگی خود، ما چگونه می‌توانیم آنها را درک کنیم؟ ما براساس چارچوب فرهنگی خودمان فکر و عمل می‌کنیم و آنها هم براساس چارچوب فرهنگی خود به گونه‌ای که مجبور خواهیم بود آنان را در چارچوبی به جز چارچوب فرهنگی خود آنان مورد مطالعه قرار دهیم، و این باعث

می‌شود به نسبتی که مفاهیم آن‌ها به طور بنیادین از مفاهیم ما متفاوت باشد، با احتمال بالاتری آنها را درک نکنیم. یک دنیای چندفرهنگی که بر تفاوت‌های قومی، نژادی، جنسیتی، دینی، طبقاتی و فرهنگی تاکید دارد، - و در آن افراد برای کشف و حفظ خصوصیات خود به اندازه کافی انگیزه دارند - منجر به جناح‌بندی دانش اجتماعی می‌شود. نهایتاً به نظر می‌رسد که نظریه مذکور می‌گوید که افراد یک نوع را فقط فردی از همان نوع می‌تواند بشناسد؛ فقط یک زن می‌تواند زن‌ها را بشناسد؛ فقط آمریکایی‌های آفریقایی تبار می‌توانند آمریکایی‌های آفریقایی تبار را بشناسند. به طور خلاصه به نظر می‌رسد که چندفرهنگ‌گرایی می‌گوید برای شناخت یک فرد باید خود او بود.

اما مفاد مدعای مذکور این است که تحقیق اجتماعی به شدت مورد سوءظن قرار خواهد گرفت. زیرا اگر فقط زن‌ها می‌توانند در مورد زن‌ها بنویسند و یا در مورد آنچه در مورد زن‌ها نوشته شده قضاوت کنند (همین‌طور در مورد کاتولیک‌ها، پیکمه‌ها، همجنس‌گراها و...) ایده جامعه‌باز که در آن اندیشمندان براساس شواهد عام در گفتگو با هم هستند به طور کلی از بین می‌رود. هرچقدر که چندفرهنگ‌گرایی، و نسبی‌اندیشی نهفته در پشت آن، به عنوان تجلیل تفاوت‌ها درک شود، چالش‌های بنیادی‌تری در خصوص مسئله درک دیگران به بار می‌آورد؛ و این خود ایده‌های چندفرهنگ‌گرایی و نسبی‌گرایی را دچار بحران می‌کند. قدرت این ایده‌ها بستگی به توانایی درک راه‌هایی دارد که از طریق آن افراد نسبت به یکدیگر متفاوت می‌شوند، اما اگر مدل‌ول نظریه آنها این باشد که چنین درکی غیر ممکن است، به نظر می‌رسد خط سیر این اندیشه نهایتاً به اضمحلال خود آن منتهی می‌شود. تأمل حکایت از این دارد که چندفرهنگ‌گرایی و نسبی‌گرایی سرانجام به نوعی خودویرانگری می‌رسند.

با توجه به تسمک به چندفرهنگ‌گرایی و نسبی‌گرایی در زندگی سیاسی و فکری معاصر، و با توجه به مشکلاتی که این رهیافت‌ها راجع به امکان درک دیگران به وجود می‌آورند، سؤال اساسی فلسفه علوم اجتماعی نباید این باشد که آیا تحقیق اجتماعی علم است یا نه، بلکه باید این باشد که آیا درک دیگران، به ویژه کسانی که متفاوت از مای درک‌کننده هستند، ممکن است یا نه، و اگر ممکن است، چنین درکی شامل چه چیزهایی است. این دقیقاً سؤال اصلی این کتاب است.

اگر سؤال اساسی فلسفه علوم اجتماعی را این‌گونه مطرح کنیم عناوین قدیمی خاصی در این رشته - مانند رابطه بین دلایل و علت‌ها، ماهیت معنا، ویژگی تفسیر و رابطه آن با تبیین علی، نقش قوانین علمی اجتماعی و امکان عینیت - اهمیت تازه‌ای پیدا می‌کنند. اما مهم‌تر این که، سؤالات جدید و راه‌های جدیدی برای پاسخ به آن، مطرح می‌شوند. به ویژه سؤالات مربوط به معنای شناخت دیگری (فصل ۱)؛ سؤالات مربوط به «خود» و روابط این خود با دیگران (فصل ۲)؛ سؤالات مربوط به طبیعت جامعه و فرهنگ انسانی (فصل ۳)؛ سؤالات مربوط به نسبی‌گرایی (فصل ۴)؛ سؤالات مربوط به عقلانیت قابل درک بودن^۱ (فصل ۵)؛ سؤالات مربوط به پیچیدگی‌های درک اختلاط‌های فرهنگی (فصل‌های ۶ و ۷)؛ و سؤالات مربوط به نقش گذشته در درک حال (فصل‌های ۸ و ۹) عرصه اصلی تحقیقات علوم اجتماعی می‌شوند. این سؤالات در اغلب مکتوبات مربوط به فلسفه علوم اجتماعی دیده نمی‌شوند، یا اگر هم باشند نقش فرعی به عهده دارند. تأکید اساسی این کتاب بر روی این است که در دنیای امروز این سؤالات باید در مرکز بحث‌های فلسفه علوم اجتماعی قرار داشته باشند.

نحوه سازمان‌دهی این کتاب به گونه‌ای است که بتواند موقعیت زندگی ما را در یک دنیای چند فرهنگی که تحت سیطره نسبی‌اندیشی است، درک کند. هر فصل دارای یک سؤال است که هدف آن طرح یک مسئله مهم فلسفی از تجربیات الگوی (نوعی) چند فرهنگی است. برای مثال فصل اول سؤال می‌کند «آیا شما باید [مثل یا در جایگاه] کسی باشید، تا بتوانید او را بشناسید؟» این سؤالات از تجربه چند فرهنگی (نوعی) از تفاوت نشأت می‌گیرد: اگر من و اعضاء گروه من به طریق خاص خودمان فکر و زندگی کنیم چگونه می‌توانیم افراد دیگر گروه‌ها را که به طریق خاص خودشان فکر و زندگی می‌کنند واقعاً بشناسیم؟ شاید فقط کسانی که در گروه ما هستند واقعاً ما را می‌شناسند. مثال دیگر پرسش فصل سوم است «آیا این جامعه یا فرهنگ است که ما را شکل می‌دهد؟» این سؤال نیز به سادگی، تجربه الگووار چند فرهنگی را منعکس می‌کند: اگر من به این دلیل که متعلق به گروهی متفاوت از گروه دیگران هستم با آنها تفاوت دارم،

پس آیا هویت من ضرورتاً تابعی از عضویت گروهی من است؟ من امیدوارم این موضوع که سئوالات دیگر فصل‌های کتاب نیز از تجربه چندفرهنگی مایه گرفته‌اند برای شما روشن باشد. این سئوالات، همان طور که سئوالات مربوط به وضعیت علمی علوم اجتماعی فلسفه‌های پیشین علوم اجتماعی را جهت‌دهی و برنامه‌ریزی می‌کردند، فلسفه چندفرهنگی علوم اجتماعی را جهت‌دهی و برنامه‌ریزی می‌کنند. لااقل در مرتبه نخست، این سئوالات هستند که فلسفه علوم اجتماعی چندفرهنگی را می‌سازند.

هر فصل پس از مطرح نمودن پرسش خود، آموزه (یعنی ایسمی) را عرضه می‌کند که به آن سؤال پاسخ دهد. هر آموزه ابزاری برای درک تحلیلی مشهودات و وجدانیات چندفرهنگی معاصر است. بنابراین، در فصل اول آموزه خودآئینی - یعنی فقط خود من (و احتمالاً افراد مشابه من) می‌تواند مرا بشناسند - ابزاری جهت بیان این حس است که فقط افراد دارای سابقه و تجربه مشابه «واقعاً می‌توانند» یکدیگر را بشناسند و این همان حسی است که به وسیله تجربه چند فرهنگی تفاوت تشویق می‌شود. یا آموزه کل‌گرایی - که می‌گوید افراد منحصرأ تابعی از موقعیتشان در یک گروه اجتماعی یا موقعیتشان در یک سیستم مفهومی گسترده هستند - در پی بیان این ایده است که من آن کسی هستم که به وسیله گروهی که در آن فرهنگ‌پذیر یا جامعه‌پذیر شده‌ام، شکل گرفته‌ام؛ ایده‌ای که به وسیله تصدیق این موضوع که من متفاوت از افراد گروهی دیگر هستم، تقویت می‌شود. فلسفه چندفرهنگی علوم اجتماعی به سبب همین آموزه‌هایی که مورد ملاحظه قرار می‌دهد به طور مشخص چندفرهنگی است. (توجه داشته باشید که بسیاری از «ایسم‌هایی» که بررسی شده‌اند به گونه‌ای عام در علوم اجتماعی و فلسفه علوم اجتماعی مطرح گردیده‌اند، اما چه بسا این «ایسم‌ها» برای افراد متفاوت دارای معانی متفاوت باشند. گاه منظور من از یک آموزه با منظور دیگر نویسندگان از آن تفاوت دارد. بنابراین من معنی خاصی را که یک آموزه در این متن دارد به طور واضح تعریف می‌کنم، و بعضی وقت‌ها به معانی دیگر آن و کتاب‌های دیگری که آن معانی در آن‌ها به کار رفته است، اشاره می‌کنم. سعی کرده‌ام در این تعاریف هسته سخت یک آموزه را عرضه کنم و تنوع‌های پیچیده معنایی سایه روشن‌های ظریف آن را به کتاب‌هایی احاله کنم که مقصدی متفاوت از این کتاب دارند. ممکن است مدافعان یک آموزه خاص اعتراض کنند که آنچه من

در تعریف آن آورده‌ام کاریکاتوری بیش نیست. اما لازم است چنین خطری را به عنوان هزینه و ضوح در روش در نظر گرفت.

هر فصل با یک سؤال و یک آموزه در پاسخ به آن، که هر دو از تجربه چندفرهنگی برآمده‌اند، شروع می‌شود و توضیح می‌دهد چه چیزهایی در مورد این آموزه صحیح است و چه چیزهایی غلط. در مجموع، تجزیه و تحلیل نشان می‌دهد که «ایسم‌ها» آن قدر که یک سویه هستند، غلط نیستند، و نگرش کامل‌تر مقتضی در نظر گرفتن «ایسم» و نقدهای آن است، و نهایتاً معلوم می‌شود که پیش‌فرض‌های نهفته در پشت سئوالات عناوین فصل‌ها مسئله‌دار هستند. نتیجه، نادیده گرفتن این سئوالات و شواهدی است که از آنها حمایت می‌کنند. در تمامی این مراحل، کتاب استدلال می‌کند که نسبی‌گرایی در شکل افراطی آن و چندفرهنگی‌گرایی به عنوان تجلیل از تفاوت‌ها دچار اشتباه‌اند اگرچه به طور کامل غلط نیستند. یعنی نسبی‌گرایی و چندفرهنگ‌گرایی هسته سخت درستی دارند اما این آموزه‌ها در روایت رایج خود محدود و یک‌جانبه‌اند و از همین رو، نیازمند تأمل مجدد هستند. بنابراین، بخشی از کار کتاب تعریف مجدد نسبی‌گرایی و چندفرهنگ‌گرایی است. تصورات رایج از نسبی‌گرایی و چندفرهنگ‌گرایی بر روی تفاوت، اصالت فرهنگی، و مقاومت در برابر تسلط فرهنگی تأکید دارند، و به نوعی دوانگاری، متصلب در باب مقولات «خود» در مقابل «دیگری» «ما» در مقابل «آنها»، «مشابهت» در مقابل «تفاوت»، «یکپارچگی» در مقابل «تفرقه‌گرایی» و «خودی» در مقابل «غیرخودی» می‌اندیشند. کتاب حاضر این برداشت‌ها و دوگانگی مورد نظر آنها را بر هم می‌زند، و به جای تفاوت بر داد و ستد، به جای یکپارچگی برگشادگی و همکنش، و به جای مقاومت در برابر فرهنگ‌های دیگر بر یادگیری از آنها تأکید می‌کند.

به این ترتیب، نگرش مورد نظر ما الگوی دوانگاری را با الگوی دیالکتیکی عوض می‌کند. (واضح است که چگونگی این تعویض در متن کتاب باز نموده می‌شود) پس ورای پاره‌ای بازی‌های فکری با بعضی سئوالات و تحلیل بعضی آموزه‌ها، فلسفه علوم

اجتماعی به این معنا چندفرهنگی است که الگویی (دیالکتیکی) از اندیشیدن را تأمین می‌کند که بیشتر از الگوی تقابل، مناسب چندفرهنگی زیستن است.

در فضاها‌ی سیاسی و فکری پیشین چراغ راهنمایی که علوم اجتماعی باید جهت خود را به وسیله آن معین کند به روشنی دیده می‌شد، اما امروزه ما در دوره‌ای زندگی می‌کنیم که حتی خود علم، به طور خاص، و دانش، به طور کلی، مورد سؤال قرار گرفته‌اند. زمانه ما زمانه شکاک بودن است؛ شک در مورد درست بودن، عینیت داشتن و حتی در مورد امکان درک دیگر افرادی که متفاوت از ما هستند. چنین شکی البته با ارزش است اما، اگر از حد بگذرد؛ می‌تواند به مکتب کلیون بدل شود که می‌گوید میراث دانش فقط نظرات تحمیلی کسانی است که از نظر سیاسی قوی و از نظر تاریخی پیروز بوده‌اند. تاریخ فقط داستانی است که به وسیله افراد پیروز گفته می‌شود. با این نگرش تحقیق اجتماعی به عنوان یک منبع ممکن دانش و خرد از بین می‌رود. شک‌گرایی دارای پیامدهایی است که حتی از مرگ تحقیق اجتماعی هم خطرناک‌تر است. این به شک در مورد امکان تجزیه و تحلیل منطقی و ارائه راه حل برای از میان برداشتن مشکلات اجتماعی منجر می‌شود. این شک، به نوبه خود، یا گرایش‌های تقدیر باورانه سیاسی و اجتماعی، کناره‌گیری از جامعه، و نومیدی را تشویق می‌کند یا خودبینی، و ستیزه‌جویی و پافشاری در اثبات ارزش یک دیدگاه فرهنگی خاص را. بی‌دلیل نیست که منتقدان چندفرهنگ‌گرایی و نسبی‌گرایی استدلال می‌کنند که این مواضع فلسفی به نحو ناگزیر یا به «کالیفرنیزاسیون» منجر می‌شود یا به بالکانیزاسیون (که در اولی، خودشیفتگان منفعل در برابر بیرحمی‌های جهان فقط می‌توانند پچ پچ کنند که «به من چه» و در دومی، اردوگاه‌های جنگی رقیب در قالب یک ناهمی و آشتی‌ناپذیری متقابل رودرروی هم صف می‌کشند).

این کتاب با استفاده از تحلیل‌های فنی خود، در پی آن است تا نگاهی مناسب‌تر به دنیای چندفرهنگی بگشاید. اگر چه این کتاب امید دارد که در مورد نسبی‌گرایی و چندفرهنگ‌گرایی به عنوان تجلیل از تفاوت‌ها منصفانه قضاوت کند، در عین حال به دنبال این هم هست که نشان دهد چگونه نگرش مذکور خود را تخریب می‌کند. کتاب ما به جای تفسیر رایج از این آموزه‌ها تصویر جدیدی از علوم اجتماعی را در زمینه تفسیر

جدیدی از چندفرهنگ‌گرایی عرضه خواهد کرد (تصویری که در بخش یازدهم همکنش‌گرایی خوانده شده است).

بنابراین، نتایجی که به وسیله بررسی طبیعت تحقیق اجتماعی از درون بافت چندفرهنگ‌گرایی بیرون می‌آید عمیق، گسترده و مرتبط به پاره‌ای از حساس‌ترین مشکلات زمان ما است. هدف نخستین این کتاب عمق بخشیدن و روح دادن به گفتگوهای مربوط به طبیعت تحقیق اجتماعی است، اما ورای این منظور، این کتاب به دنبال ارائه نگرشی است که با ملازمات دنیای چندفرهنگی تطابق بهتری داشته باشد.



آیا برای شناخت کسی باید [در جای او یا شبیه] او باشیم؟

۱. خودآئینی

همه ما، اغلب عباراتی نظیر این را گفته یا شنیده‌ایم: «شما نمی‌توانید بفهمید آنجا چه خبر بود چون آنجا نبودید»؛ «من در مورد آنچه شما احساس می‌کردید نظری نداشتم تا وقتی که همان چیز را خودم احساس کردم»؛ «تنها یک زن می‌تواند بفهمد چرا یک زن به تنهایی در شب در امتداد خیابانی بالا و پایین می‌رود»؛ «من هرگز نمی‌توانم واقعاً بفهمم که شوالیه بودن در جنگهای صلیبی چگونه چیزی بوده است». این عبارات - و تعداد بی‌شماری شبیه به آنها - بدنه نظریه‌ای را تشکیل می‌دهند که بسیاری امروزه آن را به مثابه یک حقیقت بدیهی برگرفته‌اند و برخی دیگر آن را به عنوان یک کشف بزرگ در بوق و کرنا می‌کنند که ما را از این باور تنگ که «همه مثل ما هستند» رها خواهد کرد. نظریه مذکور شامل این ادعا است که برای درک یک گروه یا شخص دیگری باید خود آن شخص (یا شبیه او) یا عضوی از آن گروه باشید (گاهی اوقات این نظریه شامل واژه «حقیقتاً» است و منظور از آن این جمله است: «برای این که بتوانیم حقیقتاً شخصی را درک کنیم باید همان شخص باشیم از این رو برای درک (حقیقی) زنان فرد بایستی یک زن باشد، برای درک (حقیقی) کاتولیک‌ها، خود شخص باید حتماً کاتولیک باشد.» من این نظریه را این‌گونه بیان می‌کنم که «شما مجبورید همان کسی باشید که می‌خواهید او را