

مقایسه مفهوم عقلانیت در آراء علامه طباطبایی و ماکس وبر

محمد مهدی سرفراز شکوهی^۱ و سلمان فتوتیان^۲

چکیده

عقلانیت بیش از هر چیز وصفی است از عقلانی بودن؛ چه در رفتار معقول کنش‌گران و چه در منطق معقول عالمان، رفتار معقول و منطق معقول بر دوش انسانی سوار است که هم آغازی دارد و هم انجالی. این پژوهش می‌کوشد تا که مفهوم عقلانیت نزد "علامه طباطبایی" چیست و از چه ظرفیت‌هایی برای ورود به عرصه علوم اجتماعی برخوردار است؟ سپس به بازشناسی این مفهوم در نزد یکی از متفکرین این عرصه یعنی "ماکس وبر" خواهد پرداخت. وبر عامل اصلی ساخت تمدن متجدد را کنش عقلانی معطوف به هدف می‌داند و از عقلانیت تعریفی را ارائه می‌دهد که محصور در زندگی دنیایی است و به عقیده وی شرط تمدن متجدد و اساساً متجدد شدن، وجود چنین عقلانیتی است؛ این در حالی است که علامه طباطبایی فیلسوف معاصر جهان اسلام نه تنها این معنی از عقلانیت را نمی‌پذیرند، بلکه براساس نظریه اعتباریات خود مفهومی از عقلانیت را تعریف می‌کنند که نه تنها این جهانی و محصور در دنیا نیست بلکه نامین کننده ی سعادت دنیوی و اخروی انسان‌هاست و می‌تواند به‌عنوان راهبردی برای ساخت تمدن اسلامی مورد توجه واقع شود.

واژگان کلیدی: عقلانیت، اعتباریات، عقلانیت ابزاری، عقلانیت فطری، علامه طباطبایی، ماکس وبر

^۱ - دانشجوی دکتری علوم سیاسی، مربی دانشگاه شیراز؛ پست الکترونیکی:

mohammadmehdi.s.shokoohi@gmail.com

^۲ - دکتری تخصصی جامعه‌شناسی و طلبه سطح عالی حوزه علمیه قم، مربی دانشگاه شیراز؛ پست الکترونیکی:

salmanf.lr85@gmail.com

مقدمه

از منظر علامه طباطبائی نمی‌توان انسان را فقط در قالب تنگ این دنیایی تفسیر کرد. چرا که هستی، محدود نیست. علامه از هستی‌شناسی توحیدی برخوردار است که در انسان‌شناسی خلیفه الهی وی نیز بروز پیدا می‌کند. جامعه‌شناسان نیز هر چند اذعان صریح به هستی‌شناسی و انسان‌شناسی خویش نداشته باشند اما لاجرم از نوعی از آن برخوردارند.

علامه انسان‌شناسی خود را - به‌طور مشخص‌تر- در کتاب «انسان از آغاز تا انجام» طی سه رساله «انسان قبل از دنیا»، «انسان در دنیا» و «انسان بعد از دنیا» به قلم می‌آورد. وی آدمی را دارای دو منطق می‌داند: یکی منطق عقل و دیگری منطق احساس؛ که اولی انسان را به‌سوی دنیا فرامی‌خواند و دومی انسان را به پیروی از حق (طباطبایی، ۱۳۸۷: ۹۱-۹۳). او می‌گوید: معارف حقیقی و علوم نافع برای کسی حاصل نمی‌شود، مگر آن که خلق و خوی خود را اصلاح کند و فضایل انسانی کسب کند که این همان تقواست (طباطبایی، ۱۴۷۷: ج ۵ ص ۴۳۹). از آن‌جا که بحث ما یعنی عقلانیت مربوط به رفتارها و پدیده‌های اجتماعی است، به رساله «انسان در دنیا» مربوط می‌شود؛ اما آیا می‌توان به اندیشه علامه فقط در محدوده «انسان در دنیا» پرداخت در حالی که خود او که از منظومه فکری منسجمی برخوردار بوده، ارتباطی منطقی بین این سه رساله برقرار کرده است.

لذا این تحقیق به دو مبحث اساسی از انسان‌شناسی علامه طباطبایی می‌پردازد، به دلیل آن‌که در استدلال‌های آینده خواهیم دید، علامه معیارهایی از عقلانیت را به طبیعت وجودی انسان ارجاع می‌دهد، که به‌طور خلاصه به محورهای این طبیعت وجودی اشاره می‌شود.

ماکس وبر یکی از سه اندیشمند بزرگ کلاسیک جامعه‌شناسی (مارکس، دورکیم، وبر) است، که با پیشینه‌های نظری از تاریخ و اقتصاد و فلسفه وارد حوزه جامعه‌شناسی شده، و جنبه‌های گوناگون واقعیت‌های اجتماعی از قبیل سیاست، اخلاق، هنر، اقتصاد، دین، حقوق را با تکیه بر نقش اساسی فرد و کنش‌گر مورد بررسی و کنکاش قرار داده است. او علاقمند بود که بداند مولفه‌های سیاسی، اقتصادی، فرهنگی و اجتماعی و یا به‌طور کلی «واقعیت‌های اجتماعی» چگونه شکل یافته‌اند. وبر عقلانیت یا عقلانی شدن را چشم اندازی فرا روی همه

این ابعاد و اجزاء می‌داند و نشان می‌دهد که این ابعاد و اجزاء چگونه به این چشم انداز رسیده‌اند.

اگر بخواهیم عقلانیت یا عقلانی شدن را به‌عنوان جزئی از این اجزاء بدانیم، به خطایی فاحش در تحلیل اندیشه‌های وبر درباره عقلانیت دچار شده‌ایم. به عبارت دیگر او ویژگی مشترک همه واقعیت‌های اجتماعی در تمدن غربی را «نیل به سوی عقلانی شدن» می‌داند.

عقلانیت از منظر علامه طباطبایی (ره)

عالم خلق، عالم امر

علامه پس از تفکیک «عالم خلق» از «عالم امر» معتقد است که انسان از هر یک از این دو عالم، در خود ودیعتی دارد. ودیعت عالم خلق «بدن» است که مشترک بین انسان و حیوان است و ودیعت آن دیگری (عالم امر) که مختص انسان است، «روح» است. هم چنین «روح» با وجود مغایرت با بدن در این نشئت دنیایی به نحوی با آن متحد است که صدق هویت میان آن دو می‌شود. روح بعد از اتحاد با بدن و واجدیت اعضاء و جوارح بدن، صاحب قوه سامعه، باصره و متفکره عاقله می‌گردد و این جهات در وی تمام می‌گردد. چه این امور همگی از افعال جسمانی‌های هستند که روح بدون واجدیت اعضا و جوارح بدنی قادر به انجام آن نیست. آیه «مسخرات بامر» دلالت می‌کند بر این که تسخیر و تدبیر متعلق به امر است نه به خلق؛ بلکه شان خلق - که همان عالم اجسام است - عبارت از آلیت و اداتیت است» (طباطبایی، ۱۳۶۹: ۲۰).

صور ادراکی سه گانه و روابطشان با یکدیگر

علامه سه نوع ادراک حسی، خیالی و عقلی را براساس اتحادهای وجودی که نفس با صورت‌های مجرد حسی، خیالی و عقلی پیدا می‌کند، از هم تمیز می‌دهد (طباطبایی، ۱۳۸۱: ۷۴).

ادراک حسی: این نوع ادراک در نتیجه ارتباط اندام‌های حسی با واقعیت‌های مادی در لوح نفس پدیدار می‌شود.

ادراک خیالی: پس از پیدایش صورت حسی فوق‌الذکر در قوه حاسه، صورت دیگری در قوه خیال به وجود می‌آید، که در صورت ناپدید شدن صورت حسی هم چنان باقی خواهد

ماند. لذا انسان هر گاه بخواهد می‌تواند آن صورت را دوباره احضار کرده، آن شیء خارجی را دوباره تصور کند.

چنان که پیداست «علم حسی» و «علم خیالی» بر بیش از یک مورد قابل صدق و انطباق نیست و به همین علت آن‌ها را «علم جزئی» گویند.

ادراک عقلی: این نوع ادراک بر خلاف دو نوع ادراک پیشین بر بیش از یک مورد قابل انطباق است و پس از تحقق علم به جزئیات می‌تواند تحقق پیدا کند؛ یعنی ما نمی‌توانیم مثلاً انسان کلی را تصور نماییم، مگر این که قبلاً افراد و جزئیاتی چند از انسان را تصور کرده باشیم.

این صور ادراکی مجرد از ماده هستند. اما مجرد صورت‌های حسی و خیالی از قبیل تجرد مثالی است، به طوری که واجد برخی از آثار و عوارض ماده است، مانند رنگ و شکل و کمیت. در حالی که تجرد صور عقلی از قبیل تجرد عقلی است که از هر گونه آثار و عوارض مادی به دور است (همان: ۶۸-۶۹).

ادراکات اعتباری: حکمای اسلامی از قدیم الایام به تقسیم عقل به عقل نظری و عقل عملی توجه نشان می‌دادند. هرچند به تقسیم بندی‌ها و انواع دیگری از قبیل عقل قدسی، عقل شهودی، عقل مفهومی، عقل جزئی، عقل کلی، عقل تجربی، عقل بالملکه، عقل بالقوه نیز توجه داشتند (پارسانیا، ۱۳۸۱: ۴۲). اما در پیگیری عقلانیت در پدیده‌ها و واقعیات اجتماعی در آثار علامه، علاوه بر تقسیم بندی عقل نظری و عقل عملی؛ به مبحث ادراکات حقیقی و ادراکات اعتباری می‌رسیم. که بنابه گفته خود علامه و دیگران، ادراکات اعتباری از ابداعات وی است، که به نوعی این برداشت در تمام آثار علامه قابل مشاهده است. افرادی چون "مرتضی مطهری"، "عبدالله جوادی آملی"، "محمدتقی مصباح یزدی"، "صادق لاریجانی"، "عبدالکریم سروش" و... به نقد و بررسی ادراکات اعتباری - به خصوص در فلسفه اخلاق - پرداختند. و حتی به ارتباط این بحث با عقل عملی، تاریخچه آن و افراد تاثیر گذار بر اندیشه علامه از پژوهش‌ها مغفول نماند.

^۱ مقاله ششم کتاب اصول فلسفه و روش رئالیسم به ادراکات اعتباری اختصاص یافته است.

چیستی ادراکات اعتباری

طباطبایی برای تعریف و تحدید ادراکات اعتباری از «استعاره» و «تشبیه» در شعر مدد گرفته است:

ماهی چو تو آسمان ندارد سروی چو تو بوستان ندارد «حافظ»
دو نیزه، دو بازو، دو مرد دلیر یکی اژدها و یکی نرّه شیر «فردوسی»

دو شاعر یک موضوع بزمی را از گل و سبزه و بهار و می و مطرب و معشوقه یا یک موضوع رزمی را از مردمان سلحشور و دلاوران رزمجو و صحنه‌های جنگی با دست مشاطه خیال آرایش داده و در حجله دل به کرسی مهر نشانیده و یا در جلگه هولناک پندار پیشتازی نموده اند.

عمل تشبیه و استعاره در اشعار بالا بیهوده نیست، بلکه آثاری بر آن مترتب است که همان تهییج احساسات درونی است. مثلاً وقتی ماه یا سرو را به معشوقه نسبت می‌دهیم درواقع احساس درونی تازه‌ای نسبت به معشوق پیدا می‌کنیم که نتیجه تصور ویژگی‌های ماه یا سرو است.

خلاصه آن که مفاهیم تصویری‌ای چون مفهوم «سرو» و «ماه» و احکامی تصدیقی‌ای مانند «سروی چون تو بوستان ندارد» که مطابق خارجی نداشته و تنها در ظرف توهم مطابق دارند «ادراکات اعتباری» به شمار می‌روند. حال آن که مفاهیم تصویری و گزاره‌های تصدیقی‌ای که کاشف از واقعیت‌اند، ادراکات حقیقی هستند. [کاشفیت از واقع به معنای بررسی صدق و کذب نیست، صدق و کذب بعد از کاشفیت مطرح می‌شوند.]

ادراکات حقیقی انکشافات و انعکاسات ذهنی واقع و نفس الامر هستند. اما ادراکات اعتباری فرض‌هایی است که ذهن به‌منظور رفع احتیاجات حیاتی آن‌ها را ساخته و جنبه وضعی و قراردادی و فرضی و اعتباری دارد و با واقع و نفس الامر سرو کاری ندارد. با این وصف ادراکات اعتباری تنها به حوزه ادبیات محدود نمی‌شوند و قسمت اعظم زندگی ما را در بر می‌گیرد: زبان (نوشتاری، گفتاری و بدنی) تمامی نمادها و علائم، اخلاق (حسن و قبح)، ایدئولوژی (باید و نباید)، هنجارها، آداب و رسوم، عرف، حقوق و ... (کالنتری، ۱۳۸۶: ۲۰۷).

بنابر این بحث ادراکات اعتباری در متن جامعه‌شناسی قرار دارد. چیستی، چرایی و چگونگی پدیده‌های اجتماعی، نسبیت فرهنگی، عقلانیت، رابطه علم و ارزش، چگونگی بسط

اجتماع و ...؛ لذا با تدبر و کنکاش در این بحث می‌توانیم ادبیات و معنای عقلانیت در پدیده‌های اجتماعی از نگاه علامه طباطبایی را بازیابی و ترسیم کنیم.

چگونگی پیدایش اعتبارات

علامه طباطبایی در کتاب «انسان در آغاز تا انجام» استدلال می‌کند که «اگر یک موجود واحد را با همگی وسعت دایره وجودش مورد تحلیل قرار دهیم، خواهیم دید که این موجود در عین این که اجزاء و جهات متکثره‌ای دارد، به امر ثابت فی حد نفسه که همچون ریشه است و امور دیگری که قائم به این امر ثابت اند و هم چون شاخه متفرع به ریشه اند، تحلیل می‌گردد. این اصل در ریشه همان چیزی است که آن را ذات می‌نامیم در قبال آن شاخه‌ها و توابع که آن را عوارض و لواحق می‌نامیم» (طباطبایی، ۱۳۶۹: ۴۳).

ذات پس از قدم نهادن در عرصه وجود، دائماً به واسطه حقوق عوارض به آن تکامل می‌یابد؛ این جریان تکاملی که اقتضاء ذات است، «در انسان مقرون به علم است یعنی این نوع (انسان) بین ملائم و غیر ملائم، با علم و ادراک تمییز می‌دهد و سپس به سوی ملائم حرکت می‌کند و از منافر دوری می‌جوید» (همان: ۴۴). در هر صورت، صور ادراکی خاصی در ذهن نقش می‌بندد که متصف به «باید» می‌شود و آن را «علم اعتباری» گویند.

ویژگی‌های اعتبارات

۱. مفاهیم تصویری و گزاره‌های تصدیقی اعتباری در «واقع» و «نفس الامر» مطابق ندارند و تنها در ذهن مطابق دارند (همان: ۱۶۳).

پذیرش این ادعا درباره استعارات ادبی، چنان که پیشتر بررسی کردیم، چندان مشکل نیست. اما پذیرش آن در حیطه جامعه‌شناسی بسیار مشکل به نظر می‌رسد (کلانتری، ۱۳۸۶: ۲۱۰). البته این به معنای آن نیست که این ادعا در جامعه‌شناسی بی سابقه است. تاکید بر بین‌الذهانی بودن واقعیت اجتماعی تقریباً به اندازه علم جامعه‌شناسی سابقه داشته و یکی از بن‌انگاره‌های پارادایم تعریف اجتماعی را تشکیل می‌دهد. به بیانی، جامعه‌شناسی به روایت

دورکیمی، در تقابل با این رویکرد با ادعای عینیت و حتی شیئیت پدیده های اجتماعی شکل گرفت (همان: ۲۱۵).

به نظر علامه در اعتباریات اجتماعی «اعتباریات ما بعدالاجتماع» از این جهت که تاثیر واقعی دارند، یقیناً «توهمات اجتماعی» نیستند. به علاوه علامه طباطبایی وجود را به ماده تقلیل نمی دهد، بلکه وجود موجودات مجرد را نیز اثبات می کند. بنابراین، واقعیت که همان وجود است، مادیات و مجردات را توأمان در بر می گیرد.

از طرف دیگر پیشتر اشاره شد که علامه معتقد است، صور ادراکی از سنخ مجردات اند و نه مادیات. اما در هر صورت آن ها وجود (واقعیت) دارند بنابراین ادراکات اعتباری نیز علی رغم این که ما بازاء خارجی ندارند، وجود حقیقی داشته و از سنخ واقعیات هستند، ولو آن که در واقعیات ذهنی باشند. بنابراین «اعتبارات اجتماعی» نیز واقعیت دارند. (همان: ۲۱۰)

ادراکات اعتباری تا آن جایی که عوامل وجودیشان موجود است، وجود خواهند داشت و با تبدیل و حذف آن ها، دگرگون و حذف خواهند شد (طباطبائی، ۱۳۸۰: ۱۶۴).

امروزه مسئله نسبیت چه در حوزه های اخلاقی و رفتاری و چه در حوزه های معرفتی رخ می نماید؛ نه تنها در بحث های آکادمیک علمی در سطح فلسفی و جامعه شناسی حضور پررنگ دارد بلکه در محاورات و سلوک روزمره نیز فراگیر شده است. شهید مطهری برای طرح مسئله نسبیت می گوید: «آزمایش های متوالی نشان می دهد که محیط زندگی در افکار وی دخیل می باشد و اختلاف معلومات و افکار با اختلاف منطقه و محیط زندگی حتی در یک فرد انسان به حسب دو زمان و به موجب اختلاف شرایط، روشن و غیر قابل انکار است و همچنین ما می توانیم با تربیت های گوناگون در انسان افکار گوناگونی ایجاد نمائیم، پس حقایق علمی مخلوق خودمان و تابع خودمان بوده و یک ثبوت غیرقابل تغییری ندارد» (مطهری، ۱۳۸۰: ۱۴۴).

پرسش این جاست آیا مسئله ادراکات اعتباری ما را به نسبیت نمی کشاند؟ علامه در پاسخ به این مسئله، از ما می خواهد که ابتدا حساب دو نوع «ادراکات حقیقی» و «ادراکات اعتباری» را از یکدیگر مجزا کنیم. ادراکات حقیقی ادعای کاشفیت از واقع و نفس الامر را دارند، حال آن که ادراکات اعتباری چنین نیستند و اساساً خارج از ظرف «توهم» مصداق ندارند. حتی بهتر

است که در دایره ادراکات حقیقی میان علوم حقیقی و برهانی همچون فلسفه و ریاضی، و علوم غیر یقینی و تجربی تمایز قائل شویم.

ادراکات اعتباری، چنان که پیشتر نیز بررسی کردیم، به مقتضای طبیعت انسانی مابین قوای فعاله انسان و آثار طبیعی و تکوینی آن‌ها حائل می‌شوند و انسان بدین طریق احتیاجات حیاتی خود را مرتفع می‌کند. طریقه برطرف کردن این احتیاجات، کاملاً به شرایط محیطی (به معنای وسیع کلمه) بستگی دارد، لذا ادراکات اعتباری براساس «اصل انطباق با محیط یا به بیانی دیگر اصل انطباق با احتیاجات، دگرگون می‌شوند» (مطهری، ۱۳۸۰: ۱۵۰). اما ادراکات حقیقی چنین نیستند. علوم برهانی بر «بدیهیات اولیه» و «قوانین منطقی» استوارند و هیچ یک از این دو با تغییر شرایط یا نیازهای انسانی دگرگون نمی‌شوند.

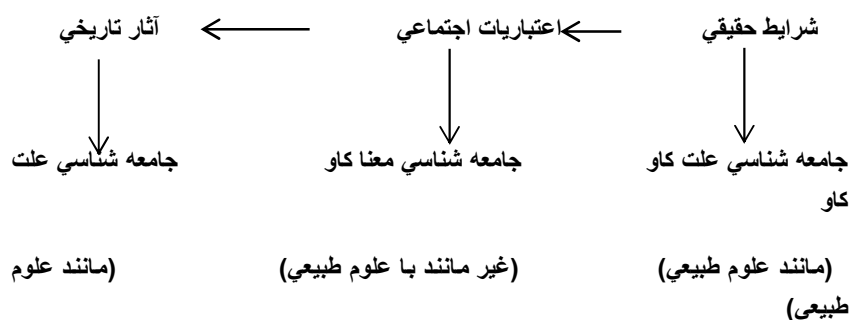
ادراکات اعتباری با آن که «غیر واقعی» هستند، «آثار واقعیه» دارند و «لغو و بی اثر» نیستند، این ملاک خوبی برای مجزا کردن «دروغ حقیقی» و «غلط حقیقی» از اعتباریات است (طباطبایی ۱۳۸۰ الف ۱۶۷-۱۶۶).

این «آثار واقعیه» می‌توانند در سطوح مختلف (فردی و اجتماعی، خانوادگی، قومی، قبیله‌ای و .. جهانی) و در حوزه‌های گوناگون (طبیعی و اجتماعی، سیاسی، فرهنگی، اقتصادی و اجتماعی) باشد: آثار آشکار و پنهان، مثبت و منفی، خواسته و ناخواسته و

در این قسمت، «علوم اجتماعی بر سیاق علوم طبیعی می‌تواند به پژوهش علمی دست یازد؛ این که اعتباریات اجتماعی (علت) چه آثار واقعی ای (معلول) دارند؟» (کلانتری ۱۳۸۶: ۲۹۸).

مارکس تاثیر ساختار تولید و انباشت سرمایه را بر حیات اجتماعی و طبیعی بررسی کرد، دورکیم تاثیر اعتباریات اجتماعی گوناگون، که همستگی اجتماعی متفاوتی به همراه داشتند را بر نرخ خودکشی بررسی کرد، ماکس وبر تاثیر کنش‌های فردی را بر ساخت واقیت‌های اجتماعی بررسی کرد، و ... ادبیات علوم اجتماعی و جامعه‌شناسی مشحون از تحقیقاتی است که به بررسی تاثیر و تاجر واقعی اعتباریات اجتماعی پرداخته‌اند.

بنابراین براساس آراء علامه، می‌توانیم دو نوع جامعه‌شناسی داشته باشیم. یک جامعه‌شناسی که به خود اعتباریات می‌پردازد و جامعه‌شناسی دیگری که به بررسی علل پیدایش اعتباریات و تاثیرات واقعی آن‌ها می‌پردازد (همان: ۲۱۹).



موضوع جامعه شناسی، واقعیت (اعتباریات) اجتماعی است. واقعیتی که بین الازدهانی است اما متصلب می شود و به معنایی ساخت می یابد و نسل به نسل جامعه شناسی در بررسی چگونگی پیدایش چنین واقعیت هایی و بررسی آثار حقیقی آنها همچون علوم طبیعی «علت کاو» وارد می شود. اما به علاوه جامعه شناسی در فهم این واقعیات بر انفصال خود از علوم طبیعی پای می فشرده؛ و در این جا «معناکاو» می شود (همان: ۲۱۹).

۳. ادراکات اعتباری چون زاینده نیازها و احتیاجات انسانی هستند، «ارتباط تولیدی» با ادراکات و علوم حقیقی ندارند. در این صورت برخی از تقسیمات معنای حقیقیه مانند بدیهی و نظری، ضروری، محال و ممکن، در مورد این معانی وهمیه جاری نخواهد بود (طباطبایی ۱۳۸۰: ۱۶۹-۱۶۷).

به عبارت دیگر هیچ مفهوم اعتباری با یک مفهوم حقیقی و با یک مفهوم اعتباری دیگر رابطه واقعی و نفس الامری ندارد و لذا زمینه تکاپو و جنبش عقلانی (برهانی) ذهن در مورد اعتباریات فراهم نیست و به عبارت دیگر - که با اصطلاحات منطقی نزدیک تر است - ما نمی توانیم با دلیلی که از مقدمات اعتباری تشکیل شده «حقیقتی» از حقایق را اثبات کنیم و هم نمی توانیم از مقدمات اعتباری تشکیل برهان داده، یک امر اعتباری نتیجه بگیریم (مطهری، ۱۳۸۰: ۱۷۱).

همچنین علامه معتقد است که ممکن است این معنای وهمیه را اصل قرار داده و معنای وهمیه دیگری از آن‌ها بسازیم و به واسطه ترکیب و تحلیل کثرتی در آن‌ها پیدا شود (سبک مجاز از مجاز در ادبیات) (طباطبایی ۱۳۸۰: ۱۷۰-۱۶۹).

انواع اعتباریات

علامه طباطبایی علاوه بر بررسی چیستی، چگونگی پیدایش و ویژگی‌های اعتباریات؛ به اقسام اعتباریات نیز پرداخته است. در یک تقسیم بندی به دو نوع «اعتباریات بالمعنی الاخص (یا اعتباریات عملی)» و «اعتباریات بالمعنی الاعم» اشاره می‌کند. که اعتباریات عملی خود به اعتباریات ثابت و اعتباریات متغییر تقسیم می‌شود؛

اعتباریات ثابت و اعتباریات متغییر

چون اعتباریات عملی مولد یا طفیلی احساساتی هستند که مناسب قوای فعاله می باشند و از جهت ثبات و تغییر و بقا و زوال تابع آن احساسات درونی‌اند و احساسات نیز دو گونه‌اند: اساسات عمومی لازم نوعیت نوع و تابع ساختمان طبیعی چون اراده و کراهت مطلق و مطلق حب و بغض؛ احساسات خصوصی ابل تبدیل و تغییر، از این روی باید گفت اعتباریات عملی نیز دو قسم هستند:

۱. اعتباریات عمومی ثابت غیرمتغییر؛ مانند اعتبار متابعت علم و اعتبار اجتماع و اختصاص
 ۲. اعتباریات خصوصی قابل تغییر؛ مانند زشت و زیبایی‌های خصوصی و اشکال گوناگون اجتماعات.»
- (همان: ۲۰۰)

ملاحظه می‌شود که معیار تمایز، و اساسا علت تمایز میان اعتباریات ثابته و متغییره به مبانی انسان‌شناختی علامه باز می‌گردد. وی به نوعیت انسان قائل است: انسان نوعی است مجزا از سایر انواع با ویژگی‌های ذاتی خویش، که علی‌رغم حرکت در خلال زمان و مکان و تغییرات متعدد و متنوع، همچنان ویژگی‌های نوعی خود را داراست. همین ویژگی‌های نوعی ثابت مبنای اعتباریات ثابته هستند.

اعتباریات قبل الاجتماع و اعتباریات بعد الاجتماع

در تقسیم بندی دیگر، به اعتباریات قبل الاجتماع و اعتباریات بعد الاجتماع اشاره می‌شود. «ساختن علوم اعتباریه معلول اقتضای قوای فعاله طبیعی و تکوینی انسان می‌باشد و پر روشن است که فعالیت این قوا یا پاره ای از آن‌ها محدود و بسته به اجتماع نمی‌باشد؛ مثلا انسان قوای مدرکه و همچنین جهاز تغذی خود را به کار خواهد انداختن خواه تنها باشد و خواه در میان هزار. آری، یک دسته از ادراکات اعتباری، بی فرض «اجتماع» صورت‌پذیر نیست مانند افکار مربوط به اجتماع، ازدواج و تربیت اطفال و نظایر آن‌ها، و از اینجا نتیجه گرفته می‌شود که اعتباریات ... به دو قسم منقسم می‌شوند:

۱. اعتباریات پیش از اجتماع (اعتباریات قبل الاجتماع)

۲. اعتباریات بعد از اجتماع (اعتباریات بعد الاجتماع). (همان: ۲۰۲)

اعتباریات پیش از اجتماع

این اعتباریات «چون اعتباریاتی هستند که انسان در هر تماس با فعل می‌گیرد از اعتبار آن‌ها گریزی ندارد یعنی اصل ارتباط طبیعت انسانی با ماده در فعل، آن‌ها را به وجود می‌آورد از این روی هیچگاه از میان نرفته و تغییری در ذات آن‌ها پیدا نمی‌شود» (همان: ۲۱۳).

علامه پنج نوع از این گونه اعتباریات را توضیح می‌دهد اما باید توجه شود که این مجموعه از اعتباریات حصر عقلانی ندارد و به صورت تجربی و تحلیلی تعیین می‌شوند؛ و می‌توان باز به آن‌ها افزود. توضیح مفصل این گونه‌ها، رساله‌ای مستقل می‌طلبد زیرا به مباحث بسیار اساسی در آن اشاره می‌شود که محل اختلاف فراوان در میان اندیشمندان چه غربی و چه اسلامی است. به عنوان مثال مباحث «وجوب»، «رابطه هست و باید»، «حسن و قبح (خوبی و بدی)» دامنه‌ی مفصلی از مباحث را از قرن‌ها پیش به خصوص در «فلسفه اخلاق» داراست.

۱. وجوب

۲. حسن و قبح

۳. انتخاب اخف و اسهل (سبکتر و آسان‌تر)

۴. اصل استخدام و اجتماع

۵. اصل متابعت علم

اعتباریات بعد از اجتماع

از آن جا که «مفاهیم اعتباری که انسان اجتماعی امروز از قالب ذهن خود درآورده به اندازه‌ای زیاد است که شاید تمیز و طبقه‌بندی و شمردن آن‌ها بالاتر از توانایی فکر بوده باشد اگر چه همه آن‌ها ساخته فکر و اندیشه باشند.» (همان: ۲۱۶) بنابراین بهترین روش بررسی این اعتباریات آن است که به صورت قهقرایی به گذشته برگردیم و صورت ناب هر یک از اعتباریات را بازباییم. در این صورت تمامی اعتباریات، به چند اعتبار محدود بازخواهند گشت و گوهر هر یک نمودار خواهد شد (کلانتری، ۱۳۸۶: ۲۴۷).

علامه از چنین روشی استفاده کرده و به صورت استقرائی سه نوع اعتبار بعد از اجتماع را متمایز کرده است:

۱. اصل ملک

۲. کلام، سخن

۳. ریاست و مرئوسیت و لوازم آن

معیار عقلانی بودن (عقلانیت) اعتباریات

از آن جا که فلسفه وجودی اعتباریات را رفع احتیاجات انسانی خواندیم، این نکته تداعی می‌شود که اعتباری عقلانی است که اثر آن، رفع احتیاج انسانی باشد، و اعتباری عقلانی تر است که اثر آن مناسب‌تر باشد. و این همان عقلانیت ابزاری است. اما این نکته تنها یک وجه از اعتباریات است. برای پی بردن به معیار عقلانیت در اعتباریات باید به ارتباط عقل نظری و عقل عملی توجه کنیم.

علامه تمایز میان عقل نظری و عقل عملی را در تفاوت ماهوی متعلق ادراک آن‌ها می‌داند. ادراکات عقل نظری که همان ادراکات حقیقی است، حکایت از واقع و نفس الامر می‌کنند، حال آن که ادراکات عقل عملی، هیچ هدایتگری ندارند و جعلی و اعتباری هستند.

علم به این واقعیت که انسان نیازمند غذاست (قوه غاذیه دارد) و این که هنگامی که معده انسان خالی باشد، احساس گرسنگی می‌کند و ...، ادراکی است که به عقل نظری تعلق دارد و از جنس ادراکات حقیقی است. اما این که «باید غذا بخورم»، یا حتی این گزاره کلی که «انسان

باید غذا بخورد» و گزاره های انشائی از این دست (کلی یا جزئی) که ما بازاء خارجی ندارند (ادراکات اعتباری)، توسط عقل عملی ادراک می شود (همان: ۲۲۶).

بنابراین اعتباریات آن چنان که نسبی گرایان می پندارند انشائی محض نیستند. ما اساسا اعتبار محض نداریم؛ «هر اعتباری را حقیقتی هست» (طباطبایی، ۱۳۸۰ الف: ۲۲۷). ما «باید» موجود در گزاره «باید غذا بخورم» را از رابطه حقیقی و ضروری میان قوه غاذیه و آثار واقعی آن (رابطه علت و معلولی) اعتبار کرده ایم.

بنابراین، کسی که معتقد است «انسان باید غذا بخورد»، پیشاپیش، خواسته یا ناخواسته، باور دارد که «انسان به غذا نیازمند است». گزاره های اعتباری، همواره در پس خویش گزاره های حکایتگر حقیقی را به همراه دارند. بنابراین، برای ارزیابی گزاره های اعتباری، ابتدا باید چنین گزاره های حقیقی ای را آشکار ساخت و ارزیابی کرد (این جا باز هم عقل نظری وارد می شود). به بیانی دیگر، عقلانی بودن اهداف مقدم بر عقلانیت ابزار است.

در هر صورت، این ادراکات حقیقی زمینه کشت ادراکات اعتباری قرار می گیرند. بنابراین ارزیابی ادراکات لاجرم به ارزیابی ادراکات حقیقی ای که زمینه کشت هستند نیز کشیده می شود. با این توضیح می توان گفت معیار عقلانیت برای اعتباریات دو مورد است: اول اینکه باید اعتبار جعل شده برای هدف مورد نظر مناسب باشد (عقلانیت ابزاری). دوم این که این هدف نیز مورد ارزیابی در نسبت با ادراکات حقیقی قرار بگیرد.

عقلانیت در آراء ماکس وبر

مفهوم عقلانیت در اثر گذشت زمان، به عنوان مفهومی تاریخی تلقی گردیده و تعبیر گوناگونی در مورد آن مطرح شده است. در بسیاری از سطوح به کارگیری مفهوم عقلانیت، توأم با گمراهی و ابهام در فهم معنی و مصداق (یا مصادیق) آن بوده است؛ و بدین لحاظ جامعه شناسی به نوعی کلی گویی و تعمیم ناشی از ابهام در تعریف عقلانیت دچار شده است.

ماکس وبر بر چند پهلوی بودن و مبهم بودن معنای عقلانیت تاکید داشت عقلانیت می تواند به معنای «دستیابی روشمندان به یک هدف کاملا مشخص و عملی از طریق محاسبه وسایل رسیدن به هدف باشد» (وبر، ۱۹۷۰: ۲۹۳).

ما در ابتدا عقلانیت را به‌مثابه یک فرآیند عمومی و ویژگی مشترک و پس از آن به‌صورت خاص در هر یک از حوزه‌های تخصصی نشان خواهیم داد. نیز هر چند می‌توانیم «علم» را یکی از حوزه‌های تخصصی بدانیم، اما از آن‌جا که یکی از مؤلفه‌های اصلی این تحقیق پی بردن به معیار عقلانیت در روش‌های علمی و نه در کنش‌های فردی است، لذا در بحثی جداگانه به بررسی این نکته می‌پردازیم که از نگاه وبر «چه روشی معقول است؟»

اندیشمندانی مانند "کالبرگ" چهار نوع عقلانیت را در اندیشه‌ی وبر تشخیص داده‌اند (کالبرگ، ۱۹۹۰: ۱۱۴۸). عقلانیت جوهری^۱، عقلانیت عملی^۲، عقلانیت نظری^۳، عقلانیت صوری یا ابزاری^۴.

آن‌چه که آن را فرآیند عام می‌خوانیم، فرآیندی است که در تمدن غربی و در هر یک از حوزه‌های آن اعم از دین، اخلاق، قانون، حکومت، اقتصاد و ... به وقوع پیوسته است و فرآیند خاص فرآیندی است که هر یک از این حوزه‌ها، در فرآیند عام (همان فرآیند عقلانیت رسمی یا به عبارت دقیقتر عقلانیت اهداف، ابزار و روابط) طی کرده‌اند.

عقلانیت وبری به‌مثابه یک فرآیند عام

همانطور که می‌دانیم واحد تحلیل وبر «فرد» است، وی چهار نوع نمونه مثالی یا آرمانی^۵ از «کنش‌های فردی» معرفی کرده است، که هر کدام متناظر با عقلانیتی خاص است. وبر سازه‌ی مفهومی «نمونه‌ی آرمانی» را برای سنجش پدیده‌های اجتماعی به‌منظور مقایسه و بیان شباهت‌ها و تفاوت‌ها ابداع کرده است (پارکین، ۱۹۹۰: ۲۸). آن نمونه آرمانی و ایده‌الی که کنش فردی انسان غربی در عصر مدرن با آن تبیین می‌شود.

بایستی توجه داشت که مبنای این تقسیم‌بندی انگیزه‌ها و اهداف خاص کنشگران است. این چهار نوع کنش عبارت‌اند از: کنش سنتی، کنش عاطفی، کنش عقلانی معطوف به ارزش و کنش عقلانی معطوف به هدف (کرایب، ۲۰۰۱: ۱۵۱). ماکس وبر به این نتیجه می‌رسد که

^۱ Intuitive Rationality
^۲ Practical Rationality
^۳ Theoretical Rationality
^۴ Formal Rationality
^۵ Ideal Type

عقلانیت تمدن های آسیایی به هیچ وجه به معنی عدم عقلانیت نیست بلکه این نوع عقلانیت با فرضیاتی کاملاً متفاوت با عقلانیت غربی است (مومسن، ۱۹۸۳: ۱۶۱).

«کنش عقلانی معطوف به هدف» متناظر با عقلانیت ابزاری یا صوری است. در این جا کنش گر هدفی دارد که عقلانی است و برای رسیدن به آن از ابزاری استفاده می کند که باز هم عقلانی است؛ و نیز تنظیم روابط میان ابزار و اهداف از قواعدی پیروی می کند که به نوبه خود عقلانی هستند.

این ویژگی عامی است که کنش گران در ساختارهای سیاسی، اقتصادی، دینی، اجتماعی و ... از آن پیروی می کنند.

وبر در پاسخ به این پرسش که کدامیک از عوامل اجتماعی، معقولیت تمدن غرب را پدید آورده اند، استدلال می کند که «در جامعه ی نوین چه در پهنه ی سیاست یا اقتصاد و چه در قلمرو قانون و حتی در روابط متقابل شخصی، روش کارایی کاربردِ وسایل متناسب با اهداف، مسلط شده و جانشین محرک های دیگر کنش اجتماعی گشته است» (کوزر، ۱۳۸۵: ۳۰۱). به زعم وبر این نوع از معقولیت مختص تمدن غرب است، در سایر جوامع فرآیند مذکور و نتایج و دستاوردهای آن یا اساساً تحقق نیافتند یا با موانع و دشواری های جدی روبه رو بودند.

وبر در طرح «کنش عقلانی معطوف به ارزش»، ابزار و راه رسیدن به هدف را معقول می داند، اما ارزش را، یعنی آن گزاره ای که کنش گر سعی در برآوردن آن به وسیله ابزار عقلانی را دارد، فی ذاته معقول نمی داند. پرسش این جاست که چرا وبر این گزاره را معقول نمی داند؟ او بر خلاف ادعایش درباره عدم داوری ارزشی دانشمندان، خود به داوری ارزشی ای دست زد که ریشه در جهان فرهنگی - اجتماعی او دارد و نتوانست از آن فراتر رود.

این جهان فرهنگی - اجتماعی همان عقلانیت است، هر گزاره ای اگر بخواهد نسبت خویش را با عقلانیت یا معقول بودن بسنجد، باید نسبت خویش را با این جهان فرهنگی - اجتماعی بسنجد. چون گزاره ارزشی در چنین جهانی پذیرفته شده نیست، پس معقول نیست.

در تاریخ، جوامع و تمدن های بسیاری بودند، که با این جهان فرهنگی - اجتماعی تفاوت های بنیادینی دارند، به همین علت نباید «مفهوم عقلانی شدن را با مفهوم به اصطلاح عقلانیت موجود در تاریخ که حامل صیوروت انسانی در فرآیند ترقی جهان است و فرجام آن

پیروزی عقل را در معنای شکوفایی عدالت حقیقی، تقوای واقعی، برابری و صلح و غیره در پی خواهد داشت، اشتباه کرد» (فرونده، ۱۳۸۳: ۱۷).

روح آن‌چه که وبر عقلانیت و عقلانی شدن می‌داند در این جمله‌ی وی آمده است: «خردورزی، آگاهی و اعتقاد به این مسئله است که بنا به اراده می‌توان به دانش دست یافت، یعنی این که اصولاً هیچ نیروی اسرار آمیز و غیر قابل محاسبه‌ای در کار نیست، بلکه به لحاظ اصولی می‌توان از طریق محاسبه و تفکر بر همه چیز مسلط شده به بیان دیگر، جهان وهم زدایی شده است. دیگر نیازی نیست که مثل بربرهای معتقد به وجود نیروهای اسرار آمیز، برای تسلط بر ارواح به سحر و جادو متوسل شویم. ابزار فنی و روش‌های محاسبه این کار را انجام می‌دهند. معنی اصل عقلانی گری همین است» (وبر، ۱۳۸۴: ۱۶۱).

وبر به نقش اساسی علمی که جهت طرح ریزی ابزار فنی و روش محاسبه سامان یافته، اشاره می‌کند که در چنین معنایی از علم «همه توهّمات قبلی، یعنی "راه به‌سوی هستی حقیقی"؛ "راه به‌سوی طبیعت حقیقی"؛ "راه به‌سوی خدای حقیقی" و "راه به‌سوی سعادت حقیقی" زوده است» (همان: ۱۶۶).

وبر که به جنبه مثبت عقلانیت یعنی «وهم زدایی» و «افسون زدایی» اشاره می‌کند، بر جنبه منفی آن، یعنی «قفس آهنین» نیز تأکید دارد. هر چند که علی‌رغم تصور وبر جنبه مثبت، مثبت نیست، بلکه منفی‌ای است که منتج به قفس آهنین می‌شود.

«جهان‌کارایی عقلایی، به غولی تبدیل شده است که آفرینندگانش را به انسانیت زدایی تهدید می‌کند 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 گر چه گهگاه این امید را به خود راه می‌داد که شاید رهبر فرهنگمندی سربلند کند و بشر را از وبال آفریده‌اش رها سازد، اما بیش‌تر این احتمال را می‌داد که آینده بیش‌تر یک قفس آهنین خواهد بود تا بهشت موعود» (کوزر، ۱۳۸۵: ۳۱۷).

بدین ترتیب از نگاه وبر عقلانیت به‌مثابه یک فرایند عام همان تصفیه و والایش (sublimation) آگاهانه روابط انسان از حوزه‌های گوناگون ارزش‌های درونی و بیرونی، و مذهبی و غیرمذهبی است، به عبارت دیگر انسان هر آن‌چه از ارزش در درون و

بیرون داشت و خود را در مقابل قدرت ماورائی دید به کنار نهاد. و خود را حاکم و سازنده زندگی و هر آنچه اطراف خویش می‌دید قلمداد کرد. بدین ترتیب «حوزه‌های فردی دستخوش تنش شد که اگر همان رابطه‌ی ساده‌ی اولیه با جهان خارج وجود داشت، اصلاً بروز نمی‌کردند. این حرکت به‌طور کلی از تحول ارزش‌های درونی و آن جهانی و حرکت به‌سوی عقلانیت و تلاش آگاهانه و نیز حرکت به‌سوی والایش (تصفیه) از طریق دانش ناشی می‌شود» (وبر، ۱۳۸۴: ۳۷۵).

چنین فرایند عامی را وبر در حوزه‌های گوناگون بشر غربی نشان می‌دهد و همچنین با بررسی جوامع گوناگون سعی در منحصر نشان دادن این فرایند به تمدن غربی را دارد. ما ذیلاً به برخی از حوزه‌ها اشاره می‌کنیم:

عقلانیت به‌مثابه یک فرایند خاص

۱. دیوانسالاری و نظام تربیتی

وبر می‌خواهد نشان دهد که «دیوانسالاری چگونه به سمت یک ساختار عقلانی با ویژگی عامی که در قسمت قبل توضیح داده شده است، پیش می‌رفت: دیوانسالار همچنین دیوانسالار متخصص در جوامع متعدد پدیده‌ای بسیار کهن به شمار می‌رود اما در هیچ عصر و اقلیم دیگری به اندازه غرب جدید نمی‌توان احساس کرد که در تمام زندگی اجتماعی از جنبه‌های سیاسی، فنی، اقتصادی تا این حد جبراً و تماماً به سازمانی از دیوانسالاران متخصص و کار آزموده وابسته باشد» (وبر، ۱۳۸۲: ۲۴).

وبر پس از بررسی نظام آموزشی تمدن‌های چین، یونان و ... بر این باور است که در آن‌ها، هدف اصلی، «آموزش فرهنگی» است، نه «آموزش تخصصی». در آن تمدن‌ها خلق شخصیت «فره‌یخته» آرمان آموزشی بود، آموزشی که در آن افراد بر مبنای ارزش‌های زاهدانه یا جوانمردانه و یا ادبی، مثل مورد چین، و نیز ارزش‌های ورزشی - انسان‌گرایانه، مثل مورد یونان، تربیت می‌شدند.

بدین ترتیب «دیوانسالاری ماهیتی عقلانی دارد، به این معنی که قوانین و وسایل و اهداف و واقع‌گرایی بر آن حاکم است، بنابراین در همه جا پیدایش دیوانسالاری و گسترش آن، به یک معنی نتایج انقلابی به بار می‌آورد: نتایجی که به‌طور کلی پیشرفت عقل‌گرایی را در پی

داشته است. پیشروی دیوانسالاری، آن دسته از ساختارهای سلطه را که فاقد ماهیتی عقلانی بود (عقلانی در مفهومی خاص)، از میان برداشته است» (همان : ۲۷۷).

۲. حقوق

وبر فرایند افسون‌زدایی، و پرهیز از هرگونه قدرت ماوراء الطبیعه و حرکت به سمت جایگزینی آن بوسیله‌ی دانشی با منطق ابزاری و نیز ولایت انسان از حوزه‌های گوناگون ارزشی و بطور کلی فرایند عام عقلانیت را به‌طور خاص در بررسی تاریخی از حقوق و مقایسه‌ی حقوق کلیسا، رومیان، اسلام، فتوالتی و ... پی می‌گیرد. و نشان می‌دهد که حقوق از حالت غیر عقلانی و یا حداقل عقلانیت به سمت هر چه عقلانی‌تر پیش می‌رود. «وبر به گواهی اسناد متعدد تاریخی، گمان می‌کند بتواند ثابت کند که حقوق ابتدایی خصلتی کار یزمایی داشته است. به گفته او، حقوق از سوی خطبا و انبیای حقوق که اراده الهی را تفسیر می‌کردند، چونان امری الهی مطرح می‌شد، لذا تکلیف قانونی، نه یک تکلیف انسانی، که تکلیف الهی بوده است. ترس از خدا، نیروی تصمیم را به شخص می‌داد. ده فرمان و نیز حقوق قرآنی نمونه‌ای از آن هستند» (فرونده، ۱۳۸۴: ۲۴۴).

هنگامی که خطبا بعد از گذشت زمان به یک مقام رسمی تبدیل شده‌اند، به‌طوری که می‌توانستند با او به مشورت پردازند. او مجبور می‌شد به راه‌حلی بیاندیشد و پاسخ‌هایش را هماهنگ کند. و کمتر ضد و نقیض‌گویی داشته باشد. نتیجه‌ی آن ایجاد سنت گونه‌ای بود که تا حدی عقلانی به حساب می‌آمد.

«دخالت عناصر خارج از حقوق چون عناصر سیاسی، اقتصادی، اجتماعی یا اخلاقی نه تنها سد راه رشد عقلانی حقوق نشدند که به پیشرفت آن نیز نه در جهت عدالت‌سوری، بلکه در جهت بسط عدالت مادی کمک کردند. به موازات عقلانی‌تر شدن دستگاه اداری پادشاه با پیدایش کارمندان متخصص، جریان عقلانی شدن حقوق نیز با سهولت بیش‌تری انجام می‌گرفت. امپراتور تجسم قدرت سیاسی، بدون حذف کامل عناصر کاریزمایی و غیر عقلانی (و گاهی با تعبیر آن‌ها به سود خویش)، به اقتضای برقراری نظم و وحدت سیاسی که ایجاد می‌کرد در موارد مشابه به‌طور یکسان عمل شود، در جهت عقلانی کردن و انتظام بخشیدن به حقوق مادی (عملی) تلاش می‌کرد. لذا، یکی از نخستین اشتغالات پادشاهان، همین تدوین

مجموعه آیین دادرسی جزایی و در پی آن تدوین مجموعه آیین دادرسی مدنی بود. آن گاه جدایی حقوق از دین، البته به گونه صریح در غرب پیش آمد» (همان : ۲۴۹).

۳. هنر و فن

ماکس وبر در بررسی جامعه شناختی هنر به عنوان پدیده‌ای از پدیده های تمدن غربی، قبل از هر چیز می‌خواهد به اصل بی طرفی ارزشی خود وفادار بماند، او به تبیین و توضیح این اصل در جامعه شناسی هنر می‌پردازد و معتقد است که یک جامعه‌شناس نمی‌تواند درباره زیبایی اثر هنری یا حتی تکامل صعودی هنر در تاریخ اظهار نظر کند، او حتی نمی‌تواند درباره معنادار بودن هنر داوری کند. چرا که وبر با توجه به اصل معنا دار بودن رفتار کنش‌گران معتقد است تمام آثار هنری دارای معنا هستند. و کار یک جامعه شناس این است که با تفهیم در آثار هنری معنای آن را کشف کند و نیز به بررسی ابزار و فن به کار رفته در این آثار و ارتباط آن‌ها با سایر شئون فرهنگی و اجتماعی بپردازد.

نکته مهم دیگر این که وبر سعی می‌کند «یکتایی عقلانی شدن تمدن غربی را درباره هنر اثبات کند. [البته] جای تردید نیست که با گام نهادن در این مسیر، بیم آن می‌ورد که او راه را برای صدور احکام ارزشی که مغایر با اصل بی نظری ارزش شناختی خودش است، باز کند» (همان: ۲۵۵).

در همین افق فکری، وبر به بررسی گونه‌های آثار هنری از قبیل معماری، موسیقی و .. می‌پردازد. به عنوان مثال وی تحول تاریخی از طاق نوک تیز به طاق گونیک را منحصر به دوره تمدن غربی می‌داند که متضمن نگاه عقلانی به معماری است: «در عهد باستان در آسیا طاق‌های نوک تیز به عنوان یک عنصر تزینی به کار می‌رفت: احتمال می‌رود که شرق با طاق نوک تیز چپایی نیز آشنا بوده باشد، اما استفاده منطقی از طاق گوتیک برای توزیع فشار و مسقف نمودن انواع فضاها، به ویژه به عنوان اصلی برای تأسیس ابنیه عظیم و ایجاد سبکی شامل پیکرتراشی و نقاشی آن طور که در قرون وسطا خلق شد، جز نزد ما در هیچ جای دیگری شناخته شده نبود» (وبر، ۱۳۸۲: ۲۳).

وبر همین افق فکری را درباره موسیقی، در مقاله‌ای تحت عنوان «مبانی عقلانی و جامعه شناختی موسیقی» پی می‌گیرد. در این مقاله از اصطلاحات و تحلیل‌های بسیار فنی و دقیق

موسیقی در تمدن‌های روم شرقی، اسلامی، هندی، چینی و مدرن استفاده شده است. که موجب شده است هر خواننده‌ای برای فهم درست جامعه شناسی هنر، باید اصطلاحات عمیقی و دقیقی از اصول هنر موسیقی کسب کند. اما به‌طور کلی وبر عقلانیت در موسیقی جدید را در چند سطح و مؤلفه پی می‌گیرد، در سطح اول وی معتقد است عناصر عملی همانند اصول فنی هنری در رسیدن به موسیقی عقلانی موثر بوده‌اند. «باید به اهمیت عناصر عملی (مثلاً ورد خوانی با خصلت شفا طلبی) در عقلانی کردن موسیقی توجه کرد. همچنین لازم است به نقش رفتارهای سحری و سری توجه کرد (برخی از آلات موسیقی ویژه بزرگداشت یک خدای معین بود) به گونه‌ای که در پاره‌ای موارد موسیقی نه تنها یک هنر مقدس، بلکه یک هنر اسرار آمیز بود» (فروند، ۱۳۸۳، ۲۵۹).

در سطحی دیگر باید از اختراع الفبای نگارش موسیقی بر پایه نت‌ها یاد کرد. در واقع، بدون آن، نه تنها هیچ آهنگسازی مدرنی طرح پذیر نبود، بلکه انتقال پذیر، اجرا شدنی، یا تکرار شدنی هم نبود. [قبل از آن] کوشش‌های دیگری نیز برای رسم الخط موسیقی به عمل آمده بود. اما همه آن‌ها مستعد بدیهه پردازی و مداخله خودسرانه‌ی اجراکنندگان بودند؛ و در یک کلمه عقلانی نبودند» (همان: ۲۶۱).

۴. سیاست

وبر در تحلیل‌های نظری خود از سیاست مفاهیم متعددی به کار می‌برد: دولت، ملت، مشروعیت، حاکمیت، اقتدار، قدرت، بروکراسی و وی در مقاله کلاسیک خود، "سیاست به‌مثابه یک حرفه"، به بررسی رابطه اخلاق و سیاست از منظر جامعه‌شناسانه پرداخته است (وبر، ۲۰۰۸: ۱۵۰-۲۰۷).

جامعه‌شناسی سیاسی وبر را می‌توان «جامعه‌شناسی حاکمیت» نامید، همچنین تمرکز اصلی این جامعه‌شناسی متوجه «مشروعیت حاکمیت» است. بدین ترتیب وی «نمونه‌های آرمانی» از انواع مشروعیت را مطرح می‌کند و در آن‌ها از شیوه‌های متفاوت فهم رابطه‌ی میان فرماندهی و فرمانبری یا رابطه‌ی میان رهبری و رهروان صحبت می‌کند.

همانطور که می‌دانیم وبر انواع سه‌گانه‌ی مشروعیت یعنی حاکمیت قانونی، حاکمیت سنتی، حاکمیت کاریزمایی را طرح می‌کند. وبر مشروعیت را جدایی از اطاعت خشم

فرمانبرداران می‌داند و می‌گوید حاکمیت سعی می‌کند در میان فرمانبرداران اعتقاد به حقانیت خودشان ایجاد کند، یعنی مشروعیتش را ایجاد کند. وبر از میان این سه نوع مشروعیت، تنها حاکمیت قانونی را عقلانی می‌داند و آن را مبتنی بر کنش عقلانی معطوف به هدف می‌داند اما حاکمیت سنتی که «مبنایش اعتقاد بر قداست سنت‌های موجود و بر مشروعیت کسانی است که به موجب رسوم جاری به قدرت می‌رسند» غیر عقلانی می‌داند زیرا مبتنی بر کنش سنتی است حاکمیت کاریزمایی که «مبنای آن بر اعتقاد افراد به ارزش‌های شخصی یک مرد است که از قداست، تهور یا تجربیاتش مایه می‌گیرد» (همان: ۲۱۶). نیز غیر عقلانی است زیرا از کنش‌های احساسی و عاطفی کنش‌گران سرچشمه می‌گیرد.

تحولات تاریخی حاکمیت در نهایت منتج به «حاکمیت قانونی» شده است. یعنی از انواع غیر عقلانی به نوع عقلانی رسیده است. هر چند هنوز این حاکمیت کاملاً عاری از حاکمیت کاریزمایی یا سنتی نشده است.

۵. اقتصاد

وبر با بررسی نظام‌های مختلف اقتصادی و نیز نحوه ارتباط و تعامل آن‌ها با نظام‌های دیگر اجتماعی از قبیل خانواده سعی در تبیین نظام جدید اقتصادی یعنی سرمایه‌داری دارد. وبر نشان می‌دهد که چگونه سرمایه‌داری غربی نشان از نوع خاصی از تفکر عقلانی انسان اروپایی است (برویبکر، ۱۹۸۴).

سرمایه‌داری را نباید با عطش صرف برای کسب ثروت اشتباه گرفت: «تکاپوی ثروت، جست‌وجوی منفعت و جست‌وجو به دنبال پول آن هم حداکثر ممکن پول فی نفسه هیچ ربطی به سرمایه‌داری ندارد. چنین عطشی برای ثروت ممکن است در میان پیشخدمتان، پزشکان، درشکه‌چیان، هنرمندان، روسپیان، کارمندان فاسد، سربازان، دزدان، جنگجویان صلیبی، قمار بازان و گدایان یافت شود و خلاصه می‌توان گفت که افراد مختلف با موقعیت‌های متفاوت در همه اعصار و همه سرزمین‌ها همه جا که شرایط معینی ایجاد کند، یا ایجاد کرده باشد چنین عطشی از خود نشان می‌دهند. [بنابراین] حرص بی‌پایان برای تحصیل ثروت به هیچ وجه با سرمایه‌داری یکی نیست تا چه رسد با «روح» آن. بلکه سرمایه‌داری می‌تواند با رام کردن این گزینه غیر عقلانی یا لا اقل با تعدیل عقلانی آن یکسان باشد. در حقیقت، سرمایه‌داری مساوی است با جست‌وجوی منفعت از طریق فعالیتی مستمر، عقلانی و سرمایه‌دارانه، در پی

منفعتی همواره تجدید شونده؛ در پی «سود آوری». هر جا کل اقتصاد تابع نظم سرمایه‌داری شده باشد، یک موسسه منفرد سرمایه داری، [اگر] از هر موقعیتی برای سود آوری استفاده نکند محکوم به نابودی است. [و این پدیده جدید سرمایه‌داری] سرنوشت سازترین نیروی زندگی جدید غرب است» (ویر، ۱۳۸۲: ۲۵).

۶. دین

«ویر در جامعه‌شناسی دین خود می‌خواست راه‌های پیچیده و پر پیچ و خمی را پیگیری کند. به همین دلیل «عقلانی شدن زندگی دینی» از طریق آن‌ها رابطه منظم و معقول انسان با خدا را جایگزین روش‌های جادویی کرده است. او می‌کوشد تا نشان دهد که چگونه پیامبران با جاذبه‌های فرهنگشان توانستند قدرت‌های کاهنان را که مبتنی بر سنت بودند از اعتبار بیندازد و چگونه با پیدایش «دین مبتنی بر کتاب»، فراگرد عقلایی و نظام دار شدن پهنه دینی آغاز شد. و در اخلاق پروتستانی به اوج خود رسید» (کوزر، ۱۳۸۵: ۳۱۸).

اما هنگامی که دانش تجربی که بر «عقل خود بنیاد» استوار است وارد عرصه‌های زندگی بشر شده است، و تفسیری جدید از معنای جهان و ساز و کارهای علی پدیده‌های اجتماعی و طبیعی ارائه داده است، دین به کناری رانده شد. از این پس، تفسیرهای دین و معرفت‌های دینی در حوزه معرفت‌های عقلی نمی‌گنجد، به عبارت دیگر «رشد عقل‌گرایی در علوم تجربی در هر حال دین را از قلمرو عقلانی به قلمرو غیر عقلانی سوق داده است» (ویر، ۱۳۸۴: ۴۰۳)؛ و این پدیده‌ای است منحصر به تمدن غربی؛ بنابراین به‌طور کلی دین طی فرایندی تاریخی به سمت هر چه عقلانی‌تر شدن پیش می‌آمد تا این که در دوران جدید با ورود دانش تجربی به قلمرو غیر عقلانی بشر سوق پیدا کرد.

۷. عقلانیت در گزاره‌های علمی

ویر به‌عنوان یک دانشمند که سعی در تبیین علمی پدیده‌های اجتماعی را دارد به ناچار باید روشی را برای رسیدن به گزاره‌های علمی ارائه دهد. به عبارت دیگر او باید به ما بگوید براساس چه معیاری باید یافته‌های یک اندیشمند را علمی یا غیر علمی بدانیم.

قبل از ورود به مباحث روش‌شناسی وبر باید به دو نکته اشاره کرد: اول این‌که، عقلانیت به‌مثابه یک فرایند عام به‌عنوان فضای مفهومی - فرهنگی بر روش‌شناسی وبر سیطره دارد یعنی روش‌شناسی وبر یا به‌طور خاصتر «معیار گزاره‌های علمی» در آن فضا تنفس می‌کنند. دوم، عقلانیت مسلط بر جهان امروز یعنی عقلانیت رسمی یا صوری را می‌توان در روش‌شناسی وبر به وضوح مشاهده کرد.

در هنگامه‌ای که دانشمندان مختلف بر سر روش‌های «تعمیمی» و «تفریدی» به مجادله می‌پرداختند؛ و این‌که آیا روش‌های علوم انسانی و اجتماعی باید از روش‌های علوم طبیعی پیروی کنند؟ و عده‌ای روش علوم طبیعی را روش تعمیمی می‌دانستند به این معنا که می‌توان «قانون» برای این نوع از علوم مطرح کرد؛ و علوم انسانی باید به روش تفریدی به این معنا که هر موضوع را در فردیتش تحلیل کرد بدون آن‌که نتایج را تعمیم داد؛ وبر معتقد بود در همه علوم (چه طبیعی و چه انسانی) از دو روش می‌توان استفاده کرد: «(به عقیده وبر) هر علمی بسته به اوضاع و احوال، از این یا آن روش استفاده می‌کند. به اقتضای ضرورت‌ها و راهنمایی تحقیق، جامعه‌شناسی یا روانشناسی از روش تعمیمی یا روش تفریدی استفاده می‌کنند. همین‌طور زیست‌شناسی یا اخترشناسی سعی می‌کنند یا قوانین را بشناسند، یا یک پدیده را در فردیتش مطالعه کنند. بنابراین، هر چند از دیدگاه منطقی، تفکیک میان کلی و جزئی (عام و خاص) و دو گونه روش مترتب بر آن موجه باشد، نادرست است که بگوییم در عمل علوم طبیعت منحصرًا از روش طبیعت‌گرایان یا تعمیمی استفاده می‌کنند و علوم فرهنگی (انسانی) از روش تاریخی یا تفریدی» (فرونه، ۱۳۸۴: ۳۶).

ماکس وبر معتقد است که در مقابله با واقعیت یعنی برای شناخت واقعیت هیچ دلیلی در دست نداریم که بگوییم یکی از روش‌ها نسبت به دیگری معتبر تر، درست تر و کامل تر است زیرا هر یک تنها می‌تواند بخشی از واقعیت را آشکار کند. همچنین به تناسب موقعیت در هر یک از این روش‌ها می‌توان از فنون روش‌شناختی یعنی «کمیت‌سنجی» که همان اندازه‌گیری کمی و استفاده از دقت‌های عددی است و «تجربه واقعی» که به‌نوعی با همدلی و شهود همراه است، استفاده کرد. اما نکته مهم آن است که در هر صورت باید وجه اثباتی و تجربی روش و تکنیک لحاظ شود یعنی قابلیت بررسی و آزمون تجربی را داشته باشد.

اما آیا فقط این دو روش وجود دارد؟ و به چه دلیل باید از این دو استفاده کرد؟ «از نظر وبر هر روشی که کارایی داشته باشد، بدین معنا که تحقیق را پیش ببرد، خوب است» بنابراین چون روش تعمیمی یا تفریدی و فنون کمیت سنجی و تجربه واقعی هر کدام در بخشی کارایی دارند پس می‌توان استفاده کرد و روش علمی هستند، اما کارایی را از کجا دریابیم؟ «نمی‌توان پیش از تجربه گفت که فلان روش بهتر از روش دیگر است. ... تنها نتایج بدست آمده است که آشکارا اعتبار روش را تعیین می‌کند» (همان: ۳۸).

پس اعتبار روش به تجربه است که آیا در تجربه نتایج مفید به دست می‌دهد یا خیر. و نتایج مفید را «اجماع علمی» مشخص می‌کنند. به همین علت وبر با نگاهی منصفانه تمام نتایج بدست آمده در علوم اجتماعی را احتمالی می‌داند، زیرا هم گزاره‌های علمی و هم روش‌های رسیدن به آن گزاره‌ها، همه اجماعی‌اند، و نه اثباتی!

این معیار «کارایی» نه فقط در علوم اجتماعی بلکه در دقیق‌ترین علوم، یعنی ریاضی، هم بکار رفته است و اصلاً پارادایم معرفت‌شناسی و روش‌شناسی آن سده‌های تمدن غربی است. «نظریه‌ی مجموعه‌ها» (در علم ریاضی) در پارادایم "هیلبرت" با این که از تناقض درونی‌ای که معروف به «پارادوکس راسل» بود رنج می‌برد؛ به حیات خود ادامه داد و هنوز هم پارادایم غالب در ریاضیات امروز است. استدلال دانشمندان ریاضی برای ابقاء این نظریه، دقیقاً «کارایی» آن است، هر چند دارای تناقض باشد. و آن چه امروز تحت عنوان «اثبات‌های ریاضی» مطرح است، چیزی بیش از اجماع جامعه علمی نیست (مقدم حیدری، ۱۳۸۷: ۲۶).

نتیجه‌گیری

برای مقایسه به چند سوال اساسی در باب عقلانیت می‌پردازیم و سعی در کشف پاسخ آن‌ها با توجه به دو بخش قبلی داریم: عقلانیت چیست؟ از آن‌جا که محل تأمل و بررسی ما، پدیده‌های اجتماعی و کنش‌های انسانی است؛ دقت خود را بر عقلانیت کنش یا کنش عقلانی معطوف می‌کنیم. می‌توان گفت که عقلانیت در کانون نظریه وبر قرار دارد و وی این نوع عقلانیت را منشا تمدن بی‌همتا و عالی تمدن غرب می‌داند (اینگلس، ۲۰۰۵). از نظر وبر بعضی از کنش‌ها عقلانی و بعضی دیگر غیر عقلانی‌اند. او مهم‌ترین و فراگیرترین کنش عقلانی را کنشی می‌داند که ابزار و هدف آن‌ها معقول باشد. یعنی هدف، این جهانی، به

دور از ارزش‌ها و احساسات و سنت‌ها و عاری از هر گونه ماوراء الطبیعه او یا خرافه است. و ابزار نیز در حوزه دانش پوزیتیویستی معنا داشته باشد. بدین ترتیب کنش فردی که برای بدست آوردن حداکثر سود با پا گذاشتن بر احساسات شخصی و حتی ارزش‌ها از متدهای علمی استفاده می‌کند کنشی است عقلانی. اما مادری که آینده خود را فدای فرزند خردسالش می‌کند؛ کنشی است احساسی و فاقد عقلانیت.

اما از نظر علامه از آنجا که کنش‌ها در حوزه اعتباریات هستند، یعنی کنش‌های انسانی اعتباری هستند، اولاً این اعتباریات باید بتواند اهداف مورد ادعای خود را به دست آورند (منطق ابزاری بودن) و ثانياً این اعتباریات با توجه به اهدافی که مد نظر دارند قابل ارزیابی اند؛ وی به لاقیاسیت اهداف اعتقادی ندارد و معتقد است که چنین اهدافی ریشه در طبیعت وجود انسان دارند و لذا می‌توان با ارجاع به طبیعت وجود آدمی آن‌ها را ارزیابی کرد. این دو معیار، تنها معیارهای ارزیابی کنش‌های انسانی به‌طور کلی اعتباریات هستند.

بنابراین می‌توان کنش احساسی مادر نسبت به فرزندش را عقلانی دانست چرا که هم در طبیعت مادر چنین احساسی تعبیر شده است و هم ابزاری است مناسب برای رسیدن به آن هدف. و همین‌طور می‌توان کنش سنتی و کنش عقلانی معطوف به هدف وبر را، با این دو معیار علامه محک زد و عقلانی یا غیر عقلانی بودن آن‌ها را داوری کرد.

سوال اساسی دومی که می‌توان بررسی کرد آن است که آیا اساساً عقلانیت و معیارهای آن فرهنگی و تاریخی‌اند یا اینکه فرا فرهنگی و فرا تاریخی؟

وبر تلاش می‌کرد در تحلیل‌های خود از تاریخ حقوق، تاریخ اقتصاد، تاریخ هنر و ... فرایندی را نشان دهد که این ابعاد به سمت عقلانیت (عقلانیت ابزاری) گام برداشته‌اند. بنابراین، از نگاه وبر هر چند عقلانیت ابزاری یا صوری زاده تمدن غربی است اما عقلانیت هر فرهنگی و هر تاریخی در بُعد و قُرب به عقلانیت صوری معنا پیدا می‌کند.

در نگاه علامه می‌توان اهداف اعتباریات را با ارجاع به طبیعت وجود آدمی ارزیابی کرد؛ بنابراین می‌توان معیارهای فرا تاریخی و فرا فرهنگی لحاظ کرد. چون طبیعت وجود آدمی ثابت است. اما همان اعتباریات می‌تواند در خود کثرتی بییند که متناسب با یک تاریخ یا یک فرهنگ باشد. علامه این کثرت و تنوع را ذیل یک معیار ثابت مجاز می‌شمارد. در وجهی دیگر، گر چه تمامی فرهنگ‌ها و اقوام و ملل و تمامی ادوار تاریخی بر این مبنا که آیا اعتبارتشان

جهت دستیابی به اهداف و نیازهای مطروحه که در اینجا فرض بر صحت آنها است عقلانی‌اند یا خیر ارزیابی می‌شوند، اما این مانع از آن نمی‌شود که هر قوم، ملت و فرهنگ، با توجه به شرایط اجتماعی، تاریخی و حتی جغرافیایی خویش اعتباریات متناسب خود را داشته باشد.

روش در علوم اجتماعی چیست؟

و بر معتقد است متناسب با کارایی روش تعمیمی یا تفریدی، می‌توان از هر دو استفاده کرد، روش تعمیمی به دنبال «علت» است و روش تفریدی به دنبال «معنا».

در نگاه علامه نیز آنجا که صحبت از خود اعتباریات است، باید به فهم معنای آن اعتباریات دست یابیم. در این جا «معنا کاو» هستیم؛ زیرا می‌خواهیم معنای اعتباری را فهم کنیم که توسط انسان وضع شده است. اما آنجا که به «آثار حقیقی» ای که این اعتباریات بر حوزه‌های اجتماعی می‌گذارند و یا اینکه «آثار حقیقی» ای که موجب به وجود آمدن این اعتباریات شده‌اند، می‌پردازیم «علت کاو» هستیم. به سیاق علوم طبیعی به دنبال علت هستیم.

اما علی‌رغم این شباهت در روش، چه تفاوتی میان آراء این دو وجود دارد؟ و بر آنجا که به دنبال علت است یا معنا؛ فقط از تجربه (به معنای عام) کمک می‌گیرد و تنها این نوع دانش را معقول می‌داند، اما علامه از آنجا که فیلسوف عقل‌گرای مسلمان است، استفاده از گزاره‌های عقلی و وحیانی را مجاز می‌شمارد. و این که چگونه می‌توان از «تجربه» ای که در کاوش در علت‌ها و معنا‌های اعتباریات همراه با گزاره‌های عقلی و وحیانی استفاده کرد به گزاره‌های یقینی و نه احتمالی رسید؛ بحث مفصلی است که رساله‌ای مستقل می‌طلبد.

منابع

- پارسانیا، حمید (۱۳۸۱)، از عقل قدسی تا عقل ابزاری، مجله علوم سیاسی، شماره ۱۹.
- مقدم حیدری، غلامحسین (۱۳۸۷)، جامعه شناسی اثبات ریاضی، تهران: انتشارات سمت.
- طباطبایی، سید محمدحسین (۱۳۸۰)، اصول فلسفه و روش رئالیسم (جلد دوم)، انتشارات صدرا، نوبت دوازدهم.
- (۱۳۸۴)، دین، قدرت، جامعه، ترجمه احمد تدین، نشر هرمس، نوبت دوم.
- (۱۳۸۱)، نه‌ایه الحکمه (جلد سوم)، ترجمه و شرح علی شیروانی، بوستان کتاب قم، نوبت پنجم.
- (۱۳۸۷)، روابط اجتماعی در اسلام، ترجمه محمد جواد حجتی کرمانی، بوستان کتاب قم.
- (۱۴۷۷)، المیزان فی تفسیر القرآن، بیروت، منشور مؤسسه الاعلمی للمطبوعات، نوبت دوم.
- (۱۳۶۹)، انسان از آغاز تا انجام، ترجمه و تعلیقات صادق لاریجانی، چاپ الزهراء، نوبت اول.
- فروند، ژولین (۱۳۸۳)، جامعه‌شناسی ماکس وبر، ترجمه عبدالحسین نیک‌گهر، انتشارات توتیا، چاپ اول.
- کلاتتری، عبدالحسین (۱۳۸۶)، معنا و عقلانیت در آرای علامه طباطبایی و پیتر وینچ، کتاب طه، نوبت اول.
- کوزر، لوئیس (۱۳۸۵)، زندگی و اندیشه بزرگانجامعه‌شناسی، ترجمه محسن ثلاثی، انتشارات علمی، نوبت دوازدهم.
- مطهری، مرتضی (۱۳۸۰)، (حاشیه نویسن) اصول فلسفه و روش رئالیسم (جلد دوم)، انتشارات صدرا، نوبت دوازدهم.
- نوذری، حسینعلی (۱۳۸۱)، بازخوانی هابرماس، نشر چشمه، نوبت اول.
- وبر، ماکس (۱۳۸۲)، اخلاق پروتستانی و روح سرمایه داری، ترجمه عبدالمعبود انصاری، انتشارات علمی و فرهنگی، نوبت دوم.

- Benton, Ted and Craib ,Ian (۲۰۰۱). Philosophy of Social Science , the philosophical foundations of social thought. Palgrave. New York.
- Brubaker, Rogres. (۱۹۸۴). The Limits of Rationality:An Essay on the Social and Moral Thoughts of Max Weber. London: Allen & Unwin.
- David Inglis. (۲۰۰۵). Culture and everyday life. Routledge, London and New York.
- kalberg Stephen. (۱۹۸۰). Max Webers types of rationality cornerstones for the analysis of rationalization processes. the American journal of sociology vol۸۵.
- Mommsen, Wolfgang (۱۹۸۳). The Political and Social Theory of Max Weber, Cambridge, UK: Polity Press.
- Parkin, frank (۱۹۹۱). Max Weber, London.
- Weber, M. (۲۰۰۸). Politics as VocationMax Weber's Complete Writings on Academic and Political Vocations, ed. John Dreijmanis. (Gordon C. Wells, NY: Algora Publishing.
- Weber, Max. (۱۹۷۸) Economy and Society: An Outline of Interpretive Sociology, ed. by G. Roth and C. Wittich, Berkeley, University of California Press.
- (۱۹۳۰) The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism, London, Allen and Unwin.
- (۱۹۷۰)The Social Psychology of the World Religions, London, Routledge.