

# انواع معرفت

مدخل: اکنون مدتی است که در کشور ما، به دلایل سیاسی و اجتماعی و دینی، موضوع معرفت و معرفت‌شناسی طرف توجه گروهی از متفکران و ایدئولوگ‌ها قرار گرفته است. از ظواهر پیداست که این مناقشه فعلاً ادامه دارد. اما در این گیرودار، به استثنای چند کندوکاو محققانه، ناظر بیطرف به‌ندرت به بحث‌های پخته علمی یا فلسفی در باب ریشه‌های اجتماعی و فرهنگی معرفت برمی‌خورد، حال آنکه به هر حساب که بگیریم، این قضیه در مباحثات جاری دارای اهمیت اساسی است. ترجمه مقاله حاضر کوششی مختصر در این راه است، و امیدواریم اصحاب دعوا را دست‌کم به پیچیدگی مطلب و نیاز به ژرف‌اندیشی بیشتر در این زمینه آگاه کند.

ع.ف.

حتی مطالعه‌ای اجمالی کافی است نشان دهد که اصطلاح «معرفت» دارای آن‌چنان مفهوم وسیعی است که به هر نوع ایده و هر قسم اندیشه، از معتقدات عامه گرفته تا علوم دقیق، دلالت می‌کند. بسیاری از اوقات معرفت را با «فرهنگ» همگون شمرده‌اند و، بنابراین، بی‌آنکه تمیز بگذارند، گفته‌اند نه تنها علوم دقیق، بلکه اعتقادات اخلاقی و اصول موضوعه معرفت‌شناسی و قضایای حتمی و احکام ترکیبی و باورهای سیاسی و مقولات فکری و معتقدات اخروی و هنجارهای اخلاقی و پیش‌فرضهای هستی‌شناسی و مشاهدات تجربی، همه و همه «مشروط و مقید به شرایط وجودی یا زندگی» است. البته پرسش این است که آیا تمام این اقسام مختلف «معرفت» رابطه یکسان با اساس جامعه‌شناسی خود دارند، یا به دلیل تفاوت این رابطه در مورد انواع گوناگون معرفت، باید میان حوزه‌های شناخت فرق گذاشت. درباره این مسأله عمدتاً و به‌طور سیستماتیک ابهام وجود داشته است.

انگلس تا آخرین آثار خود هنوز توجه نکرده بود که مفهوم روبنای ایدئولوژیک شامل اقسام مختلف «شکلهای ایدئولوژیک» می‌شود که تفاوت‌های مهم و پرمخا با یکدیگر دارند و به عبارت دیگر، همه یکسان و همانند مشروط و مقید به زیربنای مادی نیستند. مارکس نیز به نحو سیستماتیک به این مسأله نپرداخت، و به همین دلیل، این قضیه که روبنا شامل چیست و این حوزه‌های «ایدئولوژیک» مختلف چه رابطه‌ای با شیوه‌های تولید دارند، در آغاز مبهم ماند. کسی که عمدتاً عهده‌دار روشن کردن مسأله شد، انگلس بود که فرقه‌هایی در معانی اصطلاح کلی «ایدئولوژی» گذاشت و تا حدی به قانون استقلال داد، و [در نامه‌ای به تاریخ ۲۷ اکتبر ۱۸۹۰ به کنراد اشمیت] نوشت:

همین‌که، بنا به تقسیم جدید کار، پیدایش حقوقدانان حرفه‌ای ضرورت پیدا کند، حوزه‌ای جدید و مستقل افتتاح می‌شود که به‌رغم وابستگی عمومی به تولید و تجارت، دارای توانمندی خاص خود برای واکنش در برابر آن حوزه‌هاست. در یک دولت مدرن، قانون باید از سوی با موقعیت عمومی اقتصادی منطبق و مظهر آن باشد، و از سوی دیگر جلوه‌ای فی‌نفسه همخوان و عاری از تناقضهای درونی باشد و به‌طور فاحش نا همخوان بنظر نرسد. برای حصول این مقصود، انعکاس صحیح شرایط اقتصادی روزبه‌روز بیشتر پاهمال می‌شود. مجموعه قوانین هرچه کمتر مظهر سلطه آشکار و خشن و خالص طبقه‌ای خاص باشد، این امر شدیدتر می‌شود، و خود این ذاتاً تعدی به «مفهوم عدالت» است.



رابرت ک. مِرتن

ترجمه عزت‌الله فولادوند

ANI

اگر این امر در مورد قانون با رابطه نزدیکش با فشارهای اقتصادی سابق کند، در مورد سایر زمینه‌های «روبنای ایدئولوژیک» حتی بیشتر صادق خواهد بود. فلسفه و دین و علم بخصوص به ذخیره از پیش موجود معرفت و اعتقاد مقید و محدودند و فقط به نحو غیرمستقیم در نهایت از عوامل اقتصادی تأثیر می‌پذیرند [همان نامه]. در این زمینه‌ها، امکان‌پذیر نیست که بخواهیم محتوا و سیر تکاملی اعتقاد و معرفت را صرفاً از تحلیل وضع تاریخی به دست بیاوریم:

و شد و توسعه سیاسی و حقوقی و فلسفی و دینی و ادبی و هنری و جز اینها مبتنی بر توسعه و تکامل اقتصادی است. متها اینها همه در برابر یکدیگر و در برابر زیربنای اقتصادی واکنش نشان می‌دهند. چنین نیست که موقعیت اقتصادی علت و به تنهایی فعال باشد و هر چیز دیگر فقط تأثیر انفعالی داشته باشد. بر مبنای ضرورت اقتصادی که نهایتاً همیشه عرض اندام می‌کند، کنش و واکنش وجود دارد (نامه مورخ ۲۵ ژانویه ۱۸۹۲ انگلس به هاینتس اشتارکنبورگ).

ولی گفتن اینکه زیربنای اقتصادی «نهایتاً» عرض اندام می‌کند به معنای قول به این است که حوزه‌های ایدئولوژیک تا حدی مستقلاً متکامل می‌شوند، چنان‌که در واقع خود انگلس نیز [در همان نامه] می‌نویسد: «هرچه حوزه خاص مورد بررسی ما از حوزه اقتصاد دورتر باشد و به حوزه ایدئولوژی انتزاعی ناب نزدیکتر شود، می‌بینیم در سیر تکاملی خود بیشتر کیفیات عارضی بروز می‌دهد [و به عبارت دیگر، از آنچه انتظار داشته‌ایم زیادتر منحرف می‌شود] و منحنی آن قیفا جتر می‌شود.» (مارکس نیز در نقد اقتصاد سیاسی، صص ۳۰۹-۱۰، می‌نویسد: «همه می‌دانند که بعضی از دوره‌های بالاترین تکامل هنری هیچ رابطه مستقیمی با توسعه عمومی جامعه یا زیربنای مادی و استخوان‌بندی تشکیلات آن ندارند.»)

تصور پایگاه جامعه‌شناختی علوم طبیعی حتی از این نیز محدودتر است. مارکس در عباراتی مشهور صریحاً بین علوم طبیعی و حوزه‌های ایدئولوژیک فرق می‌گذارد:

با تغییر بنیاد اقتصادی، سراسر آن روئای عظیم کمابیش به سرعت دگرگون می‌شود. اما در سنجش این دگرگونی، همواره باید فرق بگذاریم میان دگرگونی مادی شرایط اقتصادی تولید که می‌توان آن را با دقت علوم طبیعی تعیین کرد، و [دگرگونی] حقوقی و سیاسی و مذهبی و هنری و فلسفی. خلاصه شکلهای ایدئولوژیک که آدمیان در آنها به این تعارض آگاهی پیدا می‌کنند و وارد بیکار می‌شوند. [نقد اقتصاد سیاسی، ص ۱۲].

بدین ترتیب، به علوم طبیعی و اقتصاد سیاسی (که در دقت همپایه علوم طبیعی است) پایگاهی کاملاً متمایز از ایدئولوژی تعلق می‌گیرد. فقط «هدفها» و «مواد» علوم طبیعی منتسب به زیربنای اقتصادی معرفی می‌شوند نه محتوای آنها از حیث مفاهیم. مارکس و انگلس می‌نویسند: «بدون صنعت و بازرگانی، علوم طبیعی به کجا می‌رسند؟ حتی علوم طبیعی «ناب» یا «مجرد» نیز هدف و مواد کار خود را فقط از طریق تجارت و صنعت و از راه فعالیت حسی آدمیان به دست می‌آورند.» [ایدئولوژی آلمان، ص ۳۶]. (قول به اینکه هدفها «فقط» از راه بازرگانی و صنعت به دست می‌آیند نمونه اقوال گزاف و ناآزموده‌ای در باب روابط بین امور است که در نخستین نوشته‌های مارکس فراوان دیده می‌شود. اصطلاحهایی مانند «موجب شدن» یا «تعیین کردن» باید با قید احتیاط تلقی شوند، زیرا نوعاً بسیار

با تسامح به کار می‌روند. نه مارکس درباره حدود واقعی این گونه روابط بین فعالیتهای فکری و بنیادهای مادی تحقیق کرده است، و نه انگلس.)

انگلس نیز بر همین عنوان مدعی است که «ضرورت» یا «چیز» موجب ظهور برداشت مادی مارکس از تاریخ شد، چنان‌که از ظهور آرای مشابه در میان مورخان انگلیسی و فرانسوی در آن زمان می‌توان دید و اینکه مورگان مستقلاً به کشف چنین برداشتی توفیق یافت [انگلس در نوشته‌های برگزیده مارکس، ج ۱، ص ۲۹۳]. (در سراسر قرن نوزدهم این موضوع تکرار می‌شود که وقوع اختراعات و اکتشافات مستقل و همزمان، «برهانی» است بر اینکه عامل تعیین‌کننده معرفت، شرایط اجتماعی است. حتی در ۱۸۲۸، مکولی [مورخ انگلیسی] در باب اختراع حساب جامعه و فاصله به دست نیوین و لایب نیتس نوشت: «علم ریاضی به نقطه‌ای رسیده بود که حتی اگر هیچ یک از این دو وجود نداشت، این اصل می‌بایست در ظرف چند سال سرانجام به خاطر کسی برسد.» او موارد دیگری را نیز شاهد می‌آورد. کارخانه‌داران عهد ملکه ویکتوریا نیز در این نظر مارکس و انگلس شریک بودند.)

انگلس حتی پا را فراتر می‌گذارد و می‌گوید خود نظریه سوسیالیستی نیز یکی از «بازتاب»های پرولتاریایی ناشی از تعارض طبقاتی است. بنابراین، لااقل اینجا اعتقاد بر این است که حتی محتوای «اندیشه علمی» را شرایط اجتماعی بدون لطمه زدن به صحت و اعتبار آن تعیین می‌کند یا موجب می‌شود. [مومبالیسم ناگجآبادی و علمی، ص ۹۷].

چنان‌که دیدیم، در آغاز گرایش در مارکس وجود داشت که رابطه علوم طبیعی را با زیربنای اقتصادی غیر از سایر حوزه‌های معرفت و اعتقاد بدانند. در علوم طبیعی، شرایط اجتماعی موجب می‌شود که چیزی مورد توجه قرار گیرد، اما ظاهراً بی‌آنکه دستگاه مفهومی آن را تعیین کند. از این جهت، علوم اجتماعی گاهی «مقاوت» با علوم طبیعی دانسته می‌شود، و عقیده بر این بود که علوم اجتماعی شبیه حوزه ایدئولوژی است. مارکسیست‌های بعدی این گرایش را توسعه دادند و به صورت تز مشکوک علوم اجتماعی طبقاتی درآوردند که البته خود گرایشمند و جهتدار است [لنین، «به سه سرچشمه و سه مؤلفه مارکسیسم» در نوشته‌های برگزیده مارکس، ج ۱، ص ۵۴]. این کسان مدعی شدند که فقط «علوم پرولتاریایی» دارای بینش معتبر نسبت به برخی از جنبه‌های واقعیت اجتماعی است [بوخارین، ماتریالیسم تاریخی، صص xi - xii ب. هسن، علم پر سر دوراهی، ص ۱۵۴]. بی. تیمنیف، مارکسیسم و اندیشه نو، ص ۳۱۰، که می‌نویسد «فقط مارکسیسم، فقط ایدئولوژی طبقه انقلابی پیشرو، علمی است.»

کارل مانهایم، به پیروی از مکتب مارکسیستی، «علوم دقیق» و «شناختهای صوری» [مانند ریاضی و منطق] را مستثنا از موجبیت وجودی یا شرایط زندگی می‌داند، ولی «تعقل تاریخی و سیاسی و علوم اجتماعی و افکار زندگی روزانه» را مشمول این استثنا نمی‌شمارد [ایدئولوژی و ناگجآباد، صص ۱۵۰ و ۲۲۳]. به عقیده او، موقعیت اجتماعی، «نظرگاه» - یعنی «طرزی [را] که شخص به چیزی می‌نگرد و آنچه [را] در آن می‌بیند و چگونگی تغییر او [را] از آن در فکر خویش» - موجب می‌شود یا تعیین می‌کند. اینکه اندیشه را



«مادی» زودتر از عوامل «غیرمادی» تغییر می‌کنند، ولی هم با نواقص آنها روبروست و هم با چند کمبود دیگر. شلر هیچ جا به وضوح نمی‌گوید که مبدأ و پایه این طبقه‌بندی - یعنی «صناعی» بودن معرفت - به چه معناست؛ فی‌المثل چرا باید تصور کرد که «معرفت عرفانی» از جزمیات مذهبی «صناعی» تر است؟ او ابدأ به این موضوع نمی‌پردازد که وقتی می‌گوییم فلان نوع معرفت سریعتر از نوع دیگر تغییر می‌کند، این گفته چه تبعاتی دارد. در نظر بگیرید تساوی عجیبی را که او میان «نتایج» جدید علمی و نظامهای متافیزیکی برقرار می‌کند - چگونه باید درجه تغییر نهفته در فلسفه نوکائتی را با تغییر فلان نظریه زیست‌شناسی در دوره‌ای مشابه بسنجیم؟ شلر بی‌پروا قائل به اقسام هفتگانه سرعت تغییر می‌شود، ولی این ادعای پرطول و تفصیل را به تأیید تجربی نمی‌رساند. باتوجه به دشواریهایی که برای آزمودن فرضیه‌های بسیار ساده‌تر با آن مواجهیم، به هیچ وجه روشن نیست که طرح فرضیه چنین پرطول و تفصیلی چه سودی خواهد داشت...

شلر استفاده از روشهای جامعه‌شناسی را یکسره رد می‌کند، و می‌خواهد با توسل به گونه‌ای ثنویت متافیزیکی، از نسبیت‌گرایی بگریزد. قائل به وجود قلمروی شامل «ماهیات خارج از ظرف زمان» می‌شود. این ماهیات به محتوای احکام یا داوریها راه می‌یابند. قلمرو مذکور به کلی متمایز از قلمرو واقعیت تاریخی و اجتماعی است که عمل حکم کردن یا دآوری را موجب می‌شود. مندل باوم این نظریه را بسیار خوب خلاصه کرده است:

نزد شلر، قلمرو ماهیات قلمرو امکانات است که ما در عین تقید به زمان و علاقه‌های خویش، نخست یک دست و سپس دستهای دیگر [از امکانات] را از آن میان برای بررسی برمی‌گزینیم. اینکه به عنوان مورخ نورافکن توجهمان را به کجا بتابانیم وابسته است به ارزش‌گذاریهایی ما که موجبات جامعه‌شناختی دارند؛ و اینکه آنجا چه بینیم به موجب مجموعه‌ای از ارزشهای مطلق و فارغ از قید زمان است که در گذشته‌ای که با آن سروکار می‌یابیم به طور ضمنی وجود دارند.

این به‌واقع ضدیت فرمایشی با نسبیت‌گرایی است. وقتی کسی صرفاً به فرق بین وجود و ماهیت حکم کند، با بیرون راندن کابوس نسبیت‌گرایی، از آن می‌گریزد. مفهوم ماهیات ازلی و ابدی ممکن است برای حکمای مابعدالطبیعی دلپسند باشد، ولی ابدأ دخلی به پژوهشهای تجربی ندارد. جالب اینکه این برداشتها هیچ نقشی در کوششهای تجربی شلر به منظور برقرار کردن رابطه بین معرفت و جامعه ایفا نمی‌کنند.

شلر می‌گوید انواع مختلف معرفت با شکلهای خاص گروهها بستگی جدایی‌ناپذیر دارند. محتوای نظریه مثل افلاطون مقتضی وجود گروهی با شکل و سازمان آکادمیای او بود. همین‌طور، سازمان مذاهب و فرقه‌های پروتستان را محتوای اعتقاداتشان تعیین کرده است که، چنان‌که ترولچ نشان داده، ممکن نبود در هیچ نوع تشکیلات اجتماعی دیگری غیر از آن وجود داشته باشد. به وجه مشابه، جوامعی از نوع Gemeinschaft [یعنی جماعات کوچک و خودانگیخته، پایبند بستگیهای خویشاوندی و سنتی] ذخیره‌ای از شناختهای سنتی دارند که آن را قطعی و مسلم می‌پندارند و از نسلی به نسل بعد انتقال می‌دهند و در صدد کشف چیزهای تازه و گسترش معرفت خویش نیستند. هر کوششی به منظور آزمودن معرفت سنتی

وضع موجب می‌شود، سبب بی‌اعتباری اندیشه نمی‌گردد، ولی به گستره پژوهش و حدود صحت و اعتبار آن، جنبه اختصاصی می‌دهد [همان، صص ۲۵۶ و ۲۶۴].

مارکس قائل به تمایزات روشن در روبنا نشد، و ماکس شلر از افراط به تعریض افتاد و به قطب مخالف رفت. شلر قائل به معرفتهای گوناگون است. نخست، از «جهانبینیهای بالنسبه طبیعی» نام می‌برد، یعنی آنها که مسلم فرض می‌شود و نه نیازمند توجیه و نه قابل توجیه است. از این دسته است اصول موضوعه فرهنگی در گروهها، یا آنچه جوزف گلدنویل سیصد سال پیشتر آن را «جو عقیدتی» نامیده بود. یکی از مهمترین و نخستین وظایف جامعه‌شناسی معرفت کشف قوانین دگرگونی این جهانبینیهاست، چون صحت و اعتبار این جهانبینیها ضروری نیست، لذا جامعه‌شناسی معرفت می‌خواهد ببیند هم حقیقت از چه مبانی وجودی یا ریشه‌هایی در زندگی سرچشمه می‌گیرد و هم «توهمات و خرافات اجتماعی و خطاها و فریبهای مفید به شرایط جامعه».

جهانبینیها رشد انداموار (organio) دارند و فقط در طول زمانهای دراز پرورش می‌یابند و به‌ندرت از نظریه‌ها تأثیر می‌پذیرند. شلر بدون شواهد و دلایل کافی ادعا می‌کند که تنها از راه آمیختگی نژادی یا اختلاط زبانها و فرهنگها می‌توان جهانبینیها را از بنیاد دگرگون ساخت. معرفتهای «صناعی» (artificial) بر شالوده این جهانبینیها بنا می‌شوند که بسیار آهسته تغییر می‌کنند. شلر آن معرفتها را برحسب اینکه تا چه درجه «صناعی» باشند، به هفت دسته تقسیم می‌کند: (۱) اسطوره و افسانه، (۲) معرفت مختر در زبان عامیانه طبیعی، (۳) معرفت دینی (از شهودات عاطفی مهم گرفته تا جزمیات ثابت مذهبی)، (۴) انواع اساسی معرفت عرفانی، (۵) معرفت فلسفی - متافیزیکی، (۶) معرفت محصل ریاضی و علوم طبیعی و علوم فرهنگی [یا انسانی] و (۷) معرفت تکنولوژیک. این معرفتها هرچه صناعی‌تر باشند، سریعتر دگرگون می‌شوند. بدیهی است که ادیان و مذاهب به مراتب کندتر تغییر می‌کنند تا فلسفه‌های متافیزیکی، و فلسفه‌ها مدنهای بسیار طولانی‌تر پایدار می‌مانند تا نتایج علوم تحصیلی که ساعت به ساعت دستخوش تغییر می‌شوند.

فرضیه شلر در باب سرعت دگرگونی از پاره‌ای جهات شبیه‌تر آلفرد ویر است که می‌گوید تغییر تمدن سریعتر از تغییر فرهنگ است، و همچنین مشابهتهایی دارد با فرضیه آگبرن که معتقد است عوامل

چون مستلزم تشکیک در آن است، کفرگویی تلقی می‌شود و مردود است. روشهای حاکم در چنین گروهی، هستی‌شناسانه و جزئی است. نه معرفت‌شناسانه و نقدی؛ و بر طبق طرز فکر مسلط بر آن، مفاهیم وجود واقعی دارند [Conceptual realism]، نه وجود اسمی [nominalism]؛ دستگاه مقولات فکری در آن انضمامی است، نه ماشینیوار. اینها همه عکس چیزی است، که در سازمانهای از نوع Gesellschaft دیده می‌شود [یعنی جامعه یا جماعتی که مناسبات در آن عقلانی و غیرشخصی و ماشینیوار است].

دورکم پژوهشهای جامعه‌شناسانه را به مسأله تکوین اجتماعی مقولات فکری گسترش می‌دهد و فرضیه خویش را بر سه قسم دلایل ظنی، پدیداری می‌کند. (۱) وجود تفاوت‌های فرهنگی در مقولات و قواعد منطق «ثابت می‌کند که [این مقولات و قواعد] به عوامل تاریخی و لذا اجتماعی بستگی دارند.» (۲) مفاهیم در زبانی که فرد یاد می‌گیرد حکم شده‌اند (و این امر در مورد واژگان تخصصی دانشمندان نیز صدق می‌کند)، و بعضی از این الفاظ به چیزهایی دلالت دارند که فرد هرگز آنها را شخصاً تجربه نکرده است؛ بنابراین، روشن است که این مفاهیم و الفاظ محصول جامعه‌اند. (۳) آنچه موجب می‌شود مفاهیمی طرد یا پذیرفته شوند، نه تنها اعتبار عینی، بلکه همچنین سازگاری و همخوانی آنها با معتقدات حاکم است [دورکم، صورتهای ابتدایی حیات دینی، صص ۱۲، ۱۸، ۴۳۹، ۴۳۸، ۴۳۳-۳۵].

با این وصف، دورکم موافق نیستی نیست که در آن چیزی وجود ندارد غیر از ملاکهای مختلفی که با هم در رقابتند. اینکه مقولات منشأ اجتماعی دارند، دلیل نمی‌شود که انطباق آنها با طبیعت یکسره دلخواهی باشد. مقولات به درجات مختلف به نحو کافی و واقعی بر مصافیق دلالت می‌کنند. ولی چون ساختارهای اجتماعی (و لذا دستگاههای مقولات) متفاوتند، وجود عناصر «ذهنی» در بناهای منطقی رایج در هر جامعه اجتناب‌ناپذیر است. «اگر قراز باشد به واقعیت نزدیکتر شویم» این عناصر ذهنی «باید رفته‌رفته ریشه‌کن شوند.» این کار تحت شرایط استوار و معین اجتماعی صورت می‌پذیرد. با گسترش تماسهای بین فرهنگی و توسعه مبادلات و ارتباطات میان افراد اهل جوامع مختلف و بزرگتر شدن جامعه، مرجعیت محلی مختل می‌شود. «دیگر نمی‌توان امور را در قالبهای اجتماعی گنجانید که به طور ابتدایی طبق آنها طبقه‌بندی شده بودند؛ باید آنها را مطابق اصولی سازماندهی کرد که متعلق به خودشان است. بنابراین، سازماندهی منطقی با سازماندهی اجتماعی تفاوت پیدا می‌کند و مستقل می‌شود. تفکر راستین انسانی یکی از واقعیات اولیه نیست؛ محصول تاریخ است» [همان، صص ۳۵-۴۴، ۴۳۷]. بخصوص آن برداشتها و تصوراتی که مشمول انتقاد روشمند علمی قرار می‌گیرند، کفایت عینی بیشتری پیدا می‌کنند، و خود عینیت محصولی اجتماعی تلقی می‌شود.

معرفت‌شناسی مشکوک دورکم همه جا با گزارشهای او از ریشه‌های اجتماعی خصوصیات و صفات واحدهای زمانی و مکانی مشخص، در هم بافته شده است. لازم نیست به پیروی از سنت، جایگاه مقولات را به عنوان چیزی مجزا و پیشاپیش معلوم بالا ببریم تا دریابیم که دورکم با تقسیمات متعارفی زمان و مکان سروکار داشته است، نه با مقولات. او استطراداً متذکر می‌شود که تفاوتها از این

جهات نباید سبب شوند که «از تشابهات غفلت ورزیم که به هیچ وجه اهمیتشان کمتر نیست.» درست است که او در زمینه ربط دادن تفاوتها در نظرمهای مفاهیم به تفاوتها در سازماندهی اجتماعی پیشگام بود، ولی به احراز منشأ اجتماعی مقولات کامیاب نشد.

به عقیده مارسل گرانه نیز مانند دورکم، زبان، مفاهیم و شیوه‌های فکری را محدود و تثبیت می‌کند و دارای اهمیت بسیار است، او نشان داده است که زبان چینی برای ضبط مفاهیم و تحلیل معانی کلی و بحث درباره آموزه‌ها مجهز نیست و کسی نتوانسته به آن دقت نظری بدهد. الفاظ چینی تصورات را با کلیت و عمومیت کافی مشخص نمی‌کنند، فقط مجموعه‌ای نامتعیین از صورتهای ذهنی خاص را در خاطر برمی‌انگیزند. مثلاً هیچ واژه‌ای نیست که صرفاً به «پیرمزد» دلالت کند. اما چندین واژه وجود دارد که «جنبه‌های مختلف پیری را ترسیم می‌کنند»، مانند «کی» به معنای کسانی که به رژیم غذایی مقوی‌تر نیازمندند، یا «کافو» به معنای کسانی که در تنفس اشکال دارند، و هكذا الی آخر. این تصاویر مشخص و ملموس باز انبوهی از تصاویر مشخص و ملموس دیگری را در نمایش هر یک از جزئیات زندگی



۲۶  
طرح: شقایق ۳۱

پیران در خاطر زنده می‌کند. مثلاً: آنان که از خدمت سرپازی معافند، یا کسانی که اشیا و اسباب تشییع و تدفین باید برایشان آماده باشد، یا اشخاصی که حق دارند در شهر عصا به دست گیرند، و غیره. اینها فقط چند تصویر از تصاویری است که واژه «کی» به‌عنوان مفهوم شبه مفرد دال بر افراد سالخورده شصت تا هفتاد ساله، ناظر بر آنهاست. پس واژه‌ها و جمله‌ها خصلتی یکسره مشخص و ملموس و نمادین دارند [اندیشه چینی، صص ۳۷-۳۸ و ۸۲ و سراسر فصل اول].

در اندیشه قدیم چینی، حتی کلی‌ترین و مجردترین معانی نیز، مانند خود زبان، مجسم و معین و ملموس بود و به هیچ وجه با تصورات کلی و انتزاعی ما مطابقت نداشت. نه تصور زمان مجرد بود و نه تصور مکان. زمان به طور ادواری یا روی چرخه‌ها پیش می‌رفت، و مکان مربع بود. زمین مربع بود و به مربعات تقسیم می‌شد. باروی شهرها و مزارع و آبادیها می‌بایست مربع باشد. آبادیها و ساختمانها و شهرها می‌بایست رو به سوی خاص داشته باشند، و جهت درستشان را می‌بایست گرداننده مناسب معین کند. فنون بخش‌بندی و تنظیم فضا - یعنی مساحتی و توسعه شهری و معماری و جغرافیای سیاسی - و همچنین قضایای نظری هندسه که پایه آن فنون بود، همه با مجموعه‌ای از مقررات اجتماعی ارتباط داشت، این مقررات، بخصوص تا جایی که به تجمعات ادواری مربوط می‌شد، در کلیه جزئیات مؤید نمادهای مکان بود و از شکل چارگوش و خصلت ناهمگن و رُتبی آن حکایت می‌کرد. چنین تصویری از مکان فقط امکان داشت در جامعه‌ای فئودالی پدید آید [همان، صص ۹۵-۸۷].

با این همه، نباید از یاد برد که گرانه گرچه ممکن است مبانی اجتماعی مشخصات مجسم و ملموس زمان و مکان را احراز کرده باشد، به هیچ روی روشن نیست که با داده‌هایی قابل مقایسه با تصورات غربی سروکار داشته باشد؛ به تصوراتی می‌پردازد که جنبه سنتی یا آیینی یا جادویی پیدا کرده‌اند و به‌طور ضمنی آنها را با تصورات واقع‌بینانه یا فنی یا علمی ما مقایسه می‌کند. ولی در گستره پهناوری از کردارها، چینیان بر پایه این فرض عمل نمی‌کردند که «زمان گرد است» یا «مکان، مربع». اگر حوزه‌های مشابه فعالیت و اندیشه در نظر گرفته شود، جای تردید است که باز هم چنین شکاف عمیقی در «نظامهای مقولات» پیش بیاید، به معنای اینکه هیچ قدر مشترکی میان فکر و معانی کلی وجود نداشته باشد. گرانه وجود تفاوت‌های کیفی را تنها در بعضی زمینه‌ها نشان داده است، نه در زمینه‌های مشابه و قابل مقایسه از قبیل کارهای فنی. تحقیقات او دال بر وجود کانونهای توجه فکری مختلف در دو حوزه و حوزه مناسب است، و بر تفاوت نظرگاهها دلالت می‌کند، نه بر وجود شکافهای گذرناپذیر در سایر حوزه‌ها. بنابراین، همان مغالطه به‌غایت چشمگیری که در خصوص مفهوم تفکر «پیش منطقی» در لوی پرول دیده می‌شود، در گرانه نیز به چشم می‌خورد. چنان‌که مالدینوفسکی و ریورز نشان داده‌اند، وقتی به حوزه‌های مشابه اندیشه و عمل می‌پردازیم، دیگر چنین اختلافات ترمیم‌ناپذیری نمی‌بینیم [مالدینوفسکی، جادو و علم و دین، ص ۹۹؛ به نوشته او: «هر جماعت اولیه دارای ذخیره‌ای معتابه از معرفت مبتنی بر تجربه و ساخته و پرداخته عقل است». ر.ک. همچنین به امیل بنوا اسمولیان، اندیشه چینی گرانه، صص ۹۲-۴۸۷].

سوروکین نیز در این گرایش شریک است که ملاکهای یکسره متباین حقیقت را به انواع متفاوت فرهنگها منتسب کند. او این

واقعیت را که توجه خواص روشنفکر در جوامع گوناگون تاریخی به جاهای مختلف معطوف می‌شود، در قالب زبان و اصطلاحاتی خاص بیان می‌کند. در بعضی از جوامع، تصورات دینی و پاره‌ای انواع خاص متافیزیک طرف توجه قرار می‌گیرند، و در جوامع دیگر، علوم تجربی. اما در هر یک از این جوامع، چند «نظام حقیقت» در بعضی حوزه‌ها هم‌زمان به هستی ادامه می‌دهند، چنان‌که کلیسای کاتولیک حتی در این عصر محوریت حسیات، هنوز از ملاکهای «ایده‌ای» خود دست بر نداشته است.

چون موضع سوروکین مستلزم پذیرفتن ملاکهای از بیخ و بن متباین و متفاوت درباره حقیقت است، او باید جایگاه تحقیقات خودش را نیز در این چارچوب معلوم کند. می‌توان گفت - هر چند مستند ساختن این سخن نیازمند بحثهای طولانی و مفصل است - که وی هرگز به حل این مشکل کامیاب نشده است. بین کوششهای گوناگون او برای دست و پنجه نرم کردن با این بن‌بست ناشی از نسبی‌گرایی، تفاوت‌های بزرگ وجود دارد. سوروکین در آغاز می‌گوید تعبیرهای او باید به همان طریق آزموده شود «که هر قانون علمی دیگری. نخست، اصل موردنظر باید ذاتاً منطقی باشد؛ دوم باید از بوته آزمون «واقعیات مربوط» موفق بیرون آید، یعنی باید با امور واقع سازگار و نماینده آنها باشد» [پویایی‌شناسی اجتماعی و فرهنگی، ج ۱، ص ۳۶؛ ج ۲، صص ۱۱-۱۲]. سوروکین، بر وفق مصطلحات خودش، موضعی علمی، ویژه «نظامهای حسی [یا مادی] حقیقت» اختیار می‌کند. اما هنگامی که با موضع معرفت‌شناختی خویش مستقیماً روبرو می‌شود، برداشتی «یکپارچه» از حقیقت برمی‌گزیند و می‌خواهد ملاکهای تجربی و منطقی و همچنین نوعی «عمل شهودی یا «تجربه عرفانی» فوق حسی و فوق عقلی و فرامنطقی» را در هم جذب و ادغام کند [همان، ج ۴، فصل ۱۶]، و بدین‌سان این نظامهای گوناگون را یک کاسه می‌کند. برای توجه «حقیقت ایمانی» (یعنی تنها چیزی که او را از شمول ملاکهای عادی معمول در پژوهشهای علمی خارج می‌کند) می‌گوید «شهود» نقشی مهم به عنوان منشأ اکتشاف علمی برعهده دارد. ولی آیا این رفع مشکل کافی است؟ مسأله ما مسأله ملاکها و روشهای اعتباریابی است، نه سرچشمه‌های روانی نتیجه‌گیریهای صحیح و معتبر. وقتی شهود «فوق حسی» با مشاهدات تجربی وفق نمی‌دهد، سوروکین می‌خواهد کدام ملاکها را برگزیند؟ در این‌گونه موارد، تا جایی که می‌توان بر پایه کارهای او داوری کرد (نه نظرهایی که وی خود درباره کارهای خویش ابراز می‌دارد)، سوروکین واقعیات را می‌پذیرد و شهود را مردود می‌شمارد. اینها همه حکایت از آن دارد که او تحت برجسب کلی «حقیقت» به بحث درباره انواع جداگانه داورها مشغول است که با یکدیگر قابل مقایسه نیستند. تجزیه‌ای که یک شیمیدان روی یک نقاشی رنگ و روغن انجام می‌دهد، نه با ارزش هنری تابلو سازگار است و نه ناسازگار. به همین وجه، نظامهای حقیقتی که سوروکین بدانها قائل است به انواع مختلف داوری مربوط می‌شود - کما اینکه خود او نیز سرانجام به این نتیجه می‌رسد و می‌گوید «هر یک از نظامهای حقیقت در حوزه راستین صلاحیت خودش، به ما شناختی از جنبه‌های مربوط واقعیت می‌دهد» [علیت اجتماعی - فرهنگی، صص ۳۱-۲۳۰]. منتها سوروکین هر عقیده‌ای هم که به طور خصوصی درباره شهود داشته باشد، نمی‌تواند پای آن را به عنوان یکی از ملاکها (و نه یکی از سرچشمه‌های) استنتاج صحیح به