

ایده، عینیت و حقیقت

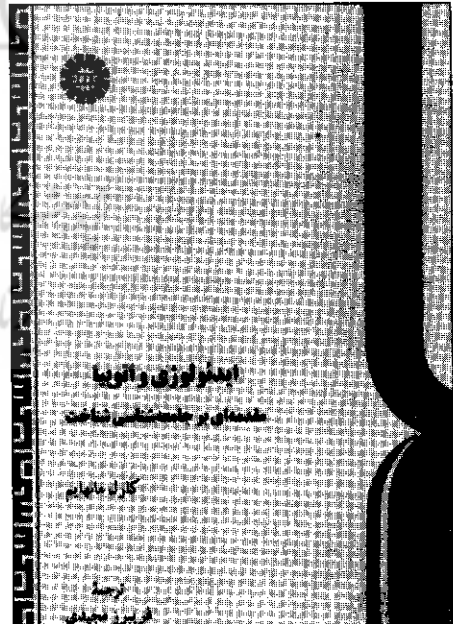
○ بهزاد باغی دوست

جامعه‌شناسی معرفت (sociology of knowledge) با اندیشه‌ها و آثار کارل مانهایم (Karl Mannheim) صورت مشخص و برجسته‌ای یافته است. «مانهایم اگرچه در بسیاری از عرصه‌های تحقیق جامعه‌شناسی فعال بوده است اما با ارزش‌ترین بخش کار او مربوط به حوزه‌ای از تفکر جامعه‌شناختی است که اکنون از آن به جامعه‌شناسی معرفت تعبیر می‌شود.» (کوزر، ۱۳۷۳، ص ۵۶۴).

جامعه‌شناسی معرفت به بررسی نسبت‌هایی می‌پردازد که مابین وجوه کلی معرفت - هر نوع معرفتی - و جامعه وجود دارد. به نظر می‌رسد جامعه‌شناس معرفت در پی یافتن موضوعات و مقولاتی در جامعه می‌گردد تا بتواند نسبت‌های علی و مشخص آنها را با معرفت انسانی به معنای عام آن معین کند. بنابراین موضوع و تعریف اساسی جامعه‌شناسی معرفت بررسی رابطه‌ی مابین اندیشه و تأکیداً «علیت» اجتماعی است و از این لحاظ به نظر می‌رسد در توضیح و تبیین مبانی این حوزه از تفکر جامعه‌شناختی باید به دنبال روابط مابین اندیشه از طرفی و وجوهی از جامعه گشت که در آن مسند علیت متصور باشد. اگر این تعبیر از جامعه‌شناسی معرفت پذیرفته شود، می‌توان در آثار اندیشمندان و فیلسوفان پیش از دوران جدید نیز برخی از مهم‌ترین وجوه این حوزه را یافت. ضرورت دارد توضیح داده شود که بحث از معرفت به معنای کلی و اعم آن می‌تواند در پاسخ به چهار سؤال عمده و اساسی تدوین شود:

- ۱- پرسش از موضوع معرفت. (چه چیزهایی اساساً قابل شناخت هستند؟)
- ۲- پرسش از چگونگی شناخت. (تکنیک‌های شناخت همچون قواعد تکنیکی منطقی)
- ۳- پرسش از خودشناخت فی‌نفسه.
- ۴- پرسش از علت‌های شناخت. (شناخت تحت تأثیر چه مقولات علی ممکن است قرار گیرد؟)

به نظر می‌رسد جامعه‌شناسی معرفت متمرکز در پاسخ به پرسش چهارم است و در این پاسخ علیت‌های اجتماعی را که بر اندیشه‌ی انسانی تأثیر می‌گذارند مفروض خود قرار می‌دهد. اگر تنها پرسش چهارم مدنظر ما قرار گیرد، همانطور که گفته شد، می‌توان بخشی از مهم‌ترین اندیشه‌های حوزه معرفت‌شناسی را در آثار



ایدئولوژی و اتوبیا

کارل مانهایم

فریبرز مجیدی

سمت

۱۳۸۰، چاپ دوم

فیلسوفان قدیم یافت. از باب مثال آنگاه که افلاطون از اندیشه و معرفت ویژه‌ی جوامعی که خود تقسیم‌بندی می‌کند سخن می‌گوید در واقع از نوعی ساختار اجتماعی بحث می‌کند که بر اندیشه‌ی جمعی (و نفسانی و فردی) تأثیر می‌گذارد. اجتماعات افلاطونی براساس مشخصات اخلاقی و نفسانی ویژه‌ای که وی مشخص کرده است در مورد موضوعات مختلف به گونه‌ای خاص و البته از هم متفاوت می‌اندیشند و بنابراین اندیشه‌های اجتماعات مختلف را براساس ساختار ویژه‌ی آن جوامع می‌توان تحلیل و بررسی کرد. البته همانند دیگر موضوعات اجتماعی، اگرچه رگه‌هایی از اندیشه‌های امروزی در مورد معرفت را در آثار فیلسوفان سیاسی همانند افلاطون و ارسطو می‌توان یافت اما واقعیت این است که جامعه‌شناسی امروز متعلق به دوران جدید است.

جامعه‌شناسی امروز هر نوع تحلیل علی فراتر یا فروتر اجتماعی را در مورد مقولات اجتماعی نفی می‌کند. از نظر جامعه‌شناسی علت‌های پدیده‌ها در خود جامعه نهفته‌اند، و بنابراین هر نوع تحقیقی که در تحلیل پدیده‌های اجتماعی به علل نفسانی و اخلاقی - چنانکه در مورد افلاطون این‌گونه است - و یا آسمانی و ماورائی تکیه کند متعلق به جامعه‌شناسی مربوط به بعد از دوران روشنگری نیست و این موضوع به نظر من شاخص با اهمیتی برای تفکیک اندیشه‌های اجتماعی قدیم از اندیشه‌های جدید جامعه‌شناختی (و یا

دیگر حوزه‌های دانش جدید) به شمار می‌رود. از این نظر جامعه‌شناسی امروز برای بررسی پدیده‌های اجتماعی همچون معرفت و دانش بشری علت‌های ویژه‌ای را در خود جامعه جست‌وجو می‌کند تا براساس آن تأثیر علیت‌های اجتماعی را بر اندیشه به معنای عام آن جست‌وجو کند.

گفته شد که «مانه‌ایم در توسعه‌ی جامعه‌شناسی معرفت چهره‌ی اصلی تلقی می‌شود» (مولکی ۱۳۷۶، ص ۲۷). اما تقریباً در آثار بیشتر جامعه‌شناسان، خصوصاً جامعه‌شناسان کلاسیک، جامعه‌شناسی معرفت بخش مهمی را تشکیل می‌دهد. مارکس با طرح موضوع زیرپنا و روبنا مهم‌ترین مباحث جامعه‌شناسی معرفت را مطرح کرده است. او در مقدمه‌ی نقد اقتصاد سیاسی چنین آورده است:

«این است به طور خلاصه آن نتایجی که من گرفتم و از آن پس راهنمای من در مطالعات بعدی شد. آدمیان در تولید اجتماعی هستی خویش روابطی معین، ضروری و مستقل از اراده خویش پدید می‌آورند. این روابط تولیدی با درجه معینی از توسعه نیروهای تولیدی مادی تناسب دارند. مجموعه‌ی این روابط شالوده‌ی اقتصادی جامعه، یعنی پایه واقعی بنای حقوقی و سیاسی را تشکیل می‌دهد و با صورتهای معینی از آگاهی اجتماعی همراه است. به طور کلی توسعه زندگی اجتماعی و سیاسی و فکری زیر سلطه شیوه تولید زندگانی مادی قرار دارد. آگاهی آدمیان نیست که تعیین‌کننده هستی آنهاست، برعکس هستی اجتماعی آدمیان است که آگاهی آنان را تعیین می‌کند» (آرون، ۱۳۷۳، ص ۱۶۳).

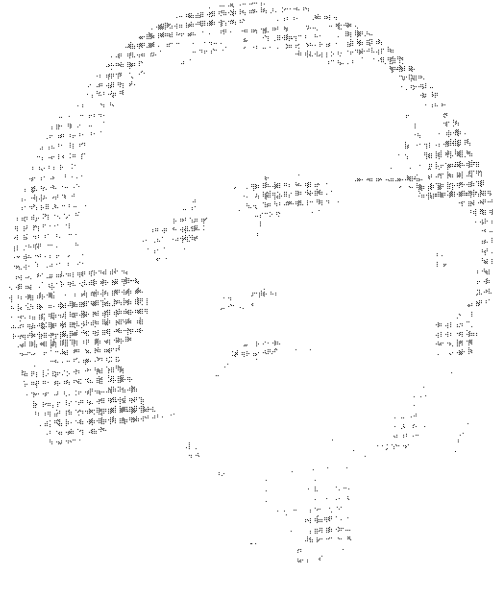
به نظر مارکس دوره‌های تاریخی و شرایط عینی و مادی جامعه تعیین‌کننده‌ی صورت‌های حقوقی، سیاسی، مذهبی، هنری و فلسفی و خلاصه صورت‌های ایدئولوژیک است و بنابراین برای درک همین صورت‌های ایدئولوژیک باید به بنیادهای ساختاری جامعه توجه کرد و از آن راه به تبیین آن پرداخت.

ویبر (Weber) در طرح بزرگ خود «اخلاق پروتستان و روح سرمایه‌داری» به نوعی وابستگی متقابل ذهن و عین و تأثیر متقابل آنها بر هم تأکید می‌کند. ویبر تأثیر عینیت اجتماعی را بر آگاهی نفی نمی‌کند ولی مثال‌هایی را در تاریخ غرب جست‌وجو می‌کند که در آن یک ایده، لاقلاً برای یک بار در شرایط منحصر به فرد تاریخی، موجب تحولات گسترده‌ای در حیات اجتماعی شده است. دورکیم با طرح موضوع وجدان جمعی و تعریف آن: «مجموعه باورها و احساسات مشترک مابین حد وسط اعضاء یک جامعه» (آرون، ۱۳۷۳، ص ۳۴۸)، و نیز تأکید عمیقی که بر ساختار جامعه دارد و جنبه‌ی تعیین‌کنندگی شدیدی به جامعه می‌دهد.

در میان جامعه‌شناسان جدید، لوکاچ یکی از برجسته‌ترین نظریه پردازان معرفت است که تفسیر عمیق و پیچیده‌ای را از نظریه‌ی آگاهی کاذب و ایدئولوژی طبقاتی مارکس ارائه کرده است. از نظر لوکاچ، همه‌ی انواع آگاهی‌های تاریخی، آگاهی کاذب و ایدئولوژیک هستند زیرا وابسته به موقعیت ویژه و مختص یک طبقه‌اند.

از نظر لوکاچ این تنها طبقه‌ی پرولتاریاست که شایستگی آن را دارد تا به آگاهی مطلق که آگاهی راستین است دست یابد، زیرا تمامی آگاهی‌های طبقات دوره‌های تاریخی پیشین وابسته به وضعیت و موقعیت ویژه‌ی آنها بوده که بر اثر تحولات تاریخی از بین رفته‌اند. اما طبقه‌ی کارگر به دلیل ذات انقلابی و قابل توسعه‌ی خود قادر است خود را تا مرز کلیت اجتماعی توسعه دهد و از این نظر حقیقت تنها و صرفاً در ایده‌های طبقه‌ی کارگر نمودار می‌گردد. برای طبقه‌ی کارگر «شناختن خویششن در عین حال به معنای شناخت درست تمامی جامعه است و در نتیجه این طبقه در جریان چنین شناختی در عین حال به فاعل و سوژه بدل می‌شود و بدین ترتیب نظریه، احاطه‌ای دقیق و بی‌واسطه‌ای بر فرآیند انقلاب اجتماعی پیدا می‌کند» (لوکاچ، ۱۳۷۸، ص ۹۲).

مفروض لوکاچ در درجه‌ی اول این است که چون آگاهی صرفاً از جامعه و وضع آن پدید می‌آید، همه‌ی انواع آگاهی‌هایی که طبقه‌ای خاص آن را تولید می‌کند نمی‌تواند خصلت تام و فراگیر داشته باشد و بنابراین کاذب است و تنها این طبقه‌ی کارگر است که بنا بر خصلت فراگیری خود می‌تواند ادعا کند که آگاهی او اگرچه آگاهی طبقاتی نیز هست اما راستین است زیرا تولید شده‌ی کل جامعه و بنابراین ناظر به کلیت اجتماعی است. فوکو به رابطه‌ی بنیادین مابین قدرت و دانش معتقد است. اگرچه او به دانش به عنوان محصول ساختار قدرت فکر نمی‌کند «دانش رابطه‌ای رونمایی با قدرت ندارد بلکه شرط ضروری تشکیل و پیشرفت جامعه‌ی صنعتی است... فوکو نمی‌خواهد دانش را به عنوان بنیادی فرضی در درون



لوکاچ

با احاله‌ی حقیقت

به وضعیت اجتماعی و طبقاتی

و حکم به این که طبقه‌ی کارگر

مولد اندیشه‌های حقیقی است

نه تنها نتوانست خود را

از معضل نسبیت حقیقت

و نداشتن معیار و ملاک

تشخیص حقیقت رها کند

بلکه در معضل دیگری نیز

گرفتار می‌آید

ذهن اتوپییایی ذهنی است که
با واقعیتی که در آن واقعاً حضور دارد
ناسازگار باشد
و عملاً معطوف به موضوعاتی باشد
که در موقعیت فعلی وجود ندارد

قدرت فروبکاها و یا قدرت را به عنوان استراتژی همواره منسجمی تصویر کند. وی می‌کوشد تا خصوصیت و ماهیت روابط متقابل آنها را نشان دهد. آنها دارای رابطه همبستگی هستند نه رابطه علت و معلولی و این رابطه همبستگی می‌باید در شکل خاص تاریخی خودش تعریف و تبیین گردد. از این جهت ما هیچ‌گونه دسترسی به قوانین عینی، به ذهنیت محض و به کلیت‌پردازی‌های نظری نداریم. ما تنها کردارهای فرهنگی خود را داریم که ما را آنچنان که هستیم ساخته‌اند» (دریفوس، ۱۳۷۶، صص ۳۳۶-۳۳۵).

مقصود از طرح مختصر برخی نظریات معرفت‌شناختی بزرگان جامعه‌شناسی این بود که یادآور شویم مسائل مربوط به معرفت‌شناسی دلمشغولی بسیاری از بزرگان اندیشه‌ی جامعه‌شناسی است اگرچه این موضوع در اندیشه‌ی مانهایم برجستگی ویژه و تمام یافته است.

مانهایم در ۲۷ مارس ۱۸۹۳ در بوداپست مجارستان از پدر و مادری یهودی متولد شد. زندگی خانوادگی او از نظر مادی متوسط بوده است. مانهایم در دانشگاه بوداپست به تحصیل فلسفه می‌پردازد و بعد از آن تحت نظر جورج زمیل در آلمان مابین سالهای ۱۹۱۲ و ۱۹۱۳ به آموزش خود ادامه می‌دهد. «کوزر، ص ۵۷۸» «مانهایم در دانشگاه‌های فرایبورگ، هایدلبرگ و پاریس تحصیل کرد و رساله دکتری خود را با عنوان تحلیل ساختاری شناخت نوشته، با نفوذترین معلمان او لوکاج، زالای و امیل لاسک بودند. او از ریکرت و هوسرل تأثیر فراوان پذیرفته است و در آثار خود به مارکس و وبر و شلر گرایش ویژه‌ای نشان داده است. در سال ۱۹۲۹ در دانشگاه فرانکفورت تدریس کرد و در سال ۱۹۳۳ در اثر نفوذ نازیسم به انگلستان رفت و در آنجا تا پایان عمر مقیم شد. کتاب ایدئولوژی و اتوپیا محصول کار فکری مانهایم مابین سالهای ۱۹۲۹ تا ۱۹۳۱ است» (از مقدمه ایدئولوژی و اتوپیا).

به نظر مارکس
دوره‌های تاریخی و شرایط عینی
و مادی جامعه تعیین‌کننده‌ی صورت‌های حقوقی،
سیاسی، مذهبی، هنری و فلسفی
و خلاصه صورت‌های ایدئولوژیک است

بستر عینی و مشخص یک موقعیت تاریخی - اجتماعی درک کند» (ص ۳۷).

انسان‌ها در گروه‌های معین، در یک رشته‌ی بی‌پایان «باسخ - شرایط» و موقعیت‌های مخصوص، سبک ویژه‌ای از اندیشیدن را به وجود آورده‌اند که مشخص‌کننده‌ی موضع و مقام مشترک آنهاست. «جامعه‌شناسی شناخت اندیشه را در متن و بافت کنش جمعی مطالعه می‌کند». (ص ۳۸) اما تفکر ناب، اندیشه را از کردار و عمل و متن اجتماعی جداگانه مورد بررسی قرار می‌دهد ولی این به این معنی نیست که متن اجتماعی در اندیشه‌ی ناب نفوذ ندارد. مانهایم توضیح می‌دهد که گروه‌ها و طبقات مختلف در مورد موضوعات واحد یکسان نمی‌اندیشند او از قول وبر تأکید می‌کند که «روستاییان افزارمندان، بازرگانان و اشراف و روشنفکران غالباً تجربه‌های گوناگونی از دینی واحد دارند» (ص ۴۳). تغییرات اندیشه در جوامع وقتی رخ می‌دهد که تحولات شدید طبقاتی و گروهی در آن صورت گرفته باشد و تا موقعیت اجتماعی تغییر پیدا نکرده است اندیشه‌های اجتماع نیز با ثبات باقی می‌مانند. از آنجا که گروه‌های مختلف اجتماعی درباره‌ی جهان هستی به صور مختلف فکر می‌کنند «جای این پرسش باقی می‌ماند که چرا گروه‌ها در مورد جهان واحد گوناگون می‌اندیشند؟» (ص ۴۴) مانهایم به بررسی برخی از جوامع و خصائص ساختاری آن و سپس اندیشه‌هایی که ضرورتاً از آن جوامع منتج می‌شوند می‌پردازد. مانهایم به نقد مجموعه‌ی مطالعات علمی گوناگون از نظر تاریخی می‌پردازد و معتقد است علوم مختلف بر این فرض استوار بوده‌اند که ذهن بشری قادر است موضوع مورد بررسی خود را در برگیرد و رابطه‌ی مستقیم و بی‌واسطه‌ای با آن برقرار کند. به عبارتی بین سوژه و ابژه رابطه‌ی بی‌واسطه ممکن است. علم و خصوصاً فلسفه‌ی کانتی و روانشناسی بر این فرض تأکید داشته‌اند «اما این نحو از تلقی در مورد شناخت نمی‌تواند معضلات بسیاری را که در این راه وجود دارد حل و فصل کند» (ص ۶۵).

معرفی کتاب:

کتاب ایدئولوژی و اتوپیا برای نخستین بار در سال ۱۳۵۵ با ترجمه‌ی فریبرز مجیدی و چاپ دانشگاه تهران به بازار عرضه شد و بار دیگر در سال ۱۳۸۰ توسط انتشارات سمت تجدید چاپ شده است. کتاب شامل پیشگفتار مترجم، دیباچه به قلم لوتی ورت در ۲۴ صفحه و ۵ فصل اصلی کتاب است. یک کتابنامه‌ی مفصل اما قدیمی شده در ۲۷ صفحه، واژه‌نامه‌ی انگلیسی به فارسی یا حدود ۴۵۰ واژه‌ی فنی و نام‌نامه هم ضمیمه‌ی کتاب است. کتاب شامل ۴۴۰ صفحه در قطع وزیری چاپ شده است. لازم به ذکر است که این کتاب برگردان نسخه‌ی انگلیسی است که توسط شیلز و لوتی ورت از آلمانی به انگلیسی برگردانده شده است. ترجمه‌ی فارسی از روی نسخه‌ی چاپ ۱۹۷۶ صورت گرفته است.

فصول کتاب:

در فصل اول مانهایم معنی و مفهوم اندیشیدن از منظر جامعه‌شناسی را بررسی می‌کند. پرسش اصلی این است که «اندیشیدن چگونه در زندگی همگانی و در سیاست به عنوان یکی از ابزارهای عمل جمعی ایفای نقش می‌کند؟» اندیشیدن به معنای جامعه‌شناختی آن اندیشه به معنی منطقی آن نیست زیرا «این نوع اندیشیدن فقط در اوضاع و احوال خاصی بکاربردی است» روشی که این کتاب آن را برای اندیشیدن پیشنهاد می‌کند «روش جامعه‌شناسی شناخت است». جامعه‌شناسی شناخت مطرح می‌کند که برخی از مهم‌ترین وجوه اندیشه تا زمانی که خاستگاه‌های اجتماعی‌شان روشن نباشد چندان قابل فهم نیستند. بنابراین «جامعه‌شناسی شناخت بررسی‌هایش را از فرد واحد و نحوه‌ی اندیشیدن وی آغاز نمی‌کند تا سپس به شیوه‌ی فیلسوفان راهش را مستقیماً تا بلندی‌های انتزاعی اندیشه چون اندیشه ادامه دهد. بلکه جامعه‌شناسی شناخت درصدد است که اندیشه را در

خود ممکن است و جهان با ذهن اندیشنده ارتباط نزدیک دارد.

۲. مرحله‌ی دوم با دستاوردهای مکتب تاریخی هگل شکل می‌گیرد و مفهوم «روح قومی» مفهومی اساسی در شناخت شناسی تلقی می‌شود.

۳. مرحله‌ی سوم که مهم‌ترین گام است با مارکس آغاز می‌شود. در این مرحله مفهوم طبقه جای مفهوم روح قومی مکتب هگلی را می‌گیرد. با تولد مفهوم طبقه مفهوم آگاهی به شکل جدی‌تری وابسته به دوره‌های تاریخی و موقعیت ویژه‌ی طبقاتی فهمیده می‌شود. براساس مفهوم مارکسی آگاهی و تأکید او بر آگاهی کاذب، ایدئولوژی به وضعیتی اطلاق می‌شود که در آن حریف اصولاً قادر به درست اندیشیدن نیست زیرا خاستگاه‌های اندیشه‌ی او چنین ایجاب می‌کند. در معنی جدید ایدئولوژی، این مفهوم به ابزاری برای شناخت بدل می‌شود بدین معنی که بیانگر موقعیت ویژه‌ی اجتماعی صاحب ایده است و نسبت‌هایی را ما بین اندیشه و موقعیت برقرار می‌کند و اصولاً ایده‌ها را به موقعیت شناسنده وابسته می‌کند.

اگر این نسبت ضروری مابین ایده و موقعیت وجود دارد پس تکلیف حقیقت چه می‌شود؟ مانهایم پاسخ می‌دهد که اصولاً شناسایی تاریخی، شناخت مطلق نیست و از سنخ‌شناختی است که تاریخ و گذراست. درست است که این نوع تفکر باید دغدغه‌ی کشف حقیقت مطلق را کنار بگذارد، اما باید بداند که در مراحل گذر تاریخی ممکن است در وضعیت بهتری قرار گیرد. نسبی‌اندیشی از این نوع ما را به سمت یک نوع تواضع فکری و اخلاقی هم می‌کشاند که در آن هیچ‌گونه امتیازی را نسبت به حریف از نظر فکری احساس نمی‌کنیم. زیرا اندیشه‌ی ما هم نسبت‌هایی را با موقعیت ما دارد.

مانهایم تأکید می‌کند که پژوهشگر این نوع بررسی لازم نیست خود را مشغول این موضوع بسازد که حقیقت‌غایی چیست. اگر این اتهام به پژوهشگر زده شود که از مسئله «حقیقت چیست» طفره می‌رود می‌تواند پاسخ دهد که رویکرد غیرمستقیم به حقیقت از طریق تاریخ اجتماعی در نهایت سودمندتر از مواجهه مستقیم منطقی خواهد بود. ولو این که او خود حقیقت را کشف نکند به کشف محیط و زمینه‌ی فرهنگی و بسیاری از موقعیت‌های تاکنون ناشناخته‌ای که به کشف حقیقت مربوط می‌شود نائل خواهد شد.

همان‌طور که گفته شد این نوع پژوهش ما را به تواضع در برابر حقیقت می‌کشاند. این نوع شناخت مطلق نیست ولی سطحی از شناخت را شامل می‌شود. در این فصل مانهایم با برگزیدن واژه‌ی نسبت اندیشی (درک جامعه شناختی نسبت اندیشه و موقعیت) در برابر واژه‌ی نسبی‌اندیشی سعی می‌کند از هر نوع اتهام نسبی‌اندیشی و نداشتن معیار و ملاک داوری در مورد صدق و کذب اندیشه‌ها بگریزد و این مهم‌ترین تلاش او در فصل دوم است. در این زمینه در بخش پایانی اندکی بحث خواهد شد.

در فصل سوم با عنوان «دورنمای سیاست علمی، رابطه‌ی میان نظریه‌ی اجتماعی و عمل سیاسی» مانهایم به بررسی روابط میان نظریه‌های سیاسی موجود و ممکن با بنیادها و خاستگاه‌های اجتماعی و تاریخی آن می‌پردازد. تلاش مانهایم این است که نشان دهد نظریه‌ی سیاسی تا پیش از تولد وضعیت جدید اجتماعی اساساً ممکن نبوده است و علت خاص آن نیز این است که نظریه‌ی سیاسی سعی داشته است صورت ناب و کاملاً تئوریکی را از هستی سیاسی ارایه دهد در حالی که این موضوع اصولاً ممکن نیست. تنها آن نظریه واقعاً سیاسی است که از کردار و عمل اجتماعی برخاسته باشد و این موضوع تنها می‌توانسته است با توسعه‌ی نظریات جدید خصوصاً نظریات مارکس توضیح داده شود. مانهایم ضمن پرداختن به جریان‌های سیاسی موجود و ماهیت آنها معتقد است مارکسیسم توانسته است در زمان کنونی ماهیت نظریه و ارتباط آن با عمل را روشن کند و از این نظر در پرتو نظریه دیالکتیکی است که علم سیاست در روزگار کنونی ممکن شده است.



فوکو

ذهن اندیشمند در موقع بررسی و تحلیل و خصوصاً اخذ تعلیم به شدت درگیر ارزش‌هایی است که از محیط خود گرفته است (ص ۸۷).

اما به نظر می‌رسد حقیقت بر اندیشمند تنها با درگیری مداوم ذهن او در صفحه‌ی عمل و واقعیت عینی زاده و روشن خواهد شد. خصوصاً در علوم اجتماعی «برای آنکه کار مؤثری صورت پذیرد شخص باید در فرایند اجتماعی شرکت جوید! مشارکت در بافت زنده حیات اجتماعی لازمه فهم ماهیت درونی این بافت زنده است (ص ۸۸).

بنابراین مانهایم تأکید می‌کند که اولاً نظریه با عمل ارتباط نزدیک و بنیادینی دارند و تنها نظریه‌ی درگیر عمل بیانگر نوعی از حقیقت است. انبیا هر نوع اندیشه‌ای از یک موقعیت زاده می‌شود؛ موقعیتی تاریخی که رابطه‌ی علی با ذهنیت و نظریه برقرار می‌کند.

در فصل دوم با عنوان ایدئولوژی و اتوپیا، مانهایم به بررسی مفهوم ایدئولوژی و سیر تاریخی آن می‌پردازد. مانهایم تأکید می‌کند که ایدئولوژی، مفهوم جزئی و کلی بخود می‌گیرد. مفهوم جزئی به آن نوع از عقاید و ظهارات حریف اشاره می‌کند که آشکارا فریب و خدعه و بنابراین کاذب و دور از حقیقت هستند. در این معنی از ایدئولوژی به نیت حریف پرداخته می‌شود و سعی می‌شود ناراستی عقاید او برملا شود. در معنای کلی ایدئولوژی، برخلاف معنی اول که دارای موضوعی روانشناختی است ایدئولوژی یک مفهوم کلی و جمعی به خود می‌گیرد که با نیت حریف سر کار ندارد بلکه به بنیادهای یک عقیده که باعث می‌شود آن عقیده بنون نوجه به نیت حریف ناراست باشد می‌پردازد. مارکس به این تعبیر از ایدئولوژی نزدیک شده است. مفهوم ایدئولوژی بیشتر به عقائدی که دارای بساخت‌های خاص‌اند و باعث می‌شوند تا آن عقاید خطا و نادرست باشند تعلق می‌شود.

در پیدایش مفهوم ایدئولوژی سه مرحله را می‌توان مدنظر داشت: در ظهور فلسفه آگاهی ذهنی کانت که تأکید می‌کند آگاهی به خودی

«مارکسیسم با همه یکسوگی اش نماینده‌ی نخستین تلاش در راه تعریف اندیشه‌ی مقید به جامعه در برابر نظریه‌ی ناب است» (۲۰۸).

اما به هر حال مسئله معیار و ملاک حقیقت باقی می‌ماند. چه کسانی می‌توانند عالی‌ترین برداشتها و استنتاجات را از عرصه‌ی اجتماعی و سیاسی داشته باشند؟ ما نهاییم تأکید می‌کند: «این مسئله شاید از هیچ طبقه‌ای که مقام و موقع متوسطی را در جامعه اشغال کرده است، به ظهور نرسد بلکه فقط در قشر تقریباً بی‌طبقه‌ای تجلی کند که در نظام اجتماعی وضع چندان استواری ندارد. این قشر نسبتاً بی‌طبقه بی‌لنگرگاه به اصطلاح آلفرد وبر. روشن‌اندیشان نابهم پیوسته جامعه نام دارد» (۲۱۳) ما نهاییم می‌گوید که روشنفکر به دلیل خصایص اصیل خود قادر به انتخاب آزاد در عرصه‌ی اجتماعی و سیاسی است. (۲۲۲) و باز به سؤال اصلی خود برمی‌گردد که آیا علم سیاست ممکن است؟ و تأکید می‌کند این علم با عقل‌گرایی ناب ممکن نیست و تنها در پرتو حرکت‌های جدید خصوصاً مارکسیسم این مسئله ممکن شده است.

جامعه‌شناسی شناخت اکنون به بررسی موقعیت‌هایی که کنش‌ها و نظریه‌ها عمدتاً از آن موقعیت‌ها برمی‌خیزند می‌پردازد و در این بررسی به نوعی ضرورت فلسفی معتقد است به این معنی که هر کدام از ما در جبر موقعیت‌ها قرار داریم اما نظریه ما را قادر می‌سازد که بتوانیم از پیش این ضرورت‌ها را پیش‌بینی کنیم و خود را با نظام ضروری همساز کنیم. ما نهاییم توضیح می‌دهد که «کسانی که بیم دارند شناخت هرچه بیشتر درباره عوامل تعیین‌کننده‌ای که در شکل‌گیری تصمیماتشان دخالت می‌کند، آزادی آنها را تهدید خواهد کرد شاید در آسودگی خیال بسر برند.

در واقع کسی که از عوامل تعیین‌کننده‌ی مهم بی‌خبر است و در زیر فشار مستقیم موجباتی عمل می‌کند که برایش شناخته شده نیستند کمتر از همه آزاد و کردارش از هر لحاظ مبتنی بر جبر است. هرگاه به عامل موثری که بر ما مسلط گردیده است آگاهی می‌یابیم آنرا از قلمرو انگیزش ناآگاهانه به قلمرو عینیت، کنترل‌پذیری و محاسبه‌پذیری منتقل می‌کنیم. انتخاب و تصمیم‌گیری بدین ترتیب از میان نمی‌رود بر عکس انگیزه‌هایی که قبلاً بر ما مسلط بودند اکنون تحت سلطه ما درمی‌آیند. بیش از پیش به خویشتن حقیقی خود رجعت می‌کنیم و در حالی که قبلاً بنده‌ی ضرورت بودیم اکنون امکان می‌یابیم که آگاهانه با نیروهایی که هماهنگی کاملی با آنها داریم متحد شویم» (۲۵۴). این جملات از ما نهاییم اهمیت دارند زیرا در بخش پایانی این نوشته به آن بازخواهیم گشت.

فصل چهارم این کتاب با عنوان روحیه‌ی اتوپیایی به بررسی اتوپیا و خصائص آن اختصاص یافته است. برای تحلیل اتوپیا نیز که در ظاهر موضوعی است دست نیافتنی، باید به واقعیت عینی و موقعیتی که اندیشه‌ی اتوپیایی در آن ظهور کرده است توجه کرد. ما نهاییم تأکید می‌کند که ذهن اتوپیایی ذهنی است که با واقعیتی که در آن واقعاً حضور دارد ناسازگار باشد و عملاً معطوف به موضوعاتی باشد که در موقعیت فعلی وجود ندارند. البته هر ذهنیتی که فراتر از واقعیت قرار دارد را نباید اتوپیایی تلقی کرد بلکه ذهنیتی اتوپیایی است که هرگاه به عرصه عمل درآید میل داشته باشد که نظم اشیاء و امور حاکم زمان را به طور جزئی یا کلی در هم بپاشد. (ص ۲۵۷) پیش از این ما نهاییم ایدئولوژی را ایده‌های محافظت از وضع موجود هم نامیده بود. البته ایدئولوژی هم صورت غیرواقعی ایده است. (۲۵۷) ولی کارکرد آن محافظه‌کارانه است. عقایدی که بعدها ممکن است روشن شود که کارکرد آن کتمان حقایق بوده است ایدئولوژی و عقایدی که به نحوی مناسب ممکن است در آینده تحقق یابند اتوپیا نامیده می‌شوند و این نوعی تمایز تاریخی مابین ایدئولوژی و اتوپیا است.

اتوپیاها از نظر دسته‌بندی ممکن است به اتوپیای زمانی و اتوپیای مکانی تقسیم شوند. اتوپیای زمانی همچون وعده‌ی ظهور مسیح یا بودا و اتوپیای مکانی مانند جوامع برین که وعده‌ی آن داده می‌شود. اما به هر حال باید توضیح داد که اتوپیاها دائماً دستخوش دگرگونی هستند و «این

ما نهاییم تأکید می‌کند
که اولاً نظریه با عمل ارتباط نزدیک
و بنیادینی دارد
و تنها نظریه‌ی درگیر عمل بیانگر نوعی از حقیقت
است. ثانیاً هر نوع اندیشه‌ای از یک موقعیت
زاده می‌شود؛ موقعیتی تاریخی
که رابطه‌ی علی با ذهنیت و نظریه برقرار می‌کند

ما نهاییم توضیح می‌دهد که
گروه‌ها و طبقات مختلف

در مورد موضوعات واحد یکسان نمی‌اندیشند
او از قول وبر تأکید می‌کند
که روستاییان افزارمندان، بازرگانان
و اشراف و روشنفکران
غالباً تجربه‌های گوناگونی از دینی واحد دارند

تغییر در ماده و صورت اتوپیا در حوزه‌ای که مستقل از زندگی اجتماعی باشد روی نمی‌دهد بلکه می‌توان نشان داد که به ویژه در تحولات جدید تاریخی معین و در هر یک از این مراحل با قشرهای اجتماعی خاص پیوند نزدیک دارند» (ص ۲۷۳). باید دانست که اتوپیاها «هنگامی در دگرگون ساختن واقعیت تاریخی به صورت عامل موثری درمی‌آیند که آرزوهای آنان در بطن اتوپیاها متناسب با موقعیت تغییر یابنده تجسم یابد» (ص ۲۷۵) ما نهاییم از انواع صورت‌های اتوپیایی سخن می‌گوید:
اعتقاد به ظهور مسیح یا هزاره‌گرایی آناباتیست‌ها (از فرقه‌های مسیحی)، طرز فکر آزادی خواهانه و لیبرالی، طرز فکر محافظه‌کارانه (که در اثر حمله‌ی مخالفانش؛ نوعی گرایش ضد اتوپیایی پیدا می‌کند)، اتوپیای سوسیالیستی کمونیستی همه به نحوی در واقعیت عینی جای دارند خصوصاً اتوپیای محافظه کاری که «از همان آغاز در واقعیت موجود جای استواری برای خود پیدا می‌کند» (۳۰۴).

در تجربه‌های دیگر اتوپیایی هم می‌توان ردپای عوامل و شرایط بیرونی و درونی را درک کرد. در «تجربه اتوپیایی کیلیاستی هم مثل هر مورد دیگری می‌توان تأثیر و نفوذ متقابل ساختاری عوامل اجتماعی برونری و درونی را جزء به جزء پی‌جویی کرد» (ص ۳۱۰). اما اتوپیایی سوسیالیستی یا اتوپیای آزادیخواهانه از این حیث همصداست که هر دو معتقداند قلمرو آزادی و برابری تنها در آینده‌ای دور دست در عرصه‌ی هستی پدید خواهد آمد. اما سوسیالیزم بنا بر خصلتش جای آینده را در نقطه‌ای بسیار دقیق از زمان یعنی دوره پریشیدگی فرهنگ سرمایه‌داری تعیین می‌کند...

نظریه سوسیالیستی بعنوان یک عقیده به صورت موضوعی جدیدی تقریباً نظیر ارگانیسمی زنده در برابرمان جلوه می‌کند. ارگانیسمی که شرایط وجودی معین و مشخصی دارد و شناخت آنها را می‌توان پژوهش

بدین منظور بوده است که به فرد یاری شود که پرده از روی انگیزه‌های پنهان بردارد و مدلول انتخابش را کشف کند» (ص ۳۳۹).

فصل پنجم، فصل انتهایی کتاب است و مانهایم مجموعه‌ی اندیشه‌هایی را که در چهار فصل گذشته توضیح داده بود، دسته‌بندی می‌کند. در انتهای فصل، مانهایم با بیان تاریخچه‌ی ظهور جامعه‌شناسی شناخت، آن را رشته‌ای می‌داند که بر اثر مقتضیات تحول اجتماعی به ظهور رسیده است.

این رشته با مارکس «که نگاه‌های عمیقاً معنی‌پژوه او تا دل مطلب را می‌کاویند» (ص ۳۹۲). جامعه‌ی هستی‌پوشید، پارتو، فروید، اینهایمر، گومپلوویچ، راتسهوفر و دیگران هر کدام در این زمینه بحث کرده‌اند ولی روش جامعه‌شناسی شناخت با آثار دو اندیشمند برجسته مطرح شد. اولی لوکاج بود که «باز به مارکس برمی‌گردد و عناصر سودمند هگلی را که در مارکس نهفته است استادانه ساخته و پرداخته می‌کند و با این روش راه‌حل بسیار پربار، خلاصه و قاطع مسئله را بدست می‌آورد اگر چه داغ یکسوگی و نشانه‌های فلسفه تاریخ معینی را بر پیشانی دارد. لوکاج از مارکس فراتر نمی‌رود. دومی شلر است کوشیده است جامعه‌شناسی شناخت را همانند یک جهان‌بینی فلسفی تدوین کند اما او نیز در نهایت به طرحی رسید که سیستماتیک، بظاهر پرشکوه و سرشار از روشن‌بینی‌های شگرف بود اما فاقد روش پژوهش روشن و قابل اجرا، بدان گونه که درخور یک علم فرهنگی متمایل به جامعه‌شناسی باشد» (ص ۳۹۴).

آشکار است که مانهایم کار خود را مرحله‌ی جدیدی از رشد جامعه‌شناسی شناخت می‌داند و مایل است این اثر با این نگرش مطالعه شود. این موضوع خود انتظار خواننده را از مانهایم در حل مشکلات و معضلات بسیار پیچیده‌ی نظری و فلسفی که در راه پژوهش‌ها و نظریه‌های جامعه‌شناسی شناخت وجود دارد بالا می‌برد. دشواری‌ها و سوالاتی که به نظر می‌رسد در اثر مانهایم نیز وجود دارد و قابل تامل و دقت است.

جامعه‌شناسی معرفت با مانهایم و ایدئولوژی و اتوپیا وضعیت برجسته ویژه‌ای پیدا کرده است. قوت نگرش فلسفی مانهایم به همراه دانش عظیم او تشخیص فوق‌العاده‌ای را به اندیشه‌های او داده است به گونه‌ای که خلاصه کردن اندیشه‌های او بسیار دشوار می‌نماید. ایدئولوژی و اتوپیا اثر پررحمی است. علیرغم آن که مانهایم به دلیل تربیت فلسفی خود، اندیشمند پرگویی نیست و بنابراین بند بند اجزای این اثر اهمیت دارد. از آن گذشته مانهایم در اوج اندیشه‌های جامعه‌شناسی معرفت قرار دارد. زیرا پیش از او اندیشمندان بسیار بزرگ و عمیقی چون مارکس، لوکاج، وبر، دورکیم و شلر در این زمینه آثاری پدید آورده‌اند و بنابراین درک اندیشه‌های مانهایم علاوه بر این که به دانش گسترده‌ای نیاز دارد، نیازمند درک اندیشه‌های اندیشمندان دیگر نیز هست. به همین دلیل جامعه‌شناسی معرفت در زمانه‌ی مانهایم دیگر بخشی از جامعه‌شناسی عمومی نیست، (همچون جامعه‌شناسی معرفت مارکس یا وبر) بلکه موضوع کاملاً تخصصی و مشخصی است. بنابراین اثر مانهایم نماینده و یا محصول مطالعات بسیار گسترده و ژرفی است که پیش از او انجام شده است و با مجموعه‌ی اندیشه‌های او پیوند خورده است.

آیا می‌توان پرسشهایی از جامعه‌شناسی معرفت مطرح کرد که معطوف به اثر مانهایم نیز باشد؟ مارکس با بحث زیرینا و روبنا و نیز بررسی رابطه‌ی علیت اجتماعی با صورت‌های باصطلاح ایدئولوژیک و ذهنی مهم‌ترین آغازگر اندیشه جامعه‌شناسی معرفت بود. از نظر مارکس حقیقت در عمل زاده می‌شود و از این نظر حقیقت، موضوعی «تمام شده» نیست و هر دم و نو به نو در منصفی و اقیقت دیالکتیکی زاده می‌شود. از آنجا که حقیقت تنها و صرفاً در عالی‌ترین سازمان اجتماعی - طبقه‌ی کارگر - می‌تواند متجلی شود وضع او از نظر ذهنی و عینی می‌تواند نقد اساسی گذشته و حال جوامع هم محسوب شود و بنابراین آگاهی او، آگاهی معیار و البته راستین است.

آشکار است که این دیدگاه هرگونه تعریف فلسفی و پیشین و قبل از

مانهایم

علمی قرار داد. عقاید در این زمینه به هیچ روی فرمانهای خیالی و با رؤیایا و هوسهایی نیستند که بر اثر نسیمی از حوزه‌ای مطلق بر ما وزیده باشند، بلکه آنها از زندگی واقعی مختص به خود و کارکردی معین در فرایند کلی برخوردار هستند. عقاید هنگامی زوال می‌یابند که دیگر نیاز زمانه را بر نیاورند و وقتی تحقق‌پذیر می‌شوند که فرایند اجتماعی به موقعیت ساختاری معینی رسیده باشد. بدون چنین ارتباطی با واقعیت آنها فقط به صورت ایدئولوژیهای گمراه‌کننده در می‌آیند» (ص ۳۱۴).

مانهایم در انتهای این فصل مجدداً مسند روشنفکران را به عنوان گروه و قشری که همراه از تاریخ وجود داشته‌اند و دارای گرایش معنوی و نسبتاً آزاد از تعلقات اجتماعی هستند مطرح می‌کند. دقیقاً در صفحات پایانی این فصل نوعی گرایش غیرتاریخی. اگر نه ضد تاریخی - بر تحلیل خود دارد به همین دلیل تذکر می‌دهد «در این رهگذر درمی‌یابیم که چرا نمی‌توان به وجود هیچ‌گونه تفسیری از تاریخ قائل بود» (ص ۳۳۷).

و سپس مهم‌ترین بخش ایده‌ی جامعه‌شناختی خود را مجدداً تکرار می‌کند:

«ما در صورتی قادر هستیم فردا همه‌ی جامعه را دگرگون سازیم که همه‌ی افراد بتوانند همزمان و هم‌اندیشه باشند. مانع واقعی این است که هر فرد، درگیر نظامی از روابط مرسوم و استواری است که تا حد زیادی دست و پای اراده‌اش را می‌بندد. اما این روابط مستقر در تحلیل‌هایی باز به تصمیم‌گیریهای کنترل نشده افراد تکیه دارند. بنابراین وظیفه ما آن است که با پرده برداشتن از روی انگیزه‌های پنهانی نهفته در پس تصمیم‌های فرد و قرار دادن او در وضعی که به‌تحو واقعی انتخاب کند، به سرچشمه دشواریها فائق آییم. در این صورت و فقط در این صورت است که تصمیم‌های او «واقعاً» مربوط به خود اوست. آنچه تاکنون در این کتاب گفته‌ایم همه

وبر تأثیر عینیت اجتماعی را
بر آگاهی نفی نمی کند ولی مثال هایی را
در تاریخ غرب جست و جوی می کند
که در آن یک ایده، لااقل برای یک بار
در شرایط منحصر به فرد تاریخی،
موجب تحولات گسترده ای
در حیات اجتماعی شده است

جامعه شناس شناخت باید توضیح دهد
که چرا در یک جامعه ی معین
با ساختارهای معین چند نظریه ی متضاد
مثلاً در فیزیک و ریاضیات و یا زیست شناسی
و فلسفه و منطق تولید می شود

مانهیم اصولاً روشن نیست که روشنفکران چرا و چگونه به این درجه از آزادی از تعینات اجتماعی رسیده اند به گونه ای که اندیشه ی آنان را می توان معتبر دانست. شگفت آن که مانهیم چندین بار روشنفکران را گروه «نسبتاً» آزاد از تعینات اجتماعی معرفی می کند. برای خواننده کنجکاو واژه ی «نسبتاً آزاد» اساساً نمی تواند معنی دار باشد. به هر حال مانهیم اندیشه های موجود در جامعه و هر نوع اندیشه ای را معلول تعینات اجتماعی می داند (همانند مارکس) و آن را وابسته به منافع قشر و گروه و طبقه ای می داند که آن اندیشه رابطه ی معلولی با آن برقرار می کند. جای این پرسش باقی است که اندیشه های مانهیم تحت تأثیر علی کدام گروه و قشر و طبقه ی اجتماعی قرار دارد؟ آیا منظور مانهیم از پرداختن به قشری از جامعه که با اصطلاح نسبتاً آزاد می اندیشند و بنابراین اندیشه های آنان تا حدی معتبر است در جهت پاسخ دادن به این معضل نظری و منطقی اندیشه ی اوست؟ مشکل مهم دیگری هم وجود دارد که به نظر می رسد در اندیشه ی مانهیم اساساً حرکتی برای حل این مشکل صورت نگرفته است و یا در اصل مشکل مذکور مطرح نشده است. وقتی جامعه شناس معرفت مطرح می کند که هر نوع اندیشه ای وابستگی علی به زیربنا و یا طبقه و وضعیت و موقعیت اجتماعی آن دارد باید منطقاً و ضرورتاً بتواند توضیح دهد که صورت های ذهنی وابسته به بنیادهای اجتماعی دقیقاً چیستند و چه انواع و خصیلت هایی را می توانند به خود بگیرند. مسئله بسیار مهم است. جامعه شناس شناخت باید بتواند توضیح دهد که فلان یا بهمان نظریه با خصیلت های مخصوص خود تحت تأثیر چه عوامل علی می تواند تولید شود. موضوع می تواند پیچیده ترین مشکل ممکن را به خود بگیرد. جامعه شناس شناخت باید توضیح دهد که چرا در یک جامعه ی معین با ساختارهای معین چند نظریه ی متضاد مثلاً در فیزیک و ریاضیات و یا زیست شناسی و فلسفه و منطق تولید می شود. مهم آن است که باید رابطه ی علی این نظریه ها و

عمل را نمی پذیرد (هرچند ناخودآگاه مجبور به پذیرش آن باشد). مارکس ظاهراً حساس نیست که نشان دهد به چه دلیل اندیشه ها و آگاهی طبقه ی کارگر از اعتبار مطلق برخوردار است. نزد مارکس ایندولوژی طبقه ی کارگر بسیار معتبر است زیرا تنها این طبقه بر اساس ذات انقلابی خود حق دارد برای خود حقانیت ویژه ای قائل باشد که طبقات دیگر فاقد آن هستند. اما ما پیش از طرح این موضوع باید از نظر فلسفی آگاه و قانع شویم که آگاهی طبقه ی پرولتاریا می تواند به راستی راستین تلقی شود و این موضوعی است که مارکس در بحث های معرفت شناختی خود آن را به ابهام وانهاده است.

لوکاچ هم با احاله ی حقیقت به وضعیت اجتماعی و طبقاتی و حکم به این که طبقه ی کارگر مولد اندیشه های حقیقی است نه تنها نتوانست خود را از معضل نسبیت حقیقت و نداشتن معیار و ملاک تشخیص حقیقت رها کند بلکه در معضل دیگری نیز گرفتار می آید. به گفته ی لوکاچ طبقه ی پرولتاریا این خصوصیت را دارد که می تواند از بند وضعیت خود خلاص شود و براساس ذات انقلابی و گسترش یابنده ی خود به کلیت اجتماعی بدل شود.

بنابراین، حقیقت، صرفاً در ایده های این طبقه ظاهر می شود. از این گفته می توان استنباط کرد که «کلیت» به عنوان ملاک حقیقت در آن طبقه متجلی می شود و این از پیش، نوعی تعریف از حقیقت را می طلبد و این تعریف پیشین حقیقت موضوعی است «ماقبل طبقه» که لوکاچ مسلماً نمی تواند آن را بپذیرد و ضمناً طبقه ی کارگر را نیز به تعریف آن حقیقت پیشین مقید می کند که این نیز با مبانی لوکاچ سازگار نیست. از طرفی توصیف «حقیقت» به «وضعیت» خود ملاک و معیاری می خواهد که معلوم نیست از کدام اندیشه، فکر و یا میزان دیگری غیر از تولیدات طبقه می تواند اخذ شود و این موضوعی است که لوکاچ به آن پاسخ نمی دهد و بنابراین در آثار اینان دلیلی نمی توان یافت که ثابت کند ضرورتاً آگاهی و اندیشه ی طبقه ی کارگر راستین است. اما مانهیم مطرح می کند که جامعه شناسی شناخت می تواند تا آن حد توسعه یابد که به عنوان نوعی جهان بینی فلسفی مطرح شود.

در تدوین این جهان بینی مانهیم توجه دارد که از معضل و مسئله نسبیت مطلق اندیشه و حقیقت که در اندیشه مارکس و لوکاچ و دیگران مطرح است به نحوی خلاص شود. مانهیم دو پیشنهاد مشخص دارد. اول اینکه به جای واژه ی نسبیت اصطلاح نسبیت اندیشی را پیشنهاد می کند که توضیح آن پیش از این در مرور فصل های کتاب آورده شد. باید گفت که مسئله نسبیت اندیشه یک معضل اصطلاحی نیست که مانهیم تلاش می کند با وضع اصطلاحی دیگر آن را حل کند بلکه مسئله ای فلسفی و بنیادین در جامعه شناسی معرفت است و جز با رویکردی مطلقاً فلسفی حل نخواهد شد. پیشنهاد دوم مانهیم این است که مسئله کشف حقیقت مطلق از دستور کار جستجوی جامعه شناسی معرفت حذف شود. از نظر او این دغدغه اگر کنار گذاشته شود ما در هر مرحله از تلاش علمی خود به هر حال می دانیم که در سطحی از حقیقت و واقعیت قرار داریم. هرچند که به یقین فلسفی نرسیده باشیم و بدانیم که کل حقیقت را کشف نکرده ایم. پیشنهاد مانهیم بسیار شگفت انگیز است. زیرا دانستن این که ما در سطحی از حقیقت و واقعیت قرار داریم و به هر حال با وجهی از آن تماس داریم متضمن شناسایی پیشین حقیقت است. ما حداقل باید یک تعریف از حقیقت داشته باشیم تا سطوح و وجوه آن برای ما در جستجوی علمی قابل توضیح باشد. البته پذیرش حقیقت مطلق همان است که مانهیم در تمام اثر خود سعی می کند از آن بگریزد.

در بخش های دیگر از اندیشه های مانهیم روشنفکران را به عنوان قشر یا گروه آزاد از تعینات اجتماعی معرفی می کند که همانند طبقه ی پرولتاریای مارکس و لوکاچ مبین حقیقت نهایی است. اما در اندیشه ی



ویر

مختصر در اینجا مطرح گردید. بدیهی است موضوعات بسیاری نیز وجود دارد که ارزش طرح درباره‌ی اثر مانهایم داشته باشد اثر مانهایم حاوی اندیشه‌های جدی و ژرفی است. همچنانکه پیش از این نیز گفته شد ایدئولوژی و اتوپیا از آثار کلاسیک جامعه‌شناسی به شمار می‌رود و در جامعه‌شناسی معرفت یکی از چند اثر درجه اول و بزرگی است که هنوز بعد از ۷۰ سال که از نگارش آن می‌گذرد مطالعه و تحلیل و بررسی آن ضروری به نظر می‌رسد. جامعه‌ی علمی ما علاوه بر ترجمه‌های پراکنده‌ای که از بعضی صفحات ایدئولوژی و اتوپیا در آثار جامعه‌شناسی وجود داشت، با ترجمه‌ی آقای فریبرز مجیدی از این اثر در سال ۱۳۵۵ آشنا شده است و از این نظر مدیون ایشان است. اما حقیقت آن است که زبان فارسی بسیار آهسته و آرام در حال آشنایی با آثار بزرگ فلسفی است که به زبان‌های دیگر نوشته شده‌اند. طبعاً هنوز وفاق کامل و حتی نسبی مابین اعضای جامعه‌ی علمی در مورد «فرهنگ و زبان» ترجمه آثار علمی و فلسفی ایجاد نشده است. از این نظر آثار ترجمه شده از زبان‌های دیگر اغلب مشکلاتی را از جهت انتقال مفاهیم، برگردان اصطلاحات و دیگر مسائل ترجمه دارند. ترجمه‌ی ایدئولوژی و اتوپیا هم در برگردان اصطلاحات و مفاهیم و انتقال منظور نویسندگان در برخی موارد با مشکلاتی روبروست. این مشکلات بعضاً مطالعه‌ی کتاب را دشوار می‌سازد. نمونه‌ای از ترجمه‌ی اصطلاحات و مفاهیمی که می‌توانست با توجه به ادبیات امروز، برگردان بهتری از آنها ارائه شود از این قبیل است:

Mechanistic: افزاروار و ماشین‌انگاری

Mechanization: ماشین‌وار نمودن

Object: چیزشناختنی

ontology: بودن‌شناسی

orthodox: راست‌پندار

standard: استاندارد

Transcendental: آن سورونده و فوق تجربی

Resentement: خشم‌رانج

از آنجا که کتاب در سال ۱۳۸۰ تجدید چاپ شده است جا داشت که مترجم محترم در معانی بعضی از اصطلاحات و تطبیق آن با ادبیات علمی امروز تجدیدنظر می‌فرمودند. در برخی موارد هم اساساً نگارش فارسی متن ترجمه شده روان نیست. به مثال زیر از صفحه‌ی ۴۲ توجه کنید:

«اما علاوه بر پویش عمومی فرایند تاریخی، پیش از آنکه کثرت شیوه‌های اندیشیدن درخور توجه شوند و به صورت مضمونی برای تفکر درآیند، عواملی از نوعی کاملاً دیگر نیز باید وارد عرصه شوند» ص ۴۲. و یا «خاستگاه‌های اضطراب شگرف عصر کنونی به این دوره برمی‌گردند، اگرچه در جدیدترین زمانها علت‌های دیگری از نوعی کاملاً متفاوت در این فرایند راه یافته‌اند» (ص ۴۸).

و مثال‌های فراوان دیگری هم وجود دارد. نگارنده نه بعنوان متخصص ترجمه بلکه به عنوان خواننده‌ی متن ترجمه شده ضمن تاکید بر ارزش فراوان کار مترجم، با توجه به اهمیت اندیشه‌های مانهایم پیشنهاد می‌کند این اثر دوباره و در هیئتی جدید ترجمه شود تا خواننده‌ی فارسی‌زبان بهتر و عمیق‌تر با اندیشه‌های یکی از بزرگ‌ترین جامعه‌شناسان قرن بیستم آشنا شوند.

منابع:

۱. کوزر، لوئیس و اندیشه بزرگان جامعه‌شناسی، ترجمه محسن ثلاثی، تهران، انتشارات علمی، ۱۳۷۳.
۲. آرون، ریمون. مراحل اساسی در اندیشه جامعه‌شناسی، ترجمه باقر پرهام، تهران انتشارات آموزش انقلاب اسلامی، ۱۳۷۳.
۳. احمدی، بابک؛ مارکس و سیاست مدرن، تهران، نشر مرکز، ۱۳۷۹.
۴. لوکاج، جورج؛ تاریخ و آگاهی طبقاتی، ترجمه محمدجعفر پوینده، تهران، انتشارات ۱۳۷۸.
۵. دریفوس، رابینو؛ میشل فوکو فراسوی ساختارگرایی و هرمنوتیکه، تهران، نشر نی، ۱۳۷۶.
۶. مولکی، میکال (۱۳۷۶)، علم و جامعه‌شناسی معرفت، ترجمه حسین کچوییان، تهران، نشر نی.

اجزا و خصلت‌های آنها با ساختار اجتماعی و موقعیت‌ها به دقت توضیح داده شود. مثال‌های جدی در این زمینه وجود دارد. در آلمان مابین ۱۹۰۵ و ۱۹۲۵ دو نظریه‌ی عمده در فیزیک نظری توسط اینشتین و هایزنبرگ تدوین شد. این دو نظریه هم از نظر مبانی و هم خصلت‌های ویژه خود با هم اختلاف دارند و در برخی موارد بسیار با اهمیت در برابر هم قرار می‌گیرند.

جامعه‌شناس معرفت باید بتواند توضیح دهد این تضاد مابین فیزیک نسبیت و فیزیک عدم قطعیت هایزنبرگ مربوط به کدام تعین اجتماعی است. حتی باید سخت‌گیرانه از جامعه‌شناس معرفت خواست که توضیح دهد این دو نظریه از جهت نظری به کجا خواهند رسید و خصایص آینده‌ی آنها را توضیح دهد. به نظر می‌رسد جامعه‌شناس معرفت به مقدمه‌ی پاسخ به این پرسش‌ها هم نرسیده است (فوکو هوشمندانه با برقراری رابطه‌ی علی متقابل مابین علوم نظری و جامعه اندکی خواسته است از این معضل بگریزد) باید گفت که بدون پاسخ به این پرسش‌ها این خطر وجود دارد که علوم نظری در انقیاد ایدئولوژی‌های متظاهر به علم و فلسفه قرار بگیرد و بنابر تمایلات سیاسی صاحبان قدرت دسته‌بندی شود.

در شوروی دوره‌ی استالین، دهه‌های متمادی نسبیت اینشتین و برخی نظریه‌ها در زیست‌شناسی به علوم بورژوازی موسوم بوده‌اند. به هر حال جامعه‌شناس معرفت باید شجاعت بسیار داشته باشد که قدم در تفسیر خصلت‌های ویژه‌ی نظریه‌ها در علوم نظری همچون فیزیک و ریاضیات بگذارد از این جهت مانهایم در اثر خود روشن نمی‌کند که چگونه برخی از وجوه تفکر ناب چون ریاضیات تحت تاثیر علی بنیادها و موقعیت‌های اجتماعی قرار دارند و اصولاً چه شیوه‌ای برای تفسیر و تحلیل این نظریه‌ها با توجه به مبانی نظریات معرفت‌شناختی وجود دارد.

بخشی از پرسش‌ها و ایده‌هایی که به ذهن نگارنده رسیده بود به طور