

نقدی بر دیدگاه کارل مانهایم در جامعه‌شناسی معرفت

اعظم راو دراد
دانشکده علوم اجتماعی - دانشگاه تهران

چکیده

کارل مانهایم^۱ در کتاب معروف خود *ایدئولوژی و اتوپیا اصول جامعه‌شناسی معرفت* را ارائه داده و مفاهیم مهم و شاخه‌های مختلف این رشته و همچنین روش بررسی عملی را در آن توضیح داده و روشن ساخته است. به عقیده مانهایم وظیفه جامعه‌شناسی معرفت و یا جامعه‌شناسی دانش عبارت است از تحلیل روابط میان جامعه و دانش. از طرفی این رشته در جستجوی معیارهایی است که توسط آنها بتوان این رابط را نشان داد و از طرف دیگر سعی می‌کند طبیعت این ارتباط را روشن ساخته و آن را از دیدگاه نظری مورد شرح و بسط قرار دهد.

البته در دیدگاه معرفتی کارل مانهایم مسائل و مشکلات نظری و عملی نیز وجود دارد. در این مقاله مهمترین آراء

1 - Mannheim, K. (1991), *Ideology and utopia*, London: Routledge, p237.

مانهایم در زمینه جامعه‌شناسی معرفت خلاصه شده و مشکوک‌ترین جنبه‌های آن یعنی آراء وی در زمینه «نسبیت اندیشه» و «روشنفکران غیر وابسته» مورد نقد قرار گرفته‌اند.

نقدی بر دیدگاه کارل مانهایم در جامعه‌شناسی معرفت

مانهایم مجاری بحث جامعه‌شناسی معرفت خود را با بررسی شرایط عینی معرفت یا دانش آغاز می‌کند. برای وی تنها جهان تعین یافته یا جهان واقعیات ملموس است که واقعی بوده و ارزش مطالعه دارد. وی معتقد است دانش و معرفت مستقیم یا غیر مستقیم توسط این واقعیت ساخت یافته است. بنابراین، به عقیده وی وظیفه جامعه‌شناسی معرفت عبارت است از «تحلیل رابطه بین معرفت و وجود».

مفهوم «ایدئولوژی» در نظریه جامعه‌شناسی معرفت مانهایم نقش اساسی و تعیین‌کننده دارد و لازم است که در ابتدای سخن تبیین شود. این واژه در جامعه‌شناسی معرفت به یک مفهوم واحد به کار نرفته است. مانهایم اعلام می‌کند که در نظر وی مفهوم ایدئولوژی شامل دو معنای متفاوت و مشخص است که عبارتند از مفهوم جزئی ایدئولوژی و مفهوم کلی ایدئولوژی. به نظر وی مفهوم جزئی ایدئولوژی به موقعیتی مربوط می‌شود که در آن، گروه غالب در جامعه، چنان در حفظ وضعیت موجود زندگی و جامعه ذی‌نفع است که دیگر مسائل و مشکلات جاری رانمی‌بینند. باورهای منفعت‌طلبانه آن چنان قوی هستند که باعث می‌شوند گروه به طور ناخودآگاه «شرایط واقعی جامعه را هم برای خودش و هم برای دیگران دیگرگونه جلوه داده و آن را تثبیت کند».^۱

مانهایم توضیح می‌دهد که اگر چه این مفهوم ایدئولوژی، امروزه در «تئوری ایدئولوژی» استفاده می‌شود ولی همواره چنین نبوده است. وی پس از بررسی تاریخی مفهوم ایدئولوژی نتیجه می‌گیرد که «مفهوم جزئی

ایدئولوژی مشخص‌کننده حالتی است بین یک دروغ ساده در یکطرف طیف و یک خطا که خود ناشی از دستگامه مفهومی انحراف آمیز و کژدسیسه است در طرف دیگر».^۲ به عبارت دیگر، مفهوم جزئی ایدئولوژی اشاره به موقعیتی دارد که در آن مانسبت به افکار و اعمال مخالفین خود مشکوک هستیم و آنها را به چشم انحراف عمدی از واقعیت یا وضعیت حقیقی نگاه می‌کنیم. این انحرافات «شامل حالات مختلفی از یک دروغ آگاهانه تا انحرافات نیمه آگاه و ناخواسته می‌شود».^۳

در مفهوم کلی ایدئولوژی نقطه نظر کلی یک گروه مشخص که بر روی یکایک قضاوت‌های اعضاء آن مؤثر است بازسازی می‌شود. در اینجا مانهایم به ایدئولوژی یک عصر یا یک گروه تاریخی اجتماعی مشخص یعنی یک طبقه اشاره می‌کند که عبارت است از خصوصیات و ساخت کلی اندیشه عصر یا گروه. مانهایم نشان می‌دهد که چگونه معنای جزئی ایدئولوژی که در گذشته مطرح بود به معنای کلی ایدئولوژی در عصر ما تغییر می‌یابد. وی می‌گوید «امروزه به جای دل مشغولی به نمایش اینککه دشمن به انحرافات روانی و تجربی مبتلاست، گرایش غالب به این سمت است که ساخت کلی آگاهی و اندیشه وی از طریق یک تحلیل جامعه‌شناختی همه جانبه مورد بررسی قرار گیرد».^۴

از نظر مانهایم، مفهوم کلی ایدئولوژی خود شامل دو سطح می‌شود؛ یکی مفهوم کلی خاص و دیگری مفهوم

1 - Ibid, 36.

2 - Ibid, 54.

3 - Ibid, 49.

4 - Ibid, 68.

کلی عام ایدئولوژی. مفهوم کلی خاص ایدئولوژی هنگامی مصداق پیدا می‌کند که «فرد موقعیت ویژه خود را زیر سؤال نمی‌برد و آن را مطلق می‌انگارد، در حالی که، افکار و ایده‌های طرف مقابل خود را صرفاً ناشی از موقعیتهای اجتماعی وی قلمداد می‌کند».^۱ در اینجا ساخت دیدگاه طرف مقابل در کلیت آن مورد بررسی قرار می‌گیرد. بر عکس، مفهوم کلی عام ایدئولوژی به حالتی مربوط می‌شود که در آن فرد محقق «نه تنها افکار و ایده‌های طرف مقابل، بلکه تمامی دیدگاهها، و از آن جمله دیدگاه خود را مشمول تحلیل ایدئولوژیکی قرار می‌دهد».^۲ این موضع‌گیری مبتنی بر این باور است که اگر چه ادراک و جهان بینی یک گروه اشتباه‌آمیز است ولی اساس این ادراک اشتباه در گرایش گروه به فریبکاری نیست بلکه ناشی از وضعیت اجتماعی آنهاست که دارای آن نقطه نظر خاص هستند.

مانه‌ایم تأکید می‌کند که تنها با ظهور این فرمول‌بندی عام از مفهوم کلی ایدئولوژی است که تئوری ایدئولوژی وارد بحث جامعه‌شناسی معرفت می‌شود. بنابراین، جامعه‌شناسی معرفت تا آنجا که در جستجوی چگونگی رابطه بین ایدئولوژی یک گروه با مواضع سیاسی آن است با تئوری ایدئولوژی، یک نقطه نظر مشترک دارد. از طرف دیگر تا آنجا که جامعه‌شناسی معرفت بر خلاف مفهوم جزئی ایدئولوژی که مواضع اتخاذ شده توسط رقیب را به عنوان مکر و دروغ و بنابراین غلط تعیین می‌کند، این مواضع ناشی از ایدئولوژی را ضرورتاً خطا و غلط نمی‌داند، از تئوری ایدئولوژی جدا می‌شود.

آنچه برای جامعه‌شناسی معرفت مهم است آشکار ساختن این روابط است و نشان دادن اینکه «ساختهای ذهنی» یا انواع دانش بر اساس شرایط تاریخی، اجتماعی متفاوت به صورتهای مختلف ساخته شده‌اند؛ بدون اینکه

هیچکدام از این جهان‌بینی‌ها را غلط قلمداد کنیم.

مانه‌ایم برای پرهیز از اختلاط دو مفهوم کلی و جزئی ایدئولوژی در بحثهای جامعه‌شناسی معرفت، مفهوم کلی ایدئولوژی را با واژه پرسپکتیو یا چشم‌انداز جایگزین می‌کند. منظور وی از چشم‌انداز عبارت است از «موقعیت اجتماعی و تاریخی فرد که کلیت چگونگی فهم چیزها را توسط وی تعیین می‌کند».^۳

از نظر مانه‌ایم درک معتبر این وضعیت‌های تاریخی و اجتماعی مستقیماً به درک نظامهای فکری معاصر آنها مربوط می‌شود. بنابراین نمی‌توانیم بگوئیم که بشر یا افراد جدا از هم هستند که فکر می‌کنند بلکه «این انسانهای عضو در گروه‌های معین هستند که سبک خاصی از اندیشه را گسترش داده‌اند».^۴ به عقیده مانه‌ایم، هر فردی به دلیل تولد و رشد در جامعه از دو نظر تعیین می‌یابد؛ از یک طرف وی با یک موقعیت حاضر و آماده و از طرف دیگر با الگوهای از پیش مطرح شده اندیشه و عمل در آن موقعیت مواجه می‌شود».^۵

مانه‌ایم معتقد است که این دیدگاههای مختلف را می‌توان صرفاً به شیوه تجربی و عملی مورد مطالعه قرار داد بدون اینکه اجباری در استناد تئوری خاصی به آن داشته باشیم. در عین حال از درون نتایج تحقیق عملی می‌توان دیدگاههای شناخت‌شناسی را گسترش داد. مسئله اعتبار معرفت یا دانش در حالت دوم است که قابل بررسی است. البته مانه‌ایم تأکید می‌کند که تحقیق صرفاً عملی و تجربی را می‌توان به طور کاملاً مستقل انجام داد و اینکه نتایج شناخت‌شناسی نیز از تحقیقات عملی گرفته شود؛

1 - Ibid, .

2 - Ibid, 69.

3 - Ibid, 239.

4 - Ibid, 2.

5 - Ibid, 3.

اگر چه ممکن ولی چیزی نیست که برای تکمیل تحقیق عملی ضروری باشد. در بعد عملی بنابراین، جامعه شناسی معرفت از نظر مانهایم عبارت است از «تئوری تعیین اجتماعی یا حیاتی اندیشیدن واقعی».^۱ این نظریه مخالف با نظر هگل است که در آن روند فکر در توسعه تاریخی اش به عنوان تابعی از عملکرد قوانین ثابت و درونی علم یعنی دارای یک دیالکتیک درونی مطرح می شود.^۲ بر عکس جامعه شناسی معرفت مانهایم نشان می دهد که ظهور و ساخت انواع اندیشه از عواملی خارج از محدوده خود دانش، یعنی عوامل اجتماعی متأثر است. شرایط اجتماعی در هر دوره ای نوع دانش یا چگونگی اندیشه در آن دوره را تعیین می کنند. از نظر مانهایم، این امر نه تنها در مورد پیدایش افکار صدق می کند بلکه این عوامل وجودی به درون فرم و محتوای افکار نیز رسوخ می کنند. این نظر از جانب منتقدان مانهایم به «نسبیت گرایی»^۳ شهرت یافته و به همین علت نیز مورد انتقاد قرار گرفته است. مانهایم برای پرهیز از انتقاداتی که بر مفهوم نسبی گرایی وارد می شود به جای آن از واژه نسبت گرایی^۴ استفاده میکند. در نسبی گرایی تمامی دیدگاههای مختلف نسبت به واقعیت، به علت ناشی شدن از موقعیتهای اقتصادی اجتماعی خاص، به عنوان معرفتهایی که کم و بیش از واقعیت انحراف دارند و بنابراین بی اعتبار هستند، در نظر گرفته می شوند. در عین حال، هیچ معیاری وجود ندارد که بتوان بر اساس آن این دیدگاههای مختلف را مورد مقایسه قرار داده و آنها را از لحاظ اعتبار و صحت ارزشگذاری کرد. این مشکلی است که هم در نسبی گرایی وجود دارد و هم در نسبت گرایی. با تأکید مانهایم بر واژه نسبت گرایی به جای نسبیت گرایی نیز تنها شکل بیان مطلب فرق کرده است. در نسبت گرایی تأکید بر این واقعیت است که هر اظهار نظری از زاویه یک چشم انداز

خاص نسبت به موقعیت معینی حاصل شده است. همچنین این نظریه متضمن این مطلب است که هیچگونه مفهوم مستقلی از واقعیت وجود ندارد بلکه «زمینه هایی از اندیشه هستند که غیر ممکن است بتوان در آنها حقیقت مطلق را مستقل از ارزشها و موقعیت فرد و بدون ارتباط با زمینه اجتماعی متصور شد».^۵ مشخص است که مشکل قابلیت مقایسه نقطه نظرهایی متفاوت کماکان باقی است. در واقع مانهایم برای براءت خود از اتهام نسبی گرایی فقط واژه را تغییر داده است و نه بحث منطقی مبتنی بر آن را و به همین علت نیز در رد اتهام موفق نبوده است.

به هر حال جامعه شناسی معرفت مانهایم تلاش می کند تا وجود یک چنین رابطه ای را بین واقعیت و معرفت یا بین وجود و دانش روشن سازد و از طرف دیگر گستره و محدوده اعتبار آن را خاص سازد. منظور مانهایم از «خاص گرایی»^۶ این است که محدودیتهای هر نقطه نظر خاص در مورد یک واقعیت معین در نظر گرفته شود. او می گوید کوشش برای گریز از انحرافات ایدئولوژیکی و اتویایی نهایتاً جستجوی واقعیت است.^۷ دلیل اینکه واقعیت واحدی برای هر یک از گروهها و طبقات متخالف در جامعه به شیوه های متفاوتی جلوه می کند این است که تفاوت در شرایط اجتماعی خاص گروهها موجب تفاوت آنها در نظام های فکری شان می شود. «این بدان معناست که یک واقعیت واحد را

1 - Ibid, 239.

۲- برای اطلاع بیشتر از نظریه هگل ر. ک:

Hegel, G. W. F (1971), *The Phenomenology of mind*, London: George Allen S unwin.

3 - Relativism.

4 - Relationism.

5 - Mannheim, K. (1991), *Ideology and utopia*, p. 70.

6 - Particularism.

7 - Mannheim, K. (1991), *Ideology and utopia*, p 89.

می‌توان به شیوه‌های متفاوتی تجربه کرد».^۱

بدنبال کشف این رابطه بین واقعیت و معرفت یا دانش که توسط جامعه‌شناسی معرفت صورت می‌گیرد، مسئله محدود و معین ساختن دایره اعتبار هر اندیشه معینی مطرح می‌شود. این قسمت از بحث دیگر به روش صرفاً عملی مطالعه رابطه وجود یا شرایط حیاتی زندگی با اندیشه مربوط نمی‌شود بلکه بایستی از طریق ایستمولوژی یا شناخت‌شناسی روشن شود. مانهایم معتقد است که با استفاده از شناخت‌شناسی می‌توان اعتبار جزئی یک چشم‌انداز معین را به طور نسبتاً دقیق تعیین کرد».^۲

شناخت‌شناسی مورد نظر مانهایم با شناخت‌شناسی مبتنی بر اصول بدیهی تفاوت دارد. وی توضیح می‌دهد که چگونه شکل قدیمی‌تر شناخت‌شناسی خود ساخته یک نوع خاص از نظریاتی است که معتقد به تمایز شناخت‌شناسی از علوم خاص عملی بودند. در حالی که مانهایم بر این مطلب اصرار دارد که اگر چه شناخت‌شناسی «مدعی است که اساس و بنیان همه علوم است ولی در واقع خود توسط وضعیت علم در هر زمان خاص تعیین یافته است».^۳ بنابراین، مانهایم می‌گوید این شناخت‌شناسی نیست که یک شکل جدیدی از دانش را تعیین کرده و بدان مشروعیت می‌بخشد، بلکه دانش جدید حاصل از اطلاعات عملی و کاربردی است که موجب شکل‌گیری یک شناخت‌شناسی متناسب با خود می‌شود. مانهایم نتیجه می‌گیرد که: «از طریق خاص کردن روند جامعه‌شناسی معرفت معلوم شد که شناخت‌شناسی قبلی با یک فرم خاص اندیشه مترادف بوده است ... بنابراین مابه‌طور تلویحی دعوت شده‌ایم تا اساس یک شناخت‌شناسی مقتضی، با این اشکال متنوع تر اندیشه را بنیان نهیم».^۴

به عقیده مانهایم، ساختن یک چنین شناخت‌شناسی معتبر و همه‌جانبه تنها پس از کنارهم گذاردن اشکال مختلف معرفت و شناخت‌شناسی مربوط به هر کدام ممکن می‌شود. بنابراین راه حل مانهایم برای مشکل اعتبار جزئی عبارت است از رسیدن به معرفت یا اعتبار تام و کلی از طریق رسیدن به یک موقعیت کلی‌تر. سؤال اساسی این است که چه کسانی می‌توانند به چنین ترکیبی دست زنند؟ اگر همانطور که مانهایم می‌گوید تمام افراد بر اساس وابستگی‌شان به گروه یا طبقه خاص در جامعه با یک نظام طراحی شده و تعیین یافته قبلی اندیشه مواجه هستند، پس چگونه انجام یک چنین ترکیبی از یک دیدگاه بیطرفانه قابل تصور است؟

استدلال مانهایم در پاسخ به این سؤال این است که می‌گوید: «در جامعه‌ای که عمیقاً توسط شکاف طبقاتی چند تکه شده است، یک قشری قد راست می‌کند که اگر چه در حد فاصل بین گروه‌های اجتماعی قرار گرفته است، خودش یک طبقه متوسط یا میانی را تشکیل نمی‌دهد».^۵ وی این قشر اجتماعی را «روشنفکران غیروابسته»^۶ می‌نامد. مهمترین ویژگی این بدنه اجتماعی غیروابسته، علیرغم سایر تفاوت‌های فردی عبارت است از تحصیلات که این افراد را در یک طبقه‌بندی مشابه، علیرغم تفاوت‌هایشان در تولد، پایگاه اجتماعی، شغل و ثروت جمع می‌کند. البته مانهایم تأکید می‌کند که از نظر وی همه افراد تحصیلکرده در طبقه روشنفکران جای نمی‌گیرند بلکه عده کمی از میان آنها مصداق مفهوم

1 - Ibid, .

2 - Ibid, 257.

3 - Ibid, 259.

4 - Ibid, 260.

5 - Ibid, 139.

6 - Unattached Intelligentsia.

روشنفکر هستند. این عده محدود تنها در رقابت برای تغییر و جایگزینی نظم موجود دخیل نیستند بلکه آنها آگاهانه یا ناخودآگاه دل در بند چیز دیگری دارند. حال این چیز دیگر چیست، البته توسط مانهایم توضیح داده نشده است و وی مخصوصاً این مفهوم را باز گذاشته تا خواننده مطلبش در مورد آن تصمیم بگیرد و این جمله وی گواه این مطلب است که می‌گوید: «هر چقدر هم با مسامحه به موضوع نگاه کنیم هیچکس نمی‌تواند منکر شود که این گروه کوچک تقریباً همیشه وجود داشته است»^۱

بنابراین «روشنفکران غیروابسته» یک گروه یا طبقه اجتماعی را بر مبنای تحصیلات و نه اقتصاد شکل می‌دهد. به همین دلیل است که اینها غیروابسته یا بدون طبقه نامیده شده‌اند. تحصیلات آنها به ایشان اجازه می‌دهد که تأثیرات اقتصادی را بر اندیشه مردم در یابند و قادر باشند خود را از این تأثیرات مصون نگه دارند. این روشنفکران هستند که قادرند خود را به طبقاتی که از آنها برنخاسته‌اند متناسب ساخته و یا خود را با هر دیدگاهی که می‌خواهند منطبق سازند و «فقط این روشنفکران هستند که در موقعیتی قرار می‌گیرند که بتوانند بستگی خود را به هر گروه یا طبقه آگاهانه انتخاب کنند»^۲ مانهایم ادعا می‌کند که وقتی که این روشنفکران نسبت به موقعیت استثنایی و ممتازشان خود آگاهی پیدا می‌کنند مأموریتی را نیز که در آن نهفته است در می‌یابند، مأموریتی که عبارت است از ترکیب‌سازی نقطه نظرهای متفاوت و رسیدن به یک برداشت همه‌جانبه، تام و معتبر از واقعیت. اگر چه به نظر مانهایم تامیتی که از این طریق حاصل می‌شود نمایشگر محدود و فضای حقیقت مطلق نیست، آنطور که در شناخت شناسی ایده آلیستی مطرح است، بلکه این تامیت به عنوان یک برداشت و فهم معتبر از واقعیت در

نظر گرفته می‌شود.

چشم انداز مانهایم مخالف تئوری شناخت شناسی هگلی و به طور کلی ایده آلیستی است که در کنار جهان واقع که در دسترس حواس انسان و علوم است، جهان دیگری خلق می‌کند که شامل فضای حقیقت محض یا حقیقتی است که به خودی خود معتبر است و نه بنابر چشم اندازهای مختلف نسبت به آن. این فضایی است مطلقاً کامل که در مقایسه با آن هر چیز دیگری دارای نقص و کاستی است. مانهایم ادعا می‌کند که یک چنین جهانی وجود ندارد؛ چرا که نمی‌توان دانستن را از عمل دانستن که در یک فضای اجتماعی اتفاق می‌افتد و تحت تأثیر آن است جدا ساخت. وی معتقد است در صورتی که ما دقیقاً به اطلاعات و آمار حاصل از تفکر عینی واقعی درباب این جهان چنگ زنییم و همچنین اگر قبول کنیم که پدیده دانستن عمل یک موجود زنده است، مسأله دانش مشروعیت بیشتری پیدا می‌کند»^۳

بنابراین، آن نوع از شناخت شناسی که مانهایم در رابطه با مباحث جامعه شناسی معرفت اتخاذ می‌کند یک شناخت شناسی غیر مطلق‌گر است که در برابر شناخت شناسی ایده آلیستی که مطلق‌گر است قرار می‌گیرد. در عین حال مانهایم ادعا می‌کند که این موضع وی را نسبی‌گرایی نیز نمی‌توان نامید و برای رفع همین اتهام است که تئوری خود را «نسبت‌گرا» و نه «نسبیت‌گرا» می‌نامد که البته همانطور که گفته شد این تغییر واژه گرهی را از مشکل نمی‌گشاید. با تئوری نسبت‌گرایی هم‌کماکان مشکل عدم قابلیت مقایسه موقعیت‌های اجتماعی مختلف و شناخت شناسی مترادفشان برای یافتن تفسیری از ارزشهای جهانی وجود دارد. نسبت‌گرایی از یک نظر وجود هرگونه معیار

1 - Ibid, 232.

2 - Ibid, 141.

3 - Ibid, 268.

منطقی را که بتوان در یافته‌های مختلف از واقعیت را با آن سنجید و صحت و سقم آن را تشخیص داد انکار می‌کند. بنابراین هر قضاوتی به خوبی سایر قضاوتهاست یعنی در واقع، قضاوت‌های خوب باید را نمی‌توان از هم تمیز داد. مانهایم با نظریه نسبت‌گرایی سعی دارد که مفهوم ارزشهای جهانی را رد کرده و به جای آن ارزشیابی وابسته به هر موقعیت خاص را پیشنهاد کند. از ابعاد نظری و عملی انتقاداتی نیز بر تئوری جامعه‌شناسی معرفت مانهایم وارد است. از بعد عمل، ایده روشنفکران غیروابسته به طور مستقیم با راه حل مانهایم در مورد مسأله نسبت مرتبط می‌شود چرا که فقط این روشنفکران هستند که قادرند به یک فهم تام و بنابراین معتبر از واقعیت اجتماعی نائل آیند.

در عین حال از آنجا که هیچ معیار عملی برای متمایز ساختن روشنفکران از سایر افراد تحصیلکرده جامعه ارائه نشده است خود این مفهوم سؤال برانگیز است. سؤال این است که چه کسی تصمیم می‌گیرد که یک فرد یا یک گروه اجتماعی خاص به گروه روشنفکران متعلق است یا خیر؟ آدورنو در مقاله‌ای تحت عنوان «جامعه‌شناسی معرفت و خودآگاهی آن» فکر روشنفکران مانهایم را به عنوان امری غیر حقیقی مورد حمله قرار می‌دهد. وی می‌گوید: «غیر حقیقی بودن این فکر شامل این واقعیت است که بر ترهای گروه‌های خاص در تبیین غایی به عنوان حاصل یک نوع روند انتخاب عینی معرفی شده است در حالی که هیچکس این نخبگان را انتخاب نکرده است مگر خودشان».¹ آدورنو نتیجه می‌گیرد که مانهایم با ارائه چنین مفهومی «قدرت اجتماعی» را نادیده انگاشته است. مانهایم در *ایدئولوژی و اتوپیا* اعتراف کرده است که در جوامع غربی بیشتر روشنفکران بر خاسته از طبقه موجهای مالک دارایی هستند. به همین علت ایشان

مجبور نیستند که برای ادامه حیات کار کنند و می‌توانند تمامی وقت خود را به توسعه مفاهیم انتزاعی دانش بپردازند. مانهایم در تئوری خودش از تأثیر یک چنین موقعیت اقتصادی غافل مانده است. مسأله این است که آیا مسائل اجتماعی بایستی توسط گروه‌هایی از روشنفکران که موقعیت اقتصادی‌شان شانس بیشتری برای کسب تحصیلات برایشان ایجاد می‌کند تشخیص داده شوند، یا این وظیفه‌ای است که بر دوش روشنفکران بر خاسته از طبقات اجتماعی گوناگون که خود را از وابستگی‌های طبقاتی رهانیده‌اند نهاده شده است؟

اگر چنانچه مانهایم اعتراف می‌کند روشنفکران در جوامع غربی بر خاسته از یک موقعیت اقتصادی ثروتمند هستند، پس اینها چگونه می‌توانند به تنهایی گروهی را شکل دهند که وفا دارانه در حل مشکلات اجتماعی تلاش کنند، مشکلاتی که نه تنها ممکن است از آن آگاهی نداشته باشند بلکه ممکن است گاه خود ایشان جزئی از آن باشند. آیا تأکید بر سطح تحصیلات و بدنال آن آزادی روشنفکران از محدودیت‌های ناشی از موقعیت‌های اجتماعی به عنوان ویژگی اساسی این قشر اجتماعی کافی است؟

مسلماً چنین نیست. بنابراین ایده روشنفکران مانهایم ایده‌ای مبهم است. این واژه به اندازه کافی در جزئیات روشن نشده و سایر ویژگی‌های روشنفکران به طور مقتضی شکافته نشده است. در نتیجه مفهوم یا غیر عملی باقی مانده و یا در برابر برداشتهای متفاوت بازگذاشته است.

به عنوان مثال با استفاده از گفته‌های مانهایم می‌توان آنچنان استدلال کرد که نتیجه گرفت منظور وی از روشنفکران همان روشنفکران سیاسی یا سیاستمداران

1 - Adorno, T.W. (1967), *The sociology of Knowledge and its consciousness*, In Adorno, T.W. *Prisms*, London: Neville Spearman, P.38

است. وی ترکیب سازی نقطه نظرهای جزئی و رسیدن به فهم تام از واقعیت‌های مشخص را وظیفه روشنفکران می‌داند. مشکلی که پیش می‌آید این است که به منظور انجام ترکیب فرد ابتدا بایستی که دانش فراگیری نسبت به دیدگاه هر یک از موقعیت‌های خاص داشته باشد. علوم اجتماعی به قدری گسترش یافته‌اند که هر کدام به شاخه‌های مختلف تخصصی تقسیم شده‌اند. مثلاً جامعه‌شناسی متشکل است از جامعه‌شناسی حقوق، هنر، معرفت، وسایل ارتباط جمعی، فرهنگ و انواع گوناگون جامعه‌شناسی‌های شهری، روستایی، سیاسی، و یا شاخه‌های روانشناسی اجتماعی، تاریخ اجتماعی، مردم‌شناسی اجتماعی و بسیاری شاخه‌های دیگر که هر یک به نوبه خود شامل دیدگاه‌های مختلفی نسبت به موضوع مورد مطالعه شان می‌شوند. فرد می‌تواند یک برداشت کلی از جامعه‌شناسی داشته باشد ولی هرگز قادر نخواهد بود که در همه زمینه‌ها و شاخه‌های گوناگون آن و زیر مجموعه‌های آنها متخصص شود. تازه این فقط جامعه‌شناسی بود. بادر نظر گرفتن اینکه سایر علوم اجتماعی و علوم انسانی روند مشابهی را طی کرده‌اند، مشاهده می‌شود که صحبت از روشنفکرانی که بتوانند تمامی این چشم‌اندازهای متفاوت را دریافته، آنها را با هم ترکیب کرده و به یک برداشت و فهم تام از واقعیت برسد کار ساده‌ای نخواهد بود.

تنها احتمالی که باقی می‌ماند برای اینکه بتوانیم یک چنین روشنفکرانی را متصور شویم این است که این مفهوم را به روشنفکران سیاسی نسبت دهیم. سیاستمداران آنهایی هستند که بدون اینکه در شاخه‌های مختلف علوم اجتماعی و انسانی متخصص باشند قادرند از نتایج و دست‌آوردهای آنها استفاده کنند و نسبت به یک واقعیت مشخص، دیدگاه کلی پیدا کنند. جالب اینجاست که

دیدگاه کلی حاصل شده توسط یک سیاستمدار (که خود متضمن داشتن موضع‌گیری خاص اجتماعی است) از نظر ما نهایم می‌تواند معتبر و غیر انحرافی باشد. وی می‌گوید: «روشنفکران حتی هنگامی که به خوبی ملحق می‌شوند هنوز قادرند که به یک جهت‌گیری تام از واقعیت برسند.»^۱

جامعه‌شناسی معرفت ما نهایم تحت الشعاع تأکید وی بر مفهوم معرفت سیاسی قرار گرفته است. این مفهوم در بیشتر استدلال‌های وی به جای مفهوم معرفت به طور کلی به کار رفته است. مفاهیمی چون ایدئولوژی و اتوپیا که اساس کتاب جامعه‌شناسی معرفت وی را تشکیل می‌دهند مفاهیمی با بار سیاسی هستند. به این ترتیب که ایدئولوژی به عنوان معرفت انحرافی (کژدیده) در جهت حمایت از وضع موجود و اتوپیا به عنوان معرفت انحرافی در جهت مخالفت با نظام سیاسی موجود معرفی شده‌اند. مثالهایی که برای روشن ساختن بحث‌هایش به کار می‌روند اکثراً دارای بارسیاسی هستند. مثلاً برای نشان دادن چگونگی الحاق معانی مختلف به مفهوم واحد که تحت تأثیر شرایط اجتماعی و موقعیت‌های ویژه صورت می‌گیرد در مورد آزادی مثال می‌زند. وی می‌گوید این مفهوم در ادوار مختلف تاریخی و نظام‌های مختلف سیاسی دارای معانی متفاوت بوده و هست. حتی در مورد ترکیب سازی نظریات مختلف که توسط روشنفکران صورت می‌گیرد نیز برگرایش سیاسی تأکید شده است جایی که می‌گوید: «کدام گرایش سیاسی عهده دار انجام ترکیب به عنوان یک وظیفه خواهد شد و چه کسی تلاش خواهد کرد تا این امر را در جامعه متحقق سازد؟»^۲ بنابراین، می‌توان استدلال کرد که راه حل ما نهایم برای مسأله ترکیب سازی

1 - *Ideology and Utopia*, p. 144.

2 - *Ibid*, 136.

دیدگاه‌های مختلف نه «روشنفکران» بلکه «روشنفکران سیاسی» یا «سیاستمداران» است.

بحث بالانمونه یک استدلال منطقی است که طی آن می‌توان مفهوم روشنفکران غیر وابسته را به سیاستمداران منتسب ساخت. به علت اینکه مانهایم چنین بحث منطقی را شخصاً ارائه نداده و روشنفکران مورد نظر خود را با جزئیات خصوصیات آنها شرح نداده است، راه برای برداشتهای متفاوت از طریق استدلالهای گوناگون باز گذاشته شده است. با همین روش می‌توان طوری جریان بحث را پیش برد که معانی دیگری چون فلاسفه، جامعه‌شناسان، مورخین و غیره را به مفهوم روشنفکران مانهایم تعبیر کرد.

مسئله دیگر این است که شرایطی که طی آن ترکیب دیدگاه‌های مختلف ممکن خواهد بود و چگونگی رسیدن به این نتیجه در نظر مانهایم توضیح داده نشده و مبهم باقی مانده است. مارکوزه، مانهایم را به دلیل مشابهی مورد انتقاد قرار می‌دهد. وی می‌گوید: «امید مانهایم برای یک ترکیب پویا از نقطه نظرهای جزئی و رسیدن به یک حقیقت تام که برای دوره خاصی از تاریخ معتبر باشد، قابل تحقق نیست چرا که شرایط پیشین واقعی چنین بازسازی در تئوری روشنفکران غیر وابسته مانهایم تشریح نشده و مبهم باقی مانده است»^۱.

چنین ترکیب کردنی نه تنها به نظر نمی‌رسد که کار آسانی باشد بلکه احتمال وقوع منطقی آن نیز مشکوک است. هامیلتون در معرفت و ساخت اجتماعی^۲ پس از شرح رویکردهای کلاسیک به جامعه‌شناسی معرفت شامل آرای هگل، مارکس، لوکاج، شلر، مانهایم، وبر، دورکیم، مکتب فرانکفورت و دیدگاه‌های فنومنولوژیک اعتراف می‌کند که هدف وی ادغام این تئوری‌ها در یک تئوری واحد نیست. وی تأکید می‌کند که این امر غیر

ممکن است زیرا این نظریه‌ها انحصاری و مانع‌الجمع هستند. در عین حال، وی برگر و لوکمان^۳ را برای اینکه سعی کردند رویکردهای مختلف دورکیم، وبر، مارکس و مید را با هم ادغام کنند مورد انتقاد قرار می‌دهد و می‌گوید یک چنین تلاشی ما قبل جامعه‌شناختی و غیر تجربی است. به عقیده وی روش ادغامی برگر و لوکمان یکی از دلایل اصلی محدودیت دیدگاه ایشان به عنوان یک نظریه است. وی می‌گوید در چنین ادغامی، مآلاً تمامی بصیرتهای عملی این جامعه‌شناسان از دست می‌روند و به جای آن عوامل نظری این تئوری‌ها به صورتی انتزاعی در کنار یکدیگر قرار می‌گیرند. به عقیده هامیلتون به همین علت است که جامعه‌شناسی معرفت ارائه شده توسط برگر و لوکمان غیر عملی است و نه به تئوری اجتماعی بلکه به فضای فلسفه اجتماعی مربوط می‌شود. این جامعه‌شناسی معرفت «تمامی عواملی که تئوریهای ویژه مارکس، دورکیم و میدرا «علمی» می‌سازد، یعنی آن منبعی که شامل مجموعه‌ای از مثالهای عملی و روشنگر قضایای اصلی این تئوریهاست را حذف می‌کند»^۴. لازم به ذکر است که در اینجا قصد بر آن نیست که کار برگر و لوکمان مورد انتقاد قرار گیرد بلکه منظور نشان دادن این مطلب است که ترکیب نظرات مختلف که مانهایم پیشنهاد می‌کند نه تنها مشکلی را حل نمی‌کند بلکه خود بر شدت آن می‌افزاید.

1 - Jay, M. (1974), *The Frankfurt school, s critique of Karl Mannheim.s Sociology of Knowledge*, Tebs, 20:72-89, P.69.

2 - Hamilton, P. (1974), *Knowledge and Social Structure*, London: Routledge ot Kegan paul, p.150.

۳ - نگاه کنید به:

Berger, p. and luckmann, T. (1979), *The Social construction of Reality*, Great Britain: penguin.

4 - Knowledge and social structure, p. 147.

مسأله دیگری که در رابطه با تئوری «روشنفکران غیر وابسته» مانهایم وجود دارد و آدورنو بدرستی آن را مطرح می‌کند این است که در این تئوری تعارض اجتماعی به طور یک پارچه مورد غفلت قرار گرفته است. در این تئوری گرایش به سمت اجماع اجتماعی دیده می‌شود که هر تضاد یا فعالیت بالقوه انقلابی را نادیده گرفته یا با تسامح از کنار آن رد می‌شود. این دیدگاه یک جهت‌گیری به سمت از پیش فرض گرفتن هماهنگی میان فرد و جامعه را نشان می‌دهد. مانهایم به طور ضمنی ادعا می‌کند که تمام دیدگاه‌های مختلف تنها به علت این است که گروه‌های اجتماعی زاویه دیدهای متفاوتی را نسبت به یک واقعیت مشخص اتخاذ می‌کنند.

این بیان خاص در عین حال بانسبی‌گرایی مانهایم یا به قول خودش با نسبت‌گرایی در تعارض است چرا که در این نظریه واقعیت به عنوان یک موضوع واحد در ارتباط با گروه‌های مختلف اجتماعی در نظر گرفته نمی‌شود بلکه ادعا بر این است که واقعیت از طریق علایق و آرزوهای خاص هر گروه اجتماعی ساخته می‌شود. بنابراین، مانهایم با اعلام این مطلب که واقعیت عینی نیست و ساخته علائق گروه است و از طرف دیگر بانسبت دادن یک نوع عینیت به واقعیت با صحبت درباره اشکال مختلف تجربه واقعیت واحد استدلال خود را نقض می‌کند. یعنی مفهوم ساخته شدن واقعیت توسط گروه‌های مختلف و مفهوم واقعیت واحد که نشان از عینیت آن دارد با هم قابل جمع نیستند. به هر حال با چنین نظری این طور فرض شده است که تمامی گروه‌های اجتماعی واقعاً در پی شناخت واقعیت هستند و به همین علت اعتبار جزئی اندیشه و کردار آنها با هم مساوی است و این وظیفه روشنفکران است که این دیدگاه‌های جزئی را با هم ترکیب کرده و به یک ادراک تام از واقعیت نائل آیند. سؤال این است که چه اتفاقی

برای این تئوری خواهد افتاد اگر ببینیم، و می‌بینیم، که گروه‌های متعارض در جامعه وجود دارند که تفاوت بین آنها تنها در دیدگاه متفاوت ایشان نسبت به واقعیت نیست، بلکه این گروه‌ها واقعیت را بنابر تمایلات مختلفی چون کسب قدرت، شهرت و یا حتی سود مادی تفسیر می‌کنند؟ بنابراین، این طور نیست که واقعیت همیشه به طور ناخودآگاه و تحت تأثیر موقعیتهای خاص دیگرگونه جلوه داده شود بلکه گاه واقعیت آگاهانه و بنابر تمایلات خاص افراد، گروه‌ها و یا جوامع تحریف می‌شود. مانهایم می‌گوید: «که کوشش انسان برای رهایی از انحرافات ایدئولوژیکی و اتویایی در نهایت کوششی است برای درک صحیح واقعیت.»^۱ سپس وی با خوش بینی اعلام می‌کند که «تمامی گروه‌ها و طبقات متعارض در جامعه در جستجوی این واقعیت هستند»^۲ این در واقع خود سؤال است و نه جواب این سؤال که آیا واقعاً تمامی گروه‌ها و طبقات متعارض در جستجوی واقعیت هستند یا برخی از آنها در جستجوی راههایی هستند که از آن طرق بتوانند از واقعیت، با دیگرگونه جلوه دادن آن، منتفع شوند؟ اگر مورد دوم ممکن باشد، که هست، در این صورت حتی روشنفکران مانهایم نیز قادر نخواهند بود که به یک ادراک تام از واقعیت از طریق ترکیب نائل آیند و چه بسا که چنین ترکیبی مشکل را هر چه پیچیده تر نیز می‌سازد. در اینجا لازم به ذکر است که بحث بر سر این نیست که مفهوم روشنفکران و نقش آنها در روشنگری جامعه زیر سؤال برود بلکه مشکل نظریه مانهایم در ابهام این مفهوم است. در جایی که از نظر مانهایم تنها کسی که می‌تواند حامل و نماینده معرفت ناب و بدون سوگیری باشد روشنفکر است، این مفهوم بسیار مهم بایستی با

1 - Ideology and Utopia, p. 87.

2 - Ibid, 88.

جزئیات بیشتری توسط وی مورد بحث قرار می‌گرفت. علاوه بر این، از آنجایی که مانهایم ادعا کرده است یک روش عملی و کاربردی برای جامعه‌شناسی معرفت معرفی کرده است، از این مفهوم می‌بایستی یک تعریف دقیق عملکردی که بر اساس آن بتوان «روشنفکران غیر وابسته» را از سایر روشنفکران و افراد تحصیلکرده باز شناخت ارائه داده می‌شد.

مسائل و مشکلات نظری جامعه‌شناسی معرفت مانهایم را می‌توان در عبارات زیر خلاصه کرد. اولاً وی از وجود رابطه حیاتی بین وجود و معرفت طرفداری می‌کند، یعنی معتقد است که وضعیت حیاتی فرد و جامعه تعیین کننده فرم و محتوای اندیشه یا معرفت مترادف با آن است. ثانیاً، وی شناخت‌شناسی را از دانشی مؤثر بر علم به دانشی متأثر از علم و تعین یافته از اطلاعات علمی تقلیل می‌دهد و در نهایت مانهایم وجود فضای حقیقت مطلق را نفی و انکار می‌کند.

تمام این موارد مستقیماً به فکر مانهایم در مورد «حقیقت جزئی»^۱ مربوط می‌شوند. بعلاوه اینها به شناخت‌شناسی خود مانهایم بستگی دارند که مبتنی است بر انکار وی از حقیقت مطلق. دو نوع شناخت‌شناسی به طور کلی قابل تشخیص هستند که نمی‌توان آنها را به یکدیگر تحویل کرد که عبارتند از شناخت‌شناسی نسبی‌گرایانه و شناخت‌شناسی مطلق‌گرایانه. این دو شکل تأثیرات خود را بر تمامی انواع دیگر دانش که با انسان مربوط می‌شود اعمال می‌کنند. اینهمبانی و اساس دانش هستند و امکان تفسیر اطلاعات عملی را فراهم می‌آورند. این شناخت‌شناسی‌ها عمیق‌ترین در یافتها را از جهان شامل می‌شوند و نماینده اندیشه عصر خود هستند. هیچکدام را نمی‌توان خطا نامید چرا که هر یک نماینده حقیقی عصر فکری خود است. دانش علمی زمان حاضر بر مبنای شناخت

شناسی نسبی‌گرایانه شکل گرفته است در حالی که شکل‌گیری دانش در گذشته بر مبنای شناخت‌شناسی مطلق‌گرایانه فراهم شده است. این شناخت‌شناسی‌ها از آمار و اطلاعات کاربردی و عملی مستقل بوده و نقطه شروع آنها مباحث فلسفی و صرفاً نظری است. این دو نوع شناخت‌شناسی به طور موازی همواره وجود داشته‌اند و در هر زمانی یکی بر دیگری برتری گزیده و نقش تفکر غالب زمان را به عهده می‌گرفته است.

از این دو شکل اصلی شناخت‌شناسی که در سطح فلسفی وجود دارند، شناخت‌شناسیهای جزئی‌تری که از لحاظ اجتماعی وابسته به شرایط خاص هستند ظهور می‌کنند که در ارتباط مستقیم با اطلاعات و آمار قرار می‌گیرند. این شناخت‌شناسیهای جزئی در هر یک از شاخه‌های علم به تناسب وجود دارند و از نتایج عملی و کاربردی علوم مختلف متأثر هستند. بنابراین مانهایم درست می‌گوید که در اثر شکل‌گیری یک دانش جدید، یک شناخت‌شناسی جدید هم بوجود خواهد آمد؛ در عین حال تا آنجا که دو شکل اصلی شناخت‌شناسی مورد نظر باشند مانهایم اشتباه می‌کند که می‌گوید شناخت‌شناسی‌ها توسط آمار و اطلاعات عملی و کاربردی تعیین می‌شوند و شکل می‌گیرند. با وجود این، در هر مورد آن شناخت‌شناسی‌های جزئی‌تر متأثر از علوم مختلف نیز مستقیماً به یکی از دو شکل اصلی و فلسفی شناخت‌شناسی مربوط می‌شوند و نتایج آنها از محدوده این شناخت‌شناسی‌ها که یانسی هستند یا مطلق فراتر نمی‌رود.

آنچه هگل در رو بکرد فلسفی خود نسبت به معرفت بحث کرده است همانقدر مبتنی بر نوع شناخت‌شناسی وی که مطلق‌گرایی است می‌باشد که جامعه‌شناسی معرفت ما

1 - Partial truth.

نهایم بر شناخت شناسی نسبی گرایانه متکی است. حتی در علوم دقیقه مانند فیزیک یک مقایسه بین فیزیک نیوتونی که مبتنی بر شناخت شناسی مطلق گرایانه است و فیزیک انیشتینی که مبتنی بر شناخت شناسی نسبی گرایانه است نشان می دهد که چگونه شناخت شناسی ها به جای اینکه تحت تأثیر علم یا اطلاعات تجربی قرار گیرند آن را متأثر می سازند.

همانطور که ما نهایم بدرستی اشاره می کند مطلق گرایان معتقدند که در کنار جهانی که مادر آن زندگی می کنیم و می توانیم آن را با حواس پنجگانه خود و یابا استفاده از دانش علمی شناسیم و درک کنیم، یک جهان دیگر وجود دارد. این جهان عبارت است از وجود مطلق که مستقیماً توسط دانش بشری قابل درک و فهم نیست. این جهانی است متشکل از دانش گذشته، حال و آینده. جهانی که کامل است و در آن هیچ چیز کشف نشده وجود ندارد و چون کامل است حقیقت مطلق رادر خود دارد و در واقع خود آن حقیقت مطلق است. از پیش فرض گرفتن وجود چنین جهانی اساس اصلی شناخت شناسی مطلق گرایانه است. از طرف دیگر نسبی گرایان همانند ما نهایم وجود جهان مطلق را نفی کرده و ادعا می کنند که تنها جهان امور موجود و واقعی است که قابل قبول بوده و ارزش بررسی و مطالعه رادارد و اینکه در یک چنین جهانی چیزی به نام مطلق وجود ندارد.

اگر چه ما نهایم در رد جهان مطلق سخن رانده است، هرگز نتوانسته از یک نقطه نظر صرفاً علمی و جامعه شناختی ادعای خود را ثابت کند. به عقیده وی اعتقاد به جهان مطلق خطرناک است چرا که می گوید همه کسانی که به حقیقت مطلق معتقدند، همانهایی هستند که مدعی اند ایشان می توانند نماینده حقیقت مطلق باشند و بنابراین اینها افرادی هستند که قدرت درک جزئی از حقیقت را که در

هر مطلب وجود دارد ندارند و قادر نیستند که عقاید و نگرش های متفاوت را نسبت به واقعیت و زندگی تحمل کنند. علاوه بر این «آنهايي که از نظم موجود رضایت دارند بسیار محتمل است چیزی را که در واقع حاصل یک وضعیت تصادفی است، به عنوان مطلق و جاودان معرفی کنند تا دست آویزی استوار داشته باشند تا به آن چنگ زنند و مشکلات زندگی را برای خود به حداقل درجه برسانند»^۱.

با استفاده از استدلالهای خود ما نهایم می توان این بیان وی را مورد نقد قرار داد. این بیان خود محتوی یک جزئی از حقیقت است که عبارت است از خطر اعتقاد به حقیقت مطلق که با نفی همه حقیقت های جزئی دیگر همراه باشد. اما قسمت غلط و خطای این بیان این است که اولاً خطر یک واقعیت با وجود آن تضادی ندارد یعنی خطر مطلق گرایی با انکار وجود مطلق برابر نیست. ثانیاً خطر در انکار حقایق جزئی است و نه در عقیده به حقیقت مطلق. ثالثاً این امر درست نیست که طرفداران حقیقت مطلق همیشه آنهایی هستند که با نظم موجود موافق هستند بلکه خلاف این مطلب کاملاً ممکن است. مطلق گرایان می توانند هم از گروه های غالب و هم از گروه های مغلوب در جامعه برخاسته باشند. گروه غالب تلاش می کند که وضع موجود را به عنوان مطلق معرفی کند، در حالی که گروه مغلوب تلاش می کند که عقاید مخالف خود را به عنوان مطلق معرفی کند؛ ایدئولوژی مطلق یا توپییای مطلق.

با چنین بحثی ما نهایم قادر نیست که فکر حقیقت مطلق را نفی کند زیرا این کار از دیدگاه جامعه شناختی و باروش خاص آن عملی نیست. همچنین حقیقت مطلق را نمی توان با استفاده از علم جامعه شناسی به اثبات رساند.

1 - Ibid, 78.

جامعه‌شناسی در سطح نظری مشترکات زیادی با فلسفه دارد، در حالی که در سطح عملی و تحقیق تجربی از آن متمایز می‌شود. مطالعه مفاهیم ناب چون حقیقت مطلق یا دانش مطلق به عنوان نظریه در سطح فلسفی ممکن است و همانطور که هامپلتون نیز تأکید می‌کند شامل عواملی بیش از عوامل صرفاً جامعه‌شناختی می‌شود. این البته اهمیت جامعه‌شناسی را نقض نمی‌کند بلکه آن را از وظیفه‌ای که بدان مربوط نمی‌شود و بایستی توسط شاخه‌ای دیگر از گستره دانش که همان فلسفه است تکمیل شود آزاد و رها می‌سازد. فلسفه با امور مطلق سرو کار دارد و تمامی حقایق جزئی را به منشأ مطلق آنها رهنمون می‌شود و از این طریق حقایق جزئی را در کنار حقیقت مطلق قبول کرده، گروه اول را به تحقیقات جامعه‌شناسانه سپرده و رسیدگی به موضوع حقیقت مطلق را وظیفه اختصاصی خود می‌شمارد.

اگر جامعه‌شناسی قادر نیست، به خاطر طبیعت این علم که جزئی است، با چنین مسأله‌ای سروکار داشته باشد این نشانه، ضعف آن نیست. همانطور که هامپلتون می‌گوید شکل‌گیری جامعه‌شناسی معرفت به عنوان یک تئوری کامل که متضمن بررسی زمینه، حقیقت، معنا و سایر خصوصیات دانش است، به طور گریز ناپذیری در یک سطح فلسفی آغاز می‌شود.^۱ وی تأکید می‌کند که هر گاه چارچوب نظری در سطح فلسفی مستقر شد دانش آغوش خود را به روی مطالعات دیگر توسط دانشمندان متخصص از بیولوژی گرفته تا جامعه‌شناسی و اقتصاد باز می‌کند.

بنابراین اظهارات مانهایم مبنی بر اینکه هر دانشی متأثر از وضعیت و شرایط اجتماعی و حیاتی معاصرش می‌باشد صحیح است اما تا آنجا که به جزئیات و حقایق جزئی مربوط می‌شود. بعلاوه این مطلب تنها در مورد فرم

دانش مصداق پیدا می‌کند و محتوای آن که ناشی از دانش یا معرفت مطلق و ناب است از چنین تأثیر جامعه‌شناختی مبرا است. به عبارت دیگر محتوای حقیقی معرفت باشکل آن متفاوت است و در حالی که شکل از لحاظ اجتماعی تعیین می‌یابد محتوی دارای وجود مستقل است.

مسأله مطلق و نسبی قبل از اینکه وارد بحث‌های جامعه‌شناسی در حوزه معرفت شود بایستی ابتدا در سطح فلسفی روشن شود، پس از این مرحله و در سطح تحقیقات عملی جامعه‌شناسی به عنوان وظیفه با حقایق جزئی یا بخش‌هایی از حقیقت و نه تامیت آن سروکار دارد. در حالی که موضوع معرفت مطلق در جامعه‌شناسی جایی ندارد. این خود یک مشکلی است که اگر حقیقت مطلق و رد یا انکار آن هیچ تأثیری در نحوه مطالعه و توضیح حقایق جزئی ندارد اصلاً چرا باید بدان پرداخت؟ اگر چه این مسأله مهمی است که بایستی مطرح شده و بدان پاسخ داده شود، جامعه‌شناسان عصر ما خود صورت مسئله را به کلی پاک کرده و بدون اینکه اعتنایی نسبت به گستره دانش مطلق داشته باشند دل خود را به مطالعه و بررسی حقایق جزئی یعنی آن اموری که فقط بخشی از حقیقت را در خود متجلی می‌سازند مشغول ساخته‌اند. این جامعه‌شناسان سپس نومیدانه تلاش می‌کنند که بر مشکل نسبی‌گرایی از طریق تلفیق حقایق جزئی و رسیدن به یک حقیقت کامل و تام نائل آیند. در حالی که خود نمی‌دانند چنین تلفیقی نه تنها ایشان را به سمت یک نتیجه‌گیری معتبر و صحیح رهنمون نمی‌شود بلکه تنها منجر به شکل‌گیری یک حقیقت جزئی دیگر ولی بزرگتر و پیچیده‌تر خواهد شد.

1 - Knowledge and Social Structure, p. 80.