

سرمایه‌داری از چهار دیدگاه

عباس محمدی اصل

۱. مقدمه

مردمسالاری تکثرگر و تولید انبوه صنعتی بارشد عقلانیت دنیوی و تفکیک‌پذیری روبه‌تزايد نظام اجتماعی دانسته‌اند.

در این زمینه، با توجه به چنین اهمیتی است که نظریه‌پردازان اجتماعی، از منظر یکی از ارکان نظام فرهنگی منبعت از این شرایط اقتصادی، به توصیف و تبیین نظام سرمایه‌داری پرداخته‌اند. در این میان، هر چند اندیشمندان متعددی چون «توکویل»، «کنت» و «اسپنسر» نیز به تشریح این نظام همت گمارده‌اند، اما، به لحاظ اهمیت، از جامع‌ترین و متنفذترین این نظریه‌پردازان، می‌توان به «مارکس»، «دورکیم»، «وبر» و «پارسنز» اشاره کرد که به ترتیب با نظریه‌های ماتریالیسم تاریخی، تقسیم اجتماعی کار، اخلاق پروتستان و تفکیک‌پذیری نظام اجتماعی؛ به‌صورت‌بندی تحلیلی نظام سرمایه‌داری پرداخته‌اند. البته، این نظریه‌ها، با وجود گوناگونی خاستگاه‌های اجتماعی خود و تاکید بر انگارشیهای متفاوت تغییر و نظم و یا نقاط عزیمت عینی و ذهنی، یا ساختی و فردی، به دریافت‌های مشابهی در صورت‌بندی مزبور دست یافته‌اند. بنابراین، از طرفی انسجام درونی و انطباق بیرونی این صورت‌بندیها، خود

سرمایه‌داری (capitalism)، نشان از نظام اقتصادی خاصی در سیر تاریخی ادوار جوامع دارد. در واقع، برای تبیین مناسبات اجتماعی در تطور دوره‌ی تاریخ جوامع، ما را بر آن می‌دارد تا یکی از اعصار زیست‌اجتماعی بشر را، به «دوران سرمایه‌داری» نامگذاری کنیم. این عصر - که از لحاظ زمانی، دوره مابین رنسانس تا زمان معاصر را در بر می‌گیرد و از جهت جغرافیایی، از اروپا به کل جهان اشاعه یافته است؛ - همچون سایر ادوار تاریخ اجتماعی، از منطق درونی و موتور محرک خاصی برخوردار است که آن را از سایر ادوار تاریخ اجتماعی متمایز می‌سازد. بعلاوه، این نظام اقتصادی، از حیث شرایط سیاسی، اجتماعی و فرهنگی نیز ویژگیهای متمایزی را می‌پرورد که در عین ترکیب بوده‌های سنتی با هسته‌های نوین، صیوروت پیشرو خود را، مدیون ضرورت نقادی خویش می‌نماید. در این عرصه، ضمناً، آزادی آدمی از لحاظ کنترل شرایط محیطی و تغییر واقعیتها در راستای تحقق آمالش رو به تعالی می‌گذارد؛ چرا که، برخی از اندیشمندان، عصر سرمایه‌داری را، عصر تلفیق

برای عموم مردم عزشرف یافته‌اند». (Easton, L.D. and Guddat, K.H.; 1967: 39) به این ترتیب مارکس، با این نگرش اجتماعی بود که آرای کانت و فیخته را نارسا یافت و با دیدی انتقادی به سراغ فلسفه هگل رفت. در واقع، وی با فرض این که «تاریخ اجتماعی انسانها چیزی نیست مگر تاریخ تکامل فردی آنها» (Marx, K. and Engels, F.; 1958, Vol. 2: 443) به نقد سنن فکری متقدم پرداخت تا چشم اندازهای متکاملتری را ارائه دهد. در این راستا بود که به عقیده مارکس، از يك سو کانت با دو گانه انگاری «است» و «باید» نمی توانست زمینه را برای تحقق آمال آدمیانی که خواستار تحقق اهداف عینی خود بودند، فراهم آورد و از طرفی فیخته، با تفکیک منطق و حقیقت، دست ابنای بشر را از مداخله آگاهانه در ساختن جهانی مترقی کوتاه می کرد. با وجود این، از آنجا که مارکس گمان می برد (واقعیت، بایستی در پیشرفتش مطالعه شود و نباید تقسیمات مطلق صورت گیرد؛ [بلکه] معقولیت امور، بایستی در تضادهایش توضیح داده شده، یگانگی آن در قالب خودش دریافت شود) (Easton, L.D and Guddat, K.H.; 1967: 43)؛ تنها نقطه اشتراک خود را در آرای هگل و خصوصاً نظرات او در باب رابطه فلسفه و حق یافت. در این میان، چالش سوسیالیسم تخیلی «سن سیمون» و ماتریالیسم مکانیکی «فویرباخ» با ایده آلیسم دیالکتیکی «هگل» به غنای ذهنی مارکس یاری فراوان رسانید. سن سیمون، ناکجا آبادی مرکب از اجتماع آدمیان برابر را در این عرصه تصویر می کرد و فویرباخ، نقطه عزیمت مطالعه بشریت را جهان مادی و واقعی قلمداد می نمود. از این حیث، ایده آلیسم دیالکتیکی هگل در نزد مارکس، در نتیجه تضاد با آرای سن سیمون و فویرباخ، هر چه بیشتر به جهان واقعی نزدیک می شد. با وجود این، نقد دورای مارکس را به ماتریالیسم دیالکتیک رهنمون شد. از يك سو مارکس در این نقادی به این نتیجه رسید که دنیای رویایی سن سیمون قابلیت تحقق خارجی ندارد و از طرفی در باب فویرباخ این دیدگاه را پیش کشید که؛ هر چند او ریشه اندیشه را در هستی و سرالهیات را در انسان شناسی می دانست؛ لیکن، به دلیل نگاه غیر تاریخی به انسان، دیدگاه او جلوه انتزاعی و غیر اجتماعی دارد و

نشانی از تداوم زمینه سرمایه داری در این عصر دارد و از سوی دیگر، نقاط عزیمت تحلیلی این اندیشمندان نیز علیرغم همه افتراقتها، نهایتاً در مرکز تبیین سرمایه داری، به وحدت نظر ختم می شود.

در هر حال، اگر بپذیریم که مساحتی حوزه عمل نظام سرمایه داری، به یاری شناسایی این چهار ضلع مهم نظری میسر است؛ نوشتار حاضر سر آن دارد که با هوشمندی ساده بر عناصر نظری این اضلاع، زمینه را برای مقایسه تحلیلی نظریات مزبور در عرصه جامعه شناسی فراهم آورد و سپس، از این رهگذر نشان دهد که در تاویلی همدلانه، همین نظریه محوری - از منظر بانیانش - چگونه می تواند امکان همگرایی خط سیر مارکسیسم به نیومارکسیسم، کار کردگرایی به نیوکار کردگرایی، تفهم گرایی به پدیدار شناسی و ساختگرایی به دیدگاه ساختی - کار کردی را تمهید کند و ضمناً باز خورد متعالی ایده و ماده یا ذهن و عین را در تاریخ فرهنگی زیست اجتماعی بشر تقریر نماید.

۲. کارل مارکس (۱۸۹۴-۱۸۱۸م.)

مارکس معتقد بود «تمایلات ما از جامعه سرچشمه می گیرد و لذا، ما آنها را به وسیله جامعه و نه توسط اهداف ارضاکنده آنها می سنجمیم و به همین دلیل از طبیعتی اجتماعی و نسبی برخوردارند». (Marx, K. and Engels, F.; 1958; Vol. 1: 94) به این لحاظ، مارکس، بر اثر زندگی در شرایط تکوین و توسعه اولیه نظام سرمایه داری و مشاهده نابرابریهای اجتماعی ناشی از آن، به ایثارگری و نوع دوستی تمایل یافت و این دو ویژگی را عامل کمال آدمی در متن نظامهای اجتماعی و اقتصادی قلمداد کرد. به دیگر سخن، او با تمیز پیشرفت بر حسب التقای معیارهای فردی و اجتماعی در قالب نظام اجتماعی بود که تاکید می کرد: «آنچه بایستی ما را در انتخاب یک پیشه هدایت کند، عبارت از رفاه و کمال بشریت است و نباید تصور کرد که این دو علقه بایکدیگر متعارض و یکی نافی دیگری است؛ زیرا، غالباً، طبع آدمی تحقق کمال او را فقط در کار برای کمال و رفاه جامعه اش ممکن می سازد... [و در واقع]، تاریخ معرف بزرگمردانی است که خود به واسطه کار

سیاسی تاکید ورزد «همچنانکه فلسفه، سلاحهای مادیش را در پرولتاریا می‌یابد، پرولتاریا نیز سلاحهای فکریش را در فلسفه می‌یابد». (Bottomore, T.B.; 1964:59) از این حیث، اقتصاد سیاسی بنا به دیدگاه مارکس، از دو اصل اساسی برخوردار است: اولاً، در ادوار تاریخی، این نیروها و روابط تولید است که زیرساخت شاکله جامعه را تعیین می‌کند. ثانیاً، در دوره سرمایه‌داری، اقتصاد مبادلاتی بولی به جای اقتصاد مبادلاتی پایایی، مالکیت سود متزاید را برای سرمایه‌گذارهای بی‌پایان و سیزیف‌وار-چونان قانون جاوید-پویاییهای نظام مزبور جلوه می‌دهد. تحت این شرایط، هر پدیده اقتصادی-سیاسی، لزوماً پدیده‌ی اجتماعی نیز هست و اساساً جامعه بر حسب وضعیت اقتصادی و سیاسی محیط بر افراد و اعضایش تعریف می‌شود. چنین افرادی نیز دو طبقه پرولتاریا و سرمایه‌دار را تشکیل می‌دهند که بر حسب نیازهای تولید صنعتی به تضاد دستمزد و سود، عینیت می‌بخشند. در این بین، ارزشمندی هر چه بیشتر جهان اشیاء، نسبت به جهان آدمیان، از خود بیگانگی در جامعه سرمایه‌داری را دامن می‌زند و شرایط تحول آن را مهیا می‌کند. در عین حال، تحت همین اوضاع، اقتصاد سیاسی در می‌یابد که تصرف ارزش اضافی تولیدی طبقه پرولتاریا، توسط طبقه سرمایه‌دار است که شالوده‌ی خودبیگانگی را پی می‌ریزد. به دیگر سخن، تصرف این ارزش اضافی، پرولتاریا را از کار او-به مثابه تعیین وجودیشان- جدا کرده و آنان در این نظام «برده واقعی می‌شوند» (Bottomore, T., B.; 1964:123) و به این لحاظ، شی شدن انسان، مطمئناً، از خود بیگانگی را در پی دارد. بدینسان، پرولتر از کار و تولید کالا و جامعه بیگانه می‌شود؛ زیرا فرض بر این است که «زندگی فردی بشر و زندگی اجتماعی، اموری متفاوت نبوده... و اگر چه انسان فردی بیگانه است...» [اما] او در عین حال، عضوی از جامعه است. یعنی، متضمن کل آرمانی تجربه ذهنی جامعه می‌شود، همانگونه که اندیشیده و تجربه کرده است» (Bottomore, T., B.; 1964:158) لذا، در جامعه تحت حاکمیت سرمایه‌داری -که پرولتر را از ارزشگذاری کارش دور می‌کند- بروز از

زمینه عملی انقلابی را نفی می‌کند. نکته دیگر در همین نگاه آن بود که فویرباخ هر چند به جهان مادی و طبیعی عنایت داشت، اما برخلاف هگل، کمتر به جهان اجتماعی و سیاسی اندیشیده بود. لذا، مارکس هر چه بیشتر کوشید از زاویه دید هگل به جهان اجتماعی-سیاسی بنگرد و البته، این نگرش را نیز مصون از تیغ نقد نگذارد. در واقع، او برخلاف هگل، به فرد کنشگری که در جهان مادی واقعی می‌زید، توجه نمود و به جای تبلور ذهنی دولت، به عینیت نهادینه آن در عرصه مناسبات اجتماعی توجه ورزید؛ چرا که مارکس، می‌انگاشت که ذهن در خلال واقعیت تاریخی فهمیده می‌شود و در این شرایط، اگر چه هگل می‌گوید «انسان در خیابان فکر می‌کند، آزاد است. چرا که امکان دارد هر گونه که میلش می‌کشد عمل کند. اما، همین اختیارات متنوع نشان می‌دهد که او آزاد نیست». (Hegel, G.W.; 1967: 230)؛ لیکن، در واقع مارکس کوشید تعیین مشروط اجتماعی آزادی را تبیین کند. این در حالی است که هگل دولت را منطقی‌مقدم بر فرد می‌گرفت و واقعاً فرد کنشگر را تابع آرمانهای سیاسی می‌انگاشت و از این رو به دوگونگی آزادی و حاکمیت از حیث ضرورت معرفتی و وجودی، تقریب می‌جست. پس، اگر چه برای هگل دولت ضرورت منطقی داشت، اما به نظر مارکس دولت از ضرورت تاریخی-مادی برخوردار بود. زیرا، تنها در این صورت است که بیگانگی فرد و دولت نفی می‌شود. لذا، بدان روی که نزد مارکس «اصل رسمی مردمسالاری، همواره اصلی مادی است» (Eas-ton, L.D. and Guddat, K. H.; 1967:174) پیوند منافع خصوصی افراد و خصایص زندگی سیاسی جامعه است که مردمسالاری حقیقی امکان تحقق می‌یابد. بعلاوه، این که مارکس، برخلاف هگل و باخ، گمان داشت که ریشه اصلاح واقعیات نه در اندیشه، که در عمل، مادی است، بنابراین، به قول خود او بروز هر «انقلاب جدید، فقط در نتیجه بروز بحرانی جدید ممکن است». (Marx, K. and Engels, F.; 1958; Vol. 1: 231)؛ سبب شد تا علیرغم سوسیالیسم تخیلی سن سیمون؛ وظیفه تغییر واقعیات عینی را در قالب عمل انقلابی به طبقه پرولتاریا بسپارد و از دید اقتصاد

ساخت اجتماعی را تشکیل می‌دهد [و اینکه] در هر جامعه‌یی که در تاریخ پدید آمده، شیوه توزیع ثروت و تقسیم جامعه به طبقات یا مراتب اجتماعی، بستگی به این امر دارد که چه کالایی تولید شده، تولیدات چگونه مبادله می‌شود؟». (Marx, K. and Engels, F.; 1958; vol. 2: 136) بر خوردهای تضاد آمیز زیر بنا و روبنای جامعه، نیز در طول تاریخ از مسیر ادواری چون کمون اولیه، برده‌داری، زمینداری، سرمایه‌داری و سوسیالیسم می‌گذرد و این البته، بدان معنا است که هر چند «انسانها خود تاریخ خود را می‌سازند، ولی هنوز نتوانسته‌اند با اراده‌یی جمعی، بر طبق نقشه‌یی مشترک و یا حتا در جامعه‌یی معین و محدود، تاریخ خود را بسازند. [در واقع] خواسته‌های آنان با هم تصادم می‌کند و به همین دلیل، بر تمامی این جوامع، ضرورت حاکم است. ضرورت نیز از روی تصادف تکمیل می‌شود و به اشکال تصادفی بروز می‌کند. [با این وجود]، ضرورتی که در اینجا به صورت تصادف خودنمایی می‌کند، نهایتاً، ضرورت اقتصادی است». (Marx, K. and Engels, F.; 1958; Vol: 505) به هر حال، مارکس از تحلیل تاریخ-با روش ماتریالیسم دیالکتیک- و بر مبنای فرض ضرورت اقتصادی حدوث ادوار اجتماعی، اولاً دریافت که: «کل آنچه تاریخ جهان خوانده می‌شود، چیزی نیست مگر خلق انسان به وسیله کار بشر» (Bottomore, T.B.; 1964: 166) ثانیاً، تاکید کرد که از خودبیگانگی- چونان پدیده‌یی تاریخی- فقط در قالب رشد شکل‌بندی‌های خاص اجتماعی- اقتصادی قابل دریافت است و به عبارتی، بنیانگذاری توسعه تاریخ، بر رشد تقسیم کار و ظهور مالکیت خصوصی است که موجبات بیگانگی انسان از خود در ادواری نظیر زمینداری (نفی کنترل دهقان بر وسایل تولید) و سرمایه‌داری (نفی رابطه کارگر با کار، تولید، خود و جامعه) را پدید می‌آورد. ثالثاً، دریافت که دولت با خصلت طبقاتی خود، نظم اجتماعی را محفوظ می‌دارد، مگر در عصر سوسیالیسم که نفی دولت طبقاتی از خصلت جامعه‌یی آن، جان می‌گیرد. رابعاً، توضیح داد که فلسفه، جنبه اجتماعی و تاریخی دارد و لذا، نظریه سرمایه‌داری، نه ناشی از ذهن، که متضمن تعریف صورتی از جامعه با ویژگی‌های ساختاری عمده، نظیر

خودبیگانگی امری حتمی به نظر می‌رسد. به عبارت دیگر، از يك سو، از خودبیگانگی، بر آیند سلطه سرمایه بر انسان بوده و از طرفی، این تنها اقتصاد سیاسی است که چهره واقعی استثمار آدمی توسط سرمایه را در عصر سرمایه‌داری برملا می‌سازد. در اینجا است که طر حواره جامعه کمونیستی، از تکامل سوسیالیسم تخیلی سن سیمون و مرد مسالاری ذهنی هگل در اندیشه مارکس جان می‌گیرد تا به اتکای نفی مالکیت خصوصی در مفهوم طبقاتی آن، منادی رهایی انسان از استثمار و از خودبیگانگی و اعاده مجدد سیرت اجتماعی به او باشد. در این شرایط، مارکس در تبیین دیدگاه خود به روش ماتریالیسم دیالکتیک متکی بود که نقطه مقابل ایده آلیسم دیالکتیک هگل به شمار می‌آید. از این رو، فرض اساسی ماتریالیسم دیالکتیک آن بود که «روابط حقوقی همچون اشکال دولت، نه ناشی از خودشان و نه مآخوذ از به اصطلاح رشد عمومی روح بشر است؛ بلکه، غالباً ریشه در شرایط مادی زندگی دارد». (Marx, K. and Engels, F.; 1958; Vol. 1: 362) به عبارت دیگر، ماتریالیسم دیالکتیک- خصوصاً در رویکرد تاریخی آن- «علت اصلی و نیروی محرک عظیم تمام وقایع مهم تاریخ را در تحولات اقتصادی جامعه، تغییر شیوه‌های تولید و مبادله، تقسیم متوالی جامعه به طبقات متمایز و مبارزه میان این طبقات، می‌داند». (Marx, K. and Engels, F.; 1958; Vol.2:102) در این شرایط ماتریالیسم تاریخی می‌گوید؛ قانون اساسی تاریخ بشر عبارت است از «حقیقتی ساده که تمام ایدئولوژیها آن را ندیده گرفته‌اند. بشر باید اول از همه بخورد، بنوشد، مسکن و پوشاک داشته باشد تا بتواند به سیاست، علم، هنر، دین و... بپردازد. بنابراین، تولید وسایل معاش و در نتیجه، میزان رشد اقتصادی هر قوم یا دوران مشخص تاریخی، شالوده نهادهای دولتی، مفاهیم حقوقی، هنر و حتا، افکار دینی آن قوم را تشکیل می‌دهد. [لذا] هر قوم را باید در پرتو شناخت آن شالوده توضیح داد، نه برعکس، چنانکه؛ تاکنون معمول بوده است». (Marx, K. and Engels, F.; 1958; Vol. 2: 167) «مفهوم ماتریالیسم تاریخی از این حکم آغاز می‌شود که تولید وسایل تامین معاش انسان و سپس مبادله کالاهای تولیدی، مبنای

را تشکیل می‌دهد و رابطه فرد با محیط مادیش نیز چه‌سان ویژگی‌های جامعه او را تعیین می‌کند. لذا، در مطالعه رشد جامعه بشری از نظر مارکس، بایستی از بررسی تجربی فرایندهای انضمامی زندگی بشر آغاز کرد و به این جهت نیز «آنجا که - در زندگی واقعی - تفکر نظری پایان می‌یابد؛ در همانجا علم اثباتی آغاز می‌شود». (Marx, K. and Engels, F; 1965: 38) به این ترتیب، مارکس به مطالعه تجربی خلق و تعامل پویای انسان و طبیعت چونان فرآیند سازندگی انسان توسط خودش در عرصه جامعه تعلق خاطر نشان می‌دهد و از همین رو نیز به نظریه تاریخ ادواری چندگانه می‌پیماید که وفق آنها، جامعه و انسان ویژگی‌های متمایزی را نیز به‌طور ادواری ظاهر می‌سازند. به عبارت دیگر، ادوار تاریخی جامعه، مبین منطق درونی و موتور محرک خاصی است که مطالعه تجربی می‌تواند از آن پرده برگیرد. لذا، تاریخ متضمن فرآیند خلق و اصلاح مستمر جامعه بشری است و نمی‌توان به لحاظ فرجام‌شناسی مدعی شد که تاریخ متاخر، هدف از پیش تعیین شده تاریخ متقدم است، یا این که، لزوماً، تاریخ از فرآیندی تک‌خطی گذر می‌کند. زیرا، حوادث مشابه در متون متمایز تاریخی، نتایج متفاوتی برمی‌انگیزد که درک روند آنها، نه از ذهن، که از مطالعه میدانی استنتاج می‌شود. بر این پایه، نوع‌شناسی مارکس از جامعه، مبتنی بر تفکیک‌پذیری مترقی تقسیم کار است، که خود بارشد مالکیت خصوصی و افزایش از خودبیگانگی همپایی دارد. چرا که، این عناصر، به تشکیل طبقات اجتماعی و هویت اعضای خود - برحسب تخصص شغلی - می‌انجامد. پس، می‌توان ادعا کرد که «مراحل مختلف رشد تقسیم کار، مبین اشکال مختلف مالکیت است و به عبارتی، هر مرحله موجود تقسیم کار، ضمناً روابط افراد با یکدیگر را با ارجاع به ماده، ابزار و تولید کار نیز تعیین می‌کند». (Marx, K. and Engels, F.; 1965:33) از این سخن برمی‌آید که البته، در هر جامعه نظام تقسیم کار خاصی حکمفرما است. با وجود این، در جوامع ساده‌تر نظیر جامعه قبیله‌یی، تقسیم کار بسیار ابتدایی و در حد تقسیم کار جنسی میان زن و مرد است. لیکن، با ایجاد مازاد تولید و بروز مبادله مالکانه کالا - کالا -

تعارض رابطه طبقاتی سرمایه‌دار و پرولتر است و بالاخره، خامساً، باور کرد که عمل انقلابی، مستلزم وجود فلسفه انتقادی است و یا به کلام دیگر، تغییر اجتماعی تابع ترکیب فهم نظری و فعالیت سیاسی عملی است. از این زوایا بود که تحلیل فویرباخ، به‌نظر مارکس، ضعیف می‌آمد؛ زیرا، اولاً، باخ با دیدی غیرتاریخی، انسان را مقدم بر جامعه فرض می‌کرد و جامعه را به مذهب تحویل می‌داد و نمی‌دانست که هر دوی این موارد، بر ساخته ادوار جامعه است و ثانیاً، باخ با فرض بر خاست ایده از ماده، صرفاً به ماتریالیسم فلسفی اذعان می‌داشت و واقعیت مادی را تعیین‌کننده فعالیت بشر تلقی می‌کرد؛ در حالی که، مارکس اصرار داشت «کیفیات توسط آدمیان تغییر می‌کند... و آموزگار، خود بایستی آموزنده شود...». (Easton, L.D. and Guddat, K.H.; 1967: 401) به این جهت، از نظر مارکس، رای باخ به نوع جدیدی از بیگانگی با خود می‌انجامد که بر اساس آن، ماتریالیسم منفعل و مبتنی بر نقد دین، علیرغم نظر هگل و به واسطه غفلت از «دیالکتیک منفی؛ چونان اصلی محرک و خلاق...»، (Bottomore, T.B.; 1964: 202) نمی‌تواند سلطه ذهنی بشر اجتماعی را بر جهان مادی و تغییر شکل این سلطه به نیازهای ذهنی جدید، تشریح کند. بنابراین، مارکس از زاویه واقع‌گرایانه به رابطه عین و ذهن می‌نگرد و افکار را مستقل از تجربه و صرفاً برآمده از ذهن آدمی نمی‌شمارد. بخش مهمی از این تجربه، همانا تجربه اجتماعی و فرهنگی در جامعه است و این چیزی است که باخ به آن عنایتی ندارد. پس، در نظر مارکس، آگاهی انسان، مشروط به دیالکتیک ذهن و عین در عرصه فعالیت او، برای ساختن جهانی اجتماعی است که همزمان او را نیز شکل می‌دهد. بدین لحاظ، علیرغم رای باخ، مارکس می‌پذیرد که حتا ادراک ما از جهان مادی مشروط به جامعه است و لذا، برای او تاریخ چیزی جز فرآیند مستمر خلق، ارضا و خلق مجدد نیازهای انسانی نمی‌نماید. زیرا، صرفاً همین وضعیت است که آدمی را از حیوان و نیازهای ثابت و غریزی سایر موجودات جدا می‌کند. به علاوه، از همین منظر روشن می‌شود که چرا کار - چونان رابطه فعال انسان با محیطش - اساس جامعه

هماره زمان و مکان، منبع ثبات و تغییر بیوسسته سازمان جامعه نیز تلقی می شود. به علاوه، هر نوع نظام تولیدی، روابط اجتماعی معینی را میان افراد حاضر در فرایند تولید برقرار می کند و بر این سیاق، چنان می نماید که «انسانها، با دسترسی به وسایل جدید تولید، نحوه تولید خود را عوض می کنند و همزمان، تمام روابط تولید را نیز عوض می سازند، که برای شیوه پیشین تولید لازم بود.» (Marx, k. and Engels, F.; 1958; Vol. 2: 443) لذا، برخلاف اندیشه انسان منزوی در فلسفه فردگرایی بورژوا، بایستی به ویژگی اجتماعی تولید و تاثیر آن بر آدمی توجه کرد. در اینجا، هر چند به قول آدام اسمیت می توان گفت که کار آفریننده انسان است؛ لیکن، باید توجه داشت این کار در جامعه و فرایند توسعه آن شکل می گیرد و لذا، کارورزان همانند اعضای جامعه محل تأمل قرار نمی گیرند و روابط تولید نیز میان نیروهای تولیدی برقرار می شود. از این رو، «انسانها، در تولید نه فقط با عوامل طبیعت، که با یکدیگر به کنش می پردازند؛ بلکه، به واسطه همیاری در اشکال معین و مبادله متقابل فعالیتهاشان تولید می کنند و برای تولید وارد مناسبات و روابط معین با یکدیگر می شوند و تنها در عرصه این مناسبات در روابط اجتماعی است که اعمال آنها بر طبیعت و تولید جای می گیرد.» (Marx, k. and Engels, F.; 1958; Vol. 1: 89) تولیدی هر جامعه، به لحاظ تاریخی، ناظر بر خلق و روابط اجتماعی می شود و ادوار تاریخ را متقابلاً رقم می زند. توضیح آنکه؛ روابط تولید بر پایه تقسیم کار، به تراکم مازاد تولید در گروههای اقلیتی می انجامد که سازنده طبقه اجتماعی قلمداد می گردد. بر این مبنا، طبقه دربرگیرنده شمار زیادی از افراد است که در سازمان تولید نقش مشابهی ایفا می کنند و سود برنده معینی از ثروتند و بر همین سیاق نیز تفاوتهای طبقاتی گوناگونی را به وجود می آورند. در واقع، وجود طبقه در جامعه، مبین نابرابری توزیع ثروت و قدرت است و همین امر زمینه ساز تضاد و ستیزه و درگیری طبقات مسلط و تابع با یکدیگر می شود. طبقه، از این زاویه دید، هم معرف روابط تولیدی و هم معرف روابط اجتماعی است و ضمناً نشان از تضاد منافع و درگیریهای ناشی از

پول- کالا و پول- کالا- پول؛ تقسیم کار نیز رو به پیچیدگی و گسترش می گذارد. در واقع «اجتماعات مختلف، وسایل گوناگون تولید و معاش را در محیط طبیعی شان می یابند» (Marx, K. and Engels, F.; 1970; Vol. 1: 351) و از حیث ایجاد ذخیره مازاد تولید به مبادله بازاری و ضرورتاً کسب تخصص و بسط تقسیم کار می گرایند. به این ترتیب، مناسبات اجتماعی ناشی از تقسیم کار، یکی از فصول متمیزه انسان از حیوان به شمار می آید. ضمناً، شرایط را برای پیدایش طبقات اجتماعی- مرکب از آدیمانی با نقشهای مشابه اقتصادی در سازمان تولید- و لاجرم بسط شهر و صنعت و سرمایه فراهم می آورد. به همین دلیل نیز تنها در شهر است که درمی یابیم «شالوده پیدایش مالکیت فقط در کار و مبادله نهاده شده است» (Marx, K. and Engels, F.; 1965:66) و نمود این امر هم در شهر نشان از آن دارد که چگونه پس از کمون اولیه، برده داری و زمینداری و سرمایه داری از دل یکدیگر می جوشد تا جایی که به عنوان مثال، می توان گفت که، «در دوره سرمایه داری، توسعه ماشین، نتیجه ضروری نیازهای مازاد بود.» (Marx, k.; 1951: 156) شایان ذکر است که کارگزاران این ادوار نیز شامل طبقات برده دار و برده، زمین دار و رعیت و سرمایه دار و پرولتر هستند که به واسطه تضاد مالکیت و کار و از خود بیگانگی؛ بنیان دگر دسیهای تاریخی را رقم می زنند و در نهایت، در عصر سوسیالیسم، به واسطه اعطای خصلت اجتماعی به طبقات، به تقدیری بی طبقه دست می یابند.

به این ترتیب، از نظر مارکس، توسعه جامعه محصول تعامل مستمر تولیدی میان انسان و طبیعت است. به عبارت دیگر، انسانها «با آغاز تولید وسایل معاش، خود را از حیوانات متمیز می دهند.» (Marx, k. and Engels, F.; 1965:31) و در واقع تولید و باز تولید زندگی، بر حسب روبرویی با نیازهای زیستی و اجتماعی است که مبنای تشکیل جامعه به شمار می رود. از این منظر، تولید اولین کنش تاریخی است و به عبارتی «تولید زندگی مادی... شرط بنیادین همه تاریخ است.» (Marx, k. and Engels, F.; 1965:39) بر این پایه، هر کنش فردی- چنان باز آفریننده جامعه- در

چنانکه «این آگاهی انسان نیست که هستی آنها را تعیین می‌کند؛ بلکه برعکس، هستی اجتماعی آنها است که آگاهی‌شان را تعیین می‌کند». (Marx, k. and Engels, F.; 1958; Vol. 1: 363) و تاریخی؛ زاده ادوار اجتماعی است و همین امر می‌رساند که طبقه مسلط نیز می‌تواند در ترویج آرای مشروعیت بخش به سلطه خویش، نظیر آزادیخواهی و برابری طلبی، دستی داشته باشد. خلاصه این که، اولاً، شرایط اجتماعی بر پایه فعالیت افراد است که ادراک آنها را از جهان مشروط می‌کند و ثانیاً، افکار حاکم در هر عصری، افکار طبقه حاکم در همان عصر است.

با این دیدگاه است که مارکس دست به کار تبیین سرمایه‌داری می‌شود. از این رهگذر، نظریه سرمایه‌داری چونان نظام تولید کالا، نشان از تحلیل پویایی جامعه بورژوا دارد. در جامعه سرمایه‌داری، در واقع، تولیدکننده فقط برای نیاز خود یا افراد دوروبرش تولید نمی‌کند، بلکه، خواستار حضور در بازار مبادلاتی کلانتری است. این، بدان جهت است که هر کالا دو ارزش مصرفی و مبادلاتی دارد و هر چند ارزش مبادلاتی از ارزش مصرفی منتج نمی‌شود، اما، این ارزش مبادلاتی است که شالوده بازار را بنیان می‌نهد. این درحالی است که ارزش هر کالا، از طریق کار انجام شده برای تولید آن تعیین می‌شود و بعلاوه، کار انتزاعی پایه ارزش مبادلاتی است، ولی، کار سودمند پایه ارزش مصرفی بوده و لذا، تلاقی عرضه و تقاضای ارزش مبادلاتی در قالب بازار ملی، ارزش اضافی کالا را به وجود می‌آورد. به عبارت دیگر، خرید کار توسط سرمایه‌دار و فروش کالا توسط او، به لحاظ محدودیت کارگر در فروش کار و سلطه سرمایه‌دار بر بازار فروش، موجب قطبی شدن ارزش اضافی نزد سرمایه‌دار می‌شود و ضمناً به از خود بیگانگی هر دو می‌انجامد. پس، ارزش اضافی - که محصول کار ضروری و اضافی است - منجر به ایجاد سود می‌شود؛ زیرا، در این عرصه، دستمزد کارگر، هزینه کار اضافی او را پوشش نمی‌دهد، بلکه، نزد سرمایه‌دار باقی می‌ماند. از این رو، در جامعه سرمایه‌داری «ویژگی اجتماعی فعالیت، وجه اجتماعی تولید و مشارکت فرد در تولید، به شکل از خودبیگانگی

تضاد منافع و درگیرهای ناشی از آن میان طبقات حاکم و محکوم - به عنوان موتور محرک تاریخ - نیز دارد. نمونه اعلای تضاد طبقاتی در جامعه سرمایه‌داری، میان طبقه بورژوا و طبقه پرولتر قابل مشاهده است، که در این بین، ملاکان و بورژواهای خرده پا و دهقانان، به منزله طبقات قابل ریزش به طبقات اصلی این جامعه تلقی می‌شوند. از این نگره، طبقه، حد واسطه روابط تولیدی و روبنای جامعه است. همچنین، روابط طبقاتی از یک سو محور توزیع ثروت و قدرت بر پایه مناسبات بازاری و سازمانی است؛ چنانکه مثلاً سرمایه‌داری نوین «به واسطه صنایع بزرگ مقیاس و رقابت جهانی تعیین می‌پذیرد» (Marx, k. and Engels, F.; 1965: 79) و از طرفی، همین روابط نشان می‌دهد که زیربنا، هم، روبنای سیاسی و حقوقی (دولت و حکومت) جامعه را تشکیل داده و هم روبنای معرفتی آن را (ایدیولوژی و آگاهی) رقم می‌زند. به این لحاظ «ساخت اقتصادی جامعه، همواره مبنای واقعی را تشکیل می‌دهد و فقط با بررسی این مبنا است که می‌توانیم به توضیح نهایی روبنای نهادهای حقوقی، دینی، فلسفی و سایر اندیشه‌های یک دوران تاریخی مشخص بپردازیم». (Marx, k. and Engels, F.; 1958; Vol. 2: 134-35) به عنوان مثال، در عصر جدید، رشد مالکیت خصوصی، قوانین مدنی را به ارمان آورد و قوانین مدنی نیز مشروعیت خود را از ایدیولوژی مذهبی و عقلانیت فرهنگی کسب کرد و در مجموع از حمایت دولت بورژوا هم برخوردار شد. به این لحاظ است که مارکس می‌گوید «مرحله خاصی از تکامل ابزاری تولید انسان را در نظر بگیرید، به شکل خاصی از تجارت و مصرف نیز می‌رسید. درجات خاصی از تکامل تولید و تجارت و مصرف را در نظر بگیرید؛ به شکل خاصی از حکومت اجتماعی و جامعه مدنی نیز می‌رسید. [بالاخره] جامعه مدنی خاصی را در نظر آورید؛ به نظام سیاسی خاصی نیز که در واقع تجلی رسمی جامعه مدنی است، می‌رسید». (Marx, k. and Engels, F.; 1958; Vol. 2: 442) لذا، در همواره تاریخ، طبقات مسلط اجتماعی، به شرح و بسط ایدیولوژی مشروعیت بخشی به سلطه خود می‌پردازند و به این ترتیب، از نظر مارکس، آگاهی ریشه در کردار انسانی - اجتماعی دارد؛

ثروت عمومی، علم و غیره را [در این جامعه] چونان از خود بیگانگی فرد کارگزار خودش، نمودار ساخته...» (Marx, K.; 1953; 440) و این شرایط، هم در قالب تقابل سرمایه و نیروی کار مزدبگیر، به سمت جهش تاریخی سرمایه‌داری به سوی سوسیالیسم جلوه‌ی تمام عیار می‌یابد.

در مجموع، اجمالاً، می‌توان گفت که مارکس نظریه‌پرداز کارکرد و تحول نظام سرمایه‌داری قرن نوزدهم میلادی است. او به تبیین تضادهای درونی این نظام از حیث اختلافات کارگران و کارفرمایان، یعنی نبرد طبقاتی، به منزله‌ی متشابه تحول آن نظر داشته است و از این زاویه دید مدعی است که «تاریخ تمام جوامع تا به امروز، همانا تاریخ نبرد طبقاتی است. آزاد مردان و بردگان، نجبا و عوام، خوانین و رعایا، استادکاران و شاگردان و خلاصه ستمگران و ستمدیدگان - که در تضادی دایمی رود روی یکدیگر ایستاده‌اند - نهان یا آشکار در نبردی بی‌امان بوده‌اند که هر بار با واژگونی انقلابی همه جامعه یا با ویرانی مشترک طبقات درگیر در نبرد خاتمه یافته است». (Marx, k. and Engels, F.; 1967: 161-2) در دوره سرمایه‌داری، طبقه مسلط یعنی بورژوازی، به تحول دایم ابزار تولید می‌پردازد اما، چون این امر با تحول روابط تولید متناسب نیست و لذا ثروت و قدرت قطبی می‌شود، طبقه کارگر شالوده نظام سوسیالیستی را برای نفی آن پی می‌ریزد. مارکس، با فرض استقلال روابط اجتماعی از اراده انسانی، تعامل زیربنا و روبنای اقتصادی - اجتماعی و تضاد و تحول تاریخی ادوار جوامع بشری؛ به تبیین مفهوم سرمایه‌داری پرداخته تا چگونگی تحقق قوانین کارکرد و توسعه آن را از جمله در مواردی چون مالکیت، استثمار و انقلاب طبقاتی نشان دهد. به هر روی، در نظام سرمایه‌داری، اصل تعیین کننده جستجوی سود است که خود نتیجه مبادله پول - کالا - پول است و از ارزش مؤثر عرضه و تقاضا بر قیمت، کار اجتماعی مختلفی در کالا و نسبت مزد به ارزش اضافی آن خبر می‌دهد. این شرایط کسب سود را بر حسب نابرابری طبقاتی مبادله ارزش اضافی برای انباشت آن توسط کارفرمایان بر ضد طبقه پرولتاریا نشان می‌دهد و مع‌هذا رابطه نابرابر سرمایه‌دار و پرولتر، همواره

و انفعال فرد ظاهر می‌شود... و مبادله غالب فعالیتها و کالاها، چونان شرط حضور و اتصال متقابل افراد خاصی، همچون کالا و بیگانه و مستقل از خودشان می‌گردد». (Marx, k.; 1953:75) در این میان، موتور محرک نظام سرمایه‌داری، سودجویی و منطق درونی آن عبارت از سرمایه‌گذاری فزاینده و بی‌فرجام سود برای کسب سود بیشتر است. به عبارت دیگر، در این نظام «هدف سرمایه... تولید سود است» (Marx, k. and Engels, F.; 1970; Vol. 3:251) اما، از آنجا که امکان افزایش سود بی‌نهایت نیست، سرمایه‌داری، در نهایت با تضاد مواجه می‌شود. توضیح آنکه، سود اقتصادی در نظام سرمایه‌داری، وابسته به ارزش اضافه تولیدی در این نظام است، لیکن، رقابت برای افزایش سود، با به کارگیری تکنولوژی تازه همراه می‌شود که این امر به بیکاری بخش بیشتری از پرولتاریا می‌انجامد. بیکاری، نیز به کاهش قدرت خرید و در نتیجه برهم خوردن توازن عرضه و تقاضا می‌رسد و لذا، امکان سودآوری به بن‌بست می‌گردد. به همین دلیل، به نظر مارکس «مانع واقعی تولید سرمایه‌داری، خود سرمایه است» (Marx, k. and Engels, F.; 1970; Vol. 3:245) (به این معنا، که سرمایه و بسط درونی اش، چونان نقطه آغاز و پایان و انگیزش و مقصد تولید تلقی می‌شود و تولید نیز، صرفاً برای سرمایه است و نه برعکس). (Marx, k. and En-gels, F.; 1956-67; Vol. 25:260) سرمایه‌داری با بحرانی درونی مواجه است که فحوی آن ناظر بر تضاد تراکم و تمرکز ثروت در یک قطب طبقاتی و فقر و فلاکت قطب طبقاتی دیگر است. به همین لحاظ، نیز مارکس مدعی است «در همان لحظه که تمدن آغاز می‌شود، تولیدرفته رفته بر پایه تضادها قرار می‌گیرد؛ تضاد مراتب اجتماعی، داراییها، طبقات و بالاخره تضاد کار تراکم و واقعی؛ [چرا که] بدون تضاد، پیشرفت ممکن نیست». (Marx K.; 1951:53) همین تضاد نیز زمینه انقلاب طبقه پرولتاریا، علیه طبقه بورژوا واقع می‌شود و جامعه را به دوره تاریخی سوسیالیسم رهنمون می‌گردد. خلاصه این که «محدودیت سرمایه، چیزی است که این کل توسعه‌یابنده [سرمایه‌داری] را در حالت تناقض نگه داشته و کارسازی نیروهای تولید،

عنصری از بحران را در خود می‌پرورد و از حیث ضرورت گردش سرمایه و کاهش نرخ سود، بر طبق رقابت به تضاد طبقاتی دامن می‌زند. چنین تضادی نیز جامعه را از حیث تشدید فقر کارگران و در نتیجه ایجاد سپاه ذخیره صنعتی، متحول می‌سازد و راه را برای پیدایش جامعه سوسیالیستی باز می‌کند.

۳. امیل دورکیم (۱۹۱۷-۲۰۱۸م.)

امیل دورکیم، با نگرشی آکادمیک، سنت تبیین‌گذار از جامعه فئودالی به جامعه اثباتی را از کنت و سن‌سیمون دریافت کرد و در پر تو آرای متنفذ سیاسی و تاریخی منتسکیو، روسو و فاستل دو کلاز؛ اندیشه ارگانیکم‌گرایانه داروین را نیز به مفهوم جامعه نزدیک ساخت تا از این رهگذر علم اجتماعی هم‌ردیف علوم طبیعی بنیاد نهد. در این راستا، دورکیم بدو به نقد ارگانیکم‌گرایی کلاسیک پرداخت. ارگانیکم‌گرایی کلاسیک، به سردمداری اسپنسر، به تحلیل ریخت‌شناسانه اجزای ساختی اشکال گوناگون جامعه عنایت داشت و به عبارتی بخشهای جامعه را با اندامهای بدن مقایسه می‌کرد تا با این تمثیل، ذهن را تقریباً به تشابه خواص سازمان اجتماعی با زندگی ارگانیک آگاه سازد. با وجود این، به عقیده دورکیم، میان زندگی ارگانیک و جامعه، تفاوت‌های بنیادین چندی وجود دارد؛ اولاً، هرچند زندگی ارگانیک حیوانی، وجه مکانیکی دارد؛ لیکن، ارگانیکم اجتماعی - نه مبنی بر روابط مادی - که متکی بر بیوند افکار و ایده‌ها است. ثانیاً، هر چند حیات ارگانیک حیوانی وابسته به حیات اندامهای آلی است؛ ولی، خواص جامعه مجزا از خواص اعضای آن است. ثالثاً، آرمانها و احساسات فرهنگی اعضای جامعه، وجه غیر شخصی دارد و هر عضو جامعه آنها را به عنوان موارث فرهنگی دریافت می‌کند و رابعاً، سازمان اجتماعی، برخلاف ارگانیکم حیوانی، از تاریخی اخلاقی برخوردار است و در آن منافع فردی و جمعی می‌تواند وجه متباعد یا متقارب داشته باشد. به این دلایل، به نظر دورکیم، برخلاف رای روسو در تبیین جامعه، «توجه به قرارداد، به تنهایی کافی نیست» (Durkheim, E.; 1964 a: 215)؛ زیرا، عدم توجه به نهادهای کنترل

کننده عقد قرارداد، مساوی با غفلت از حضور هنجارهای اجتماعی در عرصه‌های اقتصادی آن است. بعلاوه، علی‌رغم رای کانت، می‌توان به خاستگاه اخلاق در هستی اجتماعی و در سایه نیازهای جمعی قایل شد و اساساً اخلاق را آن هسته فعال جامعه شمرد که ضمن طرح آرمانها؛ تعهدات و الزاماتی نیز برای ادامه حیات جامعه می‌آفریند تا لغو آنها نیز مبین بروز ناهنجاریهایی در ساخت جامعه باشد. در نهایت، علی‌رغم اندیشه فلاسفه انگلیسی و اقتصاددانان سیاسی، انسان صرفاً موجودی سودجو نیست، بلکه، تابع نظم اخلاقی جامعه است که این نظم نیز نشان از تقسیم کار اجتماعی با دو نمود انسجام مکانیکی و ارگانیکی و حقوق تنبیهی و ترمیمی دارد. پس، از نظر دورکیم، قواعد اخلاقی، ساخته و پرداخته جامعه‌اند و متقابلاً بر رشد و استمرار جامعه تاثیر می‌نهند.

به لحاظ روشی، اما، دورکیم تأکید می‌کند که اولاً، «واقعیات اجتماعی را چونان اشیاء ملاحظه کنید» (Durkheim, E.; 1964 b: 14)؛ چرا که این اشیاء مستقل از اراده آدمی بر فرد تأثیر می‌گذارد، یعنی «مهمترین خصلت شیء آن است که اصلاحش، تنها با تلاش ارادی، ناممکن است» (Durkheim, E.; 1964 b: 28)؛ ثانیاً، حضور دیرپای آن، در رابطه با سایر پدیده‌های اجتماعی معنا می‌یابد و ثالثاً، می‌توان مناسبات عینی و واقعیات اجتماعی را مشاهده و تبیین نمود. مثلاً، چون «تغییرات نسبت خودکشی در جوامع، وابسته به میزان یگانگی گروه‌های اجتماعی است که فرد، عضوی از آنها را تشکیل می‌دهد» (Durkheim, E.; 1952: 209)؛ لذا، می‌توان خودکشی را به منزله شیء معینی در رابطه با یگانگی گروهی در نظر آورد و ساخت و کارکرد آن را به تبیین و مشاهده نشست و به عنوان نمونه، از آنجا که همانند گذشته تاریخی جامعه بشری «هرگونه اخلاقیات مصلحانه و مترقی نیز سطح معینی از ناهنجاری را مفروض می‌دارد» (Durkheim, E.; 1952 b: 364)؛ می‌توان میزان انواع خودکشی را با حضور اخلاقیات در ادوار مختلف انسجام مکانیکی و ارگانیکی وابسته دانست. از این زاویه دید، جنبه بیرونی بودن واقعیت اجتماعی نسبت به فرد حاوی دو معنا است: یکی این که،

واقعیت اجتماعی در جامعه‌ی کهنسالتر از فرد پا به عرصه وجود می‌گذارد که او را به لحاظ ساخت و سازمان مشروط می‌کند و دیگر آن که، هر فرد فقط یکی از عناصر تشکیل دهنده روابط اجتماعی متعدد و تعاملات و مناسبات گسترده جامعه‌اش به‌شمار می‌آید. بدینسان، از یک سو «اگر چه کودک طبیعتاً خودخواه است...؛ اما فرد متمدن بالغ، برخی ایده‌ها، احساسات و کردارهایی دارد که با نیازهای ارگانیکی نامرتب است» (Durkheim, E; 1952 b: 211) و از طرفی در این تمدن «نظام علایمی که من برای ارایه اندیشه‌ام به کار می‌گیرم، نظام پولی که برای پرداخت قرضم استفاده می‌کنم، وسایل اعتباری که از آنها در روابط تجاری منتفع می‌شوم، اعمالی که در حرفه‌ام مرعی می‌دارم، همگی مستقل از استفاده از آنها کار کردارند». (Durkheim, E; 1964 b:2) لذا، جهان اجتماعی چنان افراد را دربر گرفته که «حتا وقتی من خود را از این قواعد آزاد کرده و به‌طور موفقیت آمیزی از آنها تخطی می‌کنم باز هم مجبور به ستیزی با آنها هستم». (Durkheim, E.; 1964 b:3) از این رو، اقتدار جامعه بر فرد «اقتداری اخلاقی است» (Durkheim, E.; 1965 a: 239) و شکستن آن بی‌یاری شکست ایدئولوژی ناممکن است.

بدین منوال، دور کیم با این مبانی بینشی و روشی، به تبیین رابطه فردگرایی و جمع‌گرایی پرداخت تا وجوه طبیعی و عرضی زندگی معاصر را، در قالب غلبه اقتصاد بر مذهب، مقایسه و ترسیم و چاره‌جویی کند. در این خصوص، او گمان برد که ریشه عوارض زندگی معاصر در ضعف هسته اخلاقی آن نهفته و راه حل این وضعیت نیز گذار از اخلاق سنتی به اخلاق نوین و جایگزینی ایثارگری صنفی به جای ایثارگری مذهبی است. به این ترتیب، نیاز به انقلاب طبقاتی در نتیجه نابرابریهای اجتماعی جای خود را به اصلاح و بازپروری شرایط اخلاقی جامعه توسط دولت می‌دهد که این کار کرد دولت، متفاوت از سلطه‌طلبی آن بر آحاد جامعه است. به عبارت دیگر، به نظر دور کیم روند توسعه جامعه، علاوه بر پیچیدگی ساختاری و گسترش کارکردی آن، تابع‌رهایی فرد از حاکمیت وجدان جمعی، از طریق رشد آرمانهای اخلاقی فردی است و

دولت هم مسؤول حمایت از این اخلاقیات است. حمایت از اخلاقیات متکثر و فردگرایانه نیز، بی‌یاری اصناف، نمی‌تواند به صفت مردمسالارانه نزدیکی جوید. پس، در حالی که وجدان جمعی، ذهن جامعه است؛ دولت، خود اجتماعی را تشکیل می‌دهد. از این لحاظ «یک ملت فقط هنگامی می‌تواند دوام یابد که میان دولت و فرد، مجموعه کاملی از گروه‌های ثانوی و تقریباً نزدیک به افراد، از حیث جذب گسترده آنها به سپهر کنش‌هایشان و از این طریق، انداختن آنان به جریان عمومی زندگی اجتماعی منجر گردد و به این ترتیب، ما فقط نشان دادیم که چگونه گروه‌های صنفی، مترصد تحقق این نقش‌اند و این تقدیر آنها است». (Durkheim, E.; 1964 a: 28)

چنین برمی‌آید که در نظر دور کیم، دین مبدأ اصلی آرمان و علم و اخلاق و فلسفه و حقوق و در یک کلام؛ هرگونه باور موجود در عرصه وجدان جمعی است. اگر عنصر معرفتی، انسجام از این منظر دینی داشته باشد، می‌توان به عمق تحقق آن در ادوار سنتی و نوین در اشکال مکانیک و ارگانیکی و یا گروه‌های مذهبی و صنفی واقف شد. به دیگر سخن، در چشم‌انداز دور کیم «دقیقاً بدان روی که دین پدیده‌ی قدیمی است، بایستی هرچه بیشتر اشکال اجتماعی جدید را که بوجود آورده، بسط دهد». (Wolff, K. H; 1964: 353) از این نگره، حقیقت دین عبارت از «نظام منسجمی از باورها و اعمال مرتب با امور مقدس است» (Durkheim, E; 1965 a: 62) و امر تقدس نیز، اثرزبهای اجتماعی را سازمان و جهت می‌دهد و گرایش‌ها را به سمت باوری یگانه وحدت می‌بخشد. در اینجا «در واقع، خدا، مفهومی ازلی است که انسانها، به انحای گوناگون، تصور می‌کنند از آنان برتر است و گمان می‌برند که بدان وابسته‌اند»؛ (Durkheim, E.; 1965 a: 237) پس، دور کیم نمی‌گوید که «دین جامعه را می‌آفریند» (Hughes, H.S.; 1958: 285)؛ بلکه، دین مبین بسط خودآفرینی و رشد خودکفایی جامعه بشری است. نمادگرایی دینی، از این رهگذر به واسطه مناسک، باز تولید می‌شود و ضمن تأمین حس پناهجویی جمعی، زمینه را برای توحید مساعی جمعی - از طریق توصیف نقش و پایگاه‌های اعضای جامعه و تشریح باورها و

صنفاي آن است كه سنگ بنای جامعه نوین سرمایه‌داری را می‌گذارد. به‌عنوان مثال، علم جدید اگر متكي بر خودخواهی نباشد، رشد نمی‌كند و اگر متكي به مبادله ايتار گرایانه یافته‌هايش نباشد، غنا نمی‌یابد. از این‌رو، با تریك خودخواهی و ايتار گری، انسجام ارگانیک تقویت شده و می‌رسانند كه «حقوق و آزادیها امور ذاتی آدمیان نیست...؛ بلکه این جامعه است كه فرد را تقدیس می‌كند و او را عمیقاً سزوار احترام می‌سازد». (Durkheim, E.; 1965 b: 72) در این راستا، اقتدار اخلاقی و آزادی منافاتی ندارند؛ بلکه هر دو تابع عضویت در جامعه هستند و به عبارتی «آزادی، تحقق خواهشهای فردی نبوده؛ بل، آزادی عبارت از كف نفس است». (Durkheim, E.; 1965: 90) در واقع، انتظام -چونان هسته کنترل تكانه‌ها- عنصر اساسی همه قواعد اخلاقی است. اما خاستگاه اجتماعی آن نیز در تضمین منافع فرد محفوظ است؛ همچنانكه متقابلاً بی‌هنجاری و نابهنجاری نیز از این عرصه نشأت می‌گیرد و دلیل این امر هم در تنوع همنوایی و ناهمنوایی بر حسب شرایط رنگارنگ اجتماعی نهفته است.

به هر تقدیر، از نگره دور کیم، جامعه سرمایه‌داری مبتنی بر تقسیم کار ارگانیک است و از ناهمسانی تخصص‌ها - بر پایه تفکیك‌پذیری ساختها - سود می‌برد. این تقسیم کار و انسجام ناشی از آن، به بروز وجدان جمعی خاصی می‌انجامد كه ویژگی آن پراكنده‌گی آزادیها و ترمیم‌پذیری حقوقی است و از هسته اخلاقی صنف‌گرایی، مایه می‌گیرد. با وجود این، ضرورت تجدیدنظر اخلاقی در نظم سازمان اجتماعی و از حیث حاکمیت نظارت و وجدان جمعی بر گردش خودكار اقتصاد سرمایه‌داری، همواره روشنی‌ی چرخ سوسیالیسم را در فراسوی حرکت تاریخی جوامع، روشن نگاه می‌دارد و بشریت را به مراحل دیگر از تاریخ جامعه امیدوار می‌سازد.

۴. ماکس وبر (۱۹۲۲-۱۸۶۴م.)

ماکس وبر، با مرور آرای عالمان اجتماعی آلمان، خصوصاً دیدگاههای اشمولر و زیمل، به حوزه بررسی تاریخ و سپس حقوق، اقتصاد، جامعه و فلسفه کشیده

احساسات آنان - فراهم می‌آورد. با تقسیم‌اعیان و خواص طبیعت بر پایه تقسیم دینی کلانهای جامعه، نظامی معرفتی نیز پی‌افکنده می‌شود؛ به وجهی كه در آن «وحدت نظامهای اولیه منطقی صرفاً وحدت جامعه را باز تولید می‌كند». (Durkheim, E.; 1965: 170) در این راستا، به‌عنوان نمونه، زمان و مكان - بر خلاف ادعای كانت - مقولات ذاتی ذهن بشر نیستند؛ زیرا، وجه شخصی ندارند. بلکه، مقولات انتزاعی شكل گرفته توسط همه اعضای گروه هستند. پس «این زمان فرد نیست كه منظم است؛ بلکه این زمان عمومی است كه نظم دارد» (Durkheim, E.; 1965 a: 23) و تصور مكان و جهات و وجه آن نیز تابع فرهنگ گروهی است. بدینسان، با قایل شدن تقارن میان ضربانگ و جایگاه زندگی جمعی و شكل‌گیری مفاهیم زمان و مكان بر پایه آن، می‌توان به برآیند معرفتی جامعه توجه نمود. نمونه بارز این وضعیت نیز، تأمل در رابطه عقلانیت نوین و اخلاق دنیوی آن با بروز انسجام ارگانیک است.

از دید دور کیم، چنین مبنایی اساس خاستگاه نظام سرمایه‌داری به‌شمار می‌آید. به دیگر سخن، جهان سرمایه‌داری - یا به عبارت دور کیم - جهان نوین، تابع عقلانیت یا جنبه نظری اخلاق فردگرایانه یا در يك كلام، اخلاق عقلانی است. دلیل این امر آن است كه به نظر دور کیم، «جامعه نمی‌تواند بدون آماده‌کردن ما برای ايتار مستمر و گرانقدر شكل گرفته و استمرار یابد». (Wolff, K.H.; 1964: 338) شمول این ايتار گری هم، تا بدانجا است كه از يك سو «خودخواهی‌های متنوع ما نیز عمدتاً محصول جامعه است» (Durkheim, E.; 1952: 360) و تحت این شرایط، از طرف دیگر، مسیحیت پروتستانیسم هم، خاستگاه بلافصل اخلاق فردگرایانه جدید را تشكيل می‌دهد. در واقع، اخلاق مسیحی منادی فردگرایی است؛ چنانچه در انقلاب فرانسه، عقل و آزادی را ارج نهاد و خواست جمعی را بر صدر سیاست نشانند. با این وجود، این كه امروز شاهد بروز بحران در جامعه سرمایه‌داری، یا جامعه نوین، هستیم؛ بدان دلیل است كه «خدایان كهن پیر شده یا مرده‌اند و خدایان دیگر نیز هنوز زنده‌اند». (Durkheim, E.; 1965 a: 475) پس، اخلاق فردی مبتنی بر خودخواهی با ايتار گری

به لحاظ روش شناختی، اما، بر بار د تفاسیر مادی و آرمانی تاریخ، متوجه روابط علوم طبیعی- تجربی و انسانی- اجتماعی گردید و بر این بنیان روش تفهیمی را برای شناخت فرهنگ پیشنهاد نمود. روش تفهیمی متضمن درک نیات کنشگران است و به جای «بایدشناسی» به «است شناسی» می پردازد و در نهایت به تبیین تفهم دست می زند. تبیین تفهم نیز از حیث بیان منطقی معقول روابط میان اهداف و وسایل مآخوذ در عرصه کنش معنا می یابد. پس، ترکیب رفتارهای احتمالی، از فضای مناسبات میان منویات فرد در مقابل انتظارات دیگران، از حیث برقراری عقلانی ترین رابطه بین اهداف و وسایل اجتماعی، حکایت می کند. در اینجا، محقق اجتماعی هر چند به لحاظ ربط ارزشی، به انتخاب موضوع دست می زند و به عبارتی در این عرصه «مسایل علوم اجتماعی بر حسب ربط ارزشی انتخاب می شود» (Weber, M.; 1949:21); لیکن، در مقام جمع آوری و تبیین داده ها، راه بی طرفی نسبت به ارزش را می سپارد؛ زیرا، بر این پایه است که به نظر وبر دیگر «گرایش بی طرفانه اخلاقی، ارتباطی به عینیت علمی ندارد» (Weber, M.; 1949:60) بعلاوه، ارزیابی واقعیت تاریخی جامعه، احتیاج به ملاک هایی دارد که می توان آنها را در قالب نمونه های آرمانی پیاده کرد. ملاک نمونه های آرمانی، تشدیدیکسویه برخی ویژگی های واقعیت عینی (تاریخی- اجتماعی) در راستای سنجش وضعیت موردی خاص با آن است. ضرورت کاربرد نمونه آرمانی نیز در این امر خلاصه می شود که اولاً، «در هر تحلیل علوم تجربی، معلول نه در لحظه بی معین، که از ازل تعیین می شود» (Weber, M.; 1949: 187). ثانیاً، در علوم اجتماعی، به ابزاری جهت برقراری رابطه میان کلی منطقی و عینیت اجتماعی نیاز است تا بتوان از آن برای تبیین وضعیت موجود و آرمانی سود جست و این البته، در حالی است که «سازه ذهنی [نمونه آرمانی] در شکل ناب مفهومی خود نمی تواند نمودی در واقعیت داشته باشد» (Weber, M.; 1949:90); بلکه، وسیله مقایسه حوادث تاریخی است و ثالثاً، تهیه نمونه آرمانی هدف نبوده؛ بلکه وسیله بی است برای شناسایی واقعیت.

شد. او، از همان ابتدا، در صدد بود تا رابطه همبندی شهرهای سرمایه داری را با مقتضیات حقوقی و فرهنگی و مذهبی نشان دهد و در واقع، علیرغم رای بنیان اقتصادی- اجتماعی ماتریالیسم، خاستگاهی ارزشی برای تکوین نظام سرمایه داری غربی جستجو کند. به عبارت دیگر، وبر تلاش کرد در رابطه بسط تجارت و کنترل های اخلاقی را متقابلاً مورد سوال قرار دهد و این نظریه را مکمل دیدگاه های اقتصادگرای ماتریالیستی و تاریخگرای فرهنگی بشمارد. چنین بود که وبر تبیین ویژگی های سرمایه داری نوین و شرایط حاکم بر پیدایش و توسعه آن را وجهه همت خود ساخت. در واقع، او از تقابل شرایط زندگی و جهان بینی و خصوصاً فردگرایی اقتصادی با پروتستان گرایی مسیحی سخن گفت تا روشن سازد که چرا فقط در اروپا است که «کارفرمایان تجاری و سرمایه داران و نیز نیروی کار بسیار متخصص... پروتستان های مومنی هستند» (Weber, M.; 1958:35) عقلانیت اقتصادی از این نظر با پروتستانیسم همبندی دارد و این البته بارای مارکسیستی خیزش گرایش های مذهبی- فرهنگی از زیربنای اقتصادی تمایز دارد؛ زیرا پروتستان گرایی به معنای کنترل کلیسا بر زندگی نبوده، بلکه متضمن ایجاد سرمایه گرایی عقلانی بر پایه ارزش های درونی مذهبی است. از این رو سرمایه داری نوین در شکل معاصر و تاریخی بدیلی ندارد؛ چرا که روح سرمایه داری نوین مبتنی بر افزایش ثروت از طریق فعالیت مشروع اقتصادی- همراه با اجتناب از مصرف شخصی در آمد- است و این یگانه برداشتی است که در تاریخ جوامع سابقه ندارد. به دیگر سخن، پروتستانیسم می گوید اولاً «خدا برای انسان وجود ندارد؛ بلکه این انسان است که برای خداجویی به وجود آمده است» (Weber, M.; 1958: 3-102); ثانیاً، انسان خلیفة اللهی است که باید با استفاده از کالاهای انبار دنیا، به بهترین وجه تصویرگر قدرت بالغه خداوند بر روی زمین باشد و ثالثاً، اندکی از مردم، که می توانند به این مهم مبادرت ورزند، همان عقلای اقتصادی هستند. لذا، کار با معیار پول ارزیابی می شود و این ارزیابی فردی بی واسطه- نه به جهت منطقی- بلکه به لحاظ روان شناختی، نشانگر تقوا و ایمان مذهبی است.

تبیین گردد. به عنوان مثال، اگر به یکی دیگر از نمونه‌های نظری وبر، یعنی انواع اقتدار سنتی، فرهمند و دیوان سالارانه او، چونان پایه‌های طبقه و مذهب و حزب بنگریم؛ درمی‌یابیم که چگونه گرایش ذهنی کنشگران حسب باور نظم مشروع، تمهید شده و یا به عبارت بهتر، احتمال وقوع می‌یابد. چنانکه «در ادوار پیشا عقلانی، سنت و فره و رسوم، تقریباً کل جهت‌گیری کنش را مصرف خویش می‌دارد» (Weber, M.; 1968; Vol. 1: 245)؛ اما، با پیشرفت عقلانیت، اقتدار دیوانسالارانه ضرورت حدوث می‌یابد.

بر این سیاق، وبر برای تبیین رابطه محتوای باورهای دینی و فعالیت‌های اقتصادی که بر روی هم نظم اجتماعی را تشکیل می‌دهد؛ به مطالعه اخلاقیات اقتصادی ادیان جهانی پرداخت. در این راستا، البته، او معترف بود که مطالعه او در باب ادیان جهانی «نمی‌تواند به نحوی از انحاء، یک نوع شناختی منتظم از دین را تشکیل دهد. از سوی دیگر، این تلاش نمی‌تواند مبین یک مطالعه محض تاریخی باشد. این مطالعه، به این مفهوم نوع شناخت است که امور نوعاً مهم را در ادراکات تاریخی از اخلاقیات دینی مورد توجه قرار می‌دهد. این مطالعه برای اتصال ادیان به ذهنیات اقتصادی عمدتاً مقابل خود اهمیت دارد و دیگر ابعاد هم مورد توجه نخواهد بود؛ [زیرا] این مطالعه مدعی ارایه تصویری جامع از ادیان جهانی نیست» (Gerth, H. H. and Mills. c.w.; 1958; 292) پس، او به مطالعه تاثیر متغیر اخلاقیات دینی بر سازمان اقتصادی از نقطه نظر رشد عقلانیت در غرب متمایل شد و اخلاق اقتصادی را از این حیث مورد تعمق قرار داد و در این راه، منطق درونی اخلاق دینی و نتایج روانشناختی و اجتماعی آن را در کنش افراد و تبلورشان در سازمان اجتماعی نیز مورد ملاحظه قرار داد. در واقع، سازمان اقتصادی متضمن اخلاقی اقتصادی است که به لحاظ تاریخی ریشه در ارزشهای مذهبی دارد و لذا، این تنها باورهای دینی نیست که اخلاق اقتصادی را مشروط می‌کند؛ بل، اخلاق اقتصادی هم خود همزمان متأثر از سایر پدیده‌های اجتماعی و سیاسی و فرهنگی همجوار است. در این میان، این تنها پروتستان‌تیسیم بود که زمینه توسعه سرمایه‌داری غرب را پی ریخت. زیرا، این

ترسیم چهره منویات کنشگران در نمونه آرمانی، بمنزله مناسبات هدف-وسیلتی اعمال آنان، نه از تاریخ، که تنها از عهده جامعه‌شناسی تفسیری- تفهیمی برمی‌آید، در واقع، در حالی که جامعه‌شناس به تدوین اصول و انواع مفاهیم و نظریات در مورد کنش اجتماعی می‌پردازد؛ تاریخ (به تحلیل و تبیین علمی کنشها، ساختها و اشخاص خاص و مهم فرهنگی می‌پردازد). (Weber, M.; 1968; Vol. 1: 90) بعلاوه، «در علوم اجتماعی، ما به پدیده ذهنی تفهم همدلانه می‌پردازیم که طبیعتاً این وظیفه از نوع متفاوتی در چارچوب رایج جستجو و راه‌حل‌یابی علوم طبیعی برمی‌آید». (Weber, M.; 1949: 74) بدینسان، جامعه‌شناسی «علمی است مربوط به تفهم تفسیری کنش اجتماعی و از این طریق معطوف به تبیین علی جریان و نتایج آن». (Weber, M.; 1968; Vol. 1: 4) از این جهت، کنش یا سلوک اجتماعی حاوی معنای ذهنی مناسبات فردی و گروهی است؛ یعنی از یک سو، برای کنشگر معنی دارد و در مقابل از درک نیات دیگر کنشگران خبر می‌دهد. اضافه بر این، «شخص برای فهم سزار، نیاز ندارد که سزار باشد» (Weber, M.; 1968; Vol. 1: 5)؛ بلکه می‌تواند تفهم او را تبیین کند و این تبیین نیز از ساخت نیات کنشگران در رابطه با انتظارات دیگران حکایت می‌کند. در این میان، هر چند بسیاری از نهادهای اجتماعی مستقیماً از کنش آدمی بر نمی‌خیزد؛ اما این سازه نظری می‌تواند ملاکی برای فهم ارزش‌های هدف-وسیلتی کنش باشد. مثلاً، اگر از این زاویه به کنش بنگریم، انواع نمونه‌های نظری آن را شامل کنشهای غیرعقلانی و عقلانی خواهیم یافت. کنش غیرعقلانی از این منظر جنبه سنتی یا عاطفی دارد و کنش عقلانی نیز در همین راستا از معقولیت ارزش و سیله یا وسیله و هدف کنشی، قصه سر می‌دهد. با این حال، شایان ذکر است که این تبیین جنبه روان‌شناختی نیز ندارد و به قول وبر «مانمی‌خواهیم نهادها را از قوانین روان‌شناختی استنتاج کرده یا آنها را به وسیله پدیده‌های بنیادین روانشناسانه تبیین کنیم» (Weber, M.; 1949: 89)؛ بلکه، کوشش بر آن است که احتمالات جهت‌گیری معنایی کنش میان کنشگران و دیگران در قالب زمان

بدینسان، سرمایه‌داری مبتنی بر سازمان عقلانی گشت که با منطق سودآوری و محرک سرمایه‌گذاری، از انضباط عقلانی و نتایج آن نظیر ارزشمندی صنعت و علم و مبادله، بهره‌فراوان می‌برد. از این لحاظ، ریشه‌چنین روحیه‌یی در پروتستان‌تیسیم نهفته بود و نهایت آن نیز در تحمیل قفس آهنین به تاریخ آتی بشریت تحقق می‌یافت.

۵. تالکوت پارسنز (۱۹۷۹-۱۹۰۲ م.)

پارسنز، کار خود را با نقد آرای دور کیم، وبر، مارشال و پارتو در عرصه تبیین کنش اجتماعی آغاز کرد و سپس به بررسی نظام اجتماعی از حیث ساخت، کارکرد، فرایند و تغییرات آن عطف توجه نمود. به این لحاظ، وی معتقد بود جامعه‌شناسی «علمی است که می‌کوشد تا در مورد نظام‌های کنش اجتماعی تا آنجا که این نظام‌ها در قالب خاصیت یکپارچگی ارزشی قابل درک است، به ارایه نظریه تحلیلی بپردازد» (Parsons. T.; 1937: 768) موضوع این نظریه تحلیلی، همانا نظام اجتماعی است و منظور از آن نیز «نظام‌های تعامل کنشگران در قالب جهت‌گیری‌های وضعیتی است که بعلاوه، مجموعه مفاهیم مشترکی از نمادهای فرهنگی را دربر می‌گیرد.» (Parsons. T.; 1951:5) بدینسان، از نظر پارسنز، جامعه چونان خودکفایت‌ترین نظام اجتماعی از دو سطح کلان و خرد تشکیل می‌شود و جامعه‌شناسی، به منزله علمی جویای تقرب روشمند به واقعیت انضمامی - از طریق نمادهای مفهومی به این سطوح - می‌پردازد. سطح کلان جامعه، بر این مبنا، متشکل از نظام‌های فرهنگ، اقتصاد، سیاست، اجتماع جامعه و فرهنگ است و سطح خرد آن نیز حاوی نظام‌های فرعی ارگانیزم رفتاری، شخصیت، اجتماع و الگوهای رفتاری است. این دو سطح، البته، متقابلاً کارکردهای انطباق، توفیق، یگانگی و پایداری را در نظام اجتماعی برمی‌آورد و همگی در قالب سلسله‌مراتب کنترل سیبرنتیکی، متاثر از واقعیت‌های غایی و مشروط به شرایط فیزیکی می‌گردند. چنین کارکردهایی، به‌ازای گسترش ساخت‌های متشکل از نقش‌ها، عضویت‌های جمعی، هنجارها و ارزش‌های رفتاری، جامعه را با پویایی‌هایی چون تعادل، تفکیک‌پذیری خرده‌نظام‌ها و

نگرش مذهبی، ضمن تعیین ملاک‌های این جهانی و عقلانی برای تقدس، واسطه‌های انسانی و نهادین مابین انسان و خدا را حذف کرد و عمران دنیا را شایسته آدمی چونان خلیفه خدا بر روی زمین دانست. از این نگره، این انسان صرفاً به واسطه کار و تولید و کسب ثروت به حضرت حق تقرب می‌جست و لذا، تحقق عقلانی این خواست نیز ممکن نمی‌نمود، مگر در سایه رشد علم و تکنولوژی در عرصه‌های وابسته به آن. اما، چنین ویژگی‌هایی در هیچ کجای زمان و مکان، جز تاریخ جامعه غرب به وجود نیامد و در واقع این غرب جدید بود که از کانال پروتستان‌تیسیم توانست جهان ارزش‌ها را به سرمایه‌داری نوین پیوندزند و انسان کارفرمای اقتصادی بیافریند. به‌عنوان مثال، اگرچه «در چین شهرهایی مانند فلورانس وجود نداشت که پول واحدی ضرب‌کنند و دولت را در مسیر سیاست‌های مالی هدایت نماید، (Weber, M; 1964:13)، یا در هند نظام کاستی، مانع از تحریک طبقاتی مورد نیاز برای تحقق سرمایه‌داری می‌نمود و یا در کنفوسیوس‌گرایی نیز، نظم اجتماعی، جزئی از نظام جهانی تلقی می‌شد و به عبارتی؛ ادعا می‌گردید «ارواح کبیر نظام‌های جهانی، آشکاراً فقط به نیکبختی جهان و بویژه سعادت بشر تمایل دارند و این امر درباره جامعه صادق است؛ [زیرا] آسایش سعادت‌مندان ملک و توازن جان، فقط در صورتی فراهم خواهد آمد که انسان خود را با جهان، ذاتاً هماهنگ و منطبق کند» (Weber, M; 1964: 153)؛ اما، در عین حال، در اروپای معاصر، عقل جزئی بر آن شد که طرحی نو در افکند و توسعه سرمایه‌داری نوین را از این رهگذر طلوعه‌داری کند. این عقلانیت نیز در واقع در همه ابعاد حرفه‌یی، حقوقی، دینی، دولتی، سازمانی، خانوادگی، بازاری، تجاری، فرهنگی، آموزشی و حزبی جلوه‌گر شد و در قالب سرمایه‌داری نوین تجسم یافت.

خلاصه این که، بنابه نظر وبر، دنیای معاصر تابع کنش‌های عقلانی در عرصه‌های حزبی و سازمانی شد که تبعات آن در مواردی، چون رشد علم و دیوانسالاری نمود یافت و در این دنیا نمونه‌های عالی سرمایه‌داری معرف نظامی اقتصادی گردید که بر پایه اصلاح‌گرایی مذهبی، صرفاً در غرب امکان بروز و استمرار و بالیدن می‌یافت.

کنشگر به وضعیت، معنا می‌یابد و «کنش انسانی به واسطه و در قالب الگومندی معانی و جهتگیری به سوی اهداف در دنیای تجربه بشری سازمان می‌یابد» (Parsons. T.; 1961: 963)؛ معنا نیز حسب فهم و جهتگیری کنشگر نسبت به اهداف به شکل الگودار و در راستای تحقق قواعد مورد انتظار دیگران از خود، یا خود از خود، سامان می‌گیرد. در این جامعه، بعلاوه «مهمترین واحد، ساختهای اجتماعی شخص نبوده؛ بلکه نقش است» (Parsons. T.; 1962:23) و این نقش تابع متغیرهای الگویی است. متغیر الگویی در انواع پنجگانه خود یعنی «دلبستگی - بی‌طرفی، جهتگیری خودی - جهتگیری جمعی، عام‌گرایی - خاص‌گرایی، انتساب‌گرایی - اکتساب‌گرایی و محدودیت - گستردگی» (Parsons. T.; 1962:77)؛ مبین جهتگیری کنشگر، پیش از تعیین معنای وضعیتی کنش است و نشان از آن دارد که از یک سو، شکل‌گیری «شخصیت بشری یا نظامهای اجتماعی بشری، بدون فرهنگ، معنادار نیست». (Parsons. T.; 1962: 16) و از طرفی در هر جامعه «ارزشها بایستی ترکیبات ساختاری را مشروعیت بخشد». (Parsons. T.; 1970:163). پارسنز می‌گوید «وقتی ما از هنجارها صحبت می‌کنیم، مرادمان قواعدی است که برای مقولات خاصی از واحدهای نظام به‌شمار می‌آید و در انواع خاص وضعیتهای عمل می‌کند». (Parsons. T.; 1970: 163) چنین وضعیتهایی نیز، البته، ثبات و تغییر جامعه و خصوصاً جامعه نوین را از دو ناحیه رقم می‌زند، یکی، تفسیر متناسب کنش با وضعیت و دیگر فعالیتگرایی اکتسابی و مسوولانه و مستقل فرد، که هر دوی این شرایط، تابع تفکیک‌پذیری ساختاری است. در اینجا «تفکیک‌پذیری به فرایندی ارجاع دارد که از طریق آن ساختهای ساده به اجزای دارای کارکردهای متفاوت تقسیم می‌شود و این اجزا، نسبتاً از یکدیگر مستقل شده، سپس در ساختاری پیچیده‌تر به وجهی متصل می‌شود که کارکردهای واحدهای تفکیکی مکمل یکدیگر باشد». (Parsons. T.; 1970:161) به‌عنوان نمونه، این تفکیک‌پذیری در سطح کلان، خرده‌نظام اقتصادی را با نهادهایی چون قرارداد و مالکیت و کار از خرده‌نظام سیاسی با نهادهایی مانند رهبری، مرجعیت و

تغییرات ساختاری مواجه می‌کند و لذا نظامهای اجتماعی را می‌توان از این لحاظ در ادوار گوناگون تاریخ نیز طبقه‌بندی کرد، که این ادوار شامل مراحل بدویت، میانی و نوین است. در این میان، جامعه بدوی، مبتنی بر مهارتهای دستی، اهمیت خویشاوندی، محدودیت قلمرو، تکنولوژی ابتدایی و حقوق تنبیهی است. اما، در این شرایط «فقدان حیطة بندی [خرده نظامها]، مهمترین وجه تمایز جوامع بدوی به حساب می‌آید». (Parsons. T.; 1966: 38) سپس، با شکل‌گیری جوامع میانه، بر پایه رواج و توسعه خط، می‌توان شاهد تراکم‌پذیری تکنولوژی، بروز اولیه دیوانسالاری و دولت شهرها، قانونگرایی و فرهنگ دینی بود که این جوامع نیز با حلقه واسطه جوامع گهواره‌یی؛ نظیر اسراییل و یونان، جوامع نوین را شکل داد. در این عرصه، پارسنز می‌گوید «مارکس اعتقاد داشت فئودالیسم محدود به اروپا نبوده؛ بلکه به نظر می‌رسد همین دوره، ظهور سرمایه‌داری اروپا را به توسعه عام جامعه‌یی رهنمون شده و بعدها نیز زمینه پیدایش دوره نهایی سوسیالیسم - کمونیسم واقع می‌گردد». (Parsons. T.; 1971:1-2) به نظر پارسنز، اما، «وبر دلیل نظری دقیقتری برای تمیز تجدد غربی از تطور سطح بالای دیگر تمدنهای اصلی فراهم آورد... و در مطالعه تطبیقی خود راجع به جامعه‌شناسی دین این مطلب را پیش می‌کشد که غرب نوین، خواه ناخواه دارای اهمیتی جهانی است و نتیجه می‌گیرد که ترکیب عواملی چون علوم تجربی، صنایع مستظرفه، نظامهای عقلانی حقوقی و مدیریتی، دولت نوین و سرمایه‌داری بورژوازی نوین، عقلانی؛ یک نظام یگانه اجتماعی - فرهنگی را با ظرفیت انطباق‌پذیری بی‌نظیری فراهم آورده است». (Parsons. T.; 1971:2) در هر حال، اگر بنا به رای پارسنز بپذیریم که «توسعه در عرصه چارچوبهای دینی استقرار می‌یابد» (Parsons. T.; 1971:45)؛ می‌توانیم ویژگی جامعه نوین را به اتکای اصلاح‌گرایی دینی بعد از رنسانس مورد تأمل قرار دهیم.

از این نگره، جامعه نوین مبتنی بر کنشهای فردی است؛ زیرا «نظام اجتماعی ساخته کنشهای افراد است». (Parsons. T.; 1962: 190) در واقع، در این جامعه از آنجا که کنش با کنشگر و وضعیت و تمایل

بر مبنای این ملاحظات، «پارسنز کوشیده در برخی از زمینه‌ها به پرسشهایی پاسخ دهد که دیگران، حتا، برای طرح سوال در این عرصه‌ها امکانی هم قایل نبوده‌اند. (Savage, S.P.; 1981: 235) در این زمینه، خود پارسنز می‌گوید: به دنبال نظریه‌ی می‌گشتم که «اندیشه‌ام را در باب مسایل و وضعیت جامعه غربی روشن سازد، بسط دهد... جامعه‌ی می‌تواند سرمایه‌داری- با اقتصاد آزاد- و از بعد سیاسی، به‌عنوان مردمسالاری- نام‌گذاری شود». (Parsons, T.; 1977:29) بدینسان، «پارسنز نظام سرمایه‌داری را یک نظام اجتماعی- اقتصادی رو به موت ندانسته که آماده است تا جایش را به نظام دیگری بدهد؛ بلکه آن را یک نظام اجتماعی قابل اصلاح ارزیابی می‌کند». (Hamilton, P.; 1983; 57)

در واقع، دلیل این پرداختن پارسنز چنین بیان می‌کند که «ما اساساً باور در این حکم و نتیجه آن هم‌رای هستیم که توسعه آنچه او جامعه غربی در دوره جدید می‌خواند، از مهمترین مراحل عام در تاریخ بشری است». (Parsons, T.; 1971:139) فرض این عطف توجه نیز آن است که «پیشرفت‌های علم زیست‌شناسی، مثلاً از زمان هربرت اسپنسر؛ به‌همراه خود مفاهیم جدیدی از پیوستگی بنیادین تطور عام اجتماعی- فرهنگی به وجود آورده است». (Parsons, T.; 1966: 109) ستیغ این تصور در جامعه‌نویان نیز همانا پیدایش نظام سرمایه‌داری است و لذا پارسنز می‌کوشد، اولاً، در تحلیل این نظام از نوعی ریالیسم بینشی بهره‌گیر و مدعی شود «زمانی که مسأله اسناد علی به نحو تحلیلی صورت‌بندی شود، مسأله قدیمی مرغ و تخم مرغ در باب تقدم عوامل آرمائی و مادی، به‌سہولت کم‌رنگ می‌شود» (Parsons, T.; 1966: 115) و در ثانی، تلاش نماید تا این نظام را بر حسب تفکیک‌پذیری ساختاری توضیح دهد. در این‌پر تو است که پارسنز اظهار می‌دارد «در دوره فیودالی، نظام اروپا اساساً همراه باز مینه‌های کارکردی تفکیک‌پذیر فت. این تفکیک‌پذیری، در قرن هفدهم، پیشرفت بیشتری کرد و همراه با بسط نظام به فراسوی مرزهای جغرافیایی خاستگاهش به‌زمان ما رسید. از یک نظر، پیشرفت‌های اخیر در این حیطة- تقسیم حوزه‌های مسلط کاتولیک رومی و پروتستان و ملل متمایز قومی و زبانی و دول مستقل سیاسی- متضمن تجزیه

مقررات جدامی کند و یاد در سطح خرد، خرده نظام شخصیت را با نهادهایی مثل نهاد و خود و برتر از خود و هویت از اجتماع یا نهادهایی نظیر جامعه‌پذیری و آموزش و هنجارمندی متمایز می‌سازد. بعلاوه، فرایند تفکیک‌پذیری، اولاً، کارکردهای تخصصی برای خرده نظام‌های اجتماعی به‌وجود می‌آورد؛ ثانیاً، کارکردهای ساختاری «مدل خرده نظام اقتصادی» (Parsons, T. and Smelser, N.; 1956:44) را می‌توان چنین ترسیم کرد:

A	تولید و توزیع کالاها و خدمات	G
	سرمایه‌گذاری	
L	سازمان	I
	تعهدات اقتصادی؛ منابع طبیعی و فرهنگی و روانی- فرهنگی (انگیزه)	

و یا شبکه مبادلات دوسویه، خرده نظام‌های اجتماعی را در وهله ثانی نشان می‌دهد؛ به طوری که می‌توان به‌عنوان مثال، شبکه مبادلات دوسویه اقتصاد و سایر خرده نظام‌های اجتماعی را در قالب فوق چنین نمودار ساخت:



وحدت قرون وسطایی مسیحیت غربی در قالب کلیسا و امپراتوری مقدس روم بود. مع هذا، این فرایند فقط متضمن تجزیه نبود؛ بلکه اهمیت مثبتی هم برای نظام در کلیت آن داشت. این تفکیک‌پذیری، در واقع شرطی عمده برای ظرفیت نظام، نه فقط برای شروع؛ که برای ایجاد شرایط نهادینه تغییرات مهم نظوری نیز بود. از این لحاظ، غرب در دوره مورد نظر ما، علیرغم تجزیه‌پذیری، دارای حوزه‌یی با فرهنگ مشترک و مبتنی بر سنن دینی مسیحی و ماترک اسراییلی و یونانی از جهان کلاسیک باستان بود که این آخری، استقلال چشمگیری را «از هر دوی میراث نهادین رومی و ظهور مجددش در عصر رنسانس مفروض می‌داشت». (Parsons, T.; 1971: 139-40) اما، در مجموع، چنین تفکیک‌پذیری خصوصاً در چهار عرصه اقتصاد، سیاست، اجتماع تجمعی و فرهنگ جامعه سرمایه‌داری بارز تر است. در این عرصه، اقتصاد تکنولوژی بالاتر بازار رقابتی، تعیین‌کننده سمت و سوی تولید خصوصی صنعت و خدمات و اطلاعات در راستای کسب سود فزاینده و سرمایه‌گذاری مستقیم است. در واقع، در این راستا، مثلاً هر چند «ویژگی ساختاری [آمریکا] که معمولاً بر آن تأکید می‌شود، عبارت از صنعت‌گرایی است» (Parsons, T.; 1970: 156)؛ لیکن، این جامعه به‌عنوان تبلور اعلامی نظام سرمایه‌داری از تقسیم کار تخصصی و وفور اقتصادی در قبال آزادی مصرف و توزیع بهینه مالیاتها از کانال نظام بانکی نیز بی‌بهره نیست و علیرغم کاهش دخالت دولت در آن، از قرار دادو مالکیت هم بسیار سود می‌جوید. اما، به جهت سیاسی، جامعه سرمایه‌داری در فرایندهای متنوعی از کنترل را نهادینه می‌کند». (Parsons, T.; 1961: 59) که اشکال رسمی آن شامل کنترل غیررسمی (مناسک دینی و ایدیولوژی سیاسی) و کنترل رسمی (دادگاه، پلیس، زندان و...) است. این در حالی است که در این نظام تعهدات شهروندی ایجاب می‌کند تا انتخابات آزاد، هدایت دیوانسالاری را بر پایه قانون اساسی به سمت تامین برابری و امنیت و شایسته‌سالاری و مردم‌سالاری بر عهده گیرد. در این شرایط، شایان ذکر است که هر چند اسپنسر باور داشت که هر فرد «از مکانیزمی خودکار و خودتنظیم‌کننده برخوردار است، که به گونه‌یی عمل می‌کند که تعقیب

منافع شخصی و خواسته‌های فردی توسط هر فرد به بیشترین میزان ممکن به‌ارضای نیازهای همگان می‌انجامد و تنها چیزی که در این میان لازم است، حذف موانع در مسیر عملکرد این مکانیزم است که موفقیت آن به چیزی جز حصول شرایط لازم برای پیگیری عقلانی منافع شخصی بستگی ندارد» (Parsons, T.; 1937: 4)؛ لیکن، بدیهی به نظر می‌رسد که این، حاکمیت مناسبات نظام‌واره بر چنین تلاش‌هایی است که بیشترین نفع را متوجه جامعه می‌کند. به این لحاظ، پارسنز می‌گوید که در عرصه سیاسی «منظورم از نهادینگی رهبری، الگوی نظم‌داری هنجاری است که به موجب آن برخی از گروه‌های فرعی به مناسبت موقعیتی که در جامعه احراز کرده‌اند، مختار یا حتی مجبورند برای رسیدن به اهداف جمعی یا متعهد کردن کل جامعه، تصمیماتی بگیرند و دست به ابتکاراتی بزنند». (Parsons, T.; 1960: 149-50) در ادامه، خرده‌نظام تفکیک یافته اجتماع تجمعی به آموزش عمومی طبقه متوسط به منظور تحرک‌پذیری فردگرایانه و اکتساب‌گرایی عام از حیث حضور در انجمن‌های داوطلبانه اختصاص دارد و می‌کوشد یگانگی نظام اجتماعی را از این بعد تامین نماید. در واقع، از این منظر «همه‌جوامع بسیار تفکیک یافته، ساختهای غیرخویشاوندی مربوط به کارکردهای آموزش رسمی را برای درونی کردن سطوح برتر الگوهای فرهنگ هنجاری و نظام‌های هدفمند در شخصیت، رشد داده‌اند». (Parsons, T.; 1961: 58) بالاخره، خرده‌نظام فرهنگی جامعه تفکیک‌پذیرفته سرمایه‌داری، اولاً، به کار جامعه‌پذیری چونان «پیشرفت تعهدات و ظرفیتهای فردی که مقتضای اساسی اجرای نقشهای آتی آنهاست» (Parsons, T.; 1970: 130) می‌آید که البته، در این شرایط، «آنچه فروید از آن غافل بوده، عبارت از تحلیل منظم ساخت روابط اجتماعی به‌مانند نظامی است که فرایند جامعه‌پذیری در آن صورت می‌گیرد». (Parsons, T.; 1955: 41) ثانیاً، «در این حیطه روند کلی به سوی تکثرگرایی رسمی و جدایی کلیسا از دولت است» (Parsons, T.; 1971: 86) و ثالثاً، این فرایند در دوران جدید چنان عالمگیر می‌شود که هر چند «مرحله امپریالیستی روابط جامعه غرب با بقیه جهان، انتقالی بوده؛ [اما]، حرکت به سوی نوسازی، اکنون به صورت یک

سیاست داشتند و از این رهگذر، انقلاب مورد انتظار آلمان، بر خلاف فرانسه و انگلستان، آمال دیگری می‌پرورد که عمدتاً وجه ماتریالیستی داشت. با این حال، در همین حوزه بود که وبر به جنبه آرمانی تحولات اجتماعی متمایل شد و کوشید ماتریالیسم را با ایده آلیسم و ثروت مادی را با قدرت ارزش، تبیین و تکمیل کند. بعلاوه، وبر، از منظر ماتریالیسم تاریخی، به جای انقلاب، به اصلاح دیوانسالاری پرداخت و در این میان نقش رهبری حزبی را عمده کرد. در واقع، او بار تعیین مادی و جبر اقتصادی، به همگرایی دو جانبه دین و دنیا و پروتستانتیسم و سرمایه‌داری روی خوش نشان داد و کوشید جایگاه کنش اقتصادی را در میان سایر کنشهای اجتماعی توضیح دهد و ضمناً از مناسبات اقتصاد و تکنولوژی، به اتکای ایدیولوژی پرده بردارد. به عنوان مثال، در این حوزه، اگر چه مارکس مدعی بود «آسیاب دستی، جامعه‌ی بارباب زمیندار به شما می‌دهد و آسیاب آبی، جامعه‌ی بارباب سرمایه‌دار صنعتی» (Marx, K.; 1951:92)؛ لیکن، وبر می‌گفت «عصر آسیاب دستی... نشانگر متنوع‌ترین اشکال ابر ساختها در نواحی مختلف است» (Weber, M.; 1924:450) به دیگر سخن، اشکال تکنولوژی می‌تواند با سازمانهای اجتماعی همخوانی داشته باشد و این همخوانی، جز از طریق شرایط اجتماعی، به ذهن انتقال نمی‌یابد. همین شرایط است که اضافه بر طبقه‌مارکسی، از منزلت و بری در تعیین جهتگیری کنشها، داد سخن می‌دهد. این در حالی است که ضمناً، مارکس به غایت نگرانی‌های نسبت به تاریخ متکی است و وبر به ارزش نوکانتی؛ جهتگیری اخلاقی کنش پایبند است. اما، در این میان دور کیم، در شرایط ملی‌گرایی محافظه‌کارانه و رادیکال سوسیالیستی فرانسه پس از انقلاب به تنقیح آرای خویش دست یازید. در واقع، اگر چه مارکس با دیدی تضادآمیز به تبعات انقلاب فرانسه می‌نگریست و از این حیث آن را از الگوی سرمایه‌ی انگلستان متمایز می‌کرد؛ لیکن، دور کیم این تبعات را کارکردی می‌یافت و شاید از همین رهگذر نیز، راهکار خود را منحصر به مطالعه و تدریس دانشگاهی کرد. با این وجود، دور کیم دارای آرای لیبرالیستی و رادیکال سوسیالیستی هم بود و می‌کوشید پراکنندگی دنیای معاصر را بر پایه رشد فردگرایی دنیوی و

جهان‌بینی در آمده است. بویژه اینکه، نخبگان اکثر جوامع غیر نوین، ابعاد قاطع ارزشهای تجدید در خصوص ارزش‌مینه توسعه اقتصادی، آموزش و پرورش، استقلال سیاسی و برخی اشکال مردمسالاری پذیرفته‌اند. [ضمناً]، اگر چه نهادینگی این ارزش مبهم و توأم با تعارض بوده‌هست. اما، حرکت به سوی نوسازی در جهان غیر غربی احتمالاً استمرار خواهد یافت» (Parsons, T.; 1971: 136).
به این ترتیب، پارسنز جامعه سرمایه‌داری را احد اعلائی تبلور تطور مترقی اجتماعی از حیث تفکیکی‌پذیری ساختاری در کارکردهای جامعه نوین می‌شمارد و سمت و سوی آینده تحولات تاریخ بشری را به سوی تکوین این نظام در عرصه کار ارزش‌یابی می‌کند.

۶. نتیجه‌گیری تطبیقی

مقایسه آرای مارکس، دور کیم، وبر و پارسنز در باب نظام سرمایه‌داری، در دو قالب عملی و نظری ممکن است. در این راستا، بعد عملی این مقایسه معطوف به شرایط اجتماعی، سیاسی، فرهنگی، اقتصادی و انگیزشی این آراء و نتایج عینی آنهاست و در بعد نظری، چنین تلاشی بر نقادی این دیدگاهها نسبت به یکدیگر منجر می‌شود. به عنوان مثال، در بعد اول، تامل در شرایط گذار جامعه غرب از فیودالیسم به سرمایه‌داری اهمیت دارد و در این عرصه می‌توان نتیجه عینی نظریه‌پردازی این متفکران را در بروز نهضت‌های اجتماعی نظیر مارکسیسم دریافت. از بعد دوم نیز، همان‌طور که به شکل نمادین گفته‌اند، همواره (وبر با روح مارکس گفتگو می‌کرد) (Salomon, A.; 1945: 596)؛ به نظر می‌رسد می‌توان وجوه انتقادی این آراء نسبت به یکدیگر، یا استقرار آکادمیک و رویکرد بر نامه‌ی آنها برای اصلاح معضلات اجتماعی بررسی کرد.

از بعد اول، چنین به نظر می‌رسد که آلمان قرن نوزدهم، به مثابه خاستگاه آرای مارکس، از دو کانون قدرت دولتی پروس و اتریش متاثر بود. این کانونها، به تحقق وحدت ملی از طریق دیوانسالاری و با تامین رفاه عمومی، می‌اندیشیدند و حضور آلمان را در ابتدای مسیر توسعه اقتصادی و لیبرالیسم سیاسی نسبت به انگلستان، به چیزی نمی‌گرفتند. ملاکان نفوذ فوق‌العاده‌ی در اقتصاد و

انگاشت و از طرفی، آن را عامل از خود بیگانگی ارزیابی کرد. در حالی که، دور کیم بر اساس نفی لیبرالیستی رابطه ایده و منافع مادی، به نمادگرایی مذهبی پرداخت و بر، با توجه به نقش ایده در تاریخ، به دنیوی شدن زندگی عقلانی نوین دینی توجه نمود و بالاخره، پارسنز با نگرشی تفکیک‌گرا؛ دین را محور نظام فرهنگی ارزیابی کرد. به عنوان مثال، در حالی که و بر نقش مثبتی برای اصلاح طلبی دینی لو تر قایل بود؛ مارکس می گفت لو تر «ایمان را در اقتدار ادغام کرد؛ زیرا، اقتدار ایمان را برقرار کرد... و او آدمی را از دین بیرونی آزاد کرد؛ زیرا دین را در انسان درونی کرد». (Marx, K. and Engels, F.; 1957: 51). این رأی مارکس، البته، با اندیشه او متعارض است که معتقد بود «فلاسفه تا کنون فقط جهان را به انحای گوناگون تفسیر کرده اند؛ اما نکته اساسی، بحث بر سر تغییر آن است» (Easton, L.D. and Guddat, K.H.; 1967: 402)؛ زیرا در این دو گزاره، مناسبات متقابل ذهن و عین به نحو دیالکتیکی منظور نشده و صرفاً از منظر بورژوازی به دین نگر بسته که البته خاستگاه بیرونی و ناظرانه مارکس نیز به این دین مبهم است. در عین حال، اگر به دیالکتیک ذهن و عین در بحث سرمایه داری نظر داشته باشیم، می توانیم بگوئیم که همه این اندیشمندان به نحو متقابل، اقطاب مکمل واقعیت سرمایه داری را بررسی کرده اند. چنانکه، به نظر می آید «کل بوده ها و گزاره های ماکس و بر (در جامعه شناسی دینی اش) دقیقاً با نظام مارکس متناسب است» (Schumpeter, J.A.; 1962: 11)؛ زیرا، همچنانکه مارکس ایدیولوژی را معلول خلاقیت ذهن بشری در قالب شرایط مادی می دید، و بر نیز به رابطه نظامهای فکری با سازمان اجتماعی نظر داشت. از طرفی، مارکس می گفت «ایده ها نمی توانند همواره هر چیزی را انجام دهند و برای تحقق ایده ها، انسانها نیاز مندند که نیروی عملی معینی را مصروف آن دارند» (Marx, K. and Engels, F.; 1956: 160) و از سویی، و بر به اقتضای گروهی اندیشه یا اندیشه گروهی قایل بود. این در حالی است که هر چند مارکس در رد ایده آلیسم مدعی بود «روش دیالکتیکی من، نه تنها از روش هگل متفاوت است، که کاملاً مخالف آن است» (Marx, K. and Engels F, Vol. 1; 1958: 456) اما، بدان روی که تاریخ آینده را هدف تاریخ گذشته می دانست،

تخصصی شدن تقسیم کار نیز توضیح دهد و تمایزات حقوقی این دوره را بر شمارد و نظم اجتماعی را از حیث همبستگی افراد با هسته اخلاقی آن بنگرد. از این نگره بود که طرح انجمنهای صنفی توسط او برای وساطت میان فرد و دولت، در دنیای نوین و به منظور حفظ انسجام اجتماعی ارایه گردید. در هر حال، بر این اساس بود که دور کیم تبیین مناسبات جامعه شناسی و سوسیالیسم را وظیفه خویش شمرد و بر این پایه صاحب سه ایده شد: «۱. ایده بسط روش علوم اثباتی... و روش تاریخی... به علوم اجتماعی، ۲. ایده باز تولید یک مذهب و ۳. ایده سوسیالیستی» (Durkheim, E.; 1962: 283) از همین لحاظ است که دور کیم کار مارکس را نمی پسندید؛ زیرا، او قضایایی نظری را بدون ارجاع منتظم به واقعیت سوسیالیسم مطرح می کرد. این در حالی است که به نظر می رسد هر سه این اندیشمندان، به تقدم و تقدس ایده در جامعه قائلند؛ یعنی، مارکس به ایده مقدر سوسیالیسم معتقد است، و بر در ایده عقلانیت غور می کند و دور کیم به ایده هسته اخلاقی جامعه پایبندی نشان می دهد. در عین حال، و بر و دور کیم به تغییرات تراکمی و مارکس به جهش انقلابی می اندیشند. تحت چنین شرایطی است که پارسنز نیز ایده اراده گرایی را در قالب نظام اجتماعی مورد توجه قرار می دهد و می کوشد نظریه خود را باز تولید نمادین بخشی از واقعیت و نه کل آن- ارزیابی کند. بعلاوه، او ایده را املاک آراستن ذهنی دریافت واقعیت می داند و با ترکیب میراث فکری مارکس، دور کیم و و بر، از در تبیین تطور مترقی جامعه نوین سرمایه داری- بر اساس اصل تفکیک پذیری و انطباق جزئی و فزاینده نظام اجتماعی معاصر- بر می آید.

بدینسان، هسته ایده در اندیشه این بزرگان چنان بارور است که می توان شاخ و برگ آن را در مباحثی چون دین شناسی یا نقد ایدیولوژی و تحریک پذیری توسعه و تفکیک ساختاری مشاهده کرد. از این زاویه است که مارکس، با قایل شدن ارزش وجودی برای دین، به نقد این پدیده پرداخت. ولی، سه تن دیگر آن را از حیث ارزشها و مشروعیت بخشی زندگی و تحریک فرایند توسعه مد نظر آوردند. به دیگر سخن، مارکس بر پایه تفسیر مادی تاریخ، دین را از یک سو مخدری برای تحمل بار گران رشد تمدن

مجدداً، به منطقی برای فرایند تاریخی حرکات ساختاری جوامع قایل می‌شد که هم‌ردیف منطق عقلانی و بر واقع می‌گردید. بعلاوه، کارکردی و لوژی از سوی هر دوی اینان، می‌تواند نقش توهمز، یا تحریک بخش نیز در جامعه ایفا کند و این بسته به شرایط متفاوت خلاقیت آدمی در عرصه اجتماع است. بدینسان، دین در اندیشه و بر خاستگاه و حیثه سرمایه‌داری است. ولی، در نظر مارکس کارکرد اخلاقی خود را که عبارت از انتقال عام ارزشها باشد، به پول و بازار می‌دهد. چنانکه، به نظر او «سرمایه، به‌طور غیر قابل مقاومتی، به فراسوی مرزها و محدودیتهای ملی توسعه می‌یابد... و خودارضایی در حیطه‌های محدود و مبتنی بر شیوه سنتی زندگی و باز تولید رانفی می‌کند». (Marx, k.; 1953: 313) این، با وجودی است که سرمایه‌داری-با همه نقاط منفی اش- از نظر و بر، از دل‌پرو و تستانتیسم سر بر می‌آورد؛ ولی، در نظر مارکس، این نظام بورژوازی و روحیه سرمایه‌دارانه است که علیرغم وجه تخریبی دین در مواجهه با انقلابیگری مذهبی، در طول تاریخ همه پیامبران دین را کشته است. چنین است که در جامعه بورژوازی «تمامی آنچه مقدس است، دنیوی است و انسان حداقل در مواجهه با احساس معتدل شرایط داخلی زندگی و رابطه با هم نوعش تحت اجبار قرار می‌گیرد». (Marx, k. and Engels, F.; 1967: 136) لذا، به نظر مارکس، اگرچه «حذف دین به عنوان سعادت توهمی بشر، موجب سعادت واقعی او است» (Bot-tomre, T. B; 1964: 44)؛ لیکن، ارزشهای دینی، از راه این نفی، به دل سرمایه‌واردمی شود و تا حد انسانی کردن جامعه بی‌طبقه سوسیالیستی، پیش می‌رود. اضافه بر این، هر دوی و بر و مارکس، با استعانت از مفاهیم قفس آهتین دیوانسالاری و از خودیگانگی طبقاتی کوشیده اند اثرات نفی کارکردارزشی دین را از جامعه گوشزد نمایند. مثلاً، به نظر و بر «ویژگی خاص دیوانسالاری کاملاً پیشرفته، که مورد اقبال سرمایه‌داری قرار می‌گیرد، رشد کامل انسان زدایی دیوانسالاری و توفیق آن در حذف عشق، تنفر و کلیه عناصر صرفاً شخصی، ناعقلانی و عاطفی از مشاغل اداری است». (Weber, M.; 1968: 975) اما، در همین راستا، دور کیم به شکلی متفاوت، میان دین، نظم و انسجام در عهده قدیم و جدید، رابطه می‌بیند. او در تحلیل

ماتریالیستی دین معتقد بود «برای تشریح این که دین اساساً امری اجتماعی است، نمی‌توانیم همواره بگوییم که دین، خود را در ترجمه زبان دیگر اشکال مادی جامعه و نیازهای بلافصل حیاتی آن محدود می‌کند». (Durkheim, E.; 1965 a: 471) پس، در نظر دور کیم، در عین حالی که دین محصولی جامعه‌زاد است؛ اما، ضمناً هسته اخلاقی کارکردهای ساخت آن را نیز تداوم می‌بخشد و لذا، در ظل ساختهای مختلف اجتماعی، تلاو متفاوتی می‌یابد. دین نمی‌تواند از این منظر وجه توهمی داشته و به گفته مارکس «تریاک توده باشد» (Bottomore, T. B.; 1964: 44)؛ چه اساساً، این پدیده معیار تداوم زیست اجتماعی است. با این وجود، آنجا که مارکس می‌گوید دین و خصوصاً «دین طبیعی... به وسیله شکل جامعه و برعکس، تعیین می‌پذیرد» (Marx, K. and Engels, F.; 1965: 42)، احتمالاً، به‌رای دور کیم نزدیکتر می‌شود. بدینسان، این اندیشمندان، حداقل به رابطه دین با ساختهای اجتماعی قایلند و البته، کارکردهای مثبت و منفی رابطه مزبور را در قالب تفکیک‌پذیری اجتماعی ناشی از رشد جمعیت به تحلیل نشسته‌اند. البته، پارسنز، این وظیفه را به کمال خود نزدیکتر ساخت. در واقع، پارسنز، با فرض سیبرنتیکی کنترل ماده توسط ایده، یافیزیکی توسط فرهنگ، این حکم را عمده کرد که فرهنگ ارزشهای غایی آن است که کلیه نظامهای فرعی دیگر جامعه را تحت کنترل خود دارد و این، البته، در حالی است که شرایط مادی نیز می‌تواند هسته فرجامین فرهنگ، یعنی اخلاق دینی را مشروط نماید. با این وجود، دین به عنوان محور فرهنگ در دنیای جدید، هرگز حالت سلطه طلبی بر سایر خرده نظامهای اجتماعی نیافته، بلکه، در صدد مبادله امکانات خود با سایر نظامهای اجتماعی بر می‌آید. به این ترتیب، از نظر پارسنز، چنین مبادله‌یی است که در شکل متوازن و متعادل خود، زمینه انگیزش تحریک نظام اجتماعی را پی می‌افکند و در بلندمدت موجبات اعتلای تمدن بشری را فراهم می‌آورد. از بعد دوم، می‌توان گفت، مارکس، و بر، دور کیم و پارسنز به انحای گوناگون، به تحلیل و نقد معرفتی ساخت و توسعه جامعه نوین سرمایه‌داری، از حیث بسط کارکردی تقسیم کار، پرداخته‌اند و این فرایند نظری را به شکل سنتی در محافل آکادمیک جمع‌بندی کرده‌اند. مارکس، در این

شدن اولویت کنترل برای اطلاعات نسبت به انرژی، بروز تعارض را در نظام اجتماعی سرمایه‌داری عرضی دانست و بر این پایه، با طرح چارچوب نظم نوین جهانی کوشید فرایند آزمون و خطای شناختی را، بر بروز تعارض اجتماعی، حاکم کند و از این رهگذر، میزان جذب و دفع زاید‌های متعارض نظام اجتماعی را هماهنگ سازد.

به این ترتیب، در مجموع بر پایه جنبه نظری این تحلیل به دو طریق می‌توان مناسبات نظریات سرمایه‌داری مارکس، دورکیم، وبر و پارسنز را مرتب کرد: یا اینکه آنها را در ابعاد و اگر ایاهمگر در دو جناح کارکردی و مارکسیستی قرار داد، یا اساساً با خارج کردن مارکس از عرصه جامعه‌شناسی به دلیل جنبه فلسفی رای او - صرفاً، بر علمی بودن آراء دورکیم، وبر و پارسنز اذعان نمود. به عبارت دیگر، این رویکرد را می‌توان چنین خلاصه کرد که یکی می‌گوید «کارهای مارکس به عصر پیشاتاریخی اندیشه اجتماعی تعلق دارد و دیگری معتقد است که تاریخ جامعه‌شناسی، عموماً فقط با نسل نویسنده‌گانی که دورکیم و وبر به آنها تعلق دارند، آغاز می‌شود» (Parsons, T., 1967: 135) به دیگر سخن، یک دسته می‌گویند کارهای دورکیم و وبر و پارسنز علمی است؛ ولی کارهای مارکس جنبه نظری دارد. اما، فرض این تامل، عدم توجه به تاثیر شرایط اجتماعی در تکوین اندیشه‌ها است. در واقع، اگر زمانی شرایط اجتماعی آرای مارکس را وجه سیاسی بیشتر بخشیده، یا به آرای دورکیم و وبر و پارسنز خصلت آکادمیک داده؛ این امور دلیل بر تعامل اندیشه با شرایط اجتماعی است و لذا، با همین استدلال، می‌توان همگرایی یا اگرایی این اندیشه‌ها را به شرایط اجتماعی منتقدین این نظریات ارجاع داد. چنین تلقی واقع‌گرایانه‌ی، البته، از تکذیب آراء جلوگسیری می‌کند و راه ابر تکامل ابطال‌پذیرانه نظریات جامعه‌شناختی از حیث توجه به تعلقات عصری باز می‌نماید. از این رهگذر، می‌توان عقیده داشت که رای وبر مکمل مارکس است و اگر نه وبر تداوم‌دهنده راه دورکیم، که لااقل پارسنز تکمیل‌کننده اندیشه وبر می‌نماید.

در نهایت، چنین بر می‌آید که دورکیم و وبر به تبیین مناسبات لیبرالیسم سیاسی و سوسیالیسم انقلابی - در قالب جامعه سرمایه‌داری - پرداخته و مارکس به نقد سرمایه‌داری

راستا، به تبیین رابطه بسط تقسیم کار و ظهور ساختهای متنوع طبقاتی در عصر سرمایه‌داری پرداخت و بر این مبنا، فرایند تاریخی استثمار کارگران توسط سرمایه‌داران را تا مرز تحقق از خودبیبگانگی - در عین افزایش تولید اجتماعی - دنبال کرد و به واسطه تاکید بر حاکمیت سودجویی کار بازاری بر مدنیت و جایگزینی ارزش مبادله‌ی، به جای ارزش مصرفی، مدعی شد «تقسیم کار چیزی جز وجه از خودبیبگانگی فعالیت انسانی نیست» (Bottomore, T.B.; 1964: 181) در ادامه، دورکیم، به تبیین رابطه گسترش تقسیم کار با تفکیک‌پذیری اجتماعی - و نه لزوماً بروز تضاد طبقاتی - دست یازید. زیرا، به نظر او، تضاد طبقاتی در جامعه معاصر، منتج از این واقعیت است که «نهاد طبقات اجتماعی... نمی‌تواند با توزیع مواهب طبیعی منطبق بوده، یا مستمر این انطباق را حفظ کند» (Durkheim, E.; 1964a: 375) پس، به نظر دورکیم، وجه تمایز جامعه قدیم و جدید، تضاد طبقاتی نبوده؛ بلکه نوع انسجام آنها است. در واقع، هر چه مارکس بین ساخت طبقه و از خودبیبگانگی فرد در عرصه تقسیم کار رابطه برقرار می‌کند؛ لیکن، این تلاش، به خاطر ترادف جویی میان خودخواهی با فردگرایی است. با وجود این، فردگرایی، از نظر دورکیم، به عنوان ضامن اخلاقی تخصص‌گرایی دنیای نوین، الزام حیاتی توسعه این دنیا است و لذا، آسیب‌پذیری این دنیا نه در تضاد - که در ضعف اخلاق حاکم بر فرایند تقسیم کار - رخ می‌دهد و این در حالی است که صنف می‌کوشد در این جهان جایگزین مذهب در عرصه فردگرایی شود. وبر نیز، بر همین سیاق به بنا کردن رشد عقلانی تقسیم کار در دنیای سرمایه‌داری نوین به ملزومات آن مانند دیوانسالاری و علم و تکنیک پرداخت و به عنوان مثال، در این زمینه متذکر شد «ترقی آتی مکانیزاسیونهای دیوانسالارانه برای دنیای نوین حتمی الوقوع است» (Weber, M.; 1924: 413)؛ ولی، ضمناً یادآوری کرد که از قفس آهنین دیوانسالاری نیز نباید غافل ماند. این در حالی است که به عقیده وبر، وجود تعارضی در دنیای نوین، ضرورتاً به انقلاب ختم نمی‌شود؛ بلکه، برعکس، رشد عقلانیت، با ایجاد چشم‌اندازهای جدید، نظیر آزادی و خلاقیت و استقلال می‌تواند از این تعارضها بکاهد. یا اصولاً، آنها را حل کند. بالاخره، پارسنز با قایل

- Marx, K. and Engels, F.; 1956; The Holy Family; Moscow.
- Marx, K. and Engels, F.; 1956-67; werke, vols. 1-41; Berlin.
- Marx, K. and Engels, F.; 1957; on Religion; Moscow.
- Marx, K. and Engels, F.; 1958; selected works; Vols. 1-2; Moscow.
- Marx, K. and Engels, F.; 1965; The German Ideology; london.
- Marx, K. and Engels, F.; 1967; The communist Manifesto; london.
- Marx, K. and Engels, F.; 1970; Capital; Vols. 1-3; london.
- Parsons, T.; 1937; The structure of social Action; New York.
- Parsons, T.; 1951; The social system; New York.
- Parsons, T.; 1955; Family, socialization and Interaction process; New York.
- Parsons, T.; 1960; structure and process in Modern societies; New York.
- Parsons, T.; 1966; societies: Evolutionary and comparative perspectives; New Jersey.
- Parsons, T.; 1967; sociological Theory and Modern society; New York.
- Parsons, T.; 1970; social structure and personality; New York.
- Parsons, T.; 1971; The system of Modern societies; New Jersey.
- Parsons, T.; 1977; Social systems and the Evolution of Action Theory; New York.
- Parsons, T. and Smelser, N.; 1956; Economy and society; New York.
- Parsons, T.; Shils, E.A.; Naegle, K.D. and Pitts, J.R. (eds.); 1961; Theories of society: Foundation of modern sociological Theory; New York.
- Parsons, T. and Shils, E.A. (eds.); 1962; Toward A General Theory of Action; New York.
- Salomon, A.; 1945; "German sociology", in Gurvitch, G. and Moore, W.E.; Twentieth century sociology; New York.
- Savage, S.P.; 1981; Theories of Talcott parsons; london.
- Schumpeter, J.A.; 1962; capitalism. socialism and democracy; New York.
- Weber, M.; 1924; Gesammelte Aufsätze zur soziologie und sozialpolitik; Tubingen.
- Weber, M.; 1949; Methodology of the social sciences; Glencoe.
- Weber, M.; 1958; the protestant Ethic and the spirit of capitalism; New York.
- Weber, M.; 1964; The Religion of china; london.
- Weber, M.; 1968; Economy and society; New York.
- Wolff, K.H.; 1964; Emile Durkheim; New York.

دست زده و پارسنز مرحله جاافتادگی سرمایه‌داری را در زمانی که سوسیالیسم حاکمیت عملی یافته بود و غرب منادی پیشرفت علمی بود، به تبیین نشست است. این، با وجودی است که البته، رای مارکس مبنای خیزش توده‌یی و تشکیل جوامع سوسیالیستی واقع شد؛ ولی آرای بقیه در عصر اصلاح‌گرایی به تثبیت سرمایه‌داری کمک کرد. با وجود این، همان شرایط موجود این اندیشه‌ها، امروزه به شکل انتقادی موجبات غنای این آراء را نزد کسانی چون جفری الکساندر، یورگن هابرماس و ایمانوئل والرشتاین یا گوندر فرانک فراهم آورده است که این شرایط عمده تأدیر «ظهور همگرایی در ساخت اجتماعی جوامع سرمایه‌داری و سوسیالیستی خلاصه می‌شود» (Giddens, A.; 1975: 245) این همگرایی، نهایتاً خبر از بروز نظریات برد متوسط میان نظریات کلان انتزاعی و خرد تجربی در عرصه جامعه‌شناسی و سطوح اجتماعی مناسبات ملی و بین‌المللی می‌دهد و نوید جامعیت هر چه بیشتر آرای جامعه‌شناختی را طلعه‌داری می‌کند.

منابع:

- Bottomore, T.B.; 1964; Karl Marx: Early writings; New York.
- Durkheim, E.; 1952; suicide; london.
- Durkheim, E.; 1956; Education and sociology; Glencoe.
- Durkheim, E.; 1962; socialism; New York.
- Durkheim, E.; 1964 a; The division of labour in society; london.
- Durkheim, E.; 1964b; The Rules of sociological Method; london.
- Durkheim, E.; 1965 a; The Elementary Forms of The Religious life; New York.
- Durkheim, E.; 1965b; sociology and philosophy; london.
- Easton, L.D. and Guddat, K.H.; 1967; Writings of the young Marx on philosophy and society; New York.
- Gerth, H.H. and Mills, C.W.; 1958; From Max weber: Essays in sociology; New York.
- Giddens, A.; 1975; Capitalism and Modern social Theory; london.
- Hamilton, P.; 1983; Talcott parsons; New York.
- Hegel, G.W.; 1967; philosophy of Right; london.
- Hughes, H.S.; 1958; consciousness and society; New York.
- Marx, K.; 1951; poverty of philosophy; london.
- Marx, K.; 1953; Grundrisse; Berlin.