

اثر بخشی زمینه‌های فکری و اندیشه‌های اجتماعی کارل مانهایم

معصومه دادخواه فر^۱، مهدی توکلی اله آبادی^۲، حدیث هنرآموز^۳

۱. دانشجوی دکتری جامعه‌شناسی دانشگاه آزاد اسلامی، واحد علوم تحقیقات تهران، ایران

Masum.dadkhah@yahoo.com

۲. دانشجوی دکتری جامعه‌شناسی دانشگاه آزاد اسلامی، واحد علوم تحقیقات تهران، ایران

mtavakoli7656@yahoo.com

۳. دانشجوی کارشناسی ارشد جامعه‌شناسی دانشگاه آزاد اسلامی، واحد کرمان، ایران

elizahonar@gmail.com

چکیده

مانهایم یکی از شخصیت‌های برجسته جامعه‌شناسی کلاسیک به شمار می‌رود. مانهایم از فلسفه به جامعه‌شناسی روی آورد و همین حرکت در واقع تعیین کننده محتوای اصلی تحقیقات او در حوزه جامعه‌شناسی است. جهت‌گیری فکری مانهایم متأثر از شرایط زندگی در سه محیط جغرافیایی و اجتماعی متفاوت بوده و از میراث فکری بسیاری از پیشینیان خود از جمله، کانت، مارکس، وبر، لوکاج و حتی دورکیم و کنت بهره گرفته است. بیشتر شهرت مانهایم در زمینه جامعه‌شناسی معرفت است. مانهایم معرفت را از منظری متفاوت و 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. مانهایم با طرح مفاهیم اساسی همچون تاریخ، ایدئولوژی، اتوپیا، آگاهی کاذب، کنش و کردار، کلیت، کلیت معرفت و حقیقت نشان می‌دهد که چگونه معرفت‌های متنوع در بستر اجتماعی شکل می‌گیرد و چگونه معرفت‌های دیگر با موقعیت‌های مختلف جای آن را می‌گیرد. در این مطالعه قصد بر آن است که به بررسی چگونگی شکل‌گیری اندیشه‌های فکری و اجتماعی کارل مانهایم پرداخته شود.

واژه‌های کلیدی: کارل مانهایم، اندیشه‌های فکری، جامعه‌شناسی معرفت

زندگینامه مانهایم

کارل مانهایم در سال ۱۸۹۳ در بوداپست از پدری مجاری و مادری آلمانی زاده شد. او تنها فرزند این خانواده بود. کارل آموزش ابتدایی و دبیرستانی و همچنین دانشگاهی خود را تا سطح کارشناسی در رشته فلسفه، در همان بوداپست سپری کرد. می‌توان گفت که روی هم رفته، آموزش دوران کودکی و جوانی و ۲۶ سال مرحله نخستین زندگی اش در بوداپست، بر شکلگیری شخصیت و زندگی فکری و فرهنگی او تأثیر ماندگاری برجای گذاشت. مانهایم به طبقه متوسط نسبتاً مرفه بوداپست تعلق داشت که از فرهنگی به نسبت توسعه یافته برخوردار بودند. بیشتر اعضای این لایه از طبقه متوسط، تباری یهودی مذهب داشته و همواره آمادگی داشتند که وفاداری خود را به قدرت موجود اعلام دارند (کوزر، ۱۳۶۸: ۵۷۹-۵۷۸؛ به نقل از کتلر و مچا، ۲۰۰۳: ۱۰۱).

کوزر می‌نویسد با پایان یافتن سده نوزدهم، صحنه فرهنگی پایتخت مجارستان دستخوش دگرگونی شگرفی شد، و جریانهای تازه فکری و فرهنگی، یکباره در صحنه سیاسی و اجتماعی مجارستان و به ویژه بوداپست پدیدار گردید. همراه با این جنبش فکری قشر کوچکی از جوانان روشنفکر و نوگرایی که به علوم اجتماعی رادیکال علاقه مند بودند، و مانهایم جوان هم در این جرگه بود، در انجمنی به نام «علوم اجتماعی» گرد آمدند که آن انجمن، مجله ای با عنوان «قرن بیستم» را نیز منتشر می‌کرد. سپس جرگه روشنفکری بوداپست به دو دسته تقسیم شد. یک دسته تحت تأثیر اندیشه‌های فرانسوی-انگلیسی و از جمله گنت و اسپنسر باقی ماندند و دسته دیگر، تحت تأثیر الگوهای فکری روسی - آلمانی قرار داشتند. گفتنی است که این دو جناح فکری بوداپست تعارض ژرفی با یکدیگر نداشتند و هر دو دسته از روشنفکران اقلیتی و حاشیه نشین جامعه بوداپست بودند. دسته دوم به وسیله لوکاخ اداره می‌شد. شکل گیری اندیشه مانهایم علاوه بر گنورگ لوکاخ، تحت تأثیر گنورگ زیمل نیز قرار گرفت. شایان ذکر است که مانهایم در سال‌های ۱۹۱۲ تا ۱۹۱۴ دیداری دانشگاهی در آلمان (برلین) با زیمل داشت و با او از نزدیک آشنا شد (ارشاد، ۱۳۹۷: ۱۸).

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

در سال ۱۹۱۸ انقلاب سوسیالیستی مجارستان روی داد و رژیم شورایی در آن کشور بر سر کار آمد؛ ولی این رژیم بیش از یک سال نپایید. با شکست جنبش شورایی در مجارستان، مانهایم که به پیروی از لوکاخ از این رژیم طرفداری کرده بود، ناگزیر به مهاجرت از مجارستان به آلمان شد، چنانکه لوکاخ نیز به اتریش (وین) پناه برد. مانهایم در آلمان، برخلاف لوکاخ از درگیر شدن با جریانات سیاسی پرهیز کرد،

ولی با جنبش کارگری و روشنفکران سوسیالیست آن کشور همدلی نشان داد. او در سال ۱۹۲۲ درجه دکتری خود در فلسفه را با رساله ای با عنوان «تحلیل معرفت شناسی» به پایان رساند (ارشاد، ۱۳۹۷: ۱۷). مانهایم که همچون لوکاچ تحت تأثیر کانت، مارکس، و ماکس وبر قرار گرفته بود، در آلمان در اثر همفکری با آلفرد وبر و ماکس شلر به جامعه شناسی علاقه مند شد، و این تغییر در حوزه فعالیت فکری از فلسفه به جامعه شناسی، درسیر زندگی مانهایم مهم بود. او نخست به دانشگاه هایدلبرگ رفت و سپس در دانشگاه فرانکفورت به تدریس جامعه شناسی پرداخت و همین سال با یولیسکا لانگ که در پوداپست هم شاگردی مانهایم بود و مانند او تبعیدی در آلمان، و در رشته روانشناسی دانش آموخته بود، ازدواج کرد. شاید علاقه مانهایم به روانشناسی و روانکاوی در سالهای پایان زندگی اش تحت تأثیر همسرش بوده باشد. او تا سال ۱۹۳۳ در دانشگاه فرانکفورت به کار خود ادامه داد. هرچند در آن سالها مؤسسه مطالعات اجتماعی (پی درآمد مکتب فرانکفورت) در آن دانشگاه فعال بود، ولی به نظر می رسد با وجود برخی مواضع مشترکی که با این جریان داشت، با آن ارتباط سازمانی برقرار نکرد و خود مشغول تهیه مقالاتی شد که سپس پیکره اصلی کتاب ایدئولوژی و اُتوپیا را تشکیل داد. اما او هم مانند سایر روشنفکران چپگرا در سال ۱۹۳۳ ناگزیر به برون کوچی از آلمان شد و به انگلستان مهاجرت کرد (کوزر، ۱۳۶۸: ۵۸۴-۵۸۵). آشتیانی به روشنی می نویسد اگر درمیان صاحب نظران جامعه شناسی شناخت نیز به وجود دو جناح اصلی چپ و راست قائل شویم، دراین صورت شلر ومانند او را باید در جناح راست و مارکس و پیروان او را در جناح چپ فرض کرد و آنگاه در چنین تقسیم بندی کلی، مانهایم در موضعی بینابینی قرار خواهد گرفت (آشتیانی، ۱۳۹۶: ۲۴۰).

مانهایم در دانشکده علوم سیاسی و اقتصاد لندن مورد حمایت هارولد لاسکی^۱ و موریس گینزبرگ^۲ قرار گرفت و با مقام استادیاری به تدریس جامعه شناسی مشغول شد. گینزبرگ که به جامعه شناسی تکاملی عقلانیت علاقه جامعه مند بود و جامعه شناسی معرفت کارل مانهایم را دنباله جریان مورد علاقه خود می دانست از او حمایت کرد. ولی مانهایم به زودی دریافت که در انگلستان دانشکده علوم سیاسی و اقتصاد، نه زمان و نه موقعیت مناسب برای ادامه جامعه شناسی معرفت بود (کنترل و مجا، ۲۰۰۳: ۱۰۶). از این رو خط فکری جامعه شناسی معرفت را کنار گذاشت و به جامعه شناسی برنامه ریزی شده دموکراتیک و بازسازی اجتماعی روی آورد. به عبارت دیگر، او که از بنیاد تحت تأثیر فلاسفه به آلمانی و به ویژه جریان چپ بود. در لندن تحت تأثیر جریانات دست راستی قرار گرفت و به دورکیم و کنت روی آورد و با سیاست رفاهی انگلیس هم نوا شد (گویی دوباره به دنیای فکری سالهای نخست جوانی و علایق انجمن علوم اجتماعی پوداپست بازگشت). مانهایم به صورت یک استاد حاشیه نشین به اشتغال در دانشکده علوم

1. Laski Harold
2. Ginsberg Morris

سیاسی و اقتصاد لندن ادامه داد تا در سال ۱۹۴۷ با مرگی نابهنگام در سن ۵۴ سالگی در گذشت (کوزر، ۱۳۶۸: ۵۸۸-۵۸۵).

تأثیر پذیری فکری مانهایم

جهت گیری فکری مانهایم متأثر از شرایط زندگی در سه محیط جغرافیایی و اجتماعی متفاوت در اروپا بوده، او از میراث فکری بسیاری از پیشینیان خود بهره گرفته به طوری که بازتاب فکری آنها در مراحل مختلف زندگی او قابل پیگیری است. در این تردیدی نیست که کارل مانهایم تحت تأثیر اندیشمندان پیش از خود به ویژه کانت، هگل، مارکس، ماکس وبر و حتی دورکیم و کنت بوده است. از کسانی که به طور مستقیم بر کارل مانهایم تأثیر گذاشته اند لوکاچ است که مانهایم از جهت ایدئولوژیک و نظریه فعالیت گرایي از او تأثیر پذیرفته است. چنان که الکس لاو^۱ می نویسد، لوکاچ بر بسیاری از متفکران سال های بین دو جنگ جهانی نفوذ ژرف داشته و مانهایم نیز یکی از آنهاست. او از جهات عمده ای در مبانی تحلیلی خود از لوکاچ تأثیر پذیرفته است، چنانچه که تقسیم بندی او از ایدئولوژی به «جزیی» و ایدئولوژی «کلی» یا تام از این نمونه است (لاو، ۲۰۱۱: ۱۰۵). تمایزی که مانهایم بین نسبی گرایی و نسیت گرایی قائل می شود بیش تر تحت تأثیر لوکاچ قرار داشته (لوکاچ، ۱۳۷۳: ۱۶).

مانهایم همچنین تحت تأثیر مستقیم، موضع انتقادی زیمل قرار گرفته بود. مانهایم همراه با گروه همسالان خود دیدگاهی رادیکال درباره شرایط اجتماعی زمانه خود داشت، ولی او دنباله روی لوکاچ و انقلاب ۱۹۱۸، به مارکسیسم گرایش پیدا کرد و بدنبال آن به تاریخ گرایی روی آورد. جامعه شناسی معرفت مانهایم را می توان زاینده نسبی اندیشی تاریخی متأثر از مارکسیسم داشت. به موازات این تحولات فکری، او برای تکمیل دیدگاه کل گرا و ساختاری که به آن علاقمند شده بود، به مکتب روان شناسی گشتالت گرایش پیدا کرد و از آن بهره گرفت. او از طریق آموزه های آلفرد وبر، به مکاتب فکری و ایده آلیسم آلمانی و جرگه نوکانتی ها روی آورد و همراه با آن از پدیدارشناسی هوسرل و هایدگر بی تأثیر نماند (کوزر، ۱۳۶۸: ۵۹۵-۵۸۸).

سرانجام این که نمی توان تأثیر مستقیم ماکس شلر بر مانهایم را نادیده گرفت. باب جامعه شناسی معرفت، نخستین بار به وسیله شلر (۱۹۲۴) گشوده شد و سپس مانهایم دنبال آن را گرفت. البته دیدگاه و شرح اصول محوری جامعه شناسی معرفت شلر و مانهایم، کاملاً با یکدیگر منطبق نیست (ارشاد، ۱۳۹۷: ۲۳).

مانهایم مانند دورکیم ضابطه ای که می تواند تطابق درست و واقعی بین اندیشه و کردار (کنش یا عمل اجتماعی) را برقرار و تعیین کند، جامعه و مناسبات کنشی اجتماعی مفروض می گردد و با پذیرش این فرض (یا اصل موضوع) «عمل گرایی» مانهایم با «جامعه شناسی گرایی» او پیوند می یابد (آشتیانی، ۱۳۹۶: ۸۲-۲۳).

اثرگذاری

مانهایم سهم پراهمیت و ماندگاری در رشته جامعه‌شناسی دارد، شهرت عمده وی به سبب پدید آوردن یکی از زیرشاخه‌های اصلی جامعه‌شناسی، یعنی جامعه‌شناسی شناخت است. وی کوشید نشان دهد که فرایند اجتماعی چطور در ارتباط متقابل با تفکر قرار دارد و با اینکه هیچ‌گاه نتوانست ترکیبی منسجم ارائه کند اما به آن نزدیک شد. مانهایم از خود نیز انتقاد می‌کرد و در مواردی تفکرات خود را نیز نقض می‌کرد (دیلینی، ۱۳۸۸: ۳۴۵). آثار مانهایم از جمله تشخیص درد زمانه، بازسازی اجتماعی مبتنی بر برنامه ریزی و عقل‌گرایی و عقل‌گرایی، با اینکه کمتر از آثار اولیه او مورد توجه قرار گرفتند مناسب جامعه امروز و آینده به نظر می‌رسند و جامعه‌شناسان از آن‌ها بهره می‌برند. مانهایم در مقدمه‌ای بر جامعه‌شناسی آموزش به مسائل و موضوعات آموزش و پرورش (نحوه آموزش و نحوه یادگیری، کیفیت آموزش و پرورش) پرداخته که امروزه در مسائل آموزشی و جامعه‌شناسی آموزش و پرورش از آن استفاده می‌شود. وی آموزش از راه دور و تلویزیون آموزشی را پیش‌گویی کرده بود (دیلینی، ۱۳۸۸: ۳۴۵).

همچنین کوشش مانهایم را برای جلب مخاطبانی گسترده‌تر می‌توان از روی عناوین یک رشته کتاب‌هایی تشخیص داد که به تشویق او یک ناشر برجسته بریتانیایی تحت عنوان کلی و روشن‌گر مجموعه بین‌المللی کتب جامعه‌شناسی و بازسازی اجتماعی منتشر کرده بود. این مجموعه در معرفی بسیاری از آثار جامعه‌شناختی به مردم انگلیس و در دسترس قرار دادن کتاب‌هایی که پیش از این در دسترس آن‌ها نبودند، بسیار مؤثر بود و به وسیع‌تر ساختن افق جامعه تقریباً بسته جامعه‌شناسان بریتانیایی کمک قابل توجهی کرد (کوزر، ۱۳۸۰: ۳۲۸).

مقدمات معرفت اجتماعی از دید مانهایم

مانهایم در درجه اول در اندیشه جامعه‌شناختی خود تحت تأثیر زیاد دیدگاه‌های مارکس قرار داشت و آن را ابزاری برای پرده برداری از منافع طبقات می‌دانست. اما همچون اکثر متفکران به دنبال تمهید نظام معرفت‌شناختی و جهان‌بینی بود که دیدگاه جامعه‌شناختی او بر آنها مبتنی باشد. از این رو، او به اهمیت نظریه معرفت توجه دارد و بحث اساسی خود را در این زمینه پیرامون ایجاد تعامل بین معرفت‌شناسی فلسفی و جامعه‌شناسی شناخت قرار می‌دهد. زیرا او نگاهی کارکردی به نظریه شناخت دارد و بر آن است که عمل شناخت را نباید کوشش یک ذهن کاملاً نظری تلقی کرد، زیرا ذهن انسان، محصول شماری از عناصر غیرنظری است که از مشارکت انسان در زندگی اجتماعی و جریان‌ها و تمایلات مختلفی که هم زمان در زندگی شکل می‌گیرد، پدیدار می‌شود. از نظراوتاثیر این عوامل بسیار حائز اهمیت است، چرا که دستگاه مقولات عقل، گریزی از این عوامل ندارد (علیزاده، ۱۳۸۸: ۲۰۸). به عبارت، مانهایم متفکری بود که نگاه کاملاً کارکردی و نیز اجتماعی به معرفت انسانی داشت و حتی آن را پدیده‌ای اجتماعی می‌دید و از این جهت است که او از همان ابتدا با مسائل اساسی جامعه‌شناسی معرفت درگیر بود. از سوی

دیگر، او از متفکرانی است که تلاش دارد تا جهان بینی را برای انسان بیابد و تعریف نماید تا از طریق و در درون آن بین نظام معرفتی انسان و اوضاع و احوال زندگانی اجتماعی او ارتباط درستی ایجاد گردد و برای این منظور است که برای او معرفت شناسی دارای اهمیتی دو چندان می گردد. او در اثر معروف خود، تفسیر جهان بینی اساس کار خود را روش دریافت و استنباط جریان های عقلایی در یک دوران تاریخی می داند، زیرا ریشه تفکر او این است که عقل یا جهان بینی پایه ای غیر نظریه ای، یعنی در جهان خارج، دارد و به همین دلیل تمام پهنه های فرهنگی بر این اساس قابل مقایسه با هم هستند (آشتیانی، ۱۳۸۴: ۸۸).

مانهایم در اثر دیگر خود، تحلیل ساختار معرفت، سه جریان را در فرایند شناخت از هم تفکیک می کند. اول نظام مهندسازی یک تفکر فلسفی، دوم، ایجاد نظام یک آفرینش فکری و سوم، ساختمان بندی یک آفرینش فکری (قربانی، ۱۳۹۸: ۸۷). اهمیت سه جریان فوق در ارتباط لایه ای آنها با نظام تفکر در بستر اجتماعی است، یعنی اگرچه نظام مهندسازی در شکل فلسفی است ولی بین اجزای آن ارتباط متقابل وجود دارد. در حالی که در نظام و ساختمان بندی، نتیجه شناسایی، انعکاسی از نسبت آن با جامعه است (آشتیانی، ۱۳۸۴: ۸۸). در هر حال در اندیشه مانهایم، معرفت محض کانتی یا افلاطونی معنی ندارد، بلکه معرفت و نظریه شناخت در بستر زندگی اجتماعی است که دارای معنا و نیز محدودیت می گردد. او در بررسی های خود، حتی از معرفت شناسی فراتر می رود و بر آن می شود که تمامی دیدگاه ها و جهان بینی های انسانی، چون اصول اعتقادات، اخلاقیات، باورهای سیاسی، پیش فرض های وجود شناختی ذهن و دیگر مقولات مسلم فکری، هیچ یک صرف و محض نیستند، که به شرایط و مقتضیات اجتماعی زندگی بشری وابسته هستند. در این امر، ظاهراً، مانهایم، تحت تاثیر دیلتای با تفکیک علوم فرهنگی از علوم تجربی یا طبیعی، بر آن است که علوم اخیر می توانند در برابر تا ثیرات اجتماعی دارای استقلال باشند.

مانهایم از متفکرینی است که مستقیماً به حوزه مطالعاتی جامعه شناسی معرفت توجه خاص دارد، چرا که نگاه او به پیکره معرفت در بستر اجتماع است. از این رو تلاش دارد تا برخی از ویژگی های جامعه شناسی شناخت و معرفت را مورد بررسی قرار دهد. او در صفحات آغازین اثر مهم خود، ایدئولوژی و اُتوپیا، بیان می کند که هدف او فراهم نمودن روشی برای تحلیل اندیشه ها و دگرگونی های آنها است که این کار از طریق جامعه شناسی معرفت تحقق پذیراست. بر این اساس، او تعریف خاصی را از آن در نظر می گیرد و می گوید جامعه شناسی شناخت به عنوان یک نظریه در صدد است که رابطه میان شناخت و هستی را تحلیل کند و به عنوان پژوهش تاریخی - جامعه شناسی می کوشد صورت هایی را که این رابطه طی تحول فکری و معنوی بشر به خود گرفته است پی جویی نماید (مانهایم، ۱۳۸۰: ۳۴۰). در دید مانهایم، هدف این حوزه مطالعاتی، کشف معیارهای عملی موثر برای تعیین مناسبات متقابل میان اندیشه و عمل است، و نیز وظیفه خود می داند تا مساله مشروط بودگی اجتماعی معرفت را با تشخیص صریح روابط آن با عوامل اجتماعی طی کند و آنها را در افق خود علم وارد سازد و از آن روابط به عنوان ضوابطی برای رسیدگی به نتایج پژوهش ها استفاده گردد (مانهایم، ۱۳۸۰: ۳۴۱). او سپس دو بخش جداگانه برای جامعه شناسی معرفت در

نظر می گیرد، که دارای اهمیت زیادی هستند، اول اهمیت تعیین اجتماعی معرفت و دوم نتایج معرفت شناختی مرتبط با جامعه شناسی معرفت. در بررسی تعیین اجتماعی معرفت، مانهایم برای مواردی چند تاکید خاص دارد از جمله اینکه:

۱. اهمیت بررسی تجربی مساله تعیین اجتماعی معرفت و دوری از نظریه پردازی معرفت شناسانه.
۲. اهمیت فرایندهای اجتماعی مؤثر در جریان معرفت، که در اینجا می توان به اهمیت خاص عوامل اجتماعی توجه داشت. او به عنوان یک نمونه رقابت در عرصه اجتماعی را در نظر می گیرد و می گوید «رقابت نه تنها فعالیت اقتصادی را در سازوکار بازار کنترل می کند، نه تنها موجب کنترل جریان پیشامدهای سیاسی و اجتماعی می گردد، بلکه نیروی محرک نهفته در پس تفسیرهای گوناگون درباره جهان را نیز فراهم می آورد، تفسیرهایی که هرگاه زمینه اجتماعی شان آشکار شود، خود را به منزله جلوه های فکری گروه های متخاصمی که برسر قدرت با یکدیگر می ستیزند نمایان می سازند.
۳. درباره اهمیت چشم انداز اندیشه انسان و نقش عوامل اجتماعی در محتوای آن مانهایم تاکید دارد که هر عصری شیوه تحقیقی از بنیاد نو و دیدگاهی خاص خود دارد و در نتیجه موضوعی واحد را از چشم اندازی نو می نگرد (قربانی، ۱۳۹۸: ۸۹). یعنی چشم انداز و دیدگاه انسان تابع شرایط و مقتضیات متفاوت اجتماعی در فرایند تاریخی است. لذا مانهایم بر آن است که این فرض که فرایند تاریخی-اجتماعی برای اکثر حوزه های معرفت از اهمیتی اساسی برخوردار است با این حقیقت تایید می شود. که ما می توانیم از بیشتر حکم های جزیی افراد آدمی دریابیم که آنها کی و کجا سر برآورده اند و کی و کجا فرمول بندی شده اند. تاریخ هنر با قطعیت کامل نشان داده است که صورت های هنری را مشخصاً می توان مطابق سبک شان زمان یابی کرد، زیرا هر صورتی فقط در شرایط تاریخی معینی ممکن است و نمایان گر خصوصیات همان عهد است. مانهایم سپس موارد بیان شده را در این سخن خلاصه می کند که شرایط هستی نه تنها در تکوین تاریخی عقاید اثر می گذارند، بلکه بخش اصلی فرآورده های اندیشه را تشکیل می دهند و صورت و محتوایشان را محسوس و قابل درک می سازند، یعنی در دید او تاثیر عوامل اجتماعی تا آنجاست که آنها می توانند علاوه بر صورت و شکل ظاهری معرفت، محتوا و درون آن را نیز دچار تغییر و دگرگونی سازند، که این واقعیت عمق و سطح تاثیرگذاری عوامل اجتماعی را نشان می دهد، که البته نسبت معرفت اجتماعی ایجاد شده یکی از لوازم و نتایج منفی آن است.

اما از سوی دیگر، مانهایم به ویژگی و نتیجه معرفت شناختی جامعه شناسی معرفت نظر دارد. در این زمینه، او تلاش دارد تا جامعه شناسی معرفت را با معرفت شناسی ارتباط دهد و در عین حال بر اهمیت شرایط اجتماعی شناخت حتی در معرفت شناسی صرف تاکید ورزد. او می گوید، صورت های جدید معرفت، در واپسین تحلیل بر اثر شرایط زندگی جمعی سر بر می آورند و لزومی ندارد که یکی از نظریه های مربوط به شناخت قبلاً امکان پیدایش آنها را به اثبات رسانده باشد. بنابراین لازم نیست که یک معرفت شناسی نخست حقانیت شان را تصدیق کند. این بستگی، در عمل، کاملاً وارونه است، پیشرفت نظریه های مربوط

به شناخت علمی از بررسی داده‌های تجربی حاصل می‌گردد و سرنوشت اولی با سرنوشت دومی تغییر می‌یابد. انقلاب در روش شناسی و شناخت شناسی همیشه دنباله و باز تاب انقلاب در کار شیوه‌های مستقیم تجربی برای تحصیل شناخت است (مانهایم، ۱۳۸۰: ۳۶۹). مانهایم در ربط دادن معرفت شناسی به زمینه و عوامل اجتماعی چنان پیش می‌رود، و بعضاً افراط می‌کند، که حتی حقیقت را نیز وابسته به عوامل فوق می‌سازد. او بر آن است که نه تنها مفهوم شناخت به طور کلی وابسته است به صورت شایع و رایج شناخت و وجوه شناسایی‌های متجلی در آن که به عنوان کمال مطلوب پذیرفته شده اند، بلکه خود تصویر حقیقت نیز به سنخ‌های شناخت موجود در زمان مرتبط است. پس، بر پایه این مراحل واسطه، پیوندی میان معرفت شناسی، صورت‌های متداول و مسلط شناخت، و موقعیت‌های عمومی اجتماعی و فکری یک زمان برقرار است، پیوندی که اگر چه بسادگی نمایان نیست ولی بنیادی است (همان: ۳۷۲). اما در مقابل، ظاهراً مانهایم با این دیدگاه امکان دچار شدن به نسبی گرایی معرفتی را در نظر دارد، لذا برای برطرف کردن این مشکل، ضمن طرح دیدگاه خود درباره نسبت گرایی، تلاش دارد نشان دهد که پژوهش معرفت شناختی، پژوهشگر می‌تواند با آگاهی از تاثیرگذاری شرایط و عوامل خارجی، تاثیرگذاری آنها را طوری هدایت کند که ویژگی جبری و مطلق به خود نگیرند، لذا می‌گوید می‌توان کار را به اسلوبی پیش برد که با کشف عنصر جبر موقعیتی یا تعیین در نظریه‌های مورد دسترس، نخستین گام در راه حل خود مساله جبر موقعیتی برداشته شود، یعنی به محض آنکه به هویت نظریه ای که خود را مطلق جا می‌زند، ولی در واقع نماینده زاویه دید معینی است، مواجه شدیم ماهیت غرض آلود آن را تا حدی بی اثر می‌سازیم. لذا درنهایت داوری خود را درباره جامعه شناسی معرفت چنین بیان می‌کند، که آن وجود اندیشه‌های مجرد را انکار نمی‌کند، بلکه نشان می‌دهد که چون اندیشه موضوعی فوق اجتماعی و فوق انسانی نیست، این مقولات نیز تنها در بستر اجتماعی و تحت چهارچوب‌های آنها فهمیده می‌شوند. لذا می‌گوید: جامعه شناسی معرفت، با نظر داشتن مستمر به تمامی انواع گوناگون معرفت، از تصورات شهودی اولیه گرفته تا مشاهده کنترل شده، می‌خواهد که درک منظمی از رابطه میان هستی اجتماعی و اندیشه به دست آورد. کل زندگی یک گروه تاریخی - اجتماعی همچون ترکیبی به هم پیوسته جلوه می‌کند، اندیشه فقط تجلی آن است و تاثیر و کنش متقابل این دو جنبه زندگی عنصر اصلی این ترکیب است، که برای درک آن باید جزء جزء همبستگی‌های متقابلش را پی جویی کرد (مانهایم، ۱۳۸۰: ۳۹۲).

پیوندهای جامعه و معرفت

به دلیل ناکامی مانهایم در تفکیک انواع معرفت، تحلیل وی در تعیین نوع یا شیوه‌ی ربط بین ساخت اجتماعی و واقعیت ناقص است. مانهایم به درستی نتوانسته است بین معرفت‌های به تعبیر خودش «رسمی» و انواع دیگر معرفت تمیز قابل شود و میزان تعیین اجتماعی آنها مشخص نماید. از طرفی او نتوانسته است به خوبی نشان دهد که چرا از انواع معرفت از تعیین اجتماعی مصون هستند.

منظور مانهایم از «تعیین» زنجیره مکانیکی یا تاثیری علی نیست بلکه مانهایم معتقد است که باید تعیین را رها گذاشت و از قبل پیش بینی نکرد. او عقیده دارد تنها از طریق تحقیق تجربی است که می توان درجه همبستگی بین شرایط زندگی و فرایند تفکر را نشان داد.

مرتون معتقد است مانهایم برای ارتباط میان صورت های تفکر و وضعیت های اجتماعی از پیش فرض های ذیل بهره جسته است.

مرتون معتقد است مانهایم برای ارتباط میان صورت های تفکر و وضعیت های اجتماعی از پیش فرض های ذیل بهره جسته است.

مرتون معتقد است مانهایم برای ارتباط میان صورت های تفکر و وضعیت های اجتماعی از پیش فرض های ذیل بهره جسته است.

۱. مفروض دانستن علیت بی واسطه نیروهای اجتماعی، به این معنی است که نظریه و معرفتی معین از وجود نوعی موقعیت گروهی حکایت دارد. مانهایم در این پیش فرض نظریه تفسیری در علوم طبیعی را اتخاذ کرد. مانهایم معتقد است که نباید با داشتن پیش فرض (همانند آنچه در علوم انسانی رایج است) به شناخت نظریه ها اقدام نمود بلکه باید به مانند علوم طبیعی بدون پیش فرض به بررسی معرفت انسانی دست زد و پس از لمس و برخورد با آن به شناخت آنها نائل شد. همچنین باید با روش تاویل گرایی از ورای اعمال ظاهری افراد باید درصد کشف دلایل واقعی کنش انسانی برآمد و از همین منظر می توان به تاثیر نیروهای اجتماعی بر اندیشه و معرفت افراد پی برد.

۲. پیش فرض منفعتی: نظریه ها و صورت تفکر موافق با علایق افراد و مسرت بخش برای آنها در نظر گرفته می شود. بر این اساس احتمالا گروهی با موقعیت ممتاز به خاطر منافع که آن را دنبال می کند به انقلاب کمتر از یک گروه دون پایه رغبت نشان می دهد. این پیش فرض در مارکسیسم مبتدل یافت می شود (صحبتی ها و همکاران، ۱۳۹۳: ۶).

۳. پیش فرض «کانون توجه». شخص چشم اندازش را به بررسی یک مساله نظری و عملی خاص محدود می کند. در این شکل مساله، آگاهی و تفکر را جهت می دهد. یعنی شخص با توجه به علایق اش که ناشی از موقعیت اجتماعی اوست آگاهی و تفکرش را سازماندهی می کند. کارل مانهایم همچنین خاطر نشان می سازد که چگونه موقعیت اجتماعی گروه های خاص آنها را مستعد می کند تا به مسائلی معین از گروه های دیگر حساس تر شده و آگاهی بیشتری کسب نمایند.

۴. پیش فرض تطابق: به عقیده مانهایم شرایط اجتماعی به عنوان تسهیل کننده و پیش شرط در شکل دهی به تفکر هستند نه شرایط کافی. در واقع بسیاری از تحلیل های مانهایم برای قبولاندن پیش شرط و یا عوامل تسهیل کننده است تا برای اثبات شرط کافی. تعیین وجود از نظر او ربط تجربی جامعه و معرفت یا ارتباط جامعه و معرفت (عوامل معرفتی و عوامل اجتماعی) است. به نظر او عوامل اجتماعی شرط لازم برای تحقق

معرفت هستند اما شرط کافی نیستند. در واقع ارتباط جامعه و معرفت یک ارتباطی است که ما از آن به تعبیر همبستگی یاد می‌کنیم. پس رابطه معرفت و جامعه یک رابطه علی نیست.

۵. پیش فرض شبه زیبا شناختی: از نظر مانهایم تعبیرهایی چون تناسب، هماهنگی، سازگاری و... عواملی زیبایی شناختی‌اند و معیارهای اثبات آنها ضمنی است. یعنی این معیارها از فردی به فرد دیگر و از اجتماعی به اجتماعی دیگر متفاوت است و معیار ثابتی وجود ندارد (توکل، ۱۳۷۰: ۶).

ایدئولوژی و اُتوپیا

از نظر مانهایم در هر عصری دو نوع تفکر و رویکرد رواج دارد ۱- ایدئولوژیکی: در راستای حفظ وضعیت موجود از طریق آرمانی کردن گذشته ۲- اُتوپایی: تغییر وضع موجود و با ارزش دانستن تغییر و التزام به ایجاد تغییر.

ایدئولوژی: از نظر مانهایم ایدئولوژی دو مفهوم متمایز دارد: ۱- مفهوم جزئی ایدئولوژی ۲- مفهوم کلی ایدئولوژی.

مفهوم جزئی آن هنگامی مورد نظر است که آن بر این نکته دلالت کند که ما به عقاید و اظهاراتی که از جانب حریفمان مطرح می‌شود با دیده شک می‌نگریم، که به آن نوعی دروغ و خود فریبی نیز گفته می‌شود. در مقابل، ایدئولوژی در مفهوم کلی، به جهان بینی انسان گفته می‌شود که جهان بینی انسان دیگر یا رقیب را دچار تردید سازد. مانهایم در مقایسه این دو می‌گوید ایدئولوژی در معنای جزئی اساساً با روان شناسی علایق سروکار دارد، حال آنکه ایدئولوژی در معنای کلی، بدون رجوع به انگیزش‌ها، از تحلیل کارکردی صورتی تری استفاده می‌کند و خود را به توصیف عینی تفاوت‌های ساختاری در اندیشه‌هایی که در زمینه‌های مختلف اجتماعی عمل می‌کنند محدود می‌سازد (قربانی، ۱۳۹۸: ۹۴). او سپس به بررسی بیشتر ایدئولوژی در بستر و چشم انداز تاریخی می‌پردازد و نشان می‌دهد که آن ابتدا در شکل فلسفه آگاهی و سپس در شکل مکتب تاریخی هگل و در آخر در شکل مفهوم طبقه نمودار می‌گردد و می‌گوید که پیوند ایدئولوژی و منافع گروهی، چون بعنوان حربه‌ای در دستان یک گروه یا طبقه برای مبارزه با طبقه دیگری می‌شود، از آن تعبیری چون آگاهی کاذب نیز می‌شود.

مانهایم سپس نشان می‌دهد که ارائه تفسیرها و دیدگاه‌های گوناگون از ایدئولوژی، بطور طبیعی، آن را به عنوان یکی از مفاهیم جامعه شناسی معرفت می‌گرداند و فی نفسه به روش تحقیقی در تاریخ فکری و اجتماعی تبدیل می‌شود، یعنی بحث از ایدئولوژی‌های گوناگون، این اصل را برای محقق، به مثابه پیش فرض، ثابت می‌کند که اندیشه هر گروه یا طبقه‌ای ناشی از شرایط زندگی اجتماعی آنان، بالخصوص منافع شان می‌باشد، که مساله نسبی گرایی به عنوان یک نتیجه معرفتی و جامعه شناختی از این واقعیت متولد می‌شود که مانهایم در مقابل آن از واژه نسبیت گرایی با معنای مورد نظر خود استفاده می‌کند. در دید او، نسبت گرایی، که محصول نگرش جدید تاریخی - جامعه شناختی است، بر پایه این تشخیص استوار است

که هر نوع تفکر تاریخی به موقع و مقام مشخص در زندگی اندیشمند بستگی دارد، اما نسبی گرایی، این بینش تاریخی - جامعه شناختی را با نظریه شناخت کهن تری ترکیب می کند که تاکنون از تاثیر متقابل میان شرایط هستی و وجوه اندیشه بی خبر بود و سرمشق شناخت خود را از نخستین الگوهای ثابت می گرفت. او تلاش دارد تا با ارائه مفهوم نسبیست گرایی و نیز طرح مفهوم چشم انداز، هم از نسبی گرایی معرفتی فرار کند و هم نشان دهد که اندیشه ها واقعا به شرایط اجتماعی و تاریخی خود وابسته هستند. در واقع به اعتقاد او هر دو وضعیت اجتماعی - تاریخی، در یک نقطه خاص تاریخی قرار دارد و از این رو وضعیتی است یگانه بنابراین معرفتی که از این وضعیت یگانه به وجود می آید «نسبت گرایی صرفا براین نکته دلالت دارد که همه عنصرهای معنی در موقعیتی معین به یکدیگر ارجاع داده می شوند و اهمیت و مایه آنها از این همبستگی متقابل در چارچوب اندیشه ای معین سرچشمه می گیرد». چنین سیستم معانی فقط در نوع معینی از هستی تاریخی ممکن و معتبر است.

روحیه اُتوپایی بخش دیگری از نوشته مانهایم در کتاب ایدئولوژی و اُتوپیا است که او تلاش دارد تا در این بخش ویژگی های این روحیه را تبیین و تحلیل نماید. در دید مانهایم، حالت ذهن انسان هنگامی اُتوپایی است که با حالت واقعی که این حالت ذهنی در آن به ظهور می رسد ناسازگار باشد. یعنی ذهن در خود ایده ها و اندیشه ها و آرمانهایی دارد که با شرایط و واقعیت های موجود خارجی تطابق ندارد و اینکه آرمانها و ایده های ذهنی انسان چیزی را طلب می کنند که واقعیت خارجی کنونی قادر به تحقق آن نیست.

مانهایم در عین حال، ویژگی های ایده ها و آرمان های ذهنی انسان را که مطابق واقعیت خارجی نیستند هم در ایدئولوژی می بیند و هم در اُتوپیا، با این تفاوت که ایدئولوژی ها عقایدی هستند فراتر از موقعیت که هرگز به صورت بالفعل در تحقق مضامین و محتویات مورد نظر خود توفیقی نمی یابند، زیرا آنها بر پایه فریب آگاهانه ایجاد شده اند و لذا ویژگی آگاهی کاذب را دارند. اما در دید مانهایم، اُتوپیاها نیز از حدود موقعیت اجتماعی فراتر می روند، زیرا آنها نیز کردار را به سمت عناصری سوق می دهند که موقعیت، تا آن حد که در حال حاضر تحقق یابد، شامل حال آنها نیست، اما آنها ایدئولوژی هم نیستند، یعنی تا آن میزان و تا جایی که سبب فعالیت مخالفت آمیز در راه تبدیل واقعیت تاریخی موجود به یک واقعیت دیگر هماهنگ با مفاهیم و استنباط های خود موفق شوند ایدئولوژی به شمار نمی روند. این تشابه و تفاوت نسبی، نشان دهنده پیچیدگی دیدگاه مانهایم درباره ایدئولوژی و اُتوپیا است. اگر چه به نظر می رسد که در دید او، اُتوپیا، گمان ایده ها و خواسته های گروه خاصی از جامعه باشد که فعلا تحقق نیافته و امکان تحقق آن در آینده وجود دارد. به بیان دیگر، اُتوپیاها ساختاری از گروه ها هستند که از تحقق کامل منافع شان محروم شده اند لذا از تأسیس نظام اجتماعی خاصی در آینده پشتیبانی می کنند که در راستای تحقق منافع شان باشد (هملیتون، ۱۳۸۰: ۲۱۷).

مانهایم سپس اشکال صورت بندی های روحیه اُتوپایی را در دوران جدید ذکر و تبیین می کند، که برخی از آن گرایش ها به طرز فکر آزادی خواهانه - انسان دوستانه، گرایش به طرز فکر محافظه کارانه، اُتوپای سوسیالیستی - کمونیستی و اُتوپای کنونی هستند. برخی افراد از اُتوپای کنونی به فاشیسم تعبیر کرده اند. شاید بتوان روح نهفته در این اُتوپاها را تلاش برای تأسیس یک علم سیاست و نظام سیاسی غیرایدئولوژیک دانست، زیرا چنین نظامی می تواند به عنوان طبقه ای فراتر از مشاجرات ایدئولوژیک عمل کند چون ترکیبی از عناصر حقیقی هر یک از آنهاست. در این زمینه، جامعه شناسی معرفت می تواند نقشی عملی در این ترکیب ایفا کند چون می تواند حدود وابستگی شناخت سیاسی را به شیوه های وجود اجتماعی به اثبات برساند و نشان دهد که ارزشیابی های گوناگون سیاسی بر شالوده منافع و آرمانهای گروه های اجتماعی خاصی استوار است (قربانی، ۱۳۹۸: ۹۷).

نقد مانهایم

مانهایم در معرفی معیارهای پویای اعتبار سه عامل را معرفی می کند که عبارتند از: انطباق، مناسبت و اُتوپیا. اما این سه معیار هرگز از آن صلابت لازم برخوردار نیست. چرا که در مورد معیار انطباق اولاً مانهایم مقصود خود را به درستی روشن نمی نماید. ثانیاً دآوری بر مبنای انطباق نه تنها دستوری بلکه مبتنی بر واقعیت تحقق یافته است.

آدرنو در مقاله ای تحت عنوان «جامعه شناسی معرفت و خود آگاهی آن» فکر روشنفکران مانهایم را به عنوان امری غیر حقیقی مورد حمله قرار می دهد. وی می گوید: «غیر حقیقی بودن این فکر شامل این واقعیت است که برتری های گروه های خاص در تبیین غایی به عنوان، حاصل یک نوع روند انتخاب عینی معرفتی شده است. در حالی که هیچ کس این نخبگان را انتخاب نکرده است مگر خودشان». آدرنو نتیجه می گیرد که مانهایم با ارائه چنین مفهومی «قدرت اجتماعی» را نادیده انگاشته است (آدرنو، ۱۹۶۷).

به این ترتیب که ایدئولوژی به عنوان معرفت انحرافی (کژدیده) در جهت حمایت از وضع موجود و اُتوپیا به عنوان معرفت انحرافی در جهت مخالفت با نظام سیاسی موجود معرفی شده اند. مثال هایی که برای روشن ساختن بحث هایش به کار می روند اکثراً دارای بارسیاسی هستند. مثلاً برای نشان دادن چگونگی الحاق معانی مختلف به مفهوم واحد که تحت تاثیر شرایط اجتماعی و موقعیت های ویژه صورت می گیرد در مورد آزادی مثال می زند. وی می گوید 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 می گیرد نیز برگرایش سیاسی تاکید شده است جایی که می گوید «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؟» (هیگل، ۱۹۷۱). بنابراین، می توان استدلال کرد که راه حل مانهایم برای مساله ترکیب سازی دیدگاه های مختلف نه «روشنفکران» بلکه «روشنفکران سیاسی» یا «سیاستمداران» است. بحث بالا نمونه

یک استدلال منطقی است که طی آن می توان مفهوم روشنفکران غیر وابسته را به سیاستمداران منتسب ساخت. به علت اینکه مانهایم چنین بحث منطقی را شخصا ارائه نداده و روشنفکران مورد نظر خود را با جزئیات خصوصیات آنها شرح نداده است، راه برای برداشت های متفاوت از طریق استدلال های گوناگون باز گذاشته شده است. مارکوزه نیز مانهایم را به دلیل مشابهی مورد انتقاد قرار می دهد. وی می گوید: «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 پنین بازسازی در تئوری روشنفکران غیر وابسته مانهایم تشریح نشده و مبهم مانده است» (جی، ۱۹۷۴).

چنین ترکیب کردنی نه تنها به نظر می رسد که کار آسانی باشد بلکه احتمال وقوع منطقی آن نیز مشکوک است. همیلتون در معرفت و ساخت اجتماعی پس از شرح رویکردهای کلاسیک به جامعه شناسی معرفت شامل آرای هگل، لوکاج، شلر، مانهایم، وبر، دورکیم، مکتب فرانکفورت و دیدگاه های فنومنولوژیک اعتراف می کند که هدف وی ادغام این تئوری ها در یک تئوری واحد نیست. وی تاکید می کند که این امر غیرممکن است زیرا این نظریه ها انحصاری و مانع الجمع هستند (همیلتون، ۱۹۷۴). بنابراین ایده روشنفکران مانهایم ایده ای مبهم است. این واژه به اندازه کافی در جزئیات روشن نشده و سایر ویژگی های روشنفکران به طور مقتضی شکافته نشده است. در نتیجه مفهوم یا غیر عملی باقی مانده و یا در برابر برداشت های متفاوت باز گذاشته است.

نتیجه گیری

از دید مانهایم معرفت اجتماعی معرفتی است مبتنی بر شرایط اجتماعی و تحت تاثیر عوامل اجتماعی و اقتصادی. پس معرفت انسان در خلاء و مقدم بر جامعه وجود ندارد بلکه جامعه و ساختارهای آن موجب معرفت بشری است، از همین رو آن معرفت اجتماعی نامیده می شود. چنین معرفتی وابستگی شدیدی به متغیرهای اجتماعی چون اقتصاد، ابزارهای تولید، قدرت طبقات و نوع ذهنیت گروه های حاکم و سرمایه دار دارد، پس معرفت اجتماعی دچار نسبیت شدیدی است و می تواند از طبقه ای به طبقه ای دیگر یا از اجتماعی به اجتماع دیگر تغییر یابد. در نقد دیدگاه مانهایم درخصوص ساختار و ویژگی های معرفت اجتماعی ضمن پذیرش چنین تاثیر پذیری های اجتماعی بر خلاف آنها آن را مطلق ندانسته زیرا قدرت عقل و اختیار انسان به او این امکان را می دهد تا در مقابل جبر شرایط اجتماعی نه تنها مقاومت نماید بلکه مسیر آنها را به دلخواه خود تغییر دهد. در واقع به واسطه چنین قدرتی در انسان است که تاریخ بشری شاهد انقلابات و اصلاحات بزرگ در ابعاد گوناگون زندگی اجتماعی است.

فهرست منابع و مآخذ

- ارشاد، فرهنگ (۱۳۹۷)، "بررسی و ارزیابی کتاب ایدئولوژی و اُتوپیا: مقدمه‌ای بر جامعه‌شناسی شناخت"، پژوهشنامه انتقادی متون و برنامه‌های علوم انسانی، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی ماهنامه علمی پژوهشی، سال هجدهم، شماره دوازدهم، ۴۰-۱۵.
- آشتیانی، منوچهر (۱۳۸۴). جامعه‌شناسی شناخت کارل مانهایم، تهران: نشر قطره.
- آشتیانی، منوچهر (۱۳۹۶). جامعه‌شناسی شناخت کارل مانهایم، تهران: قطره.
- توکل، محمد (۱۳۷۰)، "جامعه‌شناسی علم"، تهران: انتشارات موسسه علمی - فرهنگی نس، چاپ اول.
- دیلینی، تیم؛ نظریه‌های کلاسیک جامعه‌شناسی، بهرنگ صدیقی و وحید طلوعی، تهران، نی، ۱۳۸۸، چاپ دوم، ص ۳۲۰.
- صحبتی‌ها، علی، مرادی نظر قلی، زهرا، صحبتی‌ها، محرمعلی (۱۳۹۳). "بررسی دیدگاه جامعه‌شناسی کارل مانهایم"، اولین کنفرانس بین‌المللی و علوم رفتاری، صص ۱۴-۱.
- عزیزاده، عبدالرضا و دیگران؛ جامعه‌شناسی معرفت، قم، پژوهشگاه حوزه و دانشگاه، ۱۳۸۵، چاپ دوم، ص ۳۲۳.
- قربانی، قدرت الله (۱۳۹۸)، "ویژگی‌های معرفت اجتماعی در اندیشه مارکس و مانهایم"، دوفصلنامه علمی - تخصصی الهیات، سال اول، شماره ۲، صص ۷۵-۱۰۲.
- کوزر، ل. (۱۳۶۸). زندگی و اندیشه بزرگان جامعه‌شناسی، ترجمه محسن ثلاثی، تهران: علمی؛ سخن.
- مانهایم، کارل (۱۳۸۰). ایدئولوژی و اُتوپیا، ترجمه فریبرز مجیدی، تهران: انتشارات سمت.
- همیلتون، پیت (۱۳۸۰). شناخت و ساختار اجتماعی، حسن شمس آوری، تهران: نشر مرکز.

— Adorno, T. W. (1967), the sociology of Knowledge and its consciousness, in T. W. Prisms, Cambridge: MIT Press.

— Hamilton, P. (1974), Knowledge and Social Structure, London: Routledge OT Kegan Paul.

— Hegl G. W. F (1971), The Phenomenology of mind, London: George Allen and unwin.

— Jay, M. (1974), The Frankfurt school, s critique of Karl Mannheim. s Sociology of Knowledge, Tebs.

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