

پارادایم؛ افسانه یا واقعیت (تحلیل معناشناختی، خاستگاه و ارزیابی)

محمد حسین زاده (یزدی) / استاد گروه فلسفه مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی علیه السلام

mohammad_h@qabas.net

پذیرش: ۹۵/۱۱/۲۹

دریافت: ۹۵/۲/۱۱

چکیده

در مواجهه با پارادایم، از پایه‌ای‌ترین و مهم‌ترین پرسش‌های روش‌شناختی‌ای که پیوند تنگاتنگی با معرفت‌شناسی دارد این است که آیا پژوهش، خواه در قلمرو علوم طبیعی و خواه در ساحت دانش‌های انسانی، و حتی پژوهش در مسائل معرفت‌شناسی بدون تحقق پارادایم‌ها و مفروضات ذهنی امکان‌پذیر است؟ پارادایم‌ها چه نقشی در پژوهش، روش تحقیق، معرفت و دستیابی به واقعیت دارند؟ برای دستیابی به پاسخ این‌گونه پرسش‌ها ابتدا باید دید پارادایم چیست و خاستگاه یا منشأ آن کجاست؟ واژه پارادایم که دیرزمانی نیست که در فلسفه علم کانون توجه قرار گرفته و به سرعت به دیگر ساحت‌ها و حوزه‌های معرفت بشری انتقال یافته، مشحون از ابهام است؛ از جمله اینکه آیا از آن ساختار ذهنی اراده می‌شود یا مبنا و یا الگو؟ از آنجا که این مسئله به گونه‌ای گسترده به عرصه‌هایی ژرف، تأثیرگذار و بنیادی همچون فلسفه دین، فلسفه، معرفت‌شناسی و روش‌شناسی راه یافته، ضرورت پژوهش درباره آن انکارناپذیر است. از مهم‌ترین دستاوردهای این کاوش این است که با تحلیل معناشناختی این واژه و بیان خاستگاه آن، ابهام آن زدوده می‌شود و می‌توان درباره اندیشه‌ورزی و پژوهش با پارادایم یا بدون آن داوری کرد.

کلیدواژه‌ها: مبنا، الگو، چارچوب ذهنی، بازی‌های زبانی، صدق، نظریه، معرفت.

مقدمه

پیش از پرداختن به مسائل معرفت‌شناسی، با مباحث روش‌شناختی بسیاری در فرامعرفت‌شناسی روبه‌رو می‌شویم. از پایه‌ای‌ترین و مهم‌ترین مباحث روش‌شناسی که پیوند تنگاتنگی با معرفت‌شناسی دارد این مسئله است که پارادایم‌ها چه نقشی در پژوهش، روش تحقیق، معرفت و دستیابی به واقعیت دارند؟ آیا پژوهش، خواه در قلمرو علوم طبیعی و خواه در ساحت دانش‌های انسانی، و حتی پژوهش در مسائل معرفت‌شناسی بدون تحقق پارادایم‌ها و مفروضات ذهنی امکان‌پذیر است؟ آیا می‌توان بدون آنها پژوهشی را سامان داد؟ چرا پژوهش بدون آنها ممکن نیست؟ اگر برای انجام پژوهش، بهره‌مندی از مفروضاتی ضروری است، آنها چیستند، چگونه‌اند و چه نقشی دارند؟ آیا نقششان در پژوهش، مقدماتی و به بیان دقیق‌تر، ابزارگونه است یا ساختاری؟ آیا پارادایمی بر دیگر پارادایم‌ها برتری دارد و می‌توان بر پایه این برتری، آن را بر دیگر پارادایم‌ها ترجیح داد؟ در صورت مثبت بودن پاسخ، کدام یک از آنها مزیت دارد و کدام یک از دیگر پارادایم‌ها ناقص‌تر و دارای کاستی‌های بیشتری است؟ بر فرض مزیت پارادایمی بر پارادایم دیگر، ملاک مزیت داشتن و ترجیح آن بر دیگری چیست؟ آیا می‌توان از درون پارادایمی فراتر رفت و خارج از آن آزادانه اندیشید؟ آیا معرفتی که از این راه به دست می‌آید معتبر است؟ آیا منطقی است که پارادایم‌ها را با هم ترکیب کرده، از آمیختن آنها، پارادایم‌های ترکیبی به دست آوریم؟

از سوی دیگر، در ارزیابی و بررسی پارادایم‌ها ممکن است بدین نتیجه برسیم که هر کسی جهان را با زبان خود و فهم و درک ویژه خود می‌فهمد و هیچ زبان مشترکی میان انسان‌ها وجود ندارد؛ از این‌رو نمی‌توان دیدگاهی را بر دیگری ترجیح داد. آیا چنین نگرشی خودتنه‌انگاری نیست؟ افزون بر آن، بر فرض تحقق پارادایم و ضرورت وجود آن، آیا اندیشه انسان باید بر یک پارادایم متکی باشد یا بر چند پارادایم؟ آیا باید فردگرایانه اندیشید یا مدنی‌گرایانه و اجتماع‌گرایانه؟

در برابر همین پژوهش نیز انبوهی از پارادایم‌ها و رویکردهای گوناگون دیده می‌شود. آیا این انبوه پارادایم‌ها و رویکردها نشان‌دهنده آشفتگی، شکست و افسردگی خرد بشری است؟ آیا

اینها ما را به شکاکیت و تردید در واقعیت سوق نمی‌دهد؟ از سویی دیگر، چرا در واقعیت شک کنیم و در توانایی خود تردید نکنیم؟ آیا این انبوه پارادایم‌ها ما را به تردید در قوای شناختی و اینکه عینکی بر دیدگان داریم، نمی‌کشاند؟

پیش از پژوهش درباره این پرسش‌ها و یافتن راه‌حلی برای آنها، لازم است درباره واژه «پارادایم» و معانی لغوی و اصطلاحی آن کاوش کنیم و ببینیم از این واژه نسبتاً نوظهور چه معنایی اراده می‌شود: پیش‌ساخته یا پیش‌دانسته، چارچوب ذهنی یا مبنا؟ و سرانجام خاستگاه یا منشأ آن معنا یا اصطلاح چیست. بدین‌روی نوشتار کنونی به کاوش و بررسی درباره تحلیل معناشناختی پارادایم، خاستگاه و ارزیابی آن اختصاص می‌یابد.

۱. واژه‌شناسی پارادایم

واژه «paradigm» از واژه یونانی «paradeigma» به معنای ۱. نمونه، سرمشق و الگو یا ۲. طرح، برگرفته شده است. کاربرد آن در فلسفه معاصر تمایزی با معنای لغوی‌اش ندارد. در فلسفه معاصر اغلب برای تحلیل یا نقد، از نمونه‌ای استفاده می‌شود. چنین کاربردی نه تنها با معنای لغوی این واژه منافات ندارد، بلکه از مصادیق آن (معنای لغوی) است (ر.ک: ریز، ۱۹۹۶، ص ۴۱۱). معنای لغوی این واژه عبارت است از نمونه، سرمشق، الگو و یا مدل (ر.ک: هورنبی، ۱۹۷۴، ص ۶۰۹).

افزون بر معنای لغوی، واژه مزبور در فلسفه دو کاربرد اصطلاحی دارد:

۱. افلاطون آن را با توجه به مُثُل (Idea or Forms) به کار برده است؛ از این نظر که آنها نشانه‌ای از جهان خارج‌اند؛
 ۲. کورن آن را بر پایه‌هایی اطلاق کرده است که نظریه‌های علمی بر اساس آنها ساخته می‌شوند. از نگاه وی، نظریه‌های علمی بر پارادایم‌های اساسی مبتنی‌اند و هر تغییر و تحولی در نظریه‌ها مستلزم تغییر پارادایم‌ها و دستیابی به پارادایم‌های جدید است (ریز، ۱۹۹۶، ص ۴۱۱).
- البته واژه مزبور در زبان‌شناسی نیز کاربردی اصطلاحی دارد و براساس آن به معنای صورت‌های صرفی است (باطنی، ۱۳۷۱، ص ۶۵۲).

واژه پارادایم در نیمه دوم قرن بیستم در فلسفه علم کانون توجه قرار گرفت. کوون در اثر معروفش، *ساختار انقلاب‌های علمی*، آن را به کار برد و پس از آن، پارادایم به گونه گسترده‌ای در فلسفه علم به کار رفت؛ بلکه دیری نگذشت که به سرعت به دیگر قلمروهای معرفت بشری انتقال یافت و در حوزه‌هایی همچون فلسفه دین، فلسفه، معرفت‌شناسی و روش‌شناسی بر سر زبان افتاد. کاربرد واژه پارادایم در دانش‌های گوناگون و حتی در یک دانش اغلب با ابهام همراه است. به روشنی مشخص نیست که مقصود نویسنده از این واژه، الگو و سرمشق است یا ساختارهای ذهنی یا مبنا و یا... از این رو کاربرد پارادایم در کتاب *ساختار انقلاب‌های علمی* توسط کوون، سرآغازی بود برای نقد وی. مسترمن (Margaret Masterman) که از ناقدان اوست مدعی شد که کوون در کتاب *ساختار انقلاب‌های علمی*، پارادایم را در ۲۲ معنای متفاوت و متمایز به کار برده است (ر.ک: کوون، ۱۹۷۰، ص ۱۸۱؛ سارکارا و پیفیر، ۲۰۰۶، ص ۴۲۰-۴۲۱)^۱

سرانجام نقدهای منتقدان مؤثر واقع شد و او به جای واژه Paradigm از واژه‌های Matrix (قالب، چارچوب و ماتریس) و Exemplar (نمونه، سرمشق) استفاده کرد و آنها را به کار گرفت. از نگاه وی دو واژه اخیر همان دو معنایی را که از پارادایم منظور می‌داشت، افاده می‌کردند (ر.ک: سارکارا و پیفیر، ۲۰۰۶، ص ۴۲۱).

توضیح آنکه کوون پس از انتشار کتاب *ساختار انقلاب‌های علمی* با انتقادهای بسیاری مواجه شد. او در ارزیابی دوباره و بررسی نقدها متوجه شد که باید مفهوم پارادایم را روشن سازد؛ چراکه پاره‌ای از دشواری‌ها و بدفهمی‌ها از نگاه وی از آن ناشی شده است. او بدین نتیجه دست یافت که پارادایم در بیشتر موارد کاربردش در کتاب مزبور، تنها به دو معنای متفاوت به کار رفته است:

۱. مجموعه‌ای از اعتقادات، ارزش‌ها، روش‌ها و فنون و چیزهای دیگر مانند آنها که اعضای یک جامعه علمی در آن شریک‌اند؛
۲. سرمشق و الگو که بر جزئی از مجموعه پیش‌گفته اشاره دارد؛ جزئی که سرمشق است و می‌تواند به حل مسائل باقی‌مانده علم کمک کند.

از گفته‌های کوون در پی نوشت برمی‌آید که معنای اول را می‌توان جامعه‌شناختی و معنای

دوم، سرمشق و الگو، را فلسفی به‌شمار آورد. اختلاف‌نظرها و سوءفهم‌هایی که کتاب *ساختار انقلاب‌های علمی* برانگیخته، از این معنای دوم ناشی شده است (ر.ک: کوون، ۱۹۷۰، ص ۱۷۵). به‌هرروی به دلیل این دشواری‌ها و سوءفهم‌ها در برداشت از واژه پارادایم، کوون ترجیح می‌دهد که به جای آن از واژه «ماتریس رشته‌ای» استفاده کند. رشته‌ای از آن رو که به تعلق مشترک میان کارورزان رشته‌ای ویژه اشاره دارد و ماتریس یا دستگاه از این نظر که از «عناصر نظم‌یافته‌ای از گونه‌های مختلف تشکیل می‌شود که هر یک نیازمند توصیف دقیق‌تری هستند» (کوون، ۱۹۷۰، ص ۱۸۲). از نگاه کوون، نخستین معنای پارادایم و واژه جایگزین آن، واژه «ماتریس رشته‌ای» (disciplinary matrix)^۲ در بردارنده شش مؤلفه است:

۱. معادله‌ها یا دیگر علائم و بازنمون‌های نمادین، ۲. ابزارها، ۳. معیارهای صحت و تکرارپذیری تجربی، ۴. مفروضات متافیزیکی، ۵. قلمرو پژوهش، ۶. نمونه‌ها و سرمشق‌ها. سرمشق یا الگو دیگر معنای پارادایم است. از نگاه کوون، نقش الگو یا سرمشق در پژوهش، انکارناپذیر است. از این رو از جمله مهم‌ترین عوامل تأکید وی بر الگو یا سرمشق، این است که الگوها و سرمشق‌ها به تحقیق جهت می‌دهند و پژوهش را رهنمون می‌شوند (ر.ک: سارکارا و پیفیر، ۲۰۰۶، ص ۴۲۱).

گاه منشأ برخی از ابهامات موجود در کتاب ساختار چنین تبیین می‌شود: یکی از معانی پارادایم، که سرمشق یا الگو (exemplar) است، از جمله مؤلفه‌های معنای نخست پارادایم است و در واقع ششمین مؤلفه آن (ر.ک: همان).

اما آیا با قرار دادن واژه «ماتریس رشته‌ای» به جای معنای نخست پارادایم و واژه «سرمشق» یا «الگو» به جای معنای دوم پارادایم، ابهامات کاهش می‌یابند و اعتراض‌ها برطرف می‌شوند و نقدها پایان می‌پذیرند؟

۲. پارادایم؛ چارچوب یا مبنا؟

پس از کوون واژه پارادایم در حجم انبوهی از نوشتارها مطمح نظر قرار گرفت و به کار رفت.

مقالاتی که به نحوی این واژه بخشی از موضوع آنهاست پرشمارند و آمارشان شگفت‌انگیز است. آنچه در این کاربردها اهمیت دارد ابهام‌سنگینی است که بر معنای این واژه سایه افکنده و در بسیاری مواقع روشن نیست که این واژه به چه معناست و از آن چه کاربردی قصد شده است. آیا به معنای مدل، الگو و سرمشق است یا به معنای چارچوب ذهنی یا مبنا؟ آشکار است که میان مبنا و چارچوب ذهنی تفاوت فاحشی وجود دارد. چارچوب ذهنی بودن بدین معناست که قالب‌هایی بر ذهن و اندیشه حکمفرمایند و تسلط دارند که نمی‌توان از آنها فراتر رفت و منهای آنها آزادانه اندیشه کرد؛ آدمی در بند آنها گرفتار است و اندیشه‌ای بی آنها و جدا از آنها معنا ندارد؛ انسان چه بخواهد و چه نخواهد گرفتار آنهاست و نمی‌تواند بدون آنها حکمی صادر کند. دستگاه معرفت‌شناختی کانت و پساکانتی‌ها و بسیاری از مکتب‌های اروپایی که از کانت الهام گرفته‌اند، همچون هرمنوتیک فلسفی و ساختارگرایی، چنین دیدگاهی را برگزیده‌اند. از نگاه آنان نمی‌توان از بند چارچوب رها شد و گامی فراتر رفت؛ تنها در محدوده آن و بر پایه قواعد آن می‌توان اندیشید. سویژکتیویسم کانت و در پی آن سویژکتیویسم ویتگنشتاین چنین پیامدی دارند (ر.ک: حسین زاده، ۱۳۹۶، فصل دهم، یازدهم و دوازدهم)؛ پیامدی که ویتگنشتاین و پیروانش به آن تصریح می‌کنند و بر آن پافشاری دارند. در اینجا لازم است چنین کاربردی را واکاوی کنیم و آن را به لحاظ معرفت‌شناختی ارزیابی کنیم.

۲-۱. پارادایم به مثابه مبنا

ممکن است معنا یا کاربرد دیگر پارادایم، مبنا باشد منهای چارچوب ذهنی. توضیح اینکه از آنجاکه میان پاره‌های گزاره‌ها روابط منطقی و علی وجود دارد، ممکن است برخی از گزاره‌ها نسبت به دیگر گزاره‌ها مبنا باشند و آنها روبرنای اینها باشند. این رابطه رابطه‌ای یک‌سویه است و نه دوسویه. گزاره‌های روبنا بر گزاره‌های پایه مبتنی‌اند و نه بالعکس.

افزون بر آن، از هر گزاره‌ای هر نتیجه‌ای نمی‌توان گرفت و با هر گزاره‌ای به هر نتیجه‌ای نمی‌توان دست یافت؛ بلکه تنها برخی از گزاره‌ها پیامدها و نتایجی ویژه دارند. اگر اصول و مبانی

معرفت‌شناسی تجربه‌گرایی پذیرفته شود و مبنا نهاده شود، بر آن نتایجی مبتنی است که بر دیگر مبانی و اصول نیست. مبانی معرفت‌شناختی، انسان‌شناختی و وجودشناختی حکمت اسلامی پیامدهایی دارند که فیزیکیالیسم، آمپریسم و... ندارند. چنین پدیده‌ای غیر از اسطوره چارچوب است. بر اساس چارچوب، ذهن تخته‌بند و در حصار پیش‌ساخته‌هاست و نمی‌تواند از آنها بگریزد؛ اما به لحاظ مبنا، ذهن تنها در بند ساختار قضیه است و نه ساختار ذهن. میان این دو تفاوتی بس فاحش وجود دارد: تخته‌بند بودن ساختار ذهن و تخته‌بند بودن ساختار قضیه. دیدگاه دوم واقع‌گروی است و دیدگاه نخست نسبیت‌انگاری. بر حسب دیدگاه دوم می‌توان فراتر از قضیه رفت و دیگر گزینه‌ها را ارزیابی کرد، اما از لحاظ نگرش نخست چنین امری ممکن نیست. بدین‌روی پیامد آشکار تمایز میان این دو اصطلاح این است که بر پایه اصطلاح پارادایم به معنای مبنا می‌توان در میان مبانی دست به گزینش زد و بر اساس معیاری درست و حق، مبانی مطابق با واقع را برگزید؛ لیکن بر پایه اصطلاح پارادایم به معنای چارچوب ذهنی گزینش مبنا و ترجیح دیدگاهی بر دیگر دیدگاه‌ها ممکن نیست و انسان در بند ساختار ذهنی خویش است. او نمی‌تواند از حصار آن بگریزد.

بدین‌سان بر پایه اصطلاح یا کاربرد پارادایم به معنای مبنا می‌توان گفت: بی‌تردید، نظریه‌ها در دانش‌ها به‌ویژه علوم انسانی، و راهکارهای آنها بر اصولی ویژه بنیان یافته‌اند که مهم‌ترین آنها، مبانی معرفت‌شناختی، هستی‌شناختی و انسان‌شناختی است. هر مبنایی که در معرفت‌شناسی یا هستی‌شناسی و یا انسان‌شناسی پذیرفته شود، نتایج آن در راه‌حل‌ها و نظریه‌های علوم انسانی رخ می‌نماید. برای نمونه، رویکرد پوزیتیویسم به معرفت‌شناسی، نتایجی غیر از دیدگاه ایدئالیسم، و رویکردهای جنسیتی، پیامدهایی مغایر با دیدگاه‌های بدیل دارند. آثار و پیامدهای این رویکردها در حوزه اقتصاد، جامعه‌شناسی، روان‌شناسی، سیاست، مدیریت، علوم تربیتی و دیگر علوم انسانی ملموس است. با سیری در علوم انسانی و تأمل در راهکارها، راه‌حل‌ها و نظریه‌های مطرح‌شده، به‌آسانی می‌توان این ارتباط را دریافت. بنابراین اثبات این ملازمه چندان دشوار نیست؛ بلکه با نگاهی از بیرون به علوم انسانی و مرور فرضیه‌ها و نظریه‌های آنها، ادعای

پیش‌گفته اثبات می‌شود. در اندیشه اسلامی، اصول و مبانی شکل‌گرفته و روبناهای آنها، تمایزهای ژرفی با دیگر رویکردهای معرفتی دارند. با چینش این اصول - اعم از معرفت‌شناختی، هستی‌شناختی، انسان‌شناختی و... - در کنار یکدیگر، نظام ویژه‌ای تحقق می‌یابد که هم منطقی و هم عقلانی است. علوم انسانی از جمله روبناهای برخاسته از آن پایه‌ها، و متناسب با آنهاست. بدین ترتیب ابتدای نظریه‌ها بر پایه‌ها، مبانی و اصولی ویژه نه تنها محذوری ندارد، بلکه خود نماد واقع‌گروی است. منظور از واژه اصول یا مبانی، قواعد عقلی یا عقلایی عامی است که اساس و شالوده‌اند. در واقع، در اینجا همان معنای لغوی آنها اراده شده است. بنابراین مبانی یا اصول معرفت‌شناختی، هستی‌شناختی و انسان‌شناختی، زیربنای نظریه‌ها و راه‌حل‌ها در دانش‌های گوناگون، به‌ویژه علوم انسانی‌اند. چنین مفهومی قابل پذیرش، تردیدناپذیر و حتی انکارناپذیر است.

از آنچه گذشت بدین نتیجه می‌رسیم که پارادایم به معنای چارچوب ذهنی، دیدگاهی محال و ناپذیرفتنی است، اما پارادایم به معنای ابتدای نظریه‌ها بر پایه‌ها و مبانی، نگرشی پذیرفتنی و بلکه انکارناپذیر است. برای اینکه از سوءفهم و سوءبرداشت جلوگیری شود، باید از کاربرد واژه پارادایم دست شست و در هر جا معنای مناسب را به کار برد؛ اگر منظور مبناست، به جای پارادایم مبنای را به کار برد و اگر چارچوب متأثر از دیدگاه‌های کانت و پساکانتیان مطمح نظر است، به این معنا تصریح کرد و واژه چارچوب را به کار برد، و سرانجام اگر الگو، نمونه و سرمشق یا طرح مراد است، همان را استعمال کرد؛ چراکه از جمله مغالطات و بلکه دشوارترین آنها؛ ابهام معنای واژه‌ای است که به کار می‌رود.

۲-۲. پارادایم و کتاب ساختار انقلاب‌های علمی

تفسیر پارادایم به مبانی معرفت‌شناختی، هستی‌شناختی و مانند آن یا تفسیر پارادایم به چارچوب‌هایی معرفت‌شناختی، هستی‌شناختی و مانند آن به‌خودی‌خود امری محتمل و ممکن است، بلکه می‌توان گفت تحقق یافته است؛ لیکن نسبت دادن آن به کتاب *ساختار انقلاب‌های*

علمی (*The Structure of Scientific Revolutions*)^۳ و کسانی که از آن تأثیر پذیرفته‌اند، در بادی امر تردیدپذیر و درخور کاوشی گسترده به نظر می‌رسد. متأسفانه کاربردهای پارادایم در کتاب پیش‌گفته مبهم‌اند و نویسنده معنای روشنی از این واژه در متن کتاب به دست نمی‌دهد؛ اما چنان‌که دیدیم، بعدها در پیوستی که چند سال بعد نگاشته و به کتاب ضمیمه کرده است، برای رفع ابهام از این واژه، تصریح می‌کند که مراد وی از پارادایم در این نوشتار تنها دو معناست: معنایی عام که آمیزه‌ کاملی از باورها، ارزش‌ها، فنون و امثال آنهاست و معنایی خاص که می‌تواند راه‌حلی باشد برای معماهای باقی‌مانده علم و او در این مرحله، واژه الگو یا سرمشق (*exemplar*) را جایگزین آن کرده است (ر.ک: کوون، ۱۹۷۰، ص ۱۷۴؛ و نیز، ر.ک: چالمرز، ۱۳۷۹، ص ۱۰۹).

می‌توان تبیین روشنی از کاربرد یا اصطلاح نخست را از گفته‌های وی در تبیین پیشرفت علم دریافت. بر پایه آن گفته‌ها می‌توان پارادایم را این‌گونه تفسیر و تبیین کرد و قلمرو و حدود آن را مشخص ساخت:

پارادایم مشتمل است بر مفروضات کلی نظری و قوانین و فنون کاربرد آنها که اعضای جامعه علمی خاصی آنها را دربر می‌گیرند. پژوهشگران درون یک پارادایم خواه مکانیک نیوتنی باشد، خواه علم ابصار موجی، شیمی تحلیلی باشد یا هر چیز دیگر به امری مشغول‌اند که کوهن آن را علم عادی می‌نامند (چالمرز، ۱۳۷۹، ص ۱۰۹). سرانجام او در پیوست پذیرفت که پارادایم را که کلیدی‌ترین واژه در این نوشتار است، در دو معنا به کار می‌برد: ۱. ماتریس رشته‌ای؛ ۲. سرمشق یا الگو. ماتریس رشته‌ای پاسخی است به پرسش‌هایی از قبیل اینکه:

چه نوع اشیا یی در عالم وجود دارند؟ آنها چگونه با یکدیگر و با حواس ما تعامل می‌کنند؟ چه فنونی برای پاسخ گفتن بدین پرسش‌ها لازم است؟ چه چیزهایی شواهدی برای یک نظریه به حساب می‌آیند؟ پرسش‌های محوری [در علم] کدام‌اند؟ چه چیزی راه‌حل مسئله محسوب می‌شود؟ چه چیزی تبیین برای یک پدیده شمرده می‌شود؟ و مانند آن (لیدیمن، ۱۳۹۰، ص ۱۲۹).

چنین تفسیری از پارادایم یا ماتریس رشته‌ای، افزون بر پاسخ به پرسش‌های فوق، مهارت‌ها و روش‌های عملی را نیز دربر می‌گیرد. از این رو، ماتریس رشته‌ای شامل مهارت‌هایی می‌شود که دانشمندان را در به‌کارگیری تجهیزات فنی توانا ساخته، به کمک آنها می‌توانند از تجهیزات فنی بهره‌برداری کنند؛ مهارت‌هایی مانند مهارت تغییر درشت‌نمایی تلسکوپ یا مهارت بلور ساختن نمک از واکنش شیمیایی (ر.ک: همان).

آشکار است که بر پایه کاربرد پارادایم در این اصطلاح که کسوف آن را «ماتریس رشته‌ای» خواند وی از اصول کلی، اصول پذیرفته شده در دانش‌های تجربی و حتی مهارت‌های تواناسازی را منظور داشته است و نه مبانی یا اصول معرفت‌شناختی و مانند آنها و یا چارچوب‌های فکری و معرفتی که اکنون در میان بسیاری شایع است.

پارادایم به معنای سرمشق نیز چنین کاربردی ندارد. پارادایم بر پایه این معنا، الگوی مناسبی را برای آموزش دانش‌پژوهان فراهم می‌کند. آموزش از راه سرمشق یا مثال نقش مهمی در آموزش دارد. دانش‌آموزان از راه الگوها و مثال‌ها می‌توانند بیاموزند که چگونه آن الگوها را در موارد دیگر به کار گیرند. برای نمونه، فیزیک نیوتن سرمشق یا الگویی است که اصول بسیاری را دربر دارد؛ از جمله ترجیح تبیین‌های علی و پیش‌بینی‌های کمی بر کیفی و کلی؛ قوانین حرکت و گرانش، فنون ریاضی که برای کار بست قوانین مزبور در حرکت‌های سیاره‌ای و آونگ‌ها و مانند آنها به کار می‌روند... پارادایم به معنای سرمشق یا الگو نمونه‌های بسیار دیگری دارد. هیئت بطلمیوسی، نظریه فلورژیستون درباره احتراق، نورشناسی ذره‌ای، جریان سیال الکتریسیته، فیزیک نسبیت و فیزیک کوانتوم (که امواج الکترومغناطیسی مقادیری نه پیوسته، بلکه گسسته دارند) از جمله این سرمشق‌هایند.

بدین‌سان، کاربرد پارادایم از نگاه کسوف برای تبیین چیستی علم تجربی و بیان ویژگی‌های آن است. فیلسوفان علم پیش از کسوف، به‌رغم اختلاف‌نظرهای بسیارشان، ویژگی‌هایی را برای علم تجربی برمی‌شمردند و چیستی آن را بدین شرح تبیین می‌کردند:

۱. علم تجربی همواره در حال پیشرفت است. دانشمندان امروز نظریه‌های خود را بر

دستاوردهای دانشمندان دیروز بنا می‌کنند؛

۲. علوم تجربی به فیزیک تحویل پذیرند؛ حتی قوانین زیست‌شناسی با واسطه قوانین شیمی به فیزیک تحویل می‌یابند. بدین ترتیب قوانین زیست‌شناسی از قوانین شیمی و در نهایت قوانین شیمی از قوانین فیزیک استخراج می‌شوند. از این رو بر علوم طبیعی و تجربی روش واحدی حکم فرماست؛ ۳. مقام کشف از مقام توجیه و مدلل‌سازی متمایز است و این دو مستلزم یکدیگر نیستند. اینک مشاهدات تا چه حد شواهدی را به نفع نظریه مورد بحث فراهم می‌آورند ارتباطی با این امر ندارد که نظریه را چه کسی و در چه زمانی مطرح کرده است؛

۴. نظریه‌های علمی خنثا و از علایق و دیدگاه‌های غیر علمی دانشمندان مستقل‌اند؛ از این رو ارزیابی فارغ‌دلانه آنها ممکن است و می‌توان آنها را منهای علایق خود ارزیابی کرد؛

۵. میان باورها و نظریه‌های علوم تجربی و دیگر باورها و نظریه‌ها تمایزی فاحش وجود دارد؛ ۶. معرفت‌ها و نظریه‌های علمی را می‌توان از طریق مشاهده و آزمایش‌های علمی آزمود. مشاهده و آزمایش، افزون بر توان ارزیابی، در این ارزیابی بی‌طرف‌اند. از این روست که میان واژه‌های مشاهدتی و واژه‌های نظری مانند الکترون و... و در نتیجه میان گزاره‌های مشاهدتی و گزاره‌های نظری تکون یافته از آن واژه‌ها تمایزی آشکار وجود دارد؛ ۷. واژه‌های علمی معانی ثابتی دارند.

کوون در برابر دیدگاه رایج موضع‌گیری کرد و همه تمایزها و ویژگی‌های پیش‌گفته را انکار نمود. او استدلال کرد که تاریخ علم انباشت معرفت نیست. آزمایش‌های علمی و مشاهدات خنثا نیستند، بلکه نظریه‌بارند. منطق یگانه‌ای برای ارزیابی معرفت‌ها و نظریه‌های علمی وجود ندارد و دیدگاه‌ها، علایق و ارزش‌های پذیرفته‌شده دانشمندان در ارزیابی و داوری نقش دارند. هیچ روشی برای گردآوری مشاهدات بی‌طرف و عینی نیست و بالاخره واژه‌ها معنای ثابتی ندارند. بدین ترتیب کوون بر همه ویژگی‌های مزبور خط بطلان کشید (ر.ک: لیدیمن، ۱۳۹۰، ص ۱۲۵-۱۲۸؛ استینزی، ۱۳۸۶، ص ۲۲۷-۲۲۹)؛ بلکه به‌صراحت اظهار کرد که علم نه استقرایی است و نه معقول (ر.ک: لیدیمن، ۱۳۹۰، ص ۱۲۴).

از نگاه کوون شیوه پیشرفت علم را می‌توان در طرحی بی‌پایان، این‌گونه ترسیم کرد: پیش علم ← علم عادی ← بحران ← انقلاب ← علم عادی جدید ← بحران جدید (ر.ک: همان، ص ۱۲۹-۱۳۴؛ چالمرز، ۱۳۷۹، ص ۱۰۹-۱۲۰).

کوون بزرگ‌ترین بخش علم را «علم عادی» نامید. در علم عادی، پارادایم به معنای سرمشق پذیرفته‌شده بسط و گسترش می‌یابد. در علم عادی تلاش می‌شود مشاهداتی سازگار با پارادایم یا سرمشق گردآوری شوند و مسائل جزئی‌تر با همین الگو حل شوند. دانشمندان معمولاً از نظریه‌های خود دست نمی‌کشند و تا حد امکان از آن دفاع می‌کنند. آنها صرفاً به دلیل تعارض سرمشق با برخی شواهد آن را باطل نمی‌دانند و از آن صرف‌نظر نمی‌کنند. تلقی دانشمندان این است که اگر پارادایم یا الگویی موفق باشد و بتوان با آن بیشتر پدیده‌ها را در قلمرو آن تبیین کرد، اعوجاج‌ها با آن پارادایم حل می‌شود. آنها در صورتی از سرمشق صرف‌نظر می‌کنند که اعوجاج‌ها انباشته گردند و نتوان آنها را مرتفع ساخت. در این هنگام است که سرمشق زیرسؤال می‌رود و دانشمندان به فکر می‌افتند سرمشق جدیدی ارائه کنند. در اینجا است که بحران روی می‌دهد. البته بحران‌ها به ندرت رخ می‌دهند و رخداد آن هنگامی است که اعوجاج‌ها مانع کارایی پارادایم برای حل موارد مهم شوند یا بنیادی‌ترین اصول یک سرمشق را زیرسؤال ببرند. در اینجا است که با پذیرش پارادایمی جدید انقلاب رخ می‌دهد (ر.ک: کوون، ۱۹۷۰، ص ۱۲۳). بدین ترتیب، انقلاب پس از بحران رخ می‌دهد و انقلاب همان تغییر پارادایم یا سرمشق است. برای مثال، از نگاه کوون، جایگزینی نظریه فلورژیستون با نظریه اکسیداسیون انقلاب بود. براساس نظریه نخست، بر اثر سوختن اشیاء ماده‌ای به نام فلورژیستون از آنها آزاد می‌شود. طبق این نظریه وزن بیشتر اشیاء مانند چوب پس از سوختن کم می‌شود؛ اما فلزاتی شناخته شدند که به هنگام احتراق وزن آنها افزایش می‌یافت و شناخت این‌گونه فلزات، اعوجاج یا نقضی بود برای نظریه مزبور. با افزایش موارد نقض در آزمایش‌ها سرانجام نظریه مزبور در بحران فرو رفت و لاوزیه نظریه جایگزین را مطرح کرد. براساس نظریه جدید سوختن از دست دادن فلورژیستون نیست، بلکه به دست آوردن اکسیژن است (همان، ص ۱۱۸؛ و نیز، ر.ک: لیدیمن، ۱۳۹۰، ص

۱۲۹-۱۳۴؛ چالمرز، ۱۳۷۹، ص ۱۰۹-۱۲۰).

از نگاه کوون علم را نمی‌توان از راه علم دید، بلکه باید آن را در بستر تاریخی و اجتماعی‌اش مشاهده کرد. او بر نقش عوامل روان‌شناختی و جامعه‌شناختی در هنگام مواجهه با یک سرمشق، و پذیرش یا نفی آن تأکید می‌کند. روحیات دانشمندان همچون روحیه خطر کردن یا محافظه‌کار بودن، عوامل اقتصادی‌ای همچون در شرف بازنشستگی بودن یا به‌تازگی به استخدام قراردادی درآمدن و... در موضع‌گیری دانشمندان نقش دارد. افزون بر آن ارزش‌های پذیرفته‌شده در پذیرش سرمشق جدید نقشی بنیادی دارند. به اعتقاد کوون در بررسی پارادایم‌ها و نظریه‌های علمی نباید این عوامل را نادیده گرفت و به‌سادگی از کنار آنها گذشت. نظریه‌های علمی مستقل از دانشمندان، تعهدات و علایق آنها نیستند (برای نمونه، ر.ک: لیدیمن، ۱۳۹۰، ص ۱۳۵-۱۳۶). کوون معتقد است در علوم طبیعی و تجربی، نحوه دیدن جهان بر پایه پارادایم‌هایی است که دانشمندان را احاطه کرده است. هر پارادایمی چارچوب مفهومی خاصی دارد که دانشمند جهان را با آن می‌بیند. با تغییر پارادایم، دانشمندان نیز جهان را به گونه دیگری خواهند دید. بدین‌روی، حامیان پارادایم‌های رقیب در جهان‌های متفاوتی زندگی می‌کنند. برای مثال، تغییرات آسمانی پس از طرح نظریه کپرنیک مورد توجه قرار گرفت، ولی پیش از آن به دلیل تسلط پارادایم ارسطویی که آن قلمرو را ثابت می‌پنداشت، هیچ تغییری در آسمان مشاهده نمی‌شد. پس از پذیرش نظریه کپرنیک بود که تغییرات را مشاهده و گزارش کردند.

از نگاه کوون با منطق و از راه استدلال منطقی (اعم از قیاس، تجربه و استقرا) نمی‌توان برتری پارادایمی را بر دیگری اثبات کرد و این دلایلی بسیار دارد؛ از جمله اینکه عوامل متعددی در داوری دانشمندان نقش دارند. برای نمونه، ممکن است ملاک دانشمندی سادگی و معیار دیگری سازگاری یا ناسازگاری آن با آموزه‌های مذهبی باشد. علت دیگر عدم امکان ترجیح پارادایمی بر پارادایم دیگر از راه منطق و استدلال منطقی، این است که پارادایم‌ها مین حیث هو ارزیابی نمی‌شوند، بلکه بر پایه مبانی‌ای که بر آنها مبتنی‌اند بررسی و داوری می‌شوند. استدلال‌های منطقی در صورتی الزام‌آورند که مقدمات آنها پذیرفته شود. از آنجاکه حامیان پارادایم‌های رقیب

و متعارض، مقدمات یکدیگر را نمی‌پذیرند، استدلال‌ها کارایی ندارند. حاصل آنکه معیار واحدی برای ارزیابی پارادایم‌ها وجود ندارد و نمی‌توان پارادایمی را بر پارادایم دیگر ترجیح داد. هدف از گفت‌وگو میان پارادایم‌های رقیب، تشویق و ترغیب است و نه الزام؛ و این است معنای گفته‌ی کوون که پارادایم‌های رقیب قیاس‌ناپذیرند (چالمرز، ۱۳۷۹، ص ۱۱۵-۱۱۷). با نگاهی هرچند گذرا به ادعاهای اخیر وی و تأمل در آنها، بدین نتیجه رهنمون می‌شویم که کوون از پارادایم یا ماتریس رشته‌ای و اصول کلی، صرفاً اصول پذیرفته‌شده در دانش‌های تجربی و مهارت‌های تواناسازی را منظور نداشته، بلکه از آنها فراتر رفته و چارچوب‌های ذهنی، معرفت‌شناختی و هستی‌شناختی و مانند آنها را اراده کرده است؛ دیدگاهی که اکنون در میان بسیاری از فیلسوفان اروپایی شایع است و بسیاری از شارحان و منتقدان کوون نیز گفته‌های وی را چنین فهم کرده‌اند. با تداوم شرح و تبیین دیدگاه وی، به‌ویژه نظریه‌بار بودن مشاهده، درمی‌یابیم که وی چنین نگرشی را منظور داشته است.

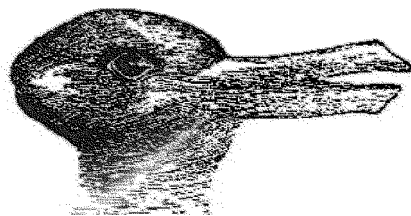
۳. رابطه نظریه و مشاهده

با تأمل در گفته‌های کوون درمی‌یابیم که وی برای اثبات دعاوی خود به نظریه‌بار بودن مشاهده و قیاس‌ناپذیری استناد می‌کند (ر.ک: کوون، ۱۹۷۰، ص ۱۱۱-۱۳۵). توضیح آنکه به دنبال بحث درباره پارادایم، مسئله معرفت‌شناختی مهمی در فلسفه علم مطرح شد و آن ارزیابی و بررسی دوباره رابطه مشاهده و نظریه است. از نگاه دانشمندان علوم تجربی و فیلسوفان علم از عصر بیکن تا کنون، روش علمی با مشاهدات آغاز می‌شود. مشاهدات خنثا هستند و پس از آزمودن، نظام‌مندان می‌کنیم و در پایان به اصول حاکم بر آنها دست می‌یابیم. در نتیجه واقعیات جهان طبیعت را بدین شیوه از راه نظریه‌های علمی می‌شناسیم. دست‌کم شناخت ما از جهان با واژه‌های مشاهدتی این‌گونه است؛ هرچند با واژه‌های نظری مانند الکترون، بار الکتریکی و گرانش این‌گونه نباشد.

روش مزبور در عصر حاضر به گونه‌های متعددی نقد شده است؛ از جمله اینکه شیوه یا روش

پژوهش در علوم تجربی نمی‌تواند کاملاً بدون پیش‌فرض باشد؛ چراکه هنگام مشاهده جهان پیش از آزمون و نظام‌مند ساختن معرفت‌های علمی خویش، پدیده‌ها را به انواع گوناگونی تقسیم می‌کنیم. برای مثال پدیده‌ها را به حرکت و اجرام فلکی و جزر و مد و فصل‌های چهارگانه طبقه‌بندی کرده‌ایم. مطابق با علم مدرن پدیده‌های مزبور به هم پیوسته‌اند؛ جزر و مد بر اثر حرکت ماه تحقق می‌یابد و فصل‌ها از حرکت زمین به دور خورشید پدید می‌آیند. پرداختن به پژوهش درباره این پدیده‌ها به عنوان پدیده‌هایی جداگانه ما را به اشتباه می‌افکند (لیدیمن، ۱۳۹۰، ص ۱۴۲). کوون در برابر روش پژوهش مزبور پا را فراتر نهاد و بر مفهوم نظریه‌بار (theory laden) پای فشرده و قائل شد که هر مفهومی گران‌بار از نظریه است (ر.ک: کوون، ۱۹۷۰، ص ۱۲۶-۱۲۹). پیش از وی پوپر نیز چنین نگرشی را پذیرفت و تأکید کرد که همه مشاهده‌های ما نظریه‌بارند و نمی‌توان نظریه را از مشاهده جدا ساخت. در نتیجه آنها زبان مشاهده خنثا را نفی کردند. پوپر در *منطق اکتشاف علمی* یادآور شد که حتی گزاره «در اینجا لیوان آبی هست» اثبات‌پذیر نیست و نمی‌توان آن را با مشاهده اثبات یا تأیید کرد؛ زیرا لیوان و آب الفاظی کلی‌اند و گران‌بار از نظریه و حاکی از رفتاری قانون‌سان‌اند (ر.ک: استینزی، ۱۳۸۹، ص ۱۵۰).

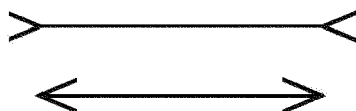
در هر صورت، به بیان هنسون،^۴ دیدن تنها دارای تجربه بینایی بودن نیست، بلکه شیوه‌ای است که آن تجربه از طریق شیوه مزبور به دست می‌آید. از آنجاکه تعبیر کردن از دیدن جدا و تفکیک‌پذیر نیست، تجربه بینایی دو مشاهده‌گر ممکن است متفاوت باشد؛ حتی اگر هنگامی که تصویرها در شبکه چشم آنها یکسان باشد. نمونه‌های معروفی هستند که وابستگی تجربی ادراکی را به مفاهیم قبلی ما اثبات می‌کنند؛ مانند عکس اردک که با نگاه از سمت چپ، سر خرگوش به نظر می‌رسد و از سمت راست، سر یک اردک (ر.ک: کوون، ۱۹۷۰، ص ۱۱۳-۱۱۷).



نمونه دیگر، شکل مکعب و نمونه سوم، عکس‌های رادیولوژی است. پزشکان باید یاد بگیرند که آنها را چگونه مشاهده و تفسیر کنند. معلومات قبلی آنها در نحوه مشاهده‌شان نقش دارد. آنها می‌توانند با نگاه به این‌گونه عکس‌ها مورب‌سبب‌رایی را ببینند که مشاهده آنها برای غیر آنها ممکن نیست. بدین‌سان، کوون و بسیاری دیگر با استناد به مواردی از این قبیل، از این شواهد نتیجه می‌گیرند که ادراک، مشاهده و تجربه دانشمندان تا حدی بر باورهای آنها مبتنی و نظریه‌بار است. چنین دیدگاهی عینیت‌آزمون نظریه‌های علمی را زیر سؤال می‌برد؛ چراکه اگر مشاهدات آمیخته با نظریه باشند، مشاهده نمی‌تواند شاهی برای اثبات یکی از نظریه‌های متعارض و رقیب باشد. موارد بسیاری در تاریخ علم می‌توان یافت که شواهد مشاهدتی به وسیله پیش‌فرض‌های مشاهده‌گران جهت‌گیری شده است. از جمله آن نمونه‌ها، لکه‌های خورشیدی است. درحالی‌که ستاره‌شناسان چینی از دیرباز آنها را می‌شناختند، در هیئت اروپایی تا پیش از طرح کپرنیک ثبت نشده است؛ چراکه اعتقاد به ثبات افلاک، دانشمندان را تا آن عصر از مشاهده لکه‌های خورشیدی بازداشته بود (ر.ک: لیدیمن، ۱۳۹۰، ص ۱۴۴-۱۴۸).

کوون و چرچلند و مانند آنها معتقدند که خود مشاهدات نظریه‌بارند و نه زبانی که برای توصیف مشاهدات به کار می‌رود. به گفته چرچلند ما از دیگران می‌آموزیم که جهان را همچون آنها ادراک کنیم. بدین‌سان سخن بر سر خود ادراک و مشاهده است و نه زبانی که برای توصیف مشاهده به کار گرفته می‌شود. در برابر این دیدگاه، جوی فودر بر این باور است که از راه حواس و مشاهدات حسی می‌توان به باورهای دست‌یافت. از این‌رو دسته‌ای از باورها، مستقیماً از مشاهدات حسی و حواس به دست می‌آیند؛ چنان‌که دسته دیگری از باورها چنین نیستند و از راه استنتاج حاصل می‌شوند. بر پایه این نگرش، مشاهده نقطه‌ای روشن در آسمان از راه تجربه حسی حاصل می‌شود و نیازی به نظریه‌پردازی ندارد، اما اینکه آن نقطه روشن خود سیاره‌ای است به نظریه‌پردازی نیاز دارد.

حاصل آنکه موارد بسیاری را می‌یابیم که ادراک و مشاهده حسی انسان‌ها بر مفاهیم و باورهای ذهنی‌شان وابسته است و در مقابل شواهد دیگری علیه این ادعا وجود دارد و ما درمی‌یابیم که مشاهدات ما با مفاهیم و باورها آمیخته نیستند. توهم بصری مولر - لایر گواه این گفته است:



حتی پس از اندازه‌گیری، خط اول را بلندتر از خط دوم می‌بینیم. آزمایش مزبور شاهدهی است برای اثبات این ادعا که ادراک‌ها و مشاهده‌های حسی ما آمیخته با باورها و مفاهیم ما نیست (ر.ک: همان، ص ۱۴۸-۱۴۹؛ و نیز، ر.ک: کوون، ۱۹۷۰، بخش دهم).

پرواضح است که این ادعای کلی و فراگیر را که همهٔ مشاهدات نظریه‌بارند، نمی‌توان تنها با استناد به چند نمونه در تاریخ علم اثبات کرد. اثبات اینکه آنچه واقعاً مشاهده می‌شود مبتنی بر نظریه‌ای است که فاعل شناسا برگزیده است، به‌سادگی میسر نیست (ر.ک: همان، ص ۱۴۹)؛ بگذریم که این ادعا نقض‌هایی نیز دارد.

۴. پارادایم و قیاس‌ناپذیری

قیاس‌ناپذیری اصطلاحی برگرفته از ریاضیات است که کوون و فایرابند آن را در فلسفهٔ علم به کار بردند و بر پایهٔ این مفهوم معتقد بودند که نظریه‌های علمی را نمی‌توان با یکدیگر مقایسه کرد و بر حسب این مقایسه، یکی را بر دیگری ترجیح داد و مزایا و کاستی‌های هر یک را کشف کرد (کوون، ۱۹۷۰، ص ۱۱۲). به‌راستی اگر بپذیریم که مشاهده‌ها و شواهد حسی بر پارادایم مبتنی‌اند، چگونه می‌توان پارادایم‌ها را به نحوی معقول با یکدیگر مقایسه کرد؟ (ر.ک: لیدیمن، ۱۳۹۰، ص ۱۵۰). پذیرفتن این دیدگاه که همهٔ مشاهدات نظریه‌بارند، مستلزم این است که نمی‌توان کاستی‌ها و مزیت‌های پارادایم‌ها را از راه مقایسه به وسیلهٔ آزمون‌های تجربی به دست آورد.

از سویی دیگر، از نگاه کوون، واژه‌های علمی معنای خود را از ساختار کل نظریه به دست می‌آورند. برای مثال، جرم در نظریهٔ نیوتن معنایی متفاوت با جرم در نظریهٔ اینشتین دارد. مقایسهٔ این دو با یکدیگر ممکن نیست؛ چراکه هر یک اقتضایی غیر از دیگری دارد. مقایسه آن‌گاه ممکن است که واژهٔ جرم در هر دو به یک معنا باشد. بنابراین از نگاه کوون، واژه‌های علمی همواره

معنای ثابت و دقیقی ندارند. این قیاس‌ناپذیری مستلزم این است که جهان ما ساخته نظریه‌های ماست. با تغییر پارادایم‌ها جهان نیز تغییر می‌کند. حامیان پارادایم‌های رقیب در جهان‌های متفاوتی زندگی می‌کنند. جهان‌انگیزترین به معنای دقیق کلمه با جهان‌نیوترن متفاوت است و هکذا.

۵. پارادایم و صدق

از نگاه کوون آنچه شاهد و عامل ترجیح در یک مقایسه تلقی می‌شود، مبتنی بر تصدیق جامعه علمی است. پیشرفت علمی از داوری‌های مردم و نه از شواهد، نشئت می‌گیرد. از این روی تأیید تجربی فرضیه‌ها فریبی بیش نیست. بر پایه این نظریه، صدق نظریه‌های علمی را نمی‌توان از راه مطابقت آنها با واقع احراز کرد؛ بلکه صدق آنها از راه عوامل اجتماعی مشخص می‌شود. صدق امری مربوط به اجماع و اتفاق نظر است. با اتفاق نظر اعضای جامعه علمی ویژه‌ای مثلاً فیزیک‌دانان یا زیست‌شناسان است که صدق به دست می‌آید و می‌توان نظریه‌ای را صادق دانست. صدق درون چارچوبی ویژه محصور است. نمی‌توان با بیرون رفتن از آن چارچوب، نظریه‌ها را به لحاظ صدق ارزیابی کرد. مطابقت نظریه‌ای با واقع و جستن واقعیت آن در طبیعت و تقرب به حقیقت موهوم است (ر.ک: کوون، ۱۹۷۰، ص ۱۱۲؛ نیز، ر.ک: استینزی، ۱۳۸۶، ص ۲۳۹؛ لیدمن، ۱۳۹۰، ص ۱۵۰-۱۵۳). این دیدگاه نسبیتی آشکار است؛ چراکه صدق نظریه‌های علمی از این روست که در جامعه علمی - مثلاً فیزیک‌دانان یا زیست‌شناسان - پذیرفته شده است. این مقایسه‌ناپذیری بدینجا منتهی می‌شود که مفهوم صدق علمی و حتی واقعیت عینی زیرسؤال رود. از این رو از نگاه آنان نه تنها معرفت علمی نسبی است، بلکه واقعیت علمی نیز به گونه‌ای اجتماعی بر ساخته می‌شود. در اینجا است که گاه گفته می‌شود: فیزیک‌دان‌ها الکترون را در آزمایشگاه‌هایشان می‌سازند؛ نه اینکه الکترون مابازای خارجی داشته باشد. شأن هستی‌شناختی الکترون همچون شأن هستی‌شناختی یک حزب سیاسی است؛ بدین معنا که اگر آنها وجود دارند، از این روست که مردم به تحقق آنها باور دارند (ر.ک: لیدمن، ۱۳۹۰، ص ۱۵۰-۱۵۳).

می‌توان گفت ادعای برساختی بودن همه مفاهیم و نظریه‌های علمی و اینکه ملاک صدق

نظریه‌های علمی باور و پذیرش جامعه علمی است، گزاف و غیرعقلانی است. نمی‌توان پذیرفت که همه نظریه‌های علمی برخاسته از هوس‌ها، پیش‌داوری‌ها و مانند آنهاست. هرچند در مواردی چنین امری ممکن است، ولی تعمیم این سخن بسیار دشوار است. در قلمرو علوم تجربی، انسان در پی کشف واقعیات عینی است؛ هرچند گاه به بیراهه می‌رود و امیال، تمایلات، علایق شخصی و گروهی و مانند آنها او را از رسیدن به این مهم باز می‌دارند.

جمع‌بندی

گرچه ممکن است در بادی امر بر پایه شواهدی به نظر برسد که پارادایم در کتاب *ساختار انقلاب‌های علمی* به معنای چارچوب‌های ذهنی، معرفت‌شناختی و هستی‌شناختی و... نیست، با نگاهی فراگیر به دعاوی کوون و سیری همه‌جانبه در گفته‌ها و اظهارات وی بدین نتیجه دست می‌یابیم که چنین معنایی وجهه نظر اوست و او در باتلاق این معنا غوطه‌ور شده و از آنجا که از وصله و اتهام نسبی‌گرایی وحشت داشته، تلاش کرده‌است به گونه‌ای خود را از این اتهام برهاند. به هر روی، اکنون چنین برداشتی از پارادایم به معنای عام که عبارت است از پارادایم به معنای چارچوب ذهنی، شایع است و بسیاری از شارحان و منتقدان کوون گفته‌های وی را چنین فهم کرده‌اند. این برداشت به علوم اجتماعی و فلسفه علوم اجتماعی نیز، البته گاه با اندک تفاوتی، راه یافته است. از جمله، نیومن و مرگان به صراحت اعلام کرده‌اند که پارادایم در علوم اجتماعی در چهار معنا به کار می‌رود: ۱. پارادایم به مثابه جهان‌بینی، ۲. پارادایم به معنای موضع معرفت‌شناختی، ۳. پارادایم به معنای باورداشتن‌های مشترک در یک حوزه پژوهشی، و ۴. پارادایم به معنای نمونه، الگو و سرمشق.

پارادایم به معنای جهان‌بینی قلمرو بسیار گسترده‌ای دارد؛ هم قلمرو ارزش‌ها را دربر می‌گیرد و هم قلمرو بینش‌ها را و بدین‌سان شامل باورها، اخلاق، ارزش‌ها، روش‌ها و مانند آنها می‌شود. هیچ شیوه‌ای برای اثبات صدق و حقانیت پارادایم به این معنا وجود ندارد. پارادایم تنها بر اساس ایمان پذیرفته می‌شود. بدین‌سان اثبات حقانیت و صدق پارادایم ناممکن است و هیچ شیوه‌ای برای اثبات

آن وجود ندارد. اگر چنین شیوه‌ای وجود می‌داشت، اختلاف‌نظرها در این قلمرو تا کنون ادامه نمی‌یافتند. مجادله‌های کلامی، نزاع‌های فلسفی و مانند آنها هر روز پیچیده‌تر، عمیق‌تر و مبهم‌تر می‌شوند و به جای رسیدن به توافق، فاصله‌ها از یکدیگر بیشتر می‌شود (محمدپور، ۱۳۸۹، ص ۳۱-۳۲).

۶ فلسفه متأخر ویتگنشتاین، منشأ ظهور پارادایم

گفته‌های کوون و پیروان وی آموزه سبک‌ها یا نحوه‌های زندگی و بازی‌های زبانی و ویتگنشتاین را در فلسفه متأخرش به ذهن متبادر می‌سازند. کوون، فایرابند و بسیاری دیگری سخت شیفته بازی‌های زبانی و ویتگنشتاین شدند و آن را در ساحت‌های بسیاری از جمله علم، دین، جامعه‌شناسی و تعلیم و تربیت به کار گرفتند. از نگاه ویتگنشتاین، بازی‌های زبانی قیاس‌ناپذیرند. یک بازی زبانی را نمی‌توان با دیگری مقایسه کرد و یکی را بر دیگری ترجیح داد. برای فهم هر ساحت زبانی و بازی زبانی آن، باید در آن نحوه زندگی حضور داشت. بنابراین نمی‌توان از بیرون یک نحوه زندگی و بازی مرتبط با آن داوری کرد. شکل زندگی و بازی مرتبط با آن، حصاری است که انسان را محدود می‌کند. بدین‌روی انسان گریزی از چارچوب‌های ذهنی خود ندارد؛ بلکه درون آنها زندانی است. سبک‌ها یا نحوه‌های زندگی هر یک پیش‌فرض‌هایی را به انسان می‌دهد و سبب می‌شود که انسان با نگاهی خاص و از منظری ویژه به جهان بنگرد. صدق به معنای مطابقت یک قضیه با واقع نیست. کوون، فایرابند و برخی دیگر نیز دقیقاً همین ادعاها را تکرار کردند.

فایرابند که معاصر کوون است و دیدگاهی همچون او برگزیده و بی‌پرده‌تر از وی به لوازم این نظریه پایبند است، خود بر ارتباط پارادایم کوون و بازی زبانی ویتگنشتاین تصریح کرده است. او بر ارتباط تنگاتنگ پارادایم‌های کوون با سبک‌های زندگی و بازی‌های زبانی ویتگنشتاین پای فشرده و گویی آن را مسلم انگاشته است:

باید ارتباط نزدیک میان بازی‌های زبانی یا سبک‌های زندگی ویتگنشتاین و پارادایم‌های کوهن را دریافت؛ هیچ‌یک را نمی‌توان بر پایه توصیف‌های بسیط و

انتزاعی فهمید... . بازی زبانی و پارادایم هویتی نیک تعریف شده نیستند، بلکه واژگانی هستند برای فعالیتی که ارکان آن تنها برای کسانی که در آن مشارکت دارند، شناخته شده است. از این رو هیچ تبیین نظری‌ای از علم ممکن نیست. ما فقط می‌توانیم علم را با مشارکت و عمل، یعنی با درگیر شدن در شکل یا سبک زندگی ویژه علم‌په‌مهمیم (فایراوند، ۱۹۸۱، ص ۱۲۹-۱۳۰؛ استینزی، ۱۳۸۹، ص ۲۷۰-۲۷۱).

افزون بر آن، ریچارد رورتی نیز به ابتدای دعوای کوون و کتاب *ساختار انقلاب‌های علمی* بر نقدهای ویتگنشتاین تصریح کرده است: «ساختار انقلاب‌های علمی و مدار نقادی‌های ویتگنشتاین نسبت به معرفت‌شناسی مرسوم است» (رورتی، ۱۹۸۰، ص ۳۲۲).

بدین سان نگرش کوون، چنان‌که در بادی امر و نیز پس از تأمل و کاوشی ژرف به نظر می‌رسد، نظریه تازه‌ای نیست، بلکه همان دیدگاه ویتگنشتاین در فلسفه متأخرش است. بازی زبانی با تعبیر کوون در فلسفه علم عنوان پارادایم یا ماتریس رشته‌ای می‌گیرد و همان دیدگاه به بیانی دیگر و با همان احکام در تبیین نظریه‌های علمی در علوم تجربی مطرح می‌شود.

از آنجاکه اندیشه کوون بر دیدگاه ویتگنشتاین در فلسفه متأخرش مبتنی است، بلکه همان دیدگاه است و مطلب تازه‌ای دربر ندارد، برای روشن شدن حقیقت پارادایم و تبیین موضع خود لازم است نگاهی گذرا به مهم‌ترین آموزه‌ها یا نگرش‌های فلسفه متأخر ویتگنشتاین بیفکنیم (پیش‌تر در نوشتاری دیگر پژوهش در این باره با تفصیل بیشتری سامان یافته است؛ ر.ک: حسین زاده، ۱۳۹۶، فصل دوازدهم). بر اساس پژوهش‌ها و تأمل‌های بسیار در فلسفه متأخر ویتگنشتاین و با استفاده از تفسیرهای شارحان وی می‌توان شمایی جامع و مختصر از نگرش‌ها و آموزه‌هایش را اینچنین به تصویر کشید:

۱. زبان وظایف و ساحت‌های گوناگونی دارد و هر ساحتی دارای بازی زبانی و کارکردی ویژه است. هر یک از ساحت‌ها و سبک‌های زندگی، و بازی‌های زبانی مربوط به آن، منطق ویژه خود را دارد که در ساحت و زبان دیگر، قواعد و احکام آن منطق جاری نیست. بنابراین حوزه‌ها یا ساحت‌های دین، علم، هنر و... هر یک دارای منطق و زبانی ویژه است که نباید حکم هر یک را به دیگری تسری داد؛

۲. میان بازی‌های گوناگون زبانی، معیار مشترکی نیست. پس نقد در درون یک ساحت انجام می‌شود، نه در مجموعه یا بیرون آن. هریک از سبک‌ها و نحوه‌های زندگی را نمی‌توان در کل نقد کرد؛ زیرا هریک، معیارها و قواعد ویژه خود را دارد؛

۳. با معیاری کلی و مشترک نمی‌توان درباره همه بازی‌های زبانی داوری کرد. هیچ اصل ارشمیدسی‌ای نیست که بتوان بر پایه آن داوری کرد. فهم هر زبانی، مبتنی بر حضور در سبک زندگی دینی است؛

۴. شیء فی‌نفسه یا واقعیت مستقل از صورت‌های اندیشه‌مان در این نگرش نقشی ندارد. واقعیت همان جهانی است که زبان در اختیار ما می‌نهد؛

۵. بنیان معناداری را فعالیت‌ها و نحوه زندگی انسان شکل می‌دهند. بر اساس ساختاری که زبان به ما تحمیل می‌کند با واقعیت‌ها روبه‌رو می‌شویم. نوع زبان است که نوع مواجهه ما را با واقعیت‌های گوناگون تعیین می‌کند.

آموزه‌ها یا مبانی پیش‌گفته مستلزم سوپژکتیویسم و بلکه از گونه افراطی آن است. این دیدگاه سرآغاز و خاستگاه قرائت ویژه‌ای از سوپژکتیویسم است که بر حوزه‌هایی از اندیشه معاصر مغرب‌زمین اثرگذاری ژرف و گسترده‌ای داشته است.

۷. نقد و بررسی

تحلیل تاریخی کوون را می‌توان نقطه عطفی در فلسفه علم و واکنشی سرسخت در برابر دیدگاه‌های افراطی پوزیتیویست‌های منطقی دانست. به‌رغم پاره‌ای از نکات مثبت، نقدهای ویژه‌ای بر دعاوی تاریخی، جامعه‌شناختی و فلسفی کوون و پیروان وی وارد است که به برخی از آن اشکال‌ها اشاره‌ای داشتیم؛ از جمله اینکه بسیاری از تعمیم‌های وی بی‌مورد است؛ اگر بنا به فرض بپذیریم که اصل ادعاها در مواردی درست‌اند. صرف‌نظر از این‌گونه نقدهای اختصاصی، با نگاهی به نگرش کوون درباره پارادایم یا چارچوب رشته‌ای و نظریه ویتگنشتاین در فلسفه اخیرش و مقایسه میان آنها بدین نتیجه رهنمون شدیم که آنها با یکدیگر قرابت بسیاری دارند،

بلکه آرای کوون برگرفته از اندیشه‌ها و نظریه‌های ویتگنشتاین در فلسفه اخیر اوست و عین آن. از این رو با نقد نظریه‌های ویتگنشتاین، آرای کوون نیز نقد و ارزیابی می‌شود. از آنجا که پیش‌تر در نوشتاری دیگر بخش گسترده‌ای از نگرش‌ها و نظریه‌های ویتگنشتاین را در فلسفه اخیرش نسبتاً به تفصیل شرح دادیم و نقد و ارزیابی کردیم و بخشی از مهم‌ترین اشکالات قابل طرح را بررسیدیم (ر.ک: حسین‌زاده، ۱۳۹۶، فصل دوازدهم)، در اینجا از طرح همه آنها خودداری و تنها برخی را طرح می‌کنیم.^۵

۷-۱. اسطوره چارچوب

ویتگنشتاین تصریح می‌کند که بازی زبانی مبتنی بر پیش‌فرض است. آیا پیش‌فرض‌ها در گفت‌مان عقلایی، نوشتارها و گفتارها در عمل فهم نقشی دارند و اگر دارند، این نقش چقدر است؟ چه پیش‌دانسته‌هایی برای عمل فهم لازم‌اند؟ آیا هرکس با تأثر از فرهنگ و تاریخ خود، چارچوبی در ذهن دارد که جهان را بر اساس آن می‌بیند؟ پاسخ ویتگنشتاین به این مسئله مثبت است و در واقع به سنت پساکانتی نزدیک می‌شود. در اینجا نقدهایی که بر پیش‌ساختارها و مفاهیم فطری کانت و پیروان وی وارد است (ر.ک: حسین‌زاده، ۱۳۹۶، فصل یازدهم)، دیدگاه او را نیز دربر می‌گیرد. ادعای چارچوب ذهنی، اسطوره‌ای بیش نیست. انسان‌ها در حوزه‌های بنیادین علم، دین، فلسفه، جهان‌بینی، انسان‌شناسی و... اصولی مشترک دارند که از جمله آنها قواعد گفت‌مان‌اند که می‌توان آنها را «منطق گفت‌مان» نامید. دسته دیگر این اصول مشترک، قواعد تفکر اعم از تعریف و استنتاج هستند که «منطق تفکر» نامیده می‌شوند (برای مطالعه بیشتر، ر.ک: حسین‌زاده، ۱۳۹۰، ص ۱۱۵-۱۴۰؛ همو، ۱۳۹۳، فصل هشتم تا چهاردهم).

۷-۲. پرسش‌ها و مفاهیم مشترک در همه فرهنگ‌ها

انسان در هر کشور، منطقه و جامعه‌ای که تولد یافته باشد، در میان هر قوم و ملیتی که زندگی کرده و در هر فرهنگی که رشد کرده باشد، انسان دیروز و انسان امروز، از هنگامی که خویش را

می‌شناسد، خود را با انبوهی از پرسش‌ها روبه‌رو می‌بیند؛ پرسش‌هایی که میان انسان‌ها و در همه فرهنگ‌ها مشترک‌اند. دسته‌ای از این پرسش‌ها مربوط به بُعد جسمانی و مادی انسان‌اند؛ مانند چگونگی تغذیه، بهداشت، درمان بیماری‌ها، پیشگیری از آنها، تأمین سلامتی و حفاظت از سرما و گرما. شمار دیگری از پرسش‌های مشترک میان انسان‌ها درباره بُعد معنوی اویند؛ همچون این پرسش‌ها: از کجا آمده‌ام؟ مبدأ و منشأ من کیست؟ من پیش‌تر نبوده‌ام و اکنون هستم. حال چرا آمده‌ام؟ به کجا می‌روم؟ مقصدم کجاست؟ آیا با مر زندگی‌ام پایان می‌پذیرد؟ سرانجام من چیست؟ افزون بر این من چه مسیری را برای کامیابی و خوشبختی خود برگزینم؟ برای خوشبختی به چه برنامه‌ای نیاز دارم؟ راه سعادت و رستگاری‌ام چیست؟ در یک طبقه‌بندی دیگر، دسته‌ای از این پرسش‌های مشترک مربوط به بُعد عمل‌اند؛ اعم از عمل جوارحی و جوانحی و شماری درباره بُعد اندیشه‌اند. در بُعد اندیشه و مانند آن، شماری از این پرسش‌های مشترک مربوط به منطق و قواعد تفکرند و دسته‌ای درباره گفتمان؛ و هکذا.

آشکار است که هریک از این پرسش‌ها به شکل قضیه (حال یک یا چند قضیه)، طرح می‌شوند و هر قضیه از چند مفهوم تکنون می‌یابد. همه این قضایا و مفاهیمی که مؤلفه‌های تشکیل‌دهنده آنهایند، میان فرهنگ‌ها، جامعه‌ها و اجتماعات انسانی مشترک‌اند. برای نمونه، پرسش‌های ذکرشده درباره بُعد معنوی را که پیچیده‌ترند و پاسخ‌های آنها اختلافی‌اند، تحلیل و تبیین می‌کنیم. این پرسش‌ها همان پرسش‌های بنیادینی‌اند که همواره ادیان و مکتب‌های فلسفی و کلامی در طول تاریخ به آنها پاسخ می‌گویند. معناداری و بی‌معنا بودن زندگی مرهون پاسخ به این پرسش‌هاست. می‌توان این پرسش‌ها را در قالبی دیگر، این‌گونه مطرح کرد: مبدأ من کیست؟ معاد من چیست؟ برای دستیابی به سعادت چه راهی را باید برگزینم؟ اصول بنیادین ادیان توحیدی و تحریف‌نشده، واکنشی در برابر این سه پرسش‌اند. این پرسش‌ها عقلانی‌اند، نه ضدعقل؛ منطقی‌اند، نه ضد منطق و استدلال‌پذیرند، نه فرااستدلال. این پرسش‌ها برای هر کس در هر فرهنگی ممکن است مطرح شوند و اتفاقاً برای بسیاری مطرح شده‌اند. خود ویتگنشتاین از کسانی است که روح مضطرب و سرگشته‌اش نتوانست با دیدگاه رساله، که بنیان پوزیتیویسم

منطقی و بی‌معنایی این‌گونه پرسش‌ها بود، آرام شود و به‌ناچار، به این سمت گرایش یافت که ایمان را به‌گونه‌ای از نقدهای عقلی مصون سازد و عقلانیت پذیرفته‌شده عصری خودش را از حمله به آن بازدارد. با اینکه او سخت دل‌آزرده و ازهم‌گسسته بود و روحی عمیقاً ناآرام داشت، و سه تن از برادرانش دست به خودکشی زده بودند، و خود او نیز چنین تصمیمی گرفته بود، کوشید بدین‌گونه در برابر پرسش‌های بنیادین مزبور واکنش نشان دهد و مشکل بشر را حل کند.

در هر صورت معناداری زندگی مبتنی بر پاسخ درست به این پرسش‌هاست. پاسخ نادرست به آنها پوچ‌گرایی، خودکشی، اضطراب و یأس را موجب می‌شود. اکنون پرسش ما این است: جدا از هر پاسخی که شخص به این پرسش‌ها می‌دهد، آیا می‌توان کسی را یافت که این پرسش‌ها را نفهمد؟ قواعد منطقی عقلایی گفتمان و منطق تفکر بر این امر گواهی می‌دهد که همگان این پرسش‌های بنیادین را می‌فهمیده‌اند؛ بلکه شواهد تاریخی گویای این حقیقت است که در جست‌وجوی پاسخ آن نیز بوده‌اند. حداکثر می‌توان گفت برخی نتوانسته‌اند پاسخ صحیح این پرسش‌ها را بیابند و به خطا و انحراف کشیده شده‌اند. هیچ ساحت زبانی و بازی زبانی‌ای مانع از عمل فهم آنها نبوده است.

البته پرسش‌های همگانی و قابل فهم منحصر به پرسش‌های مزبور نیست و فهم مشترک در پرسش‌ها و اصول دیگری همچون وجود جهان خارج، اعتبار ظهور کلام و امکان احتجاج با ظواهر، و مفاهیمی که گزاره‌های مزبور از آنها ساخته شده‌اند، برای همگان فراهم است.

۷-۳. پیامدهای نفی مفاهیم مشترک

این گفته که میان بازی‌های زبانی گوناگون، مفاهیم مشترکی نیست، بلکه امکان ندارد چنین مفاهیمی موجود باشند، محذورهای بسیاری دارد که از جمله مهم‌ترین آنها این است که باب گفت‌وگو، بحث، انتقال پیام‌ها و اطلاعات بسته می‌شود. نبود فهم مشترک به دلیل فقدان واژه‌ها و مفاهیم مشترک منشأ بی‌فایده‌گی سخن‌گفتن، نوشتن و پیام‌رساندن خواهد شد. چنین امری برخلاف واقعیت‌های موجود است. در جهان امروز، با آنکه دسته‌ای از اطلاعات و پیام‌ها مربوط

به حوزه یا ساحت زبانی ویژه‌ای هستند، به سرعتِ برق ردوبدل می‌شوند و تفهیم و تفهم صورت می‌پذیرد. درحالی‌که بازی‌های زبانی گوناگون و ساحت‌های آن، پرشمار و متفاوت‌اند، اخبار مربوط به حوزهٔ دین، سیاست، اقتصاد، علوم تجربی، علوم تربیتی، اخلاق، مردم‌شناسی، جهان‌شناسی، کیهان‌شناسی و... در ساحت‌های گوناگون عرضه می‌شود؛ ولی فعالیت فهم، بدون اینکه به بازی‌های زبانی و ساحت‌های گوناگون توجه شود، صورت می‌گیرد. بنابراین جهان امروز از این نظر دهکده‌ای جهانی به‌شمار می‌آید و اطلاعاتِ هر حوزه به صورت زنده و غیرزنده به دیگران انتقال می‌یابد.

در ساحت‌ها یا حوزه‌های دین، اقتصاد، سیاست، خانواده، تعلیم و تربیت، محیط‌زیست، اخلاق، رسانه و... گفت‌وگوهایی بسیاری دیده می‌شود. برای دستیابی به شمای از مفاهیم مشترک در ساحت‌های گوناگون و روشن‌تر ساختن پیامدهای دیدگاه مبتنی بر نفی مفاهیم مشترک، نگاهی گذرا به گفتمان و گفت‌وگوهای جاری در ساحت دین می‌افکنیم.

در ساحت دین، بسیاری از پیروان آیین‌ها و مذهب‌های گوناگون به گفت‌وگو مشغول‌اند. آنها با یافتن نقاط مشترک، به بحث و بررسی دربارهٔ مسائل اختلافی می‌پردازند و آموزه‌های خود را اثبات می‌کنند. افزون بر آن، بحث‌های تطبیقی در ساحت دین، فلسفه، کلام، اخلاق و مانند آن در میان اندیشمندان کم نیست. هریک از اینها شاهدهی است بر اینکه از دیدگاه عقلا، فهم مشترک در ساحت‌های غیرعلم نیز ممکن است. آشکار است که مؤمنان و ملحدان کلام یکدیگر را می‌فهمند و با یکدیگر بحث و گفت‌وگو می‌کنند. گفته‌های عقلا هریک برای دیگری قابل فهم است. اشخاص یا گروه‌ها استدلال می‌کنند؛ در مقابل، گروهی دیگر استدلال آنها را نقد می‌کنند؛ سپس طرف مقابل، نقد را بررسی می‌کند و پاسخ می‌دهد و این‌همه در حالی است که آنان گفته‌ها و نوشته‌های یکدیگر را می‌فهمند. بنابراین نمی‌توان زبان مؤمن و ملحد را مستقل دانست و هریک را مشمول قواعد و ضوابط اختصاصی پنداشت.

افزون بر این، در میان مؤمنان نیز پیروان دین‌ها و مذهب‌های گوناگون با یکدیگر بحث و گفت‌وگو می‌کنند؛ عقاید خود را می‌نویسند و از آن دفاع می‌کنند؛ یا به مناظره می‌پردازند و با

یکدیگر بحث می‌کنند. مسلمانان در مقابل یهودیان، مسیحیان، ثنویان و ملحدان کتاب‌های بسیاری نوشته و احتجاج‌های فراوان داشته‌اند؛ همچنین مسیحیان با مسلمانان و یهودیان و... افزون بر این، متکلمان فرقه‌هایی از یک مذهب، همچون اشاعره و معتزله از مذهب تسنن یا پیروان فرقه‌های گوناگون پروتستان با یکدیگر، بحث‌های درون‌دینی بسیار داشته و همدیگر را نقد کرده و به نقض آرای یکدیگر پرداخته‌اند؛ هم‌اکنون نیز این روند ادامه دارد. همه این امور مبتنی بر این است که بپذیریم آنها گفته‌ها و نوشته‌های یکدیگر را می‌فهمند و درک می‌کنند. اگر آنها گفته‌های یکدیگر را نمی‌فهمیدند، پیامدش این بود که کتاب یا مقاله‌ای نمی‌نوشتند، و رسانه و گفتگمانی نداشتند. آیا به‌راستی نگارش این همه کتاب و مقاله، انتشار آنها و تأسیس رسانه‌ها لغو و بی‌معناست؟ این پیامد با متمایز دانستن زبان دین از زبان غیردین سازگار نیست. در صورت پذیرفتن این دیدگاه، باب بحث، گفت‌وگو و احتجاج بسته می‌شود؛ نمی‌توان به تفهیم و تفهم پرداخت و دیگر نقد متقابل ممکن نخواهد بود. آیا می‌توان به این محذورات تن داد و باب نقد، تفهیم و تفهم را مسدود دانست؟

افزون بر آنچه گذشت، می‌توان درباره‌ی حوزه‌ها و ساحت‌های گوناگونی همچون دین، اخلاق، فلسفه‌ی اخلاق، تعلیم و تربیت، هستی‌شناسی، انسان‌شناسی و الهیات به شیوه‌ی مسئله‌محور پژوهش کرد. عملی و کارا بودن این شیوه‌ی پژوهش، خود سند مستحکمی است بر بطلان دیدگاه مزبور. برای توضیح شیوه‌ی پژوهش مسئله‌محور از میان ساحت‌های گوناگون، حوزه‌ی دین و عقاید و آموزه‌های ادیان و مذاهب را برمی‌گزینیم. آشکار است که در برابر انسان، انبوهی از ادیان، آیین‌ها و مکتب‌های متناقض قرار دارند. از سویی، انسان حق‌طلب نمی‌تواند بدون مطالعه‌ی دست به‌گزینش بزند و از سوی دیگر، بررسی و پژوهش در همه‌ی آنها زمانی طولانی می‌طلبد و عمر آدمی کافی نیست. تنها راه ممکن و عقلانی این است که انسان به گونه‌ی مسئله‌محور به مطالعه و تحقیق بپردازد و پاسخ آنها را به مسائل بنیادین انسان به‌درستی ارزیابی کند. بنابراین با پاسخ درست به این مسئله که «آیا هستی، برابر با ماده است؟» بسیاری از مکتب‌ها از بحث خارج می‌شوند و با پاسخ صحیح به این مسئله که خداوند یکتاست، انحراف و نادرستی ثنویت و تثلیث و مانند آنها آشکار

می‌شود و به همین ترتیب. این مسئله نشان‌دهنده عقلانیتی فراگیر و مشترک میان عقلاست. همین شیوه پژوهش مسئله‌محور می‌تواند در بسیاری از دیگر ساحت‌ها و حوزه‌های تحقیق، حتی در معرفت‌شناسی که بنیادی‌ترین دانش‌هاست، جریان داشته باشد. در طول تاریخ تفکر بشری، مکتب‌ها و دیدگاه‌های معرفت‌شناختی بسیاری دیده می‌شوند که نمی‌توان در فرصتی کوتاه همه آنها را مطالعه و ارزیابی کرد. شیوه پژوهش مسئله‌محور، راه میان‌بری است که از طریق آن می‌توان افزون بر اشراف نسبی بر مکتب‌ها و دیدگاه‌های معرفت‌شناختی، به ارزیابی دقیق نظریه‌های معرفت‌شناختی آنها، دست‌کم در مسائل مهم، پرداخت.

۷-۴. خودمتناقض بودن دعاوی مزبور

چگونه می‌توان مفاهیم مشترک میان ساحت‌ها و بازی‌های گوناگون زبانی را نفی کرد؛ درحالی‌که وجود مفاهیمی مشترک میان آنها انکارناپذیر است؟ انکار چنین مفاهیمی خودمتناقض است؛ زیرا کسی که آنها را نفی می‌کند، در واقع مفهوم یا مفاهیمی مشترک از بازی‌های زبانی گوناگون را تصور کرده و فهمیده است؛ سپس درباره آنها داوری می‌کند و چنین حکم سلبی‌ای درباره آنها می‌کند. داوری و صدور هر گونه حکمی درباره آنها، اعم از سلبی و ایجابی، مبتنی بر تصور، درک و فهمی مشترک از ساحت‌ها و بازی‌های زبانی گوناگون، متعارض و متفاوت است. بدون این درک مشترک چگونه می‌توان حکمی داشت؟ بدین سان، نفی و انکار مفاهیم مشترک در ساحت‌ها و بازی‌های زبانی مبتنی است بر تصور، فهم و درک آنها. در نتیجه، از نفی مطلق مفاهیم مشترک، اثبات آنها لازم می‌آید. حاصل آنکه تحقق چندین مفهوم مشترک، امری انکارناشدنی و گریزناپذیر است و نمی‌توان تحقق فی‌الجمله آنها را نفی کرد.

به بیانی دیگر و کوتاه‌تر، اندیشه ساحت و بازی زبانی، دیدگاهی است که بر پایه ساحت و بازی زبانی و پارادایم یا چارچوب ذهنی ویژه‌ای مطرح شده و ناشی از سبک یا نحوه ویژه‌ای از زندگی است. اگر آنان مفاهیم، معیار یا معیارهایی مشترک برای ارزیابی رانمی‌پذیرند، ادعایشان نقض می‌شود؛ زیرا ایشان با همین گفته درباره همه اندیشه‌ها، بازی‌ها، سبک‌ها، ادیان و فرهنگ‌ها حکم کرده‌اند.

ویتگنشتاین و پیروان وی می‌گویند: معیار واحدی نیست که با آن بتوان ساحت‌ها و بازی‌های گوناگون زبانی را ارزیابی کرد؛ زیرا هیچ‌گونه مفهوم مشترکی میان آنها نیست. به بیان سوم، آیا این ادعا همه فرهنگ‌ها، ساحت‌ها و بازی‌های زبانی را دربر می‌گیرد یا به ساحت و بازی زبانی ویژه‌ای اختصاص دارد؛ ساحتی که او و پیروانش در آن پرورش یافته و رشد کرده‌اند؟ اگر به ساحت و بازی زبانی ویژه‌ای اختصاص دارد، حکمش فراگیر نیست و شامل همه ساحت‌ها و بازی‌های زبانی نمی‌شود و بدین سان، خودش را نقض می‌کند؛ اما اگر ادعای آنها به ساحت و بازی زبانی ویژه‌ای محدود نمی‌شود و همه ساحت‌ها و بازی‌های زبانی را دربر می‌گیرد، ایشان چگونه درباره فرهنگ‌ها، ادیان، علوم گوناگون و به‌اختصار، ساحت‌ها و بازی‌های زبانی متفاوت داوری می‌کنند؛ درحالی‌که مفهومی مشترک و تصویری جامع از آنها ندارند؟ آیا می‌توانیم درباره چیزی که درک و تصویری از آن نداریم (و بر پایه این نظریه نمی‌توانیم داشته باشیم)، داوری کنیم؟ بدین سان ویتگنشتاین نظریه خود را نقض، و از بیرون بازی‌های زبانی، درباره آنها حکم و داوری کرده است.

از سوی دیگر، می‌توان افزود که اگر او و هوادارانش برای نظریه خود دلیلی اقامه کرده‌اند، چرا از تمسک به دلیل نهی می‌کنند و اگر استدلال یا دلیلی بیان نکرده‌اند، چرا باید بدان تن داد؟

۷-۵. واژگون کردن تعریف حقیقت

از نگاه ویتگنشتاین و پیروان وی در فلسفه متأخر، گزاره‌های علمی و دینی از این نظر که سودمندند ارزیابی می‌شوند و نه از این حیث که صادق و مطابق با واقع‌اند. از منظر آنان این مسئله که آیا الکترون وجود دارد، وابسته به این است که مفهوم الکترون در جامعه علمی و عرف دانشمندان چه نقشی دارد. چنین تفسیری از حقیقت صدق واژگون کردن حقیقت آن است. چنان‌که پیش‌تر گذشت (درباره صدق به تفصیل در نوشتارهای ذیل بحث کرده‌ایم؛ ر.ک: حسین‌زاده، ۱۳۸۲، فصل چهارم؛ همو، ۱۳۹۳، فصل یازدهم)، در منطق، معرفت‌شناسی و دیگر دانش‌های همگن منظور از صدق، صدق خبری یا منطقی است و چنین مفهومی، بدیهی است و

به تعریف حقیقی نیاز ندارد. منظور از صدق، مطابقت متعلق آن با واقع، و مراد از کذب، مطابقت نداشتن متعلق آن با واقع است. چنین معنایی بدیهی و انکارناپذیر است و نمی‌توان آن را به‌جد انکار کرد. در دانش‌ها و معرفت‌های بشری، هرکس با ما سخن می‌گوید یا چیزی می‌نویسد، در پی این است که افزون بر تحلیل‌ها و برداشت‌ها، دریافت‌های خود را از واقعیات نیز ارائه کند. آن‌گاه که دانشمندان در کتاب هیئت می‌نویسند: «ماه از زمین کوچک‌تر است»، این گزاره بدین معناست که چنین نیست که ماه از زمین بزرگتر یا با آن برابر باشد، بلکه واقعیت این است که ماه از زمین کوچک‌تر است؛ یا آن‌گاه که در کتاب ریاضیات می‌نگارند: «سه کوچک‌تر از پنج است»، بدان معناست که واقعیت چنین است که سه کوچک‌تر از پنج است و پنج بزرگتر از سه است. در معرفت‌شناسی پژوهشگر به دنبال این است که دریابد چگونه و با چه معیاری می‌توان به واقعیت دست یافت. بنابراین گزاره صادق قضیه‌ای است که با واقعیت مطابقت دارد و گزاره کاذب قضیه‌ای است که با آن مطابق نیست.

بدین‌سان با تأمل در واژه‌های صدق و کذب و دقت در معنای بدیهی آنها، که مطابقت داشتن و نداشتن با واقع است، می‌توان دریافت که تعریف صدق و کذب تنها بر نظریه مطابقت منطبق است. نخستین گزاره پیش‌گفته، که برگرفته از هیئت است، صادق است؛ زیرا از این امر حکایت می‌کند که ماه از زمین کوچک‌تر است و واقع نیز این‌گونه است. گزاره ریاضی مزبور نیز صادق است؛ زیرا از این امر حکایت می‌کند که عدد سه از پنج کوچک‌تر است و پنج از سه بزرگتر، و واقع نیز این‌گونه است؛ اما گزاره «سه از پنج بزرگتر است» کاذب است؛ زیرا واقعیت این‌گونه است که سه از پنج بزرگتر نیست، بلکه کوچک‌تر است. این معنا به فضایی پیشین اختصاص ندارد، بلکه گزاره‌های پسین را نیز دربر می‌گیرد. چنان‌که دیدیم، مثال نخست برگرفته از معرفتی پسین است. چنین تفسیری از صدق که «نظریه مطابقت» نامیده شده است، تاریخچه‌ای بس کهن دارد و اندیشمندان از گذشته‌ای بسیار دور تا عصر حاضر بر آن اتفاق نظر دارند. حتی شکاکان نیز درباره حقیقت صدق و تعریف آن چون و چرایی ندارند و در تفسیر آن، نظریه مزبور را پذیرفته‌اند. آنچه

درباره‌اش شک دارند، معیار صدق است که برخی بشر را در دست یافتن به ملاکی برای تشخیص صدق از کذب یا صادق از کاذب و تمییز حقیقت از خطا، ناتوان می‌دانند و از این‌روست که در ورطه شکاکیت فرو می‌غلطند. بدین‌سان، آنها دستیابی به معرفت یا شناخت حقیقی و صادق را که گزاره مطابق با واقع است انکار می‌کنند، نه اینکه در تعریف صدق تردید روا دارند. تنها در اواخر قرن نوزدهم میلادی است که بعضی از فیلسوفان مغرب‌زمین که خود را از معرفت و شناخت واقعیت ناتوان دیدند و نتوانستند راهی برای دستیابی به آن بیابند، از نظریه مطابقت دست برداشتند و نظریه‌های بدیلی پیش نهادند. چنین کسانی به جای پاسخ به مسئله معیار صدق و عرضه راهی برای حل آن، صورت مسئله را تغییر دادند. در واقع کار آنها سرپوشی برای پنهان کردن ناتوانی خود در برابر نقدهای شکاکان یا رهایی از معضلات تعریف صدق بود. آنها به این دلیل که نتوانستند راهی برای دستیابی به واقع یا معیاری برای اثبات اینکه کدام قضیه با واقع مطابق است مطرح کنند، در تعریف صدق قضیه به مطابقت آن با واقع تشکیک و تردید روا داشتند، و بلکه آن را انکار کردند (آز دوکیویچ، ۱۳۵۶، ص ۳۷-۳۹).

نتیجه آنکه با تأمل در تعریف لفظی صدق خبری یا منطقی و تبیین دقیق آن و کاوش و درنگ در موارد کاربرد آن، به نظریه مطابقت منتهی و رهنمون می‌شویم؛ بلکه فراتر از آن می‌توان گفت: چنین معنایی از صدق بدیهی، ارتکاز ذهنی همه انسان‌ها حتی کودکان بوده، به بحث و استدلال نیاز ندارد. هرکس درباره قضایای ذهنی خود تأمل کند، درمی‌یابد که صدق و کذب، و به بیانی گویاتر، پرسش از صدق و کذب در آنها، بدین معناست که آیا آنها با واقعیت منطبق‌اند و آیا به درستی آن را نشان می‌دهند؟ حال آیا می‌توان از این معنا چشم‌پوشی کرد و نظریه‌هایی مغایر با آن، خواه عمل‌گرایانه، خواه انسجام‌گرایانه و خواه موارد دیگر را جایگزین آن ساخت؟

در پایان تأکید می‌کنیم اشکال‌هایی که ارائه شد و بسیاری از نقدهای دیگر، بر حامیان پارادایم به معنای چارچوب‌های ذهنی نیز وارد است؛ چراکه خاستگاه آموزه چارچوب ذهنی، دیدگاه ویتگنشتاین و برخاسته از فلسفه اخیر وی و بلکه همان است.

نتیجه‌گیری

کاربرد واژه پارادایم در کتاب *ساختار انقلاب‌های علمی* کوون با ابهام همراه است. به‌روشنی مشخص نیست که مقصود نویسنده از این واژه، الگو و سرمشق است یا اصول کلی و عام. همین ابهام منشأ نقدهای بسیاری بر او شد. او در واکنش به نقدها یادآور شد که پارادایم در بیشتر جای جای کتاب تنها در دو معنای متفاوت به کار رفته است: ۱. مجموعه‌ای از اعتقادات، ارزش‌ها، روش‌ها و فنون و مانند آنها؛ ۲. سرمشق یا الگو.

ابهام دیگری که درباره این واژه در کتاب *ساختار انقلاب‌های علمی* و بسیاری از آثار دیگر دیده می‌شود این است که منظور از پارادایم به معنای نخست، ساختار ذهنی است و یا مبنا. گرچه ممکن است در بادی امر بر پایه شواهدی به نظر برسد که پارادایم به معنای چارچوب‌های ذهنی، معرفت‌شناختی و هستی‌شناختی و... نیست، با نگاهی فراگیر به دعاوی کوون و سیری همه‌جانبه در گفته‌ها و اظهارات وی، بدین نتیجه دست می‌یابیم که چنین معنایی وجه نظر اوست.

اندیشه‌کوون در باب پارادایم به معنای چارچوب‌های ذهنی بر دیدگاه ویتگنشتاین در فلسفه متأخر مبتنی است و بلکه برگرفته از بازی‌های زبانی و عین‌نگرش اوست. از این‌رو برای روشن شدن حقیقت پارادایم و تبیین موضع خود در برابر آن نگاهی گذرا به فلسفه متأخر ویتگنشتاین افکنیم و در ارزیابی آن آموزه‌ها دیدیم که نقدهای بسیاری متوجه آنهاست. از جمله مهم‌ترین آنها این است که باب گفت‌وگو، بحث، انتقال پیام‌ها و اطلاعات بسته می‌شود. نبود فهم مشترک به دلیل فقدان واژه‌ها و مفاهیم مشترک منشأ بی‌فایده‌گی سخن گفتن، نوشتن، پیام‌رساندن و... خواهد شد. چنین امری برخلاف واقعیت‌های موجود است. افزون بر آن، نگرش مزبور خودشکن و خودابطال‌کننده است.

از آنجاکه خاستگاه آموزه چارچوب‌های ذهنی (پارادایم به معنای نخست)، دیدگاه ویتگنشتاین و برخاسته از فلسفه اخیر وی و بلکه همان است، نقدهایی که بر ویتگنشتاین ارائه شد بر پارادایم به معنای چارچوب‌های ذهنی نیز وارد است.

پی‌نوشت‌ها

۱. کوون در پاسخ این نقد گفت که از مجموع ۲۲ کاربرد ذکر شده تنها دو کاربرد را می‌پذیرد که از یکدیگر متمایزند؛ لیکن بقیه کاربردها به آن دو کاربرد ارجاع می‌یابند (ر.ک: کوون، ۱۹۷۰، ص ۱۷۵).
۲. سعید زیباکلام در ترجمه کتاب مزبور در برابر این واژگان، «چهارچوب حوزه تخصصی» معادل نهاده است (ر.ک: کوهن، ۱۳۹۱، ص ۲۲۲).
۳. این کتاب سه ترجمه فارسی دارد: ترجمه احمد آرام، ترجمه سعید زیباکلام و ترجمه عباس طاهری. برای یافتن معادل‌ها و ارائه شمای کلی، از دو ترجمه اخیر استفاده کرده‌ام.
۴. کوون می‌نویسد: «... همنسون ادله و آزمایش‌های گشتالت را به کار گرفته است تا پاره‌ای از پیامدهای باورهای علمی... مرا در اینجا تبیین کند» (ر.ک: کوون، ۱۹۷۰، ص ۱۱۳).
۵. گفتنی است فلسفه اخیر ویتگنشتاین نقدها و مشکلات بسیاری دارد که برخی مربوط به مبانی فلسفی و معرفت‌شناختی آن‌اند و برخی دیگر مربوط به آموزه‌ها و بنای آن. افزون بر بسیاری از نقدهایی که بر شکاکیت و نسبیت‌گرایی مطلق در کتاب **معرفت؛ چیستی، امکان و عقلانیت**، مطرح شد، و نیز افزون بر پاره‌ای از نقدهایی که بر سوبزکتیویسم فلسفه نقدی در آن نوشتار، فصل یازدهم، مرور کردیم، اشکالات بسیاری بر سوبزکتیویسم از نگاه فلسفه اخیر ویتگنشتاین و مبانی و آموزه‌های این فلسفه می‌توان عرضه داشت؛ نقدهایی که بر حامیان پارادایم به معنای چهارچوب‌های ذهنی نیز وارد است؛ زیرا چنان‌که دیدیم، خاستگاه این اندیشه، دیدگاه ویتگنشتاین و برخاسته از آن و بلکه همان است.

منابع

- آژدوکیویج، کازیمیرتز، ۱۳۵۶، *مسائل و نظریات فلسفه*، ترجمه منوچهر بزرگمهر، تهران، دانشگاه صنعتی شریف.
- استینزی، درک، ۱۳۸۶، *علم، عقل و دین*، ترجمه علی حقی، قم، پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی.
- باطنی، محمدرضا، ۱۳۷۱، *فرهنگ معاصر*، تهران، فرهنگ معاصر.
- چالمرز، آلن، ۱۳۷۹، *چیستی علم*، ترجمه سعید زیباکلام، چ دوم، تهران، سمت.
- حسین‌زاده، محمد، ۱۳۸۲، *پژوهشی تطبیقی در معرفت‌شناسی معاصر*، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی ره.
- ، ۱۳۹۰، *درآمدی بر معرفت‌شناسی و مبانی معرفت‌دینی*، چ پنجم، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی ره.
- ، ۱۳۹۳، *مؤلفه‌ها و ساختارهای معرفت‌بشری؛ تصدیقات یا قضایا*، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی ره.
- ، ۱۳۹۶، *معرفت؛ چیستی، امکان و عقلانیت*، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی ره.
- لیدین، جیمز، ۱۳۹۰، *فلسفه علم*، ترجمه حسین کرمی، تهران، حکمت.
- محمدپور، احمد، ۱۳۸۹، *روش در روش*، تهران، جامعه‌شناسان.
- Feyerabend, Paul K., 1981, *Problems of Empiricism*, Cambridge University Press, Cambridge.
- Hornby A. S &..., 1974, *Oxford Advanced Learner's Dictionary of Current English*, Oxford University Press, Oxford.
- Kuhn, Thomas, 1970, *The Structure of Scientific Revolutions*, second edition, University of Chicago, USA.
- Reese, William L., 1996, *Dictionary of Philosophy and Religion*, Humanities Press, New Jersey.
- Rorty, Richard, 1980, *Philosophy and the Mirror of Nature*, Blackwell, Oxford.
- Sarkar, Sahotra & Jessica Pfeifer (eds.), 2006, *Philosophy Of Science: An Encyclopedia*, Routledge, New York & London.