

## نقش پدیدارشناسی روح هگل در تکوین جامعه‌شناسی معرفت مانهایم

زین العابدین افشار<sup>۱</sup>

دانش آموخته دکتری جامعه‌شناسی دانشگاه بو علی سینا  
تاریخ دریافت: ۱۳۹۸/۰۲/۱۷؛ تاریخ پذیرش: ۱۳۹۸/۰۸/۱۱

### چکیده

هگل سیر تحول روح را با تحول در آگاهی حسی، خودآگاهی، عقل، روح، دین و علم مطلق تشریح می‌کند. در این مسیر آگاهی به روش دیالکتیکی در بستر تاریخ حرکت می‌کند. لذا معرفت امری تحولی، خود یابنده و پویا تلقی می‌گردد. از سوی دیگر مانهایم معرفت را از منظری متفاوت در موقعیت‌های اجتماعی آن مورد توجه قرار می‌دهد. به نظر او توجه به مبنای وجودی معرفت، آن را از ناب و ایستا بودن خارج و در بستر اجتماعی قرار می‌دهد. بر این اساس می‌توان گفت هگل معرفت را در بستر تاریخی و مانهایم آن را در بستر اجتماعی قرار می‌دهند و از معرفت‌شناسی مرسوم در عصر خود فراتر می‌روند. این مقاله بانگاهی به رویکرد پدیدارشناسی هگل می‌کوشد تا تاثیر پذیری مانهایم از وجه نظرات مزبور را مورد توجه قرار دهد. به عبارتی مفهوم معرفت نزد مانهایم چه نسبتی با ویژگی‌های شناخت فلسفی هگل دارد. نتایج این تحقیق نشان می‌دهد مانهایم با طرح مفاهیم اساسی هم چون تاریخ، ایدئولوژی، آگاهی کاذب، کنش و کردار، کلیت، معرفت و حقیقت که در سیر تکوین جامعه‌شناسی او نقش مهم دارند از پدیدارشناسی روح هگل تاثیر پذیرفته است. بدین ترتیب می‌توان گفت مانهایم مفاهیم هگلی آگاهی و دانش را در حیطه جامعه‌شناسی معرفت خود بسط و توسعه داده است.

**واژه‌های کلیدی:** آگاهی، تاریخ باوری، حقیقت، ایدئولوژی، کلیت.

## ۱. مقدمه

جامعه‌شناسی معرفت موضوع اصلی خود را بررسی معرفت در تعامل با جامعه قرار داده است. در این تعامل انواع شیوه‌های تاثیرگذاری مولفه‌های اجتماعی بر شناخت و آگاهی مورد واکاوی می‌گیرد؛ همچنین انواع معرفت از معرفت علمی گرفته تا معرفت زندگی روزمره را مدنظر قرار می‌گیرد (بلور، ۱۹۷۶؛ لاتور و لگار، ۱۹۸۶؛ مک کارتی، ۲۰۰۵). بررسی معرفت با توجه به زمینه‌های اجتماعی رشد و پیدایش آن و هم‌چنین اهمیت دادن به معرفت‌های ضمنی و عملی همراه کردار اجتماعی موضوع نسبتاً متاخری در قلمرو دانش اجتماعی است (بورديو، ۱۳۸۰). این امری به طور جدی و منظم با کارهای ماکس شلر شروع و با کارهای کارل مانهایم در جامعه‌شناسی گسترش یافته است (برگرو لاکمن، ۱۳۷۵). جامعه‌شناسی برای این که بتواند به دانشی تبدیل شود که موقعیت‌های معرفت را بررسی می‌کند، نیازمند دو عامل است: اول، وجود فضای باز اجتماعی که افراد بدانند و بتوانند معرفت‌های یکدیگر را ابدی و ازلی تلقی ننموده و آن را مورد کنکاش قرار دهند. دوم، وجود اندیشمندان و فلاسفه‌ای که زمینه‌ها و ابزارهای لازم را برای جامعه‌شناسی معرفت آماده کرده باشند (هابرماس، ۱۹۸۴). به لحاظ پیشینه‌ی فلسفی به هگل به عنوان فیلسوف برجسته‌ای که معتقد است معرفت را نمی‌توان جدا از بسترتاریخی واکاوی نمود، می‌توان توجه نمود. در واقع هگل نه تنها معرفت را در افق زمانی و مکانی (شرق و غرب) می‌بیند بلکه گسترش و توسعه آن را در بسترتاریخی قرار می‌دهد. اگرکانت فکر می‌کرد که معرفت و حقیقت از انسان جدا نیست، هگل آن را امر تاریخی و جمعی قلمداد نمود. تاثیر فلسفه آلمانی بر جامعه‌شناسی به طور عام (مارکس) و جامعه‌شناسی معرفت به طور خاص (مانهایم) غیرقابل انکار است. این نگاه تاریخی در فلسفه آلمانی بود که زمینه‌هایی فکری فراهم کرد تا معرفت در افق زمانی و تاریخی آن در نظر گرفته شود. هگل آگاهی را امری می‌داند که خود در مراحل مختلف زمانی و تاریخی شکل می‌یابد. معرفت، شهود، تجربه حسی و یا ذهنیت ناب نیست بلکه در پدیدارشناسی روح، پدیدارهای است که به مرور همراه با پدیده‌های تاریخی مکشوف می‌شود و به طور پیشرونده و پیوسته از مراحل آگاهی حسی، خودآگاهی، عقل، روح و دین گذر، و به سوی حقیقت و علم مطلق حرکت می‌کند (کوژو، ۱۹۸۰: ۲۸۷-۲۶۳؛ اسپیگت، ۲۰۰۸: ۳۰). در کار مانهایم نیز معرفت امری ناب و تجربه‌ی محض تلقی نمی‌شود بلکه در بسترت اجتماعی قرار می‌گیرد. با بررسی معرفت‌های گوناگون در اقصا، گروه‌ها و فرهنگ‌های مختلف

مانهایم معتقد است معرفت بنیادهای اجتماعی و ریشه‌های تاریخی دارد. صدق و کذب معرفت‌ها می‌تواند در مواجهه معارف متنوع آشکار شود. مانهایم با بحث در مورد تاریخ، *ایدئولوژی، کنش و آگاهی کاذب، کلیت، معرفت و حقیقت* نشان می‌دهد که چگونه معرفت‌های متنوع در بستر اجتماعی شکل می‌گیرند، کنار می‌روند و چگونه معرفت‌های دیگر با موقعیت‌های متفاوت جای آن را می‌گیرند. شناخت کلیت چنین معرفت‌هایی، دستیابی به معرفت معتبر را فراهم می‌کند (مانهایم، ۱۳۸۰).

## ۲. مفهوم آگاهی در فلسفه هگل

انتساب شناخت انسانی تقسیم اشیای جهان خارج به دو مقوله مجزای ذات<sup>۱</sup> و پدیدار<sup>۲</sup> ابتدا توسط هیوم (مگی، ۱۳۷۷: ۴۸-۲۴۷) و سپس به طور منظم توسط کانت در کتاب نقد خرد ناب (کانت، ۱۳۸۷) مطرح گردید. کانت حیطة شناخت معتبر انسان را محدود به حس و فهم نمود که به پدیدار اشیاء محدود می‌شد. ذات امری ناشناخته تلقی گردید که حس و فهم را بدان راهی نیست و خرد ناب<sup>۳</sup> نیز گزاره‌های ضد و نقیضی در مورد آن ارائه می‌کند (همان: ۲۹۱)؛ بنابراین به زعم او شناخت ذات غیر ممکن است و خرد ناب نمی‌تواند بدان پی ببرد و معرفت معتبری درباره آن ارائه دهد. تنها معرفت معتبر محدود به حس در زمان و مکان ناب و فهم در مقولات دوازده گانه امر پیشینی<sup>۴</sup> است که آن هم در محدوده ی واریسی پدیدار اشیا قرار می‌گیرد. از طرف دیگر توجه کانت به خرد عملی<sup>۵</sup> بیان گر این امر است که مباحثاتی که در خرد ناب ضد و نقیض است را می‌توان به صورتی دیگر در همین حیطة ی عملی پی جویی نمود (کورنر، ۱۳۸۹؛ دورانت، ۱۳۷۹). با اراده ی ناب می‌توان گزاره‌های اخلاقی را به دست داد که دیگر لزومی ندارد از خرد ناب استنتاج گردد. گویا خرد عملی و خرد ناب به مرحله ای رسیده‌اند که به طور خود بنیاد می‌توانند ایفای نقش کنند بدون این که گزاره‌های آنان به طور مستقیم از یکدیگر استنباط گردد (هابرماس، ۱۹۹۰). در هر صورت این تمایز مساله ای شد که دیگر فیلسوفان آلمانی هم چون فیخته و شلینگ ایده آلیسم کانتی را هر کدام به سمتی سوق دادند (فروغی، ۱۳۷۷). فیخته در نهایت اولویت رابه اراده و جهان رابه من تقلیل داد، و شلینگ به یگانگی من

1 noumenon

2 phenomenon

3 theoretical reason

4 a priori

5 practical reason

و طبیعت رای داد (هیپولیت، ۱۳۸۰: ۱۱۴). هگل با توجه به تقسیم بندی ذات و پدیدار، و با لحاظ نمودن ایده آلیسم ذهنی فیخته و ایده آلیسم عینی شلینگ پایه‌های فکری خود را بسط و گسترش داد. هگل اولین فیلسوف جدی است که معرفت چه ناب و چه عملی را در بستر تاریخ قرار داد و کوشید تفسیر دیگری برای حل معضل چیستی آگاهی ارائه دهد (هگل، ۱۹۷۷). در پدیدارشناسی روح پدیدارها (ذهنی، عینی، طبیعی، اجتماعی، فردی، جمعی) اموری نیستند که از ذات جدا باشند بلکه دست آخرین پدیدارها هستند که ذات را نمایان می‌کنند. پدیدار شناسی روح هگل علم تجربه آگاهی در قلمرو تاریخی و هم چنین پدیدار شدن اشکال گوناگون آگاهی در قلمرو تاریخی و مذهبی است (اسپیگت، ۲۰۰۸: ۳۱). هگل سیر تحول روح را با آگاهی حسی (یقین حسی، نیرو و فهم و ادراک)، خودآگاهی (خدایگان و بنده، فلسفه‌ی رواقی، شکاکیت و آگاهی رنجور)، عقل (عقل مشاهده گر و احکام اخلاقی)، روح (حقیقی، با خود بیگانه شده، مطمئن و یقین)، دین (طبیعی، هنری، آشکار) و علم مطلق تشریح می‌کند (کوژو، ۱۹۸۰: ۲۸۷-۲۶۳؛ هگل، ۱۹۷۷). در اندیشه تکاملی روح و ذهن هگل، آگاهی ابتدا به محسوسات تعلق دارد. در این مرحله ذهن شروع به تصویر سازی و انتزاع اشیاء نموده و سپس سیری به فهم می‌کند. در این مرحله شناخت و ذهن آدمی به صورت منفرد در نظر گرفته می‌شود، هر چند امر دیالکتیکی و استنتاج به شیوه ذهنی و به صورت پویا وجود دارد. بعد از شکل گیری یقین حسی و دست یافتن آدمی به آگاهی از طریق محسوسات به روش دیالکتیکی، نوبت به این می‌رسد که آگاهی به آگاهی حسی تحول پذیرد و پس از آن، خود آگاهی تلقی می‌شود (همان، ۱۵۷). در مرحله ی خودآگاهی، آگاهی به خویشتن خویش معرفت پیدا کرده و خود را موضوع بررسی قرار می‌دهد. رسیدن به مرحله خود آگاهی از منظر پدیدار شناسی مرحله ای با واسطه تلقی می‌گردد؛ یعنی آگاهی از طریق میانجی می‌تواند تا سطح خود آگاهی برسد. طرح اولیه تحقق این خودآگاهی در دیالکتیک معروف خدایگان و بنده ریخته شده است (همان، ۱۱۱). خدایگان به واسطه ی بنده می‌تواند به خود آگاهی برسد و بنده نیز از طریق کار طبق تقاضای خدایگان می‌تواند آگاهی خویش را تغییر داده و به مرحله بالاتر دست بیابد (کوژو، ۱۹۸۰: ۲۰-۲۲). این مرحله شامل فلسفه رواقی، شکاکیت و آگاهی رنجور نیز می‌شود، یعنی آگاهی به حدی رسیده است که می‌تواند جهان خارج را کنار نهاده یا آن را انکار کند و یا این که با آگاهی رنجور در طلب آن باشد. در هر صورت وقتی ذهن مرحله آگاهی بی واسطه و مرحله

خودآگاهی با واسطه را از سر گذرانید، می‌تواند به مرحله ی آگاهی به خویشتن خویش یعنی عقل برسد (هگل، ۱۹۷۷: ۱۳۹). در این مرحله عقل به حدی رسیده است که می‌تواند احکام علمی و تجربی در مورد طبیعت صادر کند و از این طریق به معرفت خود برسد. از طرف دیگر عقل مدعی روشننگری است و ایمان را مورد وقوف قرار داده و آن را به مناظره دعوت می‌کند. در ضمن عقل می‌تواند احکام اخلاقی برای عمل صادر نماید که انضمامی بودن چنین احکامی مورد تاکید است. با گذار معرفت ذهنی به روح، معرفت به مرحله معرفت جمعی می‌رسد. روح خویشتن خویش را در امر اتیک<sup>۱</sup> و روحیه ی جمعی می‌جوید که توانسته است امر فردی یا جزوی، و امر جمعی یا کلی را به نحوه داده شده ای به تعادل برساند (هیپولیت، ۱۳۸۰: ۱۳۶). در این لحظه روح به صورت داده شده ای از خود خویش آگاه است و آن چه در خود بود (فی نفسه) است به برای خود بود (لنفسه) نیز است، یعنی این دو امر این همان ویگانه است. روح در طی گذار خود، این تعادل داده شده را کم از دست می‌دهد و امر فردی به صورت انتزاعی در می‌آید به طوری که امر فردی از امر جمعی جدا می‌گردد. در دوره ای دگر امر فردی جدا از امر جمعی می‌گردد و یا این سلطه می‌یابد و یا آن دگر (هگل، ۱۳۹۰: ۵۳۰). اگر امر فردی و خواسته آن سلطه یابد، ثروت به عنوان نشانه آن می‌تواند شر تلقی گردد و اگر امر جمعی و تقاضای آن مسلط شود قدرت به عنوان نشانه ی آن می‌تواند شر تلقی شود؛ اما اگر امر فردی در جهت خدمت امر جمعی، و اگر امر جمعی در جهت خدمت امر فردی باشد؛ ثروت و قدرت می‌توانند نیک باشند. در هر صورت روح با دست یافتن به بینش اخلاقی جهان و برقراری تعادل بین این دو امر، و بین جبر طبیعی و اختیار اراده می‌تواند به روح مطمئن از خویش دست یابد (هگل، ۱۳۹۰: ۲-۶۴۱؛ هیپولیت، ۱۳۸۰: ۱۸۱). برای رسیدن به این لحظه روح باید روان جمیل یا جان زیبا و مطمئن را طی نموده و به شعور کلی دست یابد. هگل برای دست یافتن روح به علم مطلق، دین را به عنوان مرحله ضروری قرار می‌دهد. آن گاه روح از تصورات مطلق دینی به علم مطلق و خودآگاهی حقیقی خویش می‌رسد. روح با طی طریق خود از انواع آگاهی نظری و عملی، ذهنی و عینی، فی نفسه، لنفسه و

1 ethical

۲. دولت شهر یونان باستان

۳. روم باستان و حقوق انتزاعی آن

۴. عصر رنسانس و دوره بعد از آن

لغیره، دست آخر به خویشتن خود آگاه گردیده و می‌داند چه گام‌های را در آگاهی‌های پی در پی خود از سرگذرانده است، و می‌داند که خود چیست و چگونه به ساحت ظهور خویش رسیده است. در علم مطلق، یقین<sup>۱</sup> با حقیقت یگانه شده است و آگاهی از حقیقت خویش آگاه است (جدول ۱ مراحل مذکور را نمایش می‌دهد). هگل با قراردادن روح در تاریخ و پدیدار شدن آن در لحظه‌های تاریخی تاکید داشت که امرواقعی وجهه تاریخی دارد؛ و ابراز حقیقت کلی مفروض، کشف سرشت عمومی، از جمله کارکردهای فرهنگ تاریخی مشخص است (اوبراین، ۱۳۸۹: ۸۴۰). معرفت از این منظر به جای این که صرفاً امری ذاتی ذهن یا تجربه محض تلقی شود، امری انسانی و تاریخی و به مرور زمان خلق شوند و پیشرونده است. به زبانی دیگر آگاهی چه تجربی و چه محض، و چه عملی و چه نظری فقط می‌تواند از طریق تاریخ و اجتماعات انسان به دست آید. آگاهی جدا از بسترتاریخی و فرهنگی آن نیست.

جدول ۱: مراحل خودفهمی علم مطلق هگل

دیاالکتیک آگاهی	ساحت‌های حرکت روح
یقین حسی، نیرو و فهم	آگاهی حسی
خدایگان و بنده، فلسفه ی رواقی، شکاکیت و آگاهی رنجور	خودآگاهی
عقل مشاهده‌گر و احکام اخلاقی	عقل
روح حقیقی، روح از خود بیگانه شده، روح مطمئن	روح
دین طبیعی، دین هنری، دین آشکار	دین
علم چون خود یابنده خویشتن خود	علم مطلق

### ۳. جامعه‌شناسی معرفت مانهایم

مانهایم جزو پیشگامان جامعه‌شناسی معرفت است که تلاش همه جانبه ای نمود تا معرفت را براساس بنیادهای اجتماعی آن توضیح دهد. مانهایم معتقد است بستر وزمینه‌های اجتماعی و سیاسی دوران مدرن فضایی را به وجود آورده است که محقق می‌تواند توجه به زمینه اجتماعی معرفت را مد نظر قرار دهد. با وحدت‌نگری کلیسا که انسجام و یگانگی فکری با نوعی انسداد اجتماعی همراه بود، امکان توجه به این که معرفت و نگاه نظری آدمی امری ازلی و ابدی نیست، کم تر توانسته است ابراز وجود کند؛

۱. یقین جزو مراحل حقیقت و دائم در تغییر است.

بنابراین شرط این که بتوان این موضوع که معرفت امری ناب و آسمانی نیست و می‌توان آن را فرآورده اجتماع دانست، این است که حداقل فضای اجتماعی برای محققان و گروه‌های فکری وجود داشته باشد که در مورد معرفت‌های خود شروع به واکاوی کنند. این همان شرایط تاریخی است که مانهایم بر روی آن تاکید زیادی دارد (مانهایم، ۱۳۸۰: ۴۰). از طرف دیگر مانهایم معتقد است نقد ایدئولوژی و افشای گرایش‌های سیاسی حریفان نقطه‌ی اساسی برای جامعه‌شناسی معرفت است. اگر محقق گروه‌های سیاسی و گرایش‌های آنان را بررسی کرده و آن را تا سر حدنهایی اش پیش ببرد، بدیهی و مسلم بودند آن از دست خواهد رفت، و ساختگی بودن‌شان روشن خواهد شد. اگر فضای اجتماعی برای نقد ایدئولوژی و گرایش‌های حریفان وجود داشته باشد و اگر حریفان ساختگی بودن ایده‌های یکدیگر را نشان دهند<sup>۱</sup> آن گاه می‌توان از نوعی تحلیل عام صحبت کرد. تحلیل عام ایده‌ها، صرفاً به افشای ایده‌های حریفان نمی‌پردازد بلکه آن واکاوی هر گونه نوع ایده‌ای را مد نظر قرار می‌دهد. تحلیل عام معرفت توسط محققان همان جامعه‌شناسی معرفت است که معرفت را از منظری نوی مورد مذاقه قرار می‌دهد (همان: ۱۲۲). در جامعه‌شناسی معرفت مانهایم معرفت امری ناب که ذهن شناسا یا سوژه آن را به وجود آورده باشد و یا این که سوژه محور اصلی مباحثات معرفتی قرار بگیرد نیست.

خرد ناب خود بنیاد یعنی همان سوژه مدرن به عنوان پایه‌های اصلی معرفت باید به طور جدی مورد نقد قرار گیرد و باید معرفت را بر پایه‌ی ریشه‌های اجتماعی آن قرار داد. نکته‌ی دیگری که مانهایم برای نقد سوژه مدرن مورد توجه قرار می‌دهد، این است که معرفت باید بر روی عمل و کنش قرار گیرد (همان: ۹-۱۱۸).<sup>(۱)</sup> صرفاً بیان این که خرد ناب خود-بنیاد باید با ملاحظات اجتماعی بررسی شود کافی نیست. لذا مانهایم برای عمیق‌تر نمودن بحث خود بحث کنش را مطرح نموده است که می‌تواند عاملی فعال و مولد در تولید معرفت باشد. آدمی با کنش و درگیر شدن در طبیعت و اجتماع است که هم معرفت را تولید و هم آن را آموخته و هم آن را باز تولید می‌کند. کنش به محقق کمک می‌کند تا بداند که معرفت حتی اگر امر فردی و ناب نیز باشد فقط و فقط با کنش است که می‌تواند به امری جمعی و قابل انتقال و حتی قابل فهم برای دیگران باشد. معرفت

۱. این امر یادآور نقد درحوزه عمومی هابرماس است.

باکنش نه تنها امری جمعی و اجتماعی است بلکه آن جمعی تولید می‌شود، جمعی انتقال می‌یابد و دست آخر این که اجتماعی بودن معرفت مبتنی بر کنش اجتماعی است. حالا با بیان مختصر نکات نظریات هگل در پدیدارشناسی روح، و مانهایم در مورد جامعه‌شناسی معرفت، با تمرکز بر طرح مفاهیمی چون تاریخ، ایدئولوژی، کنش و آگاهی کاذب، کلیت، معرفت و حقیقت به نقش پدیدارشناسی روح در شکل‌گیری مفاهیمی کلیدی اندیشه‌های مانهایم و دگرگونی آن می‌پردازیم.

#### ۴. تاریخ‌مندی و زمینه‌گرایی

در پدیدارشناسی تاریخ دالان تصاویر یا مدل‌های آگاهی معرفی می‌شود (هگل، ۱۳۸۲: ۹۵). برای هگل فضا طبیعت، و زمان تاریخ است. زمان تا آن جا وجود دارد که تاریخ وجود دارد. بدون انسان فقط فضا یعنی طبیعت وجود دارد. فقط انسان در زمان است و بدون انسان زمانی وجود ندارد. *انسان زمان است، و زمان انسان است* (کوژو، ۱۹۸۰: ۱۳۳) تاریخ محمل ظهور پدیدارهای آگاهی است که گاه به صورت پدیدارهای طبیعی، و گاه به صورت پدیدارهای فرهنگی به تجلی می‌رسد. تاریخ درنگاه هگلی دو نکته اساسی را دربردارد؛ اولاً آگاهی از تاریخ جدایی ناپذیر است، بدان علت که با امر تاریخی وزمانی آن می‌تواند فرصت آن را دارد که خود را در ذهن آدمی نشان دهد یا به عبارت خود هگل شدن روح یعنی تاریخ، شدن داننده خود واسطه ساز روح در زمان برون بود شده است (هگل، ۱۳۹۰: ۸۱۷)؛ ثانیاً تاریخ، آگاهی با حرکت دیالکتیکی خود می‌تواند گسترش یافته، و تمایزاتی از جهت نظری و عملی بودن، از جهت ذهنی یا عینی بودن و یا از جهت مرحله به مرحله بودن به تجلی برساند. تاریخ صرفاً مجموعه رویدادها نیست که در توالی زمانی قوام می‌گیرد بلکه حوزه ای است که ذهن آدمی می‌تواند خرد ورزی خود را گام به گام در حیطه‌های مختلف گسترش دهد و به جامعیت برسد. از این منظر معرفت فرا تاریخی وجود ندارد. مانهایم نیز با تأکید دو نکته اهمیت تاریخ را نشان می‌دهد. اولاً در مرحله کنونی تاریخ اندیشه وحدت نگر کلیسا جای خودش را به فلسفه آگاهی مدرن داده است (مانهایم، ۱۳۸۰: ۵۰)؛ ثانیاً گزاره‌های معرفتی و علمی در جریان همیشگی تجربه تاریخی سر بر می‌آورد (همان: ۱۴۷). از نگاه مانهایم در انتقاد شهود گرایان، تاریخ و رویدادهای آن امور موهومی نیست که بایست برای معرفت به ابدیت به کناری زده شود، بلکه تاریخ

۱. هگل اغلب صبر تاریخ تأکید کرده است.



ورویادهای آن مراحل است که می‌تواند زمینه شکل‌گیری معرفت را به دست دهد. وقتی اندیشه وحدت نگر قرون وسطی جایش را به فلسفه آگاهی می‌دهد و وقتی فلسفه آگاهی خود بنیاد نیز جایش را به کثرت‌گرایی معرفتی گروه‌ها می‌دهد، همانا مانهایم نشان اجتماعی بودن معرفت را برپیشانی آن می‌زند (همان)، و از طرف دیگر تحت تاثیر پدیدارشناسی روح، مانهایم توجه اش بیش تر معطوف به کشف حقیقت تقریبی در جریان تحول تاریخی از مجموع فرایند اجتماعی است. معانی شکل دهنده جهان ما چیزی نیست، جز ساختاری از لحاظ تاریخی تعیین یافته و همواره تحول یابنده، بدان معنا که مقولات معرفتی در لحظه معینی از تاریخ در دسترس قرار می‌گیرند (همان: ۱۵۳). هم زبان با هگل، با تاریخ سرشت ذاتی انسان شکل می‌گیرد و در آن انسان با طی مراحل زیاد خود آگاه می‌گردد. در تاریخ است که انسان به وسیله ی آن انواع مختلف جهان‌های انسانی خلق می‌کند که به طور اساسی متفاوت از جهان طبیعی است (کوژو، ۱۹۸۰: ۳۲).

#### ۵. روح قومی و ایدئولوژی

بحث ایدئولوژی در شکل‌گیری جامعه‌شناسی معرفت به طور عام و در گاهای مانهایم به طور خاص نقش اساسی داشته است. ایدئولوژی ایده ناخود آگاه جمعی گروه‌ها است که وضع موجود را دچار ابهام و در نتیجه دچار سکون می‌کند. اگر ایده‌ای از جامعه و یا گروه خاصی مطرح گردد که نشان دهد وضع موجود برای رسیدن بدان ایده می‌بایست حفظ گردد با مفهوم ایدئولوژی روبه رو هستیم (همان: ۸۰). مانهایم شکل‌گیری این مفهوم را طی سه مرحله مطرح می‌کند: اول شکل‌گیری فلسفه آگاهی بعد از فروپاشی وحدت‌نگری قرون وسطی، که در آن آگاهی توانسته است به آگاهی در خود برسد. دوم بحث روح قومی است که نشان می‌دهد بحث آگاهی امری فردی و ناب نیست بلکه باید در ارتباط با فرهنگ و خرده جهان بینی‌های مختلف مطرح گردد. در این قسمت آشکارا مانهایم گفتار روح قومی هگل را گرفته و آن را در بستر شکل‌گیری ایدئولوژی ارائه نموده است، و سوم آگاهی طبقاتی است که به ایدئولوژی طبقاتی تبدیل، و یگانه‌سازی آن همراه با تغییر پذیری منعطف می‌گردد (همان: ۳-۱۱۰). در واقع ایدئولوژی نوعی آگاهی جمعی است که فرهنگ و گروه‌های اجتماعی به طور ناخود آگاه آن را آموخته، تداوم داده و باز تولید می‌کنند. بحث روح قومی که در پدیدارشناسی روح بحث می‌شود بدین امر راجع است که آگاهی اولاً امری فردی نیست و دارای حیات جمعی است، ثانیاً

آگاهی این چنینی در بستر تاریخ فرهنگ‌ها شکل می‌گیرد و دارای حیات است و ثالثاً این آگاهی می‌تواند به خویشتن خویش آگاهی یابد. تفاوتی که مانهایم در تداوم این مفهوم مطرح می‌کند این است که حیات آگاهی جمعی خود به خویشتن آگاه نمی‌گردد بلکه آن در تقابل و ترکیب با حیات آگاهی‌های دیگر در نقد و واکاوی به خود آگاهی می‌رسد. کار جامعه‌شناسی معرفت نیز از منظر مانهایم همین است؛ یعنی بررسی معرفت‌های گروه‌های مختلف در تقابل یک دیگر جهت دست یافتن به خود آگاهی و یک حقیقت معتبر به منظور برنامه ریزی‌های اجتماعی و سیاسی است.

### ۶. تناقضات اخلاقی و آگاهی کاذب و کردار

قرار دادن آگاهی یا معرفت در ارتباط با کنش و کردار هم در پدیدارشناسی روح هگل و هم در جامعه‌شناسی معرفت مانهایم نقطه انفصال این چنین نظریه‌ها از فلسفه‌های آگاهی ناب است. بحث اخلاق در برخی مباحثات عقل و برخی قسمت‌های روح در پدیدارشناسی حکایت از آن دارد که هگل احکام عقلی ناب اخلاقی که با جهان در جریان منطبق نیست به شدت مورد نقد قرار می‌دهد (هگل، ۱۳۹۰: ۶۶۷؛ هیپولیت، ۱۳۸۰: ۱۱۳). او دنبال عقل فعالی است که احکام اخلاقی را صادر کند که آدمی بتواند از عهده‌ی اجرای آن برآید. احکامی که چنان ناب باشند که به فعلیت نرسد، به عنوان آگاهی‌ای شناخته می‌شود که از حالت در خود (فی نفسه) به حالت برای خود (لنفسه) تغییر نیافته است. مانهایم نیز با محور قرار دادن کنش و عملکرد اجتماعی با آگاهی کاذب چنین مباحثاتی مطرح کرده است (مانهایم، ۱۳۸۰: ۵-۱۴۲). اگر آگاهی‌ای قابلیت به اجرا در آمدن نداشته باشد می‌تواند آگاهی کاذب تلقی گردد. در واقع آگاهی که افراد و گروه‌ها به عنوان معرفت پذیرفته اند ولی با واقعیت جهان اجتماعی و هم چنین با عملکردهای اجتماعی مطابقت ندارد و امکان نقض آن همواره وجود دارد، آگاهی و معرفت معتبر تلقی نمی‌گردد. آگاهی به عنوان امری نظری می‌تواند میزان اعتبار خود را نیز با عمل اجتماعی در بستر جهان اجتماعی بیازماید. گویا کنش و عمل اجتماعی پایه و اساسی برای معرفت نظری قرار گرفته است.

### ۷. دیالکتیک و کلیت

کلیت مفهومی است که مانهایم آن را از هگل گرفته و به‌طور نوی پرورانده است (مانهایم، ۱۹۵۶: ۵۹). کلیت در پدیدارشناسی روح به دو صورت مورد لحاظ است. اول؛ امری کلی

(جمعی) در برابر امر جزوی (فردی)، دوم؛ سنتزی است که از دیالکتیک تر و آنتی تر به دست می‌آید؛ مثلاً هگل در حیات فکری اتیک در یونان باستان معتقد است، بین امر کلی یعنی جهان جمعی اجتماع و امر جزوی به عنوان امر فردی تعادلی داده شده برقرار است. این تعادل کلی و جزوی (جمعی و فردی) در مراحل دیگر حیات اجتماعی مثلاً دوران روم، قرون وسطی و یا دوران جدید برهم زده شده است (هگل، ۱۹۷۷؛ هیپولیت، ۱۳۸۰). این بر هم خوردن تعادل می‌تواند یکی را بردیگری مسلط نماید امری که شر بودن آن حیات اجتماعی را نشان می‌دهد. طبق تفسیر الکساندر کوژو از پدیدار شناسی روح هگل، من درک خود از خود به وسیله ی فهم کلیت فرایند تاریخی انسان مدارانه و درک این فرایند از طریق خود هستیم. این آگاهی از خود کلیتی است که بوسیله ی خود در فرایند تاریخی آشکار می‌شود (کوژو، ۱۹۸۰: ۳۵). در هر صورت مانهایم نیز این بحث کلیت را از هگل گرفته و آن را وارد بحثی نموده است که جای تامل دارد. در کار مانهایم کلیت به این بحث راجع است که هر گاه گروه‌های اجتماعی مختلف در تقابل و مباحثات رودر روبه افشاءگری یک دیگر پردازند و در این فرایند، اجتماعی بودن معرفت‌ها روشن گردد، امر کلیت مطرح می‌شود. کلیت دال بر ادغام محدودیت‌های دیدگاه‌های جزوی است، وهم فراتر رفتن از این محدودیت‌ها است؛ کلیت معرف فرایند مستمر گسترش معرفت است (مانهایم، ۱۳۸۰: ۷-۱۵۶). در کلیت است که مانهایم می‌خواهد از نسبی‌گرایی فراتر رود. پس در نتیجه، نسبت‌گرایی را مطرح می‌کند. نسبت‌گرایی و ارجاع موقعیت‌ها به یکدیگر همبستگی متقابل در چهارچوب اندیشه ای راتعیین می‌کند. چنین چهارچوب ساختاری که بتواند تمامی اندیشه‌های گروه‌های گوناگون را به عنوان امری جزوی لحاظ کند همان کلیت است (مانهایم، ۱۹۵۶). زمانی می‌توان به کلیت دست یافت که بتوان از محدودیت هر دیدگاه جزوی باخبر شد و از آن فراتر رفت، این مطلب برای مانهایم نیز مانند هگل امری نیک تلقی می‌گردد.

## ۸. آگاهی و معرفت و حقیقت

از نگاه هگل آگاهی صرفاً امری داده شده و حقیقت ثابت و ایستا تلقی نمی‌شود. آگاهی به آگاهی ساده و یقین حسی محدود نمی‌شود بلکه امری فراگیر و جامع است که در مسیر زمان و بستر تاریخ خود را شناخته و توسعه می‌دهد (هگل، ۱۹۷۷: ۱-۵۷). هگل معرفت و علم را صرفاً در حد تجربه، عقل، ذهن، و یا عین به طور مجزا در نظر نمی‌گیرد، بلکه آن را به گونه ای در نظر می‌گیرد که تقابل‌های ذهن و عین، فی نفسه و لِنفسه، فردی و

جمعی، نظری و عملی به مرور در بستر رویدادهای زمانی به جامعیتی می‌رسند که سزاوار آن است. علم امری تاریخی است که دست آخر به مرحله ای می‌رسد که تمامی دوگانگی‌ها و مراحل رفع شده، و حقیقت به ظهور رسیده است.<sup>(۳)</sup> در مانهایم چنین بینشی را به صورت جامعه شناختی شده‌تر می‌توان به وضوح دید. مانهایم با انتقاد از معرفت‌شناسی و روان‌شناسی سوژه محور که ذهن ناب منفرد را محور معرفت قرار می‌دهد معتقد است، چنین نگرش‌ها یی با نگاه‌های صوری و مکانیستی خود نمی‌تواند اولاً معنای زندگی را در موقعیت‌های اجتماعی بشناسد و ثانیاً خود را از بستر اجتماعی و گروه‌های حامل آنان جدا نماید (مانهایم، ۱۳۸۰: ۶۲). به زعم مانهایم معرفت نه تنها حاصل فرایند جمعی، بلکه آن حاصل عامل جمعی نیز است که با انتقاد از خود و خویشتن داری می‌تواند به خود آگاهی و عینیت جدیدی ختم گردد. حقیقت هم برای هگل وهم برای مانهایم امری داده شده در ذهنیت ثابت مطلق نیست، بلکه آن حرکتی جامع در بستر رویدادهای زمانی و تاریخی است که در کلیت خویش خود آگاه گشته است. جدول ۲ موضوعات مورد بررسی هگل و مانهایم را نشان می‌دهد.

جدول ۲: موضوعات مورد بررسی هگل و مانهایم

موضوعات	هگل	مانهایم
تاریخ مندی و زمینه مندی	تاریخ محل ظهور پدیدارهای آگاهی	تاریخ زمینه ی اجتماعی شکل گیری معرفت
روح قومی و ایدئولوژی	روح قومی و جهان بینی‌های مختلف	ایده ی ناخودآگاه جمعی گروه‌ها
تناقضات اخلاقی و آگاهی کاذب و کردار	احکام عقلی ناب جدا از جریان جهان	آگاهی افراد و گروه‌ها مغایر با واقعیت جهان اجتماعی
دیالکتیک و کلیت	دیالکتیک	جایگاه گروه‌های اجتماعی نسبت به همدیگر
آگاهی و معرفت و حقیقت	آگاهی امری تاریخی	معرفت امری اجتماعی

## ۹. نتیجه

مانهایم از دو جنبه تحت تاثیر هگل به خصوص پدیدارشناسی روح او قرارداد: اول، پرورش چشم انداز فکری که معرفت ناب فارغ از حیات تاریخی و فرهنگی به گشودگی

نمی‌رسد. دوم، برخی مقولات فکری خاص مانند زمینه مندی، ایدئولوژی، کنش و کردار، کلیت، معرفت، حقیقت و غیره را از پدیدارشناسی روح هگل گرفته و آن را پرورده و درزمینه جامعه‌شناسی قرار داده است. کار شگرف پدیدارشناسی روح هگل و جسارت جامعه‌شناسی معرفت مانهایم در این نهفته است که نشان دادن معرفت ناب خود بنیاد نمی‌تواند از بستر تاریخی وهم چنین از عملکردهای زمانی آدمی جدا باشد. اینان هم خرد ورزی ناب را که مدعی بود می‌تواند فراسوی تاریخ باشد وهم پیشاپیش تجربه‌گرایی که حس را معیار قطعی معرفت قرار می‌دهد، مورد مذاقه و نقد قرار می‌دهند.<sup>۱</sup> معرفت دیگر امری ناب که صرفاً مبتنی بر سوژه منفرد باشد تلقی نمی‌گردد بلکه آن امری پرورده، جمعی و جامع در بستر زمان در نظر گرفته می‌شود. هگل آگاهی را چیزی می‌داند که از آگاهی محدود شروع شده و به علم و معرفت مطلق می‌رسد که در آن امور مختلف با خود یابی به جامعیتی نظری و عملی برای خود بود می‌رسد. تاریخ دالانی تلقی می‌گردد که انواع پدیدارهای طبیعی، انسانی، فرهنگی و اخلاقی در آن به صورت حیات زنده ای ظهور نموده و خود را گسترش می‌دهند. از نگاه مانهایم نیز شیوه زندگی جدید در این مرحله تاریخی فضایی را ایجاد کرده است که تمامی معرفت‌های مختلف می‌توانند در واکاوی یکدیگر در بستر اجتماعی و تاریخی از محدودیت‌های خود فراتر رفته و به معرفتی برسند که ذهن ناب منفرد را توانایی رسیدن به آن نیست. برای هگل، تاریخ حوزه خردورزی مرحله به مرحله و دستیابی به حقیقت مطلق است. برای مانهایم تاریخ حیطة‌ای است که گزاره‌های معرفتی و علمی در جریان همیشگی آن سر بر می‌آورد. مانهایم مفهوم روح قومی هگل را به ایدئولوژی به معنای ایده ناخود آگاه جمعی گروه‌ها مرتبط می‌کند. برای هگل کنش، عقل فعالی است که احکام اخلاقی را صادر می‌کند که آدمی بتواند از عهده اجرای آن برآید و نیز مانهایم نیز با محور قرار دادن کنش به قضاوت در مورد آگاهی کاذب می‌پردازد. کلیت در هگل به امری کلی (جمعی) در برابر امر جزوی (فردی) اشاره دارد و در مانهایم کلیت به این بحث راجع است که گروه‌های اجتماعی مختلف در تقابل و مباحثات رودر روبه افشاء‌گری یکدیگر بپردازند. در هر دو کلیت دست یافتن به محدودیت‌های هر دیدگاه جزوی و فراتر رفتن از آن است. در هگل آگاهی صرفاً در حد تجربه، عقل، ذهن، و یا عین به طور مجزا نیست بلکه آگاهی امری تاریخی است که دست آخر به مرحله دانش مطلق می‌رسد. معرفت حقیقی هم

۱. نقدی که هگل بر شولتز دارد بیان گر همین نکته است.

برای مانهایم در تقابل‌های چندگانه معرفت‌های مختلف گروه‌های در مباحثات به درست می‌آید.

### پی نوشت

۱. قرار دادن معرفت نظری بر پایه‌ی معرفت عملی امروزه داعیه‌ی بسیاری از نظریه‌ها هم چون هابرماس و بوردیو است.
۲. هر چند در پدیدارشناسی روح گویا حقیقت معرفت هنوز از حرکت نیفتاده است.

### منابع

- اوبراین، دنیس (۱۳۸۹)، فرهنگ اندیشه انتقادی، از روشنگری تا پسامدرنیته، ویراسته مایکل پین، ترجمه پیام یزدان جو، تهران: نشر مرکز، صص ۸۴۰-۸۳۹.
- برگر، پیتر ولاکمن، توماس (۱۳۷۵)، ساخت اجتماعی واقعیت، ترجمه فریبرز مجیدی، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.
- بوردیو، پیر (۱۳۸۰)، نظریه کنش، دلایل عملی و انتخاب عقلانی، ترجمه مرتضی مردیها، تهران: نشر مرکز.
- دورانت، ویل (۱۳۷۹)، تاریخ فلسفه، ترجمه عباس زریاب، چاپ پانزدهم، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.
- کانت، ایمانوئل (۱۳۸۷)، سنجش خردناب، ترجمه میرشمس الدین ادیب سلطانی، چاپ سوم، تهران: انتشارات امیرکبیر.
- کورنر، اشتفان (۱۳۸۹)، فلسفه کانت، ترجمه عزت الله فولادوند، چاپ سوم، تهران: انتشارات خوارزمی.
- فروغی، محمدعلی (۱۳۷۷)، سیر حکمت در اروپا، چاپ دوم، تهران: نشر البرز.
- مانهایم، کارل (۱۳۸۰)، ایدئولوژی و اتوپیا، ترجمه فریبرز مجیدی، تهران: انتشارات سمت.
- مگی، برایان (۱۳۷۷)، فلاسفه بزرگ، ترجمه عزت الله فولادوند، چاپ دوم، تهران: انتشارات خوارزمی.
- هگل، گ، و، ف (۱۳۹۰)، پدیدارشناسی جان، ترجمه باقر پرهام، تهران: انتشارات کند و کاو.
- هگل، گئورگ ویلهلم فردریش (۱۳۸۲)، فنومنولوژی روح، ترجمه زیبا جبلی، تهران: انتشارات شفیعی.
- هیپولیت، ژان (۱۳۸۰)، پدیدارشناسی روح بر حسب نظر هگل، اقتباس و تالیف کریم مجتهدی، چاپ دوم، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.

Alexandre, Kojève., (1980), *Introduction to the reading of Hegel: Lecturers on Phenomenology of Sprit*, edited by Allan Bloom, New York Cornell University Press.

Bloor, David, (1979)., *Knowledge and Social Imagery*, London: Routledge.

Habermas, Jurgen., (1984), *The Theory of Communicative Action. Vol. 1, Reason and the Rationalization of Society*. Boston: Beacon Press.

\_\_\_\_\_, (1990), *The Philosophical Discourse of Modernity*, Oxford: Polity Press.

- Latour, Bruno and Woolgar, Steve., (1986), *Laboratory Life. The Contruction of Scientific Facts*. Princeton, New Jersey: Princeton University Press.
- Mannheim, Karl.(2003)., *Essays on the Sociology of Culture*, New York, Taylor & Francis.
- McCarthy, Doyle., (2005), *Knowledge as culture: the new Sociology of Knowledge*, New York, Taylor & Francis.
- Speight, Allen., (2008), *The Philosophy of Hegel, Hong Kong, ACUMEN*.