

روش‌شناسی علوم انسانی از بیکن تا وینچ

نوشته علی ذکاوتی قراگزلو



در اواخر قرن شانزدهم میلادی با متفکری مواجه می‌شویم که اگر چه آراء فلسفی‌اش از بسیاری جهات مورد نقد جدی قرار گرفته است، اما پیشاهنگ روش نوینی در تحول فکری قرن هفدهم بود. فرانسیس بیکن با تکیه و اصرار بر تجربه و آزمایش و با بی‌اعتنایی به روش قیاسی به جا مانده از عهد کهن، روش نوینی را بنیاد نهاد که به شهرت او در تاریخ فلسفه و علم منجر گردید. وی با تأکید بر استقراء تلاش نمود راه جدیدی در توسعه علمی بگشاید. از همان زمان کارایی و صحت روش استقرایی مورد سؤال و تردید قرار گرفت.^۱

کار فرانسیس بیکن را جان لاک با حمله به نظریه تصورات فطری ادامه داد و شالوده‌های تجربه باورانه شناخت را بنیاد نهاد.^۲ وی با اصرار بر این نکته که خاستگاه تمامی معرفت ما تجربه است، فصل نوینی در تجربه‌گرایی و توسعه علم و دانش گشود. وی در مقام رد تصورات فطری، می‌گوید: پس بگذارید چنین فرض کنیم که ذهن به اصطلاح خودمان مانند کاغذ سفید است و هیچ نقشی بر آن دیده نمی‌شود و فاقد هرگونه اندیشه است. پس ذهن چگونه پُر می‌گردد؟ این منبع عظیم که خیال و فکر نامحدود آدمی بر آن، نقش می‌زند به کجا متصل است؟^۳ من با یک کلمه جواب می‌دهم: تجربه، همه معرفت از تجربه پدید

می آید.^۳

پیش از جان لاک، رنه دکارت بنیاد فلسفه نوینی را تدارک دیده بود. وی با بیان جمله معروف خود، «من شک می‌کنم پس هستم» در حقیقت اولین سنگ بنای عقل‌گرایی را ایجاد کرد. دکارت عقل آدمی را گنجینه تصورات و معرفت بی‌انتهای بشری می‌دانست که قادر به درک جهان هستی است. از نظر او این تصورات فطری ذهن بشر هستند که در مواجهه با جهان پیرامون در یاد آدمی زنده می‌گردند. بر خلاف تجربه‌گرایان، که تجربه را نقطه شروع کسب معرفت تلقی می‌کردند، دکارت عقل را نقطه شروع معرفت می‌پنداشت. مهمترین دستاورد رنه دکارت در تاریخ فلسفه، همان ارج و اهمیتی بود که وی برای عقل پژوهشگر بشری قایل شد.^۴ تا پیش از دکارت، این وحی بود که به عنوان تنها منبع معرفت به رسمیت شناخته شده بود. عقل تنها نقشی که بر عهده داشت، تبیین و رازگشایی تعالیم الهی بود. عقل تنها چونان ابزاری برای غور در الهیات معتبر شناخته می‌شد. اما، دکارت عقل را به عنوان منبع مستقل شناخت، که می‌تواند بی‌نیاز از وحی و تجربه، به کسب حقیقت نایل گردد، معرفی نمود. در واقع، باید متذکر شد که در عالم تجربه نیز جان لاک به کار مشابهی دست زد و تجربه را به عنوان منبع مستقل معرفت به رسمیت شناخت.

تجربه‌گرایی جان لاک راه چندان درازی نیپیموده بود که دیوید هیوم همت خود را به کار بست تا تجربه‌باوری لاک را به نقطه اوجش برساند، و روش آزمایشی را یگانه شالوده استوار علم معرفی کند: «از آنجا که علم انسان یگانه شالوده استوار علم‌های دیگر است، پس یگانه شالوده استواری که می‌توان به خود این علم داد باید بر تجربه و مشاهده نهاد شود.»^۵ هیوم با ایجاد تشکیک در اصل علیت، از زاویه‌ای دیگر بر تحقیق تجربی به عنوان یگانه راه حصول معرفت اصرار می‌ورزد. هیوم چنین بیان می‌دارد که ما در مشاهده امور واقع، تنها توالی و هم‌پهلویی میان حوادث و اشیاء را به کرات می‌بینیم، سپس یکی را علت دیگری تلقی می‌کنیم؛ سپس در سایه مفهوم علیت، گذشته را به آینده تعمیم می‌دهیم، و این عادت در ما به وجود می‌آید که حوادث و اشیاء را علت و معلول یکدیگر بپنداریم؛ «بنابراین، راهنمای زندگی عقل نیست بلکه عادت است. تنها همین است که ذهن را در همه موارد متعین می‌کند تا آینده را سازوار با گذشته بینگارد. این گام هر قدر هم آسان بنماید، عقل را هرگز، تا جاودان، توان آن نیست که این گام را بردارد.»^۶ بنابراین علیت نه حقیقتی در جهان خارج است که ما به کشف آن نایل گردیم و نه تصویری فطری، بلکه هم‌پهلویی اشیاء یا حوادث با یکدیگر است. به طوری که «... انطباق [ادراک طبیعی روانی] یکی ذهن را تعین

می‌بخشد تا تصویری روشن‌تر از دیگری حاصل کند.^۷ تشکیک در اصل علیت از جانب هیوم، به یک اصل مهم دیگری مربوط می‌گشت که از دیرباز توجه فلاسفه را به خود مشغول کرده بود؛ این اصل، همان اصل استقراء است که هیوم همت خود را در تشریح نارسایی‌های آن به کار بست.^۸ تشکیک در باب اصل علیت و بیان نارسایی‌های اصل استقراء توسط هیوم، نقطه عزیمت تحقیقات فلسفی شد که در پاسخ به پرسش «آیا نظریه‌ها در فرایندی مبتنی بر استقراء کشف می‌شوند؟» توسعه می‌یافتند، و تا به امروز ذهن اندیشمندان را به خود مشغول کرده‌اند.

هیوم با انتقاد از مفهوم علیت کانت را از خواب متافیزیکی بیدار کرد و باعث شد کانت با خلق اثر بزرگ خود *نقد عقل محض* دوران نوینی را نوید دهد. کانت با تعیین حدود عقل تلاش کرد تا چگونگی اندیشیدن را تشریح کند. وی کوشش نمود تا با تکیه بر مکان و زمان به عنوان صور فاهمه و با تکیه بر مقولات دوازده‌گانه ذهن، که برگرفته از منطق ارسطویی بودند، رابطه میان مفاهیم و مشاهدات گوناگون را کشف کند. وی از یک طرف با تأکید بر صور فاهمه و مقولات ذهنی، به طریقی تصورات فطری دکارت را بازآفرینی کرد و از طرف دیگر با تأکید بر اینکه نقطه شروع تمامی معرفت بشری و مفاهیم ذهنی تجربه است، آراء تجربه‌گرایان را از جهاتی مورد تأکید قرار داد، و به طریقی بر جمع میان این دو نظریه رقیب موفق گردید.^۹ کانت در *نقد عقل محض* در صدد اثبات این مدعا برآمد که معرفت آدمی نمی‌تواند از حدود تجربه فراتر رود. تفکیک معرفت بشری به دو بخش پیشینی و پسینی، سه دسته قضایا را ممکن می‌سازد: قضایای تحلیلی پیشینی، ترکیبی پیشینی و پسینی.^{۱۰} ابتکار کانت به قضایای ترکیبی پیشینی مربوط می‌شد. این دسته قضایا مورد توجه اسلاف وی واقع نشده بود.^{۱۱} کانت بیان نمود که قانون علیت اولاً ترکیبی است، ثانیاً پیشینی می‌باشد. در اینجا این پرسش که «چگونه حکم‌های ترکیبی به‌طور پیشینی ممکن است؟» پیش روی کانت قرار می‌گیرد. کانت در پاسخ می‌گوید، که جهان خارج، از ورای صور فاهمه به وسیله حواس آدمی، توسط آدمی تجربه می‌شود؛ امور تجربه شده، در قالب تصورات پیشینی، که کانت از آنها تحت عنوان مقولات ذهنی یاد می‌کند، تعبیر می‌شود. او اعتقاد دارد که آدمی قادر است تنها در قالب این مقولات بیندیشد و امور تجربه شده را تعبیر کند. این مقولات را که کانت از منطق قیاسی گرفته است، می‌توان به صورت زیر بیان کرد: (۱) مقولات کمی؛ وحدت، کثرت، جمعیت؛ (۲) مقولات کیفی؛ واقعیت، نفی، محدودیت؛ (۳) مقولات اضافی یا نسبی؛ جوهر و عرض، علت و معلول، تقابل؛ (۴) مقولات وضعی؛ امکان، وجود و ضرورت.

ساختمان ذهنی ما به گونه‌ای است که هر آنچه را که تجربه می‌کنیم بر این مقولات منطبق می‌شوند.^{۱۲}

بنابر آنچه گفته شد، می‌بینیم که کانت برخلاف تجربه‌گرایان که به کل منکر تصورات پیشینی بودند، به تصورات پیشینی قایل است، اما نه مانند عقل‌گرایان دکارتی. عقل‌گرایان بر این باور اصرار می‌ورزیدند که عقل بشری گنجینه تمام حقایق است که در مواجهه انسان با جهان خارج تداعی می‌شوند.^{۱۳} اما کانت منکر این مدعای عقل‌گرایان قرن هفدهم و هیجدهم می‌شود و بیان می‌کند که تنها مقولات دوازده‌گانه مذکور امور پیشینی ذهن بشر و باقی معرفت بشری مأخوذ از تجربه هستند.

اشتفان کورنر، در باب ارتباط میان جهان واقع و اندیشه و ادراک بشری، با نقل چند جمله از کانت می‌گوید اصول ناظر بر تجربه‌های عینی ممکن الحصول، و در عین حال قوانین طبیعت نیز هستند که می‌توان به نحو پیشینی به آنها معرفت پیدا کرد.^{۱۴} این بدان سبب است که چنین اصول شرط‌های ضروری حصول تجربه عینی می‌باشند و به طریق اولی شرط‌های ضروری علوم طبیعی نیز خواهند بود، زیرا علوم طبیعی جز این کاری انجام نمی‌دهند که تجربه عینی را توصیف و تعبیر و پیش‌بینی کنند. شرط‌های مورد نظر از رابطه اندیشه با ادراک سرچشمه می‌گیرند و از تجربه ذهنی یا اصول پسینی انتزاع نمی‌شوند و مقوم تجربه عینی هستند. قوانینی هستند که قوه فهم «به طبیعت تجویز می‌کند»^{۱۵} بنابر آنچه گفته شد، در کلامی مختصر می‌توان گفت که از نظر کانت، احکام ترکیبی پیشینی احکامی هستند که ذهن بر همان واقع انطباق می‌دهد و در سایه آنها به نظریه‌پردازی در اطراف جهان واقع می‌پردازد. آراء کانت، چنانکه ذکر شد، بر غالب صاحب‌نظران بعد از وی نافذ واقع شد به طوری که حتی جدیدترین منتقدان او، تحت تأثیر وی واقع شدند. فلسفه نقدی کانت ویژگی مهم دیگری نیز داشت که راه تازه‌ای به علوم تجربی می‌گشود. کانت کوشید اثبات کند که مابعدالطبیعه ممکن نیست و از این رهگذر موجب شد نظام‌سازی فلسفی، با معارضه بزرگی روبه‌رو شود. در عوض، به جای نظام‌سازی فلسفی که تا زمان کانت مورد توجه بود، نوعی تجربه‌گرایی تحصلی یا اثبات‌گرایی رشد کرد. آگوست کنت را می‌توان سرآغاز این نحله فلسفی جدید دانست. اصل اساسی اثبات‌گرایی، که یک قرن بعد دست‌مایه اثبات‌گرایی منطقی قرار گرفت، حکایت از این نکته دارد که حقایق جهان بایستی با استفاده از روش مشاهده، آزمایش و اثبات قوانین کشف گردد. از نظر اثبات‌گرایان تنها علوم اثباتی «علمی که با استفاده از روش اثباتی حاصل شده باشد» هستند که عینی بوده و واجد اعتبار هستند. از

نظر اثبات‌گرایان تمامی معرفت‌های بشری باید با استفاده از روش اثباتی تحت بررسی قرار بگیرند. به عبارت دیگر نهایت تعالی شاخه‌های متفاوت علوم زمانی است که به مرحله اثباتی برسند و تحت روش‌های آزمایشی قابل بررسی باشند.^{۱۶}

اثبات‌گرایان منطقی میراث بر اندیشه‌های کنت و پیروان او بودند و سعی نمودند با گذر از مشکلاتی که کنت و پیروانش با آن روبه‌رو بودند، مکتب اثبات‌گرایی را اصلاح کنند. حلقه وین متشکل از فیلسوفانی بود که با اتکاء بر اصل استقراء در پی توسعه و بسط اثبات‌گرایی بودند. وجوه بارز و بنیادی آراء و اندیشه‌های اثبات‌گرایان را می‌توان در چند نکته آورد،^{۱۷} نخست آنکه، اثبات‌گرایان نقطه عزیمت برای کسب معرفت را مشاهده می‌دانستند، دوم آنکه آنها بر این باور اصرار می‌ورزیدند که مشاهده می‌تواند نقطه اتکاء مطمئنی برای اخذ معرفت باشد؛ سوم آنکه، قوانین تجربی از تعمیم مشاهدات و با استفاده از استقراء استنتاج می‌شوند.^{۱۸} چهارم آنکه، پیش‌بینی نقشی کلیدی در قبول قوانین علمی دارد. این نکات بنیادی در اندیشه‌های اثبات‌گرایان در «معیار تمیز» آنها متجلی شد. اثبات‌گرایان برخلاف اسلاف خود از پرداختن به صدق و کذب گزاره‌ها خودداری کردند و در عوض با استفاده از یک معیار تمیز به نوعی تقسیم‌بندی جدید دست یازیدند؛ آنها ادعا کردند که هر گزاره‌ای که به طور منطقی بر اساس تجربه قابل تأیید نباشد، گزاره‌ای مهمل و بی‌معنی خواهد بود. بدین ترتیب اثبات‌گرایان سعی نمودند تا گزاره‌ها و احکام متافیزیکی را بی‌معنی و مهمل معرفی کنند و از قلمرو معرفت بشری خارج کنند.^{۱۹}

آراء اثبات‌گرایان، که به نحو مبسوطی به وسیله رودلف کارناب تشریح شده است، از همان ابتدا در معرض انتقادات مؤثری قرار گرفت، و بنیادی‌ترین اندیشه‌های آنان به وسیله فیلسوفانی چون کارل پوپر و مایکل پولانی به چالش کشیده شد. منتقدین اثبات‌گرایان پیش از هر چیز استدلال نمودند که تجربه‌های ما مسبوق به پیش‌دانسته‌های ما است و نظریه‌های گوناگونی که در ذهن ما وجود دارد در تعبیر تجربه‌ها دخالت دارند. پوپر در دو کتاب معروف خود، *منطق اکتشافات علمی و حدس‌ها و ابطال‌ها*،^{۲۰} بنیاد استقراء را به نقد می‌کشد و نه تنها ناتوانی‌های استقراء را بیان می‌کند، بلکه استدلال می‌کند که اصل استقراء فاقد اصالت بوده و اصل استقراء وجود ندارد.^{۲۱} در حقیقت وی تأکید می‌کند که نظریه نمی‌تواند در فرایندی استقرایی حاصل شود، بلکه ذهن در طی شهودی خلاق به آن نایل می‌گردد.^{۲۲}

بنابر آنچه گذشت به خوبی می‌توان دریافت که اثبات‌گرایان و ناقدین آنها در مواجهه با پرسش‌هایی از قبیل «نقش استقراء در کشف یا ایجاد نظریه‌ها چیست؟»، و «مناسبات میان

مشاهدات و مفاهیم نظری چگونه میسر می‌شود؟ تا چه حد پاسخ‌های متفاوتی ابراز می‌دارند. به علاوه، اصرار اثبات‌گرایان بر نفی متافیزیک و استقلال علم از پیش‌داوری‌ها و پیش‌دانسته‌های محققین توجه صاحب‌نظران به چند پرسش اساسی دیگر را در پی داشت به طوری که این پرسش‌ها را به پرسش‌هایی مهم تبدیل کرد؛ این پرسش‌ها را بدین ترتیب می‌توان بازگو نمود: «تحقیق یک محقق تا چه اندازه متأثر از هویت است؟»، «رابطه میان فلسفه و علم چگونه است؟» از این رهگذر نظریه‌های گوناگونی که در فلسفه علم بعد از اثبات‌گرایی منطقی بر آمدند، عنایت خاصی به این پرسش‌ها داشتند. ابطال‌گرایی پوپر نظریه‌ای بود که در تبیین رابطه میان متافیزیک و علم تدوین شده است.

ابطال‌گرایان نیز همچون اثبات‌گرایان آزمون‌های مشاهدتی و آزمایشی را ملاک و معیار رد یا قبول نظریه‌ها تلقی می‌کنند، اما به سهولت نقش پیشینی نظریه‌ها در تعبیر و هدایت تجربه‌ها را می‌پذیرند. به علاوه ابطال‌گرایان بجای «تأیید»، «ابطال» را معیار و شاخص رد یک نظریه قرار می‌دهند.

ایمره لاکاتوش آراء خود را با نقادی ابطال‌گرایی شروع می‌کند و سپس در راستای اصلاح کاستی‌های آن برنامه پوپری را به‌اوج خود می‌رساند.^{۲۳} لاکاتوش آراء خود را در مقاله‌ای گسترده تحت عنوان «ابطال و روش‌شناسی برنامه‌های پژوهشی علمی» ارایه می‌دهد.^{۲۴} وی در ابتدا با ایجاد تمایز میان دو نوع ابطال‌گرایی، ابطال‌گرایی جزمی و ابطال‌گرایی روش‌شناختی، که اولی را به دوران ناپختگی پوپر و دومی را به دوران پختگی پوپر نسبت می‌دهد، به نقد پوپر می‌پردازد. سپس وی نظریه را به منزله نوعی کل منتظم (Structured whole) تلقی می‌کند. او استدلال می‌کند که مفاهیم گوناگون معنای خود را در قالب ساختاری کلی به دست می‌آورند. او تأکید می‌کند که مفاهیم معنای خود را تا اندازه‌ای، بر اساس نقش خود در ساختار نظریه به دست می‌آورند.^{۲۵} این کل‌های منتظم در واقع برنامه‌های پژوهشی هستند که محقق در درون آن به تحقیق می‌پردازد و به اصول و مبانی آن پایبند است. برنامه‌های پژوهشی از دو بخش تشکیل شده است.^{۲۶} بخش اول راهنمونی سلبی است که در بردارنده «استخوانبندی» برنامه است. این استخوانبندی نباید مورد تعرض پژوهشگر قرار بگیرد. بلکه به وسیله تصمیم روش‌شناختی مدافعانش ابطال ناپذیر می‌گردد. بخش دوم، راهنمونی ایجابی است که در بردارنده کمربند محافظ است. کمربند محافظ مجموعه‌ای از مفروضات کمکی و شرایط اولیه است که در صورت بروز تعارض میان یافته‌های مشاهدتی و برنامه‌های مشاهدتی مورد تغییر و تعدیل قرار می‌گیرند تا

استخوانبندی برنامه پژوهشی از ابطال نجات یابد. یک برنامه پژوهشی تنها زمانی که در مقایسه با برنامه یا برنامه‌های پژوهشی رقیب، در تبیین پدیده‌های مشاهده‌ای ناتوان شود، کنار گذاشته می‌شود. لاکاتوش در نظریه فلسفی خود در صدد ارائه یک معیار برای مقایسه برنامه‌های پژوهشی رقیب است. او موفقیت برنامه پژوهشی در تبیین یافته‌های مشاهده‌ای و ارائه راه کارهایی برای تحقیقات بعدی را، به عنوان معیاری برای برتری یک برنامه پژوهشی معرفی می‌کند. اما با اشاره به این نکته که مدت زمان لازم برای داوری بر اساس این معیارها ممکن است به یک قرن برسد، درمی‌یابیم که لاکاتوش در ارائه یک یا چند معیار جهان شمول برای ارزیابی برنامه‌های پژوهشی ناتوان مانده است. نکته قابل توجه آن است که لاکاتوش موضعی عقل‌گرا دارد که بر اساس آن وظیفه اصلی فلسفه علم را ارائه معیارهای کلی ارزیابی نظریه‌های علمی می‌داند.

پیش از آنکه لاکاتوش دیدگاه خود را ارائه دهد، توماس کوهن دیدگاه خود را در سال ۱۹۶۲ در کتابی تحت عنوان *ساختار انقلاب‌های علمی*^{۲۷} ارائه کرد. وی نیز نظریه‌های علمی را ساختاری پیچیده می‌داند که در آن مفاهیم و یافته‌های مشاهده‌ای در ارتباط با یکدیگر معنا می‌شوند. کوهن برای هر یک از شاخه‌های علوم دوره‌ای تحت عنوان پیش علم قایل است که در آن صاحب نظران دچار اختلاف نظرهای بنیادی و گسترده هستند، به طوری که به تعداد دانشمندان فعال در آن شاخه علمی، می‌تواند نظریه وجود داشته باشد. پس از گذر از دوران پیش علم، علم تکامل یافته را خواهیم داشت که وجه ممیزه آن از دوران پیش علم آن است که پژوهش‌های جامعه علمی به وسیله پارادیمی منفرد هدایت می‌شود.

پارادایم مفهومی کلیدی در آراء کوهن است که بدون تبیین آن نمی‌توان به‌اندیشه‌های او راه یافت، بنابراین ضرورت دارد پیش از هر چیز به اختصار به تبیین آن بپردازیم. نخست باید متذکر شد که این مفهوم تعریف نشدنی است و از ابهامی خاص برخوردار است و تنها به توصیف آن باید اکتفا کرد.^{۲۸} پارادایم در یک ساخت علمی معین، به اصول موضوعه، شیوه‌های متداول انطباق قوانین بنیادین بر مصادیق گوناگون، ابزار و روش‌های اندازه‌گیری عملی، مبانی متافیزیکی و توصیه‌های روش‌شناختی اشاره می‌کند. برای نمونه، اصول موضوعه مکانیک کوانتوم، دستگاه‌های طیف‌سنجی، نگرش آماری به پدیده‌های تحت بررسی و غیره، بخش‌هایی از پارادایم مکانیک کوانتوم است. علم تکامل یافته، از نظر کوهن، شامل مراحل گوناگونی است. نخست، مرحله علم عادی است که در آن پژوهشگران با پذیرش یک پارادایم معین به پژوهش می‌پردازند. دومین مرحله، حکایت از زمانی دارد که

در آن میان یافته‌های مشاهدتی و نظریه‌ها تعارض‌های رفع‌نشدنی به وجود می‌آید. در این دوره پارادایم‌ها به وسیله پاره‌ای از پژوهشگران مورد نقد قرار می‌گیرد. این بحران به تدریج توسعه پیدا می‌کند تا سرانجام به انقلاب می‌انجامد. انقلاب مرحله سوم است که در ضمن آن پارادایمی جدید به میدان می‌آید و با پارادایم کهن به رقابت برمی‌خیزد و تا انزوای کامل پارادایم کهن و حتی بعد از آن به تکامل خود ادامه می‌دهد. پس از استقرار پارادایم جدید دوره علم عادی جدید شروع می‌شود، و تا شروع بحران جدید، پارادایم مذکور هدایتگر بی‌چون و چرای پژوهشگران است. اگر تأمل کنیم درمی‌یابیم که پارادایم، از نظر کوهن، و برنامه‌های پژوهشی از نظر لاکاتوش مبنا و اساس توصیف علم هستند. باید توجه داشت که هر دوی اینها، برخلاف اثبات‌گرایان، و ابطال‌گرایان، از تعریف علم طفره می‌روند و تنها به توصیف آن در قالب نظریه تبیینی خود می‌پردازند.

کوهن به نوعی نسبی‌گرایی در معرفت از حقیقت قایل است و معرفت هر دانشمند را متأثر از دنیای او می‌داند، دانشمند از ورای پارادایم مقبول خود و متأثر از جهان پیرامون خود به تجربه دست می‌زند و به درک جهان نایل می‌گردد. کوهن ارزیابی پارادایم‌ها و ترجیح یکی بر دیگری را براساس معیارهایی همچون دقت پیش‌بینی، تعداد مسایل حل شده، سادگی، سازگاری با حوزه‌های دیگر، گستردگی و مهم‌تر از همه توافق جامعه علمی مربوطه، مورد توجه قرار می‌دهد.^{۲۹}

قافله فلسفه علم راه درازی پیمود تا به توماس کوهن و لاکاتوش برسد و آنها نیز چون سایرین انتهای راه خوداند. چندین دهه گذشت تا معیار تمیز اثبات‌گرایان برای ایجاد تمایز میان علم و غیر علم، جای خود را به معیارهای کوهن، لاکاتوش بدهد. فراز و نشیب این راه پرمخاطره نه‌پایانی داشته است و نه چشم‌انداز معینی.

گذر از عقل‌گرایی و علم‌گرایی و رسیدن به نسبی‌گرایی کوهن می‌توانست آبستن اندیشه‌های آنارشستی فایراند باشد که مدعی است «همه چیز ممکن است». «عصارهٔ آراء او را می‌توان در کتاب معروف وی^{۳۰} بر ضد روش جستجو کرد. فایراند تأکید می‌کند که «معیاری که اساس بسیاری از روش‌شناسی‌ها است فقط در موارد بسیار ساده امکان دارد. این معیار زمانی که بکوشیم دیدگاه‌های غیرعلمی را با علم بسنجیم، یا وقتی که اجزاء بسیار پیشرفته و بسیار عمومی و بنابر این بسیار اسطوره‌ای خود علم را در نظر بگیریم فرو می‌ریزد.»^{۳۱} از نظر فایراند علم و عقلانیت تنها سنت‌هایی ویژه هستند؛ به علاوه آنها معیارهای کلی تعالی تلقی نمی‌شوند. در نگاه فایراند، علم مقدس شمرده نمی‌شود.^{۳۲}

به لحاظ انتقاداتی که فایرابند بر عقل‌گرایان وارد کرده است، وی را آنارشیزم خام به حساب آورده‌اند. آنارشیزم خام از یک طرف مدعی است که همه قاعده‌های مطلق و سایر قاعده‌های وابسته به آنها واجد محدودیت هستند، و از طرف دیگر همه قاعده‌ها و شاخص‌ها را بی‌ارزش تلقی می‌کند به طوری که باید کنار گذاشته شوند. فایرابند با معیار نخست موافق است، اما دومی را نمی‌پذیرد. وی با تأکید بر عدم کارایی شاخص‌ها، بیان می‌کند که «به‌رغم موافقت با (الف) با (ب) موافق نیستیم. من می‌گویم تمام قاعده‌ها محدودیت‌های خاص خود را دارد و هیچ عقلانیتی فراگیر نیست. من نمی‌گویم می‌توان بدون قاعده‌ها و شاخص‌ها پیشرفت کرد. من همچنین از برخورد زمینه‌ای دفاع می‌کنم، اما قاعده‌های زمینه‌ای را جانشین قاعده‌های مطلق نمی‌کنم. بلکه اعتقاد دارم که قاعده‌های زمینه‌ای باید قاعده‌های مطلق را تکمیل کنند. به علاوه، نسبتی جدید بین قاعده‌ها و اشتغال‌ها پیشنهاد می‌کنم. وضعیتی که می‌خواهم از آن دفاع کنم، این نسبت را مشخص می‌کند، نه هیچ قاعده دیگری»^{۳۳} بنابراین فایرابند برخلاف تصور پاره‌ای از منتقدین وی، به نفی قاعده‌ها و معیارها رای نمی‌دهد.

بخش مهمی از استدلال‌های فایرابند را «لاقیاسیت/Incommensurability» تشکیل می‌دهد.^{۳۴} وی معتقد است که ما نمی‌توانیم الزاماً به مقایسه مفاهیم مندرج در نظریه‌های متعارض توفیق حاصل کنیم و حتی ممکن است، نتوانیم مفاهیم موجود در یکی را بر اساس مبانی و مفاهیم دیگری، صورت‌بندی کنیم.

درگذشت کانت در ابتدای قرن نوزده میلادی، با توسعه و گسترش شاخه‌ای از دانش بشری همراه بود که حیات آن بیش از هر چیز مرهون توسعه بحث‌های گوناگون در باب پدیده زبان بود. این شاخه از دانش بشری تحت عنوان هرمنوتیک معروف شده است. در هرمنوتیک، محقق دغدغه صدق و کذب ندارد، بلکه در پی فهم معنی پدیده است. اندیشمندانی که از روش هرمنوتیک بهره می‌جویند بیان می‌دارند که هر پدیده‌ای را می‌توان به مثابه متنی در نظر گرفت که معنی آن باید درک شود. آنها دغدغه این را دارند که آیا پدیده مورد بررسی درست فهمیده شده است یا نه. معیار آنها برای محک زدن معنای کسب شده از پدیده مورد نظر، اجماع عالمان است. آنها بر یک نکته مهم دیگر نیز تأکید می‌ورزند که حایز اهمیت است: تفسیر مفسر متن، یا هر پدیده انسانی دیگر، متأثر از پیش‌فهم‌ها و پیش‌دانسته‌هاست؛ به علاوه علایق و انتظارات وی سهم مهمی در تفسیر دارد.^{۳۵} در حقیقت، این علایق و انتظارات مفسر است که تا حد زیادی تفسیر او را هدایت می‌کند. البته این بدان

معنی نیست که مفسر هر تفسیری را بتواند به پدیده مورد بررسی نسبت دهد. پیروان روش هرمنوتیک به خوبی آگاه هستند که قبل از هر چیز باید پاسخی مناسب برای این پرسش که «تحقیق یک متن تا چه حد متأثر از هویت محقق است؟» بیابند. چرا که در روش تحقیق خود عالم و معلوم را دورکن اساسی درک پدیده می‌دانند. در پاسخ به این پرسش آنها نقش مهمی برای عالم قایل می‌شوند و از این طریق تأثیر پیشینه و منشأ فرهنگی را به حساب می‌آورند که عالم در آن زیسته است. بنابراین اگر از آنها درباره استقلال نظریه‌های علمی از فرهنگ، پرسیده شود، آنها عدم استقلال نظریه‌های گوناگون علمی در باب پدیده‌های انسانی، را از منشاء فرهنگی، اعلام می‌دارند. میان پیروان هرمنوتیک و تعامل‌گرایان چون جان دیویی تمایز مهمی وجود دارد که بعد از بیان آراء آنها به آن می‌پردازیم.

نحله فلسفی دیگری که توجه خود را به معنا معطوف نمود پراگماتیسم یا عمل‌گرایی است. پراگماتیسم در نیمه دوم قرن نوزدهم به وسیله چارلز ساندرز پیرس^{۳۶} بنیاد نهاده شد. پراگماتیسم همانطور که پیرس تأکید می‌کند «یک جهان بینی نیست بلکه روش تأملی است که هدفش روشنگری تصورات است.»^{۳۷} بنابراین آن به قلمرو روش شناسی تعلق دارد.^{۳۷} پراگماتیسم در طی حیات خود دستخوش تحولاتی اساسی شده است و به علاوه هر یک از صاحب‌نظران بنام آن از زوایای متفاوتی به این نحله فلسفی نگریسته‌اند و در جهات گوناگونی به توسعه آن مدد رسانده‌اند، از نظر پیرس چنانکه گفته شد، پراگماتیسم به قلمرو روش شناسی تعلق دارد و به روش یا قاعده تعیین معنا اشاره می‌کند. پراگماتیسم به دنبال روشی برای روشن ساختن معنا و مفهوم تصورات می‌باشد.^{۳۸} پیرس، رویکردی که جهان را براساس روابط جبری مکانیکی مورد تجزیه و تحلیل قرار می‌دهد، مورد انتقاد قرار می‌دهد و بیان می‌کند که جهان واجد عنصری از تصادف مطلق است. وی معتقدست که گوناگونی‌های موجود در نظام خلقت را نمی‌توان براساس تبیین مکانیکی جبرگرایان توضیح داد. وی بیان می‌کند که «با این همه همیشه عنصری از تصادف محض باقی می‌ماند و مادام که جهان به نظامی مطلقاً کامل، معقول و متقارن تبدیل نگشته که تبلور ذهن در آینده‌ای بی‌نهایت دور است همچنان باقی خواهد ماند.»^{۳۹} پیرس تصورات موجود در ذهن را مرتبط با آثار محسوس و قابل ادراک یک شیء می‌داند و تصریح می‌کند که «تصور ما از هر چیز همانا تصور ما از آثار محسوس آن است.»^{۴۰} از سوی دیگر ویلیام جیمز در پراگماتیسم پس از آنکه به نقش پیرس، به عنوان مؤسس پراگماتیسم اشاره می‌کند، به بیان اصل پراگماتیسم می‌پردازد: «پس برای کسب وضوح کامل در افکارمان درباره یک موضوع، فقط لازم است

توجه کنیم آن موضوع حاوی چه نتایج عملی متصور می‌تواند باشد - چه تأثیراتی می‌توانیم از آن انتظار داشته باشیم و کدام واکنش‌ها را باید تدارک بینیم. پس درک ما از این نتایج بدون واسطه یا دور تمام درک ما از آن شئی است، البته تاجایی که آن درک معنای مثبتی داشته باشد.^{۴۱} جیمز بیش از پیرس بر نتیجه عمل به عنوان شاخص ارزیابی اندیشه‌ها اصرار می‌ورزید. وی همچون پیرس می‌گوید که پراگماتیسم تنها یک روش است که در درجه اول عهده‌دار پایان دادن به بحث‌های متافیزیکی است؛ هنگامی که با دو نظریه رقیب x و y مواجه می‌گردیم، باید پیامدهای عملی آنها را مورد تفحص قرار دهیم. اگر هیچ تفاوتی میان پیامدهای آنها نیافتیم، نتیجه می‌گیریم که این دو نظریه از همه جهات اساسی یک نظریه‌اند و تفاوت‌های آنها لفظی است.^{۴۲} جیمز حقیقت را به عنوان صفت عقاید آدمی تلقی می‌کند که به اشیاء نسبت می‌دهیم.^{۴۳} وی می‌گوید حقیقت خاصیت برخی تصورات ماست و معنای آن عبارت است از توافقشان با واقعیت، همان طور که کذب عبارت است از عدم توافقشان [با واقعیت]. پراگماتیست‌ها و تعقل‌گرایان هر دو این تعریف را به عنوان امری مسلم می‌پذیرند.^{۴۴} سپس وی برای تشریح مفاهیم «توافق» یا «عدم توافق» ادامه می‌دهد: «توافق داشتن یا مطابقت کردن با یک واقعیت در وسیع‌ترین معنای آن فقط می‌تواند به معنای هدایت شدن به سوی آن مستقیماً یا به‌حوله و حوش آن باشد و یا به معنای قرارگرفتن در چنان تماس کارآمدی با آن که بتوان آنرا یا چیزی مرتبط با آنرا بهتر از وقتی که با آن توافق نداشته باشیم به ضابطه درآورد.»^{۴۵}

اکنون مناسب است تا مفهوم «حقیقت» از نظر ویلیام جیمز، با دقت بیشتری مورد توجه قرار گیرد. اساساً تا قبل از حضور معناگرایان، به ویژه پراگماتیست‌ها، در عرصه فلسفه، درباره حقیقت این نگرش وجود داشت که حقیقت خاصیتی ایستا است که ذاتی تصور است. اما پراگماتیست‌ها با نگرشی نوین مفهوم حقیقت را مورد استفاده قرار دادند و بر این باور اصرار ورزیدند که حقیقت امری کشف‌شدنی نیست بلکه امری است که باید آفریده شود. حقیقت تصور خاصیتی را کد نیست که ذاتی آن باشد. حقیقت برای یک تصور «رخ می‌دهد». بر اثر رخدادهاست که تصور حقیقی می‌شود. حقیقت بودن آن در واقع یک رویداد، یک فرایند، است؛ یعنی فرایند اثبات خودش؛ فرایند تحقیق‌پذیری. اعتبار آن، همان فرایند اعتبار یافتن آن است.^{۴۶} جیمز در سخنان خود به صراحت از وجود قاعده‌مندی‌ها در تجربه آدمیان یاد می‌کند؛ قاعده‌مندی همان نکته مهمی است که در قرن بیستم محور اصلی اندیشه‌های پیتر وینچ در تبیین حیات انسانی می‌گردد.^{۴۷} بر همین مبنا است که حقیقت

برشالوده‌ای از اعتبارات به حیات خود ادامه می‌دهد. حقیقت از نظر جیمز و سایر پراگماتیست‌ها امری متکثر است که هر شالوده‌ای از اعتبارات انسانی و اعتقادات آدمیان ساخته می‌گردد. جیمز می‌گوید: «توصیف ما از حقیقت توصیف از حقیقت‌ها؛ در صیغه جمع از فرایندهای هدایت است که در نمودارها و تصاویر تحقق یافته‌اند و همه فقط در این کیفیت مشترک‌اند که نتیجه بخش هستند. ثمربخشی آنها از طریق راهنمایی ما به درون یا به سمت جزئی از یک نظام است که در نقاط بی‌شمار به درون دریافت‌های حسی فرو رفته است، که ما ممکن است به طور ذهنی از آن نسخه برداری کنیم یا نکنیم، اما در هر حال، اکنون با آن در نوعی معامله‌ایم که به طور مبهم به مثابه تحقیقی تلقی می‌شود. حقیقت از نظر ما فقط نام مشترکی است برای فرایندهای تحقیق، درست همانطور که سلامت، ثروت، قدرت و غیره نام‌هایی برای دیگر فرایندهای مرتبط با حیثیت، که آنها هم تعقیب می‌شوند زیرا تعقیب آنها نتیجه بخش است. حقیقت در طی تجربه ساخته می‌شود، درست همانطور که سلامت، ثروت و قدرت در طی تجربه ما ساخته می‌شود.^{۴۸} اگر در عبارات فوق بنگریم، به سهولت در می‌یابیم که آراء پراگماتیست درست در نقطه مقابل آراء عقل‌گرایانی است که حقیقت را امری موجود، مستقر و یگانه می‌بیند و غایت معرفت بشری را رسیدن به این حقیقت تلقی می‌کنند.^{۴۹}

در نظر دیویی اساسی‌ترین مفهوم تجربه و کنش متقابل است. اصالت طبیعت تجربی، یا اصالت تجربه طبیعی مورد نظر دیویی مبتنی بر سه عنصر از تجربه است: تاکید زیست‌شناختی بر تجربه به مثابه محصول «کنش متقابل» شرایط عینی و نیروهای ارگانیکی، مفهوم علمی «آزمایش» به مثابه تغییر سنجیده محیط توسط پژوهشگران، که به شناخت نوین منجر می‌گردد. آموزه پیرس درباره «معنی» که طبق آن تصورات ما باید برحسب پیامدهای اعمال ما تحلیل گردند و به همین دلیل، این تصورات در خدمت تنظیم اندیشیده رفتار ما قرار دارند.^{۵۰} از نظر دیویی اندیشه فعالیتی در میان سایر فعالیت‌های آدمیان است که نشانگر شکلی پیشرفته از مناسبات میان یک ارگانیسم زنده و محیط پیرامون آن است در حقیقت دیویی اندیشه آدمیان را پاسخ شکل کمال یافته‌ای از ارگانیسم زنده به محیط تلقی می‌کند، دیویی بر این باور است که عادات جا افتاده ارگانیسم، در درجه نخست بنیاد فعالیت ارگانیسم را تشکیل می‌دهد. اما اگر ارگانیسم در موقعیتی قرار بگیرد که نتواند بر طبق عادات خود پاسخ مناسب با آن موقعیت را بدهد، ارگانیسم ناگزیر از تأمل می‌شود و تلاش می‌کند تا موقعیت بفرنج به وجود آمده را با ایجاد تغییر در محیط پشت سر بگذارد. به عبارت دیگر اندیشه بخشی از

مجموعه فعالیت انسانی است که با استفاده از آن، یک موقعیت بغرنج که در آن عناصر گوناگون تشکیل دهنده آن موقعیت با یکدیگر هماهنگ نیستند، به یک موقعیت معین برخوردار از هماهنگی تبدیل می‌گردد.^{۵۱} البته باید یادآوری شود، محیطی که در آن در فرایند اندیشیدن تغییر ایجاد می‌گردد، صرفاً محیط طبیعی نیست، بلکه محیط فرهنگی هم مورد نظر است.^{۵۲} بنابراین می‌بینیم که از نظر دیویی اندیشیدن امری در خدمت عمل نیست، بلکه خود نوعی عمل است.

از نظر دیویی، تصوراتی که به عمل منجر نمی‌گردند فاقد ارزش و اهمیت هستند.^{۵۳} با این وصف کجاست جایگاه اندیشه و پژوهشی که به عمل، به معنای متعارف آن، منجر نمی‌گردد؟ به عبارت دیگر آیا فرضیه‌ها و نظریه‌هایی که مرهون پژوهش و اندیشه‌اند، بی‌ارزشند؟ از نظر دیویی «تصورات و اندیشه‌ها طرح‌ها و تعبیرهای آینده نگرانه‌ای هستند که در بازسازی عینی شرایط وجود یک چیز منشأ اثر می‌شوند.»^{۵۴} بنابراین از نظر دیویی نظریه و فرضیه اعمالی ناظر به آینده هستند. بنابر آنچه گذشت، می‌توان گفت که سه مفهوم، اندیشه به مثابه عمل، تجربه به مثابه عمل و موقعیت مسأله‌ای بغرنج که سابق بر اندیشه و تجربه است، نقشی محوری و بنیادی در آراء دیویی دارند. در حقیقت دیویی بر اساس نظریه معرفتی خود فاصله میان عالم و معلوم، از یک سو، و فاصله میان معرفت و حقیقت را از دیگر سو، بر می‌دارد و معرفت را همان حقیقت تلقی می‌کند.

آراء دیویی در باب منطق و حقیقت، نتیجه‌ای از اندیشه‌های وی در باب درهم تنیدگی عمل و نظر، عالم و معلوم است. دیویی در تلاش است تا منطق پژوهشی متناسب با گرایش وی به اصالت تجربه طبیعی بنیاد گذارد. از نظر دیویی منطق ارسطویی که در زمان خود برای حل مسایل بغرنج سودمند بوده است، اکنون که زمینه هستی‌شناختی ذات‌ها و انواعی، که منطق ارسطویی بر آن استوار بوده است، بی‌پایه شده است، کارایی لازم برای سوق دادن موقعیت مسأله‌ای به یک موقعیت هماهنگ و یگانه را ندارد.^{۵۵} بنابراین او به دنبال منطق پژوهشی است که متناسب با زمان حال باشد. دیویی با رد این اصل که اصول اساسی منطق مستقل از جهان تجربی و طبیعت پیرامون آدمیان حقایقی همیشگی هستند، حقایق پیشینی مورد نظر کانت را که سابق بر اندیشه تلقی می‌شدند، نمی‌پذیرد. از نظر دیویی اصول منطقی در طی فرایند پژوهش به وجود آمده و تکامل می‌یابند؛ آنها حکایت از شرایطی دارند که در طی پژوهش همیشگی، در موفقیت پژوهش مؤثر واقع می‌شوند.

نظر دیویی در باب حقیقت؛ الهام گرفته از آراء پیرس است؛ او از تعریف پیرس در باب

حقیقت دفاع می‌کند و ادعا می‌کند که امر حقیقی عقیده‌ای است که به حکم تقدیر مورد پذیرش همه پژوهندگان قرار می‌گیرد.^{۵۶} از نظر دیویی صدق یک گزاره در گرو کارایی آن است. البته ممکن است نظر دیویی در باب حقیقت به این سوء تفاهم بیانجامد که حقیقت از نظر او معادل با اهداف و امیال شخصی است. دیویی تأکید می‌کند کارایی یک اندیشه بر اساس توانایی آن در حل یک موقعیت بغرنج ارزیابی می‌گردد نه بر اساس واکنش‌های روانشناختی یا امیال شخصی.^{۵۷} یکی از تبعات مهم این اندیشه دیویی نفی اعتبار حقایقی است که 'مقدس' تلقی می‌شوند.

وجه مشترک تمامی پراگماتیست‌ها معناگرایی است که در دل آن مفهوم تکثر در حقیقت وجود دارد. پراگماتیست‌ها با برداشتن مرز میان عالم و معلوم از یک سو و مرز میان حقیقت و معرفت از دیگر سو، به نسبیّت در حقیقت می‌رسند و اصرار می‌ورزند که عالم شناساگر در حین درگیری با متعلق پژوهش خود، متعلق تحقیق خود را درمی‌یابد. وجه عینی معرفت آدمیان در ارزیابی آن توسط پژوهشگران نمایان می‌گردد. دو گرایش معرفت‌شناختی هرمنوتیکی و پراگماتیستی، که بنابراین ادعای صاحب‌نظران آنها روش‌هایی برای درک جهان هستی هستند؛ در یک نکته مهم با یکدیگر اتفاق نظر دارند. هر دوی این گرایش‌ها، محور اصلی تحرکشان 'معنا' است. در هر دو گرایش به جای آنکه در صدد بررسی صدق و کذب پدیدارها باشند، در صدد درک معنای آنها هستند. به علاوه هر دو، اجماع جامعه اهل علم را معیار ارزیابی آراء و اندیشه‌ها تلقی می‌کنند. در هر دو گرایش درگیری عالم با معلوم در فرایند شناخت مورد توجه قرار می‌گیرد. البته پیروان هرمنوتیک درگیری عالم و معلوم را امری اجتناب‌ناپذیر تلقی می‌کنند، در حالی که پراگماتیست‌ها، به ویژه دیویی، درگیری تمام عیار عالم و معلوم و در هم تنیدگی آنها در هم را شرط لازم پژوهش و آفرینش معنی می‌دانند و اندیشه را نوعی عمل تلقی می‌کنند.

با این همه میان این دو گرایش تمایزی اساسی حاکم است که به آن اشاره می‌کنیم. پیروان هرمنوتیک به تکثر در معرفت، یا به عبارتی دیگر به نسبیّت در معرفت، قایل هستند. آنها معتقدند، پژوهشگران در برابر حقیقتی واحد دست به پژوهش می‌زنند و از زوایای متعدد، حقیقتی واحد را مورد تأمل و بررسی قرار می‌دهند. معرفت از حقیقت، متأثر از هویت پژوهشگر و شرایط گوناگون فیزیکی و معنوی محیط پژوهش، در نزد پژوهشگر حاضر می‌گردد. ارزیابی مثبت یا منفی چگونگی انطباق آن بر حقیقت منوط به توافق عالمان جامعه علمی است. اما پراگماتیست‌ها، چنانکه گفته شد، به حقیقتی ذاتی و از پیش معین در اشیاء

قابل نیستند، بلکه آنها معتقدند که حقیقت در فرایند اندیشیدن خلق می‌گردد. حقیقت از نظر اینان صفتی در اشیاء نیست بلکه ویژگی مربوط به ذهن است که ذهن آنرا به جهان بیرون نسبت می‌دهد. ما در صدد یافتن معنی اشیاء هستیم و این معنا تنها در فرایند پژوهش و اندیشه بازآفرینی می‌شود. به عبارت دیگر اینان به تکرار در حقیقت و نسبیّت حقیقت اعتقاد دارند. معیار ارزیابی آراء و اندیشه‌ها، توافق عالمان جامعه علمی بر اساس «کارایی» آنها است.

بنابر آنچه که در باب پراگماتیست‌ها گفته شد و بنابر آنچه که از آراء اثبات‌گرایان منطقی در اینجا آمد، ممکن است این پندار در ذهن تقویت شود که اعضاء حلقه وین و اندیشه‌های آنان دنباله پراگماتیسم هستند. اما به صراحت می‌توان منکر چنین ارتباطی شد. اثبات‌گرایان برخلاف پراگماتیسم با آرایه معیار معناداری خود در صدد تفکیک میان علم از غیر علم، و به دنبال آن نفی متافیزیک، بودند. به علاوه اگر چه نمی‌توان منکر تأثیرپذیری آنها از پراگماتیست‌ها شد. اما به راحتی می‌توان نشان داد که «معنا» و «معناگرایی» در اندیشه‌های اثبات‌گرایان، چیزی متفاوت از نگاه پراگماتیست‌ها می‌باشد. بنیادی‌ترین و مهم‌ترین وجه اختلاف میان این دو راه، در ارتباط میان عالم و معلوم در نگاه متفاوت این نحله فلسفی یا گرایش فکری، می‌توان جستجو کرد. از نظر پراگماتیست‌ها «معنا»ی هر پدیده در فرایند درهم تنیدگی عالم و معلوم حاصل می‌شود، که نه امری ابدی و نه حقیقتی منحصر به فرد است. در حالی که بنابر معیار معناداری اثبات‌گرایان حلقه وین، معنای هر پدیده مستقل از گزاره‌های متافیزیکی و مستقل از هویت انسانی، فرهنگی، اجتماعی و... مربوط به محقق، براساس آزمایشها و مشاهدات تجربی، دریافت می‌شود. از این گذشته، برخلاف پراگماتیست‌ها، که حضور عملی عالم و درگیری او با موضوع تحقیق را شرط لازم عبور از موقعیت بغرنج می‌دانند، اثبات‌گرایان بر جدایی محقق از موضوع تحقیق تأکید می‌ورزند.

پس از آراء پراگماتیست‌ها، مناسبت دارد تا به آراء پیتر وینچ، اشاره کرد. صاحب نظری از قرن بیستم، که قابل به مقولات «معنا» و «قاعده‌مندی» در علوم انسانی است. سرچشمه عناصر و اجزاء اصلی اندیشه‌های وینچ را می‌توان در آراء اندیشمندانی چون جیمز و دیویی جستجو کرد. به علاوه به خوبی می‌توان تحقیق کرد که وینچ تا حد زیادی متأثر از ویتگنشتاین متأخر بوده است و آراء ویتگنشتاین در باب بازی‌های زبانی مورد عنایت وینچ واقع گردیده است. مسأله اصلی که وینچ در کتاب *ایده علم اجتماعی* و پیوند آن با فلسفه تحت بررسی قرار داده است، تبیین مناسبات میان فلسفه یا علوم، به ویژه علوم انسانی و

بررسی وجوه تشابه و تمایز علوم انسانی با علوم طبیعی می‌باشد. ۵۸

در فصل نخستین کتاب مورد بحث، وینچ پس از آنکه آراء پاره‌ای از مشاهیر فلسفه چون جان لاک، دیوید هیوم و دیگران را درباره فلسفه و نسبت آن با علوم تجربی می‌آورد، سعی می‌کند آراء آنان را مورد انتقاد قرار دهد و نقاط ضعف آنها را نشان دهد. وی در این فصل هم بر نقش پیشینی فلسفه نسبت به علم و هم بر نقش پسینی فلسفه نسبت به علم تأکید می‌کند و بیان می‌کند که فلسفه، پادو و رفتگر و زباله روب آستان علم نیست. به علاوه وی به مناسبات میان فلسفه و زبان می‌پردازد و آراء ویتگنشتاین را مورد بررسی قرار می‌دهد.

وینچ خاطر نشان می‌کند، تنها زمانی که پدیده‌های گوناگون را بتوان مستقل از یکدیگر تعریف نمود، آنگاه می‌توان بین آنها رابطه علی قایل شد. به عبارت دیگر اگر دو پدیده را بتوان مستقل از یکدیگر تعریف نمود، نمی‌توان آنها را تحت تبیین علی مورد بررسی قرار داد. ۵۹ سپس وی می‌گوید که اگر بتوان پدیده‌های گوناگون زندگی انسانی و عناصر مختلف رفتارهای فردی و جمعی آدمیان را مستقل از یکدیگر تعریف کرد، آنگاه این امکان وجود خواهد داشت که حوادث گذشته را بر اساس رابطه علی به آینده تعمیم داد و آینده را پیش‌بینی کرد. وینچ استدلال می‌کند که به لحاظ طبیعت انسان، رفتار آدمیان تابع قواعد می‌باشد نه تابع رابطه علی؛ رفتارهای آدمیان رفتاری معنادار است، که در آن قواعد نقشی اساسی ایفاء می‌کنند: «من ادعا کرده‌ام که تحلیل رفتار معنی دار باید نقشی اساسی به مفهوم قاعده اختصاص دهد و گفته‌ام که هر رفتار معنی دار و بنابراین، همه رفتارهای خاص انسانی طبعاً و به خودی خود محکوم قاعده است.»^{۶۰} وینچ همچون پراگماتیست‌ها بر معنی دار بودن حیات و اندیشه‌های آدمی تأکید می‌کند و استدلال می‌کند که رفتارهای آدمیان از آنجا که با مفهومی به نام اختیار درگیر است، تنها تحت مقولات «معناداری» و «قاعده‌مندی» است که قابل تحلیل هستند. البته این سخن به منزله بی‌توجهی به یافته‌های تجربی در علوم انسانی نیست، بلکه بر این نکته تأکید دارد که در رفتار آدمیان، اعم از زندگی فردی و جمعی، به دنبال قاعده باید گشت نه علت.

در فصل سوم کتاب معروف یاد شده وینچ به وجوه تمایز و تشابه میان علوم اجتماعی و علوم طبیعی می‌پردازد. از آنجا که رفتار آدمیان، اموری معنادار هستند، مسبوق به علت نیستند، بلکه محرک آنها انگیزه‌های انسانی است که در قالب روش‌شناسی، که مبتنی بر جستجوی «دلیل» است، باید تحت بررسی قرار بگیرد.^{۶۱} از این رهگذر وینچ قایل به این عقیده است که علوم انسانی قادر نیستند بر همان سیاق علوم، به پیش‌بینی بپردازند. علوم

انسانی تنها می‌تواند بر اساس قواعد حاکم بر رفتارهای آدمیان، گذشته را به طور احتمالی به آینده تعمیم دهد؛ این تعمیم فاقد قطعیتی است که در پیش‌بینی‌های علوم طبیعی شاهد آن هستیم، چرا که در عالم انسانی، امکان سربلندی از قواعد وجود دارد.^{۶۲}

وینچ در راستای اندیشه‌هایش، روشی را که برای تحقیق در علوم انسانی بر می‌گزیند روش «همدلی» یا «تفهم» (معادل آن در انگلیسی واژه empathy و در آلمانی واژه *verstehen* است) می‌باشد. علاوه بر وینچ افرادی چون ماکس وبر و جرج کالینگ وود در فهم مسایل انسانی این روش را تجویز می‌کردند.^{۶۳، ۶۴} در این روش محقق بایستی سعی کند، رفتارها و عملکردهای موجود در موضوع تحقیق خود را بر اساس موازین و ارزش‌های موجود در متعلق تحقیق خود مورد ارزیابی قرار دهد. به عنوان نمونه، آداب و رسوم و رفتارهایی که یک محقق در یک قبیله بدوی می‌بیند باید بر اساس ارزشهای حاکم بر آن مجموعه مورد ارزیابی قرار گیرد، نه بر اساس موازین محیط پیرامون خود محقق.

پس نوشت‌ها

۱. برتراند راسل. تاریخ فلسفه غرب. ترجمه نجف دریابندری؛ تهران: سازمان چاپ و انتشارات، چاپ پنجم، ۱۳۶۵. صص. ۵۳ - ۷۴۷.
۲. فردریک کاپلستون. تاریخ فلسفه. ترجمه امیر جلال‌الدین اعلم، تهران: شرکت انتشارات علمی و فرهنگی و انتشارات سروش، چاپ سوم، ۱۳۷۵، جلد پنجم، ص. ۸۸.
۳. برتراند راسل. تاریخ فلسفه غرب. ص. ۸۳۹.
۴. همان؛ فضل نهم.
۵. فردریک کاپلستون. تاریخ فلسفه. جلد پنجم، ص. ۲۷۸.
۶. همان؛ ص. ۳۰۰.
۷. همان؛ ص. ۳۰۱.
۸. آلن. ف. چالمرز. چستی علم. ترجمه سعید زیبا کلام، تهران: انتشارات علمی فرهنگی، چاپ اول، ۱۳۷۴، ص. ۲۵.
۹. اشتفان کورنر. فلسفه کانت. ترجمه عزت‌ا... فولادوند، تهران: انتشارات خوارزمی، چاپ اول، ۱۳۷۶، ص. ۱۵۰.
۱۰. راسل. تاریخ فلسفه غرب. ص. ۹۷۶.
۱۱. کورنر. فلسفه کانت. ص. ۱۴۴.
۱۲. راسل. تاریخ فلسفه غرب. صص. ۹ - ۹۶۸.
۱۳. ارنست کاسیرر. فلسفه روشن‌اندیشی. ترجمه نجف دریابندری، تهران: انتشارات خوارزمی، چاپ اول، ۱۳۷۲، ص. ۵۲.
۱۴. کورنر. فلسفه کانت. ص. ۲۱۳. نقل شده از:

۱۵. کورنر. فلسفه کانت. ص. ۲۱۳؛ نقل شده از:

I. Kant. *Prolegomena*. Edited in English by Paul Carus. Illinois: the Open Court Publishing 1961. P. 320.

۱۶. ریمون آرون. *مراحل اساسی اندیشه در جامعه‌شناسی*. ترجمه باقر پرهام، تهران: انتشارات انقلاب اسلامی، چاپ دوم، ۱۳۷۰، ص. ۱۰۳.

۱۷. رودلف کارناب. *مقدمه‌ای بر فلسفه علم*. ترجمه یوسف عقیقی، تهران: انتشارات نیلوفر، چاپ دوم، ۱۳۷۳. همان؛ ص. ۳۳۵.

۱۹. کارل ریموند پوپر. *منطق اکتشافات علمی*. ترجمه احمد آرام، تهران: انتشارات سروش، چاپ اول؛ ۱۳۷۰، ص. ۳۹.

۲۰. کارل ریموند پوپر. *حدس‌ها و ابطال‌ها*. ترجمه احمد آرام، تهران: شرکت انتشارات، چاپ دوم، ۱۳۶۸. ۲۱. پوپر. *منطق اکتشافات علمی*. ص. ۴۴.

۲۲. همان؛ ص. ۳۶.

۲۳. چالمرز، ص. ۱۱۴.

24. I. Lakatos. *The Methodology of Scientific Research Programmes*. Edited by: J. Worrall and G. Gurrie. *Philosophical Papers*. V: 1, Cambridge University Press, PP. 8 - 101.

۲۵. چالمرز، ص. ۱۰۱.

26. I. Lakatos, PP. 48-9.

۲۷. توماس، س، کوهن. *ساختار انقلاب‌های علمی*. ترجمه احمد آرام، تهران: انتشارات سروش.

۲۸. چالمرز، ص. ۱۱۵.

۲۹. همان؛ ص. ۱۳۶.

۳۰. پاول فایریند. *برضد روش*. ترجمه مهدی قوام صفری، تهران: انتشارات فکر روز، چاپ اول، ۱۳۷۵.

۳۱. همان، ص. ۲۶۵.

۳۲. همان، ص. ۳۴۷.

۳۳. همان، ص. ۳۷۳.

۳۴. چالمرز، ص. ۱۶۸.

۳۵. محمد مجتهد شبستری. *هرمنوتیک، کتاب و سنت*. تهران: انتشارات طرح نو، ص. ۱۶.

۳۶. فردریک کاپلستون. *تاریخ فلسفه*. ترجمه بهاء‌الدین خرمشاهی. تهران: انتشارات علمی و فرهنگی و انتشارات سروش، چاپ دوم، ۱۳۷۶، ص. ۳۳۴.

۳۷. همان، ص. ۳۴۰.

۳۸. همان، فصل ۱۴.

۳۹. اسرائیل اسکفلر. *چهار پراگماتیست*. ترجمه محسن حکیمی، نشر مرکز، چاپ اول، ۱۳۶۶، صص ۳-۴۲، نقل شده از:

Charles Hastshorne, and Faul Wetse, eds, vols, I, VI, and Arthur W. Burks, ed. Vols, VII, *Collected Paper of Charles Sanders Peirce*. Cambridge, Mass: Harvard University Press, 1931-58. VI. 33; W, 158-9.

۴۰. کاپلستون، جلد هشتم، ص. ۳۴۷.

۴۱. ویلیام جیمز. *پراگماتیسم*. ترجمه عبدالکریم رشیدیان، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی، چاپ دوم، ۱۳۷۵، ص. ۴۱.

۴۲. کاپلستون، جلد هشتم، ص. ۳۶۶.

۴۳. همان، ص. ۳۶۸.

۴۴. جیمز، ص. ۱۹۵.

۴۵. همان، ص. ۱۹۶.

۴۶. همان، ص. ۱۳۲.

۴۷. همان، ص. ۱۳۴.

۴۸. همان، ص. ۱۴۲.

۴۹. همان، ص. ۱۶۷.

۵۰. اسکفلر، ص. ۲۶۵.

۵۱. کاپلستون، جلد هشتم، ص. ۳۸۸.

۵۲. همان، ص. ۳۸۹.

53. J. Dewey. *The Quest for Certainty: a Study of the Relation of Knowledge and Action*. New York: Minton, Balch, 1929, P. 138.

۵۴. کاپلستون، جلد هشتم، ص. ۳۸۹.

۵۵. همان جلد، صص. ۷-۳۹۶.

۵۶. همان، صص. ۹-۳۹۸.

۵۷. همان، ص. ۳۹۹.

۵۸. عبدالکریم سروش. *فلسفه علم الاجتماع*. نشر نی، چاپ دوم، ۱۳۷۶، صص. ۱۴۵-۱۱۹.

۵۹. آلن رابن. *فلسفه علوم اجتماعی*. ترجمه عبدالکریم سروش، موسسه فرهنگی صراط، چاپ سوم، ۱۳۷۲، ص. ۱۵۱.

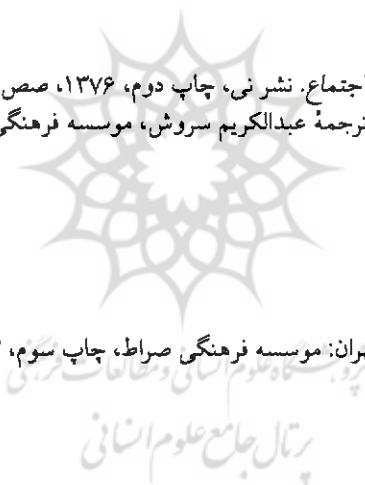
۶۰. وینچ، ص. ۵۲.

۶۱. همان، صص. ۹-۷۲.

۶۲. وینچ، صص. ۹-۸۶.

۶۳. رابن، صص. ۸-۱۶۶.

۶۴. عبدالکریم سروش. *تفرج صنع*. تهران: موسسه فرهنگی صراط، چاپ سوم، ۱۳۷۳، ص. ۲۶.



پرتال جامع علوم انسانی