

بررسی و ارزیابی کتاب ایدئولوژی و اتوپیا: مقدمه‌ای بر جامعه‌شناسی شناخت

فرهنگ ارشاد*

چکیده

منظور مانهایم از تدوین کتاب *ایدئولوژی و اتوپیا* در واقع، طرح اصول کلی و مبانی جامعه‌شناسی شناخت است. پرسش بنیادین و آغازین او درباره «چگونه اندیشیدن» آدمیان است. او در این کتاب، شیوه اندیشیدن افراد و به‌ویژه روشن‌فکران را با توجه به زمینه اجتماعی و تاریخی زمانه‌ای که اندیشه در این ظرف مکانی - زمانی صورت می‌پذیرد مورد بحث قرار می‌دهد. به دنبال همین امر، تدوین کتاب *ایدئولوژی و اتوپیا*، محصول دوره تاریخی بحران‌زده کنونی، به‌ویژه در زمانه پرتلاطم کشورهای مجارستان و آلمان در سال‌های بین دو جنگ جهانی و به قدرت رسیدن فاشیسم در اروپاست. او کوشش می‌کند به مبانی چگونگی تفکر و شناخت دست یابد، ولی البته راهی برابری از این بحران فکری نمی‌یابد. هرچند او خود تحت تأثیر همین شرایط از زادگاهش بوداپست و مجارستان به آلمان و سپس به انگلستان مهاجرت می‌کند. برخی مفسران کتاب مانهایم را اثری فلسفی دانسته‌اند، ولی او به نظر خودش می‌کوشد تا با دست‌یافتن به مبانی عینی و واقعی تفکر و شناخت و با توجه به اصل نسبت‌گرایی (ارتباطی) اندیشه با شرایط تاریخی - اجتماعی از مباحث انتزاعی فلسفه فاصله بگیرد.

کلیدواژه‌ها: ایدئولوژی، اتوپیا، شناخت‌شناسی، معرفت، نسبت‌گرایی، چشم‌اندازگرایی.

۱. مقدمه و طرح مسئله

هرچند عنوان این مقاله، به روشنی گویای موضوع محوری و مسئله این مطالعه است شاید لازم باشد اشاره شود که آثاری مانند مقاله حاضر تداوم مطالعه در حوزه جامعه‌شناسی

* استاد تمام گروه جامعه‌شناسی، دانشگاه اهواز، ershadf@gmail.com

تاریخ دریافت: ۱۳۹۷/۰۸/۰۱، تاریخ پذیرش: ۱۳۹۷/۱۱/۱۵

معرفت یا جامعه‌شناسی شناخت و توسعه پژوهش در این حوزه در اجتماع علمی ماست. بدیهی است مبحث «جامعه‌شناسی معرفت» (sociology of knowledge) عنوانی آکادمیک در سطح جهانی و در دنیای علم است و بر همین پایه، مطالعه و ژرف‌کاوی در این موضوع همواره شایان اهمیت است. اما نکته‌ای ویژه و مهم در ارتباط با این مبحث، پیشینه تاریخی و فرهنگی این موضوع در شرق و از جمله در کشور ماست که باتوجه به میراث دیرینه علم تأویل و جهان‌بینی عرفانی و فلسفی در ایران، نگرانی و بازاندیشی درباره شکل‌گیری آگاهی از گذشته و نیز در وضعیت کنونی آن شایان اهمیت و کوشش در این حوزه است، به‌خصوص این‌که بحث تأویل و پدیدارشناسی با ملاحظات تاریخی و پیشینه فرهنگی در جامعه ما عمیقاً گره خورده و از این‌رو بازاندیشی در این حوزه اهمیتی بیش‌ازپیش می‌یابد. البته مقاله حاضر، فرصت و بضاعت آن را نداشته که به رگه‌های تاریخی و فرهنگی این موضوع در فضای خاص علمی ایرانی بپردازد، ولی تأکید بر این کار و پیش‌نهاده مطالعه بیش‌تر در این حوزه به‌نظر موجه می‌نماید و می‌تواند هدفی مهم در مطالعات موکول به آینده در این زمینه باشد. هدف مستقیم مقاله کنونی، بررسی و ارزیابی رویکرد کارل مانهایم در این زمینه است که هرچند نمی‌توان او را بنیان‌گذار این حوزه معرفی کرد، ولی شهرت و اهمیت مانهایم تاحدی است که مسامحتاً می‌توان او را از پیش‌گامان این کوشش نظری - علمی دانست. از این‌رو بررسی نقادانه کتاب *ایدئولوژی و اتوپیا* که منبعی مرجع در سطح جهانی است، کوششی ضروری در اجتماع علمی ما به‌شمار آید. تردیدی نیست که پژوهش‌گران و اندیشمندان کوشایی در این حوزه در جامعه به این مهم پرداخته‌اند که تلاش و دستاورد آن‌ها ستودنی و قابل توجه است.

۲. مروری کوتاه بر زندگی فکری و علمی مانهایم

کارل مانهایم در سال ۱۸۹۳ در بوداپست از پدری مجاری و مادری آلمانی زاده شد. او تنها فرزند این خانواده بود. کارل آموزش ابتدایی و دبیرستانی و همچنین دانشگاهی خود را تا سطح کارشناسی در رشته فلسفه، در همان بوداپست سپری کرد. می‌توان گفت که روی هم‌رفته، آموزش دوران کودکی و جوانی و ۲۶ سال مرحله نخستین زندگی اش در بوداپست، بر شکل‌گیری شخصیت و زندگی فکری و فرهنگی او تأثیر ماندگاری برجای گذاشت. مانهایم به طبقه متوسط نسبتاً مرفه بوداپست تعلق داشت که از فرهنگی به‌نسبت توسعه‌یافته برخوردار بودند. بیش‌تر اعضای این لایه از طبقه متوسط، تباری یهودی

مذهب داشته و همواره آمادگی داشتند که وفاداری خود را به قدرت موجود اعلام دارند (کوزر ۱۳۶۸: ۵۷۸-۵۷۹؛ 101: Ketler and Meja 2003).

کوزر می‌نویسد با پایان یافتن سده نوزدهم، صحنه فرهنگی پایتخت مجارستان دست‌خوش دگرگونی شگرفی شد، و جریان‌های تازه فکری و فرهنگی، یک‌باره در صحنه سیاسی و اجتماعی مجارستان و به‌ویژه بوداپست پدیدار گردید. هم‌راه با این جنبش فکری قشر کوچکی از جوانان روشن‌فکر و نوگرایی که به علوم اجتماعی رادیکال علاقه‌مند بودند، و مانهایم جوان هم در این جرگه بود، در انجمنی به‌نام «علوم اجتماعی» گرد آمدند که آن انجمن، مجله‌ای با عنوان «قرن بیستم» را نیز منتشر می‌کرد (کوزر ۱۳۶۸: ۵۸۰). سپس جرگه روشن‌فکری بوداپست به دو دسته تقسیم شد. یک دسته تحت تأثیر اندیشه‌های فرانسوی - انگلیسی و از جمله گنت و اسپنسر باقی ماندند و دسته دیگر، تحت تأثیر الگوهای فکری روسی - آلمانی قرار داشتند. گفتنی است که این دو جناح فکری بوداپست تعارض ژرفی با یک‌دیگر نداشتند و هر دو دسته از روشن‌فکران اقلیتی و حاشیه‌نشین جامعه بوداپست بودند. دسته دوم به‌وسیله لوکاچ اداره می‌شد. شکل‌گیری اندیشه مانهایم علاوه بر گئورگ لوکاچ، تحت تأثیر گئورگ زیمل نیز قرار گرفت. شایان ذکر است که مانهایم در سال‌های ۱۹۱۲ تا ۱۹۱۴ دیداری دانشگاهی در آلمان (برلین) با زیمل داشت و با او از نزدیک آشنا شد (Ketler and Meja 2003: 101).

لوکاچ در رهبری جنبش چپ در مجارستان نقش فعالی داشت. او از سال ۱۹۱۵ که به مجارستان برگشت، مجمعی هنری تشکیل داده و کسانی مانند مانهایم و آرنولد هاووزر از اعضای همیشگی آن بودند. این‌گونه افراد از فلسفه و پارادایم علم مثبت‌گرا (پوزیتیویسم) روی برگردانده و بیش‌تر به کانت و داستایوفسکی و اصالت وجودی کی‌یر گگور گرایش پیدا کرده بودند (کوزر ۱۳۶۸: ۵۸۲).

در سال ۱۹۱۸ انقلاب سوسیالیستی مجارستان روی داد و رژیم شورایی در آن کشور بر سر کار آمد؛ ولی این رژیم بیش از یک سال نپایید. با شکست جنبش شورایی در مجارستان، مانهایم که به‌پیروی از لوکاچ از این رژیم طرف‌داری کرده بود، ناگزیر به مهاجرت از مجارستان به آلمان شد، چنان‌که لوکاچ نیز به اطریش (وین) پناه برد. مانهایم در آلمان، برخلاف لوکاچ از درگیر شدن با جریان‌های سیاسی پرهیز کرد، ولی با جنبش کارگری و روشن‌فکران سوسیالیست آن کشور هم‌دلی نشان داد. او در سال ۱۹۲۲ درجه دکتری خود در فلسفه را با رساله‌ای با عنوان «تحلیل ساختاری معرفت‌شناسی» به پایان رساند (کوزر ۱۳۶۸: ۵۸۲-۵۸۴؛ 101: Ketler and Meja 2003).

مانهایم که هم‌چون لوکاج تحت تأثیر کانت، مارکس، و ماکس وبر قرار گرفته بود، در آلمان در اثر هم‌فکری با آلفرد وبر و ماکس شلر به جامعه‌شناسی علاقه‌مند شد، و این تغییر در حوزه فعالیت فکری از فلسفه به جامعه‌شناسی، در سیر زندگی مانهایم مهم بود. او نخست به دانشگاه هایدلبرگ رفت و سپس در دانشگاه فرانکفورت به تدریس جامعه‌شناسی پرداخت (سال ۱۹۲۵)؛ و در همین سال با یولیسکا لانگ (Juliska Lang) که در پوداپست هم‌شاگردی مانهایم بود و مانند او تبعیدی در آلمان، و در رشته روان‌شناسی دانش‌آموخته بود، ازدواج کرد (کتاب *ایدئولوژی و اتوپیا* را مانهایم به او تقدیم کرده است). شاید علاقه مانهایم به روان‌شناسی و روان‌کاوی در سال‌های پایان زندگی‌اش تحت تأثیر همسرش بوده باشد. او تا سال ۱۹۳۳ در دانشگاه فرانکفورت به کار خود ادامه داد. هرچند در آن سال‌ها مؤسسه مطالعات اجتماعی (پیش‌درآمد مکتب فرانکفورت) در آن دانشگاه فعال بود، ولی به نظر می‌رسد با وجود برخی مواضع مشترکی که با این جریان داشت، با آن ارتباط سازمانی برقرار نکرد و خود مشغول تهیه مقالاتی شد که سپس پیکره اصلی کتاب *ایدئولوژی و اتوپیا* را تشکیل داد. اما او هم مانند سایر روشن‌فکران چپ‌گرا (و به‌ویژه یهودی) در سال ۱۹۳۳ ناگزیر به برون‌کوچی از آلمان شد و به انگلستان مهاجرت کرد (کوزر ۱۳۶۸: ۵۸۴-۵۸۵). آشتیانی به‌روشنی می‌نویسد اگر در میان صاحب‌نظران جامعه‌شناسی شناخت نیز به‌وجود دو جناح اصلی چپ و راست قائل شویم، در این صورت شلر [شلر، به قلم آشتیانی] و مانند او را باید در جناح راست و مارکس و پیروان او را در جناح چپ فرض کرد و آن‌گاه در چنین تقسیم‌بندی کلی، مانهایم در موضعی بینابینی قرار خواهد گرفت (آشتیانی ۱۳۹۶: ۲۴۰).

مانهایم در دانشکده علوم سیاسی و اقتصاد لندن (LSE) مورد حمایت هارولد لاسکی (Harold Laski) و موریس گینزبرگ (Morris Ginsberg) قرار گرفت و با مقام استادیاری (lecturer) به تدریس جامعه‌شناسی مشغول شد. گینزبرگ که به جامعه‌شناسی تکاملی عقلائیت علاقه‌مند بود و جامعه‌شناسی معرفت کارل مانهایم را دنباله جریان مورد علاقه خود می‌دانست از او حمایت کرد. ولی مانهایم به‌زودی دریافت که در انگلستان و در دانشکده علوم سیاسی و اقتصاد، نه زمان و نه موقعیت مناسب برای ادامه مطالعات جامعه‌شناسی معرفت بود (Ketler and Meja 2003: 106). از این‌رو خط فکری جامعه‌شناسی معرفت را کنار گذاشت و به جامعه‌شناسی برنامه‌ریزی دموکراتیک و بازسازی اجتماعی روی آورد. به عبارت دیگر، او که از بنیاد تحت تأثیر فلاسفه آلمانی و به‌ویژه جریان چپ بود، در لندن تحت تأثیر جریان‌ات دست راستی قرار گرفت و به دورکیم و کنت روی آورد و با

سیاست رفاهی انگلیس هم‌نوا شد (گویی دوباره به دنیای فکری سال‌های نخست جوانی و علایق انجمن علوم اجتماعی بوداپست بازگشت). مانهایم به صورت یک استاد حاشیه‌نشین به اشتغال در دانشکده علوم سیاسی و اقتصاد لندن ادامه داد تا در سال ۱۹۴۷ با مرگی نابه‌هنگام، در سن ۵۴ سالگی درگذشت (کوزر ۱۳۶۸: ۵۸۵-۵۸۸).

۳. معرفی کلی اثر موردبررسی

کتاب/ایدئولوژی و اتوپیا که ترجمه فارسی آن در دسترس ما قرار دارد، شامل ۵ بخش است. به نظر می‌رسد اجزاء پیکره کتاب، به این دلیل به صورت «بخش» (part) معرفی شده که حداقل چهار بخش از این قسمت‌ها پیش‌ازین که در پیکره کتاب حاضر گنجانده شود، جداگانه به صورت مقاله‌های مستقل منتشر شده بودند. متن اصلی کتاب که به زبان آلمانی بود، در سال ۱۹۲۹ و در ۳ بخش منتشر شده است. و اما متن انگلیسی (۱۹۳۶) شامل ۵ بخش است، به این معنی که بخش ۱ و ۵ را هنگامی که مانهایم در انگلیس زندگی می‌کرده به متن انگلیسی افزوده است. بخش نخست را نویسنده برای معرفی کتاب به خوانندگان آنگلوساکسون نوشته و بخش ۵ را که چندان کوتاه‌تر از بخش‌های دیگر نیست، اصولاً به صورت مقاله‌ای دایرةالمعارفی، برای معرفی مبحث «جامعه‌شناسی معرفت» تدوین شده است. این بخش نیز قبلاً در مجموعه مقالاتی دیگر منتشر شده^۱ و در این جا به گزینش مانهایم به متن انگلیسی افزوده شده است (برای مطالعه بیشتر تر به آشتیانی ۱۳۹۶: ۲۳۶ به بعد مراجعه شود). علاوه بر این پنج بخش، لوئیز ورث و ادوارد شیلز (Lewis Wirth and Edward Shils) که کتاب را از آلمانی به انگلیسی ترجمه کرده‌اند یک پیش‌درآمد (foreword) کوتاه بر کتاب افزوده‌اند (که در ترجمه متن فارسی نیامده است). هم‌چنین لوئیز ورث در پیش‌گفتاری (preface) جداگانه و نسبتاً مفصل به معرفی محتوای کتاب و به‌ویژه شرایط تاریخی، فکری، و فرهنگی دهه‌های ۱۹۲۰ و ۱۹۳۰ که اثر در آن شرایط تولید و ترجمه شده پرداخته است که این پیش‌گفتار ورث در متن ترجمه فارسی آمده است و هرگاه در این مقاله از پیش‌گفتار ورث یا نام ورث مأخذ داده می‌شود منظور همین متن مفصل است. مترجم محترم فارسی نیز در نوشتاری سودمند که با عنوان «پیش‌گفتار مترجم بر چاپ دوم» بر نسخه ترجمه فارسی افزوده این نکته را روشن می‌کند که چاپ نخست کتاب در سال ۱۳۵۵ از سوی دانشگاه تهران منتشر شده و نسخه موجود را که با بازخوانی و ویرایش مجدد مترجم به چاپ

سپرده شده، از سوی انتشارات سمت به صورت چاپ اول ۱۳۸۰ (شاید منظور این است که چاپ اول پس از ویرایش و انتشار آن از سوی سمت) در اختیار دانش‌پژوهان قرار گرفته است. بخش‌های پنج‌گانه کتاب (به‌غیر از پیش‌گفتارهایی که به آن‌ها اشاره شد) عبارت‌اند از:

۱. رویکرد مقدماتی به مسئله؛

۲. ایدئولوژی و اتوپیا؛

۳. دورنمای سیاست علمی: رابطه میان نظریه اجتماعی و عمل سیاسی؛

۴. روحیه اتوپایی؛

۵. جامعه‌شناسی شناخت.

لوییز ورث پیش‌گفتار خود بر کتاب را با این جمله آغاز می‌کند که: «چاپ اصلی آلمانی ایدئولوژی و اتوپیا در فضایی سرشار از آشوب تند فکری انتشار یافت» (مانهایم ۱۳۸۰: ۹؛ Mannheim 1976: xiii).^۲ مانهایم نیز در بخش نخست کتاب که به طرح مسئله مورد نظر خود می‌پردازد، قسمت دوم این بخش را با عنوان فرعی «نابه‌سامانی اندیشه در عصر حاضر» به بحث می‌گذارد. آموخته‌ایم که در هر اثر علمی نظام‌مند، بسیار به‌جاست که پژوهش‌گر مسئله یا موضوع مورد بحث و سپس هدف پژوهش و مطالعه خود را روشن کند. از این‌رو کوشیدیم تا در میان سطور بخش نخست / ایدئولوژی و اتوپیا هدف نویسنده در تهیه و تدوین این اثر را بیابیم. به نظر می‌رسد که مانهایم در این اثر بیش‌تر به هدف کلی مبحث جامعه‌شناسی شناخت (یا معرفت) توجه داشته تا به هدف ویژه این اثر. هرچند ورث در پیش‌گفتارش بر / ایدئولوژی و اتوپیا، هدف مانهایم از تألیف کتاب را با برداشت خودش دریافته است، که در صفحات بعد ذکر خواهد شد. به هر حال، نخستین پرسش مانهایم در آغاز بخش اول (که می‌تواند به‌طور غیرمستقیم بیانگر هدف او از انجام این کوشش علمی باشد) این است که می‌خواهد بداند «آدمیان به‌راستی چگونه می‌اندیشند؟» (مانهایم ۱۳۸۰: ج ۱، ۳۵). سپس او با توجه به وضعیت موجود چنین درمی‌یابد که گویی دانش اجتماعی از طریق رهنمودهای مبحثی به‌منزله «جامعه‌شناسی معرفت»، (که اندکی پیش از او مورد توجه ماکس شلر قرار گرفته بود) می‌تواند یاری‌دهنده باشد. وی می‌نویسد بر نهاد (thesis) اصلی جامعه‌شناسی معرفت این است که شیوه‌هایی از اندیشیدن وجود دارد که تا زمانی که خاستگاه‌های اجتماعی‌شان در پرده ابهام باقی بماند، چنان‌که باید و شاید قابل فهم نخواهد بود (مانهایم ۱۳۸۰: ۳۶؛ Mannheim 1976: 2). او سپس به روشنی می‌نویسد:

به‌طور کلی این انسان‌ها نیستند که می‌اندیشند، یا حتی افراد مجزا از یک‌دیگر نیستند که به‌کار اندیشیدن می‌پردازند، بلکه آدمیانی هستند در گروه‌هایی معین، که در یک رشته بی‌پایان پاسخ به شرایط و موقعیت‌های مخصوص، سبک ویژه‌ای از اندیشه را به‌وجود آورده‌اند که مشخص‌کنندهٔ موضع و مقام مشترک آن‌هاست (مانهایم ۱۳۸۰: ۳۷؛ Mannheim 1976: 3).

در تکمیل این نکته، یعنی مشخص کردن مسئله یا موضوع محوری اثر حاضر و هدفی که از دل آن به‌طور مستقیم یا غیرمستقیم برمی‌آید، مترجم فارسی کتاب در پیش‌گفتار خود بر این اثر، محور اصلی بحث را با برداشت درستی که از درون کتاب به‌دست آورده، چنین تلخیص می‌کند:

در هر زمانه‌ای از یک سو گرایش به حفظ وضع موجود و از سوی دیگر گرایش به تغییر وضع موجود احساس می‌شود. اقدام به حفظ وضع موجود موجب پدید آمدن ایدئولوژی‌ها می‌گردد تا اندیشه را با آرمانی جلوه‌گر ساختن بیش از حد گذشته و تأکید فزون‌مایه بر عوامل ایجادکنندهٔ ایستایی و ثبات به خطا افکند. توجه به تغییر بنیاد پیدایش اتوپیاهاست که هم بر آینده ارج می‌نهند و هم عوامل رهبری‌کننده به دگرگونی را گرامی می‌دارند (مانهایم ۱۳۸۰: ۴، پیش‌گفتار مترجم فارسی).

۴. عوامل زمینه‌ساز اندیشهٔ نویسنده و شکل‌گیری اثر او

چنان‌که گذشت مانهایم ۲۶ سال اول زندگی خود را در زادگاهش بوداپست گذراند و سپس ۱۴ سال در آلمان و ۱۴ سال در انگلستان زندگی کرد که شرایط اجتماعی محیط اقامتگاهی هر سه مرحله می‌تواند در تحول فکری او مؤثر بوده باشد. ولی شاید بتوان گفت که صرف‌نظر از تأثیر شالوده‌ای آموزه‌های مرحلهٔ نخست، شرایط زندگی در آلمان بیش‌ترین تأثیر را در تألیف کتاب/ایدئولوژی و اتوپیا بر مانهایم داشته است. پیش از این به استدلال لوئیز ورث دربارهٔ شرایط آشوب شدید فکری در دهه‌های ۱۹۲۰ و ۱۹۳۰ اشاره شد، و این شرایط مهمی بود که در هنگامهٔ تبلور یافتن اندیشهٔ مانهایم برای تدوین مبحث جامعه‌شناسی معرفت، او را در بر گرفته بود. البته ورث در تمامی پیش‌گفتار خود بر شرایط فکری آشوب‌زده و فضای بحرانی دو دههٔ مزبور تأکید می‌نهد. فضایی که مشخصه‌اش جدال‌های پردامنه بود و هیجانش تنها با تبعید یا سکوت اجباری اندیشمندانی فرو می‌نشست که به‌دنبال راه‌حلی قابل دفاع برای مسائلی می‌گشتند که در آن دوره مطرح بود. از آن زمان

تعارض‌هایی که در آلمان به ویرانی جمهوری لیبرال‌دموکرات و ایما^۳ انجامید، در کشورهای سراسر جهان به‌ویژه در اروپای غربی و ایالات متحده آمریکا احساس می‌شد. مسائل فکری که در آن روزگار مشغولیت ذهنی ویژه نویسندگان آلمانی به‌شمار می‌آمدند، در حقیقت بر کل جهان سایه افکند (مانهایم ۱۳۸۰: ۹؛ Mannheim 1976: xiii).

ورث پس‌از این‌که درباره آشفته‌گی‌های فکری و فرهنگی دهه‌های ۱۹۲۰ و ۱۹۳۰ و توسعه فضای آنومیک (بی‌هنجاری) در جامعه جهانی و از بین رفتن هرگونه ایمان، فهم، و منافع مشترک با تأکید یاد می‌کند می‌نویسد کتاب *ایدئولوژی و اتوپیا* خود محصول این دوره پر آشوب و بی‌قراری است (که این نکته با برداشت آشتیانی ۱۳۹۶: ۲۶۱-۲۶۲، نیز منطبق است). یکی از هدف‌های تدوین این کتاب، کوشش در جهت رفع این وضعیت ناگوار و تجزیه و تحلیل نیروهایی است که این نابه‌سامانی‌ها را به‌وجود آوردند. اما، او می‌نویسد این کتاب برای رهایی از دشواری‌هایی که با آن مواجهیم راه‌حل روشنی ارائه نمی‌دهد، بلکه مسائل عمده را به اسلوبی تنظیم می‌کند که آن‌ها را مستعد حمله‌پذیری کند و بحران فکری ما را بیش‌ازپیش تجزیه و تحلیل کند (مانهایم ۱۳۸۰: ۲۵-۲۹؛ Mannheim 1976: xxv- xxviii). در این‌جا لازم نمی‌دانیم که به شرح دوره ۱۴ سال پایانی زندگی مانهایم در انگلستان پردازیم زیرا کتاب *ایدئولوژی و اتوپیا* پیش از این دوران شکل بسته بود و او هم‌چنان‌که اشاره رفت در فضای دانشکده علوم سیاسی و اقتصاد (LSE)، بیش‌تر خود را با خط فکری و آکادمیک آن‌جا نزدیک کرد.

اشاره می‌کنیم، به همان‌گونه‌که جهت‌گیری فکری مانهایم و در واقع جامعه‌شناسی معرفت او متأثر از شرایط زندگی در سه محیط جغرافیایی و اجتماعی متفاوت در اروپا بوده، او از میراث فکری بسیاری از پیشینیان خود بهره گرفته به‌طوری‌که بازتاب فکری آن‌ها در مراحل مختلف زندگی او قابل‌پی‌گیری است. در این تردیدی نیست که کارل مانهایم تحت‌تأثیر اندیشمندان پیش از خود به‌ویژه کانت، هگل، مارکس، ماکس وبر، و حتی دورکیم و کنت بوده که پیش از این هم به آن اشاره رفت.

از کسانی که به‌طور مستقیم بر کارل مانهایم تأثیر گذاشته‌اند گئورگ لوکاخ است که مانهایم از جهت ایدئولوژیک و نظریه فعالیت‌گرایی از او تأثیر پذیرفته است. چنان‌که الکس لائو (Alex Law) می‌نویسد، لوکاخ بر بسیاری از متفکران سال‌های بین دو جنگ جهانی نفوذ ژرف داشته و مانهایم نیز یکی از آن‌هاست. او از جهات عمده‌ای در مبانی تحلیلی خود از لوکاخ تأثیر پذیرفته است؛ چنان‌که تقسیم‌بندی او از ایدئولوژی به «جزیی» (که بیش‌تر جنبه تحریف و خودفریبی دارد) و ایدئولوژی «کلی» یا تام (که بیش‌تر به‌صورت جهان‌نگری‌های

گسترده در فضای زندگی جمعی طبقات مختلف شکل می‌بندد)، از این نمونه است (Law 2011: 105). هم‌چنین خواهیم دید که تمایزی که مانهایم بین نسبی‌گرایی و نسبت‌گرایی قائل می‌شود بیش‌تر تحت‌تأثیر لوکاچ قرار داشته (لوکاچ ۱۳۷۳: ۱۶)، که شاید لوکاچ هم از این نظر تحت‌تأثیر آموزه‌های مستقیم زیمل بوده است.

مانهایم نیز خود تحت‌تأثیر مستقیم زیمل قرار گرفته بود؛ البته نه جامعه‌شناسی صوری، بلکه موضع انتقادی زیمل درباره «فاجعه جنگ نوین» نظر مانهایم را به‌ویژه در رویکرد «جامعه‌شناسی معرفت» آن مهم دیده است. چنان‌که پیش از این هم اشاره رفت مانهایم هم‌راه با گروه همالان خود دیدگاهی رادیکال درباره شرایط اجتماعی زمانه خود داشت، ولی او با دنباله‌روی از لوکاچ و انقلاب ۱۹۱۸، به مارکسیسم گرایش پیدا کرد و به‌دنبال آن به تاریخ‌گرایی روی آورد. جامعه‌شناسی معرفت مانهایم را می‌توان زاینده نسبی‌اندیشی تاریخی متأثر از مارکسیسم دانست. به موازات این تحولات فکری، او برای تکمیل دیدگاه کل‌گرا و ساختاری که به آن علاقه‌مند شده بود، به مکتب روان‌شناسی گشتالت گرایش پیدا کرد و از آن بهره گرفت. او از طریق آموزه‌های آلفرد وبر، به مکاتب فکری و ایده‌آلیسم آلمانی و جرگه نوکانتی‌ها روی آورد و هم‌راه با آن از پدیدارشناسی هوسرل و هایدگر بی‌تأثیر نماند (کوزر ۱۳۶۸: ۵۸۸-۵۹۵).

سرانجام این‌که نمی‌توان تأثیر مستقیم ماکس شلر بر مانهایم را نادیده گرفت. باب جامعه‌شناسی معرفت، نخستین‌بار به‌وسیله شلر (۱۹۲۴) گشوده شد و سپس مانهایم دنبال آن را گرفت. البته دیدگاه و شرح اصول محوری جامعه‌شناسی معرفت شلر و مانهایم، کاملاً با یک‌دیگر منطبق نیست. شاید کسی که دقیق‌تر از همه در این‌باره اشاره دارد خود مانهایم است، چنان‌که در آخرین صفحه بخش ۵ از کتاب/ایدئولوژی و اتوپیا، پس‌ازاین‌که از مارکس و لوکاچ به‌منزله پیش‌گامان جامعه‌شناسی معرفت نام برده و می‌نویسد لوکاچ در این‌باره از مارکس فراتر نرفت، زیرا او نیز نتوانست میان مسئله دریدن پرده ایدئولوژی‌ها از یک‌سو و جامعه‌شناسی معرفت از سوی دیگر فرق بگذارد. این اعتبار از آن شلر بود که علاوه‌بر بحث‌های بسیار ارزش‌مند، کوشید جامعه‌شناسی شناخت (یا معرفت) را به‌صورت نوعی جهان‌بینی فلسفی درآورد. مانهایم پس از بیان جملاتی کوتاه نقدآمیز و تفاوت دیدگاه خودش با ماکس شلر، درنهایت نتیجه می‌گیرد که طرح شلر از جامعه‌شناسی معرفت، کاری نظام‌مند، بلندپروازانه، و سرشار از روشن‌بینی‌های شگرف، ولی فاقد روش پژوهش روشن و قابل‌اجرا است بدان‌گونه که درخور یک علم فرهنگی متمایل به جامعه‌شناسی باشد (مانهایم ۱۳۸۰: ۲۷۹، ۳۹۴). آشتیانی درباره تأثیر متفکرانی که در بالا نام برده شد تأکید دارد.

وی ضمن یادآوری تأثیر مارکس بر مانهایم می‌نویسد نزد مانهایم نیز مانند دورکیم، ضابطه‌ای که می‌تواند تطابق درست و واقعی بین اندیشه و کردار (کنش یا عمل اجتماعی) را برقرار و تعیین کند، جامعه و مناسبات کنشی اجتماعی مفروض می‌گردد و با پذیرش این فرض (یا اصل موضوع) «عمل‌گرایی» (پراگماتیسم) مانهایم با «جامعه‌شناسی‌گرایی» (sociologism) او پیوند می‌یابد (آشتیانی ۱۳۹۶: ۸۲-۸۳).

۵. پیش‌فرض‌ها و محورهای فکری درون اثر

شاید بتوان گفت موضوع محوری و اصلی موردنظر مانهایم در این کتاب همانا بیان موضوع و وظیفهٔ مبحثی به‌منزلهٔ «جامعه‌شناسی معرفت» است. او به‌روشنی بیان می‌کند که جامعه‌شناسی معرفت یکی از جوان‌ترین شاخه‌های جامعه‌شناسی است که هم‌چون نظریه می‌خواهد رابطه میان شناخت [معرفت] و هستی را تحلیل کند و در پژوهش تاریخی - جامعه‌شناختی خود می‌کوشد صورت‌هایی را که این رابطه طی تحول فکری و معنوی بشر به‌خود گرفته پی‌جویی کند. به گفتهٔ او، هدف این شاخهٔ علمی:

ازیک‌سو کشف معیارهای علمی مؤثر بر تعیین مناسبات متقابل میان اندیشه و عمل است. ازسوی‌دیگر، امید دارد که با اندیشیدن کامل در این مسئله از آغاز تا پایان به‌شیوه‌ای ریشه‌دار و خالی از تعصب، نظریه‌ای متناسب با موقعیت حاضر دربارهٔ اهمیت عوامل غیرنظری مشروط‌کننده در شناخت عرضه کند (مانهایم ۱۳۸۰: ۳۴۰؛ Mannheim 1976: 237).

مانهایم روش و بینش پوزیتیویستی را برای این تلاش علمی نامناسب می‌داند و بر نسبی‌گرایی مبهم علم زمان خودش می‌تازد و هم‌نوا با یاران مکتب فرانکفورت، ضمن تأکید بر هم‌بستگی نظر و عمل و در انتقاد از پارادایم پوزیتیویستی، باور دارد که باید در تلقی خود از علم تجدید نظر کنیم (مانهایم ۱۳۸۰: ۱۴۶، ۲۲۴). به این ترتیب، چنین می‌نماید که کتاب *ایدئولوژی و اتوپیا* به‌منزلهٔ رسالهٔ جامعه‌شناسانهٔ مانهایم است و به همان شکل که جامعه‌شناسی شناخت را عنوان فرعی کتاب قرار داده، گویی نه فقط می‌خواهد با این اثر شاخه‌ای ویژه از جامعه‌شناسی عمومی را معرفی کند، بلکه ادعای آن را دارد که از این طریق می‌توان [و باید] با نگاهی متفاوت به هستی اجتماعی نگریست (برای نمونهٔ صفحات ۱۳۳-۱۳۸ مانهایم ۱۳۸۰ را مطالعه کنید).

آشتیانی که خود در کلیت جامعه‌شناسی شناخت کارل مانهایم و به‌ویژه در کتاب *ایدئولوژی و اتوپیا* (یا آرمان‌شناسی و آرمان‌شهر) بسیار غور کرده (برای مطالعهٔ بیشتر دربارهٔ این مقاله، توصیه می‌شود به این اثر تألیفی آشتیانی مراجعه شود) می‌نویسد:

در بحث جامعه‌شناسانه شناخت مانهایم پیرامون «ایدئولوژی و اتوپیا»، یک اندیشه‌ی اصولی مسیر تحقیقات او محسوب می‌شود و آن این است که اندیشه و شناخت محصول رابطه‌ی مجرد بین شناسنده و شناختنی (سوژه و ابژه) نیست، بلکه هرگونه شناختنی در فضای اجتماعی معین تولد و تکوین می‌یابد و لذا پیوسته «وابسته به علاقه‌مندی» معینی است که این علاقه‌مندی نیز «مقید به وضع» اجتماعی و تاریخی مشخص انضمامی‌ای می‌باشد که از «پیوند خاستگاهی» شناسندگان در جامعه نشئت می‌گیرد و خود این «خاستگاه»ها در نهایت «وابستگی وجودی فکر» را به «هستی اجتماعی» نشان می‌دهند (آشتیانی ۱۳۹۶: ۴۳۵-۴۳۶).

بحث پایه‌ای و محوری دیگر این که مانهایم به‌طور مکرر و گاهی با کلماتی متفاوت، این نکته یا ایده را در کتاب مطرح می‌کند که «تفکر آرزومندان، همواره در امور انسانی خودنمایی می‌کند» (مانهایم ۱۳۸۰: ۱۸۴، ۲۷۲). یا این که می‌نویسد، هر دوره‌ی تاریخی در بردارنده‌ی ایده‌هایی [به زبان مترجم، عقایدی] بوده که از مرز نظام موجود فراتر رفته‌اند (همان: ۱۷۴، ۲۵۸). به‌نظر مانهایم در مقابل ایده‌هایی [آرمان‌ها یا فکرت‌هایی] که با نظم جاری تناسب و توافق ندارند و از حد واقعیت فراتر می‌روند، ایده‌ها یا فکرت‌هایی هم وجود دارند که سازگار با موقعیت موجود عمل می‌کنند. به‌گفته‌ی مانهایم عملاً موجود «توپیا» (topia) نامیده می‌شود و در مقابل، ایده‌هایی که با شرایط موجود سازگار نیستند و از موقعیت موجود فراتر می‌روند، ممکن است ایدئولوژی یا اُتوپیا باشند. به زبان مانهایم ایدئولوژی‌ها ایده‌هایی‌اند فراتر از موقعیت که به‌صورت بالفعل در تحقق مضامین و محتویات موردنظر، توفیق نمی‌یابند (مانهایم ۱۳۸۰: ۲۵۸-۲۶۰؛ Mannheim 1976: 174-175). سپس درباره‌ی اُتوپیا (utopia) می‌نویسد، هرگاه درباره‌ی اُتوپیا سخن می‌گوییم، واژه را صرفاً در مفهومی نسبی به‌کار می‌بریم و منظور از آن اتوپییایی است که فقط از دیدگاه نظام اجتماعی معینی که هنوز موجود است، تحقق‌ناپذیر به‌نظر می‌آید (مانهایم ۱۳۸۰: ۲۶۲؛ Mannheim 1976: 177). به این ترتیب، توپیا در سیر تاریخ همواره از طریق تحولات انقلابی به اُتوپیا تبدیل می‌شود. به‌عبارت‌دیگر، توپیا یا نظام مستقر و موجود، فقط پس‌مانده‌ای پلشت است که بر اثر فرونشینی اتوپیاها و انقلاب‌ها برجای می‌ماند. از این‌رو، راه تاریخ به‌صورت جریان متناوبی است از سیر تبدیل توپیا به اُتوپیا و از آن‌جا به توپییای بعدی و بر همین قیاس (مانهایم ۱۳۸۰: ۲۶۴؛ Mannheim 1976: 178). اشاره می‌کنیم که مانهایم در تبدیل توپیا به اُتوپیا، برای گروه‌های اندیشمند جامعه و روشن‌فکران نقش برجسته‌ای قائل است، به این معنی که چنان‌چه آن ایده‌ها و آرزومندی‌های فراتر از واقعیت، به‌وسیله

گروه‌های اجتماعی معین و شاخص به کردار تبدیل نشوند، ایدئولوژی به اُتوپیا تبدیل نمی‌شود (مانهایم ۱۳۸۰: ۲۵۸؛ Mannheim 1976: 174).

به نظر می‌رسد کلیدهای اصلی فهم اثر موردبررسی، در واقع همان مفاهیم عمده‌ای است که در عنوان کتاب گنجانده شده است: ایدئولوژی، اُتوپیا، و جامعه‌شناسی شناخت [یا معرفت]. بر پایه تلخیص لوئیز ورث، ایدئولوژی، مجموعه ایده‌ها یا آرمان‌هایی است که فعالیت‌ها را در جهت حفظ وضع موجود رهبری می‌کنند؛ و اُتوپیا مجموعه ایده‌ها یا آرمان‌هایی است که موجب پدیدآمدن فعالیت‌هایی در جهت تغییر نظم رایج می‌شوند (مانهایم ۱۳۸۰: ۲۲-۲۳؛ Mannheim 1976: xxiii). مانهایم در بخش دوم کتاب، ایدئولوژی را در دو معنی یا در دو سطح جداگانه و متمایز تحلیل می‌کند: ایدئولوژی جزئی و کلی (particular and total). ایدئولوژی جزئی یا ویژه، معمولاً شامل ایده‌ها و اظهارات فردی طرف مقابل است که ممکن است با کژنمایی‌ها، تحریف‌ها، و دروغ‌های ناآگاهانه تا نیمه‌آگاهانه و خودفریبی همراه باشد (مانهایم ۱۳۸۰: ۹۸-۹۹؛ Mannheim 1976: 49). و ایدئولوژی کلی، مجموعه ایده‌های یک گروه تاریخی - اجتماعی معین، و عمدتاً ایدئولوژی طبقاتی است که نماینده ساختار کلی اندیشه در یک دوران تاریخی معین است (همان). او سپس می‌افزاید که هر دو مفهوم ایدئولوژی ثابت می‌کنند که این به اصطلاح ایده‌ها، تابعی از وجود صاحب آن‌ها و موقعیت و مقام او در فضای اجتماعی پیرامون او است (مانهایم ۱۳۸۰: ۱۰۰؛ Mannheim 1976: 50). اگر مشاهداتمان را بر فرایندهای ذهنی که در فرد شکل می‌گیرد محدود کنیم و او را یگانه حامل ممکن ایدئولوژی بینگاریم [ایدئولوژی جزئی] هرگز به درک کل ساختار فکری و معنوی متعلق به گروه اجتماعی در آن موقعیت تاریخی معین، توفیق نخواهیم یافت (مانهایم ۱۳۸۰: ۱۰۲؛ Mannheim 1976: 52). ایدئولوژی در معنای جزئی، دلالت بر پدیده‌ای [یا پنداری] در حد وسط، میان دروغی ساده، در یک قطب و خطا [یا فریب‌کاری]، در قطب دیگر، قرار دارد (مانهایم ۱۳۸۰: ۱۰۵؛ Mannheim 1976: 54).

بر این پایه، مانهایم به دنبال سازوکاری می‌گردد که چگونه می‌شود افراد با دیدی انتقادی، بر عنصر ایدئولوژیک در اندیشه خود آگاه شوند. او سپس به ضرب‌المثلی که در زمان ماکیاوولی رایج بوده، از زبان او نقل قول می‌کند که «اندیشه کاخ‌نشین یک چیز است و اندیشه مردم کوچه و بازار چیزی دیگر» (مانهایم ۱۳۸۰: ۱۰۷؛ Mannheim 1976: 56). به نظر مانهایم شیوه روش‌مند توجه به عنصر ایدئولوژیک در اندیشه کاری جامعه‌شناسانه است (مانهایم ۱۳۸۰: ۱۰۷؛ Mannheim 1976: 56). او این کار را پرده‌داری از ایدئولوژی می‌نامد.

مانهایم استدلال می‌کند که مفهوم جزئی و کلی ایدئولوژی را برای تحلیل از یک‌دیگر جدا می‌کند؛ در صورتی که در شرایط موجود بسیار به هم نزدیک شده و مفهوم جزئی ایدئولوژی با مفهوم کلی آن ادغام می‌شود. او می‌افزاید:

پیش از این هر رقیبی به منزله نماینده یک موضع معین سیاسی - اجتماعی به دروغ‌پردازی‌های آگاهانه و ناآگاهانه متهم می‌شد، ولی اکنون با بی‌اعتبار شدن ساختار کلی آگاهی [در زمانه آشوب فکری دوران تدوین کتاب] نگاه خرده‌گیر ما به حریف چنان است که گویی او را موجودی می‌انگاریم که دیگر قادر به درست اندیشیدن نیست (مانهایم ۱۳۸۰: ۱۱۴؛ Mannheim 1976: 61).

او نخست در قضاوتی کلی اشاره می‌کند که فلسفه می‌تواند به ما یاری دهد تا آنچه را که از متن حقیقی زندگی جدا شده، بازنسازیم (مانهایم ۱۳۸۰: ۱۱۰؛ Mannheim 1976: 58)؛ سپس این نکته را تکمیل می‌کند و پی می‌برد که این امر تنها به وسیله فلسفه کشف نمی‌شود (مانهایم ۱۳۸۰: ۱۱۲؛ Mannheim 1976: 60)، و به همین ترتیب پی می‌برد که غیر از فلسفه، توسل به بررسی‌های روان‌شناسانه نیز بسنده نیست، بلکه تحلیل جامعه‌شناختی همه‌جانبه است که می‌تواند سیر تحول مفهوم ایدئولوژی جزئی را به کلی پی‌گیری کند (مانهایم ۱۳۸۰: ۱۲۳؛ Mannheim 1976: 68). و این گرایش را بررسی سیر تحول مفهوم ایدئولوژی جزئی به کلی و از کلی به جامعه‌شناسی شناخت [یا معرفت] می‌شناسد (مانهایم ۱۳۸۰: ۱۲۴؛ Mannheim 1976: 69). مانهایم در آخرین قسمت کتابش که اشاره بر تاریخچه جامعه‌شناسی معرفت دارد می‌نویسد.

جامعه‌شناسی شناخت درحقیقت با مارکس، که «نگاه»های ژرف معناکاو او تا دل مطلب را می‌کاویدند، جامعه‌هستی پوشید. اما چون در مارکس هریک از قشرها و طبقات اجتماعی بار ایدئولوژی‌هایی را بر دوش می‌کشند، در آثار وی هنوز عمل پرده‌دریدن و بی‌صورتک ساختن ایدئولوژی‌ها از جامعه‌شناسی شناخت قابل تمییز نیست (مانهایم ۱۳۸۰: ۳۹۳؛ Mannheim 1976: 278).

برخی مفسران دیدگاه مانهایم بر این باورند که کتاب/ایدئولوژی و اتوپیا، درحالی که عنوان فرعی جامعه‌شناسی شناخت را با خود دارد، آن را اثری فلسفی - سیاسی دانسته‌اند. در این کتاب به سه نکته عمده توجه شده است: نخست این که مانهایم امید دارد بتواند به کمک جامعه‌شناسی معرفت، بر ایدئولوژی و بی‌اعتمادی سیاسی چیره شود؛ دوم، با مفهومی که مانهایم از روشن فکر دارد، این گروه را لایه اجتماعی مناسبی برای وظیفه‌ای

می‌داند که در نکته قبل ذکر شد؛ و سوم، مانهایم بر مفهوم فعالیت‌گرایی در جامعه‌شناسی معرفت تأکید دارد و به این ترتیب، جامعه‌شناسی معرفت و روشن فکر را عاملی برای بالابردن آگاهی عمومی و میانجی‌گری بین نظریه و عمل می‌دانند (Kettler and Meja 2003: 104). به این ترتیب به نظر می‌رسد این اثر مانهایم بیش از این که یک اثر فلسفی باشد، یک متن جامعه‌شناسیک است. آشتیانی می‌نویسد با مطالعه متون مربوط به تاریخ فلسفه و معرفت‌شناسی می‌توان فهمید که انجام تحلیل عام اعتبار و واقعیت‌پذیری خرد انسانی در آغاز عنوان ساختن آن قرن‌ها و تا شروع عصر جدید به عهده معرفت‌شناسی فلسفی بوده است و این در آغاز دوران جدید است که وظیفه طرح مسائل معرفتی را تدریجاً به تحقیقات جامعه‌شناسی می‌سپارند و سرانجام بررسی معرفت‌شناسی (اپیستمولوژی) شناخت در حیطه جامعه‌شناسی شناخت (یا جامعه‌شناسی معرفت) قرار می‌گیرد (آشتیانی ۱۳۹۶: ۲۵۳).

یکی از موضوعات بنیادین جامعه‌شناسی معرفت مانهایم شیوه اندیشیدن آدمیان و کسب آگاهی است که محصول اندیشه است. اشاره می‌کنیم که مانهایم در تحلیل رابطه جامعه و فرد از یک سو تحت تأثیر آموزه دورکیم درباره رابطه متقابل فکر (آگاهی) و عمل قرار داشته و از سوی دیگر، به گونه‌ای ژرف تحت تأثیر مارکس قرار دارد که هستی اجتماعی فرد را مقدم بر آگاهی اجتماعی می‌داند. در دنباله همین نکته و نیز با اشاره‌ای که در سطور قبل به گروه روشن‌فکری شد، مانهایم روشن‌فکران را که حامل بیش‌ترین دستاوردهای اندیشه‌ورزی و آگاهی‌اند به صورت «قشر انتلکتوال» دیده و به تحلیل موقعیت تاریخی — اجتماعی گروه فراتر از روشن‌فکران می‌پردازد. مانهایم در حالی که روشن‌فکران را به صورت «گروه اجتماعی در حال اهتزاز» (به ترجمه آشتیانی ۱۳۹۶: ۲۱۰) و پویا می‌شناسد، هم آن‌ها را راه‌گشای تحقق آرمان‌های اجتماعی می‌داند. اما در عین حال این حالت در «اهتزاز» یا شناور بودن، یا به ترجمه مجیدی، «روشن‌اندیشان ناب‌هم‌پیوسته جامعه»^۴ دنیای روشن‌فکری، بیانگر ناستواری، بی‌لنگرگامی (مانهایم ۱۳۸۰: ۲۱۳) این قشر اجتماعی است. در هر حال، مانهایم رسالت بزرگی را بر عهده روشن‌فکران و خردمندان جامعه می‌داند و در بعد نظری و انتزاعی بر این باور است که این گروه آگاه‌تر جامعه می‌تواند با تشخیص و تحلیل تعارض‌های فکری و تضاد جهان‌بینی‌ها در جامعه دست به ارائه راه‌بردهای ترکیبی جدید (synthesis) که مجیدی به صورت ترکیب‌سازی ایده‌ها و سبک اندیشه‌ها ترجمه کرده) در جهت رفع تناقض‌های اندیشگانی و کنترل جامعه بزند، ولی این که آیا راه‌حلی پویا و سازنده ارائه می‌دهد یا راه‌بردی ایستا و حتی مخرب جای تأمل است (مانهایم ۱۳۸۰: ۱۵۷، ۲۱۲).

به‌زعم مانهایم این روشن‌فکران جامعه‌اند که ترکیب‌سازی اندیشه‌ها و ایده‌ها را برعهده دارند. گرایش به ترکیب‌سازی کلی معمولاً، برطبق خواست و اراده گروهی اجتماعی صورت می‌گیرد که نمایندگان و معرف طبقه و قشر اجتماعی مشخصی‌اند که از طبقه فراتر و فروتر وحشت دارند و گریزگاهی درحد وسط می‌جویند. این حد وسط ممکن است گاهی ماهیتی ایستا یا پویا داشته باشد. معمولاً اتخاذ موضع حد وسط در عمل به‌نفع آن‌هایی است که به قدرت دست یافته‌اند و دراین صورت موضع حد وسط، ماهیتی ایستا داشته و درجهت حفظ وضع موجود عمل کرده و پیش‌رونده نخواهد بود. وگرنه باید درجهت دگرگونی ساختار قدرت موجود عمل کند تا راهی به جلو پیدا کند. این وضعیت هوشیاری خاصی را دربرابر واقعیت تاریخی عصر حاضر ایجاب می‌کند (مانهایم ۱۳۸۰: ۲۱۳؛ Mannheim 1976: 137). مانهایم این را خوب می‌داند که روشن‌فکران درواقع باید وابستگی به طبقه خاصی (عمدتاً طبقه سوداگر - سرمایه‌دار) نداشته باشند. به‌نظر مانهایم روشن‌فکران به همین خاطر در یک موقعیت بی‌ثبات و «نابه‌هم‌پیوسته اجتماعی» قرار دارند، ولی تعمیق آگاهی ازطریق آموزش و کسب دانش و افزایش آگاهی نابه‌هم‌پیوستگی اجتماعی روشن‌فکران را تخفیف داده و باعث وحدت نسبی آن‌ها می‌شود. در این‌جا مانهایم اشاره‌ای گذرا به تأثیر آموزه‌های جامعه‌شناسی معرفت و جامعه‌شناسی سیاسی می‌کند (مانهایم ۱۳۸۰: ۲۲۲-۲۲۳؛ Mannheim 1976: 144-146). آشتیانی درعین حال که ساختار ذهنی مانهایم را شایان اهمیت یافته و به نقش روشن‌فکران در برملا ساختن تضادها و تشدید تضادها برای روشن‌ساختن ماهیت تضادهای اجتماعی و گذاردن آن‌ها به هم و کشاندن آن‌ها به سطوح بالاتر از اندیشه در تاریخ بشری توجه دارد، این را هم نمی‌تواند نادیده بگیرد که گاه ممکن است اقشار روشن‌فکر و خردمند جامعه یا حداقل بخشی از آن‌ها که بیش‌تر داعیه رهبری در اجتماع را دارند، پس از انجام تأملات و مطالعات نسبتاً ژرفی که در عقاید خود، تدریجاً به‌ساختن و پرداختن یک ایدئولوژی یا جهان‌بینی نسبتاً بسته‌ای دست یابند یا تفکری متخرب را تعبدآمیز بپذیرند و آن‌گاه بکوشند این جهان‌بینی یا ایدئولوژی را بر سایر اقشار اجتماعی و کل جامعه تحمیل کنند (آشتیانی ۱۳۹۶: ۲۱۰-۲۱۲).

مانهایم با تأکید می‌نویسد ما باید یک‌بار و برای همیشه تصدیق کنیم که معانی تشکیل‌دهنده جهان ما چیزی نیستند جز ساختاری از لحاظ تاریخی تعیین‌یافته و همواره تحول‌یابنده که در آن انسان کمال می‌پذیرد و از هیچ لحاظی مطلق نیست (مانهایم ۱۳۸۰: ۱۳۳؛ Mannheim 1976: 76). کوزر در معرفی مبانی نظری مانهایم می‌نویسد، مفهوم ساختار و رابطه متقابل آن با افکار و ایده‌های انسان در کانون اندیشه او قرار دارد. به‌نظر مانهایم تفکر

فعالیتی است که باید آن را در ارتباط با فعالیت‌های دیگر اجتماعی و در درون یک چهارچوب ساختاری در نظر گرفت. در دنیای فکری مانهایم دیدگاه جامعه‌شناختی می‌خواهد فعالیت‌های گوناگون فردی را از همان آغاز در زمینه تجربه گروهی موردتفسیر قرار دهد. یعنی تفکر را باید در چهارچوب زمینه اجتماعی و تأثیرات گروهی موردبررسی قرار داد (کوزر ۱۳۶۸: ۵۶۳-۵۶۴).

مانهایم در عین حالی که ساختاری می‌اندیشد، نادیده گرفتن خلاقیت فردی را یک کژفهمی بزرگ در سیر تحول جامعه‌شناسی می‌داند. او می‌پرسد، اگر نکته‌ای نو از ذهن فردی یک شخص واحد فردی که از حصار محدودیت‌های نظام موجود فراتر می‌رود، سرچشمه نگرفته باشد پس سرچشمه آن را از کجا باید انتظار داشت؟ (مانهایم ۱۳۸۰: ۲۷۴؛ Mannheim 1976: 180). گرچه او یادآوری می‌کند که در این باره نباید راه مبالغه و مطلق‌اندیشی را پیمود. آنچه در دستاورد فرد یکتای «فرهمند» امری تازه می‌نماید، فقط زمانی در آینده ممکن است برای زندگی جمع سودمند واقع شود که از همان آغاز با مسئله جاری مهمی از جامعه در ارتباط باشد. بنابراین ممکن نیست که فرد به تنهایی موقعیت تاریخی اجتماعی را در هم بریزد. تنها زمانی که استنباط اتوپایی فرد با جریان‌های تاکنون موجود در جامعه هماهنگ باشد و آن‌ها را متجلی سازد، وقتی که به این صورت به جهان‌نگری تمامی گروه پیوند یابد و به وسیله آن به مرحله عمل درآید، فقط در آن صورت است که می‌توان با تلاش در راه برقراری ایجاد نظامی دیگر، نظام موجود را به مبارزه طلبید. در واقع، باز می‌توان گفت که یکی از خصایص بسیار اساسی تاریخ جدید این است که در سازمان‌بندی تدریجی برای عمل جمعی، طبقات اجتماعی فقط هنگامی در دگرگون‌کردن واقعیت تاریخی به صورت عامل مؤثری درمی‌آیند که آرزوهای آنان در بطن اتوپیاهای متناسب با موقعیت تغییریابنده تجسم یابد (مانهایم ۱۳۸۰: ۲۷۵؛ Mannheim 1976: 187).

سپس مانهایم در سخنی مختصر می‌افزاید کلید فهم‌پذیری اتوپیاها موقعیت ساختاری آن قشر اجتماعی است که در هر زمان معینی از آن اتوپیاها پشتیبانی می‌کند (همان).

نکته پایانی و بنیادی در رویکرد مانهایم در کتاب *ایدئولوژی و اتوپیا*، تحلیل او در موضوع نسبت‌گرایی و «چشم‌انداز‌گرایی» است. او در کتاب مزبور پس از این که به گونه‌ای مبهم و کج‌دار و مریز در برابر نسبی‌گرایی فلسفی (مانهایم ۱۳۸۰: ۲۵۴، ۳۶۲) موضع انتقادی می‌گیرد، الگویی از شناخت‌شناسی را پیش‌نهاد می‌کند که به طور اجتناب‌ناپذیری با فرایندهای اجتماعی موجود درگیر است. او در این جا به جای نسبی‌گرایی (relativism)، نسبت‌گرایی (relationism) را مناسب‌تر می‌داند (مانهایم ۱۳۸۰: ۱۲۵؛ Mannheim 1976: 70).

و این پیش‌نهاد است که مانهایم را به موضع «چشم‌اندازگرایی» (perspectivism) او می‌کشاند. قابل توجه این‌که آشتیانی (۱۳۹۶) هم‌نوا با مجیدی (مترجم فارسی *ایدئولوژی و اتوپیا* ۱۳۸۰) واژه (relationism) را مانند مجیدی، نسبت‌گرایی ترجمه کرده‌اند، ولی (relativism) را مجیدی نسبی‌گرایی و آشتیانی، نسبت‌گرایی ترجمه کرده‌اند. ولی در هر صورت اختلافی در بیان نظر مانهایم در این دو منبع مهم دیده نمی‌شود. به‌ویژه این‌که در هر دو منبع، مانهایم در نقد بر مطلق‌گرایی شناخت، راه چاره را توسل به نسبت‌گرایی در ارتباط با چشم‌اندازگرایی (یا موقعیت دیدگاهی به ترجمه آشتیانی) می‌داند. مانهایم (در ترجمه مجیدی و با کمی تغییر در مقابله با متن اصلی)، می‌نویسد نسبت‌گرایی (و نه نسبی‌گرایی)، دلالت بر این ندارد که هیچ‌گونه معیاری برای درستی و نادرستی وجود ندارد. اما تأکید دارد که برخی از احکام و گفته‌ها را به لحاظ ماهیتی که دارند نمی‌توان به صورت مطلق قاعده‌بندی کرد، بلکه فرمول‌بندی آن‌ها فقط برحسب چشم‌انداز موقعیتی معین ممکن است (مانهایم ۱۳۸۰: ۳۶۲؛ Mannheim 1976: 245).

کنترل و مجا هم‌نوا با کوزرر تأیید می‌کنند که مانهایم سرانجام نتوانست از جامعه‌شناسی تجربی [پوزیتیویسم] جدا شود و تا آخر در شکاکیت خود باقی ماند. این پژوهش‌گران درحالی‌که ادعای برخی مفسران که مانهایم را پس‌اساختارگرا یا پس‌انوگرا (پست‌مدرنیست) می‌دانند، رد می‌کنند و باور دارند وی در فضای بین مدرن و پست‌مدرن قرار دارد (2003: 100-101).

مانهایم پس از اشاره به شرایط تاریخی، پایگاه اجتماعی پژوهنده و نسبت و محیطی در توضیح موضع چشم‌اندازی خود می‌نویسد:

«چشم‌انداز» در این معنی دلالت دارد بر نحوه نگرش شخص به یک موضوع، آن‌چه در آن ادراک می‌کند، و چگونگی تحلیل و تعبیر آن با شیوه تفکرش، چشم‌انداز، بنابراین، چیزی بیش از تعین صرفاً صوری تفکر است. این واژه هم‌چنین بر عناصر کیفی در ساختار اندیشه اشاره دارد، عناصری که منطق صوری ناب لزوماً باید از آن‌ها غافل مانده باشد. به‌جرات می‌توان گفت که به‌سبب همین عوامل، دو شخص، حتی اگر قواعد یک‌سان صوری - منطقی، مثلاً قانون تناقض یا قاعده قیاس، را به‌شیوه‌ای همانند به‌کار برند، ممکن است درباره موضوعی واحد، دوری‌های متفاوتی داشته باشند (مانهایم ۱۳۸۰: ۳۴۹؛ Mannheim 1976: 244).

درواقع، چشم‌اندازگرایی روش پذیرفته‌شده مانهایم در جامعه‌شناسی معرفت است. کوزرر در تشریح روش او در جامعه‌شناسی معرفت می‌نویسد، مانهایم برای پرداختن به

موضوع‌های فرهنگی و پدیده‌های فکری، دو شیوه را سفارش می‌کند، یکی روش بررسی مسائل از «درون»، تا معنای درون‌ذاتی پدیده‌ها برای پژوهش‌گر روشن شود و دیگری شیوه پرداختن به مسائل از «بیرون»، به منزله بازتاب یک فرایند اجتماعی که خود پژوهش‌گر نیز ناگزیر با آن فرایند درگیر است و به آن برحسب موقعیت و چشم‌انداز خود می‌نگرد. به این ترتیب درک معرفت درباره آن پدیده‌ها مشروط به وجود یا پایگاه اجتماعی پژوهش‌گر است (کوزر ۱۳۶۸: ۵۶۵). لوئیز ورث تشخیص داده است که مانهایم این روش را از ویلیام جیمز و دیدگاه پراگماتیسم تقلید کرده است. مانهایم در سال‌های پایانی زندگی‌اش در گفت‌وگویی با کورت ولف (Kurt Wolff) در تأکید بر موضع چشم‌اندازگرایی می‌گوید:

ما در کنجکاوای تجربی خود به کسی می‌مانیم که روی یک پله گردان در حال حرکت ایستاده است و از آن‌جا به جهان می‌نگرد. بنابراین، هرچه زاویه دید و چهارچوب نگرش [frame of reference] او، که فرهنگ‌های مختلف می‌آفرینند، عوض می‌شود، آگاهی او از عالم بیرون تغییر می‌کند. از سوی دیگر، شناخت‌شناسی در یک قرارگاه ثابت باقی‌مانده و به فرد اجازه نمی‌دهد تا چشم‌اندازها و زاویه‌های مختلف را ببیند و از این‌رو می‌کوشد تا موجودیت و حق تفکر پویا را انکار کند. پس یک شکاف فرهنگی بین نگرش تجربی به ماهیت دانش [معرفت] و فروض شناخت‌شناسی سستی ایده‌آلیستی وجود دارد. شناخت‌شناسی از مد افتاده [سستی / پوزیتیویستی] به جای پیروی از رویکرد چشم‌اندازگرایی، می‌کوشد تا در مقابل این نگرش جدید مقاومت کند. طبق نگرش چشم‌اندازگرایی انسان فقط می‌تواند جهان را از چشم‌انداز ببیند و نمی‌تواند دانشی مطلق از فراسوی چشم‌انداز خود داشته باشد (Kettler and Meja 2003: 100).

۶. نقد و ارزیابی اثر

در این قسمت هدف ما بیش‌تر این است که نقاط عمده قوت و ضعف اثر موردبررسی بازشناسی شود. شاید خواننده محترم انتظار داشته باشد بدانند که آیا این نقد و ارزیابی، صرفاً با تمرکز بر متن فارسی اثر صورت می‌گیرد یا متن انگلیسی که مورد استفاده مترجم بوده است. درباره نقد شکلی و نگارشی و روانی این اثر، روشن است که این کار صرفاً بر متن ترجمه فارسی متمرکز است. هم‌چنین، منطقی می‌نماید که ارزیابی جامعیت این کتاب نیز باید با توجه به نیاز دانشجوی ایرانی و اجتماع علمی جامعه ما

صورت پذیرد. این هردو جنبه به قسمت بعدی این مقاله موکول شده که در آن تنها درباره ترجمه اثر بحث می‌شود. از این رو نخست به نقد محتوایی پرداخته خواهد شد که ارتباط خاصی با متن انگلیسی یا فارسی ندارد. اشاره می‌شود که ارزیابی محتوایی اثری که بررسی می‌شود عمدتاً با خوشه‌چینی از ارزیابی جامعه‌شناسان نامی در سطح جهانی انجام گرفته است.

۱.۶ نقد محتوایی کتاب

در مطالبی که در معرفی اثر آمد، به نکات و موضوع‌های عمده کتاب/ایدئولوژی و اتوپیا اشاره شد که برخی هم می‌توانند نقاط قوت اثر به‌شمار آیند. از جمله گفته شد که هرچند عنوان فرعی کتاب مورد بررسی مقدمه‌ای بر جامعه‌شناسی شناخت [یا معرفت] است، در واقع رساله جامعه‌شناسانه کارل مانهایم نیز به‌شمار می‌آید، چنان‌که وی تحلیل رابطه اندیشه و ساختار جامعه را به‌مثابه برنهاد [تز] اصلی خود در تحلیل اجتماعی به‌طور کلی دانسته است. او به‌روشنی ادعا می‌کند که:

تحقیق در جامعه‌شناسی شناخت تنها به این دلیل رسیدن به مرحله‌ای از دقت و صراحت را نوید می‌دهد که در هیچ قلمرو دیگری از فرهنگ، بستگی متقابل در تغییرات معنی، به‌روشنی و آشکارایی و دقیقاً تعیین‌پذیری خود قلمرو اندیشه نیست. زیرا اندیش شاخص فوق‌العاده حساسی برای نشان‌دادن تغییر اجتماعی و فرهنگی است (مانهایم ۱۳۸۰: ۱۳۰؛ Mannheim 1976: 74).

مانهایم چندبار به نامناسب و ناکافی بودن روش و نگرش پوزیتیویستی در مطالعات فرهنگی تأکید دارد. چنان‌که اشاره می‌کند علم ریاضی - طبیعی جدید را نمی‌توان الگو یا سرمشقی برای دانش به‌طور کلی دانست. در ادامه به‌روشنی استدلال می‌کند که استنباط عقل‌گرایانه درباره علم، که زیربنای پوزیتیویسم است، خود در جهان‌بینی مشخصی ریشه دارد و در ارتباط با تمایلات و منافع سیاسی معینی پیشرفت کرده است (مانهایم ۱۳۸۰: ۲۲۶-۲۲۷؛ Mannheim 1976: 148). لوئیز ورث ضمن تأکید بر این‌که علوم اجتماعی به بررسی موضوع‌هایی می‌پردازد که از معنا و ارزش برخوردارند، این نقد مانهایم بر پوزیتیویسم را که به تأثیر ارزش‌ها و منافع عملی در تحولات اجتماعی توجه چندانی ندارد با دید مثبت نگاه کرده و این نقد پروفیسور مانهایم در فضای علمی اروپا و آمریکا را خدمتی بزرگ تشخیص می‌دهد (مانهایم ۱۳۸۰: ۲۲؛ Mannheim 1976: xxiii).

کوزر ضمن این که در کتاب مرجع خودش، *زندگی و اندیشه بزرگان جامعه‌شناسی*، دوازده جامعه‌شناس بزرگ، از جمله زندگی و اندیشه کارل مانهایم را تشریح و تفسیر می‌کند، بر کوشش جست‌وجوگرانه او انگشت می‌گذارد و بررسی رابطه متقابل دانش یا معرفت و جامعه از سوی مانهایم را کاری مهم تشخیص داده، ولی بر او این نقد را دارد که ماهیت وابستگی این دو حوزه را به روشنی مشخص نکرده است. کوزر هم مانند پیش‌تر مفسران *ایدئولوژی و اتوپیا* و اندیشه مانهایم در آن اثر، بر نقاط قوت و ضعف او توأمان انگشت می‌گذارد. چنان‌که او ضمن مهم‌دانستن کار مانهایم در رابطه متقابل اندیشه و جامعه، روش او را ناهم‌ساز می‌شناسد و به‌ویژه این ناهم‌سازی را در ناهم‌سازی چشم‌اندازهای گوناگون اجتناب‌ناپذیر می‌داند. کوزر این را تشخیص می‌دهد که مانهایم خودش نیز می‌پذیرد که تناقض و ناهم‌سازی در کارش وجود دارد (کوزر ۱۳۶۸: ۵۶۵).

رابرت مرتون اساساً با مانهایم موافق است. او جایگاه مانهایم را در میان گروهی از نظریه‌پردازان اجتماعی از مارکس تا سورکین جست‌وجو می‌کند که این‌ها همه محور بحثشان رویکردهای متفاوت درباره روابط بین دانش و دیگر عوامل وجودی در جامعه و فرهنگ است، و در این زمینه است که مانهایم به تدوین شاخه جدیدی در جامعه‌شناسی می‌پردازد. بد نیست اشاره شود که الگوی مرتونی از جامعه‌شناسی معرفت شامل پنج موضوع محوری است:

- پایه‌های وجودی تولیدات ذهن؛
 - انواع و ابعاد مختلف تولید ذهن که موضوع تحلیل جامعه‌شناختی‌اند؛
 - روابط ویژه بین تولیدات ذهن و مبانی وجودی؛
 - کارکردهای تولیدات ذهنی مشروط به عوامل وجودی؛
 - شرایطی که تحت آن‌ها روابط نسبت داده شده به دست می‌آید.
- مرتون ضمن حمایت از مانهایم در طراحی کتاب که به نظر او با مهارت و بینش کافی تهیه شده، در عین حال، فکر می‌کند که مبانی نظری مانهایم سست است زیرا هم ادعاهای فلسفی مانهایم را تردیدآمیز می‌داند و هم تعریف او از تولیدات ذهن را مبهم تشخیص می‌دهد. مرتون در نهایت باور دارد که بحث مانهایم چیزی فراتر از دیدگاه «نوکانتی» ماکس وبر نیست، هر چند مانهایم این را انکار می‌کند (cited Kettler and Meja 2003: 107-108).
- دیوید کتler و فولکر مجا می‌نویسند اگر بخواهیم براساس استدلال توماس کوهن در تحلیل او از پارادایم علمی درباره مانهایم ارزیابی و نقد کنیم، او در واقع نه تنها یک مدل

مشخص ارائه نداده، بلکه تضاد میان موضوع و روش نگرش به جامعه‌شناسی او بیش‌تر چالش‌آمیز است. به عبارت دیگر، به نظر او کار مانهایم فقط ما را به تفکر وامی‌دارد، ولی هیچ گزاره مستقل و جدیدی از کتاب مانهایم بیرون نمی‌آید. برپایه این استدلال، به نظر آن‌ها این اثر مانهایم امروزه دیگر در ردیف متون کهنه بررسی می‌شود (ibid.: 108-109). می‌توان برپایه این ارزیابی‌ها به این نتیجه‌گیری کلی پرداخت که هرچند اندکی از دانشوران تحت تأثیر مانهایم قرار گرفتند^۵ ولی معرفت‌شناسی و روش‌شناسی مانهایم به صورت یک جریان فکری پویا درنیامده است.

الکساندر فون شلتینگ (Alexander Schelting) با خواندن متن اصلی آلمانی/ایدئولوژی و اتوپیا، بر بلندپروازی‌های این اثر که با تکیه بر دیدگاه نوکانتی نگاشته شده، نقد یورش‌آسا می‌برد و مانهایم را متهم می‌کند که در یک دور باطل نسبی‌گرایی درغلتیده است. به نظر شلتینگ، مانهایم در این اثر به نوعی درهم‌آمیختگی ابتدایی بین معنا و ارزش ایده‌هایی گرفتار آمده که در تفسیر جامعه‌شناختی به کار گرفته است (ibid.: 107). به نظر کوزر این اثر مانهایم زمانی که منتشر شد توجه برخی از غیردانشگاهیان را به خود جلب کرد و موجب اظهار نظرهای موافق و مخالف قرار گرفت. کمونیست‌ها و روشن‌فکران وابسته به این جریان، کتاب را به حد کافی انقلابی ندانستند. افرادی مانند مارکوزه و آدورنو جست‌وجوی سیاست علمی بی‌طرف و به دور از نبرد طبقاتی مانهایم را به منزله وانهادن عمل مارکسیستی شناختند و تنها برخی روشن‌فکران ناهم‌ساز جناح چپ آن را ستودند (کوزر ۱۳۶۸: ۶۰۲). البته کوزر پیش از این نکته، برای این که نشان دهد که از نقاط قوت اثر هم غافل نمانده، مانهایم را به منزله روشن‌فکری وارسته بازشناخته و می‌نویسد گرچه مانهایم در زندگی، بارها نظر سیاسی و جامعه‌شناختی خود را تغییر داده در اعتقاد به کیفیت نجات‌بخشی «روشن‌فکران وارسته» هرگز دچار تردید نشد (همان: ۵۹۹).

۷. مروری بر ترجمه فارسی اثر

در این قسمت نخست به نقد شکلی، ساختاری و جامعیت اثر (ترجمه فارسی) اشاره شده سپس به ارزیابی کیفیت ترجمه و نقاط قوت و ضعف آن پرداخته خواهد شد.

۱.۷ ارزیابی شکلی، ساختاری، و جامعیت اثر

درباره طرح جلد کتاب صحافی و حروف‌چینی از نظر این خواننده معمولی (نویسنده مقاله) نقطه قوت خاص یا ضعف آشکاری وجود ندارد و قابل قبول است. از جهت نگارش متن و

روانی نوشتار نیز اثری پخته و مطلوب به نظر می‌رسد. فقط درباره ویرایش (شیوه نوشتاری کلمات) نکته‌ای وجود دارد و به نظر می‌رسد بیش‌تر متوجه سازمان انتشاراتی اثر (سمت) است که در پایان به‌طور جداگانه به آن اشاره خواهد شد. از نظر جامعیت اثر بدیهی است این کتاب با توجه به سرفصل درس جامعه‌شناسی معرفت (یا شناخت) در کشور ما و در برهه زمانی کنونی نوشته نشده و منطقی نیست که طرح تصویب‌شده درس را مبنایی برای ارزیابی کتاب قرار دهیم. شاید این اثر برای سطوح کارشناسی و کارشناسی ارشد، بیش‌تر یک مرجع و کمک‌درسی به‌شمار آید و تحلیل و نقد اساسی آن مناسب دوره دکتری است که اثری قابل‌بررسی و منسجم است. و بالاخره، از نظر ساختاری علاوه بر فصول پنج‌گانه کتاب که مانهایم خود تدوین کرده و موردقبول صاحب‌نظران بوده است، نمی‌توان تأثیر مثبت پیش‌گفتار مترجم فارسی و مقدمه بعدی آن، به قلم لوییس ورث را فراموش کرد.

۲.۷ ارزیابی کیفیت ترجمه

چنان‌که در آغاز مقاله اشاره شد، کتاب موردبررسی و ارزیابی، در سال ۱۳۵۵ از سوی آقای دکتر فریبرز مجیدی به فارسی برگردانده شد و به‌وسیله انتشارات دانشگاه تهران در اختیار دانش‌پژوهان قرار گرفت، سپس در سال ۱۳۸۰ با ویرایش مجدد مترجم محترم به‌وسیله مؤسسه سمت منتشر گردیده که این نسخه در اختیار نویسنده مقاله حاضر قرار دارد. متن ترجمه‌شده کتاب، نمونه یک ترجمه پخته و قابل‌ستایش است که بر توانایی آقای دکتر مجیدی بر کار ترجمه و نیز تسلط ایشان بر موضوع و درونۀ اثر موردبحث گواهی می‌دهد. با این‌همه، در این کار ترجمه‌ای نیز مانند هر اثر دیگر از این دست، لازم است برخی بازنگری‌ها و ویرایش‌ها از سوی مترجم و به‌ویژه انتشارات سمت انجام پذیرد که در این صورت، کیفیت ترجمه اثر بسی بهبود می‌یابد.

برای نمونه، جمله‌ای در (صفحه xviii) متن اصلی مطابق با صفحه ۱۵ متن فارسی به‌صورت زیر ترجمه شده است: «این نگرش تجلی همان مفهوم کهن قانون طبیعی است که برطبق آن تفکر درباره حقایق طبیعت، به‌جای آن‌که از هنجارهای کردار متفکر رنگ پذیرد، خود به خود این هنجارها را فراهم می‌آورد». در این جا با توجه به دو ترکیب (natural law) و (facts of nature) که در متن انگلیسی آمده، بیان مطلب به‌گونه‌ای است که ممکن است ذهن خواننده فارسی‌زبان به علوم طبیعی و طبیعت به مفهوم فیزیکی آن کشانده شود. من تردیدی ندارم که مترجم محترم می‌داند که ترکیب (natural law) هیچ ارتباطی با علوم طبیعی ندارد و

همان‌طور که در دایرةالمعارف فارسی مصاحب آمده، قانونی است که بسیاری از علمای حقوق و اخلاق و اجتماع به وجود آن معتقدند و ... عبارت دوم (facts of nature) هم نیز هیچ ارتباطی به طبیعت فیزیکی ندارد. کلمه فکت معادل با حقیقت نیست، چنان‌که مترجم محترم خودشان گاهی به صورت «امر واقع» ترجمه کرده‌اند و معنای ترکیب یا اصطلاح بالا به کمک لغت‌نامه انگلیسی به انگلیسی آکسفورد می‌تواند به صورت «امر واقع به همان صورتی که هست» ترجمه شود و از این رو، معادل «حقایق طبیعت» با دقت کافی انتخاب نشده است. یا این که در صفحه ۱۶۱ سطر ۱۶ (ترجمه فارسی) می‌خوانیم:

نمی‌توان بر ویژگی‌های تشویق‌انگیز و گیج‌کننده این مسئله چشم غفلت فرو بست. اما، با مراجعه به متن انگلیسی، به نظر می‌رسد دو لغزش در این جمله روی داده است. نخست، کلمه (disquieting) معنای تشویق‌انگیزی ندارد و به نظر می‌رسد که تشویش‌آمیز باشد که در این جا شاید یک اشتباه تایپی صورت گرفته است. دوم این که «چشم غفلت فرو بستن» معادل (disregarding) نیست و جمله باید به صورت زیر ترجمه می‌شد: نمی‌توان جنبه‌های تشویش‌آمیز و گیج‌کننده این مسئله را نادیده گرفت.

دیگر این که در کتاب مورد بررسی اگر بخواهیم فقط سه واژه یا مفهوم کلیدی در این اثر را مشخص کنیم، آن‌ها ایدئولوژی، اُتوپیا و (knowledge) هستند که دو واژه نخست با همان تلفظ لاتین و فقط با الفبای فارسی در متن ترجمه آمده و واژه سوم به صورت کلمه فارسی ناب «شناخت» ترجمه شده است. درست است که برخی منابع معتبر و مرجع ما، کلماتی مانند دانش، آگاهی، معرفت، شناخت، و دانایی را معادل این واژه دانسته‌اند و مترجم کتاب حاضر هم گاهی به ندرت این واژه را به صورت دانش یا معرفت ترجمه کرده‌اند، ولی چون در واقع مهم‌ترین و پر بسامدترین واژه این اثر است باید درباره انتخاب یکی از این معادل‌ها دقت بیش‌تری می‌شد. همان منابع معتبر (مثلاً استادان آریان‌پور و آشوری) واژه (cognition) را هم «شناخت» ترجمه کرده‌اند، ولی آن دو بزرگوار و همه ما هم می‌دانیم که مفهوم این دو با هم متفاوت است و در یک متن واحد که هر دو واژه نقش کلیدی دارند نباید به یک‌سان ترجمه شوند. در واقع، واژه اولی نتیجه واژه دومی است. در صفحه ۶۸ متن فارسی (مطابق با صفحه ۲۶ متن اصلی)، مانهایم خود واژه اولی، یعنی (knowledge) را از «محصولات فرایند شناختی» (cognitive process) می‌داند و در لغت‌نامه آکسفورد هم کلمه «کاگنیشن» درست به همین صورت معنا شده است. از این رو به نظر می‌رسد معادل‌یابی برای کلمه «نالج» دقت بیش‌تری می‌خواسته است. البته یکی از نقدهایی که بر مانهایم وارد است این

که خودش به این معنا پای‌بند نمانده و در مبهم‌کردن معنای (knowledge) دخالت داشته است. این را هم نباید از نظر دور داشت که این کتاب از زبان آلمانی به انگلیسی و سپس از انگلیسی به فارسی ترجمه شده است. زبان آلمانی با آن میراث غنی فلسفی و ذخایر لغوی انتزاعی و انضمامی بسیار زیاد و ساختار ذهنی ویژه مانهایم، انتقال مباحث شناخت‌شناسی (اپیستمولوژی) و انتزاعی را مشکل کرده است برای نمونه آشتیانی که سال‌های متمادی در آلمان تلمذ و تحقیق کرده مشکل ترجمه کلمات (Wissen) و (Erkenntnis) را مطرح و ناگزیر اولی را «شناخت» و دومی را «معرفت» ترجمه کرده هرچند به گفته خودشان همواره به این تفکیک پای‌بند نمانده است (آشتیانی ۱۳۶۵: ۱۰۳-۱۰۹، ۴۸۳ بخش مآخذ و مستندات). با این‌همه در ترجمه لازم بود که مترجم محترم، با آن ترجمه پخته و سنجیده، این ابهام مانهایم را کمی سبک‌تر کنند. پیش‌نهاد نویسنده سطور حاضر این است که بهتر بود کلمه (cognition) به صورت «شناخت» و حالت صفتی آن «شناختی» و (knowledge) به صورت «دانش» یا «معرفت» ترجمه شود؛ چنان‌که در برنامه درسی دانشگاهی ما هم درس «جامعه‌شناسی معرفت» را ارائه می‌دهیم و برتری معنای فارسی بر عربی (دانش / معرفت) هم مهم است، ولی درست فهمیدن مهم‌تر است.

هم‌چنین در متن فارسی، مترجم محترم واژه (ideology) را همان ایدئولوژی آورده‌اند (درواقع ترجمه نکرده‌اند، که تاحدودی قابل توجیه است)، ولی کلمه (idea) را که بسامد و اهمیت آن در متن کم‌تر از ایدئولوژی نیست در سراسر متن به صورت «عقیده» ترجمه کرده‌اند. در صورتی که «عقیده» فقط بخشی از معنای «ایده» را می‌رساند. وانگهی در متن اصلی ارتباطی مفهومی و لغوی بین ایدئولوژی و ایده وجود دارد، موقعی که (idea) را «عقیده» ترجمه کنیم این ارتباط جوهری و صوری قطع می‌شود و دانشجو باید با استنباط و زحمت خود این رابطه را پیدا کند، در صورتی که در متن اصلی این رابطه به راحتی برقرار بوده است. برخی اشکال‌های ترجمه‌ای دیگر هم در متن یافته شده که چون اهمیت آن‌ها کم‌تر از موردهای قبلی است، از ذکر آن خودداری می‌شود.

نکته پایانی این‌که انتشارات سمت که در واقع مهم‌ترین بنگاه دولتی انتشار کتب علوم انسانی در ایران است، گویی برای ویرایش شیوه نوشتن، اختیار را به نویسنده داده و خود هیچ راه و روشی ندارد. امروزه زبان‌شناسان و ویراستاران دانشگاهی ما باور دارند که هرچه کلمات مستقل از یک‌دیگر جدا شوند و نیز نوشتن و گفتن کلمه به هم نزدیک شود، فهم آن راحت‌تر می‌شود. هم‌چنین رعایت یکنواختی در نوشتن کلمات، اصلی

ابتدایی است. در این متن با کلماتی مانند «تحریف‌گرهای»، «تکنگاشت»، «شکلگیری»، «جهت‌گیرهای»، «خشونتبار»، «سَم‌تگیرهای» (فتحه را نویسنده مقاله حاضر گذاشته تا کلمه درست خوانده شود!)، «یک‌جان‌گیرهای»، «فریب‌کارهای»، و غیره برمی‌خوریم که به حق خواندن آن‌ها مشکل و آزاردهنده است. هم‌چنین در کلماتی مانند «بزودی»، «بشدت»، «بظاهر» و بسیاری از این دست، به هم چسبیده‌اند، ولی کلماتی مانند «به خودی خود»، «به موضع»، «به جای»، و ... از یک‌دیگر جدا نوشته شده، که معلوم نیست این جدایی و چسبیدگی از چه قاعده‌ای پیروی می‌کنند.

۸. نتیجه‌گیری

لازم است اشاره شود که چندی پس از اتمام مقاله و پیش از انتشار آن، مطالعه دقیق کتاب *جامعه‌شناسی شناخت کارل مانهایم*، اثر استاد منوچهر آشتیانی (چاپ دوم ۱۳۹۶) برای نویسنده این مقاله میسر شد و دریغ بود که در تکمیل نوشتار حاضر از این اثر استفاده نشود و خوش‌بختانه، چنین کاری به انجام رسیده است. دوست دارم در این پی‌گفتار (هم‌چنین، به‌منزله نتیجه‌گیری بسیار کوتاه) اشاره کنم که علاوه بر ارجاع مکرر به اثر نام‌برده در متن این مقاله، برای تهیه چکیده این نوشتار، نیز از اثر مزبور ایده‌ها گرفتم و طرفه‌تر آن‌که، بحث حاضر با چند جمله از پیش‌گفتار همین کتاب به پایان می‌رسد. جامعه‌شناسی شناخت کارل مانهایم، جامعه‌شناسی‌ای متموج است که بین ایده‌الیسم و ماتریالیسم، بین متافیزیک و دیالکتیک و بین شلر و مارکس در نوسان است. این تموج و نوسان از یک‌سو به جامعه‌شناسی شناخت او نرمش و انعطاف‌پذیری خلاقانه‌ای بخشیده و از سوی دیگر، از صلابت و استواری بعضی از اصول و شالوده‌های جامعه‌شناسانه او کاسته است! (آشتیانی ۱۳۹۶: ۱۱).

در پایان، چنان‌که در طرح مسئله تحقیق درباره لزوم مطالعه اساسی و نظام‌مند در مبانی «جامعه‌شناسی شناخت» یا معرفت تأکید شد، کسانی مانند کارل مانهایم با توجه به سوق دادن تفکر ما در حوزه جامعه‌شناسی شناخت، نوآوری‌هایی درباره جایگاه روشن‌فکران جامعه و تأثیر آن‌ها در جوشش و اهتزاز اندیشه و رویکردهایی هم‌چون «نسبت‌گرایی» و «چشم‌انداز‌گرایی» ارائه داده‌اند که می‌توان با نگاهی نقادانه بر این رهنمودها (و هم‌چنین بر رویکرد صاحب‌نظران دیگر در این حوزه اندیشه و علم) برای بررسی و تحلیل منظم و دقیق‌تر سیر اندیشه و شناخت (معرفت) در جامعه خودمان (مثلاً با تمرکز بر آثار فارابی، خواجه نصیرالدین طوسی و بسیاری از اندیشمندان ما در طول تاریخ) بهره گرفت و برای گسترش و استعلای بیش‌تر اندیشه استفاده کرد.

پی‌نوشت‌ها

1. A. Vieckandt (1931), *Handwörterbuch der Soziologie*, Stuttgart.

۲. در سراسر مقاله حاضر، مطالبی که از متن کتاب ایدئولوژی و اُتوپیا گرفته می‌شود، در پراکنش با دو عدد یا شماره، ارجاع داده می‌شود. عدد یا شماره اول، به صفحه مأخذ در متن ترجمه فارسی (۱۳۸۰) و عدد دوم به صفحه مأخذ در متن انگلیسی (۱۹۷۶) مربوط است. یادآوری می‌کنیم که نخستین چاپ ترجمه انگلیسی ایدئولوژی و اُتوپیا در سال ۱۹۳۶ منتشر شده و پس از آن سال تا نسخه‌ای که در اختیار نویسنده مقاله حاضر قرار دارد (۱۹۷۶)، یازده بار بازچاپ (reprint) شده است.

۳. وایمار (Weimar) شهری فرهنگی و مرکز توسعه صنعت چاپ در آلمان بود که جمهوری لیبرال دموکرات آلمان در آن شهر پس از جنگ اول جهانی تشکیل شد؛ در همان سال‌های پر درد و رنج هم‌راه با آشفته‌گی اقتصادی که به بحران بزرگ ۱۹۲۹ به بعد انجامید و در همان شرایط هیتلر و حزب نازی در انتخابات ریاست جمهوری در آلمان پیروز شد و قدرت‌طلبی جنون‌آسای فاشیزم به شعله‌ور شدن آتش جنگ دوم جهانی انجامید.

۴. همه این کلمات، کوششی برای معادل‌گزینی در برابر واژگان آلمانی است که ما نهایتاً به کار برده است *freischwebende intelligen*.

۵. برای نمونه C. A. Beard (1934) *The Nature of social Sciences*.

کتاب‌نامه

آشتیانی، م. (۱۳۹۶)، *جامعه‌شناسی شناخت کارل مانهایم*، تهران: قطره.
کوزر، ل. (۱۳۶۸)، *زندگی و اندیشه بزرگان جامعه‌شناسی*، ترجمه محسن ثلاثی، تهران: علمی؛ سخن.
لوکاج، گ. (۱۳۷۳)، *پژوهشی در رئالیسم اروپایی*، ترجمه اکبر افسری، تهران: علمی و فرهنگی.
مانهایم، کارل (۱۳۸۰)، *ایدئولوژی و اُتوپیا: مقدمه‌ای بر جامعه‌شناسی شناخت*، ترجمه فریبرز مجیدی، تهران: سمت.

Kettler, D. and V. Meja (2003), "Karl Mannheim and Sociology of Knowledge", in: G. Ritzer and B. Smart, *Handbook of Social Theory*, California: Sage.

Law, A. (2011), *Key Concepts in Classical Social Theory*, California: Sage.

Mannheim, K. (1976), *Ideology and Utopia: An Introduction to the Sociology of Knowledge*, trans. to English by Louis Wirth and Edward Shils, London: Routledge and Kegan Paul.