

انقلابات؛ ظهور جمعی امر قدسی و تأسیس نظم اجتماعی

حسین کچویان^۱، اکبر محمدی^۲

چکیده

انقلاب‌های کبیر، در تعبیری کلی و خارج از مناقشات نظری به‌عنوان دگرگونی‌های بزرگ و تغییرهای بنیادینی شناخته می‌شوند که نظم اجتماعی پیشین را از میان برده و نظم جدیدی را بنیان‌گذاری می‌کنند. در پاسخ به این مسئله که چگونه این تغییر و دگرگونی و نظم بایی ممکن می‌شود نظریات مختلفی در حوزه علوم اجتماعی بیان شده است. اولین صورت‌بندی‌ها از چگونگی نظم‌بایی جامعه به‌واسطه نظریه‌پردازان قرارداد اجتماعی و سپس اقتصاددانان سیاسی انجام گرفت. پرسش هابزی، اما در مرکزیت تمامی بررسی‌ها قرار دارد؛ چگونه امکان دارد که افرادی با امیال متفاوت یک جامعه را تشکیل بدهند، چگونه ممکن است خواست‌های متفاوت بدنمندی واحدی را ممکن کنند؟ جامعه‌شناسی با صورت‌های متفاوت قراردادگرایی که امر اجتماعی را به‌وسیله امری خارج از منطق اجتماع تحلیل می‌کردند مخالفت کرد؛ جامعه‌شناسی پرسش از نظم اجتماعی را درون مناسبات جمعی انسان‌ها بررسی کرد؛ دورکیم در پاسخ به این مسئله از تجربه جامعه به‌عنوان عنصر پیونده دهنده ارزشی نام می‌برد و وبر کاریزما را به‌عنوان ارزش‌گذاری می‌داند که افراد از طریق تسلیم یا ایمان به کاریزما با یکدیگر پیوند برقرار می‌کنند. مفاهیمی مانند امر قدسی، غلیان جمعی، جوش و خروش جمعی، کاریزما و خلسه‌های جمعی در دورکیم و وبر با یکدیگر همپوشانی دارند که امکان فهم تغییرات بزرگ اجتماعی به‌واسطه ترکیب این مفاهیم را مهیا می‌کنند. از آن‌جهت که انقلاب‌ها رخداد دگرگون‌کننده و نظم بخش حیات اجتماعی هستند؛ از طریق تحلیل وضعیت و ماهیت انقلاب‌ها می‌توان به پرسش چگونگی شکل‌گیری نظم اجتماعی پاسخ داد.

واژگان کلیدی

غلیان جمعی، تجربه قدسی، کاریزما، انقلاب، نظم اجتماعی، میل رستگاری.

مقدمه

توضیح و فهم نظم اجتماعی و دگرگونی آن، اساسی‌ترین مسئله جامعه‌شناسی و شرط حیات این حوزه دانشی است. به‌نحوی که متقدمین حوزه نظریه اجتماعی از قراردادگرایی هابز و لاک تا روسو با این مسئله مواجه بودند که چگونه امکان نظم یابی در حیات اجتماعی ممکن می‌شود؟ چگونه امکان تشکیل جماعتی از افراد پیرامون یکدیگر برای مقصد واحدی رخ می‌دهد؟ در این میان هابز مهم‌ترین چهره از جهت صورت‌بندی پرسش فوق‌الذکر دارد؛ او با نفی غایت‌باوری فلسفه کلاسیک در فهم انسانی، عنصری درونی در طبیعت بشری را به‌عنوان پایه و اساس تشکیل جوامع تشخیص داد؛ هابز آدمیان را حیواناتی میل‌ورز در نظر می‌گیرد که رو به‌سوی برآورده‌سازی میل خوددارند و در این میل‌ورزی، همواره با یکدیگر برای کسب منافع بیشتر در نزاعی خونین هستند در نتیجه آدمیان از یکدیگر ترس دارند، چراکه هرکسی در این اندیشه است که دیگری برای اینکه به لذت و هدف خویش برسد ممکن است او را از میان بردارد. در این وضعیت ترس متقابل از یکدیگر رواج می‌یابد، ترس موجب وضعیتی جنگی می‌شود؛ «جنگ همه بر ضد همه» در این وضعیت هرکسی به دنبال آن است، آن‌قدر قدرت داشته باشد تا بر همگان چیره شود تا، کسی توان آن را نداشته باشد که زندگی او را به مخاطره بیندازد. برای خاتمه وضعیت جنگی، هابز پاسخ را در قرارداد اجتماعی می‌داند؛ به‌واسطه قرارداد اجتماعی آدمیان حق خود را واگذار می‌کنند. «واگذاری متقابل حق همان چیزی است که آدمیان قرارداد می‌نامند» (هابز، ۱۳۸۱: ۱۶۳) و قرارداد امر قهری را به نام دولت شکل می‌دهد که وظیفه صیانت از ذات را بر عهده دارد.

روسو دیگر متفکر حوزه قرارداد اجتماعی است. او هرچند برخی از مقدمات هابز را می‌پذیرد، اما از آن جهت که هابز ویژگی‌های انسان اجتماعی را به انسان اولیه یا طبیعی مربوط می‌داند، مخالفت می‌کند. در روسو آزادی مبنای هر نوع حقی در انسان در نظر گرفته می‌شود به همین علت قوی‌تر به‌هیچ‌عنوان نمی‌تواند با غلبه بر ضعیف‌تر اختیار همنوعش را بر عهده بگیرد. پس روابط میان انسان‌ها صرفاً بر اساس قواعدی عادلانه باید صورت بپذیرد؛ این قواعد عادلانه از قراردادهای میان انسان‌ها نشأت می‌گیرد که مبنای هر قدرتی را در جوامع انسانی مشخص می‌کند. زمانی که موانع خارجی بر زیست طبیعی انسان غلبه کند، در آن صورت بشر باید نوع زیست خود را تغییر بدهد تا از خطر نابودی به رهد ولی چون افراد نمی‌توانند نیروی جدیدی خلق کنند پس ضرورتاً باید دورهم جمع شوند، نیروهای خود را متحد کرده و جهت مقاومت و غلبه استفاده کنند.

جمع شدن افراد آزاد در کنار یکدیگر فقط در صورتی ممکن است که هر یک از افراد در عین حال که به دیگران متعهد است فقط از خویشتن اطاعت کند و مانند گذشته آزاد باشد. تعهد سوبیه‌ای دوطرفه دارد از سوبیه امر عام متعهد به فرد و از سوبیه فرد متعهد به امر عام است. روسو این مسئله را در نسبت با تعهد دوسوبیه هیئت حاکمه به فرد و فرد به هیئت حاکمه بیان می‌کند (روسو، ۱۳۵۲: ۲۱).

هابز، روسو و اصحاب اقتصاد سیاسی نقطه آغاز نظریه‌پردازی اجتماعی را شکل دادند که در صورت‌های اولیه خود در حوزه فلسفه سیاسی و اقتصاد سیاسی، دولت و بازار را به‌عنوان بنیاد گاه نظم اجتماعی صورت‌بندی می‌کرد. جامعه‌شناسی در ابتدا با نقد مبنای غیراجتماعی قرارداد گرایان در توضیح چگونگی نظم یابی حیات جمعی به مخالفت با آن‌ها پرداخت و با اختیار مبنایی اجتماعی توانست با توضیح قلمرویی به نام جامعه آن را از حوزه‌های دیگر دانش اخلاقی تمییز بدهد و دانش جامعه‌شناسی را بر پایه «خود آیینی جامعه» بنیان‌گذاری کند.

جامعه‌شناسی کلاسیک، تجربه از پیش چشم گذراندن انقلاب فرانسه و دگرگونی‌های حاصله از آن را داشت. دورکیم و مارکس با عطف نظر به انقلاب فرانسه و تداوم انقلاب‌های پس‌از آن و ارزش‌ها و مسائل آن پرسش‌های خود را پیرامون دگرگونی و سامان‌یابی جامعه مطرح می‌کردند. وبر نیز با عطف نظر به تغییر انقلابی در عصر اصلاحات مذهبی - با لوتر آغاز شد و تأثیراتش تا انقلاب شکوهمند انگلستان ادامه داشت - پرسش‌ها و مسئله خود را از چگونگی شکل‌گیری جامعه و تمدن غربی پی‌ریزی کرد. به این جهت می‌توان عنوان کرد که اساساً لحظات بحرانی که خود را در شکل انقلاب‌ها متجلی می‌کنند محل اصلی ساخت مسئله جامعه‌شناسی یا نظریه‌پردازی اجتماعی هستند.

به‌رغم توجه و درک دقیق قرارداد گرایان از پرسش چگونگی نظم یابی حیات جمعی، پاسخ آن‌ها بر اساس فرض‌های تخیلی و بنیاد قراردادن طبیعتی برای بشر که خارج از منطق اجتماعی قرار می‌گرفت از سوی جامعه‌شناسی و خصوصاً دورکیم مردود اعلام شد. جامعه‌شناسی کلاسیک در توضیح چگونگی شکل‌گیری حیات جمعی بر عنصری ارزش‌شناختی و یا تجربه امر خیر یا والا تأکید می‌کند که امکان پیوند اعضای جامعه به‌واسطه آن ممکن می‌شود. این فهم از جهت وارد کردن مسئله ارزش‌ها در تغییرات بنیادین حیات جمعی، امکان‌گذار از مکانیک‌گرایی هابزی و کلیه صورت‌های قراردادگرایی را مهیا کرد. به همین علت آنچه از جامعه‌شناسی

کلاسیک برای ما دارای اهمیت مفهومی است؛ توضیح تغییرات انقلاب و نظم یابی جامعه به واسطه تغییر در ارزش‌های غایی^۱ و تجربه جمعی ارزش شناختی می‌باشد. صراحت مفهومی دورکیم و وبر در بیان این مطلب واضح است البته آنچه آن‌ها در توضیح ارزشی ارائه می‌دهند نوعی سکولار سازی یا طبیعی کردن ارزش و استعلا زدایی از آن است؛ اما پرداخت به مارکس یک از آن جهت که دارای اندیشه دگرگونی و نه نظم یابی و دوم از آن جهت که ارزش در مارکس مربوط به ثروت است و در ادامه پرسش کلاسیک‌های اقتصادی سیاسی در باب مبنای ثروت‌آفرینی مطرح می‌شود از حوصله این مقاله خارج است به همین جهت سعی ما بر این است تا ضرورت پرداخت فهم شکل‌گیری نظم اجتماعی به واسطه ارزش‌های غایی را بیان کنیم.

طرح مسئله و پرسش

انقلاب در بیان موردنظر این نوشتار؛ تغییر و دگرگونی و نظم یابی مجدد ساختارهای اجتماعی بر محور ارزش‌های غایی را بیان می‌کند. مشخصاً چنین تعبیری از انقلاب تمامی آن وقایعی که در نظریات معمول اجتماعی به معنای «انقلاب» بیان شده است را در بر نمی‌گیرد. نظریات مرسوم، انقلاب را به معنای تغییر در ساختارها یا طبقات سیاسی - اقتصادی بیان می‌کنند که تغییر در ساختارهای اجتماعی بهترین معرف یا نمود انقلاب در نظر گرفته می‌شود. البته این به معنای خطا بودگی نظریات مرسوم نیست بلکه مسئله آن است که چنین طرح بحثی از انقلاب‌ها نمی‌تواند بیانگر تغییرات بنیادینی باشد که به واسطه «انقلابات کبیر» شکل گرفته‌اند؛ انقلابات کبیر شامل تغییراتی فراتر از تغییر هیئت حاکمه و یا جابه‌جایی طبقات می‌گردند. برای فهم و توضیح تغییرات حاصل از انقلاب‌های کبیر نیاز به طرح بحث متفاوتی است که این مهم را ما به واسطه توضیح تغییرات ارزش شناختی انجام خواهیم داد. البته ما قصد ورود به مناقشات طولانی تعریف انقلاب را نداریم؛ اما نقطه اتکای آغاز بحث همواره باید

۱. در میان غیر کلاسیک‌ها بارزترین چهره‌ای که درک از انقلاب‌ها را به واسطه ارزش‌های غایی صورت‌بندی کرده است، هانا آرنست است. هانا آرنست در کتاب انقلاب سعی کرده است تا به واسطه داخل کردن نقش ارزش‌های غایی با استعلایی در فهم معنای انقلاب، انقلاب را در معنای تغییرات و دگرگونی‌های بنیادین درک کند. او در بحث پیرامون معنای انقلاب، آن را در تمایز با هر جنبش‌هایی بخش معرفی می‌کند؛ «انقلاب معنای خاصی دارد که با جنبش‌های اجتماعی، شورش‌ها و یا کودتا متفاوت است.» از منظر آرنست تنها زمانی می‌توان از انقلاب سخن گفت که «دگرگونی به معنای آغازی تازه باشد و خشونت به‌منظور تشکیل حکومت به شکلی نو و ایجاد سازمان سیاسی جدید برای جامعه بکار رود که در آن رهایی از ستمگری به‌قصد استقرار آزادی صورت پذیرد.» (آرنست، ۱۳۶۱: ۴۷). اما دلیل اصلی عدم پرداخت ما به هانا آرنست از آن روی است که او انقلاب را امر جدیدی می‌داند که محصول مدرنیته است؛ اما با مینا قرار دادن تغییرات غایت شناختی برای فهم انقلابات کبیر در آن صورت پیدایش ادیان و ظهور و بعثت انبیا نیز به‌عنوان صورت‌های دیگری از انقلاب قابل‌درک خواهند بود.

بر تعریفی استوار باشد که جامعیت کافی پیرامون مسئله مورد بحث را داشته باشد. باید اشاره کرد که در توضیح انقلاب، نظریه‌های معمول جامعه‌شناسی نه تنها انقلاب‌ها را به معنای دگرگونی‌های بنیادین حیات جمعی در نظر نمی‌گیرند بلکه همواره با سعی بر توضیح آن‌ها بر اساس نتایج در تغییر طبقات سیاسی و اقتصادی و تعریف انقلاب‌ها بر اساس روش انقلابی از جمله بسیج توده‌ها یا خشونت انقلابی، درکی حداقلی از انقلاب‌ها را بیان می‌کنند که توجه به تغییرات غایی ارزش‌شناختی در انقلابات بزرگ را سلب می‌کنند.

انقلاب‌ها حوادث بزرگ «تاریخی» هستند که داستان روزمره زندگی را تغییر می‌دهند، کنش‌های خلاف آمد را ممکن می‌کنند. گسست‌های سیاسی، تغییر فرم‌های هنری، تجربه زیبایی‌شناختی، تغییر در احوال انسانی و... همه می‌توانند از نتایج انقلاب‌ها باشند. انقلاب را می‌توان همچون یک دم یا فیض تعبیر کرد که نیروهای درون یک وضعیت را تغییر می‌دهد و جهانی نو می‌آفریند؛ آفرینش جهان جدید به معنای شکل‌گیری ارزش‌های نوپدید و یا باز تفسیر ارزش‌های کهن در جهان جدید است. انقلاب‌ها از آن جهت که بنیاد گاه و آغازگاه عصر جدید و یا نظم جدید هستند همواره نسبت به ساحت اجتماعی استعلا دارند که اگر چنین نبود امکان‌گذار از نظم اجتماعی پیشین ممکن نمی‌شد.

جامعه‌شناسی سعی بر آن دارد تا وضعیت‌های انقلابی را که تجربه‌های جمعی سخت اجتماع هستند را فهم و تحلیل کند. از نظرگاه جامعه‌شناسانه؛ جامعه زمانی به وجود می‌آید که ساختار اجتماعی غایب است و به این ترتیب جامعه از میان تعلیق ساختارها و از درون آستانگی سر برمی‌آورد. وضعیت‌های تعلیق ساختار اجتماعی وقایعی درک می‌شوند که در زمان بحران جامعه ظاهر می‌شوند و کارکرد خلق انقلاب و هیجانات جمعی را دارند. جامعه‌شناسی حداقل در صورت‌بندی‌های کلاسیک خودش مدعای تبیین انقلابات از درون وضعیت یا نظم پیشین را داشت؛ تبیین تنها زمانی است که خاص‌بودگی واقعه‌های تاریخی نادیده انگاشته شود و شرایط تبیین‌کننده در هر واقعه به صورت مداوم تکرار شود. جامعه‌شناسی کلاسیک چه در صورت آلمانی و چه فرانسوی آن با شدت و درجات متفاوت به این سو گام نهاد اما واقعیت تاریخی امکان تحقق شرط دوم را مهیا نکرد و هر واقعه رخداد گونه، متناسب با شرایط تبیینی پیشینی تحقق پیدا نکرد. به همین جهت توضیح جامعه‌شناختی پس از هر انقلاب به طرح‌های نظری جدیدی پرداخت.

طرح مفهوم «رخداد» در تئوری‌های فلسفه اجتماعی متأخر بیانگر عدم کارایی تبیین‌های جامعه‌شناسی انقلاب است. به نظر آنچه منجر به عدم تبیین‌پذیری انقلاب‌ها می‌شود ویژگی خاص انقلاب‌ها از جهت محل اراده ورزی آزادانه انسان‌ها است که امکان تبیین آن با الگوهای پیشینی را سلب کرده است؛ عدم توانایی تبیین انقلاب‌ها به عدم فهم ماهیت آن‌ها بازمی‌گردد به همین جهت پرسش ما در این مقاله آن است که ماهیت انقلاب‌ها چیست و چگونه قابل توضیح است که معمولاً اندیشمندان اجتماعی را مبهوت و امکان پیش‌بینی لحظه انقلاب را از آن‌ها سلب می‌کند؟ به دلیل عدم پیروی انقلاب ایران از الگوهای مرسوم انقلاب‌ها (مانند تفاوت در بسیج نیروها و حزب پیشرو) و وجود خصلتی که به تعبیر فوکو معنویت سیاسی خوانده شد؛ موجب تفسیر شبه فاشیستی از انقلاب اسلامی ایران توسط برخی از اندیشمندان اجتماعی غربی^۱ شد. فوکو با تعبیر معنویت سیاسی نشان داد که متوجه وجه متعالی انقلاب شده است اما معنویت سیاسی، یک بیان احوال جمعی است و توان مفهومی توضیح ماهیت هستی اجتماعی متولد شده از انقلاب را نداشت؛ هر توضیحی در باب انقلاب‌های بنیادگذار باید نسبت امر ظهور یافته در رخداد را با تأسیس نظم اجتماعی در شرایط کلی توضیح دهد.

انقلاب‌های بنیادگذار دارای خصایص غیر معمولی‌اند که با توضیح وبر و دورکیم در باب ظهور جامعه و نهضت‌های دینی قرابت دارند. دورکیم و وبر با طرح بحث ارزش‌های غایی و تجربه درونی این ارزش‌ها شکل‌گیری نظم اجتماعی در شرایط کلی را توضیح داده‌اند. پس مشخصاً انقلاب‌های بنیادگذار نیز باید دارای همین خصیصه اساسی در لحظه شکل‌گیری و لحظه رخداد باشند. عدم توجه جامعه‌شناسان انقلاب به این خصیصه مهم موجب غفلت آن‌ها از ماهیت انقلاب‌ها و چگونگی شکل‌گیری نظم اجتماعی شده است و از سوی دیگر در نسل‌های اولیه نظریه انقلاب‌ها موجبات اشتباه روش‌شناختی را فراهم کرده که انقلاب‌ها را به مثابه اموری پیش‌بینی‌پذیر درک می‌کردند؛ اما خصیصه مهم تغییر ارزش‌های غایی در انقلاب‌ها مؤید آن است که اراده آزاد انسانی محمل اصلی پذیرش و تغییر ارزشی است و در غیر این صورت ارزش‌های غایی محملی برای پذیرش و یا طرد نمی‌داشتند.

پرسش این مقاله از جنس علت‌یابی انقلاب‌ها بر اساس ضرورت‌های تاریخی - اجتماعی نیست بلکه سعی دارد تا با کنکاش در ماهیت انقلاب‌ها پاسخی به چگونگی

۱. ن. ک. Foucault and the Iranin Revolution: Gender and the Seduction of Islamism; by: Janet Afary, Kevin B. Anderson

نظم یابی و شکل‌گیری جامعه بدهد. به بیانی دیگر، مقاله سعی دارد توضیح بدهد در انقلاب‌ها عنصری غیرقابل تبیین وجود دارد که هرچند وضعیت‌های آنومیک یا بحران‌های ساختاری تذکر تغییرات انقلابی را می‌دهند اما هیچ‌گاه توان پیش‌بینی وقوع آن را ندارند. عدم توانایی در پیش‌بینی انقلاب‌ها به خصیصه‌ی اساسی ماهیت انقلاب و شکل‌گیری نظم اجتماعی بازمی‌گردد. به همین جهت بهره‌مندی از مدل‌های دقیق آماری یا هوش مصنوعی نیز نمی‌تواند این نقیصه تبیینی را جبران کند. دقیقاً چنین منازعاتی است که لزوم بازنگری و باز تفسیر انقلاب‌ها را دارای اهمیت می‌کند. هدف مقاله دست‌یابی به تمهیدی جهت باز تفسیر نظری انقلاب‌های بزرگ است.

روش پژوهش

فهم وجودی از جامعه در کلاسیک‌های جامعه‌شناسی با مسئله ارزش‌ها بیان شد. نوع فهم کلاسیک‌ها از مسئله ارزش، صورت‌بندی آن‌ها از ظهور جامعه نیز می‌باشد که چگونه پیدایش، دگرگونی و یا افول ارزش‌ها متناسب‌اند با ظهور، دگرگونی و اضمحلال جامعه. سعی ما در مقاله پرسش‌گری در باب نقطه آغازین فهم جامعه به‌واسطه ارزش‌ها است تا از این طریق مسیر مفهوم‌پردازی در باب انقلاب‌ها با عطف نظر به ارزش‌ها روشن شود. قصد ما بکاربردن نظریه عام وبر و دورکیم و استفاده در تحلیل انقلاب‌ها نیست بلکه به «ایضاح انتقادی» مفاهیم خواهیم پرداخت؛ مراد از ایضاح انتقادی، مواجهی و اسازانه^۲ با مفهوم است تا نقطه بدهت آمیز مفهومی که ساختار نظری - مفهومی از آن آغاز می‌گردد وضوح یابد. شهود نقطه آغاز بدهت مفهومی است؛ این شهود می‌تواند گاهی در بیان و یا میانه کار یک متفکر ظهور کند، چنانچه ما از خلال پرسش‌گری‌های دورکیم این را نشان خواهیم داد که چگونه دورکیم با طرح پرسش از دین به این نقطه کانونی دست‌یافته است. نقطه بدیهی محلی است که ساختار مفهومی بر روی آن استوار می‌گردد؛ درست در همین موقعیت است که متفکر برای مشروع‌سازی کلیت ساختار نظری باید نقطه بدیهی خود را استعلایی و محض نام‌گذاری کند در غیر این صورت مشروعیت شهود او به شهود حسی تقلیل می‌یابد و اعتبار ساختار نظری از میان می‌رود. ایضاح انتقادی امکان باز تفسیر و یا صورت‌نگری جدید نظری را برای ما تمهید گذاری می‌کند.

دورکیم؛ تجربه جامعه، بنیان نظم اجتماعی

جستجوی نظم در تقسیم کار

دورکیم در آثار اولیه خود از جمله رساله کوتاه خود در باب روسو و منتسکیو سعی بر آن دارد تا نشان دهد که: هابز، روسو و منتسکیو هر سه عقیده دارند که جامعه اضافه‌ای بر وضع طبیعی است. رسالت اصلی کتاب قرارداد اجتماعی روسو از منظر دورکیم یافتن شکلی از وضع مدنی است که قوانین آن بتوانند بر قوانین ذاتی وضع طبیعی استوار شوند (دورکیم، ۱۳۹۷: ۱۵۰-۱۲۰). مسئله اساسی دورکیم در نسبت با متقدمین نظریه اجتماعی آن است که آن‌ها از وضعیت فرضی انسان فردی شروع به بحث می‌کنند و از همین جهت در توضیح اینکه حیات جمعی و همبستگی چگونه ممکن می‌شود وامانده‌اند.

از منظر دورکیم جامعه از توده‌های افراد تشکیل نشده است. در تلقی او نوعی تقدم جامعه بر فرد مشاهده می‌شود بنابراین هویت فردی مستقل از جامعه و در نسبت با امر دیگری نمی‌تواند وجود داشته باشد بلکه صرفاً به واسطه جامعه است که هویت فردی نیز ممکن می‌شود. از وجه نظر دورکیم این قرارداد نیست که جامعه را ممکن می‌کند بلکه پیش از قرارداد جامعه حضور داشته است و این جامعه است که اخلاقیات و موازین خود را بر جامعه تحمیل می‌کند (دورکیم، ۱۳۹۴: ۱۰۶)؛ اما پرسش آن است که دورکیم پس از نقد قرارداد اجتماعی و صورت‌های پیشین فهم نظم اجتماعی چگونه نظم اجتماعی را صورت‌بندی می‌کند؟

دورکیم در کتاب تقسیم کار اجتماعی در پی پاسخ به این مسئله است که بنیاد همبستگی اجتماعی چیست؟ او در ردیابی این پرسش دو نوع همبستگی را مشخص می‌کند؛ مکانیکی و ارگانیکی که تقسیم کار و «توزیع پیوسته انواع کارهای متفاوت» موجب همبستگی ارگانیکی می‌شود. (دورکیم، ۱۳۹۴: ۶۳-۶۲) تقسیم کار در دورکیم مبتنی بر خود فرقی‌گذاری حیات اجتماعی است که ماهیتی درونی و مستقل از هر امر خارجی دارد به نحوی که جامعه ایجادکننده اجزای خاص خویش است و در یک سیر تکاملی «نحوه وجود اجزا» تغییر می‌کند (دورکیم، ۱۳۹۴: ۲۴۳). این تغییر لاجرم سیر به سوی انسجام بیشتر جامعه دارد اما این انسجام یابی مولود سیر درونی جامعه است که به واسطه عناصر بیرونی مشخص نمی‌گردد بدین واسطه دورکیم تمایز خود را با اصحاب اقتصادی سیاسی نیز از جهت پرداخت به مسئله تقسیم کار روشن می‌کند؛

در تقسیم کار موردنظر اقتصاددانان، فرد فرد جامعه بر مبنای دادوستد با یکدیگر مربوط می‌شوند و به موجب نبود دادوستد افراد پیوند خود را از دست می‌دهند اما در تلقی دورکیم این جامعه است که امکان دادوستد را ممکن می‌کند.

در جامعه تقسیم کار به خودی خود منجر به همبستگی اجتماعی نمی‌شود؛ مسئله اخیر را دورکیم در اواخر کتاب تقسیم کار و در بیان صورت‌های نابهنجار تقسیم کار بیان می‌کند؛ از نظر دورکیم تقسیم کار با اجبار و یا بدون قواعد اخلاقی نمی‌تواند حیات اجتماعی را ممکن سازد.

تقسیم کار نمی‌تواند پیش بیاید مگر در درون جامعه‌ای از پیش موجود، مقصود ما از این میان فقط آن نیست که افراد باید به صورت مادی بهم وابسته باشند بلکه لازم است که پیوندهای معنوی و اخلاقی مابین آن‌ها وجود داشته باشد (دورکیم، ۱۳۹۴: ۲۴۴).

دورکیم راه حل عدم برابری در شرایط تقسیم کار (مبادله) را در عدالت خارجی بررسی می‌کند. او وجود اخلاقیاتی که قاهریتی بر جامعه داشته باشد را جهت برقراری عدالت لازم می‌داند این اخلاقیات باید منشائی اجتماعی داشته باشند و جامعه به نحو خودانگیخته این تعادل میان مبادله را ممکن کند. اخلاق نقش تحدید گر میل انسانی را دارد. از نظر دورکیم پیگیری میل خصوصی نه تنها خیر عمومی را رقم نمی‌زند بلکه موجبات شر عمومی (ازهم گسیختگی اجتماعی) را ممکن می‌کند. از همین جهت اخلاق وظیفه آن را دارد تا بر امیال انسانی حد بزند. دورکیم گسترش بازار و صنایع را از دلایل عدم همبستگی اجتماعی می‌داند؛ چرا که با گسترش صنایع و بازار شرایط جدید خلق می‌شود اما هنوز «نوع روابطی را که باید بر مناسبات کارفرما و کارمند، کارگر و رئیس بنگاه تولیدی، صاحبان صنایع رقیب از یک سو یا مناسبات اینان با عامه مردم از سوی دیگر حکم فرما باشد به دست نیامده است.» (دورکیم، ۱۳۹۴: ۱۰).

دورکیم پس از نگارش تقسیم کار بر چاپ دوم آن مقدمه‌ای می‌نویسد که مسئله اساسی طرح کتاب را به سمت و سوی گروه‌های حرفه‌ای سوق می‌دهد؛ گروه‌های حرفه‌ای از منظر دورکیم وظیفه تعیین اخلاقیات جمعی در جامعه را بر عهده دارند. دورکیم مسئله گروه‌های حرفه‌ای را از آن جهت مطرح می‌کند که مطابق مباحث پایانی او در تقسیم کار اجتماعی است؛ رفع شرایط ناعادلانه منوط به اخلاقیات است. دورکیم اخلاق را تابع امر اجتماعی می‌داند؛ اخلاق نه امر متافیزیکی و عرفانی بلکه امری اجتماعی و وابسته به روابط درون جامعه است و با تغییر روابط اجتماعی اخلاق نیز تغییر می‌کند.

گروه‌های حرفه‌ای هرچند تکلیف و اجبار اخلاقی را برای عادلانه‌تر شدن شرایط ممکن می‌کنند اما مسئله دورکیم آن است که نیروی این اخلاق از کجا می‌آید؟ به تعبیری می‌توان از دو اخلاق صحبت کرد؛ اخلاق فشار و الزام و اخلاق شوق و طلب. این تعبیر را برگسون در کتاب *دو سرچشمه اخلاق* و دین به کار می‌برد. اخلاق الزام در «جامعه‌ای سریان دارد که هدفش تنها حفظ خویش است و جامعه افراد را با خود وارد حرکتی درونی می‌کند.» از سوی دیگر اخلاق شوق و طلب «وجد و شور برای حرکت به‌پیش است. وجد و شوری که با یاری‌اش، این اخلاق خود را به چند تن می‌قبولاند و آنگاه به مدد آنان و از طریق ایشان در عالم نشر می‌یابد.» (برگسون، ۱۳۵۸: ۵۰-۴۹). اخلاق شوق و طلب نیروی اخلاق الزام می‌شوند تا فرد برای انجام تکلیف نه صرفاً بر اساس فشار و اجبار جامعه بلکه به دلیل دلپذیر و خوشایند بودگی به انجام آن مبادرت بورزد. دورکیم پاسخ نیروی اخلاق و شکل‌گیری همبستگی عام از مسیر این نیروی اخلاقی را در دین و لحظات جوش و خروش دینی جستجو می‌کند.

تجربه جامعه در دین

سال‌های پایانی قرن ۱۹ میلادی آغازگاه چرخش بزرگی در دورکیم است و آن کشف دین است به‌نحوی که از نظر خودش باید تمامی آثار پیشینش در پرتو این کشف مطالعه شود. دورکیم با کشف دین به این نظرگاه دست‌یافت که دین بیان کلیت امر

اجتماعی است و امر اجتماعی به تمام در دین قابل توضیح است:

«از آنجاکه دین در مقامی قرار گرفته که دربرگیرنده تمام واقعیت باشد، از جهان فیزیکی گرفته تا جهان اخلاقی، همه نیروهایی که اجسام و جان‌ها را به حرکت درمی‌آورند به شکل دینی تلقی شده‌اند. به این دلیل است که گوناگون‌ترین تکنیک‌ها و اعمال و همه آن‌هایی که مایه بقا و تضمین حیات اخلاقی‌اند (حقوق، اخلاق، هنرهای زیبا) و همه آنچه به حیات مادی بازمی‌گردد، همه مستقیم یا نامستقیم از دین مشتق شده‌اند.» (دورکیم، ۱۳۸۳: ۳۰۷).

دورکیم در مقاله «تعریف پدیده‌های دینی» سعی بر آن دارد تا تعریفی صوری و منسجم از پدیده‌های دینی ارائه بدهد. در قلب فهم دورکیم از دین مسئله «بازنمایی‌های جمعی»^۱ قرار دارد؛ بازنمایی‌های جمعی پیش از هر چیز تعلق معرفت‌شناختی دورکیم را به سنت ایدئالیسم استعلایی کانت نشان می‌دهد. در ایدئالیسم استعلایی کانت، شیء جنبه نفس‌الامری و وجودی مستقل از آگاهی ندارد. وجود در کانت به‌واسطه

سوژه «وضع» می‌شود و در نسبت با قوه شناخت معنادار می‌گردد. از نظر کانت تجربه امری ترکیبی است که از دو نوع متفاوت بازنمودها (مفاهیم و شهود) ساخته می‌شود (پینکار؛ ۱۳۹۴: ۴۱). منظور کانت از شهود تجربه اولیه یا مواجه اولیه با عین است که از طریق شهود محض یعنی زمان و مکان بر ما پدیدار می‌گردد و منظور از مفاهیم نیز انشاگری ذهن است که با ترکیب با شهود محض، ابژه‌های تجربی را به وحدت معنادار می‌رسانند. داده‌های حسی با کثرت خود بدون جای‌گیری در مقولات فاهمه اساساً امری بدون معنا و تعیین خواهند بود و لذا این فاعل یا سوژه است که از طریق مفاهیمی همچون علت، جوهر، وجود و... به کثرت داده‌های تجربی معنا می‌دهد. بر این اساس سوژه به وضع^۱ آنچه واقعی^۲ یا ابژه^۳ خوانده می‌شود می‌پردازد. کلیت فرایند «وضع» به‌عنوان بازنمایی تعریف می‌شود که دست‌یابی به حکم تألیفی ما تقدم است. پوزیتیویسم مورد نظر دورکیم اساساً به معنای همین فرایند بازنمایی است؛ به‌نحوی که پوزیتیویسم دورکیم مدعی پدیدارشدن اشیا در پیشروی سوژه را دارد؛ دورکیم در بیان تعریف پدیده‌های دینی دقیقاً به همین روش ارجاع می‌دهد او بیان می‌کند که ما «باید از خود بیرون آییم و خود را در برابر چیزها قرار دهیم.» (دورکیم، ۱۳۹۱: ۱۸۷). چیزها همان اشیا کثیری هستند که هنوز به‌واسطه مقولات فاهمه وحدت خود را در نیافته‌اند؛ پس از آنکه خصوصیات مشترک آن‌ها شناسایی شد امکان تعریف صوری پدیده مهیا می‌شود. دورکیم البته بازنمایی‌ها را به دودسته فردی و جمعی تقسیم می‌کند بازنمایی‌های جمعی حاصل اضافه‌شدن چیزی بر جامعه هستند، نیرویی که بر افراد تحمیل می‌شود و دارای اقتدار نمادین امر جمعی است که افراد را به سمت چیزی سوق می‌دهد (دورکیم، ۱۳۷۷: ۱۵۶)؛ اما بازنمایی‌های فردی جنبه‌ای روان‌شناختی دارند که در خدمت تکوین فرد قرار می‌گیرند.

«تجلیات یا نمودهای جمعی (ارزش‌ها و ایدئال) صرفاً وقتی پدیدار می‌شوند که در موضوعات مادی؛ اشیا (چیزها) یا موجوداتی از هر قبیل - اشکال حرکات، صداها، کلمات و غیره مجسم یا متبلور می‌شوند، به طوری که این امور، آن‌ها (ایدئال‌ها و باورهای جمعی) را در هر تجلی خارجی شان حکایت و ترسیم می‌کنند. به همین دلیل است که صرفاً با اظهار احساساتشان از طریق برگرداندن آن‌ها به نشان‌های نمادین و متجلی ساختن آن‌ها در بیرون است که آگاهی‌ها یا وجدان‌های فردی که

برحسب طبیعتشان با یکدیگر نزدیکی دارند، می‌توانند احساس کنند که باهم ارتباط داشته، در یک اتحاد یا همبستگی قرار دارند.» (دورکیم، ۱۳۷۷: ۱۵۷-۱۵۶).

بازنمایی جمعی در دورکیم نوعی از آگاهی جمعی را ممکن می‌کند که به واسطه آن گروه یا جامعه می‌تواند شکل بگیرد. تجربه مشترک افراد در کنار یکدیگر تصورات جمعی را در میان آن‌ها شکل می‌دهد که فرد را وابسته جمع می‌کند در همین لحظه پیوستن به جمع است که فرد متوجه حیثیت دوگانه سرشت خویش می‌شود.

«در ما موجودی قرار دارد که هر چیزی را در ارتباط با خودش معرفی می‌کند او از دید خودش، در هر کاری که انجام می‌دهد، هدف یا موضوعی به‌جز خود ندارد؛ اما در ما موجود دیگری نیز هست که چیزها را می‌شناسد. این موجود در اندیشه‌هایی که متعلق به او نیستند، مشارکت می‌کند و در کاری که انجام می‌دهد، بر آن است که به اهدافی که فراتر از مقاصد او هستند، برسد.» (دورکیم، ۱۳۷۷: ۱۴۶).

دورکیم بیان می‌کند که این دو ساحت از وجود ما همواره با یکدیگر در حال جدال هستند:

«ما قادر نیستیم بدون ایجاد شکاف در درونمان و بدون زیر پا گذاشتن غرایز و تمایلاتی که عمیق‌ترین ریشه‌ها را در جسممان دارند اهداف اخلاقی را دنبال کنیم. هیچ کنش اخلاقی وجود ندارد که حاکی از نوعی قربانی کردن یا از خودگذشتگی نباشد.» (دورکیم، ۱۳۷۷: ۱۴۷).

دورکیم دو ساحت وجود بشر را به دوگانگی در تعریف مذهب بازمی‌گرداند، در اینجا لازم است دوباره به سراغ تعریف پدیده دینی بازگردیم؛ دورکیم با پرسش از این مسئله که پدیده دینی چه می‌تواند باشد، به رد نظریاتی می‌پردازد که رازواری، الوهیت یا خداوند و آیین و مناسک را به‌عنوان عنصر اساسی در تعریف دین در نظر می‌گرفتند. دورکیم با یک تعریف صوری پدیده‌های دینی را به اعمال و باورهای مربوط به امور مقدس بیان می‌کند (دورکیم، ۱۳۸۳: ۶۳). در مقابل امر مقدس امر عرفی قرارداد و متناسب با همین دوگانه‌انگاری ساحت وجودی بشر نیز دارای دو حیث متفاوت است. اجتماع ممل از امیال بسیار و متناقض است و صرفاً در صورتی امکان شکل‌گیری جامعه ممکن می‌شود که افراد بر امیال خود حد بزنند و برای صیانت حیات عمومی امیال خود را محدود کنند محدودسازی میل نوعی از خودگذشتگی و ایثار را می‌طلبد. پرسش دورکیم آن است که چگونه این ایثار ممکن می‌شود؟ دورکیم در لحظات مخاطره‌آمیز جامعه صورتی را مشاهده می‌کند که امکان فراروی فرد را از خویشتن مهیا می‌کند. البته این فراروی صرفاً معطوف به فرد نیست و حتی خود جامعه نیز از خویشتن خود فراروی می‌کند به همین جهت است که آرمان‌ها و ارزش‌های جامعه‌ساز مولود این لحظات خطیر هستند. دورکیم

این لحظات خطیر را با اصطلاح «غلیان‌های جمعی» توضیح می‌دهد؛ غلیان‌های جمعی لحظاتی را برای فرد و جامعه ممکن می‌کند که خصوصیت آن می‌تواند ورود به جهانی باشد که تمامی امور روزمره و زمان تقویمی را به حالت تعلیق درمی‌آورد.

«همین که افراد به گرد هم جمع می‌شوند، از باهم بودنشان گویی برقی می‌جهد که ناگهان همه آنان را به سرعت به سرحد از خودی خودی می‌کشاند. هر احساسی، به محض بیان شدن بدون برخورد به مانعی، در انبوه این وجدان‌های جمع آمده طنین‌انداز می‌شود و بر آن‌ها که آماده پذیرش تأثیرهای خارجی‌اند به نوبه خود متقابلاً همین تأثیر را می‌گذارد. تأثیر آغازین بدین‌سان هرچه بیشتر می‌رود و بازتابنده‌تر می‌شود، مؤثرتر و دامنه‌دارتر می‌گردد.» (دورکیم، ۱۳۸۳: ۲۹۵).

این لحظات فرد را وارد جهانی دیگر می‌کنند که به نظر او منشأ دین را باید در همین لحظات به خصوص جستجو کرد. لحظه غلیان جمعی عنصری به خصوص در خود دارد و آن پیوستگی تمامی افراد با یکدیگر بر اساس آرمان‌ها و ارزش‌های مشترک است. پس از نظرگاه دورکیم آرمان‌ها و ارزش‌های جمعی زاینده لحظات غلیان جمعی هستند که از باهم بودگی افراد مازادی خلق می‌شود و این مازاد همان ارزش مشترک یا خدای مشترک افراد است.

«پس اگر انسان آرمان‌هایی را در ذهن می‌پرورد و نیز اگر می‌تواند از این کنش ذهنی فراتر رود و خود را به آرمان‌ها نزدیک گرداند، از آن‌روست که موجودی اجتماعی است. این جامعه است که او را مجبور می‌سازد و یا بدان سو می‌راند که بدین‌سان از خویشتن فراتر رود و الایش یابد و باز همین جامعه است که دست‌افزارهای این کار را برای او فراهم می‌سازد. جامعه تنها از طریق وجدان یافتن به خویش است که می‌تواند فرد را از خویشتن فراتر ببرد و او را به فراخنای حیات عالی‌تری هدایت کند. جامعه کامیاب نخواهد شد مگر آنکه به آفرینش آرمان پردازد.» (دورکیم، ۱۳۹۱: ۱۷۶-۱۷۵).

خاستگاه آرمان بنا به تلقی دورکیم همان جامعه است. پس امر دلپسند یا خیر^۱ به واسطه جامعه خلق می‌شود و در لحظه‌ای که امر دلپسند خلق می‌شود نسبت به آحاد جامعه بیرونی و مستقل می‌گردد این خاصیت قاهریت در ادیان صرفاً از آن خداوند

۱. دورکیم در کتاب قواعد روش دو ویژگی قاهریت و خارجیت را به‌عنوان مؤلفه‌های اساسی واقعه اجتماعی صورت‌بندی می‌کند. او در مقاله تعیین‌پدیده اخلاق به ویژگی سومی می‌پردازد که اهمیت بسیار دارد؛ آن ویژگی امر دلپسند یا خیر است. این مسئله از آن‌جهت مطرح می‌گردد که صرف قاهریت و اجبار نمی‌تواند جامعه را وادار به انجام عملی اخلاقی نماید پس باید دلپسندی یا نیکویی وجود داشته باشد که تمایل بدان را موجب شود. دورکیم این تمایل را از مسیر تجربه امر قدسی بیان می‌کند و همچنین در مقام توضیح این مسئله که چطور جامعه هم می‌تواند دارای صفت قاهریت و هم دلپسندی باشد بیان می‌کند که: «جامعه فرمانروای ماست چون بیرون از ما و بر فراز ماست. فاصله اخلاقی میان ما و او اقتداری برایش می‌آفریند که اراده ما در برابر آن سر فرود می‌آورد؛ اما چون از سوی دیگر، در درون ماست، چون از ما و چون خود ماست، آن را دوست داریم و خواستارش هستیم گرچه با تمیالی آویزه، چراکه هر چه کنیم باز جامعه هرگز به‌طور جزئی از آن ما نیست و چیزیگی او بر ما بی‌پایان است.» (دورکیم، ۱۳۹۱: ۱۱۳).

است اما دورکیم با وارونه‌سازی الهیات این خصلت را به جامعه نسبت می‌دهد. مشخصاً زمانی که بتوانیم توضیح بدهیم که چگونه خصلت اجبار آور نظام اجتماعی با خصلت دلپذیری در کنار یکدیگر بیانگر یک حقیقت‌اند آن زمان می‌توانیم از چگونگی شکل گرفتن جوامع نیز صحبت کنیم. دورکیم لحظات غلیان جمعی را لحظات پیدایش ادیان، جوامع و تمدن‌های بزرگ معرفی می‌کند:

«به‌راستی در همین‌گونه لحظه‌های جوشش و آشفتگی است که همواره آرمان‌های بزرگی که تمدن‌ها بر پایه آن‌ها استوارند. ساخته‌شده‌اند. در دوره‌های آفرینندگی یا نوآوری درست دوره‌هایی هستند که آدمیان بر اثر مقتضیات گوناگون به‌سوی صمیمانه‌ترین نزدیکی‌ها، میان خود کشیده می‌شوند، دوره‌هایی که انجمن‌ها و جرگه‌ها فراوان‌ترند، پیوندها پیوسته‌ترند و دادوستد اندیشه‌ها فعال‌تر صورت می‌گیرد. چنین است در بحران بزرگ مسیحیت، چنین است هنگام جنبش پرشور عمومی که در سده‌های دوازده و سیزده، جمعیت کارآمد و کوشنده اروپا را به‌سوی پاریس می‌کشاند و در دامن دوره اسکولاستیک، زاینده زایشی^۱ می‌گردد، چنین است در دوره اصلاحات مذهبی، چنین است در دوره نوزایی، چنین است در دوره انقلابی و چنین است هنگام عصیان‌های بزرگ سوسیالیستی قرن ۱۹ م.» (دورکیم، ۱۳۹۱: ۱۷۴ - ۱۷۳).

بدین‌سان مشخص می‌گردد که آن نیروی احترامی که برای اجبار آوری در درون تک‌تک افراد وجود دارد صرفاً از مجرای غلیان جمعی و خلق ارزش‌هایی صورت می‌گیرد که درون تک‌تک افراد نفوذ کرده است دورکیم این ویژگی را مختص دوره‌های بزرگ همچون انقلابات نیز می‌داند.

به نحوی کلی‌تر می‌توان بیان کرد که جامعه، قدس و اخلاق هر سه در اندیشه دورکیم به یک معنا هستند و با تحلیل هرکدام می‌توان به دیگری دست‌یافت. دین همان خصلت‌هایی را دارد که جامعه از آن برخوردار است و اخلاق از همان خصلت‌هایی برخوردار است که جامعه و قدس برخوردارند. آیا می‌توان در اندیشه دورکیم بنیاد گاهی برای این سه در نظر گرفت؟ به نظر این بنیاد گاه در لحظات قدسی یا به تعبیر دورکیم در غلیان‌ها و جوش و خروش‌های اجتماعی رخ می‌دهد که فرمی کاملاً قدسی دارند. در لحظات تب‌وتاب و غلیان‌های جمعی جامعه است که آمال و ارزش‌ها نوپدید می‌آیند؛ در جوش و خروش جمعی است که دین جدید و خدای جدید سر برمی‌آورد. تجربه امر جمعی نیک یا قدسی است که امیال نامتناهی فردی را به میل

عمومی و ایثار مبدل می‌کند، همین تجربه قدسی است که آمال و ارزش‌های جامعه را می‌سازد و در نهایت ضمانت عمل به‌قاعده اخلاقی از طریق خدای قاهر و مطلق است که جامعه در لحظات غلیان خود آن را خلق می‌کند. پس تجربه امر قدسی شرط شکل‌گیری جامعه است اما در زمانه حاضر نه پیامبری ظهور کرده است و نه دین جدیدی خلق شده پس ظهور جامعه جدید چگونه ممکن شده است؟ دورکیم در واکاوی این مسئله به بررسی لحظه انقلاب می‌رسد:

«در برخی از دوره‌های تاریخی، زیر تأثیر برخی تکان‌ها و لرزش‌های جمعی، میان در کنشی‌های اجتماعی بسیار رایج‌تر و فعال‌تر می‌شوند. افراد به سراغ یکدیگر می‌روند و بیشتر گرد هم می‌آیند. نوعی جوش عمومی در این میان پیدا می‌شود که خاص دوره‌های انقلابی و دوران‌ساز است. از این تشدید فعالیت‌ها، انگیزشی عمومی در نیروهای فردی حاصل می‌شود. افراد دیگر با شدتی بیشتر و به نحوی متفاوت از آنچه در حالت عادی بودند می‌زیند. تغییرهای حاصل تنها تغییر دقایق و درجات نیست؛ آدمی چیزی دیگر می‌شود. عواطف چیره بر وی چنان شدتی دارند که جز از راه توسل به اعمال قهرآمیز و خارج از حد و اندازه آرام نمی‌گیرند: اعمالی قهرمانانه فراتر از توان عادی بشر، یا اعمالی وحشیانه و خون‌بار. به‌عنوان مثال، حرکت صلیبی‌ها و بسیاری از صحنه‌های مشابه آن از لحاظ تعالی و تباهی در انقلاب فرانسه را به همین سان می‌بایست توجیه کرد. زیر تأثیر شور و شوق عمومی، بی‌آزارترین شهروند عادی را می‌بینیم که یا به قهرمان و یا به جلاّد تبدیل می‌شوند؛ و همه این فرایندهای ذهنی آن‌چنان از مقوله همان فرایندهای موجود در ریشه ادیان‌اند که خود افراد، اغلب آن عاطفه و شوری را که بر آنان چیره شده است، آشکارا به صورتی دینی عرضه کرده‌اند (دورکیم، ۱۳۹۳: ۲۸۹ - ۲۸۸).

انقلابات دارای همان خاصیتی هستند که در لحظات پیدایش ادیان مشاهده می‌کنیم؛ تب‌وتاب جمعی و جوش و خروش اجتماعی زمینه تجربه ارزش‌های استعلایی همچون آزادی و عدالت را مهیا می‌کنند. انسان‌ها به‌واسطه تجربه جمعی خود در مسیر انقلاب این ارزش‌ها را درونی می‌کنند. بدین‌سان لحظات غلیان جمعی، همان لحظات بزرگی هستند که بسیاری از امور عرفی می‌توانند به‌عنوان جزم‌های رادیکال و امور ممنوعه یا مقدس تعبیر شوند، مانند پرچم، میهن، قهرمان، سازمان سیاسی و یا سرود ملی. همه این موارد و بسیاری موارد دیگر تنها و تنها به‌واسطه یک تجربه امر خیر یا زیبایی‌شناختی به‌عنوان امر مقدس ممکن می‌گردند. تجربه امر قدسی

وجهی رخداد گونه و تکین دارد از همین جهت بازیابی امر قدسی به واسطه بازنمایی جمعی حول توت‌ها و یا نمادها صورت می‌گیرد و در مورد خاص انقلاب یادواره رویداد انقلاب می‌تواند به‌عنوان یکی از عناصر باز احیاکننده روح جمعی تلقی شود که همچنان جامعه را حول ارزش رخداد آغازین گرد می‌آورد؛ اما رخداد آغازین و گرمای آن پس از چندی از تب‌وتاب می‌افتد و به سردی گرایش می‌یابد آرمان‌ها جای خود را به عقل حسابگر می‌دهند و زندگی روزمره جایگزین حماسه‌های پرشکوه می‌شود (دورکیم، ۱۳۹۱: ۱۷۵-۱۷۴).

وبر؛ کاریزما بنیان‌گذار نظم و ارزش

مسئله مقاله حاضر پرسش از ماهیت نظم اجتماعی از خلال بررسی چگونگی تأسیس و دگرگونی آن است تا تمهیدی نظری برای فهم انقلاب‌های کبیر فراهم شود؛ مشخصاً این مسئله ما را با جهت‌دهی خاصی به تفسیر متفکرین حاضر و آدار کرده است اما تفسیر زمانی می‌تواند حائز اهمیت باشد که مجرای ورود به تقریر و نسبت مفاهیم در یک متفکر به نحو معقولی سامان داده شود به همین جهت بود که ما در بررسی دورکیم سعی کردیم کلیت اندیشه او را در نسبت با مسئله تغییر و نظم اجتماعی مورد واکاوی قرار دهیم اما وبر موردی خاص است که تفسیر و مجرای ورود به بحث را برای ما دشوار می‌سازد. به نظر دو علت اساسی را می‌توان برای این مسئله عنوان کرد: یکی پراکندگی و گستردگی مسائل مورد بررسی وبر است که در میان شارحان اختلاف بسیاری بر سر اشاره به وحدت مسئله جامعه‌شناختی یا حتی مسئله عملی او در سیاست و اخلاق ایجاد کرده است. نکته دیگر، وجوه «میانه‌ای» است که در اندیشه وبر حضور دارد و جای‌گیری وبر را در دسته‌بندی‌های نظری و طیف‌های تئوریک دشوار می‌سازد.

وبر از حیث روش‌شناختی در تفسیر معمول و رایج ذیل رویکرد نئوکانتی آلمانی تفسیر می‌شود. مطابق این تفسیر، جامعه‌شناسی وبر در پی شناخت امر اجتماعی از اشکال ناب یا مثالی روابط اجتماعی که به نحو صوری ساخته می‌شوند، به‌عنوان ابزار شناخت بهره می‌برد. والاترین شکل‌های ناب کنش‌ها و مناسبات انسانی در کنش‌های معطوف به عقلانیت ابزاری حضور دارد مانند آنچه ما در بازارهای مالی، دیوان‌سالاری مدرن و یا سرمایه‌داری شاهد هستیم. شناخت دیگر مناسبات اجتماعی که از حیث عقلانیت متناسب با عقلانیت هدفمند نیستند از طریق مقایسه و تطبیق ممکن می‌شود. شناخت مناسبات دیگر به‌واسطه بیرون‌زدگی یا ناهمخوانی از صور ناب بازنشاسایی

می‌شوند به نحوی که صور ناب در قلمروهای شش‌گانه^۱ وبر با توجه به تعلقات ارزشی خود مشخص می‌شوند. وبر تأثیر و تأثر قلمروهای شش‌گانه که دارای حیثیتی از خود بنیادی‌اند را از طریق قرابت انتخابی ممکن می‌داند. «قرابت انتخابی، نسبتی است که به لحاظ واقعی، می‌تواند میان قلمروهای شش‌گانه و پدیده‌های خاص هر نظام ارزشی - معنایی یا هر نظام فعالیت به وجود آید.» (کچویان، ۱۳۹۲: ۷۷).

وبر منافع را به عنوان نیروی کنش معرفی می‌کند از همین جهت منبع یا نیروی کنش در تمامی قلمروهای شش‌گانه از یک امر واحد می‌آید. نظریه کاریزما که محل بحث منازعه برانگیز در تفاسیر وبری است نیز از نیرویی در درون جهان تراوش می‌کند؛ اراده ابرمرد یا انسان بزرگ شکل‌دهنده به وضعیت کاریزماتیک است. کاریزما مطابق نظر وبر از جهت منبع شکل‌گیری درون مرزهای جهان قرار دارد اما فهمندی از جهت دیگری برای وبر اهمیت اساسی دارد و آن مسئله خلق معانی و ارزش‌های نوپدید و یا احیای ارزش‌های کهن است. وبر به جهت رویکرد کانتی خود ارزش‌ها را از حیطة شناخت عقلانی از آن جهت که عقل توانایی بیان خوب و بد یا خیر و شر را ندارد، کنار می‌گذارد. از نظر کانت حیطة ارزش‌ها قابل‌شناسایی نظری در جهان پدیداری نیستند. در کانت ارزش‌ها از حیطة آگاهی جدا شده و به عرصه عقل عملی یا اراده واگذار می‌شود چراکه انسان از آن جهت که متصف به صفت آزادی است نمی‌تواند در دایره روابط علی و ضروری عقل نظری قرار گیرد. خصیصه اساسی اراده از نظر کانت خود آیینی آن است چراکه اگر اراده خود آیین نباشد از حیث سوژه بودگی و آزادی خلع می‌گردد. نکته اساسی در نظر کانت آن است که او با جداسازی عقل نظری از عقل عملی؛ ارزش‌ها را به اراده سوژه بازگرداند و این مسئله همان است که وبر البته با جرح و تعدیل نئوکانتی‌های آلمانی از آن تأثیر پذیرفته است و سوژه را خالق جهان معنایی و ارزشی می‌داند. سوژه به واسطه شرایط عینی که بر او وارد می‌شود، امکان جهت‌گیری معنایی پیدا می‌کند، از این جهت علم جامعه‌شناسی در نظر وبر فهم معانی کنش می‌شود (وبر، ۱۳۹۴: ۲۵).

مسئله‌ای که در اینجا برای وبر پیش می‌آید آن است که سوژه هر چند به خلق جهان ارزشی و یا انتخاب میان ارزش‌ها می‌پردازد اما حیطة‌ای که ما از آن به عنوان

۱. وبر یکی از ویژگی‌های بنیادین تجدد را تفکیک زایی در میان قلمروهای مختلف حیات می‌داند که شامل شش قلمرو اقتصاد، سیاست، امور جنسی، زیبایی‌شناسی، حیات معنویت دین می‌شود. این قلمروهای شش‌گانه، شش قلمروی ارزشی هستند که هر یک با استقلال، نظم خاص خود رادارند. تضاد میان ارزش‌ها و معانی هر یک از این قلمروهای خودمختار و خودقانونگذار، بخشی از واقعیت جهان تجددی است (کچویان، ۱۳۹۲: ۷۵).

جامعه صحبت می‌کنیم نه با ارزش‌های متفاوت و متضاد بلکه با ارزش واحدی ممکن می‌گردد. ارزش‌های غایی آن دسته از ارزش‌ها هستند که وحدت یک عصر، تمدن و یا یک جامعه را ممکن می‌کند اما حال مسئله آن است که ارزش‌های غایی که این وحدت را برای سوژگان مهیا می‌کنند و در هر عصر انسان‌ها کنش‌های خود را معطوف به آن ارزش‌ها می‌دانند از کجا نشاءت می‌گیرد؟ وبر پاسخ به این مسئله را در نظریه دین خود جستجو می‌کند.

دین در نظریه وبر به مسئله ارزش‌ها و معنادهی به جهان انسانی مربوط است. دین به واسطه خلق ارزش‌های نوپدید که به واسطه عمل سوژگان؛ متناسب با آن ارزش‌ها تاریخ را پدید می‌آورد. از همین حیث ظهور و دگرگونی تاریخی وابسته به تغییر دین یا تغییر ارزش‌ها است. وبر در اثر ماندگار خود: اخلاق پروتستان و روح سرمایه‌داری، دگرگونی جامعه را به واسطه دگرگونی نظام‌های ارزشی توضیح داده است.

پرسش اساسی وبر در کتاب، آن است که چه شد که فقط در غرب این نوع خاص از سرمایه‌داری شکل گرفت؟ از نظر او سرمایه‌داری در لحظه شکل‌گیری، ساحتی بسیار تقوا خواهانه و ریاضت‌کشانه داشت. پرسش این است که انباشت متضایف ثروت و عدم مصرف آن، کار همراه با انضباط عقلانی بدون تمتع از کار و ثروت، برای فرد چگونه ممکن می‌شود؟ در بیان وبر تنها دین و الهیات پروتستانی است که چنین انگیزشی به مؤمنان پروتستان خود اعطا می‌کند. چرا که کار ریاضت‌کشانه را به‌عنوان لازمه ضروری احتمال‌رستگاری فرد قلمداد می‌کند.

وبر بر دو نکته اساسی تأکید می‌کند یکی کار به‌مثابه تکلیف؛ لوتر نوعی از عرفان ریاضت‌کشانه را به ساحت عمومی انتقال داد او بیان کرد که انجام کار بدون داشتن هیچ غایتی صرفاً برای برآورده‌سازی تکلیف باید باشد. از آن جهت که مؤمنان پروتستان نمی‌دانند چه سرنوشتی دارند پس باید در کار زمینی که به آن‌ها محول شده است بهترین عملکرد ممکن را داشته باشند و آن کار را به بهترین شکل ممکن انجام دهند. دیگری آیین تقدیر یا ورانه کالونی بود؛ تقدیرگرایی کالونی؛ عدم آموزش مؤمنان، عدم‌پذیرش توبه و عدم درک فرجام مؤمنان در حیات دیگر، اساسی‌ترین رکن‌های فرجام‌شناسی آن هستند. مطابق این آموزه مؤمنان مسیحی با هر انباشتی از اعمال نیک بازهم نمی‌توانستند اطمینانی از فرجام خود در رستگاری کسب کنند.

«این آموزه به واسطه خصلت به‌غایت غیرانسانی آن باید قبل از هر چیزی یک

نتیجه برای زندگی نسلی که تسلیم استحکام فوق‌العاده آن شده در برمی‌داشت:

احساس بی‌سابقه تنهایی درونی فرد. انسان عصر اصلاح برای دستیابی به مهم‌ترین هدف زندگی یعنی رستگاری مجبور بود راه خود را به‌تنهایی بپیماید تا با سرنوشتی که از ازل برای او مقدر شده بود روبه‌رو گردد. هیچ‌کس نمی‌توانست به او کمک کند.» (وبر، ۱۳۹۵: ۱۲۱).

چنین حالتی برای مؤمن اضطراب و وحشتی دائمی به همراه داشت که مؤمنان مسیحی را بر آن داشت تا خود دست به ساخت و تولید رستگاری بزنند. «فرد کالوینیست خود رستگاری خویش یا به عبارت صحیح‌تر اعتقاد به رستگاری خویش را می‌آفریند.» (وبر، ۱۳۹۵: ۱۳۱)؛ اما این تولید رستگاری به چه شیوه‌ای ممکن شد؟ چگونه یک معتقد کالونی می‌تواند از آموزش خود یقین حاصل کند؟ پاسخ وبر به این مسئله ساحتی دوگانه دارد از سویی به نظر می‌آید که وبر مسئله تحول تاریخی را در صورت یک جدال نظری - کلامی درمی‌آورد که معلوم نیست چگونه حل و فصل می‌شود (کچویان، ۱۳۹۲: ۲۳)؛ اما از سوی دیگر تأکیدات وبر بر مسئله ایمان در «عصر قهرمانی» موجب آن می‌شود که مسئله پروتستانیسم نه به‌عنوان یک مسئله کلامی و جدلی بلکه به‌عنوان امری عاطفی یا متکی بر ایمان در نظر گرفته شود. در نظرگاه تحلیلی وبر، مؤمنین صرفاً از این طریق که خود را ظرف تحقق اراده الهی می‌دیدند می‌توانستند بر اضطراب روان‌شناختی فرجام‌شناسی کالونی غلبه کنند. در اینجا آموزه حلول خدا بر انسان دوباره مطرح می‌گردد. خدا به‌واسطه تعالی خود نمی‌تواند در انسان که متناهی است حلول کند پس لاجرم مؤمن از آن روی باخدا یگانه می‌گردد که «خدا از طریق آنان عمل می‌کرد.» به‌عبارت‌دیگر «عمل آنان از ایمانی که نتیجه رحمت خداست سرچشمه می‌گرفت و این ایمان متقابلاً خود از طریق کیفیت آن عمل توجیه می‌کرد.» یعنی «فرد مؤمن بدین طریق می‌تواند از رستگاری خویش اطمینان حاصل کند که خود را ظرف روح‌القدس یا وسیله اراده الهی بپندارد» (وبر، ۱۳۹۵: ۱۲۹)؛ به این معنا خواست خداوند را با عمل به تکلیف به بهترین صورت و توفیق در انجام هرچه بهتر کار و انباشت هرچه بیشتر ثروت محقق سازد. صرفاً از این طریق است که ریاضت‌کشی و عرفان سخت کالونی ساحتی عمومی و غیر نخبگانی می‌یابد. به‌عبارت‌دیگر این میل به انباشت مداوم ثروت و عدم مصرف و کار انضباطی سخت از یک میل و انگیزش مذهبی تراوش کرد.

وبر در اخلاق پروتستان به‌درستی بیان می‌کند که دین کارکرد تغییر ارزش‌های غایی و شکل‌دهی به نظم متفاوت از شکل پیشین را بر عهده دارد؛ اما درست در همین دقیقه

مفهومی است که مسئله دیگری آشکار می‌شود؛ و آن مسئله نه تغییر جوامع بر اساس تغییر ارزش‌های غایی بلکه نحوه و چگونگی تغییر ارزش‌های غایی است. پاسخ وبر به مسئله تغییر ارزش‌های غایی شباهت مفهومی بسیار زیادی با دورکیم دارد با این تفاوت که دورکیم از تجربه امر قدسی سخن می‌گوید و وبر از بنیان‌گذاری ارزش توسط کاریزما. وبر در توضیح کاریزما آن را با امر استثنایی یا حالت غیرعادی در مقابل امر عادی توضیح می‌دهد؛ درست همانند آنچه دورکیم در توضیح دین بیان می‌کند؛ امر عادی همان کنش‌های روزمره انسانی است که عموماً معطوف به رویه‌های اقتصادی است در مقابل هرآنچه از این رویه‌های روزمره تمایز یابد و حالت‌های خاصی را در انسان‌ها ایجاد کند. عناصری همچون جادوگری، غیب‌گویی، جان‌پرستی دارای همین ویژگی هستند علاوه بر این وبر اصطلاحاتی همچون «مانا» «ارزندا» و «مغانه» ایرانی را نیز به کار می‌گیرد که بیانگر همان مفهوم مقدس و یا دینی‌اند؛ وبر در مقابل تمامی این اصطلاحات، اصطلاح فره را برای قدرت‌های خارق‌العاده بکار می‌برد (وبر، ۱۳۹۷: ۷۵-۷۴). بدین ترتیب به نظر می‌توان ادعا کرد که فره در قلب مفهومی نظریه دین وبر قرار دارد. خصلت غیرعادی که وبر برای دین و فره در نظر می‌گیرد همانند بحث غلیان‌های جمعی دورکیم بر مبنای باهم بودگی‌های جمعی روی می‌دهد که وبر از آن به عنوان خلسه‌های اجتماعی نام می‌برد. این خلسه‌های اجتماعی که غالباً در جشن‌های دست جمعی، مراسمات قربانی و یا حتی برای پاسداشت فراوانی محصول و یا باران روی می‌دهد باعث فراروی فرد و جامعه از خود می‌شود که نظم‌ها و قواعد مرسوم را دچار خدشه می‌کند. درست در چنین وضعیتی است که امر غیرعادی یا دین نمایان می‌شود. وبر همچون دورکیم بر این عقیده بود که امور غیرعادی به‌رغم آنکه به نظر فراطبیعی به نظر می‌آیند امر «متعال» نیستند (پارسونز، ۱۳۹۷: ۲۰).

کاریزما در وبر دقیقاً واجد همین خصلت استثنایی است و به‌درستی می‌توان بیان کرد که استثنا بیان ماهیت فرهمندی است. فره از جهت ویژگی‌های ضد روزمرگی، منبع یا ریشه شکل‌گیری و همین‌طور خصلت تغییردهنده جهان‌ارزشی، امر غیرعادی را نمایان می‌کند. متناسب با سه نکته فوق باید اذعان داشت که عنصر ضد روزمرگی در فهم وبر همواره به اقتصاد کاریزما بازمی‌گردد؛ کاریزما به دوری از فعالیت‌های اقتصادی، امرارمعاش به‌وسیله صورت‌های بدیل فعالیت عقلانی اقتصادی یعنی به‌واسطه اعانه، جنگ و یا غارت، عدم فرارگیری در ساختار و سازمانی عقلانی و دیوان‌سالار، بروز کنش‌هایی خلاف عقلانیت ابزاری می‌پردازد (وبر، ۱۳۹۴: ۴۹۲).

البته عدم عقلانیت ابزاری اقتصادی در کاریزما به معنای نبود ساختار اقتصادی نیست. بلکه کاریزما قصد دل‌مشغولی به کسب دارایی با منابع مشخص و مداوم را ندارد اما او از حیث اقتصادی بهره‌مند می‌شود:

«رهبری که در جستجوی کسب دارایی است، در صورت صلح‌آمیز بودن رسالتش، آن را از راه معبد، عطا یا، یا کمک و اگر رسالتش صلح‌آمیز نباشد به شکل غنائم جنگی به دست می‌آورد.» (بن‌دیکس، ۱۳۸۲: ۳۳۰).

کاریزما اگر به‌واسطه عناصر متداوم مادی کسب منفعت اقتصادی کند ضرورتاً به عنصری عادی تبدیل می‌شود از همین جهت است که وبر اساسی‌ترین مسئله در عادی شدن کاریزما را نه در جانشینی او بلکه در غلبه عقلانیت اقتصادی می‌جوید. کاریزما از جهتی نیز می‌تواند به‌عنوان اولین شکل‌های ایده‌کمونستی در نظر گرفته شود که منابع مادی به نحو مساوی و برابر میان همگان تقسیم می‌شود حتی خود رهبر به‌اندازه دیگر افراد از آن بهره‌مند خواهد شد به نظر این ویژگی اشتراکی معلول وضعیتی است که کاریزما از آن برمی‌خیزد.

وبر شرایط ظهور کاریزما را، شرایط بحرانی جامعه که در آن رنج و شر به حداکثر ظرفیت خود رسیده باشند می‌داند. در وضعیتی که جنگ‌ها، قحطی و بیماری‌های همه‌گیر امیدهای بشری را کور می‌کنند، مردانی که دارای روح بزرگی باشند که طلب ناممکن را ممکن کنند، روح امید را در جامعه بگسترانند؛ تا زمانی که نتایج اعمال آن‌ها موفقیت‌آمیز باشد (برای مثال اگر یک سردار جنگی در نبردهایش پیروزی کسب کند) موجب ظهور کاریزما و تداوم آن می‌گردند. به این معنا شرایط شکل‌گیری کاریزما همان شرایط شکل‌گیری ادیان است؛ وضعیت‌های بحرانی و خطیر که نظم روزمره و عادی زندگی نمی‌تواند آن را تاب بیاورد، در این شرایط است که کاریزما ظهور می‌کند. شرایط ظهور کاریزما نه فقط در لحظات بحران طبیعی و یا خون‌ریزی‌های بزرگ، بلکه در شکل دیگری از بحران یعنی لحظات عاری شدن جهان از معنا نیز وجود دارد. هرچه سطح عقلانی شدن یک نظم بالاتر باشد سطح تنش از تجربه‌های نومید شده در آن بیشتر خواهد به‌عبارت‌دیگر در یک سامان عقلانی بسیاری از امور نه به‌عنوان ماهیت درونی خود بلکه صرفاً به‌واسطه امری صوری روی می‌دهند و از این جهت فاقد معنا هستند. این وضعیت مشابه «قفس آهنین» وبر است که عقلانیت مدرن آزادی انسان در خلق معانی را ستانده است و به همین جهت انسان را به «متخصصان عاری از روح و لذت‌طلبان فاقد قلب»؛ تبدیل می‌کند. وبر در آخرین صفحات اخلاق پروتستان،

پایان وضعیت «تجگر ماشینی چندش‌آور» را در ظهور پیامبرانی جدید و یا نوزایی عظیم ایده‌ها و آرمان‌های قدیم می‌داند (ویر، ۱۳۹۵: ۱۹۱).

به‌درستی می‌توان ادعا کرد که کاریزما چه از جهت زمینه شکل‌گیری و چه از جهت نوع سامان‌دهی از عقلانیت ابزاری پیروی نمی‌کند بلکه مطابق تقسیم‌بندی‌های چهارگانه وبری از کنش؛ کنش کاریزما کنشی عاطفی است که از «غیرعقلانی‌ترین هیجانات عاطفی و روحی ریشه می‌گیرد.» به همین دلیل است که با ظهور کاریزما، کاریزما عواطف انسانی را برمی‌انگیزد و از آن خود می‌کند. مواجه انسان‌ها با کاریزما نه مواجهه عقلانی از جنس سنجش هدف عینی با بهترین ابزار بلکه نوعی تسلیم و خود سپردن به کاریزما است این مسئله فقط در زمانی می‌تواند ممکن باشد که روح‌های افراد به‌واسطه درگیری با روح بزرگ کاریزما که آمال و ارزش‌های عام و بزرگ را دنبال می‌کند دچار دگردیسی شده باشد؛ فقط در چنین شرایطی است که تسلیم در مقابل کاریزما ممکن می‌شود.

«کاریزما معمولاً با اعمالی غیرمعمولی، همچون ازجان‌گذشتگی‌های بی‌نظیر، شجاعت بی‌سابقه، ایثار و احسان غیرقابل‌باور در حد ناممکن و به‌طور کلی بنا بر تلقی‌ای که از زیبایی‌ها و نیکی‌ها در هر دوره وجود دارد، در اوجی دست‌نیافتنی برای مردم عادی قرار دارد و در مورد پیامبران، به‌ویژه با معجزه، خبرهایی از غیب و ناممکن‌های از این نوع، همراه است. پیروان رهبر کاریزمایی یا پیامبران را صرفاً درستی و صحت اندیشه‌ها و ارزش‌هایی که عرضه می‌کنند، متقاعد و مؤمن نمی‌سازد، بلکه در اینجا دقیقاً با یک دگردیسی و انقلابی کاملاً روحی - روانی مواجهیم که حاصلش، ظهور و تولد افراد و شخصیت‌های کاملاً متفاوت با گذشته است، به‌نحوی که جذب ارزش‌های جدید، به ایجاد وضعیت‌های واقعی روحی - روانی با شوق و نفرت و عشق و غضبی متفاوت، در کلیت شخصیت فرد، به‌ویژه در افکار عواطف و اعمال او منجر گردیده و زندگی او را در مسیری جدید به حرکت درمی‌آورد.» (کچویان، ۱۳۹۲: ۵۲).

عالی‌ترین سطح کاریزما در نقش پیامبری ممکن می‌شود؛ به نظر ویر، از این جهت پیامبران را عالی‌ترین سطح فرهمندی می‌داند که آن‌ها می‌توانند عالی‌ترین سطح گسست‌های ارزشی و تغییرهای تاریخی را ایجاد کنند. پیامبران برای اعلان گسست در سامان‌های هنجاری نیاز به پشتیبانی از یک منبع اقتدار اخلاقی دارند که آن وحی است (پارسونز، ۱۳۹۷: ۲۷). اساساً همین وحی است که تمایز میان یک روحانی و پیامبر

و یا حتی یک جادوگر را با پیامبر مشخص می‌کند (وبر، ۱۳۹۷: ۱۳۸). دو ویژگی اساسی پیامبر یکی اتصال او به وحی و دیگری تبلیغ عاطفی است که هیجانانگیز و عمومی را برمی‌انگیزد و موجب شناسایی و به رسمیت شناختن او از سوی رعایا می‌شود از نظر وبر این بازشناسایی می‌تواند منفعلانه و یا فعالانه باشد و «منبع آن ایمان و تسلیم به قدرت فوق‌العاده» کاریزما است. از این روی «سیادت کاریزمایی، هر نوع قیود و وابستگی به مقررات برونی را به نفع روحیه اصیل پیامبرگونه و قهرمانی رد می‌کند؛ بنابراین سیادت کاریزمایی با یک حالت انقلابی و مقتدرانه ارزش‌ها را دگرگون می‌کند و هنجارهای سنتی یا عقلایی موجود را می‌شکند» (وبر، ۱۳۹۴: ۴۹۵). قدرت دگرگونی و زیروروکننده پیامبر تغییری انقلابی و تغییر در غایات ارزش شناختی را ممکن می‌سازد که از تغییر طریق به واسطه دیوان‌سالاری که وبر از آن به عنوان تغییر بیرونی یاد می‌کند قدرتمندتر است (وبر، ۱۳۹۴: ۴۹۶). تغییر ارزش شناختی یا تغییر درونی روح‌های انسانی را تغییر می‌دهد و نسبت به ارزش‌های جدید انسان‌ها را مؤمن می‌کند.

پیشوای کاریزما به سبب رسالتی که در وجود او متصور است، از ایمان و اقتدار مزبور برخوردار است. این رسالت در عالی‌ترین شکلش سلسله‌مراتب ارزش‌ها را زیرورو می‌کند و رسوم و قوانین و سنن را دگرگون می‌کند؛ اگرچه این خصوصیت همیشه و همه‌جا مصداق ندارد (وبر، ۱۳۹۴: ۴۹۸).

تغییرهای ارزش شناختی به واسطه پیامبران و انسان‌های بزرگ که سازندگان عصرها و تمدن‌ها هستند ممکن می‌شود. تغییرهای غایی ارزش شناختی از جهتی هم مبدأ نظم جدیدی می‌شوند چراکه خدا یا ارزش دیگری را به قلمرو حیات انسانی وارد کرده‌اند و از سوی دیگر اعلان‌کننده گسست بانظم پیشین هستند و هنجارها، قواعد، رسوم و در عالی‌ترین سطح خدای پیشین را می‌شکنند. از همین جهت است که پیامبران هرکدام دارای امتی در نظر گرفته می‌شوند که حول خدای مشترکی به شکل جماعتی شکل گرفته است. در انقلابات دینامیسم‌هایی جریان دارد که آن‌ها را شبیه فرهمندی می‌کند؛ یک آنکه نظامات ارزشی را تغییر می‌دهند و دوم آنکه انقلابات بزرگ همگی دارای رهبرانی هستند شبه پیامبر. فره در نظریه وبر همچون امر قدسی در دورکیم به عنوان بنیان‌گذار نظم و حیات اجتماعی یا جامعه در نظر گرفته می‌شود البته وبر نیز همچون دورکیم به تأسی از رسم زمانه به تفسیری سکولار از فره پرداخته است.

بحث و نتیجه گیری

انقلاب‌ها؛ از میل رستگاری تا تجربه قدسی

انقلاب‌ها زمان را می‌فشرند و چکیده می‌کنند و از آغاز یک دوره تاریخی و عهد مجدد سخن می‌گویند. در انقلاب‌ها شاهد ظهور خصیصه‌ای همچون خصیصه نهضت‌های دینی و لحظه ظهور بعثت انبیا هستیم؛ غلیان و خروش اجتماعی و لحظه تبلور ارزش‌های نوپدید؛ در لحظات انقلاب شاهد دمیده شدن روحی آرمانی، آن جهانی، اوتوپیک و حماسی هستیم. کریین برینتون محقق جامعه‌شناسی تاریخی انقلاب‌ها از روزها یا عصر تقوای پسا انقلاب نام می‌برد؛ او از برهه و زمانی خاص در ابتدای انقلاب به‌عنوان بحران انقلاب نام می‌برد که در آن عصر و زمان شاهد روحیه‌ای مجاهدانه، ریاضت‌کشانه و متقی در میان مردمان هستیم در این عصر مؤمنان به انقلاب همچون حواریون و اصحاب پیامبران از جان و مال خود برای پیش برد اهداف انقلاب می‌گذرند. در این زمان ساحتی از اخلاق انسان‌دوستانه رواج می‌یابد که برابری و برادری مؤمنان به انقلاب در آن نمایان می‌شود در این عصر مؤمنان انقلابی سعی بر آن دارند تا هرآنچه رنگ و بویی از گناه (نمادها و ارزش‌های ضدانقلاب) در جامعه وجود دارد بزداينند. همین‌طور از بین بردن خوشی‌ها و خوشباشی‌ها و رقص و مشروب نوشی‌ها در انقلاب فرانسه یا انقلاب اکتبر روسیه از جمله کردارهای زاهدانه و شبه مؤمنانه‌ای هستند که برینتون به آن‌ها اشاره می‌کند (برینتون، ۱۳۸۵: ۲۱۲). در این لحظه ما شاهد رهبرانی از جنس پیامبران الهی هستیم؛ رهبرانی پاک‌دامن و ریاضت طلب (برینتون، ۱۳۸۵: ۲۱۶). گلاب دره‌ای نیز در توصیف «لحظه‌های انقلاب» اسلامی ایران، تظاهرات را نه یک اعتراض سلبی بلکه نوعی رستگاری در خیابان یا نیایش خیابانی در نظر می‌گیرد؛ هر کنش اعتراضی در فرمی از نیایش، از خودگذشتگی، ایثار و قربانی کردن خود انجام می‌شد. تظاهرات مردمی شرکت در نیایشی دسته‌جمعی بود که به تعبیر گلاب دره‌ای «همه «تو» شده بودند و «تو» شده بودی همه و همه اعضای یک پیکر شده بودند.» (گلاب دره‌ای، ۱۳۹۶: ۶۰) میل به شهادت و فداکردن خود، ایستادن در مقابل مسلسل‌ها و تانک‌ها، کنشی حماسی است که فقط باتجربه‌ای معنوی و ایمانی امکان ظهور چنین کنشی ممکن می‌شود.

فوکو این تجربه ایمانی و ظهور چنین کنش حماسی که صورت همگانی یافته بود را معنویت سیاسی خواند. معنویت سیاسی در نظر فوکو رهایی از قنّاوری‌هایی است که انسان را تحت انقیاد و سلطه خود درمی‌آورند. ایرانیان با میل عمومی و همگانی خود

به مراقبه‌های زاهدانه، کنش‌های حماسی، فداکارانه و شهادت‌طلبانه در مقابل رژیم‌های مسلح که روزانه ده‌ها نفر را می‌کشت، تبدیل شدن به چیزی غیر از خود را ممکن کردند. نیروی مقاومت و مبارزه و همین‌طور تحول و دگرگونی هستی اجتماعی ایرانیان در انقلاب از آن روی رخ داد که کلیت هستی اجتماعی در یک نیایش و آیین جمعی معنوی شرکت داشتند. فوکو این شکل از حضور مردم در «کنش سلب حق از پادشاه» را تحقق اراده جمعی در صورت عینی آن می‌دانست (فوکو، ۱۳۹۱: ۵۹-۵۷). از آن جهت که کلیت حیات اجتماعی در عملی معنوی شرکت داشتند تغییر و تحول و دگرگونی در احوال به شکل جمعی و برای کلیت هستی اجتماعی رخ داد و موجب ظهور جامعه‌ای در شکل وجودی دیگری شد.

فوکو معنویت سیاسی را رویه‌ای خاص می‌داند که در آن فرد تغییر می‌کند، دگرگون می‌شود و تحول می‌یابد، این امر صرفاً به واسطه چشم‌پوشی فرد از خود و موقعیت خود ممکن می‌شود تا به چیز جدیدی تحول یابد. به عبارتی قلب اراده انقلابی در «دیگری شدن» قرار دارد. فوکو در توضیحی که بعدها در باب معنویت سیاسی ارائه می‌دهد آن را به‌عنوان امکان شوریدن بر هر نوع تصلبی بیان می‌کند که تمامی تحول‌های بزرگ ریشه در لحظه معنوی داشته‌اند.^۱ فوکو در درس گفتار «هرمنوتیک خود» مفهوم معنویت را بسط می‌دهد و آن را به‌مثابه نوعی از پرورش «خود» در نظر می‌گیرد که فرد تنها با گذشتن و گسستن از خود و فداکردن خویش است که می‌تواند «خودی» جدید را بازیابد (فوکو، ۱۴۰۰: ۹۶-۷۶). مفهوم «ترکیه خود» و «معنویت سیاسی» از جمله مفاهیمی هستند که فوکو در نسبت با توضیح انقلاب ایران به آن‌ها دست‌یافت؛ مفاهیمی که امکان توضیح نیروی انقلاب ایران را به‌مثابه یک انقلاب احوال جمعی مهیا می‌کرد و در عین حال خنده‌روشنفکران فرانسوی بر فوکو را به همراه داشت؛ تمسخری که فوکو آن را پیش‌بینی می‌کرد از جهت عدم درک نظریه‌پردازان اجتماعی از فرم معنوی انقلاب‌ها ناشی می‌شد. توضیح فرم معنوی انقلاب‌ها وابسته به فهم خصلت مشترک نهضت‌های دینی و انقلاب‌ها است که ما سعی کردیم تا این خصلت مشترک را در نظریه دین و بر و دورکیم آشکار کنیم.

دورکیم بنیاد جوامع و دوره‌های تاریخی را بر مبنای پیدایش امر مقدس و زیارت جمعی مؤمنین از امر مقدس جستجو می‌کند؛ او پیدایش نظم‌های اجتماعی جدید،

در زمانی که با پایان عصر پیامبران الهی روبه‌رو هستیم را در انقلاب‌ها می‌بیند. آنچه در نظریه دورکیم دارای اهمیت مفهومی است تجربه درونی ارزش در مناسک جمعی و مشارکت جمعی است به‌نحوی که افراد با درگیرکردن خود در یک جوشش جمعی ارزش‌ها را درونی می‌کنند.

فهم دورکیم از تأسیس جامعه به‌واسطه تجربه امر خیر و نیک قرار دارد؛ آنچه امیال متفاوت را به یکدیگر وابسته می‌سازد و در جهت مقصدی واحد هماهنگ می‌کند تجربه امر خیر و نیکی است که افراد آن را درونی کرده‌اند و همین درونی شدن است که به اتم‌های منفرد انسانی را گرد هم جمع می‌کند و معنای واحد جامعه را به آن‌ها می‌دهد. دورکیم با خلق خدا از طریق جامعه بر آن بود تا الوهیت الهی را به قاهریت جامعه ترجمه کند؛ نقش سرمدی خدا برای شکل‌گیری امت‌ها در دورکیم به بت جامعه محول می‌شود و این جامعه است که با تجربه خود در لحظات غلیان جمعی به خلق آرمان‌ها و ارزش‌ها می‌پردازد. قاهریت جامعه نه صرفاً به‌واسطه خارجی بودن از ذهن و تحمیل خود بر افراد بلکه از آن جهت که جامعه در لحظه شکل‌گیری خود تجربه نیکی را حاصل می‌کند؛ تجربه فراروی از خویشتن و خلسه‌های جمعی. این تجربه نیک، تجربه خیر را برای جامعه رقم می‌زند و افراد از آن جهت که نیکی را در لحظه تأسیس جامعه تجربه کرده‌اند به‌سوی آن گرایش دارند.

فره همچون امر قدسی دورکیم، پیش از آنکه به‌عنوان یک مقوله ساده در نظریه دین و یا شخصیت سیاسی تعریف شود به‌عنوان بنیان‌گذار و یا برهم‌زننده نظم اجتماعی و نظم سیاسی شناخته می‌شود. وبر در تحلیل پیدایش ادیان و در توضیح نبوت و پیامبری به مفهوم کاریزما اشاره می‌کند؛ نقش کاریزما در این معنا ایجاد ارزش‌های جدید در جامعه و وجه سلبی همین معنا نفی ارزش‌های پیشین است. ادیان در طرح جامعه‌شناسی دین وبر وظیفه و کارکرد خلق معنا برای جهان، انسان‌ها و اشیا را بر عهده‌دارند این وظیفه ادیان به‌واسطه مردان بزرگ شکل می‌گیرد؛ مردان بزرگی که نظم روزمره امور را برهم می‌زنند، معنایی جدید به جهان و حیات انسانی می‌دمند و دیگران را به خود مؤمن می‌سازند. تفسیر وبر از این دمیدن روح جدید به جهان توسط پیامبران و ادیان کاملاً سوژکتیو است؛ این کاریزما است که بدون ارتباط با عالم مجردات این کار را انجام می‌دهد اما درعین حال وبر با طرح نسبتی که میان کاریزما و کارهای خارق عادت که به‌واسطه او انجام می‌شود و همچنین نیروی فوق‌العاده روحی فرهمند، موقعیت رازآمیزی را برای کاریزما تصویر می‌کند.

کاریزما که در زمان‌های بحرانی جوامع ظهور می‌کند به‌واسطه ایجاد امید و میل به رستگاری موجب کردارهای خاصی می‌شود که در حالت‌های عادی جوامع دیده نمی‌شود؛ چنان‌که وبر عنوان می‌کند: خدای قادر متعال در ادیان عبرانی رستگاری را نه بر اساس مکاشفه بلکه بر اساس اخلاق عملی ممکن می‌کنند. البته رستگاری خود نیازمند یک میانجی است. میانجی که فیض و یا عنایت الهی را برای بشر مهیا کند. این عنایت و فیض می‌تواند از دریاچه نهادی مانند کلیسا باشد یا شخصیت‌های فرهمند (وبر، ۱۳۹۷: ۳۳۳). امید و میل به رستگاری در لحظات انقلاب موجب کردارهای حماسی، خرق عادت‌ها و کنش‌های عاطفی می‌گردد. همچون کنش‌هایی که وبر در اخلاق پروتستان برای عصر قهرمانی سرمایه‌داری برمی‌شمارد؛ مؤمنین و یا انقلابیون به‌واسطه ایمان به رستگاری دست به اعمال حماسی می‌زنند که موجبات پیروزی یک انقلاب و دین صرفاً به‌واسطه همین دست اعمال ایثارگونه ممکن می‌شود.

هرچند نظریه عام وبر و دورکیم در باب پیدایش دین یا جامعه می‌تواند به‌عنوان نظریه عام در باب انقلاب‌ها به‌حساب آید؛ اما خصوصیت سکولار اندیشه وبر و دورکیم مانع از آن شده است تا وجوه اصلی و ماهیت انقلاب‌ها عیان شود. انقلاب‌ها بنا به ماهیت خود امری استعلایی در نسبت با امور عینی هستند چراکه اگر این‌گونه نبودند امکان ایجاد گسست ارزشی و بنیان نظم جدید بر اساس خدایان جدید ممکن نبود؛ اما بحران جامعه‌شناسی در صورت کلاسیک آن است که سعی دارد تا امر نامتناهی را به‌واسطه مقولات امر متناهی درک کند (میلبنک، ۱۳۹۶: ۱۸۸). جامعه‌شناسی برای حل این معضل هستی اجتماعی را در جایگاه امر پیشینی قرار می‌دهد و با استعلایی کردن امر اجتماعی، نامتناهی کردن جامعه ممکن می‌شود و هستی اجتماعی به‌عنوان مطلق محاسبه می‌گردد. این امر به‌جا آوردنگی منطق الهیاتی و متافیزیکی در علم جامعه‌شناسی است به همین جهت ما نه با علم بلکه با الهیات واژگونه جامعه‌شناسی مواجه هستیم که تفسیری سکولار از رخدادی متعال عرضه می‌کند.

منابع و مأخذ

- آرنت، هانا (۱۳۶۱). انقلاب، ترجمه عزت‌الله فولادوند، تهران: نشر خوارزمی.
- برگسون، هانری (۱۳۵۸). دو سرچشمه اخلاق و دین، ترجمه حسن حبیبی، تهران: شرکت انتشار.
- برینتون، کرین (۱۳۸۵). کالبدشکافی چهار انقلاب، ترجمه محسن ثلاثی، تهران: زریاب.
- بندیکس، راینهارد (۱۳۸۲). سیمای فکری ماکس وبر، ترجمه محمود رامبد، تهران: هرمس.
- پینکارد، تری (۱۳۹۴). فلسفه آلمانی، ترجمه ندا قطریایی، تهران: نشر ققنوس.
- روسو، ژان ژاک (۱۳۵۲). قرارداد اجتماعی؛ اصول حقوق سیاسی، ترجمه منوچهر کیا، تهران: گنجینه.
- دورکیم، امیل (۱۳۹۱). جامعه‌شناسی و فلسفه، ترجمه مرتضی ثاقب فر، تهران: نشر علم.
- دورکیم، امیل (۱۳۹۳). قواعد روش جامعه‌شناسی، ترجمه علی‌محمد کاردان، تهران: انتشارات دانشگاه تهران.
- دورکیم، امیل (۱۳۹۷). پیش‌گامان جامعه‌شناسی؛ منتسکیو و روسو، ترجمه یونس اکبری و مسعود زمانی مقدم، تهران: تیسرا.
- دورکیم، امیل (۱۳۸۳). صور بنیانی حیات دینی، ترجمه باقر پرهام، تهران: نشر مرکز.
- دورکیم، امیل (۱۳۹۴). درباره تقسیم کار اجتماعی، ترجمه باقر پرهام، تهران: نشر مرکز.
- دورکیم، امیل (۱۳۷۷). دوگانگی طبیعت بشری و شرایط آن، ترجمه مسعود گلچین، مجله علوم اجتماعی دانشگاه علامه طباطبائی، شماره ۱۰: ۱۶۲-۱۳۹.
- فوکو، میشل (۱۳۹۱). ایران روح یک جهان بی‌روح؛ نه گفتگوی دیگر با میشل فوکو، نیکو سرخوش و افشین جهان‌دیده، تهران: نشر نی.
- فوکو، میشل (۱۴۰۰). خاستگاه هرمنوتیک خود، نیکو سرخوش و افشین جهان‌دیده، تهران: نشر نی.
- کچویان، حسین (۱۳۹۲). بنیادهای قدسی جامعه و تاریخ، تهران: در دست انتشار.
- گل‌بلدره ای، محمود (۱۳۹۶). لحظه‌های انقلاب، تهران: نشر معارف.
- وبر، ماکس (۱۳۹۴). اقتصاد و جامعه، ترجمه عباس منوچهری، مهرداد ترابی‌نژاد، مصطفی عمادزاده، تهران: سمت.
- وبر، ماکس (۱۳۹۵). اخلاق پروتستان و روح سرمایه‌داری، ترجمه عبدالکریم رشیدیان و پریسا منوچهری کاشانی، تهران: علمی و فرهنگی.
- وبر، ماکس (۱۳۹۷). جامعه‌شناسی دین، با مقدمه تالکوت پارسونز، ترجمه محسن ثلاثی، تهران: ثالث.
- میلبنک، جان (۱۳۹۶). الاهیات و نظریه اجتماعی، ترجمه شهناز مسما پرست، شهرزاد قانونی، تهران: ترجمان.
- هابز، توماس (۱۳۸۱). لویاتان، ترجمه حسین بشیریه، تهران: نشر نی.