



فرانک پارکین
ترجمه شهناز مسمی پرست

سازمان

۱۳۸۴

کتابخانه رستار

@ArtLibrary

ماکس وبر

تقدیم به پدر عزیزم امین الله مسمی پرست

پارکین، فرانک، ۱۹۳۱ - م
ماکس ویر / فرانک پارکین؛ ترجمه شهناز مسمی پرست. - تهران: ققنوس،
۱۳۸۴.

ISBN 964-311-586-0 ۱۷۶ ص.

Max Weber عنوان اصلی:

فهرست نویسی بر اساس اطلاعات فیبا.

کتابنامه: ص. ۱۶۳ - ۱۷۱.

نمایه.

۱. ویر، مارکس، ۱۸۶۴ - ۱۹۲۰ م. Weber, Max. ۲. جامعه شناسان - آلمان.

الف. مسمی پرست، شهناز، ۱۳۳۸ - ، مترجم. ب. عنوان.

۲ پ ۲ و / ۴۷۹ HM ۳۰۱/۰۹۲

۱۳۸۳

کتابخانه ملی ایران ۴۲۹۱۲-۸۳م

ماکس وبر

فرانک پارکین

ترجمہ شہناز مسمیٰ پرست



این کتاب ترجمه‌ای است از:

Max Weber

revised edition

Frank Parkin

© 1982, 2002 Frank Parkin

All Rights Reserved

Authorised translation from English language edition published by
Routledge, a member of the Taylor & Francis Group

© حق نشر فارسی این کتاب را انتشارات راتلج
به انتشارات ققنوس واگذار کرده است.
تمام حقوق محفوظ است.



انتشارات ققنوس

تهران، خیابان انقلاب، خیابان شهدای ژاندارمری

شماره ۲۱۵، تلفن ۴۰ ۸۶ ۴۰ ۶۶

* * *

فرانک پارکین

ماکس وبر

ترجمه شهناز مسمی‌پرست

چاپ اول

۱۶۵۰ نسخه

پاییز ۱۳۸۴

چاپ شمشاد

حق چاپ محفوظ است

شابک: ۰ - ۵۸۶ - ۳۱۱ - ۹۶۴

ISBN: 964-311-586-0

qoqnoos@morva.net

www.qoqnoos.ir

Printed in Iran

فهرست

پیشگفتار ویراستار انگلیسی.....	۷
پیشگفتار ویراست دوم.....	۱۱
مختصری در باره زندگی وبر.....	۱۵
۱. روش‌ها و رویه‌ها.....	۲۱
۲. باورها و کنش اجتماعی.....	۵۵
۳. سلطه و مشروعیت.....	۱۰۱
۴. طبقه، منزلت و حزب.....	۱۲۹
توصیه‌هایی برای مطالعه بیشتر.....	۱۵۹
یادداشت‌ها.....	۱۶۳
نمایه.....	۱۷۳

پیشگفتار ویراستار انگلیسی

ماکس وبر، مانند متفکر همعصرش امیل دورکیم^۱ (۱۸۵۸ - ۱۹۱۷) در هر مجموعه‌ای که به جامعه‌شناسان بزرگ اختصاص داشته باشد شایسته جایگاهی ویژه است. در واقع، هر جا که جامعه‌شناسی تدریس می‌شود، غالباً نام او و نام دورکیم و کارل مارکس در کنار هم نوعی تثلیث سکولار از جامعه‌شناسانی را تشکیل می‌دهند که به مقام خدایی رسیده‌اند. با این حال، آن‌ها به رغم همنشینی ظاهریشان در این تثلیث، با بررسی دقیق‌تر همنشینانی تقریباً متزلزل به نظر می‌رسند. مارکس به معنای دقیق کلمه جامعه‌شناس نبود - این برچسب در زمان حیات او وجود داشت، ولی تقریباً می‌توان گفت که هیچ رشته مشخصی را توصیف نمی‌کرد. این امر مانع از آن نمی‌شود که مارکس را جامعه‌شناسی بزرگ بدانیم - در واقع کتاب دیگری در این مجموعه به مارکس و مارکسیسم اختصاص دارد - در درجه اول به این دلیل که آنچه او به رشته تحریر درآورد محور علائق مدرن جامعه‌شناسان متخصص محسوب می‌شود. دورکیم نیز وجوه تشابه چندانی با وبر ندارد. اگرچه هر دو جامعه‌شناسان دانشگاهی بودند، نظریه‌ها و روش‌های ویژه آن دو آنان را در فاصله‌ای چشمگیر از یکدیگر قرار می‌دهد. حتی رویکرد آنان به منظور تکوین علم جدید جامعه‌شناسی با یکدیگر تفاوتی اساسی دارد؛ دورکیم

1. Emile Durkheim

تمام عمر خود را به کار صبورانه ایجاد مؤسسات آموزشی، انجمن‌ها و نشریه‌های فرهنگی که برای نهادینه شدن آن ضروری بود اختصاص داد، در حالی که وبر بیش‌تر عالمی صرف بود و تمایل به دست و پنجه نرم کردن با مسائل اساسی داشت و گهگاه ایده‌های شهودی بیان می‌کرد که دیگران می‌توانستند آن را به کار ببرند. شاید او نوعاً جهان بسته محفل خصوصی را به منزله محلی برای بخش اعظم تدریس‌هایش ترجیح می‌داد - وقتی که می‌توانست تدریس کند. وبر در دوره‌ای طولانی در اواسط عمرش به دلیل مشکلات روانی، توانایی تدریس نداشت.

ولی وبر و دورکیم وجوه تشابه خاصی دارند. هر دو در نظر داشتند موضوعی را شرح و بسط دهند که در نظر مارکس، در بهترین حالتش «علم» بسیار تعصب‌آمیز جامعه و در بدترین حالتش «ایدئولوژی بورژوایی» بود. هنگامی که آنان این کار را آغاز کردند، رشته جامعه‌شناسی اصلاً اساس اروپایی محکمی نداشت (در آمریکا وضع کمی متفاوت بود). این رشته از موقعیت مستحکمی در دانشگاه‌های آلمانی اواخر قرن نوزدهم، که از جهات دیگر بسیار پیشرو بودند، برخوردار نبود - شاهد عینی آن این واقعیت است که وبر تقریباً تا اواخر عمرش منصبی دانشگاهی به عنوان جامعه‌شناس کسب نکرد، و از اقتصاد به این رشته رسید. دورکیم هم در فرانسه با موقعیتی مشابه روبرو بود و، مانند وبر، از حوزه‌های دیگر دانشگاهی - در مورد او فلسفه و تعلیم و تربیت - به جامعه‌شناسی قدم گذاشت.

پس چرا وبر جامعه‌شناسی بزرگ است؟ پاسخ درست این پرسش در کتاب فرانک پارکین یافت می‌شود، و من در صدد نیستم که از پیش آن را در این جا بگویم. فقط چند نکته کلی شایان ذکر است. وبر، مانند مارکس و دورکیم، بانی ظهور ایده‌هایی بود که در تکامل این رشته هنوز هم اساسی است. مفاهیمی مانند «کنش معنادار اجتماعی»، «سنخ آرمانی»، اشکال سلطه، و فرایندهای قشربندی جوامع، را جامعه‌شناسان به کار گرفته‌اند و با تجدیدنظر

در آن‌ها به گستره وسیعی از مسائل روی کرده‌اند. این ایده‌ها، که در آغاز هنگامی به ذهن خطور کردند که محدوده‌های فکری جامعه‌شناسی بسیار کوچک بود، قدرت خود را با حفظ رواج و قبول عام خویش در تمام فراز و نشیب‌هایی که این رشته در حال تکوین در راه تبدیل شدن به علمی جهانی پیموده است نشان داده‌اند. با وجود این، ایده‌های وبر به هیچ وجه مکمل صرف ایده‌های مارکس و دورکیم نیست؛ هر یک از آن‌ها برای مخاطبان خاصی نوشتند و مقاصد کاملاً متفاوتی در ذهن داشتند. به همین دلیل است که فارغ از اقسام تلاش‌هایی که برای ترکیب نظریه‌های آنان به عمل می‌آید، این نظریه‌ها اساساً متناقض باقی می‌مانند - مدل‌های متفاوت برای درک پیچیدگی جامعه. مدل‌های جامعه‌شناختی وبر با مدل‌های هم‌تایانش در این تثلیث متفاوت است: این مدل‌ها بر فردگرایی روش‌شناختی‌ای تأکید می‌کنند که در تقابل با برساخته‌های مارکسی و نیز دورکیمی جمع‌های اجتماعی است. فردگرایی روش‌شناختی اعتقاد به ارزش شناخت فردی است، و بی‌اعتقادی به این که به دست آوردن پاسخ‌های قطعی برای پرسش‌های جامعه‌شناختی اصولاً ممکن است.

هر چند این امر انکارناشدنی است که آثار وبر بر قسمت اعظم جامعه‌شناسی غربی تأثیر نهاده است، باید خاطرنشان کرد که این آثار تناقضات و بی‌دقتی‌هایی دارد که به طیفی از تفاسیر مختلف در باره مفاهیم و روش‌های او انجامیده است. وبر از این موضوع تعجب نخواهد کرد، ولی این نکته به قوت خود باقی است که «وبر»ی که مرجع این یا آن صورت‌بندی یا سنخ‌شناسی کلیدی خوانده می‌شود در اصل سرشت دائماً متغیری دارد که پذیرای شیوه‌های گوناگون قرائت است.

بنابراین، بزرگ‌ترین مزیت بررسی فرانک پارکین این است که بر چهار عنصر اصلی در کار وبر انگشت نهاده که جامعه‌شناسان دیگر بیش از بقیه عناصر در باره آن‌ها بحث کرده‌اند و آن‌ها را به کار برده‌اند. او، به نوبت، آنچه

را وبر به مثابه روش یا نظریه ارائه کرده است بررسی می‌کند و پس از آن نقدی تدارک می‌بیند که هم قوت‌ها و هم تناقضات جامعه‌شناسی وبر را نمایان می‌سازد. و شاید وبر به جهت همین تناقض‌گویی‌هایش بیش‌ترین اهمیت را در جامعه‌شناسی دارد، زیرا در بررسی انتقادی آنچه او گفته است می‌توانیم ایده‌هایی جامعه‌شناختی پرورش دهیم که افزون بر ایده‌های او باشند. جامعه‌شناسی، دست کم، وانمود می‌کند که علم است - و هیچ علمی نمی‌تواند با آثار اندیشمندان اصلی‌اش طوری برخورد کند که گویی خطاناپذیر و مصون از انتقادند. علم فقط با بهره جستن از خطاهای پیشینیان خویش است که می‌تواند ترقی کند. کتاب فرانک پارکین کاملاً واضح می‌سازد که چرا وبر جایگاهی کلیدی را در پیشبرد جامعه‌شناسی حفظ می‌کند، ولی در عین حال نشان می‌دهد که چرا ایده‌های او عامل دستیابی به شناخت عمیق‌تری از جامعه است.

پیتر همیلتون

پیشگفتار ویراست دوم

هنگامی که این کتاب برای بار نخست بیش از دو دهه قبل چاپ شد، دلمشغولی‌های نظریه اجتماعی نسبت به امروز مشخصاً متفاوت بود. در آن زمان نظریه مارکسیستی در جلوه‌های بسیار و متنوعش از هر نظر در حوزه روشنفکری حرف آخر را می‌زد، نه تنها با تعریف حوزه بحث بلکه با تولید ذخیره بی‌پایانی از ابزارهای مفهومی که بحث را با آن‌ها هدایت کند. تقریباً هر گوشه‌ای از علوم اجتماعی و فراتر از آن مجذوب زبانی بود که از نوزایش مارکسیسم پدید آمده بود، خواه از طریق گرامشی و جهت‌گیری انسان‌گرایانه، خواه از طریق مارکوزه و آدورنو و دیگر چهره‌های برجسته مکتب فرانکفورت، خواه از طریق آموزه‌های هابرماس و فوکو، یا از طریق ساختارگرایی پرنقش و نگار آلتوسر و شاگردانش.

در پس‌زمینه این مجموعه چشمگیر از چهره‌های برجسته مارکسیستی، آثار وبر اهمیتی خاص پیدا کرد. هواخواهان و خرده‌گیران هر دو اعتراف می‌کنند که او یکی از جامعه‌شناسان بسیار معدودی بود که تصور می‌شد اعتبار کافی دارد تا از دعاوی نظریه اجتماعی بورژوایی در مقابل منتقدان رادیکالش دفاع کند. این که وبر می‌بایست چنین نقشی را ایفا کند چندان شگفت‌آور نیست، زیرا تقریباً از همان آغاز آثار او عموماً جوابی دندان‌شکن به آثار مارکس یا نیرویی توازن‌بخش در مقابل آن‌ها بود، گاه به نحوی که او

خود مسلماً انکار می‌کرد. هر طور که باشد، مسلماً حقیقت دارد که بسیاری از درخشان‌ترین پژوهش‌های وبر طوری قرائت می‌شود که گویی در جریان گفت و گویی خاموش با مارکس تحریر شده است. وبر بیش‌تر مضامین مهمی را که مارکس با آن‌ها دست و پنجه نرم می‌کرد اختیار می‌کند و نگرش متمایز خود را در باره آن‌ها ارائه می‌دهد. هر قدر هم که خط سیرهای عمومی استدلال این دو نفر گاه تداخل داشته باشند، تردیدی در این امر نیست که نظریه مارکسیستی و جامعه‌شناسی وبری باید گونه‌های فکری متمایزی محسوب شوند. در نهایت، آن‌ها شیوه‌های رقیب در درک و تفسیر ماده خام زندگی اجتماعی‌اند.

با روشن شدن امور، به نظر می‌آید که ایده‌های وبر تا حد زیادی بهتر از ایده‌های مارکس و مریدانش این دوره را پشت سر گذاشته‌اند. اعتبار این یک به طور جبران‌ناپذیری با سقوط نظام سوسیالیستی در اتحاد شوروی و اروپای شرقی کاهش یافت. تمام «تناقضات درونی» سرمایه‌داری که مشروحاً با مدرک ثابت شده بود در مورد سوسیالیسم دولتی کاربردپذیرتر از آب در آمد تا در مورد بدیل بورژوازی‌اش. به علاوه، انتقال پیش‌بینی‌نشده از سوسیالیسم به سرمایه‌داری به دفعات منجر به نتایجی شد که با تفسیری وبری بسی بیش‌تر سازگار آمد تا با تفسیری مارکسیستی. برای مثال، تصرف اموال دولتی به دست اعضای سیستم نامگذاری^۱ قدیمی در بیش‌تر موارد به گونه‌ای از اقتصاد سیاسی منتهی شد که با مفهوم وبر از «سرمایه‌داری غنائیم» بسیار سازگار است. این مفهوم بر ساخته‌ای است که معادل آشکاری در مارکسیسم ندارد. به همین ترتیب، به دنبال زوال حکومت مرکزی سوسیالیستی بی‌درنگ دشمنی‌های قدیمی قومی، از همه قابل توجه‌تر در بالکان، از نو ظاهر شد. شناخت نیروی عمده چنین تقسیمات اجتماعی همواره یکی از جدی‌ترین

1. nomenklatura

نقاط کور مارکسیسم بوده است، امری که معمولاً به زباله‌دان نظری «آگاهی کاذب» منتقل می‌شد. در مقابل، وبر قوای تجهیزکننده هویت قومی را همواره در تحلیل‌های خویش از قشربندی اجتماعی می‌گنجاند، نه به مثابه صورت قلب‌شده کهنه‌ای از نیازهای طبقاتی بلکه به مثابه پدیده‌ای که ارزش تبیینی مشابهی به آن داده می‌شد.

باری، شاید در حوزه دین باشد که رویکرد پیچیده‌تر وبر واقعاً خود را نمایان می‌سازد. حال که غول سوسیالیستی مجبور شده است بگریزد، شبیحی جدید و همان قدر ترسناک نمایان شده و خلأ ایدئولوژیکی را به هیئت بنیادگرایی اسلامی پر کرده است. نظر به این که نظریه مارکسیستی کلاسیک چندان اشاره‌ای به جاذبه فراگیر ایمان دینی نمی‌کند، مگر به لحاظ خصایص اعتیادآورش، چیز چندانی در چنته ندارد که در توجیه چنین پدیده‌ای ارائه دهد. برعکس، وبر تأکید زیادی بر امکانات انقلابی باورهای مقدس کرده است، به ویژه هنگامی که از منظر پرشور و آتشین رهبران کاریزمایی تفسیر می‌شود. اینان مردانی هستند که ناگهان ظهور می‌کنند تا قوی‌ترین حکومت‌ها را به چالش طلبند و جهان را واژگون سازند. در پرتو رویدادهای اخیر سیاسی، توصیف وبر از اسلام به عنوان «دینی جنگجو» هیچ‌گاه مناسب‌تر از این به نظر نیامده است.

این واقعیت که وبر همواره از چیزی به نام نظریه عام فراگیر اجتناب کرده بی‌تردید به سرشت ماندگار میراث وی مدد رسانده است. نظریه عام فراگیر آن نوع خبرگی است که بسیاری از مردان اندیشه، پیش‌تر و از همان وقت، به آن التفات داشتند، و به نظر می‌رسد که خشم خدایان را در هیئت دنیویشان، که واقعیت تجربی است، فرا می‌خواند. وبر به جای آن ترجیح می‌داد نگاه تحلیلی خود را معطوف به مسائل خاص و قابل تقسیم، مانند بوروکراسی، اخلاق پروتستانی، قانون عقلانی، آموزه رستگاری مسیحی، اقتدار و مشروعیت سیاسی، کند. نوشته‌های او در باره این مباحث مجزا به منظور به

هم پیوستن آنها و تشکیل یک نظام فکری منسجم نبود. برای کسانی که در جستجوی آرامش یا اطمینان چنین نظام وسیعی هستند، آثار او احتمالاً تا حدودی ناامیدکننده خواهد بود. ولی برای کسانی که به این نوع تکیه‌گاه ذهنی احساس نیاز نمی‌کنند ایده‌های او مدام و به طور کم و بیش برابر موجب تحسین، شگفتی، هیجان و خشم خواهد بود.

در این ویراست فقط در حد بسیار کمی در متن تجدیدنظر کرده‌ام، بیش‌تر برای رفع سهوهای تاریخی و برخی تغییرات سبکی جزئی. مع‌هذا، توصیه‌هایم برای مطالعه بیش‌تر را بسط داده‌ام تا نوشته‌های منتشرشده اخیر را هم در نظر گرفته باشم.

ف. ب.

مارس ۲۰۰۲

مختصری در باره زندگی وبر

ماکس وبر در سال ۱۸۶۴ در شهر هانسیتیک^۱ از ایالت ارفورت^۲ چشم به جهان گشود. کمی پس از تولد او خانواده اش به برلین نقل مکان کرد، جایی که منزل آنان تبدیل به دفتر کار برای دانشگاهیان محلی، تاجران، هنرمندان و سیاستمداران متنفذ و قدرتمند شد. وبر جوان برایش سخت بود که از گوش کردن به مقدار زیادی از حرف های فرهنگی و بلندمنشانه پرهیز کند، و نیز بی تردید از گوش دادن به برخی دیدگاه های سیاسی کوتاه نظرانه ابا نداشت. بعد از گرفتن مدرک پایان متوسطه به عنوان دانشجوی فلسفه حقوق در دانشگاه هایدلبرگ ثبت نام کرد. به نظر می آید که در آنجا او سرگرم تمام فعالیت های معمول دانشجویان نجیب زاده بود: کمی مطالعه، مقدار زیادی باده نوشی، و تلاش (موفقیت آمیز) برای حضور در سالن دوئل با صورت چاک خورده.

پس از یک سالی که در خدمت ارتش سپری کرد تحصیلاتش را از سر گرفت؛ نخست در برلین، آن گاه در گوتینگن. در این جا او به کار سخت و جدی مشغول شد. در سال ۱۸۸۹ رساله دکتری اش را در باب شرکت های تجاری قرون وسطی تکمیل کرد و دو سال بعد رساله فوق دکتری اش را

1. Hanseatic

2. Erfurt

در باره بعضی جنبه‌های تاریخ کشاورزی رم ارائه داد. این امر او را رسماً حائز شرایط منصب دانشگاهی کرد و چنان‌که باید و شاید در برلین به مقام استادی حقوق دست یافت. بعد از چند سال به فرایبورگ نقل مکان کرد و آن‌گاه در سال ۱۸۹۶ به هایدلبرگ بازگشت.

در هایدلبرگ بود که مشکلاتش آغاز شد. در سال ۱۸۹۸ دچار درهم‌ریختگی عصبی شد و این امر موجب از دست دادن حرفه دانشگاهی‌اش درست در همان زمانی که آغاز به بالیدن کرده بود گردید. این سال‌ها پیش از آن بود که بتواند هرگونه کار عالمانه‌ای را از سر گیرد، و او بقیه زندگی دانشگاهی‌اش را همچون نوعی فرصت مطالعاتی طولانی گذراند. بیماری وبر کمی بعد از مرگ پدرش پیش آمد. وبر پدر، بنا به عقیده عموم، کاریکاتور بدی از رئیس خانواده ویکتوریایی بود - نسبت به بچه‌ها سختگیر، و نسبت به همسرش سلطه‌جو، سرد و بی‌احساس بود. اندکی قبل از مرگش، او و ماکس با خشونت به کشمکش با یکدیگر پرداخته بودند. این واقعه مربوط به پافشاری پسر می‌شد بر این که به مادرش اجازه داده شود بدون همراهی پدر، که او را لات و بی‌تربیت می‌پنداشت، به دیدار پسرش بیاید. این بگو مگو منجر به این شد که وبر پسر عملی تصورناشدنی انجام دهد، یعنی به پدرش امر کند که از خانه بیرون برود. ماکس دیگر هرگز پدرش را زنده ندید. هنگامی که از مرگ ناگهانی پیرمرد خبر یافت، بر اثر احساس گناه و پشیمانی تحلیل رفت. پس از آن بود که عملاً دچار حالت کاتاتونیک^۱ شد. وبر و فروید هرگز با هم دیدار نکردند، ولی به سادگی می‌توان حدس زد که فروید چگونه بیماری وبر را تشخیص می‌داد.

از آن‌جا که وبر نمی‌توانست بر چیزی تمرکز کند، به سفر پناه برد. پس از آن همواره در حال بستن چمدان‌هایش و شتاب برای رسیدن به قطار و کشتی

۱. حالت سفتی عضلات ناشی از اسکیزوفرنیای کاتاتونیک. - م.

بخار بود. مقاصد او اصولاً جنوب اروپا، مخصوصاً ایتالیا، بود، ولی در سال ۱۹۰۴ از وطنش بسیار دورتر رفت، و یگانه سفرش به ایالات متحد را آغاز کرد. وبر مسحور شتاب و غوغای زندگی در شهرهای بزرگ و آداب غریب دموکراتیک بومیان آنجا شد. چیزهای بسیاری در آنجا بود که وبر را به تحسین آمریکا برمی‌انگیخت و او به تحقیر متکبرانه ابتذال آن دیار تظاهر نمی‌کرد، چیزی که در میان روشنفکران اروپایی بازدیدکننده بسیار شایع بود. دنیای جدید، به سهم خودش، مسلماً تا حدی در سلامت وبر تأثیر گذاشت، زیرا او پس از مراجعت به وطن بار دیگر کارش را آغاز کرد. وبر به سرعت مقالاتش را در باب روش، و اخلاق پروتستانی کامل کرد. او خود به فراگیری زبان روسی پرداخت و در کم‌تر از چند ماه درک کافی از منابع معاصر پیدا کرد تا مقاله‌ای در خصوص انقلاب ۱۹۰۵ بنویسد. به مجرد آن‌که کار را آغاز می‌کرد، نیروی عظیم خلاقش، به رغم عود خفیف افسردگی‌اش، از پا نمی‌نشست. وبر سلسله بررسی‌هایی را دنبال کرد که به نهادهای قانونی، نظام‌های دینی، اقتصاد سیاسی و مناسبات قدرت مربوط می‌شد و از حیث گستره تطبیقی و غنای استناد هرگز نظیر آن‌ها یافت نشده و امروزه نیز احتمالاً یافت نمی‌شود. با توجه به رشد ناگهانی هریک از رشته‌های گوناگونی که وبر بر آن‌ها تسلط داشت، تا به حال هیچ شخصی به تنهایی بر حوزه‌های حقوق، تاریخ، و علوم اجتماعی در حدی نزدیک به احاطه همه‌جانبه او احاطه پیدا نکرده است.

با شروع جنگ [جهانی اول] در سال ۱۹۱۴ آثار عالمانه‌اش به طور موقت متوقف شد. در آن زمان پنجاه ساله بود. بنابراین، سنش بیش از آن بود که بتواند در جنگ شرکت کند، و وبر از این موضوع بسیار متأسف بود. به جای آن وی مدیر بیمارستان در شهر محل زندگی‌اش بود، و این البته جذاب‌ترین کار برای مردی نبود که آرزومند حضور در گرماگرم عمل است. آسان نیست

که وبر را همچون المثنای پروسی فلورانس نایتینگیل^۱ تصویر کنیم. با این همه، به نظر می‌رسد او از این که نقشی در این جنگ ایفا می‌کرد خوشحال بود. بعد از یک سال یا بیش‌تر این کار را ترک کرد تا در کمیته حکومتی گمنامی خدمت کند که برای بررسی مشکلات تعرفه گمرکی طرح‌ریزی شده بود و به نظر می‌آید در رفع نگرانی در باره تدارک و تأمین نوار زخم و لگن بیماران چندان پیشرفتی حاصل نکرد. در دو سال باقیمانده از جنگ وبر به طرز ثمربخش‌تری به کاری مشغول بود که از همه بهتر توان آن را داشت: نوشتن در باره جامعه به جای تلاش برای شرکت کردن در آن. او بار دیگر توجهش را به مقالات پراکنده و نامنظمی جلب کرد که قرار بود پس از مرگ نویسنده، تحت عنوان اقتصاد و جامعه، جمع‌آوری و چاپ شود.

پس از آتش‌بس، وبر تقریباً حرفه‌ای سیاسی در پیش گرفت. به حزب دمکراتیک آلمان که جدیداً تأسیس شده بود پیوست، و پذیرفت که اسمش در فهرست کوتاه نمایندگان حوزه انتخاباتی فرانکفورت قرار گیرد. بنا به گفته همسرش، ماریان،^۲ وبر با تمام وجود مطمئن بود که به عنوان نماینده حزب انتخاب می‌شود. به سبب این انتظاری که داشت به خود زحمت نداد تا برای خودش تبلیغ کند - یا به این دلیل که تصور می‌کرد نتیجه از پیش تعیین شده است یا، به احتمال بیش‌تر، به این دلیل که نمی‌توانست خود را تا آن حوزه پلید سیاست‌های حزبی تنزل دهد. به هر صورت، وبر انتخاب نشد؛ همایش انتخاباتی او را به نفع یک آدم معمولی محلی کنار گذاشت. وبر نه تنها ظاهراً حیرت‌زده بود، بلکه از این نتیجه عمیقاً دلخور بود. این مرد که در مورد ساز و کار قدرت در سطح نظریه بسیار باذکاوت بود هنگامی که کار به امور عملی مربوط به قدرت کشید تا حدی بی‌تجربه از آب در آمد.

۱. Florence Nightingale: پرستار انگلیسی (۱۸۲۰ - ۱۹۱۰) در جنگ کریمه که پایه‌گذار پرستاری جدید به شمار می‌رود. - م.

شاید کنار گذاشتن او بهترین کار بود. اگر سیاستمدار می شد، سیاستمدار خیلی بدی می شد. برای کسی با ذهنیت مستقل و سرکش او قابل تحمل نبود که طبق دستور حزب عمل کند یا آموزه‌ای رسمی را موعظه کند. او عاقلانه، اگرچه کمابیش با بدخلقی، به درخواست‌های دوستان نزدیکش مبنی بر این که در راه آرمانی که سخت خواهان آن بود بار دیگر تلاش کند توجهی مبذول نکرد. تا آن جا که به سیاست مربوط می شود، تنها نوع افتخاری که او مایل به پذیرش آن بود آن نوعی بود که به او تحمیل می شد. همان طور که معلوم شد، هیچ یک از این ها مهم نبود؛ در اواخر بهار ۱۹۲۰ وبر مبتلا به ذات‌الریه شد و در ۵۶ سالگی درگذشت.

روش‌ها و رویه‌ها

۱

اظهارات وبر در باب روش معمولاً به نظریه پردازانی یاری می‌رساند که در صدد پافشاری بر تمایزی دقیق میان اهداف و رویه‌های علوم طبیعی و اهداف و رویه‌های علوم اجتماعی‌اند. اگرچه این سیر تفکر مطمئناً قبل از وبر وجود داشته، خیلی عجیب نیست که تعلیمات او را کسانی که مخالف «علمی» بودن نظریه اجتماعی هستند غالباً در مقام مخالفت به کار می‌برند. در وهله اول، [باید گفت] هیچ کس بیش‌تر از وبر بر این نکته پافشاری نکرده که واحد بنیادین بررسی همواره باید فرد باشد. البته این منظر به خودی خود آن نوع روش‌ها و رویه‌هایی را که مورد علاقه مردان سفیدجامه است لزوماً نفی نمی‌کند، همان گونه که کار روان‌شناسان رفتارگرا معلوم می‌دارد. بلکه این دلیلی است که وبر برای تأکید بر فرد، و نه گروه‌ها یا جمع‌ها، به دست می‌دهد؛ به عبارت دیگر، این که فقط فرد است که قادر به کنش «معنادار» اجتماعی است. به گفته وبر چه بسا اغلب، برای مقاصد معینی، مفید باشد که گروه‌ها یا تجمعات اجتماعی را به گونه‌ای تلقی کنیم که «گویی» موجودات منفردند. اما این چیزی بیش از نوعی فرض نظری مجاز نیست.^[۱] در صورتی که «تفسیر ذهنی کنش» مورد نظر باشد، «جمع‌ها باید صرفاً نتایج و نحوه‌های

سازمان‌یافتگی کنش‌های معین اشخاص منفرد تلقی شوند...»^[۲] موضع او به این صورت خلاصه شده است:

به لحاظ جامعه‌شناختی، چیزی به عنوان شخصیتی جمعی که «عمل می‌کند» وجود ندارد. وقتی در متنی جامعه‌شناختی به دولت، ملت، سازمان صنفی، خانواده یا یگان ارتشی، یا به جمع‌هایی مشابه اشاره می‌شود، منظور از آن صرفاً نوع خاصی از شکل‌گیری کنش‌های اجتماعی واقعی یا ممکن اشخاص منفرد است.^[۳]

جمع‌ها نمی‌توانند فکر کنند، احساس کنند، درک کنند؛ تنها افرادند که می‌توانند. اگر غیر از این تصور کنیم، به این معناست که به آنچه عملاً از انتزاعات مفهومی است واقعیتی جعلی نسبت داده‌ایم. به علاوه، از آن‌جا که وظیفه علم اجتماعی راه یافتن به فهم‌های ذهنی فرد به منظور رسیدن به انگیزه‌های کنش اجتماعی است، این عمل باید با آنچه علوم طبیعی به عهده دارد کاملاً متفاوت باشد. به گفته وبر، ما رفتار سلول‌ها یا حرکت سیارات را «نمی‌فهمیم». ما ساختار سلول‌ها و حرکت ستاره‌ها را مشاهده می‌کنیم و آن‌گاه می‌کوشیم قوانین عامی در باره ساختار و حرکت تدوین کنیم. ما، مشاهده‌کنندگان، تبیین‌های خود را از طریق کاربرد مفاهیم و مقولات خودمان بر این پدیده‌ها تحمیل می‌کنیم.

در مورد رفتار اجتماعی مسئله در کل متفاوت است. مردم، به خلاف مولکول‌ها یا سیارات، انگیزه‌هایی برای کنش‌هایشان دارند. رفتار آنان با معانی ذهنی هدایت می‌شود. علاوه بر این، کنشگران اجتماعی در پاسخ به این که چرا به این نحو رفتار می‌کنند نظرها و تبیین‌های خودشان را دارند، و خود این نظرها و تبیین‌ها بخشی ضروری از هر روایت جامعی در باره رفتار آنان است. تقریباً مسلم است که سیب‌های در حال سقوط تصویری از جاذبه ندارند. این امر را با، مثلاً رفتار سیاسی یا مذهبی مقابله کنید. مردم مسلماً تصورات خاص خود را در خصوص سیاست و دین دارند. آنان مفاهیمی

مانند «ناسیونالیسم»، و «مبارزه طبقاتی»، یا «گناه» و «رستگاری» را به کار می‌برند. در واقع، رفتار آنان تنها در پرتو چنین مفاهیمی قابل بیان است. این مفاهیم یا تصورات به منزله قوای انگیزشی جزئی از رفتار کنشگران محسوب می‌شود.

چندان دور از انتظار نیست که برخی نظریه‌پردازان امروزی از تمام این مطالب نتیجه بگیرند که وظیفه اصلی جامعه‌شناسی پرداختن سرراست به معانی و مفاهیمی است که در میان خود کنشگران رواج عام دارد و با بر ساخته‌های صوری مشاهده‌گر خدشه‌دار نشده است. اگر از این زاویه نگاه کنیم، عمل علم اجتماعی بیش‌تر مشابه عمل فلسفه علم است تا علم طبیعی به معنای واقعی کلمه. فلسفه علم بیش‌تر به فهم معانی ذهنی خود دانشمندان در مقام هیئت متخصّص می‌پردازد تا به فهم جهان مادی. فلسفه علم به بررسی رویه‌ها و فرض‌هایی، اجتماعی و تکنیکی، می‌پردازد که رفتار دانشمندان را در مقام کنشگران شکل می‌دهد. بنابر این، فعالیت «درجه دوم» است، زیرا نظریه‌هایی در باره نظریه‌ها می‌سازد.^[۴] گفته می‌شود که جامعه‌شناسی نیز در صورتی که به نظریه‌ها و دریافت‌های خود کنشگران اجتماعی بپردازد، و نه، به عبارتی، به رفتار آنان در حالت طبیعی و دست‌نخورده، فعالیت درجه دوم است. این دقیقاً همان اتهامی است که اغلب به پوزیتیویسم می‌زنند — این که پوزیتیویسم با نادیده گرفتن انگیزه‌ها و حالات ذهنی کنشگران ذی‌ربط در صدد سردرآوردن از رفتار آنان در حالت طبیعی و دست‌نخورده است. جامعه‌شناسی دورکیم آشکارترین آماج است.

به هر حال، تأکید شدید وبر بر فرد و معانی درونی مشکل می‌تواند در تقابلی چشمگیرتر از این با موضع دورکیم قرار گیرد. از نظر دورکیم، تنها واحدی که واقعاً در تبیین اهمیت دارد جمع است، و انگیزه‌ها و ادراکات فردی را موضوع اصلی تحقیق قرار دادن فدا کردن تمام چیزهایی است که اهمیت جامعه‌شناختی دارند. دلیلش این است که افراد در طی برخوردشان با

یکدیگر نوعی سنتز یا ماده مرکب اجتماعی خلق می‌کنند، تقریباً به همان نحو که آمیختن مواد شیمیایی معین ماده مرکبی کاملاً جدید تولید می‌کند. این سنتز، یا ویژگی نوظهور، است که همانا ماده واقعیت اجتماعی و، بنابر این، موضوع واقعی و شایسته تحقیق است. از آن‌جا که این واقعیت را هرگز نمی‌توان به اجزای سازنده‌اش فروکاست، از طریق حالات ذهنی یا عاطفی کنشگران منفرد به روشنی قابل درک نیست.

دورکیم در تشریح موضع خود علیه دیدگاه فردگرایانه، به طور خاص به وبر نظر نداشت. با وجود این، عجیب است که استدلال او شبیه پاسخ تند مستقیمی به آرای وبر است که می‌خواهد جمع‌ها را «کنش‌های خاص افراد منفرد» قلمداد کند. اگر دورکیم خوش داشته بود که اظهاراتش به طور خاص خطاب به وبر باشد، ابدلاً لازم نبود آن‌ها را تغییر دهد.

دفاع وبر از این که سرآغاز پژوهش اجتماعی، معانی ذهنی فرد است در جانبداری او از روشی تشریح می‌شود که آن را فهم^۱ می‌نامند. منظور از این روش تلاش مشاهده‌گر برای درک کنش اجتماعی از رهگذر پیوندی همدلانه با کنشگر است. روند کار به این صورت است که پژوهشگر سعی می‌کند خود را با کنشگر و انگیزه‌های او یکی کند و سیر رفتار را از دید کنشگر نظاره کند، نه از دید خودش. وبر فهم (Verstehen) را صرفاً شیوه‌ای برای پی بردن به توصیف و ارزیابی خود شخص در باره کردارش از طریق مصاحبه و مانند آن نمی‌داند. او آن را روشی می‌داند که می‌توان برای درک رویدادهای تاریخی به کار گرفت، حتی هنگامی که کسی باقی نمانده تا با او مصاحبه شود. ما می‌توانیم با بازسازی گزینش‌ها و محدودیت‌های وضعیتی که کنشگران در آن زمان با آن مواجه بودند در پی نشان دادن این امر باشیم که چرا آنان کردار خاصی را دنبال کرده‌اند. ما خیلی خوب می‌توانیم خود را جای کس دیگری

بگذاریم و تصور کنیم که در شرایط مشابه چگونه ممکن است عمل کنیم. همان‌طور که وبر می‌گوید، «لازم نیست قیصر باشیم تا قیصر را درک کنیم».^[۵] اگر اعمال قیصر را برخاسته از «سلسله انگیزه‌های قابل فهمی»^[۶] در نظر بگیریم، به سادگی می‌توانیم از آن‌ها سردرآوریم.

بعثی که با رویکرد مبتنی بر فهم (Verstehen) در باره آن کندوکاو می‌شود این است که کنشگران اجتماعی همواره با انتخاب‌هایی مواجهند. کردار تحت تأثیر نیروهای اجتماعی اجتناب‌ناپذیری که مردم را در این یا آن جهت سوق دهد قرار نمی‌گیرد. کنشگران تصمیم می‌گیرند که روند خاصی را بر روندی دیگر ترجیح دهند، و تصمیمات آنان قویاً تحت تأثیر ادراکشان از فرصت‌ها و محدودیت‌هاست. بنابر این، در هر مورد معین ضروری است فهمی به دست آوریم از این که چگونه این انتخاب‌ها واقعاً سنجیده و ارزیابی می‌شوند. این رویکردی است که معلوم است برای هر مکتب فکری‌ای که در جستجوی کشف نوعی هدف یا منطق پوشیده در تاریخ است چندان مطلوب نیست. تاریخ نه فقط برحسب الگویی از پیش مقرر شده پدیدار نمی‌شود، بلکه از هر نظر قابل انعطاف می‌گردد. تقریباً هر چیزی ممکن است روی دهد.

وبر دو نوع فهم (Verstehen) را از هم متمایز می‌کند: یکی «فهم مشاهده‌ای بی‌واسطه» (aktuelles Verstehen) و دیگری «فهم تبیینی» (erklärendes Verstehen) است.^[۷] مثالی که او در مورد فهم مشاهده‌ای مستقیم می‌زند این است که ما با خواندن حالت چهره کسی می‌توانیم بفهمیم که او گرسنه است. هنگامی که چوب‌بری را در حال بریدن چوب می‌بینیم، همین نوع فهم را تجربه می‌کنیم، یا هنگامی که صیادی را مشاهده می‌کنیم که تفنگش را به سوی حیوانی هدف گرفته است. صرفاً مشاهده این اعمال کافی است که به ما بگوید چه چیز در حال وقوع است. ولی برای درک این که چرا این چیز اتفاق می‌افتد مجبوریم به فهم تبیینی متوسل شویم. از رهگذر فهم تبیینی

(*erklärendes Verstehen*) است که سعی در درک انگیزه‌ها و معانی ذهنی کنش‌های گوناگون می‌کنیم. ما هنگامی عمل چوب‌بر را به این معنای دوم می‌فهمیم که روشن کنیم چوب بریدن او برای کسب دستمزد است، یا برای فراهم آوردن ذخیره‌ای از چوب برای استفاده شخصی خودش، یا برای آن است که عصبانیتش را بر سر چیزی خالی کند. به همین قیاس، هنگامی به فهم تبیینی عمل صیاد می‌رسیم که بدانیم شکار او برای خوراک است یا برای ورزش. به عبارت کلی‌تر، فهم تبیینی با قرار دادن کنش مورد نظر در «سلسله‌انگیزه‌ها»ی قابل درکی «که فهم آن‌ها را بتوان تبیینی از روند واقعی رفتار تلقی کرد» به دست می‌آید.^[۸] به بیانی دیگر، ما با قرار دادن کنش در زمینه معنایی وسیع‌تر به درک آن نایل می‌شویم. تنها با رجوع به چارچوب گسترده‌تری از شناخت است که هرگونه کنش اجتماعی را می‌توان به درستی فهمید و توضیح داد.

وبر این مطلب را بسیار واضح می‌سازد که رویکرد مبتنی بر فهم (*Verstehen*) را نباید نهایت تبیین اجتماعی تصور کنیم. راهکارهای دیگر تحقیق، از جمله کوشش‌های «علمی» را که پوزیتیویست‌ها به آن علاقه‌مندند، باید برای تکمیل این رویکرد به کار گرفت.^[۹] در اصل، وبر گاه به نظر می‌رسد که فهم (*Verstehen*) را منبع کارآمدی از فرضیه‌هایی در باره رفتار در نظر می‌گیرد - فرضیه‌هایی که سپس باید مورد مذاقه و تأیید تجربی قرار گیرند. و برای انجام دادن این کار کاملاً بجاست که مهارت‌های محکمه‌ای و روش‌های کمی را به سبک کلاسیک دورکیمی‌اش وارد گود کرد.

وبر، به خلاف برخی از وارثان فکری‌اش، به هیچ وجه کاربرد تکنیک‌های آماری را ایجاد سردرگمی یا تحریف واقعیت‌های ظریف زندگی اجتماعی نمی‌دانست. احتمال آماری علامت برجسته‌ای از اعتبار عمومی هر گزاره‌ای است. در عین حال، باید در نسبت دادن اهمیت تبیینی به همبستگی‌های عددی جانب احتیاط را رعایت کرد. این که دو متغیر به طور ثابت درجه

زیادی از همبستگی را نشان می‌دهند به خودی خود برای اثبات پیوندی علی میان آن دو کافی نیست. برای آن‌که رابطه‌ای علی اثبات شود لازم است نشان دهیم که رابطه میان متغیرها به طور شهودی معنادار است. اگر بتوانیم نشان دهیم که صعود و نزول پوند در بازارهای ارز دقیقاً متناسب با صعود و نزول میزان طلاق است، مجاز نیستیم ادعا کنیم که پیوندی علی میان این دو رویداد برقرار است. «سلسله انگیزه‌ها»ی معقولی وجود ندارد که فعالیت‌های بازار ارز را با تصمیمات مربوط به فرجام ازدواج مرتبط کند. همان‌گونه که وبر بیان می‌کند،

اگر بسندگی در مورد معنا مفقود باشد، آن‌گاه هر قدر درجه همانندی زیاد باشد و هر قدر احتمال آن را بتوان به دقت به طور عددی تعیین کرد، باز هم احتمال آماری غیرقابل فهم است... همانندی‌های آماری تنها هنگامی که بتوانند جلوه‌هایی از معنای ذهنی قابل فهم روند کنشی اجتماعی محسوب شوند، انواع قابل فهم کنش را تعیین می‌کنند و، در نتیجه، تعمیم‌های جامعه‌شناختی می‌سازند. [۱۰]

هر چند همبستگی‌های آماری ممکن است ما را به امکان پیوندی علی حساس کند، چنین پیوندی تنها در صورتی ثابت می‌شود که بتوانیم خود را راضی کنیم که سلسله مرتبطی از انگیزه‌ها وجود دارد. همه این‌ها حاکی از آن است که فهم (Verstehen) را نباید بدیلی برای پوزیتیویسم و روش علمی محسوب کرد، آن‌طور که گاه گفته می‌شود، بلکه باید آن را اصلاح‌کننده کاربست شدیداً مکانیکی این روش دانست. [۱۱]

گیریم که چنین باشد، اما شرح وبر از فهم جامعه‌شناختی (Verstehendesozio-logie) تعدادی مسائل دشوار مطرح می‌کند که بیش‌تر آن‌ها بی‌پاسخ مانده است. در وهله اول، تمایزی که میان دو نوع فهم

(Verstehen) - فهم مشاهده‌ای بی‌واسطه و فهم تبیینی - برقرار می‌کند نه سودمند است و نه روی هم رفته موجه است. فهمیدن این امر دشوار است که چرا مشاهده مستقیم یک عمل اصلاً باید به نوعی «فهم» آن عمل محسوب شود. برای مثال، اگر به گروهی از مردم برخوردیم که با چشم‌های بسته گرد هم نشسته باشند، در وضعیت چندان مطلوبی نیستیم که حتی بفهمیم آنان چه می‌کنند. ممکن است مشغول تمرین نمایشی باشند، مشغول گفتگو با ارواح باشند، یا به آرامی در حال مست شدن باشند. تنها وقتی که اطلاعات بیش‌تری کسب کرده باشیم که ما را قادر سازد هدف اجتماعی فعالیت آنان را کشف کنیم، و آن را به زمینه فرهنگی آشنایی ارتباط دهیم، در موقعیتی قرار خواهیم گرفت که بگوییم می‌فهمیم. وبر این را نوع دوم فهم (Verstehen)، یعنی فهم تبیینی، محسوب می‌کند؛ این فهمی است که با قرار دادن کنش مورد نظر در چارچوب معنایی وسیع‌تری به آن می‌رسیم. اما مسلماً این یگانه نوع ممکن فهم است. مشاهده کنش به تنهایی هیچ‌گونه فهمی نخواهد بود. در واقع، نمی‌توانیم به درستی بفهمیم چه رخ می‌دهد مگر آن‌که بدانیم آن چیز چرا رخ می‌دهد.

مثال‌های خود وبر را برای توضیح این نکته می‌توان به کار برد. وبر به ما می‌گوید که فقط وقتی می‌توانیم «بفهمیم» که چوب‌بر یا شکارچی چه می‌کنند که دلیل این امر را دریابیم که چرا یکی تبرش را به دست گرفته و دیگری با اسلحه‌اش نشانه گرفته است. یگانه تمایز واقعی تمایز میان صرف دیدن یا مشاهده کنش از یک سو، و فهم کنش از سوی دیگر است. دو نوع فهم در کار نیست. عجیب و غریب بودن تمایز وبر مخصوصاً با این ادعا آشکار می‌شود که ما می‌توانیم «با مشاهده بی‌واسطه... معنای گزاره $2 \times 2 = 4$ را به محض شنیدن یا خواندنش بفهمیم. این موردی از فهم عقلانی بی‌میانجی ایده‌هاست».^[۱۲] ولی چندان نیازی به گفتن این مطلب نیست که به منظور فهم این گزاره به این سادگی هم مشاهده‌گر نیاز دارد که دست کم نوعی دانش

زمینه‌ای در بارهٔ مسائل علم حساب داشته باشد تا این که این نمادها بتوانند برایش معنا یابند. برای هر کس که به چارچوب فرهنگی مناسبی مجهز نباشد دیدن این اعداد منجر به فهم مشاهده‌ای بی‌واسطه نمی‌شود بلکه به عدم درک عمیق می‌انجامد.

مشکلات خاص دیگری در بارهٔ فهم (Verstehen) به مثابه روش یا رویه وجود دارد که وبر گاه به آن‌ها اشاره می‌کند ولی هرگز واقعاً با آن‌ها درگیر نمی‌شود. یکی از این مشکلات این است که به منظور فهم کردار کنشگر از طریق همدلی، ضروری است که مشاهده‌گر و کنشگر تا حدی زبان هنجاری و اخلاقی هم را بفهمند. اگر آنان دیدگاه‌های کاملاً متفاوت یا باورهای ناسازگاری داشته باشند، ارتباط همدلانه ممکن نیست کاملاً برقرار شود. وبر می‌گوید:

... بسیاری از اهداف یا ارزش‌های غایی را که تجربه نشان می‌دهد کنش انسانی معطوف به آن‌هاست غالباً نمی‌توان به طور کامل درک کرد... هر چه آن‌ها به شکلی اساسی‌تر با ارزش‌های غایی خود ما متفاوت باشند... برای ما دشوارتر است که آن‌ها را به شکلی همدلانه بفهمیم.^[۱۳]

تصور بر این است که این مطلب مخصوصاً در مورد باورهای معنوی یا سیاسی‌ای که عمیقاً مورد اعتقادند صدق می‌کند. مشاهده‌گرانی که خود

... تحت تأثیر احکام خاص [ناشی از] غیرت دینی و شوق به خیریه دادن قرار نمی‌گیرند، یا کسانی که از تعصب عقلانی افراطی (مانند دفاع متعصبانه از «حقوق بشر») بیزارند،^[۱۴]

با موانع جدی در راه فهم همدلانه مواجهند.

پیتر وینچ^۱ که خود شیفتهٔ رویکرد مبتنی بر فهم (Verstehen) است، مضمونی مشابه را طرح می‌کند.

مورخ یا جامعه‌شناس دین باید خود دارای نوعی احساس دینی باشد تا از جنبش دینی مورد بررسی‌اش سر درآورد و ملاحظاتش را که حاکم بر زندگی شرکت‌کنندگان آن است بفهمد. [۱۵]

وبر گاه از این جا پیش‌تر می‌رود و می‌گوید که در برخی انواع خاص تجربه دینی چیزی هست که ذاتاً درک‌ناشدنی است، و نیز هر قدر که مشاهده‌گر با چنین تجاربی همدلی داشته باشد خود فرایند کوشش برای تبیین آن‌ها به تحریف معانی‌شان ختم می‌شود.

تجربه دینی به معنای دقیق کلمه البته غیر عقلانی است... در عالی‌ترین شکل اسرارآمیزش... مطلقاً ناگفتنی^۱ است. سرشتی خاص دارد و به مثابه شناخت^۲ نمایان می‌شود، ولی نمی‌توان آن را به کمک ابزارهای زبانی و مفهومی به قدر کفایت بازآفرینی کرد. باز هم درست است که هر تجربه دینی بخشی از محتوایش را در تلاش برای صورت‌بندی عقلانی از دست می‌دهد. هر چه صورت‌بندی مفهومی پیش‌تر رود، محتوا بیش‌تر از دست می‌رود. [۱۶]

به نظر می‌رسد نتیجه این باشد که عملی کردن هر رویه‌ای که بر اساس فهم (Verstehen) بنا شده است، در صورتی که کنشگر و مشاهده‌گر از فرهنگ‌های کلاً متفاوتی باشند، به شکل خاصی دشوار است. تلاش‌های مشاهده‌گر غربی جامعه‌ای قبیله‌ای و غیرمتعارف برای فهم آن جامعه به دلیل اختلاف نظر هنجاری شدید میان او و سوژه‌های تحقیقش جداً به مانع برمی‌خورد. از نظر وبر، «توانایی ما بر شریک بودن در احساسات اقوام بدوی چندان بیش‌تر از» توانایی ما بر شناخت «وضعیت سوپژکتیو ذهن حیوان...» نیست. [۱۷] این کاملاً شبیه نظریه‌ای است که لوی - برول^۳ مطرح کرده است مبنی بر این که اقوام بدوی ذهنیتی «پیشامنطقی» دارند که با شیوه‌های غربی

1. incommunicable

2. Knowledge

۳. [Lucien] Lévy - Bruhl: فیلسوف فرانسوی (۱۸۵۷ - ۱۹۳۹). - م.

تعقل و فهم به سادگی درک نمی‌شود. این نکته، اگرچه وبر خود آن را دنبال نمی‌کند، با این فرض عملی معمولش به خوبی سازگار است که عقلانیت تا حد زیادی محصول تمدن غربی است.

اگر معانی ذهنی اقوام بدوی در دسترس مشاهده‌گر غربی تربیت‌یافته نباشد، به نظر می‌آید که ضربه مهلکی بر رشته انسان‌شناسی اجتماعی وارد می‌شود. انسان‌شناسی اجتماعی وجودش را با این ادعا توجیه می‌کند که درک انگیزه‌ها و احساسات مردمان فرهنگ‌های بیگانه و فهم‌پذیر کردن آن‌ها برای مخاطبان غربی کاملاً ممکن است. تا آن‌جا که به انسان‌شناسی تخصصی مربوط است، سردرآوردن از باورها و اعمال انسان بدوی نیاز به چیزی مانند مجموعه مشترکی از ارزش‌ها و فرض‌های کنشگر و مشاهده‌گر ندارد. دورکیم نیز ممکن بود نظر وبر را نسبتاً غیرعادی و بی‌منطق بداند، آخر، نظریه خود او در باب دین تقریباً به طور کامل بر اساس تحلیلی دقیق از مناسک و باورهای بومیان استرالیایی نهاده شده است. دورکیم - علی‌رغم شکاف نسبتاً عمیق فرهنگی میان بومیان قبیله‌ای و دانشمند پاریسی - ظاهراً با مشکلات برطرف‌نشده در فهم و موجه ساختن «صورت‌های ابتدایی حیات دینی» مواجه نشد.

از قرار معلوم، وبر مجبور می‌شد بگوید که مشاهده‌گر غربی، هر قدر هم که حساس و تیزفهم باشد، فقط می‌تواند امیدوار باشد که به فهم جزئی و مبهمی از جامعه قبیله‌ای نایل شود. دورکیم یا انسان‌شناس بازدیدکننده هرگز قادر نبوده‌اند معنای کامل و اهمیت حیات دینی یا سکولار را آن‌گونه که خود کنشگران تجربه می‌کنند درک کنند. آنان تنها می‌توانسته‌اند روایت بسیار ناقصی از این واقعیت بیان کنند، زیرا فرایند دیدن آن از طریق عدسی‌های غربی و ترجمه آن به مقولات غربی اندیشه و زبان ضرورتاً آن را تحریف می‌کند.

اینک دورکیم و انسان‌شناس می‌توانند پاسخی حاضر و آماده به این

اعتراض بدهند، و این پاسخی است که درست قلب رویکرد مبتنی بر فهم (Verstehen) را نشانه می‌گیرد. پاسخ این است: چگونه برای وبر این امکان وجود داشت که توضیح دهد تلاش مشاهده‌گر غربی برای فهمیدن کامل معانی و انگیزه‌های ذهنی انسان بدوی جداً عقیم مانده است؟ چگونه وبر می‌توانست نشان دهد که میان تجارب دینی یا رازآمیز بومیان و ترجمه خود مشاهده‌گر غربی از این تجربه‌ها واقعاً اختلافی وجود دارد؟ برای آن‌که وبر قادر باشد قاطعانه نشان دهد که مشاهده‌گر روایت ناقصی از واقعیت بیان کرده است، باید استدلال کند که خودش توانسته است به روایت حقیقتاً اصیلی دست یابد. در هر صورت، یا قضیه راجع به درک ناشدنی بودن ذهن بدوی و دسترس‌ناپذیری تجربه دینی از اعتبار ساقط است، یا در غیر این صورت، وبر ناگزیر است ادعا کند که دسترسی انحصاری و محرمانه‌ای به این ژرفای اسرارآمیز داشته است.

مسئله عذاب‌آوری که تمام تلاش‌ها برای گزینش رویه‌ای مبتنی بر فهم (Verstehen) را به خود مشغول می‌دارد، حتی هنگامی که کنشگر و مشاهده‌گر پیشینه فرهنگی یکسانی دارند، این است: چگونه من می‌توانم اطمینان یابم که واقعاً وضعیت ذهنی کنشگر را درک کرده و فهمیده‌ام؟ اگر بد فهمیده بودم، چگونه می‌توانستم بدانم؟ پیشنهاد وبر این است که مشاهده‌گر باید تفسیرش را بر اساس نوعی ضابطه بیرونی رفتاری بررسی کند. ولی اگر قرار باشد کردار کنشگر ملاک نهایی وضعیت درونی‌اش باشد، به همان اندازه عادلانه است که در وهله نخست بر چنین کرداری تکیه کنیم و معانی ذهنی را به فراموشی سپاریم. به نظر می‌رسد که قضایای ایجاد شده از طریق فهم (Verstehen) یا، به دلیل ناتوانی مشاهده‌گر در توضیح صحت کوشش‌های همدلانه‌اش، اثبات‌ناشدنی هستند یا باید به وسیله شاخص‌های رفتاری تأیید شوند که به این ترتیب موجب زائد شدن کوشش‌های همدلانه مشاهده‌گر می‌شوند.

امر دیگری که آن هم کمی نگران‌کننده است این دعوی وبر است که محتمل نیست بتوانیم از فعالیت‌ها و باورهایی که نمی‌توانیم در مورد آن‌ها همدلی کنیم سردرآوریم. جدا از مثال آشنای رفتار دینی، وبر اشتغال سیاسی را هم ذکر می‌کند، مانند «دفاع متعصبانه از 'حقوق بشر'» - که همچون دفاع وبری از سوسیالیسم و مارکسیسم رادیکال به نظر می‌آید.^[۱۸] به نظر می‌رسد معنای ضمنی آن این باشد که فهم جامعه‌شناختی (Verstehendesozio-logie) در مورد رسیدگی به ارزش‌ها و باورهایی که عمیقاً و شدیداً مورد اعتقادند کاربردی ندارد. این از جهتی باعث تأسف است، زیرا جامعه‌شناسان و دیگران این‌گونه تعهدات «تعصب‌آمیز» از هر نوع را موضوعات خصوصاً جالب توجهی برای بررسی می‌دانند. اگر بیزاری شخصی یا بی‌تفاوتی مشاهده‌گر نسبت به چنین تعهداتی موجب نامناسب بودن او برای بررسی آن‌ها شود، محدوده جامعه‌شناسی تا حد قابل ملاحظه‌ای کاهش می‌یابد. بررسی فاشیسم باید به کسانی محول شود که تا حدی با آرمان فاشیسم همدلی دارند؛ فقط لنینیست‌ها می‌توانند از لنینیسم سردرآورند؛ و به همین ترتیب.^[۱۹]

ذکر این نکته باارزش است که خود وبر هرگز از ناحیه فاصله عاطفی خویش از موضوعات بررسی‌اش اصلاً و ابداً احساس محدودیت نمی‌کرد. اگرچه او خود را «نسبت به دین بی‌علاقه» می‌دانست، فوق‌العاده تمایل داشت که به رشته‌ای از مطالعات تفسیری در باره کالونیسم، آیین هندو، آیین بودا، آیین کنفوسیوس، دین یهود و اسلام پردازد. در این مطالعات او وظیفه خود نمی‌دانست که گفته‌های بسیارش را در باره تجربه و مفاهیم دینی به دلیل بی‌اعتقادی خودش محدود کند. وبر می‌توانست با اطمینان کامل این ادیان را تفسیر کند، چنان‌که گویی آن‌ها را از دید مؤمنان می‌بیند. تفسیرهایی که از این عمل همدلانه ناشی می‌شود در فصل بعدی مورد بحث قرار می‌گیرد.

به نظر می‌رسد که فهم (Verstehen) به منزله روش تحقیق بر این فرض تکیه دارد که افراد نوعاً از انگیزه‌های خود برای عمل و از حالت‌های ذهنیشان در کل آگاهند. اگر معانی و دریافت‌های خودکنشگر از واقعیت جزء مهمی در تبیین کردار باشد، این معانی و دریافت‌ها باید فی‌نفسه واقعیت‌های اجتماعی محسوب شوند. آنگاه برحسب ظاهر به نظر نمی‌آید که در این رویکرد برای چیزی معادل تصور مارکس از آگاهی کاذب چندان جایی بماند. مارکس کوشش می‌کرد که درک و دریافت درست را از درک و دریافت نادرست متمایز سازد - درک‌ها و دریافت‌های درست آن‌هایی هستند که در کل با منافع طبقاتی فرد موافقند. دریافت‌های شخص عادی از واقعیت اجتماعی به سبب اثر آلوده‌کننده ایدئولوژی بورژوایی بی‌اندازه خطا دارد. از این رو، هر تلاشی برای مشاهده واقعیت به آن سان که کنشگر آن را درک می‌کند محتملاً به بازتولید روایتی نادرست یا مخدوش از اموری می‌پردازد که سنت موجود آن‌ها را اشاعه داده است. از آن‌جا که آگاهی درست یا آگاهی طبقاتی در سطوح زیرین حیات روزمره و همچون نیرویی مخفی و نه آشکار عمل می‌کند، با رویه‌های فهم (Verstehen) به دام نمی‌افتد.

از آن‌جا که وبر با مفهوم مارکسیستی آگاهی کاذب کاملاً آشنا بود، می‌شد از او انتظار داشت که در جریان بنای نظرگاه‌های خودش در باب روش سایه‌ای از شک بر آن بیفکند. برای مثال، وبر می‌توانست این‌گونه بگوید که تمایز میان آگاهی درست و نادرست در بهترین حالت بی‌فایده و در بدترین حالت نامعتبر است. اگر کسی موقعیتی را به نحوی خاص مشاهده کند و بر اساس آن دریافت عمل کند، به هنگام تبیین، نحوه مشاهده او از امور باید داده اجتماعی مربوط به موضوع تلقی شود. مسئله درستی یا نادرستی در این‌جا به موضوع مربوط نمی‌شود. آنچه واقعاً اهمیت دارد آگاهی خودکنشگر از

واقعیت است، هر چند تفسیر شده باشد، زیرا همین تفسیر است که کردار اجتماعی او را عملاً برانگیخته است. اگرچه این روش مباحثه می‌توانست با اظهارات تعلیمی او در باب فهم (Verstehen) کاملاً مطابق باشد، وبر در عمل آن را اختیار نکرد. با کمال تعجب، او به جای آن دیدگاهی را برگزید و شرح و بسط داد که از دیدگاه خود مارکس چندان دور نبود. به عبارت دیگر، وبر توانایی فرد را برای درک معنای کامل کنش‌هایش و فهم معنای ذهنی آن‌ها مورد تردید ژرف قرار داد.

در بیش‌تر موارد کنش واقعی در وضعیتی از نیمه‌آگاهی مبهم یا ناآگاهی عملی از معنای ذهنی‌اش انجام می‌شود. بیش‌تر محتمل است که کنشگر به مفهومی مبهم از آن «آگاه باشد» تا آن که «بداند» چه انجام می‌دهد یا آشکارا به آن خودآگاهی داشته باشد... فقط گاهی معنای ذهنی کنش، چه عقلانی چه غیرعقلانی، به روشنی در آگاهی ظاهر می‌شود. نمونه آرمانی کنش معناداری که در آن معنا کاملاً آگاهانه و واضح باشد موردی جنبی است. [۲۰]

برخی متذکر خواهند شد که وبر شرم کرده است که از اصطلاح «آگاهی کاذب» استفاده کند؛ ولی گفتن این که در جریان روزمره وقایع، کنش فرد معمولی در حالت «نیمه‌آگاهی مبهم یا ناآگاهی عملی از معنای ذهنی‌اش انجام می‌شود» بی‌شباهت به توصیف مارکس از ذهن انسان بیگانه‌شده نیست. این ارزیابی مایوس‌کننده از توانایی‌های ذهنی فرد با چارچوب تبیینی ماتریالیسم تاریخی راحت‌تر منطبق می‌شود تا با فهم جامعه‌شناختی (Verstehendesozio-logie). سرانجام اگر خودکنشگران به طرز ویژه‌ای کاملاً آماده نباشند تا بتوانند انگیزه‌های خود را بفهمند و منظور خود را درک کنند، استفاده از روش وبر دقیقاً به چه کار می‌آید؟ اگر، به گمان وبر، کنشگران خود چنین نظرگاه سطحی‌ای نسبت به همه چیز داشته باشند، پس ما چگونه می‌توانیم فهم کنش اجتماعی را از دید کنشگران حتی آغاز کنیم؟

پند نه‌چندان مفید وبر این است که جامعه‌شناس باید به گونه‌ای عمل کند

که «توگویی» کنشگران به نحوی کاملاً معنادار رفتار می‌کنند. با تصور کردن این که مردم اگر اعمالشان کاملاً آگاهانه باشد چگونه عمل می‌کنند، و مقایسه این امر با نحوه عملی رفتار آنان، جامعه‌شناس می‌تواند میزان انحراف از مسیر کنش تماماً عقلانی را نشان دهد. پیروزی این رویه طبیعتاً منوط به آن است که بینش مشاهده‌گر در باره وضعیت ذهنی کنشگر عمیق‌تر از بینش خود کنشگر در این باره باشد. برای رسم مسیر انحراف شخص باید بداند که مسیر نظری درست چیست. شاید فروتنی و بر مانع از آن بود که صریحاً اعلام کند که جامعه‌شناس، برخلاف آدم‌های معمولی فناپذیر که او به تحقیق در باره آنان می‌پرداخت، دچار آن نقص‌های آگاهی‌ای نیست که این کار را غیر ممکن می‌سازد.

۴

مقایسه میان شکل «محض» کنش اجتماعی که پیشفرض نظری است و سیر عملی کردار اجتماعی شگردی در روال کار است که وبر غالباً در آثار خود در باب روش آن را توصیه می‌کند. این شگرد در بحث وبر در باره ساخت‌های نوعی آرمانی و کاربرد آن‌ها اهمیتی خاص می‌یابد. نمونه‌های آرمانی انتزاعات مفهومی‌اند که ما به هنگام تلاش برای درک پیچیدگی‌های جهان اجتماعی از آن‌ها استفاده می‌کنیم. وبر به درستی خاطرنشان می‌سازد که ما نمی‌توانیم پدیده‌های اجتماعی را به لحاظ تمامیتشان درک کنیم. الگوهای رفتار و اشکال نهادی مانند سرمایه‌داری، یا مذهب پروتستان یا بوروکراسی هر یک از تعداد زیادی عناصر به هم مرتبط، هم هنجاری و هم ساختاری، تشکیل می‌شوند. برای فهم چنین نهاد یا شکل‌بندی اجتماعی لازم است آن را به اجزای اصلی‌اش فرو بکاهیم. ما این کار را با برگزیدن و برجسته کردن ویژگی‌های اصلی یا اساسی نهاد مورد نظر و مخفی کردن یا بی‌اهمیت جلوه دادن آن ویژگی‌هایی که نسبت به ویژگی‌های اول فرعی محسوب می‌شوند

انجام می‌دهیم. منظور این است که نمونه آرمانی ما از سرمایه‌داری، یا انقلاب بورژوازی، یا هر چیز دیگر، احتمالاً تصویر دقیقی از آن چیز واقعی نیست. این تصویر کمابیش قطعاً نوعی نسخه کاریکاتوری و مبالغه‌آمیز است، تقریباً به همان شکل که کاریکاتور تصویری مبالغه‌آمیز از چهره‌ای است که با این حال قابل بازشناسی است. از این رو، نمونه آرمانی انقلاب بورژوازی کاملاً مطابق با ویژگی‌های هیچ یک از انقلابات بورژوازی خاص نخواهد بود، بلکه نوعی تلخیص ویژگی‌های اصلی‌ای خواهد بود که مشخصه این انقلابات به طور عام هستند. به عبارت دیگر، نمونه‌های آرمانی تنها شبیه واقعیت اجتماعی‌اند، واقعیت اجتماعی را عیناً منعکس نمی‌کنند و نمی‌توانند بکنند. و بر تصدیق می‌کند که گزینش عناصری که برای ساختن نمونه‌های آرمانی به کار می‌رود تا حدی دلبخواهی است. این که چه چیزی برگزیده و برجسته شود و چه چیزی کم‌اهمیت گرفته شود تا حدی تحت تأثیر انواع مسائلی است که بررسی می‌شود و پرسش‌هایی است که مطرح می‌گردد. بنابر این، سخن گفتن از درستی یا نادرستی نمونه آرمانی چندان معنایی نخواهد داشت. برای یک نوع پژوهش ممکن است انتخاب یک مجموعه عناصر بهترین باشد؛ و برای نوع دیگری از پژوهش مجموعه کاملاً متفاوتی از عناصر ممکن است مناسب‌تر باشد.

نکته‌ای که وبر در این جا متذکر می‌شود این است که این تصور موهوم است که می‌توانیم به طریقی «ذات واقعی» واقعیت اجتماعی را توضیح دهیم. واقعیت اجتماعی ذاتی واقعی ندارد، چه همواره می‌توان آن را به شیوه‌های متعدد گوناگون ساخت یا ترسیم کرد. آنچه واقعیت اجتماعی محسوب می‌شود کمابیش وابسته به آن ابزار مفهومی است که در وهله اول با آن مشاهده خود را انجام می‌دهیم. نظرگاه وبر در این مورد، بار دیگر، به طور قابل توجهی با نظرگاه مارکس و دورکیم متفاوت است. مارکس تمایل داشت میان صرف نموده‌های واقعیت و ذات واقعیت تفاوت قائل شود. واقعیت

سطحی هرگز کاملاً همان واقعیت ژرف‌تر زیربنایی نیست. از این رو سخن مشهور او این است که «... کل علم زائد بود اگر نمود ظاهری و ذات چیزها بر هم منطبق بودند.»^[۲۱] تا آن‌جا که به مارکس مربوط است، سطحی‌نمایی و تحویل‌ناپذیر از واقعیت وجود دارد که صرفاً محصول ساخت مفهومی خود ما نیست. اگرچه ممکن است شیوه‌های متفاوتی از به تصویر کشیدن سرمایه‌داری، دولت و غیره وجود داشته باشد، مسلماً نباید به این ساخت‌های متفاوت اعتباری برابر بخشید. هم ساخت‌های نادرست وجود دارند هم ساخت‌های حقیقی، هم دریافت‌های بورژوازی یا ایدئولوژیکی وجود دارند هم دریافت‌های علمی.

منظر دورکیم در کل مشابه است. او در تحلیلش از رفتار جمعی یک تفسیر ممکن از میان تفاسیر ممکن ارائه نمی‌دهد؛ او مدعی است که خودِ جوهر زندگی اجتماعی را آشکار می‌سازد. دورکیم به هنگام تحویل دین به «اشکال ابتدایی» اش در صدد فاش ساختن جوهرِ باور فراطبیعی است، جوهری که در تمام ادیان از ساده‌ترین آن‌ها گرفته تا پیچیده‌ترینشان، یافت می‌شود. فرض عملی متداول دورکیم این است که ماهیت ناب هر پدیده اجتماعی را می‌توان با نشان دادن آنچه در نموده‌های گوناگونش مشترک است مشخص کرد. مسئله فاش ساختن آن چیزی است که در تمام ادیان، در تمام نظامات اخلاقی، در تمام نهادهای مشروع و غیره مشترک است. آن چیست که امور ظاهراً پراکنده عملاً در آن مشترکند؟ از نظر دورکیم، مقصود از این عمل به وجود آوردن ساخت‌های نوعی آرمانی نیست که فقط تشابه مختصری با واقعیت اجتماعی داشته باشند، بلکه نفوذ به قلب و بنیاد واقعیت است.

از زاویه دید وبر، حتی اگر ممکن باشد به نوعی جوهر ناب دین یا اخلاق یا قانون را تعیین کرد، این کار باز هم بسیاری از مسائل جالب را بدون پاسخ رها می‌کند. برای مثال، در مورد دین هم چنان لازم است نشان دهیم که چگونه نموده‌های عقیدتی امر مقدس از دینی به دین دیگر متفاوت است. از

نظر دورکیم، «جزئیات عقاید و مناسک، فرعی است».^[۲۲] از نظر وبر، آن جزئیات متعهدارجه اهمیت را دارند، زیرا که عقاید متفاوت انواع بسیار متفاوتی از کنش اجتماعی را برمی‌انگیزند. او به طور ضمنی می‌گوید که اگر جوهر دین را کنار بگذاریم، می‌توانیم به جای آن به بررسی شیوه‌هایی پردازیم که ادیان پیامدهای متفاوتی برای کردار اجتماعی به بار می‌آورند. و همین امر در مورد نهادهای پیچیده دیگر نیز صادق است. تحقیق جامعه‌شناختی در جهت بررسی گوناگونی‌هایی که درون و میان اشکال نهادین یافت می‌شود ثمربخش‌تر است تا در جهت جستجوی نوعی هستی متافیزیکی که تصور می‌شود آن‌ها همگی در آن مشترکند. هنگامی که کانون پژوهش به سوی گوناگونی اشکال نهادین، انواع و انواع جزئی آنان، سوق پیدا کرد، شگردی نظری مانند نمونه آرمانی به مثابه ابزاری برای دادن نظمی مفهومی به واقعیتی آشفته ضروری است.

به گفته وبر، نمونه آرمانی باید به مثابه نوعی ضابطه به کار رود که با آن موارد تجربی مقایسه و ارزیابی شود. بنابراین، تفاوت میان نمونه آرمانی و اشکال واقعیت بنیاد نهاد یا الگوی رفتاری‌ای که تحت رسیدگی است موضوع علاقه نظری می‌شود. هدف، نشان دادن ماهیت و میزان تفاوت میان نمونه آرمانی، مثلاً، بوروکراسی یا فرقه مسیحایی^۱ و موارد خاص این پدیده‌هاست. واضح است که وبر این روال را مقدمه‌ای ضروری برای تبیین علی می‌داند.

محتوای نمونه آرمانی هر چه باشد... در پژوهشی تجربی فقط یک کارکرد دارد. کارکرد آن مقایسه شدن با واقعیت تجربی به منظور احراز تفاوت‌ها یا شباهت‌های آن... و فهم و تبیین علی آن‌هاست.^[۲۳]

با این همه، وبر هیچ‌گاه واقعاً روشن نساخت که این روال عملاً چه نوع

نتیجه تبیینی به دست می‌دهد. نشان دادن صرف این امر که در واقع میان نمونه آرمانی و واقعیت تجربی تطابقی وجود ندارد کشفی نیست که بی‌برو برگرد هیجان‌انگیز باشد. در وهله اول، با توجه به آن‌که نمونه‌های آرمانی ساخته می‌شوند چنین فقدان تناسبی کمابیش الزامی است. اگر از ما بخواهند که چند مؤلفه کلیدی از میان طیف ممکن از مؤلفه‌ها برگزینیم، و آن‌ها را مشمول آن چیزی کنیم که وبر «برجسته کردن یکسویه»^[۲۴] می‌نامد، آن‌گاه به تبع این کار هر مورد تجربی کمابیش با نمونه خالص متفاوت خواهد بود. به علاوه، به هیچ‌وجه روشن نیست که چه استنتاجات علی ممکن می‌توان از این واقعیت کرد. در واقع، خود مفهوم علیّت در این جا بی‌ربط به نظر می‌رسد. هر تفاوتی میان نمونه آرمانی و واقعیت نتیجه مستقیم نحوه‌ای است که نمونه آرمانی در ابتدا ساخته شده است. اگر مجموعه متفاوتی از عناصر را برمی‌گزیدیم و بر آن‌ها انگشت می‌نهادیم، حتماً مجموعه دیگری از اختلافات را کشف می‌کردیم. چگونه می‌توانیم مطمئن باشیم که اختلافاتی که پیدا کرده‌ایم صرفاً به «دلیل» سرهم‌بندی‌شدگی ساخت‌های ابتداییمان نبوده است؟

۵

وبر خاطر نشان می‌سازد که نمونه‌های آرمانی، لزوماً، ساخت‌هایی هستند از حیث اخلاقی پرمعنا. «هر گونه شناخت واقعیت فرهنگی... همواره شناختی است از نظرگاهی خاص».^[۲۵] چیزی به مثابه

... تحلیل علمی مطلقاً «عینی» که مستقل از نظرگاه‌های خاص و «یکسویه» باشد و فرهنگ و «پدیده‌های اجتماعی» را بر اساس آن - به صورت صریح یا ضمنی، آگاهانه یا ناآگاهانه - به منظور شرح و تفسیر برگزید، تحلیل کرد و سامان داد^[۲۶]

نمی‌تواند وجود داشته باشد.

و بر می‌خواهد این نکته را بفهماند که واقعیت اجتماعی را نمی‌توان با این عمل که بگذاریم واقعیت‌ها «خودشان خود را آشکار کنند» درک کرد. واقعیت‌های اجتماعی به مثابه اشیا فی‌نفسه که مانند سنگریزه‌های کنار ساحل منتظر گرد آمدن باشند نیستند. آنچه واقعیت اجتماعی محسوب می‌شود تا حد زیادی به موجب آن عینک اخلاقی‌ای تعیین می‌شود که با آن جهان را مشاهده می‌کنیم. و بر با لحنی گزنده آن دسته از نظریه‌پردازان را که ما را بر می‌انگیزند که ذهن خود را از تمام پیشفرض‌ها تخلیه کنیم تا بتوانیم واقعیت اجتماعی را با تمام خلوصش درک کنیم تحقیر می‌کند. این آموزه‌ای است که حتی دورکیم هم گاه و بی‌گاه از آن دفاع می‌کند. دورکیم در رساله خود در باب روش می‌گوید که به هنگام بررسی زندگی اجتماعی «تمام مفاهیم پیشین باید کنار گذاشته شوند. [این]... مبنای هر گونه روش علمی است.»^[۲۷] تأکید مکرر او بر این که ضروری است واقعیت‌های اجتماعی را «شیء» فرض کنیم در عین حال حاکی از رویکردی جدی، و نه بی‌معنا، به این مسئله است.

در مقابل، به نظر و بر، از آن‌جا که محو همه مفاهیم پیشینی برای انسان امکان‌پذیر نیست، ساخت اجتماعی واقعیت‌ها بی‌اندازه مسئله‌برانگیز است. از آن رو که واقعیت‌های اجتماعی تنها به صرف مفاهیمی که برای تعریف و سازمان دادن آن‌ها به کار گرفته می‌شود وجود دارند، ما به سادگی می‌توانیم با تغییر چارچوب مفهومی مورد نظر خود عملاً واقعیت‌های جدیدی را به عرصه هستی درآوریم و خود را از شر برخی واقعیت‌های دیگر خلاص کنیم. برای مثال، هستی‌هایی مانند طبقات اجتماعی را می‌توان با یک حرکت مفهومی نابود کرد. حالا آن‌ها را می‌بینید، حالا دیگر نمی‌بینید.

پافشاری و بر بر این که تمام ساخت‌های نظری آکنده از انواع گوناگون سوگیری‌ها هستند به سادگی با دعاوی تبیینی‌ای که او در مورد نمونه‌های آرمانی می‌کند آشتی‌پذیر نیست. از آن‌جا که می‌توان نمونه‌های آرمانی کاملاً

متفاوتی از یک پدیده «ساخت»، نخستین مسئله این است که چگونه از میان آن‌ها دست به انتخاب بزنیم. بر چه اساسی می‌توانیم نتیجه بگیریم که ارزش تبیینی یکی از آن‌ها بیش از دیگری است؟ طبیعتاً وسوسه‌انگیز است که بگوییم مسئله این‌گونه حل می‌شود که آن‌ها را در معرض آزمون جهان واقعی قرار دهیم و عملکردشان را مقایسه کنیم. ولی از آن‌جا که به نظر وبر چنین جهان واقعی مستقل از ساخت‌هایی که به واسطه آن‌ها به جهان نظر می‌کنیم وجود ندارد، مقایسه‌ای سراسر است واقعاً ممکن نیست. هر نمونه آرمانی صرفاً واقعیت‌های اجتماعی ساخت خودش را تقویت می‌کند. [۲۸]

برای مثال، فرض کنید می‌خواهیم نمونه آرمانی «دموکراسی» را بسازیم. یک امکان این است که ویژگی‌هایی مانند انتخابات آزاد، احزاب سیاسی رقیب، حق قانونی مخالفت، تفکیک قوا و تضمین آزادی‌های مدنی را برجسته کنیم. اگر این را نمونه آرمانی دموکراسی بگیریم، درمی‌یابیم که نظام‌های کمونیستی یا سوسیالیستی تفاوت چشمگیری با آن دارند. برعکس، نظام‌های سیاسی غربی شباهت بسیار نزدیک‌تری به آن دارند. بر این اساس، می‌توانیم نتیجه بگیریم که نظام‌های سرمایه‌داری غربی دموکراتیک‌تر از نظام‌های سوسیالیستی‌اند. با این همه، کاملاً امکان‌پذیر است که نمونه آرمانی دموکراسی را طوری بسازیم که تأکید یکسویه‌ای بر مجموعه معیارهای متفاوتی کند. ویژگی‌های کلیدی ممکن است فقدان طبقه مالک یا بهره‌کش و فقدان آن نابرابری‌های فاحش در ثروت باشد که قدرت را به نحوی کارآمد در دست‌های اندکی از افراد به بهای [محرومیت] بسیاری دیگر [از قدرت]، به رغم آزادی‌ها و حقوق مطلقاً صوری این افراد بسیار، می‌گذارد. دولت‌های سرمایه‌داری غربی، اگر با این ضابطه مفهومی سنجیده شوند، بیش از بسیاری از دولت‌های سوسیالیستی با آن نمونه ناب اختلاف خواهند داشت. به تبع آن، دولت‌های سوسیالیستی نیز دموکراتیک‌تر محسوب خواهند شد. از آن‌جا که هر دو ساخت از نظر اخلاقی

جانبدارانه‌اند، و به ناچار چنینند، به سختی می‌توان فهمید که چگونه یکی از آن دو می‌تواند ادعای برتری تبیینی نسبت به دیگری داشته باشد. این مشکل در مورد تمام نمونه‌های آرمانی وجود دارد. از این رو، هر کسی این دعوی پرشور و بر را تأیید نمی‌کند که این ساخت‌ها

به هنگامی که به مثابه ابزار مفهومی برای مقایسه با واقعیت و سنجش آن به کار می‌روند، برای کار تحقیق دارای ارزش بسیاری هستند و ارزش سیستماتیک زیادی برای کار تفسیر دارند.^[۲۹]

دست کم می‌توان گفت که نمونه‌های آرمانی بیش از آن که در باره واقعیت اجتماعی چیزی به ما بگویند، در باره پیش‌انگاشته‌های درونی پژوهشگر به ما خبر می‌دهند. و بر خودش [در باره واقعیت اجتماعی] عملاً همین قدر می‌گوید. نهادن یک روایت از واقعیت در مقابل روایت دیگر، نهایتاً، تضاد اخلاقیات را به میان می‌کشد.

باید تصدیق کنیم که نظرگاه‌های عام در باره زندگی و جهان هرگز نمی‌توانند محصولات شناخت تجربی رو به افزایش باشند، و نیز بلندترین آرمان‌ها، که از همه شدیدتر ما را به حرکت وای می‌دارند، همواره فقط در مبارزه با آرمان‌های دیگر، که درست به همان اندازه برای دیگران مقدسند که آرمان‌های ما برای ما، شکل می‌گیرند.^[۳۰]

در صورت صدق این مطلب، به نظر نمی‌رسد که ویر محتمل‌ترین نامزد دفاع از آرمان نظریه اجتماعی «فارغ از ارزش» باشد. جامعه‌شناسی چگونه می‌تواند زمانی به بی‌طرفی دست یابد در صورتی که ابزار عملی‌اش آکنده از ارزش‌ها و مفاهیم پیشینی خود مشاهده‌گر باشد؟ با توجه به آرای ویر در باب مقام شناخت همچون ساخت ناگزیر اجتماعی و اخلاقی، در نظر اول شگفت‌آور است که او چنین خواست شدید و مؤکدی مبنی بر کنار گذاشتن داوری‌های ارزشی از مشاهدات جامعه‌شناختی داشته است.

حل معما، البته به طور جزئی، وقتی صورت می‌گیرد که واضح گردد خواست وبر در این مورد دامنه‌ای نسبتاً جزئی و محدود داشته است. آنچه او در واقع می‌خواست فقط این بود که دانشمندان از دفاع آشکار از آرای شخصیشان در موضوعات مربوط به واقعیت اجتماعی پرهیزند. وظیفه معلم یا عالم این است که شواهدی در مورد توزیع درآمد یا وقوع اعتصابات ارائه دهد بدون آن‌که آن‌ها را علتی برای تأسف خوردن یا شادمانی کردن قلمداد کند. کلاس درس نباید مانند تریبونی برای ادای خطابه‌های سیاسی تقریباً آشکار یا برای پرداختن به هر نوع هوچیگری به کار رود. این

تقاضایی ذاتاً ساده است که پژوهشگر و معلم باید اثبات واقعیت‌های تجربی... و ارزیابی‌های عملی خودش را... بدون قید و شرط از یکدیگر متمایز سازد.^[۳۱]

مسئله‌ای که وبر هیچ‌گاه واقعاً با آن روبرو نشد این بود که آیا ممکن است بی‌طرفی اخلاقی، به رغم تمایل جامعه‌شناس به پرهیز از دفاع آشکار از آرای خود، ناآگاهانه نقض شود. اعتقاد او به توانایی دانشمندان علوم اجتماعی در «تمایزگذاری میان شناخت تجربی و داوری‌های ارزشی»^[۳۲] بی‌شبهت به اعتقاد سردبیران روزنامه‌ها به تواناییشان در تمایزگذاری میان خبر و تفسیر نیست. آنان در ارائه خبرها با وسواس زیاد به سراغ واقعیت‌ها می‌روند، و رویدادها را بدون تعصب یا علاقه ثبت می‌کنند. داوری در مورد واقعیات به ستون‌هایی که مخصوص سرمقاله است اختصاص داده می‌شود. با این همه، هم‌اکنون به نظر می‌رسد گروه کثیری از جامعه‌شناسان به نام «نظریه پردازان رسانه‌ها» هستند که کار اصلیشان این است که آب سردی بر تن این تصور بریزند. آنان به ما می‌گویند که آنچه «خبر» محسوب می‌شود در واقع محصول نهایی فرایندی اجتماعی است که بسیار گزینشی عمل می‌کند. به هنگام ثبت برخی رویدادها و کنار گذاشتن برخی دیگر، و نیز به هنگام کاربرد واژگان

اخلاقی در تولید خبر، سوگیری‌ها و پیش‌انگاشته‌های خاصی مخفیانه در کارند. آنچه به نظر می‌آید قرائت بی‌طرفانه‌ای از رویدادهای مبتنی بر واقعیت باشد به این ترتیب سخنی سراسر جهت‌دار است. سوگیری‌ها ممکن است به شیوه‌ای زیرکانه‌تر و نامرئی‌تر از آنچه در سرمقاله صورت می‌گیرد عمل کنند، ولی این کار تأثیر آن‌ها را بیش‌تر می‌کند. [۳۳]

اتهام مشابهی بر پژوهش اجتماعی می‌توان بست. صرفاً از این‌که پژوهشگر از رجزخوانی یا موعظه کردن آشکار در باره یافته‌هایش خودداری می‌کند نمی‌توان نتیجه گرفت که او فارغ از ارزش است. فرض‌های عملی‌ای که پژوهش را هدایت می‌کنند، و انتخاب مفاهیمی که به خدمت گرفته می‌شوند، تضمین می‌کنند که محصول نهایی رنگ و بوی اخلاقی معینی داشته باشد. به دلایلی که پیش از این به آن‌ها اشاره شد، خصوصاً هنگامی که نمونه‌های آرمانی به کار روند چنین حالتی وجود خواهد داشت. ویر هیچ‌گونه راهنمایی در این مورد نمی‌کند که چگونه ممکن است با کمک این ساخت‌ها به نتایج فارغ از ارزش رسید.

اگر ویر داوری‌های ارزشی را با جانبداری یکی نکرده بود، بر زمین محکم‌تری ایستاده بود. او می‌توانست بپذیرد که از آن‌جا که همه اشکال پژوهش اجتماعی مستلزم استفاده از مفاهیم و ساخت‌هایی است که رنگ و بویی اخلاقی دارند، محصول پژوهش احتمالاً ممکن نیست فارغ از ارزش باشد. در عین حال، می‌توانست به نحو کاملاً معقولی دعوی خود را علیه جانبداری در کلاس درس و در نشریه‌های آکادمیک بجا بداند. جامعه‌شناس، هر قدر هم که سعی کند، نمی‌تواند از داوری‌های ارزشی در کارش اجتناب ورزد، ولی او می‌تواند از بیان نظرهای کسالت‌آور در باره این یا آن موضوع پرهیز کند. این واقعیت که ارزیابی‌های ضمنی را نمی‌توان از پژوهش اجتماعی زدود دلیل قانع‌کننده‌ای برای آن نیست که سخنرانان پشت تریبون کاملاً آزاد گذاشته شوند.

اگرچه وبر از محسنات تبیینی نمونه آرمانی تمجید می‌کند، معمولاً آن را مطابق با نحوه کاربردی که توصیه کرده است به کار نمی‌برد. ساخت بوروکراسی وبر، که شاید مؤثرترین صورت‌بندی او باشد، نمونه‌ای از این امر است. اولین مرحله، یعنی مرحله ساختن نمونه آرمانی، به شکل مثالی صورت می‌گیرد؛ به این معنی که وبر آن ویژگی‌های بوروکراسی را که مشخصه آن محسوبشان می‌کند گزینش و بر آن‌ها تأکید می‌کند. برخی از این ویژگی‌ها عبارتند از سلسله‌مراتب رسمی مقامات و مسئولان، کاربست دستورها بر طبق مقررات، ترفیع یافتن به دلیل لیاقت یا سابقه، نظارت دقیق بر پرونده‌ها و اطلاعات، و مواردی از این قبیل. بنا به گفته وبر، این عناصر ترکیب می‌شوند تا به بوروکراسی «برتری تکنیکی بر هر شکل سازمانی دیگر» بدهند.

دستگاه بوروکراتیک کاملاً پیشرفته دقیقاً به همان صورت با سازمان‌های دیگر مقایسه می‌شود که ماشین با روش‌های غیرمکانیکی تولید، دقت، سرعت، وضوح، شناخت پرونده‌ها، انسجام، احتیاط، وحدت، اطاعت مطلق، کاهش برخوردها و کاهش هزینه‌های مادی و شخصی — این‌ها در سازمان کاملاً بوروکراتیک به حد نهایی خود می‌رسد. [۳۴]

پس از ساختن نمونه آرمانی بوروکراسی، انتظار می‌رفت که وبر آن را با موارد تجربی بوروکراسی قیاس کند. می‌توانست آن را مانند ضابطه‌ای ارزش‌گذارانه برای بررسی عملکردهای اداری، مثلاً، ادارات دولتی پروس، یا بوروکراسی دانشگاهی، یا اتحادیه‌های کارگری آلمان به کار برد. می‌توانست، به مثابه فرضیه‌ای عملی، این را مطرح کند که هر چه تفاوت میان این بوروکراسی‌ها یا موارد مشابه آن‌ها و نمونه آرمانی بیش‌تر باشد، «برتری تکنیکی» شان در امور اداری کم‌تر خواهد بود. ولی وبر، هیچ یک از این کارها

را نمی‌کند. او هیچ مدرکی ارائه نمی‌کند که نشان دهد سازمان‌هایی که با نمونه آرمانی اختلاف دارند در واقع از عدم دقت، سرعت و وضوح، یا از افزایش اختلاف نظر و هزینه‌های مادی و شخصی زیان می‌بینند. برتری تکنیکی بوروکراسی صرفاً اصلی بدیهی فرض می‌شود که هیچ نوع اثبات تجربی لازم ندارد.

توجه به این نکته نیز حائز ارزش است که وبر بوروکراسی را همچون نظامی معرفی می‌کند که با قواعد بسیار صوری و انعطاف‌ناپذیر راه برده می‌شود. بوروکراسی نظم و ترتیبی اداری است که اراده، احساس یا نظر شخصی نمی‌تواند جایی در آن داشته باشد.

بوروکراسی در صورتی هر چه بیش‌تر تکامل می‌یابد که هر چه بیش‌تر «انسان‌زدایی» شود، یعنی هر چه کامل‌تر موفق شود محبت، نفرت و تمام عناصر صرفاً شخصی، غیرمنطقی و عاطفی را که محاسبه‌ناپذیرند از شغل اداری حذف کند. [۳۵]

رفتار بوروکراتیک تابع نظام خشنی از نظم و قاعده است. اگر تمام مسئولان کنونی اخراج شوند و جایشان را مجموعه سراسر جدیدی از مسئولان اداری بگیرند، این نظام مانند قبل کار خواهد کرد. از این رو، این مسئله مطرح می‌شود که اگر بوروکراسی را بتوان به این نحو درک کرد، یعنی بدون توجه بیجا به انگیزه‌ها و احساسات کسانی که کارها را ترتیب می‌دهند، پس چه بر سر رویکرد فهم (Verstehen) می‌آید؟ بر اساس نظر وبر، رفتار بوروکرات‌ها با منطق ذاتی دستگاه اداری هدایت می‌شود، نه با معانی و دریافت‌های ذهنی یا سوژکتیو کنشگران. به نظر می‌رسد که انگیزه‌های شخصی و معانی ذهنی به کردار بوروکرات نمونه وبر بیش‌تر از کردار سرمایه‌دار نمونه مارکس مربوط نیست.

این موضوع نه تنها در مورد رفتار بوروکراتیک صادق است، بلکه در مورد

هر گونه رفتاری که از دریچه نمونه‌های آرمانی به آن نگریسته شود صدق می‌کند. از انگشت نهادن بر آن ویژگی‌های نهاد که فرض می‌شود از همه معمول‌تر یا بارزترند، این طور برمی‌آید که ویژگی‌های غیر معمول یا نامتعارف کنار گذاشته می‌شوند. نکته‌ای که در مورد این ویژگی‌های نامتعارف که از نمونه آرمانی کنار گذاشته می‌شوند وجود دارد این است که آن‌ها به احتمال زیاد محصول ویژگی‌های فردی و خصوصیات شخصی‌اند. نمونه‌های آرمانی ما را برمی‌انگیزند که در باره نهادها و رفتارها به شیوه‌ای بیندیشیم که قابل تعمیم باشد، نه جزئی‌نگر. به هنگام ساختن نمونه‌ای آرمانی از شرکت صنعتی، یا خانواده هسته‌ای، فرقه انقلابی، یا هر چیز دیگر، مقصود باید توصیف نهاد مورد نظر، کمابیش مستقل از انگیزه‌ها و نظرهای گوناگون کسانی که آن را تشکیل داده‌اند، باشد. به عبارت دیگر، نمونه آرمانی متمایل به دور کردن توجه ما از کنشگران فردی و ادراکات آنان است که این همانا موضوع فهم جامعه‌شناختی (Verstehendesozio-logie) است.

البته منظور این نیست که کاربرد ساخت‌های نوعی آرمانی و رویکرد مبتنی بر فهم (Verstehen) ضرورتاً ناسازگارند. خود وبر تلاشی نکرد که آن‌ها را در هیچ یک از بررسی‌های اساسی‌اش آشتی دهد یا ترکیب کند. در واقع، او هیچ‌گاه حتی آن‌ها را با هم در یک زمان مورد بحث قرار نداد. با این همه، برخی از پیروانش چنین کاری را انجام دادند، و به نتایج جالبی هم رسیدند. در میان برجسته‌ترین مثال‌ها مورد پژوهی‌های بوروکراسی است که در بیش‌تر آن‌ها ثابت شده است که بوروکراسی ابزار بی‌نهایت‌کندی برای اداره است. بوروکراسی‌های واقعی نه‌تنها از الگوی وبر بر اساس «دقت، سرعت و وضوح» تبعیت نمی‌کنند، بلکه به احتمال بیش‌تر دست و پاگیر، کند و آکنده از سردرگمی‌اند. وبر تمایل به تأکید بر کارکردهای مثبت نظام و غفلت از کژکارکردها داشت، در حالی که بیش‌تر پژوهش‌های اخیر مفصلاً به

مواردی می‌پردازند که با مشکل مواجه شده است.^[۳۶] ظاهراً بسیاری از اشکالاتی که یافت می‌شود به دست افراد ناقصی که نظام را اداره می‌کنند به آن راه پیدا می‌کند. معلوم می‌شود که کارمندان به ندرت به آن روش بی‌تفاوت و ماشین‌وار که از آنان خواسته می‌شود رفتار می‌کنند. رفتار آنان تا اندازه‌ای تحت تأثیر رقابت‌های شخصی، داد و قال‌های جزئی، و زندگی عاطفی رو به رشدی در میان قفسه‌های پرونده است.

هنگامی که تک‌تک مقامات مسئول وارد جریان شوند، و انگیزه‌ها، معانی و دریافت‌های شخصیشان مورد توجه کافی قرار گیرد، بهتر درمی‌یابیم که چرا بوروکراسی‌ها به درستی با نمونه ناب تطابق ندارند. درون ساختار رسمی هر دستگاه اداری ساختاری غیررسمی جای دارد که برای رفع نیازها و اهداف شخصی کارمندان طراحی شده است، و غالباً ممکن است باعث شود که دستگاه اداری پایین‌تر از حد مطلوب ظرفیتش عمل کند. اگر وبر رویه فهم (Verstehen) خود را برمی‌گزید، از این ساختار غیررسمی آگاهی پیدا می‌کرد و، بنابر این، در موضعی قرار می‌گرفت که توضیح دهد چرا انتظار می‌رود میان نمونه آرمانی و واقعیت تجربی اختلافاتی وجود داشته باشد.

باید متذکر شویم که وبر مطمئناً با این تصور بیگانه نبود که همیشه احتمال دارد مردم از هر نوع ساخت نوعی آرمانی رفتار به دلایل شخصی یا عاطفی فاصله گیرند. در واقع، او این نظر نسبتاً عجیب را داشت که اصولاً جامعه‌شناس می‌تواند کشف کند که در هر موقعیت معینی، با این فرض که افراد درگیر تحت تأثیر احساسات و عواطف یا عوامل «غیرعقلانی» مشابه قرار نگیرند، روند صرفاً عقلانی چه خواهد بود. میزان انحراف رفتار واقعی از مسیر عقلانیت صرف را به این ترتیب می‌توان میزان دخالت عناصر غیرعقلانی مانند خشم، غرور، حسادت و چیزهایی از این قبیل فرض کرد.

هنگامی که تحلیل علمی سنخ‌شناختی مدنظر باشد، به آسانی می‌توان تمام عناصر غیرعقلانی و از روی احساسات تعیین‌شده رفتار را عوامل انحراف از

نمونه مفهوماً خالص کنش عقلانی تلقی کرد. برای مثال، ترس و وحشت در مورد بازار بورس را می‌توان به آسانی با تلاش برای تعیین این امر در وهله اول، تحلیل کرد که روند کنش اگر تحت تأثیر تمایلات غیرعقلانی قرار نمی‌گرفت، چگونه می‌بود؛ آنگاه می‌توان مؤلفه‌های غیرعقلانی را به مثابه دلیلی بر انحراف مشاهده‌شده از این روند فرضی مطرح کرد... ساختن نوعی روند صرفاً عقلانی کنش در چنین مواردی، به مثابه نمونه‌ای (نمونه آرمانی) که از نظر فهم‌پذیری روشن و عدم ابهام ممتاز است به جامعه‌شناس کمک می‌کند. از رهگذر مقایسه با این مورد می‌توان فهمید که کنش واقعی به چه نحو تحت تأثیر عوامل غیرعقلانی از هر نوعی، مانند عواطف و خطاها، قرار می‌گیرد، به این معنی که آن‌ها دلیل انحراف از مسیر رفتاری هستند که با فرض عقلانی بودن کامل کنش انتظار می‌رود. [۳۷]

اگر رفتار عقلانی رفتاری تعریف شود که تحت تأثیر تمایلات، احساسات و چیزهایی از این قبیل قرار نمی‌گیرد، آنگاه احتمالاً تنها روایات‌ها می‌توانند به آن دست یابند. به علاوه، دشوار می‌توان تصور کرد که جامعه‌شناس یا هر کس دیگری واقعاً قادر باشد مسیری را تصویر کند که کنش در غیبت تحریف‌های عاطفی یا تحریف‌های انسانی دیگر پی می‌گیرد. ظاهراً معنای ضمنی آن این است که تحت شرایط عقلانیت صرف فقط یک مسیر اجتناب‌ناپذیر کنش ممکن خواهد بود. اگر بیش از یک مسیر کردار با مقتضیات عقلانیت سازگار باشد، هیچ راهی برای فهمیدن این که کدام را باید به مثابه معیار ارزیابی برگزید وجود نخواهد داشت. متأسفانه، وبر هیچ شرحی از این نمونه خالص کنش به دست نمی‌دهد. ما کاملاً بی‌خبر می‌مانیم که دلال سهام او در صورتی که طبیعت بشری نداشته باشد در بحرانی مالی چگونه رفتار خواهد کرد. شاید با خودداری از «ترس و وحشت»، او بماند و سهامی کاملاً بی‌ارزش روی دستش. کنشگر کاملاً عقلانی وبر بیش‌تر به نظر می‌آید که محروم از همه آن بینش‌ها و حساسیت‌هایی است که برای انتخاب مسیرش در میان عرصه پرخطر روابط شخصی به آن‌ها نیاز دارد.

پیش از به پایان رساندن این بحث در باره قواعد رویه‌ای وبر، باید مطلبی در باره آموزه‌های او در باب روش در تبیین تاریخی ذکر شود. او می‌خواست رویه‌های صوری خاصی وضع کند تا پژوهشگر بتواند سرنخ‌های اصلی علّیت را در تاریخ برملا کند. رویدادهای عظیم تاریخی مانند جنگ‌ها و انقلاب‌ها آشکارا بر اثر ترکیبی از شماری عوامل یا امور مقدم مختلف پدید آمدند. با این همه، نمی‌توان فرض کرد که همه عوامل در پدید آوردن آن رویدادها اهمیتی برابر داشتند. برخی مؤثرتر از بقیه بودند. بنابر این، آنچه ضرورت دارد رویه‌ای نظام‌مند است که با آن بتوان اهمیت علّی عوامل گوناگون دخیل را سنجید.

رویه‌ای که وبر پیشنهاد می‌دهد شکل آزمایش تخیلی را می‌گیرد. پژوهشگر ملزم می‌شود که این امکان یا احتمال را بسنجد که آیا رویداد تاریخی مورد نظر در غیبت هر عامل مقدم خاصی باز هم رخ می‌داد. برای مثال، او باید پرسد اگر دوک بزرگ فردیناند به قتل نرسیده بود، جنگ جهانی اول باز هم رخ می‌داد؛ یا اگر لنین در صحنه حاضر نشده بود، انقلاب بلشویک‌ها باز هم اتفاق می‌افتاد. اگر، بر مبنای بازسازی فرضی او، مشاهده‌گر به این نتیجه برسد که در غیبت این دو عامل خاص جنگ سال ۱۹۱۴ و انقلاب ۱۹۱۷ روی نمی‌داد، آن‌گاه به این عوامل مقدم باید اهمیت علّی بنیادین داده شود. در مقابل، اگر به این نتیجه برسد که جنگ یا انقلاب، حتی در غیبت این رویدادهای خاص، به هر حال احتمالاً رخ می‌داد، آن‌گاه سهم علّی این عوامل مطابق با آن کاهش می‌یابد.

آنچه در این جا وبر به آن اشاره می‌کند لزوم تمایزگذاشتن میان دو الگوی علّی متفاوت است. اولی این است که در کجا رویداد عظیم مورد نظر احتمال زیاد دارد که در غیبت هر عامل مقدم خاص رخ دهد. دومی این است که در کجا یک عامل خاص دارای اهمیتی قاطع است، به طوری که در غیبت آن

مسیر تاریخ کاملاً تفاوت می‌کرد. وبر اولی را علیّت کافی^۱ و دومی را علیّت تصادفی^۲ می‌نامد. [۳۸]

علیت کافی در جایی به کار می‌رود که تراکم انباشتی تنش‌های اجتماعی و سیاسی به چنان درجه بحرانی‌ای برسد که هر یک از رویدادهای حاد کاملاً متفاوت بتواند جرّقه‌ای را که برای انفجار بشکّه باروت نیاز است تولید کند. از این رو، حتی اگر دوک بزرگ به قتل نرسیده بود، وضعیت متشنج سیاسی در اروپا در آن زمان احتمالاً ما را به آنجا سوق می‌دهد که تصور کنیم «واقعه» مهم دیگری نیز می‌توانست نتیجه‌ای مشابه پدید آورد: در مقابل، علیّت تصادفی در جایی کاربرد دارد که انفجار اجتماعی با یک جرّقه منحصر به فرد ایجاد شود، عامل یا رویدادی که برای آن جانشینی وجود ندارد. مثالی در این مورد ارزیابی تروتسکی از نقش لنین در انقلاب اکتبر است. از نظر تروتسکی، اگر لنین حضور نمی‌داشت تا مسئولیت شخصی وقایع را به عهده بگیرد، انقلابی در کار نمی‌بود. «در نظر نگرفتن» لنین به مثابه فرض پیامدی بسیار متفاوت برای تاریخ روسیه است. [۳۹]

وبر مایل نبود روشش انگیزه و دعوتی محسوب شود که میدان را برای تصوراتی موهوم در این باره باز کند که چه ممکن بود اتفاق بیفتد اگر تنها فلان واقعه رخ نمی‌داد. هدف از این کار نسبت دادن درجات متفاوتی از اهمیت علیّی به مؤلفه‌های گوناگونی بود که در آمیزه کلی مورد بررسی دقیق قرار می‌گیرند، ارزیابی‌ای که فقط بر حسب میزان احتمالات می‌توان آن را انجام داد. اگر از شواهد تطبیقی بتوان کمک گرفت، این کار را خیلی آسان‌تر می‌توان انجام داد. اگر برخی عوامل را بتوان طیفی از موقعیت‌های مختلف ثابت فرض کرد، در حالی که عوامل دیگر را متغیر انگاشت، اهمیت علیّی را می‌توان با قاطعیت بیشتری اثبات کرد. این یکی از استراتژی‌هایی است که

1. *cadequate causation*

2. *chance causation*

وبر برمی‌گزینند تا بتواند تأثیری را بسنجد که به باورهای مذهبی خاص در میدان دادن به ظهور سرمایه‌داری غربی نسبت می‌دهد. وبر در بررسی این مسئله از برخی روش‌ها و رویه‌های مورد بحث در بالا کمک می‌گیرد، و نتایجی می‌گیرد که هم‌اکنون به آن‌ها می‌پردازیم.

باورها و کنش اجتماعی

۱

اغلب وبر را نظریه‌پردازی تصور می‌کنند که از دعوی تبیین‌های هنجاری در مقابل دعاوی ماتریالیسم تاریخی دفاع می‌کند. او را همچون کسی معرفی می‌کنند که تأکید شدید بر نقش مستقل ایده‌ها در زندگی اجتماعی می‌ورزد. در حالی که مارکس ارزش‌ها و باورها را محصول فرعی منافع طبقاتی یا مادی تلقی می‌کرد، وبر در صدد اثبات آن بود که مسیر علیّت غالباً جهتی معکوس می‌گیرد. با این حال، وبر، در واقع، گرایش‌های کاملاً شدید ماتریالیستی مخصوص خود داشت. به ویژه در تألیفات سیاسی‌اش این امکان را در کل نادیده می‌گیرد که ارزش‌ها یا ایدئولوژی بتوانند آن‌چنان اثری بر واقعیت‌های جدی ساختار اجتماعی داشته باشند، مخصوصاً هنگامی که این ساختار به مرحله بوروکراتیک رسیده باشد. و حتی در تألیفاتش در باب دین، جایی که می‌توان انتظار داشت هر گونه گرایش نهفته «ایده‌آلیستی» اهمیت یابد، او دائماً متذکر می‌شود که باورها فقط در حوزه محدودی از آنچه دورکیم «واقعیت‌های اجتماعی بیرونی» نامیده بود تأثیرگذارند.

شهرت بی‌دلیل وبر به مثابه فردی ضد ماتریالیست تا حد زیادی از مقالات او در باب مذهب پروتستان ابتدایی نشئت می‌گیرد. تلاش او در این مقالات برای نشان دادن پیوندی میان احکام خاص مذهبی و طرز فکر سرمایه‌دارانه غالباً به صورت این نظریه پاکسازی شده درآمده که کالونیسم علت اصلی

سرمایه‌داری بوده است. این که بحث وبر را منتقدان و هواخواهان به یکسان توانسته‌اند به این فرمول ساده و شگرف تقلیل دهند، تماماً به دلیل نقص‌های ذهنی خوانندگان او نبوده است. مطلبی که وبر ارائه می‌دهد آکنده از ابهامات، ناسازگاری‌ها و دیگر غرایب فکری است. بنابر این، شگفت‌آور نیست که این مطلب توانسته است چنین منبع پربراری از آن همه بدفهمی‌ها و جر و بحث‌های فتنه‌برپاکنی باشد که خوراک زندگی آکادمیک است. مع‌ذلک، برخی از بدفهمی‌ها کم‌تر از بقیه بخشودنی هستند، و سزاوار است که وبر با آن کسانی که بحث او را به صورتی تعبیر کردند کاملاً مخالف با آنچه او عملاً گفته است تندخویی کند. بهتر است ببینیم او چه گفته و معنای آن چه ممکن است باشد.

وبر در مقالاتش در باب مذهب پروتستان ابتدایی در صدد برمی‌آید که به بررسی رابطه میان یک اخلاق مذهبی خاص و نوع خاصی از روحیه یا طرز فکر سرمایه‌داری بپردازد. لازم است که از «نوع خاصی» از روحیه سرمایه‌داری سخن گوئیم، زیرا وبر انواع بسیار گوناگونی را برشمرده است. به بیان صحیح‌تر، او انواع بسیار گوناگونی از سرمایه‌داری را برشمرده است، که هر یک را می‌توان دارای روح مناسب خودش فرض کرد. در میان مهم‌ترین این انواع می‌توان از این‌ها نام برد: سرمایه‌داری غنایم، سرمایه‌داری پاریا،^۱ سرمایه‌داری سنتی و سرمایه‌داری عقلانی.^[۱]

سرمایه‌داری غنایم شیوه به چنگ آوردن پول و ثروت از طریق جنگ، چپاول و ماجراجویی‌های سوداگرانه بود؛ نماد مثالی سرمایه‌داری غنایم «اشراف‌زاده‌های راهزن» بودند. سرمایه‌داری پاریا فعالیت تجاری، مخصوصاً نزول‌خواری، بود که گروه‌های اجتماعی مطرود از جریان غالب جامعه به آن می‌پرداختند. وبر معمولاً یهودی‌ها را نمونه‌های سرمایه‌داری پاریا

می‌دانست. سرمایه‌داری سنتی آن نوع کارهای گسترده بود که از ابتدا در همه تمدن‌ها یافت می‌شد. این قسم کارها معمولاً برای اهداف خاص و محدود، و نه برای جمع‌آوری مدام سود و ثروت، انجام می‌گرفت. سرانجام، سرمایه‌داری عقلانی شکلی از فعالیت اقتصادی بود که به بازاری منظم، استفاده از حسابداری برای تضمین حسابگری‌های دقیق و جستجوی نظام‌مند سود به نحو قانونی، مربوط می‌شد. از همه مهم‌تر، سرمایه‌داری عقلانی مستلزم استخدام نیروی کار رسماً آزاد و به تبع آن ایجاد طبقه پرولتاریا بود. این نوع سرمایه‌داری است که ما امروزه بیش از همه آن را می‌شناسیم و مترادف با سرمایه‌داری مدرن است. این نوع سرمایه‌داری است که وبر تقریباً به طور خاصی به آن پرداخت.

دلیل این عمل آن بود که سرمایه‌داری عقلانی منحصراً در غرب ریشه گرفت. تمام انواع دیگر سرمایه‌داری مستقلاً در مناطق مختلف جهان و در ادوار تاریخی گوناگون یافت می‌شدند. نوع عقلانی آن آشکارا نیازمند شرایط بسیار خاصی بود تا پدید آید. نیروهای فکری وبر معطوف به توضیح این شرایط خاص شد.

آغاز کار او تشخیص دو مجموعه شرایط یا پیش‌شرط‌های مجزا برای ظهور سرمایه‌داری عقلانی، پیش‌شرط‌های هنجاری و نهادی، بود. پیش از آن‌که این نوع سیستم اقتصادی بتواند خود را ظاهر سازد، باید «روح» عقلانی و «پیکر» مادی سرمایه‌داری موجود باشد. هر یک از این‌ها مستقل از دیگری ممکن است پدید آید و تنها ترکیب تصادفی این دو است که سنتزی انقلابی تولید می‌کند. در نبود هر یک از این دو، سرمایه‌داری عقلانی شانسی ندارد. تأکید وبر بر این که پیش‌شرط‌های هنجاری و نهادی – روح و پیکر مادی – ممکن است مستقل از هم تغییر کنند، عملاً چهار ترکیب ممکن پدید می‌آورد:

روح	پیکر مادی
(الف)	-
(ب)	-
(ج)	+
(د)	+

مورد (الف) به موقعیتی مربوط می‌شود که تکیه‌گاه هنجاری و نهادی برای سرمایه‌داری هیچ یک موجود نیستند. جامعهٔ قبیله‌ای مثالی بارز است. در مورد (ب) پیش‌شرط‌های نهادی برای سرمایه‌داری موجودند، ولی روح عقلانی اقتصادی خیر. وبر غالباً جوامع شرقی را این‌گونه توصیف می‌کند. روبنای مادی این جوامع کاملاً مناسب بهره‌برداری سرمایه‌دارانه بود، ولی این روبنا هرگز با تلنگر انگیزشی لازم به حرکت درنیامد.

مورد (ج) موقعیت بسیار متضادی را نشان می‌دهد. در این‌جا روح سرمایه‌دارانه حاضر و در حال رشد است ولی فاقد تکیه‌گاه‌های نهادی شایسته است. برای نشان دادن نمونه‌ای از این وضعیت نسبتاً غیرمعمول، وبر ما را به ملاحظهٔ وضعیت بنجامین فرانکلین فرا می‌خواند: بزرگ‌ترین تجسم روحیهٔ سرمایه‌داری که در نواحی عقب‌ماندهٔ بدون آتیهٔ پنسیلوانیا در جستجو بود.

مورد (د) در جایی است که روح و پیکر مادی تلاقی می‌کنند تا آن‌آمیژهٔ انفجاری‌ای را تولید کنند که اساس زندگی اقتصادی و اجتماعی را دگرگون می‌سازد و سرمایه‌داری مدرن را به عرصهٔ هستی درمی‌آورد.

از آن‌جا که وبر پیش‌شرط‌های هنجاری و نهادی سرمایه‌داری مدرن را مستقل از هم تصور می‌کند، طبیعتاً درصدد توجیه جداگانهٔ هر یک از آن‌هاست. بیش‌تر مباحثات حول محور توضیح او در بارهٔ خاستگاه روحیهٔ سرمایه‌داری دور می‌زند. بنابر این، بهتر است که نخست این موضوع را بررسی کنیم.

ویر به هنگام بحث از پیوند میان باورهای پروتستانی یا کالونی ابتدایی و طرز فکر سرمایه‌دارانه عقلانی‌گرایی به رفت و برگشت میان دو مسیر نسبتاً متفاوت بحث دارد، دو مسیری که می‌توان آن‌ها را تزی سرسخت و تزی ملایم نامید. تزی سرسخت آن است که تعلیمات کالونیستی نیرویی فعال و تعیین‌کننده در خلق روحیه سرمایه‌داری بود. آن تعلیمات محرکی الهام‌بخش در ورای ایده‌ها و اعمال مربوط به فعالیت اقتصادی عقلانی بود. ویر متوجه می‌شود که این نوع فعالیت در میان پروتستان‌های ابتدایی بسیار معمول‌تر از کاتولیک‌های معاصر بوده است، و به این نتیجه می‌رسد که «توضیح اصلی این تفاوت باید در خصوصیت درونی دائمی باورهای مذهبی آنان جستجو شود»، نه در شرایط اجتماعی متفاوتشان.^[۲]

آنچه تزی سرسخت مطرح می‌سازد این است که اخلاق متمایز مذهب پروتستان ابتدایی صرفاً به لحاظ تاریخی مقدم بر روحیه سرمایه‌داری نبوده، بلکه نیرویی تعیین‌کننده در شکل دادن به این روحیه بوده است. به طور خاص، رفتار اقتصادی عقلانی که مبتنی بر ایده «تکلیف»^۱ بوده، و ویر «آن را یکی از عوامل اصلی روح سرمایه‌داری» محسوب می‌کرد «... از روح ریاضت‌کشی مسیحی... پدید آمده است».^[۳] گزاره‌های بسیار دیگری این‌جا و آن‌جا در آثار ویر موجود است که همین مضمون را در خصوص پیوند علی مستقیم میان اخلاق پروتستانی و طرز فکر سرمایه‌دارانه دارد.

در کنار این تزی سرسخت تزی ملایم در کار است. این تزی مدعی نیست که اخلاق کالونیستی عملاً به روح سرمایه‌داری ختم شده است، بلکه فقط می‌گوید که این دو نگرش از نزدیک با یکدیگر هماهنگ بوده‌اند. قوانین اخلاقی پروتستان ابتدایی و قوانین اقتصادی سرمایه‌دار عقلانی عادی

به میزانی غیرعادی سازگاری نشان می‌دهند. روحانی پاک‌دینی^۱ مانند ریچارد باکستر^۲ و بنجامین فرانکلین سرمایه‌دار نوپا، بدون آن‌که بدانند مثل هم بودند. وبر این رویکرد محتاطانه‌تر از ملایم را به صورت زیر خلاصه کرده است:

نظر به درهم‌آمیختگی شدید تأثیرات وابسته به هم میان بنیان مادی، اشکال سازمان اجتماعی و سیاسی، و ایده‌های موجود در زمان نهضت اصلاح دین، ما تنها در صورتی می‌توانیم پیش رویم که ببینیم آیا همبستگی‌های خاصی میان اشکال باور مذهبی و اخلاق عملی ممکن بوده وجود داشته باشد و اگر آری، این همبستگی‌ها در چه مراحل بوده است.^[۴]

اکنون قضیه این است که می‌توان نشان داد روحیه سرمایه‌داری نزدیکی خاصی با اخلاق پروتستانی دارد، ولی نه این‌که از آن «زاده» شده باشد. اگر مطلب به این نحو بیان شود، به نظر می‌رسد این مسئله هنوز جای بحث دارد که آیا روحیه سرمایه‌داری ممکن بود خاستگاهی غیر از مذهب پروتستان ابتدایی داشته باشد. این مسئله یکی از آن مضامین بسیاری است که به نظر می‌رسد وبر در باب آن‌ها با خودش بحث می‌کرده است. او کمابیش با عصبانیت هر اظهار نظری را در این باره که روحیه سرمایه‌داری تنها ممکن بوده به مثابه پیامد کالونیسم ظاهر شود طرد می‌کند؛ این «نظریه‌ای احمقانه و جزمی» است.^[۵] مع‌هذا، اکثر آثار وبر در باب ادیان تطبیقی ظاهراً به اثبات همین نکته اختصاص یافته است.

وبر در بررسی‌هایش در باره ادیان جهانی بر آن است که نشان دهد چگونه این نظام‌های باور همچون موانعی در راه رشد نگرش اقتصادی عقلانی عمل کرده‌اند. آیین هندو، آیین بودا، اسلام، آیین کنفوسیوس، و مذهب کاتولیک قرون وسطایی همگی ادیانی هستند که گفته می‌شود، هر

1. puritan

2. Richard Baxter

یک به شیوه‌های متفاوت، با باورها و شعایری «جادویی» اشباع شده‌اند که کاملاً برخلاف رفتار اقتصادی عقلانی است. کالونیسم و شعبات آن در این میان استثنایی برجسته است. این مذهب یکی از معدود ادیانی است که از جادو و موانع مشابه برای روحیه سرمایه‌داری عاری است. از این رو، نقش کالونیسم در تز ملایم نقشی تقریباً منفعلانه است. اهمیت تعیین‌کننده‌اش در آن چیزی نیست که عملاً انجام می‌دهد، بلکه در آن چیزی است که انجام نمی‌دهد. به عبارت دیگر، روح زیاده‌طلب عقلانی را سرکوب نمی‌کند، و از این نظر تقریباً منحصر به فرد است. هر قدر گفتن این که هیچ دین دیگری نمی‌توانسته این شاهکار را عملی سازد «جزمی و احمقانه» باشد، حقیقت مطلب این است که وبر به طور قابل توجهی راجع به بدیل‌های احتمالی سکوت اختیار می‌کند.

اگرچه وبر در مواضع گوناگون در سخنانش از هر دو تز سرسخت و ملایم کمک می‌گیرد، احتمالاً منصفانه است که بگوییم تمایل اصلی او معطوف به تز سرسخت است. او، به رغم تمام مدارک و هشدارهای معمولش، بی‌تردید در پی نشان دادن آن بوده که باورهای پروتستانی ابتدایی تأثیری بی‌نظیر بر رفتارهای زندگی اقتصادی نهاده است. حلقه‌های گوناگون اتصال در سلسله دلایل پیچیده‌اش ارزش آن را دارد که قدری مفصل‌تر واریسی شود.

۳

سرآغاز کار وبر آموزه کالونیستی قضا و قدر^۱ است، یعنی این باور که خداوند سرنوشت غایی هر شخصی را از پیش، حتی زمانی که هنوز در رحم مادر است، تعیین کرده است. در همان لحظه تولد پیشاپیش برای فرد رستگاری یا لعنت ابدی در نظر گرفته شده است، و هر قدر او وظیفه‌شناسانه یا به صورتی

جز آن در طول حیاتش رفتار کند، ذره‌ای تفاوت در سرنوشت او ایجاد نمی‌شود. آنچه خداوند مقدر کرده است تغییر نمی‌پذیرد. همان‌طور که وبر می‌گوید، به نظر می‌رسد نتیجه منطقی چنین باوری اعتقاد به تقدیر، تسلیم مطلق شخص به سرنوشتش، باشد. پس چگونه آموزه قضا و قدر می‌توانست با زندگی بی‌نهایت فعال اقتصادی و اجتماعی کالونیست‌ها، و اشتغال ذهنی آنان به نیاز به انجام دادن کارهای خیر، سازگار باشد؟

پاسخ وبر این است که آنان مبتلا به «اضطراب رستگاری»^۱ بودند. از آن‌جا که کالونیست‌ها به دلیل ندانستن این که آیا برای رستگاری برگزیده شده‌اند یا خیر در زیر بار روانی تحمل‌ناپذیری عذاب می‌کشیدند، تدریجاً به این جهت سوق پیدا کردند که به جستجوی علائم یا شواهد تأیید الهی باشند. هر مؤمنی تلاش می‌کرد خود و دیگران را متقاعد سازد که او یکی از برگزیدگان الهی است. و برای این مقصود مؤثرترین نوع فعالیت آن بود که ثمرات مشهود و شواهد محسوس به دست می‌داد. همان‌طور که وبر می‌گوید، «ایمان باید با نتایج عینی‌اش اثبات شود تا بنیادی استوار» برای اطمینان از رستگاری «... فراهم سازد».^[۶] انجام دادن کارهای خیر نتیجتاً به ابزاری عملی تبدیل می‌شود که مؤمن حقیقی می‌تواند با آن حال و وضع خود از جهت تأیید الهی و قضا و قدر نهایی خود را کشف کند.

بنابر این، اگرچه اعمال خیر به مثابه ابزاری برای رستگار شدن ممکن است بی‌ثمر باشد... لزوماً نشانه‌ای از برگزیده شدن است. اعمال خیر ابزار تکنیکی است، ولی نه برای خریدن رستگاری، بلکه برای خلاص شدن از هراس لعنت ابدی... در عمل این بدان معناست که خداوند کسانی را که به خود کمک می‌کنند یاری می‌دهد. بنابر این، کالونیست، همان‌طور که گاه گفته می‌شود، خود رستگاری خود را می‌سازد، یا، صحیح‌تر گفته باشیم، اعتقاد به آن را می‌سازد.^[۷]

اضطراب رستگاری به این ترتیب آموزه قضا و قدر را از موضعی که نسبت به جهان بالقوه جبرگرا و منفعل است تبدیل به موضعی می‌کند که بی‌نهایت فعال و پرکار است. کالونیست با بی‌قراری مشغول به کار و فعالیت روشمندانه معطوف به این جهان می‌شود تا تردیدهای ذاتی روانی را از خود زایل کند. نگرانی مربوط به رستگاری است که نخستین حلقه پیوند در سلسله علّیت میان اخلاق پروتستانی و روح سرمایه‌داری از آب درمی‌آید.

حال این مفهوم اضطراب رستگاری، که در بحث وبر اهمیتی کاملاً آشکار دارد، مسائل دست و پاگیری مطرح می‌سازد. در وهله اول، وبر برای آن که نشان دهد کالونیست عادی جداً به دلیل عدم اطمینان به رستگاری‌اش عمیقاً معذب بوده است ما را با شواهد بسیار زیاد بمباران نمی‌کند. این احساس یا استنباط کاملاً معقولی است که وبر می‌کند، ولی این با آن مطلب کاملاً یکی نیست. نه در متن اصلی اخلاق پروتستانی و روح سرمایه‌داری و نه در بسیاری مقالات کوتاه دیگر که حواشی این متن اصلی به نظر می‌رسند نشانی از هیچ گفته‌ای از کالونیستی عامی وجود ندارد که فرضیه اضطراب رستگاری را تأیید کرده باشد. تمام تذکرات وبر در باب این موضوع از نوشته‌های دین‌شناسان یا واعظان، به ویژه روحانیان پاک‌دین گرفته شده است. وبر از ما می‌خواهد بپذیریم که تعلیمات و اظهارات ثبت‌شده مقامات مذهبی مدارک قابل قبولی در باره باورها و اعمال افراد غیرروحانی عادی است.

البته چه بسا نخواهیم این روند ناموثق استدلال را در بست قبول کنیم؛ ولی اگر بخواهیم، وبر کاملاً آماده است که به مخالفت ما میدان دهد. در تاریخ اقتصادی عمومی‌اش تأکید می‌کند که لازم است میان تعلیمات رسمی دین و آن اعمالی که این تعلیمات در عمل باعث ظهور آن‌ها می‌شوند تمایز قائل شویم. به ویژه «ضروری است میان دین ماهرانه خبرگان و دین توده‌ها قائل به تمایز باشیم».^[۸] و حتی در مقالاتی که در خصوص اخلاق پروتستانی است و در آن بر دین ماهرانه بسیار تکیه می‌کند، این اخطار باز هم تکرار می‌شود: «آنچه

دین به مثابه آرمان در پی آن بوده و آنچه نتیجه عملی تأثیرات دین بر حیات پیروانش بوده است باید دقیقاً از یکدیگر متمایز شوند...» [۹]

وبر می‌توانست با این گفته از رویه خود دفاع کند که تمایز میان دین ماهرانه خبرگان و دین توده‌ها در مورد مذهب پروتستان ابتدایی در واقع کاربردی ندارد. از آن‌جا که سلسله‌مراتب کشیشی یا بوروکراسی کلیسایی وجود نداشته است، می‌توان موعظه‌های روحانیان پاک‌دین را بازتاب کمابیش دقیق نظرهای اجتماع عبادت‌کنندگان دانست. باکستر واعظ را بنابر این می‌توان سخنگوی موثق مؤمن عادی محسوب کرد. به هر حال، به نظر می‌رسد وبر تردید چندانی به دل راه نداده بود که مردم عامی تعلیماتی را که از روحانیان نشئت می‌گرفت جذب و به آن‌ها عمل می‌کردند.

اگر وبر از توصیه‌های خودش در خصوص روش پیروی کرده بود، امکان داشت در باره میزانی که کالونیست‌های عادی جداً در باورهای روحانیان سهیم بودند تحقیق کند. این که آیا اضطراب رستگاری پاسخی عادی و فراگیر به آموزه قضا و قدر بوده یا خیر، مطمئناً آن نوع پرسشی است که رویکرد مبتنی بر فهم (Verstehen) باید مطرح می‌کرد. وبر می‌توانست به جای آن که اضطراب رستگاری را به طور ساده به کالونیست عادی نسبت دهد، بپرسد که خود کنشگران در باره این موضوع چگونه می‌اندیشیدند و چگونه با آن مقابله می‌کردند. قاعدتاً استراتژی مناسب تحقیق این بود که دفتر خاطرات و مکاتبات و دیگر مدارک شخصی این افراد بسیار فرهیخته بررسی شود.

بر اساس این نوع شواهد، ممکن بود دست کم قسمی ارزیابی سردستی در این باره که باکستر دقیقاً تا چه حد عملاً نمونه بوده است انجام داد. به هر حال، آیا نباید تصور می‌شد که مقصود کلی از به کارگیری ساخت‌های نوعی آرمانی همین است — مقایسه و سنجش واقعیت تجربی با معیار انتزاع نظری؟ ولی این آن چیزی نیست که وبر در پیش می‌گیرد. سخنان باکستر هرگز جلوه صرفاً موقتی جهان‌بینی دینی تلقی نمی‌شود، جلوه‌ای موقتی که ممکن باشد

در پرتو بررسی‌های بعدی دگرگون شود. تا آن‌جا که به وبر مربوط است، اظهارات باکستر چکیده اخلاق پروتستانی است.

به سادگی می‌توان پذیرفت که رویکرد مبتنی بر فهم (Verstehen) به این مسئله با دشواری‌های عظیمی، خصوصاً در مورد منابع مستند، روبرو می‌شد. جالب است که وبر به اشاره می‌گوید که چنین منابعی به قدر مکفی در دسترس بوده‌اند تا این کار را امکان‌پذیر سازند. او به «کار جذاب نشان دادن ویژگی‌های مذهب پروتستان ریاضت‌جو از طریق آثار شرح حال‌نویسان» اشاره می‌کند.^[۱۰] دلیلی که او برای مبادرت نکردن به این کار جذاب می‌آورد این است که این کار خارج از محدوده مطالعاتی او بوده است. پی بردن به این مطلب آموزنده است که شواهدی که مربوط به تصور عمومی از دین است خارج از گستره مطالعاتی قرار می‌گیرد که به منظور نشان دادن پیوند میان باورها و کنش اجتماعی عمومی طرح‌ریزی شده است.

وبر، به جای آوردن شواهدی از اضطراب رستگاری فراگیر، به فهم همدلانه توسل می‌جوید. از آن‌جا که لازم نیست سزار باشیم تا سزار را درک کنیم، بی‌تردید برای درک کالونیست‌ها هم لازم نیست کالونیست باشیم. به نظر می‌رسد که وبر در مرحله مهمی از بحثش خود را در جای مؤمنی حقیقی تصور می‌کند که با آموزه قضا و قدر مواجه شده است.

مسئله تعیین‌کننده برای ما این است: چگونه این آموزه در عصری ظهور می‌کند که در آن زندگی پس از مرگ نه تنها مهم‌تر است، بلکه از جنبه‌های بسیاری مطمئن‌تر از تمام علایق حیات در این جهان است؟ این پرسش که «آیا من یکی از برگزیدگانم؟» باید دیر یا زود برای هر مؤمنی مطرح شده باشد و تمام علایق دیگر را به پس‌زمینه عقب رانده باشد.^[۱۱]

از نظر وبر، آشکارا تصورناشدنی است که کسی بتواند با عدم اطمینان در مورد قضا و قدر به راحتی سرکند. وقتی او خود را به جای کالونیست می‌گذارد، فشار روانی شدیدی را درمی‌یابد برای این که هر طور شده همه

چیز را در باره رستگاری بفهمد. پس در مورد «توده وسیع افراد عادی» موضوع حتماً به این صورت بوده است. نیاز آنان به دانستن تقدیر نهاییشان «لزوماً اهمیتی کاملاً آشکار داشته است.» [۱۲]

برای نظریه وبر این مسلماً دارای اهمیت نمایان است که آنان به این نحو واکنش نشان داده باشند. نحوه مواجه شدن با این اضطراب حلقه بسیار مهم بعدی را در سلسله علّیت تعیین می‌کند. کالونیست برای تسکین ذهن ناآرامش خود را به انجام دادن کارهای خیر و فعالیت‌های این جهانی، که نتایج آن‌ها را می‌توان علامت یا دلیل برگزیده شدن گرفت، مشغول می‌کند. این واکنش شدید به اضطراب رستگاری است که کالونیست را در راه دشواری که به کنش اقتصادی عقلانی منتهی می‌شود به پیش می‌راند.

بیایید به عنوان فرض تصور کنیم که استحکام و منطقی بودن نخستین حلقه در سلسله دلایل وبر ثابت شده، و نیز آموزه قضا و قدر در کل آن نوع بی‌اطمینانی را که او خود شاید حس کرده باشد برمی‌انگیزد. با تصدیق همه این مطالب، آیا باز هم ضرورتاً این نتیجه به دست می‌آید که مؤمنان حقیقی لزوماً به نحوی که وبر بیان کرده پاسخ داده‌اند؟ آشکارا خیر، زیرا راه‌های دیگر هم برای آنان باز بوده است. مهم‌ترین بدیل صرفاً امکانی نظری نبوده، بلکه حکمی اخلاقی بوده است. به مؤمنان حکم شده بود که باور داشته باشند که برای رستگاری برگزیده شده‌اند؛ حتی این فکر که ممکن است غیر از این باشد کفرآمیزترین چیز محسوب می‌شد. همان‌طور که خود وبر اعتراف می‌کند، حتی باکستر تعلیم می‌دهد که این «وظیفه‌ای مسلم است که خود را برگزیده بدانیم، و تمام تردیدها را وسوسه‌های شیطان فرض کنیم و نابود سازیم...» [۱۳]

اگر این گونه باشد، دشوار است بفهمیم که چه لزومی داشته که کالونیست‌ها به فعالیت پرجوش و خروشی که به منظور اثبات برگزیده بودن طراحی شده بود سوق یابند. هر مؤمنی که نخستین علائم غیرمجاز اضطراب رستگاری را

احساس می‌کرد می‌توانست خیلی ساده با فکر برگزیده بودن، درست همان‌طور که مذهبش از او می‌خواست، آسودگی یابد. دست زدن به جستجویی پایان‌ناپذیر برای اثبات تأیید الهی بسیار مشابه عمل شکاک است تا مؤمن. به نظر می‌رسد که کالونیست نمونه و بر نمی‌تواند خود را وادار به پذیرش فرض رستگاری کند، و به جای آن باید دچار هراسی شود که فقط فعالیت عقلانی این جهانی می‌تواند آن را فروبشانند. اگر صرفاً می‌پذیرفت که یکی از برگزیدگان است، ممکن بود نگرانی‌اش تا حد زیادی کم‌تر شود؛ ولی در این صورت، نمی‌توانست نقش تاریخی‌ای را که وبر برای او طراحی کرده بود به انجام رساند.

وبر بعد از آن که کالونیست نمونه‌اش را به حرکت درآورد، در جهت نشان دادن این موضوع پیش می‌رود که چگونه نیاز به اثبات رستگاری ناآگاهانه منجر به پرورش روحیه سرمایه‌داری می‌شود. در این جا مفاهیم همبسته «رستگاری با کار» و «تکلیف» اهمیتی خاص می‌یابد. کالونیست برای آن که حیاتی را در پیش گیرد که وقف انجام دادن کارهای خیر شود میزان بی‌سابقه‌ای از نظم و طرح‌ریزی را وارد امور اجتماعی و اقتصادی می‌کند. وبر شیوه کارکردن کالونیست را در مقابل «زندگی روزانه فرد مسیحی عادی قرون وسطی» قرار می‌دهد. [۱۴]

این تفاوت را می‌توان به این شکل به خوبی صورت‌بندی کرد. کاتولیک غیرروحانی معمولی قرون وسطایی به لحاظ اخلاقی، به عبارتی، هر چه درمی‌آورد خرج می‌کرد. در وهله اول او از روی وظیفه‌شناسی و ظایف سنتی‌اش را انجام می‌داد. ولی فراتر از این حداقل، اعمال خیرش لزوماً نظام زندگی به هم پیوسته‌ای، یا دست کم نظام زندگی عقلانی‌شده‌ای، تشکیل نمی‌داد، بلکه تقریباً به صورت رشته‌ای از کنش‌های فردی باقی می‌ماند...
خدای کالونیسم [در مقابل]^۱ از مؤمنانش اعمال خیر منفرد نمی‌خواهد،

۱. عبارت داخل قلاب افزوده نویسنده است. - م.

بلکه می‌خواهد حیاتشان مملو از کارهای خیری باشد که به صورت نظامی متحد ترکیب شده‌اند... از این رو، رفتار اخلاقی فردی عادی فاقد صفات بی‌برنامگی و بی‌نظمی است و تابع روشی منسجم برای رفتار به طور کلی است. [۱۵]

هنگامی که شیوهٔ سرهمبندی شده و سازمان‌نیافتهٔ زندگی که سنت‌گرایی کاتولیک آن را بسط می‌داد جای به رویکردی داد که دقیق‌تر و منظم‌تر بود، کالونیسم بذره‌های کنش عقلانی را پراکند که سرانجام به صورت روحیهٔ سرمایه‌داری به گل نشست.

فعالیت در جهت تکلیف شخصی به تحقق همین هدف یاری می‌کرد. همان گونه که در ابتدا لوثر تعلیم می‌داد، ایدهٔ تکلیف آن بود که عالی‌ترین جلوهٔ اخلاق مسیحی نه از طریق ریاضت‌جویی راهبانه و گوشه‌نشینی، بلکه در تحقق وظایفی که بر هر فرد بر طبق جایگاهش در حیات واجب است درک می‌شود. دریافت لوثر از تکلیف، آن‌گونه که وبر تصور می‌کند، کاملاً محتاطانه و سنت‌گرایانه است. هر شخصی باید به ادای تکلیفی پردازد که خداوند برای او صلاح دانسته است؛ اطاعت از اولیای امور و حمایت از وضع موجود علائم فضیلت هستند. بنابر این، «برای لوثر غیرممکن بود که ارتباطی جدید یا به هر حال بنیادین میان فعالیت این‌جهانی و اصول دینی برقرار سازد.» [۱۶] در یک کلام، «نمی‌توان ادعا کرد که لوثر طرفدار روح سرمایه‌داری بوده است...» [۱۷]

تمام این مطلب با کالونیسیم تغییر می‌کند. به کالونیست امر می‌شود که با سختکوشی و به گونه‌ای منظم در جهت تکلیفش کار کند، ولی هیچ‌گونه تأکید عقیدتی بر این امر وجود ندارد که در جایگاهی که در آن زاده شده باقی بماند. در واقع، اگر فرصت‌ها را برای پیشرفت خود غنیمت نشمرد، استعدادهایی را که خداوند به او عطا کرده هدر داده است و خدمتش را به خداوند بر روی زمین به درستی انجام نداده است.

با توجه به مفاد عمومی تر سرسخت و بر، طبعاً این نتیجه به دست می‌آید که و بر باید اهمیت تکلیف و اعمال خیر را به مثابه نیروهای محرک فعالیت اقتصادی شرح می‌داد. معنای ضمنی آن این است که کالونیست با موفق شدن در امور روزمره از ترسی که از لعنت ابدی دارد رهایی می‌یابد. به نظر می‌آید کسب موفقیت در بازار، ترقی در دنیای کار، ملموس‌ترین دلیل مؤید بودن به تأیید الهی است.

افزایش سود و دارایی او علامت مشهودی از برکت الهی است. از همه مهم‌تر، ارزش او در چشم مردم و در چشم خداوند با موفقیت در کارش، در صورتی که از طریق مشروع به دست آمده باشد، سنجیده می‌شود. خداوند دلایل معتبر خودش را داشته که او را برای برجستگی اقتصادی انتخاب کرده است... برخلاف دیگران... که برای فقر و جان‌کندن برگزیده شده‌اند.^[۱۸]

و بر علاقه‌ای ندارد که شیوه‌هایی را مورد ملاحظه قرار دهد که شخص می‌تواند به ادای تکلیفش و انجام دادن کارهای خیری پردازد که ربطی به فعالیت اقتصادی عقلانی ندارند. او بر این مطلب پای می‌فشارد که «مهم‌ترین معیار» عمل به تکلیف «در سودمندی شخصی یافت می‌شود».^[۱۹] با این حال، به نظر می‌رسد که این تفسیر خود و بر از تعلیم کالونیستی است و او چندان شواهد تأییدکننده‌ای به دست نمی‌دهد که نشان دهد خود کالونیست‌ها چنین ضابطه خام و ماتریالیستی‌ای را برگزیده‌اند. امکان داشت که مؤمن حقیقی تکلیف خود را به کامل‌ترین وجه انجام دهد و با معیارهای محض دینی در مورد عملش قضاوت شود، نه معیارهای اقتصادی. و بر خود همین را می‌گوید. او می‌پذیرد که «درست است که سودمندی تکلیف و مقبول افتادنش از نظر خداوند، در وهله اول با ضابطه اخلاقی سنجیده می‌شود...».^[۲۰] شخص کالونیست می‌توانست خود را، به دلیل کردار خالصانه در ادای تکلیفش، برخوردار از تأیید و رحمت الهی احساس کند، گرچه ممکن بود از نظر تولید ثروت کاملاً ناامید باشد.

همین مطلب در مورد انجام دادن اعمال خیر صدق می‌کند. افراد مؤمن تا آن‌جا به اعمال خیر می‌پرداختند که رفتارشان با تعلیمات کلیسا هدایت می‌شد و منحصرأ میل به خدمت به هدف الهی بر روی زمین آنان را برمی‌انگیخت. اعمال خیر نباید به معنای محدود «کار» یا فعالیت سودآور تعبیر گردد، و ارزش آن مسلماً نباید منحصرأ در ستون‌های دفتر کل حساب شود.

از این رو، تأکید وبر بر معیار اقتصادی و موفقیت مادی به مثابه واضح‌ترین نشانه رستگاری تا حدی غیرموجه است. کالونیست متدین می‌توانست دست‌های خداوند را که به نفع او کار می‌کند به هزار و یک طریق تشخیص دهد، و بیش‌تر این طرق به عقلانیت اقتصادی کاملاً نامربوط بودند. برای مثال، بهره بردن از سلامت در حالی که دیگران بیمار بودند، زنده ماندن کودکان در دوره‌ای از مرگ و میر زیاد آن‌ها، احترام اجتماع نسبت به کسانی که نمونه ریاضت‌جویی بودند، و مواردی از این قبیل. برای تز سرسخت وبر آشکارا ضروری است که وضعیت ترازنامه مالی برای افراد مؤمن بهترین علامت رستگاری محسوب شود؛ اگر معیارهای صرفاً اخلاقی انتخاب می‌شد، قوای فرد کالونیست چندان به سهولت برای اهداف سرمایه‌دارانه مهار نمی‌گردید. اضطراب رستگاری در کل زاید می‌شد.

۴

از نظر وبر، دریافت کالونیستی از تکلیف در شکل دادن منظر اقتصادی کارگران و کارفرمایانشان هر دو سودمند بوده است. در واقع، روح سرمایه‌داری تنها در صورتی می‌توانست کیمیاگری خود را بر جهان اعمال کند که کار با شوکی ناگهانی از روال عادی خود خارج شود. به قول وبر، کارگر سنتی فقط تا حدی در انجام دادن کارش سختکوش است که برای گرفتن «دستمزد عادی» اش ضروری است. این همان حداقل ضروری است که او

نیاز دارد تا انتظارات ثابت و مختصرش را برآورده سازد. افزایش دستمزدش تلاش بیش‌تری برنمی‌انگیزد، فقط او را تشویق به کاستن از ساعات کاری‌اش می‌کند، زیرا می‌تواند در زمان کوتاه‌تری به دستمزد معمولی‌اش برسد. این چیزی نیست که فعالیت اقتصادی عقلانی از آن پدید آید.

هر جا که سرمایه‌داری مدرن کار خود را با افزایش توان تولید کار انسانی از طریق افزایش شدت آن آغاز کرده است، با مقاومت بی‌اندازه سرسختانه این ویژگی عمده کار پیش‌سرمایه‌داری روبرو شده است.^[۲۱]

وبر می‌گوید که این مقاومت سرسختانه را تنها در نتیجه نوعی تغییر اخلاقی یا روانی در کارگر می‌توان درهم شکست. باید تغییری اساسی در نگرش به کار و در رتبه‌بندی اولویت‌ها میان کار و فراغت پدید آید. از همه مهم‌تر، کارگر باید خود را از نگرش‌های کهنه و آسان‌گیرانه‌ای که برای استفاده از وقت آزاد اهمیت بیش‌تری قائلند تا برای کار سخت، رها سازد.

چنین تغییری به سهولت یا بغتتاً رخ نمی‌دهد. این تغییر «فقط ممکن است محصول فرایندی طولانی و دشوار از آموزش» باشد.^[۲۲] نخستین مکتب تعلیم که این مهم را به انجام رسانید کالونیسم بود. دریافت کالونیستی از تکلیف با تأکید شدیدش بر کار خستگی‌ناپذیر و منظم به خاطر خشنودی خداوند حقیرترین مردمان را از نیروی رانشی درونی انباشت که آن چنان قدرتمند بود که می‌توانست پیوندهای سنت‌گرایی را پاره کند. برای نخستین بار، کار به گونه‌ای انجام شد «که گویی صرفاً هدفی فی‌نفسه است یا، به عبارت دیگر، تکلیف است».^[۲۳] با نیروی کاری سرشار از این قسم انرژی معنوی، دورنمای سرمایه‌داری عقلانی به نحو بارزی امیدبخش به نظر آمد. به جای طبقه کارگر عبوس و بی‌قید، اخلاق دینی نوظهور به کارفرما «کارگرانی جدی، وظیفه‌شناس، و فوق‌العاده سختکوش عطا کرد که به کارشان محکم چسبیده بودند توگویی غایت زندگی است که خداوند مقدر کرده است».^[۲۴]

به این دلیل، اخلاق پروتستانی نه تنها باعث ظهور روح سرمایه داری، بلکه باعث ظهور «روحیه کاری» متمایزی نیز می شود. منطق استدلال وبر ما را به این فرض هدایت می کند که کارگر کالونیست، که از اضطراب رستگاری رنج می برد، تأیید الهی را با کوشیدن در جهت خواست کارفرمایش اثبات می کند.^[۲۵] قاعدتاً هر چه ارزش اضافی ای که سرمایه دار از کار او استخراج می کند بیشتر باشد، نشانه های این موضوع که او تکلیفش را به نحوی شایسته ادا می کند واضح تر می گردد.

بنابر این، کالونیسم دینی معرفی می شود که به نحوی کاملاً استثنایی قلوب و اذهان اشخاص را، قطع نظر از جایگاهشان در نظم اجتماعی، جلب می کند. کالونیسم تنها مورد آموزه های مذهبی است که از قضایای عام وبر راجع به تأثیرات گزینشی نظام قشربندی بر باورهای سازمان یافته مستثنا می شود. رویکرد متعارف وبر در آثارش در خصوص جامعه شناسی دین نشان دادن آن است که چگونه محتوای باور از نزدیک با جایگاه طبقاتی یا منزلتی مؤمنان مرتبط است. دهقانان، پرولتاریا، اشراف و بورژوازی علایق مادی متفاوت و تجربه های متفاوتی از زندگی دارند و، از این رو، به انواع متفاوتی از پیام های دینی پاسخ می دهند. وبر را در نوشته هایش در خصوص قشربندی درونی نظام های دینی به سادگی می توان با مارکسیستی از مکتب قدیمی اشتباه گرفت. در واقع کاملاً ممکن بود که خود مارکس برخی از گفته های وبر را تا حدی تقلید از موضع ماتریالیستی بگیرد. برای مثال، در این جا وبر در باره این موضوع می گوید که چرا دهقانان معمولاً به باورهای «غیرجادویی» علاقه ای ندارند:

اکثر دهقانان آن چنان شدیداً به طبیعت وابسته اند، آن چنان با فرایندهای ارگانیسم و رویدادهای طبیعی مربوطند، و از نظر اقتصادی آن چنان اندک به سازماندهی عقلانی علاقه مندند که به طور کلی فقط زمانی حاملان دین

می‌شوند که بردگی یا پرولترشدن تهدیدشان کند، چه با قدرتی محلی... چه با نوعی قدرت سیاسی خارجی...
دهقانان تنها به ندرت به مثابه حاملان هر نوع دین دیگری غیر از دین جادویی اصیلشان عمل می‌کنند. [۲۶]

از آن‌جا که زندگی تولیدی دهقانان بسیار دستخوش عوامل و نیروهای مهارناشدنی طبیعت است، احتمال پیش‌تری دارد که آنان باورها و خرافات جادویی را تأیید کنند تا دینی رسمی را. بیش از این ماتریالیست بودن، دشوار است. این از آن قسم چیزهایی است که انگلس ممکن بود در دوران کهولتش بنویسد. همین سیر استدلال برای تبیین چشم‌انداز دینی لردهای فتودال و نجبا به کار می‌رود:

علی‌الاصول، نجبای جنگجو، و در واقع قدرت‌های فتودال به طور کلی، به سهولت حاملان اخلاق دینی عقلانی نمی‌شوند. الگوی زندگی جنگجو چندان قرابتی با مفهوم خواست خدای بخشنده یا با مطالبات اخلاقی نظام‌مند خدایی متعال ندارد. مفاهیمی مانند گناه، رستگاری و فروتنی دینی نه تنها دور از تمام قشرهای حاکم، مخصوصاً نجبای جنگجو، به نظر می‌رسد، بلکه در واقع از منظر حس شرافت آن‌ها قابل نکوهش می‌نماید. [۲۷]

و مطلب به همین ترتیب ادامه می‌یابد. گفته می‌شود که در میان بازرگانان و سرمایه‌داران بزرگ «شکاکیت یا بی‌تفاوتی نسبت به دین... نگرش‌های بسیار شایع است.» [۲۸] از طرف دیگر، بازرگانان و صنعتگران جزء «متمایل به پذیرش جهان‌بینی عقلانی‌ای هستند که اصول اخلاقی مربوط به جبران را شامل شود.» [۲۹] بوروکرات‌ها و مقامات رسمی، به دلیل ماهیت یکنواخت و منظم فعالیت‌های کاریشان، به نظر می‌رسد «مطلقاً فاقد حس نیاز به رستگاری یا نیاز به هر تکیه‌گاه متعالی برای اخلاق» اند. [۳۰]
اگر موقعیتی را که هر طبقه یا قشر در تقسیم کار یا فرایند تولید اشغال کرده

است به من بگویی، ماهیت کلی عقاید دینی اعضای آن گروه را برایت خواهم گفت. این پیام واضح وبر در جامعه‌شناسی دین است. او آن‌چنان تحت تأثیر این رویکرد ماتریالیستی سخت و محکم قرار گرفته که گاه ناخواسته برای تسکین ما موضوعی فکاهی مطرح می‌کند. برای مثال، ما را از این امر آگاه می‌کند که کارگرانی که در مشاغل درون‌ساختمانی به کار گرفته می‌شوند احتمالاً تجارب دینی متفاوتی با آنان که در بیرون‌ساختمان مشغول به کارند دارند؛ «مشاغلی که در شرایط اقلیمی ما به طور عمده از نوع درون‌ساختمانی‌اند مثلاً در صنعت نساجی... قویاً با گرایش‌های فرقه‌ای یا دینی آمیخته‌اند».^[۳۱] وبر آن اندازه پیش نمی‌رود که این را ناشی از کمبود اکسیژن بداند، ولی این به طور قطع خطری کمابیش حتمی بوده است.

رویکرد وبر در سخنان کم‌تر مبالغه‌آمیزش این است که به سادگی ابراز می‌کند که گروه‌های اجتماعی مختلف گرایش‌های متفاوتی به انواع خاصی از تعالیم دینی دارند. برای مثال، از آیین بودا معمولاً نمی‌توان انتظار داشت که برای پرولتاریای شهری جذابیت توده‌گیر داشته باشد. در مورد جامعه‌ای که دین واحدی در آن غالب است همین نکته صدق می‌کند. قشرهای اجتماعی متفاوت بیش‌تر تمایل دارند به آن ویژگی‌هایی از اصول اعتقادی جواب دهند که به نظر می‌رسد از همه بیش‌تر طنین موقعیت‌های زندگی و تجربه خاص خود آنان را دارد. هر دینی نه‌تنها جذابیت فراگیر عام ندارد، بلکه تابع تفسیر و تأیید گزینشی پیروان خویش است.

به نظر می‌رسد که، بنا به دلایلی، این مطلب در مورد کالونیسم صدق نمی‌کند. وبر در هیچ جا ابراز نمی‌کند که سرمایه‌داران و کارگران تفسیر خاص خود را از تعالیم پروتستانی ابتدایی اقامه کردند. برعکس، او تلاش زیادی می‌کند تا نشان دهد که اعضای هر دوی این طبقات تعالیم اخلاقی را به نحوی یکسان می‌پذیرند و به کار می‌بندند. نمایندگان انسانی سرمایه و کار مفهوم تکلیف را با شور و اشتیاقی یکسان تصدیق می‌کنند، درست‌گویی که آنان

منافع برابر از حاصل مادی کار دارند. وقتی که نوبت به تحلیل کالونیسم می‌رسد، دخالت‌های خشن نظام قشربندی به طور عجیبی غایب است. به ندرت این مذهب از چشم کارگری عادی دیده می‌شود. اگر که اصلاً چنین چیزی پیش آید. از این رو، انتخاب باکستر به مثابه مثال بارز این اعتقاد، با توجه به فاصله چشمگیر او از جهان کار یدی، بیش از پیش تردیدبرانگیز می‌شود. آن‌جا که وبر بیش از هر جا به تصدیق این امر نزدیک است که روایت باکستر از امور ممکن است به منظر کارفرما نزدیک‌تر باشد تا منظر کارگرانش، پی‌نوشتی است که در آن می‌گوید در تعالیم باکستر در خصوص مسئله کار، «منافع خداوند با منافع کارفرمایان در کمال تعجب سازگار است».^[۳۲]

وبر با این ادعا که کارگر کالونیست مفهوم تکلیف را درونی کرده و از این رو کارش را طوری انجام می‌دهد که انگار هدفی فی‌نفسه است، از دیدگاه‌های متداولش باز هم فاصله می‌گیرد. او معمولاً تمایل به تأکید بر این موضوع دارد که اطاعت و پیروی کارگران در پاسخ به تهدید «شلاق دستمزدی» ایجاد می‌شود.^[۳۳] گفته می‌شود که برده‌داران و سرمایه‌داران از این نظر شبیهند که هر دو بر نیروی کارشان اعمال فشار می‌کنند، برده‌دار با ابزار فیزیکی، سرمایه‌دار با ابزار پولی. اشاره به این که سرمایه‌داری اصلاً نیاز به تعهد هنجاری کارگر داشته باشد تا به نحوی مؤثر عمل کند تقریباً وجود ندارد. اگر در نظام سرمایه‌داری جالفاً، کارگران همچنان با تهدید «شلاق دستمزدی» مجبور به انجام دادن کارهایشان می‌شوند، به هیچ وجه روشن نیست که چرا هنگام زایش خود این نظام روش‌های ظریف‌تری مورد نیاز بوده است.

مضمون گفته‌ی وبر این است که فقط تغییری اخلاقی در کارگر می‌توانسته بر سکون سنت‌گرایی فائق آید و نگرش مثبت‌تری به کار و پاداش ایجاد کند. قابل ذکر است که مثال او از کارگر زحمتکش سنتی کارگر کشاورز است. به

این جان درمانده دستمزد بیش‌تر بدهید، و او در ازای آن کم‌تر به گاوآهن^۱ و بیش‌تر به آسمان^۲ مشغول خواهد شد.

ولی، همان‌طور که لازم نیست وبر بازگو کند، روح سرمایه‌داری نه در روستاها و مراتع بلکه در شهرها و کارگاه‌ها زاده شد. نیروی کار باید از حومه به مراکز شهری آورده می‌شد، و، همان‌طور که گالبریت^۳ گفته است، همین روند مهاجرت نیروی کار به خودی خود نیروی قویاً فرساینده‌ای بر سنت‌گرایی وارد می‌کرد.^[۳۴] ترکی اجتماع روستایی و مواجه شدن با نیازهای ضروری زندگی شهری همانا فراگیری دشوار شیوه‌های مدرنیته است. و دوران سادگی روستایی همراه با «دستمزد عادی» به سختی گزینهٔ ممکن برای نیروی تازه‌کار در کار شاق کارگاهی است. به عبارت دیگر، نیازی به دست و پا کردن مفهوم ناممکن تعهد شادمانه به کار کردن برای توجیه‌کردار نیروی کار پروتستانی ابتدایی نیست. کم‌ترین مدرکی برای نشان دادن این مطلب ارائه نمی‌شود که «روح کار» نوظهوری سر زبان‌ها بوده که شریک مکمل روح سرمایه‌داری بوده است. مسلماً ممکن است که برخی کارگران واقعاً کار طاقت‌فرسای روزانه‌شان را در بیگاری‌خانه «هدف حیات که خداوند آن را اراده کرده است» دانسته باشند. ولی گویاترین نشانهٔ آن که چنین چیزی مسلماً نگرش عام یا معمول نبوده، روش‌های شدید خود سرمایه‌داران برای حفظ نظم و اطاعت بوده است. توصیف واضح مارکس از نظام تنبیهی در کارگاه‌های سرمایه‌داری ویکستوریایی حاکی از آن است که کارفرمایان چندان به رضایت اختیاری کارگران‌شان برای به کار انداختن خطوط تولید امید نمی‌بستند. اگر هم وبر تصور کرده باشد که در کارگاه‌های قرن هفدهم امور بسیار متفاوت بوده، این را پیش خود نگه داشته و بروز نداده است.

1. plough

2. the Plough (دب اکبر)

3. Galbraith

در همین جا باید این امر در نظر گرفته شود که بیش تر انتقاداتی که در این جا به تز سرسخت وبر وارد شد مربوط به اعتبار یا بی اعتباری تفسیر او از اصول اعتقادی کالونیستی نمی شود. این مسئله به عالم الهیات مربوط است. و روی هم رفته لازم هم نیست که به توضیح او در باره این که چگونه خود کالونیست ها عملاً این آموزه را درک و بر اساس آن عمل می کنند اعتراض کنیم. همه آن چیزهایی که وبر می گفت آنان بدان اعتقاد دارند و عمل می کنند ممکن بود واقعاً درست از آب درآید. شاید آنان دچار اضطراب رستگاری شده باشند، شاید رستگاری را در کار جستجو کرده باشند، شاید کامیابی در تکلیف را با معیارهای مالی سنجیده باشند، و مواردی از این قبیل. حتی اگر وبر در تمام این موارد مهم برحق بوده باشد، (و این اگر بسیار بزرگی است) چشمگیرترین پرسش همچنان بی پاسخ می ماند: چرا کالونیست ها این تفسیر خاص از مذهبشان و نه تفسیر دیگری را برگزیدند؟

وبر دعوی اش را به نحوی تنظیم می کند که بگوید مجموعه ای خاص از احکام دینی نوعی از کنش اجتماعی را برمی انگیزد که قابل پیش بینی است. بنابر این، هر الگوی رفتاری ای که کالونیست ها برگزینند، می توان نشان داد که آن الگو منطقاً از تعالیم روحانیان شان ناشی می شود. اگر به این نحو نظر کنیم، می توان گفت که به نظر می رسد مؤمنان چندان گزینه ای پیش رو ندارند جز آن که به همان نحو عمل کنند که می کنند. ایده ها واقعاً دارای قدرتی هستند که بر کنش ها حکم می رانند.

با این همه، همان طور که پیش از این دیدیم، وبر فوق العاده اکراه داشت از این که با این واقعیت درگیر شود که هر حکم عقیدتی مفروض در کل می تواند بیش از یک نسخه برای عمل به دست دهد. هر از چندی به نظر می رسد که او تا حدودی با این مسئله مواجه می شود. برای مثال، وبر خاطر نشان می سازد که «آموزه تقدیر اگر، برخلاف تمایلات غالب کالونیسم عقلانی، اثره تعمق

عاطفی^۱ قرار می‌گرفت، می‌توانست منجر به اعتقاد به جبر شود.» [۳۵] مسئله جالب توجه این است که چرا انتخاب تعمق عاطفی به نفع دیدگاه دیگر طرد شد. هر یک از این دو روند، همین که اختیار می‌شد، ممکن بود با متون مقدس تأیید شود. هیچ حکم عقیدتی وجود ندارد که مؤمنان حقیقی را در طول یک مسیر اجتناب‌ناپذیر پیش براند و تمام امکانات دیگر را سلب کند. همین مطلب در مورد تعالیم کالونیستی در خصوص مسئله ثروت صدق می‌کند، که وبر آن را مرحله‌ای اساسی در مسیر سرمایه‌داری عقلانی ملحوظ می‌دارد. باکستر و روحانیان دیگر اظهارهای تند و مداومی در باره خطرهای آلوده‌کننده ثروت و جستجوی آن می‌دادند. وبر گفته‌های باکستر را به این صورت بازگویی می‌کند:

ثروت به معنای دقیق کلمه خطری عظیم است؛ وسوسه‌هایش هیچ‌گاه پایان نمی‌یابند، و جستجویش نه تنها در مقایسه با اهمیت غالب سلطنت الهی بی‌معناست، بلکه از نظر اخلاقی مشکوک است. [۳۶]

همان‌طور که وبر آگاه است، به نظر نمی‌رسد که آرایشی از این نوع، بر حسب ظاهر، به ویژه با روحیه سرمایه‌داری سازگار باشد. با وجود این، او ما را به دقت نظر بیشتر در تعالیم کالونیستی در باب این موضوع به منظور روشن ساختن معنای «حقیقی» شان فرا می‌خواند. ارزیابی دقیق‌تر این تعالیم آشکار می‌کند که کالونیست‌ها، به رغم آنچه عملاً در این مورد می‌گفتند، جستجو و تجمع ثروت را «واقعاً» محکوم نمی‌کردند. آنچه آنان واقعاً به آن اعتراض می‌کردند استفاده از ثروت برای اهداف لذت‌بخش و سخیف بود. [به زعم آنان] ثروت فی‌نفسه چیز پلیدی نبود؛ تنها در صورتی چیز پلیدی می‌شد که برای تأمین زندگی مقرون به بیکاری و بی‌عاری، خودنمایی و لذا بد جسمی صرف می‌گردید. [۳۷]

بنابر این، علی‌رغم انتقادات تند خودِ باکستر، جستجوی ثروت علی‌الظاهر از نظر اخلاقی مجاز است. یک چشمک و تکان دادن سر اگر در مسیر حق باشد، حتی برای سرسخت‌ترین آموزه اعجاز می‌کند. کالونیست‌ها به تبع تفسیر بدیعشان، آزاد بودند که به تعقیب این ماده بالقوه خطرناک بروند. ولی نه این که آن را با دست و دلبازی برای خود خرج کنند. همان طور که وبر تصور می‌کند، این کار فقط به یک نتیجه جبری ممکن است برسد:

هنگامی که صرفه‌جویی در مصرف با آزادی در فعالیت ناشی از حرص همراه شود، پیامد عملی اجتناب‌ناپذیر آن آشکار است: تجمع سرمایه از طریق وسواس ریاضت‌جویی و پس‌انداز. محدودیت‌هایی که بر مصرف ثروت تحمیل شد به دلیل آن که سرمایه‌گذاری سودآور سرمایه را ممکن ساخت، طبعاً باعث افزایش ثروت شد. [۳۸]

سرمایه‌داری مدرن با کردار کسانی که چیز بیش‌تری از قوه فکرشان بیرون نمی‌تراوید به سهولت به عرصه ظهور آمد. برای رسیدن به چنین نتیجه‌ای لازم است شخص چشمش را به روی استفاده‌های ممکن دیگری که از این ثروت غیرارادی و ناخواسته می‌شود کرد ببندد. دوباره به کار انداختن این ثروت تنها راه‌هایی از این ماده خطرناک نیست، چه رسد به آن که راهی اجتناب‌ناپذیر باشد. این امکان وجود داشت که میان بینوایان و تهیدستان توزیع شود؛ به کلیسا منتقل شود؛ حتی ممکن بود به جیب کسانی سرریز شود که در وهله اول کار آنان به تولید آن کمک کرده بود. البته سرمایه‌گذاری مجدد آن برای یک سرمایه‌دار خوب روندی اجتناب‌ناپذیر است، ولی مسلماً از کالونیستی خوب چنین توقعی نمی‌رود. وبر هیچ تعلیم دینی را ذکر نمی‌کند که به طور خاص مؤمنان را به تجمع سرمایه از طریق سرمایه‌گذاری مجدد برانگیزاند. مطلب فقط در باره آنچه نباید با ثروت انجام شود روشن و واضح است. توصیه‌های مثبت برای کنترل آن چندان پرهیاهو نبود. در این جا برای کالونیست موفق آن قدر ابهام وجود داشت که خودش تعیین کند که ثروت

خود را، اگر نمی‌خواست برای زندگی بی‌قید و بند به کار برد، چگونه خرج کند. اگر، همان‌طور که وبر می‌گوید، پاسخ اجتناب‌ناپذیر، دوباره به کار انداختن آن باشد، این امری است که نیاز به توضیح دارد. به نظر می‌رسد چنین کرداری را کاملاً «طبیعی» و بدون مسئله تلقی کردن تلویحاً می‌رساند که کالونیست عادی پیشاپیش در باطن سرمایه‌دار است. در واقع، بیان کامل وبر در باره استدلال کالونیست در صورتی بسیار معقول می‌شود که آن را پاسخی به این پرسش بدانیم که فرانکلین اگر کالونیست بود، چیزها را چگونه تعبیر می‌کرد.

۶

کل مجموعهٔ تعالیم دینی‌ای که وبر تحت عنوان کلی «کالونیسم» به آن اشاره می‌کند گسترهٔ وسیعی از عقایدی را دربر می‌گیرد که در طول یک قرن یا بیش‌تر پدید آمدند. نمونهٔ آرمانی وبر از مذهب پروتستان ابتدایی، در واقع، پاک‌دینی قرن هفدهم بود، که باکستر و روحانیانی دیگر آن را ارائه کرده بودند. تعالیم ابتدایی کالون، آن‌طور که وبر خاطرنشان می‌سازد، همه چیز بود مگر موافق با روحیهٔ سرمایه‌داری عقلانی. با این همه، در طول زمان اخلاف کالون بسیاری از ایده‌های اصلی او را اصلاح و از نو تفسیر کردند، همان‌طور که معمولاً ایده‌های استاد را نسل‌های متأخر شاگردانش دستکاری می‌کنند. از این رو، این سؤال مطرح می‌شود که چرا این تعالیم، با توجه به جهت‌های دیگری که ممکن بود از همان نقطهٔ آغاز دنبال کنند، به این نحو خاص تکامل یافت. وبر به مسئله‌ای که می‌توان آن را مسئلهٔ «انتقال از کالونیسم به پاک‌دینی» نامید بذل توجه نمی‌کند.

مقصود آن نیست که او نسبت به این مسئله ناآگاه بود. با توجه به علاقهٔ شدید وبر به رابطهٔ میان باورها و ساختار اجتماعی، امکان نداشت نسبت به آن ناآگاه باشد. اگرچه علاقهٔ اصلی وبر آن بود که نشان دهد چگونه مذهب

پروتستان ابتدایی تغییرات گسترده‌ای در حیات اقتصادی پدید آورد، با این حال، لازم بود تعادلی برقرار کند. بنابر این، ضرورت بود «تحقیق کند که چگونه مجموعه شرایط اجتماعی، مخصوصاً شرایط اقتصادی، نتیجتاً بر تحول و سرشت ریاضت‌جویی پروتستانی تأثیر گذاشتند.»^[۳۹] آنچه به نظر لازم می‌آمد طرح‌ریزی مطالعه‌ای تکمیلی بود که تأثیرات نظام قشربندی را بر تحول شگفت‌انگیز مذهب پروتستان ابتدایی عیان سازد. اگر وبر راضی می‌شد چنین مطالعه‌ای ترتیب دهد، مجبور می‌شد ماتریالیسم خاص خودش را شرح و بسط بیش‌تر دهد و معلوم دارد که چه تفاوتی با صورت مارکسیستی آن دارد. چنین توضیحی سخت لازم بود، زیرا به رغم اکراهی که وبر از ماتریالیسم تاریخی داشت، در آثارش نشانه‌های کافی وجود دارد حاکی از آن که موضع نهایی خود او چندان اختلافی با موضع مارکسیستی‌ای پیچیده ندارد.

آن نوع ماتریالیسمی که وبر ناخوشایند می‌پنداشت ماتریالیسمی بود که کالونیسم و اصلاح دین را در کل محصول مستقیم نزاع طبقاتی و دگرگونی اقتصادی می‌دانست. این منظری بود که بورژوازی نوظهور را به اعتباری آفریننده نگرش دینی جدیدی می‌دانست که مطابق با منافع مادی آن بود. اگر از این دید نگرسته شود، طبقه جدید مسبب آغاز کردن کالونیسم و سرمایه‌داری هر دو بود؛ احکام مذهبی‌ای که در کالونیسم صورت‌بندی شده بود به صورت پوشش اخلاقی مناسبی برای عملیات بهره‌کشی، که ذاتی سرمایه‌داری بود، در آمد.

وبر طبقاً از اتحاد نزدیک میان کالونیسم و بورژوازی نوظهور به خوبی آگاه بود. او این طبقه را «حامل» اصلی اخلاق پروتستانی می‌دانست، کمابیش به همان طریق که مارکس آن را حامل اصلی نیروهای تولیدی جدید می‌دانست.^[۴۰] با وجود این، طبقه یا قشر خاصی را حامل اخلاق دینی خاصی معرفی کردن به معنای این ادعا نیست که طبقه مورد نظر خودش این

اخلاق را ایجاد کرده است. همان طور که وبر می‌گوید، ایده‌های دینی از دل منافع طبقاتی یا نیروهای مادی مشابه مانند قارچ سبز نمی‌شوند. نظام اخلاقی در پاسخ به مقتضیات صرفاً عقیدتی تکوین و تکامل می‌یابد. بدعت‌ها و تفرقه‌ها معمولاً در نتیجه بحث‌ها و مجادلات فاضلانه میان اعضای طبقه روحانی روشنفکر بروز می‌کند، نه در نتیجه متعرض بودن توده‌ها. استنباط معانی جدید از متون کهن برای کسانی آسان‌تر است که در عالم برین ایده‌ها ساکنند. ارتباط میان آفرینش‌های فکری آنان و دلمشغولی‌های پلید زندگی روزمره در کل تقریباً اندک است.

مع‌هذا، وبر بعد از آن می‌گوید که تولید ایده‌ها را نباید با توزیع آن‌ها خلط کرد. اگرچه کلام خدا را استادان معنوی به شیوه‌های نو و شگرف در اختیار همگان قرار می‌دهند، هیچ تضمینی نیست که به پیامشان اعتنا شود. بسیاری از منجی‌ها به محض ظاهر شدن دود شدند و به هوارفتند؛ برخی دیگر ارواح انبوهی از خلق را تسخیر کردند. هنگام تلاش برای توجیه جذب یا طرد باورهاست که عوامل اجتماعی و مادی به درستی به صحنه آورده می‌شوند. از این رو، در حالی که وبر بیهوده می‌داند که اصلاح کلیسا را نتیجه نزاع طبقاتی تفسیر کند، این را بیهوده نمی‌داند که بگوید جذابیت نظام‌های مذهبی رقیب که از نهضت اصلاح دین سر برآوردند برای قشرهای مختلف اجتماعی به نحوی نظام‌مند متفاوت بود. چنین به نظر می‌رسد که دیدگاه کلی او با تمثیلی داروینی سازگار است، بدین معنی که نظام‌های جدید باور ممکن است با پیش‌بینی ناپذیر بودن جهش‌های ژنتیکی به یکباره پیدا شوند، ولی بقا و رشدشان به مطلوب بودن محیط وابسته است. اگر از منظر سوبیه دیگر این روند به قضیه نگاه کنیم، افراد یا گروه‌ها مجموعه ایده‌هایی را «برمی‌گزینند» که به نظر می‌رسد به نیازهای وجودی آنان دقیق‌تر پاسخ می‌دهد. می‌توان گفت که شرایط اجتماعی طبقه یا گروه منزلتی معینی فقط تمایلی کلی را به نوعی خاص از اخلاق دینی (یا سکولار) تشویق می‌کند؛ آن شرایط به هیچ

تعبیری موجد آن اخلاق نیست. در واقع، امکان دارد که تمایلی کلی نتواند ارضا شود؛ یا، برعکس، مجموعه‌ای «موجود» از باورها نتواند در مقیاسی واقعی طرفدارانی بیابد. بنابر این، احتمال، عاملی مهم در رابطه میان ایده‌ها و ساختار اجتماعی است.

تعبیر وبر از این رابطه، آن طور که در بالا بازسازی شد، کمابیش قانع‌کننده‌تر از آن دیدگاه ماتریالیستی می‌نماید که او به دیده تحقیر به آن نگاه می‌کرد. با توجه به این که دیدگاه ماتریالیستی مورد نظر از آن انواع مخصوص انسان نااندرتال است، دشوار ممکن است غیر از این باشد. ولی برداشت بی‌عیب و نقص‌تری از ماتریالیسم وجود دارد، که در روزگار او کم‌تر در دست بود تا در روزگار ما، و عملاً از برداشت خود او قابل تشخیص نیست. این برداشت اصلاح‌شده می‌پذیرد که ایده‌های دینی، مانند دیگر ساخته‌های فرهنگی، می‌توانند «استقلال نسبی» قابل ملاحظه‌ای از ضروریات مبرم زیربنای مادی داشته باشند. در محیط بسته حوزه ایدئولوژیکی، حیات معنوی می‌تواند بر طبق قوانینی پدیدار شود که مستقیماً در حوزه اختیار و قدرت اقتصاد سیاسی نیست. با این حال، به مجرد آن که ایده‌های دینی و اخلاقی وارد کار شوند، ممکن است همچون عاملان مشروعیت‌بخش به کار گرفته شوند، و معمولاً هم به این طریق به کار گرفته می‌شوند. از این منظر، گفته می‌شود که بورژوازی اخلاق پروتستانی را تولید نکرده، ولی آن را مستمسک قرار داده تا تأیید اخلاقی لازم برای فعالیت‌های سکولارش را کسب کند. آن‌گاه موفقیت و گسترش کالونیسم را می‌توان به حضور طبقه جدید برتری نسبت داد که اعضایش می‌توانند از اطمینان به صحنه‌نهادن قوای فراطبیعی بر انجام دادن آنچه طبیعی است سرشار شوند.

این نحوه بررسی قضیه آشکارا به نحوه بررسی وبر نزدیک‌تر است. وبر خود را در هر فاصله‌ای از آن قرار دهد، باز هم مجبور است استدلالی کاملاً قاطعانه علیه این ادعا اقامه کند که سهم عمده کالونیسم فراهم آوردن پوشش

اخلاقی برای طبقه‌ای بود که از پیش از روحیه سرمایه‌داری لبریز شده بود. اگر روح سرمایه‌داری مستقلاً در بیرون بوده و در کردارهای طبقه‌ای در حال ظهور «حمل می‌شده است» پس این دعوی که کالونیسم پیام‌آور این روح بوده به سختی لطمه می‌بیند. گفتن این که اخلاق پروتستانی صرفاً روحیه سرمایه‌داری را مشروعیت بخشیده آشکارا بسیار متفاوت با گفتن این است که آن را ایجاد کرده است.

اگر وبر در رساله تکمیلی به تحریر درنیامده‌اش می‌کوشید نادرستی دیدگاه ماتریالیستی اصلاح‌شده را اثبات کند، به مشکلاتی برمی‌خورد، چه خود او غالباً این نکته را بیان می‌کرد که هر گروه اجتماعی که خواهان موقعیتی ممتاز است همواره تلاش می‌کند اعمالش را با براهین اخلاقی توجیه کند. یکی از مضامین تکراری در آثار وبر که مربوط به سلطه است این است که قدرتمندان، و تمام مدعیان قدرت، به کمک انواع وسایل تلاش می‌کنند تا خود و دیگران را در مورد درستی اخلاقی دعاوی‌شان متقاعد سازند. حتی مستبدان نیاز دارند که به مشروعیت سیاسی خودشان ایمان داشته باشند. به علاوه، وبر غالباً دین را ابزاری می‌داند که کاملاً مناسب این هدف است. در واقع، او گاه تا آن‌جا پیش می‌رود که می‌گوید، دست کم برای برخی گروه‌ها، این یگانه هدف دین یا هدف اصلی آن است. وبر در یکی از آن صورت‌بندی‌های مطلق که مشخصه جامعه‌شناسی دین اوست ادعا می‌کند که

در شرایط مساوی، قشرهایی که از نظر اجتماعی و اقتصادی امتیاز زیادی دارند... کارکرد اصلی دین را مشروعیت بخشیدن به الگوی زندگی و موقعیت خودشان در جهان می‌دانند... آنچه طبقات ممتاز از دین می‌خواهند، اگر اصلاً چیزی بخواهند، همین مشروع‌سازی^۱ است. [۴۱]

ماتریالیست فرهیخته مشکل می‌تواند این مطلب را از این شدیدتر بیان کند. وبر نیز مانند ماتریالیست‌ها گاه دین را سلاحی برای کنترل ایدئولوژیکی و برقراری آرامش می‌بیند. از نظر او، طبقات بوروکرات در اروپا اگرچه خودشان تقریباً بی‌دین بوده‌اند، ناگزیر بوده‌اند احترام رسمی بیش‌تری به حیثیت دینی کلیساها بگذارند تا بتوانند توده‌ها را رام کنند. [۴۲]

با توجه به دعاوی مؤکد خود وبر در باره کارکردهای مشروعیت‌بخش دین، وی در وضع چندان خوبی قرار نداشت که چنین نقشی را در مذهب پروتستانی ابتدایی انکار کند. این گزاره که کالونیسم و شعبات آن پوشش اخلاقی مناسبی برای کشش‌های ماتریالیستی بورژوازی در حال رشد فراهم می‌کرد طنینی مشخصاً وبری دارد. در واقع، نشانه‌های معتبری وجود دارد حاکی از آن‌که وبر نمی‌خواست چنین گزاره‌ای را انکار کند. وی در حین مسافرت به ایالات متحد در سال ۱۹۰۴ شاهد مراسم غسل تعمیدی بود که به نظر می‌رسد تأثیر عمیقی بر او گذاشته است. هنگامی که یکی از تازه‌واردان مورد غسل تعمید کامل قرار می‌گرفت، گفتگوی زیر میان وبر و یکی از همراهان درگرفت. ابتدا همراه صحبت می‌کند:

همراه گفت: «او را ببین. درست همان‌طور که گفته بودم شد.»
وقتی بعد از مراسم از او پرسیدم: «از کجا غسل تعمید آن مرد را پیش‌بینی کردی؟» پاسخ داد: «از آن‌جا که می‌خواهد در م. بانکی باز کند.»
«آن قدر باپتیست^۱ آن‌جا هست که او بتواند معاش خود را تأمین کند؟»
«حتی یکی هم نیست؛ ولی وقتی غسل تعمید شود، همه ناحیه از او پشتیبانی می‌کنند و در رقابت از همه جلو می‌افتد.» [۴۳]

بنابر این، در این‌جا مسئله مرد جوانی در کار است که به هیچ‌گونه آشنایی با روحیه سرمایه‌داری نیاز ندارد، ولی نیاز به آن تأیید اخلاقی دارد که

عضویت در فرقه‌ای پروتستان می‌تواند اعطا کند. همان‌طور که وبر می‌گوید، «عضویت در فرقه به معنای گواهینامه صلاحیت اخلاقی و مخصوصاً گواهینامه اخلاق کاری برای فرد است.»^[۴۴] اهمیت موضوع در این است که وبر ظاهراً این ماجرا و نتیجه‌ای را که از آن گرفته می‌شود به هیچ وجه استثنایی تلقی نمی‌کند. اگرچه این واقعه در زمان و مکانی بسیار دور از وضعیت اولیه مذهب پروتستانی ابتدایی روی می‌دهد، هرگز نظری در این مورد ابراز نمی‌شود که انگیزه‌ها و رفتار باپتیست جوان با هم‌عصران پاک‌دین قرن هفدهمی‌اش متفاوت است. بلکه عکس آن گفته می‌شود:

کارکردهای مدرن فرقه‌ها و مجامع فرقه‌نمای آمریکایی... اقتباس‌های مستقیم، مراحل اولیه و بقایای آن شرایطی به شمار می‌روند که زمانی در تمام فرقه‌های ریاضت‌جو و انجمن‌های سریشان معمول بود.^[۴۵]

بنابر این، چه بسا مراسمی که وبر در آمریکای اوایل قرن بیستم شاهد آن بود فقط از جهت شکل مناسکی‌اش با مراسم مشابه در اروپای قرن هفدهم متفاوت بوده باشد. معنای ضمنی آن این است که کسانی که پیشاپیش و مستقلاً از روحیه سرمایه‌داری سرشار بودند ممکن است در عین حال حکم کرده باشند که عضویت در جماعت باکستر مهر تأیید در امور اقتصادی است. نیز چقدر برای آنان خوشحال‌کننده بود که بفهمند با پول درآوردن هر چه سریع‌تر راه صدق و راستی را هم می‌پیمایند. اگر وبر زمانی هم با این نظر مخالفت کرده باشد که مذهب پروتستان ابتدایی همچون ابزار مشروعیت‌بخش در خدمت «حاملان» روحیه سرمایه‌داری بوده است، مخالفت خود را رک و پوست‌کنده بیان نکرده است.^[۴۶] با وجود این، در پرتو تز سرسختش، چنین مخالفتی، یا دست کم نوعی توضیح موضعش، مطمئناً ضروری بوده است.

می‌توانیم از روی خیرخواهی فرض کنیم که وبر در رساله به تحریر

درنیامده در خصوص تأثیرات ساختار اجتماعی بر باورهای دینی، آرای خود را در مورد مسئله دردسرافزین علیّت در برابر مشروعیت به این طریق روشن کرده که کوشیده است ارزش متفاوتی را به هر یک نسبت دهد. احتمال ندارد که او اعتنای زیادی به این قضیه میان‌تهی کرده باشد که این چیزها به‌طور ساده به نحو کاملاً متقابلی با یکدیگر تعامل دارند. ویر همیشه سخت در فکر آن بود که محرک‌های اصلی را در کنش اجتماعی تعیین کند؛ از آن‌جا که فقط آدمی کم‌عقل می‌تواند منکر این باشد که الگوهای پیچیده زندگی اجتماعی محصول عوامل و نیروهای بسیار متفاوتند، کار اساسی تعیین تقدم‌های علیّی این عوامل گوناگون است. پیش‌پاافتاده‌ترین، و نامحتمل‌ترین، روایت آن است که می‌گوید تمام عوامل اجتماعی مربوط به‌طور برابر در نتیجه نهایی سهیمند. گفتن آن‌که اخلاق پروتستانی، به‌طور مساوی، هم مبدع روحیه سرمایه‌داری و هم عامل مشروعیت‌دهنده آن بوده است نتیجه‌ای است که سوهان به روح ویر می‌کشد.

به هنگام پرداختن به این موضوعات متعدد، احتمال زیادی وجود داشته که ویر به خود اجازه داده باشد مسئله عمومی‌تر «انتقال از کالونیسم به پاک‌دینی» را بررسی کند. با توجه به روند معمولی روبکرد ویر به جامعه‌شناسی دین، می‌توانیم با خیال راحت فرض کنیم که او درصدد بوده ارتباط میان تعالیم پروتستانی ابتدایی و نظام قشربندی را به وضوح نشان دهد. به خصوص، ممکن است سعی کرده باشد تا نشان دهد که تکامل شگفت‌انگیز ایده‌های پروتستانی تا چه حد به آشفتگی‌های معاصر در ساختار طبقه مربوط می‌شود. اگر مطلب به این نحو بررسی شود، مذهب پروتستان ابتدایی باید آموزه‌ای تلقی شود که چندین نسخه متفاوت را برای کنش اجتماعی به دست می‌دهد. همان‌طور که ویر تصدیق می‌کند، «آموزه اخلاقی دین نیست که اهمیت دارد، بلکه مهم آن نوع کردار اخلاقی است که دین به آن بها می‌دهد».^[۴۷] اگر این‌طور باشد، ضروری است توضیح داده

شود که چرا اشکال خاصی از کردار اخلاقی به منظور «بها» دادن انتخاب می‌شوند در حالی که بقیه انتخاب نمی‌شوند. آدمی در شرایط ذهنی وبر طبعاً برای پیدا کردن سرنخ‌های ممکن به مسیر منافع طبقاتی و گروه‌های منزلتی نگاه می‌کند. او پس از آن مجبور می‌شود توجه خود را از گفته‌های باکستر به اعمال نخستین نمونه سرمایه‌دار کالونیست - چهره‌ای که در تحلیل او به نحوی عجیب غایب است - معطوف سازد. اگر در پرتو نیازها و ترجیح‌های سرمایه‌داران اولیه نظر کنیم، انواع تعالیم اخلاقی‌ای که برای تأکید برگزیده می‌شد چه بسا به نظر وبر کمابیش قابل پیش‌بینی رسیده باشد. به علاوه، هنگام واریسی مشکل از سویه دیگر نظام قشربندی، به احتمال قریب به یقین او در باره تأثیرات الهام‌بخش کالونیسم بر طبقه کارگر نوخاسته، در مقایسه با اثر «شلاق دستمزدی» تجدیدنظرهایی می‌کرد.

وبر به منظور ارزیابی تأثیر ساختار اجتماعی بر تکامل باورها و کردارهای کالونیستی، مجبور می‌شد به بررسی خود گرایشی تطبیقی بدهد. او نیازمند آن می‌شد که نشان دهد آیا انتقال از کالونیسم به پاک‌دینی با تکامل اصول اعتقادی کاتولیکی معاصر مقارن بوده است. وبر معمولاً مذهب کاتولیک قرون وسطایی را نمونه آرمانی دین سنتی فرض می‌کرد و آنگاه این مدل را با پاک‌دینی قرن هفدهم مقابله می‌کرد. این امکان که «بها»ی داده شده به کردار اخلاقی کاتولیک‌ها نیز دستخوش تغییر و تأکید‌گزینی در دوران بعد از قرون وسطی شده باشد هیچ‌گاه جداً مورد ملاحظه قرار نگرفت. روشن است که هر کشفی که تمایلات تفسیری موافق با روحیه سرمایه‌داری در مذهب کاتولیک نیز پدید آورده بود عواقب مهمی برای تزیهای سرسخت و ملایم وبر داشت. تا آن‌جا که تز سرسخت مدّ نظر است، تردیدهای تازه‌ای در باره این ادعا مطرح می‌شود که خاستگاه روح جدید باید در اخلاق منحصرأ پروتستانی یافت شود. تا آن‌جا که تز ملایم مدّ نظر است، این ادعا تضعیف می‌شود که مذهب پروتستان ابتدایی از قرابت بی‌نظیر با روح سرمایه‌داری

بهره برده است. این ادعا به هر حال دسته‌ای از مسائل دیگر را در بارهٔ رویهٔ معمول وبر مطرح می‌سازد. این‌ها، به خصوص، مربوط به ساخت‌های نوعی آرمانی ادیان جهانی و استفادهٔ او از روش تطبیقی می‌شود.

۷

بر اساس تز ملایم، اهمیت واقعی کالونیسم در این است که به هیچ‌وجه مانع پیشرفت طرز فکر عقلانی اقتصادی نشد. وبر دیگر ادیان بزرگ جهانی را موانع مستقیم شکوفایی روحیهٔ سرمایه‌داری می‌داند. مذهب کاتولیک قرون وسطایی، آیین هندو، آیین بودا، آیین کنفوسیوس، اسلام و سایر ادیان آن‌چنان آکنده از باورهای جادویی و خرافات بودند که در تضاد کامل با هر گونه منظر عقلانی یا کردار نظام‌مند این جهانی قرار داشتند. اظهارات وبر در خصوص آیین هندو چکیدهٔ دیدگاه کلی او را در بارهٔ ادیان جهانی به خوبی تمام بیان می‌کند.

مانع اصلی... دشواری‌های خاصی نیست که هر یک از نظام‌های بزرگ دینی در مسیرشان بر سر راه اقتصاد مدرن قرار داده‌اند یا به نظر می‌رسد که قرار داده‌اند. مانع اصلی در «روح» کل نظام جای داشته است.^[۴۸]

بررسی‌های وبر در بارهٔ ادیان جهانی را می‌توان، تا حد زیادی، آزمونی تطبیقی دانست که به این منظور طراحی شده است که برجستگی خاصی به منحصر به فرد بودن کالونیسم بدهد. کالونیسم مذهبی است که خود را به کامل‌ترین وجه از جادو و خرافات آزاد کرده است؛ مؤمن به این دین مجبور است که از اعمال غیرعقلانی تسلی‌یافتن از طریق شعایر، شمایل و دخالت کشیشان اجتناب ورزد، و به تنهایی در پیشگاه خداوند با جهان رویاروی شود. تمام ادیان دیگر، با راه‌های گوناگونشان، انسان را به سازش با این جهان ترغیب کرده‌اند. تنها کالونیسم است که انسان را به سوی دگرگونی جهان

می‌کشاند. سرانجام این‌که کالونیسم مذهبی است که روح ظریف عقلانیت اقتصادی را در نطفه خفه نمی‌کند. اگرچه روحیه سرمایه‌داری، بالقوه، ممکن است خامتگاه‌های گوناگونی داشته باشد، و در مکان‌های متفاوت ظاهر شود، ولی تقدیر ویژه‌اش درگیرشدن با نیروهای دینی مخالف است. در نقاطی از اروپای شمالی، در قرون شانزدهم و هفدهم، این نیروهای مخالف استثنائاً غایب بودند.

به هنگام توصیف ادیان جهانی، وبر مجموعه‌ای از نمونه‌های آرمانی می‌سازد. فقط چشمگیرترین مشخصه‌های هر نظام اعتقادی در آن ساخت کلی گنجانده می‌شود. این کار لزوماً اهمیت دادن به برخی ویژگی‌ها و کنار گذاشتن یا بی‌ارج کردن برخی دیگر را ایجاب می‌کند. در مورد کالونیسم، نکته قابل توجه این است که وبر آن تعالیمی را که به کوتاه سخن می‌توان گفت با خلیقات سرمایه‌داری سازگار است شدیداً برجسته می‌کند، در حالی که آن عواملی را که متضاد با آن می‌نمایند بی‌اهمیت جلوه می‌دهد. وقتی که نوبت به ادیان اصلی دیگر می‌رسد، رویه برعکس می‌شود. عناصری از آیین هندو، آیین کنفوسیوس، دین یهود و سایر ادیان که به خوبی تمام با عقلانیت اقتصادی تطبیق می‌کنند فقط جایگاهی فرعی در آن طرح می‌یابند، در حالی که آن عناصری که با چنین منظری در تضادند جایگاهی اصلی را اشغال می‌کنند. همان‌طور که صاحب‌نظران دیگر در خصوص این ادیان خاطرنشان کرده‌اند، ساختن نمونه‌های آرمانی‌ای که اولویت‌های وبر در آن‌ها واژگون شود کاملاً ممکن است. برای مثال، سینگر^۱ می‌گوید آیین هندو شامل تعالیم مکتبی بسیاری است که «قابلیت استفاده» در حمایت از کنش اقتصادی عقلانی را دارند.^[۴۹] رادینسن^۲ و ترنر^۳ هر یک به موارد مشابهی در اسلام اشاره کرده‌اند.^[۵۰] از این رو دست کم قابل بحث است که آیا «مانع اصلی»

واقعاً صفتی ذاتی این ادیان است یا محصول نمونه‌های آرمانی و بر است. به علاوه، برخی صاحب‌نظران مدعی‌اند که نمونه‌سازی او از کالونیسم نوع شدیداً تحریف‌شده^۱ آن است. برای مثال، زمبارت^۱ می‌گوید که تعالیم روحانیان پاک‌دین، از جمله باکستر، عمدتاً ضد هر چیزی است که نشانی از روحیه سرمایه‌داری داشته باشد. [۵۱]

پرسشی که در این جا مطرح است چندان ربطی به این ندارد که ساخت چه کسی درست و ساخت چه کسی نادرست است، بلکه بدین قرار است که آیا واقعاً امکان دارد نمونه‌ای آرمانی تعریف کنیم که با استفاده تبیینی‌ای که از آن می‌کنیم ملوث نشود. همان طور که پیش از این دیدیم، و بر کاملاً مطلع بود که ساخت‌هایی از این نوع الزاماً دارای بار اخلاقی زیادی هستند، و نیز با تغییر معیار گزینش ویژگی‌های اصلی، ساخت نهایی ممکن است متناسب با آن تغییر کند. بنابر این، هر نمونه آرمانی ضرورتاً بر داربستی از پیشفرض‌هایی ساخته می‌شود که پژوهشگر از همان آغاز در پژوهش خود وارد کرده است. بسیار نامحتمل است که فرض کنیم و بر بررسی‌های خود را در باره ادیان جهانی با روحیه ندانم‌گویی^۲ کامل اندیشمندانه آغاز کرده است. نمونه‌سازی‌هایی که از این بررسی‌ها ظهور می‌کند ممکن نیست محصول کنجکاوی خالی از تعصب باشد. شاید درست هم همین باشد، چه کسانی که بدون مجموعه‌ای قوی از حدس‌های مقدماتی در دریایی از داده‌ها غوطه‌ور می‌شوند بعید است که هرگز به سطح بیایند.

با وجود همه این مطالب، این مسئله حل و فصل نمی‌شود که چگونه میان نمونه‌های آرمانی متساویاً معقول ولی متضاد دست به انتخاب بزنیم. خود استاد هیچ‌گونه راهنمایی نکرده است که چگونه دعاوی رقیب نمونه آرمانی خودش از کالونیسم و روایت زمبارت را ارزیابی کنیم. این نکته کم‌اهمیت

نیست، چه اگر روایت زمبارت را بپذیریم، حتی تز ملایم هم سخت لطمه می خورد. نشان داده می شود که کالونیسیم قرابت خاصی با روحیه سرمایه داری ندارد. البته به همین سان اگر آن ساخت های ادیان شرقی را می پذیرفتیم که در آنها «مانع اصلی» برداشته شده بود، آنگاه باز هم کالونیسیم کاری چندان غیرعادی در مدارا با روحیه سرمایه داری انجام نداده بود. نیازی نیست که امور را با ملاحظه نیمه دیگر معادله - روح سرمایه داری - از این پیچیده تر کنیم. کافی است بگوییم که اگر قرار بود نمونه سازی مارکس از این روح را، به جای نمونه سازی وبر، بپذیریم، تشخیص هر گونه قرابت خاص با اخلاق پروتستانی از این هم دشوارتر می بود.

۸

یکی از دلایل این که وبر تلاشی چنین وسیع و نامعمول انجام می دهد تا عدم رشد کامل روح سرمایه داری را در شرق نشان دهد این است که او می خواهد اثبات کند در نبود محرک انگیزشی، نویدبخش ترین شرایط نهادی به استخدام اهداف اقتصادی عقلانی در نمی آید. سرمایه داری از نوع مدرن آن تنها در صورتی می توانست پیشروی کند که پیکر مادی و روحش، یعنی حامیان ساختاری و هنجاری اش، هر دو موجود می بودند. وبر در مطالعات تطبیقی اش این نکته را مؤکد می سازد که در جاهایی مانند هندوستان و چین پیکر مادی برای آن که به سرمایه داری فرصت مبارزه بدهد کاملاً مناسب بود.

توسعه زندگی شهری در هندوستان تا قرن ها از بسیاری جهات با غرب برابری می کرد. سیستم جدید اعداد گویا، که مبنای فنی هر گونه «محاسبه پذیری» است، خاستگاهش در هندوستان است... بررسی ها نشان می دهد که حساب و جبر به طور مستقل در هندوستان پدید آمده است... هندی ها علم عقلانی (از جمله ریاضیات و دستور زبان) را توسعه

بخشیدند... عدالت هندی اشکال گوناگونی ایجاد کرد که ممکن بود به همان سهولت و به همان خوبیِ نهادهایِ مطابقشان در قانون قرون وسطایی خودمان به خدمت اهداف سرمایه‌داری درآید. خودمختاری قشر بازرگان در وضع قانون دست کم معادل با خودمختاری بازرگانان قرون وسطایی خودمان بوده است. صنایع دستی و تخصص حرفه‌ای در هندوستان بسیار پیشرفته بود. از نظر امکان پیشرفت سرمایه‌داری، مال‌اندوزی هندی‌ها در همه قشرها، چیز لازمی کم نداشت، و هیچ‌جا... قائل شدن به چنین ارزش والایی برای ثروت یافت نمی‌شود. با وجود این، سرمایه‌داری مدرن قبل از حکومت انگلیسی‌ها یا در طول حکومت آنان به طور طبیعی در آن‌جا رشد نکرد. [۵۲]

به همین قیاس، به نظر نمی‌رسد که تمدن چینی و دیگر تمدن‌های غیرغربی پر از موانع ساختاری برای رشد طبیعی سرمایه‌داری عقلانی بوده باشند.

مسئله آشکارا این پندار نیست که چینی‌ها «به طور طبیعی پاسخگوی» مقتضیات سرمایه‌داری نبودند. ولی، در مقایسه با غرب، شرایط گوناگونی که از بیرون به پدیدار شدن سرمایه‌داری در چین مساعدت می‌کرد برای پدیدآوردن آن کافی نبود. به همین ترتیب سرمایه‌داری در عهد باستان، چه در شرق چه در غرب، یا در هند، یا در جایی که اسلام نفوذ داشت پدید نیامد. با وجود این، در هر یک از این مناطق شرایط گوناگون و مساعدی ظاهراً ظهورش را تسهیل می‌کرد. [۵۳]

البته منظور ویر این نیست که همه چیز از نظر نهادی برای ظهور سرمایه‌داری در شرق مساعد بود. برخی چیزها مساعد نبود. ولی در کل توازن میان شرایط مثبت و منفی به سود کفه مثبت بود. این دقیقاً مشابه شرایط غرب است. و بر یادآور می‌شود که در اروپا هم موانع ساختاری گوناگونی برای ظهور سرمایه‌داری موجود بود - به علاوه موانعی که برخی جوامع شرقی دچار آن‌ها نبودند. برای مثال،

شرایطی که معمولاً از موانع رشد سرمایه‌داری در غرب محسوب می‌شود هزاران سال در چین وجود نداشت. برخی شرایط مانند قیود فئودالیسم، مالک زمین بودن و نیز، تا حدی، نظام رسته‌ای در چین موجود نبود. به علاوه، بخش قابل ملاحظه‌ای از امتیازات انحصاری گوناگون محدودکننده بازرگانی که خاص غرب بود ظاهراً در چین وجود نداشت.^[۵۴]

از این رو، وبر بر این نکته تأکید می‌کند که نمی‌توان گفت شرق و غرب از جهت آمادگی‌شان برای سرمایه‌داری عمیقاً با یکدیگر فرق داشتند. هر یک به نحوی بنیان‌های نهادی و مادی به حد کافی قدرتمندی داشتند که از کنش اقتصادی عقلانی در مقیاس وسیع حمایت کنند. از این رو، این واقعیت را که نظام جدید منحصراً در غرب ظهور کرد باید با عنایت به اثر چیزی اضافی که تنها در غرب موجود بود توضیح داد. این چیز اضافی روح سرمایه‌داری بود. و به این دلیل در هر جای دیگر غایب بود که هیچ یک از جاهای دیگر مجموعه باورهایی که معادل با اخلاق پروتستانی باشد نداشتند.

پارسونز^۱ از جمله کسانی است که رویه وبر را در این جا نمونه‌ای از کاربرد روش تطبیقی محسوب می‌کند.^[۵۵] با ثابت فرض کردن عوامل ساختاری، می‌توان اثر مستقل متغیر دینی را آزمود. طبعاً اعتبار این رویه تا حد زیادی وابسته به این ادعاست که عوامل ساختاری را می‌توان ثابت تلقی کرد. و در همین نکته حساس است که وبر آن قدر آشفته و بی‌ثبات است که انسان را کلافه می‌کند.

وبر در بخش‌هایی از آثارش، همان طور که تا به حال دیده‌ایم، بر این موضوع تأکید می‌کند که تمدن‌های شرقی به همان اندازه حامیان اجتماعی و نهادی برای سرمایه‌داری داشتند که غربی‌ها داشتند. او در بخش‌های دیگری از آثارش با تمام نیرو در صدد بطلان این موضوع برمی‌آید. بسیاری از بخش‌های اقتصاد و جامعه و تاریخ عمومی اقتصادی وبر به این اختصاص یافته که

شدیدترین تقابل ممکن را میان اوضاع نهادی غرب و شرق برقرار کند. مثلاً می‌گوید که شهرها در شرق و غرب در مسیرهای کاملاً متفاوتی پدید آمدند.^[۵۶] در شرق، شهرها تقریباً همیشه تحت سلطه قدرت‌های مرکزی یا ارتش بودند و هرگز نتوانستند از آن استقلال قانونی و سیاسی‌ای برخوردار شوند که شهرهای اروپای اواخر قرون وسطی از آن برخوردار بودند. از این رو، در شرق فرصتی برای ظهور طبقه شهروند مستقل وجود نداشت. با توجه به حقوق مالکیت، زمین‌های شهری در غرب همواره کالایی قابل واگذاری محسوب می‌شد؛ این امر در شرق، اگر اصلاً پیش می‌آمد، به ندرت بود. به همین قیاس، با توجه به حقوق مدنی و آزادی‌های صوری فردی:

تقابل میان شرق و جهان باستان از یک‌سو و غرب قرون وسطی از سوی دیگر از نظر منزلت حقوقی شخص تقابلی قطعی بود.^[۵۷]

در غرب، قانون و عدالت بر طبق رویه‌های عقلانی و قواعد غیرشخصی اجرا می‌شد؛ در شرق اجرای عدالت تا حد زیادی «غیرعقلانی» بود، به این معنا که اجرای عدالت در مسیرهای دلخواهی بود که مطابق هوس‌ها و طرز فکر شخصی بزرگان و قدرتمندان بود. این همان «عدالت‌کده» سلاطین، نواب، خلیفه‌ها و نظایر آنها بود.

شاید از همه مهم‌تر این واقعیت بوده که فقط اروپا می‌توانسته به قوانین و نهادهای عمیقاً ریشه‌داری که حقوق قراردادها و مبادلات را تضمین می‌کند و به موقع اجرا می‌گذارد فخر بفروشد. و بر می‌گوید که برای پرورش نظم اقتصادی عقلانی جداً ضروری است که

نظام قانونی نامبهم و روشنی وجود داشته باشد که از خودسرانگی غیرعقلانی اداری آزاد باشد... و در عین حال تضمین‌های محکمی برای سرشت قانوناً الزامی قراردادها عرضه کند...^[۵۸]

هیچ جامعه شرقی در هیچ جا نتوانسته چیزی مشابه این اقدامات ایمنی

ضروری برای روابط قراردادی وضع کنید. و به همین ترتیب این فهرست ادامه می‌یابد. در عمل هر نهادی که زیر ذره‌بین وبر قرار می‌گیرد ثابت می‌شود که شکل و کارکرد کاملاً متفاوتی در شرق در مقایسه با غرب داشته است. این نکته تنها به انتظامات سیاسی و قانونی محدود نمی‌شود، بلکه در مورد فرهنگ نیز صدق می‌کند. وبر موسیقی، نقاشی و معماری غرب را کلاً غیر از موسیقی، نقاشی و معماری شرق می‌داند بر این اساس که آن یک بر زمینه اصول منحصرأ «عقلانی» قرار دارد.^[۵۹] استفاده بی‌نهایت آزادانه وبر از کدواژه «عقلانی»^۱ برای توصیف تمام چیزهای غربی همسنگ علاقه او به واژه «جادویی»^۲ به هنگام توصیف ادیان شرق است. اگرچه او از اصطلاح «استبداد آسیایی» برای اشاره به جوامعی که از دید قوم‌مدارانه غربی نگریسته می‌شوند استفاده نکرده است، به خوبی ممکن بود این کار را کند.

اگر، بر اساس برآورد خود وبر، ساختار شهری، روابط مالکیت، نظام حقوقی و اداری، وظایف سیاسی دولت، به علاوه بسیاری چیزهای دیگر، در میان شرق و غرب کاملاً متفاوت باشند، آشکارا غیرممکن است بتوانیم اثر مجزای متغیر دینی را بیازماییم. عوامل ساختاری همه چیز ممکن است باشند ولی ثابت نیستند، وبر کل دستگاه نهادهای به هم مرتبط را که در غرب پدید آمدند پیش شرط ذاتی ظهور سرمایه‌داری می‌داند. این همان «پیکر مادی» است که برای سرمایه‌داری لازم است. از آنجا که این پیکر مادی ظاهراً در هند، چین و تمدن‌های غیرغربی دیگر مفقود بود، این واقعیت که روح سرمایه‌داری نیز وجود نداشت اهمیت تبیینی چندانی ندارد. حتی اگر این روح، از طریق دین یا از هر منشأ دیگری، نمایان می‌گشت، پیکر مادی مناسبی نداشت که بتواند با آن فرایند ترکیبش را عملی سازد. تنها نتیجه قابل اعتمادی که از همه این‌ها برمی‌آید این است که تعویق سرمایه‌داری در شرق

به دلیل ترکیب موانع هنجاری و ساختاری بوده است. شاید برخی از پیچ و خم‌های زجرآور استدلال وبر را بتوان به بی‌میلی قابل فهم نسبت به پذیرش این امر نسبت داد که کوهی از کار و زحمت فقط توانسته است چنین نتیجه پیش‌پا افتاده‌ای به دست دهد.

به نظر می‌رسد که می‌توان عکس این قضیه را نیز فرض کرد، یعنی این که سرمایه‌داری به دلیل ترکیب تصادفی روح و ماده در غرب ظاهر شد. با این همه، این قضیه در همه جای مغرب‌زمین صدق نمی‌کند، به این دلیل که سرمایه‌داری از کل اروپا سرچشمه نگرفت، بلکه فقط در مناطق خاصی پا گرفت. از این رو، اروپا آزمایشگاه مناسب‌تری برای آزمون این قضیه است. در روایت وبر، پیش‌شرط‌های نهادی یا مادی سرمایه‌داری عقلانی در بیش‌تر نقاط اروپا پایه‌ریزی شده بود. از سوی دیگر، روح سرمایه‌داری فقط در جاهایی ریشه یافت که مذهب پروتستان ریاضت‌جو نیرویی سرزنده بود. به عبارت دیگر، در این مورد می‌توان شرایط ساختاری را ثابت فرض کرد، و مذهب را متغیر به شمار آورد. تأثیر مستقل اخلاق مذهبی را به این ترتیب می‌توان به درستی سنجید. در مورد هر جایی از اروپا که کالونیسم در آن ریشه‌های عمیقی دوانده، باید انتظار داشت که سرمایه‌داری عقلانی در آن جا ظاهر شده باشد. ظاهر نشدن سرمایه‌داری در چنین شرایط مطلوبی حاکی از آن است که گوشه‌ای از نظریه سخت نادرست است. مورد مربوط به اسکاتلند ظاهراً حاکی از چنین چیزی است.

مذهب پروتستان ریاضت‌جو در اسکاتلند در پایان قرن شانزدهم کاملاً رسمی بود. در پایان قرن هفدهم شاخه کالونیسم اصلاح‌شده‌ای که هم‌تاهای اسکاتلندی با کستر تعلیم می‌دادند به درجه‌ای مستحکم شده بود که تقریباً در اروپا بی‌رقیب بود. با وجود این، همان‌طور که همه صاحب‌نظران عقیده دارند، سرمایه‌داری نتوانست به‌طور مستقل در اسکاتلند ظهور کند. در نهایت زمانی که ظاهر گردید، اساساً از انگلیس وارد شد.

مارشال، در تلاشی بسیار درخور ستایش برای نجات نظریه وبر، استدلال می‌کند که نشانه‌های ناچیز سرمایه‌داری در مرزهای شمالی، به رغم وفور نیروی پزوتستانی، ناشی از کمبود شرایط ساختاری حمایت‌کننده است.^[۶۰] روح بدون ماده حضور داشت. برخی از عوامل بازدارنده گوناگونی که او ذکر می‌کند عبارتند از ساختار قرون وسطایی تجارت، مضرات جنگ، شورش‌های اجتماعی بر سر مذهب، سیاست‌های تجاری حمایتی، کوچکی بازارهای محلی و روش‌های عقب‌افتاده کشاورزی.^[۶۱] او به این نتیجه می‌رسد که

سرمایه‌داران اسکاتلندی فاقد انگیزه لازم برای «انباشت از طریق سرمایه‌داری» نبودند، ولی طرح‌های ایشان، بیش از یک قرن، به علت عقب‌ماندگی ساختار اقتصادی کشورشان — به بیان دیگر، به دلیل آن شرایط کنش که فعالیت‌های آنان را دربر گرفته بود — با شکست مواجه می‌شد. در چنین شرایطی، اقتصاد سرمایه‌داری مدرن در اسکاتلند نسبتاً کند پرورش یافت، ولی این دقیقاً همان چیزی است که خود وبر پیش‌بینی می‌کرد.^[۶۲]

اگر قرار باشد به این نحو وبر محق دانسته شود، لازم است متقاعد شویم که تکیه‌گاه ساختاری سرمایه‌داری در اسکاتلند به طرزی استثنایی ضعیف بوده است. ولی جای تردید است که شرایط در مرزهای شمالی واقعاً این چنین متفاوت با شرایط در جنوب بوده باشد. جنگ و شورش‌های اجتماعی بر سر مذهب مسلماً برای انگلیس در قرن هفدهم چیز غریبی نبود. روش‌های قدیمی کشاورزی و محدودیت‌های تجاری که با سیاست‌های مرکانتیلیستی تحمیل می‌شد به هیچ وجه خاص اسکاتلند نبود. به علاوه، دقیقاً همین شیوه‌های «سستی» و عقب‌مانده پرداختن به امور است که تصور می‌شد روح سرمایه‌داری می‌تواند تغییرشان دهد. خود طرز فکر سستی را نمی‌توان به عنوان عاملی بازدارنده ذکر کرد، چه این طرز فکر همه جا در دوره پیش از سرمایه‌داری مرسوم بوده است.

نیز به خاطر داشته باشید که وبر نمی‌گوید که همه چیز در حوزه ساختاری باید تمام و کمال باشد تا سرمایه‌داری فرصت را به چنگ آورد. تمام آن چیزی که لازم است این است که توازن میان عوامل مطلوب و نامطلوب باید به سود عوامل مطلوب باشد. و بر این اساس، اسکاتلند به طور چشمگیری خود را مناسب نشان می‌دهد. تمام پایه‌های ساختاری واقعاً مهم برای سرمایه‌داری که خود وبر برمی‌شمرد در آن‌جا موجود بود. اسکاتلند می‌توانست به نظام سراسر عقلانی حقوقی و اجرایی خود مباحثات کند. شهرهای آن از کنترل قدرت‌های مرکزی کاملاً خارج بودند. حقوق مالکیت و روابط قراردادی و مبادله‌ای توسط قانون کاملاً تضمین و تحمیل می‌شد. جایگاه مدنی فرد نیز رسماً شناخته شده بود. اسکاتلند از هر جهت می‌توانست ادعا کند که نمونه‌ای آرمانی از دولت عقلانی‌ای است که وبر تعریف کرده است. با این مجموعه‌ای عالی از امتیازات، همراه با کالونیزم فراگیر، سرمایه‌داری نمی‌توانست در آرزوی آغازی بهتر از این باشد. این را که سرمایه‌داری، برخلاف انتظار، در آن‌جا ظهور نیافت نمی‌توان بهترین تبلیغ تز وبر دانست.

اخلاق پروتستانی و روح سرمایه‌داری بیش از هر رساله‌ی اساسی دیگر وبر موجب بحث و گفتگو و، مطمئناً، [نگارش] آثار جنبی شده است. همان‌طور که پیش از این گفته شد، این امر شاید تا حد زیادی به علت دوبهلوگفتن‌ها و ابهام‌هایی است که در متن رسوخ کرده، و به بی‌اساس‌ترین تفاسیر، آزادی تقریباً کاملی داده است. به نظر می‌آید خود مؤلف آن را بیانی موقت ملحوظ داشته، و نیز بررسی بی‌عیب و نقص‌تری از طریق تکمیل سوپیه‌هنجاری مسئله با تأکید مشابهی بر سوپیه ساختاری و مادی ضروری است. این امر که وبر به نحوی وقت یا تمایل لازم را برای انجام دادن این کار نداشت اثر او را، در وضعیت کنونی، همچون موردی انحرافی، حتی در متن جامعه‌شناسی کلی دین از دیدگاه او، بر جا نهاده است، چه رسد به متن کل آثارش. همان‌طور که فصل‌های بعدی باید روشن سازد، موضع معمول وبر به هنگام

پژوهش در نقش ایده‌ها در کنش اجتماعی این است که آن‌ها را در بافت قدرت سیاسی و منافع مادی محکم جای می‌دهد. نظام‌های باور، مقدس یا نامقدس، حاضر و آماده از آسمان نمی‌افتند؛ آن‌ها فقط تا آن حدی ریشه می‌گیرند که «قرابتی‌گزینشی» با موقعیت‌های زندگی گروه‌ها یا قشرهای خاص دارند. به این لحاظ، آموزه دینی ممکن است ابزار مشروع‌سازی باشد، و غالباً همین‌طور است؛ شکلی از استتار اخلاقی چیزی است که در غیر این صورت اعمال قدرت محض محسوب می‌شود. البته دین فقط یک سرچشمه ممکن مشروع‌سازی است، و خود مشروع‌سازی ممکن است اشکال گوناگون پیدا کند. در فصل بعد بحث در باره این موضوعات و موضوعات به هم مربوط قدرت و سلطه را پی می‌گیریم.

سلطه و مشروعیت

۱

سلطه در کلی‌ترین مفهوم آن یکی از مهم‌ترین مؤلفه‌های کنش اجتماعی است. البته هر شکل از کنش اجتماعی، ساختاری از سلطه را عیان نمی‌سازد. ولی در بیش‌تر انواع کنش اجتماعی سلطه نقشی چشمگیر ایفا می‌کند، حتی در جایی که در نظر اول آشکار نیست... بدون استثنا هر حوزه‌ای از کنش اجتماعی عمیقاً تحت تأثیر ساختارهای سلطه است.^[۱]

این مضمونی است که در سراسر جامعه‌شناسی سیاسی وبر تکرار می‌شود. جوامع و اجزای کوچک‌ترشان انسجام خود را نه‌چندان از طریق روابط قراردادی یا توافق عام اخلاقی، بلکه بیش‌تر از طریق اعمال قدرت حفظ می‌کنند. جایی که هماهنگی و نظم به ظاهر حاکم است، استفاده تهدیدآمیز از زور هیچ‌گاه تماماً غایب نیست. درون ظاهری آرام همیشه باطنی خشن نهفته است. مجموعه اصطلاحات خشونت، اجبار و زور همان اندازه در جامعه‌شناسی وبر طبیعی است که اصطلاح یکپارچگی اخلاقی در جامعه‌شناسی دورکیم.

برای مثال، وبر در بحث خود از ماهیت دولت موضعی را اختیار می‌کند که با ایده متداول تفاوت چشمگیری دارد. دارندگان درجه دکتری فلسفه در زمان و مکان او دولت را به عین احترام می‌نگریستند، و آن را یکی از بهترین و شریف‌ترین آفریده‌های انسان می‌دانستند. دولت هستی کمابیش

اسرارآمیزی بود که در محیط دسترس ناپذیری فراتر از جامعه ساکن بود، و از جر و بحث نفرت‌انگیز احزاب، طبقات، و گروه‌های ذی‌نفع مصون بود. این دیدگاه متافیزیکی در باره دولت تا حدی مربوط به جنبش‌های معاصر اتحاد ملی و ترسیم و تحکیم مرزهای سرزمین بود. این دیدگاه آموزه جذابی بود که به مبارزه با دشمنان در داخل و خارج مرزها کمک می‌کرد. وفاداری نسبت به دولت، و صرف ایده دولت، قابلیت آن را داشت که تعهد سیاسی غایی فرض شود، وفاداری‌ای که از حد وفاداری به همه جزءنگری‌های^۱ محلی و منافع شخصی فراتر می‌رود.

با توجه به این پیشینه مجیزگویی شبه‌دینی، دریافت وبر از دولت یکسره بدعت‌آمیز بود. از نظر او، چشمگیرترین مشخصه دولت این واقعیت بود که دولت به خوبی می‌تواند ادعای انحصار استفاده مشروع از خشونت را داشته باشد. او بر آن بود که «کنش اجتماعی خشونت‌آمیز آشکارا چیزی مطلقاً ابتدایی است».^۲ هر گروه اجتماعی، از هر نوع، آماده است که برای حفظ منافعش به خشونت رو آورد. دولت تنها به این معنا متفاوت است که ادعای حق منحصر به فرد استفاده از زور را علیه هر کس که درون حوزه قدرت و قلمرو اختیارش می‌زید دارد.

در نوشته‌های وبر، مفهوم دولت به وضوح متمایز از مفهوم ملت است. ملت اجتماعی فرهنگی است که با پیوندهای محکم زبان و شور و احساس اخلاقی که از طریق زبان مادر انتقال می‌یابد به هم پیوسته است. ایده وبر در باره ملت در واقع بسیار شبیه آن امر انتزاعی است که دورکیم «جامعه» می‌خواند. اگرچه ملت و دولت دو چیز کاملاً متفاوتند، برای بقا به یکدیگر نیاز دارند. لازم است ملت‌ها تبدیل به دولت شوند تا بتوانند از مرزهای اجتماع فرهنگی در مقابل زوال یا حمله همسایگان متجاوز دفاع کنند. دولت‌ها باید ملت شوند تا بتوانند وحدت درونی را پایه‌ریزی کنند.

تأکید وبر بر مؤلفه سرزمین در مورد دولت یکی از مشخصه‌هایی است که موضع او را در قیاس با موضع مارکس و پیروانش برجسته می‌کند. البته مارکس هم دولت را هر چیزی توصیف می‌کند غیر از ابزار ظریف و ملایم حکمرانی. و تعریف موجز لنین از دولت - «مجموعه‌ای از مردان مسلح» - چندان جایی برای ابهام در مورد کیفیت‌های خشن آن باقی نمی‌گذارد. با این همه، در نظریه مارکس دولت اصولاً عامل کنترل اجتماعی درونی محسوب می‌شود؛ دولت دربردارنده خشونت است که طبقه‌ای بر طبقه دیگر به مثابه بخشی از روند عام بهره‌کشی اعمال می‌کند. آنان که جامعه را دگرگون می‌کنند باید دولت را از درون تصرف کنند تا بتوانند سلطه طبقاتی خود را تحمیل و حفظ کنند. به استفاده از قدرت دولت برای حفظ مرزهای ملت در مقابل دشمنان خارجی توجه نسبتاً کمی می‌شود. به هر حال، ایده دفاع از سرزمین در مکتبی که به پرولتاریا می‌آموزد که سرزمینی ندارد در عمل ممکن نیست جای چندانانی داشته باشد.

مسئله سرزمین از نظر وبر، که ناسیونالیستی پرشور بود، فوق‌العاده اهمیت داشت. او از نقش دولت در خصوص ساختار طبقاتی و بهره‌کشی نسبتاً کم می‌گوید. ثبات مرزهای شرقی آلمان و جایگاه متزلزل کشور در امور بین‌المللی خیلی بیش‌تر در نظر او بود. وبر بر آن بود که هر اجتماع سیاسی پر قدرتی طبعاً متمایل به گسترش و افزایش نفوذش بر دیگران است. علت این امر [در نظر او] تا حد زیادی آن است که حاکمان و رهبران نظامی از طریق گسترش تهاجمی مرزهای دولت می‌توانند به بهترین نحو جایگاه خود را ترفیع دهند و حریفه خود را دنبال کنند.

قدرت اجتماع سیاسی آنان یعنی قدرت خود آنان، و نیز منزلت مبتنی بر این قدرت. برای کارمند دولت و افسر، گسترش قدرت یعنی مقامات اداری بیش‌تر، شغل‌های تشریفاتی بیش‌تر، و فرصت‌های بهتر برای ترفیع.^[۳]

به دلیل این انگیزه گسترش قلمرو که به لحاظ اجتماعی تعین یافته است، اجتماعات سیاسی همواره تهدیدی بالقوه برای همسایگانیشان بوده‌اند. در چنین جهان خصمانه‌ای هر ایده‌ای در این باره که دولت ممکن است تحلیل رود کاملاً خنده‌دار است. وبر آن‌چنان بر توصیف دولت مدرن به صورت ابزار خشونت اصرار داشت که حاضر بود انکار کند که می‌توان دولت‌ها را بر اساس اهداف و سیاست‌هایی که تعقیب می‌کنند به نحو مفید و مؤثر طبقه‌بندی کرد.

به لحاظ جامعه‌شناختی، دولت را نمی‌توان بر حسب اهدافش تعریف کرد... نهایتاً دولت مدرن را به لحاظ جامعه‌شناختی تنها می‌توان بر حسب ابزار خاصی که ویژه آن است... یعنی استفاده از نیروی فیزیکی، تعریف کرد.^{۱۲۱}

البته معنای ضمنی این بیان آن است که هیچ تمایز واقعاً مفیدی نمی‌توان میان انواع متفاوت دولت - سرمایه‌داری، سوسیالیستی، فاشیستی، بورژوا، نظامی، توتالیتریا هر قسم دولت دیگر - برقرار کرد. از آن‌جا که آن‌ها همگی به تقریب همان ابزار فیزیکی خشونت را به کار می‌برند، تفاوت در طرح و هدف سیاسی به نوعی فرعی می‌شود. دیکتاتوری و دموکراسی، طعم توت‌فرنگی و وانیل.

مسئله‌ای که وبر احساس نمی‌کند باید مطرح شود این است که آیا ممکن است صورت‌های گوناگون دولت در میزان خشونتی که به کار می‌برند به گونه‌ای نظام‌مند متفاوت باشند. در ضمن، او این موضوع را هم که برای نظریه مارکسیستی بسیار اهمیت دارد مطرح نمی‌سازد که آیا دولت در استفاده از زور گزینشی عمل نمی‌کند، یعنی از بعضی بخش‌های اجتماع جانبداری شدیدتری نمی‌کند. شخص متحیر می‌ماند که تمام این خشونت‌ها قرار است به چه منظور به کار رود. یک بار دیگر، وبر تلاشی برای تفسیر امور از دیدگاه کنشگر نمی‌کند. آنان که در سایه دولت می‌زیند معمولاً نزد خودشان نظر‌ها و

احساسات کاملاً قاطعی در باره منش سیاستمداران نشان دارند. اطمینان والای وبر به این که دولت‌ها بسیار شبیه یکدیگرند ضرورتاً بر کسانی که آماج نوعی حکومت خودکامه باستانی یا مدرن هستند تأثیری ندارد؛ حنای او برای اینان رنگی ندارد.

۲

این مبحث و موضوعات مربوط دیگر در رساله عمومی وبر در باب سلطه از نو مطرح می‌شود. تصور می‌رود که سلطه موردی خاص از قدرت است. سلطه مفهومی ظریف‌تر و محدودتر از قدرت دارد از این جهت که تمام کاربردهای قدرت سلطه به حساب نمی‌آیند. نخست این که دو نوع کاملاً مغایر و مخالف از سلطه وجود دارد. یکی از کنترل انحصاری منابع اقتصادی در بازار ناشی می‌شود؛ و دیگری مبتنی بر مرجعیت اداری است. سلطه در بازار به طور غیرمستقیم، به واسطه کالاها و منابع، اعمال می‌شود. آنان که به این نحو دچار سلطه‌اند به لحاظ صوری آزادند که مطابق با منافع اقتصادی عقلانی‌شان عمل کنند. از سوی دیگر، سلطه مبتنی بر مرجعیت مستقیماً بر کسانی که «موظف» به اطاعتند اعمال می‌شود. در حالی که از هیچ کس انتظار نمی‌رود که از روی احساس وظیفه مطیع سرمایه‌دار یا بانکدار باشد، از همه انتظار می‌رود که بر همین مبنا مطیع سرکرده یا سلطان باشند؛ نفع شخصی عقلانی در این مورد مهم نیست.^[۵]

وبر فقط به این نوع سلطه توجه دارد. به عبارت دیگر، «در دایره واژگان ما سلطه معادل با قدرت خودکامه فرمان است». [به این ترتیب] آن نوع سلطه‌ای که دست پنهان بازار در اختیار دارد مستثنا می‌شود.^[۶] به علاوه، کافی نیست که فرمان‌ها صرفاً صادر شوند؛ آن‌ها باید همچنین اجرا شوند تا بتوانیم از سلطه حقیقی سخن بگوییم. به لحاظ جامعه‌شناختی، فرمان‌هایی که نادیده گرفته می‌شوند باید چیزی غیر از سلطه محسوب شوند. به عبارت دیگر، اطاعت یا اجابت در خود تعریف سلطه درونی شده است.

توجه به این نکته مهم است که وبر سلطه را صرفاً به صورت ساختاری از فرمان که افراد را به اطاعت وامی دارد تعریف نمی‌کند، بلکه در عین حال آن را اطاعتی می‌داند که مشتاقانه انجام می‌شود. سلطه به این معناست که فرمان‌ها اجابت می‌شوند «گویی که فرمانبرداران محتوای فرمان را به خاطر خودش شعار کردارشان ساخته‌اند».^[۷] به منظور آن که هیچ تردیدی در این نکته نماند، وبر کاملاً شفاف می‌سازد که ویژگی اساسی سلطه عبارت است از تعهد مثبت زیردستان به مرجع اقتداری که مطیع‌اند.

صرف واقعیت بیرونی فرمانی که اجرا می‌شود برای دلالت بر سلطه به مفهوم مورد نظر ما کفایت نمی‌کند؛ نمی‌توان از معنای این امر چشم پوشید که آن فرمان به مثابه هنجاری «معتبر» پذیرفته می‌شود.^[۸]

اطاعت از روی ترس یا به خاطر اقتضای محض کفایت نمی‌کند؛ تأیید هنجاری نیز کاملاً اساسی است. بنابر این، از نظر وبر، سلطه تعبیر دیگری از «اقتدار مشروع» است. حاصل این همه آن است که ساختارهای اقتداری که بیش‌تر بر اجبار تکیه دارند تا بر اجابت از روی اشتیاق از سنخ‌شناسی سلطه وبر حذف می‌شوند. این امر، نظر به تأکید مکرر او بر حضور دائم زور و خشونت در امور انسانی، تا حدی شگفت‌انگیز است. اگر تحلیل سلطه به آن نظام‌هایی از فرمان آمرانه محدود شود که در آن‌ها طرف ضعیف‌تر مشتاقانه برای تسلیم‌شدنش تبانی می‌کند، گستره تحقیق الزاماً تا اندازه‌ای محدود می‌شود. وبر بیش‌تر از هر کس دیگر می‌داند که تاریخ نظام‌های سیاسی دقیقاً شرح دلبستگی‌هایی نیست که زیردستان به اربابانشان نشان داده‌اند. به نظر می‌رسد فرض او این بوده باشد که رژیم‌ها نمی‌توانند با زور تنها باقی بمانند، و نیز این که درجه‌ای از حمایت اخلاقی از پایین برای بقای درازمدت هر نظام اقتداری ضروری است. در واقع، او می‌گوید که «اعمال مداوم هر سلطه‌ای...» همواره مستلزم نوعی دعوی ثمربخش مشروعیت است.^[۹]

رژیم‌هایی که نتوانند چنین دعاوی‌ای کنند قاعداً رهسپار زباله‌دان تاریخ می‌شوند.

به سادگی می‌توان پذیرفت که تمام ساختارهای اقتدار برای محفوظ ماندنشان بر انواعی از ابزار، از جمله ابزار مشروع سازی متکی‌اند. به صورت معمول، ترکیبی از اجبار فیزیکی، اقناع اخلاقی و انگیزه‌های مادی به درجات گوناگون به کار گرفته می‌شود. مسلماً وبر می‌دانست که چیزی بیش از به کار انداختن پیچیده تجهیز مجدد اخلاقی لازم است؛ سیاست تهدید و ترغیب نیز فراوان به کار می‌آید. بنابر این، کاری که به طور معقول از او انتظار می‌رفت که انجام دهد این بود که نظام‌های اقتدار را بر مبنای ترکیب یا آمیزه متفاوتشان از این عوامل گوناگون کنترل اجتماعی طبقه‌بندی کند. به بیان دیگر، وبر می‌توانست رژیم‌ها را بر مبنای این که آیا وسیله شاخص کنترل اجباری، هنجاری یا ابزاری است، طبقه‌بندی کند. آنگاه می‌توانست تمایزی واقعی میان نظام‌های اقتداری که اساساً بر استفاده از زور یا تهدید به استفاده از زور تکیه می‌کنند و نظام‌های اقتداری که اساساً بر نیروهای اقناع اخلاقی تکیه دارند برقرار کند. بر این قرار، تنها نظام‌هایی که الگویی مشابه دومی داشتند نمونه‌هایی از «اقتدار مشروع» محسوب می‌شدند. به این ترتیب ممکن بود که اقتدار مشروع مسئله‌ای مربوط به پایگاه تلقی شود، نه مسئله‌ای از نوع همه یا هیچ. چه بسا تمام نظام‌ها برای کسب آن تقلا کنند، ولی همه به یک اندازه توفیق نمی‌یابند. برخی همچنان مجبورند بیش از آنچه از لحاظ آرمانی می‌خواهند به استفاده از تمهیدات خشن‌تر متکی باشند.

اکراه وبر از این که اقتدار مشروع را کالایی فرض کند که ممکن است در نظام‌های گوناگون به طور چشمگیری متغیر باشد با امتناع او از طبقه‌بندی دولت‌ها بر اساس اهداف و عملکردهای سیاسیشان بسیار همخوان است. چه بسا این طور بوده باشد که او در تعریف سلطه به صورت اقتدار مشروع،

این امر را به سادگی مسلم گرفته که ابزار هنجاری را فقط باید ساز و کار غالب کنترل اجتماعی محسوب کرد نه یگانه ساز و کار آن. حتی اگر این گونه بوده باشد، باز هم این اعتراض برطرف نمی‌شود که رژیم‌ها و ساختارهای اقتداری که بیش‌تر به خاطر سببیتشان مورد توجهند تا توانایشان در برانگیختن عواطف، جایگاهی در سنخ‌شناسی سلطه نمی‌یابند. از آن‌جا که موازنه بین کنترل هنجاری و اجبار فیزیکی در بیش‌تر نظام‌های اقتدار، چه در گذشته چه در حال، به سوی دومی متمایل می‌شود، کاربردپذیری عمومی طرح کلی او به شدت کاهش می‌یابد.

مسئله دیگری وجود دارد که وبر به طور کامل آن را ملاحظه نمی‌کند. این مسئله مربوط به چگونگی پدید آمدن عملی تبعیت هنجاری و مشروعیت است. گروه یا طبقه‌ای زیردست ممکن است فرمان‌ها را به دلیل اعتقاد حقیقی به ارجمندی کسانی که متصدی نظارت بر اهداف مورد تعقیب آنان و حمایت از آن اهدافند «هنجارهای معتبر» بدانند. این نوع حمایت همگانی از رژیم گاه در طی دوره مهیج و خوشبینانه‌ای که بلافاصله پس از انقلاب به وجود می‌آید یافت می‌شود. تبعیت هنجاری خودانگیخته است، نه برنامه‌ریزی شده. در عوض، چنین تبعیتی ممکن است در نتیجه ناتوانی کامل حاصل شود. گروه‌های اجتماعی ستم‌دیده گاه مجذوب ایده‌هایی راجع به برتری اربابان خود می‌شوند که این خود صورتی از تطابق با وضع اسفناکشان است. از این رو، تحت شرایط خاص قدرت‌های قهری را می‌توان به قسمی به کار گرفت که قلوب و اذهان کج خلق را به وفاداری متمایل سازد. وبر تمایزی میان تبعیت هنجاری‌ای که از تعهد اختیاری سرچشمه می‌گیرد و آن‌که از استراتژی درازمدت برای بقا نشئت می‌یابد برقرار نمی‌کند. پرسش‌هایی که مارکس و پیروانش در باره رابطه میان اجبار و تبعیت مطرح می‌کنند با رویکرد وبر به این موضوع معطل می‌ماند. این رویکرد جایی برای مفاهیمی مانند «هژمونی» ندارد. اگر گروه‌های زیردست فرمان اربابان خود را هنجارهای

معتبر بدانند، سلطهٔ اربابان مشروع است؛ و این پایان کار است. این که چگونه و چرا این فرایند پدید می‌آید به نظر می‌آید که ارزش ملاحظه ندارد. البته و بر کاملاً به این واقعیت آگاه بود که اطاعت از فرمان ممکن است به دلایلی غیر از احترام اخلاقی به افراد متصدی کنترل یا حس وفاداری به نظام روی دهد.

وفاداری چه بسا از روی تزویر به دست افراد یا به دست تمام گروه‌ها بر مبنای زمینه‌های کاملاً فرصت طلبانه برانگیخته شود، یا در عمل به دلیل نفع شخصی مادی صورت گیرد. یا ممکن است مردم از روی ضعف و ناتوانی فردی مطیع شوند زیرا بدیل قابل پذیرشی وجود ندارد.^[۱۰]

با این همه، پس از آن بلافاصله می‌گویید که «این ملاحظات برای طبقه‌بندی انواع سلطه تعیین‌کننده نیستند. آنچه اهمیت دارد این واقعیت است که در موردی معین دعوی خاص مشروعیت تا حد چشمگیری... 'معتبر' تلقی می‌شود.»^[۱۱] تنها مایهٔ تفاوت اشکال یا انواع سلطه انواع ادعاهایی است که فرمانروایان در مورد مشروعیت حکمرانی خودشان می‌کنند.

این دعاوی مشروعیت بر سه نوع کلی‌اند: سنتی، کاریزمایی و قانونی - عقلانی. و بر این‌ها را «سه توجیه درونی» یا «مشروع‌سازی‌های اصلی سلطه» می‌داند.^[۱۲] سلطهٔ سنتی بر توسل به تقدس آداب و سنن بسیار کهن تکیه دارد. این آن نوع سلطه‌ای است که رئیس خانواده، ریش سفیدان قبیله و امثال آن‌ها اعمال می‌کنند. سلطهٔ کاریزمایی بر کشش شخصی شخصیتی قهرمان، کسی که برخوردار از موهبت الهی است، تکیه دارد. پیامبران، قدیسان و رهبران انقلابی مثال‌های متعارف آنند. سلطهٔ قانونی - عقلانی بر توسل به درستی قواعد و مقررات رسماً مصوب متکی است. بوروکراسی مورد مثالی این نوع سلطه است. بنابر این، سه نوع سلطه و بر سه زمینه متفاوتی است که اطاعت خواهی بر آن‌ها استوار است.

انواع سلطه	زمینه‌های اطاعت خواهی
سنتی	از من اطاعت کنید، زیرا این همان کاری است که مردم ما همیشه کرده‌اند.
کاربرزمایی	از من اطاعت کنید، زیرا من می‌توانم زندگی شما را تغییر دهم.
قانونی - عقلانی	از من اطاعت کنید، زیرا من مافوق قانوناً تعیین شده شما هستم.

به گفته وبر، تمام صاحبان قدرت افسانه‌هایی در باره برتری و شایستگی طبیعی خودشان برای حکمروایی سرهم می‌کنند. این افسانه‌ها یا توجیهات شخصی برای اتکا به نفس خود آنان و حس شایستگی سیاسیشان ضروری است. دعاوی ناظر به مشروعیت‌سازی واژگان اخلاقی کسانی است که با طنین اقتدار سخن می‌گویند. با این حال، تفاوتی برجسته میان مشروع‌سازی‌ها^۱ و مشروعیت^۲ وجود دارد. مشروع‌سازی ادعایی است که گروه‌های مسلط در باره خود می‌کنند - ادعایی که طبیعتاً می‌خواهند همه آن را بپذیرند. در مقابل، مشروعیت به وضعیتی اشاره دارد که چنین ادعاهایی در واقع از جانب گروه‌های زیردست پذیرفته و حمایت می‌شود. به عبارت دیگر، زمینه‌هایی که بر اساس آن‌ها تبعیت مطالبه می‌شود نزد کسانی که انتظار اطاعت از آنان می‌رود معتبر شناخته می‌شود. مشروع‌سازی از سطوح بالا نشئت می‌گیرد، ولی مشروعیت از سطوح پایین داده می‌شود.

وبر می‌توانست سه نوع مشروع‌سازی خویش را ارائه دهد در حالی که این پرسش را که آیا مردمی که در معرض آن‌ها هستند آن‌ها را می‌پذیرند یا نه، در نظر داشته باشد. اگر این شوق مقایسه کردن بر او چیره شده بود، ممکن بود از خود بپرسد که آیا مشروع‌سازی‌هایی که به دست مراجع سنتی، کاربرزمایی

و قانونی - عقلانی انجام می‌شود به لحاظ میزانی که توده‌ها عملاً از آن‌ها حمایت می‌کنند متفاوت است یا خیر. آیا دعاوی رهبران کاریزمایی نسبت به دعاوی مقامات اداری راحت‌تر پذیرفته می‌شود؟ آیا قشرهای مختلف مردم از حیث حساسیتشان به سه افسانه مشروع‌کننده مختلف متفاوتند؟ به جای مطرح کردن پرسش‌هایی از این نوع، وبر آن‌چنان پیش می‌رود که گویی تأیید کلی هر سه نوع مشروع‌سازی در میان تمام خلق عالم واقعاً یافت می‌شود. سه نوع متفاوت «مشروع‌سازی غالب» به سه نوع متفاوت «سلطه مشروع» تبدیل می‌گردد، توگویی که وبر به سادگی صحت این قول مارکس را که ایده‌های متداول در هر جامعه‌ای ایده‌های طبقه حاکم آن است پذیرفته است. از آن‌جا که اصحاب قدرت همیشه در موضع وارد کردن دریافت‌های خود به جریان زندگی در جامعه هستند، کسب مشروعیت هیچ‌گاه مسئله چندان مهمی ایجاد نمی‌کند.

اگر وبر اعطای مشروعیت را کاری کمابیش کم‌تر قطعی و کم‌تر باثبات تلقی می‌کرد، می‌توانست گستره تحلیلش را به طرق چندی بسط دهد. برای مثال، ممکن بود مواردی را که غیر معمول هم نیست ملاحظه کند، مواردی که طبقه حاکم عاجز از تثبیت اعتبار اخلاقی خود در مقابل مردم است؛ یا مواردی که مشروعیت در ابتدا اعطا می‌شود و متعاقب آن پس گرفته می‌شود. به عبارت دیگر، او می‌توانست وضعیتی را که عموماً «بحران مشروع‌سازی» تشخیص داده‌اند به لحاظ مفهومی شناسایی کند. شاید اگر آن اندازه عمر می‌کرد که تجربه دست‌اولی از جمهوری وایمار، که به تازگی تأسیس شده و دائماً بی‌ثبات بود، کسب کند، این کار را می‌کرد. تمام آن چیزی که او در این مورد می‌گوید این است که مشروعیت از همه آسان‌تر به رژیم‌هایی اعطا می‌شود که در آن‌ها نظم‌های طبقاتی و منزلتی نسبتاً باثبات و دست‌نخورده‌اند، ولی در عین حال هنگامی که بهره‌کشی «برای همه علناً و بدون ابهام قابل مشاهده» شود مشروعیت ممکن است پس گرفته شود.^[۱۳] با

این همه، او به ما نمی‌گوید که وقتی فرمان قدرتمندان دیگر به لحاظ اخلاقی معتبر محسوب نمی‌شود، چه نوع سلطه‌ای غالب است. در طرح کلی وبر مقوله‌ای با عنوان سلطه غیرمشروع وجود ندارد، اگرچه آشکارا آن را به مثابه احتمالی تجربی تشخیص می‌دهد.

اگر وبر توجهش را از تبلیغات ناظر به مشروع‌سازی به اعطای مشروعیت معطوف می‌ساخت، مجبور می‌شد توجه خود را از دریافت‌های نخبگان برگیرد و به دریافت‌های توده‌ها معطوف کند. با این کار لازم می‌دید جامعه‌شناسی فرمان را تبدیل به جامعه‌شناسی اطاعت کند. گاه این طور به نظر می‌آید که گویی وبر می‌خواهد مبادرت به چنین اقدامی کند. او در سخنرانی‌اش در خصوص سیاست به مثابه نوعی حرفه^۱ وادار می‌شود این سؤال جهت‌دار را مطرح کند: «چه وقت و چرا مردم اطاعت می‌کنند؟»^[۱۴] و در مواضعی دیگر بعضی از پاسخ‌های این پرسش را به طور خلاصه شرح می‌دهد:

... زنجیره علی‌ای که از فرمان به واقعیت عملی اطاعت کشیده می‌شود ممکن است کاملاً متغیر باشد. به لحاظ روان‌شناختی، ممکن است تأثیر فرمان بر فرمانبرداران از طریق همدلی یا از طریق الهام یا از طریق ترغیب یا بحث عقلانی یا از طریق ترکیبی از این سه نوع اصلی تأثیر یک شخص بر دیگری حاصل شود.^[۱۵]

سه نوع فراگیر اطاعت در این جا معرفی می‌شود: همدلی، الهام و پذیرش بحث عقلانی. اگر وبر قصد آن می‌کرد که چنین رشته تفکری را تعقیب کند، شاید تلاش می‌کرد نشان دهد که احتمالاً تقارن قابل ملاحظه‌ای میان سه نوع سلطه و سه نوع اطاعت وجود دارد. بر حسب نمونه‌های آرمانی، می‌توان انتظار داشت که سلطه سنتی اطاعت «همدلانه»، سلطه کاربزمایی اطاعت

«مبتنی بر الهام» و سلطه قانونی - عقلانی یا بوروکراتیک (اداری) اطاعت «عقلانی» را باعث شود. از آنجا که سرشت اطاعت تا حد زیادی با سرشت اقتدار و فرمان تعیین می‌شود، بین این دو حدی از قرابت را می‌توان پیش‌بینی کرد. این امر پرسش‌هایی را در باره انحراف از نمونه آرمانی در قالب آن نظام‌های اقتداری که در آن‌ها نوع معینی از سلطه و نوع «غیرمتناسبی» از اطاعت با هم وجود دارند مطرح می‌کند. [۱۶]

پرسش‌هایی در این مسیر اگرچه ممکن بود برخی از فشارهایی را که در همه ساختارهای اقتدار یافت می‌شود برجسته کند، به روایتی جامع از سلطه منتهی نمی‌شد. سه نوع اطاعت مورد نظر و بر از آنجا که تصاویر آینه‌ای سه نوع سلطه مورد نظر او هستند، همچنان منحصر به مقوله محدود اقتدار مشروعند. همدلی، الهام و پذیرش بحث عقلانی صرفاً زمینه‌های مختلفی هستند که گروه‌های تابع بر اساس آن‌ها فرمان‌ها را به مثابه فرمان‌های اخلاقاً معتبر می‌پذیرند. پاسخ‌های دیگر به پرسش «چه وقت و چرا مردم اطاعت می‌کنند؟» همچنان از حیطه عمل کنار گذاشته می‌شوند. ویر بار دیگر به برخی از این پاسخ‌های ممکن دیگر اشاره می‌کند.

در موردی انضمامی انگیزه اطاعت از فرمان ممکن است اعتقاد خود فرمانبردار به شایسته بودن آن، یا احساس وظیفه، یا ترس، یا عادت «یکنواخت»، یا میل به کسب منفعت برای خود باشد. [۱۷]

این طرحی موجز از سنخ‌شناسی وسیع‌تر و بسیار مفیدتر اطاعت است. مردم از دستورها (الف) به سبب حس تعهد اخلاقی («شایستگی» و «وظیفه»)، (ب) به سبب بی‌علاقگی محض به تصور روندهای دیگر کنش یا ناتوانی از درک آن‌ها («عادت یکنواخت»)، (ج) به سبب ترس از تنبیه، و (د) به سبب مصلحت صرف یا نفع شخصی اطاعت می‌کنند. افسوس که ویر این مضمون را شرح و بسط نداد. اگر این کار را می‌کرد، به ما طبقه‌بندی‌ای از نظام‌های

اقتدار ارائه می‌داد که در آن به این نظام‌ها از پایین نگریسته می‌شد، نه صرفاً از بالا. آن‌گاه می‌توانست تحلیل خود را با تعیین انواع سلطه غیرمشروع حسن ختام ببخشد. دست کم وادار می‌شد که مباحث خود را در مورد میزان اقتدار مشروعی که فرمانروایان عملاً دارند اصلاح کند و سخت‌گیری بیش‌تری در مورد آن‌ها به خرج دهد. بررسی دقیق‌تر سه نوع سلطه از نظر او این همه را تا حدی مشهودتر می‌سازد.

۳

سلطه سنتی. مهم‌ترین شکل سلطه سنتی پدرسالاری^۱ و شاخه‌های فرعی آن است. وبر می‌گوید که خاستگاه پدرسالاری را باید در اقتدار ارباب بر ساکنان خانه‌اش یافت. رئیس خانواده قدرت‌ش را بدون محدودیت‌های قانونی و بدون مزاحمت قواعد رسمی در اختیار دارد. کل آنچه واقعاً اقتدار او را بر تابعانش محدود می‌کند احترام به سنت مقدس است. هر اربابی که مرزهای حک شده سنت را مکرراً نقض کند مشروعیت خود را در خطر از دست رفتن قرار می‌دهد. فرمانبرداری از ارباب پدرسالار مبتنی بر پیروی از هنجارهای معین و رویه‌های مدون نیست، بلکه مبتنی بر وفاداری بی‌چون و چرای شخصی است که مثال برجسته آن مفهوم احترام به پدر است.

به گفته وبر سلطه پدرسالارانه به محض آن که ارباب محدوده خود را گسترش می‌دهد و می‌خواهد آن را به همان روش واحد خانگی اداره کند دائماً با بحرانی نسبی مواجه می‌شود. رئیس خانواده معمولاً مسئولیت سرپرستی سرزمین‌های توسعه‌یافته‌اش را به بستگان درجه اول خود می‌دهد. آنان به خاطر سهمشان همواره به صورت بندی و تدوین وظایف و مسئولیت‌های خود در قبال ارباب و تصریح امتیازات و شایستگی‌های خود

تمایل دارند. ارباب معمولاً با چنین حرکتی مخالفت می‌کند، چه هر قاعدهٔ رسماً مقرر شده‌ای آزادی قدرت‌های صرفاً اختیاری و استبدادی او را کاهش می‌دهد. رئیس خانواده مشتاقانه به سنت وفادار می‌ماند ولی از قوانین پیروی نمی‌کند. اگرچه گفته می‌شود که مشخصهٔ سلطهٔ سنتی تبعیت اختیاری خدمتگزاران از اربابشان است، از توضیح خود ویر پیدا است که این رابطه آمیخته با تنش است. حاکم و محکوم درگیر مبارزه‌ای زیرکانه برای قدرتند. هر یک تلاش می‌کند جایی را که برای مانور دارد حفظ کند یا آن را افزایش دهد در عین حال که ظاهراً به احکام سنت وفادار است.

سلطهٔ موروثی، که از نظر ویر معمول‌ترین شکل سلطهٔ سنتی است، در عمل بسط پدرسالاری است. بار دیگر اساس مشروعیت «وفاداری و سرسپاری» اشخاص تحت سلطه نسبت به اربابشان است. حاکمان موروثی همان رابطه‌ای را با تبعهٔ سیاسیشان برقرار می‌کنند که با اعضای ساکن خانه خود دارند. در حالی که به طور نظری آن‌ها دارای قدرت مطلق برای فرمان دادن به پیروان خود هستند، در عمل بار دیگر حاکمان با محدودیت‌هایی که سنت و رسوم بر آنان می‌نهد کنترل می‌شوند. ویر گاه می‌گوید که رهبری حاکمان موروثی تابع احترام درویشان به قداست سنت است و با آن کنترل می‌شود، و گاه می‌گوید که خویشنداریشان ناشی از انگیزه‌های محتاطانهٔ آنان است. نمونه‌ای از این انگیزه‌ها این تشخیص ارباب است که «قدرت مطلقش در قبال تک تک بستگانش هم‌طراز با بی‌قدرت بودنش در مقابل گروه است».^[۱۸] اگر حاکم موروثی قدرت خود را بیش از حد، و بی‌اعتنا به سنت، به کار برد، در معرض خطر مواجه شدن با خشم جمعی پیروان ظاهراً «وفادار» خود قرار خواهد گرفت. اطاعت بی‌چون و چرا که گفته می‌شود شالودهٔ سلطهٔ سنتی است توگویی تا حد زیادی مشروط به رفتار شایستهٔ حاکم است. ویر در واقع اغلب این نکته را بیان می‌دارد که حاکم موروثی بسیار وابستهٔ حسن نیت زیردستان خویش است. از میان رفتن حسن نیت آنان پایان سلطه‌اش را در پی

دارد. این وضع احتمالاً تا زمانی که زیردستان منافع و خشنودی کافی از حکومت ارباب حاصل می‌کنند پیش نمی‌آید. از این رو، حاکم موروثی باید کاری کند که تابعانش را راضی نگه دارد، یعنی به آنان اجازه دهد که سهمی از غنایم خودش، درآمدهای مالیاتی و اجناس غارت‌شده در جنگ را برای خود بردارند. آنچه وبر به منزله تعهد اخلاقی یا هنجاری خدمتگزاران به اربابشان می‌نماید در واقع به نظر می‌رسد با مقداری نفع شخصی حسابگرانه آمیخته است.

رابطه میان ارباب موروثی و بستگان و حافظانش هنگامی که حوزه اختیارات اقلیمی ارباب گسترش می‌یابد، هر چه بیش‌تر متشنج می‌شود. گسترش اقتدار سیاسی حاکم از طریق کشورگشایی یا هر چیز دیگر، واگذاری مسئولیت را به بستگان برگزیده‌اش ایجاب می‌کند. دستگاهی اداری ظهور می‌کند، و به طریق نامحسوسی اختیارات انحصاری ارباب و رهبر را تصرف می‌کند. همچنان که این دستگاه حجیم‌تر می‌شود، درآمدهای مالیاتی بیش‌تر برای تأمین آن ضرورت می‌یابد. درآمدهایی که آن دستگاه اداری برای جمع‌آوری آن‌ها تأسیس شده است هر چه بیش‌تر صرف تیول‌هایی می‌شود که مقامات رسمی از آن‌ها بهره می‌برند.

وبر خاطر نشان می‌سازد که دیوان‌سالاری^۱ موروثی شباهت‌های خاصی با بوروکراسی، به ویژه از نظر تقسیم کارکردی وظایف و سلسله‌مراتب فرماندهی‌اش، دارد.^[۱۹] ولی تفاوت‌های آن با بوروکراسی بیش از این برجسته است. نخست این که اداره موروثی تمایز روشنی میان حوزه‌های خصوصی و اداری نمی‌شناسد. حاکم با فرمان شخصی بر قلمرو سیاسی‌اش حکم می‌راند و در تصمیم‌گیری آزادی وسیعی دارد. کارمندانش صرفاً موظفند اوامر او را از سر وفاداری به جای آورند. هیچ نشانی از اعمال قانونی

1. officialdom

و رویه‌های رسمی بوروکراسی عقلانی موجود نیست. کارمند دولت یا بوروکرات باید به احکام وفادار باشد، نه به حاکم. به علاوه، صاحب مقام موروثی معمولاً مالک تیولش بود. می‌توانست مقامش را بفروشد یا به وارثانش بدهد توگویی که مقامش جزو اموال شخصی‌اش بود. رقابت اداری یا توانایی فنی شرایط لازم مهمی برای [تصاحب] مقام نبود؛ وفاداری به حاکم امری بود که از همه چیز مهم‌تر محسوب می‌شد. در چنین شرایطی توزیع عدالت به نحوی از انحا آشفته بود.

به جای بی‌طرفی بوروکراتیک... که مبتنی بر اعتبار مطلق یک قانون منصفانه برای همه است... اصلی جاری است که عکس آن است. عملاً همه چیز به صراحت بستگی به ملاحظات شخصی دارد؛ به طرز برخورد با متقاضی معین و درخواست معینش و به ارتباطات، توجهات، قول و قرارها و امتیازهای صرفاً شخصی.^[۲۰]

وبر رژیم موروثی^۱ را نه تنها با بوروکراسی، بلکه با نوع فرعی مهم دیگری از سلطه سنتی، یعنی فئودالیسم، نیز در تقابل قرار می‌دهد. تفاوت فئودالیسم با رژیم موروثی در این بود که رابطه میان ارباب و باج‌گزارانش در فئودالیسم نوعی رابطه قراردادی از روی میل و رغبت بود. باج‌گزار سوگند وفاداری نسبت به اربابش می‌خورد و وابسته صرف نبود. به علاوه، «باج‌گزاری احترام و مقام باج‌گزار را تقلیل نمی‌دهد؛ برعکس، ممکن است احترام او را افزایش دهد...»^[۲۱] باج‌گزار خوشبختی‌اش را با خوشبختی اربابش یکی می‌دانست، و در سربلندی و افتخار او بازتاب خودش را می‌دید. از همه مهم‌تر، ادعای مشروعیت باج‌گزار در برابر زبردستان و بستگان محلی خودش ناشی از مشروعیت ارباب فئودال بود.

این واقعیت که رابطه ارباب - باج‌گزار رابطه‌ای متقابل و قراردادی است به

1. patrimonialism

این معناست که حقوق و وظایف در رژیم فئودالی بسیار رسمی‌تر از حقوق و وظایف در رژیم موروثی است. وبر تا آن‌جا پیش می‌رود که می‌گوید فئودالیسم، به صورتی تقریباً ابتدایی، دلالت بر «تفکیک قوا»یی دارد که بعدها دولت‌های مبتنی بر قانون اساسی پدید آوردند.^[۲۲] [در نظر وبر] تفاوت مهم آن بود که قدرت فئودالی همواره جزء فطری اشخاص بود، نه جزئی از دستگاه اداری. افراد دارای حقوقی رسمی که در قانون محفوظ باشد نبودند؛ تنها امتیازاتی داشتند که با لطف حاکمان متکبرشان شامل حالشان می‌شد.

قابل توجه است که توضیح وبر در باره سلطه سنتی – پدرسالارانه، موروثی و فئودال – عمدتاً در باره روابط میان حاکمان و زیردستان و مباشران نزدیکشان است. خود این مردان، کشیش‌های حقوق‌بگیر، شوالیه‌ها، بارون‌ها و مانند آن‌ها، نفوذ چشمگیری بر شمار زیادی از پیروان و زیردستان خود داشتند. وبر به گونه‌ای درخور ملاحظه کم‌تر چیزی از رابطه میان اربابان موروثی یا فئودال و توده‌های عوام، یا حتی از رابطه میان توده‌ها و نمایندگان مستقیم ارباب، بیان می‌کند. دهقانان، که کل بنای رژیم موروثی بر کار آنان تکیه داشت، در تحلیل او ابدأ به چشم نمی‌آیند. خواننده حیران می‌ماند که سرف معمولی تا چه حد سرسپرده ارباب و رؤسایش بود هنگامی که آنان تقاضاهای آمرانه خود را برای مالیات و خدمات کارگری ابراز می‌کردند.

شاید وبر، به طرزی کاملاً موجه، فرض کرده باشد که پیوند سیاسی در جوامع سنتی در مجموع وابسته به روابط مناسب میان گروه‌های گوناگون در رأس جامعه است. مردانی که سوار بر پشت اسب بودند اگر بین خودشان اختلافات شدیدی بروز نمی‌کرد، افراد زحمت‌کش را می‌توانستند بدون دشواری مفرط آرام نگه دارند. در واقع، وبر بیان می‌دارد که «حداقل معینی از رضایت فرمانبرداران، دست کم قشرهای به لحاظ اجتماعی مهم، پیش‌شرط هر سلسله‌ای است.»^[۲۳] این مطلب کمابیش گویای آن است که آنچه قشرهای به

لحاظ اجتماعی بی‌اهمیت احساس می‌کنند بسیار کم‌تر تعیین‌کننده است. مسلم است که در اسناد تاریخی چندان چیزی نیست که دالّ بر آن باشد که اقتدار موروثی یا فئودالی زمانی به طور جدی با اعتراض توده‌ها یا با شورش‌هایی بر سر حداقل معاش یا حتی با طغیان کارگران کشاورز بر هم خورده است. از آن‌جا که نخبگان حاکم در جوامع سنتی همواره ابزار خشونت را در انحصار خود داشتند، قادر به حفظ نظم بودند حتی اگر بسیاری از آنان که بار تولید را بر دوش داشتند مشروعیت افراد اندکی را که با مازاد کار آنان گذران می‌کردند قبول نمی‌داشتند.

شاید ویر درست فکر کرده باشد که سلطه و مشروعیت در جوامع سنتی فقط در میان بالاترین گروه‌ها مطرح است و، از این رو، پذیرفتنی است که به رابطه میان نخبگان و توده‌ها اعتنا نکنیم. ولی باید این نکته را روشن می‌ساخت. توضیحات او در باره فئودالیسم و رژیم موروثی، به طرز گمراه‌کننده‌ای، گویای آن است که سلطه مشروع اصل حاکم و فراگیر در سرتاسر جامعه است، نه تنها در لایه‌های بالاتر. ویر، برخلاف موضعی که در جامعه‌شناسی دینش اتخاذ می‌کند، در این‌جا هیچ تمایلی برای کندوکاو در مورد امکان «قربانی گزینشی» میان تمایل گروه به پذیرش ادعای مشروعیت حاکم خویش و جایگاه خود گروه در نظام انعطاف‌ناپذیر قشربندی ندارد.

۴

سلطه کارزمایی، ویر سلطه کارزمایی را در مقابل دو نوع سلطه سنتی و قانونی - عقلانی یا بوروکراتیک مطرح می‌کند. رژیم موروثی و بوروکراسی اگرچه از بیش‌تر جهات با یکدیگر فرق دارند، در یک چیز مهم اشتراک دارند: آن‌ها هر دو ساختارهای رسمی و پایداری هستند که با جریان عادی زندگی روزمره سازگاری دارند. بوروکراسی را، دست کم از این لحاظ، می‌توان همتای عقلانی اقتدار سنتی دانست.^[۲۴] سلطه‌ای که بر مبنای کارزمای ظاهر می‌شود

یکسره با دو نوع دیگر متفاوت است، زیرا فاقد هر شکلی از سازمان رسمی است. کاریزما متکی بر سلسله مراتب اداری، کارمندان حقوق‌بگیر، کنترل تکنیکی یا قواعد آیین‌نامه‌ای از هر نوع نیست. در حالی که بوروکراسی و نظام موروئی برای بقا نیاز به عایدات پولی‌ای دارند که به شکلی رسمی و معتبر دریافت شود، کاریزما هر گونه اکتساب عقلانی رولمنند را به لحاظ اخلاقی تحقیر و طرد می‌کند. رهبر کاریزمایی و مریدانش برای معاش خود به جای فعالیت اقتصادی عادی بر هدایا، اعانات آزادانه یا غنایم متکی هستند. تمام انواع دیگر سلطه و حاکمیت سیاسی از زندگی‌ای که در آن فکر فردا نباشد منزجرند؛ در حالی که رهبری کاریزمایی بر این اساس توسعه می‌یابد.

اقتدار رهبر کاریزمایی فقط وابسته به قابلیتش در متقاعد ساختن پیروان و مریدانش در مورد قوای غیرعادی و استثنایی خویش است. او باید معجزات و کارهای قهرمانی انجام دهد، و مدام رسالت الهی‌اش را در مقابل دیدگان پیروانش به اثبات رساند. او، برخلاف مقام اداری، نمی‌تواند بر امنیت اداره تکیه کند؛ برخلاف حاکم موروئی، نمی‌تواند تقدس رسوم و سنت را پناهگاه خود بداند. همواره باید آماده باشد تا استعدادهای خدادادی خود را با اعمال پرابهت نشان دهد، چه در غیر این صورت، در معرض خطر از دست دادن ایمان مریدانش قرار می‌گیرد. مانند قهرمان ورزشی مدرن، کارهای او را متملقانش مدام زیر ذره‌بین می‌گذارند. شکست‌های مکرر به توهم‌زدایی و محو سریع پیروانش منتهی خواهد شد.

از این رو، کاریزما با دو نوع دیگر سلطه مشروع و بر بسیار متفاوت است. در واقع، به دلایلی می‌توان گفت که مشروعیت کاریزمایی یگانه نوع خالص مشروعیت است. رهبر کاریزمایی هیچ نفوذی بر پیروان و مریدانش ندارد مگر [نفوذ به واسطه] ایمانی که آنان به میل خود نسبت به او دارند. هنگامی که ایمان آنان نسبت به او از دست برود، اقتدار او هم فی‌الوقت زایل می‌شود. محک مشروعیت ناب این است که وقتی ارباب قدرتی برای تنبیه متمردان

ندارد آیا تابعان باز هم از روی میل فرمان‌های او را اطاعت می‌کنند یا خیر. اگر اقتدار رهبر، نهایتاً، با توسل به مجازات‌های جسمی یا مادی حفظ شود، انگیزه‌های فرمانبرداری احتمالاً بسیار پیچیده‌تر از اعتقاد ساده به مشروعیت اوست. برای مثال، در مورد سلطه سنتی، زبردستان ارباب در رژیم موروثی کاملاً می‌دانند که امتناع آنان از اطاعت فرمان‌های ارباب احتمالاً منجر به استفاده از روش‌های کاملاً خشن به منظور ترغیب آنان به تغییر عقیده می‌شود. در مورد سلطه قانونی - عقلانی نیز همین‌طور است. به گفته وبر، در این نوع سلطه فرمانبرداری نسبت به اشخاص مورد نظر نیست، بلکه فرمانبرداری نسبت به قواعدی مورد نظر است که به لحاظ اخلاقی واجب محسوب می‌شوند. مردم به این دلیل مطیع قوانینند که آن‌ها را «معتبر» می‌دانند. اگرچه، باز هم نمی‌توان به آسانی یقین حاصل کرد که تا چه اندازه چنین قوانینی صرفاً به سبب پذیرش مشروعیتشان اجرا می‌شوند، چه کاملاً پیداست که هرگونه نقض قانون ممکن است به ملاقات با مردان تنومند حافظ نظم منجر شود.

وبر میان مشروعیتی که به ترس از تنبیهات آلوده شده و آن‌که نشده تمایزی قائل نیست. توضیح او در مورد مشروعیتی که از کاربزمایش نشئت می‌گیرد سبب می‌شود که نقص‌ها و کاستی‌های تلقی انواع دیگر سلطه به صورت موارد مشابهی از اقتدار مشروع برجسته شود. تنها رهبر کاربزمایی است که باید بر فرمانبرداری اختیاری پیروانش تکیه کند؛ آنان آزادند که فرمان‌های او را، هر جا که بخواهند، بدون پرداختن هیچ‌گونه تاوان جدی، رد کنند. ارباب رژیم موروثی و بوروکرات بی‌تردید این را ترجیح می‌دادند که فرمان‌هایشان از روی احساس عشق، تحسین و احترام به شخص خودشان یا مقامشان اجرا شود. برای آنان خیلی خوشایند می‌بود که بدانند مشروعیت عموماًیشان آن قدر پابرجاست که نیازی به تهدید کردن، یا متقاعد کردن با چرب‌زبانی ندارند. ولی در وضع کنونی، آنان آن اندازه عاقلند که

بیش از حد بر اطاعت اختیاری تکیه نکنند. برخلاف، مشروعیت کاریزما یکسره ناشی از ایمان به رهبر است، و ایمان را نمی‌توان به زور ایجاد کرد. در تمام اشکال دیگر سلطه دانستن نتایجی که سرپیچی از دستورهای رئیس ممکن است به همراه آورد باعث برانگیختن فرد به اطاعت از او می‌شود.

این‌که رهبری کاریزمایی از اجبار پرهیز می‌کند به این معناست که، برخلاف سنت‌گرایی و بوروکراسی، کاریزما نمی‌تواند مبنایی برای نظامی باثبات از حاکمیت سیاسی باشد. فرایند افول کاریزما به سرعت بعد از ظهور آن آغاز می‌گردد. وبر خاطر نشان می‌سازد که استعداد های کاریزمایی در دوره‌های ناآرامی و هیجان عمومی مورد تقاضاست، ولی چنین استعدادهایی برای اداره امور معمولی چندان مناسب نیست. دارندگان کاریزما علاقه وافر به بحران دارند، ولی نمی‌توانند خود را با احتیاجات عادی دخل و خرج زندگی روزمره، که هر نظم اجتماعی باید به آن توجه کند، وفق دهند. وظیفه معمول دولت این نیست که منتظر الهام رهبر و کارهای اعجاب‌آورش بماند؛ و هر رژیم پایداری باید تکیه‌اش بر چیزی بیش از ایمان شهروندانش به ابرانسان باشد تا بتواند اطاعت آنان را نسبت به قواعدش جلب کند. لیکن خود تلاش کردن برای عادی کردن کاریزما، رام کردن آن و درآوردن آن در خدمت اهداف روزمره، سرانجام به محو کاریزما می‌انجامد. از آن‌جا که کاریزما استعدادی است که در فردی و رای افراد عادی و یکباره در تمام عمرش لانه می‌کند، ممکن نیست به جا ماند و منتقل شود. پس از مرگ رهبر کاریزمایی بحران جانشینی روی می‌دهد که هرگز به درستی رفع نمی‌شود. امور پس از تعیین جانشین هیچ‌گاه کاملاً به همان صورت قبل نخواهد شد. بنابر این، کاریزما شعله سوزانی است که مدتی کوتاه می‌سوزد و پس از آن ناگهان محو می‌شود. در پی حاکمیت کاریزمایی، اقتدار یا به قالبی سنتی‌تر رجعت می‌کند یا آن‌که کم‌کم ویژگی‌های بوروکراتیک به خود می‌گیرد.

وبر این نکته را روشن می‌سازد که هیچ‌گونه الگوی تکاملی تحول در این

همه قابل تشخیص نیست. جوامع از سلسله مراحل سنتی، کاریزمایی و قانونی - عقلانی گذر نمی‌کنند. هر سه نوع سلطه در ترکیبات گوناگون در طول دوره‌های مختلف تاریخ پدید می‌آیند.^[۲۵] با این حال، آنچه روی می‌دهد این است که اثر کاریزما بر نظم اجتماعی به مجرد آن که بوروکراسی به طور کامل ریشه می‌گیرد، رو به ضعف می‌نهد. ویر کاریزما را نیروی شدیداً آشوبگری به حال تمام نظام‌های رسمی می‌داند؛ کاریزما «نیروی مشخصاً خلاق انقلابی تاریخ» است.^[۲۶] جوامع سنتی در مقابل امواج شدید کاریزما به ویژه آسیب‌پذیر بوده‌اند. هر جا که مردم با شیوه‌های معمول عادات و سنت محفوظ نگاه داشته می‌شدند، شخصیت کاریزمایی که ناگهان از غیب ظاهر می‌شد می‌توانست نظم کهنه را ویران کند.

گرچه ویر نظریه «ابرانسان» در باب تاریخ را کلاً تأیید نمی‌کند، به نظر می‌رسد که معادل کردن کاریزما با نیروهای انقلابی خیره‌کننده‌ترین نقش را در حوادث تاریخی به عهده افرادی یگانه می‌گذارد. با این همه، او اضافه می‌کند که بوروکراسی‌ها هم اغلب می‌توانند، در میزان و نحوه دگرگون کردن جوامع موروثی و دیگر جوامع سنتی، انقلابی باشند. تفاوت میان این دو نوع نیروی انقلابی این است که بوروکراسی از «بیرون» دگرگون می‌سازد، در حالی که کاریزما جادویش را از «درون» اعمال می‌کند.^[۲۷] به عبارت دیگر، بوروکراسی نهادهای اجتماعی و اقتصادی را تغییر می‌دهد، در حالی که کاریزما موجب زیرورو شدن خود^۱ می‌شود. آنان که مسحور کاریزما می‌گردند انسان‌هایی کاملاً نو می‌شوند.

جوامعی که در آن‌ها سلطه قانونی - عقلانی هنجار است ممکن است نسبت به فتنه کاریزما کم‌تر آسیب‌پذیر باشند ولی به هیچ وجه مصون از آن نیستند. در هر نظم اجتماعی همواره آن اندازه رنج یا خشم جوشان یا نگرانی‌های عظیم وجود دارد که پیروی از رهبری را که راه حلی ساده برای

همه مشکلات دارد تضمین کند. وبر گاه کاریزما را یگانه نیرویی تصور می‌کند که قادر است از فشارهای ملال‌آور زندگی بوروکراتیک درگذرد. کاریزما بال‌هایی دارد و می‌تواند از میان میله‌های قفس آهنی بیرون رود و پرواز کند. در جاهایی دیگر، او احساس می‌کند که بوروکراسی بیش‌تر از رقیبی برای کاریزمای جنگ‌افروز است. برای مثال، در جار و جنجال سیاست‌های حزبی، «فقط شرایط غیرعادی می‌تواند موجب پیروزی کاریزما بر سازمان شود.»^[۲۸] در اوضاع عادی، دستگاه حزبی بوروکراتیک کاری می‌کند که «عقیم‌سازی کاریزما» بی‌درنگ و به طرزی کارآمد صورت گیرد.^[۲۹]

اوضاع غیرعادی‌ای را که موجب طغیان کاریزما در محیط بوروکراتیک یا سنتی می‌شود نمی‌توان از پیش به وضوح مشخص کرد. این واقعیت که وبر شرایطی را که به ظهور منجی یا آیت‌الله می‌انجامد شرح نداده است موجب این گلیه شده است که او «نظریه انقلاب» ندارد.^[۳۰] اگرچه این درست است، ولی تا حدی توجه نکردن به مسئله است. برجسته‌ترین چیز در مورد کاریزما پیش‌بینی ناپذیری کامل آن است. کاریزما ممکن است در زمان‌ها و مکان‌هایی که از همه کم‌تر انتظار آن می‌رود ناگهان بروز کند. رویدادهایی که چنین نیروی پیش‌بینی ناپذیری پدید می‌آورد خود را به دست تعمیم‌های ساده نمی‌سپارند. به هر حال، نداشتن نظریه‌ای در خصوص انقلاب را چندان نمی‌توان ضعفی به حساب آورد، به ویژه هنگامی که در نظر آوریم که بیش‌تر چنین «نظریه‌هایی» چیزی بیش از توضیحات عقلی پس از واقعه از کار در نمی‌آیند. نظریه‌پردازان انقلاب در پیش‌بینی گذشته بسیار ماهرند. از آن‌جا که ظهور به موقع رهبری ملهم معمولاً جزئی ضروری از انقلاب محسوب می‌شود، و از آن‌جا که شانس و تصادف نقشی مهم در این امر ایفا می‌کند، عنصر پیش‌بینی ناپذیری در قالب کاریزما به نظر می‌رسد باعث به هم ریختن هر تلاشی است که از حد مبهم‌ترین گزاره‌های عام در باره علل انقلاب تجاوز کند.

پیش از این گفته شد که به زعم وبر قوای انقلابی کاریزما با طلوع عقلانیت بوروکراتیک به مقدار زیادی کاهش می‌یابد. «سرنوشت کاریزما این است... که با پیشرفت ساختارهای نهادی پایدار فروکش کند.»^[۳۱] کاریزما ممکن است باز هم از این یا آن سازمان عقلانی به نحوی جزئی فوران کند، یا در شکاف‌های مجموعه بوروکراسی خود را نشان دهد؛ ولی نامحتمل است که سراسر جامعه را واژگون سازد. در جامعه‌ای که کاملاً عقلانی و سکولار است جذابیت پیامبر کاریزمایی چه بسا محدود به جوانان ثروتمند شود که در طلب هویتند و مستعد نشستن بر زورق خیال. وبر از دیدن منظره پسران و دختران بورژوازی مدرن که به دست عرفای فربه شرق به بندگی گرفته می‌شدند در تعجب نبود. با این حال چه بسا، بیش‌تر شگفت‌زده و نیز عمیقاً وحشت‌زده می‌شد وقتی که می‌دید رهبری کاریزمایی، به سهولت آشکار، از درگاه منزلش تمامی جامعه را منقلب می‌کند و ساختارهای عقلانی آن را در برابر مخرب‌ترین اهداف غیرعقلانی به تسلیم وا می‌دارد.

۵

سلطه قانونی - عقلانی. شکل نمونه این نوع سلطه بوروکراسی است. به گفته وبر، «در دولتی مدرن حاکم واقعی لزوماً و به ناگزیر بوروکراسی است...»^[۳۲] در تمام انواع دیگر سلطه اقتدار در دست اشخاص است - پدر، ارباب، منجی و رهبر انقلابی. تنها در بوروکراسی است که اقتدار به قواعد داده شده است؛ بوروکراسی نظامی از قوانین است نه از آدمیان. مشخصه سلطه بوروکراتیک بی‌طرفی حساب‌شده و آگاهانه آن است. مقامات رسمی‌اش بدون تعصب و خشم و غضب عمل می‌کنند، و قواعدی واحد را در مورد همه صرف‌نظر از تفاوت در رتبه و مقام اجتماعی اعمال می‌کنند. به علاوه، بوروکرات منشأ نهایی قاعده نیست. برخلاف رهبر سنتی یا کاریزمایی، مقام رسمی در دولت مدرن خود خادم اقتدار سیاسی بالاتری است - نوعاً حکومت منتخب و وزرایش. از این رو، اطاعت مشتاقانه صفت لازم بوروکرات خوب است.

مشکل این جاست که بوروکرات‌ها همیشه به نحوی که از آنان انتظار می‌رود رفتار نمی‌کنند. آنان دارای تمایلی انسانی و قابل فهم به تلاش در راه به دست آوردن قدرت برای خودشان و پیشبرد منافع شخصی خود هستند. به جای آن‌که همچون خادمان وفادار رفتار کنند، خواستار آنند که در خانه خود رئیس باشند. وبر بسیار درگیر این مسئله بود که چگونه می‌توان تضمین کرد که بوروکراسی دولتی از طریق نمایندگان منتخب مردم در جایگاه شایسته خود محفوظ بماند. دستگاه اداری ممکن است به نحو پسندیده‌ای برای اجرای وظایف اداری‌اش مجهز باشد، ولی نمی‌توان و نباید مسائل مربوط به سیاست کلان را به آن سپرد. این کار پارلمان و سیاستمداران است. سیاستمدار خوب با مباحثه و جر و بحث و گفتگو رشد می‌کند، بوروکرات برای چنین موضوعاتی مناسب نیست و موظف است که از داد و قال حزبی به دور ایستد. گرچه برای بوروکرات عالی‌مقام درست و شایسته است که توصیه‌هایی به وزیرانش کند، و حتی دلیل منطقی بیاورد، وظیفه اقتضا می‌کند که تصمیم وزیر را بپذیرد و وجداناً آن‌گونه به آن عمل کند که گویی مطابق با ژرف‌ترین معتقدات خویش است. [۳۳]

وبر می‌گوید که بوروکراسی مزیتی آشکار نسبت به سیاستمدار منتخب دارد بدین معنی که نظارت شدید و دقیق بر ابزار اطلاعات اعمال می‌کند. سری بودن و انحصار پرونده‌ها سلاح‌هایی دستی است که در اختیار هر گونه بوروکراسی است. در آن زمان مانند امروز «... برترین ابزار قدرت بوروکراسی تبدیل اطلاعات رسمی به مطالب طبقه‌بندی شده است...» [۳۴] بوروکرات‌ها با کنترل دقیق شواهد و ارائه گزینشی داده‌ها می‌توانند در جامعه بی‌طرفی اداری سیاست را دیکته کنند یا قویاً بر آن تأثیر گذارند. وزرای حکومت دائماً در خطر آنند که چیزی بیش از آلت دست خدمتگزاران وزارتخانه خودشان نباشند.

این امر اهمیت دارد که وبر این‌گونه رفتار بوروکراسی را کلاً قابل سرزنش

می‌داند. اظهارات نیشدار وبر در خصوص خودپسندی ادارات دولتی آلمان در برخوردشان با پارلمان آشکار می‌سازد که او دخالت بوروکراسی در حوزه سیاسی را سوءاستفاده از قدرت تلقی می‌کند. بوروکراسی کوشش می‌کند اقتدار حکومت را غصب کند. این امر تا حدودی برای سنخ‌شناسی سلطه مشروع از نظر وبر مشکل ایجاد می‌کند. اگر بوروکراسی در سازگاری قاطع با قواعد اقتدار قانونی - عقلانی عمل می‌کند، ضرورتاً خود را در جایگاه فروتری نسبت به هیئت بالاتری قرار می‌دهد. از نظر حقوقی، بوروکرات‌ها همیشه خدمتگزارند، نه هرگز رئیس. اگر این طور باشد، دشوار است بفهمیم که به چه دلیل بوروکراسی را باید نوعی از «سلطه» محسوب کرد. می‌توان درک کرد که چرا باید رهبران سنتی یا کاریزمایی را مراجع سلطه به حساب آورد، به این دلیل که هیچ کس شایستگی آن را ندارد که به آنان بگوید چه کنند. ولی همواره انتظار این هست که کسی به بوروکرات‌ها بگوید چه انجام دهند. اگر بوروکراسی برای اعمال سلطه تلاش کند، اقتدار هیئت به ظاهر عالی‌تری را غصب می‌کند. به عبارت دیگر، از قدرتش به طور غیرمشروع استفاده می‌کند. بنابر این، در پرتو توضیحات خود وبر، بوروکراسی به سختی ممکن است مثالی از «سلطه مشروع» باشد. اگر به طور مشروع عمل کند، دیگر مسلط نیست؛ اگر اعمال سلطه کند، دیگر مشروع نیست.

سلطه، صورت یا جوهرش هر چه باشد، البته فقط یک جنبه از پدیده عام‌تر قدرت است. در جامعه‌شناسی سیاسی وبر جلوه‌های معین دیگرش نیز اهمیتی شایسته یافته است. عمده‌ترین آن‌ها مناسبات قدرت است که در حوزه مناسبات تولیدی و سلسله‌مراتب منزلتی پدید می‌آید. فصل بعد به بررسی این‌ها و جوانب نظام قشربندی اختصاص یافته است.

طبقه، منزلت و حزب

۱

۱

و بر در رساله مختصر و معروفش در خصوص قشربندی اجتماعی سه «پدیده» توزیع قدرت در درون اجتماع» را معرفی می‌کند: طبقات، گروه‌های منزلتی و احزاب.^[۱] هر یک از این‌ها نشان‌دهنده جنبه متمایزی از قدرت است، از آن‌جا که هر یک مبنای متفاوتی برای محصور کردن امتیازات مادی و نمادین وضع می‌کند. گفته می‌شود که این ابعاد یا پدیده‌های سه‌گانه قدرت در نوعی رابطه معین با یکدیگر در نظام قشربندی قرار دارند. ولی هنگامی که و بر به بررسی آن‌ها می‌پردازد، بیش‌تر درگیر رابطه میان طبقه و منزلت می‌شود تا پیوند میان هر یک از این‌ها و حزب. ثابت می‌شود که حزب با بقیه فرق بسیار دارد.

یکی از چیزهای قابل توجهی که در خصوص این طبقه‌بندی ابتدایی بی‌درنگ به چشم می‌آید آن چیزی است که از قلم افتاده است. در میان نامزدهایی که می‌توانند در فهرست قدرت قرار گیرند، دولت و بوروکراسی غایبان مشخص و برجسته‌ای هستند. در سایه اهمیتی که در جامعه‌شناسی سیاسی و بر به این دو به طور کلی نسبت داده می‌شود این امر کمی شگفت می‌نماید. همان‌طور که قبلاً دیدیم، به نظر می‌آید که او غالباً دولت و بوروکراسی را در مبارزه برای قدرت در میان چیزهای مهم قرار می‌دهد. این که دولت مدرن کارگزار یا اداره‌ای خوانده شود که به طرز توفیق‌آمیزی ادعای انحصار استفاده از نیروی فیزیکی را درون اجتماعی که دارای قلمروی

است می‌کند آشکارا سخن گفتن از اعمال قدرت به افراطی‌ترین صورت آن است. بوروکراسی نیز عموماً منبع وسیعی از قدرت، بالقوه یا بالفعل، دانسته می‌شود، آن هم قدرتی کاملاً متفاوت با قدرتی که از مالکیت منابع و دارایی‌های اقتصادی سرچشمه می‌گیرد. اگر بخواهیم کاملاً منصف باشیم، باید بگوییم که وبر نمی‌گوید که طبقات، گروه‌های منزلتی و احزاب یگانه پدیده‌های قدرت در اجتماعند؛ ولی این واقعیت که وبر این‌ها را برای بذل توجه برگزیده حاکی از آن است که او احساس می‌کند که این‌ها اهمیتی غیر معمول دارند. بیایید هر یک از آن‌ها را به نوبت بررسییم.

وبر در بحث خود در بارهٔ طبقهٔ اجتماعی با اولویت بخشیدن خاص به نقش مالکیت خصوصی مارکس را سرمشق خود قرار می‌دهد. او همه جا در آثارش این نکته را مطرح می‌کند که مالکیت یا ثروت تولیدی دارندگانش را غرق در منافع و امتیازات می‌کند، در حالی که کسانی که باید بر فروش نیروی کارشان تکیه کنند در مبارزه برای [به دست آوردن] منابع به شدت عقب می‌مانند. «بنابر این، 'مالکیت' و 'عدم مالکیت' اصلی‌ترین مقوله‌های تمام موقعیت‌های طبقاتی اند.»^[۲] بی‌تردید وبر آموزهٔ کلاسیک لیبرالی را که میان سرمایه و کار سازگاری ذاتی منافع قائل است تأیید نمی‌کند. رابطهٔ میان این دو رابطهٔ متقابل و بده‌بستانی نیست؛ این رابطه آکنده از نابرابری عمیقی است که در آن سرمایه به طور مشخص برتر است.

حق رسمی کارگر برای بستن هر قراردادی، هر طور که باشد، با هر کارفرمایی، هر کس که باشد، در عمل برای جویندهٔ کار حتی کم‌ترین آزادی را در تعیین شرایط کار خودش به همراه ندارد، و هیچ گونه نفوذی را در این فرایند برای او تضمین نمی‌کند. بلکه این حق به این معناست... که طرف قوی‌تر در بازار، یعنی طبعاً کارفرما، این امکان را دارد که شرایط را تعیین کند، کار را بدهد، «یا آن را بگیر یا رهايش کن و برو»، و، با در نظر گرفتن این که کارگر طبعاً نیاز اقتصادی مبرم‌تری دارد، شرایط خود را بر او تحمیل کند.^[۳]

بنابر این، آزادی قرارداد آزادی مالک برای بهره‌کشی از کارگر است. صحبت از «شلاق دستمزدی» که کارگر را در مرز نگاه می‌دارد، همان طور که وبر می‌گوید، آشکارا به سبک گفتار آدام اسمیت و مریدان امروزی‌اش نیست. از نظر وبر، و نیز مارکس، رابطه میان طبقات دارا و ندار ذاتاً تعارض‌آمیز است، چیزی که جزئی از ساخت خود سرمایه‌داری است. ولی برخلاف مارکس، به نظر نمی‌آید که وبر این امر را علاج‌پذیر یا در کل قبیح فرض کرده باشد. مبارزه بر سر توزیع منابع ویژگی ذاتی هر نوع جامعه‌ای است و تصور بهشتی زمینی سرشار از توافق و برابری، خیال واهی است. دارایی فقط یک منشأ اختلاف و شرارت در میان آدمیان است و محور آن جانشینان دیگری به همان اندازه شریر را در پی دارد.

۱۸۸ اصرار وبر بر این که مناسبات طبقاتی بر مبنای مناسبات مالکیت نهاده می‌شوند در نظر اول متناقض با بعضی دعاوی دیگرش می‌نماید. برای مثال، او انکار می‌کند که چیزی چندان غیر معمول در بی‌بهره بودن کارگر از مالکیت ابزار تولید وجود دارد. بوروکرات، مالک وسایل اداره نیست، شخص نظامی مالک ابزار نابودی نیست، و به همین ترتیب، فقدان حقوق مالکیت رسمی چندان سدی در برابر انحصار و کنترل کالاهای مادی ایجاد نمی‌کند. شما می‌توانید ثروتمند، فربه و قدرتمند شوید بدون آن که عملاً مالک چیزی باشید. رساله وبر در باب بوروکراسی را به سهولت می‌توان به صورت حمله متقابلی بر این سخن قرائت کرد که مالکیت خصوصی ریشه هر گونه قدرت اجتماعی، اقتصادی و سیاسی است. مطمئناً یکی از اهداف اصلی آن رساله نشان دادن این مطلب بود که کسانی که اقتدارشان به اداره واگذار شده می‌توانند قدرت را در اختیار داشته باشند و آدمیان و امور را کنترل کنند. به نظر نمی‌رسد که «بی‌بهره بودن از مالکیت» مانع چندان جدی‌ای در برابر فرصت‌های موجود در زندگی بوروکرات نمونه وبر باشد.

اگر بوروکراسی می‌تواند توزیع یا تخصیص منابع را بدون استفاده از

مالکیت به تمامی منظم کند، چرا باید وبر به این سرعت و راحتی با مارکس توافق داشته باشد که مناسبات طبقاتی با مناسبات مالکیت سازگارند؟ به نظر می‌رسد پاسخ کوتاه این باشد که او بوروکراسی را همسنگ طبقه اجتماعی ملحوظ نمی‌دارد. طبقات اجتماعی فقط در واکنش به دو وضعیت به هم مربوط ظاهر می‌شوند - مالکیت دارایی و فروش نیروی کار در بازار. در جایی که نظام توزیع مبتنی بر چیزی غیر از مالکیت خصوصی و نیروهای بازار باشد، طبقات اجتماعی ممکن نیست وجود داشته باشند. «در چارچوب واژگان ما، عاملی که «طبقه» را ایجاد می‌کند بدون هیچ گونه ابهامی نفع اقتصادی است و، در واقع، تنها آن منافع که در هستی بازار دخالت دارند». از این رو، آن گروه‌ها و جمعیت‌هایی

که سرنوشتشان از رهگذر امکان استفاده از کالاها و خدماتی برای خودشان بر مبنای بازار تعیین نمی‌شود، مثلاً برده‌ها،... به معنای حقوقی این اصطلاح طبقه نیستند؛ بلکه آنان گروه منزلی‌اند.^[۲]

بنابر این، از نظر وبر، تاریخ تمام جوامع تا به حال موجود تاریخ مبارزه طبقاتی نبوده است. مبارزه میان گروه‌هایی غیر از طبقات اجتماعی ممکن است درست به همان اندازه شدید باشد. بردگی و بوروکراسی اشکالی از سلطه‌اند که چندان بدهکار بازی آزادانه آن نیروهای بازار و مناسبات قراردادی‌ای که برای سلطه یک طبقه بر دیگری بسیار ضروری‌اند نیستند. یکی از پیامدهای این بحث ظاهراً این است که دولت‌های سوسیالیستی، که به مالکیت خصوصی و بازار خاتمه داده‌اند، باید جوامع بی طبقه محسوب شوند. قاعدتاً وبر آماده حمایت از این نظر تروتسکی بود که بوروکراسی‌های به سبک شوروی، علی‌رغم قدرت فراوان و امتیازاتی که از آن‌ها بهره می‌بردند، طبقات سلطه‌گر یا بهره‌کش نبوده‌اند. در واقع، ممکن بود وبر در مقایسه با تروتسکی با خشنودی بیش‌تری از این قضیه دفاع کند، چه او علائم واضحی

برای این اعتقاد به دست داده که سلطه بوروکراتیک در ظل حکومت سوسیالیستی بسیار حادث‌تر از سلطه صرفاً طبقاتی در ظل حکومت سرمایه‌داری است. جامعه بی طبقه بیش‌تر کابوس است تا رؤیا. [۵]

هنگامی که طبقه اجتماعی در چنین ارتباط نزدیکی با موقعیت‌های بازار تعریف شود، در کوشش به منظور نشان دادن این که طبقه‌ای در کجا خاتمه می‌یابد و طبقه‌ای دیگر در کجا آغاز می‌شود مسئله‌ای ایجاد می‌گردد. امروزه طیف بسیار وسیعی از موقعیت‌های بازار کار آشکار شده که از تقسیم کار مدرن نشئت گرفته است. کسانی که نیروی کارشان را می‌فروشند ممکن است به انحای مختلف در وضعیت مطلوب یا نامطلوب باشند. بعضی گروه‌ها می‌توانند بر اساس مهارت‌های خاص یا مدارک تحصیلی خود درخواست امتیاز کنند، برخی دیگر به علت موضع حساسی که در فرایند تولید اشغال کرده‌اند چه بسا امکان چانه زدن بیابند. بازار کار میدانی است که تمام گروه‌های شغلی در آنجا به طور غیرمستقیم در ستیز با یکدیگرند. هر یک در صدد آن است که سهم خود را از مطلوبی محدود بیشینه سازد؛ سهم بیش‌تر برای عده‌ای به معنای سهم کم‌تر برای بقیه است. مدل یا تصویری که با این اعمال به ذهن متبادر می‌شود تصویر جامعه‌ای است که منقسم به تقسیمات و تقسیمات جزئی بی‌شمار گشته است، نه تصویر جامعه‌ای که به دو طبقه مسلط و محروم تقسیم شده است.

و بر ادعا می‌کند که طبقات از گروه‌های متفاوتی تشکیل شده‌اند که فرصت‌هایشان در بازار کار و امکانات زندگیشان تا حد زیادی مشابه است. ولی هیچ طریق مشخصی برای تعیین مرزهای مفهومی‌ای که بخش‌های متفاوت سلسله‌مراتب امتیازات را از یکدیگر متمایز سازد، و نتیجتاً هیچ طریقی برای حل مسئله تعداد طبقاتی که عملاً در کارند وجود ندارد. بنابر این، کاملاً قابل فهم است که بسیاری از نظریه‌پردازانی که در سنت وبری کار می‌کنند به ناگزیر مدل بی طبقه نظام قشربندی را انتخاب کرده‌اند و

تصورپردازی سلطه طبقاتی و محرومیت طبقاتی را در ازای مفهومی عام از نابرابری اجتماعی کنار گذاشته‌اند.

اگرچه خود وبر ترجیح می‌داد که واژه طبقه را به کار برد، هرگز مدلی واضح و نظام‌مند از طبقه صورت‌بندی نکرد. در بررسی‌های اجتماعی کلان و بررسی‌های تطبیقی‌اش غالباً مقولات آشنای طبقات مارکس را به خدمت می‌گرفت: آریستوکراسی، طبقه دهقان، بورژوازی، پرولتاریا. ولی در تحلیلش از جامعه سرمایه‌داری هرگز در کل آن معیار صوری را که با آن بورژوازی و پرولتاریا را باید از یکدیگر متمایز کرد روشن نساخت. از نظر مارکس، مسئله نسبتاً سراسر است بود؛ بورژوازی از رهگذر مالکیتش بر ابزار تولید تعریف می‌شد، پرولتاریا از رهگذر نیازش به فروش نیروی کار. دو طبقه بزرگ سرمایه و کار به این ترتیب ویژگی‌های صوری نظام سرمایه‌داری، تصور می‌شد، نه دو مجموعه ترکیبی که از گروه‌های گوناگونی با خصایص خاص اجتماعی مشترک ساخته شده باشد.

وبر می‌توانست این صورت‌بندی منظم و مرتب را با تذکر این مطلب رد کند که در طرح کلی مارکس «کار» مقوله کلی و مبهمی است و موقعیت‌های شغلی بسیار گوناگونی که دربر می‌گیرد به قدری زیاد است که نمی‌توان آن را طبقه نامید. او به طور ضمنی گفته است که پرولتاریایی که در صفوفش وکلا و کارگران معادن زغال‌سنگ، پزشکان و رفتگران، مدیران و رانندگان کامیون، گنجانده شده‌اند پرولتاریایی مسخره می‌نماید. وبر پس از آن که تظاهر به طرفداری از این گفته مارکس می‌کند که فقدان مالکیت عامل اصلی تعیین‌کننده طبقه کار است با شرح و بسط موضوع تمایز و تضاد در بازار کار در میان شمار کثیری که کار خود را می‌فروشند آن گفته را تضعیف می‌کند. قشربندی درون بازار پرولتاریا را در مقام طبقه عملاً محو می‌کند.

وبر با این که عملاً تمایز میان سرمایه و کار به منزله عناصر مشخص‌کننده طبقه را کنار می‌گذارد، هرگز مدل دیگری ارائه نمی‌دهد، بدین معنی که هیچ

اصلی را بیان نمی‌کند که به وسیله آن «مرزی» مفهومی میان طبقه مسلط یا بهره‌کش و طبقه محروم یا استثمارشده پیدا کند. در عوض، آنچه به تصویر درمی‌آید جنگ همگان با همگان هابز است، چه هر گروهی در گوشه‌ای از بازار آشفته و درهم به جنگ مشغول است. امروزه این مطلب در مقایسه با هر مدل ساده‌دوتایی از طبقه — چه مارکسیستی باشد چه از نوعی دیگر — البته به واقعیت امور نزدیک‌تر است. کم نیستند جامعه‌شناسانی که مشتاقند بگویند که پیچیدگی‌های جامعه سرمایه‌داری مدرن را نمی‌توان با مدلی قشری از طبقه تماماً توضیح داد، و نیز این که «تمایزگذاری اجتماعی» ساخت مفیدتر و مناسب‌تری برای استفاده است. اما واقعیت این است که خود وبر ترجیح می‌داد که واژگان اخلاقی طبقه و تضاد طبقاتی را به کار برد، اگرچه راه حلی برای «مسئله مرز» از خود ارائه نکرد.

روایت وبر از قشربندی ویژگی دیگری هم دارد که متمایل به کاهش دادن اهمیت مالکیت دارایی است. این ویژگی تقدمی است که او معمولاً برای نظام توزیعی در مقابل نظام تولیدی قائل می‌شود. همین تغییر در تقدم بخشیدن است که اکثر مارکسیست‌ها آن را تفاوت واقعاً ریشه‌ای میان رویکرد خودشان و رویکرد وبر می‌دانند. فرض مارکسیستی معیار این است که شیوه تولید عنصر حاکم در تمامی نظام اجتماعی است. این شیوه به طور مستقیم یا غیرمستقیم مهر خود را بر تمامی فعالیت‌ها و اشکال اجتماعی عمده، از جمله نظام توزیعی، می‌زند. بنابر این، گمان می‌رود که وبر از آن‌جا که توجهش معطوف به سطح کاذب واقعیت است دچار خطایی جدی است. او به جهان نمودهای صرف — الگوهایی از نابرابری‌های اجتماعی و توزیع — توجه دارد، نه به ماهیت واقعی امور، یعنی نظام مناسبات تولیدی. سخن کوتاه، وبر متهم است به این که دلمشغول معلول‌ها یا پیامدهای اجتماعی بوده، نه دلمشغول علل زبربنایی آن‌ها.

وبر چندان تحت تأثیر این گفته نبود که شیوه تولید همیشه ساختار

نابرابری اجتماعی را به صورت خود می‌آفریند. هر نوع معینی از نظام تولیدی می‌تواند با انواعی از نظام‌های قشربندی مختلف همزیستی داشته باشد. از نظر مارکس، «آسیای دستی جامعه‌ای با ارباب فئودال می‌سازد؛ آسیایی که با نیروی بخار کار می‌کند جامعه‌ای با سرمایه‌دار صنعتی».^{۱۶} پاسخ وبر به این مطلب آن بود که آسیایی که با نیروی بخار کار می‌کند می‌تواند درست به همان سادگی که جامعه‌ای سرمایه‌دار می‌سازد جامعه‌ای سوسیالیستی بسازد. افزون بر این، «آسیای دستی در تمام ساختارهای اقتصادی و «روبناها»ی سیاسی قابل تصور دوام آورده است.» نظام حاکمیت موروثی که به لحاظ تاریخی معمول بوده «با اقتصاد خانگی و بازاری، با خرده‌بورژوازی و کشاورزی ارباب و رعیتی، با بود و نبود اقتصاد سرمایه‌داری سازگار» است.^{۱۷} شیوه تولید دیگر به هیچ وجه در شکل دادن به ساخت‌های اجتماعی حرف تعیین‌کننده، یا حتی حرف آخر، را نمی‌زند.

صحبت از نظام‌های تولیدی بر حسب آسیای دستی و آسیایی که با نیروی بخار کار می‌کند کاربرد فنی کمابیش جالبی است که مدت‌هاست دوره‌اش به سر آمده است. مع‌هذا، حتی اگر مفهوم گسترده‌تری به کار گرفته شود، بحث وبر باز هم قاطعیتش را حفظ می‌کند. برای مثال، اگر شیوه تولید سوسیالیستی را شیوه‌ای بگیریم که در آن مالکیت به صورت اشتراکی درآمده و برنامه‌ریزی مرکزی جایگزین بازار آزاد شده است، تنظیمات سیاسی و اجتماعی کاملاً متفاوتی را می‌توان یافت که بر این بنیان مشترک نهاده می‌شوند. چین در دوران انقلاب فرهنگی در مسیرهایی متفاوت با اتحاد شوروی تحت حکومت استالین قشربندی شده بود. آلبانی و لهستان، کره شمالی و کوبا، کامبوج و یوگسلاوی، همگی از حیث نظام‌های پاداش و تنبیه خود به قدری متفاوتند که بر این باور که الگوهای توزیع را می‌توان تا حدی از روی شیوه تولید «مشخص کرد» سایه تردید عمیقی می‌افکنند.

در مورد شیوه تولید سرمایه‌داری، به دلیل بیش‌تر بودن آزادی عمل

سیاسی که عموماً به گروه‌های همسود رقیب امکان می‌دهد که در تعقیب اهداف خود بسیج شوند، این مضمون نه کم‌تر بلکه حتی بیش‌تر صدق می‌کند. وبر بر این واقعیت تأکید زیادی کرد که گروه‌های همسود متضاد لزوماً ساخت طبقاتی نیستند. جمعیت‌هایی که با احساس هویت «محلی»^۱شان - اعم از نژادی، دینی، زبانی یا هر شکل دیگر - برانگیخته می‌شوند به همان اندازه اهمیت دارند. او در مقایسه با مارکس حساسیت بسیار بیش‌تری به آن ساخت‌های اجتماعی که بر مبنای این تقسیمات نژادی و فرهنگی در جامعه ظاهر می‌شوند داشت. مسئولیت نابرابری‌ها و تضادهای اجتماعی میان گروه‌های محلی را نمی‌توان به سادگی به گردن شیوه تولید سرمایه‌داری انداخت. آن‌ها در هر نوع شناخته‌شده‌ای از جامعه، در گذشته و حال، با هر نحو اداره امور تولیدی، رایج بوده‌اند.

در سخن وبر، عواملی که باعث قشربندی بر حسب نژاد یا قوم هستند پیامد تصادف تاریخی‌اند. دلایل این امر را که چرا جامعه‌ای تقسیماتش بر حسب دین، دیگری بر حسب نژاد، و جامعه‌ای دیگر بر حسب زبان است بی‌تردید می‌توان در هر مورد خاص به صورت روشن و قابل فهم اقامه داد. ولی برای ارائه توضیحی تاریخی در باره این که این امور چگونه پدید آمدند نیازی به فراخواندن نوعی فرا«نظریه» که وانمود شود همه چیز را تبیین می‌کند نداریم. وبر آشکارا تردید داشت که هیچ نظریه عامی از این نوع بتواند به هیچ صورتی از پس [تبیین و توضیح] چنین گوناگونی و پیچیدگی‌ای برآید. مسلماً ایده‌های ابتدایی موجود در ماتریالیسم تاریخی قادر به انجام دادن این کار نیست.

شیوه وبر برای بررسی این مسئله ظاهراً متضمن صورت معکوس آن سلسله علی است که مارکس و پیروانش ارائه کرده‌اند. به جای آن که شیوه

تولید بخش اصلی حاکم بر بقیه جامعه تلقی شود، نقش تطبیق‌کننده‌تری به آن داده می‌شود. می‌توان نشان داد که شیوه تولید خود را با ترتیبات اجتماعی موجود تطبیق می‌دهد، نه این که آن‌ها را در مقابل طرح خود به تسلیم درآورد. برای مثال، به نظر می‌رسد که شیوه تولید سرمایه‌داری انعطاف‌پذیری زیادی در سازگاری با نماهای اختلافات قومی و محلی نشان می‌دهد؛ این شیوه بیش‌تر متأثر از اشکال قشربندی اجتماعی است تا مؤثر بر آن‌ها. ^۱ وبر می‌توانست خاطر نشان سازد که اثر شیوه تولید سرمایه‌داری در محور اختلافات قومی و دیگر اختلافات قبیله‌ای در دولت صنعتی مدرن به هیچ وجه چشمگیر نبوده است.

۲.۱

تقسیمات محلی^۱ در میان مهم‌ترین مثال‌های گروه‌های منزلتی‌اند، که دومین پدیده از پدیده‌های سه‌گانه توزیع قدرت از نظر وبر است. او در بحث خود از منزلت یا حیثیت اجتماعی خاطر نشان می‌سازد که توزیع این امتیاز نمادین همواره مطابق با توزیع امتیاز مادی نیست. اما در درازمدت، امتیازات منزلتی پا به پای ثروت شخصی پیش می‌روند، ولو تنها به این دلیل باشد که جستجوی سبک زندگی عالی نیاز به خرج کردن پول دارد. ولی در هر زمان معین اغلب این احتمال هست که میان پایگاه مادی گروه اجتماعی و رتبه‌اش در سلسله‌مراتب اعتبار قدری اختلاف باشد. برهمن‌های فقیر و اشراف مفلوک می‌توانند با اطمینان انتظار داشته باشند که کسانی که در رفاه بیش‌تری نسبت به آنان به سر می‌برند به آنان احترام گذارند، در حالی که تازه‌به‌دوران‌رسیده‌ها معمولاً از جانب خانواده‌های با اصل و نسب و آداب‌دان تحقیر می‌شوند. وانگهی، حتی جایی که ثروت و حیثیت اجتماعی کمابیش

1. communal

همترازند، رابطه میان آن‌ها همواره یک جهت علی ندارد. گاه حیثیت اجتماعی ناشی از دارایی‌های مادی است، گاه بیش‌تر مانند سکوی پرشی برای کسب چنین دارایی‌هایی است.

احتمال وقوع گسستگی میان پایگاه طبقاتی و پایگاه منزلتی در نظام سرمایه‌داری چشمگیر است. سبب آن است که مناسبات بازار سرمایه‌داری تابع ملاحظات مطلقاً غیرشخصی است. همان‌گونه که وبر می‌گوید، بازار «چیزی از حیثیت نمی‌داند».

نظم منزلتی دقیقاً معنای معکوس می‌دهد: قشربندی بر حسب حیثیت و سبک‌های زندگی خاص گروه‌های منزلتی به معنای دقیق کلمه. نظم منزلتی از بنیان تهدید می‌شود اگر توفیق اقتصادی صرف و قدرت اقتصادی محض که همچنان نشان منشأ غیرمنزلتی خود را دارند بتوانند به هر که آن‌ها را کسب کرده همان حیثیتی که صاحبان منافع برای خود مدعی‌اند یا حتی پیش از آن را اعطا کنند.^[۹]

وبر تمایل داشت که گروه‌های منزلتی را کمابیش ستیزه‌جو ببیند. و به این لحاظ، کار او با کار بسیاری از اخلاف روشنفکرش تا حدی اختلاف داشت. از نظر آنان، گروه‌های منزلتی غالباً گروه‌هایی محسوب می‌شوند که توجهشان تقریباً فقط معطوف به اشیای غیرمادی حیثیت و وجهه است؛ از این رو، آنان در تضادی قاطع با طبقات اجتماعی‌اند، که آشکارا درگیر جستجوی اهداف مادی هستند. اگر از این منظر بنگریم، اتحادیه‌های صنفی به سبب تعهدشان به اهداف معیشتی، سازمان‌های طبقاتی به حساب می‌آیند، در حالی که انجمن‌های تخصصی به سبب اولویتی که گفته می‌شود برای حفظ مقام مناسب اعضایشان در نظر اجتماع قائلند سازمان‌های منزلتی به حساب می‌آیند. بدین‌سان طبقات و گروه‌های منزلتی نه تنها بر حسب مبنای اجتماعیشان، بلکه همچنین به لحاظ انواع اهدافی که دنبال می‌کنند از یکدیگر متمایزند.^[۱۰]

در آثار وبر دلیل چندان موجهی در تأیید این نظر نیست. وی گروه‌های منزلتی را جمعیت‌هایی معرفی می‌کند که اعضای خود را برای مبارزات رقابتی از هر نوع، چه مادی چه نمادین، بسیج می‌کنند، یعنی آنان به نحوی عمل می‌کنند که چندان بی‌شباهت به عمل طبقات اجتماعی یا سازمان‌های مبتنی بر طبقات اجتماعی نیست. «در واقع امر، قشربندی بر اساس منزلت پا به پای انحصار کالاهای آرمانی و مادی یا فرصت‌های آرمانی و مادی پیش می‌رود...»^[۱۱] این امر که گروه‌های منزلتی همان طبقات اجتماعی نیستند آن‌ها را از درگیر شدن در مبارزه توزیع منع نمی‌کند. در حقیقت، وبر گه‌گاه به اشاره می‌گوید که آن‌ها چه بسا از این لحاظ مؤثرتر از طبقات اجتماعی باشند. مسئله‌ای که در مورد طبقات وجود دارد این است که آن‌ها به قدری ناهمگن و از درون تقسیم شده‌اند که نمی‌توانند به مثابه نیرویی هماهنگ برای هر دوره زمانی عمل کنند. در واقع، مفهوم طبقه اجتماعی‌ای که نقش کنشگر اجتماعی به عهده‌اش گذاشته شده حاکی از چیزی کمابیش غیرممکن است. از طرف دیگر، گروه‌های منزلتی کلاً اجتماعات اخلاقی‌اند. احتمال بیشتری می‌رود که آن‌ها احساسی نیرومند از هویت مشترکشان و از آن مرزهای اجتماعی‌ای که آن‌ها را از دیگران متمایز می‌سازد داشته باشند، مخصوصاً اگر عاملی نژادی، دینی یا قومی موجود باشد. در نتیجه، آن‌ها با سهولت بیشتری می‌توانند برای اهداف جمعی بسیج گردند.^[۱۲]

قصد وبر از داخل کردن مفهوم منزلت و گروه‌های منزلتی در نظریه قشربندی آن بود که از آن به مثابه پادزهری برای تحلیل طبقاتی محض استفاده کند. به طور خاص وبر آن را برای تردید در تز مارکس درباره تقسیم طبقات به دو قطب مخالف به کار گرفت. این تز عنوان می‌کند که دو طبقه بزرگ تاریخ با شدیدتر شدن بحران سرمایه‌داری هر چه بیش‌تر متجانس می‌شوند. محوطه میانه بین بورژوازی و پرولتاریا به لحاظ سیاسی غیرقابل سکونت می‌شود و آن‌ها سرانجام به صورت دو اردوی مسلح در مقابل

یکدیگر قرار می‌گیرند. تحلیل وبر پیامد متفاوتی را ارائه می‌دهد. گروه‌های منزلتی درون طبقات اصلی مانع هر حرکتی در جهت وحدت و انسجام درونی می‌شوند. هر چه تقسیم کار پیچیده‌تر می‌شود، طبقات بیش‌تر، و نه کم‌تر، نامتجانس می‌شوند. مثل همیشه، نظر وبر به عواملی جلب شده است که همبستگی‌های طبقاتی را، هم در بازار و هم در نظم منزلتی، محو می‌کنند. با توجه به تأثیرات تغییرناپذیر این نیروهای فرساینده، امکان برخورد طبقاتی در مقیاس وسیع بی‌نهایت اندک تصور می‌شود.

آن شکل‌بندی‌های گروه‌های منزلتی که علیه وحدت طبقه عمل می‌کنند بر دو نوع متفاوت است، اگرچه وبر آن‌ها را به این صورت مطرح نکرده است. برخی گروه‌های منزلتی درون طبقات اجتماعی ظاهر می‌شوند و برخی دیگر از میان طبقات اجتماعی رد می‌شوند. گروه‌های منزلتی‌ای که درون طبقه‌ای اجتماعی ظاهر می‌شوند معمولاً ناشی از تقسیم کار یا نظام مالکیت هستند. این‌ها از آن قسم گروه‌هایی‌اند که مارکس هر از گاهی به آن‌ها اشاره می‌کرد. برای مثال، او اختلافات میان سرمایه‌داران مالی و سرمایه‌داران صنعتی را درون بورژوازی ذکر می‌کند، و اظهار می‌دارد که منافع آنی آن‌ها ممکن است اغلب با یکدیگر ناسازگار باشند. در سطح پایین‌تر نظام، جایگاه گروه‌های کارمندی‌ای را که در کار تولیدی درگیرند با جایگاه گروه‌های کارمندی‌ای که در کار غیرتولیدی درگیرند در تقابل قرار می‌دهد. سرانجام، در شالودهٔ جامعه، تمایزی میان خود طبقهٔ کارگر و لومین پرولتاریا^۱ برقرار می‌سازد. وبر نیز اغلب به این قسم گروه‌های منزلتی اشاره می‌کند، مثلاً هنگامی که عامل اجاره‌گیری^۲ را در درون بورژوازی با عامل کارآفرینی^۳ در تقابل قرار می‌دهد.

گروه‌های منزلتی‌ای که از میان طبقات عبور می‌کنند کاملاً متفاوتند؛ آن‌ها

1. Lumpenproletariat

2. rentier

3. entrepreneurial

برآمده از تقسیم کار یا نظام تولیدی نیستند. برجسته‌ترین آن‌ها گروه‌بندی‌های محلی‌ای هستند که پیش از این به آن‌ها اشاره کردیم و خصیصهٔ بیش‌تر جوامعند؛ از جمله جوامع سرمایه‌داری و سوسیالیستی مدرن. مارکس توجه بسیار کم‌تری به این گروه‌های منزلتی داشت، و بر آن بود که چنین بقایای کهنه‌ای با توسعهٔ بی‌رحمانهٔ سرمایه‌داری کنار نهاده می‌شوند. اما، همان‌طور که معلوم می‌شود، دقیقاً همین گروه‌های منزلتی‌اند که ثابت کرده‌اند تداوم بیش‌تری دارند، در حالی که آن‌هایی که درون پرولتاریا یا بورژوازی بوده‌اند در طول زمان تا حدی ضعیف شده‌اند. تغییرات دائم در تقسیم کار و آشفته‌گی‌های بازار نظم منزلتی سنتی را در نظام شغلی متزلزل ساخته است، همان پیامدی که وبر می‌پنداشت این تغییرات و آشفته‌گی‌ها به دنبال دارند. در مقابل، گروه‌های منزلتی محلی‌ای که از مرزهای طبقاتی می‌گذرند علائمی از ضعف و تحلیل نشان نمی‌دهند - بلکه به عکس. آن‌ها بر عقاید و هویت‌هایی متکی هستند که دخل‌چندانی به نوسانات تقسیم کار ندارد، و مانعی که آن‌ها بر سر راه ساخت و کنش طبقاتی محض ایجاد می‌کنند چه بسا برای آن بسیار دشوار باشد.

وبر خاطر نشان می‌سازد که گروه‌های منزلتی دارای منشأ قومی حس شرافت اجتماعیشان ناشی از منابعی است که تا حد زیادی مستقل از ساختار رسمی شرافت و حرمت است. نظم منزلتی جامعهٔ بزرگ‌تر همواره سلسله‌مراتبی است که در آن هر گروه جایگاه معین خود را دارد. در این طرح کلی از امور و اشیا که ضمانت رسمی دارد، برای گروه‌های پست اجتماعی امکان زیادی وجود ندارد که نظرشان نسبت به خودشان چندان بهتر از نظری باشد که بقیهٔ اجتماع نسبت به آنان دارد. از این رو، گروه‌های پست غالباً گرایش به آن دارند که تمکین و تسلیمی را که افراد جایگاه بالاتر از آنان می‌طلبند بپذیرند.

به گفتهٔ وبر، منزلت قومی با این الگو سازگار نیست. هر گروه محلی تمایل

به آن دارد که حس «شرافت قومی» خاصی برای خود ایجاد کند که از تحقیر بیگانه‌ها مصون باشد. در نتیجه، گروه‌های قومی گوناگون در درون اجتماع به طور نظام‌مند در سلسله‌مراتب منزلتی‌ای که مورد قبول همه باشد مرتب نشده‌اند. هر گروه حس ارزش و شرافت اخلاقی خودش را چهارچشمی می‌پاید و گسترش می‌دهد و همه گروه‌های دیگر را بی‌ارزش و خوار تصور می‌کند. به همین جهت، وبر شرافت قومی را «شرافت مخصوص توده‌ها» می‌داند، چه منشأ عزت نفسی است که در دسترس هر عضو گروه محلی است، هر قدر هم که رتبه‌اش در تقسیم کار و نظم منزلتی رسمی ناشی از آن پایین باشد. [۱۳]

وبر گاهی گروه‌های منزلتی را عاملان کنش جمعی تصور می‌کند که در مقام بدیل‌هایی برای کنش مبتنی بر طبقات عمل می‌کنند. انتخاب میان گروه منزلتی و فعالیت طبقاتی را همواره تا حدی ماهیت اهداف مورد جستجو دیکته می‌کند؛ ولی موقعیت و طبع زمانه نیز در آن نقش دارد. هنگامی که جامعه در حال فروپاشی است استراتژی‌هایی فراخوانده می‌شوند متفاوت با وقتی که حالت آرام‌تری حاکم است.

هنگامی که اساس کسب و توزیع کالاها نسبتاً باثبات است، قشربندی بر مبنای منزلت ارجحیت دارد. هر پیامد فنی و دگرگونی اقتصادی قشربندی بر مبنای منزلت را تهدید می‌کند و موقعیت طبقاتی را به‌کانون توجه می‌کشانند. دوره‌ها و کشورهایی که موقعیت طبقاتی محض در آن‌ها اهمیت چشمگیر دارد غالباً دوره‌های تغییرات فنی و اقتصادی است. و هر کاهش تغییری در قشربندی اقتصادی، در وقت مناسب، به رشد ساختارهای منزلتی می‌انجامد و نقش مهم حیثیت اجتماعی را احیا می‌کند. [۱۴]

به نظر می‌رسد این قضیه اعتبار تاریخی نسبتاً محدودی دارد. تضاد طبقاتی در سده نوزدهم و اوایل سده بیستم بی‌شک آن اندازه شدید و گیرا بود که بیش‌تر مسائل اجتماعی دیگر را به پس‌زمینه براند. کنش طبقاتی در

طول این دوره صرفاً با هدف توزیع عادلانه‌تر کالاها و فرصت‌ها صورت نمی‌گرفت، بلکه با هدف جای دادن و ادغام توده‌های ندار در درون جامعه مدنی نیز انجام می‌شد. هنگامی که تضاد میان طبقات بر محور مسائلی به بزرگی دگرگونی سیاسی جامعه می‌چرخد، کاملاً ممکن است که تمام خواست‌های متعلق به گروه منزلتی اهمیت خود را از دست بدهند. ولی هنگامی که تضاد طبقاتی بومی و عادی می‌شود، آزادی عمل اجتماعی بیش‌تری برای پیشبرد جاه‌طلبی‌های طبقاتی و منزلتی هر دو وجود خواهد داشت. در ظل سرمایه‌داری مدرن، تضادهای موجود در جبهه‌های طبقاتی و منزلتی ظاهراً قادرند به خوبی با یکدیگر همزیستی کنند. برای مثال، در رکود اقتصادی دهه ۱۹۸۰ فعالیت‌های طبقاتی تشدید شده که وبر می‌توانست آن‌ها را پیش‌بینی کند به موقع روی داد. از همه آشکارتر در اعتصاب طولانی و ناآرام معدنچیان. با این همه، این ستیزه‌های صنعتی با خواست‌های متعلق به گروه قومی، مخصوصاً سیاهان، که به همان اندازه مؤکد بود همراه شد. به نظر می‌رسد که علائق و دغدغه‌های گروه‌های طبقاتی و منزلتی به راحتی جایگزین تغییرات اوضاع اقتصادی نمی‌شوند.

شیوه‌ای که گروه‌های منزلتی در صدد بسیج قدرت به نحوی مشابه سازمان‌های طبقاتی برمی‌آیند از همه واضح‌تر در بحث وبر از بند و بست اجتماعی^۱ آشکار می‌گردد.^[۱۵] منظور او از بند و بست اجتماعی فرایندی است که در آن گروه‌های گوناگون تلاش می‌کنند بخت خود را با محدود کردن دستیابی به پاداش‌ها و امتیازات به حوزه‌ای محدود بهبود ببخشند. آنان برای انجام دادن این کار روی صفات اجتماعی یا فیزیکی خاصی انگشت می‌گذارند که خود دارا هستند و این‌ها را معیار شایستگی تعریف می‌کنند. به گفته وبر، تقریباً هر خصیصه‌ای را می‌توان برای این مقصود به کار برد به شرط

آن که بتواند ابزاری برای شناسایی و طرد «بیگانگان» باشد. «اهمیتی ندارد که کدام خصیصه در موردی خاص انتخاب می شود؛ هر آنچه در کمال سهولت به ذهن خطور کند مستمسک قرار می گیرد.»^[۱۶] بنابر این، بند و بست اجتماعیِ طردکننده عبارت از عملی است که گروه منزلتی‌ای طراحی می کند تا منابع و منافع ویژه‌ای را به بهای گروه‌های دیگر برای خود حفظ کند. آنجا که خود محروم شدگان در صدد برمی آیند راه دستیابی به پاداش‌های باقیمانده را بر گروه‌های دیگر مسدود کنند، شمار قشرها یا خرده قشرها افزون می گردد - همان طور که در نظام کاستی به متتها درجه پیدا است.

مؤثرترین و کامل ترین اشکال بند و بست اجتماعی آن‌هایی هستند که ملاک اصل و نسب و شجره خانوادگی را به کار می گیرند، ملاکی که معمولاً گروه‌های حاکم در تمام جوامع سنتی آن را به کار می گرفتند. در مقابل، در جوامع صنعتی مدرن بند و بست بیش تر با استفاده از تدابیری مانند آزمون‌ها و امتحاناتی که ظاهراً عادلانه اند و باب آن‌ها به روی همه، قطع نظر از اصل و نسب و خانواده، باز است اعمال می شود تا با ارجاع به شجره خانوادگی. ویر نظام آموزشی را ابزار تصفیه شده ویژه‌ای برای حفظ و کنترل ورود به محافل پرجذبه می دانست. گواهینامه‌ها و مدارک تحصیلی کمابیش به اندازه اصل و نسب یا رنگ پوست یا دین ممکن است ابزاری باشند برای کنترل کردن و زیر نظر گرفتن بهره‌مندی اقلیت برگزیده از شیوه‌های بهتر حیات. بنابر این

اگرچه از هر طرف ندای تقاضا برای ارائه برنامه‌های منظم آموزشی را می شنویم که به امتحانات تخصصی می انجامد، انگیزه‌ای که در ورای آن است، البته، «عطش تحصیل» که ناگهان تحریک شده باشد نیست، بلکه به جای آن میلی است برای محدود کردن عرضه داوطلبان این شغل‌ها و منحصر کردن آن‌ها به دارندگان امتیازات تحصیلی. برای چنین انحصاراتی، امروزه «امتحان» ابزاری جهانی است - از این رو، به گونه‌ای مقاومت ناپذیر توسعه می یابد.^[۱۷]

علاوه بر کنترل کردن داوطلبان و غربال کردن آنان به وسیله امتحانات، آن گروه‌های تخصصی که به بهترین نحو پاداش می‌گیرند سعی می‌کنند برای خود امتیازات قانونی خاصی کسب کنند. آنان در صدد برمی‌آیند حمایت دولت را برای کسب حقوق انحصاری جلب کنند تا بتوانند کارشان را انجام دهند و رهبران گروه‌هایی را که حق انحصاری آنان را نقض کرده‌اند مورد مجازات قرار دهند. گروه منزلتی شغلی به این نحو می‌تواند از مضار رقابت آزاد در بازار به طور چشمگیری محفوظ بماند. گروه‌هایی که نمی‌توانند بند و بست اجتماعی کاملی با پشتوانه قانونی پدید آورند معمولاً قادر نیستند حق انحصاری خود را تثبیت کنند یا کنترل کامل بر گزینش و تربیت اعضای جدید اعمال کنند.

آرای وبر در باره امتیازات انحصاری قانونی عملاً یگانه اشاراتی است که وی به نقش دولت در فرایند بند و بست، یا در حقیقت در نظام قشربندی به طور کلی، می‌کند. منازعات میان طبقات یا گروه‌های منزلتی مختلف، و تلاش‌های جمعی برای ایجاد بند و بست اجتماعی، رویدادهایی هستند که در زمینه جامعه درونی رخ می‌دهند. گروه‌های اجتماعی در بازار همچون رقابت‌گران و معارضانی با یکدیگر مواجه می‌شوند، که به سبب دارایی‌ها، مهارت‌ها و خصایص خود، محروم یا برخوردار از امکاناتند. دولت عبارت از هیئتی شبیح‌گونه و نامشخص است که چندان مداخله‌ای در صحنه نمی‌کند. این از یک جهت بسیار عجیب است، چه وبر هیچ‌گاه جداً دولت را کارگزاری تصور نمی‌کرد که «بر فراز» جامعه باشد، حکمی بی‌طرف که میان جناح‌های زیرین در حال جنگ داوری می‌کند. خود او استدلال می‌کرد که قوانین حامی مالکیت خصوصی و مناسبات بازاری در اصل به نفع کسانی کار می‌کند که موفق می‌شوند چنین قوانینی را وضع کنند. دولت با تمام ابزارهای مہیبی که در اختیار دارد از این قوانین حمایت می‌کند. ولی به دلیل مرموزی، دولت برای آن که یکی از پدیده‌های توزیع قدرت به حساب آید واجد شرایط نیست.

این امر منجر به نقضی جدی در روایت وبر از بند و بست اجتماعی می‌شود. به هنگام بحث در مورد معیاری که گروه‌های مختلف برای محروم کردن دیگران از کالاهای و فرصت‌ها به کار می‌گیرند، ادعای وبر این است که هر صفت یا خصلتی را می‌توان به کار برد: «هر آنچه در کمال سهولت به ذهن خطور کند مستمسک قرار می‌گیرد».^[۱۸] ولی واضح است که چنین چیزی ممکن نیست درست باشد. هرگز این‌طور نیست که ملاک‌های طرد کردن به سادگی و بدون فکر به طور کاملاً دلخواهی انتخاب شوند. در تمام نمونه‌های شناخته شده‌ای که اصل و نسب یا نژاد یا دین یا جنس یا ویژگی‌های مشابه جهت بند و بست در نظر گرفته شده، گروه مطرود و محروم پیش از آن در دوره‌ای از جانب دولت به منزله گروه پست‌تر تعریف شده است. معمول‌ترین مورد را در نظر می‌گیریم: بند و بست نژادی و قومی، معمولاً در پی تسخیر استعماری یا مهاجرت اجباری جمعیت آمده است، و دسته‌ای فرعی از شهروندان درجه دو در درون مرزهای دولت - ملت ایجاد کرده است. اجتماعاتی که برای مطرودشدن انتخاب می‌شوند - سیاهان، کاتولیک‌ها، یهودیان یا اقلیت‌های دیگر - معمولاً کسانی هستند که نیروی قانون و انتظامات آن‌ها را عمداً از حقوق سیاسی و اجتماعی محروم ساخته است. دقیقاً همین گروه‌ها هستند که آماج فعالیت‌های ناظر به طرد و محرومیت قرار می‌گیرند، زیرا قوای دولتی توانایی مقاومت آنان را تحلیل برده است. اگر مسئله صرفاً آن بود که یک گروه خصیصه‌ای دم دست و آسان‌یاب را «مستمسک قرار دهد» لازم می‌آمد که برای کاتولیک‌ها در ایرلند شمالی این امکان به لحاظ نظری وجود داشته باشد که پروتستان‌ها را از شغل و مسکن محروم کنند، به جای آن‌که برعکس باشد؛ سیاهان در ایالات جنوبی باید قادر می‌بودند که رنگ پوست سفید را به عنوان ملاک طرد یا محرومیت مستمسک قرار دهند؛ زنان باید این قدرت را می‌داشتند که امکانات و فرصت‌های زندگی را بر مردان مسدود کنند، و به همین ترتیب. هیچ یک از

این احتمالات در واقع تحقق‌پذیر نبود، چه دولت از پیش راه را برای بند و بست در طول این مسیرها هموار نساخته بود.

وبر با نادیده گرفتن نقش دولت در امور داخلی قادر نیست روایتی منسجم از نحوه‌ای که تمایز اجتماعی و منزلتی به صورت نظامی از نابرابری ساختارمند درمی‌آید ارائه دهد. اصولی که با آن طبقات، گروه‌های منزلتی و قشرها در رابطه با یکدیگر درجه‌بندی می‌شوند و پاداش می‌گیرند به دست مرجع نهایی در سرزمین تضمین و اجرا می‌شود. امتیازاتی که دولت اعطا می‌کند به همین ترتیب ممکن است پس گرفته شود، بدین معنی که در محدوده قدرت دولت است که نظم قشربندی را تغییر یا دوباره شکل دهد. در روایت وبر چندان چیزی یافت نمی‌شود که ما را نسبت به این امر هشیار کند که موازنه منافع میان طبقات یا قشرهای مختلف ممکن است به شیوه‌هایی تغییر کند که بر اثر مداخله مشخص قدرت‌های مرکزی اهمیت یافته است. بدون نوعی قدرت دولتی، هر قدر هم که ناچیز باشد، نظامی قشربندی شده به ندرت ممکن است وجود داشته باشد.

عدم تمایل وبر به این که دولت را عاملی ابزاری در نظام توزیعی تصور کند احتمالاً به این سبب بوده که او در این نظر مارکس شریک بوده است که دولت بیش‌تر متأثر است تا مؤثر. دست کم، دولت بورژوازی از نظر مارکس عرصه‌ای بوده است که در آن مبارزات طبقاتی جلوه رسمی سیاسی می‌گرفته است. قوی‌ترین طبقه در جامعه مدنی طبعاً اهرم‌های اقتدار دولت را کنترل می‌کند و، از این رو، سلطه آن را پابرجا می‌سازد. اگر از این زاویه بنگریم، دستگاه دولت مشابه ماشینی است که ممکن است در خدمت هر هیئتی قرار گیرد که از نظر اجتماعی و اقتصادی آن اندازه قدرتمند است که فرمان آن را به دست گیرد. دولت قدرت چنین هیئتی را تقویت و مشروع می‌کند، ولی آن را از نو نمی‌سازد. با توجه به این کارکردهای نسبتاً محدود، دلیل چندانی وجود ندارد که دولت را عاملی محسوب کنیم که به سهم خود دست به توزیع مجدد می‌زند.

و بر تا حدی با این بحث موافق است. مطمئناً او این گفته را پذیرفته است که دولت ابزاری است در انتظار بهره‌رساندن به هر گروه یا طبقه‌ای که بتواند مهار آن را به دست گیرد. دستگاه دولت بوروکراتیک

به سهولت می‌تواند برای هر کسی که بداند چگونه بر آن کنترل داشته باشد کار کند. هیئت اداری‌ای که به گونه‌ای عقلانی سازمان یافته باشد پس از آن که دشمن منطقه را اشغال کرد، باز هم می‌تواند راحت و بی‌دردسر به کار خود ادامه دهد: تنها چیزی که نیاز دارد آن است که رؤسا و مدیران آن عوض شوند. [۱۹]

اگرچه و بر دولت را ابزاری قوی در دست طبقه یا گروه منزلتی‌ای می‌داند با این نظر مارکس که دولت «کمیته اجرایی» بورژوازی است موافق نیست. به دو دلیل:

نخست این که او از تجربه ویژه کشور آلمان عمیقاً دریافته بود که دولت سرمایه‌داری ضرورتاً تحت کنترل بورژوازی نیست. یکی از نقص‌های ساختاری در جامعه آلمانی، آن‌طور که او می‌دید، آن بود که قدرت دولت در انحصار طبقه سرمایه‌دار کارآفرین نبود، بلکه در دست یونکرها یا اشراف زمیندار پروس قرار داشت. از این واقعیت که طبقه‌ای که از نظر اقتصادی عقب مانده و از نظر سیاسی رو به زوال است جایگاه قدرت را تصرف کرده، در حالی که بورژوازی (وارث حقیقی؟) هیچ تلاشی برای به دست گرفتن امور نمی‌کند، تناقضاتی درونی ناشی می‌شود. مشکلی که دولت آلمان داشت آن بود که کمیته اجرایی طبقه اجتماعی نامناسبی بود. [۲۰]

دوم این که و بر گاه دستگاه بوروکراتیک یا اداری دولت را بیش‌تر مجموعه‌ای با ارزش‌ها، اهداف و مقاصد خاص خودش تصور می‌کرد تا ابزاری برای استفاده کسی دیگر. خصایص ویژه و روحیه قومی^۲ در داخل

بوروکراسی، گسترش پنهانکاری و پرورش زرنگی حرفه‌ای در بوروکراسی، آن را بشخصه گروه نفع طلب سهمناکی می‌سازد. بوروکراسی نه به مثابه کمیته اجرایی طبقه دیگری، بلکه به مثابه گروه منزلتی سازمان یافته موجودی عمل می‌کند که پشت خود را می‌بندد. در عین حال که به معنای فنی کلمه، خود یک طبقه نیست، می‌تواند با قدرت طبقات اجتماعی عملاً در یک ردیف به رقابت پردازد.

از این رو، بوروکراسی، در واقع، نیرومندترین گروه منزلتی است. بوروکراسی بدون استفاده از مالکیت دارایی یا حقوق انحصاری در بازار، بر تنظیم و ترتیب افراد و منابع تأثیر می‌گذارد. اصرار ویر بر این که قدرت بوروکراتیک می‌تواند مستقل از قدرت طبقات اجتماعی ظاهر شود اختلافات میان چشم‌انداز نظری خودش در خصوص قشربندی و چشم‌انداز نظری مارکسیسم را تشدید می‌کند. مارکسیسم به هیچ وجه از این ایده خرسند نیست که قدرت در جامعه ممکن است در کنار قدرت ایجاد شده به دست طبقات اجتماعی و جدا از آن پدید آید. در نتیجه، واقعیت بوروکراسی، و بوروکراسی دولت به طور خاص، همواره مسئله‌ای پردردسر برای نظریه مارکسیستی پیش آورده است. این مسئله با ظهور جوامع سوسیالیستی که در آن‌ها بوروکراسی دولتی و حزبی تحکم‌آمیز همواره مورد توجه بسیار زیاد بوده است بسیار نگران‌کننده تر شد. توضیح امور برای آن نظریه بی نهایت ساده تر می‌شد اگر رؤسای سیاسی فقط این شایستگی را می‌یافتند که مالک دستگاه فشار عظیمی باشند که محصول مازاد را از کارگران به زور اخذ می‌کند، نه صرفاً کنترل کننده آن. وبر آن اندازه زنده نماند که ذهنش را برای تجزیه و تحلیل جامعه سوسیالیستی ایجاد شده به کار گیرد. اگر زنده مانده بود، شواهد فراوانی برای این نظر خود می‌یافت که بدون مالکیت خصوصی و بازار، طبقات نمی‌توانند رشد کنند، ولی بوروکراسی می‌تواند سربرافرازد و بر همه فایق آید.

جنبه سوم توزیع قدرت حزب است. منطقی است که فرض کنیم وبر با قراردادن حزب در کنار طبقه و منزلت، خواسته است آن را ابزار قدرت در نظام توزیع محسوب کند. احزاب، اصولاً، می‌توانند کارگزارانی تلقی شوند که مجازند ساختار فرصت را به طرق گوناگون دستکاری و اصلاح کنند. با تغییری در نمای سیاسی حزب مسئول، همواره احتمال نوعی توزیع مجدد یکی که میان طبقات تقسیم می‌شود وجود دارد. ولی این رشته تصوراتی نیست که وبر اختیار می‌کند. او نه تنها در مورد تأثیرات مختلفی که احزاب راست و چپ ممکن است بر نظام قشربندی بگذارند تأملی نمی‌کند، بلکه شکاکیت عمیق خود را در باره این که هیچ حزبی بتواند صدمه‌ای جدی به وضع موجود وارد آورد فاش می‌سازد. هنگامی که جامعه به مرحله بوروکراتیک برسد، کار چندان زیادی به روش مهندسی اجتماعی رادیکال نمی‌توان انجام داد. حتی احزاب انقلابی، به محض به دست گرفتن قدرت، سریعاً مجبور می‌شوند با واقعیت‌های خشن و سازش‌ناپذیر زندگی بوروکراتیک کنار آیند. از این رو، خصیصه وبر یکسره آن بود که به تصرف قدرت به دست بلشویک‌ها بی‌اعتنایی کند و آن را نوعی شکست واقعی سیاسی بداند. لنین و افرادش در تلاش برای برچیدن دستگاه دولت و نظم اجتماعی که میراث تزاریسم بود با موفقیت اندکی روبرو شدند.^[۲۱] قضاوت وبر در باب انقلاب کاملاً در مسیر گرایش معمولش به کم‌اهمیت دادن به نقش ایده‌ها یا ایدئولوژی در کنش سیاسی بود - بسی دور از وبری که اغلب مظهر جامعه‌شناسی هنجاری اعلان می‌شود.

احزاب نمی‌توانند امور را به میزان خیلی زیادی تغییر دهند؛ و نیز، به نظر می‌رسد، منابع مهمی برای ایده‌های سیاسی و هویت به شمار نمی‌روند. وبر، به هر صورت، چندان سخنی در باره رابطه میان منظر سیاسی و اهداف طبقه‌ای اجتماعی و حزبی که آن طبقه به طور سنتی از آن حمایت می‌کند

نمی‌گوید. بی‌تردید او با تز مشهور کائوتسکی^۱ در باره پیوند میان حزب و طبقه آشنا بوده است. بر اساس این تز، حزب پرولتاریایی تا حد زیادی مسئول رشد آگاهی طبقاتی در میان کارگران است. حزب محملی است که ایده‌های سوسیالیستی را به توده‌ها منتقل می‌کند، و نظرهای خام و احساسات غریزی آنان را بدل به جهان‌بینی‌ای می‌کند که از لحاظ عقلی منسجم است. حزب است که در واقع طبقه در خود را بدل به طبقه برای خود می‌کند. حزب تأثیرات مهمی در جهان دارد.

وبر نظر آشکاری در باره تز کائوتسکی نمی‌دهد. از آن‌جا که او به حزب سوسیالیست و بیش‌تر رهبران آن به دیده تحقیر می‌نگرد، شاید احساس می‌کرده که حزب و رهبرانش قادر نیستند باعث تنویر افکار شوند.^[۲۲] ولی به هر حال، او کلاً در باره احزاب بدین صورت نمی‌اندیشید. احزاب نه تنها واضح و محمل آگاهی طبقاتی نیستند، بلکه تا حدی قربانی‌اند. زمانی او این نظر را بیان کرد که اگر جامعه‌آکنده از اختلافات عمیق ایدئولوژیکی و طبقاتی شود، جو سیاسی بیش از آن مسموم‌کننده خواهد بود که احزاب بتوانند در آن بقا یابند.

نظام‌های دو حزبی در دولت‌های صنعتی شده امکان موجودیت ندارند، ولو تنها به دلیل تقسیم شدن قشرهای اقتصادی مدرن به بورژوازی و پرولتاریا و به دلیل مفهوم سوسیالیسم به عنوان نوعی مرام توده‌ها.^۲ به عبارتی، این امر مانعی «فرقه‌ای» ایجاد می‌کند...^[۲۳]

آنچه وبر در ادامه این مطلب مطرح نمی‌سازد این است که آیا ممکن است «مانع فرقه‌ای» را خود احزاب ایجاد کنند. به سهولت می‌توان استدلال کرد که احزاب سیاسی در جوّی رشد می‌کنند و توسعه می‌یابند که از نظر ایدئولوژیکی پربار شده است و آن‌ها در توصیف تضاد میان خود و

1. Kautsky

2. mass gospel

مخالفانشان به صورت مبارزه‌ای مانوی میان نیروهای نور و ظلمت نفعی خصوصی دارند. به گفته وبر، احزاب «در خانه قدرت» زندگی می‌کنند».^[۲۴] نیز به نظر می‌رسد که آن‌ها به راحتی تمام در خانه ایدئولوژی زندگی می‌کنند، خانه‌ای که پیش‌ترش ساخت خود آن‌هاست.

اگر احزاب غیر از وررفتن با امور فرعی در جامعه گستره بسیار کمی برای عمل در اختیار دارند؛ و اگر برای خدمت در مقام مرییان اخلاق و هماهنگی‌کنندگان سیاسی طبقات اجتماعی مناسب نیستند، پس آن‌ها جداً چه می‌کنند؟ به بیان دقیق‌تر، آن‌ها چه می‌کنند که جایگاهشان را در سه گانه قدرت موجه می‌سازد؟ پاسخ کوتاه این است: بسیار اندک. تا آن‌جا که ساختار پاداش و نظام توزیع مدنظر است، احزاب عمدتاً به لحاظ نحوه توزیع مزایا و امتیازات درون صفوف خودشان مورد علاقه وبر هستند. او دو نوع متفاوت حزب را شناسایی می‌کند - احزاب قدرت طلب^۱ و احزاب مرامدار^۲. احزاب قدرت طلب آن‌هایی هستند که تعهدات قوی اخلاقی و اهداف معین ندارند. آن‌ها صرفاً برنامه سیاسی‌شان را با هر آن چیزی هماهنگ می‌کنند که به نظر می‌رسد از همه بیشتر خوشایند هوس‌های رأی‌دهندگان است. هنگامی که در مسند قدرند دست به کار تقسیم مداخل و مزایا در میان خودشان و حامیان اصلیشان می‌شوند.

در مقابل، احزاب مرامدار از آموزه‌های استواری دفاع می‌کنند و به طرز مطلقاً فرصت طلبانه سلوک نمی‌کنند. به زعم وبر، این نوع حزب به دلایل مقتضی که میشلز^۳ در تز معروفش در خصوص «قانون آهنی الیگارشی» شرح داده است، گرایش محسوسی دارد که تبدیل به سازمان شدیداً اداری شود.^[۲۵] تا اندازه‌ای در نتیجه این امر، احزاب مرامدار به احتمال زیاد در همان سرایشب خطرناکی می‌افتند که احزاب قدرت طلب می‌افتند. یعنی

بسی بیش‌تر خواهان آن می‌شوند که جیب مقامات اداری خود و حامیان فعالشان را پرکنند تا این‌که وعده‌های انتخاباتی را متحقق سازند و آرمان‌های اعلان‌شده‌شان را به مرحله عمل درآورند. حتی حزب سوسیالیست، نمونه آرمانی حزب مراددار، نهایتاً خدمتگزار خود بوده است. به رغم خطابه شکوهمند و آرمان‌های عظیم این حزب، انگیزه‌های نهفته پیروانش «عمدتاً پست» بوده است.^[۲۶] در پس تمام هیاهوهایی که به نام عدالت و برابری و شأن انسان برپا می‌شد، آنچه سرسپردگان حزب واقعاً در پی آن بودند «ماجرای جویی، پیروزی، غنایم، قدرت و امتیازات» بود.^[۲۷] یک بار دیگر وبر نشان می‌دهد که چقدر این تصور را مضحک می‌داند که کنش‌های افراد ممکن است با چیزی به نام محسوسی ارزش‌ها و آرمان‌ها برانگیخته شود.

وبر احزاب را، به رغم تمام انحرافات و منفعت‌طلبی‌های اصلاح‌ناپذیرشان، از حیز انتفاع کاملاً ساقط نمی‌داند. هنوز یک کار مفید و سازنده وجود دارد که آن‌ها می‌توانند برای خیر عموم انجام دهند: احزاب می‌توانند تشکیلات سیاسی را برای انتخاب رهبرانی برجسته به کار اندازند. تحلیل تطبیقی وبر از نظام‌های حزبی عمده‌تاً بر مبنای توانایی نظام‌های مختلف در میدان دادن به رهبری شایسته و مسئولانه انجام می‌شود. رهبران مسئول کسانی هستند که خواهان برتر دانستن منافع ملی از منافع طبقاتی خرد یا جزئی‌اند. به باور او، دو «شعار یا دستور اساساً مختلف و به طور سازش‌ناپذیری متضاد» در مورد رفتار سیاسی وجود دارد: یکی مبتنی بر «اخلاق ناظر به مسئولیت» است و دیگری مبتنی بر «اخلاق ناظر به اهداف غایی».^[۲۸] رهبران سیاسی‌ای که با اخلاق ناظر به مسئولیت موافقت خواهند کردند که «نقص‌های معمول مردم» را به حساب آورند.^[۲۹] آنان برای حل مشکلات از راه‌هایی جانبداری می‌کنند که امکان موفقیت‌آمیز بودنشان تا اندازه‌ای قابل پیش‌بینی است. آنان آماده‌اند که به منظور به دست آوردن اهداف نه‌چندان جاه‌طلبانه خود توافق‌های خاصی انجام دهند، و به کم‌تر از

آنچه به لحاظ آرمانی می‌خواهند رضایت دهند. در مقابل، آنان که اخلاق ناظر به اهداف غایی را پذیرفته‌اند منظری راجع به انسان دارند که غیرواقعی و قهرمانی است. آنان ترجیح می‌دهند که ادامه بدهند و شکست بخورند تا این‌که رسوایی توافق را بپذیرند. آن‌ها با توقع بیش از حد زیاد همه چیز را می‌بازند. به جرئت می‌توان گفت که آنان قدری احمقند. برای مثال، سندیکالیست‌ها را در نظر بگیرید:

شما ممکن است برای سندیکالیستی معتقد، که به اخلاق ناظر به اهداف غایی ایمان دارد، شرح دهید که عمل او باعث افزایش احتمال واکنش، افزایش سرکوب طبقه‌اش و متوقف شدن ترقی طبقه‌اش می‌شود — و کم‌ترین تأثیری در او نخواهید کرد... فرد معتقد به اخلاق ناظر به اهداف غایی فقط در این امر احساس «مسئولیت» می‌کند که بکوشد تا شعله‌ی نیت‌های خالص خاموش نشود؛ مثلاً، شعله‌ی اعتراض علیه بی‌عدالتی‌های نظم اجتماعی. همیشه از نو آفر وختن آن شعله مقصد کردارهای کاملاً غیرعقلانی اوست، که نظر به امکان موفقیتشان مورد قضاوت قرار می‌گیرند. آن‌ها اعمالی هستند که فقط می‌توانند و باید ارزش مثالی داشته باشند. [۳۰]

اندیشه‌ی وبر که سندیکالیست مبارز را به دلیل فقدان تیزهوشی سیاسی تحقیر می‌کند تصویری فریبنده است. سندیکالیست نیز، به سهم خود، ممکن است فکر کند که این همه را قبلاً شنیده است. چیز چندان تازه‌ای در گفته‌ی فردی بورژوا، ولو بورژوایی خیرخواه، که می‌گوید اعتراض علیه بی‌عدالتی‌های اجتماعی احتمالاً موجب ضرر و نیز مایوس‌کننده و، از این رو، نهایتاً غیرعقلانی است وجود ندارد. این از زمان‌های بسیار قدیم ورد زبان محافظه‌کاران بوده است. در مورد وبر این از بدبینی مستدل او نسبت به امکان تغییری ریشه‌ای در عهد بوروکراتیک سرچشمه گرفته است. اعتقاد او به این‌که بوروکراسی، به مجرد آن‌که پا گرفت، دیگر برچیدنی نیست، و به این‌که دموکراسی سوسیالیستی امیدی واهی است، آن‌چنان قوی بود که ناگزیر بود

این گونه تصور کند که آن‌هایی که خلاف آن را تعلیم می‌دهند، مانند دوست سندیکیالیستش، به طور غم‌انگیزی فاقد عقلانیتند، یا، مانند روزا لوکزامبورگ،^۱ پدیده‌هایی متعلق به «باغ وحش» اند.^[۳۱] کسانی به ویژه مانند لوکزامبورگ که این همه به اخلاق ناظر به اهداف غایی متعهدند، طبقه کارگر را با غیرممکن ساختن کارهای سیاسی به فاجعه می‌کشانند. شیوه به مراتب بهتر، شیوه محتاطانه و متعادل رهبران اتحادیه صنفی یا تجدیدنظرطلبان برنشتاینی^۲ است، مردان محترمی که در هنر «مسئولیت» بسیار کار آزموده‌اند. بیزاری وبر از شیوه سیاسی روزا لوکزامبورگ به امور مربوط به سازمان حزبی بسط پیدا کرد. لوکزامبورگ مدافع سرسخت شرکت توده مردم کوچک و بازار در امور حزبی بود. وظیفه رهبری حزب سازمان دادن و جهت دادن به خودانگیختگی سیاسی توده‌هاست؛ کارگران باید مستقیماً در تمام تصمیمات مهم شرکت داشته باشند تا مبادا رهبری جدا شود و از نفس بیفتد. نظرگاه وبر دقیقاً خلاف این بود. او، کمابیش مانند لینن، معتقد بود که سیاست حزبی و تشکیلات تصمیم‌گیری باید در ید قدرت استادان نخبه باشد. وبر می‌نویسد که «عمل سیاسی همواره با اصل 'شمار اندک' تعیین می‌شود، که به معنای قابلیت برتر مانور سیاسی گروه‌های رهبری کوچک است. در دولت‌های توده‌ای، این عامل دیکتاتورانه محو نشدنی است.»^[۳۲] از آن‌جا که سیاست‌های حزبی به راستی وظیفه نخبگان است نه توده‌ها، نتیجه می‌شود که اعضا و حامیان باید راضی به ایفای نقشی منفعل و مطیعانه باشند. وبر در خصوص آن‌گونه برنامه‌ها و نقشه‌های خیالی که طراحی می‌شوند تا پاسخگویی رهبری نسبت به مردم عادی را افزایش دهند و از این راه دموکراسی درون حزبی را تشویق کنند نظر مساعدی نداشت. این وظیفه

۱. Rosa Luxemburg: سوسیالیست آلمانی لهستانی الاصل (۱۸۷۰-۱۹۱۹). - م.

2. [E.] Bernstein

رهبران است که خط حزبی را تعیین کنند و وظیفه دیگران اطاعت کردن است. وبر رگه‌ای کاملاً ژرمنی در شخصیت خود داشت.

مسئله بسیار مهم برای وبر این بود: «آیا در دموکراسی توده‌ای کاملاً پیشرفته احزاب اصولاً اجازه می‌دهند که مردانی دارای قابلیت‌های رهبری ظهور کنند؟»^[۳۳] نگرانی بزرگ او آن بود که کار پیش‌پاافتاده «قاپ‌زدن رأی» و سلطه هولناک بر تشکیلات حزبی امکان ظهور مردانی دارای عقیده مستقل و صفات بی‌نظیر را زایل کند؛ شاید مردانی در کل نه‌چندان بی‌شباهت به خود او؟ وبر جداً احساس می‌کرد که باید نقشی سازنده در سیاست آلمان پس از جنگ ایفا کند. او عضو فعال حزب دموکراتیک آلمان جدیدالتأسیس شد، سازمانی متمایل به چپ که از برنامه اصلاح اجتماعی لیبرال دفاع می‌کرد. هنگامی که حزب نامزدها را برای رقابت در یکی از حوزه‌های انتخاباتی‌اش در فرانکفورت دعوت کرد وبر مجبور شد که وارد گود شود. بی‌تردید نام وبر در فهرست نهایی نامزدها از همه پرابهت‌تر بود و خواهان بسیاری داشت، و انتخابش به نظر خود او و بسیاری دیگر نتیجه‌ای محتوم می‌نمود. با این حال، رؤسای حزب نظرشان چیز دیگری بود. آنان لابد از دورنمای تلاش برای کنترل توپ سرگردانی مثل وبر جداً وحشت‌زده شده بودند. در هر صورت، تدبیری در پشت صحنه اندیشیدند که از شکست او به دست شخصی سازش‌پذیرتر مطمئن گردند. وبر، بنا به عقیده عموم، از این ناکامی در انتخابات احساس سرافکندگی می‌کرد. این بازی بی‌رحمانه روزگار است که آدمی قربانی همان روندهای توطئه و خدعه سیاسی‌ای شود که خودش به وضوح بسیار در تاریخ ثبت کرده است. به نظر می‌رسد که توانایی نظریه‌پردازی در مورد قدرت در بالاترین سطوح انتزاع، هنگامی که زمان اکتساب عملی آن فرا می‌رسد چندان مفید از آب در نمی‌آید.

توصیه‌هایی برای مطالعهٔ بیش‌تر

برای خواننده‌ای که می‌خواهد برای اولین بار به وبر پردازد، شاید بهترین روش آن باشد که با اخلاق پروتستانی و روح سرمایه‌داری (Allen and Unwin) آغاز کند. این رساله به خوبی خصایص وبر را که آمیزه‌ای از علم و دانش، بصیرت و روشن‌بینی، و ابهام و ابهام است در خود جلوه‌گر ساخته است. هرگونه آشنایی جدی با آثار او باید متضمن سر و کار پیدا کردن با اقتصاد و جامعه (چاپ Bedminster) باشد، ولی در عین حال بد نیست که این کار به تأخیر افتد تا وقتی که بعضی از مضامین اصلی آن کتاب در جاهای دیگر مطالعه و بررسی شود. راهنمای بسیار ارزشمند در این جا اثر راینهارد بندیکس است:

Reinhard Bendix, *Max Weber: An Intellectual Portrait* (Doubleday).

گزینش منتخباتی از آثار وبر به دست اچ. اچ. گرت و سی. رایت میلز به همان اندازه خوب است:

H. H. Gerth and C. Wright Mills, *From Max Weber* (Routledge).

بعد از این مقدمه مشکلی در مورد بقیهٔ آثار اصلی وبر وجود نخواهد داشت. مهم‌ترین این آثار عبارتند از:

The Methodology of the Social Sciences (Free Press);

The Religion of India, The Religion of China, and Ancient Judaism (all Free Press);

General Economic History (Free Press Collier)

در بارهٔ وبر کوهی از آثار نوشته شده است. منبع بیش‌ترین شروحی که در خصوص زندگی و کارش نوشته شده اثر ماریان وبر است:

Marianne Weber, *Max Weber: A Biography* (Wiley).

متأسفانه، این اثر را نمی‌توان به عنوان مستنی جذاب توصیه کرد؛ زیرا بیش از اندازه با قسمت‌های بزرگی از مکاتبات بی‌روح خانوادگی پر شده است. بهتر آن است که کتاب مکاری یا کتاب میتزمن را بخوانید: Donald MacRae, *Weber* (Fontana).

Arthur Mitzman, *The Iron Cage* (Knopf). کتاب میتزمن نوعی زندگینامهٔ روانی است که آرای بی‌افسون‌کننده و فقط کمی نامعقول و نامتعارف را در بارهٔ ارتباط میان نظریه‌های وبر و آشوب درونی‌اش مطرح می‌سازد.

اثر برجسته در خصوص ایده‌های سیاسی وبر اثر زیر است:

David Beetham, *Max Weber and the Theory of Modern Politics* (Allen and Unwin).

همچنین این آثار باارزشند:

Ilse Dron berger, *The Political Thought of Max Weber* (Appleton Century Croft), W. J. Mommsen, *The Age of Bureaucracy* (Blackwell), Anthony Giddens, *Politics and Sociology in the Thought of Max Weber* (Macmillan).

در حوزه دین دو کتاب شایان ذکرند:

Bryan S. Turner, *Weber and Islam* (Routledge)

Gordon Marshall, *Presbyteries and Profits* (Clarendon Press)

کتاب مارشال یکی از بهترین دفاع‌های ممکن از تز اخلاق پروتستانی را اقامه می‌کند. در میان دریایی از حواشی و تفاسیر عمومی بر آثار وبر، آثار زیر به طور خاص ارزش ذکر شدن دارند:

Talcott Parsons, *The Structure of Social Action* (Free Press).

این اثر، نمونه کلاسیک منظری است که وبر را مثال بارز و عمده جامعه‌شناسی هنجاری می‌داند. عامل ارزشمند متوازن‌کننده رویکرد پارسونز اثر آنتونی گیدنز است:

Anthony Giddens, *Capitalism and Modern Social Theory* (Cambridge).

آثار مفید دیگر عبارتند از:

Reinhard Bendix and Guenther Roth, *Scholarship and partisanship* (california)

W. G. Runciman, *A Critique of Max Weber's Philosophy of Social Science* (Cambridge)

Otto Stammer (Ed.) *Max Weber and Sociology Today* (Blackwell).

واپسین اثر مجموعه‌ای از مقالات است که در کنفرانسی در هایدلبرگ در سال ۱۹۶۴ برای بزرگداشت صدسالگی وبر قرائت شده است. نظر به لحن اتهام سیاسی که در مقالات برخی از شرکت‌کنندگان نسبت به وبر به چشم می‌خورد می‌توان گفت که نورمبرگ (Nuremberg) برای برگزاری آن کنفرانس جایگاه مناسب‌تری بود.

در تأیید جاذبه ماندگار وبر، همین بس که نوشتن کتاب‌هایی در باره او استمرار یافت و بعد از دهه ۱۹۹۰ انتشار آن‌ها به هزاره جدید رسید. از میان این همه، که به سبب وفور انتخاب میان آن‌ها دشوار است، کتاب‌های زیر را برگزیده‌ایم:

— Martin Albrow, *Max Weber's Construction of Social Theory* (Macmillan)

— Bryan S. Turner, *Max Weber: From history to Modernity* (Routledge)

— Peter Hamilton (Ed.) *Max Weber: Critical Assessments* (Routledge)

- Wolfgang Schluchter, *Paradoxes of Modernity: Culture and Conduct in the Theory of Max Weber* (Translated by Neil Solomon, Stanford)
- Fritz Ringer, *Max Weber's Methodology: The Unification of the Cultural and Social Sciences* (Harvard)
- Asher Horowitz and Terry Maley (Eds) *The Barbarism of Reason: Max Weber and the Twilight of Enlightenment* (Toronto)
- Sam Whimster (Ed.) *Max Weber and the Culture of Anarchy* (Macmillan)
- Ralph Schroeder (Ed.) *Max Weber, Democracy and Modernization* (Macmillan)
- Stephen Turner (Ed.) *The Cambridge Companion to Weber* (Cambridge).

[کتاب‌های فارسی]

توصیه‌هایی برای مطالعه پیش‌تر (کتاب فارسی)

[کتاب‌های زیر از وبر و در باره وبر به فارسی منتشر شده است:

- ماکس وبر، اخلاق پروتستانی و روح سرمایه‌داری، ترجمه عبدالکریم رشیدیان و پریسا منوچهری کاشانی، انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۷۳.
- ماکس وبر، مفاهیم اساسی جامعه‌شناسی، ترجمه احمد صدارتی، نشر مرکز، چاپ پنجم، ۱۳۸۲.
- ماکس وبر، روش‌شناسی علوم اجتماعی، ترجمه حسن چاوشیان، نشر مرکز، چاپ اول، ۱۳۸۲.
- ماکس وبر، دین، قدرت، جامعه، ترجمه احمد تدین، انتشارات هرمس، چاپ اول، ۱۳۸۲.
- ماکس وبر، دانشمند و سیاستمدار، با مقدمه‌ای از ریمون آرون، ترجمه احمد نفی‌زاده، انتشارات دانشگاه تهران، چاپ دوم، ۱۳۷۶.
- ماکس وبر، شهر در گذر زمان، ترجمه شیوا (منصوره) کاویانی، شرکت سهامی انتشار، چاپ دوم، ۱۳۷۳.
- ماکس وبر، اقتصاد و جامعه، ترجمه عباس منوچهری، ترابی‌نژاد و عمادزاده، انتشارات مولی، چاپ اول، ۱۳۷۴.
- ریمون آرون، مراحل اساسی اندیشه در جامعه‌شناسی، ترجمه باقر پرهام، انتشارات و آموزش انقلاب اسلامی، چاپ سوم، ۱۳۷۲.
- راینهارد بندیکس، سیمای فکری ماکس وبر، ترجمه احمد رامبد، انتشارات هرمس، چاپ اول، ۱۳۸۲.
- یان کرایب، نظریه اجتماعی کلاسیک: ماکس وبر، دورکیم، زیمل، ترجمه شهناز مسمی‌پرست، نشر آگه، چاپ اول، ۱۳۸۲.]

یادداشت‌ها

فصل اول

[1] Max Weber, *Economy and Society* (Eds. Guenther Roth and Claus Wittich) Bedminster Press, New York (1968), p. 13.

[2] *ibid*, p. 13.

[3] *ibid*, p. 14.

[۴] برای مثال، نگاه کنید به

Alfred Schutz (Collected Papers I), *The Problem of Social Reality*, Martinus Nijhoff, The Hague, (1967), pp. 62 - 63.

[5] Weber, *Economy and Society*, p. 5.

[6] Weber, *ibid*, p. 9.

[7] *ibid*, p. 8.

[8] *ibid*, p. 9.

[9] *ibid*, pp. 10 - 11.

[10] *ibid*, p. 12.

[۱۱] پوزیتیویست‌ها ممکن است منطقاً پاسخ دهند که در این موضوع نیازی به تعلیم ندارند، زیرا آنان معمولاً سعی نمی‌کنند چیزهایی مانند افزایش میزان تولد و افزایش جمعیت لک‌لک‌ها را به هم ربط دهند.

[12] Weber, *ibid*, p. 8.

[13] *ibid*, pp. 5 - 6.

ویر در ادامه اشاره می‌کند که چه بسا بتوانیم چیزهایی را «عقلاً» بفهمیم که نمی‌توانیم «همدلانه» درک کنیم. این نکته مبهم پی گرفته نمی‌شود، نکته‌ای که شاید خیلی بجا باشد.

[14] *ibid*, p. 6.

[15] Peter Winch, *The Idea of a Social Science*, Routledge, London, 1958, p. 88.

دورکیم این نوع استدلال را «آموزه‌ای رازورانه یا عرفانی» می‌نامد و رد می‌کند. این استدلال فقط کسانی را خوشنود می‌سازد «که ترجیح می‌دهند با احساسات و عواطفشان بیندیشند، نه با فهمشان».

Emile Durkheim, *The Rules of Sociological Method*, Free Press, Glencoe, (1938), pp. 33 - 34.

[16] Max Weber, *The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism*, Allen and Unwin, London, (1930), p. 233.

[17] Weber *Economy and Society*, p. 16.

[18] Weber, *ibid*, p. 6.

[۱۹] اگرچه تصور می‌شود غیرت مذهبی و تعصب سیاسی دور از دستیابی فهم مشاهده‌گر فاقد حس همدردی است، به نظر نمی‌رسد که این امر در مورد تنش عاطفی در کل صادق باشد. «هر چه بیش‌تر خودمان مستعد واکنش‌های عاطفی‌ای مانند اضطراب، عصبیت، جاه‌طلبی، حسادت و... و اشتیاق از هر نوعی باشیم راحت‌تر می‌توانیم آن‌ها را همدلانه بفهمیم. حتی هنگامی که شدت چنین عواطفی به درجه‌ای است که خود مشاهده‌گر کاملاً ناتوان از درک همدلانه آن‌هاست، باز هم او می‌تواند تا حد چشمگیری فهمی عاطفی از معانی آن‌ها داشته باشد و نیز می‌تواند تأثیر آن‌ها را بر روند کنش به گونه‌ای عقلانی تفسیر کند...» *ibid*, p. 6.

[20] *ibid*, pp. 21 - 22.

[21] Karl Marx, *Capital* Vol. III, Foreign Languages Publishing Moscow, (1959), p. 797.

[22] Emil Durkheim, *Suicide*, Routledge, London, (1952), p. 170.

[23] Max Weber, *The Methodology of the Social Sciences*, Free Press, New York, (1949), p. 43.

[24] Weber, *ibid*, p. 90.

[25] *ibid*, p. 81.

[26] *ibid*, p. 72.

[27] Emile Durkheim, *The Rules of Sociological Method*, p. 31.

البته دورکیم هرگز این پند نامناسب را به کار نیست. دشوار می‌توان جامعه‌شناسی را تصور کرد که آثارش بیش از آثار دورکیم با پیش‌مفاهیم معین و مشخصی کاملاً درآمیخته باشد. [۲۸] وبر نتوانست در این مورد اساسی و تعیین‌کننده بالآخره تصمیم بگیرد. در کل به نظر می‌رسد که او مایل بود بپذیرد که ساختن بیش از یک نمونه آرمانی از هر پدیده معین ممکن است. با این حال، هر از گاهی اشاره می‌کند که ارزش تبیینی نمونه آرمانی بسته به «درست بودن» صورت‌بندی آن است. برای مثال، بنگرید به

The Methodology of the Social Sciences, p. 102.

[29] *ibid*, p. 97.

[30] *ibid*, p. 57.

[31] *ibid*, p. 11.

[32] *ibid*, p. 58.

[۳۳] مثال خوبی از این ذات در تحلیل اخبار و رویدادهای جاری در تلویزیون کار گروه رسانه‌ای دانشگاه گلاسکو است:

Bad News and More Bad News, Routledge, London, (1976 and 1980).

[34] Weber, *Economy and Society*, p. 973.

[35] *ibid*, p. 975.

[۳۶] برخی از روایت‌های کلاسیک عبارتند از:

— Robert k. Merton, "Bureaucratic Structure and Personality", in his *Social Theory and Social Structure*, Free Press, Glenco, (1957);

— Philip Selznick, *TVA and the Grass Roots*, University of California Press, Berkeley, (1953);

— Peter M. Blau, *Bureaucracy in Modern Society*, Random House, New York, (1956);

— Alvin W. Gouldner, *Patterns of Industrial Bureaucracy*, Free Press, Glencoe, (1954).

[37] Weber, *Economy and Society*, p. 6.

[38] Weber, *The Methodology of the Social Sciences*, pp. 184 - 5.

منشأ این اصطلاحات در بحث غامض و به حق فراموش‌شده‌ای در میان مورخان آلمانی است.

[39] Leon Trotsky, *Diary in Exile*, Harvard University Press, (1976), p. 46.

فصل دوم

[1] Max Weber, *The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism*, Allen and Unwin, London, (1930), pp. 17 - 22.

[2] *ibid*, p. 40.

[3] *ibid*, p. 180.

[4] *ibid*, p. 91.

[5] *ibid*, p. 91.

[6] *ibid*, p. 114.

[7] *ibid*, p. 115.

[8] Max Weber, *General Economic History*, Collier Books New York (1961), p. 267.

[9] *The Protestant Ethic*, p. 192.

در جایی دیگر می‌نویسد: «مسیرهای بیرونی رفتار دینی آن‌چنان متنوع است که فهم این رفتار تنها از نظرگاه تجارب ذهنی، ایده‌ها و مقاصد افراد مربوط به طور خلاصه از نظرگاه 'معنا'ی

رفتار دینی ... حاصل شدنی است». *Economy and Society*, P. 399.

[10] *ibid*, p. 259.

[11] *ibid*, pp. 109 - 110.

[12] *ibid*, p. 110.

[13] *ibid*, p. 111.

[14] *ibid*, p. 116.

[15] *ibid*, pp. 116 - 117.

[16] *ibid*, p. 85.

[17] *ibid*, p. 82.

[18] "Antikritisches Schlusswort zum 'Geist des Kapitalismus'" *Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik*, 31, No. 2, (1910), p. 593.

[19] *The Protestant Ethic*, p. 162.

[20] *ibid*, p. 162.

[21] *ibid*, p. 60.

[22] *ibid*, p. 62.

[23] *ibid*, p. 62.

[24] *ibid*, p. 177.

[۲۵] وبر در اثرش، *Antikritisches Schlusswort*، به صنعتگر یا کارگر کالونیست اشاره می‌کند «که پشتکار و وظیفه‌شناسی‌اش در کاری که فرمان خداست تأیید الهی وضعیتش را آشکار می‌کند». *op. cit.*, p. 593.

[26] *Economy and Society*, p. 468 and p. 470.

[27] *ibid*, p. 472.

[28] *ibid*, p. 479.

[29] *ibid*, p. 483.

[30] *ibid*, p. 476.

[31] *ibid*, pp. 483 - 484.

[32] *The Protestant Ethic*, p. 281.

[33] *Economy and Society*, p. 1010.

[34] John Kenneth Galbraith, *The Nature of Mass Poverty*, Harvard University Press, (1979).

[35] *The Protestant Ethic*, p. 131.

[36] *ibid*, pp. 156 - 157.

[37] *ibid*, p. 157.

[38] *ibid*, p. 172.

- [39] *ibid*, p. 183.
- [40] *From Max Weber* (eds. H. H. Gerth and C. Wright Mills) Routledge, London, (1948), pp. 308 - 309.
- [41] *Economy and Society*, p. 491.
- [42] *ibid*, p. 477.
- [43] *From Max Weber*, pp. 304 - 305.
- [44] *ibid*, p. 305.
- [45] *ibid*, p. 319.
- [۴۶] ویر در پاسخ به انتقادات او داستان بانکدار باپتیست را تکرار می‌کند و باز این نکته را عنوان می‌کند که این جنبه رفتار فرقه‌ای بقایای رسوم پیشین‌تر و عمومی‌تر است.
"Antikritisches Schlusswort", op cit., pp. 585 - 586.
- [47] *From Max Weber*, p. 321.
- [48] *The Religion of India*, Free Press, New York, (1958), p. 112.
- [49] Milton Singer, *When a Great Tradition Modernizes*, Pall Mall Press, London (1972).
- [50] Maxime Rodinson *Islam and Capitalism*, Allen Lane, London, 1974; Brayan S. Turner, *Weber and Islam*, Routledge, London, (1974).
- [51] Werner Sombart, *The Quintessence of Capitalism*, New York, (1967); *The Jews and Modern Capitalism*, Free Press, Glencoe, (1951).
- [52] *The Religion of India*, pp. 3 - 4.
- [53] *The Religion of China*, Free Press, New York, (1951), p. 248.
- [54] *ibid*, p. 249.
- [55] Talcott Parsons, "Introduction" to Max Weber, *The Sociology of Religion*, Methuen, London, (1965), pp. xxi - xxii.
- [56] *Economy and Society*, pp. 1212 - 1262.
- [57] *ibid*, p. 1237.
- [58] *ibid*, p. 847.
- [59] *The Protestant Ethic*, pp. 14 - 16.
- [60] Gordon Marshall, *Presbyteries and Profits: Calvinism and the Development of Capitalism in Scotland, 1560 - 1707*, Clarendon Press, Oxford, (1980).
- [61] *ibid*, pp. 273 - 275.
- [62] *ibid*, p. 276.

فصل سوم

- [1] Max Weber, *Economy and Society*, p. 941.
- [2] *ibid*, p. 904.
- [3] *ibid*, p. 911.
- [4] Max Weber, "Politics as a Vocation", in H. H. Gerth and C. Wright Mills, *From Max Weber*, Routledge, London, (1948), pp. 77 - 78.
- [5]. *Economy and Society*, pp. 943 - 6.
- [6] *ibid*, p. 946.
- [7] *ibid*, p. 946.
- [8] *ibid*, p. 946.
- [9] *ibid*, p. 954.
- [10] *ibid*, p. 214.
- [11] *ibid*, p. 214.
- [12] "Politics as a Vocation", p. 78.
- [13] *Economy and Society*, p. 953.
- [14] "Politics as a Vocation", p. 78.
- [15] "Economy and society", p. 946.
- [۱۶] سنخ‌شناسی اتزیونی در مورد فرمان و اطاعت کاری برجسته در این حوزه است.
A. Etzioni, *A Comparative Analysis of Complex Organizations*. Free Press, New York, (1961).
- [17] *Economy and Society*, pp. 946 - 7.
- [18] *ibid*, p. 1012.
- [19] *ibid*, p. 1028.
- [20] *ibid*, p. 1041.
- [21] *ibid*, p. 1072.
- [22] *ibid*, p. 1082.
- [23] *ibid*, pp. 1407 - 1408 (تأکید از من است).
- [24] *ibid*, p. 1111.
- [25] *ibid*, p. 1133.
- [26] *ibid*, p. 1117.
- [27] *ibid*, p. 1116.
- [28] *ibid*, p. 1132.
- [29] *ibid*, p. 1132.
- [30] Peter M. Blau, "Critical Remarks on Weber's Theory of Authority", in

Dennis H. Wrong, (Ed.) *Max Weber*, Prentice Hall, Englewood Cliffs, New Jersey, (1970), p. 153.

[31] *Economy and Society*, p. 1133.

[32] *ibid*, p. 1393.

[33] *ibid*, p. 1417.

[34] *ibid*, pp. 1418.

فصل چهارم

[1] Max Weber, *Economy and Society*, p. 927.

[2] *ibid*, p. 927.

[3] *ibid*, pp. 729 - 30.

[4] *ibid*, p. 928.

[۵] وبر می‌گوید که در مالکیت اجتماعی برای کارگران آزادی کم‌تری وجود دارد تا در سرمایه‌داری خصوصی، «زیرا هر گونه مبارزه قدرت با بوروکراسی دولتی نومیدکننده است و نیز نمی‌توان به اداره‌ای متوسل شد که به طور اصولی علاقه‌مند به محدود کردن قدرت کارفرما باشد چنان‌که در مورد مؤسسه خصوصی می‌توان...». اگر سرمایه‌داری خصوصی حذف شود بوروکراسی دولتی، یگانه حاکم خواهد شد. بوروکراسی‌های خصوصی و عمومی که هم‌اکنون در کنار یکدیگر، و بالقوه مخالف یکدیگر، کار می‌کنند و، از این رو، تا حدی بر یکدیگر نظارت دارند، به صورت سلسله‌مراتبی یگانه ادغام می‌شوند. این امر مشابه وضعیت در مصر باستان است، ولی به شکلی بسیار عقلانی‌تر - و، از این رو، نقض‌ناشدنی - روی می‌دهد.» *ibid*, p. 1402.

[6] Karl Marx, *The Poverty of Philosophy*, Martin Lawrence, London, (1936), p. 92.

[7] *Economy and Society*, p. 1091.

[۸] هربرت آدام (Heribert Adam) اشاره کرده است که شیوه تولید سرمایه‌داری در آفریقای جنوبی به جای آن که نظام آپارتاید را برچیند با آن هماهنگ شده است. بر اساس تحلیلی مارکسیستی، «نیروهای مصنوعاً زنجیرشده تولید در چارچوب نهادی کهنه قوانین نژادی امکان پیشرفت کامل ندارند و، از این رو، به ناگزیر این شیوه‌های تولید را نابود می‌کنند.» *Modernizing Racial Domination*, University of California Press, Berkeley (1971), p. 146. هربرت بلومر (Herbert Blumer) نیز می‌گوید که سرمایه‌داری صنعتی بیش‌تر امکان دارد که خود را با نظامی که بر حسب نژاد قشربندی شده است تطبیق دهد تا آن که نظم آن را دگرگون کند:

"Industrialization and Race Relations", in Guy Hunter (Ed.) *Industrialization and Race Relations*, Oxford University Press, London, (1965).

[9] *Economy and Society*, p. 936.

[۱۰] برای مثال نگاه کنید به Kenneth Prandy, *Professional Employees*, Faber, London (1965).

[11] *Economy and Society*, p. 935.

[۱۲] برای آگاهی از بازگویی اخیر این موضع نگاه کنید به: Daniel Bell, "Ethnicity and Social Change", in Nathan Glazer and Daniel P. Moynihan (Eds.) *Ethnicity*, Harvard University Press, (1975).

[13] *Economy and Society*, p. 391.

[14] *ibid*, p. 938.

[۱۵] بحث مفصل‌تری از دریافت وبر در بارهٔ بند و بست اجتماعی را در این کتاب من می‌توانید بیابید: *Marxism and Class Theory: A Bourgeois Critique*, Tavistock, London, (1979).

[16] *Economy and Society*, p. 342.

[17] *ibid*, p. 1000.

[18] *ibid*, p. 342.

[19] *ibid*, p. 988 - 89.

[۲۰] شرحی عالی از آرای وبر در بارهٔ همهٔ این موضوعات، به علاوهٔ بسیاری مطالب دیگر را می‌توانید در اثر زیر بیابید:

David Beetham, *Max Weber and the Theory of Modern Politics*, Allen and Unwin, London, (1974), Chapter 6.

[۲۱] وبر تصور می‌کرد که حیات دولت جدید شوروی «باید چند ماه در نظر گرفته شود»، نه چند سال. این امر تا حدی به سبب این واقعیت بود که رژیم بلشویک «نوعی دیکتاتوری نظامی بود... که نه با ژنرال‌ها بلکه با سرجوخه‌ها» اداره می‌شد. بدیهی است که وبر نمی‌توانست معتقد به بقای جامعه‌ای باشد که به دست مراتب پایین‌تر اداره می‌شود. انقلاب ملهم از مفاهیم عدالت و آزادی نبود، بلکه به سبب شهوت غنایم به وقوع پیوست.

Max Weber, *Gesammelte Politische Schriften*, (Ed. Johannes Winckelmann) J. C. B. Mohr. Tübingen, (1971), pp. 292 - 3.

[۲۲] وبر، در یادداشتی کوتاه، ذکر می‌کند که کارگران «اگر به جانب اهدافی هدایت شوند که به سادگی قابل فهم باشد، اهدافی که افرادی خارج از طبقهٔ ایشان وضع و تفسیر کنند (جماعت روشنفکران)» امکان کسب آگاهی طبقاتیشان بیش‌تر می‌شود. با این حال، به‌طور خاص ذکر از نقش حزب نمی‌شود.

Economy and Society, p. 305.

[23] *ibid*, p. 1443.

[24] روت (Roth) و ویتیش (Wittich) این عبارت را «حوزه» قدرت ترجمه می‌کنند:

938. *Economy and Society*, p. 938. گرت (Gerth) و میلز (Mills) «خانه» قدرت:
From Max Weber, p. 194. متن اصلی به این صورت است:

"Während die 'Klassen' in der 'Wirtschaftsordnung', die 'Stände' in der Sozialen Ordnung... ihre eigentliche Heimat haben... Sind 'Parteien' in der Sphäre der 'Macht' zu Hause."

Max Weber *Wirtschaft und Gesellschaft* (Ed. Johannes Winckelmann) J. C. B. Mohr, Tübingen, (1976), p. 539.

[25] Robert Michels, *Political Parties*, Free Press, Glencoe, (1958).

[26] "Politics as a Vocation" in *From Max Weber*, p. 125

[27] *ibid*, p. 125.

[28] *ibid*, p. 120.

[29] *ibid*, p. 121.

[30] *ibid*, p. 120 - 21.

[۳۱] در نطقی در کارسلروئه در ژانویه ۱۹۱۹، کمی قبل از آن که لوکزامبورگ به دست نیروهای نظم و قانون کشته شود. نقل شده در:

Wolfgang J. Mommsen, *Max Weber und die deutsche Politik, 1890 - 1920*, J. C. B. Mohr, Tübingen, (1959), p. 300.

[32] *Economy and Society*, p. 1414.

[33] *ibid*, p. 1458.

نمایه

- آپارتاید، ۱۶۹
آدام، هریبرت، ۱۶۹
آگاهی کاذب، ۱۳، ۳۴، ۳۵
اسمیت، آدام، ۱۳۱
آمدگی نهادی برای سرمایه‌داری
شرق در تضاد با غرب، ۹۴
آموزه کالونیستی قضا و قدر، ۶۱
- انقلابی، ۱۳، ۴۸، ۵۲، ۵۷، ۱۰۹، ۱۲۳، ۱۲۵، ۱۵۱
انگلس، اف، ۷۳
ایدئولوژی، ۸، ۳۴، ۵۵، ۱۵۱، ۱۵۳
- باج‌گزاری، ۱۱۷
باکستر، ۶۰، ۶-۶۴، ۷۵، ۸۰-۷۸، ۸۶، ۸۸، ۹۱، ۹۷
- باورهای دینی و ساختار اجتماعی، ۸۰
بحران مشروع‌سازی، ۱۱۱
بردگی، ۷۳، ۱۳۲
برنشتاین، ای، ۱۵۶
بلشویک‌ها، ۵۱
بلومر، هریبرت، ۱۶۹
- بند و بست اجتماعی، ۷-۱۴۴، ۱۷۰
بوروکراسی، ۱۳، ۳۶، ۳۹، ۹-۴۶، ۶۴، ۱۰۹، ۷-۱۱۶، ۲۰-۱۱۹، ۷-۱۲۲، ۳۲-۱۲۹، ۱۵۰، ۱۵۵، ۱۶۹
- بوروکراسی و طبقه اجتماعی، ۱۳۲
بوروکراسی و کاربزم، ۱۲۳
بوروکراسی و رژیم موروثی، ۱۱۷
- پایگاه طبقاتی، ۱۳۹
پدرسالاری، ۵-۱۱۴
پرولتاریا، ۵۷، ۷۲، ۷۴، ۱۰۳، ۱۳۴، ۱۴۰، ۱۴۲، ۱۵۲
- انزبونی، ای، ۱۶۸
احزاب قدرت‌طلب، ۱۵۳
احزاب مرامدار، ۱۵۳
اخلاق پروتستانی، ۱۳، ۱۷، ۶۰-۵۹، ۶۳، ۶۵، ۷۲، ۸۱، ۴-۸۳، ۸۷، ۹۲، ۹۴، ۹۹، ۱۵۹، ۱-۱۶۰
- اخلاق ناظر به اهداف غایی، ۶-۱۵۴
اخلاق ناظر به مسئولیت، ۱۵۴
ادیان جهانی، ۶۰، ۹۱-۸۹
استالین، ۱۳۶
اسکاتلند، ۹-۹۷
و سرمایه‌داری، ۹۷
اصلاح دین، ۶۰، ۲-۸۱
اضطراب رستگاری، ۶-۶۲، ۷۰، ۷۲، ۷۷
اقتدار مشروع، ۷-۱۰۶، ۱۲۱
انسان‌شناسی اجتماعی، ۳۱
انقلاب و کاربزم، ۱۲۳

دولت، ۲۲، ۳۸، ۴۲، ۹۶، ۹۹، ۵-۱۰۱، ۱۰۷، ۸-۱۱۷، ۱۲۲، ۱۲۵، ۱۲۹، ۱۳۸، ۵۲-۱۴۶، ۱۵۶، ۱۷۰
 دولت به مثابه کمیته اجرایی، ۱۴۹
 دولت و قشربندی اجتماعی، ۱۴۶
 دولت و مفاهیم آن، ۱۰۱
 دولت‌های سوسیالیستی، ۱۳۲
 دهقانان، ۳-۷۲، ۱۱۸
 دهقانان و دین، ۷۳
 دیسین، ۱۳، ۲۲، ۱-۳۱، ۳۳، ۹-۳۸، ۶۱
 ۵-۶۳، ۴-۷۲، ۲-۸۱، ۵-۸۴، ۹-۸۷
 مشروعیت، ۸۳، ۸۵
 دیوان‌سالاری موروئی، ۱۱۶
 ذات واقعی، ۳۷
 ذات واقعیت، ۳۷
 رادینسن، ام، ۹۰
 رژیم موروئی و بوروکراسی، ۱۱۹
 رفتار عقلانی، ۵۰
 روح سرمایه‌داری، ۵۹، ۶۳، ۶۸، ۷۰، ۷۲، ۷۶، ۸۴، ۸۸، ۹۲، ۹۴، ۹۶-۹۹، ۱۵۹، ۱۶۱
 روحیه سرمایه‌داری، ۵۶، ۶۱-۵۸، ۸-۶۷، ۷۸، ۹۰-۸۴، ۹۲
 لوکزامبورگ، رزا، ۱۵۶
 زمبارت، دبلیو، ۲-۹۱
 ساختار اجتماعی، ۵۵، ۸۰، ۸-۸۷
 سرمایه‌داران صنعتی، ۱۴۱
 سرمایه‌داران مالی، ۱۴۱
 سرمایه‌داری، ۱۲، ۸-۳۶، ۴۲، ۵۳، ۲-۵۶، ۶۳، ۸-۶۷، ۲-۷۰، ۶-۷۵، ۷۸، ۸۱
 ۹۹-۸۴، ۱۰۴، ۱۳۱، ۴۰-۱۳۳، ۱۴۲
 ۱۴۴، ۱۴۹، ۱۵۹، ۱۶۱، ۱۶۹
 سرمایه‌داری پاریا، ۵۶
 سرمایه‌داری سنتی، ۷-۵۶

پیش‌شرط‌های هنجاری و نهادی، ۸-۵۷
 تبعیت، ۴۸، ۱۰۸، ۱۱۰، ۱۱۵
 تبیین تاریخی، ۵۱
 تبیین‌های هنجاری، ۵۵
 تجربه دینی، ۳۰، ۳۲
 ترنر، بی، ۹۰
 نروتسکی، ۵۲، ۱۳۲
 تزیین‌سخت، ۵۹، ۶۱، ۷۰-۶۹، ۸-۷۷
 تزیین‌شدن
 مارکس، ۱۴۰
 تزیین‌ملازم، ۱-۶۰، ۹-۸۸، ۹۲
 تعریف
 پرولتاریا، ۱۳۴
 سلطه، ۱۰۶
 طبقه، ۱۳۴
 طبقه، ۱۳۰
 تفاوت مشروع‌سازی و مشروعیت، ۱۱۰
 تقدیر، ۶۲، ۶۶، ۷۷، ۹۰
 تقسیمات درون طبقات، ۱۴۰
 تقسیمات محلی، ۱۳۸
 تکلیف، ۵۹، ۷۱-۶۷، ۵-۷۴، ۷۷
 تولید ایده‌ها، ۸۲
 تولید و توزیع ایده‌ها، ۸۲
 جامعه‌شناسی دین، ۷۲، ۷۴، ۸۴، ۸۷
 جامعه بی طبقه، ۱۳۳
 حزب، ۹-۱۸، ۱۲۹، ۷-۱۵۱، ۱۷۰
 خشونت، ۱۶، ۲-۱۰۱، ۱۰۴، ۱۰۶، ۱۱۹
 داوری‌های ارزشی، ۵-۴۳
 دورکیم، ۷-۹، ۴-۲۳، ۳۱، ۹-۳۷، ۴۱، ۵۵
 ۲-۱۰۱، ۱۶۱، ۴-۱۶۳
 و مجموعه‌های اجتماعی، ۲۳
 دورکیم و دین، ۳۸
 دورکیم و روش علمی، ۴۱

فرانظره، ۱۳۷
 فرانکلین، بی.، ۵۸، ۶۰، ۸۰
 فرد، ۴-۲۱، ۵-۳۴، ۵۲، ۶۱، ۸-۶۷، ۷۰، ۸۶
 ۸۹، ۹۹، ۱۰۲، ۱۲۲، ۱۵۵
 فهم، ۳۶-۲۲، ۳۹، ۵۰-۴۷، ۵-۶۴، ۹۷
 ۱۲۶، ۱۳۳، ۱۳۷، ۵-۱۶۴، ۱۷۰
 فهم تبیینی، ۲۵، ۲۸
 فهم جامعه‌شناختی، ۲۷، ۳۳، ۴۸
 فهم مشاهده‌ای بی‌واسطه، ۲۵، ۲۸
 فهم همدلانه، ۲۹
 قانون آهنی الیگارشی، ۱۵۳
 قدرت، ۹، ۸-۱۷، ۴۲، ۷۳، ۴-۸۳، ۹۵
 ۱۰۳-۹۹، ۱۰۵، ۱۰۸، ۱-۱۱۰، ۱۱۵
 ۱۱۸، ۷-۱۲۶، ۳۲-۱۲۹، ۹-۱۳۸، ۱۴۴
 ۵۱-۱۴۶، ۴-۱۵۳، ۷-۱۵۶، ۱۶۱، ۷۱-۶۹
 قدرت و سلطه، ۱۰۵
 قشربندی، ۸، ۱۳، ۷۲، ۷۵، ۸۱، ۸-۸۷، ۱۱۹
 ۱۲۷، ۱۲۹، ۴۰-۱۳۳، ۱۴۳، ۱۴۶، ۱۴۸
 ۱-۱۵۰، ۱۶۹
 قشربندی اجتماعی و گروه‌های منزلتی، ۱۴۰
 قشربندی اجتماعی و مناسبات مالکیت، ۱۳۱
 قضا و قدر، ۶-۶۱، ۷۷
 قطبی شدن، ۱۴۰
 کائوتسکی، کی، ۱۵۲
 کالونیسیم، ۳۳، ۵۵، ۱-۶۰، ۸-۶۷، ۷۱-۲
 ۵-۷۴، ۷۷، ۱-۸۰، ۵-۸۳، ۹۲-۸۷، ۹۷
 ۹۹
 گروه رسانه‌ای دانشگاه گلاسکو، ۱۶۵
 گروه‌های منزلتی، ۸۸، ۳۰-۱۲۹، ۴۴-۱۳۸
 ۱۴۶، ۱۴۸
 لنین، ۲-۵۱، ۱۰۳، ۱۵۱، ۱۵۶
 لوتر، ام، ۶۸

سرمایه‌داری عقلانی، ۷-۵۶، ۷۱، ۷۸، ۸۰
 ۹۳، ۹۷
 سرمایه‌داری غنائیم، ۱۲، ۵۶
 سرمایه‌داری و طبقه اجتماعی، ۱۳۱
 سلطه، ۸، ۱۶، ۸۴، ۹۵، ۱-۱۰۱، ۱۰۳
 ۲۵-۱۰۵، ۱۲۷، ۴-۱۳۲، ۱۴۸، ۱۵۷
 سلطه بوروکراسی، ۱۲۵
 سلطه سنتی، ۱۰۹، ۱۱۵
 سلطه غیرمشرع، ۱۱۲
 سلطه قانونی - عقلانی، ۱۰۹
 سلطه کاربزمایی، ۱۰۹، ۱۱۹
 سلطه موروثی، ۱۱۵
 سندیکالیست‌ها، ۱۵۵
 سوسیالیستی، ۳-۱۲، ۴۲، ۱۰۴، ۳-۱۳۲
 ۱۳۶، ۱۴۲، ۱۵۰، ۱۵۲، ۱۵۵
 سینگر، ام، ۹۰
 شرافت قومی، ۱۴۳
 شرق و غرب، ۶-۹۵
 شلاق دستمزدی، ۷۵، ۸۸، ۱۳۱
 شیوه تولید، ۸-۱۳۵، ۱۶۹
 سرمایه‌داری، ۱۳۶
 سوسیالیستی، ۱۳۶
 مارکس، ۱۳۵، ۱۳۷
 طبقه، ۴۲، ۵۷، ۷۱، ۷۳، ۴-۸۱، ۸-۸۷، ۹۵
 ۴-۱۰۳، ۹-۱۰۷، ۱۱۱، ۱۱۳، ۱۲۶
 ۳۰-۱۲۹، ۵-۱۳۲، ۱-۱۴۰، ۵۱-۱۴۸
 ۶-۱۵۵، ۱۷۰
 طبقه برای خود، ۱۵۲
 طبقه در خود، ۱۵۲
 طرد، ۶۰، ۷۸، ۸۲، ۱۲۰، ۱۴۵، ۱۴۷
 عفلاتیت، ۳۱، ۵۰-۴۹، ۷۰، ۹۰، ۱۲۵
 علیت تصادفی، ۵۲
 علیت کافی، ۵۲
 فنودالیزم و رژیم موروثی، ۱۱۷

نظام قشریندی، ۷۲، ۷۵، ۸۱، ۸-۸۷، ۱۲۷،
۱۳۳، ۱۴۶، ۱۵۱

نظام کارخانه‌ای

مارکس، ۷۶

نظریه، ۷، ۱۳-۹، ۱۸، ۲۱، ۲۳، ۱-۳۰، ۴۱،
۵۵، ۶۰، ۶۶، ۸-۹۷، ۴-۱۰۳، ۴-۱۲۳،

۱۳۳، ۱۳۷، ۱۴۰، ۱۵۰، ۱۵۷، ۱۵۹، ۱۶۱
نظریه پردازان رسانه‌ها، ۴۴

نظریه

انقلاب، ۱۲۴

تبعیت، ۱۰۸

نظریه اجتماعی «فارغ از ارزش»، ۴۳

نمونه آرمانی، ۷-۳۵، ۲۳-۳۹، ۴۵، ۴۸،
۱-۹۰، ۱۱۲، ۵۰-۴۶، ۸۰، ۸۸، ۹۱

۱۱۳، ۱۶۴

نمونه آرمانی ادیان جهانی، ۹۰

نمونه آرمانی بوروکراسی، ۴۶

نمونه آرمانی پروتستان، ۸۰

نمونه آرمانی حزب مرادار، ۱۵۴

نمونه آرمانی دموکراسی، ۴۲

واقعیت اجتماعی، ۲۴، ۳۴، ۸-۳۷، ۴۱،
۴۳-۴۴

وینچ، پتر، ۲۹

هابز، تی، ۱۲۵

هژمونی، ۱۰۸

همبستگی‌های آماری، ۲۷

یونکرها یا اشراف زمیندار پروس، ۱۴۹

لوکزامبورگ، ۱۵۶، ۱۷۱

لومین پرولتاریا، ۱۴۱

لیوی - برول، ۳۰

ماتریالیسم تاریخی، ۳۵، ۵۵، ۸۱، ۱۳۷

مارشال، جی، ۹۸

مارکس، ۷-۹، ۲-۱۱، ۵-۳۴، ۸-۳۷، ۴۷،

۵۵، ۷۲، ۷۶، ۸۱، ۹۲، ۱۰۳، ۱۰۸، ۱۱۱،

۲-۱۳۰، ۱۳۴، ۷-۱۳۶، ۲-۱۴۰،

۹-۱۴۸، ۱۶۱

نمود و ذات، ۳۷

مارکس و آگاهی کاذب، ۳۴

مارکس و سلطه مشروع، ۱۱۱

مارکس و طبقه اجتماعی، ۱۳۱

مارکس و قدرت دولت، ۱۰۳، ۱۴۸

مارکسیسم، ۷، ۳-۱۱، ۳۳، ۱۵۰

مارکسیسم و نظریه بوروکراتیک، ۱۵۰

مالکیت، ۶-۹۵، ۹۹، ۲-۱۳۰، ۶-۱۳۴، ۱۴۱،

۱۲۶، ۱۵۰، ۱۶۹

مانع فرقه‌ای، ۱۵۲

مشروع سازی، ۸۴، ۱۰۰، ۱۰۷، ۱۲-۱۰۹،

مشروع سازی و سلطه، ۱۰۶، ۱۰۹

اقتدار مشروع، ۱۳، ۷-۱۰۶، ۷-۱۲۱،

مشروعیت، ۱۳، ۷-۸۳، ۱۰۱، ۱۰۶،

۱۲-۱۰۸، ۵-۱۱۴، ۱۱۷، ۱۱۹، ۲-۱۲۰،

مشروعیت کاریزمایی، ۱۲۰

ملت، ۲۲، ۳-۱۰۲، ۱۴۷

مناسبات مالکیت، ۲-۱۳۱

منزلت قومی، ۱۴۲

میشلز، آر، ۱۵۳