

ژولین فروند

جامعہ شناسی

ماکس ویر

ترجمہ

عبدالحسین نیک گھر

جامعه‌شناسی ماکس وبر

ژولین فروند
ترجمه
عبدالحسین نیک‌گهر



تهران ۱۳۸۳



انتشارات توتیا: خیابان انقلاب، خیابان دانشگاه، شماره ۴۹
کدپستی ۱۳۱۴۷، تلفن: ۶۴۶۴۴۲۰

جامعه‌شناسی ماکس وبر
ترجمه عبدالحسین نیک‌گهر
چاپ اول: ۱۳۸۳
تیراژ: ۳۰۰۰ نسخه

حق چاپ محفوظ است

فروند، ژولین، ۱۹۲۱ - م. Freund, Julien

جامعه‌شناسی ماکس وبر / ژولین فروند؛ ترجمه عبدالحسین نیک‌گهر.
[ویراست دوم] - تهران: توتیا، ۱۳۸۳.
۲۸۲ ص.

فهرست‌نویسی بر اساس اطلاعات قیپا.

عنوان اصلی: Sociologie de Max Weber, 1966.

۱. وبر، ماکس، ۱۸۶۴ - ۱۹۲۰ م. Weber, Max ۲. جامعه‌شناسان - آلمان.
الف. نیک‌گهر، عبدالحسین، ۱۳۱۶ - مترجم، ب. عنوان

۳۰۱/۰۹۲

HM۴۷۹/و۲

۲۵۲۵۲-۸۳م

کتابخانه ملی ایران

ISBN 964-6894-12-7

شابک ۹۶۴-۶۸۹۴-۱۲-۷

فهرست مطالب

یادداشت مؤلف	هشت
پیشگفتار مترجم بر چاپ اول	نه
یادداشت مترجم بر ویرایش جدید کتاب	یازده
فصل اول: جهان بینی	
۱. واقعیت و نظام	۳
۲. جامعه‌شناسی علمی و جامعه‌شناسی اصلاح طلب	۸
۳. عقلانی شدن	۱۶
۴. تعارض ارزش‌ها	۲۳
۵. شخصیت وبر	۳۰
فصل دوم: روش‌شناسی	
۱. روش طبیعت‌گرا و روش تاریخی	۳۵
۲. کمیت‌سنجی و تجربه واقعی	۳۹
۳. علیت، ارجاع به ارزش‌ها و تفسیر	۴۵
۴. نمونه مثالی	۵۵
۵. امکان عینی و علت ذاتی	۶۶
۶. بی‌نظری ارزش‌شناختی	۷۴
فصل سوم: جامعه‌شناسی تفهمی	
۱. مفهوم جامعه‌شناسی تفهمی	۸۳

۸۹	۲. تفهیم
۹۷	۳. کنش اجتماعی و نمونه‌های گوناگونش
۱۰۶	۴. فرد
۱۱۱	۵. احتمالات و ساخت‌های اجتماعی
۱۱۶	۶. رابطه اجتماعی و مفاهیم اساسی جامعه‌شناسی
۱۲۷	فصل چهارم: جامعه‌شناسی‌های تخصصی
۱۲۷	۱. جامعه‌شناسی تاریخی و جامعه‌شناسی نظام‌یافته
۱۳۴	۲. یکتایی تمدن غربی
	الف - جامعه‌شناسی اقتصادی
۱۴۲	۳. جهت‌گیری‌های گوناگون جامعه‌شناسی اقتصادی
۱۴۷	۴. گروه‌بندی‌های اقتصادی
۱۵۳	۵. مفاهیم اساسی اقتصاد
۱۵۹	۶. نمونه‌شناسی اقتصادی: سرمایه‌داری
	ب - جامعه‌شناسی دینی
۱۶۷	۷. ساخت جامعه‌شناسی دینی
۱۷۶	۸. مفاهیم و سیر تحولشان
۱۸۳	۹. نمونه‌های رفتار دینی
۱۸۹	۱۰. وجهه نظر قشرهای گوناگون اجتماعی در برابر پدیده دینی
۱۹۲	۱۱. پرتستان‌یسم و سرمایه‌داری
۱۹۸	۱۲. اخلاق اقتصادی و ادیان جهانی
	پ - جامعه‌شناسی سیاسی
۲۰۵	۱۳. سیاست و دولت
۲۱۰	۱۴. حیثیت و مفاهیم دیگر
۲۱۶	۱۵. انواع سه‌گانه مشروعیت
۲۲۱	۱۶. دیوان‌سالاری، پاتریمونیا‌لیسم و مشکلات کاریسم
	ت - جامعه‌شناسی حقوقی
۲۳۱	۱۷. موضوع جامعه‌شناسی حقوقی و تعریف حقوق
۲۳۶	۱۸. چهار تفکیک
۲۴۲	۱۹. از حقوق غیرعقلانی به حقوق عقلانی

ث - جامعه‌شناسی هنر و فن

۲۵۱	۲۰. موضوع جامعه‌شناسی هنر
۲۵۷	۲۱. نمونه موسیقی
۲۶۳	۲۲. نگاهی به فن
۲۶۹	نتیجه
۲۷۵	زندگی‌نامه ماکس وبر
۲۸۱	کتابشناسی

یادداشت مولف

سعی این کتاب کوچک بر این است که تفکر جامعه‌شناختی وبر را به زبانی روشن، به همان شیوه‌ای که فون شلتینگ^۱، تفکر معرفت‌شناختی و ریمون آرون^۲، تفکر تاریخی او را شرح داده‌اند، شرح دهد. نه قصد یک تفسیر شخصی در میان است و نه بحث از تفسیرهایی که مؤلفان دیگر عنوان کرده‌اند؛ خواه به شکل ستایش‌آمیز آن باشد، نظیر کارهای هونیکهام^۳، یا لوینشتاین^۴، خواه به شکل تخطئه‌آمیز آن، نظیر کارهای لوی - اشتراس^۵ یا فلشمان^۶.

من این کتاب را به زنده‌یاد آندره لوی^۷، نخستین راهنمای من در خواندن آثار وبر، دوست سال‌های دانشجویی، رفیق دوره سربازی، هم‌رزم «گروه مقاومت ملی»، هم‌زنجیر من در زندان، که روز ۲۹ ژوئیه ۱۹۴۴ در سونژ^۸، نزدیک بردو^۹، تیرباران شد، تقدیم می‌کنم.

1- Von Schelting.

2. R. Aron.

3. Honigsheim.

4. Loewenstein.

5. L. Strauss.

6. E. Fleischmann.

7. André Lévy.

8. Songes.

9. Bordeaux.

پیشگفتار مترجم بر چاپ اول

تفکر جامعه‌شناسی جدید - نظری و تحلیلی - چونان علم مستقل پدیده‌های اجتماعی، متمایز از تأملات نفسانی و اندیشه‌های فلسفی و آرمان‌های اصلاح‌طلبانه، و نیز متمایز از گردآوری داده‌های آماری و سنت جامعه‌نگاری (که سهم‌شان در تکوین علوم اجتماعی مشکور است) در اوایل قرن نوزدهم، در ارتباط تنگاتنگ با دگرگونی‌های فرهنگی و اجتماعی در جامعه‌های اروپایی به‌بار آمده است.

مسئله جامعه‌شناختی، در معنای اخص کلمه، به تدریج و با طی مسیری پرفراز و نشیب، نخست با به تعلیق گذاشتن پرسش درباره شرایط یا سرشت طبیعی نظم اجتماعی و روی گرداندن از جست‌وجوی بهترین نظم ممکن اجتماعی از سنت فلسفی، ایدئولوژیکی و اصلاح‌طلبی متمایز شده است. سپس با تحلیل شرایط و مکانیسم‌های نظم اجتماعی، چگونگی ترکیب عناصر اصلی آن و دگرگونی‌های مستمری که در صورت عام و در گونه‌های خاص این نظم پدیدار می‌گردد و مخصوصاً با توجه به «بی‌نظمی‌های اجتماعی» نه چونان حالتی پیش از نظم اجتماعی و متفاوت از آن، بلکه چونان ترکیب ویژه‌ای از عناصر همان نظم، که می‌توان قواعد مطالعه نظم را برای شناخت چگونگی بی‌نظمی اجتماعی هم به کار بست، جامعه‌شناسی هویت علمی خود را احراز می‌کند. ماکس وبر از جمله معدود جامعه‌شناسانی است که با قول و عمل خود به پیراستن جامعه‌شناسی از پیرایه‌های غیرعلمی اهتمام کرده است. افکار جامعه‌شناختی او که موضوع تحلیل این کتاب است، سرانجام از بوتۀ آزمایش زمان، این داور سخت‌گیر و تطمیع‌نشدنی، اگر نگوییم ناب، پر عیار بیرون آمده است و به‌رغم تخطئه افکار او از سوی حوزه‌های جامعه‌شناسی مارکسیستی و سکوت معنادار حوزه جامعه‌شناسی دورکیم، که کتاب مهمش اقتصاد و جامعه، تنها نیم قرن پس از مرگش به زبان فرانسه ترجمه شده است، امروز افکار وبر کوله‌بار معرفتی هر رهرو جامعه‌شناسی را تشکیل می‌دهد.

تا جایی که در وسعتم بود کوشیده‌ام، افکار وبر را بدون لطمه زدن به پیچیدگی آن که بازتابی از پیچیدگی مسئله جامعه‌شناختی است، نه تنها از روی کتاب ژولین فروند که از وبرشناسان بنام و استاد دانشگاه استرازبورگ است، بلکه با مراجعه به منابع اصلی که در دسترس بود، به فارسی برگردانم. به امید روزی که کتاب‌های وبر به همت صاحب‌نظران به زبان فارسی ترجمه شود.

برای آشنایی خوانندگان با زندگی پربار علمی او، «زندگی‌نامه» کوتاهی را از او که زنده‌یاد ریمون آرون در انتهای فصل مربوط به ماکس وبر در مراحل اساسی اندیشه جامعه‌شناسی آورده است، ترجمه و به صورت ضمیمه به انتهای کتاب افزوده‌ام. امید است که با انتشار جلد دوم کتاب آرن که اینک با درگذشت نویسنده صورت قطعی یافته است، فرصتی برای علاقه‌مندان وبر برای آشنایی با بُعد دیگر تفکر او که تحلیل تاریخی است، فراهم آید.

این ترجمه را به پاس حق‌شناسی از زحمات استاد ارجمند جناب آقای دکتر غلامحسین صدیقی که از پیش‌کسوتان علوم اجتماعی نوین و از پایه‌گذاران جامعه‌شناسی این مرز و بوم و از علاقه‌مندان ماکس وبر هستند، به حضورشان تقدیم می‌کنم، باشد که آن را بازتابی از تلاش خودشان بدانند.

عبدالحسین نیک‌گهر

تهران - دی ۱۳۶۲

یادداشت مترجم بر ویرایش جدید کتاب

حدود ۲۰ سال از چاپ اول کتاب «جامعه‌شناسی ماکس وبر» می‌گذرد. پس از چاپ دوم، شخصاً از ناشر کتاب خواستم تا تجدیدنظر کامل ترجمه از تجدیدچاپ آن خودداری کند و ایشان نیز با سعه صدر پیشنهادم را پذیرفتند. در نظر داشتم بار دیگر ترجمه را با متن اصلی تطبیق داده و در صورت لزوم برخی از اصطلاحات را با ادبیات روز جامعه‌شناسی هماهنگ کنم. انجام این مهم چندسالی به دلایل مختلف به تأخیر افتاد و نسخه‌های کتاب هم در بازار نایاب شده بود و از این جا و آن جا دانشجویان دوره کارشناسی ارشد و دکتری جامعه‌شناسی برای تهیه کتاب پیرسان پیرسان به سراغم می‌آمدند و من هم نسخه‌هایی را که از سهم مترجم از چاپ‌های اول و دوم داشتم در اختیارشان می‌گذاشتم، تا این که بالاخره فرصت بازبینی ترجمه و تجدیدچاپ آن با حروف‌نگاری جدید فراهم آمد.

بسیاری از «آرزوهایم» درباره ترجمه و انتشار آثار ماکس وبر به زبان فارسی که در پیشگفتار چاپ اول کتاب عنوان کرده بودم، در این فاصله برآورده شده است، و نیز طی ۲۰ سال گذشته، آموزش عالی، مخصوصاً در رشته‌های علوم انسانی و اجتماعی، علاوه بر دانشگاه‌ها و مدارس عالی دولتی، با مساعی قابل تقدیر مسئولان دانشگاه آزاد اسلامی و دانشگاه پیام نور در اقصی نقاط کشور گسترش یافته و تقاضا برای کتاب‌های درسی و کمک درسی در رشته‌های علوم اجتماعی پیوسته رو به افزایش داشته است. امید است این کتاب در ویرایش جدیدش که اصلاحات اساسی در آن صورت گرفته است، رضایت خاطر خوانندگانش را بیش از پیش تأمین کند. ترجمه این کتاب را به پاس حق‌شناسی از زحمات استاد ارجمند جناب آقای دکتر غلامحسین صدیقی در زمان حیاتش به ایشان اهدا کرده بودم و اکنون او در میان ما نیست، یاد و خاطره‌اش گرامی باد.

عبدالحسین نیک‌گهر

تیر ۱۳۸۳

جامعه‌شناسی
ماکس وبر

فصل اول

جهان بینی

۱. واقعیت و نظام

هیچ ضرورت درونی تفکر وبر ایجاب نمی‌کند که مطالعه جامعه‌شناختی‌اش را با گزارشی از مفاهیم عمومی و فلسفی‌اش آغاز کنیم. این شیوه را که اجازه می‌دهد به مجتمع فکری او راه یافت، و ظاهر وحدت‌گونه‌ای به آن داد، که وبر، آگاهانه آن را رد می‌کرد، مناسب‌تر یافتیم. در واقع، از ویژگی‌های تفکر وبر، یکی، پراکندگی روش‌شناختی، علمی و فلسفی است که گمان می‌کند توانسته باشد از هر کانونی سربتابد، و دیگری، نمایشی است از همه ضد و نقیض‌های ممکن، که اصولاً قابل تحویل به هیچ نظامی نیست. بنابراین می‌توان از خود پرسید، آیا سعی در هماهنگ‌جمله دادن این پراکندگی تعددی، گام نهادن در جهتی خلاف نیت وبر نیست؟ به نظر می‌رسد که نه، و آن به چند دلیل.

نخست این که، پراکندگی افکار وبر را نمی‌توان حمل بر نامنسجم بودن یا التقاطی بودن آن کرد. هیچ کس به اندازه او در تعریف دقیق مفاهیمی که به کار می‌برد یا در تشخیص مراتب متفاوت مسائل، و سطوح گوناگون یک مسئله، وسواس به خرج نمی‌داد. کافی است نگاهی به آثار روش‌شناختی‌اش بیاندازیم تا ببینیم با چه سماجی سعی می‌کرد راه را بر نتیجه‌گیری‌های نادرست منطقی، تفسیرهای دلخواسته و سستی و بی‌دقتی در استدلال سد کند. از التقاطی بودن چنان روی‌گردان بود که سازش در سطح فکری را

بدترین خطای دانشمند می‌دانست. به نظر وی، راه‌حل سازشگرانه یا «میان‌روی» نه‌تنها از لحاظ علمی مشروع‌تر از راه‌حل‌های افراطی نیستند، بلکه دوچندان مایهٔ ابهام‌اند. یک راه‌حل منطبق با واقعیت، تنها در گرو کوششی است که در جهت ابهام‌زدایی صرف می‌شود، و باکی ندارد که با یک داوری افراطی، اما روشن‌بین و مستند، بنیاد پیش‌داوری‌ها و عقاید جاافتاده را برهم زند. به سخن دیگر، پراکندگی‌ای که در نزد وبر مشاهده می‌کنیم، نتیجهٔ وسواس او در تحلیل دقیق، بل موشکافانه است، که سعی می‌کند مطالبی را که از لحاظ منطقی مانع‌الجمع‌اند، جدا کند، و روابطی را که به موجب حالت معین تحقیق الزام‌آورند، اثبات نماید. او مخالف نظر تنگ «سیستم‌سازی» به‌طورکلی نبود، بلکه معتقد بود که علم در وضع کنونی به دلیل خصلت نامطمئن تحقیق، پیوسته نیازمند حک و اصلاح و تغییر و تبدیل است و نمی‌توان به بنای یک نظام معرفتی قطعی و نهایی دست زد. به عبارت دقیق‌تر، کارایی کار علمی ممکن است ایجاب کند که در یک برهه از زمان، دانشمند مجموعهٔ شناخت‌های تحصیل‌شده در یک علم یا در یک بخش محدود از یک علم را به هیئت نظام درآورد، البته به شرط مراعات خصلت مفروض بودن یک چنین شیوه‌ای که راه را برای تفسیرهای دیگر و «سیستم‌سازی»های ممکن بر مبنای مفروضات دیگر و توسعهٔ آیندهٔ علم باز می‌گذارد. در حال حاضر و تا زمانی که علم به کمال نرسیده است — امری که هیچ کس نمی‌تواند آن را پیش‌بینی کند — هر نظام معرفتی، اعتباری بیش از یک دیدگاه ندارد و می‌توان دیدگاه‌های دیگری را با همان مشروعیت با آن مقابله داد. بنابراین، سنتزی از تمامی صیوررت انسانی، یا از علم در مجموع آن، یا حتی از یک شاخهٔ علمی چون جامعه‌شناسی، کار لغو و باطلی است، مزید بر آن، اگر مدعی داشتن اعتباری جهانی و قطعی باشد، ضد علمی است. تنها اعتباری که می‌توان برای آن قائل شد، یک شناسایی مفید پیش از تجربه یا یک خط راهنما در تحقیق

است. خلاصه کلام، دانشمند آزاد است که برخی از روابط را موقتاً در پیکر یگانه‌ای سرهم کند، اما در مقام دانشمند مجاز نیست که از معرفت، یک واحد کلی در معنای نظام تام معرفتی بسازد.

دوم این که، تفکر وبر، چون هر تفکر دیگری، دارای پل‌های ارتباطی آگاهانه یا اعلام‌نشده میان مضامین به ظاهر کاملاً متناقض است. مفسران وبر حق دارند که بر جدایی قاطعی که او میان شناخت و کنش، میان علم و سیاست قائل شده است، تأکید کنند؛ اما حق ندارند که این جدایی صریح را به یک تناقض «دلخراش» یا «نومیدکننده» تعبیر کنند، نه از لحاظ آن که چنین وجهه نظری با خلق و خوی وبر ناسازگار باشد، بلکه با روح جهان‌بینی او بیگانه است. برعکس، میان رفتاری که او از یک دانشمند و از یک مرد عمل انتظار دارد، هرچند در معنایشان مخالف باشند، یک هم‌بستگی حقیقی وجود دارد. جدایی قاطعی که وبر فکر می‌کند میان ارزش و واقعیت، میان ارداه و دانش یافته است، نه تنها در تعریف دقیق جوهر منطقی هریک از آن دو فعالیت، و تعیین حدود و ثغور هریک به کار می‌آید، و از گذر آن، ماهیت مشکلاتی که هریک از آنها با توجه به امکانات ویژه‌ای که دارند، توانا به حل آن هستند، شناخته می‌شود، بلکه به دلیل همین تمیز و تشخیص آنها از یکدیگر و رفع شبهاتی که برای هریک زیان‌بخش است، همکاری احتمالی میان آنها را پربارتر می‌کند. در واقع، عمل با پیامدش یعنی انتخاب میان ارزش‌هایی که دآوری در صحت آن از صلاحیت علم بیرون است، به اعتبار محدودیت علمی معنا پیدا می‌کند. علم به مرد عمل کمک می‌کند تا آنچه را که می‌خواهد و می‌تواند، بهتر بفهمد، ولی آنچه را که باید بخواهد به او دیکته نمی‌کند. نکته‌ای که باید مورد توجه قرار گیرد این است که از عدم صلاحیت علم در زمینه انتخاب اهداف غایی به هیچ وجه نباید نتیجه گرفت که این اهداف بیهوده و بی‌فایده‌اند، بلکه مسئله تنها این است که آنها در قلمرو اعتقادات و باورها هستند که همان قدر برای انسان

لازم و ضروری‌اند که دانش اثباتی، علی‌رغم تناقضی که میانشان وجود دارد، دقت علمی با آزادی انتخاب در جهت دلستگی به یک کمال مطلوب هم‌بسته است، که در غیراین صورت، علم با فریب، و اختیار با سرگشتگی قرین خواهد بود. ورای این صمیمیت، یک رابطه عمیق‌تر نیز میانشان وجود دارد. در یک معنی، مفهومی که وبر از علم دارد با مفهوم سیاست هدایت شده است، بدین معنا که کثرت و تعارض ارزش‌ها و اهداف باکثرت و تعارض دیدگاه‌هایی متناظرند، که از آن‌جا یک پدیده به شیوه علمی تبیین می‌شود. علم، علی‌رغم دقت مفاهیم و قوت استدلالش، هیچ‌گاه از هم‌چشمی فرضیه‌ها و از هم‌آوردی نظریه‌ها در امان نیست. چه فرضیه و چه نظریه بر پایه شماری داده‌های یقینی و غیریقینی استوارند، که برخی از آنها هوشمندانه به مقتضای هدف انتخاب شده‌اند و برخی دیگر، که آنها نیز متین و موجه‌اند، در حساب نیامده‌اند. نظریه علم وبر از نظریه کنش او متأثر است، با این تفاوت که اولی سعی می‌کند بر تناقضاتی فایق آید که دومی از آنها تغذیه می‌کند. با این بیان و بدین ترتیب، ما به مفهومی می‌رسیم که وبر آن را در پی ریکرت^۱، «در رابطه با ارزش‌ها»^۲ نامیده است. ما در وقت خود به این مسئله بازخواهیم گشت، زیرا یکباره نمی‌توان از همه دقایق و جزئیات روابط فکری وبر بحث کرد. ما به تدریج، مخصوصاً در جایی که از مناسبات روش‌شناختی میان نمونه مثالی^۳ و تجربه‌های عینی و علیت مناسب صحبت خواهیم کرد، پرده از این جزئیات برخوایم گرفت. و بالاخره این که، هرچند وبر از سوق دادن مسائل و تبیین‌هایش به یک کانون واحد یا به یک اصل یگانه پرهیز می‌کند، اما مبدأ حرکت او را یک شهود بنیادی تشکیل می‌دهد که همان پایان‌ناپذیری واقعیت تجربی در سطح و در عمق است. به عبارت دیگر، حجم واقعیت تجربی از گنجایش ادراک ما بیرون است. ادراک ما، هرگز به‌طور کامل، کار اکتشاف رویدادها

1. Rickert.

2. Rapport aux valeurs.

3. Idéaltyp.

و گونه‌های آن را در زمان و در مکان، یا عمل بر روی آنها را، به پایان نبرده است. وانگهی، تبیین کامل حتی کوچک‌ترین جزء واقعیت، یا به حساب آوردن همه داده‌ها، همه عوامل، و همه نتایج، در لحظه عمل ممکن نیست. شناخت و کنش هرگز به طور قطعی به کمال نهایی نمی‌رسند، زیرا هر شناختی مقدمه‌ای برای شناخت‌های دیگر و، هر کنشی تمهیدی برای کنش‌های دیگر است. هیچ علم جزئی و، نه حتی مجموع علوم، معرفت کاملی به ما نمی‌دهند، زیرا قوه ادراک، توان بازتولید و گرده‌برداری از واقعیت را ندارد، بلکه تنها با بازی مفاهیم به بررسی واقعیت می‌پردازد. فاصله میان واقعیت و مفهوم پایان‌ناپذیر بوده و هرگز به طور کامل طی نخواهد شد. بنابراین، استعداد ما محدود به شناختن اجزایی از واقعیت است، نه کل آن، زیرا خود کل، واقعیتی منحصر به فرد است که سنخیتی با مجموع اجزا که قابل ادراک هستند، ندارد. دانش اکتسابی ما، حتی به ظاهر محکم‌ترینشان، هر بار که از سوی دانشمندی در چشم‌اندازی نو و مبتکرانه نظاره می‌شود، محل تردید قرار می‌گیرد.

روش هرچه باشد، تنها می‌توان به شناخت منظم‌تری از واقعیت دست یافت نه شناخت کامل و قطعی آن. بدین منظور می‌توان از روش تعمیمی^۱ استفاده کرد که هدف آن تدارک قوانین عمومی از راه تحویل تفاوت‌های کیفی به کمیت‌های قابل اندازه‌گیری دقیق است، بدیهی است که این، روش واقعیت را از غنای منفرد بودن تهی می‌سازد؛ بدین ترتیب که آن را به مفاهیمی بدل می‌کند که اعتبار محتوای آن به سبب عام‌تر شدن، فقیرتر نیز می‌شود. روش دوم را که می‌توان تفریدی^۲ نامید، به جنبه‌های منفرد و کیفی پدیده، توجه نشان می‌دهد، اما این روش نیز وقتی می‌خواهد به شناختی نایل شود، نمی‌تواند از مفاهیم چشم‌پوشی کند، هرچند که این مفاهیم ممکن است از لحاظ محتوا غنی‌تر از مفاهیم روش تعمیمی باشند. در هر حال،

1. La méthode généralisante.

2. La méthode individualisante.

مفاهیم نمی‌توانند به‌طور کامل امر واقعی را بازتولید کنند، بنابراین، حاصل نتایج این یا آن روش تنها می‌توانند جنبه‌هایی از جهان تجربی را به ما عرضه کنند نه تمامی سپهر واقعیت را. به‌همین دلیل، وبر با هرگونه نظام معرفتی سرسختانه مخالفت می‌کرد، خواه نظام مبتنی بر طبقه‌بندی باشد، خواه دیالکتیکی یا نوع دیگر. این نظام‌ها، عموماً پس از ساختن شبکه‌ی حتی‌المقدور متراکمی از مفاهیم، گمان می‌کنند می‌توانند واقعیت را از آن استنتاج کنند. چنین فلسفه‌هایی که وبر آنها را صدوری^۱ می‌نامد، از هر لحاظ خیالی هستند نه واقعی.

۲. جامعه‌شناسی علمی و جامعه‌شناسی اصلاح‌طلب

اطلاع از این بینش‌های وبر، برای فهمیدن جهتی که او به جامعه‌شناسی داده و آن را به یک علم اثباتی و تجربی مبدل کرده است، بسیار اهمیت دارد. جامعه‌شناسی‌های گوناگون قرن نوزدهم، علی‌رغم اظهار وفاداری به روح علمی و مبالغه در امکان به‌کار بستن شیوه‌های معمول روش علمی (مشاهده، تجربه، استقرای منتهی به وضع قوانین، اندازه‌گیری کمی، مقایسه)، در مطالعه جامعه، بیشتر جنبه عقیدتی داشته‌اند تا حقیقتاً علمی. چه در نزد کنت یا مارکس یا اسپنسر، تألیف رومانتیکی بر تحلیل موجز، دقیق و محتاطانه فائق بود. همه این متفکران چنین می‌پنداشتند که علم و فلسفه تاریخ، هر یک از امتداد ضروری دیگری هم‌سازی می‌یابد. ما به دانستن این مطلب که پندار آنها از علم صحیح بوده است یا نه، کاری نداریم. آنچه که برای ما اهمیت دارد این است که همه آنها جامعه، فرهنگ یا تمدن را به عنوان یک کل مطرح کرده‌اند؛ خواه در معنای ذهن عینی هگل یا در معنای ماتریالیسم دیالکتیکی مارکس یا در معنای مشرب انسانی کنت. به عبارت

۱. Emanatiste فلسفه‌ای که پدیده‌های هستی را از اصل واحدی صادر می‌داند، اما از «وحدت

دیگر اصول موضوعه آنان را شهود پیش از تجربه‌ای از تاریخ گذشته و آینده، که به آسانی می‌توان معنای «به اصطلاح» یگانه و کلی تطور را در آن بازخواند، تشکیل می‌داده است. به‌زعم آنان، توسعه تاریخی مرحله به مرحله صورت می‌گیرد. به طوری که یک مرحله علت ضروری مرحله بعدی است و فرد ناگزیر است که تا رسیدن به شکوفایی کامل در مرحله پایانی، به منطق ذاتی و مترقی تطور تن دردهد. بنابراین، هیچ نیازی نبوده است که ساخت‌های واقعی جامعه‌های خاص یا گروه‌بندی‌های گوناگون انسانی از نزدیک مطالعه و تحلیل شوند، زیرا تنها وقایعی که اصول عقیدتی آغازین را تأیید می‌کردند، اهمیت داشتند. حال می‌فهمیم که در این شرایط جامعه‌شناسی‌های قرن نوزده تنها از علم یاری می‌جسته‌اند و قبل از هر چیز، سودای اصلاح جامعه موجود را در سر داشتند. به عبارت دیگر، این جامعه‌شناسی‌ها بیشتر افکار اصلاح طلب بوده‌اند تا علم به معنای اخص کلمه. در واقع، تحلیل آنچه که هست و آنچه که باید باشد، تنها بهانه‌ای در خدمت برنامه‌های اصلاح اجتماعی، و آنچه که باید باشد، بوده است.

و اما دورکیم؟ حقیقت این است وقتی که او در ۱۸۹۵، قواعد روش جامعه‌شناسی^۱ را منتشر می‌کرد، وبر استاد دانشگاه فرایبورگ ام بریسگو^۲ بود، و بیشتر با مسائل اقتصاد سیاسی و سیاست اجتماعی سروکار داشت تا جامعه‌شناسی. تردیدی نیست که دورکیم با این اثر خود، سنگ بنای جامعه‌شناسی را چونان یک علم اثباتی، مستقل و فارغ از هر فرض مابعدالطبیعی و غایت‌شناختی، پایه‌گذاری می‌کرد. علی‌رغم آن‌همه مشاجره‌های لفظی سترون و انتقادهای غیرمنصفانه، باید حق دورکیم را در این‌جا بازشناخت. او نظریه پرداز جامعه‌شناسی علمی بوده است، حتی اگر

۱. این اثر را آقای علی محمد کاردان به فارسی ترجمه کرده است. از انتشارات مؤسسه مطالعات و تحقیقات اجتماعی، دانشگاه تهران، چاپ اول، ۱۳۴۳.

2. Université de Fribourg-em-Brisgau.

در عمل به تفکیکی که میان حکم واقعی و حکم ارزشی قائل شده بود، وفادار نمانده باشد. گره مشکلات مفهوم دورکیمی در همین سطح است، نه در جای دیگر. دورکیم، به خطا وجدان جمعی را چونان واقعیتی محقق تفسیر کرده است، حال آن که فرضیه‌ای بیش نیست، و بدین‌عنوان می‌تواند برای تحقیق مفید باشد. همچنین مطالب زیادی هست که می‌توان درباره‌ی تعریف امر اجتماعی چونان یک شیء بازگفت، چنان که دورکیم تصورات جمعی را به‌عنوان مقوله‌ای خاص، یا «یک دسته معین از پدیده‌هایی مطرح می‌کرد که دارای صفات کاملاً متمایز از صفات پدیده‌هایی که در علوم طبیعت مطالعه می‌کنند، هستند»^۱. در این‌جا خطای دورکیم این است که علوم را برپایه‌ی چندین دسته پدیده‌های اختصاصی (فیزیکی، زیستی، روانی، اجتماعی و غیره) که هر یک دارای هستی ویژه‌ای است و قابل تحویل به یکدیگر نیستند، طبقه‌بندی می‌کند. چنین مرزبندی با روح علمی بیگانه است، زیرا یک پدیده معین را می‌توان از دیدگاه تاریخ، جامعه‌شناسی، روان‌شناسی، زیست‌شناسی یا فیزیک مطالعه کرد. شاید هر علمی به‌موجب اصول موضوع ویژه‌اش شاخه‌ی مستقلی تشکیل دهد، اما واقعیت تجربی هرگز به بخش‌های مستقل تقسیم نمی‌شود که علم بتواند آنها را میان خود، به شیوه‌ای که سیاست، دنیا را به دولت‌های مستقل تقسیم کرده است، تقسیم کند. اگر این نارسایی‌ها را بتوان بر ضعف نظریه‌ی شناخت دورکیم حمل کرد، نمی‌توان آنها را بر نیت او تسری داد، که قصد داشت از جامعه‌شناسی یک علم اثباتی بسازد. خطای بزرگ دورکیم این بود که احکام ارزشی را که بحق از لحاظ نظری محکوم کرده بود، رندانه در ارزیابی‌هایش لحاظ می‌کرد، و بدین‌ترتیب خود او در تداوم بخشیدن به خطایی سهمیم است که اول بار خودش آن را چون یکی از دلایل راه نیافتن جامعه‌شناسی به تراز

۱. برای شرح بیشتر رجوع کنید به: امیل دورکیم، قواعد روش جامعه‌شناسی (پیشین) ص ۲۴ و

یک علم اثباتی و تجربی، اعلان کرده بود. این جا، جای رسیدگی به حساب همه ارزیابی‌های کنترل‌نشده در آثار دورکیم نیست. برای نمونه یادآوری کنیم که او جامعه را «خوب» می‌داند، بدون آن که یک توجیه علمی با ارزش‌تر از قضاوت آنانی که جامعه را «بد» دانسته‌اند، آورده باشد. او نه تنها جامعه را از اقتداری اخلاقی، بلکه از رسالتی اصلاح‌گرانه نیز برخوردار می‌داند، چرا که در نظر وی، جامعه حامل عقلانیتی است که در آن جز خیر و برکت نمی‌بیند. بنابراین، او به ارتقای اخلاقی جامعه از راه ترقی اجتماعی آن بیاور دارد، و حتی فکر می‌کند از مطالعات جامعه‌شناختی‌اش نظام اجتماعی نوینی بیرون بکشد، که علم برحق بودنش را تأیید کند. باز در همین افق فکری، امیدوار بود که جامعه‌شناسی بتواند ساخت‌های اجتماعی استوارتری بسازد تا جانشین ساخت‌هایی بشوند که در فردای ۱۸۷۰، در پی سقوط سازمان امپراتوری، فروپاشیده بود. افزوده بر این، گمان می‌کرد که بتواند علاوه بر اخلاق و سیاست، نظریه شناخت و روح و دین را به عوامل ساده جامعه‌شناختی تقلیل دهد. اینها چند نمونه از ارزیابی‌های کنترل‌نشده او را تشکیل می‌دهند. باری همه این تأکیدها و موضع‌گیری‌ها از احکام ارزشی هستند که از حوزه صلاحیت هر علمی خارج‌اند. با این وصف، دورکیم آنها را در پوشش صلاحیت جامعه‌شناسی قرار داده است. در نتیجه، علی‌رغم خواست نظری‌اش، ملاحظه می‌کنیم که او پیوسته تحقیق ناب علمی را با مداخله دادن آرمان‌های ویژه نوعی کیش علمی، کدر می‌کند، و عملاً برنامه مخصوص خودش را که تشکیل یک علم اثباتی بود، از محتوا تهی می‌سازد.

با وجود آن‌همه تفاوت رأی که میان دورکیم و وبر وجود داشت، حرفی نیست که هر دو قصد داشتند جامعه‌شناسی را به تراز یک علم اثباتی برسانند، اما باید اذعان داشت که این وبر بود که موفق شد عملاً جامعه‌شناسی را بر پایه‌های صحیح علمی، با رعایت سرشت کلی علم، بنا

نهد. آنچه در نزد وبر باعث شگفتی ما می‌شود، فقدان هرگونه آموزه قالبی، عقاید و ترکیب‌های پیش‌ساخته در کار علمی اوست. او الحق یک تحلیل‌گر ناب است، که تنها دغدغه‌ی خاطرش بهتر شناختن داده‌های تاریخی و تبیین آنها در حد و مرز قابل‌رسیدگی است. شکی نیست که او از یک دانش‌فرهنگستانی که نظیرش تاکنون نزد هیچ جامعه‌شناس دیگری دیده نشده، بهره‌مند بوده است. خواننده آثارش، وقتی احاطه‌ی استادانه‌ی او را در تتبع آثار تاریخی، اقتصادی و حقوقی همه‌ی کشورها می‌بیند، و تسلط او را بر ریزه‌کاری‌های ادیان مختلف چین، هند، اروپا یا آفریقا ملاحظه می‌کند، و همچنین به وسعت اطلاعاتش در تشکل ذهن علمی و در تطور هنرها پی می‌برد، یکجا و بی‌اختیار بهت‌زده و مسرور می‌شود. البته باید اعتراف کرد که این انبوه اسناد و مدارک گاهی توان استدلال را می‌گیرد، اما در همان حال، مقایسه‌های مفید به او اجازه می‌داد که از تعمیم‌های خام و زودرس فاصله بگیرد. با این وصف، نباید چنین تصور شود که وبر مخالف اصولی سنتز و نتیجه‌گیری کلی بوده است، بلکه او ارزش تردیدناپذیری برای آن، به‌عنوان شیوه‌ی تفکر در تصحیح و تعدیل معنای محدود یک پدیده‌ی معین، قائل بود، اما با یک نظام‌پردازی عریض و طویل، به بهانه‌ی عقلانی کردن پیش‌بینی‌ها، که در مجموعه‌ای از پیشگویی‌های پیامبرگونه گم‌و‌گور می‌شوند، سرسختانه مخالفت می‌کرد.

او از شگفتی‌ها، فراز و نشیب‌ها و گردش و برگشت ایام بیش از آن آگاه بود که تمنیات یا تأسف‌های مربوط به سوسیالیسم آینده یا آینده‌ی سرمایه‌داری را با تحلیل علمی درهم‌آمیزد. جامعه‌شناسی باید به‌اصول متعارفی که آن را به هیئت علم، علمی که هست، درمی‌آورند، وفادار باشد، نه به اعتقادهایی که برایش بیگانه هستند، خواه این اعتقادهای اخلاقی باشند یا دینی، سیاسی یا زیبایی‌شناختی، مخصوصاً باید بدانند که وظیفه‌اش استدلال علمی درباره‌ی مسائل اختصاصاً جامعه‌شناختی است و نه تأیید یا

تکذیب یک آیین فلسفی. جامعه‌شناسی نباید مارکسیست باشد یا طبیعت‌گرا، روح‌گرا یا مادی‌گرا، بلکه فقط و فقط یک علم واقعی. نباید چنین تعبیر شود که آثار وبر عاری از اشتباه و نارسایی است؛ اما اشتباه او، اشتباه یک دانشمند است که از کسر اطلاعات یا ضعف تفسیرهای انتقادی به دلیل کافی نبودن مقایسه‌های سودمند، ناشی می‌شود. این اشتباه همیشه قابل رسیدگی است. گفتن ندارد وقتی کار جامعه‌شناسی در این معنا فهم شود، دیگر هیچ عنصر هیجان‌انگیزی در آن نخواهد بود: وبر پیش از همه از زحمت توان‌فرسایی که برخلاف متعارف در شیفتگی دانشمند وجود دارد، آگاه بوده است، به عباراتی از دانشمند و سیاستمدار او گوش فرادهیم:

هر انسانی که نتواند بر پیش‌داوری خود غلبه کند، و از مشاهده راه‌های گوناگون تنها به دیدن یک راه اکتفا کند، و به این پندار دلخوش کند که آسودگی خیالش به لزوم زدن فلان حدس، دقیقاً همان یک حدس، در فلان جای فلان نسخه خطی بستگی دارد، بهتر است مرحمت کرده و خود را از زحمت پرداختن به کار علمی معاف کند. چنین شخصی هرگز در درون خود عالمی را که «تجربه عاطفی» علم می‌توان نامید احساس نخواهد کرد. بدون این «مستی» ناب، که اسباب تمسخر ناهلان علم است، بدون این دل‌باختگی، بدون این یقین... حال اگر تو می‌توانی همان حدس را بزنی، حرجی نیست، تو بار رسالت دانشمند را بر دوش نخواهی داشت، و بهتر است در زندگی راه دیگری را انتخاب کنی.^۱

اگر بتوان از یک ترقی، که علم نیز آن را تأیید کند، سخن گفت، یقیناً سخن از ترقی‌شناختی خواهد بود که پیوسته در حال تازه شدن است. کار یک جامعه‌شناس که مدعی مقام دانشمند است، اساساً انتقادی

1. Max Weber, *Le savant et le politique*, paris, plon, 1959, p. 71.

است، و آن مبتنی بر یک تحلیل و یک تفسیر قابل رسیدگی است. البته این انتقاد، یک انتقاد سازنده است، نه در معنای ساختن یک آیین فلسفی، بلکه در معنای تشکیل علم جامعه‌شناختی، که چون هر رشته علمی دیگر، برای آن که بتواند ترقی کند، نیاز به اسناد و مدارک محکم، رابطه‌های بررسی‌شده، و مفاهیم روشن و دقیق دارد. این حقیقت که نتایج کار جامعه‌شناختی کاربرد عملی دارند، و می‌توانند در هدف‌های سیاسی، اقتصادی یا فنی مورد استفاده قرار گیرند، تأثیر چندانی بر اعتبار منطقی آنها ندارد: این نتایج از لحاظ علمی معتبرند، زیرا واقعی هستند، یا این که تقریباً واقعی هستند، نه به این دلیل که در طرح‌های غیرعلمی هم کاربردی دارند. همانند فیزیک، جامعه‌شناسی، موضوعش این نیست که در معنای نهایی ضرورت جهانی به پژوهش پردازد. با این وصف، جامعه‌شناسی در برابر یک مسئله معنانشناسی قرار دارد، زیرا فعالیت‌های انسانی، نهادها و گروه‌بندی‌های اجتماعی سرشت غایت‌شناختی^۱ دارند، چرا که توسعه و استقرار آنها معطوف به یک هدف است. بدیهی است که جامعه‌شناسی اگر از این مسائل غفلت کند، وظیفه‌اش را تمام و کمال انجام نداده است. با وجود این، تنها یک شیوه برای بررسی علمی آنها وجود دارد: این که به معنای خاص و جزئی فلان عمل یا فلان نهاد در چارچوب هدف و وسایل ویژه‌اش توجه شود، و معلوم گردد که مثلاً یک نهاد ممکن است در زمان تغییر کند و نتیجتاً معنایش نیز دست‌خوش تغییر گردد، به گونه‌ای که از یک نسل به نسل دیگر ممکن است متناقض باشد، یا در نظر یک گروه ارجمند و در نظر یک گروه دیگر پوچ و بی‌مقدار. بدین ترتیب، ما انگشت بر یکی از مهم‌ترین مسائل جامعه‌شناسی وبر که مفهوم در رابطه با ارزش است، می‌گذاریم، در صفحات آینده فرصت تحلیل عمیق آن را خواهیم داشت، عجالتاً بگوییم موضوع آن چیست.

فعالیت‌های سیاسی و اقتصادی، به عنوان مثال، برای انسان دارای یک معنای عام هستند که با هدف هر یک از آنها بستگی دارد. مستقل از این معنای عام که به طور عقلانی قابل تعریف است، یک فرد هوادار سوسیالیسم یا سرمایه‌داری یک معنای دیگر هم به آن می‌دهد، همین‌طور، دولت جدید معنایی متفاوت از دولت شهر (سیتِه) یونانی دارد. این معنای نوع اخیر را نمی‌توان جز در رابطه با ارزش‌هایی که خود آن متغیر است، به شیوه علمی تعریف کرد. بنابراین، وقتی از لحاظ تاریخی یا جامعه‌شناختی به مطالعه دولت شهر یونانی می‌پردازیم، ممکن نیست معنایی را که آن، برای مردم آن دوره داشته است، تعیین کنیم، مگر در رابطه با ارزش‌هایی که برای آنان از اهمیت اصلی برخوردار بوده است، اما ما، تاریخ‌شناسان و جامعه‌شناسان قرن بیستم، می‌توانیم برای این نهاد یک معنای دیگر، در رابطه با ارزش‌های خودمان پیدا کنیم، یا معانی‌ای را که نویسندگان سیاسی قرن شانزدهم، در رابطه با ارزش‌هایشان به آن داده‌اند، مطالعه کنیم. آنچه مهم است، این است که در لحظه‌ای که ما به ارزیابی معنای دولت شهر یونانی می‌پردازیم، هر بار باید به روشنی معلوم کنیم که مرجع ارزیابی ما کدام نظام ارزش‌هاست، ورنه بیم آن می‌رود که در یک آشفتگی زیان‌بخش به کار علمی بیافتیم. احیاناً مقیاس ارزش‌های خودمان را به یونانی‌ها اسناد دهیم یا بالعکس، این مجموعه‌های گوناگون ارزش‌ها را بدون تمیز درهم بیامیزیم. همه این ارجاع به ارزش‌ها، بالسویه مشروع هستند، به شرط آن که به دقت از یکدیگر تمیز داده شوند، که در غیر این صورت، فایده علمی کار ما را زایل می‌کند. در واقع، سرچشمه همه استدلال‌های مخدوش، حقیقت‌نما و مغالطه‌آمیز در همین آشفتگی است. وقتی تاریخ‌شناس یا جامعه‌شناس پدیده‌ای از نوع دولت، دیوان‌سالاری، قانون، طبقه اجتماعی یا حزب سیاسی را مطالعه می‌کنند، کارشان حقیقتاً یک کار علمی نخواهد بود مگر قناعت کنند به این که معنای هر یک از این پدیده‌ها را روشن کرده، و

ارزش‌هایی را که با آنها در رابطه‌اند، مشخص کنند. البته، هیچ‌کس نمی‌تواند آنان را از جست‌وجوی یک معنای عام‌تر، در رابطه با یک معنای فرضی صیوروت جهانی بر پایه نظامی از ارزش‌های معین، منع کند، اما آنان دیگر دانشمند نیستند، بلکه فیلسوف یا پیامبرند.

۳. عقلانی شدن

وبر مشی عقلانی را به شدت تمام در سلوک، در مطالعات جامعه‌شناسی و در برابر دانش‌جو‌یانش مراعات می‌کرده است. وقتی اعلام می‌کند، یک استاد دانشگاه در مقام استادی، باید از هرگونه موضع‌گیری ارزشی پرهیز کرده و منحصرأً به کار تخصصی‌اش پردازد، حال آن که مجاز است در کوچه و بازار، در مجلات و روزنامه‌ها، خلاصه هر جا که امکان بحث و انتقاد آزاد وجود دارد، نقش یک عوام‌فریب یا پیامبر را بازی کند، نه سخنانی در هواست و نه تأکید یک عقیده ساده، بلکه بیان انضباطی است که شخصاً رعایت می‌کرد. خشکی تدریس او تنها با شور و هیجانی که در دفاع از نظرگاه‌هایش به خرج می‌داد، هم‌سنگ بود. به عبارت دیگر، او هوادار آن جهان‌بینی است که اساس آن را در کنفرانس‌های مشهورش تحت عنوان: پیشه و کارمایه دانشمند و پیشه و کارمایه سیاستمدار^۱ بیان کرده است. در این گفتارها، هیچ همدلی با صاحب‌نظران بزرگ قرن نوزده، جز شاید با فیخته^۲ دیده نمی‌شود، چه افق فکری او بیشتر با بودلر^۳، شوپنهاور^۴، نیچه^۵، داستایوسکی^۶ و بورکهارت^۷ همسو بود. مفهوم چیره این جهان‌بینی، عقلانی شدن است. ببینیم منظور وبر از این مفهوم چیست؟

این مفهوم را نباید با مفهوم به اصطلاح عقلانیت موجود در تاریخ که

1. Le métier et la vocation de savant et Le métier et la vocation d'homme politique.

2. Fichte. 3. Beaudelaire. 4. Schopenhauer. 5. Nietzsche.

6. Dostoievsky. 7. Burckhardt.

حامل ضرورت انسانی در فرایند ترقی جهانی است و فرجام آن پیروزی عقل را در معنای شکوفایی عدالت حقیقی، تقوای واقعی، برابری، صلح و غیره در پی خواهد داشت، اشتباه کرد.^۱ عقلانی شدن، آن طور که وبر می‌فهمد، و گاهی نیز آن را با مفهوم عقل‌گرایی درهم می‌آمیزد، نتیجه تخصص‌گرایی علمی و افتراق فنی است که مخصوص تمدن غربی است. عقلانی شدن عبارت از سازمان دادن زندگی، به وسیله تقسیم و هم‌سازی فعالیت‌های گوناگون، بر پایه شناخت دقیق مناسبات میان انسان‌ها با ابزارها و محیط‌شان، به منظور تحصیل کارایی و بازده بیشتر است. بنابراین، منظور از آن یک توسعه خالصاً عمل‌گرایانه است که از نبوغ فنی انسان مایه می‌گیرد. وبر، این عقلانی شدن را گاهی نیز چون نوعی تعالی یا بهتر است بگوییم چون نوعی پالایش هوشمندانه سلوک زندگی و چیرگی فزاینده بر دنیای خارجی تعریف می‌کند. دورتر خواهیم دید که او سیر عقلانی شدن را در تمامی وجوه اصلی زندگی انسانی، از جمله دینی، حقوقی، هنری، علمی، سیاسی و اقتصادی تحلیل خواهد کرد، و در جایی که تحلیل مدعی اعتبار علمی است، سعی می‌کند تا از حدود آنچه که به طور عینی قابل رسیدگی است، فراتر نرود. وبر در دو کنفرانسی که قبلاً نام بردیم، و در مقاله‌ای راجع به «بی‌نظری ارزش‌شناختی»^۲ فرصتی می‌یابد تا نظر شخصی‌اش را درباره مفهوم عقلانی شدن دارد، با اشاره به ملازمه فلسفی و مابعدالطبیعی که گمان می‌کند در آن کشف کرده است، بیان کند.

به اعتبار این که وبر عقلانی شدن را یک پدیده ذاتاً متعلق به تمدن غربی می‌داند، معلوم می‌شود که این مفهوم فاقد هرگونه قدرت مابعدالطبیعی است که بتواند ضرورت جهانی را در یک جهت معین سوق داده، و آن را به سوی یک هدف غایی، که می‌توانیم از لحاظ نظری پیش‌بینی کنیم،

۱. خواننده توجه دارد که اشاره نویسنده به اگوست کنت و مشرب انسانی اوست. - م.

2. Neutralité axiologique.

بکشاند. برعکس، عقلانی شدن، دستاورد ممکن الوقوع گونه‌ای از ابنای نوع بشری است که محتملاً می‌توانند آن را به باقی انسان‌ها انتقال دهند. دقیق‌تر بگوییم، عقلانی شدن جهتی را نشان می‌دهد که انسان غربی به رفتار و اعمال خود داده است، نه پایان‌گیرناپذیر توسعه دنیایی را که فلاسفه صدوری تاریخی اعلام می‌کنند. تمدن اینکاها^۱ یا آزتک‌ها^۲، بذر توانایی‌های سترگ تمدن غربی را در خود نداشت. وبر، چیرگی فنی را یکی از خصلت‌های اصلی تمدن غربی می‌شمارد، بدون این که مجموع فرهنگی را که این تمدن به بار آورده، در آن خلاصه کند. هرچند او یکی از جامعه‌شناسانی است که بیش از دیگران در اهمیت فن داد سخن داده است، با این وصف، نظریه مارکس را در باب انحراف تکنولوژیکی رد می‌کند.^۳ فی‌الواقع، به عقیده وبر امکان ندارد که بدون افتادن در دام فلسفه صدوری، چنان تنگاتنگ، نظام اقتصادی را با توسعه فنی در رابطه گذاشت، کاری که مارکس می‌کند (آسیاب دستی و فتودالیت، آسیاب بخاری و سرمایه‌داری). درسی که از تفکر درباره فن می‌گیریم، احترام به نبوغ افرادی است که موفق می‌شوند به برکت اختراعاتی غالباً شگفت‌انگیز، شرایط مادی زندگی در یک جامعه را دگرگون کنند. بدون آن که فکر شود یک دوره تکنیکی دنباله‌گیرناپذیر دوره پیشین است، باید اصالت هر کدام از آنها چونان اصالت هر تمدنی فهمیده شود: همه آنها از شاهکارهای انسان به‌شمار می‌آیند. به سخن دیگر، امکان برقراری روابط علت و معلولی میان آنها، نباید ما را از اصالت هریک، و از سوی دیگر از نقش خلاق افرادی که در مناسبات شخصی‌شان پیکربندی ویژه‌ای به آن داده‌اند، غافل کند.

1. Incas. 2. Aztèques.

۳. ر.ک. سخنرانی وبر درباره «فن و فرهنگ»، در نخستین کنگره انجمن جامعه‌شناسان آلمانی در ۱۹۱۰، درج در:

Gesammelte Aufsätze Zur Soziologie und Sozialpolitik, PP. 449 - 456.

بعید است که عقلانی شدن فزاینده، معرف ترقی در معنای متداول کلمه، یا حتی امری معقول باشد. هرچند که اساس آن فن علمی است، نمی‌توان گفت که عقلانی شدن، ترقی دانش، در معنای شناخت بهتر، شرایط زندگی ما را تشکیل می‌دهد. به‌عنوان مثال، کسی که از یک ماشین الکترونیکی استفاده می‌کند، از قضایا و قوانین علمی که اساس ساختمان آن ماشین را تشکیل می‌دهند، چه می‌داند؟ از مثال‌های ساده‌تری که وبر هم استفاده می‌کرد، یاد کنیم: نه کسی که از تراموا یا از آسانسور استفاده می‌کند، چیز مهمی از اصول علمی طرز کار این دستگاه‌ها می‌داند، نه راننده تراموا یا متصدی آسانسور. درباره ویژگی‌های کاربرد پول، درحالی‌که متخصصان اقتصاد مالی هنوز نتوانسته‌اند بر سر این موضوع با هم به توافق برسند، دقیقاً چه می‌دانیم؟ مصرف‌کننده مقداری جنس از خواربارفروشی می‌خرد، درحالی‌که هیچ اطلاعی از موادی که در ترکیبات آنها به کار رفته است ندارد. حال آن که «بدوی» صحرانشین آگاهی وسیعی از شرایط زندگی‌اش، از ابزاری که به کار می‌برد و از موادی که تغذیه می‌کند، دارد.

بنابراین، عقل‌گرایی و عقلانی شدن به‌هیچ‌وجه معنایش شناخت عمومی فزاینده شرایطی که در آن زندگی می‌کنیم، نیست. معنایش بیشتر این است که ما می‌دانیم، یا باور کرده‌ایم که هر لحظه، به شرط آن که اراده کنیم، می‌توانیم ثابت کنیم که اصولاً هیچ قدرت اسرارآمیز و غیرقابل پیش‌بینی که در جریان زندگی مداخله کند، وجود ندارد. خلاصه این که، می‌توانیم هر چیزی را به‌وسیله پیش‌بینی مهار کنیم.^۱

اشتباه سنگین‌تری خواهد بود چنانچه عقلانی شدن به‌عنوان موزع عقل، نه تنها در معنای روشنایی، که در معنای ترقی اخلاق فردی یا جمعی نیز

تلقی شود. عقلانی شدن، بر سازمان اجتماعی خارجی زندگی ناظر است، نه بر زندگی خصوصی و عقلی انسان. در سنت، حتی از لحاظ پیش‌بینی، دست‌کم همان اندازه فرزاندگی وجود دارد که در پیشرفت فنی. در درون یک نظام سنتی، یک نسل کم‌وبیش می‌داند که نسل بعدی چگونه رفتار خواهد کرد، لذا در نبود حقیقت علمی، از تسلاهی یک اطمینان برخوردار است. وبر می‌توانست در این خصوص، از پاسکال یاد کند که پذیرفتن اولین پسر ملکه به عنوان جانشین پادشاه را امری کاملاً عقلانی می‌دانست، زیرا چنین شیوه‌ای اجازه می‌دهد که به منازعات خودپسندانه از قبیل آن که لایق‌تر است، آن که باتقواتر است، پایان داد. او همچنین می‌توانست از خود بپرسد، آیا عقلانی شدن فزاینده، انسان‌ها را صلح‌جوتر، اخلاقی‌تر، وظیفه‌شناس‌تر و بردبارتر کرده است؟ آیا جنایتکاری که به شیوه‌ای عقلانی به کار جنایت‌آمیز خود سازمان می‌دهد، جرمش سبک‌تر از یک جنایتکار در یک نظام سنتی است یا برعکس؟ آیا سقراط فیلسوف کم‌احاطه‌تری مثلاً از هوسرل یا سارتر است؟ اما وبر ترجیح می‌دهد برای آن که مستقیم‌تر به قلب مسئله برسند از تولستوی یاد کند، و به پرسش‌های خود بیشترین عمق ممکن را بدهد. عقلانی شدن می‌خواهد خوش‌فرجام باشد. در واقع، زیر پوشش خوش‌بینی‌ای که کرانه‌ای نمی‌شناسد، شاید چیزی جز بدبینی که به ناامیدی می‌انجامد، نیست. آیا راست است که عقلانی شدن اهرم خوشبختی است؟ ابراهیم سرشار از زندگی مرد، زیرا از هرآنچه که هستی می‌توانست به او عرضه کند، برخوردار شده بود. او در روی زمین انتظار هیچ‌چیز دیگری را نداشت. انسان عقلانی شده می‌داند که در ناپایداری و در شک و تردید زندگی می‌کند، او در رنج به‌سر می‌برد، زیرا خوشبختی برای فردا یا پس‌فردا نوید داده شده است، و او خود را در جریان حرکتی بازمی‌یابد که مدام وی را به‌وسیله نوپدهای نوین، از شگفتی به حرمان، و از حرمان به شگفتی می‌برد. بنابراین، عقلانی شدن دارای یک خصلت یوتوپایی است:

زیرا چنین باوری را القا می‌کند که گویا خوشبختی برای فرزندان، نوادگان و نسل‌های بعدی است، و چرا انسان امروز نمی‌تواند از آن برخوردار شود؟ به نام کدام بی‌عدالتی؟ بدین ترتیب، اغوای شرایط بیرونی که پیوسته دور از دسترس‌اند، لکن همیشه با آزمندی بیشتری طلب می‌شوند، اکنون او را قرین تیره‌بختی کرده است. خوشبختی که پیوسته به دیرتر احاله می‌شود، او را از برخوردار شدن از آنچه به او عرضه شده باز می‌دارد. چرا مردن؟ مرگ یعنی چه؟ مرگ جز مانعی که انسان را از چشیدن مزه خوشبختی باز می‌دارد، چیز دیگری نیست: یک پوچی. و آن‌گاه که مرگ بی‌معنا باشد، زندگی نیز بی‌معنا خواهد شد. بدین‌سان عقل‌گرایی و عقلانی شدن فزاینده، دیالکتیک درون و بیرون را به فرایند دیالکتیکی میان یک تهی بودن واقعی و یک سرشاری موهوم مبدل می‌کند. همه معانی فرومی‌پاشد و تنها حکمیت ظاهر باقی می‌ماند.

گفتن ندارد که ترقی وجود دارد، اما وجودش فراگیر نیست. بنابراین مسئله عبارت است از تعریف و تعیین ماهیت آن، زیرا عقلانی شدن فی‌نفسه نشان ترقی نیست. وبر این مطلب را درباره موسیقی در رساله‌ای تحت عنوان مبانی عقلی و جامعه‌شناختی موسیقی نشان داده است. نقاشی را مثال بزنیم: زیبایی پرده‌های نقاشی مردم بدوی که هنوز پرسپکتیو را نمی‌شناخته‌اند، کمتر از پرده‌های نقاشی هنرمندان دوره نوزایش یا دوره‌های دیگر نیست. یک اثر هنری کامل است، نه کامل‌تر می‌شود، نه بهتر و نه کهنه. در سیاست، شهروندان در نظام‌های جدید حکومتی، مورد مشورت قرار می‌گیرند، اما مشارکت‌شان در تصمیم‌گیری بیشتر از زمان‌های گذشته نیست، بگذریم که قدرت و مبارزه همچنان سکان فعالیت سیاسی را در دست دارند. در اقتصاد به برکت پیشرفت‌های فنی صنعت، نیازهای اولیه آسان‌تر به مرحله اشباع رسیده‌اند، اما نیازهای دیگر که تاکنون ثانوی بوده‌اند، به مرتبه نیازهای فوری ارتقا یافته‌اند. در پرتو دانش‌هایی چون

روان‌شناسی، روان‌تنی و روانکاوی، ما امروز برخی از پدیده‌های روانی چون احساسات یا انگیزه‌ها، عواطف و شهوات را بهتر می‌شناسیم، اما عشق همان عشق است، نه کمتر و نه بیشتر، حسادت نیز همان حسادت است نه کمتر و نه بیشتر. عموماً گفته می‌شود که مورمون‌ها، در سایه آنچه با خود آورده‌اند، بهتر از بومیانی که پیش از آنها در اطراف دریاچه شور^۲ زندگی می‌کرده‌اند، خود را با شرایط محیط سازگار کرده‌اند. یک‌چنین قضاوتی چیزی بیش از یک ارزیابی ذهنی نیست، زیرا ترقی فنی ممکن است ما را از لحاظ این که زندگی در هوای آزاد، لطف تنهایی و استراحت در سکوت را از دست داده‌ایم، دچار تأسف کند. ترقی در زمینه‌های علم و فن، هر جایی که انباشت دانش به شناخت‌های نوین هدایت می‌کند و هر جایی که مثلاً، مهارت فنی برخی از معماران، مشکل خمیدگی طاق و گنبد را حل کرده و به سبک گوتیک حیات می‌دهد، معنایی دارد. مع‌هذا، نمی‌توان گفت که سبک گوتیک پیشرفتی نسبت به سبک رومی به‌شمار می‌آید. خلاصه کلام این که، ترقی در همهٔ مراتب ناظر بر کمیّت وجود دارد، اما در عرصهٔ کیفیت ناب، ترقی بی‌معناست.

با این وصف، عقل‌گرایی و عقلانی شدن فزاینده پیامدهای قطعی‌ای دارند که وبر به شدت روی آنها تأکید می‌ورزد: این پیامدها دنیا را با ناکامی روبه‌رو ساخته‌اند. با پیشرفت‌های علم و فن، انسان اعتقادش را به نیروهای غیبی، به ارواح و به شیاطین از دست داده است: او معنای وحی و مخصوصاً قداست را از یاد برده است. واقعیت به امری حزن‌انگیز، بی‌مزه و فایده‌گرا مبدل شده است و در روح انسان خلثی به‌جا گذاشته است که سعی می‌کند آن را با هیجان و با هرگونه تصنع و علی‌البدل پر کند. رها شده در نسبت‌گرایی نیم‌بند، در ناپایداری و در شکاکیتی کسل‌کننده، موجودات انسانی سعی می‌کنند روحشان را از اجناس متفرقه دین‌مسلکی،

1. Mormons.

2. Lac Salé.

زیبایی پرستی، اخلاقی‌گری و علم‌گرایی، خلاصه از نوعی فلسفه التقاطی که پذیرای همه‌گونه حکمت‌های ناموزون از هر نقطه دنیاست، زینت دهند. عرفان به صوفی‌مآبی، امت به جمعیت‌گرایی و زندگی به توالی تجربه‌های واقعی تقلیل می‌یابد. از دانشگاهیان و از روشنفکران خواسته می‌شود که مبشر پیام‌هایی باشند، حال آن که آنان، به جبر زمان، در برهوت یک تخصص خیمه زده‌اند. درحالی‌که از این نقش به خود می‌بالند، دم مسیحایی را با معرکه‌گردانی مبتذل جانشین ساخته‌اند. عقلانی شدن و عقل‌گرایی دنیا را از افسون تهی کرده و سعی می‌کند آن را با های وهوی مبارزه‌جویی جبران کند. در رویارویی با چنین وضعیتی، وبر بیش از دو راه‌حل نمی‌بیند: یا باید به آرامش مذهبی گذشته بازگشت یا آن که با شهادت با سرنوشت دست‌وپنجه نرم کرد، شهادتی که غالباً در شجاعت در برابر تلاش ناچیز روزمره تبلور می‌یابد. در نهایت موضع وبر، موضع فردگرایانه‌ای است که میان دو مضمون فعالیت مردد است: یکی مضمون پرومته‌ای و دیگری مضمون اپیمته‌ای.^۱

۴. تعارض ارزش‌ها

عقلانی شدن و عقل‌گرایی به رغم پیشرفت در سطح همهٔ زمینه‌های فعالیت انسانی، نتوانسته است ریشه‌های اعمال غیرعقلانی را بخشکاند. برعکس، موازی با عقلانی شدن فزاینده، عمل غیرعقلانی نیز با شدت بیشتر پایه‌هایش را محکم می‌کند. این جا ایدهٔ مهمی نهفته که هرچند وبر آن را به وضوح در جایی عنوان نکرده است، ولی بر تمامی بینش فلسفی‌اش چیره است. عقلانی شدن در چه چیزی تحقق می‌یابد؟ در پرتو پیش‌بینی‌هایی که علم و فن به وسیله محاسبه احتمالات تعیین می‌کنند، انسان موفق می‌شود

۱. Epiméthée برادر پرومته در اساطیر یونانی است و نماد «انسانی است که دیر به فکر

تنها روابط خارجی را عقلانی کند. معنای سخن، همان‌گونه که وبر نیز آن را در پایان رساله‌ای درباره‌ی چند مقوله از جامعه‌شناسی تفهیمی، بیان می‌کند این است که انسان تنها می‌تواند روابط میان تولیدات مصنوعی را که خود خلق کرده است، مهار کرده و بر آنها نظارت کند، و به اعتبار توانایی‌اش در ارزیابی میدان عمل و نتایج این روابط، می‌تواند به آنها اعتماد داشته باشد. در این سطح است که رفتار عقلانی معطوف به هدف، معنا پیدا می‌کند: این رفتار به سهولت قابل فهم است، زیرا اساس آن را ارزیابی فنی رابطه میان هدف و مناسب‌ترین وسایل تشکیل می‌دهد. واقعیتی که این رفتار قابل فهم‌ترین است، معنایش این نیست که فراوان‌ترین نیز هست، هرچند وبر دوست داشت چنین می‌بود. احساس عمیق او، که آن را به مناسبت‌های گوناگون، چه در مطالعه‌ی عینیت‌شناخت و چه در پیشه و کارمایه سیاستمدار ابراز کرده، این است که دنیا و زندگی عمیقاً غیرعقلانی هستند.

غیرعقلانی را چگونه باید معنا کرد؟ وبر به شدت این فکر را، که بنیان آزادی انسان رفتار غیرعقلانی است یا که آزادی انسان منشأ رفتار غیرعقلانی در دنیاست، رد می‌کند.

غلط بودن قضیه‌ای که القا می‌کند آزادی خواستن، مهم نیست چگونه معنا کنیم، با غیرعقلانی بودن عمل یکی خواهد بود، یا این که غیرعقلانیت عمل با آزادی خواستن تعیین خواهد شد، نیازی به اثبات ندارد. قابلیت ویژه‌ی منحرف کردن هر پیش‌بینی در خصوص نیروهای کور طبیعت، که به همان اندازه بزرگ است ولی نه بیشتر، امتیاز شخص دیوانه است. در واقع، نظر به آگاهی‌ای که از اجرای عقلانی اعمال داریم است که معمولاً احساس تجربی نسبتاً نیرومندی از «آزادی» را تجربه می‌کنیم. به عبارت دیگر، اعمالی که بدون حضور اجبار جسمانی یا روانی، بدون تأثرات شخصی و اختلال‌های «تصادفی» که زلال داوری را کدر می‌کنند، انجام داده‌ایم، خلاصه، اعمالی که از گذر آن

«هدفی» را کاملاً آگاهانه با کمک گرفتن از «وسایلی» که برحسب شناخت ما مناسب‌ترین هستند، دنبال می‌کنیم.^۱

بنابراین، سرچشمه غیرعقلانی، نخست در زندگی عاطفی ماست، تا جایی که ما همیشه در بند همان شهوات و همان نیازمندی‌ها باقی می‌مانیم. سپس در مناسبات ما با قدرت است، خواه از این قدرت تمکین کنیم، خواه بر ضد آن بشوریم. غیرعقلانی همچنین در حوادث اتفاقی یا پیش‌بینی‌نشده‌ی بروز می‌یابد، خواه این حوادث از پدیده‌های طبیعت باشد، یا از مقوله رفتار فردی و جمعی، و بر با آنچه آن را پیش‌داوری مضحک دل‌باختگان طبیعت‌گرا می‌نامد به شدت مخالفت می‌کند، زیرا به عقیده این جماعت، پدیده‌های جمعی یا توده‌ای عقلانی‌تر و عینی‌ترند تا واکنش‌های فردی. بالاخره، و بر بر آنچه که غیرعقلانیت اخلاقی دنیا می‌نامد، که بی‌شک اصیل‌ترین وجه مفهوم او نیز هست، تأکید می‌کند. این مفهوم از یک سو به وسیله غیرعقلانیت ارزش‌شناختی مشخص می‌شود و از سوی دیگر به وسیله خلاف متعارف (پارادکس) پیامدها.

جهان عرصه مقابله ارزش‌های گوناگون و هدف‌های غایی است که، به اعتبار همین کثرت‌شان به غیرعقلانیت میدان می‌دهند. هرکس هرچه می‌خواهد بگوید، حقیقت، خیر و زیبایی نه به یکدیگر تحویل‌پذیرند و نه با یکدیگر آشتی‌پذیر. نه تنها یک چیز می‌تواند بدون زیبا، خوب یا حقیقی بودن، مقدس باشد، بلکه مقدس است، چون نه زیباست، نه خوب و نه حقیقی؛ همان چیز می‌تواند خوب باشد، بدون آن‌که زیبا یا حقیقی باشد و خوب بودنش به سبب آن باشد که نه زیباست و نه حقیقی. همان چیز می‌تواند حقیقی باشد، بدون این‌که مقدس، خوب یا زیبا باشد، و درست به

۱. ماکس وبر، مطالعات انتقادی برای استفاده در منطق علوم فرهنگ، در

Essai sur la théorie de la science, paris, 1965, P.233.

همین سبب که هیچ‌کدام از آنها نیست. این ایده «تعارض ارزش‌ها» مستقیماً با ادراک بنیادی گوناگونی بی‌پایان امر واقعی مرتبط است. ناشادکامی دنیا، به واسطه عقلانی شدن، در برابر این مبارزه جاویدان، که یونانی‌ها در گذشته آن را در پوشش مبارزه خدایان و اهریمنان، در آیین چندخدایی‌شان تجسم می‌بخشیدند، ناتوان است. این کثرت‌گرایی حقیقت تجربه انسانی است. در واقع، همان‌گونه که در گذشته یونانیان به نوبت قربانی‌هایی به آفرودیت^۱، به آپولون^۲ و به خدایان شهر پیشکش می‌کردند، ما سعی می‌کنیم به صلح، عدالت، عشق، حقیقت و برابری خدمت کنیم. با وجود این، با انتخاب یکی از این ارزش‌ها، ولو به صورت موقت، بیم آن می‌رود که دیگران را جریحه‌دار یا خشمگین کنیم. در این‌جا ما دلیل مخالفت وبر را با فلاسفه تک‌خطی تاریخ، که امیدوارند همه ارزش‌ها و هدف‌ها را در یک مرحله واپسین تکامل تلفیق کنند، باز می‌یابیم. در واقع، این یکتایی نهایی غالباً بر نفی پاره‌ای از ارزش‌ها، چون سیاست و دین، مبتنی است، و از همین‌گذر، دلایل تعارض را حفظ می‌کند. البته، ممکن است تحت برخی شرایط سازش‌هایی میان همه این هدف‌ها پیدا کرد، اما این یک سازش موقتی خواهد بود، و هر لحظه بیم گسیخته شدن آن، علی‌رغم مقتضیات فرصت‌طلبی یا تمنیات فرزاندگی، وجود دارد؛ باری تعارض ارزش‌ها غلبه‌ناپذیر است.

مضافاً که این تعارض ارزش‌ها، در همه سطوح فعالیت انسانی حضور دارد. بیهوده است که بخواهیم جهت‌گیری‌هایی چنان اساسی چون اقتصاد، سیاست، اخلاق، هنر، دین و علم را به‌طور نهایی هم‌ساز کنیم، زیرا هیچ هماهنگی لازمی میان قدرت، نیاز، نفع، تقوا و شناخت وجود ندارد. تعارض ارزش‌ها، نه تنها به گوناگونی سرشت‌ها یا طبایع بستگی دارد، بلکه به خود انتخاب هم که ذاتاً کشمکش برانگیز است، مربوط می‌گردد. سؤال کردن،

1. Aphrodithe.

2. Apollon.

همیشه مخالفت کردن است. به علاوه، کشمکش ممکن است در درون یک فعالیت نیز سر برآورد، فی‌المثل، در درون یک دین، نه تنها میان کاتولیک و پرتستان، بلکه در درون هر یک جداگانه. همین‌طور، چگونه ممکن است مسئله برتری فرهنگ فرانسوی یا فرهنگ آلمانی را حل کرد؟ در آن‌جا نیز خدایان متفاوت یا ارزش‌های گوناگون در حال نبردی بدون فرجام‌اند. البته زندگی کردن برحسب ادراک اخلاقی چیز ستودنی است، اما نباید از نظر دور داشت همین که می‌خواهی بر شر غلبه کنی، با تضاد دو ادراک روبه‌رو می‌شوی، یکی انجیلی که مشی عدم خشونت را توصیه می‌کند، دیگری عزم مبارزه از راه‌های خشونت‌آمیز را. می‌توان یکی از این دو وجهه نظر را انتخاب کرد، اما نه تنها هیچ نظریه اخلاقی در دنیا نمی‌تواند بهتر یا برتر بودن یکی از آن دو را تعیین کند، بلکه هنوز بیم آن می‌رود که آن دو با هم درگیر شوند. خلاصه این که، یک هدف مخصوص چون عدالت یا برابری با ابهام ذاتی خود، تعارضی را استتار می‌کند. آن کسی که عدالت را انتخاب می‌کند، با تضاد احتمالی میان عدالت جبرانی^۱، (تعویضی) و عدالت توزیعی^۲ مواجه می‌شود، و آن کسی که می‌خواهد برابری را تحقق ببخشد، در برابر این برهان دو وجهی قرار می‌گیرد که آیا باید به فرد شایسته سهم بیشتری داد، یا برعکس باید از او توقع بیشتری داشت؟

دومین وجه غیرعقلانی شدن اخلاقی خلاف متعارف شناخت‌هاست. برای بهتر فهمیدن آن باید اشاره کوتاهی به تفکیک مشهور میان اخلاق اعتقادی و اخلاق مسئولیتی بنماییم. هوادار اخلاق اعتقادی، انسانی است اصولی، مهذب، باتقوا، که تنها به موجب احساس وظیفه‌ای که در قبال آنچه تکلیف خود می‌داند، عمل می‌کند، بدون ملاحظه عواقبی که ممکن است تحقق آرمانش در پی داشته باشد. مصداق آن، شخص صلح‌طلب خالصاً اعتقادی است که طرفدار صلح به هر قیمت است، بدون آن‌که شرایط اوضاع

1. Commutative.

2. Distributive.

و احوال، مناسبات قدرت و مشکلاتی را که مطرح است، به حساب آورد. دیگر مصداق آن، شخصی است که به نام حقیقت مطلق پافشاری می‌کند تا همه حقایق دربارهٔ ماجرای از پرده برون افتد، بدون در نظر گرفتن شور و هیجانی که ممکن است افشاگری به بار آورد و پیامدهای احتمالاً ناگواری که برای دیگران داشته باشد. بنابراین، موضوع عبارت است از یک اخلاق بی‌قید و شرط همه یا هیچ. به همین دلیل، وقتی با یک مقاومت سرسختانه روبه‌رو می‌شود، دست به یک چرخش کامل می‌زند، و در توجیه آن به هزار و یک دلیل متوسل می‌شود، یا آن را به حساب سبک‌سری بشر می‌گذارد، یا آن که به بهانهٔ پایان دادن به خشونت، خواستار اعمال خشونتی شدیدتر می‌گردد. برعکس، هواخواه اخلاق مسئولیتی، امکانات را در نظر می‌گیرد، مناسب‌ترین وسایل برای رسیدن به هدف را مورد ارزیابی قرار می‌دهد و نسبت به هدفی که باید تحقق یابد و به مسئولیتی که در قبال دیگران دارد، و به پیامدهایی که ممکن است از آن نتیجه شود، آگاهی دارد. تفکیک این دوگونه اخلاق، هرچند از لحاظ نظری صورت نوعی دارد، مع‌هذا عمل با احساس مسئولیت و اعتقاد در اخلاق به یک آرمان را منتفی نمی‌سازد. وبر، حتی در این وحدت، خصلت انسان تمام عیار را می‌بیند.

با این وصف، در سطح صورت نوعی ناب این تضاد، باید توجه داشت که تنها سلوک هوادار اخلاق مسئولیتی در رابطه با نتیجهٔ نهایی، عقلانی است، زیرا او در ارزیابی‌هایش، هم غیرعقلانیت‌های دنیا و وسایل در دسترس را به حساب می‌آورد و هم پیامدهای قابل‌پیش‌بینی آن را. برعکس، سلوک هوادار اخلاق اعتقادی، غیرعقلانی است یا عقلانی‌بودنش تنها در رابطه با ارزش است، زیرا او به وسایل و به پیامدهای عمل بی‌اعتناست. به عبارت دیگر، او از لحاظ فکری خود را در پناه یک آرمان عقل‌گرایانهٔ جهان‌اخلاقی قرار می‌دهد، زیرا قادر به تحمل غیرعقلانیت

فعلی دنیا نیست. او به پاکی اعتقاد پای‌بند نیست مگر امکان رسیدن به یک فرجام نیک، لزوماً با استفاده از وسایل ایضاً نیک همراه شود. باید گاهی اوقات به وسایل ناشرافتمندانه، یا دست‌کم خطرناک و به پیامدهای ناگوار تن داد. باری، هیچ اخلاقی در جهان در مقام آن نیست که بگوید چه وقت و به اعتبار کدام موازین، یک هدف نیک، وسایل و پیامدهای خطرناک را توجیه می‌کند. این همان مشکل همیشگی پاکی ساده‌لوحانه هر اخلاق اعتقادی است، مخصوصاً، اخلاقی که پایه‌هایش بر اعتقاد دینی است، زیرا همان‌گونه که وبر در آخرین صفحات خطابه‌هایش دربارهٔ پیشه و کارمایه سیاستمدار به تفصیل شرح می‌دهد، تجربهٔ غیرعقلانی بودن دنیا، دقیقاً نیروی محرک همهٔ ادیان بوده است. و اما آن کسی که محرک او معتقدات سیاسی است باید آگاه باشد که هر کس در این‌گونه امور قاطی می‌شود، نه می‌تواند از خشونت اجتناب کند، نه از سازش با قدرت‌های شیطانی، و هرگز توفیق تحقق هدف‌های اعتقادی‌اش را نخواهد یافت مگر با گرد آوردن یک ابزار انسانی از هواداران در اطراف خود، به گونه‌ای که باکی از رویارویی با غیرعقلانیت خشونت نداشته باشند.

پیامدها بر دو گونه‌اند؛ برخی پیش‌بینی‌پذیرند و برخی دیگر پیش‌بینی‌ناپذیر. مخصوصاً این پیامدهای پیش‌بینی‌ناپذیرند که با خلاف متعارف خود پرده از غیرعقلانیت دنیا برمی‌گیرند. یکی از پدیده‌های بنیادی و انکارناپذیر تاریخ و تجربهٔ انسانی این است که نتیجهٔ برخی از اعمال، مخصوصاً از مقولهٔ سیاسی، کمتر پاسخ‌گوی امیدها و نیات اولیه کارگزاران اجتماعی است. تضاد نتیجه و نیت، وقتی آن را با هدف اعتقاد اصولی می‌سنجیم، گمراه‌کننده‌ترین جنبه کنش (عمل) است. این حکم هم دربارهٔ یک عمل ساده و محدود چون یک اعتصاب صدق می‌کند، و هم دربارهٔ یک عمل پردامنه و سترگ چون یک انقلاب. به ندرت اتفاق می‌افتد که خیر فقط خیر، و شر فقط شر نتیجه دهد. واقعیت بی‌نهایت پیچیده‌تر است.

فاجعه‌آمیزترین پیامدها غالباً با پاک‌ترین و شریف‌ترین نیات همراه است. عمل کردن آسان می‌بود اگر خیر فقط خیر نتیجه می‌داد، آن‌گاه هیچ زحمتی برای حل و فصل روشن و منطقی مشکلات اخلاقی و کشمکش‌های تکلیف یا وجدان نمی‌داشتیم. یک طرف، کنش‌های ستودنی، و در طرف دیگر، کنش‌های نکوهیدنی قرار می‌گرفتند، و با آرامش خیال می‌توانستیم کنش‌های نخستین را انتخاب کنیم. البته یک‌چنین مانیگری^۱ با عقل‌گرایی روشنفکرانه اخلاق اعتقادی تطبیق می‌کند، اما با واقعیت زندگی در تناقض است. مضافاً که خلاف متعارف پیامدها، با بازتاب غیرقابل کنترل و نامعین کنش‌ها بر روی یکدیگر پیچیده‌تر هم می‌شود، به گونه‌ای که هیچ‌کس را توان آن نیست که پیش‌بینی کند یک کنش در دست اجرا، چه وقت و چگونه به فرجام خواهد رسید. اقدام به یک فعالیت، به‌ویژه از سنخ سیاسی به گفته وبر، مثل نشستن در یک تاکسی نیست که وقتی به مقصد رسیدی دستور توقف آن را بدهی. پیامدها، و پیامد پیامدها به دستور یا به خواست آن کسی که ابتکار یک کنش را در دست داشته است، متوقف نمی‌شوند.

۵. شخصیت وبر

اکنون که در زمان ما، این مجموعه تفکرات وبر داخل قلمرو مشترک فلسفه شده است، به زحمت می‌توانیم مقاومت تلخ و گزنده‌ای را که او در زمان حیات خویش با آن مواجه بوده است، تصور کنیم. البته او شاگردان و به‌اصطلاح یاران مشتاق داشته است (که برخی از آنان متأسفانه از وبرگرایی در ایالات متحد آمریکا دکانی ساخته‌اند)، اما به سخن درست، سالکانی که راه او را ادامه دهند، نداشته است، و همان‌گونه که خود آرزو داشت،

۱. Manicheisme اشاره‌ای است به آیین مانوی که عالم را ترکیبی از دو عنصر روشنایی و

تفکرش همچنان موضوع مباحثه و مجادله باقی مانده است. در نامه‌ای به گتل - اوتلیلینفلد^۱ به تاریخ ۱۸ آوریل ۱۹۰۶، از مخاطب خود می‌خواهد که چنانچه مفاهیم پیشنهادی او به نظرش قابل اعتراض می‌رسند، هر آینه با تمام امکان آنها را تخطئه کند. وبر یک الهام‌بخش مانده است. او هرگز نه یک استاد بوده است و نه خواسته است که باشد. مکتب فکری وبری نیز به سیاق پاره‌ای از مکاتب مارکسیستی، کنتی (اگوست) یا حتی دورکیمی وجود ندارد.

بارها اتفاق افتاده است که وبر خود را از سوی کسانی که ادعا می‌کردند از بهترین دوستانش هستند، رها شده به حال خود و کاملاً منزوی یافته است. بی‌تردید وجهه نظر سیاسی‌اش، و مخصوصاً جبهه‌گیری خصمانه‌اش در برابر ماجراجویی‌های امپراتور گیوم دوم^۲، در این تنها شدنش بی‌تأثیر نبوده است. همچنین اتفاق افتاده است که در مناظره‌های علمی محض درباره مفهوم بی‌نظری ارزشی، مثلاً در نشست‌های فراموش‌نشده انجمن طرفداران سیاست اجتماعی، حتی یک نفر هم او را تأیید نکند. پاره‌ای از موضع‌گیری‌های علنی‌اش موجب آشوبگری دانشجویان ناسیونالیست شده است که کار را به اشغال کلاس‌های درسش برای جلوگیری از سخن گفتن وی کشانده‌اند. با مطالعه شرح حال عفیفانه‌ای که همسرش ماریان وبر نگاشته است، تنها به بخش کوچکی از اعتراض‌ها، شورش‌ها و افتضاحاتی که او برانگیخته است، پی می‌بریم. کسانی که محضر او را درک کرده‌اند، از او چونان آتشفشانی که دائم در حال فوران گدازه‌هاست، سخن گفته‌اند که در همان حال در محکمه وجدان خود از چنان آرامشی برخوردار بود که بر آشفتگی معترضان می‌افزود. او مردی بود که با وجود کنجکاوی همیشه بیدارش، خواه برای تتبع یک نکته جزئی راجع به چین باستان، خواه راجع به حادثه‌ترین مسائل زمان، می‌توانست ارزش‌های شخصی‌اش را مهار کند. او

1. Gottl-Ottlilienfeld.

2. Guillaume II.

نخست یک دانشمند بود. یکی، دو بار سعی کرد حرفه سیاست را پیشه کند، اما توفیقی کسب نکرد. به سیاست از دیدگاه انسانی که بتواند آن را رسالت خود سازد علاقه داشت.

می‌توان از خود پرسید: اگر او جداً سیاست را پیشه می‌کرد چه پیش می‌آمد؟ پاسخ ما، نه از سر کاهلی، این است که این پرسش حائز اهمیت چندانی نیست، زیرا با شناختی که از خصلت‌های او داریم، می‌توانیم فکر کنیم که او در سیاست، چشم‌انداز آینده‌ی شخصی خود را نمی‌دیده است. در واقع، حتی در نقش دانشگاهی نیز او هرگز نخواست است که یک استاد جنت‌مکان باشد — به جای آن که حرف آخر را او زده باشد، ترجیح می‌داد جامعه‌ای با گفت‌و شنود آزاد به وجود آید — همچنین او هرگز در صدد برنیامده است که هوادارانی دور خود جمع کند. باری، همان‌طور که شخصاً اعتراف کرده است، در اختیار داشتن یک ابزار انسانی از هواداران، از امهات ابزار سیاست است. در هر حال و در هر وضعیتی او انسانی کاملاً مستقل بود، که تا حدودی برخی از کنش و گفتارهایش را که ممکن است متناقض به نظر آید، تبیین می‌کند. همان روحیه بود که او را برمی‌انگیخت تا آرزو کند که به سوی اولین مأمور لهستانی که به دانزیک^۱ قدم گذارد، شلیک شود، و اعدام کنت فون آرکو^۲ را خواستار گردد که کورت ایزنر^۳ رهبر حکومت انقلابی باویر را به قتل رسانده بود. در حالی که از لودندورف^۴ نفرت داشت، هرگاه به ناروا مورد حمله قرار می‌گرفت، آماده بود دفاع از او را برعهده گیرد. در مقابله با طرد آنارشئیست‌ها، سوسیالیست‌ها، و یهودی‌ها از پست‌های دانشگاهی مبارزه می‌کرد، و جز با نظر تحقیر به عملیات انقلابی (فاشیستی) که از فردای شکست ۱۹۱۸ در آلمان شروع شده بود، نمی‌نگریست. در عین حال که از دانشجویان صلح‌طلب جانبداری می‌کرد،

1. Dantzig. 2. Conte von Arco. 3. Kurt Eisner.

۴. Ludendorf ژنرال آلمانی که در ۱۹۱۸ از ژنرال فوش (Foch) فرانسوی شکست خورد. — م.

زیر بار صلح دیکته شده از سوی متفقین نیز نمی رفت و شوونیس (وطن پرستی) را موعظه می کرد.

می توان از خود پرسید، وبر که در سطح علمی لادری بود، چرا این همه به مطالعه جامعه شناسی دینی اشتغال داشته است. در واقع، این بخش از جامعه شناسی سه مجلد بزرگ از مجموعه آثارش را به خود اختصاص داده است، بدون احتساب طرح یک جلد چهارم که به اسلام اختصاص یافته بود، و فصل هایی که در اقتصاد و جامعه به مطالعه همین موضوع می پردازد. بدون آن که بخواهیم بحث تازه ای را درباره احساسات دینی وبر عنوان کنیم، باید بار دیگر از آزادمندی در تفکر که دغدغه خاطر دانشمند است، یاد کنیم که مانع از تجلی موضع گیری ذهنی او به عنوان انسان در آثار او به عنوان جامعه شناس می شد. واقعیت این است که ساخت های اجتماعی، اقتصادی و سیاسی از دیرباز تحت تأثیر اعتقادات دینی مردم قرار داشته اند و هنوز هم قرار دارند. بنابراین، اگر از این جنبه اساسی هرگونه مطالعه جامعه شناختی غفلت کنیم، جامعه شناسی را ناقص کرده ایم، و اگر به نام علم بخواهیم دین را بکوبیم، به ساحت عینیت روح علمی بی حرمتی کرده ایم. وانگهی، چون دین یکی از آنتن های حساسیت انسانی است، بی اعتنا بودن نسبت به آن، محکوم کردن خود به نفهمیدن پدیده فرهنگ است. شکی نیست که وبر کلام زیبای نامتعارف میگل دو اونامونوا^۱ را انکار نمی کرد که می گفت: تنها خدا بی خداست.

۱. Miguel de Unamunc نویسنده اسپانیایی؛ (۱۸۶۴-۱۹۳۶).

فصل دوم

روش‌شناسی

۱. روش طبیعت‌گرا و روش تاریخی

زمینه تفکر معرفت‌شناختی وبر را مجادله روش‌شناختی‌ای تشکیل می‌داد که در اواخر قرن نوزدهم دانشگاه‌های آلمانی را به دو گروه تقسیم کرده بود. نوبت به نوبت اقتصاددانان (شمولر^۱، منگلر^۲)، روان‌شناسان (وونت^۳)، تاریخ‌شناسان (لامپرخت^۴، ا. مایر^۵، فون بلوف^۶)، لغت‌شناسان (وسلر^۷)، فیلسوفان (دیلتای^۸، ویندلباندر^۹، ریکرت^{۱۰}) و مؤلفانی کمتر آشنا، در این مناظره روش‌شناختی شرکت جستند. هدف بگومگو پایگاه علوم انسانی (که آن را علوم تاریخی، علوم اجتماعی، علوم روح، علوم فرهنگ و... نیز می‌نامیدند) بود: آیا باید این علوم را همان‌طور که اثبات‌گرایان می‌خواستند، چونان علوم طبیعت در نظر گرفت یا برعکس، استقلال آنها را مورد تأکید قرار داد؟ طبیعتاً، مناظره به سرعت به سوی مباحثه‌ای درباره طبقه‌بندی علوم منحرف شد، و در این خصوص هواداران استقلال علوم انسانی با یکدیگر اختلاف نظر پیدا کردند. برخی از آنان، از جمله دیلتای، عقیده داشتند که اساس طبقه‌بندی را تفاوت موضوع آنها، بر پایه تفکیک چیرگی طبیعت و چیرگی روح یا تاریخ تشکیل می‌دهد: واقعیت به بخش‌های

1. Schmoller. 2. Menger. 3. Wundt. 4. Lamprecht. 5. E. Meyer.
6. Von Below. 7. Vossler. 8. Dilthey. 9. Windelband.
10. Rickert.

مستقلی تقسیم می‌شود و هر بخش بر مقوله خاصی از علوم ناظر است. برخی دیگر، از جمله ویندلبناند و ریکرت تقسیم واقعیت به بخش‌های مستقل را رد کرده و آن را یگانه و یکپارچه می‌دانستند، و برای طبقه‌بندی علوم، اساس منطقی پیشنهاد می‌کردند. علوم از راه‌های متفاوت به مطالعه واقعیت می‌پردازد، به نحوی که گوناگونی روش‌ها اصل طبقه‌بندی را تشکیل می‌دهند: دانشمند سعی می‌کند یا روابط عمومی پدیده‌ها یا قوانین را بشناسد یا پدیده‌ای را در فردیتش؛ بدین‌سان دوگونه روش اصلی خواهیم داشت، یکی تعمیمی^۱، دیگری تفریدی^۲ و از گذر آن، دو مقوله اصلی علوم، که ویندلبناند آنها را علوم قانون‌شناختی^۳ و علوم پندارنگاری^۴ می‌نامد و ریکرت، علوم طبیعت و علوم فرهنگ. به عنوان مثال، روان‌شناسی هرچند عمدتاً با پدیده‌های دماغی سروکار دارد، مع‌هذا آنها را به شیوه داده‌های طبیعی مطالعه می‌کند، و در نتیجه به مقوله علوم طبیعت متعلق است نه به مقوله علوم فرهنگ.

وبر ضمن تأیید تفکیک میان روش تعمیمی و روش تفریدی، مجادله‌های ویندلبناند و ریکرت را بر سر تقسیم علوم، بر مبنای تفاوت روش‌شناختی نمی‌پذیرد. به عقیده وی هیچ دلیلی وجود ندارد که مثلاً روان‌شناسی را در رده علوم طبیعت قرار داد و نه در رده علوم فرهنگ. هیچ شیوه‌ای نامعقول‌تر از این نیست که یکی از این روش‌ها را به یک دسته از علوم اختصاص دهیم، و دیگری را به دسته‌ای دیگر. برعکس، هر علمی بسته به اوضاع و احوال، از این یا آن روش استفاده می‌کند. به اقتضای ضرورت‌ها و راهنمایی تحقیق، جامعه‌شناسی یا روان‌شناسی از روش تعمیمی یا روش تفریدی استفاده می‌کنند، همین‌طور، زیست‌شناسی یا اخترشناسی سعی می‌کنند یا قوانین را بشناسند، یا یک پدیده را در فردیتش

1. Généralisante.

2. Individualisante.

3. Nomothétique.

4. Idiographique.

مطالعه کنند. بنابراین، هرچند از دیدگاه منطقی، تفکیک میان کلی و جزئی (عام و خاص) و دو گونه روش مترتب بر آن موجه باشد، نادرست است که بگوییم در عمل علوم طبیعت منحصرأ از روش طبیعت‌گرایانه یا تعمیمی استفاده می‌کنند و علوم فرهنگ از روش تاریخی یا تفریدی، که علوم طبیعت به امور جزئی (مثلاً ویژگی‌های یک سیاره یا یک بافت) می‌پردازند و علوم فرهنگ به شناخت قوانین کلی.

هیچ یک از این دو روش (تعمیمی و تفریدی) مزیتی یا برتری‌ای نسبت به دیگری ندارد. ویر، که به روح معرفت‌شناختی کانتی وفادار است، نمی‌پذیرد که شناخت بتواند یک بازتولید یا یک رونوشت برابر اصل از واقعیت باشد، چه در معنای تفسیر و چه در معنای تفهم. واقعیت بی‌پایان و احاطه‌نشده‌ی است. بنابراین، مسئله اساسی نظریه شناخت عبارت است از مسئله میان قانون و تاریخ، میان مفهوم و واقعیت. روش مطالعه و تحقیق هرچه باشد، هر یک انتخابی در وسعت بی‌کران واقعیت تجربی به عمل می‌آورد. مثلاً، روش تعمیمی به موجب هدفی که دارد، واقعیت را در تمامی ابعاد محتمل و منفرد بررسی می‌کند و ضمن آن، تفاوت‌های کیفی را به کمیت‌های قابل اندازه‌گیری دقیق و درخور تشکیل یک قضیه کلی ظاهراً موجه، تقلیل می‌دهد. روش تفریدی عناصر نوعی (ژنریک) پدیده‌ها را نادیده گرفته و توجهش را منحصرأ به خصلت‌های کیفی و منفرد آنها معطوف می‌کند. در این معنا، هر دو روش به دلیل ضرورت مفهوم‌سازی، از واقعیت دور می‌شوند، و بدون این مفهوم‌سازی نیز شناخت علمی میسر نمی‌گردد. بنابراین، هیچ دلیلی در دست نداریم که در مقابله با واقعیت بگوییم، یکی از این روش‌ها نسبت به دیگری معتبرتر، درست‌تر یا کامل‌تر است.

این برداشت‌ها لحن خوبی به نظریه روش وبری می‌دهند. حال که روش، جز فنی برای شناخت نیست، بنابراین، تابع قانون کلی فن، یعنی

کارایی است. نمی‌توان پیش از تجربه گفت که فلان روش بهتر از روش دیگر است. آنچه مسلم است، همه چیز بستگی به شامه دانشمند، معنای تحقیق و مهارت در به کار بستن آن دارد، به نحوی که تنها نتایج به دست آمده است که آشکارا اعتبار روش را تعیین می‌کند. نه تنها یک روش عام وجود ندارد، بلکه مناسب بودن یک روش نیز با مسائلی که باید حل شوند تغییر می‌کند؛ روشی که در یک مورد کارایی داشته است، ممکن است در یک مورد دیگر با ناکامی مواجه گردد. بنابراین، پندار موجه بودن یک روش در یک علم خاص، مسئله کاذبی بیش نیست. از این لحاظ، وبر با هرگونه جزم‌گرایی به مقابله برمی‌خیزد: نقش یک روش پیش بردن دانش است نه وفادار ماندن به یک به اصطلاح آرمان‌شناخت. همین که پذیرفته شود علم یک تحقیق ناتمام است، دیگر نمی‌توان پذیرفت که در آن یک روش آرمانی یا کامل شده یا حتی یک دستورالعمل قطعی وجود داشته باشد. او مخصوصاً به مناسبت‌های مختلف با مفهومی که اگوست کنت از وابستگی علوم دارد، که به موجب طبقه‌بندی سلسله مراتبی‌اش، وابستگی علوم به یکدیگر چنان است که علوم اجتماعی جز بر پایه علوم طبیعی از پیش موجود نمی‌تواند تحقق یابد، به مخالفت برمی‌خیزد. در واقع، همین جزم‌گرایی بود که کنت را واداشت تا از قبول پایگاه مستقلی برای روان‌شناسی سر بتابد و آن را شاخه‌ای از زیست‌شناسی بداند، و فکر کند که بیش از یک علم جامعه نمی‌تواند وجود داشته باشد، درحالی که علم طبیعت خود از چندین علم تشکیل شده است. به عقیده وبر، به همان اندازه که در بررسی یک مسئله دیدگاه‌های ویژه وجود دارد، می‌تواند علم وجود داشته باشد، و هیچ قرینه‌ای نداریم که به ما اجازه دهد تا فکر کنیم که همه دیدگاه‌های ممکن را آزموده‌ایم. به همین دلایل، او به عنوان تلاشی سترون، کوشش‌های فلاسفه‌ای را که خواسته‌اند برای علوم انسانی، مثلاً با تقلیل دادن آنها به روان‌شناسی، پایه یگانه‌ای بیابند، رد می‌کند. هر علمی به

موجب اصول موضوع ویژه‌اش مستقل است، و هیچ علمی نمی‌تواند برای علوم دیگر الگو باشد. بنابراین، تلاش مشابهی که می‌خواهد روان‌شناسی را پایهٔ جامعه‌شناسی قرار دهد، به این بهانه که علم اخیر در جریان تحقیقاتش با پدیده‌های روانی سروکار پیدا می‌کند، باید در ردیف سرگرمی‌های عالمانه گذاشته شود. مگر جامعه‌شناسی در تحقیقاتش با پدیده‌های جغرافیایی، پزشکی، اقتصادی و سیاسی سروکار پیدا نمی‌کند؟ پس چرا نباید پایهٔ آن را جغرافیا، پزشکی، اقتصاد یا سیاست قرار داد؟ اعتبار جامعه‌شناسی به عنوان علم منحصرأ به مسائل خاصی که می‌خواهد حل کند، بستگی دارد.

۲. کمیت‌سنجی و تجربهٔ واقعی

بر مبنای این ملاحظات، وبر دو مفهوم کمیت‌سنجی و تجربه واقعی را که در عصر او برای اجرای بررسی‌های علمی چه در تاریخ، چه در روان‌شناسی یا در جامعه‌شناسی، متناقض به نظر می‌رسیدند (و هنوز هم در عصر ما چنین هستند) موضوع یک مطالعه انتقادی جدی قرار می‌دهد.

خطاست که گمان شود، شناخت علمی باارزشی جز در مراتب اندازه‌گیری کمی مقدور نیست. در واقع، کمیت‌سنجی و اندازه‌گیری چیزی جز فنون روش‌شناختی نیستند؛ و بدین‌عنوان نمی‌توانند هدف علم را تشکیل دهند، زیرا هدف علم حقیقت است برای تمام کسانی که خواهان حقیقت هستند. بدین ترتیب، وبر، از یک سو به اعتباری که ریاضی‌دانان در نظریه سنتی علوم برخوردارند، حمله می‌کند، و از سوی دیگر به ساده‌اندیشی برخی از دانشمندان و جامعه‌شناسان که فکر می‌کنند با برگرداندن مشاهدات گوناگون به زبان اعداد و معادلات به انجام یک اثر علمی توفیق یافته‌اند. این واقعیت که شناخت ریاضی از لحاظ زمانی نخستین شناختی است که به دقت علمی نایل شده است، هیچ‌گونه برتری منطقی به آن تفویض نمی‌کند. در واقع، روش ریاضی نیز چون هر روش

دیگری، انتخابی میان وجوه واقعیت نامتناهی به عمل می‌آورد؛ پس اعتبار آن در حدود اصول موضوع ویژه آن است، بدون داوری درباره چیزهایی که در خارج از آن هستند. بنابراین، روش ریاضی نه یک روش عام است و نه یک روش نمونه. در این که قضایای عددی دقیق هستند و کاربرد فنی‌شان ثمربخش است، حرفی نیست، اما با این وصف، نباید علوم دیگر را زیر دست آنها قرار داد. در صلاحیت هر دانشمند است که در مراتب کار علمی‌اش مفاهیم مفید را انتخاب کند، و به ملاحظه اهداف تحقیقش، دقت مناسب را به آنها بدهد. در واقع، این که ادعا می‌شود دقت مفهومی منحصرأ از راه دقت عددی به دست می‌آید، صحیح نیست؛ زیرا ممکن است همین دقت از راه تفکر انتقادی، تعقل منطقی، صحت مشاهدات یا از تیزبینی شهودی به دست آمده باشد.

بسیاری از نظریه‌های علمی چون مطابق الگوی ریاضی ساخته شده‌اند، به ناگزیر با تجربه بی‌نهایت پنهانگر و ژرفانگر در تناقض قرار گرفته‌اند، زیرا چنین پنداشته‌اند که می‌توان واقعیت را از مفاهیم استنتاج کرد. سلطه‌جویی علمی در واقع چنین می‌انگارد که انسان به تدریج با کشف قوانین عام‌تر، سرانجام روزی خواهد توانست از مفاهیم، یک نظام به قدر کافی کامل و غنی بسازد که بتوان از آن هر واقعیتی را استنتاج کرد. جز این که فراموش می‌کند مفهوم، بنا به طبیعت خویش انتخاب شده است، و این که مجموع مفاهیم، و در نتیجه مجموع انتخاب‌ها، هرگز با کل واقعیت برابر نخواهد شد. چیز نامتناهی جمع چیزهای متناهی نیست. علاوه بر این، باید دانست که تعمیم به موجب محدودیتش، نخواهد توانست غنای فردیتی را که در جریان مطالعه پیوسته از آن غفلت کرده است، جبران کند. آری، نظام‌های متفاوت فلسفی قرن نوزدهم به معجزه باور داشته‌اند.

از نظر وبر، هر روشی که کارایی داشته باشد، بدین معنا که تحقیق را پیش ببرد، خوب است. بنابراین، او هیچ مغایرتی نمی‌بیند که در

جامعه‌شناسی از روش اندازه‌گیری کمی، به شرط بارور بودن آن، استفاده شود. او خودش در مقام اقتصاددان از عدد و رقم سود جسته است؛^۱ به‌علاوه در مطالعه‌اش دربارهٔ قانون روان‌شناختی و فایدهٔ نهایی، کسانی را که با روش کمیت‌سنجی به سبب پیش‌داوری جزمی مخالفت می‌کردند، به باد استهزا می‌گیرد. به مناسبت کلام باید گفت، به شیوهٔ برخی از جامعه‌شناسان امریکایی، که وبر راه‌گشای عمدهٔ آنان در ریاضی‌گرایی جامعه‌شناختی بوده است، گامی هست که هیچ‌و برشناس واقعی برنخواهد داشت، زیرا می‌داند که او قلم بطلان بر کار کسانی نظیر سولوی^۲ کشیده است که سعی کرده‌اند به شیوه‌ای نظام‌یافته تمامی زندگی اجتماعی و هرگونه پدیدار جامعه‌شناسی را به یک فرمول عددی تقلیل دهند. بر پدیده‌هایی که خودبه‌خود فهمیده می‌شوند، عدد چه می‌تواند بیافزاید؟ جز این که مسائلی را که روشن هستند، تیره می‌کند و به کارهایی که علمی نیستند ظاهر علمی می‌دهد. مطلوبیت اجتماعی را یک متغیر عددی ساختن و در یک معادله ریاضی گذاشتن، مانع از آن نمی‌شود که این مفهوم همچنان غیردقیق، و شامل طیف وسیعی از احکام ارزشی ذهنی و نامعین باشد. مقوله‌های بهره‌وری یا نیروی اجتماعی به کدامین رده از احکام تعلق دارند؟ علم یا تخمین؟ بسیاری از مطالعات جامعه‌شناختی که به روش اندازه‌گیری کمی عمل می‌کنند، آب در هاون می‌کوبند. مهم این است که هر بار، میان یک سنجش عددی که به فهم مسئله‌ای کمک می‌کند، و وجه شبه علمی که گمان می‌کند مشکلی را با پوشانیدن ملبوس عدد و رقم و عملیات محاسباتی و نموداری (گرافیکی) حل می‌کند، تمیز قائل شد.

گروه دیگری از نظریه‌پردازان علوم در جهت مخالفت گام می‌نهند و می‌پندارند که می‌توان جامعه‌شناسی و سایر علوم مجاور آن را بر پایه شهود

۱. از آن میان می‌توان رساله مفصل *Zur psychophysik der industriellen Arbeit* را نام برد.

2. Solvay.

بنا نهاد، خواه در معنای همدلی^۱، خواه در معنای احیای تجربیات واقعی^۲، یعنی شناخت بی‌واسطه دیگری از راه نوعی درون‌افکنی در تجربیات واقعی خود. ایراد وبر به این شیوه این است که شهود از مقوله احساس است و بدین‌عنوان یک شناخت علمی نیست، زیرا چنین شناختی، نه تنها مستلزم آماده‌سازی و ساختن یک بنای مفهومی است، بلکه این مفاهیم باید دقیق نیز باشند. به هیچ‌عنوان ابهام تجربه واقعی نمی‌تواند جای این مفاهیم را بگیرد، چرا که تجربه واقعی، امری شخصی، انتقال‌ناپذیر و کنترل‌نشده است و به دلیل و برهان نیز تن نمی‌دهد. تجربه واقعی، جلوه زیبایی شناختی واقعیت است نه علمی آن. افزوده بر این، عموماً برداشت نادرستی از شهود در ذهن است: شهود هرگز با گوناگونی پایان‌ناپذیر واقعیت مطابقت ندارد، زیرا آن نیز به‌نوبه خود انتخاب به‌عمل می‌آورد. بنابراین، ما هرگز نمی‌توانیم از طریق همدلی جز شمار اندکی از تجربه واقعی خود یا دیگری را احیا کنیم. وجدان شهودی که ما از تجربه واقعی بازمی‌یابیم، نه تنها بازسازی یا تکرار یک حالت قبلی نیست، بلکه خود یک تجربه تازه واقعی اصیل است. نقش شهود هرچه باشد (وبر آن را دست‌کم نمی‌گیرد)، تجربه واقعی هرگز به‌عنوان تجربه شخصی، یک شناخت علمی نیست. می‌تواند شناخت علمی بشود، به شرط آن که مقتضیات معمولی تبدیل مفهومی، رسیدگی و سایر شیوه‌های آزمون را تأمین کند. گفتن ندارد که یک قضیه برای آن که علمی باشد به‌هیچ‌وجه مستلزم آن نیست که در شمول یک قانون باشد. در هر حال، یک دانش علمی نیست مگر این که برای همگان معتبر باشد، نه این که فقط به مذاق چند تنی خوش آید.

در اساس نظریه کمیّت‌سنجی، چون در نظریه تجربه واقعی، پیش‌داوری

۱. Intropathie معادل واژه آلمانی Einfühlung در گذشته به معنای Empathie (همدلی) به کار می‌رفته است. ر.ک: فرهنگ فلسفی لالاند. - م.

2. Reviviscence (Nacherleben).

یگانه‌ای را بازمی‌یابیم: فرایند فیزیکی عقلانی‌تر از فرایند روانی یا انسانی است. تنها نتایجی که از این پیش‌داوری در دو حالت گرفته می‌شود متفاوت هستند. در حالت نخستین (کمیت‌سنجی) ارزیابی می‌شود که غیرعقلانی بودن انسان قابل چشم‌پوشی است و مناسب‌تر می‌داند که حتی‌المقدور همه عناصر رفتار انسانی به شیوه علوم طبیعت بررسی شوند. در حالت دوم، سعی می‌شود که غیرعقلانی بودن حفظ شده و علمی با اصول و روش‌های ویژه‌ای بنا شود، هرچند که این اصول و روش‌ها با اصول و روش‌های علوم طبیعت در تناقض باشند. برای چه وبر ایراد می‌گیرد که این دو دیدگاه از جوهر علم تخطی می‌کنند. از یک طرف، علم قلمرو اختصاصی - انحصاری ندارد و اصولاً می‌تواند بر همه وجوه واقعیت ناظر باشد، بنابراین، هیچ دلیلی نداریم که غیرعقلانی را از میدان بررسی‌اش خارج کنیم. از طرف دیگر، دو علم متناقض هم نمی‌توان داشت. هر تحلیل که مدعی عنوان شناخت علمی است، باید از قواعد کنترل، رسیدگی و آزمون که برای همه علوم اثباتی و تجربی یکسان‌اند، تبعیت کند و اگر پذیرفته شود که فرایند فیزیکی همان‌گونه عقلانی یا غیرعقلانی است که فرایند روانی، دیگر آن‌جا سخن از نیت خیرخواهانه معرفت‌شناختی در میان نخواهد بود. عموماً، از مفهوم امر غیرعقلانی چه در فهم می‌آید؟ امر پیش‌بینی‌نشده و تصادفی. باری، در چه چیز، مقدار سنگی که از تکه سنگی جدا شده و به‌طور آزاد سقوط می‌کند، پیش‌بینی‌پذیرتر از کنشی است که انگیزه آن شور و دل‌باختگی است؟ آیا می‌توانیم هوای یک ماه بعد را بهتر از واکنش‌های یک انسان پیش‌بینی کنیم؟ برعکس، عملی که هدف آن مشخص شد، وسایلی را برای رسیدن به آن به کار می‌گیرد که چونان قانون عمومی فیزیک عقلانی است، بنابراین، آن عمل نیز می‌تواند موضوع یک دانش قانون‌شناختی قرار گیرد. در یک نگاه کلی، فرماندهی نظامی یا قانون کیفری، به گونه‌ای عقلانی مداخله برخی از پیامدها را در نظر می‌گیرند، درست به شیوه محاسبات

آماری یک سازندهٔ پل، و پیش‌بینی‌های کشاورزی که از کودهای شیمیایی استفاده می‌کند. بنابراین، میان امکان پیش‌بینی پدیده‌های منفرد طبیعت و انتظار پیامدهای یک کنش انسانی، تفاوت اصولی وجود ندارد.

مفهوم غیرعقلانی بر معانی دیگر نیز دلالت می‌کند: گاهی آن را به آزادی اراده تعبیر می‌کنند. بدین ترتیب می‌پذیرند که تفاوت میان علوم طبیعت و علوم فرهنگ بر تضادی که میان امر منفعل و امر فعال (جبر و اختیار) وجود دارد، استوار است. در نگاه وبر، این نظریه نیز بسان نظریهٔ پیشین نادرست است. همان‌طور که در بند چهار فصل پیشین دیده‌ایم، آزادی انسانی غیرعقلانی‌تر از جبر نیست، زیرا احساس ژرف تجربی ما از آزادی، به دلیل آگاهی از کنش‌هایی است که به شیوهٔ عقلانی انجام داده‌ایم. بنابراین، بیهوده به نظر می‌رسد که تفاوت میان کمیت‌سنجی و تجربهٔ واقعی را بر تضاد جبر و آزادی قرار دهیم، زیرا در این‌جا نیز ممکن است عقلانی و غیرعقلانی شانه به شانه هم در این یا در آن میدان عمل حضور داشته باشند. باری، تخصیص دادن کار علمی به اثبات حقیقت یکی از این دو مفهوم، خدشه‌دار کردن آن است، و سعی کردن در توجیه صلاحیت یکی از این دو مفهوم، در یکی از دو ردهٔ علوم، نقیض جوهر علم است. یک‌چنین کوششی از سنخ بررسی تجربی نیست. جبر و آزادی داده‌هایی هستند که در نهایت باید آنها را در ردیف حادثه، جنون، زندگی و غیره پذیرفت. بنابراین، نه مبنای یک تحقیق‌اند و نه هدف آن. در واقع، هم جبر و هم آزادی در فراسوی دانش تجربی قرار دارند و از حیثه دآوری آن بیرون هستند؛ لذا نباید جهت کار دانشمند را تعیین کنند. دانشمند می‌تواند به عنوان مفروضات آنها را منظور نماید، بی‌آن که در اعتبار مابعدالطبیعی‌شان اظهارنظر کند، چه در این صورت، از عرصهٔ علم خارج شده و در عرصهٔ ارزیابی‌های غیرقابل رسیدگی گام می‌نهد.

بدیهی است که در این‌جا امکان ورود در تمامی جزئیات مفهوم

روش‌شناختی و بر نیست. ما بررسی خود را به تحلیل مفاهیمی که او شخصاً مهم‌تر از بقیه می‌دانست، محدود می‌کنیم.

۳. علیّت، ارجاع به ارزش‌ها و تفسیر

علمی وجود ندارد، جز در آنچه که هست. بنابراین، مسئله عبارت است از تبیین آنچه که هست، عموماً از راه جست‌وجوی علل. متأسفانه، رابطه علیّی تاکنون موجب سوء تفاهمات و اشتباهات بسیار شده است. مثلاً، عده‌ای علیّت را با قانونمندی یکسان دانسته‌اند، و تنها شرطی را که پاسخ‌گوی مقتضیات یک قانون باشد، در خور علت نامیده‌شدن می‌دانند. و بر می‌گویند این خطاست، یک نتیجه تصادفی به همان اندازه به علل بستگی دارد که یک پدیده به اصطلاح ضروری، و در اصل، هر چیزی که در دنیا بروز می‌یابد، باید به همان شیوه‌ای که بروز یافته بروز یابد نه به شیوه‌ای دیگر. به عبارت دیگر، هر پدیده‌ای خواه تصادفی، خواه ضروری، همان است که باید باشد. بنابراین، یک رویداد منفرد نیز نتیجه علل است، که در میان آنها، ممکن است برخی موقعیت منفرد داشته باشند. به‌عنوان مثال، غیرممکن است که در تحلیل علل یک جنگ، تصمیم منفرد کسانی را که خواستار آن بوده‌اند، به حساب نیاورد. به‌طور کلی، هر آنچه بروز می‌یابد، به نوبه خود علت بروز کنشی می‌گردد.^۱ خلاصه، آنچه را که از دیدگاهی اثر می‌بینیم، ممکن است به نوبه خود چونان علت عمل کند. همین‌طور، آنچه علت نامیده می‌شود، ممکن است از دیدگاهی دیگر اثر به حساب آید. برحسب چه هست^۲ و چه می‌شناسیم^۳ دو شیوه نگرش علیّت وجود دارد. نخست مثالی از وبر عنوان کنیم: نام‌های گوته^۴ به مادام اشتاین^۵. از یک لحاظ که نگاه کنیم، خواندن نام‌ها ما را کمک می‌کند تا به شیوه‌ای علیّی، تأثیر

1. Bewirkt und wirkend. 2. Ratio essendi. 3. Ratio cognoscendi.

4. Goethe. 5. Mme. de Stein.

واقعی‌ای که روابط با مادام‌اشتاین بر تحول افکار و آثار گوته اعمال کرده است دریابیم، (علیت در این‌جا چونان دلیل هستی فهم می‌شود). این نامه‌ها ممکن است همچنین به ما فرصت دهند تا شخصیت گوته یا محافل فرهنگی آلمان در این دوره را بهتر بشناسیم. در این حالت، نامه‌ها دیگر حلقه‌ای واقعی از زنجیره علی تحول تاریخی و واقعی گوته نیستند، بلکه منحصراً وسیله شناختن یک سنخ مرد یا یک سنخ فرهنگ است. (علیت در این‌جا چونان دلیل شناختن فهم می‌شود). یک مثال دیگر که وبری نیست، اما جاافتاده است، عنوان کنیم: علت جنگ جهانی اول (۱۹۱۴-۱۹۱۸)، سوءقصد به جان ولیعهد اتریش در صربستان و اتمام حجت اتریش و غیره را در نظر می‌گیریم، این حوادث در معنای «چه هست» ارزش علت (دلیل وجودی) دارند، آنها حلقه‌های واقعی از زنجیره عللی هستند که عملاً در چکانیدن ماشه جنگ مؤثر بوده‌اند. برعکس، وقتی از علل اقتصادی جنگ صحبت می‌شود، مسئله در سطحی دیگر مطرح می‌شود، در این‌جا سخن از شناختن جنگ به‌عنوان یک پدیده عام و کلی است. باری، جای تأسف است که عموماً تاریخ‌شناسان و جامعه‌شناسان به زبان روشنی و تبیین علمی، این دو شیوه نگرش به علیت را تمیز نمی‌دهند.

حقیقت این است که روش تعمیمی به گونه‌ای متفاوت از روش تفریدی از رابطه علیت استفاده می‌کند. در معنای اصیل و پربار، علیت شامل دو مفهوم اساسی است: از یک سو، مفهوم یک کنش عقلانی، نوعی پویایی میان دو پدیده‌ای که از لحاظ کیفی متفاوت‌اند، و از سوی دیگر، مفهوم التزام به یک قاعده عمومی. روش تعمیمی سعی می‌کند مفهوم کنش و در نتیجه مفهوم علت را بی‌رنگ سازد تا تنها مفهوم قانون، در معنای یک تساوی ریاضی میان پدیده‌های موضوع بررسی بارز گردد. برعکس، در روش تفریدی، این مفهوم قاعده است که بی‌رنگ می‌شود تا یگانگی کیفی تحول به‌طور عام یا کیفیت منفرد یکی از حصه‌هایش جلوه‌گر شود. هیچ دلیلی در

دست نداریم که به استناد آن اعلام کنیم که نخستین شیوه نگرش علیّت معتبرتر از آن دیگری است یا این که علیّت در علوم تاریخی محلی ندارد یا این که تحلیل در این جا صبغه قانونی یا علمی کمتری دارد.

جا دارد هنوز بیش از این به کنه مطلب راه پیدا کنیم. شناختی که ما از راه علیّت کسب می‌کنیم (چه در عرصه طبیعت و چه در عرصه فرهنگ) هرگز بیش از یک دید حصه‌ای و جزئی از واقعیت براساس یک تخمین احتمالی نیست. نظر به این که گوناگونی امر واقعی، چه از پهنا بنگریم و چه از ژرفا، پایانی ندارد، رابطه «رگرسیون»، علی نامعین است. اگر بخواهیم شناخت علی کاملی از یک پدیده داشته باشیم، باید کل تحول را بشناسیم، زیرا هر تحولی نهایتاً در بروز اثر منفردی که موضوع تحلیل است، سهمی داشته است. به گفته وبر:

در هر علم تجربی از سنخ علی، نمی‌توان بروز یک اثر را تنها بر مبنای لحظه‌های برهه معینی تبیین کرد، بلکه باید کل ابدیت را به حساب آورد.^۱

روش هرچه باشد، تنها به برخی از جنبه‌های تحول و پدیده‌ها که بر حسب مفروضاتش مهم به نظر می‌رسند، توجه می‌کند، و جنبه‌های دیگر را قابل انصراف می‌داند. ما هر بار به آنچه که دلیل کافی گفته می‌شود اکتفا می‌کنیم، مثل این است که در گوناگونی بی‌پایان، گزینش به عمل می‌آوریم. اصولاً، هیچ جنبه‌ای، هیچ عنصری از واقعیت قابل انصراف نیست؛ چنانچه برخی از آنها را چنان ملاحظه می‌کنیم، به دلیل جهت‌یابی کنجکاوی ما و هدف تحقیق است. از آن نتیجه می‌شود که علی‌رغم فرضیه نظری: علت تساوی امر واقع شده^۲، که علیّت در معنای تساوی ریاضی در جهت

۱. وبر، رساله درباره نظریه علم، ص ۳۲۱.

2. Causa aequat effectum.

آن سیر می‌کند، در عمل، تحقیق علی همیشه یک نامساوی میان پدیده‌ها برقرار می‌کند، زیرا برخی را اصلی و مهم و برخی دیگر را فرعی و قابل انصراف ارزیابی می‌کند. روش طبیعت‌گرا به جنبه‌های تصادفی، ممکن‌الوقوع و دیگر جنبه‌های هم‌سنخ آنها که التزام به یک قانون ندارند، توجهی ندارد: بنابراین، ملاک انتخابش این است که عنصر برگزیده در شمول یک قاعده کلی باشد. ملاک روش تاریخی یا تفریدی چیست؟

وبر آن را با اصطلاحی که از ریکرت به عاریت گرفته است، ارجاع به ارزش‌ها می‌نامد. در نگاه اول، این مفهوم دوپهلوی به نظر می‌رسد، زیرا، اگر رجوع به ارزش‌ها که می‌دانیم متغیرند، برای تاریخ‌شناس و جامعه‌شناس جایز باشد، آیا درها را چهارطاق به روی سوءاستفاده از ذهنیت نمی‌گشاییم؟ آیا در چنین شرایطی می‌توان از یک اصل عینیت که مراعات آن بر همه کسانی که در علوم انسانی به پژوهش می‌پردازند لازم است، سخن گفت؟ برای بهتر فهمیدن منظور وبر از این مفهوم، نخست بگوییم این مفهوم بر چه چیزی دلالت نمی‌کند، سپس به تعریف ماهیت و نقش آن پردازیم.

نخست این که، این مفهوم هیچ وجه مشترکی با یک حکم ارزشی یا یک حکم اخلاقی یا احکامی از این سنخ ندارد. چنین حکمی صراحتاً با بی‌نظری ارزش‌شناختی، که دورتر خواهیم دید که وبر مدافع پرحرارت آن در علوم اقتصادی و جامعه‌شناختی بود، در تناقض است. در واقع قضاوتی که تجلیل می‌کند یا تقبیح، مقبول می‌داند یا مردود، محلی در علم ندارد، درست به دلیل این که ذهنیت محض است. در جهت مقابل، ارجاع به ارزش‌ها هیچ سنخیتی با یک نظام عینی و جهانی ارزش‌ها که مبین سلسله مراتبی صریح و قطعی باشد، ندارد. نه تنها تدارک یک نظام مشابه در صلاحیت فلسفه مابعدالطبیعی است، بلکه برخلاف ریکرت، وبر حتی به امکان ساختن یک چنین نظامی که مقبول همگان باشد، معتقد نیست. چه

بخواهیم چه نخواهیم، ارزش‌ها، در معنای ارزیابی و یک نظام ارزش‌ها، به احساسات و اراده ما بستگی دارند، از ایمان ما به اهداف غایی که علم را در آن‌جا کاری نیست، مایه می‌گیرند. بنابراین، ارزش‌ها نباید به عنوان اساس دانش نظری تلقی شوند.

ارجاع به ارزش‌ها، پایه پرسش‌هایی را که ما برای واقعیت طرح می‌کنیم، تشکیل می‌دهد. اگر از یک تاریخ‌شناس سؤال شود، فی‌المثل، چرا به مطالعه انقلاب کبیر فرانسه یا به فلسفه فیخته علاقه نشان می‌دهد، و از یک جامعه‌شناس سؤال شود چرا مناسبات اجتماعی در یک شهر کارگری یا شرایط فعلی دانشجویان را مطالعه می‌کند، پاسخی که خواهند داد، کم‌وبیش این خواهد بود: برای این که جالب است، یا برای این که مهم است. ماکس وبر به این پاسخ مبهم راضی نشده و پرسش مناسبی طرح می‌کند. چرا آن مهم است، و در رابطه با چه؟ بدیهی است، پاسخی که به پرسش اول یا دوم داده می‌شود، مستلزم مراجعه به ارزش‌هاست. در واقع، تحول فی‌نفسه نسبت به معنا بی‌تفاوت است. ملاکی که کنجکاوی یا علاقه ما را تعیین می‌کند، یا حتی دلایلی که ما را برمی‌انگیزد تا برخی چیزها را مهم و برخی دیگر را فرعی و قابل انصراف بدانیم، در آن نمی‌یابیم. وقتی موضوع تفکر را انتخاب کردیم، اسناد و مدارکی گردآوری می‌کنیم و در میان آنها چون برخی به نظر مهم می‌رسند سوا می‌کنیم و بقیه را کنار می‌گذاریم. باری، به موجب کدام حکم، جز در رابطه با ارزش‌ها، دست به این‌گزینش می‌زنیم؟ پس این رابطه با ارزش‌ها مبین اراده‌ای شخصی است که در مبدأ هر تفکر و هر کار علمی می‌یابیم (شاید بتوانیم از یک لحاظ، در این‌جا مقایسه سودمندی با اصول موضوع به‌عمل آوریم). تنها در چارچوب این‌گزینش است که دانشمند شیوه‌های معمولی تحقیق علمی را اجرا می‌کند: مشاهده دقیق، نقد متون، بررسی‌ها، گردآوری اسناد، تعیین روابط علی، مقایسه‌ها و غیره. در این سطح از تحقیق است که باید از صدور

هرگونه حکم ارزشی، یعنی از تأیید یا تکذیب به دلایل کاملاً شخصی تحول یا عمل یک قهرمان یا رفتار اجتماعی که مطالعه می‌شود، اجتناب کرد. در همه احوال، دانشمند باید به خواننده اثر تحقیقی‌اش، امکان رسیدگی به درستی استدلال و استحکام نظرهایش را بدهد.

ارزش‌هایی که جامعه‌شناس و تاریخ‌شناس واقعیت را به آنها ارجاع می‌دهند، طبیعتاً متغیر هستند. وبر حتی از ارزش‌های ما سخن می‌گوید، در این معنا جامعه‌شناسی که مثلاً به مطالعه آیین پوریتانیسم در یک دوره معین می‌پردازد، می‌تواند از راه مقایسه ارزش‌های مردم آن دوره با ارزش‌های ما، چشم‌اندازهای نوینی از آیین مذکور و نقش آن باز نماید. پس، متخصص علوم انسانی می‌تواند در پرتو ارجاع به ارزش‌ها، افق‌های نوینی از یک مسئله ارائه دهد، یا آن مسئله را به صورتی نو مطرح کند، چرا که ممکن است او در رابطه با ارزش‌های خود، عناصری را مهم تشخیص دهد که دانشمندان دیگر به دلیل ارجاع به ارزش‌های شخصی‌شان آنها را بی‌اهمیت دانسته‌اند. بدین ترتیب، گوناگونی ارزش‌هایی که مرجع واقعیت قرار می‌گیرند چونان شرط گوناگونی دیدگاه‌هایی که از آنها می‌توان به مطالعه واقعیت پرداخت، ظاهر می‌شوند. همچنین بیهوده است که فکر کنیم یک جامعه‌شناس می‌تواند درباره پدیده‌ای که مطالعه می‌کند یک نتیجه‌گیری قطعی عرضه نماید، یا این که فکر کنیم، حقیقت را می‌توان تنها در قالب یک قضیه، و اخلاق را تنها در قالب یک عمل بیان کرد. هیچ جامعه‌شناسی توانایی آن را ندارد که شناخت کاملی از مناسبات اجتماعی در داخل یک رژیم سرمایه‌داری را عرضه کند، بلکه هر یک از آنان، به دلیل ارجاع به ارزش‌های شخصی خود روشنایی تازه‌ای به مسئله می‌دهد، مسائل تازه‌ای مطرح می‌سازد و چشم‌اندازهای نوینی کشف می‌کند. از به هم پیوستن همه دیدگاه‌های ممکن است که می‌توانیم تصور حتی‌المقدور صحیحی از یک مسئله داشته باشیم. در وظیفه هیچ دانشمندی نیست که

تمامی جنبه‌های شناختی را که ما از واقعیت داریم، به‌طور کامل بررسی کند، برعکس، با مطالعاتی که تاریخ‌شناسان، جامعه‌شناسان، اقتصادشناسان یا سیاست‌شناسان جدید، به تبع دیگر ارجاع به ارزش‌ها به عمل می‌آورند، به مرور زمان واقعیت در پیچیدگی‌اش وضوح بیشتری می‌یابد. درست به همین دلیل است که تاریخ‌دان امروز از روایت توسیدید^۱ از جنگ‌های پلوپونز^۲ همان‌قدر بهره می‌برد که از اثر یک تاریخ‌دان معاصر، یا این‌که برای جامعه‌شناس امروز سن‌سیمون^۳، اگوست کنت یا دورکیم محل مراجعه هستند و همیشه نفعی از مشاوره با آنان عاید می‌شود.

اکنون به آسانی می‌توان به نقش و معنای ارجاع به ارزش‌ها پی برد. باتوجه به اصل پایان‌ناپذیری پهنایی و ژرفایی واقعیت تجربی، که هیچ علمی نمی‌تواند آن را به‌طور کامل دربرگیرد، می‌بینیم که ارجاع به ارزش‌ها به عنوان اصل‌گزینش، چونان شرط یک شناخت دست‌کم جزئی ظاهر می‌شود. دقیق‌تر بگوییم، ارجاع به ارزش‌ها گشتاور ذهنی است که یک شناخت عینی محدود را ممکن می‌سازد، به شرط آن که دانشمند پیوسته نسبت به این محدودیت اجتناب‌ناپذیر آگاهی داشته باشد. معنای دیگر سخن این است که شخصیت جامعه‌شناس یا تاریخ‌شناس ضرورتاً در کاری که انجام می‌دهند مداخله دارد. علم، بدون وقفه، با مسائل نوینی که از دیدگاه‌های نوین بررسی واقعیت بروز می‌یابند، تازه می‌شود. بنابراین، ارجاع به ارزش‌ها نه تنها دامنه مطالعه را محدود نمی‌کند، بلکه برعکس، افق آن را گسترش نیز می‌دهد. کوتاه کلام این‌که، ارجاع به ارزش‌ها خصلت نامعین تحقیق را بیان می‌کند. یک دانشمند و مکتبش ممکن است تصور کنند که کلام آخر را درباره یک مسئله گفته‌اند، اما دانشمندی دیگر، به دلیل دست یافتن به یک مرجع دیگر ارزش‌ها، احتمال دارد همه احکام قبلی را محل تردید قرار دهد. علم نتیجه کار همه دانشمندان است.

1. Thucydide.

2. Péloponnèse.

3. Saint-Simon.

پیوسته مسائل فرهنگی نوینی به رنگ‌های متفاوت سر برمی‌آورند، مدام باعث برانگیختن بنی‌نوع انسان می‌شوند؛ به قسمی که در ابهام بی‌پایان امر منفرد، عرصه‌ای که برای ما معنا و اهمیت پیدا می‌کند پیوسته در تلاطم مانده و کیفیت یک فردیت تاریخی را پیدا می‌کند. همچنین، روابط عقلی که در لوای آن این مسائل فرهنگی به شیوه علمی بررسی می‌شوند، تغییر می‌یابند. بنابراین، علوم فرهنگ تا آینده‌ای نامعلوم، دست‌کم تا زمانی که نوعی بهت‌زدگی چینی، عادت طرح سؤال نسبت به زندگی پیوسته سرشار و غنی را از سر انسان‌ها نیانداخته است، متغیر باقی خواهد ماند. یک نظام علوم فرهنگ که به گونه‌ای نظام‌یافته، قطعی و از لحاظ عینی معتبر، پرسش‌ها و زمینه‌های بررسی این پرسش‌ها را تعیین کند، در ذات خویش بیهوده است.^۱

چنانچه بخواهیم نقش ارجاع به ارزش‌ها را دقیقاً تعریف کنیم باید به نکات زیر توجه نماییم: الف) محقق را در انتخاب موضوع تحقیق راهنمایی می‌کند، بدین معنا که اجازه می‌دهد موضوعی را از واقعیت بی‌تعیین جدا کند؛ ب) پس از انتخاب موضوع، محقق را در تفکیک جنبه‌های اصلی از جنبه‌های فرعی راهنمایی می‌کند، یعنی با فراگذشتن از جزئیات، عناصر و اسناد بی‌پایان، فردیت تاریخی یا یگانگی موضوع را تعیین می‌کند؛ پ) به‌علاوه، دلیل برقرار کردن رابطه میان عناصر گوناگون و معنایی که به آنها داده می‌شود، است؛ ت) همچنین، تعیین می‌کند کدام روابط علی باید جست‌وجو شوند و این روابط تا کجا باید پی‌گیری شوند؛ ث) بالاخره، ارجاع به ارزش‌ها چون یک ارزیابی نیست و تفکری دقیق و روشن را ایجاب می‌کند تا بتوان درستی قضایا را مورد رسیدگی و بازبینی قرار داد. بنابراین، آنچه را تجربه‌شده یا به‌گونه مبهمی احساس شده است، کنار می‌نهد.

۱. وبر، رساله درباره نظریه علم، صص ۱۷۱-۱۷۲.

از آن نتیجه می‌شود که هر علم انسانی لزوماً مبادرت به تفسیر می‌کند. آن مبتنی بر روشی است که می‌خواهد معنای یک عمل یا یک پدیده و معنای عناصر گوناگون در رابطه با یکدیگر را به ما بفهماند، همان‌طور که دو واژه آلمانی Deuten (تفسیر) و Bedeuten (دلالت) آن را القا می‌کنند. باری، تحوّل که در نفس خویش بیگانه و به نظم انسانی بی‌اعتناست، این تفسیر مبتنی بر ارجاع به ارزش‌هاست که با اثبات انگیزه‌ها و نیز هدف برای یک عمل، به آن معنا می‌بخشد. این مفهوم «به اثبات رسانیدن» به‌ویژه بسیار مهم است، و بر آن را چنین بیان می‌کند:

هر تفسیری، وانگهی چون علم عموماً، به سوی اثبات کردن میل می‌کند.^۱

علوم ریاضی از راه روش اثباتی که ویژه آن است، سعی می‌کند روابط عددی یا کمی را برای ما به اثبات برساند، علوم انسانی و مخصوصاً جامعه‌شناسی نیز سعی می‌کند از راه تفسیر، معانی را برای ما به اثبات برساند.

سوء تفاهم از آن‌جا به بار می‌آید که تفسیر در جهات گوناگون میل می‌کند، که و بر سعی می‌کند با دقت تمام آنها را مشخص نماید. سه‌گونه از آن اصلی هستند. نخست تفسیری که او لغت‌شناسی می‌نامد: مبتنی است بر فهم معنای لغوی متون، نقد اسناد و بررسی‌ها و غیره. این یک کار مقدماتی هر علم انسانی است که با مطالعه منابع در یک ردیف است. دومی که آن را تفسیر برآوردی یا ارزش‌شناختی می‌نامد، تفسیری است که موضوع را ارزیابی کرده و درباره آن حکم ارزشی در جهت تحسین یا تقبیح، تأیید یا تکذیب صادر می‌کند. این تفسیر شامل درجات متفاوتی است، که از یک ارزیابی عاطفی محض، از راه همدلی با حوادث و رویدادها که در زندگی

روزمره ما انعکاس می‌یابند، آغاز شده و به عرصه ظریف‌تر و اندیشیده‌تر احکام ذوقی و ارزیابی‌های اخلاقی ختم می‌شود. سوم، تفسیر که عقلانی می‌نامد، هدفش این است که از راه علیت یا تفهم، روابط معنادار میان پدیده‌ها یا عناصر یک پدیده را به ما بفهماند. نظر به این‌که، تفسیر نوع اول در میان اسناد و منابع تعدادی را دست‌چین می‌کند، ممکن است متضمن ارجاعی به ارزش‌ها باشد. تفسیر نوع دوم، که مستقیماً به چیزی ارزش می‌دهد، نمی‌تواند یک شیوه علمی باشد، گو این‌که دانشمند باید گاه‌گاهی در جریان کارش آن را مد نظر بگیرد، زیرا او نمی‌تواند در برابر واقعیتی که یک عمل عموماً خوب و مهم تعبیر می‌شود، در حالی که عملی دیگر تقبیح می‌شود، بی‌نظر بماند. با این وصف، دانشمند نباید تحت‌تأثیر این ارزش‌گذاری‌ها قرار گیرد. به عنوان مثال، پدیده فحشا را با همان دقت و بی‌نظری مطالعه کند که پدیده اعتقادات دینی را مطالعه می‌کند. مع‌هذا، تنها تفسیر عقلانی است که به طرز مؤثری در پروراندن یک تفکر علمی به کار می‌آید.

همان‌طور که گفته شد، تفسیر عقلانی کشف معناست، خواه در این معنا که دانشمند سعی می‌کند معنایی را که افراد، مثلاً پوریتن‌ها، در رابطه با فلان یا بهمان ارزش‌های دینی به اعمالشان می‌دهند، معلوم کند، خواه در این معنا که او با ارجاع به ارزش‌های زمان سعی می‌کند معنای تاریخی و جامعه‌شناختی یک آیین عقیدتی، یک رویداد یا بسط یک وضعیت را مشخص کند. بنابراین، موضوع عبارت از تحلیلی است که می‌خواهد ارزش‌هایی را که در جریان یک عمل، چون انگیزه یا هدف مؤثر بوده‌اند، آشکار نماید، نه این‌که به حکم یک اخلاق شخصی، به داوری ارزشی یک عمل به عنوان خوب یا بد پردازد. وبر برای این تفسیر، به لزوم اجرای آن به وسیله روش‌های معمول در شناخت علمی، و به بوته آزمایش گذاشتن آن، تأکید می‌ورزد. به همین مناسبت است که آن را همچنین تفسیر علمی یا

تبیینی نیز می‌نامد. تفسیر عقلانی در جامعه‌شناسی، مخصوصاً به هنگام تحلیل معنای یک عمل، اهمیت پیدا می‌کند. در واقع، هر عمل حلقه‌ای از رابطه وسایل به هدف است، ما به‌ویژه معنای عملی را که با شناخت کامل مناسب‌ترین وسایل، متوجه یک هدف آگاهانه است، با درجه صراحت بالاتری می‌فهمیم. در این حالت، وسایل، علل هدف مورد نظر می‌شوند. آنچه مهم است این است که تحلیل در سطح یافته‌های تجربه باقی می‌ماند، زیرا سعی می‌کند معنای رابطه میان وسایل به کار رفته و هدف خواسته‌شده را بفهمد، بدون آن‌که درباره ارزش اخلاقی هدف یا وسایل اظهار نظر نماید. این در صلاحیت جامعه‌شناسی است که مثلاً به‌گونه‌ای اثباتی یا عقلانی معنای برخی از مقررات پلیس را تفسیر کرده و دلایلی را که موجب وضع چنین مقرراتی شده و چگونگی پیامدهایش را تبیین کند. به عبارت دیگر، معانی آنها را در رابطه با طرح حکومت یا در رابطه با تحول یک وضعیت بفهمد، اما نه این که اثباتاً یا نفیاً این مقررات را ارزیابی کند، یا این که، در جهت موافقت یا مخالفت با پلیس اظهار نظر نماید. این خطای محض است که فکر کنیم جامعه‌شناسی می‌تواند از این تفسیر عقلانی بی‌نیاز باشد، زیرا بدون آن، نه می‌توانیم معنای عملی را بفهمیم و نه می‌توانیم آن را تبیین کنیم. باری، متوجه می‌شویم که تفسیر عقلانی پیوند تنگاتنگی با مفهوم تفهم دارد، ما این مطلب را دورتر، در فصل مربوط به مفهوم وبری از جامعه‌شناسی تفهمی بازخواهیم یافت.

۴. نمونه مثالی^۱

بدون دقت مفهومی، علمی که شایسته این نام باشد وجود ندارد. مزیتی که روش طبیعت‌گرا دارد این است که از مفاهیم دقیق‌تری برخوردار است، زیرا می‌توان آنها را به صورت عددی تعیین کرد، از آن جمله‌اند مفاهیم توان،

1. Idéaltyp.

قدرت حجم، نیرو و غیره؛ اما همین مفاهیم وقتی در علوم انسانی به کار می‌روند، سرچشمه همه‌گونه ابهام، دوپهلویی و شبهه می‌شوند. درباره مفاهیمی چون سرمایه‌داری، سوسیالیسم، پرستانیسیم یا بهره‌وری، تاریخ و جامعه‌شناسی با مشکلات بزرگ‌تری مواجه هستند، زیرا محتوای معنادار آنها برحسب زمان و مکتب‌های فکری متغیر است. آنچه تحت‌عنوان کالونیسیم در قرن هفدهم فهمیده می‌شد، با آنچه که اکنون در زمان ما از این واژه فهمیده می‌شود، دقیقاً تطبیق نمی‌کند. البته همه کس از این واژه چیزی می‌فهمد، اما این عدم دقت نمی‌تواند دانشمندان را راضی کند. حال که محتوای یک مفهوم تاریخی با دوره‌های تاریخی تغییر می‌کند، جا دارد که هر بار تصریح گردد، کدام معنای آن مورد نظر است، چه در غیر این صورت، بیم آن می‌رود که تحلیل در پرده ابهام قرار گیرد و به نتایج سست منتهی شود، خواه به سبب این که، مثلاً، برای سرمایه‌داری به‌طور عام، نتیجه‌گیری‌هایی شده است که تنها برای گونه‌ای از سرمایه‌داری در دوره‌ای معین، معتبر است. خواه به سبب این که، برای مسیحیت به‌طور عام، شیوه‌ای از زندگی اسناد شده است که منحصرأ به یکی از صورت‌های تاریخی آن اختصاص دارد. باری، تاریخ‌شناس و جامعه‌شناس فکر می‌کنند که واقعیت را به شیوه علمی بیان می‌کنند، غافل از این که زبانشان از واژگانی تشکیل شده که از لحاظ تفکر هنوز خام مانده و عاری از هرگونه صراحت است، و معنای آن تنها از راه تلقین، بدون کمترین یقین فهمیده می‌شود. یک تحلیل چگونه می‌تواند دقیق باشد، در حالی که ابزار فکری به کار رفته در آن دقیق نیستند؟ وبر، برای این که مفاهیمی که در روش تاریخی به کار می‌روند از دقت کافی برخوردار باشند، مفهوم نمونه مثالی را ابداع کرده است. او می‌گوید:

با تشدید یک سویه یک یا چند دیدگاه و با به هم پیوستن تعدادی پدیده‌های مجزا، پراکنده و تودار که گاهی به تعداد زیاد می‌یابیم، گاهی به تعداد کم و جابه‌جا هیچ، که برحسب دیدگاه‌های یک سویه پیشین

انتخاب و برای تشکیل یک تابلوی فکری همگن مرتب شده‌اند، یک نمونه مثالی ساخته می‌شود.^۱

بنابراین، نمونه مثالی در این معنا ناظر بر مجموع مفاهیمی است که متخصص علوم انسانی آنها را تنها به منظور استفاده در تحقیق می‌سازد. پیش‌تر از این دیدیم که وبر مفهوم قدیمی علم را رد می‌کند، که به موجب آن علم می‌تواند به جوهر اشیا دست یافته و آنها را در یک نظام کامل، که برگردان ذهنی وفادار به هر واقعیتی باشد، گرد آورد. به عقیده وبر هیچ دستگاه فکری نمی‌تواند بی‌کرانی واقعیت را به طور کامل، و هیچ مفهومی نمی‌تواند گوناگونی ژرفایی یک پدیده جزئی را بازتولید کند. کوتاه سخن، هیچ شناخت صددرصد یقینی و قطعی وجود ندارد. نمونه مثالی برهه دیگری از انتخابی است که تاریخ‌شناس و جامعه‌شناس، به ضرورت بررسی واقعیت از برخی دیدگاه‌ها به تبع ارجاع به ارزش‌ها، به عمل می‌آورد. با این همه، ارجاع به ارزش‌ها تنها مسیر تحقیق را مشخص کرده و آنچه را قابل انصراف است حذف می‌کند، لیکن هنوز دقت مفهومی لازم را به مسئله بررسی شده نمی‌دهد. این وظیفه را در واقع، نمونه مثالی برعهده می‌گیرد، که عبارت است از شیوه ساختن مفاهیم ویژه روش تاریخی یا تفریدی، که می‌دانیم موضوع آن مطالعه واقعیت و پدیده‌ها در خصوصیات فردیشان است. پرسشی که وبر مطرح می‌کند، در واقع این است: چگونه مفهوم دقیقی از یک واقعیت منفرد ساخت، در حالی که فرض بر این است که نمی‌توانیم از روش تعمیمی، یعنی شناخت حاصل از مقایسه‌ها و شباهت‌های یک واقعیت با واقعیت‌های دیگر استفاده کنیم، زیرا یک چنین روشی، پدیده‌ها را ملتزم به قوانین یا به مفاهیم نوعی (ژنریک) می‌کند، که دقیقاً خلاف مطلوب ماست، چون امر منفرد را از صفات ممیز و

۱. وبر، رساله درباره نظریه علم، ص ۸۱۹.

اختصاصی‌اش عاری می‌سازد؟ باز هم خلاصه‌تر: آیا ممکن است مفاهیم خاص ساخت، در حالی که معمولاً پذیرفته شده است که تنها مفاهیم عام وجود دارند؟ سرمایه‌داری نمایش منفردی از زندگی اقتصادی، پرتستانیسیم از زندگی دینی، و رمانتیسیم از زندگی هنری است؛ همین‌طور، سرمایه‌داری ایام باستان خصوصیات ویژه خودش را دارد که متفاوت از خصوصیات سرمایه‌داری عصر جدید است، یا این‌که، سرمایه‌داری انگلوساکسن از سرمایه‌داری اروپای قاره‌ای متمایز است. چنانچه بخواهیم سرمایه‌داری یا پرتستانیسیم را تحت عناوین کلی اقتصاد و دین تبیین کنیم، هرگز به شناختن جنبه‌هایی که اصالتشان در آنهاست موفق نمی‌شویم، (گو این که چنین روشی هم به سهم خود می‌تواند ما را در فهم پدیده‌های مذکور کمک کند، زیرا روش تفریدی روش تعمیمی را منتفی نمی‌کند). به مجرد آن که سعی می‌کنیم، این واقعیت‌های منفرد را از راه جمع‌بندی صفات مشترک همه صورت‌های سرمایه‌داری و پرتستانیسیم، یا از راه تعیین میانگین صفات ویژه صورت‌های گوناگون این دو پدیده تبیین کنیم، به نتیجه بسیار محقری می‌رسیم. همین مشکل در خصوص بسیاری از مفاهیم تاریخی یا جامعه‌شناختی مطرح است، خواه موضوع روشن کردن مفهوم «دولت-شهر» یونانی باشد، خواه اقتصاد روستایی، صنایع کارگاهی، سوسیالیسم و غیره.

وبر گمان می‌کند راه‌حل مشکل را در مفهوم نمونه^۱ در یکی از تعابیرش یافته است. در واقع، این مفهوم ممکن است معنای مجموع خصوصیات مشترک (نمونه میانگین) را به خود بگیرد، همچنین ممکن است در معنای حک و اصلاح‌شدگی^۲ باشد که عناصر مشخص و ممیز یا نمونه‌ای را آشکار می‌کند. مقایسه‌ای به‌عمل بیاوریم. خست یک مفهوم کلی است، اما

1. Type. 2. Stylisation.

«خسیسی» که مولیر^۱ در نمایش‌نامه^۲ خسیس می‌بخشد، یک نمونه است. هارپاگون^۳ یک خسیس میانگین نیست، مولیر با استفاده از شیوه بزرگ‌نمایی، اغراق‌آمیزی و شدت بخشیدن به خصوصیاتش، از او یک نمونه برجسته ساخته است: او گونه‌ای خسیس مثالی است. او چکیده صفات مشترک افراد خسیس را در خود ندارد، بلکه، شخص «زیاد و کم» شده‌ای است که صفات نمونه‌ای موجود در رفتار خسیس را به صورت مثالی آشکار می‌کند. با حفظ تناسب، به شیوه‌ای مشابه است که باید مفهوم نمونه مثالی وبر را، آن‌گاه که در تعریف خود از یک تشدید یک‌سویه دیدگاه‌هایی سخن می‌گوید که آنها را در یک تابلو فکری همگن صفات و خصوصیات یک واقعیت منفرد گرد هم می‌آورد، فهمید. مثالی بودن این بنای مفهومی از آن‌روست که مبین یک یوتوپیاست، یا بهتر است گفته شود یک عقلانی کردن یوتوپایی است، که هرگز یا به‌ندرت در کیفیت نابس در واقعیت تجربی و ملموس دیده می‌شود. به عنوان مثال، نمونه مثالی سرمایه‌داری، در یک تابلو فکری، صفات ویژه‌ای را دور هم جمع می‌کند که اصالت آیین اقتصادی سرمایه‌داری را تعریف می‌کند، حتی اگر این صفات جز به صورت پراکنده در واقعیت دیده نشوند، و حتی اگر یکی از آنها در یک سازمان بالفعل اقتصادی غایب باشد. نمونه مثالی سرمایه‌داری همچنین شامل تمامی گرایش‌ها و اهدافی است که این مشی اقتصادی، رسیدن به آنها را مد نظر دارد، حتی اگر آنها در هیچ‌کجای دنیا به‌طور کامل تحقق نیافته باشند. بنابراین در تشکیل یک نمونه مثالی، فراوانی یک عنصر اهمیت کمتری دارد تا خصوصیت ویژه و اصیلی که فردیت و یکتایی چنین سازمان اقتصادی را تعیین می‌کند. افزوده بر اینها، باید بر مفهوم (تشدید) یک‌سویه نیز تأکید شود، زیرا، نمونه مثالی صراحت و برجستگی‌اش را از آن می‌گیرد، چرا که آن، شرط در عین حال تشدید صفات ویژه و

1. Molière. 2. *l'Avare*. 3. Harpagon.

آماده‌سازی تابلو فکری در یک مجموعه منسجم و نامتناقض است. ورای کاربردهای ملموس آموزه سرمایه‌داری که عموماً دوپهلو هستند، چون مبتنی بر توافقی‌های دوجانبه‌اند، نمونه مثالی «طرح» عقلانی آن را، یعنی ساخت منطقی مستقل از نوسانات امر واقعی را ارائه می‌کند. در مجموع، نمونه مثالی عبارت است از یک تجسم مفهومی و برآمده از یک کل تاریخی منفرد، که از راه عقلانی کردن یوتوپیایی و تشدید یک‌سویه صفات ویژه و اصیل، به منظور دادن معنایی صریح و منسجم به آنچه که در تجربه خالصاً وجودی ما مبهم و آشفته می‌نماید.

وبر، تبیین اثباتی (چه هست) نمونه مثالی را با چند توضیح منفی (چه نیست) آن همراه می‌کند، تا از هرگونه شبهه‌ای پرهیز شود. در وهله اول، نمونه مثالی را در برابر مفهوم جوهرشناختی می‌نهد که مدعی است واقعیت چیزها را در درون سلسله مراتب انواع و اجناس، خواه در یک نظام قوانین طبیعی، خواه در یک مجموعه عناصر ترکیبی و عمومی که بازتاب صحیح واقعیت است، می‌فهمد. نمونه مثالی را نباید با واقعیت، در معنایی که بیانگر حقیقت «مسلم» است، یکی دانست. برعکس، نمونه مثالی به واسطه غیرواقعی بودنش ما را از واقعیت بالفعل دور می‌کند تا از لحاظ عقلی و علمی بهتر بر آن اشراف پیدا کنیم، هرچند این اشراف ضرورتاً عام و شامل نباشد. وانگهی، هر اندازه هم که نمونه مثالی مفروض به ارجاع به ارزش‌ها باشد، تصویری که ما، به عنوان مثال، از یک دوره، یا از یک آیین عقیدتی به صورت نمونه مثالی فراهم می‌آوریم تا به فهم معانی‌شان نایل شویم، لزوماً با تصویری که معاصران این دوره یا هواداران این آیین عقیدتی داشته‌اند، متناظر نیست. به مقتضای طبیعت تحقیق، ما می‌توانیم نمونه مثالی لیبرالیسم را بر پایه ارزش‌هایی که راه‌گشایانش آنها را مرجع واقعیت اجتماعی قرار می‌دادند، بسازیم، اما همچنین می‌توانیم یک نمونه مثالی دیگر از آن با عطف به ارزش‌های خودمان یا به ارزش‌های یک آیین عقیدتی رقیب، بسازیم. در وهله دوم، آرمانی بودن

این نمونه ساختگی، هیچ وجه مشترکی با کمال مطلوب یا آنچه باید باشد، در معنای اخلاقی ندارد. نمونه مثالی هیچ عنصر سرمشق قرار گرفتنی ندارد، و نباید آن را، نه با یک مدل ارزش‌شناختی و نه با یک قاعده عملی برای کنش، اشتباه کرد. تنها فضیلت آن، فضیلت منطقی است نه اخلاقی، و از هرگونه ارزیابی مبراست. با آن که این شبهه فریبنده و رایج است، دانشمندی که نمونه مثالی مسیحیت را برای مطالعه معنای فرهنگی آن می‌سازد، نباید این دین را با تصویری از آنچه باید باشد، از دیدگاه محض ذهنی و شخصی‌اش دارد، مقایسه کند. برعکس، ممکن است از تصویری که مسیحیت از آنچه باید باشد یا از غایت آمالش دارد، نمونه مثالی ساخت.

گفتن ندارد که تبدیل اکثر مفاهیم رایجی که تاریخ‌شناس و جامعه‌شناس به کار می‌برند به نمونه مثالی، ممکن است فضل‌فروشی به نظر آید. مع‌هذا، تنها بدین شرط است که به دقت دست می‌یابیم و از لفاظی توخالی، خطاهای منطقی، مفاهیم دوپهلوی و اشتباهات زیان‌بخش اجتناب می‌کنیم. مبادله آزاد را مثال بزنیم. بسیاری از اقتصاددانان جدید، این مفهوم را به بهانه این که کهنه شده و زمانش سرآمده، و از لحاظ تحقیق اقتصادی بی‌فایده است، به استهزا یاد می‌کنند. و بر، به آنان تا آن‌جا که از اقتصاددانان لیبرال، که فکر می‌کردند مبادله آزاد با قوانین طبیعت متناظر است، و آن را تا حد یک مفهوم جهان‌شمول یا یک قاعده تجربی که مبین هر حقیقت اقتصادی است، ارتقا می‌دادند انتقاد می‌کنند، حق می‌دهد. در عوض، مفهوم مبادله آزاد را به‌عنوان عقلانی کردن یوتوپیایی روابط بازرگانی توسط متفکرانی که سعی کرده‌اند معنای بازرگانی را بفهمند، مفید می‌دانند. بنابراین، کم بها دادن به ارزش اکتشافی‌اش به‌عنوان نمونه مثالی جایز نیست، زیرا با غفلت از آن، بیم آن می‌رود که در فهم طبیعت بازرگانی دچار اشتباه شویم. جریان امر درباره مارکسیسم هم بر همین روال است. قوانین و دستاوردهای این آیین عقیدتی به‌عنوان نمونه مثالی فوق‌العاده مفید هستند،

اما اسناد اعتبار تجربی در معنایی که آنها بازتاب واقعیت اقتصادی حقیقی هستند، خطاست. لذا، مضحک‌تر از این چیزی نیست که ابداع مفاهیم نو را به متخصصان علوم انسانی خرده گرفت - پیشرفت‌های علم به بهای همین نوآوری‌هاست، بگذریم از این که، ابداع مفاهیم جدید به سبب نو شدن دائمی مسائل و دیدگاه‌ها در پی تحول و تبدیل مستمر تمدن، امری الزامی است. به همین دلیل نیز بیهوده است که فکر کنیم روزی تدارک یک سنتز قطعی واقعیت ممکن خواهد شد. بنابراین، دانشمند هرگز نباید حدود مفاهیمی را که به کار می‌برد از نظر دور دارد. درست وقتی که او می‌پندارد مسیر تحوّل را یافته است، بشریت می‌تواند ناگهان سیر دیگری در پیش گیرد. باری، هرگز امکان ندارد جز به فهم پاره متناهی و بی‌وقفه دگرگون‌شونده توسعه یافته و معجزه‌آسای رویدادهایی که در زمان جاری‌اند، نایل آمد. به یک ضرب، نقش و معنای روش‌شناختی نمونه‌های مثالی روشن می‌شود.

در هیچ موردی وبر آنها را چونان هدف‌های شناخت، به معنای این که آنها باید واقعیت را دربرگیرند یا تلخیص کنند و نظام کامل شده علم را تشکیل دهند، مطرح نمی‌کند. نمونه‌های مثالی جز ابزارها، وسایل اکتشافی برای دادن صراحت و یکنواختی معنادار به موضوع تحقیق چیز دیگری نیستند. دقیق‌تر بگوییم، آنها شیوه‌های خالصاً تجربی هستند که دانشمند به میل و اختیار خود به مقتضای ضرورت تحقیق وضع می‌کند و اگر در عمل کارایی لازم را نداشتند به همان ترتیب رهایشان می‌کند. بنابراین، ارزش نمونه‌های مثالی منحصرأ به وسیله کارایی و بازدهی‌شان در تحقیق تعیین می‌شود. وقتی نمونه‌های مثالی ساخته‌شده با موضوع تحقیق در دست اجرا متناسب نباشند، جامعه‌شناس مجاز است نمونه‌های مثالی دیگر که مناسب‌ترند، بسازد. لذا، نمونه‌های مثالی فی‌نفسه، نه درستند و نه نادرست، بلکه چون هر ابزار فنی، مفیدند یا بی‌فایده. همه این تذکرات با تصویری که وبر از علم دارد، مرتبط هستند. چرا که علم یک تحقیق ناتمام است، مفاهیم

بی‌وقفه کهنه می‌شوند، و نتنها از این راه است که شناخت پیشرفت می‌کند. از همین جا ضرورت تدارک بی‌وقفه نمونه‌های مثالی نو احساس می‌شود، نه تنها به دلیل «جریان پیوسته پر جنبش تمدن که مسائل پیوسته نوینی مطرح می‌کند»، بلکه، همچنین به دلیل این که بشریت لحظه‌ای از پرسش، در چشم‌انداز دیدگاه‌های نوین، دربارهٔ واقعیتی که گمان می‌کند می‌شناسد، باز نمی‌ایستد. این جوانی جاودانه علم، دانشمند را موظف می‌کند که در انتخاب مفاهیمی که به کار می‌برد دقیق باشد.

نظر به این که محتوای مفاهیم تاریخی لزوماً متغیر است، ناگزیر هر بار باید آنها را با دقت تدوین کرد. هر آینه مراعات یک نکته لازم است: خصلت نمونه مثالی بودن آنها به وقت استفاده مد نظر باشد، و نمونه مثالی و تاریخ با هم اشتباه نشود. حال که به دلیل تغییر اجتناب‌ناپذیر انگاره‌های ارزشی راهنما، مفاهیم تاریخی قطعی نمی‌توان داشت که به عنوان هدف نهایی و عام دانش، درخور ملاحظه باشند، پس ناگزیر باید مفاهیم دقیق و صریح برای دیدگاه منفردی که راهنمای تحقیق است، ساخت، و حدود اعتبار آنها را پیوسته به روشنی مد نظر گرفت.^۱

بنابر احتیاج، دانشمند می‌تواند نمونه‌های مثالی متفاوتی از یک پدیده بسازد، درست به تعدادی که برای بهتر فهمیدن آن پدیده از تمامی دیدگاه‌های ممکن، لازم تشخیص می‌دهد. نه تنها می‌تواند از مسیحیت یک نمونه مثالی بسازد، بلکه می‌تواند با پایه قرار دادن این مفهوم، به مقتضای تحقیقش، از مسیحیت ابتدایی، مسیحیت سده‌های میانی، مسیحیت ژزوئیتی، گالیکانی^۲، کاتولیکی یا پرتستانی، برحسب این که کدام صفت

۱. وبر، رساله دربارهٔ نظریه علم، ص ۲۰۵.

۲. Gallican کلیسای کاتولیکی اقوام گل (فرانسه) در سده‌های میانی که نظارت کامل واتیکان را

نمی‌پذیرفت. - م.

ویژه مسیحیت (خداپرستی در ایمان یا سازمان حقوقی کلیساها یا ساخت‌های اجتماعی) را مورد تشدید قرار دهد، نمونه‌های مثالی بسازد، هیچ مانعی او را از ساختن تعداد کثیری سازه‌های نمونه مثالی از گسترش مسیحیت به طور کلی یا از یکی از صورت‌های تاریخی‌اش باز نمی‌دارد. در واقع، وبر، ساختن نمونه مثالی یک تحول را رد نمی‌کند. هیچ یک از سازه‌ها به دیگری شبیه نخواهد بود، و در واقعیت تجربی نیز به مشاهده در نخواهد آمد، اما هر یک می‌تواند بحق مدعی باشد که معرف «ایده» مسیحیت است، به همان اندازه‌ای که صفات ویژه معنادار پدیده منفرد مسیحیت را در واقعیت دست‌چین کرده باشد. بنابراین، همان‌طور که طیف وسیعی از دیدگاه‌های ممکن، که ارجاع به ارزش‌ها را جهت می‌دهند، وجود دارد، همان‌طور نیز می‌توان برای گزینش روابط نمونه‌ای مناسب برای تشکیل یک تابلو فکری همگن، از اصول بسیار متنوع کمک گرفت. تبیین این گفته ساده است: حال که شناخت ما از واقعیت نامتناهی لزوماً جزئی و ناتمام است، بنابراین، تقریبی نیز هست. کثرت نمونه‌های مثالی هدف دیگری ندارد جز این‌که این تقریب را تا جایی که امکان دارد دقیق، مشروح و واضح گرداند.

پس نقش حقیقی نمونه مثالی این است که یک عامل معقولیت در دو سطح تحقیق و گزارش آن باشد. ابتدا به سطح تحقیق نگاه کنیم. بنای نمونه مثالی اجازه می‌دهد که احکام اسناد رابطه علی تشکیل داده، نه بدان سبب که مدعی کیفیت یک فرضیه باشد، بلکه بدان سبب که تدوین فرضیه‌ها را برپایه تخیلاتی که از تجربه مایه گرفته و به وسیله روشی دقیق نظم یافته است، راهنمایی می‌کند. نکته اصلی در همین جاست. در واقع، یوتوپای عقلانی اجازه می‌دهد که فردیت یک توسعه، یک آیین عقیدتی یا یک وضعیت را تعیین کرد و در ضمن، در هر حالت خاص درجه انحراف واقعیت را از تابلو فکری همگن و غیرواقعی (نمونه مثالی) نشان داد. بدین ترتیب، نمونه مثالی به‌عنوان یک ابزار سنجش به کار می‌آید. فرض

کنیم می‌خواهیم سازمان صنایع کارگاهی در سده‌های میانی را مطالعه کنیم. نخست، یک نمونه مثالی براساس صفات ویژه و نمونه‌ای سازمان صنایع کارگاهی خواهیم ساخت. سپس، واقعیت تجربی را با آن مقایسه خواهیم کرد به گونه‌ای که بتوان تعیین کرد جامعه سده‌های میانی تنها بر اقتصاد صنایع کارگاهی متکی بود، یا این که برعکس، عناصری از یک شکل اقتصادی دیگر (مثلاً سرمایه‌داری) از همان زمان در آن دیده می‌شد. در این شرایط، آگاهی دادن از نسبت علی آسان‌تر خواهد بود. در همین زمینه، مثال دیگر بیاوریم. ساختمان نمونه مثالی اقتصاد شهری در سده‌های میانی اجازه می‌دهد که تعیین کنیم که یک شهر خاص در چه شرایطی به این رژیم اقتصادی تن می‌داد یا این که بر پایه اصول رژیم اقتصادی کهن‌تری می‌زیست یا این که سازمان اقتصادی نوینی را اعلام می‌کرد. باری، غیرواقعی بودن نمونه مثالی به آن معنای یک مفهوم حد و میزان می‌دهد که به کمک آن هم می‌توان توسعه و تحول واقعی را اندازه گرفت، و هم مهم‌ترین عناصر زندگی تجربی را روشن کرد. در سطح گزارش، نمونه مثالی به هیچ‌وجه مدعی بازتولید واقعیت نیست، بلکه وظیفه‌ای که برای خود می‌شناسد این است که توصیف را به وسایل بیان صریح، دقیق و خالی از ابهام تجهیز کند. به‌طورکلی، تاریخ‌شناس و جامعه‌شناس که به بهانه بی‌فایده یا دست‌وپاگیر بودن، از ساختن نمونه‌های مثالی طفره می‌روند، با این وصف، از آن استفاده می‌کنند، اما ناخودآگاهانه و بدون هیچ تمهید منطقی، به‌طوری که اتفاق می‌افتد احکام ارزشی‌شان را به‌عنوان علم جا می‌زنند، یا در سطح محسوسات محض فرومی‌مانند. پس واژگان عامی چون مسیحیت، فئودالیت، رئیس بنگاه، ارزش — یا مفاهیم جدیدتری چون جامعه صنعتی — جز نمونه‌های مثالی، چه هستند؟ البته هیچ‌چیز منع نمی‌کند که جامعه‌شناس از راه افکار القایی مبادرت به تحقیق نماید، اما در این صورت نباید خیال کند که یک کار علمی انجام داده است.

وبر کاملاً بر نواقص نظریه‌اش، که آن را در خطوط اصلی ترسیم کرده و در جزئیات روش‌شناختی‌اش وارد نشده بود، آگاهی داشت. این مسامحه کاری را غالباً بر او خرده گرفته‌اند. قسمت عمده آثار علمی عظیمی که به نقد آثار او اختصاص یافته است به نظریه شناخت او و مخصوصاً به نمونه مثالی مربوط می‌گردد که غالباً آن را با نظر منفی ارزیابی کرده‌اند. در واقع، این امعان نظر به آثار او، غیرمستقیم نشان‌دهنده اهمیت مسائلی است که وبر مطرح کرده است. وبر پیشاپیش به منتقدان احتمالی خود با دعوت آنان به اندیشیدن دربارهٔ پیشنهاداتش تا زمانی که چیز بهتری نمی‌توانند جایگزین آنها نمایند، پاسخ داده است.^۱

۵. امکان عینی و علت ذاتی

بالاخره، نمونه مثالی نظریه امکان عینی و علت ذاتی را پیش می‌کشد. وبر این دو مقوله را به‌طور عمده در مطالعات انتقادی‌اش، یا دقیق‌تر بگوییم در جزوه‌ای که به روش تاریخ اختصاص داده، تبیین کرده است. او نخواسته است از این مقوله‌ها نظریه‌ای راجع به کارهای جامعه‌شناختی‌اش بسازد، بلکه در آنها به آزمودن این مقوله‌ها در مفاهیم جامعه‌شناختی مهم، نظیر کنش عقلانی معطوف به هدف، اکتفا کرده است. ما نیز در این‌جا همان مسیر

۱. *Wissenschaftslehre*، ص ۱۹۶. می‌توان این کوشش وبر را به‌عنوان منسجم‌ترین و روشن‌بینانه‌ترین کوششی دانست که در جهت صراحت بخشیدن به مفاهیم علوم انسانی به‌عمل آمده است. البته، این تلاش به تفرقه دیدگاه‌ها و تحلیل‌ها به زیان تشکیل یک نظام علم انجامیده است. مسأله، دانستن این است که آیا نظام علم باید از اولویت برخوردار باشد یا امکان تحصیل نتایج معتبر. در واقع، روش نمونه مثالی این مزیت را دارد که یگانگی و اصالت یک مجموعه تاریخی را، هر بار که کنجکاوی ما را به مطالعه آن می‌کشاند، به‌وسیلهٔ دقت و صراحت مفهومی حفظ می‌کند. از این دیدگاه که نگاه کنیم، نظریه نمونه مثالی، برخلاف انتقادهای خالصاً منفی، که هرگز گامی جلوتر از منفی‌بافی برنمی‌دارند، می‌تواند پایه تفکرات عمیق‌تری درباره روش تاریخی گردد.

را دنبال می‌کنیم و پس از تحلیل روش تاریخ به روش جامعه‌شناسی خواهیم پرداخت.

مقولهٔ امکان عینی، همان مسئله اسناد روابط علی را به صورتی دیگر مطرح می‌کند. چنانچه بخواهیم یک رویداد تاریخی را با قرار دادن در شمول یک قانون عمومی تبیین کنیم، ماهیت تاریخ را، که از توالی رویدادهای منفرد تشکیل شده است، زایل کرده‌ایم. تنها روش مناسب برای مطالعهٔ تاریخ، روش تفریدی است که یک پدیدهٔ منفرد را به علت‌های منفرد یا به مجموعه علت‌های منفرد که وبر آن را کهکشان علت‌ها می‌نامد، ربط می‌دهد. هرچند که همهٔ عناصر این کهکشان در تولید یک رویداد مداخله دارند، اما در نظر تاریخ‌شناس همهٔ آنها از اهمیت یکسانی برخوردار نیستند. او (تاریخ‌شناس) در میان عناصر این کهکشان گزینشی به عمل می‌آورد به گونه‌ای که ما در برابر مسئله‌ای به شرح زیر قرار می‌گیریم: چگونه می‌توان وزن یک علت را تعیین کرد؟ برای پاسخ گفتن به این پرسش، وبر به احکامی چند در آثار یکی از سرشناس‌ترین تاریخ‌شناسان این قرن آلمان، یعنی ادوارد مایر^۱ تکیه می‌کند. به عنوان مثال، مایر اعلام می‌کند، پیروزی در جنگ ماراتون^۲ اهمیت تاریخی بس بزرگی برای آیندهٔ فرهنگ یونانی داشته است، یا این‌که، جنگ ۱۸۵۶ علیه اتریش، پیامد تصمیم بیسمارک^۳ بوده است. اما برعکس، تیراندازی‌های که در شب مارس ۱۸۴۸، انقلاب برلن را باعث گردید، اهمیت تعیین‌کننده‌ای نداشته‌اند، زیرا در این لحظه پایتخت پروس در چنان جوّی به سر می‌برد که هر حادثه‌ای می‌توانست منجر به بی‌نظمی گردد. این احکام و نظایر آن که در همهٔ آثار تاریخ‌شناسان ملاحظه می‌کنیم به برخی از علت‌ها اهمیت بزرگ‌تری می‌دهند تا به برخی دیگر. مسئله‌ای که وبر برای خودش عنوان می‌کند این است: کدام عمل منطقی است که به تاریخ‌شناس اجازه می‌دهد نابرابری

1. Édouard Meyer.

2. Marathon.

3. Bismarck.

معناداری در رویدادهای پیشین موضوعی که در دست تحلیل دارد ادخال نماید؟

برای اسناد معنایی به نبرد ماراتون، جنگ سادوا^۱ و همچنین به تیراندازی‌های برلن، تاریخ‌شناس ولو به صورت ضمنی پرسش زیر را مطرح می‌کند: در صورت پیروزی ایرانیان در نبرد ماراتون یا اگر بیسمارک این تصمیم را نمی‌گرفت یا اگر تیراندازی‌های برلن صورت نمی‌گرفت، چه پیش می‌آمد؟ بر روی هم، این پرسش شبیه همان پرسشی است که جرم‌شناس یا قاضی از خود می‌کند وقتی که می‌پرسد، در چه شرایطی می‌توان تأیید کرد یک فرد مسئول کنش خویش است؟ تنها تفاوت قاضی از تاریخ‌شناس این است که قاضی افزوده بر این، سعی می‌کند، مجرمیت را ارزیابی کرده تا بتواند احتمالاً کیفری متناسب با آن تعیین کند. وقتی از نزدیک‌تر به جریان امر نگاه کنیم، می‌بینیم که تاریخ‌شناس در عالم فکر، علتی را منزوی می‌کند (پیروزی ماراتون، تصمیم بیسمارک، و تیراندازی‌های برلن)، آن را از راه انتزاع از کهکشان رویدادهای پیشین حذف می‌کند یا این که از مدار خارج می‌سازد تا ببیند آیا جریان رویدادها همان می‌بود که واقع شده است یا بدون آن فرق می‌کرد. در مورد تیراندازی‌های برلن، که اگر هم واقع نمی‌شد، مایر می‌پذیرد که در هر حال انقلاب تحقق می‌یافت، می‌توان نتیجه گرفت که این علت اهمیت چندانی ندارد، برعکس، در نبرد ماراتون اگر ایرانیان پیروز می‌شدند و در جنگ با اتریش اگر بیسمارک تصمیمش را نگرفته بود، او معتقد است که آینده سیر دیگری می‌داشت و در نتیجه، این علت‌ها تعیین‌کننده هستند. دقیق‌تر بگوییم تاریخ‌شناس با عمل به این انتزاع، مسیر ممکن دیگری برای امور می‌سازد تا علت‌های واقعی یا کافی را تعیین کند. وبر می‌گوید: برای تعیین روابط

1. Sadowa.

علّی واقعی، ما به ساختن روابط غیرواقعی مبادرت می‌کنیم.^۱ خلاصه، تاریخ‌شناس بر پایه شناخت‌های منابعی که در اختیار دارد، و به وسیله از مدار خارج کردن یک علت، تحولی ممکن را به تخیل ترسیم می‌کند، برای این که بتواند معنا و اهمیت آن علت را در تحول واقعی تاریخ تعیین کند.

به چه مناسبت این امکان عینی است؟ به مثال نبرد ماراتون برگردیم. در این نبرد دو امکان وجود داشت: از یک طرف پیروزی یونانیان، که واقع شد و بنابراین جریان تاریخی واقعی را تعیین کرده است، و پیامدهای آن عبارت بوده‌اند از استقلال یونانی‌ها، توسعه یک روح آزادمنش معطوف به نیکی‌های این دنیا، پرتوافکنی یک فرهنگ جهت‌یافته به سوی علم، فلسفه و همه‌گونه ارزش‌های معروف به انسان‌گرایانه که هنوز هم ما به تغذیه از آن ادامه می‌دهیم. از طرف دیگر، پیروزی ایرانیان. باری، براساس آنچه که ما از تاریخ سیاست ایران در کشورهای تسخیرشده، برای مثال از رفتار با مردم یهود می‌دانیم، ممکن بود شاه ایران در یونان نیز همان سیاست استفاده از دین بومی به عنوان ابزار تسلط را پیاده کند. لذا، احتمال بسیار بزرگی وجود داشت که پیروزی ایرانیان شرایط مساعدی برای رشد یک فرهنگ دین‌سالاری در یونان، که مبانی آن بر اسرار غیبی و وحی است، ایجاد کند. امکان یک چنین تحولی عینی است، زیرا مفروضات ما بر شناختی که از جهت عمومی سیاست ایران در کشورهای تسخیرشده، و همچنین از حضور عناصر دین‌سالاری در جامعه یونانی داریم مبتنی است. بنابراین، عینیت این شناخت بر دانش اثباتی ما از شرایط موجود در یونان، و بر دانش قانون‌شناختی ما از قواعد عمومی تجربه مبتنی است، عینیت نه یک دید دلبخواه ذهنی است، نه یک فرضیه بی‌اساس، بلکه یک فرض مستدل است که به وسیله تعدادی عناصر شناخته‌شده توجیه می‌شود.

امکان عینی نیز چون نمونه مثالی یک تابلو تخیلی یا یک جریان

یوتوپایی می‌سازد، با این تفاوت که به‌جای تشدید صفات ویژه یک پدیده خاص از راه تفکر به انتزاع یک یا چند عنصر از واقعیت می‌پردازد، برای این که از خود بپرسد در چنین حالتی چه ممکن بود پیش آید. نظر به این که حکمی که صادر می‌شود یک حکم مستدل است، امکان فرض شده بیانگر بی‌دانشی نیست، بلکه بر آنچه ما از راه تجربه می‌شناسیم تکیه دارد. با این وصف، خطاست که نتیجه بگیریم که شرط یا عنصری که بدین ترتیب از کھکشان رویدادهای پیشین تغییر داده شده یا حذف شده است، تنها علت رویداد موضوع بررسی است، تنها معنایی که باید به آن داده شود، یک شرط (علت) مهم در میان شرط‌های دیگر است، زیرا تاریخ علت منحصر به فرد نمی‌شناسد. افزوده بر این، مقوله امکان عینی به هیچ وجه نمی‌گوید که مثلاً، در صورت پیروزی ایرانیان در نبرد ماراتون، توسعه فرهنگ دین‌سالاری در یونان لزوماً واقع می‌شد: آن را تنها به عنوان یک پیامد احتمالی مطرح می‌کند. به عبارت دیگر، امکان عینی، اطلاعی از آنچه که باید عملاً در این حالت واقع شود نمی‌دهد، زیرا، تنها آنچه که واقع شده، پیروزی یونانیان، واقعی است. بنابراین برای اسناد یک معنای علی به علتی که به وسیله امکان عینی انتزاع شده است، همراه با ریمون آرون، که به خوبی موضع وبر را بیان می‌کند می‌توان گفت:

نیازی نداریم که تصریح کنیم چه واقع می‌شده است، کافی است بدانیم که امور جریان دیگری می‌داشت.^۱

بدین ترتیب، ماهیت علیت در علوم انسانی با به کار بستن روش تاریخی معلوم می‌گردد که از نوع احتمال‌گرایانه است. این احتمالی بودن نه تنها به نقص دانش ما که غالباً از فقر منابع ناشی می‌شود، مربوط می‌گردد، بلکه همچنین به کثرت رویدادهای پیشین که رسیدگی به تمامی آنها ناممکن

۱. ریمون آرون، جامعه‌شناسی معاصر آلمانی، پاریس، ۱۹۵۰، ص ۱۱۶.

است، ارتباط پیدا می‌کند. به طوری که ناگزیر هستیم یک جریان تخیلی از امور بسازیم، تا آنچه را که مهم‌تر به نظر می‌رسد تعیین کنیم. وانگهی، دانش ما هر اندازه هم که کامل باشد، همان برهه اجتناب‌ناپذیر گزینش ذهنی، برای احتمالی کردن آن کافی است. علی‌رغم خصلت قاطع قضایای ریاضی، بدون ریاضی‌دانان نه ریاضیاتی وجود دارد، و نه می‌توانست وجود داشته باشد، همین‌طور نیز، یک تاریخ، بدون تاریخ‌شناسانی که آن را می‌نگارند و پیوسته پرسش‌های نوینی دربارهٔ سیورورت جهان طرح می‌کنند، قابل تصور نیست.

درجهٔ احتمالی که از یک تبیین علیّ امکان عینی نتیجه می‌گردد، متغیر است. علی‌رغم جوّ عصیانی برلن در ۱۸۴۸، هیچ تاریخ‌شناسی نمی‌تواند با اطمینان بگوید که انقلاب در هر حال بدون شلیک دو گلوله کذایی هم تحقق می‌یافت. معنای سخن این است که، درجهٔ امکان عینی به سود جریانی متفاوت از آنچه واقع شده است هر اندازه هم که ضعیف باشد، با انتزاع حادثه تیراندازی کذایی نمی‌توان گفت که این حادثه مطلقاً بی‌معنا بوده است. برعکس، هر اندازه هم که احتمال امکان عینی یک توسعه دین‌سالاری در تمدن یونانی، در صورت پیروزی ایران بزرگ بوده باشد، نمی‌توان گفت که چنین تحولی مطلقاً اجتناب‌ناپذیر می‌شده است. بنابراین، نقش مقولهٔ امکان عینی، صدور یک حکم لازم‌الاجرا نیست، بلکه سبک سنگین کردن اهمیت علت‌های گوناگون یک رویداد تاریخی است. وقتی که درجهٔ احتمال یک تبیین علیّ امکان عینی بسیار بزرگ است، و بر آن را علیت ذاتی^۱ می‌نامد، وقتی این احتمال ضعیف است، آن را علیت عرضی^۲ می‌نامد. از این قرار، توسعه دین‌سالاری در یونان، پیامد ذاتی پیروزی ایران است، نه پیامد ضروری آن. برعکس، تیراندازی در برابر کاخ برلن در ۱۸۴۸، در ردیف علت‌های عرضی است، چرا که جوّ عمومی برای شورش

1. Causalité adéquate.

2. Causalité accidentelle.

مساعد بوده است. امتناع وبر از به کار بردن واژه ضروری به جای ذاتی را می‌توان با دقت نظر وی در حفظ خصلت غیرعقلانی برای تحوّل توجیه کرد، زیرا تحوّل معنایی جز آنچه که ما به آن می‌دهیم، ندارد. بدین ترتیب، او ضمن تأیید اعتبار یک تبیین علی، با مفهوم خالصاً طبیعت‌گرایانه و جبرگرایانه تاریخ به مخالفت می‌پردازد. کوتاه سخن، تاریخ فی‌نفسه عقلانی نیست، بلکه تاریخ‌شناس موفق می‌شود آن را به‌طور نسبی عقلانی کند، بدین معنا که می‌تواند احکام محتمل به صورت رابطه ذاتی میان علت و معلول تدوین نماید. بنابراین، یک شناخت علمی تاریخ، علی‌رغم مشاهده بی‌نظمی‌های ناشی از رویدادهای عرضی و اتفاقی، و مداخله اراده انسانی، امکان‌پذیر است. هیچ مانع منطقی در برابر یک علم منفرد وجود ندارد. هرچند که تاریخ به کنش‌های منفرد اراده یا تصمیم‌ها می‌پردازد و جامعه‌شناسی سعی می‌کند قواعد عمومی آنها را بشناسد، اما هر دو آنها از پاره‌ای جهات روش مشترکی به کار می‌برند، زیرا هر دو آنها با کنش انسانی سروکار دارند. در واقع، برای وبر تفاوتی از لحاظ ماهیت میان یک کنش فردی، یک کنش اجتماعی یا جمعی وجود ندارد. توسعه فرهنگ یونانی به عنوان مثال، با آن که یک رویداد منفرد است — کار یک فرد تنها نیست، بلکه کار یک جامعه است. نتیجه‌ای که از آن به دست می‌آید، این است که جامعه‌شناسی که می‌خواهد مفاهیم دقیق به کار برد ناگزیر از ساختن نمونه‌های مثالی (از شهر، دیوان‌سالاری، سلطه و غیره) و اجرای بررسی با مقوله‌های امکان‌عینی و علیّت ذاتی است. بدون بحث در مناسبات میان تاریخ و جامعه‌شناسی که دورتر بازخواهیم یافت، از هم‌اکنون لازم است نشان دهیم که جامعه‌شناس در کدام جهت از مقوله امکان‌عینی استفاده می‌کند. برخلاف مرد سیاست یا رئیس‌بنگاه که پیش از اقدام، راه‌حل‌های ممکن را می‌سنجد، جامعه‌شناس نیز چون تاریخ‌شناس، خود را در برابر یک عمل انجام‌شده یا یک رفتار معین و معلوم می‌یابد. باید علل و

انگیزه‌هایش را به شیوه ادراک پسین^۱ تبیین کند، هدفش را بفهمد، و وسایل رسیدن به آن را تحلیل نماید. برای دانستن این که وسایل به کاررفته در عمل توسط یک فرد انسانی یا یک گروه از افراد انسانی، با هدفی که منظورشان بوده است متناسب است یا نه، باید یک نمونه مثالی از کنش عقلانی معطوف به هدف ساخت، یعنی کنشی که از لحاظ عینی، با توجه به هدف مورد نظر و وسایل عملاً در دسترس، امکان‌پذیر است، تا تعیین کرد وسایلی که در واقعیت به کار رفته‌اند با این هدف هماهنگی ذاتی داشته‌اند یا نه، بدین شیوه است که می‌توان درجه انحراف میان یک کنش نمونه مثالی از لحاظ عینی ممکن، و یک کنش واقعی را اندازه گرفت، و سهم غیرعقلانی یا عرضی، مداخله عناصر اتفاقی، یا ناشی از هوا و هوس و غیره را بازشناخت. در واقع وبر پیوسته این نکته را مورد تأیید قرار داده است که رابطه غایت‌شناختی میان وسیله و هدف، مثلاً قضیه: X وسیله متناسب یا ذاتی برای رسیدن به هدف Y است، چیزی جز یک انعکاس ساده از رابطه علی زیر نیست: X در پی Y ظاهر می‌گردد. به عبارت دیگر، با علم بر این که، کنش انسانی، خواه فردی، خواه اجتماعی پذیرای یک رابطه علی است، بنابراین مقوله‌های امکان عینی و علیت ذاتی لزوماً بر آن قابل اجرا هستند. مسیر کار جامعه‌شناس دو تاست. از یک طرف می‌توان به شرح ساده کنش اجتماعی انسان‌ها یا گروه‌ها، چنان‌که عملاً واقع شده است اکتفا کرد، از طرف دیگر می‌توان به دانستن این موضوع کوشید که آیا کنش تجربی با نتایجی که داده است، و با در نظر گرفتن وضعیت ممکن عینی، با نیات کنشگران موافق بوده است. در واقع، از ویژگی‌های کنش اجتماعی این است که رفتار دیگران به وجه معناداری مرجع قرار می‌گیرند، یا به این دلیل که کنشگر امیدوار است که دیگران مطابق با توافقی که آشکارا صورت گرفته، عمل خواهند کرد، یا از مقررات اجتماعی جاری متابعت خواهند

1. a posteriori.

نمود، خواه به دلیل ملاحظه داشتن از کیفی‌های احتمالی در صورت نقض مقررات، خواه به دلیل اندیشه داشتن از این که ممکن است دیگران را دچار زحمت کنند و غیره. از لحظه‌ای که جامعه‌شناس از خود می‌پرسد، آیا کنشگر اجتماعی می‌توانست عملاً روی رفتار معین دیگران حساب کند و در نتیجه آیا برآوردهایش صحیح می‌بودند، راه‌حل دیگری وجود ندارد جز این که از راه تخیل، بر مبنای وضعیتی از لحاظ عینی ممکن، رفتار مثالی بسازد، تا پی ببرد کدام وسایل با هدف مورد نظر متناسب بوده‌اند. بنابراین، تنها به شرط مقایسه کنش واقعی کنشگر با این کنش مثالی است که جامعه‌شناس خواهد دانست که کنشگر حق داشته است روی انتظاراتی که به کنش‌هایش جهت داده‌اند، حساب کند یا عناصر بیرونی پیش‌بینی‌ناپذیری که موجب انحراف کنش از هدف اولیه‌اش شده است چه هستند؟

۶. بی‌نظری ارزش‌شناختی

در همین موضوع بی‌نظری ارزش‌شناختی است که وبر گاهی به شدت با اکثر متخصصان روش‌شناسی عصر خودش درگیر شده است. مسئله حساس است. در واقع، دامنه آن تنها به اصول آماده‌سازی نظری مفاهیم و اندیشه‌ها محدود نمی‌شود، بلکه نگرش عملی دانشمند در زندگی روزمره و مخصوصاً درستکاری روشنفکرانه محقق را نیز در برمی‌گیرد. اگر بخواهیم مسئله را به ساده‌ترین صورت آن بیان کنیم چنین خواهد بود: آیا دانشمند حق دارد از صلاحیتی که صرفاً در زمینه علمی کسب کرده است، برای تحمیل نظرات شخصی و جهت‌گیرانه خود استفاده کند؟ فی‌الواقع، وسوسه برای یک ریاضی‌دان، یک زیست‌شناس، یک تاریخ‌شناس یا یک جامعه‌شناس، به‌ویژه اگر دانشمند پرآوازه‌ای باشد، بسیار بزرگ است که به لحاظ شهرتی که دارد، در تصمیم‌های سیاسی و اقتصادی مداخله کند و

چنین بیاوراند که اعتبار اجتماعی‌اش در زمینه تحقیق نظری، صلاحیتش را در زمینه اعتقادات و ارزیابی‌ها تضمین می‌کند. نحوه عمل چنان رایج است که انسان فراموش می‌کند از خود بپرسد، نکند کاسه‌ای زیر نیم‌کاسه است. البته، امروز هیچ‌کس معترض ضرورت تفکیک علم و ایمان نخواهد بود. با وجود این، مسئله از سطح ساده مذهبی فرا گذشته و کل اعتقادات سیاسی، اخلاقی و غیره را در بر می‌گیرد. موضع وبر همان قدر که پیراسته از تنگ‌نظری است، همان قدر نیز خشم‌انگیز است. مثلاً او می‌گوید یک فرد آنارشیست که بنا بر اصول اعتقادی‌اش منکر اعتبار حقوق و میثاق‌های اجتماعی است، می‌تواند یک استاد ممتاز حقوق باشد، درست به این دلیل که شناخت شهودی او ممکن است آنچه را که در نظر اکثر قریب به اتفاق حقوق‌دانان بدیهی و مسلم می‌نماید، به مسائل قابل توجهی مبدل کند. در راستای همین موضع‌گیری بود که او با همکاران دانشگاهی‌اش، که از تفویض یک پست دانشگاهی به سوسیالیست‌ها و به مارکسیست‌ها امتناع می‌ورزیدند، درافتاده بود. آنچه وبر زیر بارش نمی‌رفت، این است که بخواهند عقاید شخصی و یافته‌های ذهنی را به لطایف‌الحیل به جای حقایق علمی به کرسی بنشانند، و با حسن نیتی کذایی، مشاهدات مخدوش و از لحاظ علمی خام، و موضع‌گیری‌ها یا داوری‌های ارزشی را که صرفاً با اعتقادات در نهایت امر سؤال‌برانگیز و خودسرانه توجیه می‌شوند، به‌عنوان دستاوردهای علمی معرفی نمایند. وبر، برای اجتناب از هرگونه ابهام در بی‌نظری ارزش‌شناختی دو سطح تمیز می‌دهد: سطح تربیت^۱ و سطح تحقیق. او مخالف اصولی ارزیابی‌ها از فراز یک کرسی استادی نیست. وانگهی، مسئله از حوصله هرگونه مباحثه علمی بیرون است، و بدین‌عنوان نمی‌تواند یک راه‌حل قطعی بپذیرد، زیرا خود بستگی به ارزیابی، به‌ویژه ارزیابی سیاست آموزشی‌ای که هر کشوری می‌خواهد دنبال کند دارد. با وجود این،

در یک قرن که تخصص‌گرایی دانشگاهی در پیوستگی تنگاتنگ با آزادی فکر و عقیده قرین پیروزی بوده است، به سختی می‌توان پذیرفت که دانشمندی احساس نیاز کرده باشد علاوه بر مطالب تخصصی که موضوع تدریس او هستند، مفهوم علمی ویژه‌ای را القا کند. تخصصی از نوع پیش‌گویی‌های استاد‌آبانه وجود ندارد. تازه، اگر هم در آغاز، این شیوه درهم‌آمیختن تحلیل‌های علمی و داوری‌های ارزشی شخصی، به استاد فرصت می‌دهد موفقیت آسانی کسب کند، در درازمدت برای مستمعین خسته‌کننده خواهد شد. به حکم حرمت شخصی، استاد در مقام استاد باید وظیفه تربیتی‌اش را به نیکوترین وجه انجام دهد، نه با دست خالی نقش یک مصلح فرهنگی را بازی کند، و نه خود را به صفات یک رئیس دولت بیاراید، که او نه هیئت دولتی دارد و نه دستگاه اجرایی. سفره دل را در هر کلاس درس گشودن و از همه چیز و از هیچ چیز سخن گفتن، زیبنده او نیست. استاد دانشگاه به هیچ رو با به‌رخ کشیدن خودستایانه یادداشت‌های شخصی‌اش، شخصیتش را ظاهر نمی‌کند، بلکه در سایه کار و کیفیت درس‌هایش به‌چنین توفیقی دست می‌یابد. کلاس درس را به‌جای میدان عمومی فرض کردن، زینهار، که نشناختن معنای نهاد دانشگاه است. دانشجو در کلاس درس به سکوت دعوت شده است. شرط ادب و امانت‌داری نیست که او را دهن‌بسته، به پذیرفتن عقیده‌ای که موافق نیست، مجبور کرد. به حکم رعایت شرف استادی، استادی که می‌خواهد عقایدش را تبلیغ نماید، باید از وسایلی استفاده کند که در دسترس همه شهروندان گذاشته شده‌اند: مجامع عمومی که در آن‌جا امکان بحث و مناظره آزاد موجود باشد، پیوستن به یک سازمان یا یک محفل، که کارش تبلیغ است، مطبوعات یا نشریه‌های ادبی و سیاسی، شرکت در تظاهرات خیابانی و غیره.

به این تذکرات که صبغه اخلاقی دارند، وبر تذکرات دیگری که بیشتر در شمول جامعه‌شناسی تربیتی هستند، اضافه می‌کند. اگر باید که استاد از

شهرت‌طلبی به نام ارزش‌های شخصی‌اش بپرهیزد، همان‌طور شایسته است که از طرح و اظهارنظر دربارهٔ مسائلی که حکام وقت او را بدان تحریض می‌کنند، خودداری کند. باید معترف بود که تنها قدرت حاکم نیست که در صدد برمی‌آید دانشگاه را تحت نفوذ قرار دهد، بلکه برخی از استادان نیز آگاهانه یا ناآگاهانه به صورت مفسران گروه‌های فشار و منافع متفرقه درمی‌آیند. باری، اگر چنین مصلحت می‌بینند که کلاس درس، محل بحث مسائل ایدئولوژیکی و عملی باشد، باید بدون تبعیض همان حق به عقاید رقیب نیز داده شود، دانشگاه نباید در انحصار هیچ نظام عقیدتی خاصی باشد. به‌خوبی معلوم است، آزادی مطلق دفاع از ایدئولوژی‌های عملی در ساحت دانشگاه به کجا می‌انجامد: بی‌مایه کردن کار ناب تخصصی، به گونه‌ای که حتی وظیفه استادی نیز همهٔ اعتبارش را از دست می‌دهد. مع‌هذا، باید مقصود و بر را از بی‌نظری ارزش‌شناختی از دیدگاه تربیتی خوب فهمید: این مفهوم به کلی نسبت به ایستار مذذب شخصی که از داشتن عقیده‌ای سرمی‌تابد یا از بیان آن به سبب ترس یا ریاکاری یا به سبب نگرانی برای سوابق شغلی‌اش امتناع می‌ورزد، بیگانه است. در این‌جا نیز باید دانست مسئولیت رفتار و گفتار خود را متعهدانه بر دوش گرفت، و از تسلط بر نفس کافی برای صیانت استقلال درس‌های خود برخوردار بود. این استقلال ممکن نیست مگر به شرط آن که استاد نه آلت دست و نه صحنه‌گردان نفوذهای بیگانه به دانشگاه باشد، معنا و توان اخلاقی آنها هرچه باشد مهم نیست.

در نظر وبر، راستای سلوک یک استاد دانشگاه باید به شرح زیر باشد: وظیفه‌اش را در نهایت سادگی انجام دهد، هم و غمش را جز در راه رسالت آموزشی به کار نبرد، در جریان تدریس، از وقایع ناخوشایند مسائل رشته تخصصی‌اش، به‌ویژه از آنهایی که برای موضع‌گیری شخصی‌اش ممکن است ناخوشایند باشند، غفلت نکند، و پیوسته میان احکام عینی و احکام ارزشی،

میان تحقیق و عقاید خصوصی تمیز قائل شود. بنابراین، روشن بینی، فضیلت اصلی یک درس دانشگاهی است. وقتی که استاد دانشگاه، درسی در موضوع اقتصاد سیاسی، جامعه‌شناسی یا علم سیاست تقریر می‌کند، وظیفه‌اش این نیست که ببیند درست‌ترین موضع اخلاقی کدام است یا دسته‌ای از ارزش‌های فرهنگی رنگارنگ که به نظرش تسلا بخش‌ترند جور کند، وظیفه‌اش این است که در خدمت رشته‌ای که تدریس می‌کند باشد. چنانچه نتواند از عمل به ارزیابی‌ها خودداری کند، دست‌کم شهادت و تقوای آن را داشته باشد که به دانشجویانش بگوید در درس‌هایش چه چیزهایی در زمره استدلال منطقی یا تبیین عینی و چه چیزهایی در زمره ارزیابی‌های شخصی و باورهای ذهنی‌اش هستند. البته این امر مستلزم آن است که او خود بر ناهمگنی میان عالم علم و عالم اعتقاد آگاهی داشته باشد. تا وقتی که استاد خود را ملزم به رعایت این بی‌نظری بنماید، اعتراضی به ارزیابی‌هایی که به عمل می‌آورد، یا به تعلیم مفهومی از دنیا، خارج از چارچوب برنامه درسی که بر اخلاق یا فرهنگ به‌طور کلی مبتنی‌اند، نیست. بر روی هم، این شیوه ممکن است حتی به طرح مسائلی که گمان آن نمی‌رفت، هدایت کند. در هر حال و در هر شرایطی هیچ استادی حق تعیین خط‌مشی برای دیگری را ندارد، زیرا همان‌طور که قبلاً تذکر دادیم، بی‌نظری ارزش‌شناختی در سطح تربیت، خود بستگی به ارزشیابی دارد.

در سطح تحقیق، مسئله به گونه‌ای کاملاً متفاوت مطرح است. علم بنا بر ماهیتش از قبول داوری‌های ارزشی روی‌گردان است. به دلیل باورهای شخصی نیست که علم مؤثر واقع می‌شود، بلکه قضایایش بر همه کسانی که خواهان حقیقت‌اند تحمیل می‌شود.

در واقع، این حکم همیشه صحیح بوده و هست که در زمینه علوم اجتماعی، یک اثبات علمی که از لحاظ روش درست بوده و مدعی رسیدن به هدف خود باشد، باید از سوی یک فرد چینی هم مورد تأیید

قرار گیرد، دقیق‌تر بگوییم، اثبات علمی باید این هدف را داشته باشد، حتی اگر به دلیل یک کمبود از سنخ مادی، امکان تحقق کامل این هدف موجود نباشد. همین‌طور نیز صحیح است که تحلیل یک آرمان، به منظور پرده برداشتن از محتوا و بدیهیات نهایی‌اش، همچنین تبیین پیامدهای مترتب بر آن، در صورت تحقق موفقیت‌آمیزش، باید از سوی یک فرد چینی مورد تأیید قرار گیرد - هرچند که ارزش‌های اخلاقی ما برایش نامفهوم باشد و یا اصل آن آرمان و ارزشیابی‌های عینی مترتب بر آن را رد کند (که به ضرس قاطع در اکثر موارد چنین خواهد کرد)، بدون آن‌که ارزش علمی تحلیل نظری را مورد تردید قرار دهد.^۱

معنای این گفته این است که در سطح تحقیق، تمیز میان علم و اعتقاد پاسخگوی یک ضرورت منطقی است، به نحوی که با قلب ماهیت آن به موضع‌گیری‌های ذهنی، نسبت به روح علم مرتکب یک گناه می‌شویم. حتی اگر تفکیک میان احکام تجربی و ارزشیابی‌های علمی دشوار باشد به موجب پیش‌فرض‌های علم، چنین تفکیکی اجباری است، مگر به بهای استعفا از مقام دانشمند.

البته، هیچ مانعی نیست که جامعه‌شناس برای موضوع تحقیقاتش، بررسی عقاید گوناگون افراد روی یک مسئله مشخص را انتخاب کند، اما اگر او عقیده‌ای دیگر درباره‌ی این عقاید ابراز کند، کار علمی نکرده است. نقش او به عنوان جامعه‌شناس، تفسیر، تحلیل، بیان یک وضعیت با همه منابع روش علمی است، نه ابراز عقیده شخصی، نه تصدیق یک عقیده و تکذیب عقاید دیگر. بنابراین، برای علم منعی از لحاظ مطالعه ارزشیابی‌ها نیست، به شرط آن‌که به نوبه خود مبادرت به ارزشیابی نکند. کوتاه سخن،

۱. وبر، رساله درباره‌ی نظریه علم، صص ۱۳۱-۱۳۲.

یک دانشمند نه یک طبیعت‌گرا باید باشد، نه یک روح‌گرا، نه حتی یک علم‌گرا. چنانچه با پدیده‌هایی مواجه شود که با امکانات کنونی تحقیق علمی نتواند تبیین کند، حق ندارد آنها را به نام یک مفهوم ذهنی علم نفی کند، نادیده بگیرد یا به عالم خرافات حواله بدهد، بلکه به سادگی بپذیرد که نمی‌تواند آنها را تبیین کند. علم برخلاف ارزش‌شناسی، نیازی به بیان حماسی ندارد. علم وقتی در زمینه توجیه اخلاقی یا تجلیل فرهنگی گام می‌نهد، به هیچ وجه به اعتبار عینی‌اش چیزی نمی‌افزاید. برعکس، در خطر آن هست که در معنای ویژه خودش و معنای اخلاق سردرگم بشود. بنابراین، تا وقتی که در قلمرو اختصاصی علم هستیم، باید هرگونه مفهوم عملی را کنار بگذاریم، حتی آنهایی را که مدعی علمی بودن هستند. همه آنچه که یک دانشمند می‌تواند در اختیار یک مرد عمل قرار دهد این است که پس از تعیین هدف به او نشان دهد مناسب‌ترین وسایل برای رسیدن به آن هدف کدام‌اند، و پیامدهای احتمالی عملش چه هستند؟ یعنی، تحقق هدف مطلوب او برایش چقدر هزینه برمی‌دارد. علم می‌تواند مرد عمل را در فهمیدن اهمیت برنامه کارش، آگاهی بر شرایط عملش، و احتمالاً هشدار دادن درباره ارزش‌هایی که خطر درگیر شدن با آنها وجود دارد، کمک کند. در هیچ حالتی، علم نمی‌تواند اراده‌ای را به تصمیم‌گیری وادار کند. تصمیم‌گیری کار انتخاب است، نه کار شناخت نظری. کوتاه سخن، علم می‌تواند به ما بگوید، چه می‌توانیم کرد، و در صورت لزوم، چه می‌خواهیم بکنیم، اما هرگز به ما نمی‌گوید، چه باید بکنیم.

باری، اگر هم بی‌نظری ارزش‌شناختی در سطح تربیتی مسئله‌ای به‌اختیار باشد که هر استادی به شیوه شخصی بتواند آن را حل کند، در سطح تحقیق، هر آینه با یک ضرورت منطقی تحمیل می‌شود که نادیده گرفتن آن، خطر قلب ماهیت علم را به همراه دارد. وظیفه پزشک این است که بهترین راه درمان یا بهترین شیوه تیمار را برای بازگرداندن تندرستی

بیمار پیدا کند، وظیفه‌اش این نیست که درباره ارزش زندگی یا این‌که زندگی به زحمتش می‌ارزد یا نه، موعظه کند. در واقع، این مسئله اخیر دیدگاه‌های دیگری جز دیدگاه‌های ساده پزشکی یا علمی را دربرمی‌گیرد. مسئله تاریخ‌شناس هنر، مطالعه آثار هنری، سیر تکوینی، و تحول جنبش‌های هنری است، نه پاسخ دادن به این پرسش: آیا هنر لازم است یا خیر؟ وظیفه جامعه‌شناس تحلیل ساخت‌های جامعه، ماهیت میثاق‌ها، حقوق، سیاست و اقتصاد است، نه ایفای نقش مصلح اجتماعی یا تعیین بهترین نوع جامعه. وبر می‌گوید، درست است که برخی از دانشمندان و تنی چند از کودکان بزرگسال کرسی‌های دانشگاهی را اشغال کرده و با خوش‌بینی ساده‌لوحانه‌ای می‌پندارند که سرانجام جاده خوشبختی فردی و اجتماعی را پیدا خواهند کرد. آیا این امید بجاست یا بی‌جا، کافی است گفتاری از نیچه را بخوانیم که در آن، آخرین انسان‌هایی را متهم می‌کند که خوشبختی را کشف کرده‌اند. همیشه می‌توان از علم پرسید: چه باید بکنیم؟ چگونه باید زندگی کنیم؟ علم به این پرسش پاسخ نخواهد داد، چرا که علم نظری است. هرکس این پاسخ را به مقتضای نبوغش یا ضعفش، باید در درون خودش جست‌وجو کند.

فصل سوم

جامعه‌شناسی تفهیمی^۱

۱. مفهوم جامعه‌شناسی تفهیمی

معمولاً جامعه‌شناسی را علم وقایع اجتماعی تعریف می‌کنند، اما به مجرد این که می‌خواهند مفهوم واقعه اجتماعی را تصریح کنند، اختلاف نظرها و آشفتگی‌ها بروز می‌کند. به استثنای چند جزوه‌ای که در آنها سعی شده است محتوای واقعه اجتماعی (که ماهیتاً جمعی و ملازم یک فشار خارجی است) فهمیده شود، غالباً به شیوه شمارشی اکتفا نموده و وقایع اجتماعی را شامل مجموع ساخت‌های جامعه، نهادها، خلیات، باورهای جمعی و غیره می‌دانند. با چنین تعریفی، جامعه‌شناسی یک علم اساساً صوری می‌گردد که در آن نوبت به نوبت، مسائل گوناگونی چون جنایت، حقوق، رسوم اجتماعی و احتمالاً تحولشان برحسب جامعه‌ها و از گذر دوره‌های تطور بشریت، از جامعه‌های ابتدایی تا معاصر مطالعه می‌شود. موضع‌گیری دورکیم نسبت به موضوع جامعه‌شناسی متفاوت است. او جامعه‌شناسی را به دو بخش اصلی تقسیم می‌کند: یکی ریخت‌شناسی اجتماعی است که شامل شرح ساخت‌های اجتماعی بر مبنای شرایط جغرافیایی، بوم‌زیستی، جمعیتی، اقتصادی و غیره است. دیگری فیزیولوژی اجتماعی است که موضوع آن مطالعه طرز کار این ساخت‌ها برای کشف قوانین تحول و دگرگونی‌شان است. مع‌هذا، از کلام دورکیم چنین استنباط می‌شود که گویی

1. Sociologie compréhensive.

در نظرش وقایع اجتماعی خودبه‌خود و به‌موجب پویایی درونی و بیرون از مشارکت انسان، تحول می‌یابند. البته، این‌جا و آن‌جا اشاره‌ای به یک کنش یا به یک رابطه متقابل می‌کند بدون آن که موضوع را بشکافد.

اصالت وبر در این است که ساخت‌ها و نهادهای اجتماعی را از کنش گوناگون انسان، که در عین حال معناساز و معناپرور است، جدا نمی‌کند. بنابر همین نگرش است که در مرکز جامعه‌شناسی‌اش مفهوم کنش اجتماعی^۱ را بازمی‌یابیم، نه برای تخمین یا ارزیابی ساخت‌ها در معنای خوب یا بد بودن، مناسب یا نامناسب بودن آنها، بلکه برای فهم هرچه عینی‌تر این موضوع که انسان‌ها چگونه روابط اجتماعی گوناگون را ارزیابی، ایجاد یا تخریب می‌کنند. بنابراین، سعی او بر این است که به شیوه‌ای ملموس، زندگی انسان را در متن جامعه بفهمد. او فایده‌مطالعات ایستا و توصیفی محض را که درباره‌ی گروه‌های گوناگون اجتماعی به‌عمل می‌آید، نظیر مطالعاتی که فردیناند تونیس درباره‌ی اجتماع و جامعه^۲ به‌عمل آورده، انکار نمی‌کند، اما به سهم خود، یک تحلیل آماری به این مطالعات می‌افزاید تا فهمیده شود چگونه انسان‌ها به‌طور میانگین همه‌ی این ساخت‌ها را تجربه می‌کنند. واژگانی که به‌کار می‌برد، بسیار پرمعنا هستند. آنچه برایش جالب است دانستن این مطلب است که انسان چگونه در اجتماع و در جامعه رفتار می‌کند، چگونه به روابط اجتماعی شکل می‌دهد و چگونه آنها را تغییر می‌دهد. به‌عنوان مثال، به‌جای واژه‌های جامعه و اجتماع واژه‌های جامعه‌پذیری و اجتماع‌پذیری را به‌کار می‌برد. باری، اگر به مطالعه‌ی یک نهاد از خارج اکتفا شود، بی‌آن‌که معلوم گردد بدون انسان این نهاد چه می‌شده است، مسلماً از یک وجه بسیار مهم زندگی اجتماعی غفلت شده است. در واقع، رشد یک رابطه اجتماعی به‌وسیله‌ی نیاتی که موجود انسانی در آن می‌پوییده است، منافی است که در آن می‌جسته است و معانی گوناگونی

1. Activité sociale (Soziales Handeln).

2. F. Tonnies, *Communauté et Société*.

که در طول زمان به آن داده است، تبیین می‌شود. دلیل اهمیتی که وبر به مفهوم نسبی بودن معانی^۱ می‌دهد، در همین جاست، که علاوه بر فهم تحول عینی اجازه می‌دهد، معنایی را که انسان به‌طور ذهنی از رفتار اجتماعی‌اش دارد، فهمید. قانون را مثال بزنیم، وبر می‌گوید:

در تمامی طول مدتی که از جریان تهیه و تصویب یک قانون جدید یا یک پاراگراف جدید از اساس‌نامه یک اتحادیه گفت‌وگو می‌شود، دست‌کم اشخاص ذی‌نفع، جزئیات معانی مترتب بر مقررات جدید را مورد تفسیر و تدقیق قرار می‌دهند. پس از مدتی که قانون جدید جاافتاد، ممکن است معنای اصلی آن که بانیانش بدون کم‌ترین ابهامی در نظر داشته‌اند به‌بوته فراموشی افتد یا در پی یک تغییر معنا جا خالی کند، به‌گونه‌ای که تنها یک بخش ناچیز از قضات و وکلای حقوقی بتوانند با رایزنی به فهم معنای اصلی نایل شوند. درحالی‌که همین هنجارهای حقوقی درهم‌ریخته، درگذشته برایشان معنای یک هنجار قراردادی یا اعطایی را داشته است. در عوض، مردم عادی شناخت بسیار محدودی از هنجارهای حقوقی دارند، نه علت وجودی آنها را می‌شناسند و نه اعتبار عملی و نه هیچ‌یک از مواهبی را که بر هنجارهای مذکور مترتب است. شناخت آنان تنها به مواردی محدود است که از قانون‌شکنی‌های فاحش احتراز جویند.^۲

شاید هیچ‌کس، بهتر از کسی که قصد تجاوز به حریم یک قانون را دارد، اعتبار مفاد و ضمانت‌های اجرایی آن را نشناسد. بدین ترتیب، طرح وبر به روشنی آشکار می‌گردد. او به هیچ‌رو، با یک مفهوم کلی جامعه‌شناسی، چونان یک رشته علمی که می‌خواهد روابط عام

1. la relativité significative (Sinnhafte Bezogenheit).

۲. وبر، رساله درباره نظریه علم، صص ۳۵۹-۳۹۶.

اجتماعی را بشناسد و به یک دانش قانون‌شناختی نایل گردد، مخالف نیست. وانگهی، او خودش شخصاً در این راه، با کوشش برای ساختن نمونه‌های مثالی گروه اجتماعی، نهاد، حاکمیت، حقوق دیوان‌سالاری پیشگام بوده است، همچنین سعی کرده است، بر مبنای قواعد عمومی تجربه از راه بررسی‌های آماری معنای متداولی را که انسان‌ها از تمکین به یک رفتار اجتماعی در نظر دارند، معلوم کند. بنابر آنچه که از فصل پیشین آموختیم، وبر فقط مخالف محدود ساختن جامعه‌شناسی بر تنها وجه شناخت کلی و عمومی است. به نظر او، هر علمی می‌تواند به مقتضای موضوع تحقیقش از روش تعمیمی یا از روش تفریدی استفاده کند. مادامی که بررسی علمی مسائل را همچنان باز (ناتمام) نگاه داشته و به نام پیش‌داوری‌ها یا توصیه‌های تجربه‌نشده فلسفی، افق را بر روی خود نبسته‌ایم، دلیلی ندارد که جامعه‌شناسی بنا بر تصمیم قبلی، از مطالعه امور جزئی و منفرد چشم‌پوشد. تبیین به وسیله قوانین عمومی و تفهم امر منفرد هر دو بر حقد و هیچ‌یک را ترجیحی بر دیگری نیست. افزوده بر این، این دو روش هم‌بسته و مکمل یکدیگرند، و هر دو آنها برای فهم گوناگونی پایان‌ناپذیر تحول و واقعیت اجتماعی تا جایی که ممکن است، ضروری هستند. برعکس، به زیان جامعه‌شناسی خواهد بود که به اختیار خود آن را از پاره‌ای ابزار و وسایل تحقیقی که می‌توانند دانش ما را غنی سازند، محروم کنیم. بنابراین، وقتی وبر عنوان جامعه‌شناسی تفهمی را به کار می‌برد، به هیچ وجه قصدش این نیست که برای تفهم، نسبت به تبیین، شرف بیشتری قائل شود یا دیگر گرایش‌های جامعه‌شناسی را تخطئه کند، بلکه می‌خواهد منحصرأ ناکافی بودنشان را که گاهی تعمدی است، بر نموده و تنگی برخی از دیدگاه‌ها را نشان دهد. جامعه‌شناسی، در معنایی که چشم‌اندازهای نوینی به روی جامعه‌شناسی سنتی می‌گشاید، تفهمی است.

اگر محدودیتی هست که باید مد نظر باشد، هر آینه از یک سنخ دیگر

است. وجهی گرایش توسعه‌طلبانه وجود داشت که می‌خواست رشته‌هایی چون جغرافیای انسانی، جمعیت‌شناسی، انسان‌شناسی، قوم‌شناسی و به‌طور کلی مطالعه تمدن را به جامعه‌شناسی ضمیمه کند. از چنین ادعاهایی نمی‌توان پشتیبانی کرد، زیرا این رشته‌ها هر کدام علم مستقلی را تشکیل می‌دهند، و دارای هدف تحقیقی ویژه‌ای هستند. این گرایش همان‌قدر مضحک است که بخواهیم از اقتصاد یک شاخه زیست‌شناسی نباتی یا زمین‌شناسی جدا کنیم، چرا که اقتصاد به منابع نباتی و معدنی یک کشور توجه دارد یا برعکس، به همان دلایل زیست‌شناسی و زمین‌شناسی را به اقتصاد ضمیمه کنیم. معنای سخن این نیست که جامعه‌شناسی باید نسبت به تحقیقات جمعیت‌شناسی، جغرافیایی یا انسان‌شناسی بی‌اعتنا بماند. برعکس، جامعه‌شناسی در تبیین‌های خود پدیده‌هایی از نوع شمار نوزادان و مرگ‌ومیر یا خصوصیات نژادی، همچنین پدیده‌های وراثتی، مشاهدات روان‌کاوی، نتایج هواشناسی یا علم حقوق را به حساب می‌آورد. منتها جامعه‌شناسی همه این پدیده‌ها را به صورت مسائلی می‌بیند که به کمک علوم دیگر باید حل شوند و نه فقط به وسیله روش جامعه‌شناختی. بنابراین، جامعه‌شناسی آنها را چون داده‌های ناب می‌نگرد، یعنی چونان شرایط و بستر گسترش کنش اجتماعی، تا جایی که در تبیین رفتار معناداری که انسان‌ها در برابر یکدیگر دارند، به کار می‌آیند. در برابر اشیای مصنوعی نیز چنین وجه‌نظری دارد. یک ماشین هرچه می‌خواهد باشد، به خودی خود مورد اعتنای جامعه‌شناس قرار نمی‌گیرد، بلکه منحصراً به جهت تغییرات احتمالی که در گروه‌بندی‌های انسانی ایجاد خواهد کرد، مورد توجه است. فرض کنیم که دانشمندی کشف می‌کند که برخی نشانه‌های جمجمه‌شناختی دلالت بر استعداد بیشتری برای اعمال قدرت دارند. این کشف، فی‌نفسه هیچ دانش جامعه‌شناختی به حساب نمی‌آید، بلکه صرفاً از لحاظ این که مردانی با چنین خصوصیات ویژه می‌توانند روابط اجتماعی را تحت تأثیر قرار داده

و مناسبات معنادار میان کارگر و کارفرما را تغییر دهند، مورد اعتنای جامعه‌شناس واقع می‌شود.

در عین حال حرمت نهادن به استقلال هر علم است که هر کدام به‌موجب یک دیدگاه خاص، بخش معینی از واقعیت را مورد اکتشاف قرار می‌دهند و وبر بر تعامل ضروری میان همه رشته‌های علمی تأکید می‌کند، فهم این مطلب دشوار نیست. جامعه یک جوهر ناب نیست، بلکه از انواع و اقسام شبکه‌های رابطه‌ها، مبادله‌ها و ستیزه‌ها که از جهت‌یابی‌های گوناگون کنش انسانی: سیاسی، اقتصادی، دینی، حقوقی، هنری و غیره فراهم آمده، تشکیل شده است. در این معنا می‌توان از یک جامعه‌شناسی سیاسی، اقتصادی یا دینی سخن گفت. نه این‌که جامعه‌شناسی سعی کند جای علم سیاست یا اقتصاد را بگیرد — این دو علم، هرکدام موضوع و روش اختصاصی دارند — بلکه به‌عنوان جامعه‌شناسی سیاسی یا اقتصادی برنامه کارش این است که از دیدگاه اختصاصاً جامعه‌شناختی می‌خواهد بداند سیاست یا اقتصاد، در چه جهت روی کنش‌های اجتماعی انسان‌ها در بطن گروه‌بندی‌های اجتماعی معین (خانواده، حزب، سندیکا، ده، شهر و...) تأثیر معناداری اعمال می‌کند. به رفتارشان با ایجاد شبکه‌ی نوینی از روابط جهت می‌دهد یا شبکه روابط قدیمی را دگرگون می‌سازد. به عبارت دیگر، جامعه‌شناسی سیاسی یا اقتصادی رشته‌های علمی مستقلاً را تشکیل نمی‌دهند، بلکه فقط پاسخ‌گوی تقسیم کار جامعه‌شناختی به مقتضای بررسی وجوه گوناگون واقعیت اجتماعی هستند. بنابراین، جامعه‌شناسی به‌موجب آن‌که گوناگونی بی‌پایان واقعیت اجتماعی را از دیدگاهی خاص مطالعه می‌کند دارای وحدت است. تعریفی که وبر از جامعه‌شناسی در مطلع اقتصاد و جامعه ارائه می‌دهد به شرح زیر است:

ما علمی را جامعه‌شناسی می‌نامیم (و در همین معناست که ما این واژه را در معانی بسیار گوناگون به کار خواهیم برد) که می‌خواهد از راه

تفسیر به فهم کنش اجتماعی نایل آمده، و سپس به شیوه علی چگونگی گسترش و آثار مترتب بر این کنش را تبیین کند.^۱

در این جا دو مفهوم اساسی عنوان شده که نیازمند توضیح خاصی هستند: «فهمیدن» و «کنش اجتماعی».

۲. تفهم

منتقدان وبر مکرر دوپهلوی بودن مفهوم وبری تفهم را گوشزد کرده‌اند. می‌دانیم که وبر بانی این روش (تفهمی) نبوده است، و نخستین بار تاریخ‌شناس آلمانی دوریسن^۲ در حدود سال ۱۸۵۰ این مفهوم را پرورانیده است. افزوده بر این، در نظریه وبر نشانه‌هایی از تأثیر متفکران گوناگون بازمی‌یابیم (دیلتای، ریکرت، زیمل، گتل اتلیلیانفلد، لپس، یاسپرس و غیره). ما در این جا وارد جزئیات مطلب که تنها در حوصله تاریخ فلسفه، و مخصوصاً تاریخ مفهوم تفهم است، نخواهیم شد، تنها به بیان منظور وبر از آن اکتفا خواهیم کرد. مفهوم تفهم در نظریه وبر هم به مفهوم تفسیر^۳ مرتبط است (به طوری که در پاره‌ای از متون این دو را به جای یکدیگر به کار می‌برد) و هم به مفهوم علیت. معنای سخن این است که در نظر وی، روش طبیعت‌گرایانه (آزمایش، مشاهده عینی و...) برای فهمیدن رفتار انسانی کافی نیست، زیرا در این روش، جز روابط صرفاً بیرونی شناخته نمی‌گردد، و از طرف دیگر، تفسیر به وسیله تفهم برای آن که معتبر باشد باید بر ابهامات ذهنیت محض فائق گردد، و از قواعد روش‌های معمول بررسی علمی تمکین کند. بر روی هم، وبر حقانیت روش تفهمی را که پیشینیان و معاصرانش پرورانیده‌اند، تأیید می‌کند: تفهم یک شرط اصلی معقولیت

۱. وبر، اقتصاد و جامعه، ص ۱۰.

2. Johann Gustav Droysen (1808-1884).

3. Deutend Verstehen (interprétation).

اموری است که در تحول‌اند. با این وصف، به‌جای پرداختن به مسائل صرفاً فلسفی که بر آن مترتب است، وبر تنها به اعتبار علمی روش توجه می‌کند. در واقع شیوه‌های گوناگون فهمیدن هست که می‌توانند یا هوش زیبایی‌شناختی را تقویت کنند یا تجربه مستقیم را، اما همه آنها از دقت علمی برخوردار نیستند. پرسش وبر این است: در چه شرایطی تفهم نمی‌تواند در جامعه‌شناسی ما را به حقانیتی که برای همه خواستاران حقیقت معتبر باشد، برساند؟

برخلاف تبیین صرفاً طبیعت‌گرایانه، موضوع ویژه تفهم پیوسته عبارت است از فهم معنای یک کنش یا یک رابطه اجتماعی. هرچند که پیش می‌آید وبر مفهوم تجسم معنادار^۱ را عنوان کند، ولی در حد مسائل فلسفی که از این مفهوم به ذهن متبادر می‌شود توقف نکرده و می‌گذرد، مثلاً این که آیا تجسم معنادار به جهان مستقلاً متمایز از جهان فیزیکی و جهان روانی متعلق است؟ برای او همین بس که دریابد که کنش انسانی در جهت معنایی سیر می‌کند و برای درک آن کنش فهم این معنا ضروری است. در عوض، در شیوه‌های گوناگون فهم مفهوم معنا پرسش‌هایی مطرح می‌کند. برخی از شناخت‌های اصولی چون منطق، مابعدالطبیعه یا رویه قضایی می‌خواهند معنای «صحیح»، «حقیقی» یا «درست» یک رابطه را تعیین کنند. به عنوان مثال، اصول قضایی وظیفه خود می‌داند که معنای دقیق و صحیح یک پاراگراف از آیین دادرسی مدنی را تعیین کند و علم منطق وظیفه خود می‌داند که شرایط قضایای درست و نامتناقض را بفهمد. علوم دیگر، معروف به علوم تجربی، مثل تاریخ یا جامعه‌شناسی وظیفه خود می‌دانند معنایی را که از لحاظ ذهنی در جریان یک کنش عینی و ملموس، مطمح نظر انسان‌ها یا یک گروه از انسان‌ها بوده است، تعیین کنند. این علوم می‌خواهند معنایی را (خواه از لحاظ منطقی درست باشد یا نه) بفهمند که

1. Figure significative (sinngebilde).

به موجب آن انسان‌ها عملاً به کنش خود جهت می‌دهند. هر تحقیقی که دربارهٔ نظریهٔ موسیقی فیثاغورثی به عمل می‌آید باید پیشاپیش این محاسبهٔ «غلط» شناخت ما را بپذیرد، که به موجب آن ۱۲ کینت^۱ مساوی ۷ اوکتاوا^۲ است؛ همین‌طور تحقیقی که دربارهٔ نحوهٔ محاسبهٔ مساحان رومی و بانکداران فلورانسی صورت می‌گیرد، باید معنای اشتباهات آنان را، بدون آن که آنها را به لحاظ دانشی که ما امروز از علم حساب و مثلثات داریم تصحیح کند، بفهمد. یک مطالعهٔ تجربی، وقتی موضوع بررسی‌اش قواعدی باشند که اعتباری قراردادی داشته‌اند و از لحاظ ذهنی به رفتار انسانی جهت می‌دهند، باید آنها را به همان شیوه‌ای بفهمد که ما رفتار کسی را که به طرز صحیحی از قضیه $2 \times 2 = 4$ یا از قضیه فیثاغورث استفاده می‌کند یا رفتار کسی را که با توجه به «درس‌های تجربه» سعی می‌کند مناسب‌ترین وسایل را در رابطه با هدف‌های مطلوب برگزیند، می‌فهمیم.

جامعه‌شناسی به‌عنوان یک علم تجربی، تفهم دیگری جز تفهم معنایی که به‌طور ذهنی کنشگران اجتماعی در جریان یک کنش معین در نظر دارند، نمی‌شناسد، اما چگونه می‌توان این معنا را فهمید؟ ویر در این‌جا تفکیک جدیدی میان آنچه را که تفهم حضوری یا بی‌واسطه و تفهم تبیینی می‌نامد، قائل می‌گردد. از راه تفهم بی‌واسطه ما معنای یک عمل ضرب را که انجام می‌دهیم یا مطالب صفحه‌ای را که می‌خوانیم یا معنای خشم را از بروز رنگ و رخساره‌ای که مخصوص آن است یا بالاخره رفتار یک هیزم‌شکن را که در حال انداختن یک درخت است یا رفتار یک شکارچی را که با تفنگ خود به قراول رفته است، می‌فهمیم. تفهم تبیینی، با واسطه (غیرمتسقیم) است، زیرا انگیزه‌های کنش را در فهم معنای آن دخالت می‌دهد. از این راه است که من، معنایی را که شخصی به یک عمل محاسبه، وقتی او را غرق در یک مسألهٔ حسابداری می‌بینیم، می‌دهد یا معنای رفتار

1. quintes.

2. Octave.

هیزم‌شکنی را که برای تأمین معاش خود کار می‌کند یا معنای رفتار یک شکارچی را که به دلیل سلامت جسمانی مبادرت به این ورزش می‌کند، می‌فهمم. هر یک از این دو گونه تفهم می‌تواند عقلانی یا غیرعقلانی باشد. تفهم بی‌واسطه معنای عمل محاسبه‌ای که انجام می‌دهیم، با رفتار هیزم‌شکنی که مشغول انداختن یک درخت است، همچنین تفهم از راه انگیزه‌ها، وقتی که می‌بینیم شخصی برای امرار معاش کار می‌کند، عقلانی هستند. برعکس، تفهم بی‌واسطه خشم یا تفهم از راه انگیزه‌های شخصی که مثلاً از تفنگ خود به منظور انتقام‌جویی استفاده می‌کند یا از حسادت دچار خشم می‌گردد، غیرعقلانی هستند. مع‌هذا، این صورت‌های گوناگون تفهم هرچه باشند، همه آنها از راه شناخت بدیهی و خارج از هرگونه تحقیق علمی، بر ما تحمیل می‌گردد. به طوری که می‌توان گفت فهمیدن، یعنی درک بدهت^۱ معنای یک کنش.

با این وصف، بدهت برحسب موارد دارای درجات متفاوتی است. بالاترین درجه، عبارت از تفهم فکری یک کنش عقلانی، نظیر تفهمی است که در حین یک عمل ریاضی حاصل می‌گردد. اصولاً ما تجربیات دیگری را که خودمان در معرض تکرار آن هستیم، چون اشتباهاتی که ممکن است شخصاً مرتکب شویم، به بدهت کافی می‌فهمیم. بدهت این تفهم از راه بازسازی ذهنی بر پایه تخیل همدلانه، به تدریج که کنش دیگری از برآوردهای شخصی ما دور می‌شود، کاسته می‌گردد. در نهایت امر، ما آنها را چونان وقایع ساده می‌پذیریم، به همان عنوانی که یک واکنش از سنخ روانی - جسمانی (پسیکوفیزیک) یا یک عامل وراثتی را، وقتی که مثلاً، رفتار دیگری بر ایثار خیرخواهانه یک دل‌باخته عشق الهی یا بر فناتیسیم عقل‌گرایانه یک هوادار حقوق بشر مبتنی است، می‌پذیریم. برعکس، ما به سهولت می‌توانیم از راه همدلی، واکنش‌های غیرعقلانی چون ترس،

حسادت، انتقام‌جویی را بفهمیم؛ چرا که خودمان در معرض چنین احساساتی هستیم. بنابراین، بداهت تفهم ممکن است دچار آشفتگی گردد. خواه به سبب مداخله یک عنصر غیرقابل فهم خارجی، نظیر یک حادثه، خواه به سبب شگفتی روانی وقتی می‌بینیم که دو شخص به گونه‌ای متفاوت در برابر یک وضعیت واکنش می‌کنند. همین وضع در حالت تفهم از راه انگیزه‌ها پیش می‌آید. وقتی که مثلاً دلایل اعتراف‌شده جز بهانه‌هایی برای بیان ابهامی که در باطن ضمیر دیگری رخنه کرده است نیستند یا وقتی که افراد در چنگ امیال متناقض گرفتارند. در این حالات، تفهم جز این‌که به دستاوردهای علمی که به بررسی این مسائل می‌پردازند، چون زیست‌شناسی، روان‌شناسی، روان‌کاوی و غیره اعتماد کند، گریزی ندارد. کوتاه سخن، جامعه‌شناسی تفهمی این پدیده‌های غیرقابل فهم را چون داده‌های ساده‌ای می‌نگرد، و آنها را به همان عنوانی به حساب می‌آورد که پدیده‌های فیزیکی یا هواشناسی یا تغذیه و کهولت را به حساب می‌آورد.

هرچند که برخی از نوشته‌های وبر جای بحث و گفت‌وگو است، ولی به نظر نمی‌رسد که او اصولاً تفهم را چون یک روش صرفاً روان‌شناختی مطرح کرده باشد. مخصوصاً او به زیمل خرده می‌گیرد که روش تفهمی را چونان یک فرایند ساده‌روانی تشریح کرده است، درحالی‌که آن یک روش منطقی معطوف به فهم معنای یک کنش یا یک رفتار است. می‌گویید، حتی اگر ما با یک بداهت عقلانی نتوانیم تأمل و در خود فروشدن یک زاهد بودایی یا عرفان یک راهب مسیحی را بفهمیم، باید بدانیم، این تجربیاتی که از راه همدلی نمی‌توانیم احیا کنیم، شامل یک نسبت معنادار در دنیا هستند، و جا دارد سعی شود آنها را امکاناً در پرتو مطالعات کسانی که به این مسائل پرداخته‌اند، فهمید. به همین دلیل، وبر به کسانی که در صدد برمی‌آیند معنای ذهنی رفتار را چون بعد درونی رفتار تفسیر کنند، هشدار می‌دهد. او چنین بیانی را دست‌کم بیانی ناشیانه می‌بیند، زیرا جامعه‌شناسی تفهمی به

هیچ رو موضوعش این نیست که تظاهرات و عناصر روانی و جسمانی‌ای را که رابطه معنادار یک رفتار نسبت به اشیا را همراهی یا حتی تولید می‌کنند، برشمرد. وانگهی، با توجه به بیان صریح وبر که عالی‌ترین نوع تفهم را تفهمی می‌داند که با بداهت عقلی یا فکری مثلاً معنای یک عمل ریاضی را می‌فهمد، دیگر نمی‌توان او را در ردیف کسانی که به اصالت روانی معتقدند، جا داد. ابهام عمده نظریه وبر در اهمیتی است که او برای مفاهیم بازآفرینی ذهنی تجربه و همدلی قائل می‌شود که معمولاً در زمره مفاهیمی هستند که روش‌شناسان طرفدار اصالت روانی به کار می‌برند. لذا خود را موظف می‌بینیم که نقش تفهم را در چارچوب کلی روش جامعه‌شناختی وبر تصریح کنیم.

یک چیز مسلم است: فهم معنایی که به طور ذهنی در جریان یک کنش منظور بوده است، به سادگی از راه تفهم و مخصوصاً به وسیله بازآفرینی ذهنی، تجربه از گذر همدلی صورت می‌گیرد. مع هذا، وبر به این جنبه از تفهم، تنها یک بداهت کافی قائل است و از طرف دیگر صریحاً اعلام می‌دارد:

امکان بازآفرینی ذهنی رفتار دیگری بی‌شک برای بداهت ویژه تفهم، مهم است، اما شرط مطلق تفسیری معنادار نیست.^۱

به عنوان مثال، برای فهمیدن قیصر لازم نیست حتماً قیصر بود. به عبارت دیگر، تفهم، یک روش کمکی مفید است، نه ضروری. تفهم، کار جامعه‌شناس را تسهیل می‌کند، او را در درک مسائلی که شاید بدون آن به فکرش خطور نمی‌کرد، کمک می‌کند، اما آخرین کلام در روش‌شناسی نیست. مسئله حقیقی وبر مسئله دیگری است، و در دو سطح متفاوت مطرح می‌شود: (۱) ساختن یک نمونه مثالی معقول و بدیهی از کنش اجتماعی

۱. وبر، اقتصاد و جامعه، ص ۲.

بر پایه تفهم، که با تفسیر عقلانی‌ای که پیش‌تر صحبت کردیم، سازگار باشد، و کار علمی را تسهیل کند؛ ۲) به روش تفهیمی بزرگ‌ترین اعتبار عینی ممکن را بدهد. ما ابتدا به مسألهٔ اخیر می‌پردازیم و مسألهٔ اول را به هنگام تحلیل مفهوم کنش اجتماعی بررسی خواهیم کرد.

در پهنهٔ کنش اجتماعی، همهٔ روابط معناداری که به طرزی بداهتاً معقول به فهم درمی‌آیند، عقلانی هستند. مع‌هذا، این بداهت عقلانی از لحاظ علمی معتبر نیست مگر به شرط آن‌که درستی آن از راه‌های معمول تحقیق علمی قابل رسیدگی باشد. وبر می‌گوید:

برخورداری یک تفسیر از درجهٔ مخصوصاً بالایی از بداهت، به‌هیچ وجه دلیل بر اعتبار علمی‌اش نیست.^۱

اگر لازم است که درستی یک قضیهٔ ریاضی از راه اثبات آن مورد رسیدگی قرار گیرد، این توقع از بداهتی که از راه همدلی به دست می‌آید به مراتب بیشتر است، زیرا تجربهٔ واقعی، خواه تجربهٔ واقعی شخصی باشد، خواه بازآفرینی ذهنی تجربهٔ دیگری از راه همدلی، به خودی خود اعتبار یک مشاهدهٔ علمی را ندارد. این‌جا ما اعتراضات وبر را بر مشی صرفاً شهودی که از مفهوم‌سازی دقیق علمی سر می‌تابد، باز می‌یابیم. همچنین، در عین حال که در برابر هواداران روش علوم طبیعی، از جست‌وجوی انگیزه‌های کنش دفاع می‌کند، به همان شدت نیز تأکید می‌کند که تنها تبیین علی به تحقیق تفهیمی شرف و اعتبار یک قضیهٔ علمی را می‌دهد. در نظر وی، تفهم جز وسیله‌ای کمکی برای پرده برداشتن از معنا نیست، که باید از راه اسناد علی یا مشاهده آماری تأیید گردد. تنها بدین شرط است که جامعه‌شناسی تفهیمی می‌تواند دست به تدوین قواعد کلی بزند. روی این نکته موضع وبر هرگز تغییر نکرده است. بنابراین، به‌هیچ عنوان نمی‌توان

۱. وبر، رساله دربارهٔ نظریه علم، ص ۳۲۷.

نظریه او را با نظریه دیلتای یکسان دانست که تفهم و تبیین را چونان دو روش مستقل در برابر هم می‌نهاد. برای وبر هر رابطه معقول از راه تفهم باید از راه علی تبیین پذیر باشد. بنابراین، جای شگفتی نیست که می‌بینیم مرتباً از تبیین تفهمی یا قابل فهم سخن می‌گوید.^۱

ترکیب میان تبیین و تفهم به نوبه خود به اسناد علی معنایی می‌دهد: آن را به علیت معنادار مبدل می‌کند، یعنی روابط علی از گذر آن روابط معنادار نیز می‌شوند. این یکی از اصیل‌ترین عناصر نظریه علیت وبر است. در روش صرفاً طبیعت‌گرایانه، نسبت علت به معلول، برخلاف روش تاریخی از جنبه انسانی بی‌نظر و خنثی است. اگر تبیین یک کنش یا یک رفتار اجتماعی تنها به روابط علی محدود شود، جامعه‌شناس نقش خود را در آن بازمی‌یابد، درست به این دلیل که یک کنش انسانی تا وقتی که نسبت معنادارش را نسبت به اشیا، به وسایل و به هدف نمی‌فهمیم، برای ما نامعقول باقی می‌ماند. حتی جامعه‌شناسی کارکردی نیز از این لحاظ کافی نیست، به بیشتر از آن نیاز هست، و کسری را با تبیین تفهمی جبران می‌کنیم، شناخت ما تا زمانی که به تبیین علی و به فهم معنای ذهنی یک کنش توفیق نیافته، همچنان ناقص است. مع‌هذا، وبر رابطه میان علیت و تفهم را به هیچ‌رو چونان فلاسفه تاریخ در نظر نمی‌گیرد، که معنا را در یک فرجام واپسین، به گونه‌ای کم‌وبیش پیامبرانه جست‌وجو می‌کنند، بلکه سعی می‌کند معنای یک کنش اجتماعی را در ارجاع به ارزش‌ها، که پیش از این شرح دادیم، جست‌وجو کند. به عبارت دیگر، باید دانست که تفهم و علیت هر بار به بخش معینی از واقعیت نامتناهی محدود است، دقیقاً به آن بخشی که موضوع تحقیق تجربی را تشکیل می‌دهد. بدیهی است که در این حالت، تفهم نمی‌تواند ارزش یک حقیقت مسلم را داشته باشد، زیرا به عقیده وبر، عایدی اضافی تحصیل‌شده از راه تفسیر تفهمی بر مبنای مشاهده ساده

۱. وبر، رساله درباره نظریه علم، ص ۳۲۸، و متون دیگر.

علی‌گران به دست آمده است، چرا که به بهای خصلت فرضی و جزئی نتایج، پرداخت شده است. علی‌رغم همه اینها منفعتی وجود دارد: برخلاف ادعای فلاسفه تاریخ، نتایج جامعه‌شناسی تفهمی قابل رسیدگی‌اند و بدین‌عنوان دست‌کم، یک اعتبار عینی نسبی کسب می‌کنند.

۳. کنش^۱ اجتماعی و نمونه‌های گوناگونش

دومین مسئله عنوان‌شده، مربوط است به امکان تفهم معنای یک کنش اجتماعی با بدیهی‌ترین صورت ممکن. کنش به‌طور عام و کنش اجتماعی به‌طور خاص چیست؟ وبر می‌گوید:

منظور ما از کنش، یک رفتار انسانی است (خواه یک کنش بیرونی باشد، خواه یک کنش درونی، یک انصراف باشد یا یک تسامح) در جایی و تا وقتی که کنشگر یا کنشگران به آن یک معنای ذهنی می‌دهند، منظور ما از کنش اجتماعی، رفتاری است که برحسب معنای مورد نظر کنشگر یا کنشگران به رفتار دیگری برمی‌گردد تا به گسترش آن جهت بدهد.^۲

به‌علاوه، او تصریح می‌کند که کنش اجتماعی ممکن است به مقتضای یک رفتار گذشته، حاضر یا قابل پیش‌بینی دیگری جهت بگیرد (یک انتقام برای جبران یک حمله گذشته، دفاع در برابر یک حمله حاضر یا استقرار استحکامات دفاعی برای پیشگیری از یک حمله احتمالی). منظور از دیگری ممکن است یک یا چندین شخص مجزا یا تعداد بی‌شماری از اشخاص باشد. بدین‌معنا، استفاده از پول یک کنش اجتماعی است، چرا که فرد به این امید که توده انبوه و ناشناسی از مردم در جریان مبادلات از

۱. با اندکی تسامح کنش و رفتار را به یک معنا به کار برده‌ایم، -م.

۲. وبر، اقتصاد و جامعه، ص ۱.

سکه‌های فلزی یا از اسکناس‌های بانکی به شیوه‌ی معناداری استفاده خواهند کرد، به رفتار خود جهت می‌دهد. از آن نتیجه می‌گردد، که یک کنش که منحصرأً به مقتضای چشم‌اندازهایی که اشیا مادی عرضه می‌دارند، جهت می‌گیرد، نمی‌تواند اجتماعی نامیده شود. همین‌طور، رفتار دینی فردی که در تنهایی دست به دعا برمی‌دارد، اجتماعی نیست، بالاخره این که هر تماسی میان انسان‌ها به صرف تماس، ملازم یک رابطه اجتماعی نیست. برخورد تصادفی دو دوچرخه‌سوار، چیزی از رابطه‌ای اجتماعی در خود ندارد، برعکس، رابطه اجتماعی وقتی ظاهر می‌گردد که هر یک از آنان (به محض احساس خطر) سعی می‌کند از آن اجتناب کند، یا پس از وارد آمدن ضربه، با هم گلاویز می‌شوند یا با مذاکره دوستانه با هم به توافق می‌رسند. بنابراین، پیش‌فرض اساسی یک کنش اجتماعی، نسبت معنادار آن به رفتار دیگری است.

در صورت فقدان این نسبت معنادار، کنش هم‌شکل چندین شخص مجزا را نمی‌توان اجتماعی نامید، مثلاً، رفتار مشابه عابران یک خیابان را که هم‌زمان چترهای خود را باز می‌کنند تا در برابر بارانی که شروع به باریدن کرده در امان باشند. حتی تقلید و سنت، وقتی تکرار ساده یک ژست برای خود ژست هستند، بدون آن‌که نسبت به رفتار دیگری جهت گرفته باشند، ضرورتاً یک کنش اجتماعی نیستند. بدیهی است که در واقعیت، گذار میان تقلید، که یک واکنش ساده رفتاری است و واکنش که دارای یک نسبت معنادار است، غالباً مبهم است، به‌طور کلی تشخیص یک ژست تقلیدی از یک کنش اجتماعی، باید با در نظر گرفتن هر مورد خاص باشد. همین مطلب را می‌توان درباره‌ی برخی از رفتارهای مجزا، اما متأثر از انبوه خلق، بیان کرد. بدون وارد شدن در جزئیات فهرست تفصیلی‌ای که وبر از موارد خاص و پیچیده تنظیم کرده است، یادآوری کنیم که برای جامعه‌شناسی تفهیمی، تشخیص میان یک کنش، که به‌صورت یک رفتار

ساده هم‌زمان یا پی‌درپی چندین شخص بروز می‌کند، و کنشی که به طرز معناداری نسبت به رفتار شخص ثالثی جهت می‌گیرد، مطلقاً بنیادی است، هرچند که تنها رفتارهای رده‌اخیر مورد اعتنای جامعه‌شناسی تفهمی است، چرا که آن صورت ابتدایی کنش‌های پیچیده‌تر است، نظیر کنش‌های گروه، نهاد، محفل و انجمن. با این وصف، رفتارهای رده اول (تقلیدی) ممکن است موضوع یک جامعه‌شناسی صرفاً علی باشد. این تذکر یک بار دیگر تصویری را که وبر از جامعه‌شناسی تفهمی داشته است، تأیید می‌کند. هدف جامعه‌شناسی تفهمی این نیست که جانشین جامعه‌شناسی موجود گردد یا از آن فراتر رود، بلکه می‌خواهد آن را تکمیل کرده و جنبه‌هایی را که تاکنون در سایه مانده است، روشن کند. بالاخره، تصریح کنیم که اگر نسبت معنادار یک رکن اصلی است، لزومی ندارد که کنشگر از معنای رفتارش، وقتی آن را به مقتضای رفتار دیگری جهت می‌دهد، آگاه بوده باشد. در اکثر موارد، این برعهده متخصص جامعه‌شناسی تفهمی است که وقتی می‌خواهد یک رفتار اجتماعی را تبیین کند پرده از روی این نسبت ناآگاه بردارد. این جا با مشکلی روبه‌رو هستیم که دقیقاً باید از راه بررسی علمی حل شود: آیا معنایی که جامعه‌شناس فکر می‌کند باید به یک کنش بدهد، حقیقتاً همان است که کنشگران آگاهانه یا ناآگاهانه منظور داشته‌اند؟

چون هر تفهمی میل به سوی بداهت دارد، مسئله عبارت است از تعریف از لحاظ عقلانی هرچه بدیهی‌تر کنش اجتماعی. بدین منظور وبر چهار نمونه کنش تمیز می‌دهد: کنش عقلانی معطوف به هدف^۱، کنش عقلانی معطوف به ارزش^۲، کنش عاطفی^۳، کنش سنتی^۴. با رعایت ترتیبی که وبر در شرح این چهار نمونه کنش در نظر گرفته است، تبیین خود را با کنشی که کمتر از بقیه بدیهی است، یعنی با کنش سنتی آغاز می‌کنیم. کنش سنتی، نظر به این که غالباً مبتنی بر یک کنش ماشینی و اطاعت ناآگاه از سنن اجتماعی است و

1. Zweckrational.

2. Wertrational.

3. Affektuell.

4. Traditional.

بدین‌عنوان شامل عناصر غیرقابل فهم است، در مرز تبیین جامعه‌شناسی علی و جامعه‌شناسی تفهیمی قرار دارد. از سوی دیگر، کنش سنتی گاهی در مرز کنش عقلانی معطوف به ارزش قرار می‌گیرد، آن وقتی است که کنشگر سنت را چونان ارزشی که باید مراعات گردد، در نظر می‌گیرد. بدیهی است که در واقعیت به‌ندرت با کنشی که صرفاً سنتی باشد روبه‌رو می‌شویم. این نکته چندان ضروری نیست، زیرا در نظر وبر، این کنش یک نمونه مثالی است که به عنوان الگو برای تعیین این به‌کار می‌آید که آیا یک کنش عینی به کنش سنتی نزدیک می‌شود (و اگر می‌شود در چه شرایطی) یا اگر از آن دور می‌شود، برای نزدیک شدن به یک کنش تقلیدی است که منحصرأ در صلاحیت یک تبیین علی است یا برعکس، برای نزدیک شدن به یک کنش عقلانی معنادار است؟ همین گفته عیناً درباره‌ی کنش عاطفی صدق می‌کند. این‌گونه کنش نیز شامل عناصر غیرقابل فهم از سنخ غریزی، حسی، تأثیری، هیجانی یا والایی^۱ است که باید از راه روان‌شناسی یا روان‌کاوی تبیین گردد. کسی که در پی تسکین کینه‌ای برمی‌آید، کسی که برای بهره گرفتن از یک لذت آنی دست‌به‌کار می‌شود، یا به حظّ ناب سیر نفسانی می‌پردازد، به شیوه‌ی عاطفی کار می‌کند. بنابراین، کنش عاطفی نیز کنش است که یا در حیطة تبیین محض روان‌شناسی قرار دارد یا برعکس، به‌سوی کنش عقلانی معطوف به ارزش، به‌سوی کنش عقلانی معطوف به هدف یا به هر دو در عین حال گرایش دارد، به‌طوری که چون نمونه مثالی برای تعیین شرایط نزدیکی یک رفتار عینی به یک رفتار عاطفی ناب، یا به یک رفتار عقلانی معنادار، به‌کار می‌آید.

کنش عقلانی معطوف به ارزش، رفتاری است که بدون اعتنا به پیامدهای قابل پیش‌بینی عمل، تنها از اعتقاد کنشگر الهام می‌گیرد. در این حالت، فرد با اخلاص کامل خود را در خدمت یک ارزش یا یک آرمان از

1. Sublimation.

سنخ دینی، سیاسی و... قرار می‌دهد، با احساس این که خود را برای انجام فلان عمل بی‌چون و چرا مکلف می‌بیند. باری، یک چنین رفتاری عقلانی است، از آن رو که نه منحصرأ به موفقیت اعتبار می‌دهد، و نه به سازگاری با هنجاری‌های رایج، بلکه سعی می‌کند، به وسیلهٔ اعمالی که با اعتقادش هم‌سازی داشته باشند، به خود یک انسجام درونی بدهد. با این وصف، از دیدگاه‌های دیگر این رفتار غیرعقلانی است، چرا که تنها به یک هدف ارزش می‌دهد. بدون مقایسه و مقابله آن با هدف‌های ممکن دیگر، بدون تفکر انتقادی دربارهٔ مناسب بودن وسایل، و بدون اندیشه از غافلگیری پیامدهای قابل پیش‌بینی. تنها چیزی که به حساب می‌آید هماهنگی رفتار با مقتضیات هدف خواسته شده است. یک چنین رفتاری به همان نسبت که از هدف یک ارزش مطلق تر می‌سازد غیرعقلانی تر است. به عبارت دیگر، از فهم آنچه که در رفتارش غیرعقلانی است، ناتوان است، و این وظیفهٔ کنش عقلانی معطوف به هدف است. بدون شرح و تفصیل بیشتر ملاحظه می‌گردد که در سطح اخلاق، کنش عقلانی معطوف به ارزش با آنچه که وبر در سیاست به عنوان پیشه، اخلاق اعتقادی می‌نامد، متناظر است و آن را در برابر اخلاق مسئولیتی می‌نهد که مبنای جامعه‌شناختی آن کنش عقلانی معطوف به هدف است.^۱

کنشگر عقلانی معطوف به هدف، در نگاه جامعه‌شناسی تفهمی از اولویتی برخوردار است، زیرا واجد بالاترین درجهٔ بدهت عقلانی است. سرشت رفتار مزبور این است که وقتی هدف آن، پس از تفکر عمیق تعیین شد، مناسب‌ترین وسایل را با به حساب آوردن پیامدهای قابل پیش‌بینی که ممکن است جریان عمل را دچار اشکال کنند، انتخاب می‌کند. بدهت این‌گونه رفتار از مبتنی بودنش بر قواعد عام تجربه مایه می‌گیرد، نه برای اطاعت کورکورانه از این قواعد، نه برای ساختن ملاکی ناملموس از آن،

۱. وبر، دانشمند و سیاستمدار، ص ۱۸۶ و بعد.

بلکه برای هرچه بیشتر عقلانی کردن پیش‌بینی. کنش عقلانی معطوف به هدف یک سازگاری ساده با وضعیتی معلوم نیست، چه ممکن است برای متحقق ساختن امری ممکن به تلاشی ناممکن دست یازید. در هر حال، رفتار مزبور پیوسته نسبت به تعارض هدف‌ها، گوناگونی و هم‌وردی وسایل، و نیز نسبت به سرشت پیامدهایی که ممکن است برخلاف نیت کنشگر بوده و عمل را به سوی نتیجه ناخواسته‌ای بکشاند، آگاهی دارد. باری، این تعریف هرچند که تعریف محض نمونه مثالی است، ولی مانع از آن نیست که شامل پاره‌ای گونه‌های فرعی نباشد. به عنوان مثال، پیش می‌آید که به دلیل فوریت امر، هدف با تأمل کافی تعیین نشده باشد، در این حالت، کنش تنها در سطح وسایلی که برای رسیدن به هدف انتخاب می‌کند، عقلانی معطوف به هدف است. همچنین پیش می‌آید که هدف، به موجب حکم عقلانیتی معطوف به ارزش، به شخص کنشگر تحمیل گردد، هرچند که هدف مزبور به فوریت تحقق‌پذیر نباشد و کار و فعالیت بلندمدتی را ایجاب کند. در این حالت، عقلانیت معطوف به هدف مبتنی بر سلسله مراتبی از وسایل بر پایه برنامه‌ای زمان‌بندی شده و به اصطلاح مرحله به مرحله است. بنابراین، کنش عقلانی معطوف به هدف یک حالت نظری نهایی است که در برخی از سطوح دارای مناسباتی با کنش عقلانی معطوف به ارزش است.

بدین ترتیب، کنش عقلانی معطوف به هدف به عنوان نمونه مثالی بدیهی‌ترین کنش اجتماعی از لحاظ عقلانی است که مهم‌ترین نقش را ایفا می‌کند، خواه بدین سبب که کنشگر به شیوه نمونه مثالی رابطه وسیله به هدف، و ترتیب توالی رویدادها را برحسب معنای ذهنی که منظور دارد، می‌سازد، خواه بدین سبب که دانشمند یک‌چنین نمونه مثالی را به منظور تعیین معنای واقعی که مورد نظر کنشگر یا کنشگران است می‌پروراند تا میزان انحراف رفتار واقعی و ملموسشان را از نیت و مقاصد اصلی‌شان اندازه بگیرد. در واقع، یک وجود تاریخی، تصمیم به عملی که امکانات

نوینی برایش باز نکند یا به عبارت دیگر، تصمیم به عملی که معنایی نداشته باشد، نمی‌گیرد؛ بدین لحاظ، چنانچه عملش عقلانی باشد، او وسایل و پیامدهای قابل پیش‌بینی را سبک‌سنگین می‌کند، و شرایط مستقل از اراده‌اش را که بیم آن می‌رود برنامه‌اش را نقش بر آب سازد، بررسی می‌کند، خلاصه کلام، او در فکر خودش نمونه مثالی کنش در شرف تحقق را به صورت طرح یا برنامه می‌سازد. تنها تفاوت تاریخ‌شناس و جامعه‌شناس در این است که جامعه‌شناسان این امتیاز را دارند که می‌توانند درباره‌ی یک عمل انجام‌شده به داوری بپردازند، بدین ترتیب با ساختن نمونه مثالی کنش اجتماعی معطوف به هدف، فرصت می‌یابند که در محدوده‌ی شناخت‌شان ارزیابی کنند که آیا تفکر و تأمل کنشگران درباره‌ی وسایل و پیامدهای قابل پیش‌بینی صحیح بوده است؟ آیا می‌توانستند انتظار تحقق برنامه‌شان را در عمل داشته باشند؟ و بالاخره آیا، جریان واقعی امور دقیقاً با معنایی که از لحاظ ذهنی منظور نظرشان بود، متناظر است؟ باری، نمونه مثالی کنش عقلانی به جامعه‌شناس فرصت می‌دهد که بُرد مداخله‌ی عناصر غیرعقلانی از سنخ تصادفی، عاطفی و غیره را ارزیابی کرده و اهمیت اختلالات را بسنجد و میزان انحراف جریان واقعی رفتار را در رابطه با معنایی که از لحاظ ذهنی منظور بوده است، اندازه بگیرد. به‌عنوان نمونه دو مثال از وبر نقل کنیم: او می‌گوید، وقتی می‌خواهیم هراسی را در بازار بورس بررسی کنیم، بهتر است که نمونه مثالی فعالیت عادی بورس را بسازیم تا بدانیم بدون مداخله عوامل غیرعقلانی یا غیرقابل پیش‌بینی، جریان امور چگونه بوده است و از گذر آن، اهمیت اختلالاتی را که در اثر هراس پدیدار می‌شوند، اندازه بگیریم. به عبارت دیگر، نمونه مثالی بر مبنای رده‌های امکان‌عینی، به‌منظور اسناد صحیح‌ترین رابطه‌ی علی‌ممكن، یک جریان صوری از امور می‌سازد. به همین ترتیب، وقتی که می‌خواهیم یک نبرد یا هر رویداد نظامی دیگر را مطالعه کنیم، عمل می‌کنیم، در فکر و به

شیوه صرفاً عقلانی، یک نمونه مثالی از نبرد می‌سازیم تا بدانیم، در صورتی که کنشگران، یعنی دو تصمیم‌گیرنده اصلی درگیری شناخت کاملی از اوضاع و احوال و از شرایط اردوگاه خودی و اردوگاه دشمن می‌داشتند، جریان امور چه سیری می‌داشت، آیا آنان از همه اطلاعاتی که اکنون تاریخ‌شناس در اختیار دارد باخبر بوده‌اند؟ این ساختن فرضی جریان امور اجازه می‌دهد که به وسیله مقایسه آن با جریان واقعی، اشتباهات مرتکب شده را شناسایی کرد، و سهم عناصر اتفاقی و تصمیمات نسنجیده را تعیین کرد. این مثال نشان می‌دهد چگونه بنای از لحاظ عینی ممکن جریان امور امکان می‌دهد که به یک تبیین علی دست یافت، اهمیت فقدان اطلاعات یا اطلاعات کاذب را فهمید، ارزش یک فرمانده یا رهبر را برآورد کرد و در نتیجه سهم خلق و خوی شخصی او را در تصمیماتی که گرفته است مشخص نمود، و غیره.

اکنون می‌فهمیم چرا وبر از این که عنوان می‌کرد با مفهوم نمونه مثالی یک ابزار نوین روش‌شناختی اختراع کرده است، همیشه دچار انفعال می‌شد، زیرا او کاری نکرده است جز این که عمل ارتجالی و خودبه‌خود تاریخ‌شناس و جامعه‌شناس را که در جریان تبیین‌شان برای فهمیدن یک کنش، پیوسته به یک تابلو مثالی کنش رجوع می‌کنند، پرورانیده است. آقای ژوردان^۱ شگفت‌زده شده بود که بی‌آن که بداند به نثر سخن می‌گفت. بر روی هم، نمونه مثالی یک مفهوم پربار است، چرا که نرمش در کار تحقیق را با برآیی علمی درهم می‌آمیزد. می‌توان یک نمونه مثالی از اتحادیه به‌طور عام ساخت (جامعه‌شناسی نظام یافته) و آن را به صورت یک کنش جامعه‌ای^۲ که دارای هدف، خدمات اعضا، کمیته مدیریت، ابزار فشار، دوره فعالیت و... است، تشریح کرد، (همان کاری که وبر در بخش پنج از رساله

۱. اشاره است به قهرمان نمایش‌نامه مولیر (Le Bourgeois gentilhomme) - م.

2. Activité societaire.

درباره چند مقوله از جامعه‌شناسی تفهیمی انجام داده است) یا یک نمونه مثالی از یک اتحادیه خاص (جامعه‌شناسی تاریخی) ساخت، تا جریان توسعه عملی و تجربی آن را با معنایی که از لحاظ نظری منظور بوده است مقایسه کرد. برای این که مثال دیگری سوای آنچه وبر نقل می‌کند زده باشیم، می‌توانیم یک نمونه مثالی از جنگ به‌طور عام (مفهومی که کلازویتس^۱ آن را تحت عنوان جنگ مطلق بیان کرده است)، و نیز از یک جنگ خاص، ساخت. مگر قرارداد اجتماعی ژان ژاک روسو، چیز دیگری جز عقلانی کردن مثالی حکومت مستقیم مردم بر مردم است؟ در صورت نیاز، دانشمند می‌تواند یک نمونه نادرست بسازد تا انحراف آن را از نمونه درست بهتر بفهمد. کوتاه‌کلام، از کنش عقلانی معطوف به هدف، نمونه مثالی منحصر به فردی وجود ندارد، و جامعه‌شناس می‌تواند هر قدر که نیاز باشد، برای فهمیدن نسبت معنادار هر رفتار خاصی که شامل رابطه‌ای از وسیله به هدف است، نمونه مثالی بسازد، تا بهتر به تناقض‌ها، پوشیدگی‌ها، نابسامانی‌ها، تحریف‌ها، تنش‌ها و ارزش‌ها که گاهی بدون آگاهی کنشگران کارسازی می‌کنند، پی ببرد.

طیف نمونه‌سازی مثالی با نیاز تحقیق تغییر می‌کند. با وجود این، یک نکته را یادآوری می‌کنیم: همان‌طور که پیش از این نیز تذکر دادیم، کنش عقلانی معطوف به هدف لزوماً با رفتاری که از لحاظ منطقی درست باشد، یعنی از دید مطلق معنایی درست و حقیقی داشته باشد، یکی نیست. منظور از درستی عقلانی، منحصراً رابطه‌ای میان وسیله و هدف در وضعیتی معلوم و مشخص است. وبر، ایضاً تصریح می‌کند، رفتاری که دانشمند می‌خواهد تبیین کند ممکن است در نظرش با توجه به هدف کاملاً عقلانی باشد، در حالی که از جانب کنشگر برحسب مفروضات نادرستی اقدام شده باشد. مثلاً، رفتاری با سرشت سحری نسبت به رفتار دینی از عقلانیت معطوف به

1. Karl von Clausewitz.

هدف برتری برخوردار است، که در پی افسون‌زدایی دنیای مدرن، مجبور شده است با همه‌گونه غیرعقلانیت از نوع ایدئولوژیکی یا عرفانی مدارا کند. وانگهی، کنش عقلانی معطوف به هدف تا جایی که صحیح‌ترین رابطه میان وسیله و هدف را در نظر می‌گیرد می‌تواند در عمل مورد استفاده مردان عمل قرار گیرد. با این وصف، هرگز نمی‌تواند ادعای هم‌ارزی با یک هنجار را داشته باشد. هر استفاده‌ای که از نمونه مثالی به عمل آید، اعتبار آن در حد یک «الگو» است که هدف آن فهمیدن یک نسبت معنادار است. به عبارت دیگر، نمونه مثالی، ضرورتاً ما را از واقعیت تجربی دور می‌کند، تا از لحاظ نظری بهتر بر آن اشراف پیدا کنیم. بدین عنوان، نمونه مثالی همیشه چون یک ابزار تحقیقی به کار می‌آید. بنابراین، رفتار عقلانی را هدف نهایی جامعه‌شناسی تفهیمی دانستن، راه به بیراهه بردن است.

اگر به واقعیت نگاه کنیم، عکس آن درست‌تر به نظر می‌رسد، چرا که بیشتر رفتارهای ملموس از عقلانیت ناب به دورند، و سهم عوامل غیرعقلانی، تصادفی، و غیرقابل فهم در آن زیاد است. به همین دلیل، نمونه مثالی چه از رفتار سنتی، چه از رفتار عاطفی، چه از رفتار عقلانی معطوف به ارزش یا از رفتار عقلانی معطوف به هدف ساخته شده باشد، اعتبار آن در هر حال در حد یک تابلو مثالی است که از جنبه نظری پرورانیده شده است تا کار تحقیق را آسان کند. بنابراین، اعتبار آن پیوسته در عمل و در ارتباط با میزان کارایی‌اش در تحقیق سنجیده می‌شود.

۴. فرد

اکنون که دانستیم نسبت معنادار یک کنش به کنش دیگری برای جامعه‌شناسی تفهیمی اساسی است، پس می‌توان پذیرفت که فرد، بن مایه اصلی آن را تشکیل می‌دهد. آنچه که باید از این عبارت فهمید، این است که در نظر وبر، از دیدگاه جامعه‌شناختی، جمع (جامعه) یک واقعیت قائم به

ذات نیست. او می‌نویسد:

جامعه‌شناسی تفهمی، فرد و رفتارش را چونان واحد پایه در نظر می‌گیرد، حتی اگر این مقایسه خالی از وجه را بر من خرده نگیرند، می‌گویم چونان «اتم» خود ملاحظه می‌کند. البته، علمی که به شیوه‌ای متفاوت به اشیا می‌نگرد، می‌تواند احیاناً فرد را چونان مجتمعی از فرایندهای روانی، شیمیایی و غیره ملاحظه کند. با این همه، از دیدگاه جامعه‌شناسی، هر آنچه که در زمره رفتاری مربوط به اشیا (عینی یا ذهنی)، که قابلیت تفسیر معناداری را داشته باشد، است و در ردیف پدیده‌هایی که ماهیت‌شان بی‌معناست، یعنی چونان شرایط یا اشیای ذهنی نسبت این رفتار، ملاحظه می‌شوند. به همین دلیل، فرد حد بالا را تشکیل می‌دهد، زیرا او یگانه حامل کنش معنادار است. هیچ بیان مخالف دیگری نمی‌تواند آن را کتمان کند.^۱

دلیلی که در این متن عنوان شده، بدین مضمون که فرد تنها کنشگر قابل فهم یک کنش معنادار است، برای توجیه موضع وبر کفایت می‌کند. برای احتراز از سوء تفاهمات بهتر است مفهومی را که وبر از فرد در ذهن دارد دقیق‌تر بیان کنیم.

هر استعانتی از معنا مستلزم وجدانی است، و این وجدان انفرادی است. وبر، حتی فرضیه‌ی یک وجدان جمعی را که در نظرش جز پنداری محض نیست، مطرح نمی‌کند. در واقع، تخمین وسایل برحسب هدف، انتخاب این هدف، پیش‌بینی نتایج، بالاخره تصمیم و عزم اجرای آن، و خلاصه هر آنچه که در جریان یک نسبت معنادار دخیل است، از اراده‌ی فرد ناشی می‌گردد. فرد، یک واحد قائم به ذات است، و در نبود این واحد پایه، بیم آن می‌رود که جامعه‌شناسی، که بی‌وقفه در جست‌وجوی کسب اعتبار به‌عنوان یک

۱. وبر، رساله درباره‌ی نظریه علم، ص ۳۴۵، همچنین نگاه کنید به اقتصاد و جامعه، ص ۶.

علم مستقل است، در عدم انسجام و اشتباه، زایل گردد. فردیت معنادار، فی‌الجمله، اصل موضوعی است که بدون آن، جامعه‌شناسی تفهمی، که در جست‌وجوی معنای کنش اجتماعی است، خود بی‌معنا می‌گردد. البته، فردیت معنادار، جز دیدگاهی خاص دربارهٔ واقعیت نامتناهی نیست، اما بدین عنوان، باید تابع قانون دیدگاهش باشد که در غیر این صورت یاوه‌ای با ادعای علمی خواهد بود. از این زاویه که نگاه کنیم، مفاهیم جمعی از لحاظ جامعه‌شناختی معقول نمی‌گردند مگر بر پایهٔ روابط معناداری که در رفتارهای فردی بازمی‌یابیم. بدیهی است که دیدگاه‌های ممکن دیگری نیز وجود دارند، که هرکدام زائیدهٔ یک علم متفاوت و مستقل است (وجه ذهنی گریزناپذیر هر مشی علمی در همین جاست)، اما پس از فراغت از انتخاب دیدگاه، باید به شرایط آن گردن نهاد. به عبارت دیگر، جامعه‌شناسی تفهمی به‌هیچ‌وجه وجود دیدگاه‌های دیگر، از جمله دیدگاه جامعه‌شناسی صرفاً علی را نفی نمی‌کند. وبر شخصاً آن را ضمن توجیه ضرورت فردی بودن رابطهٔ معنادار، که ویژهٔ جامعه‌شناسی تفهمی است، و در پرتو مقایسه با دیدگاه ویژهٔ علم حقوق و روان‌شناسی، تأکید می‌کند.

هیچ‌کس نمی‌تواند جامعه‌شناسی را از به‌کار بردن مفاهیم عامی چون فتو‌الدیته، دولت، ملت، طبقه، خانواده و غیره منع کند. زبان رایج، آنها را تحمیل می‌کند، و پرهیز از به‌کار بردن این مفاهیم، نوعی فضل‌فروشی خواهد بود، اما قبول این مفاهیم مانع نمی‌شود که مثلاً وقتی جامعه‌شناسی از دولت حرف می‌زند، این مفهوم را در معنای ویژه‌ای که متفاوت از معنای آن در علم سیاست یا در حقوق است، به‌کار ببرد. علم حقوق، دولت را در هیئت یک جوهر مستقل، برخوردار از شخصیت اخلاقی می‌بیند، همان‌گونه که جنین را صاحب یک شخصیت حقوقی می‌داند، به شیوه‌ای کاملاً متفاوت از زیست‌شناسی یا روان‌شناسی. بنابراین، دولت برای جامعه‌شناسی تفهمی همان معنایی را ندارد که برای علم حقوق؛ دولت محل رفتارهای معنادار

اشخاصی است که در آن مشارکت دارند. لذا، آنچه در دولت مورد اعتنای جامعه‌شناسی تفهمی است، عبارت‌اند از رفتارهایی که در آن به منصفه ظهور می‌رسند، مبادله‌هایی که صورت می‌گیرند یا ستیزه‌هایی که در اثر رابطه معنادار فرماندهی و فرمانبرداری، رابطه قدرت و حمایت و... به بار می‌آیند. بنابراین، آن عناصری از مفهوم عام دولت که برای حقوقدان مهم هستند، لزوماً برای جامعه‌شناس مهم نیستند، هرچند که جامعه‌شناس نباید از دستاوردهای علم حقوق یکسره بی‌خبر باشد. با این‌همه، دیدگاه جامعه‌شناس نوعاً متفاوت است. وظیفه او قبل از هر چیز، فهمیدن معنایی است که اعضای دولت به‌طور ذهنی مد نظر دارند، معنایی که به‌موجب آن واقعیت دولت را می‌پذیرند، به برقراری روابط اجتماعی در آن همت می‌گمارند، و رفتارهای معینی را پیروی می‌کنند. تذکرات مشابهی را می‌توان درباره مفاهیم عام دیگری نظیر مفاهیم توده، ملت خاطر نشان کرد. ملت، قبل از هر چیز تجلی اراده معنادار یکایک افرادی است که می‌خواهند در چنین ساختی زندگی کنند، زیرا، به محض این‌که اراده هم‌بستگی سستی گیرد، ملت انسجام درونی خود را از دست می‌دهد، و اگر به زیر فرمان همسایه مصمم‌تری نیافتد، دست‌کم دچار پژمردگی می‌شود. همین‌طور، رهبر کراماتی مستلزم یک توده است، اما، توده جز در مناسبات معناداری که افراد تشکیل‌دهنده آن با رهبری که بی‌چون و چرا گوش به فرمان او هستند، دارند، بی‌معناست. در نبود نسبت معنادار، مفاهیم جمعی تنها می‌توانند موضوع تحلیل جامعه‌شناسی صرفاً علی گردند.

آیا باید از گفته‌های بالا نتیجه گرفت که چون روان‌شناسی هم با فرد سروکار دارد، پس جامعه‌شناسی تفهمی شاخه‌ای از روان‌شناسی است. نسبت به تفکر وبر، چیزی بعیدتر از این مشابهت نیست، زیرا دیدگاهی که روان‌شناسی در چشم‌انداز آن فرد را مورد مطالعه قرار می‌دهد. نوعاً متفاوت از دیدگاه جامعه‌شناسی است. حتی در آثارش وجهی از

بی‌اعتمادی همیشگی نسبت به رشته روان‌شناسی با توجه به ادعاهای روان‌شناسی‌گرایی آلمان آن روز، دیده می‌شود. امروزه روان‌شناسی، دست‌کم به اندازه جامعه‌شناسی، با وجود دستاوردهای روان‌شناسی جسمانی، روان‌کاوی و روان‌شناسی تفهیمی، علمی مردد است. بدون هیچ شبهه‌ای، وبر، با وجود مخالفت با روان‌کاوان، از تحقیقات روان‌کاوی، برای جامعه‌شناسی تفهیمی سود جسته است، به‌ویژه در سطح انگیزه رفتارها: کسی که اقدام به عمل می‌کند، همیشه نمی‌داند چرا در این یا در آن راستا عمل کرده است، غالباً هیچ آگاهی روشنی از معنای رفتارش ندارد، دلیلش هم این است که والامنشی‌ها، بهانه‌ها و توجیهاات فریبنده معنا را بر او می‌پوشاند. وانگهی، یک رفتار معین ممکن است محرک‌های متفاوت داشته باشد، همچنین طبایع متناقض ممکن است محرک‌های متفاوت داشته باشد، همچنین طبایع متناقض ممکن است باعث گردند که اشخاص متفاوت در وضعیتی یکسان به شیوه‌های متفاوت واکنش نشان دهند، یا این که یک شخص معین، ایستار^۱ متناقضی در برابر یک وضعیت معین اتخاذ کند. با این‌همه، وبر این ره‌آوردها را در چارچوب مبادلات میان علوم، داد و ستدی متعارف می‌داند. روان‌شناسی، هر موقع و مقامی هم که داشته باشد، به هیچ‌رو نمی‌تواند چون پایه برای جامعه‌شناسی تفهیمی به‌کار آید. به‌عبارت دقیق‌تر، جامعه‌شناسی یا روان‌شناسی مناسباتی صمیمی‌تر از آنچه با هر علم دیگری می‌تواند داشته باشد، ندارد. نسبت معنادار به عناصر روانی تحول‌پذیر نیست، هرچند عناصر مزبور چون وقایع یا داده‌ها مورد توجه جامعه‌شناسی قرار می‌گیرند. موضع وبر، بر سر این نکته صریح و بدون ابهام است، نظر او این است که تفکیک امر جسمانی از امر روانی خارج از اشتغال جامعه‌شناسی است، و تأثیری در فهمیدن معنای ذهنی یک رفتار ندارد.

1. Attitude (وجه نظر و نگرش)

بالاخره، این مطلب که جامعه‌شناسی تفهمی، افراد را به سبب این که تنها حامل رفتار معنادار است، بن‌مایه اصلی مطالعه قرار می‌دهد، معنایش فردگرا بودن آن در مقابله با یک علم جمع‌گرا نیست. به هیچ عنوان نمی‌توان جامعه‌شناسی تفهمی را به جانبداری از ارزش بی‌بدیل و تشریف بی‌نظیر فرد یا شخص متهم کرد. چنین موضع‌گیری‌ای اخلاقی است، و مغایر با اصل بی‌نظری ارزش‌شناختی است، که شرط لازم هر کار حقیقتاً علمی است. از طرف دیگر، نه به دلیل استفاده جامعه‌شناسی از روش‌های عقلانی یا از نمونه‌های عقلانی است که می‌توان نتیجه گرفت علمی عقلانی است. ویژگی هر علم آن است که بر پایه یک ذهنیت اولیه، برای فهمیدن و تبیین امر واقعی برایش عقلانیتی قائل گردد؛ با این وصف، عقلانیت دلیلی بر عقل‌گرایی نیست، که پیوسته یک مفهوم فلسفی وابسته به یک باور و ارزیابی نهایی، شخصی و ذهنی باقی می‌ماند.

۵. احتمالات و ساخت‌های اجتماعی

کنش اجتماعی، که وبر آن را در رساله‌ای دربارهٔ چند مقوله از جامعه‌شناسی تفهمی هنوز رفتار جماعتی می‌نامد، واقعیت ابتدایی جامعه‌شناسی، آن‌طور که او آن را مطرح می‌کند، است. کنش اجتماعی ممکن است خصلتی عارضی و موقتی داشته باشد، چون ملاقاتی تصادفی که ادامه نمی‌یابد، مکالمه‌ای با اشخاص ناشناس در اتوبوس یا مباحثه‌ای میان شرکت‌کنندگان در یک تجمع یا ممکن است صورت‌های پردوامی به خود بگیرند، که مبنای اکثر ساخت‌های اجتماعی را تشکیل می‌دهند. وبر رسالهٔ فوق‌الذکر را به تحلیل نمونه‌هایی از این صورت‌های پردوام کنش اجتماعی اختصاص داده است. برای بهتر فهمیدن این مطالعات، توجه به یک مفهوم تازه، که تقریباً در همهٔ تبیین‌های وبر نقش مهمی دارد، یعنی مفهوم «شانس» (احتمال)، لازم است. این واژه که وبر آن را، با وجود نقش مهمی که ایفا می‌کند، هرگز به طرز

صریحی تعریف نکرده است، معرف سرشت محتمل تبیین‌های جامعه‌شناختی است، سرشتی که با وجود قطعیت قابل ملاحظه علمی، توانایی غلبه بر آن را ندارد. معنای سخن این نیست که ساخت‌های اجتماعی ضرورتاً ناپایدارند، بلکه منظور این است که به مرور زمان ممکن است معنایشان را از دست بدهند. یا حتی از بین بروند، برحسب این که رفتار انسان‌هایی که آنها را مرجع قرار می‌دهند، به آنها معنای دیگری بدهد، خواه به دلیل نیازمندی‌ها، خواه به دلیل منافع تازه، خواه به موجب تحول فنی و عقلانی بشر یا این که ممکن است از هر معنایی تهی گردند، که در این حالت از بین می‌روند.

وقتی می‌گوییم یک کنش به طرز معناداری نسبت به کنش دیگری واکنش نشان می‌دهد، تلویحاً قبول کرده‌ایم که کنشگر اجتماعی حق دارد تا حدی انتظار نوعی نظم را در رفتار دیگران داشته باشد. بنابراین، وقتی مبادرت به عملی می‌کند، با پیش‌بینی واکنش‌های دیگران، می‌تواند میزان احتمال موفقیت خودش را ارزیابی کند. این جا ما مفهوم امکان عینی را که پیش‌تر مطرح شد، باز می‌یابیم.

یکی از دلایل فوق‌العاده با اهمیت و قابل فهم تبیین رفتار، دقیقاً مبتنی بر وجود عینی این‌گونه شانس‌ها، یعنی وجود احتمال کم و بیش قابل ملاحظه‌ای است، که می‌توان آن را به صورت حکم عینی امکان، بیان کرد و نشان داد که می‌توان به این انتظارات امید بست.^۱

به سخن دیگر، کنش اجتماعی با این خصوصیت شناخته می‌شود که کنشگر اجتماعی سلوکش را به مقتضای امیدی که از نحوه رفتار دیگران دارد، سازمان می‌دهد. بدین ترتیب که یک دلیل مساعد یا یک شانس (احتمال) برای اجرای موفقیت‌آمیز عمل در دست اقدام خود می‌یابد. این «احتمال» ممکن است، عبارت از وفاداری دیگران به مفاد قراردادی باشد

۱. وبر، رساله درباره نظریه علم، ص ۳۴۸.

که روی آن توافق شده است یا وفاداری معمول آنان در جهت‌ی باشد که کنشگر شخصاً انتظار دارد. در نبود یک توافق صریح، کنشگر می‌تواند امیدوار باشد دیگران، به دلیل عقلانیتی معطوف به ارزش یا به موجب تکلیف یا به موجب شرافت شخصی به شیوه‌ای خاص، در جهت‌ی قابل پیش‌بینی رفتار خواهند کرد. این مطلب همچنان درباره رفتار‌ی که قصد نقض مقرراتی را دارد، صدق می‌کند، زیرا شخصی که تصمیم به نقض مقرراتی می‌گیرد، دقیقاً روی احتمال میانگینی حساب می‌کند که دیگران طبق روال عادی به رفتارشان ادامه خواهند داد. از این دیدگاه، مثلاً دزد، ضمن نقض آگاهانه و به‌طور ذهنی معنادار مقررات، به موجب همین مقررات به رفتار خود، با اختفای آن، جهت می‌دهد، که در غیراین صورت، نقض مقررات بی‌معنا می‌شد. «شانس» مبین آن است که مردم به‌طور میانگین یا به قرب احتمال قابل پیش‌بینی، رفتارشان را مطابق با یک معنا جهت می‌دهند، این معنا ممکن است در چارچوب مقرراتی جست‌وجو شود یا در عادت‌ی نهفته باشد یا در ارزشی یا در باوری، به‌نحوی که هر یک از آنان دلایل مساعدی در آنها برای جهت دادن به رفتار خاص خود می‌یابند. تنها به شرط وجود و دوام این شانس (احتمال) است که یک ساخت اجتماعی با دوام خواهد شد. به عبارت دیگر، احتمال (فشار به فلان شکل از سوی دیگران) خود احساس محکمی برای یک رفتار اجتماعی است و در عین حال به آن صلابتی می‌دهد. وقتی می‌گوییم مقرراتی نافذ است یا دولتی به‌طور عادی به انجام وظایف و اعمال اختیارات خود می‌پردازد، در واقع، تلویحاً پذیرفته‌ایم که مردم هنوز به‌طور معمول این مقررات را مراعات می‌کنند و به تصمیمات آن دولت احترام می‌گذارند. به مجرد این‌که این احتمال (شانس) کاهش می‌یابد، دوام رابطه یا ساخت اجتماعی به مخاطره می‌افتد.

بنابراین، مفهوم «شانس» به مقوله امکان عینی مربوط است، یعنی، در شرایط عینی معلوم، محتمل است مردم به گونه‌ای رفتار کنند که با تقریب

بتوان آن را پیش‌بینی کرد. مفهوم «ذاتی» در این جا معنای کاملش را پیدا می‌کند. وقتی گفته می‌شود یک رفتار از لحاظ علی ذاتی است، معنایش این است که برحسب قواعد عام تجربه، یعنی مطابق یک قاعده احتمال، انتظار می‌توان داشت که رفتاری معین، پیامد رفتارهای دیگری خواهد شد، که به‌طور نسبی و تقریبی می‌توان معنای ذهنی آن را تعیین کرد. این رفتار، وقتی از لحاظ معنا ذاتی است که با در نظر گرفتن این احتمال، و بر پایه یک ارزیابی صحیح از وسایل لازم برای رسیدن به هدف، با انسجام بسط یابد.

بر مبنای همین مفهوم شانس (احتمال)، وبر نشان می‌دهد که کنش اجتماعی چگونه پیچیدگی پیدا می‌کند، و مصدر رفتارهای دیگر می‌گردد که اساس سازمان‌های سیاسی، اقتصادی، دینی و غیره را تشکیل می‌دهند. وبر، به‌هیچ‌رو دعوی بازسازی جامعه را ندارد، بلکه می‌خواهد انواع ساخت‌هایی را که نهادهای متغیر تاریخ بر روی آنها برپا شده‌اند، نشان دهد. از زاویه نمونه مثالی که نگاه کنیم، عنصر نخستین، رابطه اجتماعی است، یعنی رفتار انبوهی از افراد، که به‌وسیله محتوای معنادار کنش‌هاشان به سلوک متقابل میان خود نظم می‌دهند. مهم نیست، به چه دلیل یا انگیزه‌ای عمل می‌کنند (ترس، هم‌بستگی، حمایت‌طلبی)، مهم این است که احتمال نسبت معنادار رفتار بعضی‌ها نسبت به بعضی دیگر وجود دارد، و افراد با رعایت نسبی آن واکنش می‌کنند، و می‌دانیم که این نسبت ممکن است، به یک رفتار بالفعل یا بالقوه و محتمل دیگران ارجاع شده باشد. بدیهی است که محتوای معنادار مورد بحث، محتوای تجربی است که مشارکت‌کنندگان عملاً یا عموماً در نظر می‌گیرند، نه یک معنای کنش صحیح از لحاظ منطقی یا اخلاقی. حال ببینیم، نمونه‌های اصلی کنش اجتماعی کدام‌اند؟

الف) کنش جامعه‌ای^۱: این رفتار مفروض به‌وجود مقرراتی است که با اراده و خواست اعضای سازمان وضع شده یا مقرراتی است که آنان آزادانه

1. L'activité Sociétaire.

آنها را پذیرفته‌اند. بنابراین، در اساس آن، توافقی صریح بر سر یک اساس‌نامه وجود دارد که مقررات، هدف سازمان، وسایل، خدمات، دارایی، ترکیب دستگاه رهبری، کیفر متمردين، حدود اختیارات، نحوه عضو شدن و غیره را تعیین می‌کند. این‌جا عموماً با یک ساخت پردوام مواجه هستیم، هرچند که به‌مرور زمان عده‌ای از اعضا می‌توانند سازمان را ترک گفته و عده‌ای دیگر، به شرط پذیرفتن اساس‌نامه، به آن ملحق گردند. این‌گونه ساخت، اساس اکثر انجمن‌ها و اتحادیه‌هاست مثل انجمن ورزشی، انجمن نیکوکاری، انجمن حمایت از مجروحان جنگ، احزاب سیاسی، سندیکاها و غیره. این نوع سازمان تا زمانی که اعضا در آن نفعی دارند دوام می‌آورند، یعنی تا زمانی که آنان به معنای ذهنی منظور از سازمان وفادارند، گویا این معنا ممکن است از سوی اعضا به‌گونه‌ای متفاوت تفسیر گردد یا این که با توافق افراد ذی‌نفع تغییر کند.

ب) کنش تفاهمی^۱: در این حالت با ساختی سروکار داریم که مبتنی بر هیچ اساس‌نامه‌ای نیست، یعنی هیچ‌گونه توافق، میثاق و مقرراتی در مبنای آن نمی‌یابیم، اما مشارکت‌دارندگان با چنین ساختی، چنان رفتار می‌کنند که گویی تکلیفی بر ذمه دارند، چرا که در این رفتار نسبت معناداری می‌یابند. در حد پایین، ساختی است نیم‌بند و مستعجل، چون رفتار اشخاصی که به کمک غریقی می‌شتابند، در حد بالا، ساختی است نسبتاً بادوام، چون داد و ستد بازار، اجتماع نژادی یا ملی یا حتی مراعات یا عدم مراعات ادب و نزاکت در رفتار با دیگران. هرآینه رفتار تفاهمی را نباید با هم‌بستگی اشتباه کرد، زیرا مشارکت‌کنندگان در این نمونه رفتار، ضمن مراعات اصول بازار و رعایت ادب، ممکن است با یکدیگر درافتند، و میان خود به مبارزه‌ای پنهان یا آشکار دست بزنند.

1. L'activité en entente.

پ) کنش نهادی^۱: رفتاری است مبتنی بر اساس‌نامه، با این تفاوت که این اساس‌نامه اعطایی است و بستگی به اراده و خواست اعضا ندارد. شخص عضویت نهاد را نمی‌پذیرد، بلکه خود به‌خود، با تولد، با آموزش یا در اثر مقتضیات زندگی عضو یک نهاد هست. بنابراین، عضویت در آن نه موکول به یک تصمیم قطعی است و نه یک اعلام صریح، با وجود این، نهاد چون مقرراتی دارد، اعضایش را از راه اعمال فشار ملتزم به رعایت مقررات می‌کند. این‌گونه ساخت را هم در اساس خانواده می‌یابیم، هم در سازمان‌های سیاسی عشیره‌ای، هم در سازمان شهر، هم در دستگاه دولت، و هم در سازمان‌های دینی مانند یک «مذهب».

ت) کنش گروهی: منظور نوعی ساخت است که بدون هیچ‌گونه الزام، و با داشتن مقررات صریح و معین، اشخاص به عضویت آن درمی‌آیند. مع‌هذا، این ساخت، اقتداری دارد که جهت رفتار را مشخص می‌کند و احیاناً فشاری نیز بر اعضا اعمال می‌کند. چنین است مثلاً رابطه استاد و شاگرد، پیشوا و پیروانش، رهبر کراماتی و مریدانش.

چون در نمونه‌های مثالی، در این‌جا نیز هرگز در واقعیت این ساخت‌ها را به صورت ناب منطقی نمی‌یابیم. در میان آنها ممکن است همه قسم صورت‌های انتقالی که قابل تشخیص باشند، وجود داشته باشد. بالاخره، عموماً یک فرد در آن واحد با همه این ساخت‌ها یا دست‌کم با اکثر آنها مشارکت دارد و بالنتیجه به طرزی معنادار به رفتارش جهت می‌دهد.

۶. رابطه اجتماعی و مفاهیم اساسی جامعه‌شناسی

کنش اجتماعی بن‌مایه اصلی همه‌گونه روابط اجتماعی است، که وبر آن را — به طوری که پیش از این دیدیم — به‌عنوان مناسبات معناداری که به

1. L'activité institutionnelle.

مقتضای آن افراد متقابلاً رفتارشان را نسبت به یکدیگر جهت می‌دهند، تعریف می‌کند. بدون حداقلی ارتباط دوجانبه، نه رابطه اجتماعی وجود خواهد داشت، نه جهت‌گیری معنادار یک کنش: بنابراین، مفهوم رابطه اجتماعی در جامعه‌شناسی وبر از مفاهیم اساسی است. معنای اساسی بودن مفهوم مزبور این نیست که همه مشارکت‌دارندگان با یک رابطه اجتماعی استنباط یکسانی از آن دارند، و محتوای معنادار یکسانی برایش قائلند، (دوجانبه بودن رابطه، هم‌بستگی نیست). دقیق‌تر بگوییم، دوجانبه بودن رفتار، مترادف با دوجانبه بودن معنایی که به رابطه اجتماعی داده می‌شود نیست. دو حریف متقابلاً به رفتارشان، در رابطه با یکدیگر جهت می‌دهند، درست به این خاطر که آنان، استنباط یکسانی از رابطه‌ای که آنان را به مبارزه با یکدیگر می‌خواند، ندارند. یک رابطه اجتماعی مبتنی بر وجهه نظرهایی که از لحاظ استنباط معنای دوجانبه کاملاً مشابه یکدیگر باشند، از موارد استثنایی است. در عوض، رابطه دوجانبه ممکن است مثبت یا منفی باشد: رابطه انسان‌ها با یکدیگر تنها رابطه دوستی، اعتماد و توافق نیست، بلکه در میانشان همه رقم ستیزه‌ها، و مخاصمات، از مبارزه‌ای پرخاشگرانه و خشونت‌آمیز تا رقابتی عاشقانه و غبطه‌آمیز دیده می‌شود. بنابراین، هیچ دلیلی در دست نیست که به موجب آن فرض کنیم رابطه اجتماعی بنا به طبیعت خویش مسالمت‌جویانه است، در اکثر موارد حتی، صلح چیزی جز جابه‌جایی مبارزه از سطحی به سطح دیگر نیست. گفتن ندارد که در چنین شرایطی، محتوای معنادار یک رابطه اجتماعی ممکن است به‌مرور زمان تغییر کند: هم‌بستگی میان همان دو طرف ممکن است به رقابتی در منافع مبدل گردد. در این جا نیز ما با انواع و اقسام صورت‌های انتقالی روبه‌رو هستیم که شناسایی تمامی آنها ممکن نمی‌گردد مگر به کمک استفاده از نمونه مثالی. وبر با تکیه بر این مفهوم رابطه دوجانبه معنادار، که منحصرأ افراد را در جریان یک رفتار اجتماعی به هم مرتبط می‌کند، به پروراندن

تعریف دقیقی از مفاهیم اساسی و اصلی‌ای که جامعه‌شناسی منظماً در طی تحقیقات و بررسی‌هایش به کار می‌برد، همت می‌گمارد.

هر رابطه اجتماعی با دوام، مفروض به نظم و ترتیبی است. در مرتبه اول و بی‌واسطه، رابطه اجتماعی مبتنی بر آداب و رسوم و عرف است. برای احتراز از هرگونه تفسیر هستی‌شناختی یا جوهرگرایانه، وبر آن را با مفهوم «احتمال» تعریف می‌کند. عرف مبتنی بر احتمال بقای یک رفتار در یک گروه انسانی به سبب تکرار آن در عمل است. عرف وقتی مبدل به رسم می‌شود که نظم آن خصلت عادی یا عادت پیدا می‌کند. خصوصیت اصلی این دو نظم رفتاری در آن است که الزام‌آور نیستند، و از خارج نیز به وسیله فشاری رعایت آنها تضمین نشده است. فرد آنها را یا به دلیل سهولت یا به دلیل نفعی که دارند، مراعات می‌کند. مطابق عرف است که ما صبح صبحانه می‌خوریم؛ با این وصف، هیچ الزامی برای خوردن چنین غذایی یا این که ترکیب آن چگونه باشد، وجود ندارد. غالباً، انسان‌ها تحت تأثیر یک فشار کم و بیش آگاهانه و محسوس واکنش نشان می‌دهند. در این حالت، آنان از یک نظم قانونی متابعت می‌کنند. احتمال مراعات این نظم را وبر اعتبار نظم می‌نامد. این که کارمندی سر وقت به محل کارش می‌رسد، معمولاً از روی عادت است یا مصلحت، و نیز احتمال دارد به دلیل اعتبار مقرراتی باشد که اگر آن را نقض کند، برایش ناملایمات فراهم می‌کند. عموماً، نظم رفتاری که بنا بر رسم مراعات می‌گردد با ثبات‌تر است تا نظمی که فقط به سبب اجبار باشد، مگر نظمی که قانونی است (در اکثر اوقات رسم و قانون شانه به شانه هم پیش می‌روند). با این وصف، فشار و ضمانت اجرایی که با قانون همراه است اجازه نمی‌دهد که آن را با رسم یکی شمرد. از جنبه مفهومی آنها دو چیز متفاوت هستند، این دوگانگی را در ایستار کسی که، با وجود منع قانونی، ولی بنا به رسم، تن به دوئل (نبرد تن به تن) می‌دهد، ملاحظه می‌کنیم: از یک سو، او آزادانه از یک رسم، دفاع از شرف، اطاعت می‌کند، و از

سوی دیگر، با پنهانکاری، اعتبار نظم قانونی را که می‌شکند، تصدیق می‌کند. میثاق و حقوق، صورت‌های نمونه‌ای نظم قانونی هستند. میثاق، معنایش این است که اعتبار نظم قراردادی، در درون گروه، با احتمال در معرض سرزنش همگانی واقع شدن رفتار کسانی که از آن منحرف می‌شوند یا آن را نقض می‌کنند، تضمین می‌گردد. حقوق، معنایش این است که اعتبار یک نظم قانونی، از راه فشار مادی یا روانی که بر اعضای گروه با امکان کیفر دادن افراد قانون‌شکن، از سوی دستگاهی که اختصاصاً بدین منظور تأسیس شده، اعمال می‌شود، تضمین می‌گردد (و بر می‌پذیرد که این تعریف حقوق منحصرأ به جامعه‌شناسی تفهمی اختصاص دارد، زیرا برحسب دیدگاه‌های علم سیاست، اقتصاد یا حقوق می‌توان تعاریف دیگری از آن به دست داد). برخلاف رسم، میثاق مفروض به اعمال فشار بر روی اعضا به صورت لطمه زدن به حسن شهرت اجتماعی است؛ اما برخلاف حقوق، این قوه قهریه، به وسیله دستگاهی تخصصی که بدین منظور تأسیس شده باشد، اعمال نمی‌گردد. به عبارت دیگر، میثاق مفروض به یک فشار «صوری» گروه است، حقوق مفروض به یک فشار «مادی» یا نهادی. برحسب موارد، عقیده‌ای که اساس میثاق را تشکیل می‌دهد سخت‌گیرتر از حقوق است یا برعکس این حقوق است که سخت‌گیرانه با عقیده برخورد می‌کند. دستگاه اعمال فشار در حقوق، ممکن است چون در وضعیت جامعه‌های عقلانی شده مدرن، یک دادگاه حقوقی باشد یا چون در وضعیت جامعه‌هایی دیگر، در صلاحیت قبیله (کلان) در مجموعش باشد یا در صلاحیت خانواده (که عضو خطاکار را کیفر دهد). وجه مشخص حقوق، وجود یک دادگاه رسمی برای اعمال قوه قهریه است، که از طبیعت و گوناگونی وسایلی که به کار می‌رود، مستقل است. در واقع، فشار و تنگنا می‌تواند مبتنی بر امر به معروف و نهی از منکر برادرانه اجتماعات دینی باشد یا بر موازین و مقررات پلیس در دولت‌های سیاسی. گفتن ندارد، فشاری که جامعه‌شناسی از آن سخن

می‌گوید، نباید با تکلیف اخلاقی، هرچند ممکن است با آن مشابهتی داشته باشد، اشتباه گردد.

مستقل از انگیزه‌های ذهنی اطاعت از یک نظم، ماهیت بنیان‌های مشروعیت آن متفاوت است. ممکن است به موجب سنت، به یک نظم مستقر در جامعه حرمت گذاشت (اعتبار آنچه که از پیش وجود دارد) یا به موجب اعتقادی عاطفی (اعتبار یک وحی یا یک سرمشق) یا به موجب اعتقادی عقلانی معطوف به ارزش (اعتبار یک باور مثل عدالت، آزادی، برابری) یا بالاخره، به موجب اعتقادی عقلانی معطوف به هدف (اعتبار مشروعیت قانونی). این بنیان اخیر در روزگار ما از بقیه رایج‌تر است. مشروعیت قانونی یا مبتنی بر یک قرارداد میان کسانی است که خود را متعهد به مراعات آن می‌کنند یا اعطایی است بر مبنای تسلط فردی که دیگران مشروعیت او را پذیرفته‌اند. بنیان‌های دیگر ارزش تاریخی دارند، هرچند که هنوز هم وزن آنها، دست‌کم به صورت حضور حقوق طبیعی، بر نظم قانونی سنگینی می‌کند. همچنین، مشروعیت قانونی، علی‌رغم عام بودنش، مسائل گوناگونی که بعید است به زودی حل شوند، مطرح می‌کند. نخست مسئله‌ای که ما آن را هم‌اکنون به صورت مقابله میان قانون قراردادی و اعطایی عنوان کردیم، سپس مسئله نسبت میان اکثریت و اقلیت، میان قانون و تصویب‌نامه و غیره مطرح می‌گردد، صرف‌نظر از مسئله‌ای که، معنای اطاعت برحسب قبول یکی از این راه‌حل‌ها، پدیدار می‌کند. خلاصه کلام، نظم قانونی و نظم سیاسی غالباً به صورت منازعه آشتی‌ناپذیری با هم در مقابله‌اند.

در یک نظم معین، انسان‌ها برحسب دو نوع رابطه اصلی گرد هم می‌آیند و گروه تشکیل می‌دهند: اجتماع‌پذیری^۱ و جامعه‌پذیری^۲. اجتماع‌پذیری دلالت بر رفتار اجتماعی یگانه‌سازی دارد که مبتنی بر احساس ذهنی مشارکت‌دارندگان به تعلق داشتن به یک جماعت واحد است. جامعه‌پذیری

1. La Communalisation.

2. La socialisation.

دلالت بر رفتاری دارد که افراد را بر پایه توافق یا تنسيق منافع در قالب عقلانی شدن به اعتبار ارزش یا به اعتبار هدف، دور هم جمع می‌کند. اجتماع‌پذیری مبتنی بر احساسی از سنخ سنتی یا عاطفی است که ممکن است سرشت دینی، خویشاوندی، عاشقانه یا قومی داشته باشد (امت دینی، گروه خانوادگی یا ملی، زوج زن و شوهر، گروه رفاقت و برادرخواندگی و غیره). با این وصف، وجود صفات یا ویژگی‌های مشترک مبدل به یک اجتماع‌پذیری نمی‌گردد، مگر به شرط آن‌که افراد در آن (صفات مشترک) یک معنای ذهنی بیابند که بتواند رفتارشان برحسب احساسی مشترک، دوجانبه جهت بدهد. جامعه‌پذیری بر تعهدی متقابل، که به دلایل عقلانی خواسته شده، مبتنی است (مبادله و بازار، اتحادیه برای دفاع از منافع، اتحادیه ایدئولوژیکی مثل یک حزب و غیره). روابط اجتماعی، خواه از سنخ اجتماع‌پذیری، خواه از سنخ جامعه‌پذیری می‌توانند «باز» باشند، در صورتی که اعضای مشارکت‌کننده، هیچ مانعی سر راه عضویت آزادانه اشخاص ثالث ایجاد نکنند. در عکس این حالت، روابط «بسته» خواهد بود. بالاخره، همه مشارکت‌کنندگان در یک رابطه اجتماعی می‌توانند به صورت‌های معینی، با احساس هم‌بستگی مسئول رفتار هریک از اعضا باشند، و احیاناً از شانس‌هایی که هریک از آنان می‌تواند برایشان فراهم کند، برخوردار شوند یا این که اعضا به دو دسته هیأت نمایندگان و اعضای ساده تقسیم گردند، دسته اول مسئول رفتار دسته دوم هستند، و در عین حال گروه اخیر از ابتکارات پربرکت نمایندگانشان برخوردار می‌شود یا از ناکامی‌هایشان متضرر می‌گردد. نمایندگی ممکن است مبتنی بر مأموریتی باشد که یک فرد به تنهایی در اختیار می‌گیرد یا مبتنی بر مأموریتی دائمی یا موقتی یک یا چند فرد باشد که بر مبنای ملاک‌ها یا اساس‌نامه‌ای تعیین شده است. در هر حال، پدیده نمایندگی سلسله مراتبی در رابطه اجتماعی ادخال می‌کند.

معمولی‌ترین صورت رابطه اجتماعی، گروه‌بندی است که وجه مشخص

آن، یکی بسته بودن یعنی وجود مقرراتی است که عضویت اشخاص ثالث را موکول به احراز شرایطی کم‌وبیش محدودکننده می‌کند، و از سوی دیگر، وجود نمایندگی است، از لحاظ این که گروه شامل یک رهبری (فردی یا دسته‌جمعی) بوده و غالباً نیز دارای یک دستگاه اداری است. بنابراین، یک عنصر تعیین‌کننده در گروه، رهبری است که از قدرتی کم‌وبیش معین برخوردار است (رئیس، مدیر، سرپرست، رهبر سندیکا، رهبر مذهبی و غیره) به نحوی که جهت‌گیری معنادار اعضا نسبت به یکدیگر، تابعی نیز از تصمیمات رهبری است. یک گروه ممکن است خودمختار^۱ باشد یا دگرمختار^۲ برحسب این که خط‌مشی خود را آزادانه تعیین کند (مثال: دولت) یا این که در تعیین آن مجبور باشد مقرراتی را که توسط یک قدرت خارجی بر او تحمیل می‌گردد، مراعات کند (مثال: اتحادیه، که باید مطابق با مقرراتی که برای فعالیت اتحادیه‌ها وضع گردیده است، عمل کند). گروه ممکن است همچنین خودسرور^۳ باشد یا دگرسرور^۴، برحسب این که یک رهبری مخصوص به خود داشته باشد (رئیس دولت یک کشور مستقل). عموماً، خودمختاری و خودسروری شانه‌به‌شانه هم قرار می‌گیرند، اما الزاماً چنین نیست، همان‌طور که «دولت فدرال» آلمان قبل از ۱۹۱۴ نشان می‌دهد که در آن هر دولت ایالتی، مثلاً باواریا، خودمختار بود، ولی رئیس حکومت آن از طرف دولت مرکزی تعیین می‌شد. مقررات داخلی گروه ممکن است آزادانه و با تشریک‌مساعی و توافق اعضا وضع شده باشد یا این که از سوی یک مقام نمایندگی اعطا شده باشد. در این‌جا مفهوم اعطا را باید در وسیع‌ترین معنای آن فهم کنیم، زیرا تصمیمی را که اکثریت می‌گیرد، اقلیت مجبور به تمکین از آن است، در همین مقوله (اعطایی) گنج‌انیده می‌شود. در واقع، توافق آزادانه و مشترک اعضا در اصل مفروض به اتفاق آرا است. انواع و اقسام گروه‌بندی‌ها وجود دارد که امهات آن عبارتند از:

1. Autonome.

2. Hétéronome.

3. Autocéphale.

4. Hétérocéphale.

بنگاه (آنترپریز) که وجه مشخص آن داشتن فعالیتی مستمر در خدمت هدفی معین در تولید یک مقام اعطاکننده (کارفرما) است. اتحادیه، وجه مشخص آن توافق و همگامی اعضا در مورد اساس نامه است، و حدود اعتبار آن منحصرأً فعالیت افرادی است که آزادانه به عضویت اتحادیه درمی‌آیند. مؤسسه، که با مشخص بودن حوزه فعالیت آن (قلمرو ارضی، آموزشی و غیره) بر مبنای مقرراتی اعطایی، متمایز می‌گردد، کارخانه یک بنگاه است، باشگاه یک اتحادیه است، دانشگاه یک مؤسسه. البته میان این گونه‌های اصلی، گونه‌های فرعی و بینابینی فراوانی می‌تواند وجود داشته باشد.

رابطه اجتماعی از هر سنخ و مقوله‌ای که باشد، ممکن است میدان یک مبارزه گردد یا آن را برانگیزد یا با آن مماشات کند. مبارزه مبین جهت‌گیری رقارتی است که قصد دارد اراده خود را بر اراده دیگران بقبولاند. مبارزه ممکن است خصمانه یا دوستانه باشد، در این حالت اخیر از وسایل به اصطلاح خشونت‌آمیز استفاده نمی‌شود. مبارزه دوستانه یا رقابت مبتنی بر اراده کسب قدرتی است به منظور دست یافتن به موقعیت‌هایی که مطلوب دیگران نیز هست. وقتی رقابت به مقتضای هدف، و با وسایلی که مقررات صریح آنها را معین کرده است صورت گیرد، رقابت مقرراتی نامیده می‌شود. گزینش، نام مبارزه‌ای است (غالباً پنهان) برای هستی، که افراد را در جریان یک رقابت تهی از نسبیت معنادار، که هدف آن صرفاً کسب بهترین موقعیت‌های زندگی یا بقاست، به مقابله با یکدیگر سوق می‌دهد. در همین معناست که از گزینش طبیعی یا زیستی صحبت می‌شود. در حد فاصل مبارزه‌ای خونین، به قصد از بین بردن رقیب تا رقابتی از روی مقررات (مثلاً ورزشی)، گونه‌های بینابینی فراوانی از مبارزه وجود دارد. به عبارت دیگر، به استثنای حالت استثنایی اجتماع‌پذیری به اتفاق آرا، هر رابطه اجتماعی ممکن است مبارزه‌ای در خود داشته باشد. مبارزه صورت‌های متفاوتی

دارد: سیاسی، اقتصادی، عشقی، عقیدتی و غیره. رقابت برحسب موضوع (زنی را به همسری گرفتن، در اداره‌ای به استخدام درآمدن، به وکالت مجلس انتخاب شدن، به مدیریت عامل شرکتی منصوب شدن، یک ستاره هنری گردیدن) وسایل متغیر هستند و ممکن است از قدرت جسمانی، حيله‌گری، فراست و تیزهوشی بیشتر، عوام‌فریبی، مهارت و تردستی، قدرت شش‌ها، مهارت در تفتین و دسیسه‌چینی و غیره استفاده گردد. مبارزه همیشه بوده و همیشه خواهد بود، نمی‌توان وسایلی را تصور کرد که قادر باشند آن را به‌طور قطعی و نهایی از بین بردارند. حتی مسالمت‌آمیزترین مقررات چیزی جز شیوه‌ای مدارا کردن با برخی وسایل و برخی جهت‌گیری‌های رقابت‌آمیز برای از میدان خارج کردن دیگران نیست.

مبارزه، مبنای تظاهرات گوناگون اجتماعی است که مهم‌ترین آنها عبارت‌اند از قدرت و حاکمیت. قدرت عبارت است از وجود احتمالی (شانسی) که بتوان در درون یک رابطه اجتماعی، اراده خود را بر مقاومت‌کنندگان تحمیل کرد. بنابراین، قدرت صرفاً ماهیت سیاسی ندارد، ممکن است اقتصادی، خانوادگی، دینی یا حتی تربیتی باشد. حاکمیت عبارت است از وجود احتمالی (شانسی) که بتوان اشخاصی را یافت که آمادگی داشته باشند از فرمانی یا دستوری با محتوای معین اطاعت کنند: حاکمیت بر پایه رابطه فرماندهی و فرمانبری استوار است، حتی ممکن است از اراده فردی که خارج از هر نوع گروه‌بندی و خارج از هر نوع دستگاه اداری است، اطاعت کرد. تسلط، آنگاه یک گروه‌بندی سیاسی ایجاد می‌کند که فرمانده موفق گردد به طرزی مستمر، اعتبار فرمان‌هایش را در درون مرزهای جغرافیایی معینی، با امکان توسل به زور، به تأیید برساند. دولت صورت مدرن گروه‌بندی سیاسی است و وجه امتیاز آن این است که انحصار اعمال خشونت و توسل مشروع به زور را در اختیار دارد. وقتی

یک گروه‌بندی، به اعتبار این که وسایل رستگاری آخرت را در اختیار دارد و می‌تواند آنها را به کسانی ارزانی داشته و از کسان دیگر دریغ ورزد، متوسل به زور می‌شود، آن گاه با یک گروه دین‌سالار^۱ روبه‌رو هستیم. و اگر از زور دین‌سالاری مشروع برخوردار باشد، حکومت دینی نامیده می‌شود. وبر، مجهز به این مفاهیم و نمونه‌های مثالی کنش به‌طور عام و کنش اجتماعی به‌طور خاص، سعی کرده است در اقتصاد و جامعه، وجوه گوناگون فعالیت بشری از جمله اقتصاد، سیاست، دین، حقوق، علم و هنر را از دیدگاه جامعه‌شناختی تفسیر و تبیین کند. در این رهگذر، مفاهیمی را که به نظرش مهم‌تر از بقیه می‌رسیدند، چون مفاهیم مراتب^۲ و طبقه اجتماعی، نژاد، ملت، بازار، شهر، دیوان‌سالاری را با عمق و تفصیل بیشتر بررسی کرده است. متأسفانه مرگ نابهنگام او این اثر خارق‌العاده، چه از لحاظ عمق اندیشه و چه از لحاظ غنای بی‌مانند تبعات را ناتمام گذارد. البته برخی از فصول آن تکمیل شده‌اند، برخی دیگر، بخش‌هایی هستند که با دستی پارسامنش گردآوری و تنظیم شده‌اند، و بالاخره، پاره‌ای از اندیشه‌هایش به حالت طرح محض باقی مانده‌اند. مجموع آن شامل دو مجلد است در هشتصد صفحه به قطع بزرگ و با حروف ریز. هنوز به این اثر باید جامعه‌شناسی دین او را بیافزاییم، که آن نیز با وجود سه مجلد کامل شده ناتمام است، زیرا، وبر یادداشت‌هایی از مطالعاتش را درباره اسلام، که قرار بود مجلد چهارم این مجموعه باشد، به‌جا گذاشته است. و بالاخره باید از مجموعه مطالعاتی نام برد که در جامعه‌شناسی و سیاست اجتماعی^۳ و تاریخ اقتصاد^۴ گردآوری شده‌اند.

1. Hiéocratique.

2. Ordre (Stande).

3. Gesammelte Aufsätze zur Soziologie und Sozialpolitik.

4. Wirtschaftsgeschichte.

فصل چهارم

جامعه‌شناسی‌های تخصصی

۱. جامعه‌شناسی تاریخی و جامعه‌شناسی نظام یافته^۱

ریمون آرون، آثار ماکس وبر را به‌درستی چونان «الگوی یک جامعه‌شناسی در عین حال تاریخی و نظام‌یافته می‌داند». بار دیگر یادآوری کنیم که، وبر به‌هیچ‌وجه در صدد بنای یک نظام (معرفتی) از سنخ نظام معرفتی کنت، مارکس، اسپنسر نبوده است. همان‌گونه که پیش از این ملاحظه کردیم، برای او چیزی غریب‌تر از این نبود که دانشمندی ادعا کند، که موفق به کشف قوانین به‌اصطلاح عمومی دگرگونی شده است که بیان می‌کنند بشریت چگونه در مسیر رشد خود از مرحله‌ای به مرحله‌ای دیگر و از آن‌جا در آینده‌ای نامعلوم، به مرحله پایانی خواهد رسید. چنین تفکراتی هرچند برای فلسفه و برای کنش عملی انسان خالی از فایده نیستند، ولی از صلاحیت علم به‌دورند. در واقع قصد علم به‌هیچ‌وجه این نیست که در افکار، رفتار و بینش‌ها اتفاق آرا برانگیزد (چنین قصدی با ماهیت آن در تناقض خواهد بود). بلکه، حصول توافق در بخش‌های جزئی تحقیق هدف آن است که تنها به‌وسیله بررسی علمی می‌توان اثبات و رسیدگی کرد. ناممکن بودن بنای یک نظام علمی (جامعه‌شناختی، تاریخی و...) درباره بشریت و فرهنگ از آن‌جا ناشی می‌شود که هیچ شناخت بدون پیش‌فرضی وجود ندارد. در واقع، مفاهیم بشریت و فرهنگ لزوماً معنایی اعتباری

1. Systématique.

دارند، زیرا ما آنها را در رابطه با ارزش‌ها می‌سنجیم. بنابراین همین ضرورت است که، بشریت نزد مارکس یک معنا دارد و نزد کنت یک معنای دیگر، زیرا آنان از پیش فرض‌های متفاوتی حرکت کرده‌اند و نظام عقیدتی خود را بر پایه ارزش‌های متفاوتی گسترش داده‌اند، و به اعتبار همان ارزش‌ها برخی از جنبه‌های واقعیت را برگزیده، و برخی دیگر را مورد مسامحه قرار داده‌اند. وبر در بندهایی از نظریه علمی فرهنگ را چنین وصف می‌کند:

از دیدگاه انسان، فرهنگ یک جزء متناهی است، که به وسیله تفکر یک معنا و اهمیتی در بطن ضرورت مادی نامتناهی و بیگانه به هر معنا، احاطه شده است. فرهنگ حتی در نظر کسی که چونان دشمنی بی‌آرام با تمدنی مشخص به معارضة برمی‌خیزد و «بازگشت به طبیعت» را موعظه می‌کند، جز این نیست. دشمنی با یک تمدن ممکن نیست مگر با ارزیابی آن با پندارهای ارزشی شخصی، که آن (تمدن) را در نظرش کم‌بها جلوه می‌دهد. این همان شرایط خالصاً منطقی و صوری است، که وقتی من تأکید می‌کنم همه فردیت‌های تاریخی به طرزی منطقی ضروری با پندارهای ارزشی آمیخته‌اند، مد نظر دارم. پیش فرض آغازین هر علم فرهنگ^۱، این نیست که به تمدنی خاص یا به تمدن به طور عام، بها دهد، بلکه بر این واقعیت مبتنی است که ما موجودات متمدنی هستیم، استعداد و اختیار آن را داریم که آگاهانه در برابر دنیا موضع بگیریم و به آن معنایی بدهیم. این معنا هرچه باشد، ما را بر آن می‌دارد که در جریان زندگی، دآوری‌هایی در خصوص برخی از پدیده‌های هم‌زیستی انسانی داشته باشیم، و در برابرشان ایستاری معنادار (منفی یا مثبت) اتخاذ کنیم. محتوای این موضع‌گیری هرچه باشد، این پدیده‌ها در برابر دیدگان ما معنایی فرهنگی دارند، و فایده علمی آنها نیز منحصرأ بر همین معنای فرهنگی‌شان استوار است.^۲

۱. منظور وبر از علم فرهنگ همان است که امروز ما به نام علوم انسانی و اجتماعی می‌شناسیم. - م.

۲. رساله درباره نظریه علم، صص ۱۶۶-۱۶۷.

وبر در یک بند از مطالعات انتقادی^۱ اعلام می‌کند که یک بخش از این رساله را به بررسی مفهوم نظام‌یافته اختصاص خواهد داد. به یقین اوضاع و احوال او را از نگارش این بخش بازداشته است، و ما ناگزیریم اطلاعات لازم را در نوشته‌هایی که وبر تفکرش را در این موضوع در آنها بیان کرده است، جست‌وجو کنیم. مفهوم نظام‌یافته بر سه چیز دلالت دارد:

(۱) پروراندن مفاهیم به گونه‌ای روشن و بدون ابهام، مثلاً، به صورت نمونه مثالی، به منظور پرهیز از هرگونه اشتباه در معنا و در پی آن پرهیز از زنجیره اشتباهات در سطح مسائل.

(۲) اقدام به تحلیل واقعیت تجربی و تاریخی در این چارچوب فکری، به منظور تعیین و تصریح فردیت یک رویداد یا مقایسه پدیده‌های گوناگون با یکدیگر.
(۳) ساختن یک تابلو عقلانی از بخش مطالعه‌شده واقعیت، به منظور اسناد روابط علی صحیح یا محتمل و برنمودن مناسب‌ترین معنا.

وقتی از دیدگاه جامعه‌شناسی به مطالعه اقتصاد می‌پردازیم، مسئله این نیست که بگوییم اقتصاد در بلندمدت چگونه باید تحول یابد، برعکس، باید آن را به شیوه‌ای نظام‌یافته، یعنی عقلانی تحلیل کنیم، تا انحراف‌ها، فسادها و عناصر غیرعقلانی شناخته شوند. بنابراین، باید سعی کرد آن را آن‌گونه که هست بهتر شناخت، تنها بدین شرط است که این مطالعه، اطلاعات قرص و محکمی در اختیار کارشناس اقتصادی خواهد گذاشت تا بتواند بر مبنای آنها برای آینده نزدیک به پیش‌بینی‌های درست بپردازد. این کار عملی نیست مگر به شرط دسترسی به یک اطلاعات نظام‌یافته، یعنی به مجموعه‌ای از مفاهیم دقیق و روشن. به سخن دیگر، دقت نظام‌یافته یک معنای پژوهشگرانه^۲ و احیاناً غایت‌شناختی^۳ دارد، نه یک معنای معادشناختی^۴.
آیا وبر آثار دورکیم را خوانده است؟ ما از آن اطلاعی نداریم. گو این‌که

۱. پیشین، ص ۲۸۶.

2. Zétéique.

3. Télologique.

4. Eschatologique.

برخی از جامعه‌شناسان امریکایی و آلمانی (از جمله رنه کونینگ^۱) فکر می‌کنند که می‌توان دو جامعه‌شناس را به یکدیگر نزدیک ساخت، اما جای تردید نیست، که موضع‌گیری فلسفی دورکیم با برداشت جامعه‌شناسی وبر ناسازگار است. البته، وبر نتیجه‌گیری قواعد روش جامعه‌شناسی را که دورکیم در آن از وابسته کردن جامعه‌شناسی به یک نظام عقیدتی اثباتی، تطوری، روحی و مادی سر می‌تابد، تأیید می‌کرد، اما به یقین با وجه نظام‌یافته جامعه‌شناسی او درگیر می‌شد، آن‌جا که این جامعه‌شناسی ادعا می‌کند، می‌تواند قوانین دگرگونی اجتماعی را کشف کند، به گونه‌ای که به کمک «علل کاملاً مکانیکی» پیش‌بینی کند که شخصیت فردی در شخصیت جمعی به تحلیل خواهد رفت، و به بهانه پیشرفت، که چیزی جز یک فرض تمام‌عیار مابعدالطبیعی نیست، سازمان حقوقی اقوام عبرانی را پست‌تر از سازمان حقوقی اقوام فرانک^۲ می‌شمرد، یا که شهر باستانی را پست‌تر از شهر رومی می‌داند. علاوه بر این، وبر حتماً با وجهی از جامعه‌شناسی دورکیم، که بر پیشرفت نهادها تأکید می‌کند، مخالفت می‌کرد، زیرا در نظر وی اثبات علمی آن ناممکن است. غالباً به ناروا، مفهوم ترقی (پیشرفت) و مفهوم افتراق فزاینده را یکسان می‌شمارند. جای تردید نیست که وبر نمی‌توانست با جامعه‌شناسی دورکیم، آن‌جا که مدعی نظم دادن به آینده، بر مبنای طبقه‌بندی آن با معیار دل‌خواسته مفهوم ترقی است، هم‌گامی کند، زیرا به عقیده وبر هیچ علمی در مقام آن نیست که ثابت کند گوناگونی اجتماعی کنونی برتر از گوناگونی زمان‌های گذشته است. میان اکنون و گذشته تنها یک تفاوت وجود دارد: این که ما به ارزش‌هایی متفاوت از

1. R. Koenig.

۲. در متن *Loi salique* آمده که مجموعه قوانین اقوام فرانک است که به موجب یکی از قواعد آن زنان از حق تملک موروثی زمین محروم بودند، و همین قاعده در قرن چهارده برای محروم کردن زنان از جانشینی پادشاهی فرانسه مستمسک قرار گرفت. - م.

ارزش‌هایی که پدران ما اعتقاد داشته‌اند، اعتقاد داریم، اما هیچ‌کس نمی‌تواند بگوید که پدران ما با شرایط زندگی‌شان، کم‌تر از ما با شرایط زندگی‌مان، سازگاری داشته‌اند، یا در وقت خود، بیشتر از ما احساس بدبختی می‌کرده‌اند. اعتبار یک ارزش به‌هیچ‌وجه با اعتبار ارزش‌های دیگر سنجیده نمی‌شود، زیرا تنها یک نظام جزمی می‌تواند میان ارزش‌ها تبعیض قائل شود.

اشتباه اساسی اکثر نظام‌های معرفتی این است که می‌خواهند تصویری از جریان واقعی اشیا بسازند که بازتاب واقعیت و تطورش در معنای همان‌گونه که هست^۱ باشد. این گفته، هم دربارهٔ لیبرالیسم صدق می‌کند و هم دربارهٔ مارکسیسم. برخی از این نظام‌های فکری مدعی‌اند که می‌توانند واقعیت را همان‌طور که هست، بدون کم‌ترین انحرافی بازتولید کنند، زیرا فکر می‌کنند به علل واقعی و حقیقی، یا در تحلیل نهایی به اساس آن دست یافته‌اند. چنین مفاهیمی نه‌تنها ماهیت احتمالی علیت تاریخی را دست‌کم می‌گیرند، بلکه با جوهر علم نیز در تناقض‌اند، زیرا بدون پیش‌فرض‌ها، شناختی وجود ندارد. برعکس، نظم معرفتی و بره‌دنی جز این که همان‌گونه که می‌شناسیم^۲ باشد، ندارد. و بدین اعتبار، می‌تواند نقاط ضعف نظام‌های معرفتی‌ای را که مدعی بازتولید واقعیت هستند، پیدا کند، و ناسازگاری الگوی مفهومی آنها را با واقعیت تاریخی نشان دهد. و بر، وقتی در چارچوب یک یوتوپای عقلانی سرمایه‌داری را مطالعه می‌کند، به‌هیچ‌وجه مدعی نیست که به فهم تمامیت و همهٔ دقایق این پدیده توفیق می‌یابد. هدفش تنها این است که به برخی از جنبه‌های اصلی این پدیده برجستگی دهد، تا به کمک آنها، در چارچوب تحقیقی که در رابطه با ارزش‌هاست، برخی از معانی تاریخی سرمایه‌داری بهتر فهمیده شوند، و بر نیک آگاه است که تعاریف متعددی از حقوق، برحسب دیدگاه‌های متفاوت حقوقدانان،

1. Ratio essendi.

2. Ratio cognoscendi.

جامعه‌شناس، سیاست‌شناس یا اقتصاددان امکان‌پذیر است. همه این تعاریف ممکن است معتبر باشند، به شرط آن که ابزار مفهومی باروری برای تحقیق گردند، یعنی مصون از اشتباهات و جبهه‌گیری ایدئولوژیکی، راه را برای مقایسه‌های مفید و مباحثات سودمند هموار کنند. خلاصه کلام این که، وبر هر نظام معرفتی را که مدعی یکسان بودن با واقعیت عینی باشد، رد می‌کند، و تنها به پروراندن عقلانی مفاهیم، چونان ابزاری در خدمت شناخت معنادار واقعیت، ارجح می‌نهد.

بعد دیگر جامعه‌شناسی وبر، تاریخی بودن آن است. تا دیر نشده یادآوری می‌کنیم که در نظر وبر، تاریخ علمی است که می‌تواند احکامی که اعتبار عینی داشته باشند، صادر کند. از این لحاظ هم موضع‌گیری وبر از دورکیم متفاوت است. دورکیم تاریخ را جز به صورت ذرات پراکنده متوالی رویدادها نمی‌دید، که تنها جامعه‌شناسی می‌تواند با تدوین قوانین نهادهای اجتماعی و تطور جامعه‌ها، به این ذرات، پیکر منسجمی بدهد. برعکس، وبر تاریخ را چونان یک علم مستقل می‌نگرد که هدف ویژه خودش را، به همان عنوان که جامعه‌شناسی و هر علم انسانی دیگر دارد. احتمال دارد که پیشینه شغلی‌اش او را به این مفهوم از تاریخ هدایت کرده باشد، زیرا او در مقام استاد اقتصاد سیاسی بیشتر یک تاریخ‌شناس اقتصاد بود تا یک اقتصاددان به معنای اخص کلمه. بنابراین، پیش از آن که در اواخر زندگی‌اش به جامعه‌شناسی رو بیاورد، سال‌های زیادی درباره مسائل تاریخی تحقیق کرده است. برای وبر، جامعه‌شناسی تنها یک تحلیل علمی که بر روشی قیاسی (تعمیم‌دهنده) مبتنی باشد نیست، بلکه همچنین یک مطالعه تفهمی^۱ است. به همین مناسبت، می‌فهمیم چرا، وبر با اندکی دخل و تصرف، روش تاریخی را در جامعه‌شناسی نیز پیاده کرده است. بدین ترتیب، اصل‌گزینش داده‌ها در رابطه با ارزش‌ها، ضرورت ساختن نمونه‌های مثالی

1. Compréhensive.

استفاده از مقوله‌های امکان عینی و بالاخره علیت ذاتی برای هر دو علم جامعه‌شناسی و تاریخ معتبر هستند. تفاوت آن دو در این است که تاریخ منحصرأً به تبیین رویدادهای منفرد می‌پردازد، حال آن‌که جامعه‌شناسی علاوه بر رعایت فردیت رویدادها، به دلیل هدف تحقیقش سعی می‌کند مشابهت‌های احتمالی را نیز در میان آنها پیدا کند. مثلاً در جامعه‌شناسی دینی، جامعه‌شناس علاوه بر مطالعه ویژگی‌های هر یک از آیین‌های عقیدتی کنفیوسی، هندویی یا مسیحی به‌طور کامل سعی می‌کند مشابهت‌های احتمالی را نیز میان این رفتارهای دینی گوناگون تعیین کند.

نظر بر این‌که جامعه‌شناسی وبر تاریخی است، در آن فقط به بررسی مناسبات کلی میان اقتصاد، اخلاق و دین یا سیاست اکتفا نمی‌شود، بلکه این جامعه‌شناسی سعی دارد، شیوه‌های گوناگونی را که این ادیان در نگرش به این روابط داشته‌اند، دلایل و شرایطی که آنها را به چنین نگرشی سوق داده است، بفهمد. وبر می‌گوید، بدون این‌که ادعا کنیم یک قانون حقیقی در کار باشد، حتی می‌توانیم بفهمیم چرا طبقه رهبری جنگجویان به دشواری با یک اخلاق دینی عقلانی جمع‌پذیر است یا این‌که چرا یک ساخت سیاسی مبتنی بر توده مردم به سوی یک قدرت «کاریسمایی»^۱ گرایش پیدا می‌کند. در همین معنا، وبر پس از فراغت یافتن از تکمیل نمونه مثالی سرمایه‌داری، می‌تواند بذره‌های بنگاه‌های سرمایه‌داری را در تمدن‌های غیراروپایی نشان دهد، و دلایل توسعه نیافتن ساخت‌های سرمایه‌داری را در آنها تبیین کند. جامعه‌شناسی وبر تاریخی است، چرا که تفهمی است. معنای آن این است که جامعه‌شناسی او حکم نمی‌کند که رابطه میان ساخت سیاسی مبتنی بر توده و قدرت کاریسمایی، یک رابطه ضروری است، بلکه فقط به استناد قواعد عمومی تجربه آن را یک رابطه مناسب و سازگار می‌داند. در واقع، او ضمن این‌که معتقد است یک علت یگانه هرگز برای تبیین یک رویداد کافی

نیست، در همان حال علت اول یا علت بنیادی را نیز نمی‌پذیرد. بر روی هم، چون جامعه‌شناسی وبر، بر مفهوم عمل فردی معنادار و بر مفهوم رفتار نوعی مبتنی است، سعی آن بر این است که بر اساس تاریخ و تجربه عام، و در برابر شرایطی که به‌طور ملموس معین شده‌اند، ما را در فهمیدن این که در کدام جهت می‌توانیم با میزانی از احتمال، انتظار فلان پیامدها را به‌جای پیامدهای دیگر داشته باشیم، کمک کند.

جا دارد که اکنون دو کلمه در توضیح اصطلاح قواعد عمومی تجربه، که از مفاهیم اصلی وبر است، اضافه کنیم. وبر در هیچ حال و مقامی به این که می‌توان از تاریخ درس گرفت، فکر نمی‌کند، اما به یک معرفت قانون‌شناختی^۱، پیراسته در تجربه‌ای طولانی، که بشریت از خودش، بی‌شک از فراسوی تاریخ تجربه شده، دارد، بی‌نظر نیست. وبر به یک سرشت انسانی باور دارد که می‌تواند موضوع گوناگونی روانی، اجتماعی و معانی دیگر گردد، بدون آن که تاکنون چیزی توانسته باشد بر عقل و شهواتش چیرگی یابد. انسان می‌تواند معانی رفتار انسان را بازشناسد، زیرا گوهر سرشتش دست‌نخورده مانده است.

۲. یکتایی^۲ تمدن غربی

خصلت تاریخی جامعه‌شناسی وبر، با معنایی که شخصاً به تحقیقاتش داده، و در پیش‌گفتار جامعه‌شناسی دینی‌اش به آن اشاره کرده است، آشکار می‌شود. در آن‌جا او مسئله فردیت تمدن غربی را مطرح می‌کند. اروپا توانسته است فرهنگ بی‌همتایی به‌بار آورد که به نظر می‌رسد معنا و ارزشی جهانی یافته است. دلیل این یکتایی را در کجا باید جست‌وجو کرد؟ وبر گمان می‌کند که دلیل آن را در درخشش و شکوفایی عقلانیت تمدن غربی یافته باشد. در حقیقت، هیچ تمدنی از عقلانیت بی‌بهره نیست، و می‌توان

1. Nomologique.

2. singularité

گفت عقلانیت کم‌وبیش در همه آنها حضور دارد. مگر نه این است که عقلانی به کنشی اطلاق می‌شود که در رابطه با هدف خواسته‌شده، وسایل متناسب برای رسیدن به آن را که در دسترس است برگزیند. چنین کنشی در انحصار هیچ رده خاصی از انسان‌ها نیست. کنفسیونیسیم به میزان وسیعی، اعتقادی عقلانی است. حتی عملیات ساحرانه که به منتها درجه در نظر ما غیرعقلانی هستند، نسبت به شیوه‌های ابتدایی‌تر، تا حدی عقلانی به‌شمار می‌آیند. در سیر و سلوک نفسانی بودایی نیز می‌توان وجهی از عقلانیت ملاحظه کرد. آوردن مثال‌های فراوان در همین زمینه دشوار نیست. با این وصف، همه این عقلانیت‌ها از پویایی بی‌بهره بوده و به چند رفتار محدود مانده‌اند، بدون آن که از نیروی گسترش‌یابندگی نشانه‌هایی بروز دهند. برای آن که حق مطلب را ادا کرده باشیم باید اضافه کنیم که در جای خود، مفهوم عقلانیت هم یک مفهوم خالی از ابهام نیست. چه بسیار اتفاق می‌افتد که کنشی را در رابطه با یک دیدگاه خارجی عقلانی‌تر، غیرعقلانی تفسیر کنند، حال آن که اگر از درون نگریسته شود، کنشی عقلانی است. برای یک فرد غیرمذهبی هر رفتار مذهبی چونان رفتاری غیرعقلانی ظاهر می‌شود. همین‌طور مراسم به‌خاکسپاری مردگان که در مراتب عقلانی بودنش تردیدی روا نیست، در نظر یک هندوی پاک، رفتاری غیرعقلانی است. عکس آن نیز صادق است. خلاصه، به‌طورکلی تبعیض میان امر عقلانی و امر غیرعقلانی به نام ارزش‌هایی که به ارزش‌های دیگر ترجیح داده شده‌اند، صورت می‌گیرد، و این در همان حالی است که در اساس، هر پندار ارزشی بر برداری از امر ذهنی و غیرعقلانی تکیه دارد. این تذکر همچنین درباره فرهنگ غربی صادق است که اعتبار و صحت ارزش‌هایی را که باور دارد، مورد شک و تردید قرار نمی‌دهد. کوتاه کلام این‌که، حتی عقلانیت‌های قرص و محکم نیز نمی‌توانند به‌گونه‌ای کامل و قطعی داغ ذهنیت اولیه را از پیشانی خود بزدایند.

علی‌رغم این نقصان‌ها، شبهه‌ای نیست که عقلانیت فرهنگ غربی ویژگی‌هایی دارد که هرچند امروزه در سرتاسر دنیا پخش شده‌اند، مخصوص به آن هستند. در واقع، این در غرب بود که علم به عنوان یک شناخت با اعتبار جهانی گسترش یافت. به یقین، می‌توان در جاهای دیگر، مشاهده‌های موشکافانه، دانش تجربی و اندیشه‌های عمیق و پربار درباره زندگی و جهان و حتی فرزاندگی فلسفی و خداشناسی بازیافت، اما در هیچ جای دیگر، با اثبات عقلانی برپایه ریاضیات یا تجربیات دقیق در درون آزمایشگاه‌های مجهز به آلات و ابزار اندازه‌گیری دقیق، روبه‌رو نمی‌شویم. این غرب بود که به فیزیک، شیمی و اخترشناسی عقلانی شکل داد، این غرب بود که به تاریخ به عنوان علم تبیینی (که مشابهتی به سال‌نامه‌نگاری تبعی چینی ندارد)، و به سیاست به عنوان یک علم تعقلی اصالت داد هرچند که عناصری از عقاید ماکیاولی را در پاره‌ای از آثار هندی بازمی‌یابیم. دولت عقلانی با نهادهای تخصصی‌اش، قانون اساسی مکتوبش که فعالیت سیاسی را به قاعده درمی‌آورد، در جاهای دیگر ناشناخته است. اگر هم این‌جا یا آن‌جا، چند دستورالعمل قضایی وجود داشته باشد، این تنها در غرب است که یک تفکر حقوق عقلانی برپایه حقوق رومی رشد می‌یابد، و بنای پرشکوهی چون حقوق «قانون» استوار می‌گردد. دیوان‌سالاری اروپایی نیز متشکل از متخصصان، حقوقدانان و صاحبان فنون در هیچ جای دیگر ماندنی نداشته است. البته ممکن است، حس شنوایی نزد برخی از ملل رشدیافته‌تر از اروپاییان باشد، اما این اروپاییان هستند که موسیقی را با نت‌نگاری، نواختن هم‌زمان چندین ساز موسیقی هماهنگ عقلانی کرده‌اند. همین‌طور است در فن معماری، که اروپاییان موفق به حل مشکلات فنی گنبد‌های سَبک گوتیک و طاق‌های آن شده‌اند. عقلانی شدن هنرها به‌طور کلی، که در دوره نوزایش انجام گرفت، ماندنی نداشته است؛ بالاخره، اقتصاد عقلانی به شکل سرمایه‌داری با صنایع و

تأسیسات صنعتی‌اش، با حسابداری پیشرفته‌اش که امکان محاسبه دقیق هزینه‌ها و سود را می‌دهد، و رفتار عقلانی در امور مالی و بانکی، جدایی بنگاه تولیدی از کانون خانوادگی مخصوص به غرب است. و نیز ادیان، که اصول دین و توشه رستگاری در آخرت را عقلانی کرده‌اند. بر روی هم، این عقلانی شدن برای جامعه‌شناسی تاریخی یک میدان وسیع تحقیق عرضه می‌کند، در همان حال نیز منبع بی‌پایان برای تفکر است.

خصلت ممتاز و اساسی عقلانیت تمدن غربی در این است که به یک بخش معین یا برگزیده فعالیت انسانی محدود نیست و در همه ابعاد زندگی رخنه کرده است. این عقلانیت از پویایی بی‌پایانی برخوردار است و پیوسته گسترش یافته و تازه می‌شود، و نه تنها بی‌وقفه بر مبنای کشفیات نوین که پیش‌بینی ابعاد آینده آن دشوار است، تازه می‌شود، بلکه در همان حال، روشنفکران انسجام درونی در آن یافته‌اند که توانایی‌اش را چند برابر می‌کند. این یک خصوصیت دیگر آن است: این عقلانیت چونان برتری تدریجی عمل روشنفکری تجلی می‌یابد، این فرایند عقل‌گرایانه دنیا را از حالت طبیعی آن خارج کرده و رفته رفته آن را به مصنوع انسان مبدل می‌کند، و بر او همان‌گونه فرمان می‌راند که بر یک ماشین. بنابراین، از فراگیر شدن فنون و پیامدهایش که به یمن تقسیم کار و باز هم تقسیم کار، به صورت تخصص‌یابی ظاهر می‌شود، نباید شگفت‌زده شد. و بر با چنان کنجکاوی و تعلق خاطر به مطالعه و ویژگی دنیای غربی می‌پردازد که این احساس را القا می‌کند که مطالعات دیگر او درباره هندوییسیم، چین، دنیای اسلامی و فرهنگ‌های دیگر، تنها به منظور اثبات و تأیید اصالت فرهنگ و تمدن غربی صورت گرفته است.

بنابراین، می‌توان این پرسش را عنوان کرد، که آیا موضوع عقلانیتی که وبر شرح و بسط داده، با تز خودش که رد هرگونه نظام معرفتی و هرگونه فلسفه تاریخ است، در تناقض نیست؟ این پرسش پرمعنا به نظر می‌رسد،

وقتی که می‌بینیم در پایان پیش‌گفتار جامعه‌شناسی دینی وبر دربارهٔ علل این عقلانیت پربار پرسش می‌کند، نخست از کمبودهای دانش مردم‌شناختی که او را مجبور کرده است معنای تمدن‌های دیگر را منحصرأ در پرتو مقایسه با غرب بسنجد، اظهار تأسف می‌کند. سپس، به بررسی مسئلهٔ انسان‌شناختی رومی‌آورد. حال که فقط و فقط در غرب با این عقلانیت فراگیر روبه‌رو می‌شویم، آیا نمی‌توان این اصالت را به صفات و کیفیات موروثی نسبت داد. در بندهایی از اخلاق پرستانی و روح سرمایه‌داری می‌خوانیم:

مؤلف اعتراف می‌کند که علاقه دارد — آنچه که کاملاً شخصی و ذهنی است — اهمیت زیادی به وراثت زیستی بدهد.

اما، بلافاصله اعلام می‌کند:

علی‌رغم نتایج قابل‌ملاحظه‌ای که انسان‌شناسی به‌دست آورده است، تاکنون من نفهمیده‌ام چگونه می‌توانیم، ولو به‌صورت تقریبی، میزان و مخصوصاً شکل تأثیر وراثت را در این فرایند عقلانیت اندازه‌گیری کنیم. بنابراین، یکی از وظایفی که برای تحقیقات جامعه‌شناختی و تاریخی معین می‌شود، می‌تواند این باشد که ابتدا معلوم کنند، همهٔ این تأثیرات و همهٔ این زنجیرهٔ علل می‌توانند به‌نحو رضایت‌بخشی به عنوان واکنش‌هایی در برابر سرنوشت و محیط تبیین شوند.^۱

این متون این‌جا و آن‌جا مایهٔ سوء تفاهماتی شده‌اند. وبر معتقد است که مطالعات بر روی خصوصیات نژادی و وراثتی در صورت رسیدن به نتایجی که از لحاظ علمی قابل‌رسیدگی باشند، مفید و بامعنا خواهند بود، و چنین نتایجی می‌توانند به عنوان داده‌ها و نشانه‌ها مورد استفاده جامعه‌شناسی

1. L'éthique protestante et l'esprit du capitalisme, Paris, plon, 1964, pp. 29-30.

قرار گیرند. به هیچ عنوان او از نژادپرستی جانبداری نمی‌کند، یک چنین ایستاری مخالف اصول اساسی بی‌نظری ارزش‌شناختی اوست. به سخن دیگر، او معتقد است که سوءاستفاده از نژادپرستی، علم محتمل نژادشناسی را بی‌اعتبار نمی‌کند، همان‌طور که سوءاستفاده از اخلاق، اخلاق را محکوم نمی‌کند. برعکس، نژادپرستی از علم طرفی نبسته، زیرا ارزیابی‌هایش بر داده‌های مجهول مبتنی است. بنابراین، در شرایط کنونی، نتیجه‌گیری از مطالعات وراثت برای تبیین تمدن‌ها، زودرس خواهد بود، زیرا چنین علمی هنوز در حالت جنینی است.

هرچند که این یا آن متن ممکن است رفع شبهه نکند، اما یک نکته جای شبهه نیست و آن این است که وبر هرگز در خیال آن نبوده است که عقلانیت غربی را مبنای مفهوم دنیا قرار دهد. عقلانیت غربی پدیده‌ای است که او خواسته است از لحاظ تاریخی آن را بررسی کند، البته این پدیده باعث شگفتی او شده است، اما هرگز معنایی پیش‌گویانه به آن نداده است. برای او، این عقلانیت شاید یک عنصر اصلی پیش‌بینی باشد، اما نمی‌تواند برای پیش‌گویی دربارهٔ آیندهٔ دنیا به کار آید. وبر این عقلانیت غربی را چونان عامل افتراق تدریجی (بدون آن که مفهوم تدریجی را به بهتر شدن تعبیر کند) می‌بیند، اما هرگز در آن یک عنصر ترقی در معنای ارزش‌شناختی کلمه ندیده است. خلاصه کلام این‌که، او عقلانیت غربی را چون یک واقعیت برگشت‌ناپذیر (چون تاریخی است) می‌پذیرد، اما سعی نمی‌کند آن را چونان موهبتی افتخارآمیز توجیه کند. ما پیش از این دیدیم که در نظر وی، یک فرد می‌تواند دلایل قانع‌کننده‌ای برای محکوم کردن جنبه‌های ماشینی دنیای نوین داشته باشد و به جای تحسین مواهب تمدن جدید، بازگشت به طبیعت را (که ایستاری آرمان‌گرا ولی قابل دفاع است) موعظه کند. در هر حال، ما مطلقاً نمی‌توانیم گفت که این عقلانیت ما را به سعادت‌مندی رهنمون خواهد بود. البته مورمون‌ها بیابان‌های اطراف دریاچه شور را آباد کرده‌اند، اما آیا

نیکبخت‌تر از بومیان سرخ‌پوستی که پیش از رانده شدن در این سرزمین‌ها می‌زیسته‌اند، هستند؟ آیا گاهی این احساس در ما بیدار نمی‌شود که تنهایی در گوشه دورافتاده‌ای را به راحت شهر نوین ترجیح دهیم؟ تردیدی نیست که اگر وبر مفهوم عقلانیت را در جهت یک ترقی یا بهبود اخلاقی تفسیر می‌کرد، بهانه برای یک نظام معرفتی یا یک فلسفه تاریخ می‌شد، اما او از این کار امتناع کرده است. وانگهی، نمی‌توانسته است دست به چنین تفسیری بزند، زیرا او علم و عقلانیتی را که در پی دارد، چونان تحقیقی بی‌پایان که نمی‌توان از پیش دانست پیامدهایش خوب یا فاجعه‌آمیز خواهند بود، مطرح می‌کرد.

در جایی که عقلانیت غربی افسون‌زدایی از دنیای مدرن را اعلام می‌دارد، در همان حال نیز نوعی اعتماد بی‌دلیل به انسان در آثار و خلاقیت‌هایش ابراز می‌کند. در این معنا، عقلانیت غربی هم‌بسته رشد فزاینده فنون و طبیعت‌زدایی از زندگی انسان‌هاست. همان‌گونه که وبر اشاره دارد، این اعتماد به انسان و خلاقیت او، لزوماً مبتنی بر یک دانش حقیقی نیست، گاهی این اعتماد از روی نادانی است. در واقع، انسانی که در تمدن عقلانی‌شده زندگی می‌کند عموماً، هیچ‌گونه شناخت صحیح یا حتی شناخت تقریبی نسبت به ابزار، ادوات و ماشین‌های پیچیده‌ای که او را احاطه کرده‌اند ندارد. ترکیب موادی را (از غذایی و دارویی) که می‌خورد و می‌آشامد، نمی‌شناسد. از زیر و بم و پیچ و خم امور جامعه، اقتصاد یا نظام اداری سررشته‌ای ندارد. دلخوش است به این که این امور توسط متخصصان اداره می‌شوند، و او هر وقت بخواهد زحمت دانستن و فهمیدن را به خود بدهد، خواهد فهمید، البته به شرطی که توضیحات مناسب و قابل فهم در اختیار او بگذارند. بنابراین، عقلانی شدن فزاینده، به هیچ‌وجه آگاهی بهتر یا شناخت بیشتر از شرایطی که در آن زندگی می‌کنیم، نیست. برای فرد عادی عقلانی شدن معنایش این است که بشریت تا حدودی موفق شده است

توانایی‌های اسرارآمیز و کور را به یمن قدرت پیش‌بینی مهار کند. عقلانیت غربی هرچند نظر به آثاری که به وجود آورده، روی هم اثباتی است، اما در انسان ایستاری منفی، انفعالی و عمل‌گرایی محض ایجاد می‌کند.

اعتراف باید کرد که وبر در جریان تحلیل‌هایش هیچ اکراهی نداشت که از روشی نزدیک به روش مارکس، البته به شکل نمونه مثالی، بدون دادن معنایی مابعدالطبیعی و صدور حکم ارزشی به آن، استفاده کند - آنچه که او را از نشان دادن تضادهایی که در درون یک تمدن می‌توانستند روابط اجتماعی را برانگیزند، باز نمی‌داشت. امتناع وبر از صدور احکام ارزشی در جریان تحقیقات علمی ناب، معنایش این نیست که او در سخنرانی‌های عمومی و در نوشته‌های سیاسی‌اش که سعی می‌کرده است مناسبات دیالکتیکی میان شناخت و کنش را روشن کند، در برابر عقلانیت موضع نگرفته باشد. او ضمن پذیرش عقلانیت و پیامدهایش چون تخصص‌گرایی، برابری در برابر قانون و غیره، به‌عنوان یک امر واقع با لحنی نزدیک به لحن نیچه^۱، به دلیل تضاد فائق‌نیامدنی میان ارزش‌ها، خواستار آزادی انتخاب است. پیشرفته‌ترین عقلانیت قادر نیست که بر تضادهایی که از کثرت ارزیابی‌ها و هدف‌های ممکن سر برمی‌آورند، فائق گردد، زیرا ممکن نیست که بتوان یک‌بار برای همیشه، در یک نظام عقلی قطعی مفاهیم حقیقت، عدالت، خیر، زیبایی، آزادی، برابری و سودمندی را مشخص کرد. وبر، از این فکر در وحشت بود که مبدا عقلانیتی که حاکم بر روابط خارجی انسان‌هاست، بتواند روح انسان‌ها را نیز در خدمت دیوان‌سالاری و فایده‌گرایی فنی محض قرار دهد. این نگرانی را مخصوصاً در برابر سوسیالیسم ابراز می‌کرد که گرایش دارد به این‌که، همه زندگی انسانی را تحت پوشش دیوان‌سالارانه قرار دهد، به نحوی که عقلانیت به جای آن‌که باری را از دوش انسان بردارد، دو چندان بر او بار کند. او همچنین نسبت به

علم‌گرایی بی‌اعتماد است، زیرا به نظرش این خطر را دارد که موجود انسانی را اسیر مفهومی برده‌وار از علم کند، در حالی که علم بنا به طبیعت خویش، محل چون و چرای دائمی است. او از هیچ آیین عقیدتی سیاسی انتظار معجزه را نداشت، اما باور داشت که انسان قادر است خود را در خدمت یک هدف غایی قرار دهد. مخصوصاً اگر موفق شود با اراده‌اش، چیزهایی را که پیوسته او را تهدید می‌کنند، درهم شکند. در یک نگاه کلی، عقلانیت از کشمکش‌ها و از تضادهایی که قصد سامان دادن آنها را دارد، در امان نیست. عقلانیت انسان را از روشن‌بینی بی‌نیاز نمی‌کند.

بیان موضع‌گیری عملی وبر با جزئیات بیشتر بی‌فایده است، زیرا در این جا فقط مفهومی که از جامعه‌شناسی دارد، مطرح است. واقعیت این است که مقابله تمدن‌های گوناگون به نسبت درجهٔ عقلانی بودنشان به تحقیقات جامعه‌شناسی‌اش نوعی یگانگی می‌بخشد. این موضوع را هم در جامعه‌شناسی اقتصادی‌اش بازمی‌یابیم، و هم در جامعه‌شناسی سیاسی، حقوقی، دینی یا هنری‌اش. به‌همین دلیل گاهی دشوار است که برخی از آثار او را ذیل این عنوان یا عنوان دیگر طبقه‌بندی کرد. اخلاق پرتستانی و روح سرمایه‌داری در عین حال، هم جامعه‌شناسی اقتصادی است، هم جامعه‌شناسی اخلاقی و دینی. همچنین است مجلداتی که به جامعه‌شناسی دینی اختصاص یافته، همان‌طور که از عنوان زیر برمی‌آید: اخلاق اقتصادی ادیان جهانی. تنها به دلیل سهولت ارائه مطالب و با توجه به توضیحاتی که داده شد، ما جامعه‌شناسی وبر را به بخش‌های گوناگون تقسیم کرده‌ایم.

الف - جامعه‌شناسی اقتصادی

۳. جهت‌گیری‌های گوناگون جامعه‌شناسی اقتصادی
جامعه‌شناسی اقتصادی وبر به‌طور عمده از کارهای روزگار جوانی اوست، و شامل موضوعات بسیار متنوعی است (مسائل زراعی ایام باستان، روابط

بازرگانی در سده‌های میانی، مخصوصاً اقتصاد شهرهای ایتالیایی، وضعیت کارگران کشاورزی در شرق آلمان، شرایط کارگر در کارخانه‌های جدید، پدیده بورس و غیره). در آنچه که به مسائل اقتصادی و اجتماعی و همچنین به مسائل دیگر مربوط می‌گردد، او مظهر یک کنجکاوی بی‌پایان و مخزن یک دانش فرهنگستانی بود. با این وصف، مسئله سرمایه‌داری مرکز ثقل بحث‌های اقتصادی او را تشکیل می‌داد. وبر همیشه از ملاحظه آن در دیدگاه تنگ ایدئولوژی‌های رایج سرباز زده است، و در سرمایه‌داری صورتی از اقتصاد دیده است که هنوز مدت‌های طولانی به جهت دادن اقتصاد جهانی در صورت‌های گوناگون ادامه خواهد داد. دلیلش این است که در نگاه وی سرمایه‌داری نظامی است که به وسیله یک انقلاب، هر اندازه هم که ژرف باشد از هم نمی‌پاشد، زیرا پاره‌ای از عناصر آن پاسخ‌گوی ضرورت‌های عقلانی‌شدن اقتصادی هستند و از گذر آن، همچنان به الهام‌بخشی ساخت‌های نوینی که انسان‌ها می‌سازند، ادامه خواهند داد. احکام ارزشی و تقبیحات صرفاً اخلاقی در برابر ضرورت وقایع ناتوان هستند.

مفهوم اقتصاد در زبان عادی معانی گوناگونی دارد، که برخی از آنها هیچ وجه مشترکی با یک رابطه اجتماعی یا با مفهوم امروزی اقتصاد ندارد. به عنوان مثال، اقتصاد ممکن است معنایش سازمان عناصر یک مجموعه باشد، در معنایی که از اقتصاد عمومی یک اثر یا یک فصل یا یک وضعیت یا از تفکر اقتصادی چون روش به شیوهٔ ماخ^۱ سخن گفته می‌شود. واژهٔ اقتصاد همچنین ممکن است بر اصلی اطلاق گردد که بر ترتیب وسایل به منظور تحصیل مناسب‌ترین تدبیر، در هر زمینه از فعالیت انسانی، ناظر باشد. در واقع، این معنای اخیر اقتصاد، از فلسفهٔ عمومی موفقیت که عمل عقلانی معطوف به هدف، مصداق بارز آن است، مایه می‌گیرد. با این وصف، معانی مذکور در شمول جامعه‌شناسی اقتصادی نیستند. در نظر وبر، اقتصاد

1. Mach.

در معنای خاص کلمه عبارت است از روابط انسانی که بنیان آن یک نیاز یا مجموعه‌ای از نیازهاست که باید تأمین گردند، این درحالی است که وسایل و امکانات تأمین آنها خواه به دلیل کمیابی، خواه نایابی، خواه تنگدستی منابع تحصیل، محدود هستند. رفتاری که هدف آن تأمین نیازها باشد، اقتصادی است. با این همه، هنوز بدین صورت این تعریف برای جامعه‌شناسی کاملاً رضایت‌بخش نیست، زیرا، در آن بر مفهوم مصرف، یعنی بر روابط با اشیایی که می‌توانند نیازها را تأمین کنند، تأکید شده است. باری، اقتصاد تنها مبین یک رابطه نیست، بلکه بر روابط اجتماعی نیز ناظر است. در این معنی، اقتصاد بیشتر دلالت بر رابطه معنادار با دیگری دارد که در جریان تحصیل یا استفاده از اشیای خواسته‌شده برای رفع نیاز به صورت فعالیتی تظاهر می‌کند که مشتمل است از یک سو بر بهره‌برداری که به شکل تولید یا کار سازمان‌یافته است و از سوی دیگر بر مال‌اندیشی به‌منظور تضمین پوشش نیازها که به صورت‌های توشه‌اندوزی، منفعت‌جویی یا به‌طور کلی توانایی در اختیار گرفتن خواسته‌ها تجلی پیدا می‌کند.

بنابراین، اقتصاد را از دو دیدگاه اصلی می‌توان نظاره کرد: دیدگاه اول، پوشش نیازهای اختصاصی است. این نیازها از طیف بسیار وسیعی برخوردارند که از نیاز ساده به غذا تا برپاداشتن مراسم دینی را دربر می‌گیرد، به شرطی که در حالت اخیر، تأمین نیاز در زمینه وسایل و فعالیت‌های ممکن در رابطه با تحصیل خواسته‌ها با محدودیتی روبه‌رو باشد. بنابراین، تأمین نیازهای اقتصادی لزوماً شامل نیازهای صرف مادی نیستند، زیرا، در انجام فرایض دینی، وقتی از خدمت صاحبان مشاغل دینی استفاده می‌شود، موضوع یک رابطه اقتصادی است و باید با پاداش تقدی یا جنسی، خدمات روحانیون را جبران کرد - این همان شرط محدودیتی است که به آن اشاره کردیم.

دیدگاه دوم، کار و محصول آن است، که مبتنی است بر بهره‌برداری از

محدودیت عوامل تولید و فعالیت‌هایی برای تحصیل منفعت یا امتیازی که بتواند در اختیار گرفتن آزادانه این عوامل را تأمین کند. بنابراین اقتصاد، یک رابطه اجتماعی است، و آن در مقیاسی که مشارکت‌دارندگان در این رابطه رفتارشان را به مقتضای یک معنای ذهنی به منظور پوشش نیازها یا اشتغال به کاری که اجازه تحصیل خواسته‌های ضروری را به آنان می‌دهد، جهت می‌دهند. این رفتار پایه و اساس جامعه اقتصادی را تشکیل می‌دهد، جامعه‌ای که هدف آن ممکن است یا مبتنی بر پوشش نیازها و کار باشد یا بر استفاده از وسایل اقتصادی برای نیل به هدف‌های دیگر غیراقتصادی. لذا، پدیده‌های فرهنگی از سه دیدگاه مورد اعتنای جامعه‌شناسی قرار می‌گیرند.

الف - یا این پدیده‌ها عبارت‌اند از: رویدادها، هنجارها و نهادهای صرفاً اقتصادی. از آن جمله‌اند، بورس، بانک‌ها، که مقدم بر هر چیزی نهادهای اقتصادی هستند و به مقتضای هدف‌های اقتصادی ایجاد شده‌اند. اینها پدیده‌های اقتصادی ناب هستند.

ب - یا به دلیل جنبه‌هایی که ممکن است از لحاظ اقتصادی مهم باشند. مثلاً، نهادهای دینی. بدیهی است که این پدیده‌های فرهنگی در وهله نخست به دلیل اهمیت اقتصادیشان مورد اعتنای جامعه‌شناس قرار نمی‌گیرند، بلکه چون برخی از جنبه‌هایشان تحت شرایط خاصی ممکن است نتایج مهمی از لحاظ اقتصادی به بار آورند، معنای اقتصادی پیدا می‌کنند. جای تردید نیست که کلیسای مسیحی منشأ رویدادهای مهم اقتصادی بوده است.

پ - بالاخره این که، بعضی از نهادها یا رویدادها ممکن است تحت تأثیر شرایط اقتصادی قرار گیرند. ذوق و سلیقه هنری یک دوره معین، البته یک مسئله اقتصادی نیست، اما برخی از جنبه‌های آن ممکن است تحت تأثیر اقتصاد قرار گرفته باشد، مانند تأثیری که محافل اجتماعی حامی هنر به جا می‌گذارد.

بنابراین، ممکن است واقعیتی را از این سه دیدگاه مورد مطالعه قرار داد.

فی‌المثل، دولت از لحاظ این که اداره امور مالی مملکت یا مؤسسات اقتصادی ملی شده را برعهده دارد، یک نهاد اقتصادی است، اما از لحاظ پاره‌ای جنبه‌های غیراقتصادیش نیز از دیدگاه اقتصادی پدیده مهمی به‌شمار می‌آید. مثلاً، وقتی که با قانون‌گذاری‌هایش در زندگی اجتماعی دخالت می‌کند، حتی اگر این قانون‌گذاری‌ها مستقیماً جنبه اقتصادی نداشته باشند، ممکن است نتایج اقتصادی مهمی به‌بار آورند. بالاخره این‌که، تصمیم‌های غیراقتصادی دولت درباره آموزش، امنیت عمومی یا سازمان نظامی ممکن است به دلایل اقتصادی مشروط شده باشند.

با توجه به مراتب بالا، فهم این مطلب آسان است که از یک سو، تعریف دقیق پدیده‌های اقتصادی به دلیل متلاطم بودنشان دشوار است، از سوی دیگر، جنبه‌های اقتصادی یک پدیده هیچ‌گاه نه منحصرأ با عوامل اقتصادی مشروط می‌گردد، و نه این که منشأ آثار صرفاً و منحصرأ اقتصادی می‌شود. به عبارت دیگر، جامعه‌شناسی اقتصادی به‌عنوان یک کنجکاوی در رابطه با ارزش‌ها، به بررسی پدیده‌ای که تأثیری صرفاً در هستی مادی داشته‌اند یا دارند، توجه دارد. وبر ضمن تأیید دیالکتیک مارکسیستی میان اقتصاد و دیگر فعالیت‌های انسانی، مبنای مابعدالطبیعی و هستی‌شناختی^۱ این فلسفه را رد می‌کند. علم به عنوان یک تحقیق پیوسته ناتمام، نمی‌تواند در تحلیل نهایی، همه پدیده‌های فرهنگی را با یک عامل اقتصادی تبیین کند. البته، ممکن است و حتی مفید، که در پاره‌ای شرایط تفسیر یک‌بعدی اقتصادی از پدیده‌ها به‌عمل آید، یک‌چنین روشی در شرایط مساعد، می‌تواند چشم‌اندازهای نوینی بگشاید. با این‌همه، این تفسیر، نظر بر این‌که در آغاز به‌سبب در رابطه با ارزش‌ها بودن، بر یک‌گزینش دلبخواه داده‌ها متکی است، جز یک دید جزئی از واقعیت، و یک کار مقدماتی از شناخت تاریخی مجموع تمدن، چیز دیگری نیست.

۴. گروه‌بندی‌های اقتصادی

گروه‌بندی‌های اقتصادی با همان ویژگی‌های گروه‌بندی‌ها به‌طور کلی، که قبلاً بررسی شد، مشخص می‌شوند. گروه‌بندی اقتصادی ممکن است رابطه‌ای بسته یا رابطه‌ای باز تشکیل دهد، اما به‌موجب اصل رقابت که موتور اقتصادی است، گرایش عمده گروه‌بندی اقتصادی به توسعه روابط به‌صورت بسته است، که با احراز پایگاه جمعیتی که نفع مشترک دارند، احتمالاً می‌توانند از یک نظام عقلانی و حقوقی برخوردار باشند، مخصوصاً وقتی که گروه مالک ملکی باشد، یا خود را مدافع آن قلمداد کند، ماهیت ملک چه باشد، مهم نیست، ممکن است منقول باشد یا غیرمنقول، یا مزایای یک منصب باشد یا یک رده شلغی، یا بالأخره حقوق مکتسب. وجود مالکیت، گروه‌بندی اقتصادی را به سوی تشکیل یک گروه انحصارگر سوق می‌دهد، که خود آن ممکن است به صورت‌های گوناگون تجلی پیدا کند: صیدگاه اختصاصی، شکارگاه اختصاصی، دادن برخی از پست‌ها منحصراً به دارندگان فلان مدرک تحصیلی، یا به اعضای فلان حزب معین، سیاست حمایت ملی و غیره. نمونه‌های انحصارگری به اندازه‌ای گوناگون هستند که به دشواری قابل شمارش‌اند. بنابراین، مفهوم انحصار را نباید در معنای جدلی و ایدئولوژیکی متداول که هدف آن بی‌اعتبار کردن برخی از گونه‌های سرمایه‌داری است، در نظر گرفت. در واقع، اراده انحصارگری به ساخت اقتصادی - اجتماعی - تاریخی بستگی ندارد، بلکه ذاتی فعالیت اقتصادی است. به‌عبارت دیگر، سوسیالیسم نسبت به برخی از انحصارها نظر نامساعد، و نسبت به برخی دیگر، آنهایی را که از دیدگاه ذهنی نظام عقیدتی خودش عادلانه‌تر می‌بیند، نظر مساعد دارد. تبعیضی که سوسیالیسم میان انواع انحصارها قائل می‌گردد، از یک ارزیابی اخلاقی مایه می‌گیرد، که تنها به‌وسیله باوری غیریقینی که هدف نهایی مشخصی دارد، توجیه می‌شود، اما این تبعیض، هیچ اهمیت جامعه‌شناختی از لحاظ ساخت اقتصادی

گروه‌بندی ندارد. همین که یک گروه‌بندی برای افزایش امکانات فعالیت خود موانعی در برابر کسانی که بیرون از گروه هستند برپا می‌کند، ما با پدیدهٔ انحصار مواجه هستیم. دلایل برپایی موانع می‌توانند گوناگون باشند: ممکن است دلیل آن حفظ یگانگی گروه که فاقد هرگونه رقابت درونی در برابر رقابت بیرونی است (نظیر مشاغل کارمندی در دستگاه دولتی، یا انحصار دولتی آموزش) باشد یا برای عرضهٔ امکانات بیشتری برای رقابت درونی میان اعضای گروه با حذف رقابت بیرونی (در این حالت، گروه به‌سوی بیرون بسته و به‌سوی درون باز است). رابطهٔ میان انحصار و رقابت، رابطهٔ دیالکتیکی میان نظام بسته و نظام باز مالکیت است. اگر از نزدیک به مسئله نگاه کنیم، نظام مبتنی بر مالکیت جمعی صرف، یک رابطهٔ بسته است، در حالی که نظام مالکیت خصوصی یک رابطهٔ باز است، زیرا سنگ بنای آن را اصل امکان تعویض مالک تشکیل می‌دهد. از این دیدگاه، سوسیالیسم مصداق نوع گروه‌بندی اقتصادی بسته، و سرمایه‌داری نمونه مثالی رابطهٔ باز به روی بزرگ‌ترین شمار افراد ذی‌نفع است.

به‌طور کلی، انحصار یا نظام بسته، مدافع یا خلاق امتیازهاست. گرایش انحصارگری به تبع ساخت‌های اجتماعی صورت‌های متفاوتی پیدا می‌کند، برحسب آن‌که در خدمت امتیازهای یک سلک، یک صنف، یک طبقهٔ اجتماعی، یک ردهٔ کارمند، یک قشر اجتماعی (دهقانان، اعیان، بازرگانان، صاحبان مشاغل آزاد) یا یک برادری دینی قرار گرفته باشد. سازمان صنفی صورت نوعی رابطهٔ بسته در تاریخ گذشته است. خصلت اصلی سازمان صنفی تشکیل یک انحصار حرفه‌ای بود، که برخورداری از نعمات اقتصادی، فردی یا اجتماعی را با وضع مقررات سفت و سخت که شامل تکالیف و درعین حال حقوق نیز بود، تحت نظارت شدید خود داشت. در واقع، سازمان صنفی آیندهٔ خود را به‌نوعی زندگی طلبگی و ریاضت‌کشی (کارآموز، کارورز) و کسب مهارت حرفه‌ای (خلق یک اثر استادانه) و

همچنین به انواع وظایف، خدمات و حتی به بندگی در درون نظام مقید می‌کرده است. درست است که به مرور زمان سازمان صنفی در برابر پویایی جامعه به مانعی مبدل شد، اما نباید از یاد برد که از دید جامعه‌شناختی، یک سازمان عقلانی بوده است. سازمان صنفی پس از بی‌اعتبار شدن، جایش را به بنگاه سرمایه‌داری می‌دهد که یک گروه‌بندی اقتصادی بازتر است، زیرا رقابت درونی و بیرونی را آزاد گذاشته است. با این وصف، به دلیل همین رقابت، نظام سرمایه‌داری مجبور شده است انحصارهای دیگری ایجاد کند (مجوز، پروانه ساخت، امتیاز تولید، اسرار صنعتی)، و در پاره‌ای موارد به ارشاد صنعتی دست زده و حتی سیاست حمایت‌گرانه را، نه در سطح یک حرفه، بلکه در سطح گروه‌بندی وسیع‌تری که دولت باشد، احیا کرده است. با این وصف، نظام سرمایه‌داری نظر به امکان مشارکت در مالکیت و منافع تحت پوشش سهامداران یک شرکت، یک گروه‌بندی اقتصادی بازتر است. از دیدگاه صرف جامعه‌شناختی، باید دانست که یک گروه‌بندی اقتصادی برحسب اوضاع و احوال، نفعش در تشکیل یک رابطه‌بسته است یا در یک رابطه‌باز؟ هرکدام از این سازمان‌های اقتصادی (بسته یا باز) از دید تکنیکی فزونی و کاستی و توانایی و ناتوانی خودش را دارد، اما پاسخ دادن به این پرسش که آیا باز بودن بهتر از بسته بودن است یا بالعکس، از صلاحیت جامعه‌شناسی به‌عنوان علم بیرون است. این مناظره به مناظره‌ی پایان منجر خواهد شد، زیرا هیچ وسیله‌ای برای اثبات قطعی آن در دست نیست. بنابراین، یک تحلیل جامعه‌شناسی تطبیقی میان سرمایه‌داری و سوسیالیسم باید به بیان این واقعیت محدود باشد که از دیدگاه اقتصادی (زیرا از دیدگاه سیاسی، نظر به داعیه‌ی انترناسیونالیستی سوسیالیسم، مسئله ممکن است فرق کند) سوسیالیسم به‌سوی گروه‌بندی بسته و سرمایه‌داری به‌سوی گروه‌بندی باز گرایش دارد، بدون آن‌که در خصوص شایستگی این یا آن سازمان از دیدگاه عدالت یا به‌طور کلی‌تر از دیدگاه اخلاقی اظهارنظر شود.

از هر سو که بنگریم، گروه‌بندی اقتصادی، به دلیل اصالت فعالیت اقتصادی، دارای ویژگی‌های مخصوص به خود است که آن را از سایر فعالیت‌ها چون علم، سیاست و حقوق متمایز می‌کند. به‌علاوه، گوناگونی و نابرابری نیازها چنان است که هرگونه دسته‌بندی به‌منظور یافتن مخارج مشترکی برای آنها را خنثی می‌کند، هرچند که تلاش مشابهی پیوسته از سر گرفته می‌شود. بنابراین، یک فعالیت ویژه اقتصادی در معنای تعریف شده در فوق، وجود دارد. با این وصف، همان‌گونه که ممکن است اقتصاد به تبع فعالیت‌های دیگر جهت‌گیری کند، فعالیت‌های دیگر نیز ممکن است به تبع اقتصاد جهت‌گیری کنند، یعنی ضمن دنبال کردن هدف‌های خود، از عوامل اقتصادی نیز تمکین نمایند. در توضیح مطلب، فعالیت‌های علمی، سیاسی و فنی را مثال می‌آوریم. چون مبنای اقتصاد را تأمین نیازها تشکیل می‌دهند، لذا فعالیت اقتصادی به تبع اشیا جهت‌گیری می‌کند، اما ضرورتی که در فعالیت اقتصادی هست به‌هیچ‌وجه با ضرورت عینی و منطقی که در فعالیت علمی وجود دارد، قابل مقایسه نیست. ضرورت جهت‌گیری اقتصادی یک ضرورت ذهنی، در معنای فوریت، شامل احیاناً سلسله مراتبی از اولویت‌ها در رابطه با تأمین نیازها یا پیش‌بینی تأمین آنهاست. به همین مناسبت است که اقتصاد با کالا و علم با حقایق سروکار دارد. پس، اقتصاد فی‌نفسه پیش از هر چیز یک فعالیت عملی است و نه یک علم، هدف آن جست‌وجوی حقایق عینی نیست، بلکه پوشش نیازمندی‌هاست. با این وصف، این تذکرات مانعی بر سر راه تشکیل یک علم اقتصاد یا جامعه‌شناسی اقتصادی نیست، همان‌طور که ممکن است یک علم سیاسی یا حقوقی وجود داشته باشد. وبر از اهمیتی که ریاضیات در تحقیقات اقتصادی کسب کرده بود، اظهار امتنان می‌کرد، البته به شرطی که این همکاری بهانه‌ای برای اشتباه علم اقتصاد و اقتصاد عملی نگردد، که وبر، احتمال این اشتباه را در اولین درس دربارهٔ دولت ملی و سیاست اقتصادی عنوان کرده است.

در واقع، علم اقتصاد، یک علم بین‌المللی است. بدین معنی، وقتی می‌خواهد یک پدیده اقتصادی یا شرایط عینی یک وضعیت اقتصادی - تاریخی را تبیین کند، گرایش دارد قضایایی را که اعتبار جهانی داشته باشند، عنوان کند. بنابراین، اقتصاد نمی‌تواند به شیوه کسانی که در آن، عامل از خودبیگانگی یا شرایط صلح و عدالت جهانی را می‌بینند، احکام ارزشی صادر نماید. چنین ارزیابی‌هایی متعلق به اقتصاد عملی است که برای خود هدفی ملموس و وسایلی معلوم برای رسیدن به آن هدف دارد. در این حالت، آن دیگر موضوع یک شناخت نیست، بلکه تدابیری است در خدمت یک اراده که سعی می‌کند مشکل معینی را در شرایط تاریخی و تجربی معین حل کند. برای حل این مشکلات، اقتصاد عملی می‌تواند از عناصر علمی، همچنین از عوامل اخلاقی بهره‌گیرد، بدون آن‌که مبدل به علم شود یا به اخلاق.

در میان مجموعه فعالیت‌هایی که به مقتضای انگیزه‌های اقتصادی جهت‌گیری می‌کنند، باید جنگ را نیز منظور کرد. بدین ترتیب است که در یک حالت نهایی، مسئله مناسبات میان اقتصاد و سیاست مطرح می‌شود. در واقع، حق با کسانی است که پس از مقابله وسیله سیاسی و وسیله اقتصادی نتیجه گرفته‌اند که وسیله اخیر ترجیحاً به یک مبارزه صلح‌آمیز که امروزه رقابت نامیده می‌شود، دعوت می‌کند. اقتصاد فی‌نفسه جنگ‌افروز نیست. از این مقدمات متین، به ناروا این نتیجه غلط استنتاج شده است که اقتصاد ماهیتاً یک فعالیت صلح‌جویانه است، اعتقادی که بسیاری از متفکران قرن نوزدهم به دنبال بن‌ژان کونستان^۱ ابراز داشته‌اند.

هر سیاستی از وسایل اقتصادی استفاده می‌کند و بالعکس اقتصاد نیز می‌تواند از وسایل سیاسی استفاده کند. با وجود این، معنای این همکاری این نیست (خطای دوم) که اقتصاد می‌تواند روزی جانشین سیاست شود.

1. Benjamin Constat.

البته، از لحاظ نظری می‌توان اقتصادی در نظر گرفت که از هرگونه مداخله سیاسی به دور باشد، اما عملاً و از دیرباز، چه در یک رژیم عشیره‌ای، چه در یک رژیم پدرسالاری یا دولتی، اقتصاد همیشه رابطه تنگاتنگی با قدرت سیاسی داشته است که بتواند با فشارهای حقوقی ترتیب عوامل تولید را تضمین کند. این مطلب هم در مورد اقتصاد سوسیالیستی که بر مالکیت جمعی استوار است صدق می‌کند (زیرا دولت پایگاه این مالکیت را تضمین می‌کند)، و هم بر اقتصاد سرمایه‌داری مبتنی بر مالکیت خصوصی. شاید اقتصاد برنامه‌ای بیش از انواع دیگر به تضمین دولتی نیاز داشته باشد. وقوف بر این واقعیت ما را از یک خطای سوم آگاه می‌کند: واقعیتی که اقتصاد به وسیله دولت، حتی به وسایل قهری حمایت می‌شود، متضمن این حکم نیست که خود فی‌نفسه مظهر خشونت است.

بالاخره این که، در زمان ما مسئله اقتصاد اجتماعی اهمیت پیدا کرده است، به گونه‌ای که دولت خود به مجموعه‌ای از بنگاه‌های اقتصادی مبدل شده است. این فرایند تا حدودی به وسیله جنگ‌های مدرن که تمامی اهرم‌های اقتصادی را در اختیار قدرت سیاسی گذاشته‌اند، تسهیل شده است. پیامد آن این است که سیاست بیش از پیش به امور اقتصادی متکی می‌شود، تا بتواند به قدرت برسد یا که آن را حفظ کند. مع‌هذا، تعمیم این شیوه معنایش این نیست (خطای چهارم) که اقتصاد می‌تواند روزی به یک وسیله محض در خدمت هدفی که منحصراً سیاسی است، مبدل گردد. علی‌رغم همه این خطاها، اقتصاد همچنان یک فعالیت اصیل و مستقل باقی می‌ماند.

یک پدیده دیگر در زمان ما اهمیت فوق‌العاده پیدا کرده است: فن یا تکنیک. به اعتبار این که مسائل تولید و کار به مسائل اساسی جامعه کنونی مبدل شده‌اند، آیا می‌باید فن و اقتصاد را با هم یکی دانست؟ بنا به تعریف، فن عبارت است از سازمان وسایل به منظور رسیدن به هدفی که خود فن آن را تعیین کرده است. نتیجه منطقی آن این است که، برای هر فعالیتی فنی

وجود دارد، فی‌المثل فنون مدیریت، شناخت، پژوهش، بازرگانی، همچنین آموزش و پرورش، تغزل، هنر، عبادت یا ریاضت. به سخن دیگر، مسئله فن، هربار که تردیدی درباره عقلانی‌ترین و مناسب‌ترین وسایلی که باید برای رسیدن به هدفی به کار گرفته شوند پیش می‌آید، مطرح می‌شود. همچنین، با وجود این که امروزه فن نقش بسیار مهمی، که مرتباً نیز به اهمیت آن افزوده می‌شود، در قلمرو اقتصادی ایفا می‌کند، نمی‌توان حکم کرد که از لحاظ منطقی مناسبات نزدیک‌تری با اقتصاد دارد تا با فعالیت‌های دیگر. درست است که یکی از اصول فن عقلانی عبارت است از تحصیل بیشترین کارایی ممکن با کم‌ترین وسیله، اما باید دانست که این اقتصاد (صرفه‌جویی) در وسایل هیچ ربطی با اقتصاد در معنایی که این‌جا مطرح است ندارد. مثلاً از دیدگاه فنی می‌توان این پرسش را عنوان کرد که برای ساختن فلان ابزار یا فلان ماشین، پلاتین مناسب است یا آهن. این مسئله تکنولوژیکی محض تنها به شرطی به یک مسئله اقتصادی مبدل می‌شود که پرسش زیر مطرح باشد: آیا می‌توان به مقدار کافی پلاتین تهیه کرد؟ آیا منابع مالی برای تأمین هزینه‌های این مزیت تکنولوژیکی در دست است؟ خلاصه این که، یک مسئله فنی وقتی به یک مسئله اقتصادی مبدل می‌شود که پرسش کمیابی و هزینه مطرح شود. بنابراین، نباید بازده فنی^۱ و صرفه اقتصادی^۲ را با هم اشتباه کرد.

۵. مفاهیم اساسی اقتصاد

توضیحات پیشین به قدر کفایت میدان تحقیق جامعه‌شناسی اقتصادی را مشخص می‌کنند. برای اجتناب از ابهام و سوء تفاهماتی که به چند نمونه از آنها اشاره کردیم، و بر سعی کرده است مفاهیم اساسی اقتصاد را به دقیق‌ترین صورت ممکن تعریف کند، و فصل دوم کتاب اقتصاد و جامعه را

1. Le rendement technique.

2. La rentabilité économique.

بدین مهم اختصاص داده است. دشوار است که در این چند صفحه بتوان حق مطلب را دربارهٔ مفاهیم دشواری که وبر در کتابش با تقسیم‌بندی‌های اصلی و فرعی، توضیحات تبیینی، تفسیرهای بدیع و تحلیل‌های موشکافانه شرح داده است، ادا کرد، مخصوصاً که تعاریف را بدون دادن خط راهنمایی به خواننده، روی هم انباشته است. البته جا دارد که از خود پرسید آیا همهٔ این مفاهیم به جامعه‌شناسی در معنای اخص کلمه متعلق‌اند یا این که بیشتر در شمول دستگاه علم اقتصاد هستند؟ در هر حال باید دانست که وبر جامعه‌شناس، یک اقتصاددان حرفه‌ای بوده است. به نظر می‌رسد که گرفتاری عمده از جانب نمونه‌شناسی (تیپولوژی) اقتصادی باشد. وبر که پیوسته به مفهوم نمونه مثالی خود وفادار مانده است، در این جا نیز به مناسبت تحقیقش، زمانی برای مطالعهٔ بازرگانی در سده‌های میانی و اقتصاد شهری شهرهای قدیمی و باستانی و زمانی دیگر به منظور ایضاح مفهوم صنعتگری و پیشه‌وری، و غیره به ساختن تعداد بی‌شماری از نمونه‌های مثالی پرداخته است. به علاوه، بر مبنای اصول غالباً نامتجانسی به ساختن نمونه‌شناسی‌های گوناگون مبادرت کرده است که بر یکدیگر منطبق‌اند. نتیجه این که، نمونه‌شناسی اقتصادی او از روشنی و سادگی که در جامعه‌شناسی سیاسی و حقوقی‌اش می‌بینیم، بی‌بهره است. همهٔ اینها به جای خود، اما از مطالعهٔ نوشته‌های برخی از منتقدان وبر، این احساس به انسان دست می‌دهد که سختگیریشان منصفانه نیست، زیرا آنها فراموش می‌کنند که مرگ زودرس به وبر مجال تکمیل اثرش را نداده است. ناشر اقتصاد و جامعه، بخش‌های کتاب را بدون ویراستاری گردآوری و کنار هم گذاشته است، به نحوی که فصولی که طرح اولیهٔ آنها ریخته شده در کنار فصول خاتمه‌یافته دیده می‌شود. وقتی کوتاه‌بینی منتقد مسئولیت را متوجه حوادث سرنوشت می‌کند، باید آن را حمل بر سبکسری کرد.

ما در این جا بحث را به تنها مفاهیم اساسی که مستقیماً مورد توجه

جامعه‌شناسی هستند محدود کرده و مفاهیمی را که بیشتر ناظر بر فنون مالی و دیگر تخصص‌های اقتصادی هستند، عنوان نخواهیم کرد.

فراورده‌های تولید عبارت‌اند از: امکانات (واقعی یا مفروض) به کار بردن حال یا آینده و وسایل به منظور تأمین زندگی مادی افراد ذی‌نفع. این فراورده‌ها در عین حال شامل کالاها و خدمات هستند. کالا، در معنای اقتصادی به شیء آن‌چنان که هست (اسب، نرده آهنی) دلالت ندارد، بلکه به امکان استفاده از آن کالا در هدف‌های اقتصادی ناظر است، مثلاً، اسب به عنوان نیروی بارکش، نرده آهنی به عنوان حفاظ، بره‌مین روال، ملک، رهن، مشتری و غیره از جهت استفاده در هدف‌های اقتصادی منظور هستند. خدمات نیز بر عملیات یک فعالیت اقتصادی یا کار دلالت می‌کنند.

سنجه‌های متعارف اقتصاد عقلانی عبارت‌اند از:

(الف) توزیع سنجیده فراورده‌های تولید که کارگزار اقتصادی در حال یا در آینده (پس‌انداز) در اختیار می‌گیرد، به هر دلیلی که باشد؛

(ب) توزیع سنجیده فراورده‌های موجود، برحسب مراتب تقدم استفاده‌های ممکن آنها؛

(پ) اقدام سنجیده برای تولید یا برای استفاده از فراورده‌های تولید. در جایی که کارگزار شخصاً وسایل تهیه آنها را با کوشش خودش دارد؛

(ت) تحصیل سنجیده چنین فراورده‌هایی که در مالکیت اشخاص ثالث هستند.

در این حالت اخیر، تحصیل این فراورده‌ها به دو صورت ممکن است: یا به صورت جمعی، از طریق تأسیس گروه‌بندی‌ها (تعاونی، همیاری و غیره) که وسایل و کالاها را در اختیار همگان قرار می‌دهد یا به صورت یک مبادله. منظور از واژه مبادله، سازش علایق میان کارگزاران اقتصادی است،

۱. این همان مفهوم سودمندی نهایی یا *L'utilité marginale* است. رک به: اقتصاد و جامعه،

که بر مبنای یک «ارزش هم‌ارز» کالاهایشان یا امکاناتشان را رد و بدل می‌کنند. هرچیزی، حتی خدمات آینده می‌تواند موضوع یک مبادله قرار گیرد، البته به شرطی که طرفین آن را هم‌ارز ارزیابی کنند. حتی اگر هم طرفین فکر کنند که در مبادله برد یا نفع با اوست، اصولاً مبادله مفروض به نفع یا بُرد نیست. در مبادله همه‌چیز در گرو ارزیابی متقابل شی مبادله‌شدنی است. بنابراین، ممکن است بر دلایل غیرمنطقی مبتنی باشد. در واقع، سود حساب‌شده از بازار و از مبارزه برای مبادله یعنی از رقابت به دست می‌آید. به مجرد آن که جمعی از کارگزاران اقتصادی، دربارهٔ امکان سودی که مبادله در چارچوب رقابت عرضه می‌کند به سوداگری می‌پردازند، بازار به وجود می‌آید. از لحاظ مفهومی مهم نیست که بازار محلی باشد، منطقه‌ای باشد، بورس باشد یا مناسبات بازرگانی میان دولت‌ها. از دیدگاه جامعه‌شناختی دو چیز حائز اهمیت است: یکی، رابطهٔ متقابل و ناپیوستگی مبادلات در بازار، زیرا به مجرد آن که مبادله صورت گرفت، رابطه از بین می‌رود، دیگری، پیوستگی شیوهٔ مبادلات است، زیرا اشخاصی که اقدام به مبادله می‌کنند، یقین دارند که دیگران نیز در شرایط مشابه همین کار را خواهند کرد. بنابراین، در اساس بازار نوعی رابطهٔ دیالکتیکی میان ناپیوستگی مبادلات و پیوستگی پیش‌بینی آن وجود دارد که ضرورتاً به وضع مقرراتی منتهی می‌شود. پس مبادله در بازار چیزی بیش از مبادله پایاپای کالا است، زیرا مستلزم پیش‌بینی و تابع مقررات است. از این نظر، تحلیل جامعه‌شناختی بازار ممکن نیست مگر با ملاحظهٔ دو شرط بنیادی: در وهلهٔ نخست، وبر خلاف آنچه در مبادله پایاپای صورت می‌گیرد، ارزیابی ارزش‌های مبادله‌شده در بازار، یک خصلت ذهنی و کیفی ندارد، زیرا مبنای مبادله را یک عنصر کمی تشکیل می‌دهد: پول. از این زاویه که نگاه کنیم، بازار غیر شخصی‌ترین رابطهٔ میان انسان‌هاست. چرا که به وسیلهٔ پول می‌توانند رابطه‌ای از فاصله برقرار کنند، بدون آن که لازم باشد طرفین

مبادله شخصاً یکدیگر را بشناسند. در وهله دوم، نظر به این که بازار مستلزم نظم و ترتیب است، یک عامل تعیین‌کننده عقلانی شدن اقتصاد است، یا دقیق‌تر گفته شود، بوده است، چون که این نظم، علاوه بر پیوستگی مبادله، مستلزم یک تضمین حقوقی و غیرمستقیم مستلزم یک پشتوانه سیاسی است تا بتواند نظم مبادلات را تأمین کند. بدون خصلت کمی پول و بدون نظم و ترتیب حقوقی، بازار وجود نمی‌داشت.

اگر مسئله حقوقی را که از دایره مباحث اقتصادی ناب خارج است کنار بگذاریم، جا دارد که مفهوم کمی پول را با تفصیل بیشتر تحلیل کنیم. پول نه تنها اجازه می‌دهد مقدار کار و تولید را اندازه گرفت، بلکه، به‌طور قطع عقلانی‌ترین وسیله جهت‌یابی اقتصادی است. آنچه بیشتر از همه اهمیت دارد، موارد کاربرد پول نیست، بلکه امکاناتی است که برای پیش‌بینی، چه در چارچوب یک واحد اقتصادی، چه در میان چندین واحد از آن فراهم می‌کند. بدون ذکر نوشته‌های ارسطو در باب تولید ثروت، وبر معتقد است که استفاده از پول، اقتصاد را از مرحله خانگی به مرحله سیاسی گذر داده است. پول به‌طور عمیقی مفهوم تحصیل مال را تغییر داده است، زیرا به پوشش ساده نیازها، مفهوم سود و غیرمستقیم، مفهوم سرمایه را نیز افزوده است، که مفهوم اخیر چیزی جز انباشت ثروت با کاربرد نامعین نیست. بدین عنوان، تحصیل مال را می‌توان رفتار اقتصادی نامید که برحسب امکانات یک نفع (تک، مکرر یا مستمر)، که تسهیلات گوناگونی برای دراختیار گرفتن برخی از کالاها فراهم می‌نماید، جهت‌گیری می‌کند. ترفندهای تحصیل مال صورت‌های بسیار گوناگون دارند: وام دادن با بهره، پس‌انداز، سود بردن در رقابت و غیره.

در برابر اقتصاد پولی، اقتصاد مبتنی بر پرداخت جنسی قرار دارد. این مفهوم اخیر خالی از ابهام نیست، زیرا یک چنین اقتصادی، چون می‌تواند بدون وسیله قرار دادن پول، مبادله داشته باشد، نسبت به هر مبادله‌ای بیگانه

است. این مسئله شاید امروز چندان اهمیتی نمی‌داشت اگر سوسیالیسم به این شکل از اقتصاد، که تصنع پول را از میان برمی‌دارد، میدان نداده بود. در هر حال، حادثترین مسئله اقتصادی زمان ما، مسئله مقابله اقتصاد مبتنی بر بازار و اقتصاد برنامه‌ای است. اقتصاد بازاری بر پیش‌بینی مالی و بر جدایی میان بودجه خانوادگی و بودجه بنگاه اقتصادی مبتنی است. اقتصاد برنامه‌ای برعکس، گرایش به بازرگانی تهاتری دارد، هرچند که در واقعیت عملاً برحسب بخش‌نامه‌های صادره از سوی یک ستاد کل اداری که خود آن گاهی متکی به اراده یک دیکتاتور است، جهت‌گیری می‌کند. اگر اقتصاد بازاری حاوی خطراتی برای کارگران و تولیدکنندگان است، اقتصاد برنامه‌ای اختیار را از هردو آنان سلب می‌کند. در حالی که ظاهراً تصور می‌شود، ناهمگرایی اصلی میان این دو صورت اقتصادی، در پیش‌بینی است، بدین معنی که پیش‌بینی در اقتصاد بازاری کاملاً غیرعقلانی و در اقتصاد برنامه‌ای کاملاً عقلانی است، باید دانست که تفاوت اصلی آنها بیشتر سیاسی است، همان‌طور که می‌توان از نوشته‌های لنین متوجه این مطلب شد. بر روی هم، این سیاست غیرعقلانی است که پیش‌بینی‌های عقلانی برنامه را نقش بر آب می‌کند. آنچه را باید رد کرد ادعای هواداران اقتصاد برنامه‌ای است که از آن به نام اقتصاد مردمی یا علمی طرفداری می‌کنند. هیچ علمی در مقام آن نیست که بتواند میان ترجیحی که به این یا آن صورت اقتصادی داده می‌شود، داوری کند. علم تنها می‌تواند بگوید پیامدهای احتمالی این یا آن انتخاب چه خواهد بود.

نوع اقتصاد هرچه باشد، لازم است که مسئله کار یا دقیق‌تر مسئله تقسیم و هماهنگی فعالیت‌هایی که در جهت تحصیل مال صورت می‌گیرند، بررسی شود. این تقسیم و هماهنگی در کارها می‌تواند یک معنای فنی داشته باشد، آن وقتی است که شخصی به انجام تنها یک وظیفه (تخصص) یا چندین وظیفه دعوت شود، و برحسب این که فعالیت در سطح مدیریت یا

اجرایی باشد، این تقسیم و هماهنگی می‌تواند همچنین یک معنای اجتماعی داشته باشد، آن وقتی است که مسئله توزیع مال و فراورده‌های تولید برحسب معانی گوناگون مفهوم مالکیت مطرح می‌شود. با این وصف، آنچه برای فهم پدیده اقتصادی و توسعه آن از آغاز تاکنون اساسی است، این است که اقتصاد عرصه بازی جاویدان میان تملک و مصادره است، که طرز عمل برحسب دوره‌های تاریخی و شرایط زمان هر بار تغییر می‌کند. این تناوب پایدار میان تملک و مصادره است که به توسعه اقتصاد معنا می‌بخشد.

۶. نمونه‌شناسی اقتصادی: سرمایه‌داری

به تحلیل مفاهیم جامعه‌شناختی که گذشت، وبر یک نمونه‌شناسی (تیپولوژی) افزوده است، که به گفته خودش، بعید به نظر می‌رسد به اندازه مفاهیم جامعه‌شناسی سیاسی پخته و جاافتاده باشد. البته مناسب‌تر این است که به جای نمونه از نمونه مثالی سخن گفته شود، چرا که بیشتر آنها در چارچوب تحقیق خصلتی موقتی دارند، چون نمونه اقتصاد شهری یا اقتصاد کارگاهی که پیش‌تر از این یاد کردیم. پاره‌ای از تبیین‌های او کوتاه و فشرده هستند، از جمله نمونه‌شناسی طبقات اجتماعی، شاید بدین سبب که نگارش اقتصاد و جامعه ناتمام مانده است. طبقه، نوعی اجتماعی شدن منافع است به دلیل وضعیتی که افراد در آن به سر می‌برند، و به علت برخورداری بودن یا بی‌بهره بودن از توانایی بر نعمات اقتصادی، فکر می‌کنند یک موقعیت خارجی و یک سرنوشت مشترک دارند. در واقع وبر سه نمونه طبقه اجتماعی تشخیص می‌دهد: طبقه دارا، که با تملک یک انحصار شناخته می‌شود، طبقه مولد، که صفت مشترکش، حضور فعال در بخش‌های متفاوت بازرگانی، صنعتی یا کشاورزی است، و بالاخره، طبقه اجتماعی، که ملاک تشخیص آن بیشتر مبتنی بر جایگاهی است که شخص در سلسله مراتب جامعه اشغال می‌کند (طبقه کارگر، طبقات متوسط، و غیره). وقتی

جامعه‌پذیری افراد مبنایش بر امتیازاتی باشد که شامل یک تفاوت مثبت یا منفی از لحاظ ارزیابی حیثیت اجتماعی است، آنگاه با مرتبه (استاند) سروکار خواهیم داشت. اگر مرتبه، حداقل یک جماعت بی‌شکل تشکیل می‌دهد، طبقه هرگز یک جماعت نیست.

از نمونه‌شناسی‌های وبر، به یقین نمونه‌شناسی شهرها، کامل‌تر از بقیه است. تعریف جامعه‌شناختی شهر دشوار است. نه معیار کمی (آبادی بزرگ که در آن خانه‌ها مجتمع هستند، ولی در عین حال از همسایگی خبری نیست)، نه معیار کیفی (آبادی که ساکنانش بیشتر به مشاغل بازرگانی، صنعتی می‌پردازند تا کشاورزی) برای تعریف شهر کافی نیستند. تعریف ممکن است برحسب دیدگاهی که جامعه‌شناسی از آن‌جا منظر اقتصادی یا منظر دیگری را نظاره می‌کند، تغییر کند. با وجود این، عموماً، تلفیق جنبه‌های سیاسی و اقتصادی اجازه می‌دهد که این واقعیت‌ها را از لحاظ جامعه‌شناختی بهتر توصیف کرد، از جنبه سیاسی - ادراک‌نگاه کنیم، شهر، در اثر حضور یک شهریار یا یک فوج نظامی یا به سبب این‌که برج و بارویی تشکیل می‌داده، شکل گرفته است، از جنبه اقتصادی نگاه کنیم، شهر دارای یک بازار منظم و دائمی بوده است نه موقتی و مستعجل، حتی اگر شهرهای شرقی فاقد خصوصیت شهر بوده‌اند، ساکنان این آبادی‌ها، منزلت و پایگاه خاصی که می‌توان به بورژوازی موصوف کرد، داشته‌اند. بر این اساس و برحسب چیرگی جنبه سیاسی می‌توان نمونه‌های گوناگونی از شهر تشخیص داد: شهر شهریارنشین، شهر خلقی (که ساکنانش بیشتر به داشتن خلق و خوی انقلابی شهره‌اند)، شهر اشرافی (در میان مثال‌های فراوان، ونیز نمونه برجسته‌ای از این‌گونه شهرهاست)، و اگر جنبه اقتصادی در نظر گرفته شود، نمونه‌های دیگری می‌توان برشمرد: شهر مصرفی (مثل شهرهای آبی)، شهر تولیدی (شهرهای صنعتی) و شهر بازرگانی (می‌توان از شهرهایی که با هم اتحاد و اشتراک تجارتي دارند، نام برد). همچنین می‌توان از شهرهای

ساحلی و بنادری که دروازه ارتباط قاره‌ها هستند، نمونه‌هایی تشخیص داد. در واقع، این نمونه‌شناسی تابع ماهیت تحقیق جامعه‌شناختی در دست اجراست و می‌تواند به اقتضای بررسی تغییر کند.

اگر از سطح عمومی‌تر توسعه تاریخی اقتصاد، به موضوع نگاه کنیم، می‌توانیم نمونه‌های اقتصادی دیگری تشخیص دهیم. هرچند به اعتبار مرجع قرار دادن تاریخ اقتصاد و اقتصاد و جامعه، یا آثار و مقالات دیگر، می‌توان تحولی در افکار وبر ملاحظه کرد، با این وصف، می‌توان یک خط کلی از نمونه‌شناسی‌اش، حتی اگر از طبقه‌بندی نظام‌یافته روی‌گردان بوده است، نشان داد. وبر بی‌آنکه سرشت حقیقتاً اصلی خانواده را بیان کند، آن را کمابیش چون نمونه ویژه‌ای از تحول تاریخی اقتصاد ملاحظه می‌کند. مخصوصاً با تأکید بر عامل رابطه جنسی، نمونه‌های گوناگون نظام‌های خانوادگی را تبیین می‌کند: هم‌آمیزی جنسی، پدرسر، مادرسر، و غیره. در عین حال، سهم عوامل دینی یا سیاسی را نیز مد نظر دارد. به نظر او، عامل رابطه جنسی تداوم را در برهه ساخت خانواده ادخال کرده است، و می‌توان نمونه‌های متفاوتی از آن را در جوامع بشری تمیز داد، از گروه خانوادگی کوچک زادروگای^۱ اسلاو که شامل پدر، مادر و فرزندان است تا خانواده گسترده که شامل بخشی از خویشاوندان و خدمه است. بدیهی است که نقش اقتصادی خانواده برحسب ساخت آن تغییر می‌کند. شاید به اندازه کافی درباره نقش ازدواج تأکید نشده باشد که حقیقتاً معنایی ندارد جز در مقابله با روابط جنسی نامنظم، موقتی و غیرعقلانی: ازدواج، عقلانیتی در جامعه ادخال کرده است که بازتاب آن را در مسکن، مالکیت، وراثت، و در هم‌بستگی درونی به شکل تعاون خانوادگی ملاحظه می‌کنیم. برای اثبات نقش اقتصادی خانواده، مثالی آشنا تر از خودبسندگی اویکوس^۲ در نزد یونانیان باستان نمی‌شناسیم.

دومین نمونه جماعت، همسایگی، مخصوصاً در مناطق اقتصاد زراعی

1. Zadruga.

2. Oikos.

بود. قوام آن اساساً بر تعاون منظم در کار، و بر هم‌بستگی یا دفاع مشترک در برابر تهدید خارجی به هنگام بروز خطر قرار داشت. باید خاطر نشان کرد که همسایگی لزوماً با برابری ملازمه نداشت. از سوی دیگر، همسایگی هر چند جماعتی نامعین بود، بر حسب موارد می‌توانست رابطه‌ای بسته یا باز اختیار کند. جماعت همسایگی شالوده‌ شکل‌بندی ده را تشکیل می‌داده است که بعدها به شکل کمون جنبه سیاسی و به شکل حوزه کشیشی، جنبه دینی، به خود گرفت. نمونه دیگر جماعت تاریخی، سیپ^۱ است. جماعتی بود از افراد ناپیوسته و اصولاً بیرون از محیط خانوادگی، چه بسا اتفاق می‌افتاد که اعضای آن یکدیگر را به نام شناسند و روابطشان به هیچ رفتار واقعی، جز به تسامح و انصراف، منجر نگردد. جماعت مزبور به عادات و رسوم مربوط به یک شیوه زندگی وفادار بودند.

از عصر ایکوس یونان تاکنون شاهد بروز گوناگونی‌هایی در سازمان اقتصادی هستیم. در روستاها، مالکیت اربابی (پاترنوس رومی و سنیور مروئزی^۲)، در خدمت یک امیر نظامی، که غالباً صلاحیت اداری نیز داشت و می‌توانست اهالی را به هنگام جنگ‌ها، لشگرکشی‌ها و تاخت و تازها در پوشش حمایت خود بگیرد، تشکیل می‌شود. این نمونه، رژیم فئودالی را به بار آورده است. به موازات آن نمونه مالکیت خالصه یا مالکیت ارضی شکل گرفته است که دست‌کم در آغاز غالباً، با کار اجباری بردگان و بیگاری رعایا (سرف‌ها) توأم بوده است. وبر در آن یکی از خاستگاه‌های سرمایه‌داری زراعی را که سابقه‌اش به عصر کارتاژها و رومی‌ها می‌رسد، می‌دیده است. این نمونه سازمان اقتصادی بر حسب کشورها، در ایتالیا، اسپانیا، انگلستان، فرانسه، آلمان و در روسیه، تا صورت‌های جدیدتر آن در جنوب ایالات متحده آمریکا یا در دشت‌های امریکای جنوبی، و مزارع

1. Sippe.

۲. Mérovingien صفت از نام یک طایفه فرانک، که بر فرانسه (گل) حکومت می‌کردند. - م.

دوره‌های استعمارگری، ساخت‌های گوناگونی اختیار کرده است. در شهرها، عموماً با نمونه‌های دیگری از سازمان اقتصادی روبه‌رو می‌شویم که عمدتاً مبتنی بر تبدیل مواد خام هستند: از یک سو، نخستین صورت‌های اقتصاد صنعتی (معادن و کارگاه‌ها) و از سوی دیگر، سازمان‌های صنایع صنعتگران و اتحادیه‌های صنایع کسبه. همه این موارد مبین یک گرایش مشترک است: شکل‌بندی انحصارات.

سرمایه‌داری، بیش از نمونه‌های دیگر اقتصادی، مورد اعتنای وبر قرار گرفته است.

در سرمایه‌داری، در برابر یک اقتصاد تولیدی هستیم که در آن پوشش نیازهای یک گروه انسانی، از هر مقوله‌ای که باشد، توسط بنگاه (آنترپریز) صورت می‌گیرد؛ و مخصوصاً، بنگاه سرمایه‌داری عقلانی، بنگاهی است که در آن به حساب سرمایه‌ها رسیدگی می‌شود، یعنی بنگاه تولیدی‌ای که بهره‌وری آن پیوسته، در پرتو فنون حسابداری جدید، و تهیه ترازنامه (که اولین بار در ۱۶۰۸ تئوریسین هلندی سیمون استیون^۱ آن را عنوان کرد) مورد محاسبه و رسیدگی قرار می‌گیرد. گفتن ندارد که یک واحد اقتصادی می‌تواند در شرایطی سر تا پا متفاوت به شیوه‌ای سرمایه‌داری اداره گردد. پوشش پاره‌ای از نیازها ممکن است برحسب اصول سرمایه‌داری سازمان داده شود، و پاره‌ای دیگر به شیوه غیرسرمایه‌داری، مثلاً بر پایه صنایع کارگاهی و اقتصاد ارضی.^۲

نطفه‌ها یا صورت‌هایی از سرمایه‌داری هم در شرق باستان وجود داشته است و هم در غرب کهن، اما آنچه در این جا مطرح است، فهمیدن شکل جدید سرمایه‌داری است که در حدود سه قرن از پیدایش آن می‌گذرد. عام‌ترین فرض سرمایه‌داری جدید مبتنی بر این واقعیت است که

1. Simon Stevin.

2. *Wirtschaftsgeschichte*, 3e éd., Berlin, 19658, P. 238.

محاسبه عقلانی، هنجار همهٔ بنگاه‌های بزرگ تولیدی را که به پوشانیدن نیازهای روزمره اشتغال دارند، تشکیل می‌دهد. این عقلانیت به نوبهٔ خود مفروض به شرایط زیر است: یکم، تملک همهٔ وسایل مادی (زمین، ساختمان، ماشین‌آلات، ابزار و غیره) به‌عنوان ملک آزاد بنگاه تولیدی خصوصی و خودمختار؛ دوم، آزادی داد و ستد که جانشین محدودیت غیرعقلانی آن شده است؛ سوم، وجود یک فن عقلانی، که در عین حال هم توانایی پیش‌بینی و هم قدرت ماشینی عظیمی را داشته است، چه در زمینهٔ تولید و چه در زمینهٔ نقل و انتقال کالاها؛ چهارم، وجود نظام حقوقی عقلانی و خالی از هرگونه ابهام؛ پنجم، آزادی کار، در این معنا که افرادی که توان کاری خود را می‌فروشند، آن را نه فقط به دلایل تکلیف حقوقی، بلکه به دلایل اقتصادی انجام می‌دهند؛ ششم، بازرگانی شدن اقتصاد، در این معنا، برای کسانی که مایلند در فعالیت بنگاه مشارکت کنند، این امکان از راه سهامدار شدن آنان به‌وجود می‌آید. بدون آن‌که بخواهیم در جزئیات مسئله وارد شویم که بیشتر مورد اعتنای تاریخ است تا جامعه‌شناسی، لازم است خاطر نشان سازیم که وبر، بر دو خصلت شرکت‌های سهامی تأکید می‌کند، یکی این که امر سرمایه‌گذاری را برای بنگاه تسهیل می‌کند، دیگر این که آنها یک نقش پیش‌تاز، که موجب رونق داد و ستد شده است، دارند. با این وصف، شرکت سهامی را نباید چون علت سرمایه‌داری، بلکه باید معلول آن دانست. به‌طور کلی، سرمایه‌داری در اقتصاد نتیجهٔ عقلانی شدن فزایندهٔ تمدن غربی، از عصر یونان باستان است. این عقلانی شدن، در زندگی رهبانی سده‌های میانی، به یکی از قله‌هایش رسیده بود.

راهب، نخستین موجودی بود که در این عصر به طرز عقلانی زندگی می‌کرد و هدفی را که در جهان آخرت واقع بود، به طرز معقول دنبال می‌کرد... اقتصاد جماعت رهبانی یک اقتصاد عقلانی بود.^۱

یکی از پایه‌های عقلانی شدن جدید رهبانیت بود. با اصلاحاتی که در کلیسا به عمل آمد، عقلانیت از انحصار بیرون آمده و به زندگی روزمره تسری یافت که سباستین فرانک می‌گفت: تو خیال می‌کنی که از صومعه گریخته‌ای، من بعد هر کسی باید در دوران زندگی‌اش، مثل یک راهب زندگی کند. ما اهمیت رهبانیت را در جامعه‌شناسی دینی، وقتی که تحلیل خواهیم کرد چگونه یک رسم اقتصادی معین همراه با یک اعتقاد عقلانی روحیه مردم را برای سرمایه‌داری آماده کرد، بازخواهیم یافت. آنچه مورد اعتراض و بر است، این است که افزایش جمعیت در قرن هیجدهم علت تعیین‌کننده اقتصاد سرمایه‌داری بوده باشد، زیرا افزایش مشابهی در جمعیت چین در همان دوره، به جای آن که برای سرمایه‌داری مساعد باشد، موانعی بر سر راه رشد آن ایجاد کرد.^۱ او همچنین نظریه سومبارت را که در سرمایه‌داری جدید مطرح کرده است، مورد انتقاد قرار می‌دهد. سومبارت در آن جا یکی از علل رشد سرمایه‌داری را افزایش ذخایر فلزات گرانبها می‌داند. در ضمن، وبر نقشی را که سومبارت برای جماعت یهودی در رشد سرمایه‌داری قائل شده است، مورد بحث قرار می‌دهد. اگر هم درست باشد که یهودیان در بنگاه سرمایه‌داری موجود سهمی داشته‌اند، ولی آنان این شکل اقتصادی را ایجاد نکرده‌اند، زیرا اخلاق ویژه آنان با ساخت سرمایه‌داری سازگار نبوده است. البته، یهودیان در تجارت صاحب قریحه بوده‌اند، اما این نوع فعالیت با تصویری که از وضعیت آنان در سده‌های میانی داریم، نوعی سرمایه‌داری ناپاکان بود. کمابیش دین یهود به طرز غیرمستقیم در ایجاد سرمایه‌داری سهم بوده است، سهم او را بیشتر باید در ضدیتش با جادوگری، که برای مسیحیت به میراث گذاشته است، و در اقتباس و کلیشه‌برداری از فنون و شیوه‌های اقتصادی، جست‌وجو کرد. این

۱. خواننده توجه دارد که انتقاد وبر در این جا متوجه دورکیم است که تراکم جمعیت را یکی از علل توسعه تقسیم کار می‌داند. - م.

ضدیت با سحر و جادو و همچنین این واقعیت که برخلاف ادیان شرق (چین و هند)، مسیحیت یک دین خلقی بوده است، دست به دست هم داده و فرایند بطلان افسون دنیا را که پیوسته با جریان جدایی دین از دولت در پایان سده‌های میانی عمق و وسعت بیشتری می‌یافت، نتیجه داده است.

وبر در اقتصاد و جامعه یک علت مستقیم‌تر اقتصادی را در پیدایش سرمایه‌داری ذکر می‌کند. با انحطاط سازمان‌های صنفی، جدا کردن محل زندگی از محل کسب بیش از پیش ضرورت پیدا کرد. این جدایی که در آغاز شاید فقط یک معنای مکانی داشت، رفته رفته یک خصلت حقوقی پیدا کرد، و زمینه مساعدی برای تخصصی شدن کارها ایجاد کرد. در هر حال، مسئله عبارت است از یک توسعه ویژه تمدن غربی، و باید آن را در ردیف پدیده‌های گوناگونی طبقه‌بندی کرد که از لحاظ کیفی فردیت سرمایه‌داری جدید را مشخص می‌کنند. بنابراین، نمی‌توان گفت که سرمایه‌داری تنها یک علت دارد، بلکه چندین علت در پیدایش آن مؤثر بوده‌اند. مخصوصاً، تحلیلی که می‌خواهد حتی‌المقدور کامل باشد، باید وضعیت اقتصادی شهرهای ایتالیا را از دوره نوزایش به بعد در نظر بگیرد. نظام بانکی در این شهرها به اندازه کافی توسعه یافته بود که هر بورژوازی می‌توانست یک حساب شخصی در بانک باز کند. بنابراین، آنچه که مهم به نظر می‌رسد، رایج‌تر شدن استفاده از یک حجم پولی نسبت به گذشته نیست، بلکه استفاده عقلانی است که از پول به عمل آمده است.

پیچیدگی علل سرمایه‌داری، همچنین پیچیدگی عواملی که بی‌وقفه در طول توسعه تاریخی آن مؤثر بوده‌اند، به قدر کافی دلالت دارند که یک نمونه یگانه سرمایه‌داری وجود ندارد که بتوان آن را در قالب یک فرمول یا یک شعار بیان کرد. موضوع عبارت از یک جریان اساسی تاریخ دنیاست، و ارزش آن را دارد که به شیوه‌ای متین، نه فقط پرخاشگرانه، مورد تحقیق قرار گیرد. به این دلیل، و هم به منظور دادن یک وحدت دست‌کم صوری به

این جریان توسعه اقتصادی وسیع و متنوع برحسب کشورها و دوره‌های تاریخی است که وبر عموماً ترجیح می‌دهد از روح سرمایه‌داری سخن بگوید. و نیز به همین دلیل است که او به جامعه‌شناسان توصیه می‌کند که تا می‌توانند نمونه‌های مثالی فراوان از پدیده سرمایه‌داری بسازند، برای این که از تعمیم‌های زودرس یا از زیان‌های انتزاع دوری کنند، و هر بار، به اقتضای ضرورت‌های تحقیق، تصریح نمایند که منظورشان از سرمایه‌داری کدام نمونه از آن است. همین احتیاط را باید در تحلیل سوسیالیسم نیز مراعات کرد.

ب - جامعه‌شناسی دینی

۷. ساحت جامعه‌شناسی دینی

جامعه‌شناسی کارش مطالعه‌ی جوهر پدیده‌ی دینی نیست، بلکه رفتارهای دینی را که با تکیه بر پاره‌ای تجربیات خاص، تصورات و اهداف معین صورت می‌گیرند، مورد بررسی قرار می‌دهد. بنابراین، رفتار معنادار انسان دینی مورد اعتنای وبر است. به این دلیل، در جامعه‌شناسی دینی از ارزش مربوط به اصول، خداشناسی یا فلسفه‌های دینی، یا حتی از مشروعیت اعتقاد به جهان آخرت بحث نمی‌شود، بلکه فقط رفتار دینی، به‌عنوان رفتار انسان خاکی به مقتضای هدف معمولی مطالعه می‌گردد. همچنین، اختیار یک موضع اثباتی که معمولاً بنایش بر نفی یا بی‌اعتنایی به دین است، مطرح نیست، بلکه آنچه مطرح است، فهمیدن تأثیری است که رفتار دینی بر رفتارهای دیگر، اخلاقی، اقتصادی، سیاسی یا هنری دارد، و درک ستیزه‌هایی است که احیاناً از نامتجانس بودن ارزش‌هایی که هر یک از آنها کمر به خدمتش بسته‌اند، به‌بار می‌آید. با این تفصیل، تحقیقات جامعه‌شناختی درباره‌ی دین، در عین حال تحقیقاتی درباره‌ی جامعه‌شناسی اقتصادی یا سیاسی و مخصوصاً جامعه‌شناسی اخلاقی نیز است، هرچند که وبر حرفه‌ی جامعه‌شناسی‌اش را با اندیشه‌های اقتصادی آغاز کرد، ولی اگر

مجموعه آثارش را که به ما رسیده است مرجع قرار دهیم، می‌توانیم گفت که جامعه‌شناسی دینی مرکز ثقل تحقیقاتش را در سنین کمال‌یافتگی تشکیل می‌داده است.

وبر، تأثیر رفتار دینی را مخصوصاً روی اخلاق و اقتصاد و به‌طور جزئی روی سیاست و تعلیم و تربیت مطالعه کرده است. رفتار دینی دست‌کم به‌طور نسبی عقلانی است، البته نه از لحاظ مناسبت و سیله به هدف، بلکه از لحاظ اعتماد به قواعد عمومی تجربه. بنابراین، هیچ دلیلی نداریم که رفتار دینی را از دایره رفتارهای عادی معطوف به هدف حذف کنیم.

با وجود این، باید میان دین اعتقادی معطوف به رستگاری در آخرت، که عموماً به‌وجهی زندگی در این دنیا را خوار می‌شمارد و دین صرفاً مناسکی یا شریعتی که دنیا را ارج می‌نهد و کوشش می‌کند با آن هم‌سازی یابد، فرق اساسی قائل گردید. نمونه بارز این نوع اخیر آیین کنفوسیوسی چینی و از پاره‌ای جهات یهودیت تلمودی است، هرچند که این آخری شامل یک اخلاق درونی است و چرخشی سست‌تر به سوی دنیای خارج است. دین در این‌جا عبارت از احکام، اعتقادات کلیشه‌ای است، شریعت «مقدس است»، هرچند که این شریعت گاهی مبتنی بر پیچیده‌ترین و دشوارترین مسائل فقهی است، سازگاری با دنیا ممکن است به یک روحیه ناب دیوان‌سالاری منتهی گردد، که آیین کنفوسیوسی برجسته‌ترین نمونه آن است، زیرا در نهایت به آن‌جا می‌رسد که هرگونه اعتلایی را فراموش کند. قدرت سنت به حدی است که رفتار اخلاقی را در مجموعه‌ای از احکام و قواعد محض عملی حبس می‌کند. مسئله معنای دنیا از اهمیت می‌افتد، و فایده‌گرایی سد راه هرگونه رهبانیت و هر نوع مسلک عرفانی می‌گردد. پیش می‌آید که برخی از ادیان اعتقادی نیز، وقتی که به سطح یک دین مسلکی روشنفکران بشردوست می‌افتند، یا وقتی که تمامی سرشت نبوی و

کراماتی خود را تحت تأثیر روحانیونی که به کسوت کارمندان ساده‌ی یک حاکمیت مقدس مآب، در خدمت نظم مستقر و اخلاقی که با این نظم یکی شده است درآمده‌اند، از دست می‌دهند، همان راه و رسم را اختیار کنند.

ادیان رستگاری نه در خدمت شرع مقدس بلکه در خدمت تعبد مقدس هستند. غالباً، به دلیل پشت‌گرمی به پیش‌گویی پیامبرانه و تفضل الاهی به طرزی انقلابی در سطح اخلاق عمل می‌کنند. سلوک زندگی به خودی خود معنایی ندارد، معنای آن صرفاً تابع معنایی است که دین برای زندگی دنیوی قائل می‌شود. مردمی که چنین ادیان ایمانی را می‌زیند، کم‌تر از آرامش درون برخوردارند، زیرا پیوسته در معرض تنش‌ی درونی هستند. این اعتقادات ممکن است یا به یک دین ساده رستگاری چون بوداییسم بیانجامد یا اگر به یک منجی اعتقاد داشته باشند، رستگاری نهایی را به ظهور آن موکول کنند.

در حالت اول، رفتار تحت تأثیر آثاری که می‌توانند به رستگاری شخص کمک کنند قرار می‌گیرد، و عبارت‌اند از: الف) اعمال مناسکی محض یا تشریفاتی که می‌توانند وجودی را که دارای کرامات شخصی است تا مرتبه اهل باطن ارتقا دهند. اهمیتی که در این حالت به امر مقدس داده می‌شود، مناسک را به روی‌گردانی از رفتاری عقلانی سوق می‌دهد؛ ب) اعمال اجتماعی، نظیر اعمالی که عشق به دیگران الهام‌بخش آنهاست. در صورت اقتضا، اعمال مزبور ممکن است انتظام اخلاقی خیرات را پیدا کند؛ پ) کمال‌پذیری فردی مؤمن به اقتضای شیوه رستگاری که ممکن است مؤمن مخلص را به جایی برساند که جز خدا نبیند، آن‌چنان که در عالم جذب و شادمانی درون یا مستی عارفانه گمان کند که وجودی فوق محسوس در او حلول کرده است. این حالات استثنایی حاکی از تمایل مؤمن به تملک الوهیت است، عموماً، انسان در این حالت سعی می‌کند فقط وسیله خدا باشد یا وجودش از خدا پر شده باشد، حالتی که او را سوق

می‌دهد، تا هرچه از خدا نباشد، و در نتیجه امور نفسانی را اگر او را از خدا دور کند، یا مانع نزدیکی‌اش به خدا گردد، خوار و بی‌مقدار شمارد. بنابراین، می‌توان نتیجه گرفت که عقلانی کردن رستگاری به یک جدایی قاطع میان خلقیات عادی انسان و خلقیات غیرعادی دینی منتهی می‌شود. مشکل بزرگ در این حالت غلبه بر امور نفسانی و یافتن وسیله‌ای برای ماندن در حالت رستگاری دائمی است. بدیهی است که تأثیر این اعتقادات بر روی رفتار اخلاقی به مقتضای این که شخص باور کند حتماً رستگار خواهد شد یا نه، بسیار عظیم است. احساس این اطمینان، غالباً مراتبی در صلاحیت و تقوای دینی انسان‌ها ایجاد می‌کند، که در یک سو اخلاق اهل ریا و تزویر و در سوی دیگر تقوای ناب قدیسان است.

همین ویژگی‌ها را به اضافه یک خصوصیت دیگر می‌توان در ادیانی که به رستاخیز یک منجی غیبی عالم بشریت باور دارند، باز یافت. منجی چونان وجودی فوق زمینی، میان خدا و انسان و اغلب متشبه به ذات باری تجلی می‌یابد. تمامی ارزش راز در این جاست که منجی، پخش‌کننده لطف و احسان و رحمت است. در چنین دینی، ایمان و نه تنها مفهوم امر مقدس، بیش از هر دینی از اهمیت برخوردار است، ایمان، تنها بر معرفتی مقدس یا بر حکمت خیر و شر مبتنی نیست، بلکه بر یک باور حقیقی و اطمینان از ظهور منجی و وعده‌هایش قوام گرفته است. سرشت ایمان چه باشد مهم نیست، بنیان آن خواه سنت باشد یا آیه‌های کتاب مقدس یا اعتقادات اصولی، پیوسته بر باورداشت معنایی مبتنی است که مؤمن شخصاً به زندگی و به دنیا می‌دهد، سرچشمه این اعتقاد نیز معرفتی اعتقادی است که رفتارش را هدایت می‌کند. کمی دورتر به این مسائل بازخواهیم گشت.

مسئله تنش میان دین و رفتارهای اجتماعی دیگر، بیش از هر مسئله‌ای توجه وبر را به خود جلب کرده است: او این مسئله را به تفصیل در اقتصاد و جامعه و در جلد اول جامعه‌شناسی دینی مطرح کرده است. در ادیانی که صرفاً

از احکام اخلاق عملی در جهت سازگاری با دنیا تشکیل شده‌اند، چنین تنش‌هایی دیده نمی‌شود، بلکه در ادیان اعتقادی مبتنی بر ایده رستگاری است که تنش‌ها به صورت حادی ظاهر می‌گردند.

نخستین وجه تنش، به دلیل سرشت نبوی ادیان رستگاری مبتنی بر ستیزی با اجتماعات موجود است. به عنوان مثال، حضرت مسیح اعلام می‌کند هر کس نتواند پدر، مادر و خویشان خود را به خاطر پیروی از او ترک کند، در حلقه مریدانش درنخواهد آمد. یک دین رستگاری، چون خواستار جامعه‌ای بر پایه اصول یا هنجارهای نوین است، همیشه یک بُعد انقلاب اجتماعی دارد. مثلاً، مسیحیت نوع دوستی جهانی را به مریدانش تعلیم می‌دهد که هرگونه دوگانگی اخلاق درونی و بیرونی ناشی از هرگونه گروه‌گرایی را از بین می‌برد. با نوع دوستی، بنی آدم اعضای یک پیکرند، این عشق به هم‌نوع نه تنها شامل مردم محروم و رنج‌دیده می‌شود، بلکه شامل حال دشمنان نیز می‌گردد. سرشت انقلابی این دعوت انکارناپذیر است و نامشروط بودن آن، بنیان همه ساخت‌های اجتماعی را که محلی یا منطقه‌ای هستند، تهدید می‌کند.

در مرتبه بعدی، تنش‌هایی هستند که در رابطه با رفتارهای اقتصادی بروز می‌کنند و صورت‌های گوناگونی دارند: تضاد با بهره و ربا، تشویق صدقه و محدود ساختن زندگی به حداقل نیازهای ضروری، مخالفت با دادوستدی که خدا را خوش نمی‌آید. اما، مهم‌تر از همه، تضاد پنهانی است که میان اصل نوع دوستی و عقلانی کردن اقتصاد نوین برپایه بنگاه وجود دارد. در واقع، اقتصاد نوین چیزی جز رقابت منافع نیست، و بدون مبارزه‌ای که نامش بازار است، محاسبه عقلانی امکان ندارد. به‌طور کلی، حتی مفهوم سرمایه‌داری نیز با گرایش‌های زاهدانه و ریاضت‌گری ادیان رستگاری درگیری دارد، دلیلش هم این است که جست‌وجوی سود، مؤمن را از زندگی معنوی منحرف می‌کند. حتی دین فایده‌گرایی چون کنفوسیوسی

مانعی بر سر راه رشد سرمایه‌داری عقلانی شده است. هرچند ادیان به‌طور کلی با قدرت‌های اقتصادی به توافق‌هایی رسیده‌اند — یک کلیسای نهادی شده خود ناگزیر به یک قدرت اقتصادی مبدل می‌شود — ولی این تنها اخلاق پوریتنی است که با انصراف از جهان‌شمولی اصل نوع‌دوستی و تفسیر کار چون نوعی عبادت خدا، توانسته است به طرز مؤثری بر تضادها غلبه کند.

تنش‌هایی که در رابطهٔ دین با سیاست بروز می‌کنند، خصوصیات ویژه‌ای دارند، زیرا سیاست با اخلاق برادری که از سوی بسیاری از ادیان موعظه می‌شود، سر سازگاری ندارد. علی‌رغم تجربهٔ عمومی (و شاید به علت همین تجربه) که به ما می‌آموزد خشونت خشونت به‌بار می‌آورد، و که خشونت با اصیل‌ترین جنبش‌های اصلاحی و انقلاب‌ها همراه است، به نحوی که مبارزه برای عدالت سرانجام نه به استقرار عدالتی گسترده‌تر، بلکه به تحصیل قدرتی بزرگ‌تر منتهی می‌گردد، دین بودایی چون مسیحیت همچنان به ما تعلیم می‌دهد که در برابر شر با زور مقاومت نکنیم. چه بخواهیم چه نخواهیم، توفیق قدرت به مناسبات قدرت بستگی دارد، نه به ارزش اخلاقی حقوق. بالنتیجه دین مسلکی عرفانی، تقریباً همیشه، اگر ضد سیاست نبوده است دست‌کم، از سیاست روی‌گردان بوده است. در این‌جا نیز ابهامات و توافقاتها به تشدید تنش‌ها کمک می‌کنند، نه تنها از پاره‌ای جهات ادیان خود به قدرت سیاسی مبدل می‌شوند، بلکه مخصوصاً از آن جهت که تعیین وجههٔ نظر صریح آنها، در برابر دولت دشوار است، مثلاً، در آغاز مسیحیت ما شاهد بروز وجهه‌نظرهای کاملاً متفاوتی هستیم که طیف آن از طرد امپراتوری روم به عنوان نهاد ضد مسیحیت یا بی‌نظری نسبت به واقعیات سیاسی ملموس تا ابراز عقاید مثبت دربارهٔ مفهوم حاکمیت، گسترده است و هریک طرفدارانی داشته‌اند. این ابهامات مخصوصاً به هنگام جنگ‌های ملی، آن‌گاه که حوزه‌های کشیشی کشورهای متخاصم، از

خدایی یگانه، حمایت از ارتش‌های درگیر در جنگ را مسئلت می‌نمایند، بروز می‌یابد. تاریخ گذشته مشحون از مشکلاتی از این قبیل است: در جهاد مسلمانان، در جنگ‌های صلیبی و در جنگ‌های مذهبی در دوره اصلاحات. از این لحاظ در سطح عقیدتی لوتر^۱ و کالون^۲ اختلاف نظر داشته‌اند، لوتر ایده یک جنگ ایمانی را رد می‌کرد، در حالی که کالون توسل به خشونت را برای دفاع از ایمان در برابر یک جبار توصیه می‌کرد. بر روی هم، جهان‌گرایی اصولی یک دین رستگاری به سختی با جزئی‌گرایی رفتار سیاسی سازگار است.

تنش‌های دیگری هست که از نگرش دینی در برابر هنر منشأ می‌گیرد. کنش جادوگری عموماً با مظاهر زیبایی‌شناختی چون رقص، آواز، موسیقی و پیکرتراشی، و خلاصه با هر آنچه که بتواند به برانگیختن شور و جذبه یا ایجاد حالت خلسه کمک کند، رابطه نزدیکی دارد. ادیان نیز اهمیت فوق‌العاده‌ای برای هنر به صورت‌های گوناگون قائلند: در انجام مناسک و تشریفات مذهبی، در ساختمان کلیساها مطابق پاره‌ای اصول و سبک معماری، استفاده از موسیقی، نقاشی و مجسمه‌ها و دیگر هنرهای تزئینی. بنابراین، در مجموع می‌توان پذیرفت که میان دین و هنر حسن رابطه‌ای وجود دارد. با این همه، از زمان طرح ایده هنر برای هنر، پس از آن که عقل‌گرایی روشنفکرانه تمدن به خصوصیت هنر چونان رفتار انسانی آگاهی پیدا کرد، صورت مسئله تغییر کرده است. از این لحظه، هنر برای دین به چیز مشکوکی مبدل شد، مخصوصاً با پیدایش فرقه‌های دینی سخت‌گیر که تجلیات بیرونی زیبایی‌شناختی ناب را به زمینه‌های بت‌پرستی نسبت می‌دادند. این مخالفت با هنر در برابر نهاد (آنتی‌تز) میان معنا و صورت، بدین ترتیب که صورت سقوط در ورطه امر عارضی و تصنعی به زیان معنای عمیقی است که دین می‌خواهد به دنیا بدهد، تعبیر شد. حتی زمانی

1. Luther. 2. Calvin.

که هنر به صورت تظاهری خودمختار و آگاه درآمد و سعی کرد ارزش‌های ویژه‌اش را بیافریند که احتمالاً می‌توانستند برای فرد از راه رهایی درونی نوعی رستگاری به ارمغان آورد، تنش حادث‌تر شد: آنگاه هنر متهم شد که قصد دارد مخلوق را به مقام خالق برساند، متهم شد که به‌عنوان قدرتی رقیب، فریبنده و کفرآمیز، امتیازات دین را غصب می‌کند. مع‌هذا، جا دارد تذکر دهیم که این نگرش ضد زیبایی‌شناختی بیشتر کار دین اشرافی است، زیرا عموماً ادیان خلقی نسبت به زیبایی‌های تشریفاتی، شکوه مراسم و مناسک دینی و دیگر تظاهرات هنری با نظر مساعد می‌نگرند، این مسئله به‌طور اخص به مسیحیت مربوط می‌گردد که پیوسته خواسته است دین خلقی باشد.

امور جنسی به‌عنوان یکی از غیرعقلانی‌ترین نیروهای زندگی در تبیین‌های جامعه‌شناختی وبر از اهمیت خاصی برخوردار است. بنابراین، جای شگفتی نیست که وبر از آن به‌عنوان پنجمین دلیل تنش‌ها با دین یاد کند. در کیش جادوگری، مناسبات نزدیک و عمیقی میان دو عرصه رفتاری برخی از کیش‌ها (مثلاً، رجولیت‌پرستی چون نماد باروری و حاصل‌خیزی)، جذب و شور و مستی‌های عارفانه و نیز فحشا در معابد و در سایر اماکن مقدس بوده است. همچنین در اساطیر ملل، خدایانی از جنس زن و مرد برای عشق وجود داشته است. وانگهی، عشق عرفانی برای انسان خاکی گاهی والایی یا تصعید عشق جنسی است. اما از طرف دیگر، زهد دینی به شدت با تجاهر به فسق مخالف است و انصراف از روابط جنسی را از شرایط کف نفس قرار داده است. از این‌رو، بسیاری از ادیان کوشیده‌اند تا امر ازدواج را تحت قاعده دقیق درآورند. در هر حال، این تنها مذهب کاتولیکی نیست که با خوار داشتن روابط جنسی، تجرد را بر کشیشان خود تحمیل کرده است، بلکه انصراف از روابط جنسی از خصوصیات دین بودایی نیز هست، حتی در آیین کنفیوسی هم بی‌بندوباری جنسی نکوهیده است.

گفتن ندارد، که از دیدگاه جامعه‌شناختی، همه این مشکلات تأثیر عمیقی بر پایگاه زن در درون جامعه، که پیوسته محل گفت‌وگوست، دارند.

آخرین تنشی که وبر تحلیل می‌کند در رابطه با شناخت است. در این جا نیز می‌توان ملاحظه کرد که در برخی از دوره‌های تاریخ، روحانیان کارگزاران و حتی آفرینندگان فرهنگ بوده‌اند، خواه به این دلیل که آنان تنها کسانی بودند که می‌توانستند بخوانند و بنویسند و این توانایی آنان مورد نیاز سران سیاسی بود، خواه به این دلیل که تعلیم و تربیت را در انحصار خود داشتند. وانگهی هرچه یک دین بیشتر جنبه‌های سحری و عرفانی را از دست می‌دهد تا به یک آیین عقیدتی مبدل گردد، بیشتر به صورت علم کلام یا حجت‌شناسی توسعه می‌یابد، مع‌هذا، با توسعه علم اثباتی بر پایه ریاضیات، و مخصوصاً با توسعه فلسفه‌ای مستقل، مناسبات دین و علم عمیقاً دگرگون می‌شود. دین می‌توانست با فلسفه مابعدالطبیعی هم‌بالین گردد، اما با علومی که دنیا را از سحر و افسونش برهنه می‌کند، به سختی می‌تواند کنار بیاید، نه به این دلیل که علوم، عموماً نسبت به مسئله معنا بی‌اعتنا هستند، بلکه به این سبب که علوم، به فنونی کاملاً مکانیکی و به شناختی صرفاً عقلانی از مسائل میدان می‌دهند، به گونه‌ای که دین بیش از پیش خود را در میان قدرت‌های غیرعقلانی یا ضدعقلانی رها شده می‌یابد و خواستار قربانی کردن دانایی می‌گردد. ادیان با تأکید بر این نکته که شناخت ویژه آنها در زمینه‌ای جدا از زمینه شناخت صرفاً علمی قرار گرفته است و اساس آن بیشتر بر شهود یا اشراق تفضلی است تا استدلال، سعی کرده‌اند ظاهر را حفظ کنند. این ظاهرآرایی مانع از آن نیست که مسئله اصول عدل الهی با توسعه فرهنگ در جهت پیشرفت و کمال‌یابی بشریت به صورت تازه‌ای مطرح نشود. مسئله اصلی، دیگر، مسئله وجود عذاب و شر نیست، بلکه توجه به مسئله دنیایی ناکامل و محکوم به گناه معطوف است. آن‌چنان‌که برخی از ادیان، فرهنگ را به محاکمه کشیده‌اند و در طی

آن عالی‌ترین ارزش‌های بشری مورد اتهام واقع شده‌اند. واقعیت این است که با ظهور مفاهیم دنیایی (از قرن هیجده)، که هر کس سعی می‌کند جریان توسعه تاریخی آن را تفسیر کند، دین انحصار تفسیر «معنای» غایی هستی را از دست داده است.

بدون آن که وارد جزئیات بشویم، باید یادآوری کنیم که مسئله اصل عدل الهی، اشتغال خاطر وبر را فراهم کرده بود: علاوه بر پاراگراف‌های متعدد در کتاب‌های دیگر، یک فصل از کتاب جامعه‌شناسی دینی را به بررسی این مسئله اختصاص داده است. به نظر وی، اصل عدل الهی یکی از مسائل اصلی ادیان موحد را تشکیل می‌دهد، بن‌مایه اغلب معادشناسی‌های مسیحی، تصورات مربوط به پاداش‌ها و کیفرها در آخرت، نظریه‌های دوگانه مبارزه خیر و شر که سرانجام به پیروزی خیر در یک زمان نامعلوم خواهد انجامید و همچنین اعتقاد به سرنوشت را همین اصل عدل الهی تشکیل می‌دهد.

۸. مفاهیم و سیر تحولشان

وبر، جامعه‌شناسی دینی را با مفهوم الهی که آن را اساسی‌تر از مفهوم خدا می‌داند آغاز می‌کند. در واقع، ادیان مبتنی بر جادو و «آنیمیستی» (جاندار پنداری اشیای بی‌جان) وجود دارند که خدا نمی‌شناسند، بلکه فقط به ارواح خیرخواه و بدخواه، به موجودات مادی و در عین حال نامرئی، غیرشخصی و در عین حال صاحب اراده مؤثر که در امور دخل و تصرف می‌کنند، اعتقاد دارند. همچنین، دین رستگاری مهمی چون بودایی از مفهوم خدا بی‌اطلاع است، اما خدایان نیز ممکن است به گفته اوزنر^۱ هیچ نامی نداشته باشند و تنها خدایان لحظه باشند. بدین معنا که انسان به دخالتشان در لحظه یک رویداد ملموس و خاص باور کند و بلافاصله آنها را به دست فراموشی

1. Usener.

بسپارد، مگر این که یک رویداد از همان نوع، به مناسبت یادشان را تازه کند. خدایان ممکن است یک معنای جهانی داشته باشند یا این که خدایان محلی یا مخصوص و ویژه یک شهر باشند. یک دین ممکن است چندخدایی یا تک‌خدایی باشد. در حالت اول، معبد خدایان ممکن است شامل خدایان بی‌شماری باشد، که گاهی تحت فرمان یک موجود برتر هستند، که در جای خود، در باور مردمان نه مهم‌تر است و نه بالضروره مؤثرتر. خدایان ممکن است خالق یا به‌نوبه خود تابع نظم عالم باشند. به عقیدهٔ وبر تنها دو دین در جهان به معنای مطلق کلمه یکتاپرست و موحد هستند: دین یهودی و دین اسلام. به دلیل رعایت اختصار در جزئیات تحلیل نمونه‌های دیگر الوهیت وارد نمی‌شویم.

عنصر مهم برای یک جامعه‌شناسی دینی، رفتار دینی یا رفتار انسان در برابر قدرت‌های فوق‌طبیعی است. از آنجایی که این قدرت‌ها در تجربیات زندگی روزمره به چشم نمی‌آیند، انسان سعی کرده است از راه ایجاد نشانه‌های نمادی با آنها رابطه برقرار کند تا بتواند آنها را برای خودش مجسم کند و از عملشان سر دربیآورد. در واقع، وقتی پذیرفته شد که در پشت اشیای واقعی نیروهای پنهان نهفته است که مستقیماً به رؤیت در نمی‌آیند، لازم است وسایلی یافت که بتوانند به آنها معنایی بدهند: این وسایل نمادها هستند، و چون الوهیت جز غیرمستقیم تجلی نمی‌یابد، و چون واقعیت ناقص و قاصر است، نمادها تنها وسیلهٔ برقراری تماس با آن (الوهیت) هستند. به سخن دیگر، نماد وسیلهٔ زبانی نامتکلم است که اجازه می‌دهد ارادهٔ موجودات فوق‌طبیعی را که حرف نمی‌زنند، فهمید. مثلاً، نباید فراموش کرد که اولین پول کاغذی (اسکناس) به عنوان وسیلهٔ نمادی برای پرداخت به مردگان به کار رفته است نه برای زندگان. همچنین، توجه پیدا می‌کنیم که چرا تشبیه و مخصوصاً کنایه، از اصطلاحات اساسی در زبان دینی هستند.

از جمله عناصر مهم دیگر برای تحلیل رفتار دینی، صلاحیتی است که از

سوی مؤمنان به خدا یا خدایان اسناد می‌گردد، زیرا در این زمینه می‌توان تخصص‌هایی کاملاً شگفت‌آور ملاحظه کرد (این مطلب دربارهٔ قدیسان نیز صدق می‌کند). مثال جاافتادهٔ آن، معبد خدایان هندویی است. برهما یا خدای عبادت کمابیش توسط روحانیان برهمنی در انحصار گرفته شده بود، به گونه‌ای که به برکت خدمت روحانیان، این خدا قدرت فوق طبیعی را منحصر به خود کرده و به صورت خدای یگانه یا دست‌کم به صورت معتبرترین و مهم‌ترین خدای معبد هندویی درآمد. به اقتضای تخصص و توزیع صلاحیت، مؤمن هر بار به خدای دیگری که امیدوار است آسان‌تر تحت تأثیر قرار دهد، مراجعه می‌کند. بنابراین، مهم این است که هر بار وسیلهٔ کراماتی اختصاصی‌تر و مخصوصاً نیرومندتر از خود خدا پیدا کرد، زیرا هدف مجبور ساختن خدا به موافقت با خواست‌های بندهٔ مؤمن است. در این معنا، «وظیفهٔ خدایی» غالباً به صورت تکلیفی درمی‌آید که به خدا تحمیل شده است. در عبادات و در نذورات، مخصوصاً اگر در رفتار معمولی مؤمنان دقت کنیم، بقایای عناصر اعتقادات سحری را بازمی‌یابیم. تقدیم برخی از هدایا، حتماً باید با قرائت دعای هدیه همراه باشد تا مقبول خدا قرار گیرد و در نتیجه بهتر او را تحت تأثیر قرار داد. عیناً، مثل خدمتگزار قدرت‌های فوق طبیعی (جادوگری یا کاهن) به نظر می‌رسد که مصلحت خدا نیز ایجاب می‌کند که قدرت خودش را نشان بدهد، نهایت این که کاهنان می‌توانند مسئولیت شکست یا نامرادی را به گردن خدا بیاندازند، البته در بلندمدت شأن و اعتبار خودشان نیز همراه با شأن و اعتبار خدا کاهش می‌یابد. گفتن ندارد که این تحلیل‌های وبر، رفتار دینی مردمان گذشته را مدنظر دارد، اما نظر به این که زمانی رایج بوده‌اند برای جامعه‌شناسی دینی حائز اهمیت‌اند.^۱

۱. نظر وبر بیشتر ادیان غیرعقلانی گذشته است، اما برخی از مثال‌های او چنان است که گویا رفتارهای دینی همهٔ زمان‌ها را در نظر داشته است.

تخصصی کردن خدایان، افتراقی کیفی در میان آنها به وجود آورده است، و بازتاب آن بر روی سلوک زندگی مؤمنان گوناگون بوده است. برخی از خدایان کیفیات اخلاقی دارند که از دیگران رد شده است. جریان اختراع حقوق را مثال بزنیم. نه وارونا^۱ در هند، نه مآت^۲ در مصر، نه دیکه^۳ یا تمیز^۴ در یونان یا ایتالیا در اصل خدایان مسلط در معبد خدایان نبوده‌اند. اگر آنها به صورت خدایان حمایتگر حق درآمدند، به این دلیل نبود که تقوای اخلاقی خاصی به آنها اسناد می‌دادند، بلکه به این سبب بود که آنها حامیان رفتار معینی بودند که در دوره‌های صلح، که از مشخصات آن اقتصاد عقلانی‌تر، نظمی متعادل‌تر در روابط میان انسان‌هاست، بیش از پیش اهمیت یافتند. آنها خدایان مهم‌تری شدند، زیرا انسان به وجهی روشن‌تر از معنای برخی وظایف که ارزش تکالیف اخلاقی و حقوقی به خود گرفتند، آگاهی یافت. هر اخلاقی ملازم نظم و هنجارها، به این خدایان اهمیتی را که در آغاز نداشته‌اند، داده است. نیاز به نظم اجازه می‌دهد مفهوم تابو (محرمات) را درک کنیم. وبر در جریان تحلیل کوتاهی از این مفهوم، معنای دینی‌اش را از یاد می‌برد، و آن را هم‌ارز مقدس دانسته و تنها به جنبه‌های اخلاقی و حتی مفید آن توجه می‌کند. در واقع، او بر روی جدول، فرایندی از عقلانی شدن در سطح اقتصادی و اجتماعی می‌بیند، با این تفسیر که هدف از ایجاد ممنوعیت را اساساً حفاظت جنگل‌ها و شکار یا تندرستی یا صیانت خانواده و نهادهای دیگر می‌داند. بر روی هم، به نظر وی تابو از لحاظ دینی اهمیتی ثانوی دارد، زیرا مقصد اصلی آن مخصوصاً امور اقتصادی، تربیتی و عملی بوده است. همچنین، وبر توتمیسم را تنها به عنوان یک نماد برادری عنوان می‌کند و به حق منکر اعتبار جهانی آن در تبیین هر دین و هر جریان جامعه‌پذیری، که برخی از جامعه‌شناسان هم‌عصر او مدعی آن بوده‌اند، می‌گردد.

1. Varuna.

2. Maat.

3. Diké.

4. Thémis.

با عقلانی شدن اعتقادات دینی، این پندار که به موجب آن می‌توان خدا را تحت فشار گذاشت تدریجاً زایل شد و جایش را به کیش خداپرستی داد. نتیجه آن اخلاقی‌تر شدن دین بود، چرا که اعمال خلاف هنجارها به عنوان سرپیچی از اراده الاهی تعبیر می‌شد. از آن‌جا مفهوم گناه پدیدار شد که در ادیان سحری و غیرعقلانی تقریباً بی‌اهمیت بود (یونانیان و رومیان، همچنین کنفوسیوس مفهوم گناه را نمی‌شناخته‌اند). در واقع، مفهوم گناه دگرگونی‌های مهمی در رفتار دینی پدید آورد: نامرادی در عبادت و نذورات دیگر به ناتوانی خدا اسناد نمی‌گردید، بلکه رفتار گناه‌آلود انسان خدا را خشمگین و مکافات عمل را طلب می‌کرد. پیامبران بنی‌اسرائیل پیوسته اعمال خلافی در رفتار امت یهود می‌یافتند و دلیل مغضوب واقع شدن مردم آواره را تعیین می‌کردند. مفهوم مجرمیت اخلاقی وجدان را بیدار و به توزیع دیگرگونه‌ای از خیر و شر، مهم و ثانوی کمک کرده است. در همین حال نیز چشم‌ها را به روی جنبه‌های غم‌انگیز زندگی گشوده است. در چنین شرایطی است که یک دین اعتقادی — و نه فقط نمایشی — همچنین یک دین رستگاری امکان‌پذیر می‌گردد.

با ادیان اعتقادی، مریدان، اصحاب و حواریان که مبلغ رسالت پیامبر یا منجی بودند، ظاهر شدند. در حالی که در ادیان قدیم‌تر تبلیغ شخصی وجود نداشت. در همان حال فعالیت دینی یک جنبه تازه به خود می‌گرفت: مبلغان رسمی کار ترویج و نظارت بر رفتارهای دینی را برعهده می‌گرفتند، عضوگیری برای ادیان از حالت اختیاری و اتفاقی به حالت اجباری و دائمی، ابتدا به شکل امت و بعدها به صورت حوزه نظارت کشیشی تغییر یافت. وظیفه مبلغان این بود که پیام یا وعده نوین را روزانه یادآوری کنند، و دائمی بودن احسان را، احیاناً با وسایل اقتصادی، تأمین نمایند. در نتیجه فعالیت مبلغان دینی ایمان، جماعت لائیک یا جماعت عرفی (غیردینی) تشکیل شد. در واقع، این جماعت عرفی بود که دین مسلکی اجتماعی را

به صورت پایدار و با درجات مشارکت متفاوت در امور دینی به وجود آورد. در گذشته حدود این جماعات عرفی، چه در شرق، چه در اسلام و چه در کلیسای مسیحی سده‌های میانی دقیقاً مشخص نبود، و شکل‌بندی آنها به صورت گروه‌های وابسته به سرزمین و زیر پوشش یک مقام روحانی، پدیده‌ای اخیر است. این گروه‌بندی‌ها، با پیدایش فرقه‌های دینی، به صورت جماعات بسته و به انتها درجه محلی درآمدند. بر روی هم، دین‌مسلکی اجتماعات عرفی روابط گوناگونی میان جماعت روحانی و غیرروحانی به وجود آورده است، به طوری که پیشوای روحانی به اقتضای گرایش عمومی اجتماع در جهت سنت‌گرایی یا اصلاح‌گری و گاهی نیز در جهت سیره نبوی، مجبور شده است با مؤمنان حشر و نشر داشته باشد. به طور کلی، تشکیل جماعات دینی نتیجه‌اش این بوده است که از دین یک نهاد دیوان‌سالاری ساخته است و دین با مقررات و آیین‌نامه‌ها تا حدودی به صورت یک امر اداری درآمد است.

به محض آن‌که دین تازه‌ای موفق به تحمیل خود می‌شود، وظیفه روحانی این است که آیین عقیدتی نوین را بهتر بفهماند و از آن در برابر بشارت‌های دینی رقیب دفاع و محدوده امور دینی و غیردینی را معین کند. عموماً، این عملیات در جهت تعبیر و تفسیر نوشته‌های فقهی و تأیید اصول دین است. جا دارد در این جا تفکیک قبلی میان معرفت دینی و ایمان را بیشتر توضیح دهیم. معرفت دینی (فقه) عموماً عبارت از شناخت متون مقدس و نوشته‌های فقهی و اصول است. قسمت اول (متون مقدس و نوشته‌های فقهی) شامل کلام منزل و سنت‌های قدیسان است، قسمت دوم، اصول، شامل تفسیر معنای نوشته‌های دینی به استنباط پیشوایان دینی و سلسله مراتب روحانیان است. همچنین، ممکن است معرفت دینی شامل یک وجه باطنی و یک وجه ظاهری باشد. بدین مناسبت، در حالت اول (وجود وجه باطنی) تعلیم کراماتی بدنه روحانی دین، برای گذراندن مراحل

و احراز صلاحیت و اجتهاد، ضروری می‌گردد. نتیجه این تعلیمات، جدایی کاملاً آشکار میان جماعت روحانی و غیرروحانی در جامعه است. در حالت دوم (وجه ظاهری) دین اساساً مبتنی بر متون مقدس است و پایه تعلیمات روحانیان و غیرروحانیان را تشکیل می‌دهد. در این حالت اخیر جنبه کراماتی تعلیم اندکی تخفیف می‌یابد، و حتی می‌توان انتظار داشت که تعلیمات مبتنی بر متون مقدس به رده تعلیم ادبی و علمی برسد.

هیئت روحانی یک دین، علاوه بر تفسیر متون دینی و ضرورت دفاع از آیین عقیدتی خودی در برابر آیین‌های عقیدتی رقیب، وظیفه دارد که نگذارد توده مردم غیرروحانی نسبت به دین «سرد» گردند. امروزه، این وظیفه را غالباً به صورت موعظه^۱ و ارشاد^۲ انجام می‌دهند. موعظه یک آموزش جمعی راجع به امور دینی و اخلاقی است، و مخصوص ادیان نبوی و مبتنی بر وحی است، خارج از آن لفاظی تقلیدی است. به موازات کاسته شدن از اهمیت عناصر سحری در دین، بر اهمیت موعظه افزوده می‌شود، این ویژگی مخصوصاً در مذهب پرتستانی که در آن موعظه اهمیت بنیانی دارد، بارز است. ارشاد نیز تیمار فردی جان‌هاست و بدین عنوان محصول ادیان مبتنی بر وحی است. ارشاد شامل راهنمایی‌های عملی در صورت بروز تردید در انجام تکالیف، دلداری و کمک‌های روحی است. موعظه در دوره‌های بحران و اغتشاش عقیدتی دینی مؤثرتر است و از تأثیر آن، وقتی به صورت تظاهر عادی زندگی دینی درمی‌آید، کاسته می‌شود. برعکس، ارشاد مؤثرترین وسیله در دست عالم روحانی در دوره عادی زندگی است و کارایی آن هرچه دین اخلاقی‌تر می‌شود، بیشتر می‌گردد. با این وصف، عقلانی شدن مردم غیرروحانی به سبب انحطاط عنصر کراماتی، مانعی بر سر راه کارایی موعظه و ارشاد است.

ایمان نیز یک معرفت است، اما از سنخی دیگر، و مخصوص ادیان

1. La prédication.

2. Le pastorat.

رستگاری و معتقد به ظهور منجی است. اصولاً ایمان هیچ وجه مشترکی با عقیده‌ای که از سوی هنجارهای عملی زندگی تأیید شود، ندارد، بلکه مبتنی بر قبول بی‌قید و شرط حقایق مبتنی بر وحی و اصول جزمی است. معنای سخن این است که ایمان نه یک معرفت اثباتی است و نه صرفاً عقلانی. علاوه بر این، ایمان به مؤمن قدرتی می‌دهد که به اصطلاح می‌تواند کوه‌ها را جابه‌جا کند. با عقل‌گرایی فزاینده، توان ایمان کاسته شده و تا حدودی به ایمان معرفت‌الاهی مبدل می‌شود. ایمان در جوهرش چیزی سواي ادراک یا قبول حقیقت جزمی معرفت‌الاهی است، زیرا دارای یک شور شخصی است که آن را چیزی بیش از معرفت می‌کند: اطمینان به وعده‌های خدا در معنای ایمان سرشار ابراهیم. همین شور را در نزد سن‌پل^۱ بازمی‌یابیم، هرچند «نامه» اش به مردم روم منشأ همه‌گونه تعبیر و تفسیر شده است. خلاصه کلام، ایمان را می‌توان تا حدودی مصداق این عبارت مشهور لاتینی: اعتقاد دارم هرچند که پوچ باشد^۲ دانست، و گفت، ایمان، خودسپاری بی‌قید و شرط به مشیّت و احسان‌الاهی است.

۹. نمونه‌های رفتار دینی

به روال معمول خودش، وبر در جامعه‌شناسی دینی هم سعی کرده است نمونه‌های برجسته رفتار دینی را مشخص کند. نخست رفتار جادوگر که حتی تا دوره‌های معاصر نیز یک رفتار نمونه‌ای به حساب می‌آمد. وبر آن را نه فی‌نفسه، بلکه در مقایسه با رفتار کشیش بررسی می‌کند. ما نیز راه او را دنبال می‌کنیم. شیوه‌های گوناگونی برای تشخیص جادوگر از کشیش وجود دارد. جادوگر با وسایل سحری می‌خواهد روی شیاطین یا ارواح خبیثه اثر بگذارد، کشیش بنا بر رسالتی که دارد خدمتگزار کیش تجلیل از الوهیت است. با این وصف، مناسباتی میان این دو رفتار وجود دارد، چرا که در

1. Saint-Paul.

2. Credo non quod, sed quia absurdum est,

برخی از ادیان مقام کشیشی ملازم پاره‌ای رفتارهای اسرارآمیز است. در مقام مقایسه، از یک دیدگاه دیگر می‌توان گفت که کشیش خدمتگزار یک بنگاه دائمی، سازمان‌یافته و منظم است، درحالی‌که فعالیت جادوگر ناپیوسته و در رابطه با افراد خاص و در موقعیت‌های منفرد عمل می‌کند. یا این که، کشیش خدمتگزار یک گروه اجتماعی شده (ساخت آن چگونه باشد مهم نیست)، شامل اعضا و سازمان اداری است، درحالی‌که، جادوگر شغل آزاد دارد. البته این تمیز و تفکیک‌ها پرنوسان است. در واقعیت، وضعیت‌های انتقالی فراوانی میان آن دو وجود دارند. خلاصه، در تشخیص آنان از یکدیگر می‌توان گفت که عالم روحانی یا کشیش، وجود فرهیخته‌ای است در خدمت یک دانش خاص و یک آیین عقیدتی که از لحاظ مفهومی پرورانیده شده است. البته، ممکن است جادوگرانی با فضل و دانش وجود داشته باشند و کشیشانی بی‌فضل و دانش، اما در مجموع، این ملاک آخری هرچند تمامی هیئت روحانی را دربر نمی‌گیرد از ملاک‌های دیگر رضایت‌بخش‌تر است.

با تکیه بر این ملاک اخیر و اخذ عناصر ارزشمند از ملاک‌های پیشین، می‌توان یک جدول افتراقی مناسب برای جامعه‌شناسی ترتیب داد. در واقع، برخلاف جادوگر که شناخت او تجربی و وسایلی که به کار می‌برد غیرعقلانی است، آموزش و پرورش عالم روحانی مبتنی بر یک دانش عقلانی بر پایه یک نظام عقلانی تفکر دینی و آیین اخلاقی ذی‌ربط است. این تفکیک در رفتارهای دینی انعکاس می‌یابد: کشیش یا عالم روحانی خدمتگزار یک کیش است که از اجتماع اشخاص معین و هنجارهای ویژه تشکیل شده است، و آنان را در مواقع معین در مکان‌های مخصوص گرد هم می‌آورد. مقام روحانی بدون کیش وجود ندارد، هرچند که ممکن است کیش‌هایی بدون هیئت روحانی وجود داشته باشند. با این وصف، در حالت کیش بدون هیئت روحانی، یا در ادیان بدون کیش، آن‌جایی که هنوز در

تولیت جادوگر است، شاهد یک کمبود اساسی هستیم: هنوز تصورات مابعدالطبیعی و اخلاق دینی مخصوص، نظام‌یافته نیستند. و به‌طور کلی هر جا که هیئت روحانی سازمان‌یافته وجود ندارد، از نظام‌یافتگی زندگی دینی هم اثری نیست.

سومین نمونه برجسته رفتار دینی، وجود پیامبر است. منظور و بر از پیامبر، وجودی است که مطلقاً به‌طور شخصی حامل فره ایزدی است، و به‌موجب رسالتی که دارد، یک آیین دینی یا یک حکم الهی را ابلاغ می‌کند. در این که او یک وحی قدیم را به طرزی نوین اعلام کند، یا این که سخنی کاملاً نو آورده باشد: بنیان‌گذار یک دین باشد یا اصلاح‌گر، فرق نمی‌کند. همچنین از لحاظ مفهومی، مهم نیست که دعوت او به تشکیل یک امت جدید بیانجامد، یا که مریدانش به شخص او دل‌بسته باشند یا تنها به آیین او گرویده باشند. آنچه مهم است، رسالت شخصی است. با این رسالت است که او از عالم روحانی تمیز داده می‌شود. عالم روحانی در خدمت یک سنت دینی است، درحالی‌که پیامبر، حامل یک وحی شخصی بوده و به‌موجب شریعتی نو مدعی اقتدار است. وانگهی، به‌ندرت پیش می‌آید که پیامبر از میان جماعت روحانی برخاسته باشد، معمولاً، او یک غیرروحانی است. افزوده بر این، عالم روحانی وظیفه‌ای را اعمال می‌کند، او عضوی از یک بنگاه اجتماعی‌شده رستگاری است که وظیفه او را توجیه و تأیید می‌کند، درحالی‌که پیامبر به شیوه صرفاً کراماتی (تفضلی) عمل می‌کند، چون ساحر که به‌موجب یک فضیلت شخصی عمل می‌کند. باوجود این، اصالت پیامبر در این است که او وحی‌ای را که محتوای آن هیچ سنخیتی با شیوه‌های ساحری ندارد، بلکه یک آیین یا یک تکلیف است، اعلان می‌کند، البته، ساحر ممکن است به هاتف غیبی یا الوهیت متوسل شود، پیامبر نیز برای تحکیم مرجعیت خود به شیوه‌ای از معجزه‌آفرینی دست یازد، با این وصف، یک فرق اساسی باقی می‌ماند: پیامبر آیین خود را بدون کم‌ترین

چشم‌داشت مادی، تنها به خاطر خود آیین تبلیغ می‌کند. پیامبر خدمتش را رایگان عرضه می‌کند.

برحسب موارد، پیامبر ممکن است به صورت یک قانون‌گذار یا تنها به صورت یک صاحب آیین عقیدتی عمل کند. در حالت اول، عمل او با ایجاد یک نظام حقوقی نوین، بر روابط اجتماعی تأثیر می‌گذارد و نیز ممکن است مثل حضرت محمد(ص)، پیامبر اسلام به استقرار یک رژیم حکومتی مبادرت کند. در حالت دوم، او بنیانگذار سلوکی نو در زندگی یا بانی اخلاق نوینی است، اما نه همانند پایه‌گذاران یک مکتب نوین فلسفی، زیرا، پیامبر مبشر یک پیام رستگاری به‌موجب وحی است. از این دیدگاه که نگاه کنیم، اصلاح‌گران دینی هندی چون کاناکرا^۱ یا رامانجوا^۲ با اصلاح‌گران اروپایی چون لوتر، کالون، زوینگلی^۳ یا وسلی^۴ به‌معنای حقیقی کلمه پیامبر نیستند، زیرا آنان برخلاف پیامبران قوم یهود یا بنیان‌گذار مذهب مورمون‌ها، نه به‌موجب وحی نوینی سخن می‌گفتند، و نه به‌موجب رسالتی ویژه از جانب خدا.

همچنین، می‌توان تفاوتی میان تعالیم اخلاقی (بودا) و تعالیم سرمشق‌شونده (زرتشت) برحسب این که پیامبر مردم را به شیوه نوینی از زندگی دعوت کند یا که خود را چون شخصیتی که باید سرمشق قرار گیرد معرفی نماید، قائل گردید. بالاخره، ممکن است پیشگویی پیامبرانه به‌صورت رفتار نمونه‌ای رمال و غیب‌گو^۵ به انحطاط کشانیده شود.

علاوه‌براین، رفتار دینی ممکن است تظاهراتی چون زهد یا تصوف پیدا کند. زهد یا ریاضت رفتاری است اخلاقی - دینی همراه با وجدانی که این رفتار را خدا هدایت می‌کند، در این معنا که موجود انسانی خود را وسیله‌ای در اختیار اراده الاهی می‌داند. وبر تصدیق می‌کند که این اصطلاح (زهد)

1. Cankara. 2. Ramanjua. 3. Zwingli. 4. Wesley.
5. Mystagogue.

معانی دیگر نیز می‌تواند داشته باشد، ولی در آثارش به همین یک معنا بسنده می‌کند. زهد دو صورت پیدا می‌کند: از یک سو به صورت روی‌گردانی از دنیا، بریدن از خانواده و جامعه، انصراف از مال، جاه و مقام و از «هرآنچه رنگ تعلق‌پذیرد»، برای آن که خود را فقط در خدمت خدا نهد. وبر، او را چون راهب کاتولیکی را که پشت به دنیا می‌کند، زاهد می‌نامد. صورت دیگر، زاهدی است که رو به دنیا دارد، چون مؤمن پوریتنی که او نیز بنده را وسیله‌ای در اختیار خدا می‌داند که باید با موفقیت در کسب و کار، با نمونه بودن در زندگی خانوادگی با صلابت اخلاقی و تقوای رفتاری در همه شئون زندگی و انجام دادن همه وظایف چون فرایض الاهی، خشنودی خدا را جلب کند. هرچه احکام دین دقیق‌تر اجرا گردد، موفقیت در کسب و کار و ابتکارات شغلی و حرفه‌ای چون نشانه‌ای از الطاف الاهی و حتی چون برگزیدگی مؤمن نزد خدا تلقی می‌شود.

صوفی خود را نه چون وسیله بلکه چون طرف خدا ملاحظه می‌کند. کار او این نیست که خود را به فعالیت دنیوی مطابق با خواست خدا بسپارد، بلکه می‌خواهد به حالتی نزدیک به خدا نائل شود. در نتیجه، باید از دنیا دل کند، باید به هوا و هوس زندگی روزمره پشت کرد. تنها به شرط خاموش کردن نفسانیات است که نور خدا روح را روشن می‌کند. باری، بیشتر چشم‌پوشی از دنیا مطرح است تا پشت کردن به آن. هدف رسیدن به آرامش در خداست. البته همه این سیر و سلوک با زهد همراه است، اما زهدی با سرشت خاص، زیرا باید از هرگونه فعالیتی در نهایت از تفکر نیز چشم‌پوشید و بستر جان را از هرچه دنیوی است پیراست و آن را برای یگانگی عارفانه با خدا آماده ساخت، آنگاه معرفتی نو حاصل خواهد آمد. تجربه این معرفت هرچه عمیق‌تر باشد کم‌تر به دیگران انتقال‌پذیر خواهد بود، مشکل این‌جاست که معرفت انتقال‌ناپذیر، بنا به تعریف، علم به حساب

نمی‌آید. البته، معرفت عارفانه، کشف شناخت اثباتی نوینی نیست، بلکه درک معنای باطنی دنیا منظور است، و بدین عنوان، و بنا به قول خود عرفا، چنین معرفتی مدعی «تجربی» بودن نیز هست. در نهایت، با سیر و سلوک باطنی از دنیا رو برمی‌گرداند تا بهتر بر آن اشراف پیدا کند. مع‌هذا، انصراف عارفانه را نباید خودسپاری به رویاها انگاشت، زیرا چنین سیر و سلوکی ملازم تمرکزی خارق‌العاده بر روی حقایق جز حقایق به ظاهر تجربه‌پذیر است.

علاوه بر این که یکی خود را وسیله و دیگری چون ظرف خدا ملاحظه می‌کند، وبر تضادهای دیگری را در زهدگری و صوفی‌گری تحلیل می‌کند. زاهد پوریتن، در سیر و سلوک صوفی، جز لذت شخصی نمی‌بیند که آن را از لحاظ دینی لاابالی‌گرانه و سترون می‌یابد، بنابراین چونان لذت‌جویی مخلوق بت‌پرستی محکوم است: صوفی به جای کار کردن برای تحقق بخشیدن به وعده‌های خدا، صرفاً به وجد و شور خود مشغول است. در عوض، برای صوفی، زاهدی که به دنیا چسبیده است خود را در معرض تنش‌ها و ستیزه‌ها و شاید سازش‌های بیهوده‌ای که او را از خدا دور می‌کنند، قرار می‌دهد. درحالی که صوفی از رستگاری خود مطمئن نیست، زاهد پوریتن موفقیت شغلی را چونان نشانی از رستگاری در دنیای آخرت می‌بیند. بنابراین، به وجهی می‌توان گفت که زاهد پوریتنی به‌طور نسبی با معنای دنیا سروکار دارد، درحالی که سیر و سلوک صوفی تمام وقت صرف اکتشاف معنای دنیا می‌گردد، هرچند که درک این معنا، به دلیل واقع بودن در فراسوی واقعیت محسوس، با وسایل عقلانی ممکن نیست. در واقع، نه زاهد و نه صوفی دنیا را چنان که هست نمی‌پذیرند، برای اولی، دنیا جای موفقیتی است که افتخارش از آن او نیست. برای دومی، موفقیت در این دنیا فاقد هرگونه معنایی برای رستگاری در آخرت است، و حتی ممکن است وسوسه‌ای گردد و شخص را از رستگاری در آخرت منحرف کند. در نهایت، توقعات اخلاقی که محرک زاهد پوریتنی است او را به یک زیر و رو

کردن انقلابی شرایط زندگی سوق می‌دهد، درحالی‌که صوفی که در همان راه گام نهاده است، عموماً، یا به یک رمال مبدل می‌شود یا که در اوهام انقلاب هزاره‌ای فرومی‌رود.

جای تأسف است که وبر، در تحلیل مفاهیم دینی، رابطه‌ی مهمی چون رابطه‌ی قدیسان و عوام را آن‌طور که باید و شاید تحلیل نکرده است، می‌توان شکوه کرد که در نمونه‌شناسی و در آثار دیگرش جز چند اشاره‌ی جسته و گریخته به تصویر نمونه‌ای اصلاح‌گران دینی، چیز دیگری یافت نمی‌شود. البته می‌توان عذر او را که اعتنایی به رفتار فلان یا بهمان قدیس، مثلاً سن‌جنوا، سن‌برنارد، سن‌کلرور یا سن‌ایگناگ دولویالا نداشته است پذیرفت، اما نمی‌توان اهمال او را در تحلیل دقیق و منظم چهره‌هایی چون لوتر، کالون یا وسلی که از فعالیتشان به‌خوبی مسبوق بوده است، نادیده گرفت. البته نباید فراموش کرد که جامعه‌شناسی دینی او، و از این‌گذر نمونه‌شناسی رفتارهای دینی، ناتمام مانده است.

۱۰. وجهه‌ی نظر قشرهای گوناگون اجتماعی در برابر پدیده دینی
وبر در جریان تحلیل‌هایش، پیوسته به رفتار دینی جماعت غیرروحانی بازمی‌گردد، و حتی فصل بلندی را به بررسی مسئله وجهه‌ی نظر قشرهای گوناگون اجتماعی در برابر پدیده‌های مذهبی اختصاص می‌دهد. چون که دهقان با طبیعت تماس بی‌واسطه و دائمی دارد، به نظر می‌رسد که به‌صورت فوق‌طبیعی از مراتب امور غیبی تعلق خاطر بیشتری دارد. با این وصف، ایده‌ای که به‌موجب آن، دهقان، نمونه انسان پارسا و حبیب خداست، کاملاً جدید است، این امتیاز را آنان تنها در بعضی از ادیان پدرسری گذشته یا در دین زرتشتی داشته‌اند. در آیین بودایی، برعکس، دهقان موجودی نامطمئن است. در مسیحیت ابتدایی واژه «Païen» به‌معنای کافر و مشرک، تنها بر

روستایی ده‌نشین^۱ اطلاق می‌شده است. دین اساساً کسب کار و شهرنشین بوده است.

یک کاست^۲ نظامی، اصولاً به دین مساعد نیست و مفاهیمی چون گناه، رستگاری، خضوع و فروتنی برایش بیگانه هستند. تنها با ادیانی که جنگ‌های مذهبی راه انداختند، قرابتی واقعی میان نظامیان و دین پدیدار شد، مخصوصاً، وقتی که مؤمنان به مذهبی دیگر یا لامذهب، دشمنان سیاسی نیز به حساب می‌آمدند. این تبدلات، یعنی نزدیکی نظامیان به دین، به‌ویژه از نتایج دین اسلام است. البته برای یونانیان جنگ‌های مذهبی به کلی ناآشنا نبود، اما این نوع جنگ‌ها فی‌الواقع کار ادیان رستگاری بوده است. ایضاً، یک کاست بوروکرات عموماً نسبت به پدیده دین بی‌نظر است. عقل‌گرایی‌اش چنین اقتضا می‌کند. دین در نظر او تنها به‌عنوان عنصر نظم اجتماعی و مقررات حقوقی اهمیت پیدا می‌کند. این حکم، علی‌رغم دین‌مسلمی کارمندان آلمانی یا بهتر است بگوییم پروسی قرن گذشته همچنان صادق است.

وجه نظر تجار تباین بیشتری دارد. سرشت فعالیتشان، بیشتر با امور دنیوی مجانست دارد تا با امور روحانی. همچنین، هرچه یک بازرگان یا صاحب صنعت، نیرومندتر می‌شود، لازم می‌آید که نسبت به مسائل آن دنیا بی‌رغبت‌تر گردد. درحالی‌که، در طول تاریخ ما شاهد جریان معکوسی هستیم. در گذشته بورژواها عموماً از متدین‌ترین مردم بوده‌اند. با پیدایش سرمایه‌داری این وضعیت شدیدتر نیز شد و دین در جهت اخلاقی‌تر شدن بسط پیدا کرد. بارزترین نمونه آن هم‌بستگی میان روح فرقه‌ای و پیشرفت بازرگانی و صنعتی قرون گذشته است، نه تنها تحت تأثیر اصلاحات کالونیست‌ها یا پوریتن‌ها، بلکه، باپتیست‌ها، منونیست‌ها، متدیست‌ها،

۱. Le pagannus.

۲. واژه کاست در معنای عام به کار رفته است. - م.

کواکرزها، پی‌تیست‌ها و غیره. بنابراین، همان‌طور که در صفحات بعد ملاحظه خواهیم کرد، مؤانستی میان اخلاق پرتستانی و روح سرمایه‌داری وجود دارد. در همین راستا، خرده‌بورژوازی و پیشه‌وران نیز پیوسته تمایلاتی به مسائل دینی نشان داده‌اند. البته نه همیشه به شکل اصیل آن، زیرا این محافل اجتماعی، منشأ گرایش‌ها و جریان‌های دینی بسیار متنوعی بوده‌اند.

قشرهای پایین بردگان یا کارگزاران تاکنون هیچ‌وقت رفتار دینی ویژه‌ای بروز نداده‌اند، شاید به این دلیل که شرایط زندگی آنان مانعی در تشکیل اجتماعات دینی بوده است. درباره اهمیت بردگان در بسط مسیحیت ابتدایی سخن‌ها گفته شده است، اما اگر به واقعیت و به اسناد اعتماد کنیم می‌بینیم که به دلایل خاصی در آن مبالغه شده است. پرولتاریای عصر صنعتی، اگر دین را رد نکند، نسبت به آن بی‌اعتنایی کاملی نشان می‌دهد. دلیل آن شاید در این واقعیت نهفته باشد که دین غالباً به توجیه و مشروع‌نمایی وضعیت طبقه بالای جامعه خدمت کرده است. اگر هم طبقات پایین امیدوار بودند که در ادیان رستگاری امکان‌هایی پیدا کنند، عموماً در آن جز بهانه‌ای برای کینه‌توزی نیافته‌اند.

و اما وجهه نظر روشنفکران. تردیدی نیست که بسط جریان‌های روشنفکری در طی قرن‌ها در سرگذشت ادیان تأثیر عمده‌ای داشته است. تا وقتی که اکثریت قشر روشنفکر از جماعت روحانی تشکیل می‌شد که نه فقط به الهیات و اخلاق، بلکه به فلسفه مابعدالطبیعه و علوم نیز می‌پرداختند، روابط نزدیکی میان دین و روشنفکری وجود داشت. طبیعی است که این روابط، در نتیجه مستقل شدن و جدایی فزاینده قشر روشنفکر در جهات بسیار گوناگون سیر کرده است: مدارا با همه اعتقادات و باورهای دینی که در جریان اومانستی (بشردوستی) تجلی پیدا کرد، بی‌اعتنایی و حتی پرخاشگری که از ویژگی‌های عصر روشنگری (قرن هیجده) بوده

است، دو پدیده نوین، امور را پیچیده‌تر از آنچه بود کرده‌اند: از یک سو، پیدایش یک قشر روشنفکر هوادار پرولتاریا، و از سوی دیگر، اهتمام بسیاری از دانشمندان و اهل ادب که بتوانند آزادانه و بر پایه تفکر ویژه خود، معنایی به دنیا بدهند. با این وصف، جا دارد تذکر دهیم که با پشت کردن به دین و حتی بروز دادن احساساتی ضد دین، روشنفکران کماکان با مسائل دینی، مخصوصاً با مسائل معادشناختی، اغلب به یک صورت انقلابی، دست به گریبان هستند.

۱۱. پرتستانیسیم و سرمایه‌داری

اخلاق پرتستانی و روح سرمایه‌داری^۱ مشهورترین اثر جامعه‌شناسی دینی وبر است. ما برای شرح حتی المقدور روشن موضوع این کتاب و نیات وبر، همه انتقادات، اعتراضات و جزوه‌هایی را که در رد آن، در نیم قرن اخیر نوشته شده است، کنار خواهیم گذاشت. با وجود این، موقع را از هم اکنون مفتنم دانسته و خواننده را نسبت به تفسیرهای ساده‌انگارانه‌ای که این گمان را ایجاد می‌کنند که وبر پرتستانیسیم را علت سرمایه‌داری می‌دانسته است، هشدار می‌دهیم. به یک اعتبار این کتاب پاسخی است به جزم‌گرایی اسکولاستیکی مارکسیسم، آنجایی که مکتب اخیر فکر می‌کند توانسته است از لحاظ متافیزیکی همه رویدادهای تمدن را به یک تنها علت تقلیل دهد: در تحلیل نهایی، این پیکر اقتصادی است که حیات اجتماعی را تبیین می‌کند. یک چنین پیش‌داوری با روح تحقیق علمی ناسازگار است که بخواهد پیشاپیش نتیجه‌ای را که تحلیل باید به آن برسد، تحمیل کند.

نطفه‌های سرمایه‌داری در جامعه بابلی، رومی، چینی و هندی وجود داشته است، اما در هیچ‌جا، این عناصر به عقلانی کردن (اقتصاد) که از ویژگی‌های توسعه سرمایه‌داری جدید است، نیانجامیده است. این پدیده

۱. ترجمه فرانسه از J. Chavy، مجموعه تحقیقات در علوم انسانی، پاریس، پلون، ۱۹۶۴.

مختص جامعه غربی است. مسئله این است که بدانیم چرا این نطفه‌ها، منحصرأ در غرب، و نه در جای دیگر، به‌سوی سرمایه‌داری تحول پذیرفته‌اند؟ یک تبیین صرفاً ذاتی امر اقتصادی، در این معنا که توسعه اقتصادی خودبه‌خود فهمیده می‌شود، برای اثبات این ویژگی کافی نیست. باید خلیات مخصوص اولین کارفرمایان سرمایه‌داری اروپایی را به حساب آورد و فهمید که درست جای همین خلیات در تمدن‌های دیگر خالی بود. برای احتراز از هرگونه سوءتعبیر، وبر می‌گوید که نباید به رابطه علی میان پرتستانیسیم و سرمایه‌داری معنای یک رابطه مکانیکی داده شود. خلیات پرتستانی یکی از سرچشمه‌های عقلانی کردن زندگی بوده است، که خود آن در شکل‌بندی آنچه که «روح سرمایه‌داری» می‌نامد، سهمیم بوده است. خلیات پرتستانی علت منحصربه‌فرد یا حتی علت کافی خود سرمایه‌داری نبوده است.^۱ به سخن دیگر، پرتستانیسیم عاملی بوده است که اگر آن را در تفکر در معنای مقولات امکان عینی و علیت ذاتی حذف می‌کردیم، شاید مانعی در پیشرفت سرمایه‌داری ایجاد نمی‌کرد اما مجبور می‌شدیم تصور سرمایه‌داری را به‌گونه‌ای دیگر بیان‌دیشیم.^۲

بنابراین، زمینه‌های ذهنی که به تشکیل روح سرمایه‌داری کمک کرده‌اند، کدام‌اند؟ وبر، این زمینه‌های ذهنی را در میان برخی از قشرهای فرقه‌های

۱. وبر به‌صراحت اعلام می‌کند: «مسئله عمده توسعه سرمایه‌داری جدید مسئله منشأ سرمایه نیست، بلکه بسط روح سرمایه‌داری است»، اخلاق پرتستانی و روح سرمایه‌داری، ترجمه فرانسه، ص ۷۲.

۲. ریمون آرون در جامعه‌شناسی معاصر آلمانی، ص ۱۷۳، به روشنی تمام موضع وبر را بیان می‌کند: «پرتستانیسیم علت منحصربه‌فرد سرمایه‌داری نیست، بلکه یکی از علل یا بهتر است بگوییم یکی از علل برخی از جنبه‌های سرمایه‌داری است... یک تحقیق علیت، مجموعه یک پدیده تاریخی چون سرمایه‌داری را برای شروع تحقیق انتخاب نمی‌کند، بلکه فقط جنبه‌هایی از آن را مطمح نظر قرار می‌دهد. در این مورد، وبر آن خصوصیات سرمایه‌داری را که به نظرش مختص سرمایه‌داری غربی است انتخاب کرده است... گفتن ندارد، برحسب مفهومی از سرمایه‌داری که انتخاب می‌شود، علل آن نیز متفاوت خواهد بود.

پرتستانی از جمله کالونی‌ها (عمدتاً هلندی)، پی‌تیست‌ها، متدیست‌ها و باپتیست‌ها می‌یابد که همگی وجه مشخص سلوک زندگی‌شان در زهد و تقوایی است که می‌توان آن را با واژهٔ مبهم «پوریتنی» مشخص کرد. هرچند حکمت الاهی این کلیساهای مختلف، در اصول متفاوت بوده است، اما حکمت اخلاقی آنها کم‌وبیش شبیه یکدیگر است. آنچه مورد اعتنای وبر است، تعلیمات نظری و رسمی کتاب‌های درسی الهیات اخلاقی نیستند — آنها ممکن است برای یک هدف تحقیقی دیگر بسیار مهم باشند — بلکه انگیزه‌های روان‌شناختی که در باورها و کنش‌های دینی ریشه دارند مورد اعتنای اوست. وبر این انگیزه‌ها را به صورت یک نمونه مثالی بسیار منسجم می‌پروراند، بدون آن‌که مدعی باشد که از گذر آن، از واقعیت تاریخی گرت‌برداری کرده است. او از راه این یوتوپیای عقلانی، می‌خواهد بفهمد که این انگیزه‌های روانی در واقعیت چگونه در تشکیل روح سرمایه‌داری مؤثر واقع شده‌اند. در نتیجه، وقتی وبر از کالونیسم حرف می‌زند، آنچه در ذهن دارد، منحصرأ اخلاق ویژه پاره‌ای از محافل کالونی‌های اواخر قرن هفده است، نه آیین کالون که حدود ۱۵۰ سال پیش‌تر از آن به عرصه رسیده بود. بنابراین، برای فهم منظور وبر، نه تنها مقابله و مقایسه با متون کالون به کاری نمی‌آید، بلکه باعث گمراهی نیز می‌شود.^۱

نمونه مثالی اخلاق ویژهٔ این محافل را به صورت زیر می‌توان خلاصه کرد: اساس اعتقادی آن را یک اعتقاد دینی، مبتنی بر تفسیری از سرنوشت انسان، که یک‌بار برای همیشه رقم زده شده است، تشکیل می‌دهد. با علم بر این‌که احکام خدا قطعی و برگشت‌ناپذیر هستند، پس رد یا تحصیل احسان او، اگر شامل حال بنده بوده باشد یا نه، ناممکن است. بدین ترتیب، مؤمن پرتستانی، که صحبت از اوست، به یک زندگی درونی وقف شده است که تنها با روح و درک خودش، نه با واسطهٔ یک موجود انسانی دیگر، سخنان

۱. برای توضیح بیشتر ر.ک: اخلاق پرتستانی...، صص ۷۷-۸۳ و ۱۰۹-۱۱۳.

خدا را بشنود و نشانه برگزیده بودنش را نزد خدا دریابد. این مبانی اعتقادی، اخلاق پرستانی را در رد امر مقدس و مخصوصاً مراسم دعا‌های هفتگانه^۱ تبیین می‌کند. این اعتقاد، هر سحر و جادویی را باطل و دنیا را در پرتو عقل‌گرایی فزاینده افسون‌زدایی می‌کند. اما چگونه می‌توان فهمید که شخص به رده برگزیدگان تعلق دارد؟ نشانه آن کدام است؟ از آن جایی که ایمان حقیقی در نمونه رفتاری شناخته می‌شود که به مسیحی مؤمن امکان می‌دهد به وعده خدا تحقق ببخشد، او گمان می‌کند که آن نشانه را در یک زندگی شخصی، موبه مو منطبق با احکام الهی و در کارایی و ثمربخش بودن اجتماعی، که با خواست پروردگار متناظر است می‌یابد. این کارایی اجتماعی شامل موفقیت در فعالیت شغلی است. بدین‌سان، کار مفیدتر و ثمربخش‌تر یکی از جلوه‌های تحقق وعده خدا و یک نشانه برگزیدگی مبتنی بر زندگی زاهدانه و توأم با تقواست. از دیدگاه روان‌شناختی این تجلی اعتماد خدا با موفقیتی که نصیب بندگان خود می‌کند وسیله‌ای برای مقابله با اندوه و رستگاری است. به سخن دیگر، موفقیت در کار، رسالت شخصی را تحکیم می‌کند و به‌عنوان تأیید برگزیدگی تفسیر می‌گردد، زیرا تنها بنده برگزیده خداست که صاحب یک کار ثمربخش است. بنابراین، نمی‌توان رستگاری خود را با خیرات و دعا خرید، بلکه می‌توان از آن، در پرتو کارسازی ایمان، که موفقیت در کسب و کار گواه صادق آن است، اطمینان حاصل کرد. در این شرایط، موفقیت اجتماعی جز این که درستکاری سلوک شخصی را تحکیم کند و از ریاضت‌پیشگی شیوه‌ای برای تحقق لطف و احسان خدا بسازد، به کار دیگری نمی‌آید. مؤمن پرستانی، نه با پشت کردن به دنیا به شیوه‌ای صوفی‌مآبانه، بلکه با پرداختن به حرفه‌ای مفید در دوره زندگی، بار ایمانش را به دوش می‌کشد.

سلوک ریاضت‌گرانه، با اتکا به خواست خدا، به عقلانی کردن همگانی

1. Les sacrements.

هستی کمک خواهد کرد. نظارت دائمی بر نفس با اراده‌ای تزلزل‌ناپذیر، نتیجه‌اش عقلانی کردن رفتار فردی تا سطح مدیریت امور اقتصادی بوده است. بدین ترتیب، مؤمن پوریتنی استعداد ویژه‌ای در سازمان دادن بنگاه‌های اقتصادی، و به یک ضرب، عقلانی کردن اقتصاد، پیدا می‌کند. با این وصف، آیا توفیق شغلی و حرفه‌ای که عموماً به افزایش ثروت، که با سادگی و درستکاری زندگی که مدام تحت اوامر خداست، منافات دارد، عملی می‌گردد، مؤمن پرتستانی را دچار تناقض نمی‌کند؟ به هیچ وجه. آنچه محکوم‌شدنی است تحصیل ثروت نیست، بلکه استراحت در تملک و لذت بردن از ثروت با پیامدهایش چون تن‌آسایی و هوس‌های نفسانی است. بنابراین، مؤمن پوریتنی نباید وقتش را به هدر دهد، چون کار عبادت خداست، و از سوی دیگر از آنچه کسب می‌کند، نباید جز به مقدار لازم برای نیاز یک زندگی ساده قناعت‌پیشه که حافظ حرمت قانون الهی است، بیشتر برداشت کند. بدین ترتیب، بهره‌وری بیشتر در کار و نفی تجمل، به پیدایش سبکی در زندگی انجامید که مستقیماً روح سرمایه‌داری را در ایجاد یک جوّ مساعد برای توسعه‌اش تحت تأثیر قرار داد. اگر هم سرمایه‌داران امروز رابطه خود را با این سنت اخلاقی بریده باشند، نفی نمی‌کنند که در اصل این قناعت‌پیشگی پرتستانی بود که با ایجاد انقلاب اخلاقی، از یک سو با لذت‌جویی از ثروت به مخالفت برخاست و از سوی دیگر، موانع اخلاقی و حرمت سنتی کسب ثروت و سود را از پیش پا برداشت. برای این که سرشت عبادتی کار حفظ شود، لازم بود که سود حاصل از آن را در هدف‌های ضروری و مفید به کار انداخت، یعنی به صورت سرمایه‌گذاری به کار بازگرداند. بدین ترتیب، مؤمن پوریتنی به انباشت بی‌وقفه سرمایه سوق داده شد. باری، آنچه در برابرش هستیم، نه علت سرمایه‌داری، بلکه یکی از عناصر اساسی تکوین روح سرمایه‌داری جدید است که بر سلوکی در زندگی و بر سازمان‌دهی عقلانی امور اقتصادی مبتنی است.

بنابراین، خلیات پوریتنی عاملی بیش نیست که در نتیجهٔ جوئی که در دنیای کار پدید آورده، اجازه می‌دهد که رشد سریع سرمایه‌داری را فهمید. وبر، برای آن که نیّت خود را از نگارش این کتاب بیان کند در نتیجه‌گیری آن می‌افزاید:

آیا این جای اعتراض دارد که طرح تحلیلی ما، جای یک تفسیر صرفاً «مادی‌گرا» را که تفسیر ذهن‌گرایانه‌ای از تمدن و تاریخ که یک‌سویه بودنش کم‌تر نیست نمی‌گیرد؟ هر دو آنها از مقولهٔ امکان‌اند، یک چیز مسلم است، این که اگر آنها از حد یک شناخت مقدماتی پا فراتر گذاشته و نتیجه‌گیری‌هایی ارائه دهند، هیچ‌کدام به حقیقت خدمت خوبی نکرده‌اند.^۱

برای خوب فهمیدن معنای این اثر وبر، لازم است که نظریهٔ یک‌سویه‌ای را که او در مبحث مفهوم نمونه مثالی توضیح داده است، مد نظر داشت. برای جامعه‌شناس منعی ندارد که از یک دیدگاه یک‌سویه، خواه مادی‌گرا، خواه ذهن‌گرا یا دیگر، به نظاره واقعیت بپردازد. گاهی، این شیوه نه تنها مفید بلکه ضروری است. مع‌هذا، این روش از لحاظ علمی معتبر نیست مگر به شرطی که به نسبی بودنش و به اعتبار صرفاً روش‌شناختی‌اش در عرصه تحقیق معترف باشد. بنابراین، فقط برداشتی از حقیقت است نه توصیف کامل جریان واقعی امور. افزوده بر این، وبر سعی می‌کند در پرتو این تحلیل نکتهٔ دیگری را نیز روشن کند: به‌همان نسبت، جزمی که دین یا سیاست را تابع اقتصاد می‌داند و بالعکس، در یک دانش تجربی مسموع نیست، جامعه‌شناسی دینی هم جایز نیست که خود را به تبیین صرف پدیدهٔ دینی در حد پدیدهٔ دینی محدود کند. وظیفه‌اش در عین حال این است که بفهمد، سلوک دینی چگونه رفتارهای دیگر انسانی را تحت تأثیر قرار می‌دهد یا

۱. ماکس وبر، اخلاق پرستانه ... صص ۲۴۸-۲۴۹.

آنها را مشروط می‌سازد و به‌نوبه خود چگونه توسط رفتارهای دیگر مشروط می‌گردد. این حکم دربارهٔ جامعه‌شناسی اقتصادی، سیاسی، حقوقی و غیره نیز صادق است. در واقع، در زندگی ملموس، به عنوان مثال، رفتار اخلاقی هرگز یک رفتار بسته در کنار رفتار سیاسی یا اقتصادی نیست. برعکس، یک رفتار معین بیانگر هم‌بستگی‌ها، پیوستگی‌های دوجانبه یا ستیزه‌هایی با همهٔ انواع رفتارهاست. تحلیل مناسبات میان خلیات پوریتنی و سرمایه‌داری نیز در مجموع، بیش از اثبات القایی این حالت بنیادی امور نیست، زیرا تحلیل مزبور نشان می‌دهد که چگونه وجهه نظری که از دین مایه می‌گیرد یک رفتار اخلاقی را تعیین می‌کند، و این رفتار اخلاقی به‌نوبه خودش میدان عملی در امور غیردینی پیدا می‌کند.

۱۲. اخلاق اقتصادی و ادیان جهانی

ماکس وبر در اثر گرانسنگی که به اخلاق اقتصادی ادیان جهانی اختصاص داده است همین موضوع را از سر می‌گیرد. منظور او از ادیان جهانی، ادیانی هستند که موفق شده‌اند تودهٔ انبوهی از پیروان و مریدان را در گرداگرد یک ایدهٔ مذهبی یا یک اخلاق مذهبی جمع کنند که عبارت‌اند از: کنفوسیوس، هندویی، بودایی، مسیحیت و اسلام. او دین یهودی را، هرچند ملت یهود همیشه در هر جا اقلیتی را تشکیل می‌داده‌اند، به دلیل درخشندگی‌اش به فهرست اضافه می‌کند. این اثر دربارهٔ ادیان جهان نیز ناتمام مانده است، زیرا وبر فرصت نیافت که یادداشت‌های بسیار زیاد، ولی نامرتب خود را دربارهٔ اسلام به‌رشتهٔ تحریر درآورد. گفتن ندارد که در این جا امکان وارد شدن به جزئیات این اثر عظیم موجود نیست. تنها به ترسیم خطوط کلی آن بسنده می‌کنیم. موضوع ما بحث از الهیات اخلاقی این ادیان نیست، بلکه می‌خواهیم پیوستگی‌های روان‌شناختی و اصالت عملی‌ای را که نقش انگیزه‌های مؤثر را در فعالیت انسان به‌طور عام و در اقتصاد به‌طور خاص

ایفا کرده‌اند بفهمیم. او در دیباچه اثر تصریح می‌کند که یک اخلاق اقتصادی تابع ساده‌ای از صورت‌های سازمان اقتصادی نیست و هیچ اخلاق اقتصادی هرگز منحصرأ به وسیله دین مشروط نشده است. معنای عبارت این است که در میان عواملی که به تعیین چنین اخلاقی کمک کرده‌اند، شیوه‌ای که دین سلوک زندگی را تحت تأثیر قرار داده، یک عامل در میان عوامل متعدد دیگر است. بنابراین، تبیین اقتصاد منحصرأ توسط دین یا اخلاق، خالی از وجه است، همین‌طور نیز تبیین دین منحصرأ توسط اقتصاد یا اخلاق. آنچه مطرح است فهمیدن جریان کنش متقابل میان عناصر گوناگون رفتار انسانی است، بدون آن که همه عوامل را به یکی از میان آنها تقلیل داد و سپس در تحلیل نهایی آن را چون عامل تعیین‌کننده ملاحظه کرد.

از سخنان بالا این نتیجه به دست می‌آید که تحقیق جامعه‌شناسی دین تنها به مطالعه پدیده دین محدود نمی‌گردد. برای نمونه وقتی وبر سلوک دینی چینی‌ها را تحلیل می‌کند، به تفصیل تمام جزئیات مربوط به شرایط مادی زندگی، از تأسیسات و بنگاه‌های مالی گرفته تا پدیده شهرنشینی و وضعیت دهقانان یا بازرگانان را بررسی می‌کند، از نزدیک خصوصیت سازمان اداری فئودالی، ساخت دولت و نیز مناسبات حکومت مرکزی را با حکومت‌های ایالتی، تشکیلات گوناگونی را که در گذشته صورت گرفته به دقت مرور می‌کند، و در عین حال، در هر مقطعی، ساخت اجتماعی مورد بررسی را با تظاهرات دینی که صبغه سحری، کراماتی یا عقلانی دارند — مخصوصاً به دلیل اهمیتی که مردان ادب در جامعه چینی داشته‌اند — در ارتباط می‌گذارد. او ویژگی آثار ادبا و شعرای چینی را که سراسر مشحون از آموزش راه و رسم زندگی و نوع دوستی و سنت‌گرایی است، مورد تأکید قرار می‌دهد. دلیل تداوم دیوان‌سالاری چین را در سلسله مراتبی بودن آن و همچنین حضور روحانیان کنفوسیوسی در این سلسله مراتب می‌بیند. حضور روحانیان در این سلسله مراتب، به دلیل فقدان دکترین حقوق طبیعی، منطبق

منسجم و تفکر علمی اثباتی در میثاق جامعه چینی، کاملاً ضرورت داشت. وبر، ضمن بررسی تأثیر این ساخت بر روی زندگی روزمره مردم چین، بر ستیزه‌هایی که سرانجام این هماهنگی ظاهری یا «بهت‌زدگی» را از هم گسیخت، انگشت می‌گذارد. وبر دست‌کم دو منشأ این ستیزه‌ها را ذکر می‌کند. یکی الحاد تائویسم که فرقه‌های صوفی‌مسلك بودند و دیگری نفوذهای خارجی مخصوصاً از ناحیه دین هندویی بوده است.

وبر، در همین راستای فکری جامعه‌شناسی خالص، سلوک دینی مردم هند را مطالعه می‌کند. جزئیات دین هندویی را، در آیین عقیدتی و مناسکش، وضعیت برهمنان، سازمان و انضباط کاست‌ها را به‌دقت تحلیل می‌کند. چون این اثر ضمناً یک جامعه‌شناسی تطبیقی ادیان است، او قشر برهمنان هندی را با روشنفکران چینی و یونانی مقایسه می‌کند، اما در این جا نیز رفتارهای خلاف دین توجه او را جلب می‌کند تا از گذر آن بتواند بهتر سلوک اخلاقی انسان‌ها و همچنین تمنیات و تمایلاتشان را بفهمد. او به دقت پدیده جانایی، بودایی یا اهمیت فرقه‌هایی چون ماهایانی، لامایی، ویشنویی و بالاخره نقش مریبان برهمنی (گورو) را تحلیل می‌کند. وبر، به شیوه‌ای مشابه، دین یهود عهد عتیق را بررسی می‌کند. پس از تحلیل شرایط جغرافیایی و آب و هوا، به مطالعه شهرها، وضعیت دهقانان، نهادهای حقوقی، و مراسم گوناگون مذهبی و مسائل روحانیان یهودی می‌پردازد. وضعیت پیش از جلای وطن یهودیان و وضعیت پس از آن را تحلیل می‌کند. پس از جلای وطن، تغییرات عمیق درونی در دین یهود به سبب پیدایش فرقه‌های گوناگون چون فاریزی‌ها^۱، اسنی‌ها^۲ و مخصوصاً به سبب نفوذ فزاینده خاخام‌ها در میان یهودیان تبعیدی، پدیدار گردید. یکی از ویژگی‌های اصلی دین یهود ضدیت آن با ساحری و جادوگری بود که جنبش عقل‌گرایی قرن‌های بعدی را آماده کرد. هیچ تردیدی نیست که اگر

1. Pharisiens.

2. Esseniens.

وبر فرصت می‌یافت با همان دقت و باریک‌بینی به مطالعهٔ اسلام، که مقدماتش را فراهم کرده بود، می‌پرداخت.

با وجود این، آنچه مورد اعتنای ماست، در مقام اول، پرسش‌هایی هستند که وبر دربارهٔ همهٔ این تحلیل‌های جامعه‌شناختی مطرح می‌کند. در واقع، تحلیل‌های جالب دیگری هم دربارهٔ این ادیان، و هم دربارهٔ جامعه‌شناسی تطبیقی ادیان وجود دارد، اما به‌ندرت اثری می‌توان یافت که با چنان عمقی مسئله جامع معنای فرهنگی این تظاهرات تاریخی را، در معنایی که وبر آن را «خلقیات»^۱ می‌نامد که مایهٔ سلوک زندگی است، مطرح کرده باشد.

به نظر می‌رسد که در آغاز وبر هدف دوگانه‌ای را دنبال می‌کرده است. از یک سو، می‌خواسته است در پرتو شناخت ادیانی سوای پرستانی، تأثیر وضعیت مادی را روی اعتقادات و پندارهای دینی و بالعکس، تأثیر این اعتقادات و پندارها را روی رفتار اخلاقی و غیرمستقیم روی جهت‌گیری اقتصادی، عمیق‌تر بشناسد (در این جا به دلیل تنگی جا امکان وارد شدن در جزئیات تحلیل‌های وبر نیست). از سوی دیگر، می‌خواسته است غیرمستقیم، فردیت تمدن غربی را که فقط آن توانسته است اقتصاد عقلانی، حقوق عقلانی، هنر عقلانی و غیره به‌بار آورد، به تأیید برساند. البته، عقلانیت در تمدن‌های دیگر نیز حضور داشته است، اما از تدارک ابزارهای فنی و تجهیز وسایل فکری برای یک توسعهٔ بزرگ‌تر ناتوان بوده است. در زهد بودایی، در سنت‌گرایی کنفوسیوسی، اگر از دیدگاه فایده‌گرایی نگاه کنیم، عقلانیت بزرگی وجود دارد. مع‌هذا، علی‌رغم پاره‌ای شباهت‌ها با عقلانیت غربی، این آیین‌های عقیدتی دینی مانعی بر سر راه توسعهٔ اقتصادی بوده‌اند. با تمام این احوال به هوش باید بود که در دام قضاوت‌های ارزشی فرونیافتاد. وقتی وبر از بی‌همتایی عقلانیت غربی سخن می‌گوید، به هیچ‌رو

از برتری مطلق آن دم نمی‌زند. در واقع، مفهوم عقلانیت فقط به ظاهر ساده است. در حقیقت هیچ چیزی به خودی خود غیر عقلانی نیست، بلکه صرفاً نسبت به یک دیدگاه مفروض عقلانی، چنین است. برای لذت‌گرایان، ریاضت‌گری غیرعقلانی است و بالعکس. دقیق‌تر بگوییم، عقلانیت در این جا باید چونان یک مفهوم تاریخی در نظر گرفته شود. که هر بار باید آن را در مقابله با یک غیرعقلانیت معین یا با یک نوع عقلانیت دیگر تعریف کرد، زیرا سلوک زندگی ممکن است به اقتضای دیدگاه‌های نهایی بسیار گوناگون و برحسب جهت‌گیری‌های بسیار متفاوت عقلانی شده باشد.

وبر، به تدریج که در تحلیل جامعه‌شناختی پیش می‌رفت به ایضاح پدیده‌های دیگری، که برخی از آنها موضوع تفکرات فلسفی معاصرند، رومی آورد. با پرسش در اصل عادلانه بودن عذاب، بیان می‌کند که چگونه این مشکل توانسته است احساس گناهکاری را برانگیزد. در حقیقت امر، انسان سعادت‌مند به ندرت به تملک سعادت راضی می‌گردد، زیرا علاوه بر آن احساس نیاز می‌کند که حقش را به سعادت‌مندی توجیه کرده و به آن مشروعیت بدهد. عموماً او این توجیه را در تصورات قشر اجتماعی که بدان تعلق دارد می‌یابد، با علم بر این که مشروعیت دادن تنها به انگیزه‌های مذهبی تمسک نمی‌جوید، بلکه همچنین به انگیزه‌های اخلاقی و مخصوصاً حقوقی نیز متوسل می‌گردد. در نتیجه، قشرهای اجتماعی مسلط نه تنها سعی می‌کنند مطلوبیت اجتماعی را در انحصار خود درآورند بلکه دایره انحصار را به فراورده‌های فکری نیز بسط می‌دهند و برای آن که پایه‌های سلطه خود را محکم‌تر کنند، در صدد برمی‌آیند که نوعی سلوک اخلاقی و عموماً رفتار در زندگی را به دیگران تحمیل کنند.

در نتیجه، پدیده جهانی مبارزه، هرچند هم که نیات اولیه آیین عقیدتی یا اعتقادی منزه بوده باشد، در عرصه دین نیز جایی برای خودش دارد. چنین بود که برای حفظ موقعیت برتر خود، ادبای کنفوسیوسی با ساحران، با

صوفیان تائویی و با راهبان بودایی به مبارزه برخاستند، چنین بود که برهمنان با نفوذ جانایی، بودایی و فرقه‌های دیگر پیکار کردند یا این که پیامبران قوم یهود علیه «نبی‌ها»، هاتفان غیب‌گو، و برخی از گروه‌های لاوی (روحانیان یهودی) مبارزه کردند، همه این فرقه‌ها و گروه‌های دینی علاوه بر یک اعتقاد دینی، از منافع مادی و معنوی دیگری دفاع می‌کنند. این مبارزه برای مشروعیت در ادیان رستگاری خصوصیات برجسته‌تری دارد، زیرا باید تصریح گردد که مؤمنان از چه و به چه منظوری رهایی یافته‌اند یا رهایی خواهند یافت. همه این مبارزه‌های پنهان یا آشکار نشان می‌دهند که اعتقاد دینی در خدمت انسان‌هایی است فعال، مبارزه‌گر، اهل تمکین یا بی‌وقفه آرزومند چیز دیگر. دقیقاً به واسطه این مبارزه است که از دیدگاه دینی دنیا معنا پیدا می‌کند، و برای تحکیم همین معناست که روشنفکران قشرهای گوناگون اجتماعی، وقتی می‌کوشند سلوک زندگی را عقلانی سازند، تلاش می‌کنند. بدین ترتیب، و بر در ادیان نتایج خلاف متعارفی که هیچ سنخیتی با نیات اولیه بانیان آن ندارد، باز می‌یابد که مفاهیم سیاسی و بینش تاریخی‌اش را تقویت می‌کند: نتایجی که انسان‌های متدین به آن دست می‌یابند، غالباً با نیات اولیه‌شان در تناقض است. هر انتخابی بهایی دارد، مؤمن این بها را به قیمت فدا کردن ارزش‌های دیگری که آنها نیز به همان اندازه ارزشمند هستند، می‌پردازد. کیش سنت‌پرستی کنفوسیوسی مانع رشد اقتصادی شده است، مؤمن پرستانی به انباشتن ثروت دائماً فزاینده‌ای که در اصل آن را محکوم می‌کند، نایل آمده است. این نتایج خلاف متعارف ذاتی هر مبارزه‌ای است، مهم نیست عرصه آن کجا باشد. بالاخره، توسعه مبارزه، جهت ارزش‌هایی را که مدعی دفاع از آن است، جابه‌جا می‌کند. دین، چون متوقع تسلیم بی‌قید و شرط قبلی است، در عمل سبب می‌شود که انسان‌ها رفتاری متناقض با اعتقادشان یا متفاوت از نیات اولیه‌شان اختیار کنند. در واقع، آنان به‌ندرت تا اخذ نتایج منطقی توقعاتی که هست پیش می‌روند، و

اصولاً سعی می‌کنند برای حفظ اعتبار اعتقادشان، راه‌حل‌های سازشکارانه‌ای پیدا کنند، هر چند که در عمل، غالباً ناآگاهانه آن‌ها را ضایع می‌کنند.

سرانجام، وبر در خود رفتار دینی‌تنشی بسیار عمیق کشف می‌کند. از آن‌جا که ادیان در جهت خیرهایی که در معنای تجربی غیرواقعی هستند، وعده می‌دهند، و از نیروهایی مدد می‌گیرند که نه طبیعی هستند و نه عادی، باعث مقابله امر عادی و غیرعادی شده و شکافی میان زندگی روزمره و تظاهرات غیرعادی زندگی دینی ایجاد می‌کنند. این تنش به سبب این که همه افراد انسانی استعداد یکسانی در پذیرفتن شرایط مطلوبی که رستگاری متوقع است ندارند، به طوری که غالباً فاصله وسیعی میان رفتارهای دینی مؤمنان عادی و رفتارهای مؤمنان متعهد (زه‌دپیشگان، عارفان و اشخاص دیگری که از کرامات دینی برخوردارند) وجود دارد. در نتیجه، همان‌طور که پیش‌تر دیدیم، تفاوتی در مراتب صلاحیت دینی انسان‌ها پدیدار می‌گردد، به نحوی که مرتباً فاصله میان توقعات زندگی عادی و توقعات دینی گسترش می‌یابد. باری، فعالیت اقتصادی دقیقاً به عرصه زندگی روزمره تعلق دارد، و حالا بهتر می‌فهمیم، چرا مؤمنان متعهد به اقتصاد نظر مساعدی ندارند، و گاهی آن را سرچشمه گناه و سقوط می‌بینند.

در این شرایط، کنش حقیقی پدیده دینی در دنیای زندگی عادی چه می‌تواند باشد؟ آیا مؤمنان متعهد متعبد گاهی این تصور را (شاید به غلط) القا نمی‌کنند که بیشتر به فکر خود هستند تا دیگران؟ البته، کاریسما (نیروی کراماتی) به اندازه زندگی دینی از اصالت برخوردار است و شاید همیشه با آن همراه خواهد بود. با این وصف، جدایی‌ای که کاریسما میان زندگی عادی روزمره و بالاترین تجربه دینی برقرار می‌کند، کم و بیش به طور جزئی بی‌اعتنایی دینی جمع‌کنی را دست‌کم تا وقتی که دین به عقلانی شدن اخلاقی رفتار مبدل نشده است، تبیین می‌کند، اما این عقلانی شدن اخلاقی رفتار ممکن نیست مگر با احراز دو شرط: مراقبه را بالاترین خیر

رستگاری ندانستن و راه‌های رحمت الاهی از خصلت سحری و قدسی زدودن. این همان کاری بود که زهدگرایی پاره‌ای محافل پرتستانی به آن توفیق پیدا کرد. باید در نظر داشت که این زهدگرایی جدایی دین از دنیاست، که به شیوه صوفیانه به دنیا پشت نمی‌کند، بلکه ضمن چشم پوشیدن از برخی جنبه‌های دنیا، پیوسته در آن حاضر است. زهدگرایی مبتنی بر جدایی دین از دنیا، زندگی روزمره را پاس می‌دارد، منحصرأً تجمل را که مستقیماً از سوی احکام الاهی محکوم شده است، نفی می‌کند. تحقق وعده‌های خدا بهانه‌ای می‌شود برای عقلانی کردن، که چون هر انتخابی پاره‌ای از ارزش‌های انسانی را فدای ارزش‌های دیگر می‌کند.

راه حل ممکن هر چه باشد، زندگی دینی، میان امر عادی و امر غیرعادی، با امکان همه‌گونه وضعیت‌های انتقالی و ترکیب‌ها، در تکاپوست. دلیلش این است که انسان صرفاً موجود منطقی یا حتی عاطفی نیست بلکه یک موجود تاریخی است. یک رفتار عقلانی که همه نتایج پیش‌بینی‌هایش را دریافت کند، بیشتر یک استثناست تا قاعده. این حکم درباره ادیان رستگاری نیز که جنبه‌های کراماتی رفتار مؤمنان متعهد متعبد را ممتاز می‌دانند، صدق می‌کند. به همین دلیل، جامعه‌شناسی دینی توانایی بیان کاملاً دقیق واقعیت تجربی را نخواهد داشت، لذ، خواه‌ناخواه مجبور است به شیوه نمونه مثالی، به مقتضای سرشت تحقیق در دست اجرا، به تشدید یک سویه پاره‌ای از تظاهرات دینی اکتفا کند. آنچه روی می‌دهد (تاریخ) پیوسته غنی‌تر از هر شناخت علمی آن است، به گونه‌ای که دیدگاه انتخابی در این‌جا، یعنی اخلاق اقتصادی ادیان جهانی، جز شیوه‌ای برای مطالعه جامعه‌شناختی پدیده دینی نیست.

پ - جامعه‌شناسی سیاسی

۱۳. سیاست و دولت

آنچه در این‌جا از آن بحث می‌شود جامعه‌شناسی سیاسی ماکس وبر است

نه موضع‌گیری سیاسی شخص او در عمل، در قبال سیاست آلمان و احیاناً جهان. کسانی که می‌خواهند از مفاهیم سیاسی شخصی وبر اطلاع حاصل کنند می‌توانند به منابع زیر مراجعه کنند.^۱ تحلیل ما منحصرأ به جامعه‌شناسی سیاسی او، همان‌طور که در اقتصاد و جامعه مطرح شده است، محدود می‌گردد. اگر بخواهیم صفت ویژه آن را در یک کلمه بیان کنیم، باید بگوییم جامعه‌شناسی سیاسی وبر جامعه‌شناسی حاکمیت است. سیاست یک فعالیت عمومی موجود انسانی است. به عبارت دیگر، تاریخ ما مشحون از رفتارهای سیاسی است. در طول زمان، سیاست چهره‌های گوناگونی یافته است، بر اصول متفاوتی بنا شده است و منشأ نهادهای بسیار گوناگون بوده است، و روی همین اصل، مورد اعتنای جامعه‌شناسی است. با این مشخصات بدیهی است که سیاست را نباید با دولت که یکی از تظاهرات تاریخی سیاست و دقیقاً وجهی از آن که با جنبش عقلانی شدن تمدن جدید متناظر است، اشتباه کرد. در طول تاریخ، واحدهای سیاسی سوای دولت وجود داشته است، از دولت شهر تا امپراتوری. بنابراین، حتی اگر امروزه فعالیت سیاسی یا فعالیت نمونه‌ای آن به فعالیت دولتی محدود می‌گردد، سیاست قدیم‌تر از دولت است. به نظر وبر، دولت عبارت از ساخت یا گروه‌بندی سیاسی‌ای است که با موفقیت انحصار، فشارهای فیزیکی مشروع را در اختیار دارد. این خصلت نوعی آن است و صفات دیگری نیز به آن اضافه می‌شود: از یک سو، دولت شامل عقلانی شدن حقوق و نتایج مترتب بر آن است که عبارت‌اند از تخصصی شدن قدرت قانون‌گذاری و قضایی، و از سوی دیگر، یک نهاد پلیس موظف به حمایت از امنیت افراد و تأمین نظم عمومی. دولت متکی به سازمان اداری عقلانی مبتنی بر مقررات صریح است که به او اجازه می‌دهد در

1. M. weber, *Gesammelte plitische Schriften*, 2^e éd. Tübingen, 1958.

W. Mommsen, *Max weber und di die deutsch Politik*, Tübingen, 1959.

زمینه‌های بسیار گوناگون حیات اجتماعی، از آموزش و پرورش تا بهداشت، اقتصاد و حتی فرهنگ مداخله کند؛ و بالاخره، دولت از یک قدرت نظامی دائمی برخوردار است. در نگاه وبر، دولت سوسیالیستی متمایل به برنامه‌گذاری منظم، یک ساخت اصیل نیست، مگر شاید به سبب خصلت کاریسمایی انقلاب، زیرا از بقیه جهات، کاری جز بسط عقلانیت جامعه سیاسی نمی‌کند. بر روی هم، دولت سوسیالیستی یکی از صورت‌های نوعی دولت جدید است.

در کنار ساخت دولتی، وبر ناظر تحول مشابهی در ساخت کلیساها، از لحاظ تشکیل یک قدرت دین‌سالاری است که مثل هر قدرتی به فشار فیزیکی متوسل می‌شود و مدعی در انحصار گرفتن آن به شکل نهادی است که نعمات معنوی رستگاری را به عده‌ای هبه می‌کند و از عده‌ای دیگر دریغ می‌ورزد. دین‌سالاری با سلطه معنوی مشخص می‌گردد، معنایش این است که «کلیساها» خصوصیت یک بنگاه را پیدا می‌کنند که آن نیز متکی بر مقرراتی عقلانی و اقتداری اداری است.

سعی وبر کم‌تر صرف تحلیل ساخت تاریخی دولت شده است، و بیشتر تلاش او در جهت فهمیدن پدیده سیاست به‌طور عام است. استفاده مشروع از خشونت به‌جز دولت، در اختیار گروه‌های دیگر نیز بوده است: خانواده، سازمان صنفی، حتی فئودال‌ها. بنابراین، سازمان سیاسی همیشه از اعتبار نهادی دولت جدید برخوردار نبوده است، در گذشته این سازمان در پاره‌ای موارد جز یک ساخت نیم‌بند، حتی گونه‌ای تشکیلات اجتماعی عارضی و موقتی بیش نبوده است. وبر این ایده را به شکل دیگری نیز بیان می‌کند: واحد سیاسی، همه وقت صورت یک گروه را داشته است، اما این در زمان ماست که صورت یک نهاد قوام‌یافته را پیدا کرده است. بنابراین، برای فهمیدن پدیده سیاست در نفس خود، باید خصلت نوعی گروه سیاسی را تبیین کرد.

در وهله نخست، فعالیت سیاسی به وسیله جریان داشتن در درون یک سرزمین معین شناخته می‌شود. ضرورتی نیست که مرزهای سرزمین دقیقاً مشخص بوده باشد، ممکن است متغیر باشند، اما بدون وجود سرزمین که به گروه هویت می‌دهد نمی‌توان از گروه سیاسی دم زد. نتیجه مترتب بر آن، جدایی بارز میان درون و بیرون است، این که صورت مراتب درونی یا صورت روابط بیرونی چگونه باشد، مهم نیست. این جدایی، ذاتی مفهوم سرزمین است. در وهله دوم، کسانی که در درون مرزهای گروه‌بندی سیاسی سکونت دارند، رفتاری اختیار می‌کنند که به طرز معناداری به اقتضای این سرزمین و مردم آن جهت می‌گیرد. در این معنا که رفتار هر یک از آنان، به وسیله اقتداری که مأمور برقراری نظم است و احیاناً به وسیله امکان استفاده از فشار و ضرورت دفاع از موقعیت فردیشان، مشروط شده است. در عین حال، اعضای گروه سیاسی در آن به موقعیت‌های ویژه‌ای دست می‌یابند که امکانات نوینی برای فعالیتشان به‌طور کلی عرضه می‌کند. در وهله سوم، ابزار سیاست، زور است و احتمالاً خشونت. البته، گروه سیاسی برای آن که وظایف خود را به نحو مطلوبی انجام دهد از وسایل دیگری هم استفاده می‌کند، اما در صورت مؤثر واقع نشدن وسایل دیگر، زور حربه نهایی است، زور وسیله اختصاصی گروه سیاسی است. از این تبیینات نتیجه می‌شود که حاکمیت در مرکز سیاست است و گروه‌بندی سیاسی قبل از هر چیز یک گروه‌بندی حاکمیت است. بنابراین، می‌توان سیاست را چنین تعریف کرد: فعالیتی که برای اقتدار مستقر در یک سرزمین، خواهان حق تسلط با امکان استفاده در صورت نیاز از زور و خشونت است، خواه برای حفظ نظم درونی و مواهبی که بر آن مترتب است، خواه برای دفاع از جمعیت در برابر تهدیدهای خارجی. کوتاه سخن، فعالیت سیاسی عبارت است از فعل و انفعال دائمی در تشکیل، توسعه، ایجاد تنگنا، جابه‌جا کردن یا زیرورو کردن روابط حاکمیت.

حاکمیت مظهر عینی و ملموس قدرت است. و بر قدرت را چونان شانس که یک فرد در بطن روابط اجتماعی موفق شود خواست شخصی‌اش را در برابر مقاومت‌ها به کرسی بنشاند، تعریف می‌کند و سلطه را چونان شانس روبه‌رو شدن با اشخاصی در درون روابط اجتماعی که آمادگی اطاعت از امری را که به آنان داده می‌شود، داشته باشند^۱ نه قدرت و نه سلطه، ویژه فقط سیاست نیستند، زیرا موقعیت‌ها یا ضرورت‌های دیگری (اقتصادی، تربیتی) هم وجود دارند که در آنجا انسان لازم می‌بیند اراده‌اش را به کرسی بنشاند. آنها (قدرت و سلطه) وقتی خصلت سیاسی پیدا می‌کنند که اراده به طرز معناداری به تبع یک گروه سرزمینی، به منظور تحقق هدفی که تنها به سبب هستی این گروه بامعناست، جهت‌گیری کند. قدرت را در خدمت یک اعتصاب نهادن برای تحصیل امتیازهای مادی (دستمزد بهتر، شرایط کار بهتر)، تا وقتی که این تظاهر (قدرت)، سلطه بر گروه سرزمینی را در مجموعش هدف قرار نداده است، یعنی تا وقتی که از اقتدار مستقر، نهادی شده و از مقررات اطاعت می‌کند، ربطی به سیاست ندارد. در اساس هر سلطه سیاسی، رابطه بنیادی فرماندهی و فرمانبری وجود دارد. تا وقتی که اوامر اطاعت می‌شود، شخص صاحب سلطه دارای اقتدار است، دلایل اطاعت افراد مهم نیست چه باشد (ترس، احترام، بهره‌مندی، فرصت‌طلبی، سنت، ...). اطاعت معنایش این است که اعضای یک واحد سیاسی چنان عمل می‌کنند که گویی محتوای فرمان را حکمت رفتارشان تلقی می‌کنند، تنها به این سبب که مستقل از عقیده شخصی‌شان در معتبر یا نامعتبر بودن چنین فرمانی، صریحاً ضروری بودنش را تصدیق می‌کنند. رهبر، بنا به سرشت، عامل سازمان گروه سیاسی است. امروزه، رهبری عموماً بر پایه سازمانی به غایت ساخت‌پذیرفته به یمن حضور یک تشکیلات اداری، یک ابزار دائمی فشار، مقررات عقلانی و غیره که ضامن

تداوم فعالیت سیاسی است، وظایفش را انجام می‌دهد. مع‌هذا، این ویژگی مخصوص دولت جدید است و نه سیاست به‌طور عام، زیرا در گذشته گروه‌های سیاسی‌ای وجود داشته‌اند که فاقد هرگونه تشکیلات اداری نهادی شده بوده‌اند و گروه‌های دیگری که در آنها خدمت سیاسی توسط بردگان یا توسط کسانی که به شخص سلطان وابسته بودند، تأمین می‌شد. رابطه رهبری و اطاعت موجب می‌شود که هر سلطه‌ای توسط یک شمار اندک، یک اقلیت که به فلان یا بهمان شیوه نظرهایش را بر اکثریت تحمیل می‌کند، اعمال گردد. حکومت همه بر همه، و حتی حکومت اکثریت بر اقلیت وجود ندارد. احتمالاً، رژیم دموکراتیک به یمن انتخابات یا صورت‌های دیگر مشورت با اکثریت، ممکن است هیأت رهبری را تعویض کند، اما مانع از آن نمی‌شود که همیشه یک اقلیت تصمیم‌گیرنده باشد و به مقتضای نظرهایش سیاست کلی گروه را هدایت کند. از آن‌جا به نتیجه دوم می‌رسیم: دستگاه حاکمیت هرچه بیشتر بتواند تداوم خود را تأمین کند، به‌ناگزیر سعی خواهد کرد که نیات و پاره‌ای از اقدامات و تصمیماتش را بیشتر در پرده اسرار بپوشاند. این یک شرط لازم و ضروری هر فعالیت سیاسی منسجم و مؤثر است. سرشت و شمار عملیاتی که حکومت‌ها پرده‌پوشی می‌کنند، از یک رژیم به رژیم دیگر یا از یک دولت به دولتی دیگر ممکن است تغییر کند، با وجود همه اینها، هیچ حاکمیتی وجود ندارد که در چند نکته اصلی اسرارآمیز نباشد.

۱۴. حیثیت و مفاهیم دیگر

قدرتی که یک گروه سیاسی اعمال می‌کند معمولاً، حتی نزد اعضایش، با احساسی از غرور و سرفرازی همراه است، که ممکن است برحسب موارد به یک خصلت ظفرمندی مبدل گردد. برخی از واحدهای سیاسی، عموماً ملت‌های کوچک، نظیر سویس یا نروژ، ضمن ابراز غرورشان با تمام

نیرومندی، به این احساس ارزش صرفاً خودمختارانه قائل هستند، زیرا آنها تنها و تنها به استقلال خود می‌اندیشند و به نمونه بودن نهادهایشان یا ساده‌تر، به نمونه بودن تاریخشان مباحثات می‌کنند. غرور سیاسی ممکن است همچنین در فعل و انفعال روابط خارجی انعکاس پیدا کند و نگرش تکبرآمیز عظمت، افتخار و قدرتی را که یک کشور در دنیا اعمال می‌کند، اختیار کند: در این صورت غرور سیاسی به حیثیت تعبیر می‌شود. در نظر وبر مفهوم حیثیت یک مفهوم اساسی است، زیرا این مفهوم روشنگر برخی از ساخت‌های سیاسی نظیر ابرقدرت، ملت یا امپریالیسم است. بی‌شک این مفهوم ملازم یک تمایل باطنی غیرعقلانی است، با این وصف، بدون آن، برخی از روابط بین‌المللی مثل برتری‌جویی یا استعمارگری غیرقابل فهم می‌شد. حیثیت به‌عنوان یک عنصر پویایی سیاست عمل می‌کند.

اصولاً، هر قدرت سیاسی یک مدعی بالقوه حیثیت است، به‌دلیل رقابت و هم‌چشمی میان واحدهای سیاسی (دلیل چه باشد مهم نیست: بازرگانی، معنوی یا دلایل دیگر) طبیعی است که هر یک از آنها سعی می‌کند نقش تاریخی‌ای که بعدها بتواند بدان مباحثات کند، ایفا نماید یا این که قهرمان راه‌حلی باشد که به نظرش بهتر از راه‌حل‌های پیشنهادی کشورهای دیگر است. خواست اعمال نفوذ در روابط بین‌المللی، خواه به نام ارادهٔ ضمیمه کردن و تهاجم باشد یا استقرار صلح، حکایت از ارادهٔ تحکیم حیثیت دارد. در این شرایط، واضح است که ابرقدرت‌ها، که در زمان ما، صلح و جنگ در گرو ارادهٔ آنهاست بیش از سایرین آلودهٔ این احساس باشند. البته، بجاست که ظرفیت اقتصادی این ابرقدرت‌ها چون عامل مهمی در تکوین این احساس مورد تأکید قرار گیرد، اما بدون سر درآوردن از خودنمایی^۱ حیثیت، یعنی به حساب نیاوردن نقشی که آنها می‌خواهند ایفا کنند، انگیزهٔ بسیاری از ابتکارات و اقداماتشان برای ما غیرقابل فهم باقی خواهد ماند.

1. Le Pathos.

تغییر رژیم، این نگرش بنیادی را تغییر نخواهد داد. همین‌طور، بجاست که اقتصاد را یک عامل سلطه‌گری (امپریالیسم) دانست، اما وبر، برخلاف سنت مارکسیستی، اقتصاد را عامل منحصر به فرد امپریالیسم نمی‌داند. به نظر وی، امپریالیسم به مقیاس وسیعی مبین ارادهٔ تحکیم حیثیت است. شاید این دولت‌های با ساخت فئودالی باشند که کم‌ترین کشش را به این احساس سیاسی ابراز می‌کنند. برعکس، کشورهای سوسیالیستی که نمونه مخصوصی از دولت جدید هستند، گرایش به سوی امپریالیسم نشان می‌دهند. در واقع، معلوم نیست به کدامین دلیل آنها در قبال دولت‌های ضعیف‌تر نگرشی متفاوت از نگرش ابرقدرت‌هایی که می‌شناسیم اتخاذ خواهند کرد، به علاوه، به دلیل رسالت بین‌المللی‌اش، سوسیالیسم خود را چونان ایده‌ای ظفرمند که مدعی وسیع‌ترین انتشار و توسعه سیاسی است، معرفی می‌کند.

در زبان عادی، دولت ملی مترادف همان دولت است، نه کم نه زیاد، اما ملت چیست؟ آیا یک واقعیت قومی مبتنی بر یک اجتماع نژادی است؟ این تعریف به هیچ‌وجه با واقعیت متناظر نیست، زیرا مثال آلساس^۱ در میان مثال‌های بی‌شمار دیگر (در زمان نگارش اقتصاد و جامعه ایالت آلساس ضمیمه آلمان بود)، این تعریف را بی‌اعتبار می‌سازد. در واقع، ملاحظه می‌کنیم که آلساسی‌ها با مشارکت در سرنوشت انقلاب فرانسه و سهم شدن در فروپاشیدن بنیادهای فئودالیت، بیشتر به آلساسی‌های فرانسه نزدیک‌ترند تا به نژاد ژرمنی. از نظر وی، معیار اجتماع هم‌زبان یا هم‌دین نیز برای تعریف ملت قانع‌کننده نیست. ملت قبل از هر چیز مبین قدرتی است که اساس آن بر خودنمایی حیثیتی است. مفهوم ملت، نه از لحاظ سیاسی نه از لحاظ ادراکی، مفهوم خالی از ابهامی نیست (احساس ملی به طرز یکسانی نزد انگلیسی‌ها، امریکایی‌ها، روس‌ها، آلمانی‌ها یا فرانسوی‌ها دیده

1. L'Alsace.

نمی‌شود)، از این دیدگاه، روحیه هر ملتی را جداگانه باید تجزیه و تحلیل کرد. چون اساس ملت را حیثیت می‌سازد، ملت واقعیتی متعلق به سپهر ایمان و عواطف است. در این شرایط، احتمال نیرومندی هست که ملی‌گرایی همچنان به‌عنوان یک عامل سیاسی تعیین‌کننده‌ای باقی بماند، مضافاً که حیثیت قدرت و حیثیت فرهنگ عموماً شانه به شانه هم پیش می‌روند، هرچند که نتوان تأکید کرد که این هماهنگی برای توسعه فرهنگ پربرکت باشد.

علی‌رغم برنامه‌انسان‌دوستانه و برابری‌طلبانه پاره‌ای از احزاب سیاسی، آنها نیز گروه‌بندی قدرت‌اند. و بر احزاب را چونان گروه‌بندی اجتماعی که مبنایش بر عضوگیری (صریحاً) آزاد افراد به‌منظور تدارک قدرت برای هیأت رهبری در بطن گروه سیاسی و تدارک شانس‌های معنوی یا مادی برای تحقق هدف‌های مشخص یا کسب امتیازهای شخصی، برای اعضا تعریف می‌کند. برخلاف طبقه اجتماعی، احزاب همیشه دارای عینیت اجتماعی هستند، زیرا هدف معینی چون تحقق یک برنامه یا تأمین مداخل برای حزب را دنبال می‌کنند. پس حزب یک دستگاه یا یک بنگاه سازمان‌یافته مبتنی بر قدرت و مترصد کسب قدرت بیشتر از راه سلطه‌ای که مدعی اعمال آن است، تشکیل می‌دهد. ساخت درونی حزب، اصولاً بر پایه اصول سلطه شکل گرفته است. بر مبنای این تحلیل می‌توان گونه‌های متفاوتی از احزاب (که و بر تنها به ترسیم خطوط کلی آن اکتفا می‌کند) تشخیص داد. برحسب دوره فعالیت، که ممکن است پردوام یا کم‌دوام (مستعجل) بوده باشد، برحسب شکل‌بندی آن، که ممکن است صنفی، طبقاتی یا مرامی (ایدئولوژیک) بوده باشد، یا برحسب ساخت آن، که ممکن است قانونی، سنتی یا کاریسمایی بوده باشد. و بر مخصوصاً بر اهمیت حمایت مالی از حزب که معمولاً مورد اعتنا قرار نمی‌گیرد، تأکید می‌کند. برخلاف تصور ظاهری، احزاب خالصاً مرامی طبقاتی از پذیرفتن کمک

مالی اشخاص امتناعی ندارند، به عنوان مثال، حزب سوسیالیست آلمان از کمک مالی پل سینگر^۱ برخوردار بود یا احزاب انقلابی روس که از کمک‌های مالی اشخاص استفاده می‌کردند. در کنار این جنبه تأمین مالی، جامعه‌شناسی باید به این نکته که احزاب، سازمان‌های مبارزه‌اند، و کارایی‌شان در رقابت برای کسب قدرت تا حدود زیادی در گرو حیثیت مقام رهبری آن است، توجه کند. حتی ممکن است تناقضی میان ظواهر دموکراسی درونی یک حزب و سرسپردگی اعضا به شخص رهبر که موفق شده است بر دستگاه حزب تسلط پیدا کند، وجود داشته باشد. عموماً، سازمان‌هایی که خالصاً صنفی و در خدمت منافع مادی هستند مخالفت بیشتری با وجهه کاریسمایی رهبر ابراز می‌کنند تا احزاب مرامی (ایدئولوژیک).

در زمانی که وبر مشغول نگارش اقتصاد و جامعه بود، ایدئولوژی نژادپرستی در آلمان تحت پوشش علم انسان‌شناختی در حال گسترش بود. وبر از همان سال ۱۹۱۰ صریحاً در برابر این جنبش در جریان یکی از کنگره‌های انجمن آلمانی جامعه‌شناسی موضع گرفت، با این بیان که مفهوم نژاد دوپهلوست و هنوز معنای آن مشخص نشده است، به قسمی که غیرممکن است بتوان از آن به شیوه علمی استفاده کرد، بلکه صرفاً به شیوه ارزشی از آن استفاده می‌شود. به عنوان مثال، از دیدگاه جامعه‌شناختی علمی، عباراتی از این قبیل: صلابت یک جامعه بستگی به صلابت نژادی آن دارد، نژاد عامل تعیین‌کننده است یا هنوز اصطلاحی چون: وحدت نژادی، از معنی تهی هستند. در اقتصاد و جامعه، وبر، قضیه نژاد را به گونه‌ای دیگر مطرح می‌کند. او کم‌تر به جنبه انسان‌شناختی مسئله اعتنا دارد تا به جنبه قومی آن. جامعه‌شناسی سیاسی به عنوان علم، نه حق دارد حکم ارزشی صادر کند و نه حق دار عقیده سیاسی را محکوم نماید، بلکه وظیفه‌اش

1. Paul Singer.

فهمیدن انتخاب‌های سیاسی و قضاوت‌های ارزشی است که انسان‌ها و گروه‌های سیاسی به عمل می‌آورند. بنابراین، مسئله، دانستن این مطلب است که ایدئولوژی نژادپرستانه ممکن است نقش پدیدهٔ قدرت را ایفا کند. مسلماً، همان‌طور که اقتصاد نمی‌تواند، روان‌شناسی، دین، زیست‌شناسی هم نمی‌تواند بنیان جامعه‌شناسی سیاسی به حساب آید. مع‌هذا، از آن‌جا که برخی از احزاب یا تشکیلات سیاسی، نژاد را بنیان ایدئولوژیکی جنبش خود قرار می‌دهند، جامعه‌شناسی سیاسی ناگزیر است آن را مد نظر بگیرد. چنانچه از نزدیک به مسئله نگاه کنیم، می‌بینیم که مفهوم نژادپرستی اساساً ذهنی و منفی است، چرا که بدون دلیل موجه معتقد به برتری خون است و تعلیمات آن به جدازستی انسان از انسان براساس تحقیر و خرافات منجر می‌گردد. وانگهی، نتایج ضعیفی هم که تاکنون از علم نژادها به دست آمده محل تردید است. با این وصف، نژادپرستی یک عامل مهم قدرت و در نتیجه حیثیت است، خصوصاً که مفهوم ملت ملازم مفهوم قومیت نیز هست، هرچند که مفهوم اخیر، ملاکی برای تعریف ملت نیست. از این دیدگاه، مفهوم نژاد نقش سیاسی تعیین‌کننده‌ای ایفا می‌کند یا می‌تواند ایفا کند، مخصوصاً که چنین القا می‌شود که با هم‌زیستن در درون مرزهای معین، بنیادش بر اجتماع نژادی است.

ویر، در ادامهٔ مبحث، مفاهیم سیاسی بی‌شمار دیگری را عنوان می‌کند، بدون آن‌که هیچ‌کدام را عمیقاً شرح دهد یا حتی فرصت یک تحلیل سطحی را داشته باشد. روی مفهوم کلژیالیته^۱ (شورایی) کمی بیشتر درنگ می‌کند بی‌آن‌که نظرات تازه‌تری نسبت به آنچه که در پیکتاب‌های دیگری که به نظریهٔ دولت اختصاص یافته‌اند می‌توان خواند، آورده باشد. حتی مفاهیم تفکیک قوا و نمایندگی را نیز در بحث نمونه‌شناسی، خلاصه بر گزار می‌کند. هم

۱. Collégial اجتماعاتی هستند که از نمایندگان منافع مختلف مادی یا معنوی به منظور رسیدن به یک توافق جمعی تشکیل می‌گردد. رک به: اقتصاد و جامعه، پاریس، پلون، ۱۹۷۱، ص ۲۸۳. - م.

اصلی جامعه‌شناسی سیاسی او صرف بررسی مشروعیت حاکمیت، مخصوصاً انواع مشروعیت شده است که در آن از شیوه‌های ممکن متفاوت فهم رابطه میان فرماندهی و فرمانبری یا رابطه میان رهبری و اطاعت بحث می‌کند.

۱۵. انواع سه‌گانه مشروعیت

هیچ حاکمیتی به اطاعت، که جز فرمانبرداری ظاهری از روی دلیل، فرصت‌طلبی یا احترام نیست، قانع نمی‌شود، بلکه درصدد برمی‌آید که در میان اتباع خویش ایمان به مشروعیتش را برانگیزد، یعنی اطاعت خشک و خالی را به اعتقاد به حقانیتی که نماینده آن است، مبدل کند. وبر سه نوع حاکمیت مشروع باز می‌شناسد. نخست حاکمیت قانونی که سرشت عقلانی دارد: مبنای آن بر اعتقاد به قانونی بودن مقرراتی است که به شیوه عقلانی وضع گردیده‌اند و بر مشروعیت رهبرانی است که مطابق قانون تعیین شده‌اند. دوم، حاکمیت سنتی است که مبنایش اعتقاد بر قداست سنت‌های موجود و بر مشروعیت کسانی است که به موجب رسوم جاری به قدرت می‌رسند. سوم، حاکمیت کاریسمایی است که مبنای آن بر اعتقاد افراد به ارزش‌های شخصی یک مرد است که از قداست، تهور یا تجربیاتش مایه می‌گیرد. حاکمیت قانونی غیرشخصی‌ترین نوع سلطه است، حاکمیت سنتی بر پارسایی و پرهیزگاری رهبر مبتنی است، حاکمیت کاریسمایی از مراتب استثنایی است. از همان ابتدای بحث، وبر خاطر نشان می‌کند که موضوع عبارت از «نمونه‌های مثالی» است، یعنی، یافتن آنها به حالت ناب در واقعیت، اگر ناممکن نباشد از موارد بسیار استثنایی است، زیرا، نه حاکمیت کاریسمایی به کلی از قانونی بودن عاری است، و نه حاکمیت سنتی به کلی فاقد جنبه‌های کاریسمایی یا قانونی است.

حاکمیت قانونی با ویژگی‌های زیر شناخته می‌شود: هر حقوقی، خواه قراردادی باشد یا اعطایی به موجب راه و رسمی عقلانی معطوف به هدف یا

به ارزش یا هر دو اعتبار دارد. مجموع قواعد حقوقی، دنیایی انتزاعی از دستورالعمل‌های فنی یا هنجارها را تشکیل می‌دهند، عدالت، تطبیق قواعد عام بر موارد خاص است، درحالی‌که وظیفه دولت حفظ منافع در چارچوب قاعده حقوقی، به کمک بازوهای اجرایی است که بدین منظور تأسیس شده‌اند. رهبر قانونی یا مراجع عالی‌تر، از جمله رئیس جمهور منتخب، مکلف به رعایت مراتب غیرشخصی حقوق و عمل در چارچوب آن هستند. اعضای گروه که «شهروندان» نامیده می‌شوند، تنها در چارچوب پیش‌بینی شده توسط قانون مکلف به اطاعت هستند. بالاخره، حاکمیت قانونی بر اجرای مستمر وظایف عمومی مبتنی است که به وسیله قانون مقرر و در مراتب صلاحیت‌های افتراقی توزیع شده‌اند. اجرای این مقررات بی‌شمار نیازمند هیأتی از کارمندان مجرب و صاحب صلاحیت است، که نه مالک کار خود هستند و نه مالک وسایل اداری کار خود. در عوض آنان در انجام وظایفشان به موجب قوانین تحت حمایت هستند. طرز کار دستگاه اداری بر اصل اسناد و مدارکی است که باید بایگانی شوند: همه تصمیمات، بخش‌نامه‌ها و احکام کتبی هستند. بوروکراسی (دیوان‌سالاری) بارزترین شکل نوعی حاکمیت قانونی است.

در حالت حاکمیت سنتی، اقتدار از آن مافوقی نیست که از سوی شهروندان انتخاب شده باشد، بلکه از آن مردی است (فرزند ارشد، مسن‌ترین عضو خانواده و غیره) که به موجب سنتی برای در اختیار گرفتن قدرت دعوت می‌شود. لذا، او به نام شخص خودش فرمانروایی می‌کند و اطاعت از شخص او به عمل می‌آید و جنبه یک عمل تعبدی را پیدا می‌کند. در این حالت، حکومت‌شوندگان شهروندان نیستند، بلکه یا همتایان‌اند (در حالت پیرسالاری) یا بندگان و رعایا که از یک قاعده یا هنجار غیرشخصی اطاعت نمی‌کنند، بلکه از یک سنت یا از دستوراتی که به موجب امتیاز سنتی فرمانروا مشروعیت یافته است اطاعت می‌کنند. برحسب مزاج

فرمانروا، ممکن است مشمول لطف و مرحمت یا خشم و غضب او واقع شد. فرمانروای سنتی عموماً به موجب قواعد متداول انصاف و عدالت اخلاقی یا به موجب درایت شخصی رفتار می‌کند نه به موجب اصول ثابت و صریح. با این وصف، نباید سنت را با خودکامگی یکی پنداشت، زیرا اگر فرمانروا بسنت‌شکنی کند، احتمال دارد مقاومت‌هایی را برانگیزد، که البته نظام را متزلزل نخواهد کرد، اما فرمانروا و اعوان و انصارش را چرا. بدیهی است که در چنین شرایطی صحبت از وضع نظام حقوقی نوین در میان نیست، بلکه در صورت بروز مشکلی، به درایت پیش‌کسوتان و ریش‌سفیدان اعتماد می‌گردد، که به گونه مسالمت‌جویانه‌ای مشکل را از پیش پا بردارند.

اشخاصی که در کار حکومت فرمانروای سنتی را یاری می‌دهند، نه کارمندان، بلکه خدمتگزارانی هستند که از میان بردگان، بندگان، خویشاوندان، مباشران یا از میان باج‌ستانی که مداخل خود را مرهون کرم و بخشش فرمانروا هستند و بدین عنوان نوکر شخصی او به حساب می‌آیند، اجیر می‌شوند. تاریخ‌گونه‌های بس متفاوتی از آن را ارائه می‌کند. نقصی که در این اداره سنتی وجود دارد، چیرگی روابط بر ضوابط در تمشیت امور و بی‌اعتنایی به صلاحیت، کاردانی و تخصص افرادی است که بر سر پست‌ها گمارده می‌شوند، و فقدان نظام ارتقای منظم و پاداش مالی است، زیرا برحسب موارد، خدمتگزاران فرمانروای سنتی یا از سفره‌خانه فرمانروا نیازمندی‌های خود را تأمین می‌کنند یا به انواع و اقسام باج‌ستانی (خراج، عشریه، مالیات، رسومات و...) از رعایا دست دراز می‌کنند، بگذریم که در پاره‌ای موارد این مأموریت‌ها خریداری می‌شوند. پس گونه‌های متفاوتی از حاکمیت سنتی وجود دارد. ابتدایی‌ترین و شاید اصیل‌ترین گونه آن «پیرسالاری» (ژنتوکراسی) است که بنا به رسم، قدرت به مسن‌ترین فرد تعلق می‌گیرد و نمونه دیگر «پاتریارکالیسم» یا حکومت یک تن از برگزیدگان قومی است، که در آن قدرت به طرز موروثی در درون یک

خانواده معین انتقال پیدا می‌کند. آنچه که این دو نمونه حاکمیت سنتی را متمایز می‌کند فقدان هرگونه تشکیلات اداری منظم ولو به صورت شخصی است، دیگر این که اعضای حکومت‌شونده همتایان یا («شرکای» سنتی قدرت) اند نه بندگان یا رعایا. وضع در دو نمونه دیگر یعنی در «پاتریمونیاالیسم» و «سلطانی» کاملاً فرق می‌کند. حالت اخیر را در نظر بگیریم. اعضای حکومت‌شونده رعایا هستند. فرمانروا (سلطان) دارای یک فوج محافظ شخصی است و با واسطه معتمدان و سرسپردگان خود حکومت می‌کند. نمونه «پاتریمونیاالیسم» را دورتر بررسی خواهیم کرد، زیرا همان‌طور که وبر دیوان‌سالاری را نمونه برجسته حاکمیت قانونی می‌داند، «پاتریمونیاالیسم» را نیز نمونه برجسته حاکمیت سنتی می‌داند. وانگهی پاتریمونیاالیسم برای ما (اروپاییان) شناخته‌ترین شکل حاکمیت سنتی است، چه اکثر موناشری‌های قدیمی اروپایی از همین نمونه هستند. حاکمیت کراماتی یا کاریسمایی نوع استثنایی قدرت سیاسی است، نه از لحاظ کمیابی آن، بلکه از لحاظ این که راه و رسم زندگی عادی سیاسی را به انحراف می‌کشاند.

وبر، کاریسما را (که از رودولف سوهم^۱ به عاریت گرفته است)، چنین تعریف می‌کند: کیفیت استثنایی شخصی که به نظر می‌رسد واجد یک قدرت فوق طبیعی، فوق بشری یا دست‌کم غیرعادی است، که از گذر آن چنان مرد مقدر و سرنوشت‌ساز جلوه می‌کند و بدین دلیل، مریدان یا هوادارانی گرد او جمع می‌شوند. رفتار کاریسمایی ویژه فعالیت سیاسی نیست، زیرا می‌توان آن را در زمینه‌های دیگری چون دین، هنر، اخلاق و حتی اقتصاد ملاحظه کرد، هرچند به نظر وبر یکی از خصیلت‌های کاریسم دشمنی یا دست‌کم بیگانه بودن نسبت به فعالیت عادی اقتصادی است. حاکمیت کاریسمایی در سیاست در چهره‌های گوناگونی ظاهر می‌شود: در چهره

1. Rudolf Sohm.

عوام فریب، دیکتاتور اجتماعی، قهرمان نظامی یا انقلابی.

هر حاکمیت کاریسمایی ملازم خودسپاری توده مردم به شخص رهبر است که گمان می‌کند برای انجام رسالتی دعوت شده است. بنابراین، مبنایش عاطفی است نه عقلانی، چرا که تمام نیروی یک چنین حاکمیتی بر اعتماد، آن هم غالباً بر اعتمادی بی‌چون و چرا مستکی است. کاریسم، پیوستگی زندگی سیاسی را، خواه قانونی باشد یا سنتی، قطع می‌کند، نهادها را درهم می‌شکند، نظم موجود و فشارهای اجتماعی معمول را مورد مواخذه قرار می‌دهد، و به جای آن به شیوه نوینی از فهم مناسبات میان انسان‌ها دعوت می‌کند. سلطه کاریسمایی در عین حال به تخریب و بازسازی می‌پردازد. حدود و هنجارها را خود رهبر به موجب اقتدار شخصی و به تبع رسالتی که گمان می‌کند برعهده دارد، تعیین می‌کند. بنابراین، مشروعیتش را مستقل از هر معیار خارجی، از درون خودش بیرون می‌کشد، و هیچ‌گونه ابایی ندارد که هوادارانی را که از پیروی او در راهی که مسیرش را فقط خودش تعیین می‌کند سر می‌تابند، تکفیر کند یا از میان بردارد. شعاع عمل رهبر کاریسمایی همان قدر که خود را خارج از گروه‌بندی سیاسی قرار می‌دهد، از اقتدار حاکم وقت ابراز انزجار می‌کند و مردم را با ترغیب و تهییج جنبه‌های غیرعقلانی زندگی از جریان عادی و کسالت‌آور آن جدا می‌کند، وسیع‌تر است. بنابراین، هر سیاست کاریسمایی نوعی ماجراجویی است، نه فقط از لحاظ آن که محکوم به شکست است، بلکه از آن رو که برای حفظ قدرتش پیوسته مجبور است مایه حیاتی تازه‌ای پیدا کند و ترفندهای نوینی ساز کند. اکنون می‌توان فهمید چرا یک حاکمیت کاریسمایی هم با سلطه قانونی و هم با حاکمیت سنتی عمقاً در ستیز است، چون هر دو آنها دارای حد و مرز مشخصی هستند. در حاکمیت قانونی، رهبر و دستگاه حکومتی مکلف به رعایت قانون و مراجع و نهادهای کنترل و رسیدگی هستند، و در حاکمیت سنتی، ضمن رعایت رسوم

جاری، رهبر سنتی باید امتیازات مراتب و قشرهای اجتماعی گوناگون را مد نظر بگیرد. اصولاً رهبر کاریسمایی، دست‌کم تا زمانی که هوادارانش به او وفادارند و شمارشان در حال افزایش است، حد و مرزی نمی‌شناسد، اما به مجرد این‌که در اعتقاد پیروانش نسبت به وی تردیدی پدید آید، بنای اعتبارش یکباره فرومی‌ریزد.

بنابراین، مشکل است که در خصوص این نوع حاکمیت از حقوق صحبت کرد، زیرا نه نهادها را قبول دارد و نه قوانین و مقررات را و نه راه و رسم جاری را و نه راه و رسم پیشین را. سرشت استثنایی‌اش تأیید آنها را بر او منع می‌کند. خودش هنجار خودش است، و کلام رهبر جای حق و تکلیف را می‌گیرد و نیز خود دلیل اطاعت می‌گردد. حاکمیت کاریسمایی نه به خدمتگزاران نیاز دارد، نه به کارمندان، بلکه تنها و تنها به هواداران و به مریدان سرسپرده نیازمند است. همین خصوصیت وضع غالباً درهم‌ریخته و آشفته و نیز گاهی ابتکارات چشمگیر و اعجاب‌انگیز اداری رهبر کاریسمایی را که به قدرت دست یافته است، تبیین می‌کند. آنچه در حاکمیت کاریسمایی اهمیت دارد ثبات نیست، بلکه حرکت و زیر و رو شدن مطابق تصور رهبر است، که خود، نه تجسم یک حقوق یا قاعده بلکه تجسم یک آرمان است. مفهوم کاریسمایی، هرگونه نمایندگی (در معنای سیاسی) را رد می‌کند، در هر لحظه، خودش آنچه را که باید باشد، است، یا به اصطلاح خود و بر، خودش حجت خودش است.

۱۶. دیوان‌سالاری، پاتریمونیالیسم و مشکلات کاریسم

همان‌طور که دیدیم، بوروکراسی برجسته‌ترین نمونه حاکمیت قانونی در نظر و بر است، و بر اصول زیر مبتنی است: یکم، وجود خدمات معین و در نتیجه صلاحیت‌هایی که دقیقاً به وسیله قوانین یا مقررات مشخص شده‌اند، به گونه‌ای که وظایف و نیز قدرت‌های تصمیم‌گیری لازم برای انجام

وظایف مربوط، به روشنی تقسیم و توزیع شده‌اند؛ دوم، کارمندان در انجام وظایفشان به‌موجب قوانین تحت حمایت هستند (مثلاً نمی‌توان قضات را جابه‌جا کرد). عموماً، کارمندی برای یک عمر است، به‌طوری که خدمت به دولت یک شغل اصلی است نه یک اشتغال فرعی در کنار یک حرفه دیگر؛ سوم، سلسله مراتبی بودن وظایف، معنایش این است که نظام اداری با خدمات جزء و پست‌های مدیریت، با امکان مراجعه از مراتب پایین به مراتب بالا، به‌شدت ساخت یافته است، عموماً این ساخت تک‌سالاری (مونوکراتیک) است نه شورایی (کلژیال)، و دارای گرایشی به تمرکز یافتگی است؛ چهارم، استخدام کارمندان از روی سابقه، آزمون یا مدارک تحصیلی است که خواستار کاردانی تخصصی از نامزدهای احراز مشاغل اداری است. عموماً، کارمند بر پایه‌ی گزینش آزاد و تعهد قراردادی منصوب می‌شود (به‌ندرت انتخاب می‌گردد)؛ پنجم، کارمند از پاداش منظم مالی به‌صورت حقوق ماهانه ثابت و از حقوق بازنشستگی به‌هنگام تقاعد و ترک خدمت دولت برخوردار است. میزان پاداش (دریافتی اعم از حقوق و مزایا و غیره) برحسب سلسله مراتب درونی مشاغل اداری و اهمیت مسئولیت‌ها، رتبه‌بندی شده است؛ ششم، هر مقام مافوق حق دارد که به کار کارمندان زیردستش، احتمالاً با تشکیل یک کمیسیون انضباطی، رسیدگی کند؛ هفتم، امکان ارتقای کارمندان بر مبنای ضوابط و معیارهای عینی، نه برحسب لطف و مرحمت قدرت حاکم، وجود دارد؛ هشتم، میان شغل اداری و شخصی که متصدی آن است جدایی کامل برقرار است، زیرا هیچ کارمندی نه مالک شغل خود است و نه مالک کار اداری شغل خود.

بدیهی است که این توصیف تنها بر پیکربندی دولت جدید اعتبار دارد، زیرا پدیده‌ی دیوان‌سالاری قدیم‌تر است، آن را در مصر باستان، در دوره‌ای که والی‌نشین امپراتوری روم بود، مخصوصاً در دوران حکومت دیوکلیتن^۱،

۱. Diocletien (امپراتور روم از سال ۲۸۴ تا ۳۰۵ میلادی). - م.

همچنین در کلیسای رومی از قرن هشتم به بعد در چین، از دوره امپراتوری شی - هوانگ - تی^۱، بازمی‌یابیم. دیوان‌سالاری جدید، تحت حمایت حکومت‌های مطلق پادشاهی در آغاز عصر نوین توسعه یافته است. دیوان‌سالاری‌های قدیمی خصلتی اساساً پاتریمونیال داشتند، بدین معنا که کارمندان نه از پایگاه شغلی تضمین‌شده‌ای برخوردار بودند و نه از پاداش نقدی منظم. بوروکراسی جدیدی که می‌شناسیم با اقتصاد مالی جدید توسعه یافته است، بی آن‌که بتوان لزوماً یک رابطه علی یک‌جانبه میان آن دو برقرار کرد، زیرا عوامل دیگری نیز مؤثر بوده‌اند از جمله: عقلانی شدن حقوق، اهمیت یافتن توده مردم، تمرکز فزاینده در اثر توسعه تسهیلات در امر ارتباطات، تمرکز بنگاه‌ها و کارخانه‌ها، گسترش مداخله دولت در زمینه‌های گوناگون فعالیت انسانی و مخصوصاً توسعه روند عقلانی شدن فناوری.

آنچه در پدیده دیوان‌سالاری مورد اعتنای جامعه‌شناس است، تبدلاتی است که پدیده مزبور در جامعه‌های جدید ادخال کرده است. معمولاً پذیرفته شده است که گسترش دموکراسی و بوروکراسی شانه‌به‌شانه هم پیش می‌روند. البته، در فرانسه یا در انگلستان، ترقیات زندگی دموکراتیک با گسترش خدمات اداری هم‌پسته بوده‌اند - اما در آلمان وضع چنین نبوده است. با وجود این، نمی‌توان گفت که مردم فرانسه یا انگلستان موفق شده‌اند حکومت بر خود را خود در دست گیرند یا حتی از اختیارات قدرت حاکم بکاهند، برعکس، همچنان چون گذشته بر آنان حکومت می‌شود. باید در نظر داشت منظور از توسعه دموکراتیک در این جا، حذف تدریجی نفوذ قدرتمندان محلی به نفع قدرت غیرشخصی ادارات دولتی است. بنابراین، منظور از دموکراتیکی شدن جامعه، وجود گرایشی است به سوی تعدیل اجتماعی از راه استخدام وسیع کارمندان از همه قشرهای اجتماعی، تنها به

۱. Chi-hoang-ti (امپراتور چین از ۲۲۱ تا ۲۱۰ ق.م) او بود که نخستین بار فرمان ساختن دیوار

چین را به طول دو هزار کیلومتر صادر و نظم دیوان‌سالاری چین را پی‌ریزی نمود. - م.

شرط دارا بودن ملاک‌های گزینش عقلانی. مضافاً، اهمیت یافتن ادارات دولتی معنایش این نیست که آنها موفق به کسب قدرت واقعی در درون دولت شده‌اند، حرفی نیست که آنها از وسایل فنی که برای کار دولت جدید ضروری است برخوردارند، اما دستگاه اداری در خدمت حکومت باقی می‌ماند، یعنی در خدمت برنامه احزابی که به قدرت رسیده‌اند. کارمندان اداری ممکن است در برنامه دولت اثر بگذارند، زیرا غالباً یک کارمند عالی‌رتبه مسائل حوزه وزارتی را بهتر از وزیر مربوط می‌شناسد، اما تصمیم نهایی از آن شخص وزیر یا حکومت است. چون میلیون‌ها مردم عادی یک کشور، میلیون‌ها کارمند اداری نیز در تصمیم‌گیری سیاست عمومی نقشی ندارند. بر روی هم، رژیم دیوان‌سالاری ناب وجود ندارد، چرا که دستگاه اداری به نسبت مساوی در کشورهای دارای قانون اساسی و در کشورهای استبدادی توسعه یافته است. برعکس، باید به گرایش عموم دیوان‌سالاری‌ها به کار در فضایی دور از جو سازی، دور از تبلیغات و مخصوصاً بیرون از نظارت افکار عمومی تأکید کرد. دلیلش هم این است که هر کارمندی فکر می‌کند که به‌عنوان یک متخصص صلاحیت بیشتری از مردم عادی در حل مسائل سیاسی دارد.

بی‌تردید یکی از دلایل نظام آموزش در اروپای غربی، مخصوصاً آموزش متوسطه و عالی (کالج، دبیرستان، دانشگاه، دانشسرا، مدارس عالی و غیره) را باید به افزایش دائمی شمار کارمندان دولت و لزوم تربیت متخصصان اسناد کرد. گفتن ندارد که نظام دیوان‌سالاری از این راه تأثیر قاطعی بر روی جهت‌گیری فرهنگی داشته است. تأثیر آن را از جهات گوناگون که با اصول دیوان‌سالاری هم‌ساز است می‌توان ملاحظه کرد، از جمله از لحاظ تأمین مالی که فراهم می‌کند، یا از لحاظ کاردانی که از کارمندان متوقع است، چون دقت در کار، مطالعه پرونده‌ها قبل از صدور هرگونه دستور اجرایی و پیش‌بینی عقلانی نتایج عمل و غیره. وانگهی، با

رشد دستگاه اداری، مسائل سیاسی و اقتصادی، با هم به تخصصی شدن سازمان اداری که متصدی حل و فصل، نظارت یا رسیدگی به آنها هستند، بیش از پیش جنبه فنی و عقلانی پیدا کرده‌اند. از این رو وبر، یکی از خاستگاه‌های دولت جدید غربی را سازمان‌های اداری می‌داند:

نباید لحظه‌ای به ناروا تحت تأثیر هیچ‌یک از محاکم مخالف قرار گرفت، خواه نمایندگی‌های شورایی منافع باشد، خواه کمیسیون‌های پارلمانی، یا «شوراهایی با سرشت دیکتاتوری»... و نهایتاً ناسزاگویی‌ها علیه دیوان‌سالاری مقدس. در واقع، هر کار مستمری عمل کارمندان اداری است، تمامی زندگی روزمره ما در بند این غل سنگین است. زیرا، اگر اداره بوروکراتیک از لحاظ فنی - عقلانی در همه جا عقلانی‌ترین است، امروزه، از لحاظ اداره توده مردم اجتناب‌ناپذیر است. چاره‌ای نیست، باید میان «تعمیم بوروکراسی» و «تفنن بوروکراسی» یکی را انتخاب کرد. ابزار مهم برتری اداره بوروکراتیک در تخصص کارمندان آن است که به دلیل پیچیدگی اقتصاد جدید و فنون تولید به هیچ‌وجه نمی‌توان از آن گذشت. مهم نیست که اداره بوروکراتیک به شیوه سرمایه‌داری سازمان یافته باشد یا به شیوه سوسیالیستی، زیرا اگر سوسیالیسم بخواهد همان برنامه‌ها را تحقق ببخشد، معنایش این است که مجبور خواهد شد به نحو خارق‌العاده‌ای به بوروکراسی تخصصی اهمیت بدهد.^۱

۱. اقتصاد و جامعه ج ۱، ص ۱۲۸. در این متن که به نظر می‌رسد در سال ۱۹۱۹، ۱۹۲۰ نوشته شده است، اگر به کنایه‌ها توجه کنیم می‌بینیم وبر به دفعات درباره آینده سوسیالیسم شوروی اظهار نظر کرده است. او ضمن پرداختن منحصراً به تحلیل پدیده بوروکراتیک در جامعه صنعتی مدرن و بدون قصد پیش‌گویی، نقشی را که دیوان‌سالاری در یک جامعه سوسیالیستی به‌طور اجتناب‌ناپذیر ایفا خواهد کرد، پیش‌بینی می‌کند. به نظر وبر، جامعه سوسیالیستی خواه ناخواه به استقرار یک نظم اداری صوری بسیار انعطاف‌ناپذیرتر از بوروکراسی نظام سرمایه‌داری کشانده می‌شود. روشن‌بینی وبر مسبق به سابقه‌ای نبوده است.

علاوه بر گرایش به همترازی و پلوتوکراتیزاسیون^۱ (ثروت‌مداری) که بوروکراسی را برازنده دموکراسی‌های توده‌ای می‌کند، وبر ویژگی‌های دیگری برمی‌شمرد: غیر شخصی بودن نظام اداری، زیرا کارمند وظیفه‌اش را بدون هیچ‌گونه عشق و اشتیاق انجام می‌دهد، غالب بودن روح صوری‌گری در سازمان اداری، چون به‌طور یکسان در اختیار همه کسانی است که مطابق مقررات با آن سروکار پیدا می‌کنند، و این مقررات باید مطابق اختیارات پیش‌بینی شده اجرا گردد، نه به میل و خواهش کارمند یا ارباب رجوع، بالاخره، کارمندان تمایل دارند که کارها را در جهتی عادی و سودمند انجام دهند.

پاتریمونیاالیسم رایج‌ترین صورت حاکمیت سنتی است، نزدیکی‌اش با بوروکراسی در این است که آن نیز منافی استثناست و نهادی دیرنده و مستمر است، با این تفاوت که هنجاری را که مرجع قرار می‌دهد فاقد عنصر عقلانی و فنی است، بلکه محتوایی ملموس دارد که همان اعتبار سنت به‌عنوان یک اصل عدول‌ناپذیر، به‌دلیل رسم موجود است. مایه وحدت آن نه یک قانون اساسی، بلکه شخص سرور و حاکم است که «دیروز ابدی» را تداوم می‌بخشد، اطاعت از فرمان‌هایش، اطاعت از یک اصل کلی و از روی انضباط یا تکلیف نیست، بلکه صورت اطاعت از مافوق و حالت بندگی را دارد، به‌عبارت دیگر، حالت وفاداری به رئیس از روی ترس. در پاتریمونیاالیسم، اقتدار اساساً شخصی است، مستقل از هرگونه هدف به ظاهر عقلانی. حاکم ارباب است نه داور: قدرت به‌موجب صفات شخصی‌اش به او تعلق دارد و به‌موجب معیارهای خارجی و صوری که حدود وظایفش را تعیین کند به او تفویض نشده است.

این نوع حاکمیت با شیوه اداری به سبک جدید آشنا نبوده است. همان‌طور که قبلاً گفتیم، حاکم هم‌دستانش را از میان نوکران، فئودال‌ها و

1. La Ploutocratisation.

متنفذان محلی اجیر می‌کرد یا این که از خدمات اشخاص بیرون از دایره پاتریمونیال استفاده می‌کرد، و مردانی را که به شخص او وابسته بودند، چرا که ثروت خود را از او داشتند، انتخاب می‌کرد. البته، تداوم رژیم پاتریمونیال در بلندمدت اجازه می‌داد که تشکیلات اداری ساخت‌یافته‌ای که بی‌شبهت به بوروکراسی جدید نبود، ایجاد کرد. با وجود این، در اکثر موارد مسئولان خدمات، مالک شغل خود یا دست‌کم مالک وسایل اداری شغل خود بودند، مخصوصاً وقتی که به نام شاه در ولایات حکمرانی می‌کردند. آنچه در این نظام مفهومی نداشت، جدایی میان سپهر خصوصی و سپهر رسمی بود. یعنی تمیز میان منافع شخصی صاحب‌منصب اداری و منافع عمومی وابسته به منصبی که اشغال می‌کرد. به علاوه، آنچه در انتخاب کارمندان به حساب نمی‌آمد لیاقت و کاردانی بود. جز اعتمادی که شخص شاه به افراد مورد عنایتش ابراز می‌کرد، ملاک دیگری در کار نبوده است. به عبارت دیگر، نظام اداری پاتریمونیال از مفاهیم صلاحیت و تخصص اطلاعی نداشت و تنها شرافت فردی را در نظر می‌گرفت. بنابراین به جای کارمندان بهتر است از عنوان صاحب‌منصبان سخن گفت، همان‌طور که از اصطلاحاتی چون فرمانده کل، مارشال، سنشال^۱ و غیره برمی‌آید. خصوصی کردن امور اداری به همه زمین‌ها تسری یافته بود، حتی به ارتش. ارتش تنها از شاه یا ارباب فئودال، که تجهیزات و تیمار آن را از ثروت شخصی تأمین می‌کرد، و بسته به وضعیت منابع مالی که در اختیار داشت شمار آنان را کم یا زیاد می‌کرد، فرمان می‌برد.

حقوق نیز به طرز سنتی اداره می‌شد و عموماً میل و اراده شاه، کار قانون را می‌کرد. باری، رعایا به معنای درست کلمه حقوقی نداشتند، در صورت اعتراض جز متوسل شدن به قدرت بی‌حد و حصر نماینده اقتدار پاتریمونیال، و در صورت اقتضا، استمدادطلبی از مراحم ملوکانه، چاره

1. Sénéchal.

دیگری نداشتند. خلاصه کلام، ویژگی‌های اساسی حاکمیت پاتریمونیال مبتنی بر نظامی بود که در آن عموماً اکثر مشاغل از صدر تا ذیل مراتب، اختصاصی بودند. مع‌هذا، این اختصاصی بودن را نباید با یک حاکمیت خودکامه، جز در موارد بسیار استثنایی چون سلطان ترک، یکی پنداشت، زیرا سلطه پاتریمونیال عموماً به واسطه نهادهایی چون پارلمان، دیوان عدالت، امتیازات شهرها یا وجود حکومت‌های ایالتی معتدل و محدود بود. در واقعیت، هیچ‌گاه در تاریخ، یک دولت پاتریمونیال ناب، در معنای نمونه مثالی واژه، وجود نداشته است.

نظریه حاکمیت کاریسمایی موجب سوء تفاهماتی شده است، زیرا بعضی‌ها خواسته‌اند پس از گذشتن فرصت، پیش‌تصویر رژیم نازی را در آن بیابند. حتی بعضی‌ها خواسته‌اند وبر را رهگشای هیتلر معرفی کنند. در حالی که او، جز تحلیل دقیق جامعه‌شناختی و نمونه مثالی صورتی از حاکمیت که در همه زمان‌ها وجود داشته است، کاری نکرده است. رژیم‌های کاریسمایی هم قبل و هم بعد از هیتلر وجود داشته‌اند، برای مثال رژیم فیدل کاسترو را می‌توان نام برد. به فرض این‌که تحلیل‌های وبر توانسته باشد چشم و گوش نازی‌ها را نسبت به موقعیتی که داشته‌اند بازتر کند، باز هم اعتراض به او خالی از وجه خواهد بود، زیرا مثل این است که پزشکی را مسئول بیماری‌ای که نشانه‌های آن را می‌شناسد بدانیم. با این حساب، جامعه‌شناسی سیاسی می‌باید به داد و ستد احساسات خوب مبدل شود و از بررسی عینی برخی پدیده‌ها چشم‌پوشد و نهایتاً علم بودن خود را نفی کند و به دلخواه همه کسانی که تفکر علمی را تا حد ارزیابی‌های صرفاً ایدئولوژیکی تقلیل می‌دهند، به شعار دادن اکتفا کند. یک چنین وجهه نظری، در عین حال هم با تفکیکی که وبر همیشه میان ارزیابی تجربی و احکام ارزشی قائل بوده است مخالف است و هم با اصل بی‌نظری ارزش‌شناختی در جامعه‌شناسی و تکلیفی که او از دانشمند متوقع است، که

هرگز از بررسی واقعیت‌هایی که شخصاً به نظرش ناخوشایند می‌رسند، شانه خالی نکند.

به‌علاوه، منتقدان وبر اصل مطلب را در مفهوم نوع کاریسمایی او مورد توجه قرار نداده‌اند. آنان به‌جای آن‌که در آن به جست‌وجوی نظریه یک جنبش تاریخی خاص که وبر آن را نشناخته است بپردازند، بهتر می‌بود که صفحات مربوط به شرح این نوع حاکمیت را بخوانند که آشکارا تفکر وبر را دربارهٔ پدیدهٔ انقلابی عرضه می‌کند، زیرا او در حال نوشتن این مطالب به لنین یا به کورت ایزنر^۱ می‌اندیشیده است (از شخص اخیر به‌نام یاد کرده است).

گفتن ندارد که همهٔ انقلاب‌ها کاریسمایی نیستند، و همهٔ حاکمیت‌های کاریسمایی نیز انقلابی نیستند (همان‌طور که نمونه‌های تاریخی کلئون^۲ در آتن یا دالایی لاما نشان می‌دهند)، با این وصف، بسیاری از انقلابات جدید، از انقلاب کرمول^۳ به بعد عموماً دارای سرشت کاریسمایی بوده‌اند. شکی نیست، آنچه که امروزه کیش شخصیت نامیده می‌شود، بی‌برو برگرد در مقولهٔ پدیده‌های کاریسمایی جا می‌گیرد. وبر همچنین، گرایش احزاب سیاسی فعلی را از لحاظ ساخت درونی‌شان گرایش کاریسمایی می‌داند، به‌استثنای تشکیلات قشر متنفذان که به‌وسیلهٔ منافع محض انتخاباتی یا مالی وارد آن می‌شوند. در این شرایط، به سهولت اهمیت فزایندهٔ اصل وجاهت ملی در جامعه‌های معاصر فهمیده می‌شود.

سلطهٔ کاریسمایی مخصوصاً رایج‌ترین وسیلهٔ منقلب کردن و سرنگون کردن یک رژیم سنتی و قانونی است، بنابراین، می‌توان نتیجه گرفت که سلطهٔ کاریسمایی یک قدرت انقلابی یا در صورت اقتضا، شبه‌انقلابی یا فقط فتنه‌برانگیز است. میل به دگرگونی که محرک آن است ممکن است به سبب وضعیت خارجی (سیاسی یا اقتصادی) یا به سبب تبدلاتی در اذهان (از

۱. Kurt Eisner (۱۸۶۷-۱۹۱۹) رهبر حکومت سوسیالیستی و جدایی‌طلب باواریا. - م.

2. Cléon. 3. Cromwell.

لحاظ دینی یا روشنفکری) مشروط گردد. از این قرار، عقل یک قدرت انقلابی بوده است که رژیم‌های کاریسمایی را در لحظه‌ای که در کشورهای گوناگون گذر از سلطه پاتریمونیال به سلطه قانونی صورت می‌گرفت، به وجود آورده است. با این وصف، چون کاریسم یک وضعیت استثنایی ایجاد می‌کند، اصول حاکمیت آن، خود منشأ دشواری‌هایی می‌گردد، علی‌الخصوص که مسئله آن چیزی سوی یک شورش زودگذر است. در واقع، چگونه می‌توان تداوم یک چنین قدرتی را پس از مرگ رهبر کاریسمایی تأمین کرد؟ برای بازگشت به زندگی روزمره و به یک وضعیت عادی و باثبات چگونه عمل کرد؟ باری، چنین است سرنوشت هر سلطه‌ای از این نوع: دیر یا زود، آن به یک رژیم سنتی یا قانونی بازمی‌گردد. بیش از تحلیل مفهومی مفهوم کاریسم، این پرسش‌ها در مرکز تفکر وبر هستند.

بنابراین، بزرگ‌ترین مسئله سلطه کاریسمایی، مسئله جانشینی است. در واقع، چگونه به نظام کاریسمایی پس از مرگ رهبر تداوم بخشید، در حالی که کاریسم نه آموختنی است و نه القاکردنی، بلکه ظاهر می‌شود و حس می‌شود و هواداران، ستاد کل رهبری، نفع مادی و معنوی در تمدید این سلطه دارند؟ مشکل در این جاست که اطاعت هواداران، اخلاص محض به شخص رهبر است و فاقد استمراری است که مایه نیرومندی اطاعت از سنت یا از قانون است. وبر، به تفصیل راه‌حل‌های گوناگون را می‌آزماید: یا سعی می‌کنند حامل کاریسم دیگری که دارای خصوصیات رهبر متوفی باشد پیدا کنند (مورد دلایی لا ما)، نتیجه این راه‌حل بنای یک سنت است. یا این که به هاتقان غیبی، به سرنوشت، به تقدیر الهی یا دیگر ملاک‌های غیر عقلانی متوسل می‌گردند، در این حالات، در انقضایی کم و بیش طولانی به سوی یک مشروعیت قانونی گام برمی‌دارند یا این که رهبر کاریسمایی در زمان حیات خویش شخصاً با تأیید یا عدم تأیید هوادارانش، جانشین خود را تعیین می‌کند. یا این که ستاد رهبری جانشین را تعیین می‌کند.

در هر حال، حاکمیت کاریسمایی انتخاب مبتنی بر اصل اکثریت را منتفی می‌داند، زیرا مسئله عبارت است از یافتن جانشینی که از هر لحاظ واجد صفات رهبر متوفی باشد.

اتفاق می‌افتد که گزینش رهبر کاریسمایی شامل آزمون‌هایی باشد که در طی آن هیأت خبرگان یا حتی ملت سعی می‌کند نشانه‌های برگزیدگی یکی از نامزدها را کشف کند. با وجود این جانشینی علی‌الاصول به یک مبارزه کم‌و بیش علنی می‌انجامد، که در آن موفقیت رقیب ظفرمند، نقش ظاهرکنندگی صفات کاریسمایی را ایفا می‌کند. در صورتی که مدعیان رهبری بازهم خود را قوی حس کنند، احتمال آن هست که حاکمیت کاریسمایی که در آغاز خودکامه بود به یک ساخت حاکمیت معتدل مبدل شده و در جهت یک رژیم عقلانی تحول پیدا کند. یک چیز مسلم است: این که برخلاف انواع دیگر سلطه، کاریسم مخصوصاً نسبت به تفکر یوتوپیایی حساس است.

ت - جامعه‌شناسی حقوقی^۱

۱۷. موضوع جامعه‌شناسی حقوقی و تعریف حقوق

جامعه‌شناسی حقوقی وبر، بیش از هر مطالعه جامعه‌شناختی دیگر، معرف دانش فرهنگستانی اوست. زیرا علاوه بر حقوق رومی، ژرمنی، فرانسوی، و انگلوساکسن، وبر به حقوق یهودی، اسلامی، هندی، چینی و حتی به حقوق عرفی پولینزیایی ارجاع می‌دهد. برخی از قسمت‌های آن فوق‌العاده فنی است و بیم آن می‌رود خواننده‌ای را که با تفکر حقوقی آشنا نباشد، گمراه کند. نباید فراموش کرد که تحصیلات وبر در رشته حقوق بوده است.

۱. جامعه‌شناسی حقوقی تنها قسمتی از اقتصاد و جامعه است که تاکنون همراه با تفسیری به زبان فرانسه ترجمه شده است. متأسفانه این اثر کم‌تر در دسترس است، زیرا به صورت یک تز (نسخه تایپ‌شده) به دانشکده حقوق استرازابورگ ارائه شده است:

J. Grosclaude, *La sociologie juridique de Max weber*, Strasbourg, 1960.

موضوع اصلی تفکر او در این تحلیل همان است که در تحلیل‌های دیگر ملاحظه می‌کنیم: شرح مراحل و عواملی که در عقلانی شدن حقوق جدید در چارچوب ویژه عقلانی شدن تمدن غربی، مؤثر بوده‌اند. بدین منظور، وبر تأثیر سیاست، دین و اقتصاد را روی تحول حقوق مطالعه می‌کند، بدون آن‌که مساعی انجام‌شده توسط حقوقدانان، قانون‌گذاران، مشاوران حقوقی و وکلای دادگستری و به‌طور کلی همه صاحبان حرفه‌های حقوقی را فراموش کند.

باید میان اصول حقوقی و جامعه‌شناسی حقوقی، تمیزی برقرار کرد. اولی سعی می‌کند از لحاظ نظری معنای ذاتی منظور از یک هنجار حقوقی یا یک قانون را بشناسد و انسجام منطقی آن را در رابطه با قوانین دیگر یا حتی در رابطه با مجموعه‌ای از قوانین مدون رسیدگی کند. موضوع جامعه‌شناسی حقوقی فهمیدن معنای رفتار معنادار اعضای یک گروه اجتماعی در رابطه با قوانین معتبر، و تعیین معنای اعتقاد آنان به اعتبار یا به نظمی است که قوانین در جامعه برقرار نموده‌اند. بنابراین، کوشش جامعه‌شناسی حقوقی صرف این می‌شود که بفهمد در چه شرایطی قواعد و قوانین حقوقی از طرف مردم مراعات می‌گردند و چگونه افراد به تبع آنها به رفتارشان جهت می‌دهند. برای اصول حقوقی یک هنجار از لحظه‌ای که تصویب شد یا در کتابچه قانون ثبت گردید، معتبر است؛ حال آن‌که، برای جامعه‌شناسی، فهمیدن اهمیتی که هنجار مذکور در جریان رفتار اجتماعی مردم دارد، مطرح است، زیرا، از تصویب یک قانون تا رعایت کامل آن از سوی مردم، عوامل بسیاری مداخله دارند. غالباً اتفاق می‌افتد که مردم ناآگاهانه، برحسب عادت، مطابق مصوبات قانونی رفتار کنند، بدون آن‌که کم‌ترین شناختی از مفاد یا معنی دقیق آن قوانین داشته باشند، حتی گاهی از وجودشان نیز بی‌اطلاع‌اند. وبر در رساله درباره چند مقوله از جامعه‌شناسی تفهیمی متذکر می‌شود که ممکن است وجهه نظرهای گوناگونی در برابر

حقوق اتخاذ گردد، برحسب این که القا شود وضع یک قانون برای حمایت از یک نفع خصوصی بوده است یا نفع عمومی، که بخواهند قانونی را تفسیر کنند، یا که مفاد آن را به کار بندند، که بخواهند تعمداً آن را نقض کنند یا که در حد معمول آن را مراعات نمایند. مهم‌ترین ایرادی که او بر استامپرا می‌گیرد عدم توجه او به این تمیز اصلی میان بودن و باید بودن (آنچه که هست و آنچه که باید باشد) است، و بی‌اعتنایی به انتقاد مارکسیستی است که به درستی بر تفاوت میان خصلت صوری قانون‌گذاری و اجرای واقعی تدابیر پیش‌بینی شده قانون که غالباً با معنای نظری آن مغایرت دارد، تأکید می‌کند. پیشرفت در عقلانی کردن حقوق لزوماً معنایش این نیست که مردم نیز به طور فزاینده رفتارشان را با اعتبار صوری آن مطابقت داده‌اند. وظیفه جامعه‌شناسی بررسی همین «فاصله» ای است که میان اعتبار صوری و رفتار عینی مردم از لحاظ قوانین حقوقی وجود دارد. و بر ادامه می‌دهد که می‌توان تجدید سازمان جامعه را برحسب اصول سوسیالیسم تصور کرد بدون آن که ضرورتاً لازم باشد هیچ‌یک از مواد مجموعه قوانین را تغییر داد، این مجموعه همچنان به قوت خود باقی می‌ماند، جز این که نهایتاً آنها را برحسب وضعیت نوین تفسیر کنند.

منشأ بسیاری از سوء تفاهات در واژه‌های یکسانی است که علوم متفاوت به کار می‌برند. فی‌المثل، هم حقوقدان و هم جامعه‌شناس واژه‌های اتحادیه، فئودالیته یا دولت را به کار می‌برند، ولی هر یک معنای متفاوتی از آنها منظور دارند. به عنوان مثال، حقوقدان، دولت را چونان یک شخصیت حقوقی ملاحظه می‌کند، درست همان‌گونه که یک فرد یا یک جنین انسانی را یک شخصیت حقوقی می‌داند. با توجه به سرشت تحقیقاتش، او حق دارد که چیزها را از این جنبه ملاحظه کند. از طرف دیگر، جامعه‌شناس نیز حق دارد که از دیدگاه خودش، دولت را به صورت تصورات ملموسی که

انسان‌ها از آن دارند ملاحظه کند، خواه که آنان در قبال دولت نگرشی خصمانه یا غرورآمیز بگیرند یا که به امید چشم‌داشت امتیازاتی، رفتارشان را با آنچه گمان می‌کنند خواست حکومت است، همراه سازند. حتی بیشتر از واژه‌ها، ساخت دستوری جمله‌ها سرچشمه ابهام است. برای نمونه به این قضیه ساده توجه کنیم: قانون «x» معتبر است. این عبارت برای حقوق‌دان، برای دولتمرد، برای جامعه‌شناس و برای کسی که می‌خواهد آن را نقض کند، معانی متفاوتی دارد. در این شرایط به آسانی پی می‌بریم که مفهوم حقوق در نظر حقوق‌دان، سیاست‌شناس و جامعه‌شناس معنای یکسانی ندارد. اما به درستی معنای این مفهوم در جامعه‌شناسی چیست؟ وقتی در جامعه‌شناسی از حقوق صحبت می‌شود:

که اعتبار یک نظم از خارج به وسیله احتمال (شانس) یک قهر (فیزیکی یا روانی) که محکمه‌ای که اختصاصاً بدین منظور تأسیس شده می‌تواند بر روی رفتار اعضای گروه در جهت واداشتن آنان به رعایت آن اعمال کند یا هر تخلفی را کیفر دهد، تضمین شده است.^۱

بنابراین، برای تعریف جامعه‌شناختی حقوق، وجود یک دستگاه قهری لازم است. البته، از دیدگاه‌های دیگر می‌توان تعاریف دیگری برای حقوق در نظر گرفت. مثلاً، حقوق‌دانان از حقوق بشر که هیچ‌گونه ضمانت اجرای قهری ندارد سخن می‌گویند، هرچند وبر در اعتبار یک نظم قضایی بین‌المللی ابراز تردید می‌کند. در هر حال، به محض آن‌که وجود یک دستگاه قهری به عنوان تضمین‌کننده نظم مسلم شد، می‌توان از حقوق صحبت کرد. لزومی ندارد که دستگاه قهری حتماً شبیه محاکمی که ما می‌شناسیم باشد. در گذشته این وظیفه را یک کلان یا یک خانواده می‌توانست برعهده بگیرد، به شرطی که عملش مطابق قواعدی که در نظر اعضای گروه معتبر بود،

۱. وبر، اقتصاد و جامعه، ج ۱، ص ۱۷.

صورت می‌گرفت. در همین معنا، اساس‌نامه‌هایی که اتحادیه‌های دانشجویان را تحت قاعده درمی‌آورد، از مفاهیم حقوقی هستند، یا قواعد قدرت دین‌سالاری که حقوق شرعی نام دارد، زیرا این قواعد بر نظمی که حاکمیت مستقر رعایت آن را تضمین می‌کند، مبتنی است.

برخلاف حقوق، تضمین میثاق از خارج به وسیلهٔ این احتمال (شانس) که افرادی که در درون یک گروه از موازین تعهدشده منحرف می‌شوند با تقبیح تقریباً عمومی روبه‌رو می‌شوند، که با تنگناهای عملی همراه است، تأمین می‌گردد. بنابراین، میثاق نیز بدون داشتن یک دستگاه تضمین قهری، سرشتی الزام‌آور دارد. به عبارت دیگر، تخلف از میثاق نیز با کیفر همراه است، اما این کیفر از سوی گروه اعمال می‌شود و نه از سوی یک نهاد رسمی. پس هیچ‌کس کاملاً در رعایت یا در عدم رعایت مفاد یک میثاق آزاد نیست، و در پاره‌ای موارد نقض آن با شدتی بیش از دستگاه قهری کیفر داده می‌شود، مثلاً، در مورد تحریم اجتماعی. قواعدی که در مراسم پذیرایی رسمی به کار می‌رود از مقوله میثاق‌اند. از طرف دیگر، همان‌طور که قبلاً ملاحظه کردیم، میثاق‌ها از دیگر نظم‌های سلوک اجتماعی که عادات^۱ و عرف^۲ (رسم) هستند، متمایزند. عادات، رفتارهای منظمی هستند که در عمل مقبولیت عام پیدا می‌کنند. وقتی این رفتار معمول از حیثیت قدمت برخوردار باشد، عرف یا رسم نامیده می‌شود. نه عادات و نه عرف الزام‌آور نبوده و فاقد ضمانت اجرای خارجی هستند. بنابراین، نمی‌توان کسی را به رعایت کردن آنها مجبور کرد. مثلاً، رسم است که صبحانه غذاهای مخصوصی صرف شود. اما هیچ اجباری در میان نیست و هرکس می‌تواند به میل خود رفتار کند.

طبق معمول وقتی صحبت از مفاهیم جامعه‌شناختی است، گذار میان رفتارهای گوناگون مبهم است. چه یک رفتار ممکن است به میثاق

1. L'usage. 2. Coutume.

نزدیک‌تر باشد یا به عرف، به عادات نزدیک‌تر باشد یا به حقوق، بی‌آن‌که بتوان آن را جز به شیوه نمونه مثالی تعریف کرد. به همین دلیل، مشکل می‌توان دانست که آیا رفتاری منحصرأ از قواعد حقوقی تمکین می‌کند یا از یک تعهد اخلاقی، زیرا تمیز محرک بیرونی از انگیزه درونی ناممکن است، به‌ویژه که عوامل دیگری نیز (چون تقوای دینی) ممکن است مؤثر واقع گردند. بنابراین، بیهوده است که بخواهیم همه چیز را با جامعه‌شناسی یا با هر علم دیگر تبیین کنیم. در این حالت، جامعه‌شناسی می‌تواند به مفهوم اخلاق که به‌طور معمول در گروه مورد ملاحظه معتبر است، رجوع کند. پیچیدگی روابط و رفتارهای انسانی چنان است که هرگونه تفسیر یک‌بعدی را منع می‌کند، مگر وقتی که سعی می‌کنیم آگاهانه، برای هرچه بهتر شناساندن واقعیت انسانی، یک نمونه مثالی بسازیم. شناخت هرگز نمی‌تواند بر واقعیت که از لحاظ ژرفا و پهنا پایان‌ناپذیر است چیره گردد، تنها می‌تواند نشانه‌هایی برای آسان کردن فهم آن فراهم کند.

۱۸. چهار تفکیک

جامعه‌شناسی حقوقی وبر، بر شماری تفکیک‌ها مبتنی است که جا دارد ابتدا آنها را تصریح کنیم. به سیاق اغلب مطالعات حقوقی در آلمان، وبر بحث جامعه‌شناسی حقوقی خود را با بررسی اعتبار تفکیک کلاسیکی میان حقوق خصوصی و حقوق عمومی آغاز می‌کند تا نشان دهد که هرچند این تفکیک غالباً راحت است، اما بر هیچ ملاک حقوقی یا جامعه‌شناختی رضایت‌بخشی مبتنی نیست. برحسب یک ملاک اول، حقوق عمومی شامل مجموعه قواعد و هنجارهایی است که امور مربوط به نهاد دولتی را انتظام می‌بخشد، و حقوق خصوصی، شامل مجموعه قواعد و مقرراتی است که با اموری جز امور دولت سروکار پیدا می‌کند. به موجب ملاک دوم، حقوق عمومی شامل مجموعه مقررات اداری است، یعنی هنجارهایی که تنها

شامل دستورالعمل‌های مورد استفاده حکومت است. به موجب ملاک سوم، حقوق خصوصی شامل کلیه اموری است که در آنها طرفین حاضر از لحاظ حقوقی پایگاه برابری دارند، و حقوق عمومی شامل رابطه سلسله مراتبی میان فرماندهی و اطاعت، سلطه و تابعیت است. می‌توان بلافاصله ایراد گرفت که اموری وجود دارند که از مقوله حقوق عمومی‌اند، ولی در این رابطه سلسله مراتبی نمی‌گنجد یا این‌که، برخی از مقررات عمومی بنیانگذار حقوق خصوصی‌اند. آیا حقیقت ندارد که فی‌المثل، حقوق خصوصی را نیز دولت تضمین می‌کند؟ وانگهی، سازمان‌های اداری با سرشت خصوصی وجود دارند (نظیر بنگاه‌های اقتصادی)، و نیز در گذشته، سازمان اداره دولتی سرشتی خصوصی داشتند، زیرا، سررشته امور عمومی در دست خدمتگزارانی بود که تنها به شخص شاه وابسته بودند. بنابراین، این تفکیک میان دو مقوله از حقوق، به دلیل ابهاماتی که دارد، کمکی به تحلیل جامعه‌شناختی حقوق نمی‌کند، هرچند از لحاظ روش‌شناختی برای جامعه‌شناسی خالی از فایده نیست.

تفکیک دوم، تفکیک رایجی است میان حقوق اثباتی و حقوق طبیعی. بنا بر سرشت چیزها، اصولاً جامعه‌شناسی نمی‌باید جز به حقوق اثباتی، که تنها زاینده نهادهای قابل تحلیل از لحاظ علمی است، بپردازد. از این لحاظ، حق با جامعه‌شناسی اثبات‌گرای قرن نوزده بوده است، اما جامعه‌شناسی تفهمی حقوق چنین محدودیتی نمی‌شناسد. حقوق طبیعی اگر به عنوان قاعده‌ای رفتار معنادار انسان‌ها در جامعه معینی به کار می‌آید، نمی‌تواند مورد اعتنای جامعه‌شناسی تفهمی نباشد. البته وظیفه‌اش تأیید یا تکذیب چنین حقوقی نیست، بلکه فهمیدن این مطلب است که باورهایی از این قبیل چگونه حیات حقوقی را تحت تأثیر قرار داده‌اند؟ هر جامعه‌شناسی که آن را نادیده بگیرد، هرگز نخواهد توانست فی‌المثل نه معنای رفتار دینی را که به موجب هنجارهای حقوق شرعی جهت می‌گیرد، بفهمد، و نه معنای رفتار

انقلابی مردم اروپا در پایان سده هیجدهم را، صرف‌نظر از این‌که اعتقاد به حقوق طبیعی باعث عقلانی شدن حقوق جدید شده است. بنابراین، نادیده گرفتن این حقوق (طبیعی) معنایش این است که به نفع نوعی اصول جزمی و به زیان علم جامعه‌شناسی حقوق، جبهه‌گیری شده است.

دو تفکیک دیگر، می‌توان گفت که استخوان‌بندی جامعه‌شناسی حقوقی وبر را تشکیل می‌دهند. نخست تفکیک میان حقوق برون‌ذاتی^۱ و حقوق درون‌ذاتی^۲ را مطرح می‌کند. در هیچ‌جا وبر تعریف دقیقی از این دو مفهوم ارائه نداده است. اصولاً، منظور از حقوق برون‌ذاتی مجموعه قواعد و مقرراتی است که یکسان برای همه اعضای یک گروه، که جزئی از مراتب کلی حقوق هستند، معتبر است. همان‌گونه که گروسکلود^۳ تذکر می‌دهد، مفهوم حقوق درون‌ذاتی وبر تقریباً همان است که یلینک^۴ در اثر خود مطرح می‌کند. آن عبارت است از امکان دادخواهی یک فرد از یک دادگاه به منظور تضمین منافع مادی و معنوی‌اش. به سخن دیگر، حقوق درون‌ذاتی به اشخاصی که بر روی افراد دیگر یا بر روی چیزها صاحب «قدرت» اند تأمینی فراهم می‌کند، به آنان اجازه می‌دهد که رفتار معینی را به دیگران تحمیل یا از آن بازدارند. می‌توان شگفت‌زده شد که وبر جای بس بزرگی را به این قبیل حقوق که بر روی هم چیزی جز تضمین حقوقی منافع نیستند، خواه آزادی به کار گماردن باشد، خواه آزادی کار برای کارگر، اختصاص می‌دهد. با وجود این، نباید خط کلی جامعه‌شناسی حقوقی او را از یاد برد: از یک طرف، سعی می‌کند فرایندهای گوناگونی را که به عقلانی شدن حقوق جدید کمک کرده‌اند نشان دهد، و از طرف دیگر، با اغتنام فرصت یک‌بار دیگر، یکتایی تمدن غربی را اثبات می‌کند. باری، حقوق درون‌ذاتی یکی از جنبه‌های اساسی این تمدن را تشکیل می‌دهد، چون که نقش تعیین‌کننده‌ای

1. Droit objectif. 2. Droit subjectif. 3. Grosclaude

4. Jellinek: *System der subjektiven öffentlichen Rechte*, 1892.

در معاهدات خصوصی، که به شکل‌بندی سرمایه‌داری جدید کمک کرده، داشته است. از یک طرف، حقوق آزادی‌های فردی یعنی تدابیری که امنیت فرد را در برابر مداخلات شخص ثالث، از جمله دولت تضمین می‌کنند (مثل آزادی عقیده یا آزادی تصرف در اموال خود)، و از طرف دیگر، تدابیری که به افراد اجازه می‌دهد در کمال آزادی و به‌اختیار روابط دوجانبه‌شان را به‌وسیله قراردادهای قانونی تنظیم کنند (آزادی قراردادی) به مقوله حقوق درون‌ذاتی تعلق دارد. با این وصف، وبر تصریح می‌کند که آزادی قراردادی نامحدود نیست، بدین سبب که آزادی قراردادی کم‌تر آزادی افراد را تضمین می‌کند تا قراردادهایی که آنان میان خود و در پاره‌ای شرایط معین منعقد می‌کنند. بنابراین، چنین آزادی‌ای نه از حقوق که از قدرت سیاسی مشتق می‌گردد، زیرا محتمل است که یک رژیم سوسیالیستی، خواه با محدود ساختن آزادی مبادلات اقتصادی، خواه با محدود ساختن آزادی کارگران در بازار کار، آن را محدود کند.

به نظر می‌رسد که تفکیک میان حقوق صوری^۱ و حقوق مادی^۲ از اهمیت بیشتری برخوردار باشد، چون مستقیماً در عقلانی شدن حقوق مؤثر است. به تعریف وبر، قانون صوری تدبیری قانونی است که به‌طور منطقی از پیش‌فرض‌های یک نظام حقوقی معین استنتاج می‌گردد. در نتیجه، حقوق صوری مجموع نظام حقوق ناب است که همه قواعد و هنجارهای آن، بدون ملاحظات خارجی به حقوق، منحصرأ از منطق قضایی متابعت می‌کند. برعکس، حقوق مادی عناصر غیرحقوقی را مورد ملاحظه قرار داده و در جریان قضاوت‌هایش به ارزش‌های سیاسی، اخلاقی، اقتصادی یا دینی مراجعه می‌کند. از آن‌جا دو شیوه نگرش به عدالت به‌بار می‌آید: یکی، صرفاً قواعد نظم حقوقی را ملاک قرار می‌دهد، تنها آنچه که با نص قوانین تصویب‌شده یا با منطق نظام حقوقی مطابقت دارد عادلانه است، دیگری،

1. Droit formel.

2. Droit matériel.

وضعیت را ملاک قرار می‌دهد، نیات افراد و شرایط عمومی زیست آنان را در نظر می‌گیرد. در همین معنا یا این که برای فهمیدن آنچه که منصفانه‌تر است به وجدان خود مراجعه کند. در نتیجه، عقلانیت حقوق نیز ممکن است صوری یا مادی باشد، یعنی این که هرگز کامل و بی‌نقص نخواهد بود، زیرا تمامی کشمکش‌های حقوقی از تضاد فائق‌نشدنی میان این دو نوع حقوق به‌بار می‌آیند. درحقیقت، قانونی بودن و منصفانه بودن می‌توانند برای یک رفتار قضایی معنادار ملاک عمل قرار گیرند، هر دو ممکن است دلبخواه و غیرعقلانی باشند یا عقلانی. پر واضح است که یک عدالت صرفاً مادی در نهایت معنایش نفی حقوق خواهد بود. از طرف دیگر، یک عدالت صرفاً صوری که توانسته باشد همه ملاحظات بیگانه به حقوق را نادیده انگارد، نه هرگز وجود داشته است و بی‌تردید نه هرگز وجود خواهد یافت.

مفسران وبر عموماً چهار نمونه مثالی حقوق تشخیص می‌دهند: یکم، حقوق غیرعقلانی و مادی، آن وقتی است که قانون‌گذار و قاضی کارشان را براساس ارزش‌های صرفاً عاطفی و احساسات شخصی، بدون مرجع قرار دادن یک هنجار، بنا می‌کنند. این نمونه نیز چون نمونه‌های دیگر هرگز به حالت ناب دیده نمی‌شود. هرچند می‌توان آن را نزدیک‌ترین نمونه به عدالتی دانست که توسط یک حاکم مستبد اجرا می‌شود. همین‌طور است عدالت یک قاضی یا حاکم شرع مسلمان که به نظر می‌رسد قضاوتش را تنها برپایه ادراک شخصی انجام می‌دهد (وبر توضیح می‌دهد که ظاهراً این‌طور به نظر می‌رسد، در واقع قاضی مسلمان، دست‌کم تلویحاً به تصورات دینی یا سیاسی جاری در میان مردم توجه دارد). دوم، حقوق غیرعقلانی و صوری، قانون‌گذار و قاضی از هنجارهایی که سنخیتی با موازین عقلی ندارند تبعیت می‌کنند، زیرا آنان قضاوت خود را برپایه خواب‌نما شدن حقیقت یا ندای هاتف غیبی می‌نهند (مثلاً متهم را وادار می‌کنند که از روی خرمی از آتش عبور کرده و بی‌گناهی خویش را ثابت

کند). سوم، حقوق عقلانی و مادی، قانون‌گذاری یا قضاوت در این حالت مرجعی دارد که ممکن است یک کتاب مقدس (مثلاً قرآن) باشد یا اراده سیاسی یک فاتح جنگی یا یک ایدئولوژی. چهارم، حقوق عقلانی و صوری، در این حالت قانون و قضاوت منحصرأ بر پایه مفاهیم انتزاعی منبعث از تفکر حقوقی قرار دارد.

برخلاف حقوق صوری که سعی دارد هنجارهای حقوقی را به صورت نظام درآورد، حقوق مادی همچنان تجربی باقی می‌ماند، چرا که بنا به طبیعت خویش به شناخت موارد خصوصی و جزئی می‌پردازد. با این وصف، این دو حقوق استعداد عقلانی شدن را دارند، یکی بر پایه منطق ناب، دیگری بر پایه سودمندی، مع‌هذا، علی‌رغم عقلانی شدن فزاینده، هر دو آنها عناصر غیرعقلانی را کماکان حفظ می‌کنند، فی‌المثل ادای سوگند. مهم‌تر از آن، وجود هیأت منصفه به عنوان نهاد جزایی، بارزترین نشانه مقاومت عناصر غیرعقلانی است، گواه آن هم حمله‌هایی است که به آن می‌شود. بعضی‌ها آن را ابزاری از مبارزه طبقاتی می‌دانند بعضی دیگر، آن را فرصتی می‌دانند که اعضای هیأت منصفه می‌توانند آزادانه به احساس کینه‌توزانه‌شان، به غرایزشان یا به عقده‌هایشان جولان دهند، عده‌ای دیگر، آن را چون عنصری ناهم‌زمان می‌دانند که ترقی به معنای عقلانی شدن سپهر حقوقی را به مبارزه می‌طلبد. خلاصه کلام، آن را چون نوعی ابزار غیرعقلانی در دست مردم عادی، دشمنان طبقه اجتماعی یا مخروم یا اشخاص عقده‌ای می‌دانند. همه این انتقادات که اصولاً به نام عقلانیت برتر صورت گرفته‌اند، خود با پدیده نوینی برخورد می‌کنند که تاکنون ناشناخته بود و آن پیدایش روان‌کاو و تفسیرهای اوست که عنصری خارج از حقوق را که مدعی علمی بودن آن است، وارد مبحث حقوق می‌کند. هر واژه‌ای که به جای مفاهیم حقوق صوری و حقوق مادی به کار رود، فی‌المثل تضاد میان اعتقاد ذهنی و وضعیت عینی، یک چیز کماکان دست‌نخورده می‌ماند و آن

غلبه‌ناپذیری تضاد میان قانونی بودن و منصفانه بودن است. در واقع، به محض آن که فکر می‌کنیم تأثیر عناصر دینی را از سر گذرانندیم، عوامل اقتصادی عقلانیت ناب قوانین حقوقی را دچار شکست می‌کنند. هنوز تأثیر آنها را اندازه نگرفته‌ایم که عوامل سیاسی یا ایدئولوژیکی نیز هنجارهای ناب حقوقی را کدر می‌کنند. به‌طور کلی، هماهنگی مطلق میان فنون ناب قضایی و عدالت اخلاقی وجود ندارد، شاید بدین سبب که عدالت اخلاقی بی‌وقفه با کشمکش‌های اجتناب‌ناپذیر میان سیاست، هنر، اقتصاد، دین و علم برخورد می‌کند.

۱۹. از حقوق غیرعقلانی به حقوق عقلانی

می‌توان از خود سؤال کرد آیا عقلانی شدن فزاینده‌ای که در نظم حقوقی مشاهده می‌کنیم، حقیقتاً یک ترقی به حساب می‌آید یا که یک کمال‌یابی ساده فن حقوقی است؟ راستش را بخواهیم، جامعه‌شناسی با چنین پرسشی سروکار ندارد. تلاش آن، بدون صدور یک حکم ارزشی، صرف فهمیدن جنبش عقلانی شدن حقوق می‌گردد.

از قرائن چنین پیدا است که حقوق خاستگاهی بیرون از خودش داشته است و احتمالاً پاسخی بوده است به اشتباهات سیاسی یا اقتصادی (البته نه منحصرأ همان‌طور که بعضی‌ها گمان کرده‌اند) و مخصوصاً دینی. هر گروه انسانی از هر رقم که باشد، برای بقای خویش از اعضایش متوقع است که قواعد و هنجارهای مشترکی را مراعات کنند، در صورت لزوم آنان را به آن مجبور می‌کند. همین عرف‌های قهرآمیز سودمند برای فعالیت مشترک افراد ذی‌نفع هستند که حقوق را تشکیل داده‌اند و کماکان آن را برای زندگی اجتماعی ضروری می‌کنند. حتی اگر امروزه آیین‌نامه قضایی بر متون قانونی مبتنی است، جوهر حقوق همان است که بود. در حقیقت قانون یک وسیله فنی جدید در خدمت یک رسم قدیم است. بنابراین، نادرست است

که گفته شود حقوق، به‌شیوه تکاملی، از رسم‌های کهنه به‌بار آمده است. عرف از سنخ حقوق بوده است، همان‌طور که امروز قانون چنین است، خصوصاً که عرف شامل دو عنصر اصلی هر نظام حقوقی بوده است: رفتار مشترک افراد ذی‌نفع و وجود هنجارهای قهرآمیز. یک مثال این مطلب را روشن می‌کند. حقوق اسلامی (اهل سنت) به چهار مکتب تقسیم می‌شد: مالکی، حنفی، شافعی و حنبلی. از این میان تنها فقه حنفی به‌دلیل برخوردار بودن از ابزارهای فشار دینی و سیاسی باقی مانده و بقیه به تحلیل رفته‌اند. و بر، سیر تحول حقوق را به شیوه زیر ملاحظه می‌کند:

چنانچه تحول عمومی حقوق و نحوه عمل آن به مراحل نظری توسعه تقسیم گردد، مسیر تحول عمومی آن عبارت خواهد بود از وحی کاریسمایی حقوق توسط انبیاى حقوق، به ایجاد و به کشف تجربی حقوق توسط معتمدان که به‌عنوان مشاوران درباری طرف مشورت بودند (ایجاد حقوق به‌وسیله حیل و سوابق قضایی). از آن‌جا، به مرحله اعطای حقوق توسط امپراتوران لاییک و قدرت‌های حاکم دینی (تئوکراتیک)، و سرانجام، به مرحله حقوق نظام‌یافته و تخصصی که برپایه آموزشی ادبی و صرفاً منطقی توسعه می‌یابد و در صلاحیت حقوقدانان و قضات حرفه‌ای است، می‌رسیم. بنابراین، تحول کیفیات صوری حقوق در چارچوب طرز عمل ابتدایی بر مبنای ترکیبی از جادو و وحی، با گذر از بیراهه احتمالی عقلانیت معطوف به هدف از سنخ مادی و غیرصوری توسط حکومت‌های دینی و پاتریمونیال به سوی یک عقلانیت و نظام‌یافتگی منطقی فزاینده به یمن تخصصی شدن حقوق و از گذر آن — اگر از خارج به امور نگاه کنیم — به سوی یک والایی منطقی و استنتاجی شدن فزاینده حقوق، و بالاخره به سوی فن بیش از پیش عقلانی آیین دادرسی بوده است.^۱

وبر به گواهی اسناد متعدد تاریخی، گمان می‌کند بتواند ثابت کند که حقوق ابتدایی خصلتی کاریسمایی داشته است. به گفته او، حقوق از سوی خطبا و انبیای حقوق که اراده الهی را تفسیر می‌کردند، چونان امری الهی مطرح می‌شد، لذا تکلیف قانونی، نه یک تکلیف انسانی، که یک تکلیف الهی بوده است. ترس از خدا، نیروی تصمیم را به شخص می‌داد. ده فرمان^۱ و نیز حقوق قرآنی نمونه‌ای از آن هستند. در روم باستان و فرانسه عصر گل‌ها، سزار، دیودور دوسیسیل^۲ یا استرابون^۳، و روحانیون گلوا ضمن وظایف دیگر، وظیفه قانون‌گذاری و قضایی را انجام می‌دادند. پدیده مشابهی را در کشورهای ژرمنی مشاهده می‌کنیم، در آن‌جا، رئیس محکمه صلاحیت گوینده حق (خطیب) را نداشت، این مهم را خطبای کاریسمایی برعهده داشتند. در جوامع افریقایی، حتی زمانی که اعتقادات سحری از اعتبار افتاده‌اند، روحانی یا رهبر کاریسمایی منادی حقوق هستند. همچنین باید از ندای هاتقان غیبی و آزمایش‌های طبیعی (مثلاً گذشتن از خرمن آتش) برای اثبات بی‌گناهی یاد کرد. خصلت کاریسمایی و غیرعقلانی حقوق به صورت تخفیف‌یافته‌ای در حقوق کشورهای انگلوساکسن پایداری کرده است. فی‌المثل، بلاکستون در اثر خود به نام یادداشت‌هایی پیرامون حقوق انگلستان (۱۷۶۸)^۴ از قاضی انگلیسی چون یک هاتف غیبی یاد می‌کند. همین‌طور است قاضی امریکایی، که قضاوتش همانند یک ابداع واقعی است، تا بدان پایه که نامش را با تصمیمی که گرفته است قرین می‌کنند. به‌طور کلی، حضور هیأت منصفه، از بقایای غیرعقلانیت حقوق است.

حقوق کاریسمایی ابتدایی، بنابر سرشت خویش، صوری بوده، البته نه صوری در معنای تطبیق یک قاعده عمومی بر یک مورد خاص، بلکه، در معنای تصمیمی معتبر برای یک وضعیت مشخص، بدون در نظر گرفتن

1. Décalogue. 2. didodore de Sicile. 3. Strabon.

4. Blakstone: *Commentarries on the law of England*, 1765.

منافع یا احساس شخصی عدالت. بنابراین، موضوع یک فرمالیسم منطقی نیست، بلکه یک فرمالیسم ذاتی است، همان‌طور که مشروعیت خطبا (گویندگان حق) بر اسرارآمیزی عمل و پاره‌ای مناسک مبتنی بوده است. در حقوق رومی از کسی که شی‌ای را تصاحب می‌کرد می‌خواستند که آن را با دستش لمس کند. در مواردی دیگر، وسایل سحری اجازه نمی‌دادند که جز به پرسشی که صحیحاً مطرح شده بود پاسخ داد، یک خطای جزئی در گزاره پرسش باعث بطلان محاکمه یا تعلیق حکم می‌گردید. فی‌المثل *legis actiones* رومی از آن جمله بود. فرمالیسم ابتدایی حقوق، هدفش اثبات یک دلیل به‌وسیله تشریفات محاکمه نبود (مسئله حقوق دانستن این نبود که آیا فلان عمل عادلانه است یا نه، درست است یا غلط)، بلکه می‌خواستند بدانند کمک گرفتن از نیروهای طبیعی در استحقاق کدام‌یک از طرفین دعوا بوده است. منشأ غیرعقلانی حکمی که صادر می‌شد در همین‌جا بود: این حکم بر مبنای منطق یا دلیل صادر نمی‌شد، بلکه پاسخی بود به پرسشی که در صورت‌های معلوم و از پیش مشخصی مطرح شده بود. این گسیختگی (موارد) اغلب به‌وسیله وجود سنتی به شرح زیر جبران می‌شد: مسئله موضوع دعوا چون همیشه به شیوه‌ای که خداوند مقرر داشته فیصله می‌یافت، بنابراین لازم بود راه‌حل مشابهی برایش یافت. گفتن ندارد که چنین فرمالیسمی به دلیل ضرورت تدوین دقیق پرسشی که باید از خدایان یا خطبا بشود، که در غیر آن، دعوا به تعلیق گذاشته می‌شد، بالضروره به ایجاد مفاهیم حقوقی - فنی هدایت می‌کرد، اما این فن ابتدایی که شامل عقلانیتی - آن هم ابتدایی - بود، به تدریج که در پاره‌ای موارد خطبا به کارمندان یا دست‌کم به مأموران رسمی مبدل می‌شدند، پیچیده‌تر می‌گردید. یکی از دلایل عقلانی شدن تدریجی حقوق همین بود. خطیب که به یک مقام رسمی مبدل می‌شد، در عین حال مقامی می‌شد که می‌توانستند با او به مشورت بپردازند و همین کار را هم می‌کردند. لذا، او مجبور می‌شد از پیش

به راه‌حل‌هایی بیان‌دیشد و پاسخ‌هایش را هماهنگ کند. او هیچ نفعی در ضد و تقیض‌گویی نداشت، بلکه مصلحتش ایجاب می‌کرد که هنجاری دست‌کم عملی بیابد و آن را در مورد کم و بیش مشابه به کار بندد. لذا، بهترین تضمین برایش مراجعه به تعبیرات دینی معتبر بود. نتیجه آن ایجاد سنت‌گونه‌ای بود که تاحدی عقلانی به حساب می‌آمد. البته، حقوق همچنان پای‌بند وحی یا تفسیر اراده الاهی بود، ولی در همان حال خصلتی عملی‌تر می‌یافت، که آن نیز عقلانی شدنش را تقویت می‌کرد. برای نمونه روم را مثال بیاوریم. دادرسی شامل دو مرحله بود: مرحله اول موسوم به *in iure*، زیر نظر قاضی بود که محاکمه را سازمان می‌داد، قواعد و آیین دادرسی را مشخص می‌کرد؛ مرحله دوم، موسوم به *opud judicem* که مداخله قاضی، شخص غیرحکومتی، را پیش می‌آورد، او وقایع و دلایل را می‌سنجید و رأی صادر می‌کرد. والی و قاضی با مستشاران حقوقی^۱ به مشورت می‌پرداختند (که بنا بر سنت یک یا چند روحانی عالی‌مقام در آن عضویت داشتند) تا دوره‌های متأخر پاسخ این مستشاران به صورت ندای غیبی صادر می‌گشت. به‌علاوه، آنان می‌توانستند مردم را در امور حقوقی و بده‌بستان‌های مربوط به آن یاری دهند، گویا این که حق مطرح کردن شکایات را در محاکم نداشتند — این نقش به خطبای تعلق داشت — ولی می‌توانستند طرفین دعوا را از نظر مشورتی خویش بهره‌مند سازند. بدین ترتیب بود که مستشاران، حرفه‌مندان حقوقی شدند، که وبر آنان را معتمدان ردا^۲ می‌نامد. البته، قدیمی‌ترین اسنادی که در اختیار داریم، تنها مجموعه‌ای از پاسخ‌های پراکنده و فاقد انسجام منطقی هستند، که با استناد به آنها وبر حقوق رومی را کم‌تر از آنچه ما معمولاً تصور می‌کنیم، عقلانی می‌داند. با این وصف، اهمیت این مجموعه از پاسخ‌های حقوقی بیش از یک موردشناسی ساده است. به‌طوری که در عصر امپراتوری روم متخصصان حقوق توانستند بدون

1. Jurisconsultes.

2. Noblesse de la robe.

زحمت مفاهیم انتزاعی پرباری برای نظم دادن و عقلانی کردن پاندکت‌ها^۱ از میان آنها بیرون بکشند.

نظر به محدود بودن این کتاب نمی‌توانیم در جزئیات نمونه‌های دیگری که وبر مطالعه کرده است وارد شویم، نه به شرح مقایسه‌هایی که او میان مستشار رومی و وکیل انگلیسی طرفدار راه‌حل مورد به مورد مسائل حقوقی به‌عمل آورده است، بپردازیم، یا کار فقیهی^۲ را که کوشیده است حقوق را تنها براساس متون مقدس دینی، صرفاً از راه استدلال عقلی و منطقی، بدون توجه به دشواری‌های آن در عمل، عقلانی کند، شرح دهیم، و نه بالاخره، هم‌بستگی‌ها و تفاوت‌هایی را که میان پاسخ‌های قضایی مستشاران رومی و فتوای مفتی‌های اسلامی وجود دارد، نشان دهیم. مهم، توجه به این نکته است که در این مرحله دوم، با پیدایش مستشاران و حقوقدانان عرفی، جریان عقلانی و منطقی‌شدن حقوق، علی‌رغم استمرار خصلت صوری و اعتبار کاریسمایی آن، تشدید گردیده است. همچنین لازم است توجه شود که عوامل دیگری نیز که صوری نبوده‌اند به سود جریان عقلانی شدن حقوق عمل کرده‌اند. این عوامل، همان شرایط مادی هستی اجتماعات انسانی هستند، چون پیچیدگی معادله‌های اقتصادی توسعه آیین قراردادها، زیور و شدن‌های ناشی از جنگ‌ها و لزوم آرام‌سازی سرزمین‌های اشغال‌شده و غیره. به عبارت دیگر، زیر فشار قدرت سیاسی یا دینی، وجه مادی از لحاظ نمونه مثالی عقلانی شدن حقوق بیش از پیش اهمیت پیدا کرد.^۳

۱. pandectes کتابچه‌های حاوی تصمیمات حقوق روم قدیم است که به فرمان ژوستینین پنجم گردآوری شده‌اند. - م.

2. Le théologien juriste.

۳. جا دارد یکبار دیگر تکرار کنیم که تأکید ما بر خصلت نمونه مثالی تحلیل وبر است. در واقع هدف ما بیان این مراحل عقلانی شدن حقوق در معنای توالی زمانی نیست، همان‌طور که مقایسه میان مستشار رومی، وکیل انگلیسی و مفتی اسلامی دلالت بر آن دارد. بنابراین نباید نمونه‌شناسی وبر را در این جا با توالی مراحل و مراتبی که در آثار اگوست کنت یا مارکس آمده، اشتباه کرد.

شاهزاده سیاسی یا هیروکراتیک (دین‌سالار) به دلیل نظم یا کارایی، خواهی نخواهی به مداخله در آیین قضایی صرفاً صوری، که چونان نظامی بسته که تنها از منطق ویژه‌اش فرمان می‌برد، کشیده می‌شود. البته، فرمالیسم حقوقی عموماً آزادی وسیعی برای افراد در دفاع از منافع خصوصی‌شان غالباً به هزینه منافع عمومی و گاهی نیز در برابر منافع دولت، ضامن نظم، فراهم می‌کند. بنابراین، طبیعی بوده است که قدرت حاکم پیوسته سعی کرده باشد تا با استفاده از هر وسیله‌ای دستگاه حقوقی‌ای را که ممکن بود تصمیم‌های دولت را مورد موأخذه قرار دهد، قرین شکست سازد، و بکوشد به تعادل حتی‌المقدور و معقولی میان منافع فردی و منافع جامعه براساس عدالتی نه صرفاً حقوقی، بلکه اخلاقی، اقتصادی یا اجتماعی دست یابد. آنچه شاهزادگان پاتریمونیال و دین‌سالاران در نظر داشتند تدوین یک حقوق متناسب با شرایط مادی و عملی جامعه بود و از این‌که دقت قضایی صرفاً صوری را زیر پا بگذارند، دغدغه‌خاطری نداشتند. چنین بود تلاش زمامداران عوام‌فریب در آتن، شیوه دادرسی والیان در رم، احکام قانون‌گذاری پادشاهان فرانک، نوآوری‌هایی که توسط پادشاهان انگلیس و لرد پانسلا^۱ به عمل آمده است، در همین مقوله می‌توانیم محاکم تفتیش عقاید کلیسای رومی، عمل خودکامه پادشاهی در فرانسه، یا برای آن که یک مورد اختصاصی‌تر را ذکر کرده باشیم ابتکار فردریک کبیر پادشاه پروس را در جریان مربوط به محاکمه آرنولد^۲ آسیابان یاد کنیم.

دخالت عناصر خارج از حقوق چون عناصر سیاسی، اقتصادی، اجتماعی

1. Lord Chancellor.

۲. یوهان آرنولد J. Arnold آسیابان پروسی که به سبب محاکمه‌اش در عصر فردریک دوم، امپراتور پروس شهرت یافته است. خلاصه داستان این است که او از ارباب خود به نام گرسدورف (Gersdorf) به نزد امپراتور شکایت می‌برد که اربابش با ایجاد یک آبگیر تازه جریان آب را به آسیاب او قطع کرده و کماکان مال‌الاجاره را مطالبه می‌کند. امپراتور حق را به آسیابان داد. - م.

یا اخلاقی نه تنها سد راه رشد عقلانی حقوق نشدند که به پیشرفت آن نیز نه در جهت عدالت صوری، بلکه در جهت بسط عدالت مادی کمک کردند. به موازات عقلانی‌تر شدن دستگاه اداری پادشاه با پیدایش کارمندان متخصص، جریان عقلانی شدن حقوق نیز با سهولت بیشتری انجام می‌گرفت. امپراتور، تجسم قدرت سیاسی، بدون حذف کامل عناصر کاریسمایی و غیرعقلانی (و گاهی با تعبیر آنها به سود خویش)، به اقتضای برقراری نظم و وحدت سیاسی که ایجاب می‌کرد در موارد مشابه به‌طور یکسان عمل شود، در جهت عقلانی کردن و انتظام بخشیدن به حقوق مادی (عملی) تلاش می‌کرد. لذا، یکی از نخستین اشتغالات پادشاهان، همین تدوین مجموعه آیین دادرسی جزایی و در پی آن، البته خیلی دیرتر، همان‌طور که خواهیم دید، تدوین مجموعه آیین دادرسی مدنی بود. آن‌گاه جدایی حقوق از دین، البته به گونه صریح در غرب پیش آمد و در سایر مناطق دنیا، به دلیل حضور سنت‌های سحری و هنجارهای دینی، این جدایی میسر نشد. شکی نیست که بقایای روح حقوق رومی، با تفکیکی که میان تکالیف دینی و تعهدات حقوقی قائل بود، تأثیر نیرومندی بر عقلانی شدن حقوق داشته است، هرچند که نباید سهم حقوق دینی (کلیسایی) را که در میان حقوق‌های مقدس از همه عقلانی‌تر بود، و مبنایش را یک اصل عقلانی یعنی حقوق طبیعی، میراث فلاسفه رواقی، تشکیل می‌داد، دست‌کم گرفت. پرواضح است که عقلانی شدن حقوق تحت اقتدار شاهزادگان، ستیزه‌های فراوانی را برانگیخته بود که عمده‌ترین آنها ستیزی بود میان حقوق مصلحت‌گرایانه (مادی) مورد حمایت پادشاهان و حقوقی که از سوی صاحبان عناوین (مراتب) و فتودال‌ها حمایت می‌شد. در مجموع، عقلانی شدن حقوق مادی در این مرحله سوم، که راهنمای آن نه هنجارهای منطقی مشروعیت ناب حقوقی، بلکه جست‌وجوی راه‌حل‌های عملی برای فیصله‌دادن منصفانه به تعارضات منافع میان افراد و احیاناً میان منافع خصوصی و عمومی بود، نقش مهمی بازی کرد.

در جریان مرحله چهارم، ما شاهد بازگشت فرمالیسمی هستیم که این بار هدف آن تلفیق منطق حقوقی و اقتضائات مادی جهان خارج از حقوق یعنی آزادی‌های فردی و اوامر جمعی بوده است. این فرایند که سرچشمه‌اش در جنبش‌های انقلابی قرن هیجدهم بود، هنوز موفق به یافتن مرکز ثقل خود نشده است، زیرا الهام‌بخش این فرمالیسم نوین در آغاز دکترین حقوق طبیعی که امروز متروک مانده است، بود. مفاهیم حقوقی گوناگونی چون اثبات‌گرایی یا تاریخ‌گرایی خواسته‌اند جانشین مفهوم در حال انحطاط حقوق طبیعی گردند، اما توفیقی به دست نیاورده‌اند. در این شرایط، مهم است که قبل از هر چیز، نتایج عملی این فرمالیسم را که ملموس‌ترینشان تدوین مجموعه آیین دادرسی مدنی در کشورهای مختلف است، سنجید. از ویژگی‌های اصلی این حرکت نوین، انصراف از تجربه‌گرایی و تحقیق در موارد اختصاصی به سود اهتمام صرفاً علمی و شور اخلاقی است تا بتواند منطق و عقلانیت ذاتی را بدون کنار گذاشتن عناصر خارج از حقوق، بیافزاید. مع‌هذا، این بازگشت به فرمالیسم در حقوق، همانند سوسیالیسم که سعی می‌کند هم حقوق فرد و هم حقوق جامعه را مشروع گرداند، مبهم و دوپهلو است. همه تلاش‌ها صرف از بین بردن استثنا می‌گردد، استثنا خواه از ناحیه امتیازات خاستگاه خانوادگی باشد، خواه از ناحیه مشاغلی که رسیدگی به جرایم آنها در صلاحیت دادگاه‌های ویژه است، اما در عین حال موضعی پرنرمش در برابر قدرت‌های حاکم اتخاذ می‌کند. توضیح اخیر خالی از تناقض نیست، برای روشن شدن مطلب یک مثال می‌آوریم: امروزه، موضوع حقوق جزا کیفر دادن یا انتقام گرفتن از مقصر نیست؛ هدف آن بازسازی و اصلاح محکومان است. با این وصف، در همان حال کوشش‌هایی به سود یک حقوق اجتماعی که منطق آن مغایر با روح‌گرایی پیشین است، به عمل می‌آید.

بر روی هم، غلبه بر غیرعقلانیت بنیادی ارزش‌ها به دلیل غلبه‌ناپذیر

بودن تضادشان ناممکن است. لذا، فرمالیسم، با همه تخصصی شدن حقوق همچنان دوپهلوی باقی می‌ماند. دلیلش هم این است که زندگی را نمی‌توان در چارچوب مقررات انتزاعی حقوق به چهارمیخ کشید. به عنوان مثال، وقتی که حقوقدانان، نیت‌شان هرچه باشد، دکترین حقوق آزاد را توصیه می‌کنند که به موجب آن حقوق باید به وسیله قاضی خلق شود نه این که اجرا گردد یا این که ادعا می‌کنند معیاری یافته‌اند که با آن می‌توان هم حقوق گمرکی و هم حقوق ولایت پدری را اندازه گرفت، جز یک نتیجه‌گیری که مقرون به اتفاق آرا باشد وجود ندارد: این که انسجام مطلقاً منطقی و نظام‌یافته حقوق افسانه‌ای پیش نیست، چرا که نظریه حقوقی ناب و بدون نقصی وجود ندارد. همان‌طور که از زبان نمی‌توان توقع داشت که موبه مو قواعد صرف و نحو را مراعات کند، از حقوق نیز نمی‌توان انتظار داشت که دقیقاً قواعد کلی را به کار بندد. نقش جامعه‌شناسی حقوقی دقیقاً فهمیدن همین ناسازگاری و نیز کشمکش‌هایی است که از جمع‌ناپذیری وجه صوری و وجه مادی به بار می‌آیند. بنابراین، کار جامعه‌شناسی حقوقی تحلیل توسعه روح حقوقی است، بدون آن که تحت تأثیر بگومگوهای جزئی حرفه‌مندان حقوق قرار گیرد. در هر حال، وظیفه جامعه‌شناسی حقوقی اظهارنظر درباره ارزش این عقلانی شدن نیست، حتی اگر حقوق کنونی عوام را از مسائل حقوقی دور کند و تنها به پرورش جهلشان پردازد.

ث - جامعه‌شناسی هنر و فن

۲۰. موضوع جامعه‌شناسی هنر

ویر، فرصت نیافت تا طرح مطالعاتی‌اش را درباره جامعه‌شناسی هنر به اجرا درآورد. طرح اجمالی برنامه‌هایش را تنها از گذر برخی مقالات، مخصوصاً رساله‌ای درباره بی‌نظری ارزش‌شناختی یا کنفرانس‌هایی که عمدتاً درباره کارمایه دانشمند ایراد کرده، برای ما به جا گذاشته است. با این وصف، به

مدد همین عناصر پراکنده می‌توانیم ایده‌ای از تلقی او از جامعه‌شناسی هنر و موضوعی را که به آن تخصیص می‌داد، داشته باشیم.

در وهله اول، جامعه‌شناسی هنر نیز چون دیگر جامعه‌شناسی‌ها، نباید در صدد صدور احکام ارزشی برآید. نقش آن ارزیابی زیبایی‌شناختی نیست، هرچند که جامعه‌شناس می‌تواند صاحب ذوق و سلیقه بوده و به ارزش‌هایی که آثار هنری ارائه می‌دهند حساس باشد. با این همه، پرسش‌هایی از نوع: آیا وجود آثار هنری مطلوب است؟ آیا هنر معنایی دارد؟ - در حوزه کار جامعه‌شناس نیست. همان‌طور که پزشک به‌عنوان پزشک حق ندارد از خودش بپرسد آیا زندگی به زحمت زیستنش می‌ارزد؟ جامعه‌شناس نیز به عنوان جامعه‌شناس مجاز نیست به پرسش زیر پاسخ دهد: آیا هنر پدیده‌ای متعلق به عالم پر زرق و برق شیطانی است، عالمی در این دنیا که رو به لذات و پشت به خدا و شاید به دلیل خصلت عمیقاً اشرافی‌اش، پشت به برادری انسانی دارد؟ جامعه‌شناس، کارش را از این واقعیت که آثار هنری وجود دارند، آغاز می‌کند. در این شرایط، وظیفه‌اش فهمیدن این مطلب است که چرا و چگونه انسان‌ها به تبع چنین آثاری به طرز معناداری به رفتارشان جهت می‌دهند. خلاصه کلام، جامعه‌شناس می‌پذیرد که زیبایی برای انسان معنایی دارد.

جامعه‌شناس مجاز نیست که درباره یک تکامل احتمالی هنر به‌عنوان هنر اظهار نظر کند، زیرا چنین قضاوتی از مقوله ارزیابی‌های اعتراض‌برانگیز است. در واقع صحیح نیست که یک هنر را به دلیل استفاده از وسایل فنی نوین، بالاتر از هنری که از این فن و از روح آن بی‌خبر بوده است دانست. بشر نخستین قوانین پرسپکتیو را نمی‌شناخت، و با این وصف، آثار آنان از لحاظ زیبایی‌شناختی همان‌گونه به دل ما می‌نشیند که آثار هنرمندانی که با این قوانین آشنا هستند. هر اثر هنری در حد خود باید کامل تلقی شود: بنابراین، یک اثر هنری نه کامل‌تر می‌گردد و نه کهنه می‌شود. هر شخصی

البته حق دارد به گونه‌ای متفاوت درباره هنر اینکایی، رومی، رمانتیک یا مدرن اظهار نظر کند، در عوض، هیچ علمی، از جمله جامعه‌شناسی هنر که یک علم تجربی است، به اتکای امکاناتی که در اختیار دارد، نمی‌تواند تأیید کند که یک اثر هنری کامل از لحاظ هنری بالاتر از یک اثر هنری کامل دیگر است. حقیقت این گفته چنان مسلم است که هیچ نظریه زیبایی‌شناختی هرگز نتوانسته است با صرف مقابله میان آنچه که هنر است و آنچه که هنر نیست به جایی برسد. مسلماً می‌توان یک اثر هنری را ناتمام ملاحظه کرد، اما همین که آفریننده‌اش به قصد هنری دست به کار شده باشد، برای آن که مورد اعتنای جامعه‌شناس قرار گیرد، کافی است، چرا که ممکن است آن اثر، نخستین تجلی یک شیوه فنی نوین بوده باشد یا در برخی شرایط شاید هنرمندان پیشین با خوش‌اقبالی بیشتری بر آن تسلط یافته باشند. از دیدگاه تجربی مهم این است که سیر این تحول دنبال گردد. در واقع، از این جنبه که نگاه کنیم، شاید سخن گفتن از یک پیشرفت بی‌مناسبت نباشد. البته به شرطی که از مقایسه ارزش‌گذارانه میان اثر هنری اول و بقیه اجتناب گردد. به عبارت دیگر، جامعه‌شناس قضاوتی را که از لحاظ زیبایی‌شناختی عموماً روی این آثار متفاوت به عمل می‌آید، می‌پذیرد، و جز به تسلسل تجربی که ممکن است میانشان وجود داشته باشد، اعتنایی ندارد. بنابراین، بعید است که یک جامعه‌شناس یا مورخ هنری بدین‌عنوان یک هنرشناس در معنای متداول کلمه نیز باشد، هر چند که غالباً چنین ادعایی دارد. او جز یک تئوریسین یا دانشمند نیست، درست شبیه متخصص فناوری که لزوماً یک مهندس نیست. از یک جامعه‌شناس متخصص مسائل شهری نمی‌خواهند که آرشیوتکت باشد یا شهر آرمانی بسازد. البته، هیچ‌کس نمی‌تواند او را از داشتن عقیده‌ای راجع به شهر آینده منع کند، به شرطی که خودش نیز از یک واقعیت بدیهی آگاه باشد: وظیفه اصلاح‌گر را مدعی شدن، او را از جرگه دانشمند بودن خارج می‌کند،

به‌جای جامعه‌شناس بودن، هوادار فلان یا بهمان خواهد بود. اکنون به موضوع ویژه جامعه‌شناسی هنر به عنوان یک ضابطه علمی و تجربی، که پاسخ‌گوی پیش‌فرض‌هایش است، نزدیک می‌شویم. وظیفه جامعه‌شناس نه پیش‌گویی و نه صدور بیانیه درباره هنر است، وظیفه‌اش منحصرأ عبارت از تحلیل روابط است که به شیوه تجربی، میان گرایش‌های گوناگون یک هنر یا میان هنرها یا سبک‌های هنری، قابل اثبات‌اند. این وظیفه ممکن است محقر به نظر برسد. همین هم هست. شاید هم به این دلیل باشد — البته به ناحق — که آن را کم‌ارج می‌شمارند. هرآن کس با دعوی عنوان دانشمند از این خط خارج شود، شیاد است. کنجکاوی علمی جامعه‌شناس هر اندازه هم که محقر به نظر آید، از اکتشاف جاه‌طلبانه و روایت‌گونه یک کارشناس به اصطلاح هنری که گمان می‌کند، همین‌که توانست پرده کارگاه یک هنرمند را کنار بزند و چند لحظه‌ای درباره وسایل خارجی تولید هنر یا درباره شیوه آن پرس و جو کند، راز هنر را کشف کرده است، به حقیقت نزدیک‌تر است. سخن از تحقیر بررسی‌هایی از این قبیل نیست، به شرط آن‌که در حد جامعه‌شناسی‌ای که درباره فنون تولید هنر و تحول آن پرس و جو می‌کند باقی بماند، و به صدور احکام ارزشی نپردازد. در واقع، تحول شیوه‌های آفرینش هنری یک چیز است، دگرگونی سبک هنری یک چیز دیگر که منحصرأ به وسیله فن مشروط نشده است. تفاوت میان ارزیابی زیبایی‌شناختی و کنجکاوی علمی جامعه‌شناس، تفاوت نوعی است. وانگهی، برای یک جامعه‌شناس هنر مهم است که معنای تحول هنری را بفهمد، خطای فاحشی مرتکب می‌شود اگر چنین تحولی را منحصرأ به وجدان طبقه (اجتماعی) اسناد دهد. در جریان یک سخنرانی درباره فن و فرهنگ، در کنگره جامعه‌شناسان آلمانی در سال ۱۹۱۰ بود که وبر با صراحت به افشای اختلاط میان موضوع^۱ و صورت^۲، میان شرایط اجتماعی

و وسایل فرهنگی پرداخت. این واقعیت که هنرمندی به مقوله‌ای از موضوعات، مثلاً طبیعت‌گرایانه، تعلق خاطر می‌یابد، معنایش این نیست که لزوماً، معنای تازه‌ای در صورت‌ها کشف کرده است. به‌علاوه، نشان از بی‌خردی است که گمان شود که انسان پرولتر تنها یک‌نوع یا یک سبک معین هنری را می‌فهمد و جز آن قادر به فهم انواع یا سبک‌های دیگر نیست. مثالی از ادبیات بیاوریم. اغلب کارگران، نمایشنامه‌های شیلر^۲ را تحسین می‌کنند، اما نسبت به سبک‌های طبیعت‌گرا کاملاً بی‌اعتنا هستند. می‌توان از این گسیختگی اظهار تأسف کرد، اما وظیفه جامعه‌شناسی هنر این نیست که در این قبیل کشمکش‌ها دخالت کند، در غیر این صورت دیگر علم نخواهد بود. دقیق‌تر بگوییم، صدور این حکم که یک قشر اجتماعی معین نمی‌تواند و نخواهد توانست جز یک صورت هنری معین را بفهمد، ناشی از نفهمیدن هنر و نفهمیدن جامعه‌شناسی است.

در راستای سرمشق فکری خود، وبر در این‌جا نیز سعی می‌کند، یکتایی عقلانی شدن تمدن غربی را درباره هنر اثبات کند. جای تردید نیست که با گام نهادن در این مسیر، بیم آن می‌رود که او راه را برای صدور احکام ارزشی که مغایر با اصل بی‌نظری ارزش شناختی خودش است، باز کند. مع‌هذا، او از اعلام برتری ذاتی تمدن غربی نسبت به تمدن‌های دیگر خودداری می‌کند و می‌گوید، افتراق تمدن‌ها نه به معنای مترقی بودن است و نه لزوماً متضمن چنین معنایی است. غرب موفق شده است به برکت تکنیک عقلانی پیشرفته‌ترش، شرایط زندگی هنری را بهبود بخشد، بی‌آن‌که بتوان گفت، توانسته است گره‌های اساسی هنر را نیز به نحو رضایت‌بخش‌تری بگشاید.

در همین افق فکری، وقتی وبر مثلاً، به مقایسه هنر رومی، گوَتیک و هنر عصر نوزایش می‌پردازد از ارزیابی زیبایی‌شناختی این سبک‌ها خودداری می‌کند. مسئله او، فهمیدن دلایل و نتایج راه‌حل‌های فنی است که این

سبک‌ها برای برخی از مشکلات ساختمانی پیدا کرده‌اند. مثلاً، هنر گوتیک موفق شده است، به کمک بنای جرزهایی که فشار طاق‌ها را به خرپشته‌ها توزیع می‌کند، مشکل خمیدگی طاق‌های چهارگوش را از پیش پا بردارد، درحالی‌که، گرایش هنر معماری نوزایش بیشتر به حل مشکلات فنی بنای گنبدها بوده است. موضوع جامعه‌شناسی هنر توضیح این راه‌حل‌ها و فهمیدن مسرتی است که هریک از آنها در روح سازندگان برانگیخته است، و فهماندن این پدیده است که چگونه آنان موفق شده‌اند معنای تجسمی نوینی به بدن بدهند و از گذر آن، فن پیکرتراشی را تنوع ببخشند. وظیفه دیگر جامعه‌شناسی هنر، تبیین روابط محتمل میان این فنون نوین و انگیزه‌های^۱ جامعه‌شناختی یا دینی است که الهام‌بخش هنرمندان در این دوره‌های تاریخی متفاوت بوده‌اند. با طرح مسائل بدین‌گونه، جامعه‌شناسی هنر، وظیفه‌اش را در عین وفاداری به پیش‌فرض‌های یک علم تجربی به‌انجام رسانیده است. در چنین شرایطی، مرجع قرار دادن خصوصیت تمدن غربی (برای وبر)، منحصرأ در معنای معطوف به ارزش‌ها که پیش از این شرح داده‌ایم، به کار می‌آید، هدف از آن، تعریف موضوع تحت بررسی و آسان کردن تشخیص میان عناصری است که از لحاظ تاریخی اصلی یا فرعی‌اند. کار جامعه‌شناسی هنر، اظهار نظر درباره کیفیت هنری آثار نیست، در واقع، یک‌چنین افتراقی ممکن است معنای غنی‌تر شدن داشته باشد، اما ممکن است تنها به معنای فقیرتر شدن صورت‌های هنری هم باشد. جامعه‌شناسی هنر، اگر می‌خواست معنای صورت‌های ویژه سبک‌های گوناگون یا حتی صورت‌های ویژه تمدن‌های متفاوت را ارزیابی کرده و برتری ذاتی یکی از آنها را نسبت به بقیه اعلام کند، از حوزه صلاحیتش خارج می‌شد.

۲۱. نمونه موسیقی

با نمونه قرار دادن موسیقی، می‌توانیم ایده نسبتاً کاملی از معنایی که وبر به تحلیل‌های جامعه‌شناسی هنر می‌داد، داشته باشیم. پس از مرگش، در میان انبوه دست‌نوشته‌هایی که به جا گذاشته بود، متن نسبتاً مفصلی که احتمالاً در حدود سال ۱۹۱۰ نوشته شده بود، تحت عنوان: مبانی عقلانی و جامعه‌شناختی موسیقی^۱ به دست آمد. این متن در ۱۹۲۱ توسط موسیقی‌شناسی به نام ت. کرویر^۲ به چاپ رسید و سپس در چاپ دوم و سوم اقتصاد و جامعه گنجانیده شد. همان‌طور که در خصوص آثار دیگر وبر نیز مشاهده کرده‌ایم، این یکی هم بخشی از یک مطالعه پردامنه‌تر بود که وبر فرصت نیافت آن را به‌تمام برساند. متأسفانه وبر نتوانسته است جز قسمت مربوط به مبانی عقلانی را بنویسد و اثر در آستانه مبانی جامعه‌شناسی موسیقی ناتمام مانده است. خواندن این متن وبر بسیار دشوار است، نه تنها به این خاطر که در آن از اصول موسیقی تمدن‌های بیزانتین (روم شرقی)، اسلامی، هندی یا چینی بحث می‌کند، بلکه به این خاطر که از خواننده متوقع اطلاعات عمیقی در نت‌شناسی و هارمونی است. نظر به این‌که خود ما از این شناخت بی‌بهره‌ایم، بحث را به بررسی خطوط کلی حرکت فکری وبر محدود ساخته و تنها به مسائلی که او در صفحاتی که در بی‌نظری ارزش‌شناختی به موسیقی اختصاص داده است، می‌پردازیم.

به نظر وبر، مبدأ عقلانیت موسیقی غرب از این اصل آغاز می‌گردد که یک اکتاو (فاصله هشتم) جز به دو فاصله نابرابر، یعنی کینت (فاصله پنجم) و کوارت (فاصله چهارم) تقسیم‌پذیر نیست. بر این پایه، او به بحث در موسیقی جدید (معاصر خودش) می‌پردازد و مسئله تونالیت و نتایج مترتب بر آن، یعنی موزونی^۳ و ناموزونی^۴ صداها را مورد تأکید قرار می‌دهد، و

1. *Die rationalen und socilogischen Grundlagen der Musik.*

2. Th. Kroyer.

3. Consonance.

4. Dissonance.

نتیجه‌ای که می‌گیرد این است که عقلانی کردن موسیقی مبتنی بر اصل هم‌سازی صداها، مبین تنشی دائمی نسبت به واقعیت‌های ملودیک (امتداد صداها) است، و در نفس خود، به دلیل موقعیت نامتقارن «فاصله هفتم»^۱، حاوی هرگونه غیرعقلانیت است. برای اثبات تحلیل خود، وبر مثال‌هایی از قدیمی‌ترین موسیقی‌های چین، ژاپن، جاوه، کامبوج، ایران، عربستان، یونان، دوره بیزانتین (روم شرقی) و اسلامی و حتی افریقای سیاه و پاپوس‌ها^۲ به‌عنوان شاهد ذکر می‌کند. آنچه مورد اعتنای وبر قرار می‌گیرد، خلیات ویژه‌ای است که با پنتاتونیک^۳ مرتبط بوده و ترجیحی است که آن به آهنگ قدم برای اندازه‌گیری فاصله موسیقی و پرهیز از دشواری‌های نیم‌پرده^۴ می‌داد. با این توضیح می‌فهمیم که موسیقی چینی و یونانی و حتی موسیقی نخستین کلیساهای مسیحی نسبت به گام کروماتیک^۵، هرچند برایشان ناشناس نبود، چندان علاقه‌ای نداشتند. می‌توان آن را دربارهٔ موسیقی کلاسیک یونانی و تقسیماتش به دیاتونیک^۶، به هارمونیک و به کروماتیک ملاحظه کرد. درگذر، وبر از تز مشهور هلمولتز^۷ بحث می‌کند و نتیجه می‌گیرد که بی‌ارج دانستن مراتب عقلانیت موسیقی قدیمی، به‌عنوان این که چیزی جز آشفستگی صداها که تابع هیچ نوع قاعده‌ای نبوده است، خطاست. همچنین، صحیح نیست گفته شود که تونالیتیه از ویژگی‌های موسیقی جدید است، زیرا، همان‌طور که اشتومپف^۸، گیلمان^۹ و فیلمور^{۱۰} نشان داده‌اند، موسیقی‌های هندی و برخی از موسیقی‌های شرقی، دست‌کم، واجد احساس آن بوده‌اند.

هر تحلیل رشد موسیقی در این دوره‌ها، باید تأثیری را که کلام، وزن (ریتم) و رقص بر روی تنظیم و شکل پردهٔ صدا داشته است، به حساب بیاورد. در هر حال، با عقلانی کردن فاصله‌ها حافظهٔ موسیقی^{۱۱} شروع به

1. La septième.

2. Papous.

3. Pentatonique.

4. Demi-ton.

5. La gamme chromatique.

6. Diatonique.

7. Helmholtz.

8. Stumpf

9. Gilman.

10. Filmore.

11. Mémoire musicale.

ایفای نقشی می‌کند، در این زمینه باید به اهمیت عناصر عملی (مثلاً وردخوانی‌ها با خصلت شفاطلبی) در عقلانی کردن موسیقی توجه کرد: اهمیت نقش آنها اگر بیشتر از تحقیق نظری نباشد، مسلماً کم‌تر هم نیست، همچنین، لازم است به نقش رفتارهای سحری و سری توجه کرد (برخی از آلات موسیقی ویژه بزرگداشت یک خدای معین بود) به گونه‌ای که در پاره‌ای موارد موسیقی نه تنها یک هنر مقدس، بلکه یک هنر اسرارآمیز بود. در یک تحلیل جامعه‌شناختی، حتی برای فهمیدن تحول ساده موسیقی از لحاظ فنی، نمی‌توان از این جنبه‌ها غفلت کرد. باری، در توسعه موسیقی نیز، چون در هر زمینه دیگر، کنش متقابل دائمی تلاش‌های انسانی را ملاحظه می‌کنیم.

با این وصف، موسیقی واقعاً عقلانی نشد مگر با تشکیل آن به صورت یک هنر مستقل و پرداختن به آن با انگیزه‌های صرفاً زیبایی‌شناختی. این قدم، پس از آگاهی یافتن بر واقعیت تونالیتیه برداشته شد، آن‌جا نیز دلایل صرفاً کم‌تر از دلایل عملی مؤثر بوده‌اند. از جمله این دلایل اخیر، می‌توان ضرورت گروه‌بندی صداها برای هم‌سازی آوازاها و آلات موسیقی همراهی‌کننده را ذکر کرد. پرسشی که وبر در این سطح از تحلیل مطرح می‌کند به صورت زیر است: در گذشته، در عصر عقلانی کردن ملودی، معنای امتداد صداها مبتنی بر چه بوده است، و در سطح احساس موزیکال، معادل آنچه که ما از تونالیتیه می‌فهمیم، چگونه بیان می‌شده است؟ وبر، به این پرسش با تکیه بر کارهای اشتومپف و فون هورنبوستل^۱، پاسخی کاملاً فنی می‌دهد. وارد شدن در تمامی جزئیات آن از حوصله این کتاب بیرون است، ما فقط یکی از پیامدهای آن را که موسیقی چند آوایی، پدیده اختصاصی توسعه موسیقی در غرب است، بررسی خواهیم کرد.

در واقع، کم‌وبیش همه‌جا یک موسیقی چندصدایی عامیانه وجود داشته است، اما برخلاف سایر مناطق جغرافیایی که در آن‌جاها در مسیر

1. Von Hornbostel.

عقلانی کردن موسیقی بر مبنای یک تقسیم ناکامل فاصله‌ها (غالباً یک تقسیم فاصله چهارم) تلاش می‌شده است، در غرب این عقلانی کردن بر پایه تقسیم هارمونیک فاصله پنجم صورت گرفته است. وبر، در رساله درباره بی‌نظری ارزش شناختی همچنین بر اهمیت کشف یک فاصله سوم و معنای هارمونیک‌اش به‌عنوان عنصر هارمونیک کامل تأکید می‌کند، زیرا این کشف اهل فن موسیقی را به کشف کروماتیک هارمونیک و تمیز میان میزان‌های خوب و بد رهنمون خواهد گردید. یکتایی غرب در این واقعیت نهفته است که به‌جای فاصله‌های ملودیک، کروماتیک فاصله‌های هارمونیک را جانشین کرده است، معنای آن این است که با فراگذشتن از یک موسیقی چندصدایی به مرحله هارمونی از راه هم‌سازی چندین تونالیت‌ه رسیده است. بنابراین، گذار حقیقی در عقلانی کردن موسیقی مبتنی بر آن چیزی است که به زبان فنی چند آوایی نامیده می‌شود و، بر اتود کنترپوان^۱ که از نتایج آن بوده است. این خصوصیت، بی‌تردید یک خصوصیت نوعی فرهنگ موسیقی غربی است. البته توسعه واقعی اتود کنترپوان از قرن پانزدهم آغاز شده است، اما مقدمات آن را نزد کشیشان میسیونر اوایل سده‌های میانی بازمی‌یابیم. نتیجه‌ای که از آن می‌توان گرفت این است که خصوصیات بسیار ملموس، که از لحاظ جامعه‌شناختی توسط دین مشروط شده‌اند، عقلانی شدن موسیقی در غرب را به‌بار آورده است. وبر، ضمن بررسی دامنه مبارزاتی که مفهوم کنترپوان تا دوره موسیقی مدرن برانگیخته است، به تفصیل نتایج بی‌واسطه این فن نوین را به‌ویژه از چشم‌اندازهای ابتدایی کائن^۲، فوگ^۳ و فوبوردن^۴ مورد تأکید قرار می‌دهد.

۱. Contrepoint کمپوزیسیون موزیکال خط‌های ملودیک. - م.

۲. Canon تقلید یک خط ملودی، به‌وسیله آوای انسانی یا نوای ساز در سبک کنترپوان. - م.

۳. Fugue نوعی کمپوزیسیون موسیقی غربی که در آن تم اصلی چندین بار در فواصل مختلف تکرار می‌شود. - م.

۴. Faux-Bourdon هماهنگ کردن آواز کلیسایی که در هر ترجیع‌بند تکرار می‌شود. - م.

به این کشف بنیادی، اکتشافات دیگری هم اضافه شدند که به سهم خویش در عقلانی کردن موسیقی نقشی داشته‌اند. در مرتبه اول، باید از اختراع الفبای نگارش موسیقی بر پایه نت‌ها یاد کرد. در واقع، بدون آن، نه تنها هیچ آهنگسازی مدرنی طرح پذیر نبود، بلکه انتقال‌پذیر، اجراشدنی، یا تکرارشدنی هم نبود. کوشش‌های دیگری نیز برای رسم‌الخط موسیقی به عمل آمده است، اما همه آنها مستعد بدیهه‌پردازی و مداخله خودسرانه اجراکنندگان هستند، و در یک کلمه عقلانی نیستند. می‌شد تصور کرد که پیدایش رسم‌الخط موسیقی، آن را از هرگونه تحریف‌های ملودیک و از هرگونه غیرعقلانیت بپیراید. اما این‌طور نبوده است، به دلیل این‌که آهنگسازان برای صیانت امکانات بیان‌شان، همچنان به حفظ عناصر غیرعقلانی ادامه می‌دادند. بنابراین، خطاست که حضور عناصر غیرعقلانی در موسیقی کنونی را به مقاومت پاره‌ای از خصوصیات موسیقی قدیم نسبت داد: این عناصر غیرعقلانی خواسته موسیقیدانان هستند.

در مرتبه دوم، عقلانی شدن موسیقی غربی نتیجه وسایلی است که موسیقیدانان مورد استفاده قرار داده‌اند: از یک سو، آلات موسیقی (عقلانی کردن از راه حل‌های خارجی) و از سوی دیگر، مزاج (عقلانی کردن از راه‌های درونی). به نظر وبر، این وسیله اخیر، آخرین کلام در تحول موسیقی هارمونیک از راه هم‌سازی بود. درباره این موضوع، او مفاهیم آ.شلیک^۱ را مورد بحث قرار داده و به کارهای یوهان سباستین باخ^۲ ارجاع می‌دهد. در خصوص آلات موسیقی، آنها در همه جا تأثیر چیره‌تری در توسعه موسیقی داشته‌اند. وبر چند نمونه از موسیقی‌های چینی، عربی و حتی امریکای مرکزی را تحلیل کرده و نتیجه می‌گیرد که اگر بعضی‌ها آلات موسیقی را با صدای طبیعی هم‌ساز می‌کردند (عقلانی کردن از راه‌های درونی)، دیگران در سازها، به دلایل خارجی قرینه‌سازی تصنعی، تغییراتی

1. A.Schlik.

2. J.S.Bach.

(مثلاً با ایجاد منفذ، کوچک و بزرگ کردن دهانه و...) می‌دادند و صداها را در قید این الزام خارجی می‌گذاشتند (عقلانی کردن به دلایل صنعت زیبایی‌شناختی). وبر توجه زیادی به سازهای زهی، مخصوصاً آنهایی که دارای کلاویه هستند، مثل ارگ، کلاوسن و پیانو، مبذول می‌کند. در این باره اظهار می‌دارد که برای جامعه‌شناسی کارهای تجربی و سیاه‌مشق‌ها همان اندازه مهم‌اند که کارهای کامل و به انجام رسیده. او همچنین جزئیات سیر تحول ارگ را از زمان ارشمیدس تا اوایل عصر جدید مطالعه می‌کند، همین کوشش را برای کلاوسن و پیانو به عمل می‌آورد. به نظر وی، ذوق‌آزمایی‌ها و تجربیات در موسیقی در جریان قرن شانزدهم تأثیر پر دامنه‌ای روی توسعه جنبش تجربی در علوم طبیعی داشته‌اند.

وبر به موازات تحلیل تحول فنی، اطلاعات ارزنده‌ای نیز از خصوصیات جامعه‌شناختی سازها فراهم می‌کند. مثلاً، ارگ، از همان آغاز، چه در دربار امپراتوران رومی، چه در دربار امپراتوران روم شرقی، یک ساز ویژه جشن بود، و هنوز هم به مقیاس وسیعی در خدمت موسیقی مذهبی قرار دارد تا موسیقی مردم عوام. در عوض، کلاوسن و پیانو از سازهای ممتاز بورژوازی اروپای شمالی بودند. با این ملاحظات است که مبانی عقلانی و جامعه‌شناختی موسیقی به پایان می‌رسد. یعنی درست وقتی که تحلیل صرفاً جامعه‌شناختی در حال اوج گرفتن بر تحلیل عقلانی شدن فنی بود. به استناد اشارات مندرج در دیگر آثار وبر، می‌دانیم که او اهمیت زیادی برای این جنبه از تحلیل جامعه‌شناختی قائل بود. به عنوان مثال به نظر او، عقلانی شدن اندازه قدم رقص منشأ فرم‌های موزیکال متأثر از زندگی اجتماعی در دوره نوزایش بود، که سرانجام به صورت سونات درآمدند. از آنچه گذشت می‌توان نتیجه گرفت که ظاهراً قصد وبر این بود که نشان دهد، توسعه عقلانی هنر بیش از آنچه گمان می‌رود، به عقلانی شدن جامعه جدید کمک کرده است.

۲۲. نگاهی به فن

جای شگفتی است که وبر، مطالعه‌ای یا اثری را به مسئله فن اختصاص نداده است. با این وصف، خطاست که این کمبود را به حساب ضعف فکری‌اش بگذاریم. برعکس، تحول و پیامدهای پدیده فنی تقریباً در همه آثار او مطرح و تحلیل شده است، زیرا فن یکی از عوامل تعیین‌کننده عقلانی شدن فزاینده جامعه‌ها در همه زمینه‌ها، اقتصادی، دینی یا هنری بوده است. حتی می‌توان گفت که وبر، یکی از جامعه‌شناسان معاصر است که اهمیت نقش فن را نه تنها از لحاظ عقلانی شدن پیشین جامعه، بلکه از لحاظ جامعه‌های آینده نیز مورد تأکید قرار داده‌اند. در واقع، به نظر وی، این خطر وجود دارد که جامعه‌های اخیر زیر سلطه فن قرار گیرند. تحلیل‌هایش از پدیده دیوان‌سالاری و توسعه احتمالی آن در رژیم‌های سوسیالیستی، شاهد غیرمستقیمی برای این نگرانی اوست. با علم بر اطنابی که در به‌کار بردن مفهوم فن به خرج می‌دهد (این واژه را تقریباً در تمامی صفحات نوشته‌های جامعه‌شناختی‌اش بازمی‌یابیم)، جا دارد که پیش از اقدام به هر تفسیری، معانی گوناگونی را که به این مفهوم داده است، همچنین کاربردهای احتمالی‌ای که برای آنها در نظر گرفته است، از راه مقابله و مقایسه آثارش به دست دهیم. همان‌طور که از مطالعه این کتاب نیز دست‌گیر می‌شود، فن یکی از مفاهیم اصلی جامعه‌شناسی وبر است. پس از فراغت یافتن از انجام این مطالعه، خواهیم توانست به روشنی نظر وبر را درباره تأثیری که عنصر فن در افتراق تمدن‌ها و در حرکت دنیای متجدد داشته است، بیان کنیم. خلاصه کلام، اگر وبر مناسب ندید که یک اثر اختصاصی را به فن تخصیص دهد، برای آن بود که در هر کدام از تحقیقاتش با آن سروکار داشته است. فن در نظرش چونان پدیده‌ای بود که می‌شد آن را فقط به تبع مسئله یا تمدن موضوع مطالعه، تعریف کرد، نه به شیوه انتزاعی چونان جوهری قائم به ذات. فن، اصالتاً، دارای سرشتی دیالکتیکی است نه

هستی‌شناختی. بدین لحاظ به معرفتی از سنخ نمونه مثالی، آن‌گونه که در مورد تاریخ میسر است، تن نمی‌دهد. مضافاً که این دو مفهوم (فن و تاریخ) پایگاه کم‌وبیش همانندی دارند.

وبر عقیده‌اش را دربارهٔ فن، عموماً در کنفرانسی تحت‌عنوان فن و فرهنگ به مناسبت کنگرهٔ انجمن جامعه‌شناسی آلمان که پیش از این یاد کرده‌ایم، بیان کرده است. او نخست از نقد کاربردی که مارکس به مفهوم فن داده و هرگز آن را به روشنی تعریف نکرده است، آغاز می‌کند. همین ابهام منشأ اشتباهات متعددی در مارکسیسم شده است. مخصوصاً این ایده که آسیاب دستی فتودالیسم، و آسیاب بخاری سرمایه‌داری را به‌وجود آورده است. یک‌چنین حکمی، اقتصاد را تبیین نمی‌کند، زیرا آن چیزی جز ساختمان تکنولوژیکی تاریخ نیست. حتی اگر هم این‌طور فهمیده شود، باز دقیق نیست. در واقع، عصر آسیاب دستی که تا دورهٔ معاصر دوام داشته است، به‌درستی فهمیده نمی‌شود مگر با منظور کردن عوامل دیگری که به هیچ‌وجه فنی نیستند. این شیوهٔ تلیق دو پدیده، از یک‌سو فن و از سوی دیگر سیاست یا اقتصاد، برای اثبات یک رابطهٔ علیّی تعیین‌کننده، نه از لحاظ علمی تأیید می‌شود و نه از لحاظ تاریخی. بنابراین، تبیین تکنولوژیکی مارکسیسم، علی‌رغم انعطاف‌پذیری دیالکتیکی زیربنا و روبنا، جای تردید است.

این حکم که یک فن معین پیوسته یک نوع اقتصاد به‌بار می‌آورد یا آن را مشروط می‌کند، صحیح نیست. مثالی به‌روشنی آن را نشان می‌دهد. سرمایه‌داری به هیچ‌رو پدیده‌ای جدید، متناظر یا مرحله‌ای تاریخی از تحول یک تمدن، در معنایی که آن مرحله، جانشین ضروری مرحله‌ای پیشین بوده باشد، نیست. شاهد آن، وجود این نوع اقتصاد در تمدن‌های دیگر است که توسعهٔ اقتصادی و فرهنگی‌شان کاملاً متفاوت از نوع توسعهٔ اقتصادی و فرهنگی جوامع غربی است. مضافاً با شناخت دقیقی که داریم، می‌دانیم سرمایه‌داری عهد باستان زمانی به اوج خود رسیده بود که توسعهٔ

فنی جامعه‌های باستانی متوقف شده بود. ملاحظات مشابهی را می‌توان در خصوص تز فن‌شناسان غیرمارکسیست عنوان کرد که مدعی‌اند توسعه سرمایه‌داری و توسعه فنی چنان شانه‌به‌شانه هم پیش می‌روند که عنصر فن را باید چونان عامل منحصر به فرد توسعه فرهنگی ملاحظه کرد. یک چنین ادعایی تا وقتی که از طریق یک بررسی جامعه‌شناختی دقیق تأیید نگردد، پادروا خواهد بود. باری، تنها پس از به انجام رسانیدن این تحقیق است که می‌توان گفت، این هم‌بستگی (میان فن و فرهنگ) صحیح است یا نه، و تصدیق کرد که توسعه فرهنگ معاصر کاملاً متفاوت از توسعه‌ای است که ما از دوره‌های دیگر می‌شناسیم. عجالتاً، موضوع در سطح یک مسئله مطرح است نه یک یقین.

وانگهی، جای شگفتی است که فن بتواند یک عامل علیّی منحصر به فرد یا در تحلیل نهایی تعیین‌کننده را ایفا کند، در حالی که تزیینات مشابهی که همان وظیفه را به دین یا به اقتصاد اسناد می‌دادند، در برابر تحلیل دقیق واقعیت‌ها فروپاشیدند. آیا گمان نمی‌کردند که کشف شیوه‌ها یا فنون نوین، معنای هنر را یکسره تغییر خواهد داد و هرگونه شهود و اصالت خلاق را بی‌فایده خواهد ساخت؟ باری، هرگز یک دگرگونی سبک در زمینه هنری، منحصراً به وسیله عوامل فنی تبیین نمی‌شود. علاوه بر این، سهمی از فن را که یک هنرمند برای خلق یک اثر نیازمند است، شخصاً برمی‌گزیند، بدون آن که از سوی تمدن فنی بر او تحمیل گردد. هنرمند، همان‌گونه که رنگ‌ها یا واژه‌هایش را انتخاب می‌کند، سبک و روش کارش را نیز انتخاب می‌کند. به‌طور کلی، تمدن هرچه باشد، و تمدن صرفاً فنی هم از آن مستثنا نیست، عناصر فوق‌العاده ناهمگنی با هم دست درکارند تا به هنر معنایش را بدهند. و نه تنها بسیاری از این عناصر هیچ سنخیتی با فن ندارند، بلکه غالباً دارای سرشتی غیرعقلانی‌اند. علیّت رابطه‌ای پیچیده است و ترتیب پیوستگی علت و معلول در آن بسیار گوناگون است، یک وقت سیاست به وسیله اقتصاد تبیین می‌گردد یا بالعکس،

یک وقت، دین به وسیلهٔ سیاست تبیین می‌شود یا بالعکس. بنابراین، بیهوده است امید داشت که روزی موفق به پیدا کردن معیاری قطعی خواهیم شد که به وجه کاملی کنجکاوی یا دانش ما را اقناع کند.

یک سؤال آخری مطرح است: منظور از فن چیست؟ آیا می‌توان از فن تعریفی اختصاصی به دست داد؟ مثلاً، فن عبارت است از شیوهٔ معین استفاده از کالاهای مادی؟ در واقع، این مفهوم را در معانی چنان گوناگونی به کار می‌برند که نهایتاً نامفهوم می‌گردد، چرا که هر فعلی را، از یک گردش ساده گرفته تا فعالیت یک کارگر ساده یا ور رفتن با یک ماشین را، می‌توان به صفت فنی موصوف کرد. همان‌گونه که تفکیک هنر از ناهنر برای فهمیدن جوهر پدیدهٔ زیبایی‌شناختی کافی نیست، پیشنهاد برخی از فن‌شناسان نیز که می‌گویند هر آنچه را که فن نیست، غیر فن بنامیم، نمی‌تواند راهنمای یک تفکر ثمربخش باشد. دقیقاً، این یکی از وظایف جامعه‌شناسی است که این واژه را به شیوه‌ای حتی‌المقدور صریح و بدون ابهام، در چارچوب هر طرح تحقیقی در دست اجرا تعریف کند، تا از اشتباهات و از ساده‌اندیشی‌هایی که مثلاً، فلسفه‌بافی شیمیدانی چون اوسوالد^۱ رایج کرده، آنگاه که سعی کرده است همهٔ ارزش‌های انسانی، از جمله ارزش‌های فکری و معنوی را به فن محض و به قوانین انرژی تقلیل دهد، بپرهیزد.

پس، معلوم می‌گردد که در نظر وبر، فن نیز چون دیگر فعالیت‌های انسانی نمی‌تواند از تنش و از کشمکش ارزش‌های ویژهٔ هر تمدن برکنار بماند. هرچند که فن یکی از عوامل اصلی، و شاید حتی از مهم‌ترین آنها در حرکت عقلانی شدن فزاینده‌ای که امروزه ما شاهد آن هستیم، باشد، اما نخواهد توانست به‌طور کامل بر غیرعقلانیت فائق گردد. در یک معنا، موضع وبر در قبال فن، همانند موضعی است که در برابر روش‌شناسی اتخاذ کرده است: موضعی که هر لحظه بیم آن هست به افراط گراییده و به‌نام یک

1. Ostwald.

جزم‌گرایی بی‌درز، به انبوه دیدگاه‌های ممکن که در چشم‌انداز آنها انسان از آزادی شناختن و عمل کردن برخوردار است، چندان بها ندهد. در نهایت امر، چون فرایند عقلانی شدن توانا به پیش‌بینی فرجام کار خود نیست، بنابراین، نه جا دارد و نه معنا که از یک کمال‌یابی مطلق از دیدگاه فنی سخن گفت، نبوغ انسانی همیشه فراتر از آفرینش‌های خود اوست. دقیق‌تر بگوییم، انسان از آن‌رو به تحقیق ممکن دست می‌یابد که پیوسته به ناممکن دست می‌یازد، به‌گونه‌ای که تلاش او پیوسته ناتمام است.

نتیجه

در سرتاسر طول این کتاب که به شرح جامعه‌شناسی وبر اختصاص یافته است، ما ناگزیر بوده‌ایم به دلیل رعایت اختصار، جابه‌جا یا به گزارش چکیده‌ای از مطالب بسیار مفصل اکتفا کنیم، یا در پاره‌ای موارد، ریزه‌کاری‌های تفکر او را کنار گذاشته و تنها به ترسیم خطوط کلی آن بپردازیم. مثلاً می‌شد یک بخش اختصاصی را به جامعه‌شناسی اخلاقی، که وبر آن را همراه با جامعه‌شناسی دینی و جامعه‌شناسی اقتصادی بررسی کرده است، تخصیص داد. همچنین جای خالی جامعه‌شناسی آموزش و پرورش، که وبر جز چند اشاره به آن نداشته است، به چشم می‌خورد، ایضاً، می‌توان خاطر نشان کرد که وبر تحت عنوان جامعه‌شناسی علم، به طرح اجمالی مسائل جامعه‌شناسی شناخت رو آورده است، اما کار او فاقد انسجام منطقی و عمق اندیشه بود. ایده او را سه یا چهار سال بعد یکی از شاگردانش، کارل مانهایم^۱، و ماکس شلر^۲ از سر گرفتند. اشتغالات وبر و موضوعاتی را که برای تحقیقاتش برگزیده، چنان متنوع است که امکانات پیوسته نوینی فراراه خواننده می‌گذارد.

جا دارد، روی نکته‌ای که از گزارش حاضر ما از جامعه‌شناسی وبر استنباط می‌شود، تأکید کنیم. جامعه‌شناسی برای وبر، علم امر اجتماعی به عنوان امر اجتماعی نیست. در واقع، مفهوم اخیر چنان مبهم و معنایش

1. K. Mannheim.

2. Max Scheler.

چنان نامعین است، که به صرف اعتبار آن نمی‌توان خصوصیت یک تحقیق را تعریف کرد. این مطلبی است که وبر آن را در عینیت شناخت در علوم و سیاست اجتماعی توضیح می‌دهد: «اعتقادی که وظیفه یک تحقیق علمی مترقی را فائق آمدن بر نقص یک‌جانبی بودن دید اقتصادی از راه اعتلای آن به پایگاه یک علم عام اجتماعی می‌داند، خود از یک نقص عمده در رنج است: این‌که دیدگاه «اجتماعی»، یعنی دیدگاه ناظر بر روابط میان انسان‌ها، از دقت کافی برای تعیین حدود مسائل علمی برخوردار نیست مگر به شرط همراه بودن با توضیح قبلی که محتوایش را مشخص کند. در غیر این صورت، ملاحظه امر اجتماعی به‌عنوان موضوع یک علم، هم لغت‌شناسی را دربر می‌گیرد، هم تاریخ کلیسا را، و هم البته، همه رشته‌هایی را که به مطالعه دولت، تبلور یافته‌ترین عنصر زندگی فرهنگی، می‌پردازند». در یک معنا، هر علم انسانی به‌نحوی با امر اجتماعی سروکار دارد. جامعه‌شناسی، جز یک دیدگاه ممکن تحلیل، در کنار دیدگاه‌های دیگری چون علم سیاست، اقتصاد، علم حقوق یا انسان‌شناسی نیست. به عبارت دقیق‌تر، نظر به این‌که جامعه‌شناسی در عین حال هم از روش علمی استفاده می‌کند و هم از روش تفهیمی، سعی دارد پاره‌ای از رابطه‌های اجتماعی را تبیین کرده و نگرش معناداری را که انسان در برابر بسط تاریخی و تجربی پیوستگی‌های گوناگون و هم‌بستگی‌های معین در جامعه اتخاذ می‌کند، بفهمد.

به علت تنگی جا، امکان‌پذیر نشد که قسمتی را هم به انتقاداتی که از آثار وبر به عمل آمده است، اختصاص بدهیم. برخی از آنها کاملاً موجهند، مثلاً، انتقاداتی که متوجه تعریف او از حقوق و پاره‌ای روابط میان سرمایه‌داری و پرستانیسیم و غیره می‌گردد. برخی دیگر کم‌تر موجهند، مخصوصاً انتقاداتی که به سبب وجود چند بی‌دقتی در کار وبر، می‌خواهند کل آن را بی‌اعتبار جلوه دهند. او خودش، قبل از همه به این نواقص معترف

بود، چرا که همیشه به همه اطلاعات لازم در رابطه با موضوع بررسی دسترسی نداشت. در هر حال، مسخره است که روشی را به علت پاره‌ای ضعف ناشی از کسری اطلاعات، کنار بگذاریم، اما به کسانی که با به‌رخ کشیدن تازه‌ترین کشفیات، که وبر آشکارا نتوانسته بود بشناسد، سعی می‌کنند آثار او را از این طریق تیره سازند، پاسخی بهتر از آنچه خود وبر تهیه کرده است، نمی‌توان داد: «در عرصه علم برعکس، هرکس می‌داند که اثرش تا ده، بیست یا پنجاه سال بعد، کهنه خواهد شد... اثر علمی «کامل شده» معنایی ندارد جز این که پرسش‌های نوینی را رو کرده باشد. بنابراین، سرشت علم، واپس نهاده شدن و کهنه شدن آن را طلب می‌کند. کسی که می‌خواهد به علم خدمت کند، باید به این سرنوشت سرفرود آورد». منتقدانش نیز نخواهند توانست از چنگ این سرنوشت مشترک همه متخصصان علوم انسانی و اجتماعی بگریزند.

تأثیر یک مؤلف قبل از هر چیز مرهون ترجمه‌هایی است که از آثارش می‌شود، اولین اثری که از وبر به زبان خارجی ترجمه شد، در سال ۱۹۰۴ به زبان روسی و عبارت بود از مبانی اجتماعی انحطاط فرهنگ عهد باستان. بار دیگر، در سال ۱۹۲۳، و این بار در دوره حکومت شورایی بود که دو اثرش: تاریخ اقتصاد و جامعه‌شناسی حاکمیت به زبان روسی ترجمه شدند. ترجمه به زبان‌های انگلوساکسن هرچند با تأخیر شروع شد اما شمار بیشتری از آثار او را در بر می‌گیرد. بنابراین، طبیعی است که تفکرش تأثیر بسیار نیرومندی در امریکا اعمال کرده باشد، با این‌که هنوز بسیاری از تفسیرهایی که از افکار به عمل آمده محل شک و تردید است، شاید به علت پیچش ذهنی خاص مهاجران آلمانی که افکار او را به امریکا آورده‌اند، بوده باشد. از این دو مورد که بگذریم، آثار وبر در ایتالیا، اسپانیا و در ژاپن بیش از جاهای دیگر شناخته شده است. در فرانسه، نفوذ او در آغاز بسیار ناچیز بود، به برکت کارهای ریمون آرون در آستانه جنگ جهانی دوم، فلسفه و

جامعه‌شناسی وبر مورد توجه متخصصان علوم انسانی واقع شد. باید امیدوار بود که چند ترجمه‌ای که به تازگی منتشر شده‌اند و چندتایی هم که در راه است، به شناخت عمیق‌تر آثارش کمک کنند.

با این وصف، سرنوشت او در آلمان، وطنش، پرفراز و نشیب‌تر از هر جای دیگر بوده است. امروزه، بسیاری از دانشگاهیان آلمانی خود را با لقب افتخارآمیز شاگرد سابق وبر معرفی می‌کنند. می‌توان در صحت این ادعاها تردید کرد، زیرا می‌دانیم که وبر تدریس دانشگاهی را در سال ۱۹۰۳ ترک گفت و به آن بازنگشت مگر در ۱۹۲۰، چند ماه پیش از مرگش. بگذریم، آری، نام وبر عزیز و محترم است، البته به شرطی که در عمق آثارش فرو نرفت. این آثار چونان بنای باعظمتی است که باید از دور به تماشای آن ایستاد، اگر بخواهیم آن را از نزدیک‌تر بشناسیم، مؤلف ممکن است مزاحم جلوه کند. همه با علاقه‌مندی تمام نظریه شناخت وبر را مطالعه می‌کنند، اما به محض این که نویسنده‌ای مثلاً نظیر مومسن می‌خواهد از نزدیک تفکر سیاسی یا جامعه‌شناختی وبر را تحلیل کند، نهایتاً با مسائل افشاگرانه‌ای که باعث دردسر می‌شوند، مواجه می‌گردد. چنین به نظر می‌رسد که جامعه‌شناسی معاصر آلمانی با انصراف از بی‌نظری ارزش‌شناختی وبر، موضعی انفعالی در برابرش گرفته باشد، دقیقاً به این خاطر که جامعه‌شناسی مزبور از طرح مسائل سیاسی، که وبر در سرتاسر زندگی‌اش لحظه‌ای از آن روی‌گردان نبود، اجتناب می‌کند. به استثنای چند مؤلف، بقیه می‌کوشند جامعه‌شناسی بی‌آزاری که نه هیچ‌کس را برنجاند و نه فکری را بجنباند، علم کنند و در پشت نمودارها و جدول‌های آماری پناه بگیرند. باری چنین است که سنت ارجمند جامعه‌شناسی آلمانی، نه فقط جامعه‌شناسی ماکس وبر، بلکه همچنین، فردیناند تونیس و گئورگ زیمل، چنان پس‌پس رفت که این بار از پشت سر افتاد. درباره جامعه‌شناسی کنونی آلمانی می‌توان اثری جامعه‌شناختی بر مبنای نظریه انگیزش‌ها که وبر

آن را با استادی تمام در اخلاق پرتستانی و روح سرمایه‌داری به کار برده است، نوشت. اما دیگر چه فایده؟ وبر، از این پس یک جامعه‌شناس جهانی شده است.

زندگی نامه ماکس وبر^۱

۱۸۶۴ ۲۱ آوریل در شهر ارفورت^۲ از ایالت تورینگ^۳ آلمان تولد می‌یابد. پدرش قاضی بود و از خانواده‌ای که در کار صنعت و بازرگانی پارچه در ایالت وستفالی فعالیت داشتند. پدرش در سال ۱۸۶۹ که ماکس پنج‌ساله بود، با خانواده‌اش به برلین آمده و در آن‌جا مستقر می‌گردد. نخست به نمایندگی مجلس ایالتی، و سپس به نمایندگی مجلس پروس و رایشتاگ انتخاب می‌گردد. از لحاظ فکری و مشی سیاسی به گروه لیبرال‌های راست به رهبری بینگسن^۴ از اهالی هانور تعلق داشت. مادرش، هلن فلانشتاین - وبر^۵، بانویی فرهیخته بود که به مسائل دینی و اجتماعی می‌پرداخت، و تا زمان مرگش به سال ۱۹۱۹ با پسرش در ارتباط فکری بود ماکس جوان در محافل خانوادگی با اکثر روشنفکران آن‌زمان آلمان از جمله با دیلتای^۶، مومسن^۷، زیبل^۸، و بسیاری دیگر آشنایی پیدا کرده بود.

۱۸۸۲ ماکس وبر تحصیلات عالی‌اش را در دانشگاه هایدلبرگ شروع می‌کند. در دانشکده حقوق نام‌نویسی کرده و ضمناً به مطالعه تاریخ، اقتصاد، فلسفه و الهیات می‌پردازد. او همچنین در مراسم تشریفاتی و نیز در نبردهای تن‌به‌تن دانشجویان هم‌صنف خود مشارکت دارد.

۱۸۸۳ پس از سه سال و نیم تحصیل در هایدلبرگ، یک سال از خدمت وظیفه‌اش را به عنوان سرباز ساده، و سپس با درجه افسری در استرازبورگ انجام می‌دهد.

۱. زندگی‌نامه وبر از نوشته ریمون آرون در ضمیمه قسمت دوم مراحل اساسی اندیشه جامعه‌شناسی ترجمه و افزوده شد. م.

2. Erfurt. 3. Thuringe. 4. Bennigsen. 5. Helene Fallenstein-Weber.
6. Dilthey. 7. Mommsen. 8. Sybel.

او همیشه به این خدمت دوران افسری‌اش در ارتش امپراتوری آلمان افتخار می‌کرده است.

۱۸۸۴ ماکس وبر تحصیلاتش را در دانشگاه برلین و گوتینگن از سر می‌گیرد.

۱۸۸۶ نخستین آزمون‌های دانشگاهی‌اش را در رشته حقوق می‌گذراند.

۱۸۸۷-۸۸ در چندین مانور نظامی در آلزاس و در پروس شرقی مشارکت می‌کند. به عضویت انجمن طرفداران سیاست اجتماعی که در آن دانشگاهیان علاقه‌مند به مسائل اجتماعی گرد آمده بودند، در می‌آید.

۱۸۸۹ دکترای حقوقش را از دانشگاه برلین با نگارش رساله‌ای درباره تاریخ بنگاه‌های بازرگانی در سده‌های میانی می‌گیرد. به آموختن زبان‌های اسپانیایی و ایتالیایی می‌پردازد، و در کانون وکلای مدافع برلین ثبت‌نام می‌کند.

۱۸۹۰ آزمون دیگری در رشته حقوق می‌گذراند. به سفارش انجمن طرفداران سیاست اجتماعی بررسی در وضعیت دهقانی در پروس شرقی را آغاز می‌کند.

۱۸۹۱ از تز شایستگی برای احراز پست دانشگاهی‌اش زیر عنوان، تاریخ ارضی روم و معنایش برای حقوق عمومی و خصوصی دفاع می‌کند و در طی آن پس از شرکت در گفت‌و شنودی با مومسن، پست آموزشی در دانشکده حقوق برلین را به دست می‌آورد. بدین ترتیب، ماکس وبر زندگی استادی دانشگاهی‌اش را آغاز می‌کند.

۱۸۹۲ گزارشش را درباره وضعیت کارگران روستایی آلمان شرقی ارائه می‌دهد.

- ۱۸۹۳ با دوشیزه ماریان شنیتگر^۱ ازدواج می‌کند.
- ۱۸۹۴ ماکس وبر، استاد اقتصاد سیاسی دانشگاه فرایبورگ می‌شود.
- ۱۸۹۵ گرایش‌ها در تحول وضعیت کارگران روستایی آلمان شرقی را منتشر می‌کند. به اسکاتلند و ایرلند سفر می‌کند. تدریس در دانشگاه فرایبورگ را با دادن کنفرانسی درباره دولت ملی و اقتصاد سیاسی آغاز می‌کند.
- ۱۸۹۶ ماکس وبر در دانشگاه هایدلبرگ یک کرسی استادی را که با بازنشستگی Knies خالی شده بود می‌پذیرد. علل اجتماعی انحطاط تمدن باستان را منتشر می‌کند.
- ۱۸۹۷ به علت ابتلا به بیماری حاد عصبی مدت چهار سال اجباراً همه فعالیت‌هایش را متوقف می‌کند و برای تسکین افسردگی‌اش به ایتالیا، جزیره کرس و سویس سفر می‌کند.
- ۱۸۹۹ از عضویت در گروه پان‌ژرمنیت به میل خود بیرون می‌آید. تدریسش را در دانشگاه هایدلبرگ از سر می‌گیرد، اما دیگر چون گذشته زندگی فعال دانشگاهی ندارد.
- ۱۹۰۲ همراه با ورنر سمبارت مجله: *Archive Fur Sozial Wissenschaft: und sozialpolitik* را منتشر می‌کند.
- ۱۹۰۴ به ایالات متحد سفر می‌کند تا در کنگره علوم اجتماعی شهر سن - لوییز شرکت کند. دنیای نو تأثیر عمیقی در او به جا می‌گذارد. در سن لوییز

1. Mariann Schmitge.

کنفرانسی درباره سرمایه‌داری و جامعه روستایی در آلمان ایراد می‌کند. در همین سال نخستین بخش از اخلاق پرستانی و روح سرمایه‌داری و جزوه‌ای درباره عینیت شناخت در علوم و سیاست اجتماعی را منتشر می‌کند.

۱۹۰۵ انقلاب روسیه او را به مسائل امپراتوری تزار علاقه‌مند می‌کند، و برای آن‌که بتواند اسناد را به زبان اصلی مطالعه کند به آموختن زبان روسی می‌پردازد. دومین بخش از اخلاق پرستانی و روح سرمایه‌داری را منتشر می‌کند.

۱۹۰۶ آثار زیر را در پی هم منتشر می‌کند:

- وضعیت دموکراسی بورژوازی در روسیه.

- تحول روسیه به سوی یک مشروطیت ظاهری.

- مطالعات انتقادی چون وسیله‌ای در خدمت منطق علوم و علوم انسانی.

- فرقه‌های پرستانی و روح سرمایه‌داری.

۱۹۰۷ با سهم میراثی که به او می‌رسد، امکان می‌یابد که از دویدن در پی معاش دست بکشد و یکپارچه خود را وقف علم کند.

۱۹۰۸ به روان‌شناسی اجتماعی صنعتی علاقه‌مند می‌گردد و در این موضوع دو گزارش تحقیقی منتشر می‌کند. در خانه‌اش در هایدلبرگ اکثر دانشمندان آن زمان آلمان را می‌پذیرد، از جمله ویندلبانند، یلینک، تولیچ، نومان، سمبارت، زیمل، میشلز، تونیس، و با راهنمایی‌هایش، دانشگاهیان جوانی چون جرج لوکاج و کارل لوینشتاین را ارشاد می‌کند.

هم در این سال، انجمن جامعه‌شناسی آلمان را تأسیس می‌کند و به نشر مجموعه آثاری در علوم اجتماعی اقدام می‌کند.

۱۹۰۹ مناسبات تولید در کشاورزی دنیای باستان را منتشر کرده و نگارش اقتصاد و جامعه را آغاز می‌کند.

- ۱۹۱۰ در کنگره انجمن جامعه‌شناسی آلمان صریحاً علیه ایدئولوژی نژادپرستی موضع می‌گیرد.
- ۱۹۱۲ از کمیته مدیریت انجمن جامعه‌شناسی آلمان به دلیل جانبداری از بی‌نظری ارزش‌شناختی، کناره‌گیری می‌کند.
- ۱۹۱۳ رساله‌ای درباره چند مقوله از جامعه‌شناسی تفهمی را منتشر می‌کند.
- ۱۹۱۴ وقتی جنگ بین‌المللی اول شروع می‌شود، ماکس وبر برای خدمت وظیفه اعلام آمادگی می‌کند و تا پایان سال ۱۹۱۵ سرپرستی مجموعه بیمارستان‌هایی را که در منطقه هایدلبرگ برپا شده بود، برعهده می‌گیرد.
- ۱۹۱۵ اخلاق اقتصادی ادیان جهانی، و مشرب کنفیوسی و تائویسم را منتشر می‌کند.
- ۱۹۱۶-۱۷ مأموریت‌های رسمی گوناگونی را در بروکسل، وین و بوداپست انجام می‌دهد، در همان حال که از رسالت آلمان در سیاست جهانی دفاع می‌کرد، تلاش‌های زیادی برای متقاعد ساختن رهبران آلمان به گسترش ندادن دایره جنگ به عمل می‌آورد، و تهدید عمده را از جانب روسیه می‌بیند.
- در سال ۱۹۱۶ فصل‌هایی از جامعه‌شناسی ادیان راجع به هندویسم و بودایسم و در سال ۱۹۱۷ دین باستانی یهود را منتشر می‌کند.
- ۱۹۱۸ در ماه آوریل به وین مسافرت می‌کند در دوره تابستانی دانشگاه وین تدریس می‌کند. بدین مناسبت، جامعه‌شناسی سیاسی و دینی‌اش را به‌عنوان نقد اثباتی مفهوم مادی تاریخ ارائه می‌دهد.
- در زمستان، دو کنفرانس در دانشگاه مونیخ تحت عنوان: پیشه و کارمایه دانشمند، و پیشه و کارمایه سیاستمدار برگزار می‌کند.
- پس از شکست آلمان، به عنوان کارشناس همراه با هیأت آلمانی برای مذاکرات صلح به ورسای اعزام می‌گردد.

جزوه‌ای درباره‌ی بی‌نظری ارزش‌شناختی در علوم جامعه‌شناختی و اقتصادی منتشر می‌کند.

۱۹۱۹ یک کرسی استادی در دانشگاه مونیخ را به جانشینی برنتانو می‌پذیرد. درس‌هایی که در ۱۹۱۹-۱۹۲۰ ارائه می‌دهد درباره‌ی تاریخ عمومی اقتصاد است که در ۱۹۲۴ تحت همین عنوان منتشر خواهند شد.

ماکس وبر که بدون رغبت به جمهوری ایالت وایمار پیوسته بود و در مونیخ شاهد دیکتاتوری انقلابی کورت‌ایزنر بود، به عضویت کمیسیون مأمور تدوین قانون اساسی وایمار درمی‌آید. او همچنان نگارش اقتصاد و جامعه را دنبال می‌کند و نخستین صفحات آن در پاییز ۱۹۱۹ انتشار می‌یابد. با این وصف، کتاب ناتمام می‌ماند.

۱۹۲۰ روز ۱۴ ژوئن در مونیخ، در سن ۵۶ سالگی می‌میرد.

۱۹۲۲ اقتصاد و جامعه به همت همسرش ماریان وبر انتشار می‌یابد، سپس در چاپ‌های ۱۹۲۵ و ۱۹۲۶ تکمیل می‌گردد.

کتاب شناسی

۱. مطالعات عمومی

- ARON (R.), *La philosophie critique de l'histoire*, 2^e éd., Paris, 1950.
- BAUMGARTEN (E.), *Max Weber. Werk und Person*, Tübingen, 1964.
- BENDIX (R.), *Max Weber. An intellectual Portrait*, New York, 1962.
- FLEISCHMANN (E.), *De Weber à Nietzsche*, *Archives euro-Pèennes de Sociologie*, t. V, 1964.
- JASPERS (K.), *Max Weber, Politiker, Forscher und Philosoph*, 3^e éd., Munich, 1958.
- Max Weber zum Gedächtnis, numéro spécial de la *Köln. Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie*, 1963.
- METTLER (A.), *Max Weber und die philosophische Problematik in unserer Zeit*, Leipzig, 1934.
- PARSONS (T.), *The structure of social Action*, Glencoe, 1940.
- STRAUSS (L.), *Droit naturel et histoire*, Paris, 1954.
- TROELTSCH (E.), "Gesammelte Schriften", t. III, *Der Historismus und seine Probleme*, Tübingen, 1922.
- WEBER (M.), *Max Weber, Ein Lebensbild*, Tübingen, 1926.
- WEINREICH (M.), *Max Weber, l'homme et le savant*, Paris, 1938.

۲. مطالعات تخصصی

- ANTONI (C.), *La logica del tipo ideal di Max Weber*, *Studi germanici*, III, 3, 1939.
- BECKER (H.), Culture case study and idealtypical method, with special reference to Max Weber, *Social Forces*, XII, 3, Baltimore, 1934.
- BENNION (L.), *Max Weber's methodology*, 1934.
- BIENFAIT (W.), *Max Webers Lehre vom geschichtlichen Erkennen*, 1930.
- FECHNER (E.), *Der Begriff des kapitalistischen Geistes bei Sombart und Weber*, *Weltwirtschaftliches Archiv*, 1929.
- MOMMSEN (W.), *Max Weber und die deutsche Politik*, Tübingen, 1959.
- OPPENHEIMER (H.), *Die Logik der soziologischen Begriffsbildung*, 1925.
- PFISTER (B.), *Die Entwicklung zum Idealtypus*, 1928.
- SCHAAF (J.), *Geschichte und Begriff*, Tübingen, 1946.
- SCHELTING (A. von), *Max Weber Wissenschaftslehre*, Tübingen, 1934.

- ARON (R.), *La sociologie allemande contemporaine*, Paris, 1950.
- FLUG (O.), *Die soziologische Typenbildung bei Max Weber*, thèse, Göttingen, et Jahrb. der philos. Fakultät Göttingen, 1923.
- GRAB (H.), *Der Begriff des Rationalen in der Soziologie Max Webers*, 1927.
- HEYMANN (F.), *Die Polarität in der verstehenden Soziologie Max Webers*, thèse, Frankfurt, 1924.
- HONIGSHEIM (P.), *Max Weber als Soziologe*, *Kölner Viertel-jahrhefte für Soziologie*, 1921.
- MISES (L.), *Soziologie und Geschichte*, *Archiv für Sozial-wissenschaft und Sozialpolitik*, t. 67, 1932.
- OPPENHEIMER (F.), *Richtungen der neuen deutschen Soziologie*, 1928.
- RONAI (Z.), *Max Webers soziologische und sozialpolitische Bedeutung*, *Arbeit und Wissenschaft*, Wien, t. III.
- ROTHACKER (E.), *Webers Arbeiten zur Soziologie*, *Viertel-jahrheft für Soziologie*, t. 16, 1922.
- SINGER (K.), *Krisis der Soziologie*, *Weltwirtschaftliches Archiv*, 1920.
- SPANN (O.), *Bemerkungen zu Webers Soziologie*, in *Tote und Lebendige Wissenschaft*, 1928.
- WALTER (A.), *Max Weber als Soziologe*, *Jahrbuch für Soziologie*, 1926.
- WILLBRANDT (R.), *Kritisches zur Webers Soziologie*, *Kölner Vierteljahrhefte für Soziologie*, t. V, 1926.
- *Weber als Erkenntniskritiker der Soziologie*, *Zeitschrift für Statistik*, 1925.
- WINKELMANN (J.), *Die Herrschaftskategorien der politischen Soziologie und die Legitimität der Demokratie*, *Archiv für Rechts - und Sozialphilosophie*, 1956.

کتابخانه کوچک سوسیالیسم

ISBN 964-6894-12-7

۲۰۰۰

تومان