

جامعه‌شناسی معرفت

نوشته: لويس كوزر

ترجمه: سعيد سبزيان

شاخه‌ای از جامعه‌شناسی را که به مطالعه روابط بین تفکر و جامعه می‌پردازد، می‌توان جامعه‌شناسی معرفت نامید. صرف‌نظر از تحلیل جامعه‌شناختی و علمی و اثبات شده معرفت، و همانگونه که از خود واژه معرفت هم می‌شود فهمید، مدعیان جامعه‌شناسی معرفت عملاً با گستره کاملی از محصولات تفکر، از فلسفه گرفته تا ایدئولوژی، از دکتترین سیاسی گرفته تا علم کلام سروکار داشته‌اند. جامعه‌شناسی معرفت، در کلیه این میدان‌ها درصدد است تا ایده‌های مورد مطالعه را به آن زمینه‌های اجتماعی تاریخی ارتباط دهد که این ایده‌ها محصول و برگرفته از آن هستند.

جامعه‌شناسی معرفت، خصوصاً بدلیل کاوش در مسئله حقیقت و اعتبار ایده‌های تحت بررسی‌اش، غالباً درگیر بحث‌هایی بوده که ضرورتاً برخی از احکامش را از نظر معرفت‌شناختی مورد شک و تردید قرار داده است. مثلاً آیا تلاش برای استخراج ریشه‌های خاص قضایای ذهنی

از موقعیت اجتماعی مبنی بر آن، به یک نسبی‌گرایی مطلق نمی‌انجامد؟ این بحث‌ها مهم و شورانگیزاند، اما فعلاً به سبب مسائل مهمتر مجبوریم از آنها صرف‌نظر کنیم، زیرا به اعتقاد ما پیدایش یک ایده هرگز مؤید اعتبار یا عدم اعتبار آن نیست. اساساً ما در اینجا با ادعایی سروکار خواهیم داشت که بین ساخت‌های اجتماعی از یک سو و مقولات تفکر و ایده‌هایی که در درون چنین ساخت‌های اجتماعی عمل می‌کنند، از سوی دیگر روابط فونکسیون و وجود دارد.

اگر چه جامعه‌شناسی معرفت ریشه در تفکر قرن نوزدهمی اروپا دارد، اما پیشینه آن به گذشته‌های بسیار دورتری باز می‌گردد. وقتی بیکن (Bacon) نوشت:

«عواملی که بر ذهن اثر گذاشته و آنرا تحت تاثیر قرار می‌دهند، از یک سو آثار طبیعت است که در زمره عوامل ذاتی و درونی اند و از طریق جنسیت، سن، منطقه، سلامتی و بیماری، زیبایی و زشتی و امثال آن بر ذهن اثر می‌گذارد؛ و از سوی دیگر عوامل بیرونی هستند مانند حاکمیت، نجابت، حرامزادگی، ثروت، نیاز، طرف مشورت بودن، گمنامی، کامیابی، سیه‌روزی، فرصت‌های ثابت، فرصت‌های متغیر، مراتب دانایی و فرهنگ، و امثال آن»!

او در واقع حوزه‌های فکری را طرح ریخت که بعدها در قلمرو جامعه‌شناسی معرفت قرار گرفت. اگر چه می‌توان در میان متفکران قرون هفده و هجده اروپا چشم‌اندازهای مشابهی از وقوع جامعه‌شناسی معرفتی نظام یافته را نشان داد، لیکن این حقیقت همچنان بقوت باقی است که جامعه‌شناسی معرفت، از دو جریان اساسی تفکر اروپایی قرن نوزدهم، یکی سنت مارکسیستی در آلمان و دیگری سنت دورکیمی در فرانسه ریشه گرفته است. اگر چه همچون شاخه‌های بعدی، این دو جریان اصلی، در کلیه فرض‌های اساسی خود بهیچوجه به یکدیگر نزدیک نشدند، لیکن غالب تئوری پردازها در این زمینه از این دو مکتب کار خود را آغاز می‌کنند. سنت پراگماتیسم و رفتارگرایی اجتماعی در آمریکا را باید به عنوان سومین محور تاثیر بر رشد و توسعه جامعه‌شناسی معرفت بحساب آورد، زیرا تفکر آمریکایی معاصر در حوزه جامعه‌شناسی معرفت را می‌توان ترکیبی از سنت‌های اروپایی اولیه در این زمینه با تفکر آمریکایی در سنت پراگماتیستی و رفتارگرایی دانست.

مارکسیزم و جامعه‌شناسی معرفت در آلمان

مارکس در تلاش برای دور شدن از نظام مبتنی بر منطق (Pan-Logical) خداوندگار پیشین‌اش هگل و در تلاش برای جدا شدن از «فلسفه انتقادی» دوستان قبلی‌اش موسوم به «هگل‌های جوان»، در صدد برآمد در آثار اولیه‌اش میان فلسفه‌ها از یک سو و ساخت‌های اجتماعی انضمامی متناظر آنها از سوی دیگر ارتباطی بوجود آورد. مارکس جوان در کتاب

ایدئولوژی آلمان نوشت:

«حتی یکی از این فیلسوف‌ها از ارتباط میان فلسفه آلمان با واقعیت جامعه آلمان و از ارتباط میان دیدگاه انتقادی فلسفه آلمان با شرایط مادی آنها، سؤالی به میان نیاورد»^۲. همین که چنین جهت‌گیری برنامه‌ریزی شده در مارکس ایجاد شد، طبعاً علاقه اولیه‌اش به مسائل ذاتی فلسفه از بین رفت و به ملاحظاتی در ارتباط میان فلسفه و جامعه روی آورد. از آن پس او بطور خاصی به تحلیل شیوه‌هایی گرایش پیدا کرد که نشان‌دهنده رابطه نظام ایده‌ها و موقعیت اجتماعی بویژه موقعیت طبقاتی افراد است. مارکس در مقام ستیز با ایده‌های مسلط عصر خویش به نسبی‌گرایی مطلق گرایش پیدا کرد. در تحلیل مارکس، اصول اساسی تفکر مسلط آن عصر، چیزی جز تجلی منافع طبقاتی افراد نبود:

ایده‌های شما خود محصول شیوه‌های تولید و مناسبات مالکیت نظام بورژوازی است؛ «حقوق» شما صرفاً همان اراده و خواست طبقه شماست که بصورت قانون مدون و جامع درآمد است و گرایش به سوی این اراده و خواست طبقاتی تحت شرایط مادی زندگی طبقاتی بوجود آمده است. منافعتان شما را به این فکر می‌اندازد تا بجای آنکه روش‌های تولید و مناسبات مالکیت خویش را صرفاً فرآورده‌های زودگذر جریان تولیدی بدانید، از آنها قوانین لایتنییر عقل طبیعی بسازید. طبقات حاکم قبلی که فعلاً فاقد قدرت هستند نیز در این اغفال شریک‌اند. شما ملاحظات مالکیت عصر کلاسیک و عصر فئودالیت را اغفال می‌دانید اما درک این نکته مشکل است که این ملاحظات را در عصر بورژوازی یک اغفال بدانید^۳.

بنابراین مارکس درصدد مشخص ساختن نقش نظام واره ایده‌ها در جامعه بود، در واقع، او درصدد بود ایده‌های افراد را به نقش‌های اجتماعی و موقعیت طبقاتی‌شان در جامعه ارتباط دهد: این شیوه تولید زندگی مادی است که خصلت عمومی فرآیند اجتماعی و سیاسی فکری زندگی را تعیین می‌کند. آگاهی انسان‌ها نیست که وجودشان را تعیین می‌کند، بلکه برعکس وجود اجتماعی‌شان است که آگاهی آنان را مشخص می‌کند^۴.

مارکس ضمن آنکه غالب تحلیل‌هایش در خصوص ارتباط میان ایده‌های طبقه متوسط با منافع طبقه متوسط و شیوه‌های زندگی آنان است، به شیوه‌ای کاملاً خاص اذعان می‌دارد که حتی در ظهور ایده‌های مخالف و انقلابی جدید نیز، این ارتباط وجود دارد. حتی اگر ساختارهای طبقاتی در حال تغییر به ایجاد یک طبقه انقلابی جدید منجر شود نیز این ایده‌ها ظاهر می‌شوند: «وجود ایده‌های انقلابی متضمن وجود طبقه‌های انقلابی است ... اگر در شیوه‌های زندگی و روابط اجتماعی یا نظام‌های اجتماعی مردمی تغییر ایجاد شود؛ در ایده‌ها و چشم‌اندازها و تصورات آنان نیز تغییر رخ خواهد داد. اگر فرآورده‌های ذهن همزمان با

فرآورده‌های مادی تغییر نکند، چگونه می‌توان تاریخ ایده‌ها را اثبات کرد؟^۵ مارکس و انگلس در آثار بعدی خود، تا حدودی اظهارات قاطعی را که اوایل بالحنی جدال برانگیز مطرح کردند محدود ساخته و به پالایش آن همت گماشتند. به این ترتیب در تحول انضمامی ایده‌های قانونی، سیاسی، مذهبی، ادبی، هنری و بویژه ایده‌های علمی، حدی از آزادی عمل ذاتی برای این ایده‌ها را به رسمیت شناختند، و تاکید کردند که، صرف‌نظر از تاملات ساده‌زیر ساخت‌های اقتصادی طبقاتی، خود این ایده‌ها نیز بر این ساخت‌ها تاثیر متقابل دارند: «اینطور نیست که فقط وضعیت اقتصادی علت امور دیگر و یگانه عامل موثر باشد، و امور دیگر صرفاً اثر انفعالی داشته باشند. بلکه برپایه ضرورت اقتصادی، کنش متقابلی وجود دارد که در تحلیل نهایی همیشه خود این کنش متقابل مطرح است».^۶ اما همین که تز اصلی مارکسیستی، همانگونه که توضیح داده شد، به صورت یک ابزار نسبتاً انعطاف‌پذیر درآمد، برخی از ویژگی‌های بارز خود را از دست داد. تز مارکسیستی در تفسیرهای شدید اولیه، عمدتاً همچون ابزار نسبتاً خشنی برای «بی‌اعتبار ساختن» کلیه تفکرات مخالف بود؛ اما در تفسیرهای انعطاف‌یافته بعدی، تمیز دادن نظریه مارکسیستی از تلاش‌های غیر مارکسیستی در تعیین نقش تفکر در جامعه مشکل شد. بعلاوه همانگونه که ربرت. ک. مرتن خاطر نشان ساخته است، همینکه تز مارکسیستی در قالبی انعطاف‌پذیر بیان شد، بقدری مبهم شد که ابداً بی‌اعتبار ساختن آن ممکن نبود، زیرا هر مجموعه از اطلاعات را می‌شد طوری تفسیر کرد که در هر حال مؤید آن نظریه باشد.^۷

روش‌های تحلیل مارکسیستی، در حوزه جامعه‌شناسی معرفتی نیز مثل بسیاری از حوزه‌های دیگر، تأثیر نیرومندی بر تفکر اجتماعی آلمان پس از او گذاشت، گرچه این تأثیر صورتی علنی نداشت. حتی مشخص‌ترین دشمنان نظام مارکسیستی مجبور شدند در چالش مطرح شده از آراء مارکسیستی درگیر شوند و به این ترتیب اگر چه از آن امتناع می‌ورزیدند اما خود را ناچار از ورود در آن می‌دیدند. اثر ونرسومبارت (Werner Sombart) یا ماکس وبر ارتباط نزدیکی با مبارزه طلبی‌های مارکس داشت.

گرچه در آثار بسیاری از جامعه‌شناسان آکادمیک آلمان اوایل قرن بیستم رگه‌هایی از آنچه که تقریباً می‌توان جامعه‌شناسی معرفت نامید وجود دارد، و مارکسیت‌های ارتودکسی مانند جورج لوکاک (George Lukacs)^۸ متفکر مجارستانی در تصریح مفاهیم مهم جامعه‌شناسی معرفت نقش داشته‌اند، لیکن نقش اصلی در این زمینه از آن ماکس شلر (Max Scheler) و کارل مانهایم (Karl Mannheim) است که بدنه اصلی نظریه را به صورتی تشکیل دادند که برای اولین بار جامعه‌شناسی معرفت به سبکی ماهرانه و سازمان‌یافته به عنوان یک رشته علمی مطرح شد. ما بدین سبب اول آراء کارل مانهایم را آورده‌ایم، که کار او ارتباط مستقیم‌تری دارد با

موضوعات اصلی تفکر مارکسیستی که قبلاً بحث شد. گرچه خود مانهایم از سنت مارکسیستی نبود اما سخت تحت تاثیر آن بود. وی به همان اندازه که تفسیر مارکسیستی را تعمیم داد، آنرا از کلیه پیرایه‌های جدال‌برانگیزی که در آثار بنیان‌گذاران برجستگی داشت زدود. مانهایم نوشت:

«هیچ چیز مانع مخالفان مارکسیزم نبود از اینکه دست به اسلحه برده و آنرا بر علیه خود مارکسیزم بکار گیرند»^۹.

مانهایم کوشید تا آنچه را که برای مارکس در ابتدا وسیله‌ای بود جهت حمله به اندیشه‌های مخالفان، به صورت یک ابزار کلی‌تر تحلیل درآورد. «آنچه سابقاً سلاح فکری یک حزب بود، بطور کلی به یک روش تحقیق در تاریخ اجتماعی فکری در می‌آید ... در این رویکرد، تفکر هر گروه ناشی از شرایط زندگی آن گروه به حساب می‌آید»^{۱۰}.

در حالیکه تز مارکسیستی، بیشتر به ادعاهای ایدئولوژیکی بی‌نقاب و استفاده ایدئولوژی در دفاع از امتیازات طبقاتی، و بیان تحریفات و خطاهای ایده‌ها پرداخته است، جهت‌گیری جامع مانهایم، ایده امکان (Probability) را پرورش داد مبنی بر اینکه کل ایده‌ها، حتی «حقایق» (Truths)، نه فقط وابسته به وضعیت اجتماعی تاریخی‌ای هستند که در آن پیدا شده‌اند، بلکه تحت تاثیر آن وضعیت نیز هستند: چون هر متفکری عضو گروه‌های خاصی از جامعه است و پایگاه معینی دارد و نقش اجتماعی خاصی را بازی می‌کند، بنابراین بینش فکری او نیز از شرایط خاص اجتماعی‌اش رنگ می‌گیرد. بدینسان «عموماً» این انسان‌ها یا افراد جدای از یکدیگر نیستند که می‌اندیشند، بلکه انسان‌ها در گروه‌های معینی قرار دارند و در این گروه‌ها، در جریان بی‌پایانی از واکنش‌ها نسبت به وضعیت‌های نوعی مشخص که حاکی از موقعیت عمومی افراد است، سبک خاصی از تفکر توسعه یافته است ... گروه‌های انسانی متشکل از افراد جدای از یکدیگر که صرفاً همزیستی جسمی داشته باشند نیستند. انسان‌ها به عنوان افرادی نیستند که صرفاً از زاویه تامل ذهنی و انتزاعی و به عنوان افرادی جدای از یکدیگر، با امور جهان مواجه شوند، ضمن آنکه آنها با امور مجزا از یکدیگر و منحصر بفرد نیز مواجه نیستند. بلکه برعکس، انسانها در گروه‌های متفاوت سازمان یافته، باهم و رودرروی هم عمل می‌کنند ضمن آنکه باهم و رودرروی هم نیز فکر می‌کنند»^{۱۱}.

اینگونه بود که مانهایم جامعه‌شناسی معرفت را به عنوان نظریه تعین اجتماعی یا وجودی تفکر تعریف نمود. او گفت:

تعین وجودی تفکر یک حقیقت نمایان است البته در آن حوزه‌هایی از تفکر که بشود نشان داد (الف) فرآیند دانایی عملاً و از نظر تاریخی از قوانین جبلی پیروی نمی‌کند، فرآیند دانایی صرفاً تابع «ماهیت امور» (Nature of Things) یا «قانون احتمالات منطقی محض» (Pure Logical Possibilities) نیست و فرآیند دانایی از طریق

«دیالکتیک درونی» (Inner Dialectic) به جریان نمی‌افتد. بلکه برعکس، بر اثر عوامل تعیین‌کننده‌ای مانند: عوامل غیرنظری و وجودی است که تفکر واقعی پیدا شده و تبلور می‌یابد. خود تعینات وجودی تفکر نیز باید به عنوان یک حقیقت دیده شود اگر (ب) تاثیر این عوامل وجودی بر محتوای انضمامی معرفت بیش از تاثیری محیطی باشد و اگر این عوامل وجودی صرفاً در پیدایش ایده‌ها دخالت نداشته باشد و در شکل و محتوای آنها نیز اثر گذارد و علاوه بر آن، اگر این عوامل وجودی میدان تجربه و مشاهده ما و استحکام آنها را نیز همانگونه که قبلاً تحت عنوان «چشم‌انداز موضوع» گفته شد تعیین نماید^{۱۲}.

بنابراین از نظر مانهایم، کل معرفت و کل ایده‌ها «متصل به جایگاهی» (Bound to Allocation) در فرآیند جامعه است. ممکن است گروهی نسبت به گروه‌های دیگر و در زمانی خاص به درک کاملتری از پدیده اجتماعی دست یابد، اما هیچ گروهی نمی‌تواند ادعا کند که قادر است به درک کاملی نسبت به پدیده اجتماعی برسد. (اگرچه، گهگاه مانهایم اظهار امیدواری می‌کرد که در عصر ما «روشنفکران منفک یا بریده» (Detached Intellectuals) بتوانند به «چشم‌اندازی یکپارچه» (Unified Perspective) و رها از تعینات وجودی نایل شوند). بنابراین مانهایم، ادعای مارکسیستی را مبنی بر اینکه «معرفت کامل» از طریق حاکمیت طبقه پرولتاریا بدست می‌آید قبول ندارد؛ نمی‌توان گفت یک طبقه کل حقیقت را در انحصار خود دارد، منظر هر طبقه قاصر از دسترسی به حقیقت تام است. «برای هر مرحله از توسعه تفکر انسان، یک حقیقت وجودی معینی وجود دارد»^{۱۳}.

نقطه نظرات و چشم‌اندازهای متعدد حاکی از آرزوهای گروه‌های انضمامی متفاوت است، و وظیفه این رشته جدید اثبات همبستگی‌های تجربی میان نقطه نظرات و موقعیت‌های ساختاری تاریخی است. البته مانهایم ادعا نمی‌کند که چنین ارتباطی میان ایده‌ها و ساختهای اجتماعی بتواند جایگزین دید ذاتی نسبت به این ایده‌ها شود. درست مثل جامعه‌شناسی هنر که مجهز به معیارهای زیباشناختی نیست و نمی‌تواند تمیز درستی بین آثار هنری خوب و بد بگذارد و فقط فهم ما از خوب و بد را می‌تواند تقویت نماید، جامعه‌شناسی معرفت نیز مجهز به گواه معتبری برای کشف حقیقت نبوده و فقط درک ما از نظام ایده‌ها را افزایش می‌دهد، در واقع به ما توصیه می‌کند تا از طریق قرارداد آن نظام ایده‌ها در درون متن اجتماعی مربوطه‌اش، درک خود از آن نظام را بیافزائیم.

بسیاری از نقادان مانهایم معتقدند در تز او عنصر تناقض‌گویی وجود دارد. به نقل یکی از آنها بنام اچ، اوتو، دالکی (H. Otto Dahlke)، «اندیشه نسبت یا نسبی‌گرایی ... خود را نقض می‌کند، زیرا متضمن اطلاق است و خود را از پیش مطلق انگاشته است. اگر جامعه‌شناسی

معرفت ... معنا داشته باشد پس باید اعتبار خودش را نشان دهد^{۱۴}. مانهایم، بویژه در آثار اولیه‌اش در واقع خود را در معرض چنین حملاتی قرارداد، با این وصف پرواضح است که او هرگز نمی‌خواست ثابت کند «تعین وجودی» یک نوع تعین تام است که دیگر هیچ فرصتی را برای بررسی ایده‌های مورد بحث در ارتباطی دیگر نمی‌شناسد. او نوشت:

«البته درست آن است که علوم اجتماعی، مثل هر جای دیگر، معیار نهایی صدق و کذب را در بررسی موضوع بیابند، و جامعه‌شناسی معرفت به تنهایی نمی‌تواند جایگزین علوم اجتماعی در یافتن معیارهای صدق و کذب باشد^{۱۵}».

جامعه‌شناسی معرفت از دید رشدیافته مانهایم به عنوان یکی از رشته‌های جامعه‌شناسی محسوب می‌شود، آن هم نه به عنوان تنها راه علاجی که ما را از دیگر روش‌های بررسی بی‌نیاز کند. به نظر مانهایم، آدم با ملاحظه چشم‌اندازهای افراد و گروه‌ها نسبت به امور و به عبارتی با ملاحظه «شیوه نگرش افراد نسبت به امری، درک آنان از آن، و تفسیری که از آن امر در ذهن خود دارند»، درگیر کاری می‌شود که بیش از توصیفی جامعه‌شناختی است. در واقع، «با تعریف مجدد قلمرو محدوده‌های چشم‌انداز تلویحی در احکام معین درگیر کاری انتقادی می‌شود». بنابراین این روش، برای تعیین درستی یک گزاره بهیچوجه مناسب نیست، اما با این همه، صرفاً اولین گام مقدماتی برای ورود به بحث اصلی محسوب می‌شود^{۱۶}.

«حصول عینیت (Objectivity) در علوم اجتماعی صرفاً از طریق کنارگذاشتن ارزش‌گذاری‌ها نیست بلکه شیوه جدید حصول عینیت در علوم اجتماعی، آگاهی نقادانه نسبت به این ارزش‌گذاری‌ها و کنترل آنها^{۱۷} از نظر جامعه‌شناسی معرفت است.

صرف‌نظر از ابهامات و نقائص روش‌شناختی اظهارات تئوریک مانهایم، مطالعات ملموسی مانند «تفکر محافظه‌کارانه»^{۱۸} و «رقابت به عنوان پدیده‌ای فرهنگی»^{۱۹}، از او بجای مانده است که حتی بنظر کسانی که خلاقیت‌های تئوریک مانهایم را رد کرده یا مورد انتقاد قرار داده‌اند، این مطالعات، سهم بسزایی در حوزه جامعه‌شناسی معرفت بجای گذاشته است.

در ابتدا، مارکس بر نقش عوامل اقتصادی و طبقاتی در تعیین ایده‌ها تاکید کرد؛ مانهایم این تصور را به تنوعی از عوامل دیگر مانند: نسل‌ها، گروه‌های منزلت، گروه‌های شغلی و امثال آن بسط داد. ماکس شلر (Max Scheler) گستره عواملی را که بر اشکال تفکر اثر می‌گذارند از این هم بیشتر توسعه داد^{۲۰}. به نظر شلر، در ظهور ایده‌ها، هیچ متغیر مستقل ثابتی تعیین‌کننده نیست، بلکه در گذر تاریخ، یک توالی معینی از «عوامل واقعی» در ظهور ایده‌ها وجود داشته است؛ در عصر گروه‌های غیرمتمدن (non - literate) این متغیر مستقل عبارت از روابط خونی و خویشاوندی بوده است؛ در دوره‌های بعدی، عوامل سیاسی نقش تعیین‌کننده داشته است، و نهایتاً در عصر جدید، عوامل اقتصادی را باید بعنوان متغیرهای مستقلی شناخت که ساخت‌های

فکری با آنها ارتباط دارند. مضافاً شلر، با این ادعا که نوعی از ارزش‌ها و ایده‌های مطلق و لازم‌الزمان، و قلمرو خاصی از جواهرازلی وجود دارد که بکلی از واقعیت اجتماعی و تاریخی متمایز است، از آنچه که او «طبیعت‌گرایی» و نسبی‌گرایی در تئوری پردازهای قبلی جامعه‌شناختی می‌نامید پرهیز داشت. به گفته شلر، بخش‌های خاصی از قلمرو ازلی ایده‌ها و جواهر را در مقاطع خاصی از زمان بسته به غلبه «عوامل واقعی» متفاوت می‌توان فهمید. عامل واقعی «با شیوه و نظمی معین، دریچه مدخل جریان تفکر را باز و بسته می‌نماید».

هدف این مقاله از طرح نظام‌های فکری مختلف، نشان دادن درستی و اعتبار آنها نیست، لیکن بسادگی می‌توان گفت در نظریه جواهرازلی شلر چند فرض متافیزیکی مشخص وجود دارد که به ظاهر تن به اعتبارسنجی علمی نمی‌دهد. از سوی دیگر، طرح او، مشتمل بر گستره‌ای از عوامل وجودی که ممکن است با نظام‌های خاصی از ایده‌ها رابطه داشته باشند، آزمون‌پذیر است و فرضیه‌های کاملی برای تحقیق در بردارد. در مجموع، شلر تلاش‌های مهمی انجام داد تا روابط بین انواع خاص ساخت‌های گروهی با انواع متفاوت معرفت و ایده‌ها را اثبات کند. مثلاً او کوشید تا نشان دهد، میان دنیای مبتنی بر سلسله مراتب قرون وسطایی در رسته‌های محلی فئودالی از یک سو و تصور قرون وسطایی از جهان مبتنی بر سلسله مراتبی که در راس آن خدا قرار دارد از سوی دیگر، میان مضمون نظریه افلاطونی درباره ایده‌ها از یک سو و سازمان آکادمی افلاطونی از سوی دیگر، و میان مدل‌های مکانیستی تفکر از یک سو و ظهور انواع خاصی از جامعه یعنی جامعه بورژوازی (Bourgeois Gesellschaft) از سوی دیگر، ارتباطات متقابلی وجود دارد. متأسفانه، آثار اندکی از ماکس شلر تاکنون به انگلیسی برگردانده شده است و بنابراین جهان سخن انگلیس از تاثیر او بدور مانده است.

نقش فرانسویان در جامعه‌شناسی معرفت

آثار دورکیم از حوزه جامعه‌شناسی معرفت را باید به عنوان بخشی از حیاتی‌ترین آثار پیشگام در این رشته دانست، اگر چه فعالیت او در این حوزه صرفاً بخش نسبتاً کوچکی از کل کارهایش محسوب می‌شد و اگر چه برخی از اظهارات او در این حوزه، با تأملات معرفت‌شناختی قدری تردیدآمیز آمیخته بود.

دورکیم در تلاش برای اثبات ریشه و فونکسیون اجتماعی اخلاق، ارزش‌ها و مذهب و در تبیین این امور به عنوان اشکال متفاوت «نمودهای جمعی» (Collective Representations) بود که به تبیین ساده اشکال اساسی طبقه‌بندی منطقی و مقوله‌بندی‌های بنیادی خود اندیشه کشیده شد.

او در مقاله‌ای که با مشارکت مارسل موس انسان‌شناس^{۲۱} (Marcel Mamss) نوشت، کوشید تا ریشه‌های طبقه‌بندی‌های مکانی، زمانی، و امثال آن را در بین مردم غیرمتمدن به تحلیل بکشد. در این مقاله سخن او بدینجا انجامید که ارتباط نزدیکی میان این طبقه‌بندی‌ها و سازمان اجتماعی قبیله وجود دارد. به ادعای او اول از همه، طبقات انسان‌ها مطرح بوده است، و طبقه‌بندی امور دیگر صرفاً ناشی از بسط طبقه‌بندی‌های اجتماعی موجود از قبل است. کل حیوانات و اشیاء در ارتباط با تعلق‌شان به این یا آن کلان، فراتری و سایر گروه‌های خویشاوندی طبقه‌بندی می‌شوند. به گفته دورکیم اگر چه طبقه‌بندی علمی تا حد زیادی از این ریشه‌های اجتماعی دور شده است، لیکن هنوز سبک خاصی را که امروز در میان روابط منطقی بکار می‌بریم - مثلاً وقتی که به امور «متعلق به یک خانواده» اشاره می‌کنیم - حاکی از ریشه‌های اجتماعی است.

دورکیم در اثر بعدی‌اش دوباره بحث در مورد این ایده‌ها را پیش کشیده و آنرا به تبیین جامعه‌شناختی کلیه مقولات بنیادی تفکر انسان بویژه مفاهیم زمان و مکان بسط داد؛ البته کار او ناقص و قدری شکل تجربی داشت. از آن پس او ادعا کرد که این مقولات بنیادی نه تنها از جامعه گرفته شده‌اند بلکه مخلوقات اجتماعی نیز هستند. جامعه از طریق شکل دادن مفاهیم سازنده تفکر، در پیدایش تفکر منطقی نقش قاطعی دارد.

در استرالیا و آمریکای شمالی جوامعی وجود دارد که در آنجا بدلیل آنکه اردوگاه به شکل یک دایره است، فضا در تصور افراد، صورت یک دایره پهن‌اور را دارد؛ حتی تقسیمات این دایره پهن‌اور در تصور افراد نیز دقیقاً مانند تقسیمات درون دایره محل زندگی قبیله‌ای است. به اندازه کلان‌ها در درون قبیله، مناطق متمایز وجود دارد، و این فضای اشغال شده توسط کلان‌های درون قرارگاه است که جهت‌گیری این مناطق را تعیین می‌کند. هر منطقه با توتم کلان مربوطه‌اش مشخص می‌شود. مثلاً در قبیله زونی‌ها پوئبلو (Pueblo) متشکل از هفت بخش است ... و این در حالی است که فضا نیز در تصور آنان هفت بخش دارد و هر یک از بخش‌های این جهان هفت‌بخشی ارتباط نزدیکی با یکی از بخش‌های پوئبلو دارد ... بنابراین سازمان فضایی مدلی است از سازمان اجتماعی و باز تولیدی از آن است^{۲۲}.

مقوله زمان

اگر می‌توانید سعی کنید مقوله زمان بدون فرآیندهایی که از طریق آنها زمان را تقسیم نموده و اندازه‌گیری می‌کنید و یا بدون کاربرد علائم عینی، بگوئید زمان چیست ... بدون توجه به اموری که متمایزکننده لحظات متفاوت هستند نمی‌توان

مفهوم زمان را در نظر گرفت. پس منشاء این تمایزگذاری از کجاست؟ ... بنابراین سیر زمان فقط مخصوص من نیست، این سیر یک سیر کلی است و برای هرکس دیگر در تمدنی دیگر نیز تصور زمان یک تصور عینی است ... این اصول اساسی راهنما و ضروری که براساس آن همه امور صورتی زمانمند و موقتی پیدا می‌کند از زندگی اجتماعی گرفته شده است. تقسیمات زمان به روز، هفته، ماه، سال و غیره مشابه تکرار دوره‌های مناسک، جشن‌ها و مراسم عمومی است. یک سالنامه در عین حالیکه ضامن انتظام فعالیت‌های جمعی است. حاکی از آهنگ آن فعالیت‌هاست^{۲۳}.

غالب‌اندیشه‌های دورکیم در این زمینه جدال برانگیز است. مثلاً به گفته پیتیریم سوروکین (Pitirim Sorokin)، دورکیم و پیروانش به راحتی، عوامل جغرافیایی و جهان‌شناختی را نادیده گرفته‌اند. از این رو گرچه تقسیم زمان به روز، هفته، ماه و امثال آن، حاکی از آهنگ فعالیت جمعی است لیکن این تقسیم‌بندی بنحو بارزتری حاکی از پدیده‌های طبیعی، رفت و آمد شب و روز، توالی فصل‌ها و غیره نیز هست. مسئله فضا هم به همین ترتیب است: محیط طبیعی، محیطی بی‌شکل و ناموزون نیست، «سطح تپه»، «دامنه کوه» و امثال آن برای مردم غیرمتمدن تناسب مکانی کاملاً شناخته شده‌ای دارد. به قول سوروکین مثال‌های نسبتاً مشابه مکان و زمان در بسیاری از گروه‌های اجتماعی با سازمان اجتماعی غالباً متفاوت، مؤید این مطلب است^{۲۴}.

شاید از سوی کلود لوی اشتراوس (Claude Levi-Strauss) انتقاد اساسی‌تری به دورکیم وارد شده باشد، آنجا که نوشت: «جامعه بدون سمبل‌گرایی نمی‌تواند وجود داشته باشد، لیکن دورکیم بجای آنکه نشان دهد که چطور ظهور تفکر سمبلیک زندگی اجتماعی را ممکن و ضروری می‌سازد، در جهت عکس آن حرکت کرد، یعنی، درصدد بود نشان دهد ریشه سمبل‌گرایی در جامعه است ... جامعه‌شناسی گرچه قادر به تبیین پیدایش تفکر سمبلیک نیست لیکن این نحو تفکر را امری مسلم برای انسان دانسته است^{۲۵}».

اگر چه ممکن است این نظر وجود داشته باشد که دورکیم در اثبات منشاء اجتماعی کلیه مقولات تفکر توفیق نیافته است، لیکن نقش او در نشان دادن ارتباط میان تغییرات در نظام‌های مفاهیم با تغییرات در سازمان اجتماعی یک نقش قاطعی است. و بجای آن مواضع بیشتر معرفت‌شناسانه و نزاع برانگیز، این نقش اوست که بر توسعه بعدی جامعه‌شناسی معرفت تاثیر عمیقی برجای گذارده است. مارسل گرانت (Marcel Granet) چین‌شناس برجسته (Sinologist) نیز چهارچوب ارجاعی دورکیم را بکار بست و مفاهیم نوعی زمان و مکان در تفکر چین باستان را به عوامل اجتماعی مانند سازمان فتودالی و تناوب‌های موزون فعالیت‌های متمرکز و پراکنده گروهی مرتبط دانست، وی علت فقدان ایده‌های انتزاعی و مقولات منطبق

ارسطویی در فرهنگ چینی را نیز، ساخت زبان چینی دانست که به نظر او این ساخت نیز به نوبه خود وابسته به ساخت اجتماعی است.^{۲۶}

مفاهیم دورکیم در مطالعات کلاسیک نیز نتیجه بخش است. از اینرو جان هاریسون (Jane Harrison)^{۲۷} منشاء چند اندیشه مذهبی یونان را در آئین عضویت قبیله‌ای که مصادف است با جشن‌های قبیله در فصل‌های خاص یافته است، و فرانسیس کورن‌فورد (Francis Cornford)^{۲۸} نیز ایده‌های فلسفی یونانی را به اندیشه‌های مذهبی پیش از آن و نهایتاً به ساختار کلانی قبایل یونانی مرتبط دانسته است.

سرانجام می‌رسیم به موریس هالبواکس (Maurice Halbwachs) درخشان‌ترین چهره در میان جانشینان دورکیم، وی کوشید تا ثابت کند چطور حتی سازمان فعالیت‌های سری و محرمانه ذهنی مانند رؤیاها، و خاطرات، مستلزم یک نقطه اتکای ثابتی در زندگی گروهی است.^{۲۹}

سوابق جامعه‌شناسی معرفت در آمریکا

کار فلاسفه عمده پراگماتیسم در آمریکا مانند پیرس (Peirce)، جیمز (James)، و دیویی (Dewey) صرفاً در ارائه رهنمودهایی در زمینه جامعه‌شناسی معرفت خلاصه می‌شود. آنجا که پراگماتیسم بر فرآیند ارگانیک آمیزش عمل اندیشیدن و رفتار انسانی تأکید می‌نماید، و از همین رو از تمایزگذاری افراطی غالب فلسفه‌های کلاسیک در میان اندیشیدن و عمل کردن اجتناب می‌ورزد، این فلسفه، زمینه‌ساز ملاحظات خاصاً جامعه‌شناختی می‌شود که در صدد مرتبط ساختن فرآیند اجتماعی با فرآیند تفکر است.

آنجا که پراگماتیسم تأکید می‌کند که تفکر ماهیتاً بسته به موقعیت اجتماعی و برخاسته از آن است، مرحله تلاش جهت تحقیق درباره روابط بین یک متفکر و مخاطبینش را آغاز نموده است. پراگماتیست‌های آمریکایی از دید سنتی مبنی بر تمایز سخت میان «عین موضوع» Object تفکر و «ذهن» Subject اندیشنده اجتناب می‌ورزیدند، آنها بجای فرض یک ارتباط نزدیک بین عین و ذهن ادراک‌کننده، مدعی یک داد و ستد میان این دو بودند. از اینرو آنان با ایده‌هایی سروکار داشتند که بعدها کارل مانهایم (Karl Mannheim) با یک سنت فکری بسیار متفاوت به آنها پرداخت. به نقل از لویز ورث (Louis Wirth) آنها هم مثل مانهایم می‌گفتند:

«حقیقت، بویژه در قلمرو اجتماعی، صرفاً یک انطباق ساده بین تفکر و هستی نیست، بلکه رنگ علاقه محقق به موضوع مورد نظرش، رنگ نکته نظرات و ارزش‌گذاری‌های او و اجمالاً رنگ تعریفی که وی از موضوع مورد توجه‌اش می‌کند

را دارد^{۳۰}».

اینجا جای یک بررسی گسترده از نظرات این متفکرین نیست. بنابراین خوب است چند مورد از ایده‌های جان دیویی را نقل کنم که بتواند نقش پراگماتیسم آمریکایی را به عنوان عامل محرکه‌ای در توسعه جامعه‌شناسی معرفت خوب به تصویر بکشد. دیویی در کتابش بنام کاوش برای حصول قطعیت (Quest for Certaint) این سوال را پیش می‌کشد که چرا فلسفه یونانی از ثبات به بهای نادیده گرفتن تغییر و از تفکر تئوریک به بهای نادیده گرفتن فعالیت عملی، و از معرفت عقلی و ضروری به بهای نادیده گرفتن فرض احتمال، تجلیل می‌کند. او پاسخ می‌دهد: می‌شود اینگونه استدلال کرد (و من هم با اطمینان زیاد فکر می‌کنم) که در آن مراحل تمدن که انسان وسایل اندکی برای تسلط بر شرایط و بهره‌برداری از آن در دست داشت و حوادث پی‌درپی برای او اتفاق می‌افتاد، عدم انجام عملی که بتواند امنیت مناسب را برای انسان در پی داشته باشد، به معنای ادامه ناتوانی انسان در آن مراحل است. تا زمانی که انسان قادر بر بکار بستن فنون عملی در جهت دادن به جریان حوادث نبود، طبیعی بود که در جستجوی یک جایگزین عاطفی باشد؛ انسان‌ها بخاطر فقدان یک اطمینان عملی در درون جهان پر از مجهولات و پر از خطر، از هر وسیله و امری که بتواند احساس اطمینان به آنها بدهد استفاده می‌کردند. و وقتی این کار خطایی در بر نداشت، چنین احساسی به انسان جرأت و اطمینان می‌داد و بطور موفقیت‌آمیزی او را قادر بر تحمل شداید زندگی می‌ساخت^{۳۱}.

دیویی نه تنها نظریه وابستگی نظام‌های تفکر به نوع اجتماعی که محل این نوع نظام‌های فکری است را مطرح می‌کند بلکه علاوه بر آن نظریه ارتباط بین نقش‌های حرفه‌ای و سبک‌های تفکر را نیز مطرح می‌سازد:

حرفه‌ها، شیوه‌های بنیادی فعالیت را تعیین می‌نمایند، به همین دلیل، شکل‌گیری و تکرار عادات در کنترل حرفه‌هاست. این عادات نیز به نوبه خود چیزی بیش از یک فعالیت عملی و آشکار هستند... حرفه‌ها، شیوه‌های اصلی رضایت و معیار موفقیت و شکست را تعیین می‌کنند. به همین ترتیب آنها مجهز به طبقه‌بندی‌های کارآمد و تعاریف ارزش هستند؛ حرفه‌ها، فرآیندهای مطلوبیت را در کنترل خود دارند. بعلاوه آنها، مجموعه اشیاء و روابط مهمی که محل و موضوع توجه قرار می‌گیرند و نیز کیفیات مهم و جذاب را تعیین می‌کنند. همین جهت‌گیری‌های زندگی ذهنی است که منجر به خصلت‌های عاطفی و فکری می‌شود. نوع فعالیت حرفه‌ای چنان اساسی و نافذ است که موجب پیدایش طرح یا الگویی از سازمان ساختمان و ویژگی‌های ذهنی

می شود^{۳۲}.

فلسفه پراگماتیستی، تنها جریان فکری آمریکایی نیست که بر رشد و توسعه جامعه‌شناسی معرفت اثرگذارده است. می توان گفت آثار تاریخی نقادانه در آمریکا بویژه اثر چارلز ای. بیرد (Charles.A.Beard) نیز تلویحاً با خود برخی از جهت‌گیری‌های جامعه‌شناسی معرفت در اروپا بویژه در شکل مارکسیستی را دارد. وی در کتابش تحت عنوان تفسیر اقتصادی قانون اساسی ایالات متحده به تفصیل کوشیده است منشأ مناسبات فکری بنیان‌گذاران اصلی را در منافع اقتصادی آنها جستجو کند، و با اینکار مدلی برای تفسیرهای جامعه‌شناختی درباره ایده‌های سیاسی بدست داده است. وبه همین ترتیب، ورنون ال، پارینگتن (Vernon L.Parrington) در اثر درخشانش بنام جریان‌های اصلی تفکر آمریکایی با مرتبط ساختن جریان‌های فکری آمریکا به شرایط اقتصادی و اجتماعی، چشم‌اندازهای جدیدی را در رشد و توسعه دانش آمریکایی گشود.

متفکران آمریکایی در سنت پراگماتیستی گهگاه موضوعات و ایده‌هایی را پرورش دادند که به ریشه‌های اجتماعی معرفت ارتباط یافت و چندسالی کار اصلی همقطاران اروپایی‌شان در زمینه جامعه‌شناسی معرفت را جلو می‌انداخت. در این زمینه فقط کافی است، به شباهت شگفت‌انگیز رویکرد ای. بی، ولف (A.B.Wolfe) در اثرش بنام محافظه‌کاری و رادیکالیسم و روش علمی^{۳۳} که در ۱۹۲۳ منتشر شد و قواعد بعدی کارل مانهایم توجه شود. ولف نوشت:

دیدگاه انسان، چشم‌انداز و فروغی را که او در پرتو آنها به اشیاء می‌نگرد تعیین می‌کند. شکل ظاهری یک شیء به جهتی که از آن به شیء نگریسته می‌شود مربوط است. دو فردی که به یک لوله نگاه می‌کنند، و اولی از سطح پهن و دومی از سطح مقطع آنرا می‌نگرند، اگر نتوانند جای خود را عوض کنند، برسرشکل لوله باهم اختلاف پیدا می‌کنند. اولی آنرا مستطیل و دومی دایره خواهد دید... این امر خیلی با امور انسانی شبیه است... دیدگاه‌های اجتماعی ما نیز جهت، چشم‌انداز و فروغی را تعیین می‌کند که ما در پرتو آن دورنمای مسائل اجتماعی را تا آنجا که به چشم ما می‌آید می‌بینیم... خواه فردی بیاندهد یا نیاندهد، خواه اندیشه او منظم و منطقی باشد یا پراکنده و پر از خطا، خواه اندیشه او از روی عقیده باشد یا صرفاً از روی احساسات، خواه فرد زودباور (Credulous) باشد یا نقاد، گشاده فکر باشد یا منعصب و خشک‌اندیش، او دیدگاهی دارد که از آن به زندگی می‌نگرد. او ناگزیر از داشتن ایستاره‌هایی درباره جهان پیرامونش و مسائلی که توجه او را به خود جلب می‌کند است، هرچند که این ایستارها موقتی و زودگذر باشد. دآوری‌ها و پیش‌دآوری‌ها (تعصبات)، احساسات، عقاید، ارزش‌گذاری‌ها... که دیدگاه و

ایستارهای فرد را تعیین می‌کنند، همیشه محصول تجربه (با تمامی معنای کلمه) هستند.^{۳۴}

بسیاری از این ایده‌ها صرفاً تأثیر غیرمستقیمی بر جامعه‌شناسی آمریکایی داشته است. به عقیده من در اینجا بیان نقش دو متفکر آمریکایی که تا حد زیادی تأثیر مستقیم بر جامعه‌شناسی معرفت در آمریکا داشتند لازم است، این دو متفکر عبارتند از: تورستن وبلن (Thorstein Veblen) و جورج هربرت مید (George. Herbert. Mead).

در میان موضوعاتی که تورستن وبلن در اثرش، بسیار بر روی آن تأکید کرده است، نشان دادن آن است که چطور شیوه‌های تفکر (Thought Ways) ریشه در چارچوب نهادی دارند که در آن عمل می‌کنند. او در کتاب جایگاه علم در تمدن معاصر نوشت:

پرسش از یک دیدگاه علمی یا از یک ایستار و مقصد خاصی در موضوعات معرفتی، در واقع پرسشی است از شکل‌گیری عادات تفکر؛ و عادات تفکر نیز محصول عادات زندگی است. یک دیدگاه علمی، اجتماعی از عادات فکری جاری در اجتماع است، و دانشمند ناگزیر از این باور است که این اجتماع در پاسخ به نظم کم و بیش ثابت از عاداتی شکل گرفته که اجتماع به آن خو گرفته است، و نیز این که این اجتماع فقط تا جایی ادامه می‌یابد و نیروی آن تا زمانی می‌تواند باقی باشد که نظم عادات ناشی از رخدادهای زندگی، آنرا تقویت و حمایت کند.^{۳۵}

اما وبلن زود مدعی اثبات وابستگی سبک‌های تفکر به اجتماع محل بروز آنها نشد، بلکه به گسترش نظریه‌ای ادامه داد که چنین سبک‌های تفکر را به موقعیت و نقش‌های ساختاری خاص درون اجتماع پیوند می‌داد. او نظریه وابستگی سبک‌های تفکر به موقعیت حرفه‌ای طراحان آنها را مطرح ساخت.

... الگوی زندگی‌ای که انسان‌ها در اثر ضرورت‌های توسعه صنعتی الزاماً می‌پذیرند، عادات تفکر آنها را در جنبه‌ای از جنبه‌های رفتاری و تاحدی برای کلیه مقاصد شکل می‌دهد. فرد صرفاً یک ترکیب منفرد از عادات تفکر است، و آنچه که به عنوان فرد، گاه خود را در صورت رفتار نشان می‌دهد و گاه در صورت معرفت، در واقع یک مکانیزم روانی بیشتر ندارد. بنابراین وقتی عادات تفکر در یک ارتباطی شکل گرفت ... باید زمانی هم که آن فرد می‌خواهد آگاهانه به محرکی واکنش نشان دهد اثر خودش را داشته باشد. الگوی تفکر یا معرفت بدرست انعکاس و طنین الگوی زندگی است. اجمالاً راه صحیح آن است که با رشد سازمان و تولید صنعتی، از طریق انتخاب و انطباق اتکای بیشتری به روش‌های مکانیکی و بی‌طرفانه در درک حقایق

شود.^{۳۶}

یورش‌های وحشیانه تورستن و بلن در کتاب آموزش عالی در آمریکا را نباید صرفاً مباحث علمی سطح بالا (Superb Polemics) دانست. (اگر چه اینگونه است) لیکن می‌توان نقش مهمی برای آنها در جامعه‌شناسی اکادمیک و منشاء ایده‌هایی که این جامعه‌شناسی تولید می‌کند در نظر گرفت. بنابراین زمانی که وبلن می‌خواهد دلیل کشیده شدن اعضای طبقه مرفه (Leisure Class) به مطالعات کلاسیک، حقوق و علم سیاست بجای مطالعه علوم طبیعی را بیان کند، تلاش او در واقع اثبات یک رابطه کارکردی بین موقعیت فرد در جامعه و انواع معرفت رایج است:

با این همه، با نگاهی به مشارکت مستقیم اعضای طبقه مرفه در پیشبرد معرفت، درمی‌یابیم که اصول یک زندگی توأم با شهرت، باعث می‌شود تا اعضای این طبقه به دانش کلاسیک و صوری کشیده شوند تا به علوسی که به نحوی به زندگی صنعتی اجتماع مربوط می‌شود. بیشترین گشت و گذار در حوزه‌های کلاسیک معرفت در میان اعضای طبقه مرفه در رشته حقوق و علوم سیاسی و بویژه علوم اداری است... از اینرو علاقه‌ای که به این رشته‌ها وجود دارد، عموماً یک علاقه فکری و ادراکی ساده نیست. این علاقه عمدتاً یک علاقه عملی است که در اثر ضرورت‌های مناسبات اربابی در بین اعضای طبقه مرفه پیدا شده است.^{۳۷}

دیدگاه رفتارگرایی اجتماعی جرج هربرت مید، با تأکید بر اینکه خود ذهن یک فرآورده اجتماعی است و منشاء اجتماعی دارد، از بُعد روانشناسی اجتماعی، پایه و اساس لازمی، برای برخی از اظهارات محققان و نظریه‌پردازان جامعه‌شناسی معرفت شد. از این نظر، محور سخن مید، فهم ماهیت ذهن بود:

«ذهن از طریق ارتباط ناشی از مبادله ژست‌ها در یک فرآیند اجتماعی با زمینه تجربی بوجود می‌آید و نه ارتباطات ذهنی»^{۳۸}.

بنابراین چون ذهن ساخته اجتماعی است و ریشه در ارتباطات اجتماعی دارد، تردیدی درباره تعیین اجتماعی معرفت و تفکر نمی‌توان داشت.

انسان خودآگاه... ایستارهای اجتماعی نظام یافته گروه اجتماعی معین یا جامعه‌ای که در آن زندگی می‌کند را دارد، این ایستارها در زمینه انواع متفاوت مسائل اجتماعی است که گروه یا جامعه در زمانی معین با آن مواجه است، همچنین مسائلی که آن گروه یا جامعه در ارتباط با پروژه‌های اجتماعی متفاوت یا اقدامات سازمان یافته جمعی درگیر آن است؛ و فرد به عنوان یک شریک در این پروژه‌های اجتماعی یا

اقدامات جمعی، رفتاری مطابق با رفتار افراد جامعه انجام می‌دهد.^{۳۹} ... جامعه‌ای که فرد به آن تعلق دارد، مجموعه‌ی سازمان‌یافته‌ای از پاسخ‌های مناسب را در ارتباط با مسائلی که او در وضعیت‌های خاص با آن مواجه است پیش‌روی او قرار می‌دهد، ... و فرد تا آنجایی که بتواند این پاسخ‌های نظام‌یافته را در ضمیر خود حفظ کند، و از طریق سمبل‌ها در موقعیت‌های اجتماعی آنها را احضار کند، صاحب ذهنی است که می‌تواند به فرآیندهای خود ادامه دهد، ذهنی که ساخت درونی خود را از اجتماعی گرفته که او به آن متعلق است.^{۴۰}

به نظر می‌رسد نقش کلیدی هربرت مید در جامعه‌شناسی معرفت، از بعد روانشناسی اجتماعی، در فهم روابط کارکردی معرفت و جامعه رساتر از نقش همقطاران اروپایی اش باشد. همانگونه که یک مفسر جدید آثار او نوشته است:

«او با برگرفتن ذهن، خود، تفکر، و معنا از متن عمل اجتماعی از طریق شرح و توصیف مکانیزم‌هایی مانند نقش‌پذیری، دگر-تعمیم‌یافته (The generalized Other) نمادسازی، و نظام‌های ایستاری، گستره‌ای از چارچوب‌های ارجاعی برای جامعه‌شناسی معرفت فراهم آورده است.^{۴۱}»

بنظر می‌رسد کار مید این مطلب را می‌خواهد ثابت کند که اگر تعینات دیگری غیر از جامعه برای تفکر وجود داشته باشد، آن تعینات صرفاً از طریق واسطه‌ای از واقعیت‌های اجتماعی محصورکننده ذهن است که می‌تواند به ذهن سامان بخشد.^{۴۲}

جریان‌ات معاصر در جامعه‌شناسی معرفت در آمریکا

مشکل بتوان نقش جامعه‌شناسی معرفت را در تفکر اجتماعی معاصر آمریکایی ارزیابی کرد. جامعه‌شناسی معرفت همانگونه که با نظریه آمریکایی پیوند خورده است، غالباً با دیگر حوزه‌های تحقیق نیز تلفیق شده است، و در این جاست که دیگر نمی‌توان به صراحت جامعه‌شناسی معرفت را باز شناخت. بنابراین کار تحقیقی روبرت، ک، مرتن^{۴۳} و برنارد باربر (Bernard Barber)^{۴۴} در جامعه‌شناسی علم، کار مردانی مانند ای، سی، هوقز (E.C.Hughes)^{۴۵}، اسوالدهال (Oswald Hall)^{۴۶}، تالکوت پارسونز^{۴۷}، و چند شخصیت دیگر در جامعه‌شناسی حرفه‌ها، یا حتی بطور کلی‌تر، عمده تحقیقاتی که در زمینه نقش‌های اجتماعی انجام گرفته، ممکن است مرتبط با جهت‌گیرهای جامعه‌شناسی معرفتی باشد و یا بعضاً از آن ناشی شده باشد. از سوی دیگر از جامعه‌شناسی معرفت به عنوان یک رشته تحقیقی مجزا و متمایز، نسبتاً غفلت شده است. ممکن است تعجب کنید اگر بدانید بسیاری از کسانی که در واقع به کار جامعه‌شناسی معرفت پرداخته‌اند مثل جُردن (Monsieur Jourdain) همه‌اش به زبان

نثر سخن گفته‌اند.

خود این وضع می‌تواند یک فرصت عالی برای تحقیق در زمینه جامعه‌شناسی معرفتی فراهم کند. مثلاً می‌شود تحقیق کرد که آیا ثبات نسبی ساختار اجتماعی آمریکایی و همجنسی نسبی نظام‌های تفکر سیاسی اجتماعی آمریکایی، در انحراف اهداف اولیه جامعه‌شناسی معرفتی اروپایی دخالت داشته است یا نه. همانگونه که جامعه‌شناسی معرفتی در اروپا در یک ساختار اجتماعی مبتنی بر ستیزه در پاسخ به ظهور محافل فکری جدا و مخالف و در پاسخ به چشم‌اندازها و جهت‌گیرهای گروهی در حال ستیز با یکدیگر رشد و توسعه یافت، خیلی جای تعجب نیست که در آمریکای معاصر که اکنون چنین اختلافاتی با موفقیت کاهش یافته است، جامعه‌شناسی معرفتی قدری خصلت متفاوت داشته باشد. طبق نظر مرتن، جامعه‌شناسی عقاید عمومی و ارتباط جمعی، یک رشته اختصاصاً آمریکایی است که تا حدودی در جامعه‌شناسی معرفتی آن کشور مطرح شده است. این رشته در صدد است بجای سروکار با تعینات ساختی تفکر، بر سوالاتی دربارهٔ تاثیر رسانه‌های جمعی بر مخاطبین‌اش تاکید نماید^{۴۸}. در حالیکه در سنت اروپایی، تولید ایده‌ها محور اصلی است، سنت آمریکایی بیشتر با مصرف این ایده‌ها سروکار دارد. در حالیکه در تفکر اروپایی به عنوان یک اصل بدیهی فرض می‌شود که اقشار مختلف در جامعه، ایده‌های متفاوتی را تولید می‌کنند، در ذهن پژوهشگر آمریکایی به عنوان یک گرایش اساسی فرض بر این است که اقشار عمدتاً براساس شیوه‌های مصرف تولیدات فکری استاندارد از هم متمایز می‌شوند. از اینرو، ذهن پژوهشگر آمریکایی اساساً بجای تولید ایده‌ها بیشتر با پذیرش ایده‌ها و بجای چشم‌اندازها و جهت‌گیری‌های سخنگویان مدبر بیشتر با تحقیق روی مخاطبین سروکار دارد.

با این وصف، در آمریکا، سروکار با مسائل جامعه‌شناسی معرفت، منجر به کوشش‌های مهمی در ارزیابی مجدد این رشته و در تصریح سؤالات کلیدی روش‌شناختی‌ای که این رشته با خود دارد شده است. در این زمینه بویژه مقالهٔ مرتن تحت عنوان «پارادایم جامعه‌شناسی معرفتی»^{۴۹} قابل توجه است؛ مرتن در این مقاله سعی دارد در میان انواع متعدد مطالعات و تئوری‌های مطرح شده در این رشته به یک اساس تطبیقی برسد و یک چارچوب طبقه‌بندی شده‌ای را از آنها ارائه دهد. این پارادایم توجه محقق را به رویکردهای متفاوت و گهگاه کاملاً متناقض در این رشته جلب می‌کند و او را در کشف خطاها و ضعف‌های تحقق چه در حال و چه در گذشته مدد می‌رساند. بعضاً او از خود سوال می‌کند که «بنیان وجودی فرآورده ذهنی برچه چیزی استوار است؟» و سپس او دوباره راه حل‌های متفاوتی که برای این سوال مطرح شده است بحث می‌کند، مثلاً موقعیت اجتماعی، نسبت طبقاتی و نقش حرفه‌ای. او همچنین می‌پرسد که «ارتباط فرآورده‌های ذهنی با بنیان وجودی از چه نوعی است؟» سپس او پاسخ‌های متفاوتی را

ذکر می‌کند، مثلاً مبتنی بر روابط علی فونکسیون‌ی مانند: تعین، علیت، شرط لازم و امثال آن و یا مبتنی بر روابط سمبلیک یا ارگانستی و معنادار مانند: همنوایی، همبستگی، نمود سمبلیک و ارتباط درونی.

در میان افراد دیگری که نقش قابل ملاحظه‌ای در تصریح بعد روش‌شناختی و تئوریک جامعه‌شناسی معرفت دارند، آرتور چایلد^{۵۰} فیلسوف (Arthur Child) و جامعه‌شناسی مانند هانز ساپیر^{۵۱} (Hans Speier)، جرارد د. گر (Gerard De.Gre)، کورت. اچ. ولف^{۵۲} (Kurt.H. Wolff) و سی.رایت، میلز^{۵۳} (C.Wright.Mills) از جایگاهی ویژه برخوردارند.

در میان کارهای اساسی آمریکائی در این رشته، کار پیتیریم. ای، سوروکین^{۵۴} (Pitirim A sorokin) ارزش ویژه‌ای دارد. جامعه‌شناسی دایرةالمعارفی و تاریخی سوروکین، از طریق آمیختن تامل همه جانبه در سنت اولیه اروپایی با روش‌های تحقیق آماری در آمریکا، مسائل مهمی را در جامعه‌شناسی معرفت مطرح می‌کند. نظریات سوروکین با نظریات متفکرینی مانند مانهایم که طبقات یا گروه‌های اقتصادی اجتماعی دیگر را بعنوان متغیر مستقل در روابط کارکردی میان معرفت و جامعه می‌داند، اساساً متفاوت است. از نظر سوروکین این متغیر مستقل، آمیزه‌ای از «ذهنیت‌های فرهنگی» (Cultural Mentalities) متغیر است. بدین‌سان ما در اینجا یک نظریه ایده‌آلیستی داریم که از سروکار با بنیان وجودی تفکر امتناع می‌نماید و در عوض درصدد است نظام‌های خاص معرفت و حقیقت را به اصول فرهنگی ما تقدیمی ارتباط دهد که بقول معروف این نظام‌های خاص معرفت و حقیقت از آن سرچشمه می‌گیرد. سوروکین سعی دارد وجود سه‌گرایش فرهنگی مسلط تحت عنوان:

ذهنیت تخیلی	(Ideational Mentality)
ذهنیت آرمانی	(Idealistic Mentality)
ذهنیت حسی	(Sensate Mentality)

را نشان دهد؛ که به نظر او در جریان تاریخ بشر، این سه‌گرایش بطور متناوب مطرح بوده و هراز چندگاهی یکی جای دیگری قرار می‌گرفته است. بنابراین به گفته او نظام‌های حقیقت و معرفت به یکی از این «ذهنیت‌های فرهنگی» غالب وابسته و یا بطرز معناداری آمیخته است. این دید، مشکلاتی جدی دربردارد، از جمله اینکه:

- ۱- توجهی به اختلافات موجود در فرهنگ غالب ندارد و آنرا مبهم گذاشته است.
 - ۲- بطور کلی بنیان وجودی تفکر را نادیده می‌گیرد.
 - ۳- اغلب ممکن است به جهت تطبیق نوسانات تاریخ با مقولات اساسی مطرح شده در نظام همه جانبه سوروکین، متضمن نوعی تحریف تاریخ باشد.
- با این وصف، یک جامعه‌شناس معرفت، حتی اگر مخالف نظام ایده‌آلیستی سوروکین باشد،

می‌تواند از تحقیقات فراوان سوروکین و برخی از دانشجویانش بهره‌مند شود. تحقیقات او درباره‌ی ایده‌ی زمان اجتماعی و ایده‌ی علیت ارزش ویژه‌ای دارند.

دیگر اثر مهم در حوزه جامعه‌شناسی معرفتی آمریکا در این اواخر، کتاب نقش اجتماعی مردان معرفت^{۵۵} اثر فلورین زنائیکی (Florian Znaniecki) است. زنائیکی اندیشه «حوزه اجتماعی» (Social Circle) را یعنی مدعوین یا مردمی که مخاطب یک متفکر هستند مطرح می‌کند. از این نظر ما مشخصاً با ارتباط میان تفکر انسان‌های خاص و فرهنگ مربوطه‌شان کار داریم. به نظر زنائیکی مخاطبین متفکرین، دست کم در جوامع ناهمگن (heterogeneous) کل جامعه نیستند، بلکه بخش‌ها یا اجتماعات خاصی از مردم هستند. به ادعای او تفکر آنها عمدتاً بسته به تقاضاهای حوزه اجتماعی آنها است. از متفکر انتظار می‌رود مطابق امیال مشخص حوزه خود عمل کند، و حوزه او نیز به نوبه خود حقوق معین او را به رسمیت می‌شناسد. «در ارتباط با هر نقش اجتماعی فرض بر این است که بین فردی که ایفاکننده آن نقش است ... و مجموعه افرادی که در ایفای این نقش با او شریک هستند و اصطلاحاً می‌شود آنرا «حوزه اجتماعی» آن فرد دانست، پیوند مشترکی وجود دارد که مبتنی برآمیزه‌ای از ارزش‌های مثبت در میان کل افراد آن مجموعه است^{۵۶}». مردان معرفت تقاضای عامه مخاطبین خود را پیش‌بینی نموده و سعی دارند تا براساس موقعیت واقعی و قابل پیش‌بینی مخاطبین ذهن خویش را شکل داده، داده‌ها را تعریف نموده، و مسائل را بفهمند. بنابراین برطبق نظر زنائیکی می‌شود مردان معرفت را براساس موقعیت اجتماعی و مردمی که با آنها سروکار دارند طبقه‌بندی کرد و برهمین اساس می‌توان وجود انواعی از مردان معرفت مانند خردمندان (Sage)، اهل فن (Technologist)، و دانشمندان (Scholar) را ثابت نمود. به همین ترتیب می‌توان علت برخی از برخوردهای میان آئین‌ها، بویژه در جوامع مبتنی بر تمایز را براساس نقش‌های متمایز و اجتماعات متمایز مؤسسين آن آئین‌ها فهمید و تجلیل نمود.

بحث از مطالعات اخیر آمریکایی که مستقیم یا غیرمستقیم در توسعه بیشتر جامعه‌شناسی معرفتی نقش داشته است، و یا حتی شمارش کامل آنها کار این مقاله نیست. بنابراین صرفاً باید از اشارات بیشتر به کار اخیر خشنود بود. همانگونه که قبلاً گفته شد، شاید بسیاری از تحقیقاتی که در حوزه نقش اجتماعی، جامعه‌شناسی حرفه‌ها، جامعه‌شناسی ارتباطات و عقاید عمومی انجام گرفته است، سهم مهمی در جامعه‌شناسی معرفتی داشته باشند. بجاست دانشجویان از کتابشناسی‌های تخصصی در این حوزه‌ها کمک بگیرند. اما در حوزه‌های دیگر در اینجا می‌توان بطور کم و بیش تصادفی اشاره کرد به:

۱ - مطالعاتی که در زمینه بررسی ارتباط بین پایگاه اقلیت و خلاقیت یا چشم‌اندازهای فکری است. از جمله اثر اخیر ملوین سیمن (Melvin

(Seeman)^{۵۷} که یک مورد بسیار جالب بنظر می‌رسد است.

۲ - مطالعاتی که در تاریخ نظریه‌های اجتماعی انجام شده و در این مطالعات از متون جامعه‌شناسی معرفت استفاده شده است، از جمله کار برنارد روزنبرگ^{۵۸} و (Bernard Rosenberg) برروی ویبلن (Veblen) و کار سی رایت میلز^{۵۹} (C.Wright Mills) و لوئیس کوزر^{۶۰} (Lewis A.Coser) برروی جامعه‌شناسی جدید آمریکایی؛

۳ - مطالعاتی که به ارتباط میان شیوه‌های تفکر در نزد دانشگاهیان آمریکایی و ساختار و عملکرد اکادمیکی پرداخته است، مانند اثر لوگان ویلسن (Logan Wilson) تحت عنوان «انسان آکادمیک»^{۶۱}

۴ - تلاش‌هایی که بعمل آمده است تا تفسیرهای متفاوتی را که از یک فرهنگ توسط علمای اجتماعی شده است به زمینه‌های متفاوت و چشم‌اندازهای اجتماعی گوناگون این دانشمندان مربوط سازد، مثلاً مقاله جالب جان، دبلیو بنت^{۶۲} (John W.bennett)

جامعه‌شناسی معرفتی در ابتدا به شکل یک گرایش شناخته می‌شد که سعی در ارائه طرح‌های کامل فرضیه‌ای داشت و از این گذر سهمی در برخی رهنمودهای وسوسه‌انگیز که از اهمیت بالایی در این رشته برخوردار بود داشت. اخیراً این رشته، گهگاه از یک تامل بی‌حد و حصر فراتر رفته و به تحقیقات جزئی‌تر کشیده شده است. گرچه این امر ممکن است پادزهری در برابر تعمیم‌های نارس اولیه باشد، لیکن خط چشم‌پوشی نیمی از تعمیم‌های اثبات‌پذیر را نیز در بردارد. البته چنین نوسانی (که سن سیمون آنرا قانون جایگزینی رویکرد تعمیمی شدن و رویکرد جزئی شدن در علوم می‌داند) بخشی از توسعه هر علمی است. جامعه‌شناسی معرفتی در آینده ممکن است بار دیگر به تدوین قواعد جسورانه بنیانگذاران اولیه‌اش برگردد، در چنین صورتی، تعمیم‌هایی که از این پس بکار گرفته می‌شود، بر انبوهی از کارهای دقیق و جامع نسل‌های آینده محققان مبتنی خواهد بود^{۶۳}.

یادداشتها

1. The Advancement of Learning, Everyman's Library Edition, pp.169. Quoted in Hans Speier, see note 51 below.
2. The German Ideology, New York, 1939, p.6.
3. The Communist Manifesto (ed. by Ryazanov), New York, 1939, pp.47.
4. A Contribution to the Critique of Political Economy, Chicago, 1904, pp.11 - 12.
5. The Communist Manifesto, p.50.
6. Engels, letter to Heinz Starkenburg, in Marx, Selected Works, Moscow, 1935, Vol. I, p.392.
7. Robert K.Merton, Social Theory and Social Structure, Glencoe, Ill., 1949, pp.238-239.
8. Esp. his Geschichte und klassenbewusstsein, Berlin, 1923.
9. Ideology and Utopia, New York, 1936, p.67.
10. Ibid, p.69.
11. Ibid, p.3.
12. Ibid, pp.239 - 240.
13. Essays on the Sociology of knowledge, New York, 1952, p.176.
14. H.Otto Dahlke, "The Sociology of knowledge" in Contemporary Social Theory (ed. by Barnes. Becker and Becker), New York, 1940. p.87.
15. Ideology and Utopia, p.4.
16. Ibid, p.256.
17. Ibid, p.4.
18. in Mannheim, Essays on Sociology and Social Psychology, New York, 1953.
19. in Essays in the Sociology of knowledge.
20. Die Wissensformen und die Gesellschaft, Leipzig, 1926, contains

Scheler's most elaborate treatment of his sociology of knowledge. For discussions of Scheler's work in English, see Merton. op.cit., esp. chapter 8, also Dahlke, op. cit., and Howard Becker and H.O.Dahlke "Max Scheler's Sociology of Knowledge," *Philosophy and Phenomenological Research*, II, 1942, pp.310 - 322.

21. *L'Année Sociologique*, 6, 1 - 72.

22. *The Elementary Forms of Religious Life*, Glencoe, Ill., 1947, p.12.

23. *Ibid*, pp.10 - 11.

24. *Contemporary Sociological Theories*, New York, 1928, p.477.

25. "French Sociology" in *Twentieth Century Sociology* (ed. by Gurvitch and Moore), New York, 1945, p.518.

26. *La Pensée Chinoise*, Paris, 1934.

27. *Themis*, Cambridge, England, 1912.

28. *From Religion to Philosophy*, London, 1927.

29. *Les Cadres Sociaux de la Mémoire*, Paris, 1925.

30. Louis Wirth, *Introduction to Ideology and Utopia*.

31. *The Quest for Certainty*, New York, 1929. p.33.

32. "the Interpretation of the Savage Mind," *Psychological Review*, IX (1902), pp.219-220

33. Macmillan, New York.

34. *Ibid.*, p.1 - 2.

35. New York, 1932, p.39.

36. *The Place of Science in Modern Civilization*, p.105.

37. *The Theory of the Leisure Class*, Mentor ed., p.247.

38. *Mind, Self and Society*, Chicago, 1934, p.50.

39. *Ibid*, p.158.

40. *Ibid*, p.270.

41. John C.McKinney, "The Contribution of George Herbert Mead to the Sociology of Knowledge," *Social Forces*, 34, 2, p.149.

42. Cf. Arthur Child, "The Theoretical Possibility of the Sociology of

- Knowledge," *Ethics* 51. p.392 - 418.
43. *Science, Technology and Society in Seventeenth Century England*, Osiris History of Science, Monographs, Bruges, 1938; and Part IV in *Social Theory and Social Structure*.
44. *Science and the Social Order*. Glencoe, III. 1952.
45. See f. expl. his "Institutional Office and the Person," *American Journal of Sociology* 43, p.404 - 13.
46. See his work on the medical profession in *American Journal of Sociology* 53, 5 and 55,3.
47. See Chapter VIII of his *Essays in Sociological Theory*. Glencoe, III, 1949. For an excellent bibliography on the literature on occupations see *The Sociology of work* by Theodore Caplow, Minneapolis, 1954. Caplow's chapters on "Occupational Institutions" and "Occupational Ideologies" are also valuable in this context.
48. pp.200 f.
49. Chapter VIII.
50. See his series of 5 articles on problems of the sociology of Knowledge in *Ethics*, vols. 51,52,54 and 58.
51. "The Social Determination of Ideas" in *Social Order and the Risks of War*, New York, 1952.
52. *Society and Ideology*, New York, 1943; "The Sociology of Knowledge" *Philosophy of Science*, 10, p.104 - 123.
53. "Language, Logic and Culture," *American Sociological Review*, 4, p.70 - 680; "Methodological Consequences of the Sociology of Knowledge." *American Journal of Sociology*, XLVI, p.316 - 330; "Situated Actions and Vocabularies of Motives." *American Sociological Review*, 5, p.904 - 913.
54. *Social and Cultural Dynamic*, 4 vols., 1937 - 41. See also *Sociocultural Causality, Space and Time*, New York, 1943.
55. New York, 1940. (See Section 10).
56. *Ibid.*, pp.14 - 15.

57. "Intellectual Perspective and Minority Status." *Social Problems* III, 3, p.141 - 153.
58. *The Values of Veblen: A Critical Appraisal*, Washington, D.C., 1956.
59. "The Professional Ideology of Social Pathologists," *American Journal of Sociology*, 49, p.165 - 190.
60. *The Functions of Social Conflict*, Glencoe, Ill., 1956, Chapter.
61. New York, 1942.
62. "The Interpretation of Pueblo Culture: a question of values," *Southwestern Journal of Anthropology*, II, 4, p.361 - 374.
63. For extensive bibliographies see Merton, *op. cit.*; Mannheim, *Ideology and Utopia*, *op. cit.*, and Jacques Maquet, *The Sociology of Knowledge*, Boston, 1951.