عقلانیت: عقلانیت علمی و اتنومتدولوژی

راجر تریگ

مترجم : لاجوردی، هاله

منزلت و اعتبار علوم فیزیکی نه فقط این امر را قطعی ساخت که علوم انسانی می‏بایست روشهای‏ آنها را به کار گیرند،بلکه همچنین به این امر منجر شد که سنجه‏های( sdradnats )عقلانیت را یگانه‏ سنجه‏های ممکن فرض کنند.به نظر عقلانی می‏رسد که هر آنچه علم وضع می‏کند باور کرد و هر آنچه را واری شعاع آن است به مثابهء باورهایی غیر علمی و به تبع آن غیر عقلانی رد کرد.این امر در مطالعهء جوامع«بدوی»که محرکهء آنها باورهایی است که به نظر کاملا غیر علمی می‏رسند، دشواریهایی مطرح ساخت.در این خصوص اغلب،قبیلهء آفریقایی آزانده( ednazA )مثال آورده‏ می‏شود.آنان به جادوگران اعتقاد دارند و سعی می‏کنند خود را از گزند جادو مصون بدارند.آنان از سروشهای غیبی مدد می‏گیرند و از داروهای جادویی استفاده می‏کنند.واضح است که باورهای‏ بدوی می‏توانند در جوامع آفریقایی پیچیده‏تر نیز وجود داشته باشند.یکی از وزرای‏ امور خارجهء بریتانیا گمان می‏کرد که از آن جا که در خانهء قوام نکرومه( emawK hamurklN )اولین‏ رئیس جمهوری غنا قفسی پر از کبوتر دیده است پس او خیلی پرندگان را دوست دارد.در حالی که‏ نکرومه فقط می‏خواسته که از امعاء و احشاء پرندگان،خصوصا پیش از مسافرت با هواپیما،مدد بگیرد.

این مثال نشان می‏دهد که هر بینشی که چنین اعمالی را صرفا در فرهنگ خاصی جای می‏دهد بسیار ساده‏انگاراته است.فرهنگها باید یکدیگر اختلاش می‏کنند.«خرافه‏پرستی»و تکنولوژی پیشرفته‏ می‏توانند همگام با یکدیگر به پیش روند.شکی نیست که برخی ممکن است پیش از پرواز با ارغوان هواپیمای کنکورد از امعاء و احشاء پرندگان ممد بگیرند.چنین اعمالی از پیش زمینه‏ای نشأت‏ می‏گیرند که با پیش زمینهء جامعهء مبتنی بر تکنولوژی متفاوت است و شاید بتوان این اعمال را به بهترین شکل در متن اصلیشان فهمید.به هر تقدیر،در پایان نمی‏توانیم این پرسش را نادیده‏ بگیریم که آیا داشتن چنین عقایدی برای همگان عقلانی است یا خیر.آیا وابستگی به سحر یا اعتقاد به قدرت جادو خرافهء محض است؟آیا می‏توانیم به سادگی چنین دیدگاههایی را به این عنوان که‏ بدوی هستند کنار بگذاریم؟

پیتر وینچ( hcniW.P )به روشنی نشان می‏دهد که معیار ما برای عقلانیت از فرهنگی که به آن‏ تعلق داریم سرچشمه می‏گیرد.هنگامی که می‏خواهیم اعتقادات و اعمال جامعه‏ای دیگر را برای‏ خود ملموس و قابل فهم کنیم سعی می‏کنیم آنها را از صافی معیار عقلانیت خود رد کنیم.او خاطرنشان می‏کند که برداشتی که فرهنگ ما از عقلانیت دارد«عمیقتا متأثر از دستاورها و روشهای‏ علوم است.»او سخن را ادامه می‏دهد و می‏گوید که«[فرهنگ ما]چیزهایی مثل عقیده به جادو یا عمل مشاوره و مدد خواستن از سروشهای غیبی را تقریبا همچون پارادایمی غیر عقلانی تلقی‏ می‏کند.»1به نظر می‏رسد پرسش این باشد که آیا ما بر حق هستیم که سنجه‏های یک فرهنگ را در بررسی فرهنگی دیگر به کار بریم.این گفته باز هم بار دیگر روح نسبی‏گرایی را احضار می‏کند زیرا فرض را بر این می‏گیرد که فرهنگها یکپارچه هستند و در واقع فرض اغراق‏آمیزی را مطرح می‏کند دربارهء سنجه‏های عقلانیت در«فرهنگ»خودمان.به عنوان نمونه‏ای از مشاهدهء جامعه‏شناختی‏ خطاست که بگوییم فرهنگ ما به شیوه‏ای منظم به سنجه‏های خشک عقلانیت علمی باور دارد یعنی‏ به سنجه‏هایی که حداقل مورد پذیرش تجربه‏گرایان قرار گرفته است.رواج ستاره‏بینی را به سختی‏ می‏توان به گونه‏ای دیگر تبیین کرد.این امر نیز مورد تردید است که علم حتی برای کسانی که‏ خواستار عقلانیت هستند بتواند سنجه‏های بی‏چون و چرایی را ارائه کند.در دوران اوج‏ پوزیتیویسم افراد بسیاری از روش علمی،به عنوان روشی که ماهیت عقلانیت انسانی را به چنگ‏ می‏آورد طرفداری می‏کردند.به هر تقدیر،به مجرد مبارزه طلبیده شدن تجربه‏گرایی،عقلانیت، دیگر نمی‏تواند در انحصار دانشمندان قرار گیرد.از این‏رو بزرگترین خطر،انکار امکان عقلانیت‏ است.همان‏طور که دیدیم بسیاری افراد به جای پذیرش این امر که محتمل است روشهای علوم‏ فیزیک الگویی بسیار محدود ارائه دهند،سعی کردند ایدهء عقلانیت را کنار بگذارند.کماکان این‏ واقعیت وجود دارد که انسانها به شیوه‏های مختلف استدلال می‏کنند ولی برخی بهتر از دیگران‏ استدلال می‏کنند.

مسألهء عقلانیت،دانشمندان علوم اجتماعی را در دو سطح به مبارزه می‏طلبد.چگونگی عقلانیت افراد مورد مطالعه یک مسأله است،عقلانیت خود دانشمندان علوم اجتماعی مسألهء دیگری است.اگر عقلانیت علمی به عنوان الگو فرض گرفته شود،دانشمندان علوم اجتماعی‏ می‏توانند دست به دو کار بزنند؛اول اینکه از کسانی انتقاد کنند که به حدّ عقلانیت علمی نمی‏رسند، حتی اگر کاملا از آن بی‏خبر باشند و دوم اینکه تلاش کنند تا عقلانیت علمی را در تبیینهای خود در مورد جرایی رواج خرافه‏پرستی در برخی جوامع به کار گیرند.به مجرد پذیرش این امر که علم‏ صرفا مجموعه‏ای از اعمال را کنار دیگر مجموعه‏ها تشکیل می‏دهد،دانشمندان علوم اجتماعی‏ هیچ سنجه‏ای برای قضاوت در مورد جامعه‏ای خاص را در دست نخواهند داشت.این امر ممکن‏ است امتیازی به نظر برسد ولی ملازم آن است که علم اجتماعی آنان دیگر نمی‏تواند مدعی‏ تجسم کار بست هر نوع اصل عقلانی باشد.پیامد پوزیتیویسم می‏تواند نیهیلیسم فلج کننده‏ای را به بار آورد.به نظر می‏رسد هدف جدید علم،فهم باشد تا تبیین علّی.ولی اتکاء محض به فهم‏ چند و چون دارد.

این امر خصوصا در برخی تجلیات آن چیزی که«اتنومتدلوژی»( ygolodohtemonhtE ) خوانده می‏شود خود را نشان می‏دهد.اتنومتدلوژی به مطالعهء فعالیتهای روزمره می‏پردازد. هنگامی که ادعاهای علمی کنار گذاشته شود،تمامی آنچه برای دانشمند علوم اجتماعی باقی می‏ماند توصیف این است که کنش‏گران جامعه چگونه به فعالیتهایشان می‏نگرند.رد و طرد توصیف علّی در مورد اینکه جوامع چگونه خصوصیت خود را کسب می‏کنند و عدم اطمینان متعاقب آن به هر مفهومی از سنجه‏های عقلانی،جایی برای چیزی دیگر باقی نمی‏گذارد مگر توصیف دیدگاههای‏ گوناگون موجود،و باز شناختن این امر که دیدگاه دانشمند علوم اجتماعی یکی از آنهاست. اتنومتدولوژیستها بر این باورند که پیرو خط مشیی هستند که نامش را«بیطرفی اتنومتدولوژیک» گذاشته‏اند و وقتی به مطالعهء امری می‏پردازند که اصطلاحا نامش را«ساختهای صوری»فعالیتهای‏ روزمره نامیده‏اند،وظیفهء خود را محدود و مقید به توصیف شرحهای اعضای جامعه می‏کنند.2نکتهء اصلی«بیطرفی»آنان این است که مایلند در مطالعهء خود دربارهء چنین پدیده‏هایی از لحاظ کردن‏ «احکام مربوط به کفایت و ارزش و اهمیت و ضرورت و عملی بودن و موفقیت یا نتیجه‏مند بودن» خودداری کننند.به عبارت دیگر اتنومتدولوژیستها نمی‏خواهند هیچ یک از فرضیات خود را دربارهء عقلانیت در توصیفهای خود دخالت دهند.

سایر نویسندگانی که دربارهء اتنومتدولوژی مطلب نوشته‏اند قاطعانه بر آنند که اتنومتدولوژی‏ «علم اجتماعی را یکی از واقعیتهای چندگونه تلقی می‏کند.»3اتنومتدولوژیستها علوم اجتماعی را به این سبب به باد انتقاد می‏گیرند که«سایر واقعیتها را مخدوش می‏کند زیرا فقط از پشت عینک نظام خود،آنها را می‏بیند.»بار دیگر باید به عدم انسجامی اشاره کنیم که در صحبت از«واقعیتهای‏ چندگونه»نهفته است.فرضا اگر واقعیتهای چندگونه وجود داشته باشند ما مجبوریم که با واقعیتی‏ روبه‏رو شویم که همهء آنها را در برمی‏گیرد.همچنین این پرسش نیز مهم است که اگر بنا باشد علوم‏ اجتماعی از دیدن سایر«واقعیتها»از ورای عینک مربوط به نظام خود منع شوند،پس کارکرد علوم‏ اجتماعی چیست؟نکتهء مسلّم این است که فرضیات علم نباید دلبخواهانه بر نظامهای بیگانهء عقاید تحمیل شوند.نویسندگان گله‏مند که«واقعیت علمی به مثابهء یگانه سنجه‏ای به کار گرفته می‏شود که تمای واقعیتهای دیگر با آن مقایسه می‏شوند.»برای مثال آنان می‏گویند که سحر و جادوی بدوی‏ را می‏توان به گونه‏ای در نظر گرفت که نمونه و مثالی عجیب و غریب از استعمال غیر معمول‏ مواد مخدر جلوه کند.

ممکن است ما هم با این اعتراض آشنا هم‏آواز باشیم که اعمال را نباید از متن آن جدا ساخت ولی‏ رد کردن علم ممکن است ما را درگیر مشکلات عدیده‏ای سازد.بسیاری از حد این عقیدهء ساده پیشتر می‏روند که علم نمی‏تواند همهء پرسشهای ما را پاسخ گوید و این که دانش انسانی از سایر منابع نیز قابل حصول است.واکنش علیه علم ممکن است این احساس را به بار آورد که هیچ پاسخی وجود ندارد.مهان( naheM )و وود( dooW )می‏گویند که«همهء واقعیتها به یکسان واقعی هستند»و پیشتر می‏روند و مدعی هستند که«هیچ واقعیتی به تنهایی بیش از دیگری حاوی حقیقت نیست.»4این امر معرف اندیشهء عجیب آنان دربارهء حقیقت در کنار ایدهء غریب آنان در باب واقعیت است.آنان آشکارا مایلند که هر نوع نظامی از عقاید را که در صدد برتری‏جویی است کنار بگذارند.آنان حتی به شوتز ( ztuhcS )حمله می‏کنند زیرا که واقعیت زندگی روزمره را یگانه واقعیت شاخص می‏داند.اما شیوهء طرح موضوع به دست آنها بدین معناست که حقیقت قابل حصول است و این در حالی است که‏ منظور آنها به روشنی این است که چنین چیزی وجود ندارد.این گونه نیست که هر نظامی از عقاید دریچهء مخصوص به خود را به حقیقتی واحد دارد.آنچه حقیقی محسوب می‏شود در نظامهای‏ مختلف،متفاوت است به گونه‏ای که هیچ یک از آنها نمی‏توانند مدعی باشند که دیگری در اشتباه‏ است.در واقع آنان تا آنجا پیش می‏روند که از ویتگنشتاین( nietsnegttiW )با تحسین و تأیید یاد می‏کنند و«اشکال زندگی»را با«واقعیتها»یکسان می‏دانند.

اتنومتدولوژی یقینا مسأله بودن( ytivixelfer )را جدّی می‏گیرد و جامعه‏شناسی معرفت را با مسایل مشابهی مواجه می‏کند.علوم اجتماعی صرفا به یک نظام در بین نظامهای متعدد عقاید بدل‏ می‏شود.به عبارت دیگر علوم اجتماعی در همان سطحی قرار می‏گیرد که تمایل قبیلهء آزانده برای‏ سروشهای غیبی قرار دارد.به هر تقدیر،به همان میزانی که لازم است در برابر مخدوش کردن عقاید سایر مردمان با تحمیل فرضیات خود بر آنان محتاط باشیم،این امر نیز خطرناک است که استدلال‏ کنیم این اتفاق همهء آن چیزی است که ممکن است رخ دهد.مهان و وود می‏گویند:«امکان ندارد که‏ بدون میانجی خودتان از دریچهء یک واقعیت،واقعیتهای دیگر را بنگرید.»5به مجرد اینکه این امر مسجل شود،درافتادن به تسلسل( etinifni sserger )به نظر اجتناب‏ناپذیر می‏رسد. اتنومتدولوژیستها باید این امر را باز شناسند که همهء یافته‏های تجربیی که به دست می‏آورند به همان‏ اندازه که ثمرهء«واقعیت»آنهاست،ثمرهء واقعیت آن چیزی هست که آنها در حال تحقیق دربارهء آنند.با این حال آنان نمی‏توانند دربارهء«واقعیت»خودشان تحقیق کنند بی‏آنکه از پیش،فرضیات‏ خود را بر آن تحمیل کنند.جای تعجب نیست که مهان و وود بر این باورند که اتنومتدولوژی‏ «روشی برای جستجوی ححقیقت دربارهء جهان نیست.»6بلکه می‏گویند وظیفهء آن بررسی گونه‏های‏ متعدد،من جمله گونهء خود اتنومتدولوژی از چگونگی سازمان یافتن جهان است.

پس اگر اتنومتدولوژی به این معنا تلقی شود چرا باید کسی آن را به کار گیرد؟مهان و وود اذعان‏ می‏کنند که مسألهء تأملی بودن،بسیاری را دلمشغول کرده است به گونه‏ای که برخی گفته‏اند که تمامی‏ «زبان تجربی»( latiripmE cirotehr )را باید رها کرد.مسأله این است که هر بینشی که مؤکد سازد که‏ خود فقط یک شکل از میان اشکال متعدد زندگی است تا چه حد می‏تواند به درکی از جهان نایل شود. زمانی که تجربه‏ای از جهان آشکارا منوط و وابسته به چارچوب مفهومی ویژه‏ای شد،تحقیق تجربی‏ به مثابهء محصول نظام خاصی از عقاید قلمداد می‏شود و نمی‏تواند آن را توجیه کند و یافتن پاسخ، کاری دشوار است از برای کسی که می‏پرسد چرا باید چنین نظامی را پذیرفت یا به آن اعتقاد داشت یا نکتهء اصلی و مهم تحقیقات تجربی چه می‏تواند باشد.روشهای علوم تجربی به جای آنکه پارادایمی‏ از عقلانیت باشد به جایگاه مناسک به ظاهر بیهوده‏ای تقلیل می‏یابند.مهان و وود اذعان می‏کنند که‏ اتنومتدولوژیستهایی که از جایگاه اتنومتدولوژی تجربی دل نگران می‏شوند«نوعا اتنومتدولوژی و دانشگاه را رها می‏کنند و به جستجوی زندگی دیگری می‏روند.»7هیچ چیز دیگری نمی‏تواند چشمگیرتر از این امر،تأثیر فلج کنندهء نسبی‏گرایی را در علوم اجتماعی نشان دهد.تأکید بر اینکه‏ علوم فیزیکی حقیقت را در انحصار خود ندارند،یک چیز است و کنار گذاشتن مفاهیم حقیقت و واقعیت و معرفت چیز دیگری است.مقاومت در برابر پارادایم علمی متعصبانه دربارهء عقلانیت یک‏ چیز است و گسترش دامنهء عقلانیت به گونه‏ای که دقیقترین دانشمندان علوم اجتماعی نتوانند بیش‏ از افراد قبیله‏ای خرافه‏پرست،عقلانی باشند چیز دیگری است.یگانه پیامد چنین وضعیتی‏ ایجاد شک در مورد ارزش یا هدف علوم اجتماعی یا در حقیقت در مورد هر گونه فعالیت فکری است.

عقلانیت به عنوان عمل اجتماعی

هدف علوم اجتماعی چیزی بیش از فهم صرف سایر فرهنگهاست.اگر کسی در جامعه‏ای دیگر زندگی کند و سهی کند جامعهء خود را فراموش کند می‏تواند دیدگاه جامعهء دیگر را از آن خود کند. «بومی شدن»امری ممکن است و حتی مثالهایی از پیشگامان فتح غرب امریکا( srenretseW ) وجود دارد که به قبایل آدمخوار ملحق شده‏اند و مانند آنان زندگی کرده‏اند.چنین گفته‏ای مضحک‏ است که هر چه فرد آدمخوارتر شود به عنوان یک مردم‏شناس موفقتر است.هدف علوم اجتماعی‏ نمی‏تواند جذب شدن کامل در یک قبیله باشد هر چند که لزوم مشارکت در کاری میدانی احتمالا علاجی مؤثر برای مردم‏شناسان صندلی‏نشین بوده است.فرد در گینهء نو بیشتر از آکسفورد اطلاعاتی‏ دربارهء گینهء نو کسب می‏کند.با این حال مشکل اساسی دربارهء چگونگی برخورد با معرفت‏ به دست آمده دربارهء زندگی یک قبیله کماکان به جای خود باقی است.اگر فرضیات علوم اجتماعی از آغاز به عنوان محصول جامعه‏ای خاص طرد گردد مردم‏شناسی به رشته‏ای بیهوده بدل خواهد شد. برخی مردم احتمالا از بازدید بخشهای عجیب جهان و دیدن رسوم غریب لذت می‏برند در حالی که‏ سایرین ترجیح می‏دهند در خانه بمانند.

چیزی بیش از این مورد نیاز است و دانشمندان علوم اجتماعی نیازمندند که فرهنگ را با نوعی‏ فاصله مورد ملاحظه قرار دهند.پاسخ فوری این خواهد بود که آنان نمی‏توانند از فرهنگ خود فاصله بگیرند.اندیشهء فاصله‏گیری علمی،خود فرض فرهنگی خاصی است.با این حال این مجادله‏ مشابه پاسخی است که در بحثی پرشور داده می‏شود یعنی این پاسخ که:«این فقط عقیدهء شما است.» هر عقیده‏ای،عقیدهء کسی است و پرسش مهم این است که آیا برای باور و عقیده‏ای دلایل مستدلی‏ ارائه می‏شود یا خیر.اگر گفته شود که دلیل روشن فقط همان دلیل است که شما فکر می‏کنید مستدل‏ است،نکتهء اصلی هر گونه استدلال یا بحثس از دست می‏رود.بدون توانایی برای بحث در این مورد که دلایل مستدل چه هستند و چه چیز حقیقی است یا چه چیز واقعی است،تمامی مباحثات‏ به تجلیات نگرشهای غیر عقلانی و یا حتی به تجلیات ذوق و سیلقه‏ها بدل می‏شوند.برخی از استدلالهای ممکن است مشروط به فرهنگی خاص و برخی دیگر ممکن است از آن فردی معین‏ باشند،ولی آنچه در مورد همهء آنها مشترک است این واقعیت است که بحث بر آنها اثری نمی‏گذارد و نمی‏تواند بگذاردوبرخوردی که غربیان با ایدئال عقلانیت،به عنوان محصولی فرهنگی و صرفا به همین عنوان،دارند به این معناست که بحثهای عقلانی علی الظاهر،نمایش صرف پیشداوریهایی‏ هستند که به لحاظ فرهنگی مشروطند.غربیان به گونه‏ای تربیت شده‏اند که این نوع بازی فکری را ترجیح می‏دهند.در حالی که در برخی از جوامع که شرایط برای تحول تفکر عقلانی مساعد بوده‏ است،پرسش این است که آیا چنین تفکراتی می‏توانند ادعای هر نوع اعتباری را بنمایند.آیا جستجوی فکری«حقیقت»صرفا تجلی عملکرد یک فرهنگ از میان خیل فرهنگهاست یا قادر است که سنجه‏هایی را ارائه دهد که همهء فرهنگها می‏بایست آن را بپذیرند؟

این پرسش ربط و تناسب ویژه‏ای با مطالعهء سایر جوامع دارد ولی مسأله‏ای بسیار عمیق را مطرح‏ می‏کند.ریچارد رورتی( drahciR ytroR )فیلسوف آمریکایی این پرسش را در متن بحثی مطرح‏ می‏کند که دربارهء هدف خود فلسفه است.مردود شمردن معرفت‏شناسی تجربه‏گرا همراه با بنیادهای‏ قطعی آن در تجربه این احتمال را مطرح می‏کند که چارچوب کلی و سراسریی وجود نداشته باشد که‏ در آن گفتمان عقلانی جای گیرد.ممکن است انواع بسیاری از گفتمانهای متفاوت وجود داشته باشد. رورتی واژه‏های«معرفت‏شناسی»و«هرمتوتیک»را برای توصیف دو راهبرد متفاوت به کار می‏گیرد.او در این باره می‏نویسد که آیا زمینهء میان گفتمانهای گوناگون وجود دارد یا در واقع نمی‏توان هیچ‏گونه«قالب تعلیمی( yranilpicsid xirtam )را از پیش مفروض شمرد که‏ سخنوران را متحد کند.»آیا عقلانیت مشترکی وجود دارد؟او می‏گوید:

اگر هرمنوتیک بخواهد عقلانی باشد باید از معرفت‏شناسی اجتناب کند-یعنی اجتناب از این فکر که سلسه‏ واژگان خاصی وجود دارد که همهء شرکت‏کنندگان در گفتگو باید از آنها استفاده کنند-و باید اصطلاحات‏ خاص طرف صحبت را بفهمد و نه اینکه آن اصطلاحات را به زبان خود ترجمه کند.اگر معرفت‏شناسی‏ بخواهد عقلانی باشد باید سلسله واژگان مناسبی را بافت تا برای حصول توافق،همهء بحثها به آن ترجمه‏ شوند.برای معرفت‏شناسی گفتگو،پرسش و جستجویی ضمنی است.برای هرمنوتیک پرسش،همان‏ گفتگوی روزمره و معمولی است.8

از این‏رو،رورتی می‏خواهد بگوید که گفتگو«زمینهء غاییی است که در آن معرفت فهمیده می‏شود.» حقیقت،موردی عینی نیست که از انطباق ایده‏های ما با واقعیت حاصل آید.حقیقت،امری است‏ ناشی از مذاکره و فهم متقابل و مصالحه،البته اگر در واقع اساسا صحبت دربارهء حقیقت ممکن باشد. از نظر رورتی اعمال اجتماعی بدیلی وجود دارد که هر یک به گونه‏ای دست به توجیه‏ ( noitacifitsuj )می‏زند و فرض بر این است که هر یک با دیگری می‏باید به«گفتگو»بنشیند.او بدون‏ در دست داشتن هر گونه اندیشه‏ای دربارهء حقیقت عینی هنوز احساس می‏کند که«ادامه دادن گفتگو» حایز اهمیت است.10پس چرا فلسفه باید کماکان کار را با آنچه به نظر بیهود و ناچیز می‏رسد ادامه‏ دهد؟به نظر می‏رسد حتی اگر ماهیت استعاری جملهء«گفتگوی نوع بشر»مجاز شمرده شود،فلسفه به سطح چرند و پرند گویی در یک مهمانی عصرانه سقوط می‏کند.حقیقتا جایگاه بحثهای فلسفی‏ خود رورتی کجاست؟اگر او تلاش نکند تا بحثهای عقلانی ارائه دهد.مشکل بشود هدف‏ نوشته‏های او فهمید و اگر در این راه تلاش می‏کند پس او نیز باید نوعی چارچوب عقلانی را پیشفرض گرفته باشد.

تأثیر کوون( nhuK )و ویتگنتشاین متأخر بر رورتی آشکار است.ولی چه ما با امکان عقلانیت‏ در کلیترین سطح آن یعنی در سطح فلسفی و معرفت‏شناختی سر و کار داشته باشیم چه در سطح عمل‏ علمی،یا در سطح مردم‏شناختی با آن برخورد کنیم باز هم،مسأله همان است که بود.آیا عقلانیت، عملی اجتماعی است که وابسته به شرایط تاریخی است یا امکان دارد که به سنجه‏های عقلانیتی‏ توسل جست که ار آنچع در زمان و مکان خاصی مورد قبول است فراتر می‏رود؟شاید این نکته‏ حایز اهمیت باشد که پرسشها دربارهء عقلانیت اغلب با پرسشها دربارهء حقیقت عینی پیوند خورده‏اند.یعنی،مفروض شمردن واقعیتی که از آنچه ما فکر می‏کنیم مستقل است خود،مانعی‏ ایجاد می‏کند سر راه آنچه باور کردنش معقول است.سنجه‏های ما دربارهء آنچه باور کردنش معقول‏ است کافی و بسنده هستند،البته اگر آنچنانکه ایدئالیستها معتقدند باورهای ما خالق یا سازندهء واقعیت باشند.از سوی دیگر اگر انچه ما باور داریم به هیچ طریقی بر ماهیت واقعیت مؤثر نباشد، آنچنان که«عقل سلیم»فرض می‏گیرد و رئالیستها به آن اعتقاد دارند،کاملا محتمل است که فرضیات‏ ما دربارهء آنچه باور کردنش معقول است ما را به گمراهی بکشاند.احتمال دارد باورهای ما کلا غلط باشند.

رورتی با مردود شمردن دیدگاههای تجربه‏گریان دربارهء معرفت،به موضع خود دست یافت. با این حال به نظر می‏رسد فلسفه بدون پشتوانهء معرفت‏شناسی بنیانگر( tsilanoitadnuof )دچار سرگردانی شود.بخشی از اشکالات این است که تجربه‏گرایی به شدت متکی بر اندیشهء تجربه‏ورزی‏ با جهان است و از این حیث با تأکید بر خود جهان به طور کلی ضدیت دارد.در نتیجه به مجرد آنکه‏ تأثیرات نظری یا حتی تأثیرات فرهنگی بر آنچه به نظر تجربهء«خام»می‏رسد نمایان شود،مشکل‏ بشود برداشتی از جهان یا از واقعیت را بازیافت که به نظر نیاید ساخته‏ای نظری یا فرهنگی صرف‏ باشد.با این حال بدون داشتن چنین برداشتی،ناامیدی که برخی اتنومتدولوژیستها را به دست‏ کشیدن از اتنومتدولوژی می‏کشاند احتمالا به سرعت می‏تواند شکل گیرد.آنچه مورد نیاز است‏ برداشتی از واقعیت عینی است که از پیشفرضهای تجربه‏گرایی جدا شده باشد و در نتیجه پیوند نزدیکی با روشها و یافته‏های علوم تجربی نداشته باشد.برداشت نوع دوم می‏تواند منبعی برای‏ معرفت باشد ولی ادعای آن مبنی بر اینکه یگانه منبع است بی‏شک بسیاری را به ضدیت افراطی با ایدهء معرفت یا حقیقتی عینی کشانده است.

این امر تا چه حد روشن کننده و پاسخگوی پرسشهای گفته شده دربارهء خرافه‏پرستی و غیر عقلانیت احتمالی در جوامع«بدوی»است؟فردی با دیدگاههای رورتی سنجه‏های عقلانی را به کار نمی‏گیرد تا از جامعه‏ای انتقاد کند که از آن سنجه‏ها تبعیت نمی‏کنند.سنجه‏های‏[آن جامعه‏]با سنجه‏های ما متفاوت است و به نظر می‏رسد که ما باید تلاش کنیم تا با آنان وارد گفتگو شویم،البته‏ بدون هیچگونه چارچوب عقلانی تسهیل کننده‏ای که بخواهیم با آن،دیدگاههای آنان را ارزیابی‏ کنیم.با این همه آیا هنگامی که ما چنین موردی روبه‏رو می‏شویم،یعنی به اصطلاح با سحر و جادو،داشتن چنین موضعی کفایت می‏کند؟ویتگنشتاین قاعدتا می‏توانست این موضع را بپذیرد و خاصه از آثار مردم‏شناسانهء سر جیمزفریزر( riS semaJ rezarF )انتقاد کند:«شرح فریزر دربارهء اندیشه‏های جادویی و دینی انسانها قانع کننده نیست:این برداشت،آن اندیشه‏ها را به صورت‏ اشتباهات جلوه می‏دهد.»11

به هر تقدیر،تفسیر خود ویتگنشتاین از چنین اندیشه‏هایی مبتنی بر امتناع از پذیرش این است‏ که دین مدعی چیزی حقیقی است.او از پذیرفتن اینکه آگوستین( enitsuguA )اشتباه کرد که از خداوند طلب کرد تا سخن بگوید امتناع می‏کند،ولی این امر بدان سبب نیست که فکر می‏کند آگوستین بر حق بوده است.او همچنین قبول ندارد که پیروان بودا یا پیروان ادیان دیگر نیز در اشتباه‏ بوده‏اند.مفهوم اشتباه در این خصوص،مفهومی نامناسب است.او می‏گوید:«نماد دینی مبتنی بر هیچ‏ عقیده‏ای نیست.و خطا فقط در خصوص عقیده معنا دارد.»12

در واقع این نوع حرکت فکری در بین مردم شناسان اجتماعی مدرن شدیدا رایج است.قوهء محرکهء این حرکت تمایلی است برای اینکه با اعمال جادویی و دینی به گونه‏ای برخورد نکنند که‏ گویی آنها نوع بد علم هستند.به نظر می‏رسید که فریزر قطعا چنین کاری می‏کرده است.ویتگنشتاین‏ برای نظریهء خود استثنایی قائل می‏شود:مراسمی که باد را وادار به وزیدن و باران را وادار به بارش‏ می‏کنند از آن جهت پا بر جا هستند که چنین رخدادهایی به طور معمول بالأخره زمانی رخ خواهند داد.فریزر بر آن است که«انسان بدوی را به سبب داشتن این عقیده می‏توان بخشید،عقیده‏ای که این‏ رخداد را نتیجهء مستقیم مراسم و بهترین شکل اثبات کارایی آن می‏داند.»13پاسخ دندان‏شکن‏ ویتگنشتاین این است«عجیب است که مردم متوجه نمی‏شود که هر به هر حال دیر یا زود باران‏ می‏بارد.»14از دیدگاه علمی نتیجه باید این باشد که مردم مورد مطالعه غیر عقلانی هستند.با این همه، امتناع از برداشتن این قدم متضمن امتناع از تحمیل سنجه‏های علمی خودمان بر جامعه‏ای‏ «ماقبل علمی»است. ارجاع نسبی‏گرایانه به واقعیتهای مختلف،فقط فرهنگهای مختلف را در بخشهایی مجزا و خودکفا محبوس خواهد کرد و شاید جای تعجب نباشد اگر بسیاری از مردم‏شناسان اجتماعی‏ ترجیح دهند که بر ویژگی غیر علمی عقاید«بدوی»تأکید کنند.برای مثال به ما گفته شده است‏ که«جادو فعالیتی نمادین است،نه علمی.»15از این‏رو برای مصون داشتن افراد قبیله از اتهام‏ غیر عقلانی بودن،فعالیت آنان به عنوان روشهایی برای عملی ساختن امور تفسیر نمی‏شود بلکه‏ به عنوان روشهایی برای نشان دادن احساساتشان دربارهء وقایع مورد تفسیر قرار می‏گیرد.ویژگی‏ گویا و بیانی( evisserpxe )و نمادین( cilobmys )آنچه انجام می‏شود مورد تأکید واقع می‏شود.از این رو رقص باران را نباید به عنوان روشی بی‏ثمر در تولید باران در نظر گرفت بلکه آن را باید به مثابهء مناسکی تلقی کرد که بیانگر باور داشتن به اهمیت باران و آرزوی بارش آن است.در جامعه‏ای که دچار خشکسالی است هر نوع مناسک باران آفرینی تجلی دهندهء این نگرشها و نمادهایی قوی دربارهء چیزی است که اهمیت وافری دارد.مسأله این است که آیا آنها فقط همین‏ کارکرد را دارند و آیا احتمال ندارد که عقاید اعضای آن جامعه درباری علت تولید باران خطا نباشد. حتی در جوامع غربی نیز ممکن است افرادی وجود داشته باشند که هنگام خشکسالی جدّی،برای‏ بارش باران دعا کنند.معتقدان فرهیخته‏تر احتمالا حس می‏کنند دعاهایی از این قبیل وسیله‏ای برای‏ تغییر جهان نیست بلکه صرفا بیانگر عمیقترین خواسته‏های ماست.به احتمال قویتر آنها اساسا از دست به دعا برداشتن اکراه دارند.معتقدان ساده‏تر قطعا حس می‏کنند که به چنین دعاهایی پاسخ داده‏ خواهد شد.به سادگی می‏توان فرض گرفت که دومین گروه در اشتباه هستند اما تناقض‏آمیز است که‏ فرد در عین حال که دربارهء اعضای جامعهء خود این گونه فکر می‏کند از قضاوت به شیوه‏ای مشابه‏ دربارهء عقاید آشکارا مشابه در جوامع دیگر شانه خالی کند.

چرا اینقدر ساده می‏توان حکم کرد که دعاها نمی‏توانند تأثیری بر جهان بگذارند؟پاسخ مطمئنا در اعتبار علم و در این پیشداوری یافت می‏شود که هر چه را علم نتواند توضیح دهد،رخ‏ نمی‏دهد.16این امر پیشداوری محض است زیرا حتی دانشمندان نیز باید اذعان کنند که علم معاصر محدودیتهای خاص خود را دارد.اگر اعتقاد بر این باشد که علم اساسا می‏تواند همه چیز را توضیح‏ دهد،هر چند که برخی چیزها تا ابد از دسترس دانشمندانی که نهایتا محدودیتهای نوع بشر را دارند دور باقی بماند،آنگاه می‏توان این اعتقاد را امری پوچ انگاشت.به نظر می‏رسد هر آنچه واقعی‏ است به لحاظ علمی موجه است،ولی مشکل اسنجاست که ممکن است ما هیچگاه قادر به تبیین آن‏ نباشیم.اگر بنا باشد مسألهء محدودیتهای علوم انسانی را جدّی بگیریم،ما تا آن اندازه آماده نخواهیم‏ بود که علم و عقلانیت را یکی بدانیم.وقتی علم در زمان حاضر یا در آینده‏ای قابل پیش‏بینی نتواند همه چیز را توضیح دهد،داشتن عقایدی که به لحاظ علمی قابل اثبات نیستند لزوما غیر عقلانی‏ نیست.از این امر نتیجه گرفته نمی‏شود که داشتن این عقاید خود به خود عقلانی است ولی دلایل‏ خوب و بد برای داشتن عقیده،لزوما نباید منحصر به آن چیزی باشد که به طور کلی دانشمندان‏ معاصر می‏پذیرند.احتمالا مخالفت با یافته‏های علم،عملی غیر عقلانی است اما محصور شدن در محدودیتهای علم به نظر عقلانی نمی‏رسد.شاید نتوانیم به طور عقلانی بگوییم که زمین مسطح‏ است ولی در عین حال نمی‏توانیم از پذیرش کلیهء مواردی که علم قطعا به اثبات نرسانده است امتناع‏ کنیم.اینگونه رفتار کردن به منزلهء وفاداری دائمی به پوزیتیویسمی متعصبانهء خواهد بود.

این امر چگونه بر قضاوت ما دربارهء عقاید غیر علمی اثر می‏گذارد؟آنها را نمی‏توان صرفا به این‏ دلیل غیر عقلانی دانست که غیر علمی هستند.عملا،مردود شمردن همهء ادیان و در واقع هر نوع‏ ما بعدالطبیعه‏ای متضمن تعهد به سنجه‏های علم است،سنجه‏هایی که نمی‏تواند به شکل عقلانی‏ توجیه شود.از آنهایی که تأکید می‏کنند که معنای گزاره را باید از راهی فهمید که به لحاظ علمی‏ اثبات‏پذیر است همواره این انتقاد صورت می‏گیرد که خود این عقیده به لحاظ علمی ثابت شدنی‏ نیست.این باور صرفا از آغاز به عنوان آگزیومی مقرر می‏شود،آگزیومی که سایرین آزادند آن را رد کنند.تصمیم به اینکه هر چیز مهمل را به شیوهء مکتب وین ما بعدالطبیعی بدانیم،صرفا تصمیمی است که بر مبنای آن علم را سرچشمهء عقلانیت به حساب می‏آورند.این تصمیم،عقلانیت‏ علمی را مترادف به حساب می‏آورد.این امر وضعیتهایی مشخص را عقلانی و وضعیتهای‏ دیگر را غیر عقلانی می‏انگارد ولی جزمیت آن،اصل مسأله را دست نخورده‏باقی می‏گذارد یعنی‏ این مسأله که آیا عقاید غیر علمی دربارهء جهان را می‏توان با این عنوان که غیر عقلانی‏اند کنار گذاشت.

اعمال«بیانی»\*«نمادین»\*\*

شور و اشتیاق بسیاری از مردم‏شناسان اجتماعی برای تأکید بر ویژگی بیانی بسیاری از مناسک و نیز تأکید بر نقش نمادها در تفکر،هم نمایانگر نفوذ پوزیتیویسم و هم نشان ناخشنودی از پیامدهای آن‏ است.همین گرایش در شیوه‏ای به چشم می‏خورد که برخی فیلسوفان دین پیش می‏گیرند تا دین را در جوامع غیربی تفسیر کنند.اولین فرضیه‏ای که ساخته می‏شود این است که حقیقت ملک طلق علم‏ است و باورهای دینی نمی‏توانند مدعی حقیقت«لفظی»( laretiL hturt )شوند،چه این حقیقت، حقیقتی دربارهء وجود ارواح در درختان باشد،چه حقیقتی دربارهء تثلیت.از این‏روست که برخی‏ اکراه دارند که به طور مطلق بنیان باورهای آدمیانی که به این اندازه کثیر را کنار بگذارند.حکم به اینکه‏ این عقاید اگر بی‏معنا هم نباشند باطل هستند بدین معناست که کسانی که به آنها عقیده دارند افرادی‏ غیر عقلانی هستند.مرحلهء بعدی تلاش برای نجات دادن این عقاید،نشان دادن این امر است که آنها در جوامع مورد بررسی کارکردی مشخص دارند و در واقع معتقدان کاری انجام می‏دهند که کاملا با معناست.از آنجا که پرسشهایی دربارهء صدق و کذب به عهدهء علم گذاشته شده است،باید تبیینهایی‏ ارائه شود دال بر این که عقاید مورد نظر هیچ ربطی به عقاید در مورد چیزهایی که حقیقی هستند ندارد.مناسکی که آشکارا برای بارش باران طرح‏ریزی شده‏اند نباید به این شیوه فهمیده شوند.افراد قبیله دربارهء وضعیت آب و هوا عقاید خطایی ندارند ولی علی رغم ظاهر قضیه،کاری کاملا بامعنا انجام می‏دهند.

تحلیلی از همین نوع را می‏توان دربارهء عقاید دینی در جوامع غربی به کار گرفت و در واقع هم‏ چنین تحلیلی به کار گرفته می‏شود.اغلب تلویحا فرض گرفته می‏شود که علم نمی‏تواند معجزات را تبیین کند یا هر نوع نسبیتی با امور متعالی یا مافوق طبیعی داشته باشد.از این‏رو به نظر می‏رسد صحبت از خداوند یا مداخلهء الهی در جهان نمی‏تواند لفظا صادق یا کاذب باشد و اگر معتقدان دینی‏ غیر عقلانی نیستند پس باید آنان را به عنوان کسانی فهمید و درک کرد که به جز باور داشتن به امور واقعی دربارهء جهان،اعمال دیگری نیز مرتکب می‏شوند.یکی از مشهورترین مثالها از این نوع‏ واکنش به تجربه‏گرایی از آن بریت‏ویت( etiawhtiarB.B.R )است که می‏گوید:«اولین کاربرد باورهای دینی اعلام وفاداری به مجموعه‏ای از اصول اخلاقی است.»17از این‏رو دین به تصمیمی‏ برای زندگی به شیوه‏ای خاص تقلیل می‏یابد.ادعاهای آشکار آن نسبت به حقیقت صرفا جلوه‏هایی‏ هستند که به عنوان امور کمکی روانشناختی به کار می‏روند.اخیرا دان کاپیت( noD ttipuC )که‏ متألهی تندرو است به آنچه به نظرش مبارزه‏طلبی علم می‏رسد پاسخ داده است:«تصویر علمی بسیار شکیل و ظریف ما از جهان به روشنی حاکی از آن است که اصول اخلاقی و هنر و دین ما صرفا ساخته‏هایی انسانی هستند که به هیچ طریقی در سطح جهانی مورد تأیید قرار نگرفته‏اند.»18و این امر را باز می‏شناسد که امکان دارد که کرسی داوری و حقیقت را از علم دریغ نماییم و آن را به مثابهء «یکی از فعالیتهای فرهنگی انسان در بین سایر فعالیتها»تلقی کنیم.با این حال بر طبق هیچ یک از تفاسیر علم-تفسیر پوزیتیویستی یا تفسیری که ئاکنشی به آن است-دین نمی‏تواند مدعی‏ حقیقت عینی باشد.اگر پوزیتیویسم بر حق باشد،دین مطلقا بی‏معناست زیرا فقط علم می‏تواند منجر به معرفت شود.اگر واکنش به پوزیتیویسم غالب شود،احتمالا دین به مثابهء بخشی از صور حیات یا صورتی شاخص و متمایز از حیات فهمیده می‏شود.مفهوم حقیقت عینی،خود،از میان‏ می‏رود.

کاپیت با این ادعا که«ما باید زبان دینی را نه توصیفی بلکه بیانی و راهنمای عمل و نمادین‏ بدانیم»19سعی می‏کند برای دین جایی باز کند.او می‏گوید که اینک«تحول تفکر انتقادی و دیدگاه‏ علمی تمامی چیزهایی را که مردم به طور سنتی با آنها زندگی کرده بودند اسطوره‏زدایی و راززدایی‏ کرده است.»از این‏رو ما دیگر نمی‏توانیم خداوند را واقعیتی متعالی بدانیم و آن را به تنهایی تبیینی‏ نهایی برای همه چیز تلقی کنیم.او این دیدگاه را پیشنهاد می‏کند که«ما باید از کلمهء"خداوند" به عنوان نمادی گرد هم آورنده و وحدت‏بخش استفاده کنیم و به این امر قناعت کنیم،نمادی که‏ متضمن کل مسایلی است که ما در زندگی معنوی خود با آن روبه‏رویم.»20به نظر می‏رسد که اگر بنا باشد امور واقع ملک طلق علم باشند،معتقدان به خداوند نتوانند به امر واقعی دربارهء جهان دست‏ یابند که عموما مورد قبول باشد تا زمانی که آنها حرفهایی مهمل اظهار کنند یا به صورتی غیر عقلانی‏ به عقیده‏ای بچسبند که قاعدتا می‏بایست کاذب بودن آن را باز شناسند،[می‏بایست نتیجه گرفت که‏ آن‏]عقیده کارکرد دیگری دارد.آن عقیده،زندگی آنان را و شاید زندگی جامعهء آنان را به شیوه‏ای‏ خاص و بامعنا نظم می‏بخشد و بدون آن،آنان یا جامعهء آنان متفاوت خواهد بود.

ویژگی مهم این نوع تحلیل شباهت آن با تحلیلی است که مردم‏شناسان دربارهء ادیان«بدوی» به دست می‏دهند.همان فشار برای کنار گذاشتن باورها،به اتهام غیر عقلانی بودن و در نتیجه کذب‏ بودن،اعمال می‏شود.تمایل به بخش‏بندی کردن کردن حوزه‏های تجربهء انسانی به گونه‏ای که علم در جای‏ خود قرار داده شود منجر به سخن گفتن از شیوه‏های مختلف زندگی و گفتار نمادین و بیانی می‏شود. مردم‏شناسی اجتماعی با تأکید بر تفاوت میان شماری از جوامع با جامعهء خود،می‏تواند آنها را از گزند علم مصون بدارد.برخی از مدافعان دین در جوامع غربی،دین را بدین سبب امری منفک‏ محسوب می‏کنند که بر آنند علم و دین حتی درون یک جامعه موجب اعمال متفاوت یا شیوه‏های‏ متفاوت زندگی می‏گردند.به هر تقدیر،دست آخر مسأله همان است که بود.در حالی که مسلح‏ به بینشهای علم مدرن هستیم چه تلقیی می‏توانیم از تداوم تاعمالی داشته باشیم که آنها را نمی‏توان‏ به طور علمی توجیه کرد؟مسایلی که مردم‏شناسان با آنها روبه‏رو هستند نوعا تفاوتی با مسایلی که‏ ما در جوامع غربی با آن روبه‏رو هستیم ندارند.چگونه است که برخی مردم قادرند عقایدی داشته‏ باشند که نمی‏توان آنها را حتی بر مبنای فهم کاملا علمی به شیوه‏ای عقلانی توجیه کرد؟

مک دانلد( caM dlanoD )و پتی( titteP )،دو فیلسوفی که دربارهء مسألهء فهم بین فرهنگها مطلب‏ می‏نویسند،بر آنند که«مردم‏شناسان بدان سو کشانده شده‏اند که در جریان توجه وافر به تقابل میان دین/علم،روی تفاوتهای میان فرهنگ ما و فرهنگهای سنتی‏تر،تأکید بیش از حد گذارند.»21آنان‏ معتقدند که در فرهنگهای سنتی‏تر،سنت تأمل بر عقلانیت عقاید خاص وجود ندارد.احتمالا ظهور عقاید متضاد در این شرایط کمتری جای تعجب دارد.آنان نتیجه می‏گیرند که«ممکن است سبب این‏ باشد که مردم‏شناسان یا حداقل مردم‏شناسان ملحد،شدیدترین مبارزه‏جوییها با فرض عقلانیت‏ انسانس را نه در تحقیقات در بین جوامع بیگانه بلکه در تحقیقات در بین جوامع خودی می‏یابند.»این‏ اظهار نظر تا آنجا منصفانه است که نشان دهد همان نوع مسایل که هنگام مواجه دین و علم در جوامع غربی رخ می‏دهد،هنگام مواجه شدن علم با دین و جادوی بدوی نیز رخ می‏دهد.اگر آنچه‏ مطرح است مردود شمردن تمامی باورهایی باشد که ضمانت علمی ندارند،واضح است که این‏ فرض که تمامی کارکردهای جوامع غربی بر طبق پیشفرضهای روش علمی پوزیتیویستی انجام‏ می‏شوند،فرضی است که آشکارا خطاست.در واقع همانطور که دیدیم،امروزه فقط معدود افرادی‏ معتقدند که حتی علم چنین فرضی را بپذیرد.

علت بروز بسیاری از مشکلات در تفسیر فذرهنگهای«بدوی»این بوده است که در مورد این‏ فرهنگها بر مبنای سنجه‏های علمی متعصبانهء پوزیتیویستها قضاوت شده است.ایرادات‏ به فرضیه‏هایی دربارهء عقلانیت انسانی به این سبب تند و تیزتر شده است که روش علمی،پارادایم‏ عقلانیت تلقی می‏شود.فردی که به نسبیت‏گرایی فرهنگی اعتقاد دارد معیار علم را به جوامع غربی‏ محدود خواهد کرد ولی این امر مشکل را حل نمی‏کند زیرا در این جوامع نیز عقاید غیر علمی وجود دارد.این دیدگاه که تمامی عقاید دینی در هر کجا که وجود داشته باشند،صرفا نمادین هستند،ادعای‏ پوزیتیویستها را مبنی بر اینکه فقط علم می‏تواند راه رسیدن به حقیقت باشد می‏پذیرد.وجه مشترک‏ این نظریه با نظریهء نسبیت‏گرایان این است که نسبیت‏گرایان نیز برای دین سلسله سنجه‏هایی‏ مخصوص به خود را متصورند به گونه‏ای که باز هم در مورد«حقیقت نمادین»یا«حقیقت دینی» فقط به نحوی می‏توان سخن گفت که علم را راهی به آن نیست.به رغم این امر،پیامد قاطع این است‏ که‏[دستیابی به‏]حقیقت«واقعی»یا«لفظی»به علم محول شده است.

آنچه لازم است در دست داشتن مفهومی از واقعیت و به تبع آن از حقیقت است،مفهومی که‏ محدود و مقیّد به یافته‏های زمان حاضر علم نباشد.علم مدرن،تکنیکی قدرتمند برای انجام‏ کشفیات مهمی دربارهء جهان را ابداع کرده است ولی با دیدگاهی که آن را یگانه راه دستیابی به معرفت‏ می‏داند منجر به مخدوش شدن جدّی تفاسیر اعتقادهای غیر علمی می‏شود.احتمالا«رئالیستهای‏ علمی»هنوز هم تمایل دارند که مفهوم واقعیت را به کشفیات علم محدود کنند ولی این کار پیشداوری است.ما نباید به خود اجازه دهیم که فرض کنیم تمامی اعتقادات غیر علمی می‏بایست کذب باشند یا معتقدان به آنها به همین سبب غیر عقلانی رفتار می‏کنند.

چارلز تیلور( slrahC rolyaT )خاطرنشان می‏کند که علم مدرن فقط به این سبب توانسته‏ متحول شود که ما خود را مقید ساخته‏ایم که«بدون توجه به معنایی که احتمالا امور برای ما دارند، آنها را به همان شیوه که هستند ثبت و ضبط کنیم.»میان دیدگاه خشکی که علم به دست می‏دهد و جهان بسیار بامعنایی که نمادها در معرض دید قرار می‏دهند شکافی ظهور کرده است:«این نوع از تضاد،تضادی است که از دل شکل زندگی ما گسترش یافته استئ.ولی دقیقا به همین دلیل احتمالا در فهم مردمی که با ما بسیار متفاوتند کمکی به ما نمی‏کند.»22

از این‏رو نفس ایده‏ای از نماد که در تقابل است با آنچه از نظر لفظی یا علمی حقیقت دارد،خود امری است که از جامعهء مبتنی بر علم برخاسته است.واضح است که باید چنین باشد زیرا در غیر این‏ صورت تضاد مزبور شکل نمی‏گیرد.درست یا غلط،ما آموخته‏ایم که چنین دوگانگیی را ایجاد کنیم، در حالی که سایر فرهنگها چنین کاری نکرده‏اند.با این همه احتمالا گفته می‏شود که این امر مسألهء اصلی نیست مگر آنکه ما فردی باشیم معتقد به نسبیت‏گرایی مفهومی،یعنی کسی که کاربرد مفاهیم‏ را به جوامعی محدود می‏کند که آن مفاهیم از آنها نشأت گرفته‏اند.تمایزی معتبر را می‏بایست حتی‏ در مورد کسانی به کار بست که خود آن را برای خود به کار نمی‏بندند.ممکن است سایر فرهنگها ماهیت نمادین عقاید خود را باز نشناسند.این امر یکی از اصلیترین مشکلات در تفسیر فرهنگهای‏ دیگر است.آیا ما حق داریم اعمال مردم را با واژگانی توصیف و تبیین کنیم که مورد پذیرش مردم‏ مورد مطالعهء ما نیستند؟آیا می‏توانیم بگوییم که دعا برای باران صرفا نمادین یا بیانی است حتی اگر آنانی که این دعاها را می‏خوانند این تفسیر را نپذیرند؟آنان احتمالا به این سبب تفسیر ما را نمی‏پذیرند که برداشت ما از نماد را ندارند ولی بسیاری که در داشتن این مفهوم با ما شریکند باز هم‏ ممکن است آن را به این عنوان رد کنند که در مورد دعاهای آنها مصداق ندارد.برعکس آنان ممکن‏ است دقیقا به این دلیل از دعا برای باران دست بردارند که متوجه شوند که این توصیف،توصیفی‏ کامل از اعمال آنان را به دست می‏دهد.در هر دو مورد طبقه‏بندی دعاها به این طریق،چیزی بیش از توصیفی بیطرفانه است و راه را برای کسی باز نمی‏گذارد که به شکل قابل فهمی تلاش کند تا از دعا استفاده کند و به کمک ابزار مافوق طبیعی جهان را تغییر دهد.

بنا به تعریف،علم از عهدهء[تبیین‏]امور مافوق طبیعی برنمی‏آید،از این‏رو این نوع دعاها با دیدگاه علمی نسبت به جهان سازگار نیست.آنچه مطرح است این است که آیا در واقع احتمال آن‏ وجود دارد که انسانها برای رسیدن به این هدف از دعا استفاده کنند.آنان ممکن است در تلاش برای‏ تغییر جهان از سحر و جادو نیز استفاده کنند.فرضی که خود به خود به ذهن متبادر می‏شود-یعنی اینکه همهء این اعمال می‏بایست غیر عقلانی باشند و به تبع آن وقوعشان نامحتمل است- نشانگر تعصبی است که کاملا به نفع علم است.در واقع برخی اعمال به شیوه‏ای شگفت‏آمیز ممکن‏ است عقلانی باشند آن هم با توجه به بی‏خبری عمیقی در مورد نیروهای فیزیکی که در جهان در کارند.حتی این اعتراض که جادو اغلب ثمری ندارد از تعلیم و تربیتی علمی نشأت می‏گیرد که در آن‏ موفقیت در پیشگویی به عنوان چیزی که دارای اهمیت دست اول است باز شناخته شده است.

عقیده\*و عقلانیت

عقلانیت مفهومی نسبی است.عقلانی بودن یک عقیده بستگی به آن چیزی دارد که شما از پیش‏ می‏دانسته‏اید.دانشمندان به سادگی می‏توانند عقیدهء بدوی به قدرت جادو را تحت عنوان‏ غیر عقلانی بودن رد کنند زیرا آنان معرفت بیشتری دربارهء جهان دارند.از دیدگاه آنان چنین عقایدی‏ خرافه‏پرستی محض است،و شاید دانشمندان بر حق باشند.به هر تقدیر،گاه دانشمندان وسوسه‏ شده‏اند مدعی داشتن معرفتی شوند که دارا نیستند.ممکن است دانشمندی تبیین اثربخش بودن‏ آشکار دعا را در موقعیتی خاص غیر ممکن بیابد و ناخشنود شود که تأثیرات گفته شدهء دعا را نمی‏توان در شرایط ازمایشگاهی بازسازی کرد.با این همه این امر به همان اندازه که مبین نقصانهای‏ دعاست،محدودیتهای علم را نیز نشان می‏دهد.این مورد،موردی به نهایت مناقشه‏برانگیز است‏ ولی دقیقا همین امر حاکی از آن است که این مناقشه را نمی‏توان از این طریق حل کرد که عقایدی‏ مشخص را غیر علمی قلمداد کرد و به تبع آن گفت که آنها حقیقتا دربارهء جهان نیستند.مناقشه دقیقا به این سبب رخ می‏دهد که علم نمی‏تواند آن اشکالی از تبیین را جدّی بگیرد که با دیدگاه علمی‏ تفاوت دارند.تفسیر آنها به نحوی که با یکدیگر دچار تضاد نشوند به معنی بکار گیری شیوهء ظریفی‏ از تأکید مجدد بر برتری علم آنهم به شیوهء پوزیتیویستی هشدار دهنده‏ای است.پذیرش تضاد به عنوان چیزی واقعی لزوما ما را وادار نمی‏سازد که در این مورد دچار سردرگمی شویم که عقلانیت‏ عقیده چیست؟ممکن است دانشمندان بر حق و مخالفان آنها بر خطا باشند.رهیافت نمایدن، بر ملا کردن کذب بودن عقیده و جهالت را غیر ممکن می‏سازد زیرا از این منظر تمام عقیده‏ها برای‏ بیان نگرشهایی معقول شکل گرفته‏اند.

جان بیتی( nhoJ eittaeB )استدلال می‏کند که«جادو نمایش یک وضعیت است،جادو بیان‏ آرزویی است با اصطلاحات نمادین؛جادو کار بست تجربی دانش به دست آمده دربارهء ویژگیهای‏ مصالح طبیعی نیست.»24او بر حق است که بپندارد جادوی بومی صرفا نظریهء علمی مضحکی‏ نیست زیرا لازمهء این امر به کار بستن ایده‏های علم غربی ما در وضعیتی نامناسب است.هنگامی که‏ او نتیجه می‏گیرد که از این‏رو جادو امری کلا متفاوت است،از فهم این نکته درمی‏ماند که کماکان در حال به کار گیری تمایز میان علم و غیر علم است.با این همه نکته این نیست که جادوی بومی در جامعه‏ای رخ می‏دهد که عقاید علمی ندارد بلکه نکته این است که صرف تمایز میان علم و غیر علم‏ در آنجا کاربردی ندارد.این امر قطعا به این نکته می‏انجامد که اگر فقط دانشمندان بودند که‏ می‏توانستد به ماهیت دست یابند،اعمال خاص بومیان را نمی‏شد به عنوان اعمالی‏ به حساب آورد که در بردارندهء برداشتهایی از واقعیت است.هر چند این مسأله تحریف آشکار این‏ وضعیت است.

به مجرد اینکه پذیرفته شود که علم صرفا روش کارآمد خاصی از کسب معرفت است،احتمالا به شیوه‏ای عقلانی می‏توانیم انتظار داشته باشیم که معرفت را در سایر فرهنگها نیز بیابیم.پیامد منطقی این امر آن است که ما جهالت را نیز در آن فرهنگها خواهیم یافت.با وجود این هنگامی که‏ عقاید ما با عقاید آنان تضاد پیدا می‏کند،دیدگاهی که بر آن است که واقعیت به همان اندازه که مستقل‏ از نظر ماست از نظرات آنان نیز مستقل است،پیامدهای مثبتی به دنبال دارد.ما نمی‏توانیم مطمئن‏ باشیم که روشهای ما برای کسب معرفت همواره برتر از روشهای آنان است.ممکن است بتوانیم از روشهای آنان چیزهایی بیاموزیم.برای مثال معالجات سنتی در طب قبیله‏ای احتمالا برخی اوقات‏ حقیقتا معالجه‏اند.اتکای بیش از حد بر تکنولوژی عظیم جراحی مدرن احتمالا باعث می‏شود که‏ چشم ما بر روی واقعیتهای مهمی بسته شود که ممکن است جوامع ساده از مدتها قبل آنها را دانسته‏ باشند.

ابرام و تأکید بر اینکه جوامع«ماقبل علمی»به نوعی نمی‏توانند هیچ‏گونه دانشی دربارهء جهان‏ داشته باشند،ولی درگیر اعمالی هستند که فقط در جامعهء آنان معنادار است،خود حاکی از کار بست‏ تمایزات پوزیتیویستی است.با این حال هر چند ممکن است درک یک فرهنگ از واقعیت اندک‏ باشد و هر چند ثابت شود که آن غرهنگ قادر به مهار نیروهای طبیعی نیست،اغلب ممکن است که‏ نشانه‏هایی از بینشی ژرف در آن وجود داشته باشد.گفتن اینکه یک عقیده یا علمی است یا نمی‏تواند دربارهء واقعیت باشد خطایی فاحش است.هنگامی که جامعه‏ای قبیله‏ای را که متکی بر جادوست‏ مشاهده می‏کنیم،شایسته نیست که مقولات نظریمان را بر آن تحمیل کنیم حتی اگر قصدمان صرفا تبرئه کردن آنان از اتهام غیر عقلانیت باشد.هنگامی که به مطالعهء دوران اولیهء فلسفه و علم در ایونیا ( ainoI )در قرن پنجم پیش از میلاد می‏پردازیم،وضعیتی مشابه پیش می‏آید.تعیین کردن علمی بودن‏ یا ما بعدالطبیغی بودن برخی عقاید کاری دشوار است.علم با روشهای تجربی‏اش به طور آشکار از به کار گیری سادهء عقل انسانی تمیز داده نشده بود.گفتن اینکه نظریهء اتمی اولیهء دموکریتوس‏ ( sutircomeD )وبرحال،نظریهء تالس( selahT )که آب را بنیان واقعیت می‏دانسته است به کنار- علمی بوده است،صرفا تحمیل مقولاتی است که در آن زمان شناخته نشده بود.از دیدگاه ما ممکن‏ است آن نظریهها در بردارندهء عناصری علمی بوده باشند ولی تحمیل مقولات نامربوط کمک‏ چندانی به فهم ما نمی‏کند.

پرسش اساسی می‏بایست در مورد حقیقت عقاید باشد تا عقلانیت آنها.با توجه به جهالتی عظیم‏ و عمیق که دربارهء جهان وجود دارد،بسیاری از اعمالی که به نظر ما به وضوح،غیر عقلانی می‏رسند در واقع کاملا عقلانی‏اند.اگر من ندانم که چگونه باید از عهدهء حوادث زندگیم برآیم و کاملا تحت‏ تأثیر آنها باشم،احتمالا در تلاش برای به دست آوردن اندکی کنترل‏[بر زندگیم‏]غرق در اعمالی‏ خواهم شد که ظاهرا عجیب و غریب به نظر می‏رسند.وینچ می‏گوید که مناسک جادویی قبیلهء آزانده‏ «مبین نگرشی به حوادث هستند.»24او این نگرش را به عنوان شناختی توصیف می‏کند که زندگی‏ فرد را بیشتر تابه حوادث می‏داند تا تابع تلاشی برای مهار کردن آنها.با این حال افراد قبیله از برگهای‏ ساراوا( awarras sevael )استفاده می‏کردند چون ظاهرا بر این باور بودند که آنها به رشد چیزها کمک می‏کنند.اونس پریچارد( snavE drahctirP )نقل می‏کند که افراد قبیلهء آزانده چگونه برگ‏ ساراوا را مورد خطاب قرار می‏دهند:«ای شفابخش،تو بادامهای زمینی مرا از گزند جادوگران مصون‏ می‏داری،تو بادامهای زمینی مرا بارور می‏کنی.»25فقط آن کس که تحت تأثیر نظریه‏ای فلسفی قرار داشته باشد این امر را ناشی از ترسی عمیق از جادوگران و عقیده به اینکه برگهای ساراوا باعث رشد خوب بادامهای زمینی می‏شوند نمی‏داند،به همین سان فقط کسی که از پیش تحت تأثیر فرضیات‏ علم مدرن قرار دارد،دعای باران را هر آن چیزی به شمار می‏آورد مگر طلب کردن بارش باران از نیرویی مافوق طبیعی.این دیدگاه که مردم مورد مطالعه به یقین در خواهند یافت که این روشها «کارآمد»نیستند،صرفا وارد کردن دیدگاهی کاملا علمی در این وضعیت است.اگر آنان دیدگاه، پیچیدهء علت و معلولی را دارا بودند احتمالا عقایدی را که از آغاز داشتند،نمی‏داشتند.در هر حال، اغلب،بادامهای زمینی بارور می‏شوند.

صرف این واقعیت که مبلغان در قرن نوزدهم و دانشمندان در قرن بیستم توانستند بسیاری مردم‏ را متقاعد کنند که بعضی از عقایدشان ابیتدایی است و باید کنار گذاشته شود،گواهی است بر عقلانیت‏ معتقدان به آن عقاید.هنگامی که شواهدی ابطال‏ناپذیر ارائه می‏شود دال بر اینکه حکیم جادوگر قدرتی را ندارد که همگان فکر می‏کردند دارد،یا مناسک را می‏توان بدون تأثیرات سوء کنار گذاشت، سرعت کنار گذاشته شدن عقاید چه شگفت‏آور بی‏تماید.جزایرنشینان جنوب پس از آمدن مبلغان‏ کشف کردند که تابوها و مناسک مربوط به دریانوری و ماهیگیری را می‏توان بدون رخدادی دهشتناک کنار گذاشت.به مجرد اینکه دریانوردی شهامت کنار گذاشتن عملی را می‏یافت و باز هم‏ در کارش موفقیت کسب می‏کرد همهء افراد دیگر نیز از او پیروی می‏کردند.معلوم می‏شد که دلایل‏ آنان برای مشارکت در مناسک سنتی ریشه در عقایدی کاذب داشت.

احتمالا هدف تفاسیر نمادی از عقاید سنتی مصون نگاه داشتن معتقدان به چنین عقایدی از اتهام‏ غیر عقلانیت بوده است.ولی آنچه این تفاسیر بدان دست می‏زنند نادیده گرفتن این واقعیت است‏ مردم بنا به دلایلی خوب یا بد به این اعتقاد باور دارند.تبیینهایی که بسیاری از مردم‏شناسان اجتماعی‏ دربارهء استمرار اعمالی‏[از این دست‏]در جامعه‏ای به دست می‏دهند،اغلب فهم و درک فردی‏ مشارکت کنندگان را نادیده می‏گیرد.همانطور که ویتگنشتاین متأخر فکر می‏کرد که عقاید اهمیت‏ خود را بیشتر از نقش اجتماعیشان کسب می‏کنند تا از آنچه به ظاهر دربارهء آنند،فهم نمادی عقیده‏ نیز محتوای واقعی‏اش را نادیده می‏گیرد و به دنبال حقایقی است که دربارهء جامعه‏ای خاص بیان‏ می‏شود.هنگامی که عقیدهء فردی از دیدگاهی کل‏گرا بررسی می‏شود احتمالا نقش معینی در جامعه‏ خواهد داشت که محتمل است فرد معمولی از آن‏[نقش‏]ناآگاه باشد و مسلّما او به این سبب نیست‏ که دارای آن عقیده است.

تبیین مناسک

فیلیپس( spilihP.Z.D )شرحی ویتگنشتاینی از مناسک می‏دهد یعنی زمانی که می‏گوید:

جایی که مناسک آرزویی را بیان می‏کنند برای پی بردن به اینکه مناسک به چه معنا آن آروز را نمایش می‏دهند، باید نقشی را به حساب آوریم که مناسک در جزئیات زندگی مردمی ایفا می‏کند که آن را اجرا می‏کنند.26

از دیدگاه مردم‏شناس احتمالا زمینهء اجتماعی می‏تواند روشنگر باشد ولی تا زمانی که مناسک فقط مناسک باشد دیدگاه شرکت کنندگان فردی در مناسک باید[از یکدیگر]متفاوت باشد.به هر تقدیر، فیلیپس مثالی دربارهء کوه‏نشینان می‏زند که وینچ نیز از آن استفاده کرده است«یعنی کسانی که پیش از آنکه مضامین دینی به طور خاص در زبانشان بروز کند،در بحر تماشای کوهها فرو می‏روند و در مقابل آنها سجده می‏کنند و مراسم و آیین مخصوص به آنها را اجرا می‏کنند و این کار را به گونه‏ای‏ انجام می‏دهند که ما آن را واکنشهای دینی بدوی می‏نامیم.»فیلیپس در ادامه می‏گوید:

بعدها آنان شروع به سخن گفتن دربارهء خدایان در کوهها می‏کنند.مناسک و داستانهایی به وجود می‏آید و بسط می‏یابد که می‏توان گفت دربارهء این خدایان‏اند.آیا در این صورت باید بگوییم که سخن گفتن دربارهء خدایان مبین پیشفرضهای وجودی واکنشهای بدوی است؟ نتیجه‏ای که فیلیپس می‏گیرد این است که خطاست اگر نگاه کردن آنها به کوهها را به سبب‏ احترامشان به خدایان تبیین کنیم.در واقع میان مناسک و آنچه از خدایانشان می‏فهمند،«پیوندی‏ مفهومی»وجود دارد به گونه‏ای که نمی‏توان این دو را از هم جدا ساخن.نتیجه این است که«طوال‏ اعمال دینی،جنبه‏ای است از دست رفتن عقیده به خدایان و نه پیامد آن.»27عمل تجسم عقیده‏ است و به کمک آن به گونه‏ای توجیه نمی‏شود که گویی عقیده چیزی مجزا و منفک است.این شرح‏ تفاوت دارد با شرحی که فیلیپس می‏پندارد که خود کوه‏نشینان ارائه می‏دهند.وقتی آنان از خدایان در کوهستان سخن می‏گویند احتمالا بر این باورند که خدایانی در کوهستان وجود دارند.این واقعیت‏ که این عقیده پیش از آنکه کاملا بر زبان رانده شود در اعمال دینی ابراز می‏شود بدان معنا نیست که‏ هنگامی که بر زبان رانده شد می‏بایست مردود شود.فیلیپس بی‏تردید می‏تواند ادعا کند که معنای‏ «خدایان در کوهستان وجود دارند»فقط با جای دادن مناسک در زندگی مردم فهمیده می‏شود.با این‏ حال آنچه عقیده می‏گوید چز کاملا دیگری است و مناسک بدون آن عقیده به همان شکل باقی‏ نمی‏ماند.در واقع از برخی لحاظ یکی انگاشتن اعمال دینی با اعتقاد به خداوند،دیدن این امر را دشوار می‏سازد که چگونه است مناسک بدون اعتقاد می‏تواند کماکان وجود داشته باشد.حال‏ چه چیز می‏تواند مانع شود که فرد فرهیخته اهل قبیله که می‏داند خدایان در کوهستان وجود ندارند، در مناسک شرکت و حتی آن را تشویق کند؟دلیل او ممکن است این باشد که او آثار مردم‏شناسان‏ مدرن را خوانده است و اهمیت اجتماعی وسیعتر مناسک را بازشناخته است.شاید از نظر او مناسک‏ به چیزی متفاوت بدل شود و او مشکل بتواند به شیوهء سابق از آن تأثیر پذیرد.[]در این صورت‏این‏ اعمال به مناسکی صرف بدل می‏شود؛و تفاوت از آنجا ناشی می‏شود که عقیدهء وجودی از میان رفته‏ است.

به محض آنکه عملی به صورت آگاهانه به مثابهء مناسک یا فعالیتی نمادین بازشناخته می‏شود بسیار مشکل می‏تواند نقش سابق خود را در حیان جامعه ایفا کند.مناسک دینی‏ای که اعتقاد به خدایان یا خداوند را پیشفرض خود قرار داده‏اند با مناسکی که چنین پیشفرضی ندارند متفاوتند و به محض اینکه مشخص می‏شود که چنین پیشفرضی ندارند مشارکت در آنها دشوار می‏شود. بی‏تردید نیایش یکشنبه‏ها در کلیسای مسیحی نقش ویژه‏ای در جامعه و در زندگی آنانی که در آن‏ شرکت می‏کنند ایفا می‏کند.به هر تقدیر،به محض آنکه فیلسوف فرهختهء دین این عمل را صرفا کنشی بیانی یا نمادین به حساب آورد بدون آنکه این پیشفرض را مدّ نظر داشته باشد که خداوند مورد ستایش قرار می‏گیرد،مشارکت کردن در این عمل به شیوهء سابق بسیار دشوارتر خواهد شد.

نکتهء گیج کننده این است که مردم‏شناسی اجتماعی و فلسفهء مدرن دین بارها و بارها با مسایل مشابهی‏ مواجه می‏شوند.فیلیپس،خود خاطرنشان می‏کند که موضع فلاسفه دربارهء موضوعاتی که به فهم‏ مردم‏شناختی مربوط می‏شود«تعیین کنندهء نحوهء برخورد به برخی از ژرفترین مسایل در فلسفهء معاصر دین است.»28به بیانی دیگر آنچه در فهمیدن اعمال دینی سایر فرهنگها مشکل‏آفرین است‏ قرار داشتن آنها در فرهنگهای دیگر نیست بلکه دینی بودن آنهاست.فرض پوزیتیویستی اصرار می‏ورزد که هیچ‏گونه عقیدهء دینی به هنگام سنجش اعتبار صوری آن نمی‏تواند عقلانی باشد،چه‏ دربارهء خدایان کوهستان باشد چه دربارهء خدای مسیحی.

برخی مناسک فقط مناسک هستند.هنگامی که پارلمان بریتانیا توسط پادشاه افتتاح می‏شود او پیشکار خود را به مجلس عوام می‏فرستد تا از طرف او آنان را فرابخواند.هنگامی که او به در مجلس‏ می‏رسد،در مجلس به صورت تشریفاتی و با بی‏پروایی به روی او بسته می‏شود.این امر مبین‏ استقلال مجلس عوام از مداخلهء پادشاه است.وفرستادهء ملکه فقط می‏تواند هنگامی وارد شود که‏ دعوت شده باشد.یادگارهای چارلز اول پا برجاست.در حالی که این مناسک‏نشانگر امری قانونی‏ است و نقشی اجتماعی دارد،نمایشی آگاهانه به مثابهء بخشی از سنتهای صریح پارلمانی است. هیچ کس حقیقتا نمی‏خواهد پیشکار را بیرون در نگه دارد و یا نمی‏خواهد از رفتن به حضور ملکه در مجلس اعیان امتناع کند.هیچ کس باور ندارد که الیزابت دوم تهدیدی برای قدرت پارلمان محسوب‏ می‏شود.اعضای پارلمان در واقع مشتاقانه در انتظارند تا با برازنده‏ترین لباسهایشان در برابر دوربینهای تلوزیونی که در انتظارشان است،ظاهر شوند.این مناسک بدین گونه تلقی می‏شود. وقتی اعمال دینی از همین منظر بررسی شوند یعنی به عنوان سنتهایی نمایشی که نشانگر حقایقی‏ دربارهء جامعهء ما هستند،[می‏توان دریافت‏]که دین در مرحلهء پیشرفته‏ای از زوال قرار دارد.کل بنیان‏ دین یعنی اعتقاد به خدایی که استقلال وجودی دارد،چه صادق باشد چه کاذب،کمرنگ خواهد شد. بعد از آن هیچ چیز به روال قبل نخواهد بود.نقشی که مناسک در زندگی مردم ایفا می‏کنند،نتیجهء عقایدشان دربارهء آن چیزی است که حقیقت به شمار می‏آید.

نقش اجتماعی عقیده نباید با دلایل پذیرفتن آن عقیده یکی دانسته شود.محتوای عقیده از پیامدهایش متمایز است.در اینجا همانطور که اغلب اتفاق می‏افتد گذر ظریفی صورت می‏گیرد از آنچه به آن اعتقاد دارند به سمت این واقعیت که عقیدهء خاصی وجود دارد.احتمالا علوم اجتماعی‏ جاه‏طلبی مشروعی برای توضیح مورد دوم دارند.مردم‏شناسان اجتماعی احتمالا پرتوی بر این امر می‏افکنند که چرا عقاید و اعمال بدوی علی‏رغم اینکه شیوه‏های ناکارآمدی برای دستکاری جهان‏ واقعی هستند امکان بقا می‏یابند.تفسیری نمادین دربارهء به اصطلاح طلسم کردن محصولات کشاورزی به توضیح علت پایبندی اعضای جامعه به ادامهء انجام این عمل کمک می‏کند.طلسم کردن‏ نشانگر وابستگی جامعهء آنان به محصولا کشاورزی است و مناسک جمعی هموراه به افزایش‏ وفاداری گروهی کمک می‏کنند.تبیینهای معقول دیگری ممکن است این عمل را قاطعانه در زمینهء اجتماعی آن جای دهند.ممکن است جامعه بدون وجود چنین مناسکی جامعه‏ای کاملا متفاوت‏ باشد و یا حتی به تدریج از هم بپاشد.حال هر قدر هم که چنین تبیینهایی ترغیب کننده باشند صرفا به توضیح این امر می‏پردازند که چرا عقایدی از این قبیل معتقدانی دارند و چرا مناسکی از این قبیل‏ اجرا می‏شوند.این امر در مورد بسیاری از دیگر انواع مشابه عقاید نیز صادق است.هر نوع مناسک‏ دینی در تقویت وفاداری گروهی احتمالا به همین اندازه موفقیت‏آمیز است.در واقع گرویدن قبایل‏ به مسیحیت و جایگزینی مجموعه‏ای از مناسک با مجموعه‏ای دیگر برای مردم‏شناسی نمادی‏ اهمیت اندکی دارد.مجموعه‏ای از نمادها جایگزین مجموعه‏ای دیگر می‏شود ولی احتمالا ممکن‏ است چنین به نظر رسد که تقریبا همان امر مجددا نمادین شده است.

گاهی اوقات اهمیت زیادی به ماهیت درونی نماد داده نمی‏شود.این واقعیت کا احتمال دارد شرکت کنندگان در مناسک آگاه نباشند که چه چیز نمادین می‏شود(برای مثال وحدت قبیله)گویای‏ این است که صرف نظر از این که زمینهء اجتماعی کنشهای آنان چیست،تبیینهای بیشتری لازم دارد. چرا آنان این مناسک،نه آن مناسک را انتخاب می‏کنند؟چرا از افسون خاصی استفاده می‏شود؟اگر شرکت کنندگان را آدمیانی مکانیکی به حساب نیاوریم،دیدگاه فردی را نمی‏توان نادیده گرفت و در این صورت است که محتوای باور آنان معنادار می‏شود.شرکت کنندگان فکر می‏کنند چه کار می‏کنند؟تلقی کردن افراد به عنوان کارگزاران صرف که در فرایندی اجتماعی محصور شده‏اند که‏ درک اندکی از آن دارند منجر به کم برآوردن کردن عقلانیت آنان می‏شود.اگر معتقدی دینی متقاعد شود که دعا را نمی‏توان طلب واقعی برای کمک مافوق طبیعی دانست که ممکن مثمر ثمر باشد، احتمالا از انجام چنین دعایی دست خواهد کشید.آدمی باید متألهی بسیار فرهیخته باشد تا بتواند کماکان از زبان به گونه‏ای استفاده کند که در دعا چیزهایی طلب کند،اما در عین حال بداند که این کار واقعا آن کار نیست که او در حال انجام آن است.بی‏تردید چنین متألهی می‏تواند بسیاری از دعاها را به سادگی به عنوان اعلام وابستگی ما به خداوند یا به شیوه‏ای رادیکالتر به عنوان نشان دادن نگرش‏ ما به پیشامدهای زندگی تفسیر کند.به هر حال این تفاسیر آن چیزی نیستند که دعاها می‏گویند. مشکل بتوان از این نتیجه‏گیری امتناع کرد که اکراه بسیاری افراد در استفاده از چنین دعاهایی که‏ مبتنی بر طلب چیزهاست از این واقعیت سرچشمه می‏گیرد که آنها دیگر به آنچه می‏گویند باور ندارند.متن اجتماعی هر چه لاشد و هر قدر فرایندهای عقلانی فردی تحت تأؤثیر آن باشد،عقاید افراد شرکت کننده در جامعه را نمی‏توان نادیده گرفت.آنچه آنان به آن معتقدند و دلایل آنان برای‏ اعتقاد به آن بی‏اهمیت نیست.مشخصات عقیده‏ای خاص را صرفا با توسل جستن به نقش اجتماعی‏ آن نمی‏توان تعیین کرد.شکافی که‏[این عقیده‏]در جامعه پر می‏کند توضیح نمی‏دهد که چرا این‏ عقیده و نه عقیده‏ای دیگر آن را پر کرده است.

علوم اجتماعی به طور عام و مردم‏شناسی اجتماعی به طور خاص در تبیینهایشان با محدودیتهایی مواجه می‏شوند.تبیین زمینهء اجتماعی یک عقیده مانند ارزیابی عقلانیت خود عقیده‏ نیست.ارزیابی عقلانیت یک عقیده خارج از توانایی حرفه‏ای دانشمندان علوم اجتماعی است. دست آخر ما نمی‏توانیم پرسشهایی دربارهء عقلانیت فردی را حذف کنیم.وسوسه‏ای که در گذشته‏ وجود داشته است،پرداختن به پرسشهایی در باب چنین عقلانیتی بوده است،تلاشی که یا با به کار بستن ساده‏انگارانهء سنجه‏های علمی معاصر صورت می‏گرفته است و یا با امتناع از پذیرش این امر که اساسا سنجه‏های ما کاربرد دارند.در هر دو صورت مسأله به مثابهء برخورد نظامهایی از عقاید به نظر می‏آمده است.در آن زمان به نظر اجتناب‏ناپذیر می‏رسید که دانشمندان علوم اجتماعی برای‏ وجود چنین نظامهایی تبیینهایی ارائه دهند.اگر به جای این کار ما فرض بگیریم که انسانها در همهء جاها بسیار شبیه به هم هستند و با همان واقعیتی مواجه می‏شوند که ما مواجهیم،می‏توان نتیجه‏ گرفت که اعمال گوناگون نمایانگر عقاید گوناگون دربارهء ماهیت آن واقعیت هستند.بدون مزایای‏ حاصل از شیوه‏های پیچیدهء گردآوری مهعرفت و کنترل کردن جهان،بسیاری از انسانها به شیوه‏هایی‏ که به نظر ما شیوه‏هایی پوچ و بی‏ثمر می‏رسند،واکنشی کاملا عقلانی به جهان نشان می‏دهند.آنها به عقایدشان پایبندند،نه به این سبب که در جهانی متفاوت از جهان ما زندگی می‏کنند بلکه به این‏ دلیل که ساکن همین جهان ما هستند ولی دانش ما را از آن ندارند.آنان گاهی اوقات چیزهایی را می‏دانند که ما،به خطا،مردود می‏پنداریم.

صرف نظر از این که هر کسی می‏تواند احمق یا مضحک باشد،این فرض که همهء انسانها به طور گسترده‏ای توانایی مشابهی برای استدلال و پذیرش سنجه‏های یکسانی از عقلانیت دارند،فرض‏ حیاتی و مهمی در فهمیدن جوامع بیگانه است.ما هیچگاه آنها را قابل فهم نمی‏یابیم مگر آنکه‏ بتوانیم پلی میان آنها و خودمان بزنیم.یک چنین نقطهء تماسی ممکن اسن این امر باشد که ما و آنها در اغلب باورهایمان توافق داریم خصوصا باورهای روزمره دربارهء جهانی که درک می‏کنیم.این‏ فرض در«اصلی نوع‏دوستی»( elpicnirp fo ytirahc )که از آن دو نالد دیویدسون‏ ( dlanoD nosdivaD )است متجلی است.بنا بر این اصل،اگر می‏خواهیم دیگران را بفهمیم باید آنان را اغلب موارد بر حق بدانیم.این امر به نظر غیر معقول می‏رسد زیرا ممکن است ما در واقع قادر باشیم دیگران را خصوصا در مواردی که با آنان مخالفیم قابل فهم بیابیم.ریچارد گرندی‏ ( drahciR ydnarG )به جای«اصل نوع‏دوستی»،«اصل انسانیت»( elpicnirp fo ytinamuh )را پیشنهاد کرده است.29یعنی اصلی که«در آن الگوهای اسنادی( detupmi snrettap )روابط میان‏ عقاید،آرزوهای و جهان،تا حد امکان مشابه الگوهای خودمان است.»پیش از آنکه ترجمه و برگردانی‏ صورت گیرد می‏بایست عقلانیت را پیشفرض گرفت.باید فکر کنیم چه باید می‏کردیم اگر عقاید و آرزوهایی هماهنگ و مناسب می‏داشتیم.واضح است که اگر مردمی که سعی در فهمیدن آنها داریم، آرزوها و عقایدی مشابه آرزوها و عقاید ما داشتند کمک بسیار بزرگی به ما می‏شد.واگرایی بیش از حد مشکل‏آفرین خواهد بود.با این حال اگر جهانی که هر یک از ما با آن مواجهیم یکی باشد و آرزوهای مشابهی داشته باشیم،این امکان به وجود می‏آید که دریابیم که عقاید بیگانه فهمیدنی‏ هستند آن هم بدون آنکه وانمود کنیم آنها چیزی هستند غیر از آنچه هستند.به علاوه ما به دقت آنها را به این سبب فهمیدنی می‏یابیم که فرض را بر عاقل بودن کسی گرفته‏ایم که به آنها اعتقاد دارد. عقاید غیر عقلانی برای فهمیده شدن و ترجمه شدن به مراتب دشوارتر هستند.

بنا به آنچه مک دانلد و پتی اشاره کرده‏اند«اصل انسانیت»مبتنی بر«باور به وحدت سرشت‏ انسان»است،یعنی«این عقیده که مردم با فرهنگهای مختلف در اساس مشابه یکدیگرند.»30آنان این‏ امر را با این گفته روشن می‏کنند که«هر تفاوتی که بین فرهنگها وجود دارد یا حداقل تفائتهای مهم‏ در نگرشها و کنشهای مردم،می‏بایست با ارجاع به شرایط محیطی متفاوت توضیح‏پذیر باشد.» به عبارت دیگر مثلا اگر ما در وضعیت مشابهی با وضعیت قبیله‏ای خاص می‏بودیم،بدون در دست‏ داشتن تکنولوژیمان احتمالا همان شیوهء زندگی را پیش می‏گرفتیم.آنان مخلوقاتی از نوع دیگر نیستند.فرض«سرشت مشترک انسانی»فرضی مهم است که نیاز به توجیه بیشتر دارد.یکی از پاسخها ممکن است این باشد که از آنجا که چنین چیزی وجود ندارد پس باید منتظر برخورد با مشکلات اساسی در فهم سایر فرهنگها باشیم.علوم اجتماعی پرسشهایی دربارهء سرشت انسان را نمی‏تواند نادیده بگیرد.اگر فرضی دربارهء«سرشت عام انسان»ضروری باشد می‏توان استدلال کرد که حتی زمانی که علوم اجتماعی تفاوتهای ریشه‏ای مفروض میان فرهنگها را اثبات می‏کند،هنگام‏ فهمیدن آن فرهنگها،واقعیت سرشت انسان را گواه مدعای خود می‏گیرد.

این مقاله ترجمه‏ای است از فصل پنجم کتاب زیر:

regoR ggirT , gnidnatsrednU laicoS ecneicS , drofxO , llewkcaalbB ,1993.

یادداشتها:

(1). hcniW ," gnidnatsrednu a evitimirP lteicoS ", .p 9.

(2). leknifraG.H dna shcaS.H ," nO lamroF serturtS fo lacitcarP snoitcA ", ni yennikcaM.C.H dna nikayriT.A.E ( sde ), laciteroehT ygoloicoS ,1970.

(3). naheM.H dna dooW.H , ehT ytilaeR fo ygolodohtemonhtE ,1975, .p 37.

(4). .dibI , .p 37.

(5). .dibI , .p 31.

(6). .dibI , .p 411.

(7). .dibI , .p 167.

(8). ytroR , yhposolihP dna eht rorroM fo erutaN , .p 318.

(9). .dibI , .p 389.

(10). .dibI , .p 379.

(11. nietsnegttiW , skrameR no rezarF ' s nedloG hguoB ,1979, .p 1.

(12). .dibI , .p 3.

(13). semaJ rezarF , ehT nedloG hguoB ,1922, .p 59.

(14). nietsnegttiW , skrameR no rezrF ' s nedloG hguoB , .p 2.

(15). eittaeB.J , rehtO serutluC ,1964, .p 209.

(16). eeS ym " ehT stimiL fo ecneicS " ni rreuD.P.H ( .de ), ecneicS dna eht lanoitarrl ,1984.

(17). etiawhtiarB.B.R ," nA tsiciripmE ' s weiV fo eht erutaN fo suoigileR feileB ", yesmaR.T.I.ni ( de ), naitsirhC scihtE dna yraropmetnoC yhposolihP ,1966, .p 63.

(18). noD ttipuC , ehT dlroW ot emoC ,1982, .iiiv.p

(19). .dibI , .viX.p

(20). ttipuC , gnikaT evaeL fo doG ,1980, .p 97.

(21). dlanoDcaM.G dna titteP.P , scitinameW dna laicoS ecneicS ,1981, .p 54.

(22. selrahC rolyaT ," ytilanoitaR ", ni siloH.M dna sekuL.S ( sde ), ytilanoitaR dna msivitaleR , 1982, .p 97.

(23). hcniW ," gnidnatsrednU a evitimirP yteicoS ", .p 40.

(24). hcniW ," gnidnatsrednU a evitimmirP ", .p 40.

(25). drahctirP-snavE.E , tfarhhctiW , selcarO dna cigaM gnoma eht ednazA ,1937, .p 452.

(26). spilihP.Z.D ," evitimirP snoitcaeR dna eht snoitcawR fo sevitimirP ", tteraM erutceL , drofxO , 1983, .p 18.

(27). .dibI , .p 22.

(28). .dibI , .p 4.

(29). drahciR ydnarG ," ecnerefeR , gninaeM dna feilebB ", lanruoJ fo yhposolihP ,70,1973, .p 443.

(30). dlanoDcaM dna titteP , scitnameS dna laicoS ecneicS , .p 31.