

"بسم الله الرحمن الرحيم"

جزوه درس جامعه شناسی

استاد: سرکار خانم دکتر عبدالله زاده

سال ۱۳۹۳

نظریه جامعه شناختی اهمیت و فوائد زیادی دارد. هر نظریه بخشی از واقعیت اجتماعی را در خود دارد و تصویر کامل تر از پدیده های اجتماعی از طریق تلفیق انواع نظریه ها می تواند بدست آید. نظریه سوال مطرح می کند، فرضیه ارائه می دهد، رهیافت جدید عنوان می کند و راهنمای تحقیق است. علاوه براین درک ما را نسبت به واقعیت های اجتماعی افزایش داده و بینشی عمیق در اختیار ما می گذارد. هدف از ارائه درس نظریه های جامعه شناسی حرکت به سوی درک، بینش، و اجتناب از سرگردانی ذهنی است.

استفاده از چارچوب نظری در هر کار تحقیقاتی ضروری است لذا نظریه های جامعه شناسی بهترین راهنمای برای هدایت کارهای تحقیقاتی می باشد. پژوهشگری که بدون در اختیار داشتن تئوری خاصی شروع به تحقیق می کند؛ انبوهی از اطلاعات مختلف را در مورد موضوع مورد مطالعه اش جمع می کند بدون اینکه بتواند استفاده ای شایانی از آنها بکند؛ در حالیکه اطلاعات، در قالب یک نظریه منسجم قابل استفاده بوده و نتایج درخوری به دنبال خواهد داشت. در درس نظریه های جامعه شناسی با اندیشه پایه گذاران و توسعه گران جامعه شناسی آشنا خواهیم شد. پیشاہنگ های جامعه شناسی کسانی هستند که آثارشان تا امروز بر متفکرین معاصر تاثیر گذاشته است و فهم نظریه های آنان برای درک عمیق نظریه های معاصر ضروری است. علاوه براین بدیهی است که برای هر نوع نگرش به جامعه و مسایل اجتماعی داشتن درک نظری یا استفاده از یک چارچوب نظری اجتناب ناپذیر است.

هر محقق قبل از اینکه عملاً به تحقیق بپردازد، باید خود را مجهز به نظریه یا نظریه هایی خاص کرده سپس براساس دست آوردهای تجربی، تأیید و یا رد آن تئوری را در محدوده قابل تعمیم مطالعه خویش مشخص نموده و به بررسی ابعاد گوناگون موضوع مورد مطالعه ای خود بپردازد. مطالعات تجربی بدون تئوری ابتر است. تئوری در حکم راهنمایی است که نحوه ای طرح مساله و تحقیق را برای محقق مشخص می نماید.

تعریف نظریه

آلن بیرو در فرهنگ علوم اجتماعی ذیل واژه‌ی تئوری می نویسد: "مجموع بینش های سازمان یافته و منظم درمورد موضوعی مشخص را نظریه می خوانند". تئوری مجموعه ای از مفاهیمی است که به نحوی منطقی تنظیم شده و رابطه‌ی احتمالی میان دو پدیده یا بیشتر را بیان می کند. به بیان دیگر نظریه به تبیین روابط نسبتاً پایدار میان واقعیت های عینی می پردازد و هدفش تبیین روابط بین پدیده هاست (ادبی و انصاری، ۱۳۸۳، ۳۰).

استاد فرامرز رفیع پور همین مضمون را به شکل دیگری بیان کرده است؛ او می نویسد: علم در پی گفتارهایی (قوانینی) درباره ای واقعیت هاست و جریانی را که به دستیابی به این گونه گفتارها منتهی می گردد، "جریان شناخت" و بررسی هایی را که درباره ای جریان های شناخت در زمینه های گوناگون و تخصصی علمی انجام می گیرند، تئوری های شناخت می نامند. این تئوری های شناخت در پی بررسی طرق دستیابی به محتوای شناخت (روش ها)، انگیزه ها، هدف ها، زمینه ها و روابط حقیقت جویی هر نوع شناختن هستند (رفیع پور، ۱۳۶۷، ۳۵).

رفیع پور در کتاب کند و کاو ها و پنداشته ها تئوری را "مجموعه ای از گفتارهایی که بر مبنای قواعد منطق با یکدیگر در ارتباط و مبین بخشی از واقعیت باشند" تعریف نموده است. وی هفت معیار ذیل را برای ارزیابی نظریه ها مطرح نموده است:

- گفتارهای (قانون های) یک تئوری باید دارای چهار شرط باشند. این شروط عبارتند از: از نظر زمان و مکان نامحدود، دارای تعداد مفعول های نامحدود، به صورت جملات اگر...پس، و از نظر تجربی قابل بررسی باشند.
- گفتارهای یک تئوری باید دقیقاً آگزیوماتیزه باشند.
- متغیرهای موجود در هر قانون می باشند دقیقاً تعريف شده باشد.
- بین متغیرهای مستقل ووابسته باید رابطه‌ی مستقیم و بالایی وجود داشته باشد.
- یک تئوری باید گویا بوده و قدرت تبیین زیاد داشته باشد.
- تئوری ها باید حتی الامکان در وضعیت های متفاوت و یا در برخورد با تئوری های رقیب مورد آزمایش قرار گرفته و طی آن قابلیت خود را نشان داده باشند.
- تئوری هایی که به آسانی قابل آزمایش هستند از ارزش بیشتری برخوردارند. هرچه نظریه کلی تر و دقیق تر باشد قابلیت آزمایش بیشتری دارد (رفیع پور، ۱۳۶۷، ۱۳۲).

مبانی فلسفی نظریه های جامعه شناسی

جامعه شناسی فرزند فلسفه است. انسان از دیر باز در مورد امور ماوراء الطبيعة، موجودات و مسائل پیرامون و درون اجتماعات خود اندیشه ورزی داشته که حاصل آن ایجاد فلسفه های ماوراء طبیعی ، طبیعی و اجتماعی است. هر سنت فلسفی اجتماعی لاقل متشکل از سه جزء خاص خود است:

۱. هستی شناسی (ontology): (واقعیت) جهان هستی (Fact , Reality) و آنچه در باره آن می توان شناخت؛

۲. معرفت شناسی (epistemology): (ارتباط بین شناخت شناس و آنچه می توان شناخت؛

۳. روش شناسی (methodology): (چگونگی جستجوی آن چه می توان شناخت.

متفکرین در طول تاریخ به تدریج با اندیشه ورزی، سه سنت اصلی فلسفه اجتماعی را بنیاد گذاشته و پرورده اند که عبارتند از: فلسفه های اثباتی، تفسیری و انتقادی.

۱. سنت فلسفی اثباتی (positivism): (در این دیدگاه واقعیت یک پدیده مادی مستقل است که باید آن را کشف کرد. از منظر اثبات گرایان ، واقعیت عینی بوده و به دور از هر ارزش و عاملی که باعث سوگیری شود، مشخص می گردد. از این منظر نظری برای کسب شناخت صرفا باید به متخصصان و علماء مراجعه کرد. آنها سوالات تحقیق یا ارزشیابی را صورت بندی کرده و تحت شرایط کاملاً کنترل شده آزمایش می کنند تا به واقعیت دست یابند.

۲. سنت فلسفی تفسیری (interpretationism): (از دیدگاه فلسفه تفسیری واقعیت، یک پدیده مادی مستقل نیست بلکه تحت شرایطِ تجارت انسان بوده و به طور اجتماعی ساخته شده و معانی متفاوتی می یابد. از نظر تفسیر گرایان، معرفت، ذهنی است و از

تعامل بین شناخت شناس و موضوع شناخت شکل می گیرد. از این منظر نظری کسب شناخت صرفاً از طریق توسل به علماء صورت نمی گیرد؛ بلکه کارشناسان به طور عام می توانند از طریق درک ساختارها با ارائه تفسیر از واقعیت‌ها و تلاش به منظور پی بردن و ساختن نمونه‌های آرمانی مشاهدات خود، تلاش نمایند تا به اجماعی در باره آنها دست یافته و مسیر پر فراز و نشیب شناخت جهان هستی (واقعیت) را هموار نمایند.

۳. سنت فلسفی انتقادی (criticalism) از نگاه فیلسوفان انتقادی واقعیت دارای لایه‌های متعدد، متنوع و پیچیده است. معرفت به مفهوم اثبات گرایانه، عینی نبوده و ارزشها از یک سو و قدرتها از دیگر سو در شکل گیری ساختار شناخت، نقش‌های خود را ایفا می کنند. به همین دلیل انتقادیون درک واقعیت‌های چند لایه را چندان آسان نیافته‌اند. در مقوله روش شناسی از این منظر برای کسب شناخت باید به سراغ مردم در هر جا که هستند رفت. مردم وضع موجود (واقعیت) را تحریف شده می دانند، که باید عوامل پنهانی که نقش تعیین کننده در شکل گیری این تحریف داشته‌اند را شناسایی کرده و به یکدیگر شناسانند. از منظر انتقادی ها مردم می توانند وضع موجود را تحلیل کرده تا زمینه تغییر و رهایی از شرایط محیطی نامساعد را به نحوی دسته جمعی و مشارکتی هموار نمایند.

نظریه‌های اجتماعی عمدتاً از سه دیدگاه فلسفی‌ی اثباتی، تفسیری و یا انتقادی سرچشمه می گیرد. البته هریک از دیدگاه‌های عمدۀ فلسفی سه گانه اخیر شاخ و برگ‌ها و دیدگاه‌های مکملی داشته که بیان آن در اینجا نفع معرفتی برای ما ندارد. استاد غلامعباس توسلی در کتاب نظریه‌های جامعه شناسی ذیل فلسفه اثباتی ۶ مکتب و نظریه‌ی اثباتی، اثباتی جدید، اکولوژی انسانی، کارکرد گرایی ساختی، رفتار گرایی اجتماعی و زیستی روانشناسی فرهنگ؛ و ذیل فلسفه تفسیری ۴ نظریه‌ی تفہم فرهنگی، جامعه شناسی تفہمی و تفسیری عمل اجتماعی، روانشناسی اجتماعی و پدیدار شناسی؛ و ذیل فلسفه انتقادی ۳ نظربه‌ی جامعه شناسی و فلسفه اجتماعی، جامعه شناسی ایدئولوژیک در سنت کارل مارکس، و اصلاح طلبی پیروان اصلالت انسان را قرار داده است.

طبقه‌بندی‌های نظریه‌جامعه‌شناختی

نظریه‌های جامعه شناسی با توجه به غلبه دیدگاه‌های فلسفی و نظریه‌های اجتماعی در طول سالیان به تدریج در جستجوی شناخت واقعیت، شکل گرفته‌اند. دانشمندان جامعه شناس از بدپیدایش این علم به تدریج به تکوین نظریه جامعه شناختی بر مبنای نظریه‌های اجتماعی همت گماشتند و این کار بی وقفه ادامه دارد. طبقه‌بندی‌های بسیار متفاوتی از نظریه‌های جامعه شناسی برحسب کشورهای دارای سنت فلسفی انتقادی (فرانسه، انگلیس، آلمان، امریکا)؛ رشته علمی پیوسته یه جامعه شناسی (روانشناسی، مردم شناسی و...)؛ مبانی فلسفی (اثباتی، تفسیری، انتقادی...) و مقاطع تاریخی (قرن ۱۹، آغاز قرن ۲۰، بین دو جنگ جهانی و بعد از جنگ جهانی دوم، قرن ۲۱) صورت گرفته است. هیچ یک از این تقسیم‌بندی‌ها قطعیت علمی نداشته و با توجه به نفع معرفتی، بسته به مورد از هر کدام از این طبقه‌بندی‌ها می‌توان بهره گرفت. برای کسب اطلاعات بیشتر به فصل اول کتاب نظریه‌های جامعه شناسی دکتر توسلی رجوع فرمائید.

در ادبیات جامعه شناسی برای طبقه بندی مباحث نظری این رشتہ از مفاهیمی همچون: نظریه (theory)، مکتب (school)، الگو (paradigm) و آئین (discourse) استفاده می شود. این اصطلاحات بعضاً معادل یکدیگر و در برخی موارد به عنوان جزئی از یکدیگر به کار می روند. تولی مکتب را حوزه تفکر علمی یا گرایش های فکری و مشابه که حول یک محور اندیشه اصلی و به همت یک بنیانگذار تشکیل می شود و پیروانش اصول و ضوابط و نحوه تفکر آن را دنبال می کنند تعریف کرده و اضافه نموده است که خط و مرز قاطعی بین مکتب و نظریه وجود ندارد. برخی مکتب را معادل پارادایم و حتی گفتمان به کار برده و در درون آن چند نظریه قرار می دهند.

یک طبقه بندی از نظریه جامعه شناختی

نظریه جامعه شناختی متشكل از نظریه های بعضاً بسیار متفاوت در باره موضوعات واحد است!! نحوه شکل گیری جامعه، ذات یا طبیعت جامعه و چشم اندازهای جامعه شناختی خاص؛ معیارهای سه گانه‌ی تفکیک نظریه های جامعه شناسانه از یکدیگر است. در یک نگاه می توان نظریه جامعه شناختی را به دو شعبه اصلی جامعه شناسی کلان (Macro-Sociology) و جامعه شناسی خرد (Micro-Sociology) تقسیم نمود. در جامعه شناسی کلان مطالعه جامعه به عنوان یک کلیت در دستور کار مطالعات جامعه شناسانه قرار دارد. در حالیکه در جامعه شناسی خرد این دستور شامل مطالعه افراد در درون جامعه است. در مقوله ارتباط افراد و جامعه در نظریه های جامعه شناسی کلان این جامعه است که به افراد شکل می بخشند؛ در حالیکه درست بر عکس در نظریه های جامعه شناسی خرد این افراد هستند که با عمل و عمل متقابل از راههای معنی دار جامعه را خلق می نمایند.

در مقوله ذات یا طبیعت جامعه در نظریه های جامعه شناسی کلان، جامعه شناسی به مطالعه واقعیت اجتماعی و راههایی که جامعه بر رفتار افراد نفوذ می کند، می پردازد؛ در حالیکه در نظریه های جامعه شناسی خرد واقعیت اجتماعی ساخته و پرداخته ذهن های فعالان اجتماعی بوده و جامعه شناسی، مطالعه راههایی است که افراد دنیای اجتماعی خود را تفسیر و ایجاد می نمایند. در مقوله چشم اندازها در نظریه های جامعه شناسی کلان نگاه به ابعاد و اعمق جامعه و فهم اهمیت نسبی واقعیت اجتماعی از منظر هماهنگی یا تضاد گروه ها در جامعه صورت می گیرد؛ در حالیکه در جامعه شناسی خرد این نگاه و فهم از منظر اجماع یا مشارکت افراد در جامعه است.

طبقه بندی اخیر الذکر از نظریه جامعه شناختی کامل نبوده و نظریه های پست مدرن (post modern)، نسبی گرایانه (relativistic) و برخی دیگر از نظریه ها را در بر نمی گیرد. این طبقه بندی در جدول ذیل تحت عنوان چارچوب نظریه جامعه شناختی خلاصه شده است. جدول اجزاء و انواع سنت فلسفی و نیز جدول ارتباط سنت های فلسفی با نظریه جامعه شناختی نیز در ادامه ترسیم شده است.

چارجوب نظریه جامعه شناختی

معیارها/سطح نظریه	جامعه شناصی خرد	جامعه شناصی کلان
شکل گیری جامعه	افراد	ساخтарها
مطالعه ذات جامعه	معنا گرایانه و ذهنی	اثبات گرایانه و ذهنی
جسم انداز به جامعه	اجماع/مشارکت	هماهنگی/تضاد

جدول اجزاء و انواع سنت فلسفی

اجزاء / انواع سنت فلسفی	اثباتی	تفسیری	انتقادی
هستی شناصی	عینی	ذهنی	عینی/ذهنی
معرفت شناصی	انفکاک شناخت شناس با از موضوع مورد مطالعه	تعامل شناخت شناس با موضوع مورد مطالعه	دخلالت ارزش ها و قدرت ها در شناخت موضوع مورد مطالعه
روش شناصی	دانشمندان با استفاده از روش تجربی واقعیت را می شناستند	کارشناسان از طریق گفتگو و رسیدن به اجماع در مورد واقعیت به توافق می رستند	مردم از واقعیت آگاهی یافته و آن را در جهت منافع خود تغییر می دهند

جدول ارتباط سنت های فلسفی، نظریه های اجتماعی و نظریه جامعه شناختی

همه شناصی ها	سنت های فلسفی	اثباتی	همه شناصی ها	نظریه اجتماعی	کلان	شکل گیری جامعه	ساخтарها
شناخت شناصی ها			شناخت شناصی ها	نظریه اجتماعی		مطالعه ذات جامعه	اثبات گرایانه/عینی
روش شناصی ها			روش شناصی ها	نظریه اجتماعی		چشم انداز به جامعه	هماهنگی/تضاد

کاربرد نظریه جامعه شناختی در پیشرفت جوامع

پیشگامان جامعه شناسی در نظریه های اجتماعی نوآورانه خویش، مسائل، فرضیه ها، یافته ها و توصیه هایی در چهار مقوله در هم تنیده: اقتصاد، سیاست، جامعه و فرهنگ را تحلیل و ترکیب نموده و به نظریه نسبتاً یکپارچه ای در فهم کلیت زندگی اجتماعی دست یافته اند. آشنایی با چنین نظریه های اجتماعی ما را به درک کلیت اجتماعی از منظر هر یک از پیشتازان سازنده و بنیانگذار علم جامعه شناسی نائل می گرداند.

هر یک از پیشگامان جامعه شناسی مجموعه مفاهیمی خاص و نوین و یا نگاهی نو به مفاهیم کهنه را در قالب نظریه اجتماعی منسوب به خود مطرح نموده است. تلفیق نظریه های اجتماعی در درجه نخست، فلسفه‌ی علم جامعه شناسی را بنیاد گذاشته است. مطالعات جامعه شناسانه منجر به خلق نظریه های جامعه شناسی و نهایتاً تولید دانشی تحت عنوان جامعه شناسی شده است. از متراکم شدن این دانش، نظریه جامعه شناختی حاصل آمده است.

اشاعه این دانش و نظریه توسط معلمان، استادان و پژوهشگران منجر به تربیت جامعه شناسانی شده است که وقتی در مقام سیاستگذاری، مشاوره و یا اجرا قرار گرفته اند - از جمله در کشور عزیز خودمان ایران - منشا خدماتی در راستای پیشرفت جوامع بوده و هستند.

آشنایی با نظریه های اجتماعی توانایی ذهنی دانشجویان را گسترش داده و عمق می بخشد. تعمق در نظریه های اجتماعی و نیز نظریه های جامعه شناسی و به طور کلی نظریه جامعه شناختی، مهارت مساله یابی، خلق مفاهیم و نیز فرضیه سازی را تقویت می نماید. مفاهیم علوم اجتماعی، مفاهیمی تجدید شونده هستند. برخی از اندیشمندان بر این پندارند که علوم انسانی و اجتماعی، چندان علمیتی ندارند!! دلیل این ادعا را هم از جمله بی ثباتی در تعاریف مفاهیم مطرح در این علوم عنوان می نمایند. اما این بی ثباتی و ارائه تعاریف جدید شاخصی برای پیشرفت و پیچیده تر بودن علوم اجتماعی نسبت به سایر علوم است و نه عقب افتادگی و نه دلیل و ادعای قابل قبولی برای عدم علمیت آن !!

البته بعضی از تعریف های نو ممکن است شخصی بماند و مورد تایید اهالی علوم انسانی و اجتماعی قرار نگیرد و یا حتی در مواردی برخی پندارها نیز به مثابه نظریه در این حیطه مطرح گردد. اما سوای از اینها، مفاهیمی که در اجتماعات علمی بر روی آنها توافق بین الذهانی شکل می گیرد - مانند مجموعه مفاهیمی که پیشتازان جامعه شناسی همچون: کنت، دورکیم، مارکس، وبر و دیگران مطرح نمودند - چنین مفاهیمی پرورش یافتند و تجدید شدند!! و این نشان از پیشرفت و پیچیدگی علوم اجتماعی است. از سوی دیگر آشنایی با نظریه های اجتماعی در شکل گیری فهم جدیدی از زندگی روزمره و واقعیات اجتماعی مورد مشاهده روزانه انسان ها دخالت دارد و کاربرد نظریه جامعه شناختی صرفاً به فعالیت های علمی - پژوهشی محدود نمی گردد.

مبحث دوم : نظریه های اجتماعی و آثار پیشگامان جامعه شناسی

در این مبحث به مرور اندیشه ها و نظرات نامگذار جامعه شناسی و پیشتازان بنیانگذار این دانش می پردازیم. اندیشمندان جامعه کاوی همچون: اگوست کنت، امیل دورکیم، مارکس وبر و کارل مارکس.

اگوست کنت واضع نام جامعه شناسی (Sociology) و نیز بنیانگذار مکتب فلسفی اثبات گرایی و دانش جامعه شناسی شناخته می‌شود. سیر تکاملی ذهنی بشر، طبقه‌بندی علوم، و آئین رهنمودی از اندیشه‌های برجسته اوست.

زمینه اجتماعی، اندیشه‌ها و شرح حال نامگذار جامعه شناسی

اگوست کنت در ۱۹ ژانویه سال ۱۷۹۸ در شهر مون پلیه‌ی فرانسه در خانواده‌ای کاتولیک و طرفدار سلطنت متولد شد. اگوست کنت در مسابقه‌ی ورودی دبیرستان پلی تکنیک از بین داوطلبان جنوب فرانسه، نفر اول می‌شود و در سال ۱۸۱۴ به تحصیل مشغول گردید. پدرش کارمند متواتری بود. کنت به افکار آزاد یخواهانه و انقلابی روی آورده و از مذهب کاتولیک دست می‌کشد. در سال ۱۸۱۶ حکومت فرانسه، در دوره‌ی احیای سلطنت، مدرسه‌ی پلی تکنیک را می‌بندد؛ زیرا مدرسه‌ی مذکور مظنون به ترویج ژاکوبین‌های انقلابی جمهوری خواه است. کنت که برای چند ماه به مون پلیه برگشته بود، در دانشکده‌ی این شهر چند درس پزشکی و فیزیولوژی را دنبال می‌کند. آنگاه، مجدداً به پاریس می‌رود و برای امرار معاش به تدریس احتمالاً خصوصی و کمک علمی ریاضیات روی می‌آورد. با آن که کنت دانشجویی استثنایی بود اما هرگز موفق به اخذ درجه‌ی دانشگاهی نشد.

در ماه اوت سال ۱۸۱۷ منشی و فرزند خوانده‌ی فیلسوف مشهور صنعت کلود هنری سن سیمون شد؛ فیلسوفی که چهل سال مُسن تر از او بود. آن‌ها هفت سال با هم کار کردند. کنت در این مدت در تالیف آثار گوناگون سن سیمون مانند: صنعت، سیاستمدار، سازمان دهنده، درباره سیستم صنعتی و شرعیات صنعتداران با وی همکاری نموده است. در سال ۱۸۲۴ رابطه این دو به هم خورد، چون که کنت به این نتیجه رسیده بود که سن سیمون قدر کارهایش را نمی‌داند. کنت بعدها رابطه‌اش را با سن سیمون به عنوان «درس تلخی که در نوجوانی از یک شیاد منحط گرفته بود» یاد کرد. کنت با وجود دشمنی بعدی‌اش با سن سیمون، غالباً می‌پذیرفت که سن سیمون دین بزرگی به گردنش دارد و در باره او نوشته است: «من از نظر فکری بیگمان مدیون سن سیمون هستم ... او در کشandنم به مسیری فلسفی که امروزه خودم برای خودم خلق کردم و بدون تردید تا پایان زندگی دنبالش خواهم کرد، نقش موثری داشت».

اگوست کنت در آستانه ۲۵ سالگی اش در سال ۱۸۲۲ جزوی ای درباره‌ی کارهای علمی لازم برای تجدید سازمان جامعه می‌نویسد که در نشریه سیستم صنعتی سن سیمون منتشر می‌شود. کنت در سال ۱۸۲۴ مطالب دیگری تحت عنوان سیستم سیاست اثباتی که نسخه تجدید نظر شده‌ای از جزوی قبلی بود را برای انتشار در اختیار سن سیمون گذاشت. اما سن سیمون آن را بدون ذکر نام مؤلف (اگوست کنت) در نشریه شرعیات اهل صنعت منتشر کرد. این مسئله موجب اعتراض و دعواه‌ی این دو دانشمند جوان و مسن می‌شود. کنت در سال ۱۸۲۵ دو مقاله تحت عنوانی: ملاحظات فلسفی درباره‌ی علوم و دانشمندان، و ملاحظاتی درباره‌ی قدرت معنوی، می‌نویسد. این دو اثر در نشریه‌ی تولید کننده متعلق به سن سیمون هم منتشر شده‌اند. در همین سال ازدواج اوگوست کنت با کارولین ماسن، روسپی سابق اتفاق می‌افتد. کنت در این باره نوشته است: این ازدواج که بر اساس «محاسبه‌ی جوانمردانه‌ای» «انجام گرفت» تنها اشتباه حقیقتاً مهم زندگی من بود. کارولین ماسن چند بار کانون خانوادگی مشترک خود را ترک گفت. کنت جوان در آوریل ۱۸۲۶ شروع به تدریس اندیشه‌هایش تحت عنوان: فلسفه اثباتی می‌کند.

ترک خانه توسط عروس این دانشمند احتمالاً انقلابی و پرکار در سال ۱۸۲۷ وی را دچار بحران روحی شدید می کند. کنت تحت تأثیر نخستین گریز زنش از خانه و مشغله‌ی فراوان فکری، مجبور می شود در یک استراحتگاه بخواند. وی پس از هشت ماه در حالیکه هنوز سلامتش را باز نیافته، از آنجا خارج می شود و کمی بعد دست به خودکشی در رودخانه‌ی سن می زند. کنت در این سال‌ها طرحی را به ابتکار خود ارائه کرد که طی آن می بایست هفتاد و دو سخنرانی درباره‌ی فلسفه‌ی زندگی اش انجام دهد. این دوره از سخنرانی‌ها شنوندگان سر شناسی را به خود جلب کرد، اما بعد از اجرای سه سخنرانی به علت دچار شدن کنت به یک ناراحتی عصبی متوقف شد. کنت که به علل این بیماری کاملًا آگاه است، برای جلوگیری از هر گونه بحران جدید، رژیم جسمی و روحی بسیار سختی را بر خود هموار می کند.

دو سال بعد در سال ۱۸۲۹ کنت دروس فلسفه‌ی اثباتی را از سر می گیرد. در همین سال‌ها مقام کوچکی به عنوان سخنران در مدرسه‌پلی تکمیک پیدا کرد. اندکی بعد سمت دیگری هم به عنوان ممتحن ورودی در این مدرسه به دست آورد که این سمت برای نخستین بار در آمد کافی برایش فراهم کرد در سال ۱۸۳۰ جلد اول کتاب تاریخی و اصلی کنت یعنی دروس فلسفه‌ی اثباتی منتشر می شود. مجلدات ۵ گانه بعدی یکی پس از دیگری در سالهای ۱۸۳۸، ۱۸۳۵، ۱۸۳۹، ۱۸۴۱ و ۱۸۴۲ منتشر می شوند. کنت با انتشار جلد ششم فلسفه‌ی اثباتی در سال ۱۸۴۲ پس از ۱۷ سال دست از سر همسرش برداشته و او را طلاق می دهد.

در همین اثر است که او برای نخستین بار اصطلاح "جامعه‌شناسی" را به کار برد. در این اثر، همچنین این نظر را مطرح کرد که جامعه‌شناسی علم نهایی است. کنت قبل این علم نوین را "فیزیک اجتماعی" نامیده بود ولی بعد به علی اصطلاح "جامعه‌شناسی" را برای آن انتخاب کرد. کنت در این اثر به مسئولان مدرسه‌پلی تکمیک حمله کرد و در نتیجه، در سال ۱۸۴۴ قراردادش به عنوان سخنران تمدید نشد. اگوست کنت در این اثر، جامعه‌شناسی را دانشی نو و علمی مستقل خواند. هدف کنت آفریدن یک علم طبیعی جامعه بود که بتواند دگرگونیهای گذشته نوع بشر را تبیین و آینده او را پیش بینی کند. او سعی داشت با بررسی "پویایی اجتماعی" یعنی بررسی دگرگونی و پیشرفت، همچنین "ایستائی اجتماعی" یا نظم و ثبات جامعه را در هر زمان تاریخی معین نماید.

صاحب سن سیمون و نظرات متفکرانی چون "کندرسه و منتسکیو" در افکار کنت اثر عمیقی به جای گذاشت و او را به اندیشه ژرفی و ادراست که "جامعه بشری نیز باید با روش امور طبیعی مورد بررسی قرار گیرد." او دریافته بود که نظم و توافق اجتماعی، تصادفی نیستند، بلکه مانند پدیده‌های دیگر تابع قوانین تغییر ناپذیر طبیعی هستند.

علم جدید اجتماعی مورد نظر وی می بایست در کارکردهایش برای نوع بشر، از الگوهای علوم طبیعی پیروی کند، و برای بشر نفع ملموس داشته و در بهبود زندگی اجتماعی انسان نقش عمدی ای داشته باشد. اگوست کنت بر خلاف علمای پیشین خود، که در نظریه‌ها به فلسفه متمکی بودند، مسایل اجتماعی را با روش عملی "مشاهده، آزمایش و مقایسه" مورد مطالعه دقیق و تحقیق قرارداد. او جامعه‌شناسی را "علم علوم" تفکیک کننده "علم از فن" خواند و گفت "علم موجب پیش بینی و پیش بینی موجب عمل است". به عقیده کنت "منشاء علوم در فنون و روش‌های فنی است، و علوم زائیده نیازهای عملی انسان هستند. به عهده جامعه‌شناسی است که صمیمانه ترین هماهنگی پاینده و خود انگیخته را میان عمل و نظر، و میان منظورهای عملی و نظری بوجود

آورد. کنت با اعتقادی راسخ به بنیانگذاری فلسفه اثباتی (پوزیتیویسم positivism) - پرداخت. وی معتقد بود باید برای علوم انسانی نیز حیثیتی مشابه علوم تجربی قابل شد، به این معنی که علوم انسانی نیز باید از ابزار پژوهشی تجربی استفاده کنند. کنت در ماه اکتبر سال ۱۸۴۴ به کلوتیلد دو خواهر یکی از دوستانش، بر می خورد، که سی سال دارد و جدا از شوهرش زندگی می کند و می داند که به بیماری شفا ناپذیری دچار است. کنت، عشقش را به کلوتیلد دو اظهار می دارد و وی او را فقط به دوستی بر می گزیند زیرا خود را در مورد آنچه از حد محبت بگذرد نتوان می داند. در ۵ آوریل ۱۸۴۶ کلوتیلد دو در برابر چشمان کنت می میرد و کنت دو باره دچار بحران روحی می شود. کنت که طی این سالها توانسته بود کرسی تدریس ریاضیات را در مدرسه پلی تکنیک به دست آورد در سال ۱۸۵۱ این مقام از دست می دهد. وی در همین سال موفق به انتشار جلد اول نظام سیاست اثباتی یا رساله‌ی جامعه شناسی در تأسیس مذهب بشریت می شود. سه جلد دیگر این اثر در سالهای ۱۸۵۲-۱۸۵۳ و ۱۸۵۴ منتشر شده است. کنت در این اثر بیشتر از آثار دیگر قصدش را در ارائه طرحی بزرگ برای تجدید سازمان جامعه، آشکار ساخت.

کنت در سال ۱۸۵۴ در نامه‌ای نوشته است: « یقین دارم که پیش از سال ۱۸۶۰ پوزیتیویسم را، به عنوان تنها مذهب واقعی و کامل، در کلیسا نتدام تبلیغ خواهم کرد ». در همین ایام چندین تن از شاگردانش، که از تأیید آگوست کنت از کودتای لویی ناپلئون منقلب شده و از جهت گیری فلسفه‌ی جدید نگران گردیده بودند، از انجمن پوزیتیویست‌ها کناره می گیرند. کنت در پنجم سپتامبر ۱۸۵۷ در کوچه‌ی موسیولوپرنس پاریس در آغوش شاگردانش می میرد.

مرور زندگی و شرح احوال کنت نشان می دهد که او در عصر خویش از ابعاد مختلف فردی نابهنجار بوده تا جایی که یک بار خود را به رودخانه سن پرتاپ و قصد خود کشی داشته است!! در زندگی خانوادگی به خاطر جوانب اخلاقی یک روسپی را به همسری بر می گزیند که زندگی ناموفقی با او داشته است که به جدایی می انجامد، بعد ها به یک دختر جوان و بیمار دل می بندد که با عدم آمادگی او برای ازدواج و مرگ او کنت بار دیگر دچار ناراحتی روحی می شود. در زندگی حرفة ای وی نتوانسته است شغل با ثباتی در طول حیاتش داشته باشد و درگیری های زیادی با همکارانش به دلایل گوناگون داشته است. در فعالیت سیاسی زمانی مبارز جمهوری خواه و زمانی حامی سلطنت طلبان بوده است. آنچه بعده موفق زندگی آگوست کنت به حساب می آید؛ فعالیت‌ها و آثار علمی اوست که مسلمان با توجه به سایر ابعاد خانوادگی، حرفة ای و سیاسی کارهای علمی او با تحمل مشقت و صبر و تحمل زیاد امکان پذیر شده است.

تفکرات کلی کنت

هدف کنت آفرینش یک علم طبیعی جامعه بود که بتواند هم تحول گذشته نوع بشر را تبیین کند و هم مسیر آینده آن را پیش‌بینی کند. گذشته از بنای علمی که بتواند قوانین حرکت حاکم بر بشر را در گذشت زمان تبیین کند کنت می کوشید تا شرایط لازم را برای استواری جامعه در هر زمان معین تاریخی تعیین کند. بررسی پویایی اجتماعی و ایستایی اجتماعی یعنی همان بررسی پیشرفت و نظم یا دگرگونی و استواری جامعه دو ستون بنیادی نظام ساخته و پرداخته او را تشکیل می دهند. کنت می پندشت که جامعه بشری نیز باید با همان روشی مورد بررسی قرار گیرد که در جهان طبیعی به کار برده می شود. کنت می گفت که علوم طبیعی در اثبات قانونمندی پدیده‌های طبیعی موفق بوده اند و توانسته‌اند کشف کنند که پدیده‌های طبیعی از یک رشته توالی منظم تحولی پیروی می کنند. این علم نوین به جای تکیه بر مرجعیت سنت، خود را بر ترکیب مناسبی از استدلال و مشاهده به عنوان تنها وسیله موجه برای کسب دانش متکی ساخت. از نظر کنت هر نظریه علمی باید بر واقعیت‌های مشاهده

شده استوار باشد، اما واقعیت‌ها را نیز نمی‌شود بدون راهنمایی یک نظریه مشاهده کرد. کنتم علم جدید خود را ابتدا فیزیک اجتماعی نامید اما از آن جا که تصور می‌کرد اصطلاح او از سوی یک آمارشناس بلژیکی به نام کتله دزدیده شده باشد اصطلاح جامعه‌شناسی را ابداع نمود. اصطلاحی که از عناصر یونانی و لاتینی ساخته شده است. علم اجتماعی موردنظر کنتم هم در روش‌های تجربی و مبانی معرفت شناسی و هم در کارکردهایش برای نوع بشرمی بایست از الگوی علوم طبیعی پیروی کند.

انسان برای اینکه محیط غیرانسانی‌اش را به نفع خود دگرگون سازد باید قوانین حاکم بر جهان طبیعی را بشناسد به همین سان کنش اجتماعی مفید برای بشر تنها با استقرار قوانین حرکت حاکم بر تکامل بشری امکان‌پذیر است. اگر جامعه‌شناسی بتواند به انسان‌ها بیاموزد که قوانین دگرگونی ناپذیر تحول و نظم را در امور بشری باز شناسند در آن صورت انسانها یادخواهند گرفت که چگونه این قوانین را در جهت مقاصد همگانی شان به کار بزنند. کار علم نه تسلط بر پدیده‌ها بلکه تعديل آن هاست و برای اینکه چنین کاری انجام گیرد نخست باید قوانین پدیده‌های اجتماعی را باز شناخت. با جا افتادن این سیاق علمی نوین، انسانها دیگر با مفاهیم مطلق نخواهند اندیشید بلکه بر حسب و متناسب با وضع خاص یک جامعه درباره آن فکر خواهند کرد.

این علم اثباتی نوین اقتدار سنت های فلسفی ماوراءالطبیعی و عقلی را بر نمی‌تابد. پافشاری سرسختانه کنتم بر این که هیچ چیزی مطلق نیست و همه چیز نسی است جان کلام آموزش‌های او را تشکیل می‌دهد. او به جای پذیرفتن حقایق جاودانه معتبر مذهبی، بر پیشرفت مداوم فهم بشری و خصلت تکمیلی کار علمی تأکید نمود.

أصول سه گانه اثبات گرایی کنتم

جامعه‌شناسی اثباتی کنتم بر سه اصل اساسی استوار است که روشنگر مجموعه نظریات اوست. این اصول به شرح ذیل است:

اصل اول: هر پدیده‌ی اجتماعی خاص باید در جامعه‌ای که به آن تعلق دارد، درک و تبیین شود. این اصل که اولویت کل نسبت به اجزاء خوانده می‌شود بر تجزیه و تحلیل آنچه کنتم «نظم خود به خود جوامع انسانی» نامیده است اعمال می‌شود. و این همان موضوع «جامعه‌شناسی ایستا» است. این اصل «جامعه تاریخی» و «تطور جامعه‌ها» در زمان را نیز شامل می‌شود که موضوع «جامعه‌شناسی پویا» است. در واقع شناخت جامعه در عصر یا مقطع زمانی معینی ممکن نمی‌گردد، مگر آنکه رابطه‌ی آن با تاریخ خود، و حتی رابطه‌ی آن با تاریخ بشریت به طور کلی در نظر گرفته شود. بنابراین جامعه‌شناسی کنتم الزاماً یک جامعه‌شناسی مقایسه‌ای است که چهارچوب کلی آن را تاریخ جهانی تشکیل می‌دهد.

اصل دوم: این اصل به این نکته اشاره می‌کند که پیشرفت علوم، هادی و راهنمای اصلی تاریخ بشری است؛ بشر آن طور عمل می‌کند که شناختهایش به او اجازه می‌دهد؛ روابط انسان با جهان و سایر افراد منوط به چیزهایی است که از طبیعت و از جامعه می‌شناسد. به نظر کنتم نوعی پیوستگی ضروری یا منطقی بین وضع شناختها و سازمان اجتماعی وجود دارد.

اصل سوم: سومین اصل اگوست کنتم این است که انسان همه جا و همه وقت یکی است، و این هویت ثابت نتیجه‌ی ترکیب زیستی بویژه نظام عصبی اوست. پس باید انتظار داشت که جامعه همه جا یکسان و در یک جهت تحول پیدا کند، و بشر در کل به طرف نوعی جامعه‌ی پیشرفت‌تر در حرکت باشد.

روشهای تحقیق از نظر کنت

حال که جامعه شناسی وظیفه تبیین قوانین پیشرفت و نظم اجتماعی را برای خود قایل شده است با چه ابزار و وسایلی باید این وظیفه را انجام دهد؟ این وسایل همانی‌اند که در علوم طبیعی با موفقیت به کار رفته‌اند: مشاهده، آزمایشگری، مقایسه و روش تاریخی.

مشاهده به معنای جستجوی بی‌قاعده واقعیت‌های گوناگون نیست بلکه مشاهده گر جز به راهنمایی یک نظریه مقدماتی نمی‌داند که به چه واقعیت‌هایی باید بنگرد. بنابراین مشاهده تنها اگر از قوانین ایستا و پویایی پدیده‌ها تبعیت کندمی‌تواند وجهه علمی داشته باشد.

دومین روش تحقیق علمی، یعنی آزمایشگری تنها به گونه‌ای جزئی در علوم اجتماعی کاربردپذیر است. آزمایشگری مستقیم در جهان انسانی امکان‌پذیر نیست.

سومین روش، روش مقایسه‌ای است. در اینجا روش اصلی، مقایسه همزمان حالت‌های گوناگون و مستقل جامعه بشری در بخش‌های مختلف کره زمین را شامل می‌شود. با این روش مراحل گوناگون تکامل بشری را می‌توان در یک زمان مشاهده کرد. مراحل معینی از تحول بشر را که تاریخ تمدن غرب هیچ قرینه‌ای از آن در دست ندارد می‌توان تنها با این روش مقایسه‌ای مورد شناسایی قرار دارد یعنی با بررسی مقایسه‌ای جوامع ابتدایی.

گرچه این هر سه روش علمی باید در جامعه‌شناسی به کار بسته شوند اما علم جامعه‌شناسی از همه بیشتر باید بر روش چهارم یعنی روش تاریخی توجه کند. مقایسه تاریخی در خلال اعصاری که بشریت طی آنها تحول یافته است جان کلام تحقیق جامعه‌شناختی را ارائه می‌کند.

ایستایی و پویایی اجتماعی

شایسته است که در جامعه‌شناسی میان ایستایی و پویایی پدیده‌های اجتماعی تمایز قایل شویم. این تمایز میان دو دسته واقعیت نیست بلکه در اینجا ما دو جنبه از یک نظریه را از یکدیگر متمایز می‌سازیم. این تمایز به مفهوم دو گانه پیشرفت و نظم راجع است. مفهوم نظم در برگیرنده هماهنگی پایدار میان شرایط وجود اجتماعی است و مفهوم پیشرفت تحول اجتماعی را در نظر دارد که پیوسته به یکدیگر وابسته‌اند. در نظم اجتماعی تعادل روابط متقابل عناصر موجود در درون کل نظام مورد بررسی قرار می‌گیرد. هنگامی که کنت به اجزای ترکیب کننده یک نظام اجتماعی می‌پردازد خانواده را واحد اجتماعی در نظر می‌گیرد نه افراد را. واحد اجتماعی راستین همان خانواده است که از ترکیب خانواده‌ها، قبایل و از اجتماع قبایل ملت ساخته می‌شود. در چارچوب خانواده است که گرایش‌های خودخواهانه به سود مقاصد اجتماعی سرکوب و مهار می‌شوند.

خانواده پایه‌ای ترین واحد اجتماعی و پیش نمونه همبستگی‌های اجتماعی دیگر است. عناصر راستین ارگانیسم جمعی اساساً خانواده‌ها هستند و طبقات و کاستها بافت اصلی آن و سرانجام شهرها و شهرستان‌ها اندام‌های واقعی این ارگانیسم کلی را می‌سازند.

یک ارگانیسم زیست شناختی در محدوده یک چارچوب مادی کار می کند حال آنکه یک هیئت اجتماعی را نه با وسائل مادی بلکه با پیوندهای روحی می توان فراهم آورد. از همین روی کنت اهمیت ویژه‌ای برای زبان و از آن بالاتر برای دین قایل بود. زبان ظرفی است که اندیشه‌های نسل‌های قبل و فرهنگ نیاکانی در آن است و زبان می‌تواند ما را به آن پیوند دهد بدون زبان امکان همبستگی وجود ندارد. اما زبان تنها یک میانجی رفتار است و نه راهنمای مثبت. جامعه علاوه بر زبان به یک اعتقاد مذهبی مشترک نیاز دارد. دین همان شیرازه نیرومندی است که افراد جامعه را با یک کیش و نظام عقیدتی مشترک به هم پیوند می‌دهد. دین سنگ بنای سامان اجتماعی است و برای مشروع ساختن فرمانهای حکومت اجتناب‌ناپذیر. هر حکومتی برای تقدیس و تنظیم رابطه فرماندهی و فرمانبری به یک دین نیاز دارد.

گذشته از زبان و دین عامل سوم پیوند دهنده انسانها تقسیم کار است. که ارگانیسم اجتماعی را این همه پیچیده ساخته است. تقسیم کار علاوه بر تحول استعدادها، از طریق ایجاد حس وابستگی در افراد جامعه همبستگی انسانی را افزونتر می‌سازد با این همه او از آن چه که جنبه‌های منفی تقسیم کار صنعتی نوین می‌نامید نگران بود. اتحاد این قدرتها مادی و معنوی باعث تحقق فکر جامعه کلی بشری و احساس وابستگی همگانی شود. او به نهادهای زبان دین و تقسیم کار از چشم اندازی کارکردی برای جامعه نگاه می‌کرد. به نظر کنت بررسی ایستایی اجتماعی باید با بررسی پویایی اجتماعی (تکامل بشری) ارتباطی گریز ناپذیر داشته باشد. تحلیل‌های کارکردی و تکاملی نه تنها ناقص همدیگر نیستند بلکه در واقع یکی دیگری را تکمیل می‌کند.

قانون پیشرفت بشر (سیر تکاملی ذهن بشر)

کنت بر این باور بود که جوامع انسانی از سه مرحله الهی - اساطیری، فلسفی، و علمی عبور کرده‌اند. در جوامع اساطیری، کاهنان رهبران جامعه به شمار می‌روند، در جوامع الهی که تبلور تاریخی آن قرون وسطی است، پیامبران، و در عصر رنسانس و پس از آن فیلسوفان. اما در دوره کنونی (عصر علمی) دانشمندان و جامعه‌شناسان رهبران جامعه خواهند بود. البته ممکن است در هر جامعه‌ای بازمانده‌های فکری اعصار گذشته رسوی کرده باشد. آگوست کنت برای فکر بشر سه مرحله قائل شد:

نخست: مرحله‌ی الهی و دینی است که فکر انسان حوادث را به علل ماورائی نسبت می‌دهد. در این مرحله خداشناسی، ذهن بشر به دنبال ماهیت ذاتی هستی‌ها و علت‌های نخستین و غایی همه معلول هاست.

دوم: مرحله‌ی فلسفی است. فکر انسان در این مرحله علت حوادث را در جوهر نامرئی و طبیعت اشیاء می‌جوید. در این مرحله ذهن می‌پنداشد که نیروهای انتزاعی و موجودات حقیقی می‌توانند همه پدیده‌ها را بوجود آورند.

سوم: مرحله اثباتی است. در این مرحله ذهن انسان جستجوی بیهوده مفاهیم مطلق، سرچشمه‌گیتی و علل پدیده‌ها را رها می‌کند و وقت خود را به بررسی قوانین پدیده‌ها یعنی همان روابط دگرگونی ناپذیر توالی و همانندی اختصاص می‌دهد در این مرحله انسان بجای حستجو از چرایی پدیده‌ها، به چگونگی پیدایش و روابط آنها با یکدیگر می‌پردازد.

از نظر کنت تکامل ذهن بشر به قرینه تکامل ذهن فردی صورت گرفته است. اونتوژنی یعنی تحول ارگانیسم فردی بشر ، یادآور فیلوزنی یعنی تحول گروههای بشری یا تحول سراسر نوع بشرمی باشد هر یک از مفاهیم شاخص ما و هر شاخه‌ای از دانش ما این سه وضع نظری متفاوت را به گونه‌ای پشت سر گذاشته است.

به نظر کنت هر یک از این مراحل اصلی تکامل ذهن بشر ضرورتاً از بطن مرحله پیشین آن پدید می‌آیند. کنت همچین می‌پنداشت که به موازات وقوع تغییراتی در تحول ذهنی ، سازمان اجتماعی و اوضاع مادی زندگی بشر نیز دستخوش تحول می‌شود. کنت بر این باور بود که نباید انتظار داشت که در هنگام مرگ یک نظام، سامان اجتماعی و نیز فکری تازه‌ای یکباره سر برآرد. در واقع تاریخ بشر با دوره‌های متناوب ارگانیک و بحرانی مشخص می‌شود. در دوره ارگانیک استواری اجتماعی و هماهنگی فکری برقرار است. بر عکس در دوران بحرانی هیئت اجتماعی دستخوش عدم توازن بنیادی می‌شود که عمیقاً ناآرامند و انسانهای شیفتنه نظام را نگران می‌سازد. با این‌همه همین دوره‌های ناآرام پیش درآمد ضروری یک وضع ارگانیک تازه به شمار می‌آیند.

کنت هر یک از مراحل تحول ذهنی نوع بشر را با یک نوع سازمان اجتماعی و نسلط سیاسی خاص آن مرحله مرتبط ساخته بود. مرحله ربانی تحت سلطه کاهنان است و مردان نظامی در آن فرمانروایی می‌کنند. مرحله فلسفی به قرون وسطی و عصر رنسانس بر می‌گردد تحت تسلط مردان کلیسا و حقوقدانان می‌باشد. مرحله اثباتی که تازه آغاز شده است تحت تسلط مدیران صنعتی هدایت اخلاقی دانشمندان خواهد بود. در مرحله نخست خانواده واحد اجتماعی الگو را می‌سازد و در دومین مرحله، دولت اهمیت اجتماعی پیدا می‌کند و در سومین مرحله کل نوع بشر واحد اجتماعی اصلی خواهد بود. کنت علاوه بر عامل فکری بر پیشرفت بشر عواملی دیگر چون جمعیت و تقسیم کار را در پیشرفت اجتماعی بشر تعیین کننده و سرنوشت ساز به حساب می‌آورد.

سلسله مراتب و طبقه بندی علوم

دومین نظریه مشهور کنت که همان نظریه سلسله مراتب علوم است با نظریه سه مرحله‌ای پیشرفت و نکامل ذهن بشر ارتباط نزدیک دارد. همچنان که نوع بشر از طریق سه مرحله معین پیشرفت می‌کند که هر مرحله آن مبتنی بر دستاوردهای مرحله پیشین است دانش علمی نیز مراحل تحول مشابهی را پشت سر می‌گذارد اما علوم گوناگون به نسبتهای متفاوتی پیشرفت می‌کنند. هر دانشی هر چه که عمومیت، سادگی و استقلال آن از انواع دیگر دانش بیشتر باشد زودتر به مرحله اثباتی می‌رسد.

اگوست کنت، علوم را بر حسب کلیت متنازل و ترکیب متصاعد، طبقه‌بندی کرده است. بدین معنی که در طبیعت وقایع بسیار ساده و بسیط، عامتر و کلی‌تر است زیرا سادگی با کلیت نسبت مستقیم دارد. مثلاً امور فیزیکی که ساده‌تر و بسیط‌تر از امور زیستی است از آن کلی‌تر و عام‌تر نیز هست. وجود هر علمی، در هر طبقه وابسته به علم طبقه قبلی و بسیط‌تر از خود است. چنان که وجود علم فیزیک وابسته به ریاضیات است. او علوم را به گونه زیر طبقه‌بندی کرد:

-ریاضیات

- ستاره شناسی

-فیزیک

-شیمی

در این طبقه‌بندی، علوم بر حسب نظم منطقی و ترتیب تاریخی منظم شده است. بدین نحو که می‌بینیم:

علوم بر حسب کلیت متنازل و ترکیب متصاعد قرار گرفته است. چنانکه ریاضیات که از همه علوم کلی‌تر است (زیرا که در آن از مقدار کلی بحث می‌شود) در بالای همه علوم جا دارد و علوم پس از آن به ترتیب خاص‌تر می‌شود زیرا که موضوع هر یک نسبت به موضوع علم قبل، خاص‌تر، مفصل‌تر، پیچیده‌تر است. چنانکه موضوع زیست‌شناسی نسبت به علوم قبل از خود، هم خاص‌تر است و هم به واسطهٔ اضافه شدن حیات بر جسم، پیچیده‌تر شده است.

هر علمی نسبت به علم بعدی مستقل است و نسبت به علم قبلی تابع و نیازمند می‌باشد. ریاضیات بر هیچ علمی متکی نیست ولی علوم دیگر مانند: هیئت، فیزیک و شیمی به ریاضیات نیاز دارد. به این معنی که برای آنکه ریاضی بدانیم نیازی به دانستن فیزیک نداریم در حالی که برای دانستن فیزیک لازم است ریاضی بدانیم. همچنین برای آنکه فیزیک بدانیم نیازی به دانستن شیمی نداریم در حالی که برای دانستن شیمی لازم است فیزیک بدانیم. همین‌طور برای دانستن زیست‌شناسی لازم است که شیمی، فیزیک و ریاضی بدانیم نه بر عکس و برای دانستن جامعه‌شناسی باید زیست‌شناسی، شیمی و ریاضیات و...

اگر به تاریخ علوم مراجعه کنیم درخواهیم یافت که علوم به ترتیب طبقه‌بندی فوق از فلسفه جدا شده و هر یک علم مستقلی شده است و علوم ساده‌تر (با توجه به قانون مراحل سه‌گانه) زودتر مراحل اول و دوم را گذرانده و به مرحله اثباتی که از نظر اگوست کنت مرحله کمال است وارد شده‌اند. ریاضیات مدت زیادی است که به مرحله اثباتی و علمی وارد شده و جامعه‌شناسی آخرین علمی است که به این مرحله وارد گردیده است. بدین لحاظ علوم در عین حال، هم بر حسب تاریخی و هم مطابق نظم منطقی طبقه‌بندی شده است.

آیین رهنمودی (دین انسانیت)

کنت در نظریه رهنمودی اش یک جامعه اثباتی و خوب را برای آینده طرح ریزی کرده بود که تحت هدایت قدرت روحانی یک دین اثباتی نوین و بانکداران بزرگ و صاحبان صنایع اداره گردد. کنت بر این عقیده بود که چیزهایی که باید اداره گرددند در واقع همان افراد بشرند بدین سان، روابط بشری شیئیت می‌یابند. کاهن اعظم بشریت می‌باشد با ایستاده بر دانش علمی اثباتی یک حاکمیت مبتنی بر هماهنگی، عدالت و درستکاری را بنا نماید. بر پایه فرمول محبوب کنت، سامان اثباتی نوین باید عشق را اصل، نظم را پایه و پیشرفت را هدف خویش قرار دهد. گرایش‌های خود خواهانه‌ای که در سراسر تاریخ پیشین بر بشر حاکم بودند بایستی جای شان را به انسان دوستی دهند و فریضه برای دیگران زندگی کن باید راهنمای انسانها گردد.

کنت در واپسین سالهای عمرش خود را نه تنها دانشمند اجتماعی بلکه بیشتر یک پیامبر و بنیانگذار دین تازه‌ای می‌دانست که می‌باشد درمانبخش همه دردهای بشر گردد. با توجه به دیدگاه‌های اگوست کنت وی نمی‌توانست پشتیبان ادیان موجود و یا معتقد به بقای آنان باشد، زیرا در آن صورت ادیان موجود محصول مرحله خاصی از تحول ذهن آدمی بودند که اکنون زمان آن گذشته است و ذهن علمی و اندیشه اثباتی موجود دیگر نمی‌تواند به الوهیت و موجودات مجرد فراتطبیعی باور داشته باشد. با وجود

این آگوست کنت، وجود دین را برای بشر یک ضرورت می‌دانست که بدون آن جامعه چار بحران و فروپاشی می‌شود و همین باور دوگانه موجب شد تا او علی‌رغم نفی ادیان سنتی به دنبال دین دیگری باشد که بتواند در عصر اثباتی همان نقش را بازی کند یعنی به نیاز کمال جویی و وحدت طلبی انسان پاسخ گوید و با تعدیل احساسات و عواطف آدمیان در جامعه تعادل ایجاد کند و در عین حال بر اصول درست علمی استوار باشد. در اعتقاد کنت این دین جدید، دین انسانیت است و آنچه موضوع تقدیس و پرستش است همان انسانیت و یا مجموعه کمالات و خصلتهای ماندگار آدمیان است و جامعه‌شناس نیز کاهن این دین جدید است:

چون علمی که با فهم اصول وحدت و انسجام اجتماعی سر و کار دارد، جامعه‌شناسی است. پس دین نوین نیز باید نوعی جامعه‌شناسی کاربردی باشد و جامعه‌شناس هم باید بلند پایه‌ترین کاهن این آیین نوپدید دنیوی باشد.

امیل دورکیم (1917 - ۱۸۵۸)

امیل دورکیم (Émile Durkheim) تلفظ انگلیسی: دورکهایم)، فیلسوف و جامعه‌شناس بزرگ قرن نوزدهم و ابتدای قرن بیستم است. به عقیده بسیاری، دورکیم بنیان‌گذار جامعه‌شناسی به شمار می‌رود. هرچند آگوست کنت به عنوان واضح واژه جامعه‌شناسی (Sociology) شناخته می‌شود، لکن دورکیم اولین کسی بود که توانست کرسی استادی جامعه‌شناسی را تأسیس و اولین چهره دانشگاهی در رشته جامعه‌شناسی شود. وی همچنین مؤسس سالنامه جامعه‌شناسی (L'Année Sociologique) در فرانسه است. دورکیم از اثیات گرایانی است که سنت فلسفی کنت را پرورش داده و معتقد بود که دانشمند باید فارغ از ارزش‌های خودش به مطالعه جامعه بپردازد. دورکیم در راه مجزا نمودن جامعه‌شناسی از روانشناسی و زیست‌شناسی بسیار تلاش کرد و در این راه به موفقیت رسید.

زمینه اجتماعی و آثار دورکیم

دورکیم در شهر اسپینال (Espinal) ایالت لورن (Lorraine) واقع در شرق فرانسه متولد شد. وی از تبار فقهای ریشه‌دار یهودی بود. و تا مدتی مایل به ادامه راه پدرش یعنی خا خام شدن بود. در دوران نوجوانی آشنا به مسائل اجتماعی روز بود. امیل سیزده ساله، تحت تأثیر یک معلم زن کاتولیک به کاتولیسیسم علاقه پیدا کرده بود، اما دیری نپایید که او از هر گونه تعلق مذهبی دست کشید و یک لاذری شد.

دوران متوسطه را در دیبرستان اپینال و سپس دیبرستان لیسے لویی لوگران پاریس گذراند. وی پس از دو بار ناکامی در امتحانات ورودی اکول نرمال سوپریور، در ۱۸۷۹ وارد این مدرسهٔ عالی شد. سه سال بعد از رشته فلسفه فارغ التحصیل و به شغل دیبری مشغول می‌گردد. در سال ۱۸۸۶ دورکیم یک سال مرخصی می‌گیرد تا در پاریس، سپس در آلمان در نزد وونت، به مطالعه علوم اجتماعی بپردازد. در برگشت از مسافرت آلمان، در مجله‌ی فلسفی سه مقاله منتشر می‌کند: مطالعات اخیر علوم اجتماعی، علم اثباتی اخلاق در آلمان و فلسفه در دانشگاه‌های آلمان. دورکیم در سال ۱۸۸۷ با حکم وزارتی به سمت استاد علم تعلیم و تربیت و علم اجتماعی در دانشکده ادبیات بوردو منصوب شد. این درس نخستین درس جامعه‌شناسی در دانشگاه‌های فرانسوی است. در سال ۱۸۸۸ مقاله‌ای در مجله‌ی فلسفی درباره‌ی خودکشی و باروری از وی منتشر می‌گردد.

در سال ۱۸۹۳ یادداشتی در باره‌ی تعریف سوسيالیسم و مقاله‌ای در باره‌ی تقسیم کار اجتماعی بر گرفته از دورکیم رساله‌ی دکتری اش را در مجله‌ی فلسفی منتشر می‌نماید. همزمان به مطالعه‌ای در باره‌ی سهم مونتسکیو در تشکیل علم اجتماعی می‌پردازد. کتاب قواعد روش جامعه‌شناسی وی در سال ۱۸۹۵ رونمائی می‌شود. وی در این کتاب استدلال می‌کند که از آن جایی که جامعه‌شناسی موضوع و روش مدون تحقیق دارد، می‌تواند به عنوان یک علم مطرح شود.

اینک وقت آن رسیده است که دورکیم ثمره تلاش‌های حدود بیست ساله اش را بگیرد. در سال ۱۸۹۶ درس جامعه‌شناسی اش به کرسی استادی تبدیل می‌شود. دورکیم بلافصله با انتشار سالنامه‌ی جامعه‌شناسی نتایج مطالعاتش را منتشر می‌کند از جمله مطالبی در باب : تحریم همبستری با محارم و خاستگاه‌های آن و نیز تعریف انواع صور دینی.

عمده کارهای دورکیم به مکتب اثبات‌گرایی گرایش دارد. او معتقد بود رخدادهای اجتماعی دارای واقعیت خاص خود هستند و از نظر او می‌توان واقعیت‌های اجتماعی را همچون شیء مورد بررسی قرار داد. عنوان رساله‌ی دکترای دورکیم، درباره‌ی تقسیم کار اجتماعی است. در این اثر، وی به بررسی علل اجتماعی گذار از جامعه سنتی به متعدد (از دیدگاه او، جامعه‌مکانیکی به ارگانیک) می‌پردازد.

در سال ۱۸۹۷ در کتاب خودکشی نتایج مطالعات فرامی و مقایسه‌ای وی در باره این واقعیت اجتماعی منتشر گردید. دورکیم برای توجیه نرخ‌های متفاوت و منظم خودکشی در گروه‌های مذهبی یا شغلی، به بررسی خصلت این گروه‌ها و انواع شیوه‌های تأمین انسجام و همبستگی در میان اعضای آنها پرداخته بود. او به صفات یا انگیزه‌های روانشناسی افراد تشکیل دهنده این گروه‌ها کاری نداشت، زیرا این انگیزه‌ها از همدیگر تفاوت دارند. اما بر عکس، ساختارهای اجتماعی ای که نرخ‌های خودکشی بالای دارند، از نظر فقدان نسبی و انسجام و نا بهنجاری با یکدیگر وجه اشتراک دارند. پرداختن به نرخ‌های وقوع پدیده‌های خاص به جای تصادف، یک مزیت دیگر نیز داشت و آن این بود که چنین رویکردی به دورکیم اجازه داده بود تا به بررسی تطبیقی ساختارهای گوناگون دست یازد. با این روش، او به این نتیجه رسیده بود که با مفهوم عمومی انسجام یا یکپارچگی، می‌توان نرخ‌های متفاوت خودکشی را در گروه‌های گوناگون تا حد زیادی توجیه کرد. وی در کتاب خودکشی با استفاده از داده‌های آماری به دسته‌بندی میزان خودکشی در اقشار و جوامع مختلف می‌پردازد. وی در این کتاب چهار نوع خودکشی را از یکدیگر متمایز ساخته که در ادامه به توضیح بیشتر آن پرداخته ایم.

در سال ۱۹۰۰ مقاله «توم پرستی» را در سالنامه‌ی جامعه‌شناسی تقدیم طالبان دانش نموده است. دورکیم در این سالها با پشت کردن به تبار مذهبی اش از جمله مبارزان راه غیر مذهبی است به شمار رفته و بیش از پیش به مشکل مذهب توجه می‌کند. در سال ۱۹۰۲ حوزه نفوذ علمی دورکیم گستردۀ تر شده و تصدی کرسی علم تعلیم و تربیت در دانشگاه سوربن را هم به عهده می‌گیرد. در سال ۱۹۰۶ رسماً به سمت استادی کرسی علم تعلیم و تربیت دانشکده‌ی ادبیات پاریس انتخاب می‌شود؛ در آن جا جامعه‌شناسی و علم تعلیم و تربیت را به موازات هم تدریس می‌کند.

دورکیم در مورد گذار جوامع اروپایی از وضعیت قبل از صنعتی شدن به وضعیت صنعتی و تأثیرات آن روی جامعه، با مرتبط ساختن فرهنگ و تغییر معتقد بود که صنعتی شدن نوع جدیدی از تقسیم کار را در اروپا به وجود آورد که باعث درهم شکسته شدن یک سلسله ارزش‌ها و هنجارهای مشترک اجتماعی شد. این مسئله می‌تواند منجر به حالت ناهنجاری فرهنگی و از هم پاشیدگی وحدت اجتماعی گردد. این امر نیز به نوبه خود وجود دولت قدرتمند با اختیاراتی گستردۀ می‌طلبد در غیر این صورت

جامعه سیر قهقرایی خواهد پیمود. دورکیم میان توافق ارزشی و یکپارچگی ساختاری تمایز قائل بود و برای بیان این تمایز از اصطلاحات همبستگی مکانیکی و همبستگی ارگانیکی استفاده کرد که در ادامه جزو به صورت جداگانه به تبیین آن خواهیم پرداخت.

از جمله مهم‌ترین آثار دورکیم در حوزهٔ جامعه‌شناسی دین، کتاب صور بنیادی حیات دینی است. که وی برای نگارش آن به استرالیا سفر کرد و قبایل بدوی این کشور را مورد مطالعه قرار داد. دورکیم در سال ۱۹۱۲ به نتایج مطالعاتش در حوزه دین سازمان داده و کتاب مشهورش را تحت عنوان: صور بنیانی حیات دینی را منتشر کرده و متعاقب آن صاحب اولین "کرسی مستقل درس جامعه شناسی دانشگاه سوربن" که دانشگاه درجه یک فرانسه به حساب آمده و در اروپا و جهان کاملاً مشهور و شناخته شده است؛ می‌شود.

امیل دورکیم معتقد است جامعه شناس باید به جامعه توجه کند، ما جامعه نگار نیستیم که جامعه را توصیف کنیم بلکه ما جامعه شناس هستیم و باید به تغییر و اصلاح در آن کمک کنیم. او به فردگرایی خودخواهانه اشاره می‌کند که از هم گسیختگی اجتماعی را در پی دارد. وی همچنین اخلاق لائیک را نیز که زمانی از آن دفاع می‌کرد و معتقد بود باید جانشین دین شود را در اواخر عمر، مورد حمله قرار می‌دهد و معتقد است اخلاق لائیک شکست خورده و بدون یک وجه استعلایی قابلیت تداوم نداشته و یک شبه نمی‌توان با مصوبه ای دین و اخلاق را از هم جدا کرد از همین رو وی در توصیف جامعه مطلوب، از توتم یا دین آینده بحث می‌کند. بنابراین در عین حال که دورکیم دین را در جهان امروز رو به خاموشی می‌داند از یک سو از فردگرایی خودخواهانه می‌هراسد از دیگر سو که نگاهش به اخلاق لائیک است، از کاستی‌ها و معایب آن دم می‌زند.

در سال ۱۹۱۵ در جریان جنگ اول جهانی تنها پسر دورکیم در جمهوری سالونیک کشته می‌شود وی دو کتاب با الهام از این حادثه جانکاه منتشر می‌کند: آلمان برتر از همه؛ و روحیه‌ی آلمانی و جنگ، چه کسی جنگ را خواسته است؟، منشاء جنگ براساس اسناد دیپلماتیک. دورکیم در نوامبر ۱۹۱۷ در پاریس جان به جان آفرین تسلیم کرد. در ادامه با تفکرات کلی دورکیم و مفاهیمی که وی با وضع و مرتبط کردن آنها توانست دستگاه نظری- تجربی جامعه شناسی را خلق نماید؛ آشنا می‌شویم.

تفکرات کلی امیل دورکیم

تاکید دورکیم بر این است که بررسی جامعه باید موضوعش را جدا از موضوع‌های دیگر در نظر گیرد و پدیده‌های اجتماعی را به عنوان موضوع خاص خود برگزیند. دورکیم با طرد تفسیرهای زیست شناختی و روانشناسی، توجهش را به عوامل اجتماعی- ساختاری تعیین کننده مسائل اجتماعی انسان معطوف ساخته بود.

دورکیم تبیین‌های غیر جامعه شناختی رفتار اجتماعی را مورد انتقاد صریح قرار داده بود. پدیده‌های اجتماعی، «واقعیت‌های اجتماعی» هستند و همین واقعیت‌ها ویژگی‌ها و عوامل اجتماعی تعیین کننده ای دارند که با مفاهیم زیست شناختی و روانشناسی قابل تبیین نیستند. واقعیت‌های اجتماعی نسبت به هر فرد زنده جنبه‌ای خارجی دارند. این واقعیت‌ها با گذشت زمان پایدار می‌مانند، حال آنکه افراد خاص می‌میرند و جای شان را به دیگران می‌دهند. وانگهی، واقعیت‌های اجتماعی نه تنها بیرون از فرد قرار دارند، بلکه «از چنان قدرت وادارنده ای برخوردارند که بر فرد و اراده فردی تحمیل می‌گردند». هر گاه تقاضاهای اجتماعی برآورده نشوند، الزام‌ها چه به صورت قانون و چه به شکل رسوم وارد عمل می‌شوند. این الزام‌های قانونی و

ستی بر افراد تحمیل می شوند و آرزوها و تمایلات آنها را جهت می دهند. پس، یک واقعیت اجتماعی را می توان این چنین تعریف کرد: "هر شیوه عمل ثابت یا نا ثابتی که بتواند بر فرد یک نوع الزام خارجی را تحمیل کند".

گرچه دورکیم در کارهای نخستین خود واقعیت های اجتماعی را از بعد الزام و خارجی بودن شان مورد بررسی قرار می داد و علاقه عمده اش معطوف به عملکرد نظام قضایی بود، اما بعدها نظرهایش را به گونه ای بنیادی تغییر داد. دورکیم در سن کمال تأکید می کرد که واقعیت های اجتماعی و بویژه قواعد اخلاقی تنها در صورت درونی شدن در وجودان فردی، به راهنمای نظارت کننده مؤثر رفتار بشر تبدیل می شوند، ضمن آنکه همچنان مستقل از افراد باقی خواهد ماند. بنابراین نظر، الزام دیگر تحمیل صرف نظارت‌های خارجی بر اراده فردی نخواهد بود، بلکه شکل یک اجبار اخلاقی برای اطاعت از قانون را به خود خواهد گرفت. بدین معنی، جامعه "چیزی هم فراسوی ما و هم در درون ما" است.

دورکیم استدلال می کرد که پدیده های اجتماعی با برقرار کردن روابط متقابل میان افراد، واقعیتی را می سازند که دیگر نمی توان آن را بر حسب خواص کنشگران اجتماعی توجیه کرد. حزب یک کل ساختاری است که باید آن را بر حسب نیروهای اجتماعی و تاریخی ای که پدیدش آورده اند و به عملکردش کشانده اند، تبیین کرد. دورکیم نه به صفات فردی بلکه به ویژگیهای گروه ها و ساختارها می پرداخت. او بر مسایلی همچون انسجام یا عدم انسجام گروه های مذهبی خاص تأکید می کرد و نه بر مختصات فردی مؤمنان آن گروه ها. او نشان داده بود که یک چنین خواص گروهی جدا از مختصات فردی اند و از همین روی، باید آنها را مورد بررسی جداگانه قرار داد. او حالت های گوناگون رفتار را در جمعیت های خاص و ویژگی های گروه های خاص و با دگرگونی این ویژگی ها به بررسی می کشید.

موضوعات و قواعد روشی علمی علم جامعه شناسی

دورکیم علم جامعه شناسی را شامل بررسی سه موضوع می دانست:

ریخت شناسی اجتماعی(Social morphology): مطالعه اساس جغرافیایی ملت ها و روابط آن با سازمان اجتماعی و مطالعه جمعیت شامل تراکم و طرز توزیع آن بر سطح زمین؛

فیزیولوژی اجتماعی(Social physiology): شامل جامعه شناسی دینی، جامعه شناسی حقوقی، جامعه شناسی اقتصادی، جامعه شناسی زبان(زبان شناسی)، جامعه شناسی اخلاقی و جامعه شناسی زیبایی(هنرهای زیبا)؛

جامعه شناسی عمومی: General physiology) شامل فرضیات و نظریه های عمومی جامعه شناسی.

دورکیم با وضع قواعد روش علمی، جامعه شناسی اثباتی را پایه گزاری کرد. دو قاعده علمی روش علمی در ادامه به نقل از کتاب نظریه های جامعه شناسی دکتر توسلی مطرح شده است.

اولین قاعده در جامعه شناسی این است که واقعیت های اجتماعی باید به عنوان شیئ مورد توجه قرار گیرد. به عبارت دیگر پدیده های اجتماعی را باید مانند امری خارج از وجود فرد در نظر گرفت. تا افکار و نظریات شخصی و پیش داوری های ساخته و پرداخته قبلی در آن هیچ تأثیری نگذارد و موضوع تحقیق آن طور که هست مورد بررسی قرار گیرد.

دومین قاعده، تمایز بین طبیعی و مرضی در جوامع است. در هر جامعه معمومیت کامل یافت؛ نسبت به آن جامعه صورت طبیعی دارد، در صورتی که ممکن است همان امر در جامعه دیگر چندان شایع و مورد قبول نبوده صورت غیر طبیعی یا مرضی داشته باشد.

واقعیت اجتماعی

واحد مورد مطالعه و تحلیل دورکیم واقعیت‌های اجتماعی social fact هستند که برخی از ویژگی‌های آن عبارتند از:

- امری ذهنی نبوده، بیرون از افراد و شیوه عمل است.

- میزان بالایی از اجبار در آن است.

- در جامعه معین عمومی بوده و اختصاص به جمع خاصی ندارد.

- عوامل موجبه و کارکرد های عینی دارد که باید در واقعیت‌های اجتماعی ماقبل و مابعد از آن جستجو شود.

اگر دورکیم زنده بود و جامعه ایرانی در سال ۱۳۷۸ را مورد مطالعه قرار می داد؛ تورم، تبغیض، فقر، بیکاری، اعتیاد، فحشا، ناکارآمدی، قانون گریزی و تقلب را از جمله واقعیت‌های اجتماعی امروز ایران به حساب می آورد.

تحلیل کارکردی و تحلیل تاریخی

مفهوم کارکرد در همه آثار دورکیم نقش تعیین کننده ای دارد. در تقسیم کار دورکیم هدف اصلی اش را تعیین «کارکردهای تقسیم کار می داند، یعنی اینکه تقسیم کار چه نیاز اجتماعی را برآورده می سازد». دورکیم در کتاب صورت‌های ابتدایی زندگی دینی به نشان دادن کارکردهای گوناگونی که کیش‌ها، آیین‌ها و باورهای مذهبی در جامعه دارند؛ پرداخته است. از نظر دورکیم تعیین کارکرد برای تبیین کامل پدیده‌های اجتماعی ضروری است. در تبیین یک واقعیت اجتماعی، نشان دادن علت آن کافی نیست، بلکه ما باید در بیشتر موارد، کارکرد آن واقعیت را در تثبیت سامان اجتماعی نیز نشان دهیم.

از سوی دیگر جستجوی خاستگاه‌ها و علت‌های تاریخی، از دید دورکیم، همان نقش ضروری و موجهی را در کارهای جامعه شناختی دارد که تحلیل کارکردها دارد. در واقع، او متقاعد شده بود که برای تبیین کامل پدیده‌های جامعه شناختی، هم باید از تحلیل تاریخی استفاده کرد و هم از تحلیل کارکردی. تحلیل کارکردی آشکار می سازد که یک پدیده اجتماعی خاص مورد بررسی چه تأثیرهایی بر عملکرد نظام کلی یا اجزای سازنده آن می گذارد. اما تحلیل تاریخی تحلیل گر را قادر می سازد تا نشان دهد که چرا تنها همان واقعیت مورد بررسی و نه واقعیت‌های دیگر، از نظر تاریخی توانسته است یک کارکرد خاص را به عهده گیرد. پژوهشگر اجتماعی باید جستجوی علت‌های مؤثر یک پدیده را با تعیین کارکرد آن پدیده در هم آمیزد.

تحلیل کارکردی دورکیم از بزهکاری

دورکیم در بحث از انحراف و بزهکاری، از روش متعارف کاملاً دوری می‌گزیند. بر خلاف بیشتر جرمنشناسان که جرم را یک پدیده آسیب شناختی تلقی می‌کردند و به دنبال علت‌های روانشناسی آن در ذهن بزهکار بودند، دورکیم رخداد جرم را یک پدیده بهنجار می‌دانست و حتی برای پیامدهای آن، کارکردهای مثبت اجتماعی نیز قابل شده بود. جرم برای آن بهنجار است که هیچ جامعه‌ای نیست که بتواند که سازگاری تام با دستورهای اجتماعی را بر همه اعضا ایش تحمل کند و اگر هم بتواند چنین کاری را انجام دهد، چنان سرکوبگر می‌شود که برای همکاری‌های اجتماعی افرادش هیچ گونه آزادی عملی باقی نمی‌گذارد. برای آن که جامعه انعطاف‌پذیر بماند و درهایش به روی دگرگونی و تطبیق‌های تازه باز باشد، انحراف از هنجارهای جامعه ضرورت دارد. هر جا جرم وجود داشته باشد، احساسات جمعی به آن اندازه انعطاف‌پذیری دارند که صورت تازه‌ای به خود گیرند و جرم گهگاه به تعیین صورتی که این احساسات در آینده به خود خواهد گرفت کمک می‌کند.

یک جرم اگر بارها در جامعه رخ دهد، در واقع نشان دهنده صورت اخلاقی آینده است و از پیش تعیین می‌کند که اخلاق در آینده چه صورتی را به خود خواهد گرفت. اما دورکیم گذشته از تشخیص یک چنین پیامدهای مستقیم جرم، کارکردهای غیرمستقیمی را نیز برای جرم پیدا کرده بود که اهمیت شان کمتر از کارکردهای مستقیم آن نیست. دورکیم چنین استدلال می‌کرد که یک عمل بزهکارانه از طریق برانگیختن احساسات جمعی علیه دست درازی به هنجارهای جامعه، منهیات اجتماعی را مشخص می‌سازد. از این روی، جرم به گونه‌ای پیش‌بینی نشده، توافق هنجار بخش در مورد مصلحت عامه را تقویت می‌کند. جرم وجودان های درستکار را گرد هم می‌آورد و به آنها تمرکز می‌بخشد.

تأثیر تحلیل کارکردی دورکیم بر مکاتب علوم اجتماعی

دورکیم چه در بررسی پدیده‌های مذهبی یا اعمال بزهکارانه و چه در روشن ساختن تأثیر اجتماعی تقسیم کار یا دگرگونی‌های ساختار اقتدار خانواده، همیشه خود را به سان یک تحلیلگر توانای کارکردی نشان می‌دهد. او به پیدا کردن رد خاستگاه‌های تاریخی پدیده‌های مورد بررسی اکتفاء نمی‌کند، بلکه گذشته از جستجوی علت‌های مؤثر پدیده‌ها، به بررسی پیامدهای پدیده‌ها برای ساختارهایی که این پدیده‌ها به صورت‌های گوناگون در آن‌ها جا گرفته‌اند، نیز توجه دارد. از این جهت، او را باید نیای بنیانگذار آن نوع تحلیل کارکردی دانست که به همت رادکلیف براون و مالینوفسکی بر انسان‌شناسی بریتانیایی تفوق پیدا کرد و سپس تحت تأثیر تالکوت پارسونز و رابت، کی. مرتون، به مکتب آمریکایی کارکرد گرایی در جامعه‌شناسی شکل بخشید.

نظرارت اجتماعی

به نظر دورکیم، انسانها موجوداتی با آرزوهای نا محدودند. آنان بر خلاف جانوران دیگر با برآورده شدن نیازهای زیستی شان سیری نمی‌پذیرند. از این سیری ناپذیری طبیعی نوع بشر چنین بر می‌آید که آرزوهای انسان را تنها می‌توان با نظارت‌های خارجی، یعنی با نظارت اجتماعی مهار کرد. جامعه بر آرزوهای بشري محدودیت‌هایی را تحمل می‌کند. در جوامع خوب تنظیم شده، نظارت‌های اجتماعی بر گرایش‌های فردی، یک رشته محدودیت‌هایی می‌نهند، چنان‌که «هر فردی در محدوده خودش کم و بیش تشخیص می‌دهد که تا چه حدی می‌تواند به بلند پروازی هایش میدان دهد. بدین سان، هدف و سرانجامی بر سوداها فرد نهاده می‌شود»

بی هنجاری (Anomi)

هر گاه شیرازه تنظیم‌های اجتماعی از هم گسیخته گردند، نفوذ نظارت کننده جامعه بر گرایش‌های فردی، دیگر کارایی اش را از دست خواهد داد و افراد جامعه به حال خودشان واگذار خواهند شد. دورکیم چنین وضعیتی را بی هنجاری می خواند. این اصطلاح به وضع بی ضابطگی نسبی در کل جامعه یا در برخی از گروه‌های ترکیب کننده آن راجع است. در این موقعیت، آرزوهای فردی دیگر با هنجارهای مشترک تنظیم نمی شوند و در نتیجه، افراد بدون راهنمای اخلاقی می مانند و هر کسی تنها هدف‌های شخصی اش را دنبال می کند.

بی هنجاری یا بی ضابطگی کامل از نظر تجربی امکان پذیر نیست، اما جوامع گوناگون را می توان بر حسب میزات فراوانی (زیادی یا کمی) درجات تنظیم‌های هنجار بخش شان از یکدیگر مشخص کرد. وانگهی، در چهارچوب هر جامعه خاصی، گروه‌هایی با درجات متفاوت بی هنجاری می توانند وجود داشته باشند.

دگرگونی اجتماعی می تواند در کل جامعه یا بخش‌هایی از آن، بی هنجاری ایجاد کند. برای مثال، بحران‌های اقتصادی ممکن است بر لایه‌های هرم اجتماعی تأثیر بیشتری داشته باشند تا لایه‌های پایین‌تر. هر گاه کسادی اقتصادی به یک نوع تحرک اجتماعی نزولی ناگهانی بیانجامد، افراد تحت تأثیر این قضیه تنظیم زندگی شان به هم می خورد. چرا که چشمداشت‌های مرسومی که گروه آن‌ها در شرایط اجتماعی قبلی برای شان فراهم می کرد؛ دیگر فراهم نمی آورد. به همین سان، افزایش سریع تنعم می تواند به تحرک اجتماعی عمودی و شتابان برخی از مردم بیانجامد و در نتیجه، آن‌ها را از آن اتکاء اجتماعی ای که در سبک زندگی جدیدشان نیازمندند، محروم سازد. مدتی طول می کشد که تازه به دوران رسیده‌ها مورد تائید گروه اجتماعی ای که جدیداً به آن پیوسته اند را کسب نمایند. بنابر این هرگونه تحرک سریع در ساختارهای اجتماعی که به از هم پاشیدگی شیکه‌هایی بیانجامد؛ احتمال وقوع بی هنجاری را قوت می بخشد.

دورکیم استدلال می کرد که فراوانی اقتصادی که امیال بشری را بر می انگیزاند، با خود خطر وقوع بی هنجاری را نیز به همراه می آورد. زیرا این فراوانی «ما را می فریبد تا باور کنیم که تنها به خودمان وابسته ایم». حال آنکه «فقر ما را در برابر خودکشی محافظت می کند، زیرا به خودی خود یک عامل بازدارنده است». از آنجا که تحقق امیال انسان بستگی به منابعی دارد که در دسترس او قرار دارند، بینوایان که منابع محدودتری در اختیار دارند، کمتر دچار بی هنجاری می شوند.

نظریه رفتار انحرافی

دورکیم با تبیین آمادگی‌های گوناگون در برابر ناهنجاری بر حسب فرآگرد اجتماعی-یعنی بر حسب رابطه میان افراد و نه بر وفق گرایش‌های زیست‌شناسی آنها در واقع نظریه جامعه‌شناسی رفتار انحرافی را مطرح ساخته بود، هر چند که خود نتوانسته بود دلالت‌های عام این بصیرت مهم را نشان دهد. به گفته‌ی رابرتس. کی. مرتون که نخستین بار دلالت‌های فرآگیر اندیشه دورکیم را در این زمینه کشف کرده و با روشی منظم آنها را بسط داده بود، «ساختارهای اجتماعی فشار معینی را بر برخی افراد جامعه اعمال می کنند تا آنها را به رفتار ناسازشکارانه و دارند».

خودکشی

برنامه تحقیقی دورکیم و جان کلام آثار او، به سرچشمہ های سامان و بی سامانی اجتماعی و نیروهایی راجعند که تنظیم یا عدم تنظیم هیئت اجتماعی را موجب می شوند. اثر دورکیم درباره خودکشی که بحث و تحلیل بی هنجاری یک از بخش های آن است، باید از این زاویه مورد مطالعه قرار گیرد. دورکیم پس از کشف این واقعیت که علت برخی از انواع خود کشی را می توان در بی هنجاری یافت، خودکشی ناشی از بی هنجاری را به عنوان شاخص درجه معمولاً غیر قابل اندازه گیری یکپارچگی اجتماعی بکار برد. بر خلاف آنچه که ظاهرآ استنباط می شود، این نوع استدلال دوری، بلکه کاربرد وسیعتر روش تحلیل دورکیم بود.

او چنین استدلال می کرد: جامعه ای نیست که خودکشی در آن رخ ندهد و بسیاری از جوامع در دراز مدت، نرخ خودکشی یکسانی دارند. این امر خود نشان می دهد که خودکشی را باید یک رخداد «بهنجار» و عادی بشمار آورد. اما افزایش ناگهانی میزان خودکشی در برخی از گروه های جامعه و یا کل جامعه. یک رخداد «نابهنجار» و نشان دهنده اختلالهای نو پدید در جامعه است. از این روی نرخ بالا و نابهنجار خودکشی را در گروه ها و قشرهای اجتماعی خاص یا در کل جامعه، می توان به عنوان شاخص نیروهایی دانست که در یک ساختار اجتماعی در جهت عدم یکپارچگی عمل می کنند.

دورکیم در گستره جغرافیایی و تاریخی فرا ملی به مطالعه خودکشی پرداخت. وی به این نتیجه رسید که جامعه ای نیست که در آن خودکشی رخ ندهد و بسیاری از جوامع در دراز مدت، نرخ خودکشی یکسانی دارند. این امر نشان می دهد که خودکشی را باید یک رخداد بهنجار و عادی حاصل واقعیات اجتماعی به شمار آورد. اما مطالعه دورکیم که نتایج آن در کتاب خودکشی وی مطرح گردیده نشان می دهد که افزایش ناگهانی میزان خودکشی در برخی گروه های جامعه و یا کل جامعه یک رخداد نا بهنجار و نشان دهنده اختلال های نو پدید در جامعه است.

گروه ها از نظر درجه یکپارچگی با یکدیگر متفاوتند؛ یعنی این که برخی گروه ها بر اعضای فردی شان تسلط کامل دارند و آنها را در چهارچوب گروهی شان کاملاً یکپارچه می سازند؛ اما گروه های دیگری هستند که به اعضای شان تا اندازه زیادی آزادی عمل می دهند. دورکیم اثبات کرده بود که نرخ خودکشی با درجه یکپارچگی تناسب معکوس دارد. مردمی که در یک گروه به خوبی یکپارچه شده باشند، از عوارض ناکامی و مصیبت هایی که قرعه آنها را به نام بشرط زده اند، تا اندازه زیادی مصنونیت دارند و از همین روی، احتمال دست یازیدن این مردم به رفتارهای تندی چون خودکشی کمتر است.

به نظر دورکیم، یکی از عناصر عمدی یکپارچگی، پنهانه میدان عمل مقابل اعضای گروه با یکدیگر است. برای مثال، اشتراک در آئین های مذهبی، اعضای گروه های مذهبی را به فعالیتهای مشترک پیوند دهنده می کشاند. در یک سطح دیگر، فعالیت های کاری ای که میتنی بر وظایف متمایز ولی مکمل باشند، کارگران را به گروه کاری پیوند می دهند. فراوانی عمل مقابل الگو دار، گواه بر درجه یکپارچگی ارزشی گروه است. جمعیت هایی که درجه توافق شان بالا است، در مقایسه با گروه هایی که توافق گروهی شان ضعیف است، رفتار اتحرافی کمتری دارند. هر چه اعتقاد یک گروه مذهبی نیرومندتر باشد، آن گروه احتمالاً یکپارچه تر است و از همین روی، بهتر می تواند محیطی را فراهم سازد که اعضایش در آن محیط از تجربه های آزارنده و نومید کننده در امان باشند. اما دورکیم آنقدر محاط بود که یادآور شود که استثناهایی نیز وجود دارند که پروتستانیسم بارزترین نمونه آن است. پروتستانها بیشتر از کاتولیک ها آزادی عمل داشته و باورها و اعمال مشترک کمتری دارند. در این مورد، نرخ بالای رفتار بحرانی ای مانند خودکشی را نباید با عدم توافق گروهی تبیین کرد، بلکه آن را باید نتیجه استقلال فرد فرد اعضای گروه تلقی کرد.

دورکیم انواع خودکشی ها را بر حسب رابطه خودکشی کننده با جامعه اش، متمایز ساخته بود. بر اساس مطالعات دورکیم پرتوستانها بیش از کاتولیک ها، مجرد ها بیش از متاهل ها، شهری ها بیش از روستایی ها و بی فرزند ها بیش از فرزند دارها خودکشی می کنند. او به این نتیجه رسید که اگر تعلق اجتماعی (همبستگی) و یکپارچگی (انسجام) بیشتر باشد، واقعه خودکشی کمتر اتفاق می افتد. دورکیم در تحقیقات خود توانست چهار نوع خودکشی را از هم متمایز سازد که در ادامه مطرح شده است.

خودکشی خودخواهانه یا فرد گرایانه (Egoistic): هرگاه انسان بیش از میزان معمول از جامعه اش بر کنار افتاده و تابع امیال شخصی اش گردد؛ پیوند هایش با مردم سست می گردد؛ اگر این امر منجر به خودکشی شود؛ خودکشی از نوع خودخواهانه است. مانند خودکشی های عاشقانه و رمانیک.

خودکشی آنومیک یا نا بهنجر (Anomic): اگر تنظیم های هنجار بخش رفتار فردی سستی گیرند و از همین روی نتواند تمایلات انسان ها را مهار و راهنمایی کنند، آنها برای خودکشی نا بهنجر آمادگی پیدا می کنند؛ به بیان دیگر، اگر بازدارنده های ملازم با یکپارچگی ساختاری که در عملکرد همبستگی ارگانیک نمود دارند از عملکرد بازیستند، انسان ها مستعد خودکشی خودخواهانه می شوند. هر گاه وجود جمعی سستی گیرد و امور جامعه از تنظیم خارج گردد، انسان ها در معرض خودکشی نا بهنجر قرار می گیرند. مانند خودکشی های زمان بحران افتصادی.

خودکشی قضا و قدری یا تقدیر گرایانه (Fatalistic): وقتی در جوامع و اقوام هنجار گذاری های زیاد و غیر قابل تحمل برای افراد وضع شده باشد و خودکشی اتفاق بیفتد، این نوع خودکشی از نوع تقدیر گرایانه است. مانند خودکشی زنان بیوه در هند و یا خود سوزی های دختران نوجوان کرد و لر در ایران.

خودکشی نوع دوستانه یا دیگر خواهانه (Altruistic): هرگاه بیش از میزان معمول تعلق و همبستگی اجتماعی در جامعه زیاد شود؛ افراد ممکن است جان خود را برای دیگران به خطر اندازند. مانند خودکشی های سیاسی. خودکشی نوع دوستانه به مواردی راجع است که خودکشی بر اثر شدت عمل مکانیسم تنظیم رفتار افراد صورت می گیرد و نه ضعف آن. دورکیم با تحلیل این نوع خودکشی، در واقع می خواهد بگوید که رابطه نرخ خودکشی با تنظیم اجتماعی یک رابطه یک بعدی نیست. نرخ بالای خودکشی هم می تواند به فردیت افراطی و هم به تنظیم اجتماعی افراطی ارتباط داشته باشد. در حالت تنظیم افراطی، درخواست های جامعه چندان نیرومندند که نرخ خودکشی با درجه یکپارچگی اجتماعی رابطه ای مستقیم پیدا می کند و نه معکوس.

رویکرد دورکیم به فرد

بحث دورکیم درباره خودکشی نوع دوستانه، برخی از پیچیدگی های رهیافت او را روشن می سازد. دورکیم را غالباً به داشتن یک فلسفه ضد فردگرا متهمن می کنند، فلسفه ای که بیشتر در صدد مهار کردن محرك فردی و لگام زدن به توانایی های افراد در جهت پیشبرد مقاصد جامعه است. هر چند که نمی توان وجود چنین گرایش هایی را در کار دورکیم انکار کرد، اما همین پرداختن او به خودکشی نوع دوستانه خود نشان می دهد که او می کوشید تا میان داعیه های جامعه و افراد تعادلی را برقرار نماید، نه این که تلاش های فردی را سرکوب کند. او با آن که به خطرهای فرو پاشیدگی سامان اجتماعی به خوبی آگاه بود، اما این نکته را نیز

تشخیص داده بود که اعمال نظارت تام بر کنترل اجتماعی می‌تواند به همان اندازه بی‌هنگاری و عدم تنظیم اجتماعی به جامعه آسیب رساند. دورکیم در سراسر زندگی اش می‌کوشید تا میان داعیه‌های اجتماعی و فردی تعادلی را برقار نماید. دورکیم از آنجا علیه گرایش ذره اندیشه‌انه بیشتر فیلسوفان عصر روشن اندیشه‌ی واکنش نشان داده بود و جامعه شناسی اش را بر پایه دلبستگی به ابقاء سامان اجتماعی استوار ساخته بود، براستی که یکی از اندیشمندان وابسته به سنت محافظه کاری به شمار می‌آید. همچنان که رایت نیسبت به گونه قانع کننده‌ای ثابت کرده است، اصطلاح‌های کلیدی ای چون انسجام، همبستگی، یکپارچگی، اقتدار، شعایر و تنظیم نشان می‌دهند که جامعه شناسی دورکیم بر پایه یک رشته قضایای ضد ذره اندیشه‌انه استوار است. از این جهت، او مانند پیشینیان سنت پرست بود، هر چند که او را چندان هم نمی‌توان در زمرة اندیشمندان اجتماعی سنت پرست به شمار آورد. دورکیم از نظر سیاسی یک لیبرال و یک مدافع راستین حقوق فرد در برابر دولت بود. او همچنین در مورد خطرهای افراط در تنظیم رفتار افراد نیز هشدار داده بود، هر چند که لبه تیز تیغ حمله اش بیشتر متوجه کسانی بود که می‌گفت که بی‌هنگاری به همان اندازه که برای کل سامان اجتماعی آسیب زا است، برای فرد نیز زیان بار است.

فرهنگ و تغییر

دورکیم در مورد گذار جوامع اروپایی از وضعیت قبل از صنعتی شدن به وضعیت صنعتی و تأثیرات آن روی جامعه، با مرتبط ساختن فرهنگ و تغییر معتقد بود که صنعتی شدن نوع جدیدی از تقسیم کار را در اروپا به وجود آورد که باعث درهم شکسته شدن یک سلسله ارزش‌ها و هنگارهای مشترک اجتماعی شد. دورکیم میان توافق ارزشی و یکپارچگی ساختاری تمایز قائل بود و برای بیان این تمایز از اصطلاحات همبستگی مکانیکی و همبستگی ارگانیکی استفاده کرد. دورکیم در نخستین آثارش گفته بود که نظام‌های نیرومند مبتنی بر باور مشترک، مختص همبستگی مکانیکی در جوامع ابتدایی اند، ولی همبستگی ارگانیک که از تنوع فزاینده و پیشرفت‌هه تقسیم کار و نیز وابستگی متقابل هر چه بیشتر پدید آمده و برای پیوند دادن اعضای جامعه به باورهای مشترک کمتری نیاز دارد؛ اما او بعدها این نظرش را تعدل کرد و تأکید نمود که حتی نظام‌های برخوردار از همبستگی ارگانیک بسیار پیشرفته نیز اگر نخواهند به صورت توده ای از افراد خودبین و متجاوز به حقوق همدیگر تبدیل شوند، باید بر پایه یک ایمان مشترک یا وجودان جمعی مبتنی گردد.

همبستگی مکانیکی

نخستین همبستگی در جامعه‌ای رواج دارد که «افکار و گرایش‌های مشترک اعضای جامعه از نظر کمیت و شدت از افکار و گرایش‌های شخصی اعضای آن بیشتر باشند. این همبستگی تنها می‌تواند به نسبت معکوس رشد فردیت پرورش یابد». به عبارت دیگر، همبستگی مکانیکی در جایی رواج دارد که حداقل تفاوت‌های فردی وجود داشته باشند و اعضای جامعه از نظر دلبستگی به خیر همگانی بسیار همسان یکدیگر باشند. «همبستگی ناشی از همانندی، زمانی به اوج خود می‌رسد که وجود فردی یکایک اعضای جامعه منطبق با وجودان جمعی پرورش یابد و از هر نظر با آن یکی شود.»

همبستگی ارگانیکی

بر عکس، همبستگی ارگانیکی نه از همانندی‌های افراد جامعه بلکه از تفاوت‌های شان پرورش می‌یابد. این گونه همبستگی فرآورده تقسیم کار است. هر چه کارکردهای یک جامعه تفاوت بیشتری یابند، تفاوت میان اعضای آن نیز فزوونتر خواهد شد. اعضای

یک جامعه تمایز یافته به راهرفت‌های جمعی و مشترک کمتر وابسته‌اند، ضمن آنکه ممکن است به وظایف و نقش‌های تخصصی و تمایز یافته‌ای که شاخص نظام‌های همبستگی ارگانیک‌اند، به شدت وابسته باشند. گرچه عناصر فردی یک چنین نظامی اشتراک کمتری دارند، اما از آنها بی‌کاری که با همبستگی مکانیکی زندگی و فعالیت‌های تخصصی متفاوتی را پذیرفته‌اند، وابستگی متقابل شان بیشتر است و شبکه‌های همبستگی را می‌توان در میان آنها بیشتر گسترش داد. درست است که در چنین نظامی می‌توان از نظارت‌های خارجی قدری خلاص شد، اما این خلاصی با درجه بالای وابستگی متقابل اعضای جامعه نه تنها منافاتی ندارد بلکه با آن هماهنگ است.

جامعه‌شناسی دین

علاقة اولیه دورکیم به تنظیم اجتماعی، بیشتر معطوف به نیروهای نظارت خارجی و مقررات قانونی ای بود که می‌شد آنها را در کتاب‌های قانون و بدون توجه به افراد مورد بررسی قرار داد. اما او بعداً به بررسی نیروهای نظارت درونی شده در وجودان فردی کشانده شد. دورکیم که مجاب شده بود که "جامعه باید در درون فرد حضور داشته باشد". به پیروی از منطق نظریه خودش، به بررسی دین و ادار شده بود، زیرا یکی از آن نیروهایی بود که در درون افراد احساس الزام اخلاقی به هواداری از درخواست‌های جامعه را ایجاد می‌کند.

دورکیم انگیزه دیگری نیز برای بررسی کارکردهای دین داشت که همان علاقه او به مکانیسم‌هایی بود که می‌توانند در موقعیت خطر افتادن سامان اجتماعی به کار آیند. از این جهت، او در جستجوی همان چیزی بود که امروزه به عنوان معادل‌های کارکردی دین در یک زمانه اساساً غیر دینی توصیف می‌شود. مبنای نظریه او تأکید بر پدیده‌های دینی نه به عنوان مقوله‌های فردی، بلکه مقوله‌های اجتماعی بود. «دین یک نظام یکپارچه عقاید و اعمال مربوط به چیزهای مقدس است، یعنی همان چیزهایی که جدا از پدیده‌های عادی و از محرومات به شمار می‌آیند-عقاید و اعمالی که همه کسانی را که به این عقاید و اعمال معتقد‌اند، در یک اجتماع واحد اخلاقی به نام کلیسا یکپارچه می‌سازند». برخلاف اندیشمندانی که بیشتر به بررسی انواع تجربه‌های دینی افراد می‌پرداختند؛ دورکیم به فعالیت‌ها و پیوندهای اجتماعی ای می‌اندیشید که اشتراک در فعالیت‌های مذهبی در میان مؤمنان پدید می‌آورد.

دورکیم می‌گفت که پدیده‌های مذهبی زمانی در جامعه پدید می‌آیند که میان پنهانه دنیوی، یعنی قلمرو فعالیت‌های مفید فایده روزانه و قلمرو مقدس که راجع است به امور خدایی، فراغذرنده و خارق العاده، جدایی ای پیش آید. یک پدیده ذاتاً دنیوی یا مقدس نیست، بلکه زمانی یکی از دو خصلت را پیدا می‌کند که مردم یا برای آن پدیده ارزش فایده آمیز قایل شوند و یا بر عکس، صفات ذاتی ای به آن نسبت دهند که به ارزش وسیله ایش هیچ ارتباطی نداشته باشند.

برای مثال، شراب در مراسم عشاء ربانی، تنها به خاطر آن که در نظر مسیحیان نمودار خون مسیح است، اهمیت مقدس و آیینی دارد؛ شراب در این موقعیت خاص، به هیچ روی یک نوع نوشابه نیست. مؤمنان به فعالیت‌های مقدس به عنوان وسائل دست یابی به هدف‌های شان ارزش قایل نمی‌شوند، بلکه اجتماع مذهبی به عنوان بخشی از پرستش به این فعالیت‌ها اهمیت می‌بخشد. تمایز قایل شدن میان پنهانه‌های مقدس و دنیوی، همیشه از سوی گروهایی انجام می‌پذیرد که در یک کیش به هم پیوند خورده باشند و به وسیله نمادهای مشترک و اشیای مورد پرستش، وحدت یافته باشند. دین یک «پدیده سراسر جمعی» و وسیله ای است که انسان‌ها را به همدیگر پیوند می‌دهد.

اما اگر دین که یک نیروی بزرگ پیوند دهنده است در آستانه مرگ افتاده باشد، بیماری جامعه نوین را که همان گرایش به از هم گسیختگی است چگونه می توان درمان کرد؟ در اینجا دور کیم یکی از جسورانه ترین جهش های تحلیلی اش را انجام می دهد. او چنین برهان آورده بود که دین نه تنها یک آفرینش اجتماعی است، بلکه در واقع، همان جامعه است که خصلت خدایی پیدا کرده است. دور کیم به زبانی که فویر باخ را به یاد می آورد، گفته بود خدایانی که انسان ها دسته جمعی می پرستند، همان تجلی های قدرت جامعه اند. دین در اصل، یک پدیده اجتماعی است و در زمینه اجتماعی رخ می دهد. زمانی که انسان ها چیزهای مقدس را جشن می گیرند، در واقع ناخودآگاهانه قدرت جامعه شان را جشن می گیرند. این قدرت چندان از وجود انسان ها فراتر می رود که آنان برای متصور ساختن آن، باید معنای مقدس به آن دهنند.

دور کیم چنین استدلال می کرد که اگر دین در اصل، همان بازنمود متعالی قدرت های جامعه باشد، پس، از بین رفتن دین سنتی نباید به ناگزیر فرو پاشیدگی جامعه را به دنبال آورد. آنچه که اکنون برای انسان نوین ضروری است، تشخیص مستقیم وابستگی آنها به جامعه است، یعنی همان که در گذشته تنها با میانجیگری بازنمودهای دینی تشخیص داده می شد. « ما باید جانشین های معقولی برای این مفاهیم دینی کشف کنیم، همان مفاهیمی که از دیرباز به عنوان گردونه هایی در خدمت ضروری ترین تصورات اخلاقی به کار می رفتد ». جامعه پدر همه ما است؛ از این روی، ما باید حق شناسی عمیقی را که تا کنون نسبت به خدایان داشته ایم، در مورد جامعه مان مبدول داریم. دور کیم در خلال مطالعاتش مفاهیم "وجود جمعی" و "تصورات جمعی" را برای بیان و تبادل چنین اندیشه هایی خلق کرده است.

دور کیم بر خلاف سن سیمون و اگوست کنت در صدد آن بر نیامده بود که یک کیش انسان دوستانه نوین را بنیاد نهاد. با این همه، او که مشتاق آن بود تا به یک جامعه رو به از هم گسیختگی وحدت اخلاقی بخشد، از انسان ها می خواست به وسیله یک اخلاق مدنی نوین وحدت یابند، اخلاقی که مبتنی بر این شناخت بود که ما هر آنچه که هستیم از جامعه داریم. جامعه در درون مان عمل می کند تا ما را متعالی سازد- این با بارقه الهی قدیم چندان تفاوتی ندارد، یعنی همان بارقه ای که گفته می شد انسان های عادی را به موجوداتی تبدیل می سازد که می توانند از محدودیت های نفوس ضعیف شان فرا گذارند. دور کیم در اثر ارزشمند ش تحت عنوان : صورت های ابتدایی زندگی دینی ضمن بیان چنین اندیشه هایی پا را از شرایط روز اروپا فراتر گذاشته و قسمت اعظم این کتاب به توصیف و تحلیل دقیق و جزء به جزء دین ابتدایی و بویژه بررسی داده های مربوط به صورت های کیش ها و باورهای بومیان استرالیا اختصاص داده است؛ اطلاعاتی که وی از طریق مشاهده مستفیم در استرالیا فراهم کرده بود.

از نظر هاری آلپر، پژوهشگر دور کیمی، چهار کارکرد اجتماعی عمدۀ دین از نظر دور کیم عبارتند از: انضباط بخشی، انسجام بخشی، حیات بخشی، و خوشبختی بخشی. آیین های مذهبی از طریق تحمیل انضباط بر نفس و قدری خویشن داری، انسان ها را برای زندگی اجتماعی آماده می سازند. تشریفات مذهبی مردم را گرد هم می آورند و بدینسان، پیوندهای مشترک شان را دوباره تصدیق می کنند و در نتیجه، همبستگی اجتماعی را تحکیم می بخشنند. اجرای مراسم مذهبی، میراث اجتماعی گروه را ابقاء و احیاء می کند و ارزش های پایدار آن را به نسل های آینده انتقال می دهد. سرانجام، دین یک کارکرد خوشبختی بخش نیز دارد، زیرا که با برانگیختن احساس خوشبختی در مؤمنان و احساس اطمینان به حقانیت ضروری جهان اخلاقی ای که خودشان جزیی از آنند، با احساس ناکامی و فقدان ایمان در آن ها مقابله می کند. دین با مقابله با احساس پوچی به تثبیت توازن اعتماد خصوصی و عمومی

یاری می رساند. در وسیعترین سطح، دین به عنوان یک نهاد اجتماعی، به گرفتاری های وجودی انسان معنای خاصی می بخشند، زیرا فرد را به قلمرو فرا فردی ارزش های متعالی وابسته می سازد، همان ارزش هایی که در نهایت امر از نظر دورکیم ریشه در جامعه و وجودان جمعی دارند.

هر چند دورکیم تأکید می کرد که در جوامع نوین بر اثر همبافتگی و وابستگی متقابل نقش های متمایز، تا اندازه ای یکپارچگی به دست می آید، اما با این همه، او به این نتیجه رسیده بود که این گونه جوامع را نمی توان بدون حصول یکپارچگی از طریق یک نظام عقاید مشترک اداره کرد. در تشکل های اجتماعی پیشین که مبتنی بر همبستگی مکانیکی بودند، عقاید مشترک از هنجارهای تحقق آن ها در عمل اشتراکی، به روشنی تمیز داده نمی شدند، اما در مورد همبستگی ارگانیک باید گفت که هنجارهای جزیی از عقاید کلی به نسبت، مستقل شده اند و به اقتضاهای شرایط نقش های متمایز شکل می گیرند؛ اما حتی در اینجا هم نظام فراغیر عقاید مشترک باید همچنان وجود داشته باشد. بنابراین ملاحظات، دورکیم در آخرین دوره زندگی پژوهشی اش، به بررسی پدیده های مذهبی به عنوان عناصر اصلی نظام عقاید مشترک، روی آورد.

به روایت دکتر سارا شریعتی عضو هیات علمی دانشکده علوم اجتماعی دانشگاه تهران، دین واقعیتی اجتماعی است که نقش انکار ناپذیری در جامعه دارد و می توانیم آن را به عنوان سیمان اجتماعی و مایه همبستگی جامعه در نظر گیریم. اما در عین حال دورکیم معتقد است جامعه امروزی تهی از مذهب شده و دین در دنیای امروز نقش و کارکرد کمتری بر عهده دارد. عقب نشینی دین از صحنه اجتماع نتیجه مدرنیته، فردگرایی یا انقلاب صنعتی نیست! او اصلا برای این مسئله تاریخی قائل نیست و بر آن است که از همان ابتدای زندگی بشر، روز به روز نقش دین و کارکرد اجتماعی اش کاهش یافته و جامعه خود، جانشین آن شده است. اما اینجاست که دورکیم از خود می پرسد وقتی جامعه از دین و مذهب دور شود، وجود جامعه ای بر چه اساس شکل می گیرد و نقش انسجام بخشی دین را چه واقعیت اجتماعی بر عهده می گیرد؟ هم عصران دورکیم به این پرسش، پاسخ های متفاوتی از جمله قانون، عشق، دوست داشتن و قدرت و دولت داده اند، اما او اینها را نمی پذیرد. دورکیم در مجموع پنج ویژگی برای دین مطرح نموده است:

- دین به دور از اعتقاد است، اعتقاد به ماوراء الطبيعه، اعتقاد به روح و خدایان و اعتقاد به غیب
- دین را امری قدسی می داند که در مقابل امر غیر قدسی (دنیوی) قرار می گیرد و دین از این نگاه دستگاهی پیوسته از باورهast
- خدا و دین چیزی جز تغییر شکل جامعه نیست. او بر این معادله تاکید می کند که خدا مساوی با جامعه است و دین مساوی با جامعه است. از همین رو دورکیم به دو مفهوم پیچیده و مهم در جهان قائل است که یکی اجتماع است و دیگری خدا و در نهایت خدا را همان اجتماع می داند. وی جامعه را فراتر از تجمع فرد فرد انسانها می داند و معتقد است جامعه می تواند در انسانها نوعی شور و هویت و مای جمعی ایجاد کند که در نهایت می تواند نقش خدا را ایفا کند. از منظر دورکیم شکل متعالی وجودان جمعی نیز که ساخته و پرداخته جامعه است، همان دین است. ۴

- جامعه الراما نیازمند اندیشه ها و آرمان هایی جمعی است که بتواند نقش های خود را ایفا کرده و وجودن جمعی را خلق کند و دین است که این نقش را بر عهده می گیرد. به عقیده او هیچ دینی نیست که دستگاهی از اندیشه نداشته باشد و همه ادیان خالق آرمان هایی بوده و اندیشه پرداز هستند

- دین فارغ از اندیشه پردازی، خصوصاً عبارت است از عمل! مردم غیر از نیاز به باور و عقیده، آن چیزی که بدان وابسته اند، اعمال و مناسک و احکام است که این مسئله نیز در هر دینی مشهود و موجود است.

جامعه شناسی معرفت

جامعه شناسی معرفتی دورکیم با جامعه شناسی دینی او پیوند نزدیکی دارد. او در جامعه شناسی دینی اش می کوشد نشان دهد که ریشه تعهدات دینی انسان را می توان سرانجام در تعهدات اجتماعی اش پیدا کرد. و شهر خدا چیزی نیست جز بازتاب شهر انسان. جامعه شناسی معرفتی دورکیم اصل را بر این می گذارد که مقولات اندیشه انسان برای مثال: شیوه های تصور زمان و مکان از زندگی اجتماعی او سرچشمه می گیرند.

دورکیم بر این عقیده بود که نخستین طبقه بندی های زمانی و مکانی و نیز طبقه بندی های دیگر ذهن، ریشه ای اجتماعی دارند و به سازمان اجتماعی مردم ابتدایی بسیار نزدیکند. نخستین «طبقاتی» که ذهن انسان تصور کرده است، طبقات مردم بودند و طبقه بندی اشیاء در جهان طبیعی، بسط همین طبقه بندی های نخستین بوده است. همه جانوران و اشیای طبیعی، به این یا آن تیره، طایفه و یا گروه مکانی و خویشاوندی تعلق دارند. او بعدها چنین استدلال کرده بود که گرچه طبقه بندی های علمی کنونی دیگر از ریشه های اجتماعی شان بسیار دور گشته اند، اما سیاقی که ما بدان، چیزها را هنوز به عنوان پدیده های " متعلق به یک خانواده " طبقه بندی می کنیم، در واقع، خاستگاه های اجتماعی اندیشه طبقه بندی را آشکار می سازند.

دورکیم بر آن شده بود تا برای همه مقولات بنیادی اندیشه بشری، بویژه مفاهیم زمان و مکان، تبیینی جامعه شناختی به دست دهد. او مدعی بود که دو مفهوم زمان و مکان نه تنها با جامعه انتقال داده می شوند، بلکه خودشان آفریده های اجتماعی اند. جامعه با ساختن مفاهیمی که خود اندیشه از آن ها ساخته شده است، در تکوین اندیشه منطقی نقشی تعیین کننده دارد. سازمان اجتماعی جامعه ابتدایی در واقع الگویی است برای سازمان مکانی جهان پیرامون انسان ابتدایی. به همین سان، تقسیم بندی های زمانی روزها، هفته ها، ماه ها و سال ها، با رخدادهای تکراری آیین ها، جشن ها و تشریفات منطبق اند. « یک تقویم، آهنگ زمانی فعالیت های جمعی را بیان می کند، ضمن آن که کارکردش تضمین نظم این فعالیت ها است ».

گرچه در پرتو بحث های انتقادی بعدی که درباره این نظر دورکیم به عمل آمده اند، می توان گفت که دورکیم نتوانسته بود ریشه های اجتماعی مقولات اندیشه را به درستی تعیین کند، اما سهم پیشگامانه او را در بررسی همبستگی میان نظام های خاص فکری و نظام های سازمان های اجتماعی، نمی توان انکار کرد. همین بخش از کار دورکیم و نه برخی از قضایای معرفت شناختی قابل بحث تر او بود که بر تحول بعدی جامعه شناسی معرفت اثر گذاشته است. حتی اگر نپذیریم که مفاهیم زمان و مکان ریشه اجتماعی دارند، باز چنین می نماید که مفاهیم خاص زمان و مکان در چهارچوب یک جامعه خاص و در یک زمان خاصی از تاریخ،

از زمینه های فرهنگی و اجتماعی خاص سرچشمه می گیرند. دور کیم در اینجا نیز مانند بررسی اش درباره پدیده دین، به روابط متقابل کارکردی میان نظام های عقاید و افکار و ساختار اجتماعی مسلط پرداخته بود.

نقد کوتاهی بر مبانی اثباتی اندیشه های کنت و دور کیم

بشر در طول حیات خویش از طریق مساعی ساده تا کوشش‌های پیچیده به دنبال کسب معرفت و رفع ابهام بوده و متناسب با شرایط فکری و تاریخی خویش پاسخ های متفاوتی به سؤالات خویش داده است. هیچ چیز برای انسان سخت تر از در ابهام ماندن نیست. شناخت حتی بصورت موقت، آرام بخش است. شیوه های شناخت از ابتدای خلقت بشر تاکنون مبتنی بر رمز و راز، خردگرایانه و علمی بوده است. شخصیت هایی همچون پیامبر ان، فلاسفه و دانشمندان هریک کارکرد های اختصاصی داشته و با داشتن دغدغه های خاص به نوبه خود در طول تاریخ توانسته اند رفع ابهام نموده و نوعاً از روش های خاص خود استفاده کرده و حاصل کارشان نیز شناخت های معتبری در عرصه دین و زندگی؛ اندیشه و روش؛ علم و فن بوده است.

واقعیت ها (جهان هستی، آنچه که هست) دارای حوزه ها و سطوح گوناگونی هستند. بنابراین شناخت آنها از طریق شیوه های مختلف و ابزارهای متفاوت میسر است. هریک از شیوه های شناخت می تواند سطوحی از واقعیت را نشان دهد. بنابراین هیچ یک بر دیگری برتری نداشته و بسته به موضوع شناختی، باید از شیوه های متناسب با آن استفاده کرد. برای مثال: شناخت در مورد پدیده های اجتماعی مانند: بیکاری و افت تحصیلی یا فقر، از شیوه های مبتنی بر رمز و راز امکان پذیر نیست. همانگونه که شناخت امورالهی مانند: وجود خداوند، فرشتگان، بزرخ و بهشت از طریق شیوه های علمی امکانپذیر نیست. بنابراین متناسب با واقعیت مورد مطالعه، شیوه مناسب شناختی میباشد که قرار گیرد. اشتباه بزرگ و ویرانگر اثبات گرایانی همچون دور کیم و اگوست کنت که هم‌مان در سه نقش فیلسوف، دانشمند و پیامبر ظاهر شده، داشتن پیش فرضی غلط بوده است و آن اینکه "شناخت معتبر در همه امور فقط از طریق روش علمی و حسی (positivistic) بودست می آید." بنابر این اگرچه اگوست کنت و دور کیم صفحه جدید و ارزشمندی را در تاریخ اندیشه و علم بشری گشودند؛ اما چنین اشتباهی از نظر توسلی موجب شد تا حیات اجتماعی آدمی در قرن بیستم مختل گردد.

کارل مارکس (۱۸۱۸-۱۸۸۳)

کارل مارکس یک نظریه پرداز و سازمانده سوسياليست، شخصیتی بزرگ در تاریخ اندیشه فلسفی و اقتصادی و یک پیامبر بزرگ اجتماعی بود. اما در این جزو او تنها به عنوان یک نظریه پرداز اجتماعی که اندیشه اش در زمرة نظریه های جامعه شناسی کلان در چارچوب نظریه جامعه شناختی در مبحث اول جزو قرار می گیرد؛ مورد توجه قرار گرفته است.

زمینه اجتماعی و آثار مارکس

کارل هنریش مارکس دومین پسر از هشت فرزند یک حقوقدان یهودی گرویده به مسیحیت پروتستان بود. مارکس در شهر تریر واقع در پروس غربی در یک خانواده طبقه متوسط چشم به جهان گشود. پدر او فردی روشنفکر و آزادیخواه بود و شهر زادگاه او نیز یکی از مراکز مهم رواج اندیشه‌های دروان روشنگری به شمار می‌رفت. بنابراین فضای فکری و فرهنگی دوران رمانیک مانند گوته قرار روشنفکرانه و بازی بود که تحت تاثیر اندیشه‌های متفسرانی نظری کانت، روسو و نیز نویسنده‌گان دوران رمانیک مانند گوته قرار داشت. مارکس پس از اتمام دوران دبیرستان در ۱۷ سالگی از سال ۱۸۳۶ مدتی در رشته حقوق دانشگاه برلین تحصیل کرد، اما سپس تغییر رشته داد و فلسفه را برگزید و پایان نامه تحصیلی خود را درباره بحران اندیشه فلسفی پس از ارسسطو و بویژه ماتریالیسم در دوران باستان را در ۱۸۴۱ نوشت و درجه دکتری فلسفه از دانشگاه یه نا اخذ کرد..

مارکس در دوران دانشجویی تحت تاثیر اندیشه‌های فلسفی و سیاسی قرار گرفته بود و از آن پس فلسفه و سیاست به دو روی سکه زندگی او تبدیل شد.

پس از اتمام دانشگاه به دلیل افکار رادیکال، مارکس که مایل به تدریس در دانشگاه بود، این اجازه را نیافت. برخی از مارکس شناسان محرومیت او از استادی دانشگاه را یکی از عوامل رویکرد انقلابی و رادیکال او می‌دانند. به عقیده آنان اگر مارکس به استادی دانشگاه که از هرجهت لایق آن بود، پذیرفته می‌شد، به احتمال قوی پا به عرصه مبارزات اجتماعی و سیاسی رادیکال نمی‌گذاشت و سر از تبعید و زندگی سیاسی فعال و حرفة‌ای در نمی‌آورد و احتمالاً به نظریه پردازی اکتفا می‌کرد. اما واقعیت این است که هدف و روح زندگی او بهرحال سمت و سوی دیگری داشت. مارکس از همان دوران باور داشت که «وظیفه ما نه تفسیر جهان بلکه تغییر آن است». همین باور عمیق بود که مارکس جوان را به روزنامه نگاری کشاند و براستی که اندیشه «تغییر جهان» مرکزی ترین عنصر تفکر، زندگی و روش کار او بود. مارکس در دوران دانشجویی، مردمی معاشرتی به حساب می‌آمد به تالارهای عمومی طبقه مرفه جامعه و نیز به آبجو فروشی های زیرزمینی شهر سر می زد و ساعت‌ها با روشنفکران به مباحثه می‌پرداخت.

مارکس در ۲۴ سالگی از برلین به کلن آمد و در سال ۱۸۴۲ سردبیری «نشریه راین» را به عهده گرفت و بلاfacله مقالات آتشینی درباره آزادی مطبوعات و جدایی سیاست از الهیات و نیز چند مقاله تند ضد سلطنتی در آن نوشت. اما این روزنامه پس از چندی توقیف شد. مارکس در آوریل سال ۱۸۴۳ با عشق دوران کودکی اش که از یک خانواده اشرافی بود ازدواج کرد. در هفت ماه اول زندگی زناشویی این زوج جوان مارکس تقریباً از صد جلد کتاب مربوط به نظریه‌های تاریخ اجتماعی و سیاسی فیش برداری کرده است. زندگی مشترک مارکس با همسر وفادارش جنی فن وستفالن که به دلیل ازدواج با کارل نسبتاً فقیر مورد انتقاد شدید خانواده اشرافی اش قرار گرفته بود؛ تا پایان عمر علیرغم فقر شدید و دربردهای همیشگی و سرانجام مهاجرت بدون بازگشت، ادامه یافت. مارکس در نوامبر ۱۸۴۳ از کلن به پاریس مهاجرت کرد. ترک دیار به خاطر شرایط ارتجاعی کشور آلمان و نیز نارضایتی ابراز شده تزار روسیه به حاکمان پروس(آلمن) از مقالات مارکس بر ضد این دولت در روزنامه‌های آلمان بود.

اقامت در پاریس او را با محافل سوسياليستی و کارگری فرانسه آشنا ساخت. در پاریس مارکس با محافل انقلابی مهاجران آلمانی نیز همکاری می‌کرد. در همان ماههای اول اقامت در پاریس، مارکس نوشتارهای نظری منظم خود را آغاز کرد. نخستین اثر مارکس در فرانسه «در آمدی به نقد فلسفه حق هگل» نام دارد. مارکس هنگامی در پاریس اقامت داشت که بر اثر رونق اقتصادی و روند صنعتی شدن فرانسه، بطور دائم بر تعداد کارگران در این کشور افزوده می‌شد و تبلیغ اندیشه‌های سوسياليستی پیروان سن سمیون و فوریه و لئوپلانکی گسترش زیادی می‌یافت. در پاریس به نگارش یادداشت‌هایی پرداخت که به «دستنوشته‌های اقتصادی و فلسفی» و یا «دستنوشته‌های پاریس» معروف است در همان پاریس بود که در پاییز سال ۱۸۴۴ با فریدریش انگلس که دو سال از او جوانتر بود، آشنا شد که این دوستی و رفاقت تا مرگ مارکس تداوم یافت.

پاریس علیرغم شرایط انقلابی و آزاد نتوانست بیش از یکسال و اندی پذیرای مارکس باشد؛اما در همین مدت کوتاه مارکس توانست بسیاری از آثار علمی را مطالعه کرده و با اندیشمندان بزرگ و انقلابیون ارتباط چهره به چهره برقرار نماید.لذا مارکس در فضای مهیج پاریس از یک لیبرال افراطی به یک حامی سوسيالیسم تبدیل شد. در اوایل سال ۱۸۴۵ به فشار دولت پروس (آلمان) بر حکومت مشروطه فرانسه باز هم به خاطر مقالات انتقادی مارکس در روزنامه های فرانسوی بر علیه دولت آلمان از پاریس بیرون رانده شد و در بروکسل پایتحت بلژیک اقامت گزید.

در دوران اقامت در بروکسل کتاب ایدئولوژی آلمانی را با همکاری انگلس و نیز کتاب فقر فلسفه را می نویسد.در نوامبر ۱۸۴۷ اتحادیه کمونیست ها که مارکس با آن همکاری داشت به وی ماموریت می دهد که سندی بنویسد که در آن هدف ها و عقاید آنها توضیح داده شود.مارکس بر پایه طرحی که انگلیس تهیه کرده بود؛مانیفیست کمونیست را نوشت و به لندن فرستاد. در همین زمان پاریس مجددا دچار تحولات انقلابی است.همزمان آلمان نیز شاهد انقلاب است و بازار انقلابیونی همجون مارکس گرم است.لذا در سال ۱۸۴۸ مارکس بروکسل را ترک نموده و پس از توقف کوتاهی در پاریس ، به کلن آلمان می رود و در آن جا سردبیر روزنامه‌ی نوئیه راینیشه زایتونگ می شود . وی در این روزنامه مبارزه‌ی فعالانه‌ای را برای جهت اساسی دادن به جنبش انقلابی آلمان رهبری می کند. در ۱۸۴۹ مقالاتی با عنوانی کار، دستمزد، و سرمایه در روزنامه راینیشه زایتونگ به چاپ می رسد.دوران سرخوشی مارکس چند ماهی به طول نمی انجامد.انقلاب آلمان شکست خورده و به پاریس می گریزد.اقامت مجدد مارکس در پاریس نیز چندان دراز نیست.در اگوست ۱۸۴۹ پس از اقامتی کوتاه در پاریس ، عازم لندن می شود.در ۱۸۵۰ کتاب نبرد طبقاتی در فرانسه و در ۱۸۵۱ کار با روزنامه نیویورک تربیبون را آغاز می کند. در ۱۸۵۲ جامعه‌ی کمونیستی منحل می شود در این زمان مارکس ناگزیر است مطالعات اقتصادی خود را رها کند تا برای تأمین زندگی به روزنامه نویسی بپردازد. وی در این ایام با مشکلات مالی دائمی روبروست. در ۱۸۵۹ کتاب نقد اقتصادی سیاسی در برلن منتشر می شود. در ۱۸۶۴ با شرکت در تشکیل "اتحادیه‌ی بین المللی کارگران" که مارکس اساسنامه اش را نوشت و انجام نطق افتتاحیه اجلاس این نهاد، برگ جدیدی در کارنامه اش ورق می خورد. در ۱۸۶۷ جلد اول کتاب سرمایه در هامبورگ منتشر می شود. در ۱۸۶۸ توجه مارکس به کمون روسیایی روس و تحقیق در باره‌ی روسیه جلب شد. در ۱۸۶۹ اتحادیه بین المللی کارگران کمک مالی سالیانه‌ای برای مارکس تأمین می کند.در ۱۸۸۰ مارکس مواد برنامه‌ی حزب کارگری فرانسه را رقم می زند.در سال ۱۸۸۱ همس مارکس با بیماری سلطان از دنیا می رود.یکسال بعد دختر بزرگش که همسر یکی از رهبران سوسيالیست های انقلابی فرانسوی است؛به مادر می

پیوندد. مارکس فرسوده این ضربات را تاب نیاورده و در ۱۴ مارس ۱۸۸۳ پس از ۳۰ سال اقامت اجباری در لندن روی صندلی کارش در غربت می‌میرد.

کلیات اندیشه مارکس

به نظر مارکس، جامعه از توازن متغیر نیروهای متصاد ساخته می‌شود. بر اثر تنش‌ها و کشمکش‌های این نیروها، دگرگونی اجتماعی پدید می‌آید. بینش مارکس مبتنی بر یک موضع تکاملی بود به نظر او، نه رشد آرام، بلکه نبرد، موتور پیشرفت است. ستیزه، مولد همه چیزهای اجتماعی جان کلام فراگرد تاریخی را تشکیل می‌دهد. این طرز تفکر گرچه با بیشتر آیینهای اسلام قرن هیجدهمی مارکس در تضاد بود، اما در عوض با بیشتر اندیشه‌های سده نوزدهم همخوانی داشت.

به عقیده مارکس نیروی برانگیزاننده تاریخ، همان شیوه ارتباط انسانها در رهگذر کشمکش‌های شان برای بدست آوردن زیست مایه، از چنگ طبیعت است. جستجوی خورد و خوارک کافی و سرپناه و پوشان، هدفهای اصلی انسان در سپیدهدم تاریخ بشر بودند و اگر ساختمان پیچیده جامعه نوین را از هم بشکافیم درمی‌بابیم که این هدفها هنوز هم در کانون کوشش‌های انسان کنونی جای دارند. تا زمانی که این نیازهای اساسی برآورده نشوند، کشمکش انسان با طبیعت همچنان ادامه خواهد داشت. انسان یک حیوان همیشه ناخرسند است. هر گاه که نیازهای اصلی او برآورده شوند نیازهای تازه‌ای پدید می‌آیند و همین تولید نو به نو نیازها، خود نخستین عمل تاریخی است. همین که انسان‌ها راه‌هایی برای ارضای نیازهای پیشین شان پیدا می‌کنند؛ نیازهای تازه‌ای سریلنگ می‌کنند.

همین که انسان‌ها در مسیر تکاملی شان مرحله ابتدایی و اشتراکی را پشت سر می‌گذارند، برای برآورده ساختن نیازهای نخستین ثانوی شان درگیر یک همزیستی تنازع آمیز می‌شوند. به محض آن که تقسیم کار در جامعه بشری پدید می‌آید، این تقسیم کار به تشکیل طبقات متنازع می‌انجامد. همین طبقات‌اند که بازیگران اصلی در صحنه نمایش تاریخ‌اند. مارکس تقسیم کار را مانند دورکیم نمی‌بیند. او می‌گوید بعد از تقسیم کار یک گروه دارای ابزار تولید و گروهی فاقد آن هستند. یعنی گروهی خادم و گروهی مخدوم است. بنابر این نتیجه تقسیم کار جامعه‌ای درگیر و متعارض است؛ در حالیکه دورکیم تقسیم کار را مولد اخلاق و همبستگی‌های اجتماعی از نوعی جدید در جامعه‌ای همبسته و منظم می‌داند.

مارکس یک تاریخی‌اندیش نسبی نگر بود که به نظر او همه روابط اجتماعی میان انسانها و نیز همه نظامهای فکری، وابسته به دوران گوناگون تاریخی‌اند. ویژگی تاریخی، نشانه خاص رهیافت مارکس است. برای مثال زمانی که او اظهار داشته بود که همه دوران تاریخی پیشین را نبرد طبقاتی مشخص می‌کند بی‌درنگ این نکته را نیز افزوده بود که این نبردها بر حسب دوران مختلف تاریخی تفاوت می‌یابند.

تفکر مارکس با اندیشه‌های کنت بسیار متفاوت است. زیرا از نظر اگوست کنت، تکامل نوع بشر در اصل از تکامل افکار یا روح انسان منتج می‌شد، حال آن که مارکس تکامل اوضاع مادی بشر را موضوع کارش قرار می‌دهد و به شیوه‌های گوناگون ترکیب اجتماعی انسانها برای تامین وسائل زندگی شان می‌پردازد. از نظر مارکس روابط حقوقی و صورت حکومتی را نه باید از روی خود

آنها و نه از طریق مطالعه تحول عام ذهن بشری دریافت. بلکه این‌ها ریشه در اوضاع مادی زندگی دارندونه در پیشرفت ذهن بشر، اندیشه‌ای که اگوست کنت و برخی دیگر از فلاسفه از جمله هگل مطرح کرده بودند.

مارکس رهیافتی کل‌گرا و سیستماتیک داشته و همچون دورکیم در پی تبیین پدیده‌های اجتماعی از طریق مراجعه به سایر واقعیت‌های اجتماعی بود. به اعتقاد مارکس دگرگونی نظام‌های اجتماعی را نمی‌توان بر حسب عوامل غیر اجتماعی همچون جغرافیا یا آب و هوا تبیین کرد، زیرا این عوامل در برابر دگرگونی‌های تاریخی عمدۀ نسبتاً ثابت باقی می‌مانند. یک چنین دگرگونی را با ارجاع به پیدایش افکار تازه – نظری که کنت و هگل داشتند – نیز نمی‌توان تبیین کرد. مارکس ماتریالیست معتقد بود که تکوین و پذیرش افکار بستگی به چیزی دارد که خود از جنس اندیشه نیست. افکار، محرك نخستین نیستند؛ بلکه واکنش مستقیم یا تصعید یافته و والا سازی شده منافع مادی‌اند که انسان‌ها را به معامله با دیگران وامی‌دارند. مارکس رهیافت کل‌گرای خود را از هگل و یا شاید از منتسلکیو گرفته باشد. رهیافتی که جامعه را از نظر ساختاری، یک کل متقابلاً وابسته می‌انگارد. برابر با این رهیافت هر جنبه‌ای از این کل، از قوانین حقوقی و نظام‌های آموزشی گرفته تا دین و هنر را نمی‌توان جداگانه و بدون توجه به جنبه‌های دیگر درک کرد. وانگهی، جوامع نه تنها کل‌های ساختارمندند، بلکه جامعیت‌های تحول یابنده نیز هستند. سهم عمدۀ مارکس در بررسی‌های اجتماعی این است که در این زمینه توانسته است متغیر مستقلی را باز شناسد که در نظام نظری دیگر فلاسفه چندان نقشی نداشت و آن همان شیوه تولید اقتصادی است.

به نظر مارکس گرچه پدیده‌های تاریخی نتیجه تاثیر و تاثیر عوامل گوناگونند، اما در تحلیل نهایی، همه این عوامل به جز عامل اقتصادی، متغیر های وابسته‌اند. کل روابط تولیدی، یعنی آن روابطی که انسان‌ها ضمن کاربرد مواد خام و فون م وجود برای دستیابی به اهداف تولیدی‌شان با یکدیگر برقرار می‌سازند، همان بنیادهای واقعی‌اند که رو ساختار فرهنگی کل جامعه بر روی آن‌ها ساخته می‌شود. منظور مارکس از روابط تولیدی تنها تکنولوژی نیست، زیرا به نظر او گرچه تکنولوژی نقش مهمی دارد؛ اما روابط اجتماعی‌ای که مردم از طریق اشتراک در زندگی اقتصادی انسانها با یکدیگر برقرار می‌سازند، اهمیت درجه یکم دارند. شیوه تولید اقتصادی که در روابط میان انسانها خود را نشان می‌دهد مستقل از هر فرد خاصی است و تابع اراده‌ها و مقصددهای فردی نیست.

مارکس پس از مرحله آغازین کمونیسم ابتدایی، چهار شیوه تولید عمدۀ آسیایی، باستانی، فنودالی و بورژوازی که هریک پیاپی صورت تاریخی یافته‌اند را در نظر گرفته بود. هر یک از این شیوه‌های تولید از رهگذر تناقضها و تنازع‌های پرورده در دل نظام پیشین پدید می‌آیند. تنازع‌های طبقاتی ویژه هر تولید خاص، به پیدایش طبقاتی می‌انجامند که دیگر نمی‌تواند در چهارچوب نظام موجود منافعشان را تأمین کنند؛ در این ضمن، رشد نیرو‌های تولیدی به آخرین حدود روابط تولیدی موجود می‌رسد. هر گاه که چنین لحظه‌ای فرا رسیده باشد، طبقات جدیدی که باز نماینده اصل تولیدی نوینی اند و در زهدان سامان موجود پرورانده شده‌اند، شرایط مادی مورد نیاز برای پیشرفت آینده را می‌آفرینند. به هر روی روابط تولیدی بورژوازی، فرامیان صورت تنازع در فرا گرد اجتماعی تولید است. هر گاه که این آخرین نوع روابط تولید متنازع از سوی پرولتاریایی پیروز برانداخته شود، ماقبل تاریخ جامعه بشری به پایان خواهد رسید و اصل دیالکتیکی که بر تکامل پیشین بشر حاکم بود، دیگر از عملکرد باز خواهد ایستاد و در روابط انسانها، هماهنگی جانشین ستیزه اجتماعی خواهد شد.

مارکس معتقد به تضاد دیالکتیک - تحقق نتایج ناخواسته یا متصاد از کنش ها - نیروهای تولید در درون هریک از شیوه های تولید است. بر اثر تضاد ها و تنش های موجود در چهار چوب ساختار رایج اجتماعی، روابط اجتماعی تازه ای تحول می یابند و این روابط به نوبه خود به تضادهای موجود دامن می زند. برای مثال، شیوه های نوین تولید صنعتی به تدریج از بطن جامعه فئodalی پدید می ایند و به بورژوازی که بر این شیوه های نوین تولیدی نظارت دارد اجازه می دهد که با چیرگی طبقاتی که بر نظام فئodalی تسلط داشتهند به گونه مؤثری مبارزه کند. همین که کفه شیوه تولید بورژوازی سنگینی کافی و مؤثری پیدا کند؛ روابط فئodalی را که خود در بطن آن به بار آمده است در هم می شکند. "ساختار اقتصادی جامعه سرمایه داری از درون ساختار جامعه فئodalی برخاسته است. فروپاشیدگی ساختار فئodalی، عناصر ساختار سرمایه داری را آزاد می سازد" به همین سان، شیوه تولید سرمایه داری، طبقه پرولتاریا یا کارگران کارخانه را پدید می آورد. همین که این کارگران آگاهی طبقاتی پیدا کنند؛ تنابع بنیادی شان را با طبقه بورژوا تشخیص می دهند و برای برانداختن رژیمی که ضامن بقای سرمایه داری است، دست به دست هم می دهند. "پرولتاریا حکم محکومیتی را که مالکیت خصوصی با خلق پرولتاریا برای خود صادر کرده است، به اجرا می گذارد". بنابر این از نظر مارکس صورت های نوین اجتماعی و اقتصادی در زهدان صورت های پیشین، به صورت دیالکتیکی شکل می گیرند.

مارکس همانند کنت و دورکیم یک فیلسوف جامعه گرا است. از نظر او این جامعه است که به انسانها شکل می بخشد. نکته بنیادی در نظرهای مارکس این است که انسانها در جامعه زاده می شوند و جامعه روابط مالکیت را پیش از زاده شدن آن ها تعیین می کند. این روابط مالکیت به نوبه خود به پیدایش طبقات گوناگون اجتماعی می انجامد. همچنان که انسان نمی تواند خود پدر خویش را برگزیند؛ در گرینش طبقه اش نیز اختیاری ندارد. (تحرک اجتماعی گرچه از سوی مارکس باز شناخته شده بود، اما بر تحلیل او نقش چندانی را بازی نمی کند) همین که یک انسان بر حسب تولدش به طبقه ویژه ای باز بسته می شود و به محض آن که او یک ارباب فنودال یا سرف، یک کارگر صنعتی یا سرمایه دار می گردد، شیوه رفتار ویژه ای نیز به او اختصاص داده می شود. همین نقش طبقاتی ماهیت انسان را به گونه مؤثری مشخص می سازد.

از نظر مارکس انسان در طبقات زائیده می شود و نقش طبقاتی او انتسابی است. مارکس در پیشگفتار کتاب سرمایه نوشته بود که "در اینجا با افراد تنها به عنوان تشخض مقوله های اقتصادی و تجسم روابط و منافع ویژه طبقاتی سروکار پیدا می کنیم". مارکس در این اظهار نظرها عملکرد متغیرهای دیگر را انکار نمی کند، بلکه بر نقش طبقاتی به عنوان نقش تعیین کننده تأکید می کند. مکان های گوناگونی که انسان ها در طیف طبقاتی اشغال میکنند، به منافع طبقاتی گوناگونی نیز می انجامد. این منافع گوناگون از آگاهی طبقاتی یا فقدان آن در میان افراد بر نمی خیزد، بلکه از جایگاه های عینی شان بر فراغرد تولید مایه می گیرند. انسانها ممکن است به منافع طبقاتی شان آگاه نباشند اما باز همین منافع تو گویی که از پشت سر آن ها سوقشان می دهد.

مارکس در زمینه نقش طبقاتی انسان ها نوشته است: "از همه بیشتر ضروری آن است که از فرض جامعه به عنوان انتزاعی در برابر فرد پرهیز شود. فرد یک هستی اجتماعی است بنابراین تجلی زندگی فرد حتی زمانی که مستقیماً بصورت تجلی اجتماعی و در اتحاد با افراد دیگر ظاهر نشود، باز یک تجلی و تصدیق زندگی اجتماعی است." از همین روی، هر گونه کوششی در جهت از میان برداشتن این الزام های اجتماعی، محکوم به شکست است. انسان تنها در جامعه، صورت بشری به خودمی گیرد؛ اما با این همه در برخی از موقعیتهای تاریخی برایش امکان پذیر است که ماهیت این الزام ها را دگرگون سازد.

تقسیم جامعه به طبقات، جهان بینی سیاسی، اخلاقی، فلسفی و مذهبی گوناگون را پدید می آورد، جهان بینی هایی که روابط طبقاتی موجود را بیان می کنند و بر آن گرایش دارند که قدرت و اقتدار طبقه مسلط را تحکیم یا تضعیف کنند. به هر روی طبقات ستمکش گرچه دست و پای شان را چیرگی ایدئولوژیک ستمگران بسته است. اما با این همه برای نبرد با آن ها ایدئولوژی های ضد ایدئولوژی حاکم را نیز به وجود می آورند. در دوران انقلابی یا پیش از انقلاب برخی از نمایندگان طبقه مسلط تغییر جهت می دهند بدین سان که برخی از صاحبنظران بورژوا که خود را به سطحی ارتقاء داده باشند که بتوانند از جهت نظری مسیر کل جنیش را دریابند به طبقه پرولتاریا روی می آورند.

نیروهای مادی تولیدی هر نظام اجتماعی پیوسته دستخوش دگرگونی اند. منظور از این نیروهای مادی تولیدی همان نیروهای طبیعی اند که می توان با تکنولوژی ها و مهارت های شایسته مهارشان کرد. در نتیجه روابط اجتماعی تولید با دگرگونی و تحول ابزارهای مادی تولید و نیروهای جامعه دگرگون می شوند. در یک نقطه معین، روابط اجتماعی دگرگون شده تولیدی با روابط مالکیت موجود، یعنی با شیوه تقسیم بندی های موجود میان مالکان و غیر مالکان تضاد پیدا می کنند. همین که جامعه به چنین نقطه ای می رسد نمایندگان طبقات رو به تعالی، روابط موجود مالکیت را مانع تکامل بیشترشان تلقی می کنند. این طبقات که دگرگونی در روابط مالکیت موجود را به عنوان تنها راه تعالی شان تشخیص می دهند، طبقاتی انقلابی می شوند.

نظریه طبقاتی

مارکس بر این نظر است که تاریخ جوامعی که تاکنون موجود بوده اند تاریخ نبردهای طبقاتی است بنابراین نظر، جامعه بشری همین که از حالت ابتدایی و به نسبت تمایز یافته اش بیرون آمد پیوسته منقسم به طبقاتی بوده است که در تعقیب منافع طبقاتی شان با یکدیگر برخورد داشته اند. به نظر مارکس منافع طبقاتی و برخورد قدرتی که همین منافع به دنبال می آورند، تعیین کننده اصلی فرآگرد اجتماعی و تاریخی اند.

تحلیل مارکس پیوسته بر این محور دور می زند که چگونه روابط میان انسان ها با موقعیت شان در ارتباط با ابزارهای تولید شکل می گیرند یعنی این روابط به میزان دسترسی افراد به منافع نادر و قدرت های تعیین کننده بستگی دارند. او یادآور می شود که دسترسی نابرابر به این منابع و قدرتها در همه زمانها و شرایط به نبرد طبقاتی مؤثری نمی انجامد بلکه مارکس تنها این نکته را بدیهی می دارد که امکان درگیری طبقاتی در ذات هر جامعه تمایز یافته ای وجود دارد زیرا که یک چنین جامعه ای میان اشخاص و گروههایی که در درون ساختار اجتماعی و در رابطه با ابزار تولید پایگاههای منتفاوتی دارند، پیوسته برخورد منافع ایجاد می کند. مارکس می خواست بداند که پایگاههای ویژه در ساختار اجتماعی به چه شیوه هایی تجرب اجتماعی دارندگان این پایگاهها را شکل می بخشنند و آنها را به اعمالی در جهت بهبود سرنوشت جمعی شان سوق می دهند.

اما در جامعه شناسی مارکس منافع طبقاتی بدون سابقه پدید نمی آیند. مردمی که پایگاههای اجتماعی ویژه ای دارند وقتی که در معرض مقتضیات اجتماعی ویژه ای قرار می گیرند، منافع طبقاتی خاصی پیدا می کنند. به اعتقاد مارکس منافع طبقاتی از منافع فردی تفاوت بنیادی دارند و نمی توانند از منافع فردی برخیزند. منافع اقتصادی بالقوه اعضای یک قشر خاص، از جایگاه آن قشر در درون ساختارهای اجتماعی ویژه و روابط تولیدی سرچشمه می گیرند.

به نظر مارکس مبنایی که نظام های قشر بندی اجتماعی بر آن استوارند همان رابطه مجموعه ای از انسان ها با ابزار تولید است. طبقات جدید عبارتند از "مالکان قدرت کار، مالکان سرمایه و مالکان زمین که منبع در آمدشان به ترتیب عبارتند از دستمزد، سود و اجاره زمین." طبقه مجموعه ای از اشخاصی است که در سازمان تولید کارکرد یکسانی انجام می دهن. اما پیدایش یک طبقه خودآگاه و متمایز از مجموعه افراد سهیم در یک سرنوشت مشترک به شبکه ای از ارتباطات، تمرکز توده های مردم، دشمن مشترک و نوعی سازماندهی نیاز دارد.

از نظر مارکس، هر انسانی ضمن دنبال کردن منافع شخصی اش هم به تسهیل کارکرد ضروری رژیم و هم به نابودی آن کمک می کند. مارکس بر خلاف فلاسفه فایده گرایی که نفع شخصی را تعیین کننده یک جامعه هماهنگ می انگارد، می گوید که خود همین نفع شخصی در میان سرمایه داران نابود کننده نفع طبقاتی عام آنهاست و به نابودی نهایی سرمایه داری به دست خود سرمایه داران خواهد انجامید. سرمایه دارانی که ملزم به رقابت در بازارند در پایگاه ساختاری خاصی قرار دارند که به آنها اجازه نمی دهد که پیگیرانه به دنبال منافع مشترکشان باشند. مارکس گرچه این واقعیت را پذیرفته بود که برای سرمایه داران نیز ممکن است که از منافع شخصی شان را فraigذرند، اما باز بر این اندیشه بود که این امکان تنها در عرصه های سیاسی و عقیدتی وجود دارد و نه در صحنه اقتصادی. سرمایه داران با آنکه به خاطر رقابت اقتصادی از همدیگر جدایند، اما باز یک ایدئولوژی توجیه کننده و نیز نظام سلطه ای را پروراند که در خدمت منافع همگانی شان به کار می روند. دولت صورتی است که افراد طبقه حاکم در قالب آن منافع مشترکشان را بیان می دارند. افکار طبقه حاکم، همان افکار حاکم بر جامعه اند. پس قدرت سیاسی و ایدئولوژی برای سرمایه داران همان کارهایی را انجام می دهند که آگاهی طبقاتی برای طبقه کارگر . اما این قرینه تنها جنبه ظاهری دارد. به نظر مارکس عرصه اقتصادی همیشه قلمرو تعیین کننده و سرنوشت ساز است که در آن بورژوازی همیشه قربانی همان رقابتی می شود که در ذات شیوه سرمایه داری نهفته است. سرمایه داری می تواند آگاهی را بپروراند اما این آگاهی همیشه یک آگاهی دروغین و بی ریشه در نظام سرمایه داری است. از این رو بورژوازی نه به عنوان یک طبقه، نه دولت بورژوا و نه ایدئولوژی بورژوازی می تواند در خدمت فraigذشن از نفع شخصی در جهان بورژوازی به درستی به کار آید. لذا هر گاه که شرایط اقتصادی آماده گردد و طبقه کارگر همبستگی یابد و به منافع مشترک خود آگاه شود و با نظام فکری شایسته ای برانگیخته گردد و با دشمنان نامتحدش رو به رو شود حاکمیت بورژوازی راهی به جز نابودی ندارد. همین که کارگران آگاه شوند که از فraigگرد تولید بیگانه اند، طنین سپری شدن عصر سرمایه داری درانداخته می شود.

نظریه از خود بیگانگی

به نظر مارکس تاریخ نوع بشر جنبه ای دوگانه دارد، یعنی از یک سوی تاریخ نظارت آفریننده انسان بر طبیعت است و از سوی دیگر تاریخ از خودبیگانگی هر چه بیشتر انسان است. از خود بیگانگی به وضعی اطلاق می شود که در آن انسان ها تحت چیرگی نیروهای خود آفریده شان قرار می گیرند و این نیروها به عنوان قدرت های بیگانه در برایشان می ایستند.

به عقیده مارکس همه نهادهای عمدۀ جامعه سرمایه داری از دین و دولت گرفته تا اقتصاد سیاسی، دچار از خود بیگانگی اند و انگهی این جنبه های گوناگون از خود بیگانگی وابسته به یکدیگرند. به نظر مارکس از خود بیگانگی در محل کار از همه بیشتر اهمیت دارد. زیرا انسان به عقیده او گذشته از هر چیز دیگر یک انسان سازنده است. بر خلاف صورت های دیگر از خود بیگانگی، از خود بیگانگی اقتصادی نه تنها بر اذهان انسان ها بلکه در فعالیت های روزانه شان نیز رخ می نماید. از خود بیگانگی مذهبی تنها در عرصه آگاهی و در زندگی درونی انسان رخ می دهد، اما از خود بیگانگی اقتصادی به زندگی واقعی باز بسته است و از همین روی بر هر دو جنبه مادی و معنوی زندگی تأثیر می گذارد. از خود بیگانگی در قلمرو کار چهار جنبه دارد: انسان از محصولی که تولید می کند، از فراغرد تولید، از خودش و سرانجام از اجتماع همگنانش، بیگانه می شود.

مارکس در این زمینه نوشت: "محصولی که با کار تولید می شود، اکنون بسان یک هستی بیگانه و قدرتی مستقل از تولید کننده در برابر او می ایستد... هرچه کارگر بیشتر خود را وقف کارش می کند، چیزهایی که بر ضد خودش می آفریند، نیرومند تر می شوند و او در زندگی درونی اش فقیر تر می شود و کمتر به خودش تعلق می یابد... از خود بیگانگی تنها نه در نتیجه تولید بلکه در فراغرد تولید و در چهارچوب خود فعالیت تولیدی نمایان می شود. اگر محصول کار از خود بیگانگی است خود تولید نیز باید یک نوع از خود بیگانگی فعال باشد. از خود بیگانگی محصول کار، تنها بیانگر از خود بیگانگی در خود فعالیت کار است".

از خود بیگانگی انسان از نظر مارکس در یک فرایند شکل می گیرد. انرژی ذهنی و جسمانی شخصی کارگر و زندگی خصوصی اش ... به فعالیتی تبدیل می شود که علیه او جهت گرفته و مستقل از اوست و به او هیچ تعلق ندارد. سرانجام، انسان از خود بیگانه از اجتماع بشری و از هستی نوعی اش نیز بیگانه می گردد. انسان از انسانهای دیگر بیگانه شده است. انسانی که در برابر خودش قرار می گیرد، در برابر انسانهای دیگر نیز قرار می گیرد. هر آنچه که در مورد رابطه انسان با کارش، محصول کارش و با خودش صدق دارد، در مورد رابطه اش با انسانهای دیگر نیز مصدق پیدا می کند... هر انسانی از دیگران بیگانه است ... و هر یک از دیگران نیز به همین سان از زندگی بشری بیگانه است.

ماکس وبر (۱۸۶۴-۱۹۲۰)

در مبحث اول جزو و در "چارچوب نظریه جامعه شناختی"، این نظریه را به دو بخش کلان و خرد تقسیم نمودیم. ماکس وبر از پیشتر از جامعه شناسی خرد است. وی معتقد است این افراد هستند که به جامعه شکل می دهند و در مقابل نظریه پردازانی همچون کنت، دورکیم و مارکس قرار می گیرد که معتقد بودند؛ این جامعه است که به افراد شکل می بخشد. وبر جامعه و تاریخ را محصول تعاملات انسانی می دارد و جامعه شناسی را علم شناخت کنش اجتماعی تعریف کرده است. در ادامه به معرفی، زمینه خانوادگی، آثار، زمینه اجتماعی، زمینه فکری و آورده های وبر در قلمرو جامعه شناسی پرداخته ایم.

زمینه خانوادگی ماکس وبر

ماکس وبر در سال ۱۸۶۴ میلادی در شهر ارفورت آلمان در یک خانواده از طبقه متوسط بدنیا آمد. او از پدر و مادری بدنیا آمد که از نظر فکری تفاوت‌های اساسی با هم داشتند. پدرش یک مقام عالی رتبه اداری بود که در موقعیت نسبتاً مهم سیاسی هم قرار داشت و به روشنی فردی از هیأت حاکمه محسوب می شد و طبیعی بود که بخواهد موقعیت خود را حفظ کند بعلاوه اینکه پدر

وبر فردی دنیا طلب و خوشگذران بود ، لذا بهمین دلیل و بسیاری از دلایل دیگر همواره با مادرش در برخورد شدید و تند بودند. مادر ماکس وبر یک کالونیست متعصب بود. این اختلاف عمیق بین پدر و مادر تأثیر زیادی بر اخلاقیات فرزندشان داشت . وبر در هیجده سالگی به دانشگاه هاید برگ وارد شد. و مشی پدر خویش را انتخاب کرد و سه نیمسال تحصیلی به تحصیل حقوق پرداخت و پس از آن دانشگاه را برای خدمت در ارتش ترک کرد.

در سال ۱۸۸۴ به برلین نزد خانواده اش برگشت و برای مدت ۸ سال در آنجا مانده و در دانشگاه برلین دکترای حقوق گرفت و وکیل دعاوی شد. بلافضله تدریس در دانشگاه برلین را هم آغاز کرد. در سالیانی که حقوق می خواند کشش زیادی به اقتصاد ، تاریخ و جامعه شناسی داشت. و از نظر مالی به پدرش وابسته بود.

وبر از نظر مالی و اجتماعی به پدرش وابستگی داشت ولی از نظر فکری به سمت ارزش‌های مورد قبول مادرش گرایش پیدا کرد؛ لذا ضدیت با پدرش در درون او رشد کرد. او با یک زندگی ریاضت‌گرایانه خو کرده و به کار خود عمیقاً علاقه مند بود. او مثل ساعت منظم بود و کارهای روزانه خود را که بسیار متنوع هم بود در بخش‌های مجزا تقسیم کرده و به غذای ساده‌ای قناعت می‌کرد. در سال ۱۸۹۶ بعنوان استاد دانشگاه هاید برگ مشغول به تدریس شد، اما در برخوردی که بین او و پدرش در سال ۱۸۹۷ برسر رفتار پدر با مادر پیش آمد برای اولین بار بطور علنی جانب مادر را گرفت و در مقابل پدر ایستاد. این برخورد احساس تعادل روانی وی را برهم زد و تا سال ۱۹۰۳ نتوانست فعالیت علمی داشته باشد. بعد از ۷ سال وبر در سال ۱۹۰۴ توانست اولین سخنرانی خویش را بعد از بیماری در امریکا ایجاد کند. در سالهای ۱۹۰۴ و ۱۹۰۵ مشهورترین کار شناخته شده او بنا «اخلاق پروتستان و روح سرمایه داری» منتشر شد. در این کار وبر ارزش‌های مادری را در سطح آکادمیک مطرح کرد. وبر اکثر اوقات خود را در مطالعات مربوط به مذهب می‌گذراند و این در حالی بود که وی تشخص مذهبی نداشت.

وبر مذاهب جهانی را از یک دیدگاه تاریخی و تطبیقی مطالعه کرد از جمله مذاهب چینی ، هندی ، مسیحی، یهودی و اسلام. در سالی که مرد یعنی ۱۹۲۰ او بر روی مهمترین کارش یعنی اقتصاد و جامعه مشغول بود. اگر چه این کتاب پس از مرگ او منتشر و به زبانهای دیگر نیز ترجمه گردید.

علاوه بر این او مقالات زیادی در مجلات نوشت و در سال ۱۹۱۰ در تشکیل انجمن جامعه شناسان آلمانی کمک کرد. خانه او مرکزی برای روشنفکران در طیف‌های مختلف بود. علاوه بر این وبر ، فعال سیاسی و اجتماعی نیز بود و در باب مسائل اجتماعی روز نیز قلمزنی می‌کرد. تنشی در زندگی وبر وجود داشت که در کار او حائز اهمیت زیادی بود. این تنش بین فکر بروکرات که از پدر به او رسیده از یک سو و از سوی دیگر مذهب مادرش بود. این تنش حل نشده باقی ماند که برای همیشه زندگی شخص او را تحت تأثیر قرار می‌داد.

آثار ماکس وبر

هانس پتر مولر، استاد جامعه‌شناسی عمومی دانشگاه هومبولت برلین در کتاب "ماکس وبر ، آخرین آموزگار جهانی" ، منشر شده در سال ۲۰۰۷ ، در باره ماکس وبر نوشته است : او را اقتصاددان، حقوقدان، تاریخدان، استاد علم سیاست و جامعه‌شناس می خوانند و برخی وی را حتی فیلسوف می‌دانند. پنهانه‌ی دانش او پژوهش‌های اقتصادی، حقوقی، تاریخی و جامعه‌شناختی دوران‌های باستان،

سده‌های میانه و مدرنیته را دربرمی‌گیرد. بی‌جهت نیست که وی به عنوان پایه‌گذار و پدر راهنما در رشته‌های علوم اجتماعی شهرت جهانی یافته است. در کنار نظریه‌های سیاسی و اجتماعی ویر، استادان سرشناس امروز در آثار خود، نظریه‌های وی را الهام‌بخش و راهگشا در عرصه‌های زیرین نیز می‌دانند: جامعه‌شناسی اقتصاد؛ جامعه‌شناسی کار، شغل، حرف، سازمان و صنعت - در پژوهش‌های علم مدیریت آثار ماکس ویر بسیار سودمنداند؛ جامعه‌شناسی نابرابری اجتماعی، تحرک و قشر بندی اجتماعی - در کنار رهیافت تضاد گرایان، کارکرد گرایان در باب قشر بندی اجتماعی رهیافت سوم در این باب از آن ماکس ویر است؛ جامعه‌شناسی سیاسی؛ جامعه‌شناسی دولت؛ بالاخره جامعه‌شناسی فرهنگ و دین که ویر نه فقط رهیافتی بی‌نظیر در این عرصه ارائه داد، بلکه در پژوهش‌هایی دین‌های جهانی، مقیاس‌ها و معیارهایی را برای اولین بار عرضه کرد که تا کنون نیز معتبر و پایدار مانده است.

در آموزش‌های دانشگاهی در رشته‌های علوم اجتماعی بطور مداوم و اجتناب‌ناپذیر به نام ماکس ویر برمی‌خوریم. بنابراین برای کسب شناخت بیشتر در زمینه‌ی تاریخ جامعه، تحلیل جامعه و نقد جامعه آشنایی با اندیشه‌ی ماکس ویر بسیار سودمند است، زیرا که پنهانه‌ی پژوهشی وی را در بر می‌گیرند. اندیشه‌های ماکس ویر در ارائه‌ی رهیافت‌هایی در نظریه، روش، تحلیل، آسیب‌شناسی و محیط اجتماعی ژرف بوده و از اعتباری جهانی برخوردارند. وی در پژوهش خود درباره‌ی تاریخ اجتماعی مدرنیته‌ی مغرب‌زمین می‌کوشد به این پرسش‌ها پاسخ دهد که: چرا فقط در غرب بود که رشد اجتماعی به گونه‌ای خاص به مدرنیزاسیون انجامید؟ چرا خیزش انقلاب صنعتی و پیدایش سرمایه‌داری، انقلاب سیاسی، دمکراسی، انقلاب فرهنگی و فرآیند فردیت‌باوری، در اروپا خاستگاه خود را یافت؟ آمیزش شگفتی‌برانگیز و خودویژه‌ی (منحصر به فرد) سرمایه‌داری، دمکراسی و فردیت‌باوری، چگونه پیکر گرفت که امروز هنوز افسونزده‌ی آنیم و شاید بتوان آن را بخشی از میراث اروپایی قلمداد کرد؟ و اینکه این کدامین حلقه‌های زنجیری از شرایط بودند که این وضعیت تاریخی اجتماعی را در غرب امکان‌پذیر ساختند؟ بنابراین ماکس ویر در ژرفای مدرنیته‌ی غربی، سرشت خاص آن و خودویژگی‌های تاریخی آن، می‌کاود. وی برای پاسخ به این پرسش‌های بغرنج دست به پژوهش در سه گستره اقتصاد، سیاست . دین زد.

در قلمرو اقتصاد به مطالعه سرمایه‌داری، بویژه در واحدهای اقتصادی سرمایه‌داری بورژوازی مدرن پرداخت. در حوزه دولت، بوروکراسی و حق که زمینه‌های ثبات اجتماعی و شکوفایی این سرمایه‌داری نوظهور را تضمین می‌کنندرا مورد پژوهش قرار داد و بالاخره در عرصه دین و فرهنگ به کند و کاو دین به منزله‌ی فرهنگ پرداخت؛ زیرا که دین یکی از بزرگ‌ترین قدرت‌های رهنمود زندگی در جهان بوده و هست. این دین است که به انسان‌ها می‌گوید چه بکنند و چه نکنند، چه چیزی می‌خواهند و باید بخواهند و چگونه بر دشواری‌های زندگی‌شان چیره گردند و چگونه به اهداف خود برسند و در پایان چگونه به بهشت موعود راه یابند. وبر بطور تطبیقی اخلاق اقتصادی دین‌های جهانی را برمی‌رسد تا دریابد، این کدام عامل‌ها در پرووتستانیسم ریاضت کش بود که به خیزش مدرنیزاسیون در اروپا و ایالات متحده‌ی آمریکا انجامید، و بر عکس، کدام عامل‌ها در دین‌های دیگر مناطق جهان بوده که مانع از چنین خیزشی شده است.

موضوع ویر، همانند کارل مارکس، سرمایه‌داری مدرن است. وی "اقتصاد و جامعه" را پژوهید، به همان سان که مارکس در مدل خود زیربنا (سرمایه‌داری) و روبنا (حق، دین، سیاست و غیره) را بررسی کرد. ماکس ویر، که به "مارکس بورژوا" شهرت یافت، همانند سلف خود، نیروی قابلیت و باروری و توان نوآوری این نظام اقتصادی مدرن را برجسته ساخت، ولی آنسوی تاریک آن را

بدست فراموشی نسپر د. وی موفقیت غیرقابل انکار سرمایه‌داری نشاند که قابل چشم‌پوشی نیست. حساسیت و بر بویژه معطوف بود به سرشت دوگانه‌ی مدرنیته، به ناسازه‌ها (پارادوکسی‌ها)ی آن و به بهایی که جامعه و شیوه‌ی زندگی مدرن از فرد می‌طلبد. زیرا که سرمایه‌داری، علم و فن و نیز دولت و روند دامن‌گستر بوروکراسی در جهان با دشوارآفرینی خود، فرصت یک زندگی مستقل را از فرد می‌ربایند. و بر دوگانگی مدرنیته را در برابر گزینش یک زندگی مستقل می‌نشاند و در اینجا دست به آسیب‌شناسی می‌زند. آنچه اندیشه‌های ماکس ویر را برای یک خواننده‌ی کنجکاو جذاب می‌کند، آمیختگی نظریه، روش، تحلیل و نقد در آثار اوست. دکتر لهسائی زاده، عضو هیات علمی دانشگاه شیراز در ترجمه کتاب پیدایش نظریه جامعه شناختی ترنر، آثار وبر را در دو دوره مشخص زمانی-روانی طبقه‌بندی کرده است:

دوره اول : تا سال ۱۸۹۷ است که شامل کارهای عمدتاً تاریخی و بر است. از جمله:

رساله دکترای حقوق تحت عنوان : تاریخ بنگاههای تجاری در قرون وسطی در سال ۱۸۸۹

رساله احراز صلاحیت استادی تحت عنوان تاریخ کشاورزی روم در سال ۱۸۹۱

گزارش درباره وضعیت کارگران روستایی در آلمان شرقی در سال ۱۸۹۱

گرایش‌های موجود در تحول وضعیت کارگران روستایی در آلمان شرقی در سال ۱۸۹۴

روابط تولیدی در کشاورزی جهان

خواستگاه رشد بورژوازی

دوره دوم : و بر پس از هفت سال بیماری روانی و پس از غلبه بر آن در بازه زمانی ۱۹۰۴ تا ۱۹۱۹ است؛ آثار اصلی جامعه شناسانه اش را در سه حوزه می‌نویسد:

الف - حوزه مذهب

اخلاق پروتستانی و روحیه سرمایه داری ۱۹۰۵، اخلاق اقتصادی مذاهب جهانی ۱۹۱۵ و جامعه شناسی دین ۱۹۱۶

ب - حوزه روش شناسی

مقاله‌ای در باب برخی مقولات جامعه شناسی تفہمی ۱۹۱۳

ج - حوزه جامعه شناسی عمومی و سیاسی

شهر در گذر زمان ، دانشمند و سیاستمدار و مقالات اقتصاد و جامعه ۱۹۱۹

از نظر دکتر تقی آزاد ارمکی عضو هیات علمی دانشگاه تهران، وبر شخصیتی جهانی و جامعه شناس ترین جامعه شناسان است که حتی بیش از کنت، دورکیم و مارکس کار جامعه شناسانه کرده است. آزاد در جایی گفته است: وبر، قطعاً و صرفاً جامعه شناسی آلمانی نیست! همانطور که "این خلدون"، عرب و مسلمان و "شريعی" صرفاً شیعه و ایرانی نیستند! بلکه اینها شخصیت‌هایی جهانی و برای همه هستند و به همین دلیل هم هست که ما مجازیم و می‌توانیم درباره این جامعه شناسان سخن گوییم و به بازخوانی جامعه شناسی‌های مختلف بپردازیم.... ورود وبر به جامعه شناسی نه با اختیار که به اجبار بوده است. درباره وی ذکر شده است که مطالعات تاریخی، اقتصادی و حقوقی پایه و عمدۀ مطالعات و علایق او را تشکیل می‌داد و او خود، نیز بیشتر می‌خواست حقوقدان و مورخ و اقتصاددان سیاسی باشد تا جامعه شناس! اما به عقیده "جرج ریتزر" جامعه شناس بزرگ آمریکایی، مشکلات فکری و روانی که حتی وی را به فکر خودکشی نیز سوق داده بود، موجب شد به توصیه پزشکان به مطالعات جامعه شناختی، سفر و رهایی از مطالعات حقوقی و اقتصادی روی آورد. وبر در این مسیر سعی کرد طبق این توصیه، هم جهان را، تاریخ جهان را و سرمایه داری را بیشتر بشناسد و هم با نشر آثاری از جمله قواعد روش جامعه شناسی و تحلیل جامعه شناسی و مطالعات جامعه شناسی دین، به دیگران و اطرافیان ثابت کند که از سلامت کامل روانی بهره می‌برد. وبر در همین راستا غرب را بیشتر شناخت، تاریخ تمدن اروپا و سرمایه داری معاصر را مورد واکاوی قرار داد و به نتایج علمی نیز نائل شد. از همین جاست که وی در دو حیطه به خوبی جامعه شناس بودن خویش را نمایان می‌سازد: یکی در مطالعات تاریخی اجتماعی اش که در سال ۱۹۰۴ به کتاب "اخلاق پروتستان و روحیه سرمایه داری" منجر شد و دیگر آن که از سال ۱۹۰۹ به عنوان موسس "انجمن جامعه شناسی آلمان" وارد عمل شد.

زمینه اجتماعی وبر

همانطور که در شرح زندگانی وبر آمده، وی از خانواده‌ای از طبقه متوسط برآمده بود و بعلت ویژگی‌های شخصی و ارتباطات خانوادگی توانست موقعیت‌های اجتماعی استادی و فعال سیاسی را کسب نماید. استاد دانشگاه در برلین و هایدبرگ و عضو انجمن‌های سیاسی، اجتماعی و علمی او توانست در سن نوجوانی اغلب روش‌نگران و مردان سیاست مهم زمانه اش را در خانه پدری ملاقات کند.

در هنگامه‌های جنگ در آلمان به اداره بیمارستانهای منطقه‌های پرگ ارداخت و ارتباط زیاد و مأموریت‌های رسمی برای کشورش از جمله بعنوان کارشناس در هیأت نمایندگی آلمان در کاخ ورسای پس از جنگ اول جهانی حضور داشت.

در دوره وبر ساختار سیاسی آلمان از ساختار اقتصادی اش عقب بود. «نوعی تأخیر فرهنگی» بدین معنی که سیاستمداران نیمه فنودال محافظه کار، قدرت سیاسی را در دست داشتند اما آلمان این دوره از نظر اقتصاد صنعتی بسیار پیشرفته بود و دستخوش تغییرات زیاد. وبر با ادامه تسلط حاکمان سیاسی وقت مخالف بود. البته نه به خاطر دموکراسی بلکه ادامه تسلط آنها را برای رسالت ملی آلمان زیانبار می‌دانست. جو سیاسی استبدادی و فشار و کنترل از بیرون و تأخیر صنعتی هم در آلمان نسبت به دیگر کشورهای اروپایی وجود داشت.

از نظر لوئیس کوزر در کتاب ارزشمند زندگی و اندیشه بزرگان جامعه شناسی با ترجمه‌ی روان محسن ثلاثی - که در این جزو در مباحث مختلف بسیار مورد استفاده قرار گرفته و خواهد گرفت - و برخواهان نوعی امپریالیسم لیبرالی بود که بتواند قدرت‌های ملت صنعتی نوین آلمان را بسیج کند. این کشور را قادر کند تا نقش نیرومند تر و مسلط تری را در صحنه جهانی بعهده گیرد. وی از آن گروه جامعه شناسایی نبود که مانند دورکیم معتقد باشد وظایف نظامی دولتها متعلق به گذشته است. او به دوام تعارض میان قدرت‌های بزرگ اعتقاد داشت و آرزومند عظمت آلمان بود. و بر اصطلاح «قوم سرور» را در نوشته هایش در مورد ملت آلمان که بعدها مورد استفاده هیتلر قرار گرفت، بکار گردید.

زمینه فکری، کلیات اندیشه و جامعه شناسی و بر

فضای فکری فلسفی و ایده آلیسم آلمانی و بر را هم تحت تأثیر خود قرار داده بود. و بر به اصلت فرد معتقد بوده و فردگراست. انسان را موجودی خلاق و اعمال او را ارادی، آگاهانه و معنی دار می داند. ریشه تحولات اجتماعی را در ارزشها، عقاید و افکار انسانها جستجو می کند. و بر بر روش استقرایی - از جزء به کل رسیدن - در مقابل روش قیاسی - از کل به جزء رسیدن - تأکید داشت. ماکس و بر برای تبیین پدیده های اجتماعی به درون انسانها فکر و ذهنیت آنان توجه می کند و از این جهت در مقابل ساخت گرایان که در تبیین پدیده های اجتماعی به بیرون از انسانها و ساختار توجه دارند؛ قرار می گیرد. و بر ریشه تحولات اجتماعی را در ارزشها، عقاید و افکار انسانها جستجو می کند، البته این به معنای رابطه یک جانبه و تعیینی بین ذهن و عین نیست و با دقت در تبیین هایی که و بر بعمل آورده مشخص می گردد که وی تأثیرات بین عین و ذهن را متقابل می بیند. دکتر تنها ی ای استاد جامعه شناسی در دانشگاه آزاد معتقد است:

اصول مهمترین پیش فرض تفسیر گرایی آن است که چون انسان بر خلاف سایر موجودات، خود آگاه است پس رفتار او را نمی توان بصورت تعیینی، قطعی و غیر احتمالی (Deterministic) تحلیل و پیش بینی کرد. انسان در هر موقعیت که قرار بگیرد؛ ابتدا آن را تفسیر می کند و بر اساس آن موضع گیری و رفتار جدیدی می کند و توان ما در کنترل و پیش بینی این وضعیت محدود است. بنابراین تفسیر گرایان معتقدند که در علوم اجتماعی بجای مفهوم تعیین باید از مفهوم «احتمال» (probability) «استفاده کرد.

ماکس و بر جامعه شناسی را علم فرآگیر کنش اجتماعی می دانست. او به خاطر تأکید تحلیلی بر کنشگران فردی، از بسیاری از پیشینیان متفاوت بود، زیرا که تحلیل جامعه شناختی آن ها بیشتر بر صورت های ساختاری- اجتماعی مبتنی بود. اسپنسر بیشتر به قضیه تکامل هیئت اجتماعی در مقایسه با ارگانیسم فردی پرداخته بود. علاقه اصلی دورکیم معطوف به تنظیم های اجتماعی ای بود که انسجام ساختارهای اجتماعی را حفظ می کند. ماکس در تحلیل های اجتماعی اش، بیشتر به کشمکش های طبقات اجتماعی در چهارچوب ساختارهای اجتماعی و روابط تولیدی می پرداخت. اما و بر خلاف همه این ها، تأکید اصلی اش متوجه معانی ذهنی ای است که انسان های کنش گر به کنش های شان نسبت می دهند و جهت گیری های متقابل این کنش ها را، در چهارچوب زمینه های تاریخی- اجتماعی، مورد بررسی قرار میدهد. و بر می گفت که رفتاری که از یک چنین معنایی بود نبرده باشد در خارج از پهنه جامعه شناسی جای می گیرد.

نظریه پردازان پیش از ویر می کوشیدند که گرایش های تاریخی یا تکاملی و در هر صورت ساختاری و کل گرایانه جامعه غربی را بر حسب ساختارهای اجتماعی در نظر گیرند؛ برای مثال تحول کلی و تعییر وضعیت جامعه را مبنای تحلیل قرار داده بود و دورکیم تغییر نوع همبستگی از مکانیکی به ارجمندیکی را برای تبیین کنش های اجتماعی به کار می برد؛ اما ویر در همین مورد پیشنهاد کرده بود که نشانه های بازر و اساسی انسان نوین غربی را باید بر حسب دگرگونی های خاص در کنش بشر پیدا کرد. البته ویر چنین دگرگونی هایی را به دگرگونی های چشمگیر در موقعیت تاریخی و اجتماعی جوامع غربی وابسته می دانست! ویر که نمی خواست خود را به هرگونه تفسیر "مادی اندیشه" یا «ایدآلیستی» تاریخ پایبند سازد، واحد نهایی تحلیل خود را همان شخص کنشگر عینی می دانست. و همانگونه که در ابتدای بحث ویر مطرح شد. این اندیشمند جهانی، جامعه شناسی را علم فراگیر کنش اجتماعی تعریف کرده بود.

جامعه شناسی تفسیری ویر، فرد و کنش او را به عنوان واحد اساسی و اتم خود در نظر می گیرد. فرد بالاترین حد و تنها حامل رفتار معنی دار است. مفاهیمی چون "دولت"، "جامعه"، "فئودالیسم" و نظایر آن، مقولات خاصی از کنش متقابل انسانی را مشخص می سازند. از همین روی، وظیفه جامعه شناسی، تقلیل این مفاهیم به کنش «قابل فهم» است که بدون استثناء در مورد کنش های یکایک افراد بشر صادق است. تأکید ویر بر جهت گیری های متقابل کنشگران اجتماعی و انگیزه های «قابل فهم» کنش های آن ها، از ملاحظات روش شناختی ای مایه می گیرد که رهیافت او را از روش نظریه پردازانی چون کنت، دورکیم و مارکس و دیگران متمایز می سازند در سه مبحث بعدی از کتاب جامعه شناسی مارکس ویر تالیف ژولین فرون و ترجمه عبدالحسین نیک گوهر اندیشه ناب ویر بیشتر و بهتر معرفی شده است.

جامعه شناسی علمی و جامعه شناسی اصلاح طلب

جامعه شناس های گوناگون قرن نوزده علیرغم اظهار وفاداری به روح علمی و مبالغه در امکان بکار بستن شیوه های معمول روش علمی - مشاهد ، تجربی ، استقراء منتهی به وضع قوانین ، اندازه گیری کمی ، مقایسه - در مطالعه جامعه بیشتر جنبه عقیدتی داشته اند تا حقیقتاً علمی در نزد کنت ، مارکس ، اسپنسر تألیف رومانتیکی بر تحلیل علمی فائق بود. همه آنها جامعه ، فرهنگ یا تمدن را بعنوان یک کل مطرح کرده اند بعبارتی اصول موضوعه آنان را مشهود پیش از تجربه ای از تاریخ گذشته و آینده که به آسانی می توان معنای به اصطلاح یگانه و کلی تطور را در آن باز خواند. بنابراین هیچ نیازی نبوده است که ساخت های واقعی جامعه های خاص یا گروه‌بندی های گوناگون انسانی از نزدیک مطالعه و تحلیل شوند؛ زیرا تنها وقایعی که اصول عقیدتی آغازین را تأیید می کردند اهمیت داشت. بنابراین جامعه شناسی ها بیشتر دارای افکار اصلاح طلب بوده اند تا علم به معنای اخص کلمه.

و اما دور کیم؟ اگر چه دورکیم نظریه پرداز جامعه شناسی علمی بود اما در عمل نتوانسته است از ورود ارزشها در علم خودش جلوگیری کند. برای مثال دورکیم وجود جمعی را چونان واقعیتی ملموس تفسیر کرده ، حال آنکه انگاره ای بیش نیست. دورکیم جامعه را «خوب» می داند بدون آنکه یک توجیه علمی با ارزشتر از قضایت آنانی که جامعه را «بد» می دانند آورده باشد. دورکیم و ویر هر دو می خواستند جامعه شناسی را به تراز یک علم اثباتی برسانند اما باید تصویر کرد که این ویر بود. که موفق شد عملاً جامعه شناسی را بر پایه های صحیح علمی با رعایت سرشت کلی علم بنا نهاد و هیچگونه افکار قالبی ، عقاید و ترکیب های پیش

ساخته ذهنی در کار علمی او دیده نمی شود. و بر الحق یک تحلیل گر ناب با دانش فرهنگستانی است که تنها وسوسه خاطرش بهتر شناختن داده های تاریخی و تبیین آنها در حد و مرز قابل رسیدگی است.

عقلانی شدن

عقلانیت پیروزی عقل در معنای شکوفایی عدالت حقیقی، تقوای واقعی ، برابری ، صلح و غیره نیست . عقلانیت نتیجه تخصص گرایی علمی و اختراع فنی است که مخصوص تمدن غربی است . عقلانی شدن عبارت از سازمان دادن زندگی بوسیله تقسیم و همسازی فعالیتهای گوناگون برای شاهد دقيق مناسبات میان انسانها با ابزارها و محیط شان به منظور تحصیل کارآیی و بازده بیشتر است.

وبر این عقلانی شدن را گاهی نیز چون نوعی پالایش هوشمندانه سلوک زندگی و چیرگی فراینده بر دنیای خارجی تعریف می کند. او سیر عقلانی شدن را در تمامی وجوده اصلی زندگی انسان از جمله دینی ، حقوق ، هنری ، علمی، سیاسی و اقتصادی را در نظر می گیرد و آن را یک پدیده ذاتاً متعلق به تمدن غربی می داند. وبر در این زمینه نوشه است: عقل گرایی و عقلانی شدن معنایش شناخت عمومی فراینده شرایطی که در آن زندگی می کنیم. نکته است که هر لحظه در صورت وجود اراده می توانیم ثابت کنیم که اصلاً هیچ قدرتی اسرار آمیز و غیر قابل پیش بینی که در باور به این جریان زندگی مداخله کند ، وجود ندارد و همه چیز را می توان براساس پیش بینی مهار کرد. عقلانی شدن معنای ترقی اخلاق فردی و جمعی ندارد بلکه بر سازمان اجتماعی خارجی زندگی ناظر است ، نه بر زندگی خصوصی و عقل انسان. پی آمدهای عقلانیت از نظر وبر دنیا را با ناکامی رو برو ساخته است.

تعارض ارزشها

عقلانی شدن و عقل گرایی به رغم پیشرفت در سطح همه زمینه های فعالیت انسانی نتوانسته است ریشه های اعمال غیر عقلانی را بخشکند . بر عکس به موازات عقلانی شدن فراینده امور غیر عقلانی نیز باشد بیشتر پایه هایش را محکم می کند. دنیا و زندگی از نظر وبر و علیرغم میل او عمیقاً غیر عقلانی هستند و انسان تنها می تواند روابط میان تولیدات مصنوعی را که خود خلق کده است مهار کرده و بر آنها نظارت کند و به اعتبار توانائیش در ارزیابی میدان عمل و نتایج این روابط می تواند به آنها اعتماد داشته باشد. در این سطح است که رفتار عقلانی ی معطوف به هدف معنا پیدا می کند.

سرچشمہ رفتار غیر عقلانی نخست در زندگی عاطفی و سپس در مناسبات ما با قدرت است . غیر عقلانیت همچنین در حوادث اتفاقی و پیش بینی نشدنی بروز می یابد. جهان عرصه مقابله ارزشها گوناگون و هدف های نهایی است که به اعتبار همین کثرتشان به غیر عقلانیت میدان می دهند. تعارض ارزشها در همه سطوح فعالیت انسانی حضور دارد ، بیهوده است که بخواهیم جهت گیری های چنان اساسی چون اقتصاد ، سیاست ، اخلاق ، هنر ، دین و علم را بطور نهایی همساز کنیم ، زیر هیچ هماهنگی لازمی میان قدرت ، نیاز ، نفع ، تقوای و شناخت وجود ندارد.

روش شناسی ماکس وبر

ماکس وبر روش شناسی خاص خود را دارد. ملاحظات روشنی ماکس وبر را می توانیم در گزاره های زیر خلاصه کنیم:

- واقعیت وجود گوناگونی دارد و به هیچ وجه نمی توان ادعا کرد که راجع به یک پدیده می توان به شناخت قطعی دست یافته واقعیت بی کرانه است.
- بررسی واقعیت از طریق ارجاع به ارزش ها صورت می گیرد(هر کسی از ظن خود شد یار من) و به دلیل تفاوت ارزشها منظور ارزش های اخلاقی یا ارزش های جهانی نیست- هر فرد درک خاص خودش را از پدیده یک سان مورد مشاهده در زمان و مکان یک سان دارد؛ و یک پدیده در یک زمان ممکن است چندین واقعیت را در اذهان افراد هم‌جوار ایجاد نماید.لذا در مطالعات پدیده های تاریخی ،ارجاع به ارزش های تاریخی زمان و مکان وقوع پدیده، مطالعه را تسهیل و تحلیل احتمالی را ممکن می نماید.همچنین انتخاب موضوع تحقیق توسط محقق در ارتباط با ارزشها (ربط ارزشی) صورت می گیرد.
- برای رسیدن به علم از طریق ارجاع به ارزش ها ،گذشتن از مسیر روش علمی از طریق علیت یا تفہیم ضروری است. و ابزار تفہم، تفسیر است. هدف علم، تفہم است و اگر به دنبال علت واقعیت هستیم، بخارط فهم واقعیت است.
- در تفسیر ملاک ،عقلانیت است و نه ارزش ها و معانی لغت شناسانه.و بر تفسیر را بطور کلی به سه دسته عقلانی ، لغت شناختی و ارزش شناختی تقسیم کرده است.
- مفاهیم و مفهوم سازی برای فهم واقعیت لازم هستند و علم بدون مفهوم سازی علم نیست.
- مفاهیم علوم انسانی مثل مفاهیم علوم طبیعی دقیق نیستند و برای اندازه گیری واقعیت، نمونه آرمانی (Ideal type) ساخته می شود.

انواع کنش اجتماعی

رابطه اجتماعی social Relation از نظر وبر مهمترین شکل رفتار اجتماعی همان رفتار دو جانبی اجتماعی است. و بررسی آن مضمون اصلی جامعه شناسی است . رابط اجتماعی در جایی وجود دارد که افراد متقابلاً رفتار خود را بر رفتار محتمل دیگران متکی سازند.کنش از نظر وبر با رفتار منفعلانه ناب متفاوت است . رفتار منفعلانه فرایند ذهنی و معنایی را همراه خود ندارد و این رفتار، مورد نظر جامعه شناسی و بر نیست.کنش رفتار معنی داراست واز روی قصد انجام می شود. کنشگر به عواقب کنش خوبیش توجه دارد.کنش های اجتماعی از درون انسان نشأت می گیرند و تحت تأثیر جهان بینی و طرز تفکر انسانها هستند. از ترکیب کنش های اجتماعی در جامعه، نظام های اجتماعی بوجود می آید و برای فهم این نظامها بایستی به تقسیم بندی و تفکیک کنش های اجتماعی پرداخت.به طور کلی در جامعه شناسی و بر جهار نوع کنش اجتماعی از هم متمایز شده‌اند که عبارتند از:

- کنش عقلانی معطوف به هدف
- کنش عقلانی معطوف به ارزش

- کنش انفعالي یا احساسی، عاطفی

- کنش سنتی

کنش عقلانی معطوف به هدف: عقلانی بودن کنش برمبنای تناسب بین وسایل و هدف است. در این نوع کنش، بین و سیله و هدف تناسب وجود دارد. هم اهداف عقلانی هستند و هم وسایل نیل به اهداف منظور ویر از عقلانیت، عقلانیت ابزاری است. مانند کار کردن برای تامین معاش روزانه. و یا ترسیم نقشه برای زدن قله!

کنش عقلانی معطوف به ارزش: در این نوع کنش، وسایل نیل به هدفها عقلانی است اما خود هدفها ارزشی عینی و این دنیایی نیست و تناسب چندانی بین وسایل و اهداف وجود ندارد؛ مانند انکار نفس مرتاضانه به منظور دستیابی به رستگاری و تقدس. یا کنش ناخدایی که همراه با کشتی اش به غرق شدن در دریا تن در می‌دهد. فاعل کنش با پذیرش خطرها به نحوی عقلانی رفتار می‌کند، تا به تصور ارزشی که خودش از تقدس و یا افتخار دارد دستیابی پیدا کند.

کنش انفعالي یا احساسی، عاطفی: این نوع کنش بر مبنای عواطف، ترس، خشم شادی و ... است. در این نوع تعامل اجتماعی نه هدف معقول است و نه وسیله رسیدن به هدف. مانند ابراز عواطف شادمانه یا خشمگینانه در سطح خیابانها بعد از مسابقات ورزشی و یا سیلی نواختن مادری به گونه فرزندش بهدلیل غیرقابل تحمل بودن رفتار فرزند. و یا مشتی که یکی از بازیکنان فوتبال ضمん بازی به دلیل از دست دادن تسلط خویش بر اعصابش به بازیگر دیگر می‌زند. در تمامی این موارد هدف یا نظامی از ارزش‌ها، مبنای تعریف کنش نیست، بلکه کنش در واقع عبارت است از واکنشی عاطفی که فاعل کنشی در اوضاع و احوال معینی از خود نشان می‌دهد. در این نوع کنش معمولاً تناسبی بین وسایل و اهداف وجود ندارد.

کنش سنتی: کنشی است که در تطابق با عادات، عرف، سنت و باورهایی که کم و بیش در فرد درونی شده است و طبیعت ثانوی فاعل را تشکیل می‌دهد، بر می‌خizد. ممکن است تناسب بین وسایل و اهداف وجود داشته باشد یا نداشته باشد. در اینجا فاعل کنش برای عمل سنتی خویش نیازی به تصور یک هدف یا درک یک ارزش، یا احساس یک عاطفه را ندارد، بلکه فقط به انگیزه بازتاب‌هایی که براثر ممارست‌های طولانی در او ریشه دوانیده است عمل می‌کند. مانند انواع رفتارها در مراسم جشن و عزا.

و بر بیشتر به جامعه نوین غرب پرداخته بود، یعنی همان جامعه‌ای که به نظر او، رفتار افراد آن هر چه بیشتر عقلانی معطوف به هدف است، حال آنکه در دوران پیش از این، رفتار انسان‌ها برانگیخته از سنت، محبت یا عقلنیت معطوف به ارزش بود. بررسی هایی که وبر از جوامع غیر غربی کرده بود، بیشتر برای روشن تر ساختن این تحول شاخص غرب طراحی شده بودند. کارل مانهایم این قضیه را به خوبی مطرح می‌سازد، زمانی که می‌گوید «کل کار ماکس وبر بر محور این پرسش دور می‌زند که کدامیک از عوامل اجتماعی، معقولیت تمدن غرب را پدید آورده اند». و بر استدلال می‌کرد که در جامعه نوین، چه در پهنه سیاست یا اقتصاد و چه در قلمرو قانون و حتی در روابط متقابل شخصی، روش کارآی کاربرد وسایل متناسب با اهداف، مسلط شده و جانشین محرک‌های دیگر کنش اجتماعی گشته است.

نمونه آرمانی (Ideal type)

وبر برای گریز از رهیافت منفرد کننده و جزیی بینانه آلمانی و تاریخ گرایی، یک ابزار مفهومی کلیدی را با عنوان نمونه آرمانی ساخته و پرداخته کرد. در اینجا باید یادآور شویم که وبر بر این باور بود که هیچ نظام علمی ای نیست که بتواند تمامی واقعیت‌های عینی را بازتولید کند و نیز هیچ دستگاه مفهومی ای نیست که بتواند در باره تنوع بی پایان پدیده‌های جزیی جان کلام را بگوید. همه علوم به گزینش و تجربید نیاز دارند. با این همه، یک دانشمند ممکن است در هنگام گزینش دستگاه مفهومی اش دجار سردرگمی شود؛ زیرا زمانی که با مفاهیمی بسیار کلی کار می کند- مانند زمانی که به تبیین سرمایه داری یا پرو تستانتیسم تحت مفاهیم کلی اقتصاد یا دین می پردازد- احتمالاً باید اختصاصی ترین جنبه‌های پدیده مورد بررسی اش را ندیده گیرد؛ از سوی دیگر، زمانی که به مفهوم پردازی‌های مرسوم یک تاریخ نگار متول می شود و پدیده مورد بحث را در جزئیت آن می بیند، دیگر مجالی برای مقایسه پدیده‌های مرتبط برایش باقی نمی ماند. مفهوم نمونه آرمانی برای رهایی از این سردرگمی ساخته شده است.

نمونه آرمانی یک ساختار تحلیلی و تجسمی از مفاهیم مرتبط است که کار یک گز زمین پیمایی را برای یک محقق انجام میدهد. او با این وسیله می تواند همانندی‌ها و انحراف‌ها را در موارد عینی تشخیص دهد. این مفهوم برای بررسی مقایسه ای یک روش بنیادی فراهم می سازد. یک نمونه آرمانی با تشدید یکجانبه یک یا چند دیدگاه و با ترکیب پدیده‌های عینی و منفردي ساخته می شود که در واقع بسیار پراکنده و جدا از هم اند و کم و بیش حضور دارند و گهگاه غایب اند و بر حسب همان دیدگاه‌های یکجانبه تشدید شده، به صورت یک ساختار تحلیلی یکپارچه سامان می گیرند. نمونه آرمانی به آرمان‌های اخلاقی راجع نیست، چرا که می توان یک نمونه آرمانی هم از یک عشرتکده و هم از یک نمازخانه به دست داد. مراد وبر از این مفهوم، میانگین‌های آماری نیز نبود.

پروتستان‌های معمولی در یک ناحیه معین یا در یک زمان مشخص، ممکن است با پروتستان‌های آرمانی نمونه یکسره متفاوت باشند. نمونه آرمانی مستلزم تشدید روش‌های نوعی رفتار است. بسیاری از نمونه‌های آرمانی وبر به جمعیت‌ها بیشتر راجع اند تا کنش‌های اجتماعی افراد، اما روابط اجتماعی در درون این جمعیت‌ها بر این احتمال مبتنی اند که کنشگران ترکیب کننده این جمعیت‌ها به کنش‌های اجتماعی مورد انتظار مبادرت خواهند ورزید. یک نمونه آرمانی با واقعیت عینی هرگز مطابقت ندارد، بلکه همیشه دست کم یک گام از آن دور است. این نمونه بر پایه برخی از عناصر واقعیت ساخته می شود و یک کل منطقاً دقیق و منسجمی را می سازد که هرگز نمی توان آن را در واقعیت پیدا کرد. تجسم تجربی و تمام عیار اخلاق پروتستانی یا «رهبری فرهنمند» و یا «پیامبر نمونه» هرگز رخ نداده است

با یک نمونه آرمانی می توان فرضیاتی را ساخت و سپس آن‌ها را به شرایطی مرتبط نمود که پدیده یا رویداد مورد بحث را بر جستگی بخشیده اند و یا به پیامدهایی متصل ساخت که به دنبال این پدیده ظاهر می شوند. برای مثال، اگر خواسته باشیم که ریشه‌های مذهبی سرمایه داری نوین را بررسی کنیم، بیشتر است نمونه آرمانی یک پروتستان را بر مبنای ویژگی‌های شاخص پروتستان‌های مستقل و متعصبی بسازیم که در دوره اصلاحات مذهبی اروپا پدیدار شده بودند. با ساختن این نمونه در موقعیتی خواهیم بود که به گونه‌ای تجربی تعیین کنیم که رفتار عینی پروتستان‌ها در انگلستان سده هفدهم چقدر به آن نمونه نزدیک بود و از چه جنبه‌هایی از آن دور افتاده بود. این نمونه همچنین به ما اجازه می دهد که میان رفتار کسانی که از هیئت‌های مذهبی

کاتولیک هواداری می کردند و رفتار آن هایی که از مجتمع پروتستان پیروی می کردند تفاوت قابل شویم؛ و سرانجام می توانیم در مورد ربط های پروتستانیسم با پیدایش سرمایه داری نوین - البته بر جسب نمونه آرمانی آن ها -، همبستگی ها و نسبت های علی برقرار کنیم . به گفته ژولین فرونوند ، نمونه آرمانی با وجود غیر واقعی بودن این خاصیت را دارد که ما را به یک ابزار مفهومی مجهز می سازد ؛ همان ابزاری که با آن می توانیم تحول واقعی را اندازه گیری کنیم و مهمترین عناصر واقعیت تجربی را روش سازیم.

سه نوع نمونه آرمانی وبر ، با سطح تحرییدشان از یکدیگر بازشناسنده می شوند. نخستین نمونه آرمانی ریشه در ویژگی های تاریخی دارد، مانند نمونه های " شهر غربی " ، " اخلاق پروتستانی " یا " سرمایه داری نوین ". این ویژگی ها به پدیده هایی راجع اند که تنها در دوران تاریخی خاص و حوزه های مشخص فرهنگی نمایان می شوند.

نمونه نوع دوم ، عناصر انتزاعی واقعیت اجتماعی را در بر می گیرد - مانند مفاهیمی چون دیوانسالاری و فئودالیسم - که ممکن است در انواع زمینه های تاریخی و فرهنگی پیدا شوند. سرانجام ، سومین نوع نمونه آرمانی همان است که ریمون آرون آن را " بازسازی عقلایی یک نوع رفتار خاص " خوانده است . به نظر وبر ، همه قضایای نظریه اقتصادی در این مقوله جای می گیرند ؛ زیرا این قضایا به شیوه هایی راجع اند که انسان ها به انگیزه های صرفاً اقتصادی و به عنوان انسان های اقتصادی مغض ، در رفتارشان به آن شیوه ها عمل می کنند.

أنواع اقتدار

بحث وبر درباره روابط اقتدار - چرا برخی انسان ها مدعی اقتدار می شوند و احساس می کنند که حق مشروع دارند از دیگران بخواهند که به میل خودشان به فرمان آن ها تن در دهند- استفاده او را از نمونه آرمانی به عنوان ابزار تحلیلی و طبقه بندی انواع کنش های اجتماعی- که آنها هم انواعی آرمانی هستند-، روش می سازد. وبر سه شیوه اصلی ادعای مشروعیت را بر می شمرد .

اقتدار می تواند بر زمینه های معقول استوار باشد و ریشه در قواعد غیر شخصی ای داشته باشد که قانوناً تصویب شده یا با قرارداد استقرار یافته باشند . این نوع اقتدار را باید اقتدار قانونی - عقلانی به شمار آورد که شاخص روابط سلسله مراتبی جامعه نوین است. مانند انواع اقتدار اداری اما اقتدار سنتی که بر جوامع ما قبل جامعه نوین حاکم بوده است ، بر اعتقاد به تقدیس سنت و « گذشته از لی » استوار است . این آن اقتداری نیست که بر پایه قواعد غیر شخصی صورت قانونی به خود گرفته باشد ، بلکه در اشخاص خاصی عجین شده است که یا این اقتدار را به ارث می برند و یا آن را از یک مرجع اقتدار والاتر می گیرند . مانند اقتدار اشخاص خاص همچون روحانیون، ورزشکاران و ... سرانجام ، اقتدار فرهمندانه بر جاذبه های رهبرانی استوار است که به خاطر فضیلت خارق العاده اخلاقی و قهرمانی یا مذهبی شان ، خواستار تبعیت افراد جامعه اند. مانند اقتدار برخی از رهبران بزرگ جوامع

باید در نظر داشت که در اینجا نیز مانند جاهای دیگر، وبر نمونه های ناب را توصیف می کند. او به این نکته به خوبی آگاه بود که در واقعیت تجربی ، آمیزه ای از انواع مشروعیت اقتدار را می توان یافت . برای مثال ، گرچه چیرگی هیتلر تا اندازه زیادی بر فره او استوار بود ، اما هنوز عناصری از اقتدار عقلانی - قانونی در ساختار قانونی آلمان باقی مانده بودند و ارجاع به سنت های خلقی آلمان نیز عنصر عمده ای را در جاذبه های ناسیونال سوسیالیسم تشکیل می داد.

سخن شناسی و بر در مورد انواع صورت های رابطه اقتدار ، از جهات گوناگون اهمیت دارد خدمت جامعه شناختی این نوع شناسی بیشتر مبتنی بر این واقعیت است که وبر برخلاف بسیاری از نظریه پردازان سیاسی ، اقتدار را با همه تجلی های آن در نظر می آورد . برای مثال ، او به ویژگی های رابطه رهبران و پیروان بیشتر توجه داشت تا صفت های خاص یک رهبر . گرچه مفهوم فره وبر ممکن است فاقد یک تعریف دقیق باشد ، اما اهمیت آن در پژوهاندن این فکر نهفته است که اعتقاد پیروان به رسالت رهبر ، سازنده نقشی است که رهبر ایفاء می کند.

کارکرد افکار

علاقه وبر به معنایی که کنشگران اجتماعی به روابط شان نسبت می دهند ، نگذاشته بود که کار او به بررسی انواع کنش های اجتماعی محدود گردد ؛ بلکه موجب شده بود که او سخن شناسی صورت های کنش اجتماعی را بیشتر برای فهم معنای دگرگونی اجتماعی به کار برد . باید به یاد داشت که مسایل مطرح شده در تمدن نوین ، از همه بیشتر ذهن وبر را به خود مشغول داشتند و او در این زمینه ، گذار از کنش سنتی به کنش معقول را عاملی از همه مهمتر می دانست . او نشان داده بود که کنش معقول در چهار چوب یک نظام اقتدار عقلانی - قانونی ، در کانون اقتصاد عقلانی نوین یا همان نظام سرمایه داری جای دارد .

تنها در چهار چوب یک اقتصاد عقلانی ، افراد فعال می توانند منافع و هزینه ها را به یک شیوه معقول سبک و سنجین کنند . وبر معتقد بود که عقلانی شدن کنش اقتصادی تنها زمانی می تواند تحقق یابد که مفاهیم سنتی مربوط به قیمت ها یا مزدهای منصفانه بی اعتبار شوند و برای فعالیتهایی که هدف شان به حداکثر رسانیدن منافع شخصی کنشگران اقتصادی اند ، تصویب مثبت اخلاقی فراهم آید . وبر چنین استدلال می کرد که اخلاق پرووتستانی یک چنین تصویبی را فراهم ساخته بود . این اخلاق ، تسلط سنت گرایی را در قلمرو رفتار اقتصادی از بین برده بود ، ضمن آن انضباط شخصی شدیدی را پدید آورده و انسان ها را تشویق کرده بود که به گونه ای معقول و منظم به وظایف خاص شغلی شان بپردازند

تأکید وبر بر تأثیر افکار مذهبی در پیدایش سرمایه داری نوین ، او را واداشته بود تا با روح مارکس و احیانا کنت به گفتگو نشیند . وبر گرچه برای خدمات مارکس احترام فراوان قایل بود ، اما بنا به اصول روش شناختی اش معتقد بود که مارکس بی جهت به یک زنجیره علی خاص که از زیر ساختار اقتصادی به رو ساختار اقتصادی راه می برد ، تأکید کرده بود . وبر می گفت که مارکس طرح بسیار ساده انگارانه ای را پیش کشیده بود که نمی تواند بافت پیچیده تأثیرهای علی ای را که اقتصاد و ساختار اجتماعی را به فرآورده های فرهنگی کنش بشری پیوند می دهند ، در نظر گیرد . وبر به جای این طرح ، مدعی شده بود که تحولات قلمرو های فکری ، روانی ، علمی ، سیاسی و مذهبی گرچه بر یگدیگر تاثیر دارند ، اما در ضمن ، هر یک از آنها برای خود استقلال نسبی دارد . میان محتواهای یک فکر و منافع مادی هواداران آن هیچگونه هماهنگی از پیش تعیین شده ای وجود ندارد ، بلکه میان ایندو یک نوع کشش برقرار است . در این زمینه ، وبر نمونه های گوناگونی را به پیش می کشد ، از جمله : کششی در سده هفدهم که میان افکار روحانیون کالونیست و علایق برخی قشرهای بورژوا یا خرد بورژوا در انگلستان و اسکاتلند برقرار شده بود ؛ و نمونه دیگر اخلاق کنفوشیوسی " که نیازها های ادبیان چینی را بیان نمی کرد ، بلکه چون افکار کنفوشیوس با سبک زندگی شان جور در می آمدند ، آن ها حاملان عمدۀ این افکار شده بودند ؛ و یا در نمونه ای دیگر طبقات جنگنده زمیندار از هر گونه دینداری احساساتی

و دین هایی که رستگاری را موعظه می کنند، بیزارند و در عوض ، به نظام های مذهبی ای کشش دارند که خدایان آن ها موجودات قدرتمند و آتشین مزاجی تصور شده باشند که پیوسته با یکدیگر در ستیزند و می توان از طریق قربانی دادن دل شان را به دست آورد و یا با فوت و فن جادوگری بر آن ها اعمال نفوذ نمود؛ و یا روستاییانی که معمولاً به کیش پرستش طبیعت کشش دارند، حال آن که قشرهای بورزوای شهرنشین به زهد مسیحی گرایش دارند.

وبر که مجدوب پویایی های دگرگونی اجتماعی شده بود، کوشیده بود تا یک نظام تفسیری را بیافریند که از نظام مارکس انعطاف‌پذیرتر بوده باشد . او کوشید تا نشان دهد که روابط میان نظامهای فکری و ساختار های اجتماعی ، صورت های گوناگون دارند و همبستگی های علی آن ها می توانند هم از زیرساختار عمل کنند و هم از روساختار به زیر ساختار، نه آن که تنها از زیرساختار به روساختار راه برند . اصلاح و تعدیل طرح مارکس به وسیله وبر، در نظریه قشربندي او نیز هویدا است.

طبقه، منزلت و قدرت

وبر در تعریف طبقه چندان از مارکس فاصله نگرفته بود . به نظر او، طبقه یک دسته از انسان ها را در بر می گیرد که از یک سو در ترکیب بخت های زندگی شان یک عنصر علی مشترک داشته باشند ، و از سوی دیگر عنصری که منحصرآ با منافع اقتصادی در تصاحب کالاها و فرصت های کسب درآمد بازنموده می شود و از سوی سوم تحت شرایط تولید کالایی یا بازار کار متجلی می شود. وبر از این جهت که می گفت پایگاه طبقاتی لزوماً به کنش اقتصادی طبقاتی یا سیاسی نمی انجامد، بسیار به نظر مارکس نزدیک شده بود. او چنین استدلال می کرد که کنش اشتراکی طبقاتی تنها زمانی پدیدار می شود که وابستگی های میان علت ها و پیامدهای موقعیت طبقاتی ، وضوح پیدا کنند؛

اگر مارکس به جای وبر بود، در این مورد می بایست گفته باشد که زمانی چنین کنشی پدید می آید که یک طبقه از منتفع طبقاتی اش آگاه شده و به عنوان یک طبقه، ارابطه اش با طبقات دیگر آگاهی یافته باشد. با این همه نظریه قشر بندي اجتماعی وبر با نظریه مارکس تفاوت هایی هم دارد، زیرا وبر یک مقوله ساختاری دیگر یعنی مفهوم "گروه منزلتی" را نیز در نظریه اش وارد کرده بود.

طبقه بندي انسان ها در گروه های منزلتی، بیشتر بر الگوهای مصرف آن ها مبتنی است . تا جایگاه شان در بازار یا در فراغرد تولید. وبر چنین می پنداشت که مارکس چنین مقولاتی را ندیده گرفته بود، زیرا که تنها به قلمرو تولید توجه داشت. بر خلاف طبقات که می توانند اشتراک اجتماعی داشته یا نداشته باشند ، گروه های منزلتی معمولاً اجتماعاتی هستند که با سبک های شایسته زندگی و احترام و فقر اجتماعی ای که دیگران برای شان قایل اند، به همدمیگر وابستگی پیدا می کنند. فرون بر این، گروه منزلتی در مورد نشست و برخاست های اعضايش انتظار دارد که نسبت به آنهایی که منزلتی پایین تر دارند، از نظر اجتماعی فاصله گیرند. در اینجا باز مفهوم جامعه شناختی مقوله اجتماعی وبر را می بینیم که مبتنی است بر تعریفی که دیگران از روابط اجتماعی می کنند. یک گروه منزلی تنها زمانی می تواند وجود داشته باشد که دیگران برای اعضای آن گروه حیثیت یا فرو پایگی قایل شوند و بدین سان، آن ها را از بقیه کنشگران اجتماعی متمایز سازند و میان "آنان" و "ما" فاصله اجتماعی لازم را برقرار نمایند.

از نظر تجربی، میان موضع طبقاتی و منزلتی افراد همبستگی های بسیار نزدیکی وجود دارد. بویژه در جامعه سرمایه داری، طبقه ای که از نظر اقتصادی رو به پیشرفت است، با گذشت زمان، منزلت والاتری را نیز خواستار خواهد شد؛ اما با این همه مردم دارا و ندار اصولاً می توانند به یک گروه منزلتی تعلق داشته باشند. در برخی زمان ها، یک عنصر ضعیف اقتصادی مانند خرده اشرف دیوانسالار کرانه خاوری الب در آلمان، به خاطر منزلت والای شان می توانند نفوذ و قدرت چشمگیری را اعمال کنند. همچنان که تحلیل های پس از ویر از سیاست آمریکایی نشان داده اند، به طور کلی می توان گفت که رفتار سیاسی در برخی زمان ها ممکن است تحت تاثیر کسانی شکل گیرد که نگران از دست دادن منزلت شان هستند. و یا متأثر از رفتار آنهایی باشد که که تصور می کنند منزلتی را که سزاوارش هستند؛ از آنان دریغ شده است و از این بابت آزرده خاطرند.

به نظر ویر، هر جامعه ای به گروه ها و قشرهایی تقسیم می شود که هر یک از آنها سبک زندگی و جهان بینی ویژه اش را دارد، درست همچنان که جامعه به طبقات مشخص نیز تقسیم می شود. با آنکه گاه ممکن است اعضای گروه منزلتی و همچنین طبقاتی با یکدیگر کشمکش داشته باشند، اما در بیشتر موارد، اعضای این گروه ها الگوهای ثابت فرماندهی و فرمانبری را به خوبی پذیرا می شوند.

ویر با این قشربندي اجتماعی دو بعدی، مبنای را به دست می دهد که بر پایه آن می توان صورت های متنوع ستیز اجتماعی را در جامعه نوین دریافت و پی برد که چرا به جز در موارد استثنایی، چنین جوامعی به دو اردوی مخالف "دارایان" و "نداران" جبهه بنده نمی شوند.

ویر در تحلیل قدرت در جامعه، باز یک مفهوم چند بعدی را پیش می کشد. گرچه او در بسیاری از نکات اساسی با مارکس همداستان است، اما در ضمن، طرح تحلیلی مارکس را بسط می دهد و اصلاح می کند. به نظر مارکس، قدرت دست کم در «تحلیل نهایی»، ریشه در روابط اقتصادی دارد. آن هایی که وسایل تولید را در تملک دارند، به گونه ای، مستقیم یا غیر مستقیم در جامعه اعمال قدرت سیاسی می کنند. ویر گرچه این نظر را می پذیرد که بویژه در جهان سرمایه داری نوین، قدرت اقتصادی، یک قدرت مسلط است؛ اما با مارکس از این جهت مخالفت می کند که "پیدایش قدرت اقتصادی ممکن است پیامدهای قدرت موجود در زمینه های دیگر باشد". برای مثال، مردانی که سازمان های بوروکراتیک بزرگ را اداره می کنند، با آنکه مستخدمان حقوق بگیری یش نیستند، اما باز می توانند قدرت اقتصادی نیرومندی را اعمال کرده و از قدرت سیاسی به قدرت اقتصادی برسند؛ نمونه چنین زایش هایی در جا به جایی قدرت ها در ایران امروز و دیروز کاملاً قابل مشاهده است.

ویر قدرت را اینگونه تعریف می کند: فرصتی که یک انسان یا شماری از انسانها دارند تا "اراده شان را حتی با وجود مقاومت دیگران، بر کنش جمعی تحمیل کنند". او شان می دهد که مبنای اعمال چنین قدرتی می تواند بر حسب زمینه اجتماعی یا موقعیت تاریخی و ساختاری، صورت های بس متنوعی را به خود گیرد. از این روی، به نظر ویر، این مسئله که سرچشمه قدرت در کجا قرار گرفته است، یک مسئله تجربی است و هیچ کس نمی تواند با تأکید جزم آمیز مارکس بر یک سرچشمه خاص قدرت، به این پرسش پاسخ گوید. از این گذشته، ویر چنین استدلال می کند که انسانها تنها برای ثروتمند شدن خواستار قدرت نمی شوند. "هر قدرتی از جمله قدرت اقتصادی را می توان به گونه ای قایم به ذات ارزیابی کرد". ای بسا کسانی که به خاطر "فخر اجتماعی" جویای قدرت اند.

علاقه وبر به موضوع ماهیت قدرت و اقتدار و نیز اشتغال پیگیرانه اش به تحلیل روندهای نوین عقلگرایی، او را به بررسی عملکرد مؤسسات بزرگ در قلمرو سیاسی، اداری و اقتصادی کشانده بود. به نظر او، فعالیتهای هماهنگ دیوانسالارانه، نشانه نمایان عصر نوین است. دستگاههای دیوانسالار بر پایه اصول عقلایی سازمان گرفته اند. ادارات یک سامان سلسله مراتبی دارند و با ضوابط غیر شخصی عمل می کنند. مسئولان این ادارات وظایف خاص و مرزبندی شده ای دارند و هر یک باید در حوزه خاصی که به او اختصاص داده شده است، اعمال مدیریت کند. انتصاب ها بر حسب شایستگی تخصصی صورت می گیرند و نه بر وفق معیارهای انتسابی. این هماهنگی دیوانسالارانه کنش های تعداد زیادی از مردم، ویژگی ساختاری حاکم بر صورت های سازمانی نوین را تعیین می کند. برنامه ریزی وسیع چه برای دولت نوین و چه برای اقتصاد نوین، تنها از طریق این تدبیر سازمانی امکانپذیر شده است. تنها از این طریق است که سران دولت ها می توانند منابع قدرت سیاسی را بسیج و متمرکز کنند؛ همان منابعی که در دوران فئودالی در کانون های گوناگون پراکنده بودند. تنها به کمک همین طرح سازمانی می توان منابع اقتصادی ای را بسیج کرد که در دوران پیشین عاطل و باطل افتاده بودند. به نظر وبر، سازمان دیوانسالارانه همان وسیله ممتازی است که شکل سیاست، اقتصاد و تکنولوژی نوین را تعیین کرده است. از نظر فنی، همچنان که تولید ماشینی بر روش های دستی برتری دارد، انواع سازمانهای دیوانسالار نیز از همه صورت های دیگر مدیریت برترند.

با این همه، وبر کارکردهای نامطلوب دیوانسالاری را نیز ندیده نگرفته بود. برای مثال، مزیت عمدۀ دیوانسالاری که همان قابلیت آن در ارزیابی نتایج است، این نظام را در برخورد با موارد فردی، کند و خرفت می سازد. به همین دلیل است که نظام های حقوقی عقلایی و دیوانسالارانه نتوانسته اند ویژگی های فردی را در نظر گیرند، حال آنکه نظام های قضایی پیشین به خوبی می توانستند با این ویژگی ها برخورد کنند. وبر ضمن تحیل نظام قضایی اروپا گفته بود که "یک قاضی نوین مانند یک ماشین سکه خور است که دادخواستهای تمبر شده در آن ریخته می شوند و سپس حکمی را همراه با دلایلی که به صورت مکانیکی از قوانین استخراج شده اند بیرون می دهد".

وبر به این نظر رسیده بود که بورکراتیزه شدن چهان نوین، کارش به شخصیت زدایی کشیده است. اگر چه از نظر او، عقلایی و بوروکراتیزه شدن هر چه بیشتر جامعه بشری، امری تقرباً گریز ناپذیر است. نظر وبر درباره عقلایی و بوروکراتیزه شدن گریزنایزیر جهان انسانی، با مفهوم از خود بیگانگی مارکس همانندی های آشکاری دارد. آنها هر دو بر این همداستان بودند که شیوه های نوین سازماندهی، کارآیی و تأثیر تولید و سازمان را به گونه بی سابقه ای افزایش داده اند و سطح تسلط انسان بر طبیعت را بس بالا برده اند. همچنین، هر دو آنها بر این بوده اند که جهان کارآیی عقلایی، به غولی تبدیل شده است که آفرینندگانش را به انسانیت زدایی تهدید می کند. اما وبر با این نظر مارکس موافق نبود که از خود بیگانگی تنها یک مرحله گذاری در راه رهایی راستین انسان است. وبر جهش آتی انسان را از قلمرو ضرورت به جهان آزادی باور ندارد. او گرچه گه گاه این امید را به خود راه میداد که شاید رهبر فرهمندی سربلند کند و بشر را از ویال آفریده اش رها سازد، اما بیشتر، این احتمال را می داد که آینده بیشتر یک "قفس آهنین" خواهد بود تا بهشت موعود.

شاید هنوز جنبه دیگری باقی مانده باشد که وبر از آن جهت با مارکس تفاوت داشته و یا نظر او را بسط داده باشد. مارکس که تأکیدش بر عرصه تولید اقتصادی بود، به گونه ای مستند و مشروح نشان داده بود که چگونه سازمان صنعتی سرمایه داری موجب آن شده است که کارگر از ابزارهای کارش محروم شود و چگونه کارگر صنعتی نوین بر خلاف صنعتگران عصر کاردستی، ابزارهای کارش را در تملک ندارد و از این روی، ناچار است که کارش را به کسی بفروشد که با تملک ابزار کارش بر او تسلط یافته است. وبر با آنکه با بیشتر این تحلیل مارکس هم آواز بود، اما از این جهت با او اختلاف داشت که وبر یک چنین خلع ید از ابزارهای تولید را نیتیجه گریزناپذیر هر گونه نظام تولید عقلایی و مرکزی داشت و آنرا تنها پیامد نظام سرمایه داری نمی انگاشت. یک چنین خلع یدی به همان اندازه که ویژگی نظام سرمایه داری را تعیین می کند، می تواند شاخص یک نظام تولید سوسیالیستی نیز باشد. از این گذشتہ، وبر استدلال می کند که اشتغال تقریباً انحصاری مارکس به موضوع تولید، او را به ندیده گرفتن این واقعیت و داشته بود که خلع ید کارگران از وسائل تولید، تنها یک مورد خاص از یک پدیده بسیار کلی تر در جامعه نوین است، جامعه ای که در آن دانشمندان از وسائل تحقیق، مدیران از ابزارهای مدیریت و جنگاوران از جنگ افزارهای شان خلع ید شده اند. او سپس اظهار نظر کرده بود که در همه پنهنه های جامعه نوین، انسانها دیگر نمی توانند در یک کنش مهم اجتماعی شرکت کنند مگر آنکه به یک سازمان بزرگ به پیوندند و در آن به انجام دادن وظایف خاصشان بپردازنند. آنها در این سازمان ها پذیرفته می شوند که آرزوها و گرایش های شخصی شان را در پیشگاه هدف ها و دستورالعمل های غیر شخصی حاکم بر کل سازمان قربانی کنند.

عقلایی شدن و افسون زدایی

وبر بارها تأکید کرده بود که جهان نوین خدایانش را رها کرده است. انسان نوین خدایان را از صحنه ییرون رانده است و آنچه را که در دوران پیشین با بخت، احساس، سودا، تعهد، و با جاذبه شخصی، وفاداری به ارباب و خیرخواهی و اخلاق قهرمانان فرهمند تعیین می شده است، عقلایی کرده و تابع محاسبه و پیش بینی پذیرش ساخته است. وبر کوشیده بود تا این تحول را در انواع حوزه های نهادی به گونه ای مستند نشان دهد. او در جامعه شناسی دینی خود می خواست راههای پیچیده و پرپیچ خمی را پیگیری کند که "عقلایی شدن زندگی دینی" از طریق آنها، رابطه منظم و معقول انسان با خدا را جایگزین روش های جادویی کرده است. او می کوشید تا نشان دهد که چگونه پیامبران با جاذبه های فرهمندانه شان توانستند قدرت های کاهنان را که مبتنی بر سنت بودند از اعتبار بیندازند؛ و چگونه با پیدایش "دین مبتنی بر کتاب" (ادیان توحیدی)، فراگرد عقلایی و نظامدار شدن پنهنه دینی آغاز شد و در اخلاق پروتستانی به اوج خود رسید.

وبر در عرصه حقوقی نیز یک چنین مسیری را از عدالت شخصی رهبران و پیشکسوتان خردمند گرفته تا عدالت قانونی، عقلایی و غیر شخصی جهان نوین، بی می گیرد. او همچنین، تحول فraigرد اقتدار را از شاهان دارای فره موروشی یا قدرتهای اعجازآمیز گرفته تا سران معمولی دولت جدید که در چهارچوب مصوبات معقول و قانونی حکومت می کنند، مورد بررسی قرار می دهد.

وبر می گفت که حتی حوزه های تجربی خصوصی ای چون موسیقی نیز از این گرایش های عقلایی جامعه غربی برکنار نیستند. وبر در نوشته های راجع به جامعه شناسی موسیقی، نوت نویسی های دقیق و گام های منظم موسیقی مدرن، یکنواختی و

هماهنگی حاکم بر یک ارکستر سنتوفونیک جدید را در تضاد با بداهه نوازی و خود جوشی نظام های موسیقی آسیایی یا قبایل نانویسا قرار می دهد.

همچنان که گفته شد، ویر در نوشه های روش شناختی اش با هر گونه تفسیر تاریخ بشری که تاریخ را تابع یک نیروی محرك گریز ناپذیر می سازد، سرسختانه مخالفت نشان داده بود. - با بخشی از آرای صاحبنظرانی چون کنت و مارکس- او استدلال می کرد که جامعه را باید یک توازن ظریف میان انواع نیروهای مختلف و متنازع در نظر گرفت، چندان که یک جنگ، انقلاب و یا یک رهبر قهرمانان می تواند این توازن کلی و ظریف را به سود یک پیامد ویژه بر هم زند. با این همه، او در هنگام پرداختن به روندهای معطوف به عقلایی و بروکراتیزه شدن جامعه نوین، به آن گراییده بود که احتمال قوى، نوع بشر در آینده در قفس آهنين خود ساخته اش زندانی خواهد شد. از این جنبه، پیام او با پیام بیشتر پیشینیان سده نوزدهمی اش تفاوت بنیادی دارد. ویر پیامبر موج های دلپذیر آینده نبود، بلکه منادی بدبختی و بلا بود .

در پایان بحث ما در باره ویر و نه پایان مباحث ویر باید گفت : چه سود از کوششی که هدفش مختصر کردن کاری باشد که تنوعی شگفت انگیز و گستردگی فraigیری دارد. در انجا تنها می توان این توضیح واضحات را به عمل آورد و گفت که کار ویر در تاریخ علوم اجتماعی یک نقطه عطف تعیین کننده به شمار می آید.

جامعه شناسی را می توان به دو دوره ما قبل و ما بعد ویر تقسیم کرد. سراسر جامعه شناسی معاصر یا بسیار معاصر، داغ نبوغ ذاتی ویر را بر پیشانی دارد. حتی آنهایی که نمی توانند در پیش بینی های بدینانه و اعتقاد قدری رمانیک ویر به خیرخواهی منجیانه قهرمانان فرهمند سهیم باشند، باز می توانند از میوه های کارهای تحلیلی قدرتمند او بهره گیرند .