

بازخوانی نظریهٔ ماکس وبر

در همبستگی معنادار و مثبت سرمایه‌داری و

پروتستانتیسم

محسن زندی*

چکیده

اخلاق پروتستان و روح سرمایه‌داری، از مهم‌ترین نوشته‌های حوزه مطالعات تطبیقی و جامعه‌شناسی دین است که با وجود گذشت بیش از صدسال از پیدایش آن، هنوز هم گفت‌وگو بر سر آن، به‌ویژه در کشورهای توسعه‌نیافته، طراوت و تازگی دارد. چنانچه می‌دانیم در ایران اندیشه‌ها و آثار ماکس وبر - همانند مارکس و دیگران - دچار برخی بدخوانی‌ها و بدفهمی‌ها شده است؛ بر همین اساس، مقاله حاضر وجه همت خود را معطوف خوانش و توصیفی دقیق از نظریهٔ وبر، در رسالهٔ مذکور می‌کند و ضمن پرهیز از داوری و نقد، تنها به نشان دادن مسیری که به نظر راه درست داوری و بارآوری این نظریه است، بسنده می‌کند.

کلید واژه‌ها

جامعه‌شناسی دین، روانشناسی اجتماعی دین، عقلانیت، تقدیر ازلی، اخلاق توسعه و تکلیف بودن کار، پروتستانتیسم.



مقدمه

ماکس وبر (۱۸۶۴-۱۹۲۰م)، مورخ، جامعه‌شناس و اقتصاددان برجسته آلمانی^۱، تحقیقات عمیقی درباره رابطه مذهب با پیشرفت اقتصادی انجام داده است. او خود را آماده می‌کرد تا به مطالعه تطبیقی و میان‌رشته‌ای درباره بینش اجتماعی، دامنه تأثیر و نفوذ دین‌های مختلف، و ترابط جهان‌بینی و دینانگاری با مباحث توسعه و به‌طور کلی، همبستگی میان کنش‌های اجتماعی و اقتصادی با باورها و به‌ویژه باورهای دینی پردازد. ماکس وبر از جامعه‌شناسان کلاسیک اروپایی است که نام او در فرهنگ جامعه‌شناسی با بینش تفهیمی تفسیری عجین شده است. او در زمینه جامعه‌شناسی، اقتصاد، تاریخ، فرهنگ و دین^۲ آثار بسیاری دارد. خوانندگان فارسی‌زبان با بسیاری از این آثار آشنایی دارند؛ زیرا کتاب‌های: اقتصاد و جامعه، روش‌شناسی علوم اجتماعی، اخلاق پروتستان و روح سرمایه‌داری^۳، شهر در گذر زمان، دانشمند و سیاستمدار از او ترجمه شده است.

افزون بر این، منابع دیگری نیز درباره آرا و دیدگاه‌های وبر به زبان فارسی می‌توان یافت.

در ایران، اندیشه‌ها و آثار ماکس وبر غالباً دچار بی‌اعتنایی و یا بدفهمی بوده است. آثار ماکس وبر بعد از نزدیک به نود سال به فارسی ترجمه شدند؛ حال آن‌که آثار انتقادی درباره وبر، همچون کتاب اسلام و سرمایه‌داری رودنسون در سال ۱۳۵۸ به فارسی منتشر شد؛ و ترجمه مغلوب اخلاق پروتستان و روح سرمایه‌داری در سال ۱۳۷۴ منتشر شد (مهدوی‌زادگان، ۱۳۷۷، ص ۱۷-۲۰). شاید یکی از مهم‌ترین دلایل بی‌توجهی به وبر در جامعه روشنفکری ایران، حضور پررنگ گرایش‌های مارکسیستی پیش از انقلاب و گرایش‌های لیبرالی در سال‌های اخیر است که حتی اندیشه‌های وبر را به نفع خود تفسیر و مصادره نمودند و از تصویرهای مخالفی چون تبیین پست‌مدرنیته‌ای از آرای وبر، و به‌ویژه پیش‌بینی «قفس آهنین» وبر برای قرن بیستم، غفلت و حتی تغافل نمودند؛ و یا این‌که او را به‌خاطر رگه‌های ضد‌مدرنش پس‌رانده‌اند (همان، ص ۱۹).

از سوی دیگر، به دلایلی چند، به دقت او در روش‌شناسی کمتر توجه شده است؛ زیرا با غلبه دو رویکرد مارکسیسم و اثبات‌گرایی بر جامعه‌شناسی پیشین ایران، اندیشه وبر در شرایط انفعالی، در راستای نقد و یا جایگزین، برای دو رویکرد پیش‌گفته، مطرح شده است (ارامکی، ۱۳۷۷، ص ۸۲-۸۳).

با وجود تمایلات دین‌گريزانه عمیق وبر، مهم‌ترین کانون اندیشه او قلمرو دین است. هنگامی



که وبر به پژوهش دربارهٔ دین می‌پردازد، توجه او به دین به منزلهٔ دین بما هو دین و یا یک وحی آسمانی نیست؛ یعنی موضوع مطالعهٔ او مفهومی نیست که متکلم و الاهی‌دان از دین درمی‌یابد، بلکه می‌خواهد بفهمد که چه رابطه‌ای میان تصورات دینی با پذیرش تکلیف‌ها و دیگر جنبه‌های سلوک انسانی، و به‌ویژه با جنبه‌های اقتصادی سلوک انسانی در جامعه وجود دارد. بنابراین، توجه وبر بیشتر بر رویکرد جامعه‌شناختی به دین متمرکز است. به عبارت دیگر، او نگاه علمی به دین دارد و به دنبال تبیین علمی مفاهیم آن است؛ برخلاف عالمان درون دین که در صدد بیان و تفسیر مفاهیم دینی‌اند و نه تبیین آن با عقل مدرن. در تبیین علمی، دین به‌عنوان مقوله‌ای از فرهنگ بشری و تاریخ انسانی نگریسته می‌شود و در نتیجه، در تحلیل آن از زبان علوم اجتماعی استفاده می‌شود؛ و یا این که دین اسطوره و خرافه انگاشته شده و در تبیین آن از رمزگشایی اسطوره‌ای استفاده می‌شود. به هر حال، نگرش علمی به دین (در تمام شاخه‌هایش، حتی پدیدارشناسی دینی متأثر از هوسرل که می‌توان روش وبر را نیز جزئی از آن دانست) محصول دوران مدرن، سنت معرفت‌شناسی کانتی^۵ و عینیت بخشیدن به موضوع مورد مطالعه است؛ تا همانند علوم تجربی، این حوزه‌های معرفتی نیز به علم تبدیل شوند (خاتمی، ۱۳۸۲، ص ۲۳-۲۹).

آثار وبر در جامعه‌شناسی دین به استثنای مقالاتی که در اخلاق پروتستان و روح سرمایه‌داری نوشته است، به دو بخش تقسیم می‌شوند: بخش اول رساله‌هایی‌اند که با عنوان «مجموعه مقالات مربوط به جامعه‌شناسی دین» از آن یاد می‌شود. این مجموعه به جز مقالهٔ آغازین آن با عنوان «روانشناسی اجتماعی ادیان جهانی» (see Gerth & Mills, 1949)، مهم‌ترین مباحث وبر در خصوص ادیان چین، ادیان هند و ادیان فلسطین باستان را در خود جای داده است.

بخش دوم با عنوان «جامعه‌شناسی دین»، که بخش مهمی از تک‌نگاری نظام‌وار و مبسوط وبر، یعنی کتاب اقتصاد و جامعه به حساب می‌آید، پس از مرگ وی در سال ۱۹۲۵م منتشر شده است. این دو بخش اساساً موضوعاتی شبیه به هم را پوشش داده‌اند. اما جامعه‌شناسی حقوق شاید مهم‌ترین اثر ماکس وبر باشد؛ زیرا کلید فهم تحلیل وبر از پدیده‌های سیاسی و اقتصادی در آن قرار دارد.

آثار وبر دربارهٔ جامعه‌شناسی دین، نخست با رسالهٔ اخلاق پروتستان و روح سرمایه‌داری شناخته شد که باید آن را اثری بزرگ دربارهٔ تاریخ عقلی جدید در مغرب زمین به‌شمار آورد. این





رساله را در آغاز شاهکاری در راستای تبیین کامل جهان مدرن دانستند و به‌ویژه آن را ردیه‌ای بر ماتریالیسم جبرگرایانه مارکس و جواب حمله‌ای به این حکم مارکسیسم که «منافع مادی مقدم بر دیگر عوامل است»، به‌شمار آوردند. اما به تدریج، روشن شد که در طرح گسترده و بر برای تفسیر تاریخی-جامعه‌شناختی دین، اخلاق پروتستان و روح سرمایه‌داری، رساله‌ای بیش نبوده است. این رساله سرآغاز حرکت ماکس وبر در زمینه جامعه‌شناسی دین بود، نه این که نقطه اوج آثار او بوده باشد. اخلاق پروتستان و روح سرمایه‌داری اکنون اثری کلاسیک است که شاید چون سابق دیگر یک شاهکار به حساب نیاید؛ اما به هر حال باید آن را در چارچوب کل آثار نویسنده آن ارزیابی کرد و نه به‌طور مجزا و جدا از آنها.^۷ فهم آرای وبر در این رساله بدون فهم دقیق آثار دیگر وی در حوزه جامعه‌شناسی دین، و به‌ویژه کتاب اقتصاد و جامعه، تقریباً ناممکن است. با این وجود، اخلاق پروتستان و روح سرمایه‌داری معروف‌ترین اثر ماکس وبر بوده، و بی‌شک هنوز هم هست. این کتاب به دلیل اهمیت مشکل‌های تاریخی مورد بحث در آن و ویژگی‌هایش در رد تعبیر جاری از ماتریالیسم تاریخی به شکل وسیعی مورد تفسیر قرار گرفته و آثار متعددی درباره آن نوشته شده است.^۸

اثر مذکور فقط سرآغاز پژوهش‌های وبر بود و اولین مقصد تحقیقات او یک رشته تک‌نگاری‌های تطبیقی در زمینه جامعه‌شناسی دین بود که نگارش سه مجلد از آنها به اتمام رسید؛ یکی دین چینی (کنفوسیانیسم و تائوئیسم)، دیگری ادیان هندی (هندویسم و بودیسم) و سوم یهودیت باستان.^۹ وبر به هنگام مرگش قصد داشت جلد چهارمی هم شامل «بررسی اسلام» به این کتاب بیفزاید.^{۱۰} او طرح پژوهشی مشابهی درباره اسلام، مسیحیت اولیه و کاتولیسیسم قرون وسطی در نظر داشت. ادامه نگارش این آثار با مرگ او متوقف شد. نتایج این تحقیقات ناتمام، در سه جلد با عنوان مجموعه مقالات درباره جامعه‌شناسی دین انتشار یافته است (تاوونی، ۱۳۷۷، ص ۵).

فرضیه وبر

هسته مرکزی جامعه‌شناسی دین وبر و روش‌شناخت ماکس وبر این فکر ساده و عمیق است که برای درک یک جامعه نباید (همانند پارتو) به ارجاع نهادهای اجتماعی و رفتارها به طبقاتی از بازمانده‌ها بسنده کرد، بلکه باید منطق درونی آنها را بر اساس تلقی مابعدالطبیعی یا دینی بیرون کشید. از نظر وبر باید عاملی را یافت که اگر از تفکر حذف شود، وقوع رویداد مورد نظر

متصور نباشد (وبر، ۱۳۸۴، ص ۴).

ماکس وبر در موضوع اصلی مطالعات جامعه‌شناختی‌اش (یعنی عقلانیت غربی) خود را در برابر دو پرسش اصلی قرار می‌دهد: اول، این که چه عواملی در پیدایش سرمایه‌داری نوین تأثیرگذار بوده‌اند؟ دوم، این که ماهیت و امتیازهای خصلت سرمایه‌داری نوین چیست؟ فرضیه او در پاسخ به پرسش اول آن است که یکی از عوامل مؤثر، یک تلقی خاص از باورهای مذهبی نسبت به زندگی دنیوی است، و درباره پرسش دوم، او با تبیین نمونه‌های مثالی عقلانیت، بوروکراسی، سرمایه‌داری و مانند آن در مقام پاسخ برمی‌آید (مهدوی‌زادگان، ۱۳۷۷، ص ۱۰).

وی از تحقیقات خود در باب رابطه روح سرمایه‌داری و آیین پروتستان چنین نتیجه می‌گیرد که جهان‌بینی افراد تأثیر مستقیمی در فعالیت‌های دنیوی‌شان دارد و برای مثال، در نظام سرمایه‌داری جدید عنصر مهم روحی و معنوی افراد که فعالیت‌های اقتصادی آنان را تحت تأثیر قرار می‌دهد، همانا آموزه‌های آیین پروتستان است. اخلاق پروتستان و روح سرمایه‌داری، گامی در تبیین و تحلیل این نظریه است.^{۱۱}

اخلاق پروتستان و روح سرمایه‌داری با طرح چند پرسش اساسی آغاز می‌شود؛ از جمله این که با وجود آن که علوم، فنون و سازمان‌های و اجتماعی و سیاسی، از نظر تاریخی، هریک به شکل معین در طول تاریخ بشری و در جوامع مختلف وجود داشته‌اند، چرا تحولات عمیق فرهنگی و اقتصادی برآمده از این پدیده‌ها، ابتدا در جهان غرب ظاهر شدند؟ به عبارت دیگر، اصولاً فرآیند سازماندهی نوین علمی، سیاسی، اقتصادی و هنری، محصولی غربی است و با وجود این که در دنیای قدیم و در بسیاری از کشورهای دیگر، هم علم و هم اقتصاد و سیاست و هنر وجود داشته است، اما تنها غرب و به‌طور دقیق‌تر، تنها در برخی کشورهای خاص تحولات و توسعه شگرفی در حوزه‌های یادشده به وجود آمده است. چرا سرمایه‌داری نوین و توسعه عظیم اقتصادی، رشد شهرسازی خودمختار، صنعتی‌شدن، سازمان عقلانی مؤسسه‌ای، رشد علوم طبیعی مبتنی بر ریاضیات و به تبع آن حسابداری عقلانی، گسترش حقوق عقلانی، گسترش نیروی کار آزاد و بازار آزاد، بورس و بانک‌داری پیشرفته و... تنها در غرب (دست کم برای اول بار در غرب) به منصفه ظهور رسید؟ مسئله اصلی وبر، پیدایش شکل خاص و جدید سرمایه‌داری غربی است که بر نوع خاصی از عقلانیت مبتنی است.





او خواسته است تا با روش تفهیمی‌اش اثبات کند که رفتار آدمیان در جوامع گوناگون تنها وقتی قابل فهم است که در چارچوب کلی تلقی آنان از «هستی» و حلقه‌ای از جهان‌بینی ایشان قرار داده شود؛ یعنی ذهنیت آدمیان را نیز باید در تحولات اجتماعی مورد نظر قرار داد (وبر، ۱۳۸۴، ص ۴)؛ اصول اعتقادی جزمی دینی و تفسیرهایی که از آنها می‌شود، تنها جزئی از این جهان‌بینی‌اند و اجزای دیگری نیز وجود دارند که برای درک رفتار افراد و گروه‌ها، ناگزیر باید مجموعه دین را درک کرد. از سوی دیگر، ماکس وبر می‌خواهد ثابت کند که تلقی‌های دینی و به‌ویژه نوع نگاه به دنیا و مقوله‌های دنیایی در یک دین، از عناصر تعیین‌کننده رفتارهای اقتصادی‌اند و در نتیجه یکی از علل دگرگونی‌های اقتصادی جوامع به‌شمار می‌روند، و نه معلول آن؛ چنانچه مارکسیسم می‌پندارد (گیدنز، ۱۳۸۵، ص ۷۶۷-۷۷۰).

او یک جامعه‌شناس دین است که جامعه‌شناسی را علم تفهیم کنش اجتماعی می‌داند که برای یافتن تعبیری علی از ماهیت و آثار آن کنش اجتماعی را درک تفسیری می‌کند (وبر، ۱۳۸۴، ص ۲۵) و معانی ذهنی و نوع نگرش فاعل را محرک رفتار او می‌شمارد؛ که نقش اصلی این محرک در جوامع دینی بر عهده جهان‌نگری دینی است. در راستای مطالعات جامعه‌شناسی دین او، روش‌شناسی متداول در مطالعات جامعه‌شناسی، هدف ماکس وبر را تأمین نمی‌کرد؛ زیرا باورهای مذهبی از سنخ معنا (کیفی) هستند و از همین رو، روش پوزیتیویستی توان فهم آنها را ندارد و روش ایده‌آلیستی نیز به سختی می‌تواند از ذهن فاصله بگیرد و خود را به عین نزدیک کند (علیزاده، ۱۳۸۵). بنابراین، وبر در آغاز کار خود با یک مشکل روش‌شناختی روبه‌رو بود. او در بخش اول با پیروی از پیشینیان آلمانی مشرب خود، مشکل روش‌شناختی‌اش را از طریق روش «تفهیمی» یا «درون‌فهمی»^{۱۲} حل می‌کند، و در تبیین اجزای ماهیت غربی با طرح نمونه مثالی، یا نوع آلی و تیپ ایده‌آل (نوع خالص)^{۱۳} راه را برای خود هموار می‌سازد (صدری، ۱۳۸۶، ص ۲۳ به بعد). از این رو، وبر به‌لحاظ روش‌شناختی سعی می‌کند تا در مطالعات جامعه‌شناختی از روی مرز میان روش ایده‌آلیستی و پوزیتیویستی حرکت کند. در ارتباط با اثبات‌گرایی، وبر اعتقاد داشت که تبیین مبتنی بر قوانین کلی از یک سو، و تفسیر موردی از سوی دیگر، به‌طور مساوی روش‌های مشروع و در واقع مکمل یک‌دیگرند، و در مقابل ذهن‌گرایان (ایده‌آلیست‌ها) نیز بحث اصلی‌اش این بود که تفاوت بنیادینی میان جهان بشری و عالم طبیعی وجود ندارد.

متدولوژی وبر شامل چهار عنصر تفهم، نوع خالص، نگرش ارزشی و کثرت علل است. او روش تفهمی را بهترین روش برای بررسی تأثیر جهان‌بینی‌ها در پدیده‌های اجتماعی می‌داند (وبر، ۱۳۸۴، ص ۴۳).

به عقیدهٔ ماکس وبر، جامعه‌شناسی، علم کنش‌های اجتماعی است و هدف جامعه‌شناسی این است که با تفسیر کنش اجتماعی و با تبیین نحوهٔ جریان آن از لحاظ اجتماعی، به فهم این نوع کنش برسد. در این تعریف سه اصطلاح اساسی به کار رفته است: تفهم، یعنی درک معانی؛ تفسیر، یعنی بیان معنای ذهنی به صورت مفاهیم منظم؛ زیرا ذهنیت عنصری از واقعیت اجتماعی است که قابل درک است (وبر، ۱۳۸۴، ص ۴)؛ و تبیین، یعنی بیان باقاعدگی‌های موجود در رفتارها (آرون، ۱۳۶۴، ص ۲۲۴). بنابراین همین روش است که او به این پرسش می‌رسد: فاعلان و کنش‌گران اجتماعی‌ای که نوع رفتار آنها حامل، زمینه‌ساز و تسهیل‌کننده (نه ایجادکننده) نظام سرمایه‌داری نوین در غرب بوده است، در وهلهٔ اول، دارای چه نگرش و جهان‌بینی‌ای بوده‌اند و در وهلهٔ دوم، اگر جهان‌بینی آنها دینی است، تلقی‌های دینی ایشان تا چه اندازه رفتارهای اقتصادی جوامع گوناگون را شکل می‌دهد؟ او برای پاسخ به این پرسش این فرضیه را مطرح کرد که یکی از عوامل مهم دخیل در فراگردی که از طریق آن، صورت خاص عقلانی و اروپایی سرمایه‌داری تحول یافت، احتمالاً عامل مذهبی باشد. در پی اثبات این فرضیه، دست به مقایسهٔ ادیان مختلف جهان زد (فروند، ۱۳۶۸، ص ۲۱۴-۲۲۹).

وبر از راه نمونهٔ عالی، اخلاق پیورتنی و سرمایه‌داری نوین را به تصویر می‌کشد و رابطهٔ میان این دو را با هم مطالعه می‌کند. سپس برای اثبات این که یکی از متغیرهای اصلی پیدایش سرمایه‌داری نوین، اخلاق پیورتنی است، جامعه‌شناسی تطبیقی ادیان را پیش می‌کشد (همیتون، ۱۳۷۷، ص ۲۵۵-۲۶۴؛ آرون، ۱۳۷۷، ص ۶۰۸-۶۰۱).

از نظر وبر در زمینه‌سازی برای پیدایش سرمایه‌داری نوین، عامل مذهبی، گرچه یک عامل ضروری بوده، اما شرط کافی نیست (هاشمی، ۱۳۸۰، ص ۱۰۵-۱۰۹). در این بررسی تفهمی او بین روحیهٔ سرمایه‌داری نوین و اخلاق پروتستان که هر مؤمنی را به کار کردن از یک سو و ریاضت‌جویی از سوی دیگر مکلف کرده بود، پیوستگی نزدیکی می‌بیند. این نوع اخلاق، روحیهٔ سرمایه‌داری را اقتضا می‌کند که عبارت است از کار با روش منظم و عقلانی در جهت





تحصیل سود از سویی و قناعت از سویی دیگر که در نتیجه، به انباشت سرمایه می‌انجامد. به دنبال چنین روحیه‌ای که در تعقیب کسب سود به روش منظم و تأکید بر امساک است، به‌طور طبیعی مزادهایی به‌دست می‌آید که امکان انباشت مجدد سرمایه‌گذاری در آن وجود دارد. انباشت سرمایه برای پویایی اقتصاد عظیم سرمایه‌داری نوین و توفیق در رشد مداوم اقتصادی، به‌عنوان یکی از ویژگی‌های مادی جوامع نوین، مؤلفه‌ای ضروری است (گرچه عنصر دوم، یعنی قناعت و زهد، مذمت می‌شود). بنابراین، می‌توان گفت که وبر به‌دور از یکسویه‌نگری علیتی، برای دین به‌عنوان نوعی معرفت در ایجاد ساختار اقتصادی خاصی، تأثیر (به نحو علت مُعَدّه و نه علت تامه) قائل است.

او برای بررسی این مطلب ابتدا تعریف خاصی با روش ایده‌آل‌سازی خاص خودش از سرمایه‌داری، ماهیت و روح آن، بروکراسی، عقلانیت و... ارائه می‌دهد.

سرمایه‌داری و بوروکراسی

تصویر وبر از سرمایه‌داری با تصویر و تعریفی که از سرمایه‌داری پیش از وی وجود داشته و حتی با تعریفی که اقتصاددانان پس از او داشته‌اند، متفاوت است. سرمایه‌داری وبر را نمی‌توان با انگیزه از قدیم موجود تحصیل سود و تعقیب منافع مادی شناخت؛ زیرا این عوامل به‌اندازه خود تاریخ تمدن بشری قدمت دارند. سرمایه‌داری وبر را همچنین نباید صرفاً به سود حاصل از فعالیت‌های مختلف، که در بهترین حالات به وسیله عقلایی بودن رفتار اقتصادی گروه‌هایی مانند بازرگانان، عمده‌فروشان و نیز عملیات خرده‌فروشان، بانک‌ها، مؤسسات بیمه، و حتی به‌صورت تجارت، سفته‌بازی و بورس بازی مشخص می‌شوند، تعریف کرد.

تعریف او از سرمایه‌داری، یک تعریف جامعه‌شناختی تفسیری است و نه اقتصادی، یا هر چیز دیگر، اما غرب «... نوعی از سرمایه‌داری را به وجود آورده است که از لحاظ حد مقداری و نیز نوع و جهت آن، با آنچه پیش از این وجود داشته است، تفاوت دارد. سرمایه‌داری غرب نه تنها بر اصل سرمایه‌داری آزاد استوار است، بلکه از طریق جداسازی فعالیت‌های تجاری از خانواده‌ها و عملیات دفتری شناخته می‌شود» (وبر، ۱۹۸۵، ص ۲۱).

بنابراین، در نظر وبر - با توجه به روش او در ساختن انواع خالص - چندین نوع سرمایه‌داری وجود دارد. سرمایه‌داری مد نظر او بر نوعی بنگاه‌های اقتصادی و تولیدی مبتنی است که رسیدن

به حداکثر سود (به معنای تراکم بی‌انتهای سرمایه) هدف آنهاست، و شیوه و کار آنها نیز عبارتست از سازمان عقلانی کار و تولید که البته عقلانیت و سازمان بوروکراسی نیز معنایی متفاوت با گذشته دارند. همین پیوند میل به سود و انضباط عقلانی است که به لحاظ تاریخی وجه تمایز سرمایه‌داری غربی را با پیش از خود و با نظام‌های سرمایه‌داری سنتی زمان حال تشکیل می‌دهد. از این رو، اگرچه عطش سود و استفاده‌جویی در همه زمان‌ها و مکان‌ها وجود داشته است، اما سود و استفاده‌جویی بی‌حد و حصر، با روح سرمایه‌داری مد نظر او ارتباطی ندارد. سرمایه‌داری با سازمان‌دهی و متعادل کردن عقلانی چنین سائقه‌ای ارتباط دارد. سرمایه‌داری همان جست‌وجوی سودی «تجدیدشونده»، در نوعی از بنگاه تولیدی مداوم، عقلانی و سرمایه‌دارانه است. سرمایه‌داری، با عقل سودمحور عملی، در جست‌وجوی بازدهی بیشینه است. گرچه در تمدن‌های دیگر هم سرمایه‌داری وجود داشته است، اما سرمایه‌داری جدید غربی عبارتست از سازمان‌دادن عقلایی سرمایه‌دارانه کار آزاد. سازماندهی عقلانی کار نیز وابسته به تحقق دو شرط زیر است: (۱) «جدایی خانوار» از «بنگاه تولیدی» و ابزار تولید؛ و (۲) حسابداری عقلانی که دقیقاً با ریاضیات، حسابداری و اقتصاد نوین مرتبط است.

سازمان‌دهی عقلانی کار از مهم‌ترین ویژگی‌های سرمایه‌داری غربی به معنای جدید است و به تعبیر پیتز برگر، دیوان‌سالاری و تولید مبتنی بر فن‌آوری، هر دو پدیده‌های اصلی مدرنیته به شمار می‌روند (برگر، ۱۳۸۱، ص ۵۳). بانکداری نوین، توسعه اوراق بهادار، تأسیس بورس یا مرکز معاملات پول و سهام هم - که شیوه عقلانی سودآزمایی است - و بازاریابی و فروش محصول ... همه با سازمان عقلانی کار مربوط‌اند (آرون، ۱۳۶۴، ص ۵۹۹-۶۰۴).

سازمان‌دهی یا بوروکراسی (در معنای عام دیوان‌سالاری) که تجلی‌گاه عقلانیت ابزاری بر زندگی انسان مدرن است و به معنای شکل سازمانی اداره عقلایی امور است که کارآیی را به حد اعلی برساند (وبر، ۱۳۸۴، ص ۱۱)، گرچه از ویژگی‌های منحصر به فرد جوامع غربی نیست، اما بوروکراسی جدید ساختاری جدید و منحصر به فرهنگ غرب دارد و عبارتست از سازمان پایدار همکاری منظم و تعریف شده، میان افراد متعددی که هریک وظیفه‌ای تخصصی دارد که در عین حال - برخلاف سنت - ممکن است با شخصیت و خانوار او بیگانه باشد؛ یعنی دیوان‌سالار و کارمند دستگاه بوروکراسی مدرن شغلی جدا از زندگی خانوادگی دارد که می‌توان گفت از





شخصیت خاص او نیز جداست. او همچون جزیی از نظام از پیش تعریف شده است؛ بنابراین، یک دیوان سالار و کارمند، تنها باید قوانین را بشناسد و به پیروی از فرمان‌های انتزاعی و مقررات دقیقی که برای او تعریف کرده‌اند عمل کند. این شغل هیچ ارتباطی به مسایل شخصی او ندارد.^۴ یک مفهوم کلیدی دیگر در نظام دیوان‌سالاری، مفهوم «صلاحیت» است. هرگونه اختیار قانونی و هر کار گزار اداری وابسته به این اختیار قانونی، تنها برای قلمروی از زندگی که به آن تخصیص یافته و فرض است که از شناخت تخصصی لازم در آن قلمرو برخوردار است (برگر، ۱۳۸۱، ص ۵۵).

بنابراین، به‌طور خلاصه - همان‌گونه که هابرماس می‌گوید - هسته سازمانی نظام سرمایه‌داری (که ملازم با مدرنیته شدن جامعه و دولت مدرن است) بنگاه اقتصادی‌ای است که از اقتصاد خانوار جدا شده است؛ حسابداری عقلانی دارد؛ تصمیمات سرمایه‌گذاری را به سمت فرصت‌های کالا، سرمایه و بازار کار هدایت می‌کند؛ نیروی کار به‌لحاظ صوری آزاد را به‌صورت کارآمد به جریان می‌اندازد؛ از دانش علمی استفاده می‌کند. هسته سازمانی دولت نیز نهاد عمومی عقلانی‌ای است که بر یک نظام مالیاتی مرکزی و دائمی مبتنی است؛ یک نیروی نظامی دائمی با فرماندهی متمرکز دارد؛ انحصار اختیار وضع قانون و استفاده مشروع از زور را دارد و اداره کشور را با دستگاه دیوانی (بوروکراسی)، یعنی به شکل زمامداری مقامات دارای مناصب تخصصی، سازماندهی می‌کند (هابرماس، ۱۳۸۴، ج ۱، ص ۲۴۲).

در نظر وبر دیوان‌سالاری، همانند سرمایه‌داری، اگرچه سابقه‌ای طولانی در دیگر تمدن‌ها دارد، اما نوع مدرن آن تنها در تمدن غربی پیدا شده و رشد کرده است. گرچه وبر تعریف ویژه‌ای از بوروکراسی ارائه نداده است، اما تعبیر کلی وی این است که بوروکراسی شکل سازمانی اداره عقلایی امور است. بوروکراسی که قدمتی دیرینه دارد یک سازوکار اجتماعی است که کارآیی را زیاد می‌کند؛ اما بوروکراتیزه شدن، بخشی از فرایند کلی عقلانی شدن است که حاکی از غلبه عقلانیت ابزاری بر زندگی انسان مدرن و سلب اختیار افراد از سرنوشت خویش است؛ همچون قفس آهنینی که از آن گریزی نیست (وبر، ۱۳۸۴، ص ۱۱).

ماکس وبر در فصل سوم کتاب اقتصاد و جامعه (ص ۳۲۰-۳۶۳) به تبیین و تعریف جامعه بوروکراسی می‌پردازد. ژولین فروند با تلخیص این بند از کتاب وبر، تعریف را به شرح زیر بیان

- می‌کند: بوروکراسی عالی‌ترین نمونه نوع سلطه قانونی است که بر اصول زیر بنا می‌شود:
۱. وجود خدمات معین و بنابراین، صلاحیت‌های تعیین شده توسط قوانین و مقررات؛ به گونه‌ای که وظایف و نیز قدرت‌های تصمیم‌گیری لازم برای اجرای آنها به شیوه روشنی تقسیم و توزیع شده‌اند.
 ۲. وجود آیین‌نامه‌ها و مقررات حمایت‌کننده از کارمندان در اجرای وظایفشان. معمولاً کارمند وظیفه‌اش مادام‌العمری است، چندان‌که خدمت دولتی تبدیل به حرفه اصلی می‌شود و نه اشتغالی ثانوی در کنار شغلی دیگر.
 ۳. وجود سلسله مراتب وظایف؛ یعنی این‌که نظام اداری به شدت سازمان‌یافته است و دارای خدمات تابع و مقامات مدیریت است، با این امکان که مرجع پایین‌دست می‌تواند به مرجع بالادست متوسل شود؛ این ساخت اداری معمولاً تک‌سالاری است و نه گروهی و به برترین درجه تمرکز، گرایش دارد.
 ۴. انتخاب کارمندان با مسابقه ورودی، امتحان و یا گواهینامه تحصیلی انجام می‌گیرد، یعنی داوطلبان باید از تخصص برخوردار باشند.
 ۵. وجود نظام مواجب‌پردازی به کارمندان به صورت دستمزد ثابت و حقوق بازنشستگی به هنگام ترک خدمت دولت. دستمزدها بر اساس سلسله مراتب داخلی دستگاه اداری و اهمیت مسئولیت‌ها درجاتی دارند.
 ۶. وجود حق نظارت مقامات اداری بر کار زیردستان، احتمالاً از طریق تأسیس کمیسیون انضباطی.
 ۷. وجود امکان پیشرفت کارمندان بر پایه ضوابط عینی و نه به دلخواه مقام بالاتر.
 ۸. جدایی کامل شخص از وظیفه؛ چراکه هیچ کارمندی نمی‌تواند مالک مقام و وسایل اداری‌اش باشد (فروند، ص ۲۲۱-۲۳۱).

بنابراین، ویژگی‌های اصلی تشکیلات کاملاً عقلانی-ابزاری-بوروکراسی (که با استفاده از حداقل ابزار برای رسیدن به حداکثر سود)، مردم را به همکاری برای رسیدن به یک هدف تشکیلاتی تشویق می‌کند، عبارتند از: تقسیم کار، سلسله مراتب آمریت، قوانین و مقررات، جایگاه اعضا، نگهداری، بایگانی و حفظ پرونده، ارتباط با مراجعین و ... (عضدانلو، ۱۳۸۴، ص ۱۲۶-۱۲۷).





بوروکراسی امروزی با توسعه اقتصاد مالی جدید گسترش یافته است، بی آن که بتوان میان این دو پدیده پیوند علی خطی برقرار کرد؛ چرا که عوامل دیگری هم دست‌اندرکارند: عقلانی‌شدن حقوق، اهمیت پدیده‌های گروهی، تمرکز روزافزون در سایه سهولت ارتباطات و مرکزیت یافتن بنگاه‌ها، گسترش دخالت دولت در انواع حوزه‌های فعالیت بشری و به‌ویژه توسعه سازمان عقلانی فنی (فروند، ص ۲۲۱-۲۳۱).

به عقیده وبر سلطه بوروکراتیکی از بخش‌های مهم و از ویژگی‌های ذاتی همه جوامع نوینی است که مدیریت مدرن را پذیرفته‌اند (گیدنز، ۱۳۸۵، ص ۷۵۳-۷۵۴)، ولی با این حال در این نظام وظیفه کارمندان اداری ایجاد تحرک در دولت، یا اعمال وظایف اختصاصی سیاسی نیست. کارمند، ماشین متحرکی است که باید مقررات را اجرا کند و مطابق دستورات از پیش تعیین شده عمل کند. کارمند برای انضباط تربیت شده است، نه برای ابتکار یا مبارزه. از این رو کارمندان به‌خاطر کشته‌شدن روح ابتکارشان، معمولاً وزرای بدی خواهند بود و بر همین اساس، باید برای گزینش مردان سیاسی و مدیریتی تراز بالا قواعدی متفاوت از قواعد انتخاب کارمندان و بوروکرات‌ها را به کار بست. شاید بدین جهت بود که وبر توصیه می‌کرد نظام آلمانی در جهت پارلمانی تغییر یابد (آرون، ص ۶۳۷).

اما دلیل این که در دوران جدید انسان‌ها به چنین نظام غیرمنعطفی تن می‌دهند، این است که دستگاه بوروکراسی به همه کسانی که در این دستگاه کار می‌کنند، دستمزدی می‌دهد که بر اساس قواعد معینی تعیین شده است. وجود دستمزد ما را به یک ویژگی دیگر نظام دیوان‌سالاری امروز می‌رساند، بدین معنا که پرداخت دستمزد خود مستلزم آن است که بوروکراسی منابع مالی ویژه‌ای داشته باشد (آرون، ص ۶۰۴). و پرسش دیگر این که چه شد که طبقه بورژوازی غربی، با همه جوه متمایزکننده آن، به وجود آمد؟ این پرسش وبر ما را به روحیه سرمایه‌داری و در نتیجه اخلاق پروتستانی، رهنمون می‌شود.^{۱۵}

روحیه سرمایه‌داری از منظر وبر

روحیه سرمایه‌داری نوین به‌طور عقلایی و نظام‌مند به دنبال سود است و این طرز تفکر و روحیه جدید مناسب‌ترین تجلی‌گاهش را در موسسه سرمایه‌داری یافته است (وبر، ۱۳۸۴، ص ۹). به نظر وبر سرمنشأ این روحیه در ریاضت این دنیایی اخلاق پروتستانی (اصل تقدیر ازلی و تکلیف

بودن کار) است (وبر، ۱۹۸۵، ص ۶۵). البته، خود او تذکر می‌دهد که مقصودش این نیست که سرمایه‌داری نوین زاینده اخلاق پروتستانی است، بلکه مقصود این است که سرمایه‌داری در کنار عوامل دیگر، از اخلاق پروتستانی نیز تأثیر پذیرفته است و اگرچه خوی سرمایه‌داری در آغاز عصر جدید نقش برجسته‌ای در شکل‌دهی به غرب نوین داشته است، اما امروزه دیگر جایی در نظام اقتصادی ندارد و سرنوشت سرمایه‌داری و عقلانیت با نظام بوروکراتیک و دیوانسالارانه جدید تناسب یافته است (وبر، ۱۳۸۴، ص ۱۰). او می‌گوید:

[این نظام] ... اکنون مقید به شرایط فنی و اقتصادی تولید ماشینی است که زندگی تمام افرادی را که در این سازوکار به دنیا می‌آیند تعیین می‌کند... پیرایش گران می‌خواستند به تکلیف عمل کنند، ما ملزم به آنیم (وبر، ۱۹۸۵، ص ۱۸۱-۱۸۲).

او پس از تعریف سرمایه‌داری مورد نظر خود، با روش نوع آرمانی، در تشریح روح سرمایه‌داری از اندرز بن فرانکلین (Ben Franklin) به یک تاجر و دیگران، بهره می‌گیرد که به‌دست آوردن پول از نظر اجتماعی خود یک هدف، یک حرفه و یک الزام است و تنها وسیله‌ای برای ارضای خواسته‌های انسانی نیست. چنین دیدگاهی نشان‌دهنده وظیفه یک فرد برای افزایش سرمایه - که در حقیقت، خود یک هدف به‌شمار می‌آید - است؛ «آنچه در این جا مورد نظر است آن نیست که طرز زندگی شخص را در جهان معین کند، بلکه نوعی اخلاقیات ویژه است که انسان به آن خو می‌گیرد» (وبر، ۱۹۸۵، ص ۵۰).

وبر برای تفهیم مسئله روحیه سرمایه‌داری، مسئله ارتباط میان کارگر و کارفرما را پیش می‌کشد. در گذشته کارگران با هدف افزایش دستمزد، ساعات کار خود را افزایش نمی‌دادند. به عبارت علمی، کارگران از یک «منحنی عرضه خمیده» برخوردار بودند. به نظر وبر این امر در سرمایه‌داری صادق نیست. کار در سرمایه‌داری به گونه‌ای انجام می‌شود که گویی هدفی است که از رسالت انسانی و برای کسب سود برمی‌خیزد. کارفرما نیز به‌خاطر حرفه خود وظایف خود را با فداکاری، اخلاص و زیرکی - البته نه به‌معنای دینی آنها، بلکه به‌معنای کاری و حرفه‌ای یا کسب سود - چنان انجام می‌دهد که به‌نظر وبر، کیفیات اخلاقی کارفرما برای انجام کار، نوعی «رسالت و تکلیف» به‌شمار می‌آید که البته این هم در سرمایه‌داری نوین معنای دینی ندارد. بنابراین، منظور وبر از روحیه سرمایه‌داری (طبعاً اولیه)^۶، نه حرص و آزمندی صرف و ساده،





بلکه سخت کوشی و افزایش سرمایه خود و پرهیز از لذت طلبی و بی بندوباری، به نیت کسب سود و انباشت سرمایه است.

با این حال، اگر این شکل فعالیت‌های سودمحور دنیای جدید این گونه تعبیر شود که تعهد اخلاقی برای رفاه زندگی - برآمده از سلطهٔ هنجارهای عقل سودمحور - عملی است، چگونه می‌توان آن را به عنوان «تکلیف و رسالت» به حساب آورد؟ پاسخ به این پرسش را می‌توان در اخلاق پروتستانی ویرجست‌وجو کرد. به نظر او در مکتب کالون، «تن آسایی» به اندازهٔ «آزمندی»، برای روح انسان خطرناک است و در مقابل، وظایف اقتصادی بازرگان، به اندازهٔ دیگر وظایف مذهبی قابل احترام است. حرفه و پیشه را می‌توان به عنوان ابزاری برای تکریم و تعظیم هر چه بیشتر خداوند بروی زمین به کار برد (بومر، ص ۲۲۹-۲۳۰). عالی‌ترین شکل تعهد اخلاقی انجام وظیفه در امور دنیوی است؛ بدین معنا که هر مؤمن با توجه به اصل تقدیر و سرنوشت، تکلیفی از سوی خداوند به دوش دارد که ادای آن از مسیر زندگی روزمره ممکن و میسر است (ویر، ۱۳۸۴، ص ۱۰).

اخلاق پروتستانی^{۱۷}

از نظر ویر کالونیست‌ها و پاکدینان، حاملان عقلانیت مدرنی که به سرمایه‌داری مدرن انجامید، هستند (هابرماس، ۱۳۸۴، ج ۱، ص ۲۴۹-۲۵۰). البته، باید میان عمل و نیت و لوازم ناخواستهٔ اصلاح‌گران تفاوت نهاد. اصلاح ترغیب و ترویج «روحیهٔ سرمایه‌داری» هدف آگاهانه و حتی ناآگاهانهٔ هیچ‌یک از اصلاح‌طلبان بزرگ و رهبران پروتستانی نبوده است. اما ویر می‌خواهد نشان دهد که آموزه‌های آنان مستعد و دربرگیرندهٔ انگیزه‌ها و محرک‌هایی بودند که به تدریج در این جهت عمل کردند؛ به‌ویژه آموزهٔ کالون، مبنی بر تقدیر و سرنوشت محتوم انسانی به دست خداوند و لزوم تلاش انسانی برآمده از آن. بنابر این اصل، خداوند افراد خاصی را برای سعادت اخروی انتخاب کرده است و نشانهٔ منتخب‌بودن آنها سعادت و موفقیت در امور دنیوی است. بنابراین، هر مؤمنی باید برای اطمینان یافتن از منتخب‌بودن، تمام تلاش خود را در جهت موفقیت این دنیایی به کار گیرد. بنابراین، اصل دوم که وظیفه و رسالت بودن کار است، از اصل اول سرچشمه می‌گیرد (ویر، ۱۳۸۴، ص ۱۰)؛ در رسالت دانستن کار، عقلانیت صوری ابزاری نوین نهفته است و بدین معناست که ویر ایشان را حاملان سرمایه‌داری جدید - که بر همان عقلانیت صوری مبتنی

است - می‌شمارد. آرمزش و رحمت الاهی و توفیق هر کس (state of grace) بسته به گزینش و اراده تغییرناپذیر الاهی است، که از ازل تا به ابد جاری است. کسی که رحمت خداوندی برای او مقدر شده یا نشده است، از آن گزینی ندارد. رحمت و آرمزش به‌عنوان امری که تنها محصول اراده قدرتی مطلقه بود، متصور می‌شد؛ امری که انسان نمی‌توانست در آن سهمی داشته باشد یا بتواند با عمل و کیفیات ایمان و اراده پیوند داده شود. بنابراین، به کارگرفتن معیارهای این جهانی در مورد فرمان‌های خداوند متعال، عصیان و استکبار و نافرمانی است (عضدانلو، ۱۳۸۴، ص ۳۶۳-۳۶۷).

وبر نشان می‌دهد که پروتستان‌ها، در مناطقی از آلمان که گروه‌های مذهبی متفاوت باهم زندگی می‌کنند درصدهای نامتعادلی از ثروت و مهم‌ترین موقعیت‌های اقتصادی را در اختیار دارند.^{۱۸} گرچه این ثابت نمی‌کند که متغیرهای مذهبی عامل تعیین‌کننده پیشرفت‌های اقتصادی‌اند، ولی او بنابر نظریه‌اش در مؤلفه جهان‌بینی در کنش‌های اجتماعی، این مسئله را طرح می‌کند که ممکن است دریافت‌های مذهبی در نوع جهت‌گیری فعالیت افراد و گروه‌ها مؤثر باشند. ماکس وبر از این تحلیل‌های آماری که در حکم موقعیتی ساده‌اند، به‌سرعت می‌گذرد و به مطالعات عمیق‌تری می‌پردازد. در این مورد، مسئله عبارت است از برقرار کردن نسبت موجود میان یک اندیشه دینی و تلقی معینی از برخی مشکل‌های عملی، به شیوه‌ای تفهیمی.

رویکرد دیگر ماکس وبر بهره‌گیری از مطالعه تطبیقی در بررسی این فرضیه است. وی با بسط مطالعه مذهب پروتستان و سرمایه‌داری در دیگر آثار خود، درصدد برآمده است تا تعیین کند که آیا شرایط اجتماعی و مذهبی برای تشکیل سرمایه‌داری - از نوع سرمایه‌داری غربی - در دیگر تمدن‌ها (مانند چین، هند، تمدن ابتدایی یهود یا تمدن اسلامی) مساعد بوده‌اند یا نامساعد، و تا چه اندازه. در نهایت، او به این نتیجه می‌رسد که گرچه بسیاری از نمودهای سرمایه‌داری در تمدن‌های غیر از غرب وجود داشته و دارند، اما وجوه خاص سرمایه‌داری غربی که عبارت است از تلفیق سودجویی با انضباط عقلانی در کار، تنها یک‌بار و آن هم در تمدن غربی صورت پذیرفته است.

این مطالعه تطبیقی این مسئله را برای او طرح می‌کند که احتمالاً طرز تلقی معینی در قبال کار که خود آن تحت تأثیر باورهای مذهبی به‌وجود آمده است، همان عامل تفاوت تأثیرگذاری





است که تنها در غرب و ادیان موجود در آن - و آن‌هم تنها در برهه‌ای از زمان - وجود داشته است و می‌توان به کمک آن خصوصیت جریان تاریخ مغرب زمین را تبیین کرد (وبر ۱۳۸۴، ص ۹-۱۰). این پرسش، پرسش بنیادی‌ای در اندیشهٔ ماکس وبر است.

این مسئله او را به این فرضیه می‌کشاند که روح سرمایه‌داری و روح مذهبی پروتستان همبستگی معناداری با هم دارند.^{۱۹} به بیان آرون، اخلاق پروتستانی مورد نظر وبر اساساً عبارتست از تلقی معینی از این مذهب که از سوی کالون عرضه شده و وبر - به‌ویژه با الهام از متن مواعظ وست مینستر - خلاصهٔ آن را در پنج قضیهٔ زیر بیان می‌کند:

۱. یک خدای مطلق، ماورای عالم، وجود دارد که جهان را آفریده و بر آن حکم فرماست، اما ذهن محدود آدمیان قادر به درک این خدا نیست.

۲. این خدای قادر و ناشناخته قسمت هریک از ما را از لحاظ رستگاری یا عذاب از ازل تعیین کرده که اعمال ما در تغییر حکم خداوندی تأثیری ندارد.

۳. خدا جهان را به خاطر کبريایی خویش آفریده است.

۴. انسان - چه رستگار و چه محکوم به عذاب ابدی - در هر حال، وظیفه دارد به‌خاطر کبريای الهی کار کند و بر گسترهٔ قلمرو خداوند بیفزاید.

۵. امور دنیوی، طبع بشری که از گوشت و پوست ساخته شده، همه در حیطهٔ گناه و مرگ قرار دارند و رستگاری انسان تنها موهبتی کاملاً اعطایی از لطف خداوندی است.

ماکس وبر تأکید می‌کند که همهٔ این قضایا به‌صورت پراکنده در دیگر تلقی‌های مذهبی هم وجود دارند، اما تلفیق مجموعهٔ این عناصر [در مذهب کالون] ترکیبی اصیل و یگانه است و از همین جاست که نتایج مهمی حاصل می‌شود. نخست، این که در چنین بینش مذهبی‌ای امکان پیدایش هرگونه تصوف منتفی است. ارتباط میان ذهن متناهی مخلوق و ذهنی نامتناهی خداوند خالق هم از قبل ممتنع است. این تلقی مذهبی همچنین تلقی‌ای ضد مناسکی است و آگاهی را بر آن می‌دارد تا به‌جای توسل به مناسک و اوراد، به شناخت نظمی طبیعی که علم می‌تواند و می‌باید کشف کند پردازد (آرون، ص ۶۰۷-۶۰۸). به‌نظر او این تلقی مستقیماً آماده‌ساز توسعهٔ پژوهش علمی و مخالف هر نوع خرافات و استناد به امور مابعدالطبیعی در کار دنیا است (وبر، ۱۳۷۳، ۱۲۱-۱۲۲).

به اعتقاد وبر، انسان معمولی از این آموزه عمیقاً دچار تشویش درونی می‌شود؛ چون او با توجه به نشانه‌های ظاهری نمی‌توانست بفهمد که مورد رحمت خداوند است یا نه. انسان، در برابر این خدا تنهاست و هیچ‌کس، حتی کشیش (نفی واسطه)، و حتی انجام اعمال شریعت و آیین‌های مقدس و عضویت در اجتماعات مذهبی و اعتراف (نزد کشیش) هم نمی‌تواند به او کمک کنند تا این وضعیت را درک نماید (عضدانلو، ۱۳۸۴، ص ۳۶۳-۳۶۷).

پس در این وضعیت چه باید کرد؟ آموزه کالون این بود که انسان فقط با داشتن ایمان واقعی می‌تواند خود را تسکین دهد. هر انسانی اگرچه نمی‌داند که آیا سرنوشت او از جنس نجات است یا شقاوت، اما موظف است که خود را از برگزیدگان بداند و تمام تردیدها را به‌عنوان فریب شیطان رد کند؛ زیرا عدم اعتماد به نفس، به‌مثابه نشانه‌ای از ضعف ایمان تعبیر می‌شد. این نگاه به خود باعث می‌شود که فرد مؤمن به‌وسیله کار بی‌وقفه در خدمت خداوند، اعتماد به نفس خود را همچون ابزاری مؤثر برای اجرای اراده خداوند به‌روی زمین تقویت می‌کند. کالونیسم تمام عوامل معجزه‌آسا و غیرکنش‌گرایانه دستیابی به رستگاری را از میان برمی‌دارد. در نبود این وسایل و راه‌ها، فرد مؤمن نباید وقت خود را هدر دهد و نمی‌تواند امیدوار باشد که اوقات سستی و بی‌مبالاتی‌اش را در زمان دیگر و با عزم راسخ‌تری و در راه خیر جبران کند.^{۲۰} تنها زندگی و حیاتی ملهم از تفکر و کار مدام می‌توانست برخی طبیعی انسان چیره شود. گرایش به ریاضت که در ایمان و اعتقاد اصلاح‌طلبان وجود داشت، از همین عقلانی‌شدن (سلوک) سرچشمه می‌گرفت، و همین تمایل و گرایش ریاضت‌کشانه بود که پیوند کالونیسیم و «روح سرمایه‌داری» را نشان می‌داد (بندیکت، ۱۳۸۲، ص ۶۹-۷۳).

اما برای این که بتوان نشان داد که آیا این عقاید کالونی حقیقتاً مشوق کنش اجتماعی و کار بی‌امان بوده‌اند یا نه، باید به‌لحاظ تاریخی نشان داده می‌شد که آموزه‌های کالونی، انگیزه‌های مؤثری را در پیروان به‌وجود می‌آورده‌اند. وبر با طرح این پرسش در ذهن خود، به بررسی مکتوبات مذهبی و ارشادی علمای پیورتن (همچون ریچارد باکستر، جان بونیان و...) می‌پردازد. مکتوباتی که به‌شدت، کار نکردن (ولو برای ثروتمندان)، و هدردادن وقت را نکوهش کرده و بر کار به‌عنوان یک عامل دفاعی در برابر همه و سوسه‌ها (تردیدهای مذهبی، احساس بی‌ارزش بودن، امیال جنسی و...) تأکید می‌کند، بدین صورت که انسان باید در حمد و ستایش خداوند از هر لحظه عمر کوتاه خود استفاده کند تا به این وسیله از برگزیده بودن خود (برای رحمت





الاهی) اطمینان یابد. ملاک قضاوت در مورد کار نیز، محصولات ناشی از آن است؛ (تاوانی، ۱۳۷۷) به این معنا که آیا ثمراتی که بر مطلوبیت کار در نظر خداوند دلالت دارند، در آن وجود دارد یا نه؟ از نظر اخلاقی نیز کسب سود و ثروت خوب است و تنها به شرطی بد است که شخص را به کاهلی و عیاشی بکشاند، اما در نظر خداوند کار کردن و ثروتمند شدن - البته، به دور از شهوات نفسانی و گناه - پسندیده است. این تولید و قناعت که نوعی زهد به حساب می‌آید، سبب می‌شود تا تمام توان زاهد پیورتنی این باشد که از ترغیب به فعالیت‌ها و تلاش‌های این جهانی، از خطرات ناشی از دل‌مشغولی به امور دنیوی به دور و در امان بماند. همچنین آنان اغلب در مورد میدان‌دادن به عواطف در زندگی شخصی هشدار می‌دهند. در نظر وبر، این تولید فعالانه و مصرف کمینه که موجب انباشت سرمایه می‌شود، عقلانیت را که از اصلی‌ترین مؤلفه‌های مدرنیته و سرمایه‌داری است، پرورش داد (بندیکت، ۱۳۸۲، ص ۷۲-۷۴).

وبر در اخلاق پروتستان و روح سرمایه‌داری تلاش می‌کند تا با روش تفهیمی‌اش نشان دهد که منطقی ذاتی این آموزه‌ها و پنندهای متکی به آنها، مستقیم و غیرمستقیم، و به تدریج مشوق برنامه‌ریزی (اصل اساسی بوروکراسی نوین) و تلاش بی‌وقفه در فعالیت‌های معطوف به کسب سود اقتصادی بوده‌اند.

بنابراین، به نظر او سه نوآوری در فهم دینی که توسط پروتستان‌های کالونی صورت گرفت، عاقبت منجر به سرمایه‌داری مدرن شد: نفی واسطه میان خالق و مخلوق، دخالت عقل در ایمان و کوشش برای بهبود وضع زندگی‌اش، با تکلیف و رسالت دانستن کار. این سومی از نظر وبر نقش اصلی را در توسعه اقتصادی و صنعتی نظام سرمایه‌داری بازی کرده است، به گونه‌ای که میان اخلاق پروتستانی و روحیه سرمایه‌داری رابطه مستقیم و همبستگی معنادار وجود دارد.

به عبارت دیگر، سه تعلیم اساسی در این باره لاجرم به سرمایه‌داری نوین انجامید: برای اطمینان از رستگاری خود زیاد و دقیق کار کن؛ کم مصرف کن و دلبسته دنیا و تابع هواهای نفسانی نباش؛ از اموال (به صورت فردی و اجتماعی) ببخش؛ زیرا آنچه که مذموم است انباشت ثروت است نه تولید آن. (عضدانلو، ۱۳۸۴، ص ۳۶۳-۳۶۷).^{۲۱}

از نگاه روان‌شناسانه، شاید اصلی‌ترین زمینه‌ساز پیدایش سرمایه‌داری نوین این است که پروتستان‌تیزم، پیروزی در کار و به دست آوردن ثروت را نشانه‌ای از عنایت و توجه خاص آفریدگار می‌داند و آن‌را ناپسند نمی‌شمارد؛ اما با این حال، توصیه می‌کند که نباید همه ثروت را

در راه سود شخصی مصرف کرد، بلکه باید قسمتی از آن را برای پیشبرد اصول مسیحیت به کار برد و همچنین معتقد است که مذهب و سیره مسیح صرفه‌جویی و امساک را همواره می‌ستاید. قسمت اول این توصیه شاید در هیچ آیین دیگری نظیر نداشته باشد (تاوئی، ۱۳۷۷).

از منظر وبر، افزون بر عواملی چون ارزش فوق‌العاده قائل شدن برای کار و تکلیف دانستن آن و همچنین تکیه بر کم‌مصرف کردن مهاجرت به آمریکا - در اروپای غربی و آمریکا در قرن هجدهم و نوزدهم - زمینه توسعه صنعتی سرمایه‌داری را فراهم کرده است.^{۲۲}

از سویی دیگر، پیورتنیسم معمولاً رضایت‌مندی از تجربه خلاقانه را از کار حذف می‌کرد و کار به این مفهوم، فرمانی خدایی و هدف غایی آن آخرت بود و کار پرمشقت، فی‌نفسه وسیله اطمینان‌یافتن از آموزش الهی به‌شمار می‌آمد. از این‌رو کار کردن از سر تکلیف، ماشین‌وار و به‌دور از احساسات شخصی، و چه‌بسا با مزد اندک و بهره‌کشی بی‌رحمانه در مراحل اولیه سرمایه‌داری، به‌لحاظ مذهبی، مجاز شمرده شد (بندیکت، ۱۳۸۲، ص ۷۵).

اما در کنار این عامل روان‌شناختی، مؤلفه‌ای جامعه‌شناختی نیز به تقویت نتیجه حاصله پرداخت؛ به این معنا که از سوی دیگر، سازماندهی اجتماعی مذهبی و تشکیل انجمن‌های بسیار متحد و با سبک زندگی مشترک به‌دست پیورتن‌ها سبب کنترل اجتماعی اعضا هم می‌شد که علاوه بر کنترل شدید اعضا با دقت بسیار بر جدا کردن غیرمؤمنان از این اجتماع مذهبی پای می‌فشرد و این امر سبب اعتماد مؤمنین به یک‌دیگر در معاملات تجاری می‌شد و خطر طرد شدن از اجتماع نیز خود ضمانت اجرایی بزرگی بود. این سخت‌گیری اجتماعی سبب می‌شد که تعالیم اخلاقی مبتنی بر تشریح پیورتنی، به شیوه روش‌مند القا و آموخته شوند^{۲۳} (تاوئی، ۱۳۷۷). این آموزه، نزدیکی بسیاری با مفهوم جهانی‌سازی در مدرنیته متأخر دارد که اندیشه‌ای دوسویه است (کلی کردن جزئی و جزئی کردن کلی، بر اساس یک سیستم معرفتی واحد) است (فریدمن، ۱۹۹۴، ص ۲۳۹-۲۴۰؛ رابرتسون، ۱۹۹۲، ص ۱۰۰).

چنین است که به عقیده ماکس وبر، برخی فرقه‌های کالونی، سرانجام به این نتیجه رسیده‌اند که پیشرفت دنیایی و احتمالاً پیشرفت اقتصادی را چونان دلیلی برای گزینش خود نزد خدا بدانند و زندگی آخرتی هرکس را نسخه مشابهی از زندگی دنیایی او بشمارند (عضدانلو، ۱۳۸۴، ص ۳۶۳-۳۶۶). فرد به کار روی می‌آورد تا از هراسی که بی‌یقینی‌اش نسبت به رستگاری اخروی او را در آن فرو خواهد برد، رها شود (وبر، ۱۳۷۱، ص ۱۳۱-۱۳۵).





این محصولات روان‌شناختی برآمده از جهان‌نگری دینی، تسهیل‌کننده فردگرایی‌اند؛ در این اعتقاد هر کس در برابر خدای خویش تنهاست. محصول مدرن این اعتقاد این است که به تدریج احساس اشتراک با هم‌نوع و وظیفه در قبال دیگران، در این اعتقاد، ضعیف می‌شود. کار عقلانی، منظم و ثابت، سرانجام در حکم اطاعت از خداست (آرون، ۱۹۰۹-۶۱۱). این فردیت به لحاظ ثمره تشابه بسیار با فردگرایی - که از اصلی‌ترین مؤلفه‌های مدرنیته است - دارد (نک: ملکیان، ۱۳۷۹). به عقیده وبر، نمونه این فردیت را در جوامع غیر غربی نمی‌یابیم.

مؤلفه مهم دیگر، شیوع «عقلانیتی» خاص است که به نظام‌مند کردن اداره دولت و فعالیت‌های اقتصادی و نیز قانون‌مندی و قانون‌مداری در تمدن غربی انجامید. نکته مهم از نظر وبر این است که اگرچه این همبستگی معنا دار میان اخلاق کالونی و پیورتنی با سرمایه‌داری نوین وجود دارد، اما آنچه در بطن پذیرش تکلیف وجود دارد، ماهیتاً غیر عقلانی است (ازغدی، ۱۳۸۲، ص ۴۳-۶۲). همان‌طور که بوروکراسی اگرچه تجلی‌گاه غلبه عقلانیت ابزاری بر زندگی انسان مدرن است، اما این غلبه مساوی است با سلب اختیار افراد از سرنوشت خویش. بوروکراسی همچون قفسی آهنین است که انسان را محاصره کرده و به اسارت درآورده است و هیچ راه‌گریزی از آن نیست. به اعتقاد وبر، تنها نیرویی که شاید بتواند عقلانیت نظام دیوان‌سالاری را درهم بشکند، نیروی کاریزما است (وبر، ۱۳۸۴، ص ۱۰-۱۱). کردار عقلانی مبتنی بر تکلیف - که یکی از اساسی‌ترین عناصر روحیه سرمایه‌داری نوین و بلکه تمامیت فرهنگ مدرن است - با این که محصول زهدگرایی پروتستانی و پیورتنی است، اما از دو سو انسان مدرن غربی را به چالش کشاند: از یک سو با ایجاد خلاء شدید عاطفی که در اثر حذف احساس مذهبی همچون قفسی آهنین انسان را به اسارت کشید؛ به گونه‌ای که انسان غربی به نحو جبری در آن به دنیا می‌آید و برخلاف زاهد پیورتنی که آزادانه می‌توانست به تعبیر باکستر عبای تملکات را دور بیندازد. انسان مدرن غربی ملزم به پوشیدن عبایی است که در شرایط فنی و اقتصادی تولید ماشینی به یک قفس آهنین تبدیل شده است و هیچ کس هم نمی‌داند که در آینده چه کسی در این قفس خواهد زیست (وبر، ۱۳۸۴، ص ۱۸؛ وبر ۱۹۸۵، ص ۱۸۱-۱۸۲).

البته، اینها که بر شمرديم تنها دستاوردها نیست. به عبارت دیگر آیا این توصیه به زهد و - در

نتیجه - انباشت سرمایه، آدمیان را با همان روحیه اولیه در تولید بالا و مصرف کم نگاه می‌دارد؟ تجربه تاریخی نشان می‌دهد که این گونه نیست و پول بسیار کمتر انسانی را با همان عقاید زمان بی‌پولی مشابه می‌گرداند و این امر اعتباری جا را برای آن امر حقیقی تنگ می‌کند. به نظر وبر این نوع تفسیر دینی، ناگزیر به سکولاریزم انجامید. به اعتقاد او، پیورتن‌ها گرفتار یک سکولاریزاسیون پنهان و تدریجی شدند، و این نتیجه‌ای ناخواسته بود که امروزه شاهد آن هستیم. مواعظ آنها با برخوردار کردن همه فعالیت‌های اقتصادی از ویژگی برنامه‌ریزی و خویش‌داری سبب تشویق و ترغیب موفقیت دنیوی شد و این امر به نوبه خود به تضعیف شیوه زندگی ریاضت‌کشانه انجامید. پیش از این نیز ریاضت‌کشی فرقه‌های پیرو رهبانیت به ثروتمند شدن آنها در زمان‌های قبل از ریاضت‌کشی انجامیده بود و در پی آن، همین امر شیوه زندگی منشأ کسب این ثروت را به خطر انداخته بود. به همین جهت، جنبش احیای متدیست قرن هجدهم که جنبشی پیورتنی بود و با جنبش‌های اولیه اصلاح رهبانیت، مشابهت نزدیکی داشت، همانند آنها ریاضت‌کشی را هدف خود قرار داده بود (تاوانی، ۱۳۷۷).

۱۳۱



تاریخ

بازخوانی نظریه ماکس وبر...

این نکته روان‌شناسانه، شباهت نزدیکی دارد با محتوای آیات ۶-۷ سوره مبارکه علق که «انسان وقتی خود را غنی بیابد، سر به طغیان بر می‌دارد». در این باره وبر به نقل پاره‌ای از جملات جان وزلی (John Wesley) درباره «خطر همیشگی زوال دین ناب» می‌پردازد:

ترس من این است که می‌بینم هر گاه ثروت افزایش یافته است، به همان اندازه نیز جوهر دین کاسته شده است...؛ زیرا دین باید به ضرورت، هم پشتکار، کوشش و هم قناعت و امساک را موجب شود و اینها به ناچار ثروت را به همراه می‌آورد. اما وقتی که ثروت افزایش یافت، غرور و خشم و عشق به دنیا نیز در تمام اشکالش فزونی می‌گیرد. در این فرایند حرکت پنهان به سمت سکولاریزاسیون، سخت‌کوشی سودگرایانه، جای تلاش برای حکومت الهی را گرفته و خلق و خوی اقتصادی ویژه بورژوا به وجود می‌آید (بنیدکت، ۱۳۸۲، ص ۷۶).

در باب عقلانیت وبر

وبر در مطالعات خود در جامعه‌شناسی دین در نگاهی به گذشته به یک مسئله عام و تاریخی اشاره می‌کند که در تمام عمر خود کوشیده تا درباره آن روشن‌گری کند: «چرا در خارج از اروپا نه رشد علمی، نه هنری، نه سیاسی و نه اقتصادی، هیچ‌کدام وارد مسیر عقلانی شدن خاص



غرب نشد؟» او برای بررسی عقلانیت دست به دین‌شناسی تطبیقی می‌زند (وبر، ۱۳۷۹، ص ۶۹-۷۷). او از باب تعریف به مصداق، سیاهه‌ای از پدیده‌ها را برمی‌شمرد که نشان‌دهنده عقلانیت ویژه فرهنگ غرب‌اند؛ از جمله به علوم طبیعی نوین اشاره می‌کند که دانش نظری را در چارچوب ریاضی قرار می‌دهد و آن را با آزمایش‌های کنترل‌شده به آزمون می‌گذارد. تخصصی شدن فعالیت‌های علمی در حوزه‌های دانشگاهی نیز به این امر اضافه می‌شود. پدیده دیگر اخلاق اقتصاد سرمایه‌داری است که بخشی از اداره عقلانی زندگی است که با مدرنیزه‌شدن جامعه و دولت مدرن مرتبط است (هابرماس، ۱۳۸۴، ج ۱، ص ۲۴۱).

مفهوم عقلانیت به ادعای بسیاری از متفکران، مفهومی پیچیده و معانی مختلفی دارد. وبر مفهوم عقلانیت را نسبی می‌داند و معتقد است که آنچه از یک نظر و یا یک سنت عقلایی است، ممکن است از نظر دیگر غیرعقلایی باشد (وبر، ۱۹۸۵، ص ۲۶). بنابراین، با توجه به این نکته می‌بایست به دیرینه‌شناسی عقلانیت غرب در دوران جدید پرداخت. وبر خود میان دو معنای متفاوت یعنی عقلانیت نظری و عقلانیت عملی ابزاری تمایز نهاده است.^{۲۴} وی از یک‌سو این مفهوم را به معنای عقلانیت ابزاری هدف به کار می‌برد. این معنا که در حوزه عقل عملی قرار می‌گیرد، تلویحاً تعریف روشنی از اهداف و برآورد دقیق مؤثرترین وسایل و ابزارها جهت وصول به آن اهداف را در بردارد. عقلانیت مدرن، عقلانیت ابزاری‌ای است که حتی عقلانیت نظری را نیز در مسیر هدف ابزاری‌اش به کار می‌گیرد که به تعبیر فوکو، این هدف کلی در دنیای مدرن، قدرت و طلب سلطه است و تمام معادلات علمی با توجه به «قدرت» تعریف می‌شود (فوکو، ۱۳۸۴، مقدمه مترجم).

به تعبیر دیگر، علم برخلاف مدعای روشنگری، خود حامل نوعی ایدئولوژی است که از این باب به دین شباهت دارد (دیوید ولف، ۱۳۸۶، ص ۹-۱۲). این کنش عقلانی در پی تسلط بر امور بیرونی است؛ بنابراین، یک مدل علمی است و نه یک هنجار ارزشی (وبر، ۱۳۸۴، ص ۸). بنابراین، منظور از رفتار عقلانی معطوف به هدف رفتاری است که جهت آن منحصراً بر این اساس تعیین می‌شود که انسان چه وسایلی (ذهنی) را به‌عنوان وسایل متناسب با هدف‌هایی که (از لحاظ ذهنی) یک معنا بیش‌ندارند، در نظر می‌گیرد (آرون، ۱۳۷۷، ص ۶۵۲). اینچنین عقلانیت ابزاری مشخصه مدیریت بوروکراتیک است و همین است که اسارت را بر انسان مدرن تحمیل کرده

است (وبر، ۱۳۸۴، ص ۸) و هر چیز، حتی خود انسان را به شیء (و به تعبیر فوکو؛ به سوژه) تبدیل کرده است.

خلاصه آن که می توان گفت که تعبیر وبر از عقلانیت سه بُعد عمده دارد (نک: وبر، ۱۳۷۴).

۱. تعقلی شدن (intellectualization) دنیا؛ این به معنای چیره شدن نگرش علمی بر معارف انسانی است. به نظر وبر در روند تاریخ مدرن این نگرش بر کلیه حوزه های اندیشه و خلاقیت در غرب، حتی حوزه های هنر غلبه یافت.

۲. ابزاری شدن (instrumentalization) عقلانیت؛ یعنی رشد عقلانیت به معنای «حصول حساب شده هدفی معین با استفاده از محاسبات». منظور وبر این است که ملاحظات مربوط به چگونگی به کارگیری بهینه ابزار موجود در جهت کسب اهداف مطلوب وجه غالب کنش افراد است. وبر مظاهر عینی این نوع عقلانیت را سرمایه داری مدرن و نهادهای دیوان سالارانه می بیند.

۳. عقلایی شدن اخلاق؛ یعنی رشد عقلانیت به معنای شکل گیری اخلاقیاتی که به طور نظام مند و روشن، معطوف به اهداف ارزشی معینی هستند. این نوع کنش از نظر به کارگیری ابزار عقلایی، اما از نظر اهداف غیر عقلایی است (وبر، ۱۹۸۵، ص ۶۵). نمونه بارز این نوع عقلانیت را می توان در اخلاق پروتستان و روح سرمایه داری مشاهده کرد (وبر، ۱۳۸۴، ص ۹۸). به عبارت دیگر، وقتی زهد در مصرف با اعتقاد به کار و تلاش بی وقفه - که به نظر کالونیسیم و پاک دینی نماد و دلیل ایمان واقعی بود - تلفیق شد، انباشت و تکاثر سرمایه پدید آمد. این تکاثر از نظر هدف غیر عقلایی است؛ گرچه ابزار آن به روش عقلایی انتخاب شده است (وبر، ۱۳۷۰، ص ۱۲۲).

اما با این همه، جای این پرسش باقی است که وبر در فرضیه عقلانی سازی فزاینده زندگی اجتماعی، چه چیزی را مد نظر داشته است؟ و آیا خود با این معنا از عقل در دوران مدرنیته، موافق است؟ و چرا عقلانیت وبر، تا این اندازه مورد استقبال فرامدرن ها واقع شده است؟ (صدری، ۱۳۸۶، ص ۱۶۱). روشن است که مفروضات وی چیزهای بسیاری است. آثار وبر به ظاهر مدعی نوعی توسعه تاریخی در راستای تمایزات ساختاری فزاینده اند؛ یعنی به نظر وبر عقل در پارادایم مدرنیته و توسعه تاریخی فزاینده آن، فرایندی است که علایق اقتصادی و ایده هایی را جایگزین دین ساخت، علم اثبات گرا را بر مصدر تفسیر مابعدالطبیعی از جهان نشانده و در نتیجه، کاهش و تنزل مناسک آیینی و جادویی را به همراه آورد. این نگرش وبر را به انجام مقایسات تطبیقی میان

۱۳۳



فکر

بازخوانی نظریه ماکس وبر...



سنت یهودی- مسیحی که موجب عقل‌گرایی اخلاقی شد و ادیان جهانی دیگر سوق داد و او را به این نتیجه - چه‌بسا غلط - کشاند که بسترسازی برای عقل مدرن و در نتیجه، سرمایه‌داری و بوروکراسی مدرن را منحصر در جهان‌بینی دنیا‌گرای کالونی بداند. او این تفسیر را با روند رو به سکولاریزاسیون در چنین تفاسیری مساوی دانست؛ چنانچه اگر علم در دینی رشد نماید آن دین رو به سکولاریزاسیون خواهد نهاد؛ هر چند علم در نهاد خود و حتی فرهنگ مدرنیته که ادعای ایدئولوژی‌زدایی دارد، در درون خود یک ایدئولوژی است (ولف، ۱۳۸۶، ص ۱۲۹). این تفسیر را هابرماس و فوکو تأیید و پی‌گیری کردند.

در پاسخ به پرسش دوم نیز باید گفت - همان‌گونه که پیش از این اشاره شد - وبر با بدبینی و تلخ‌کامی به آینده جامعه مدرن می‌نگرد (وبر، ۱۳۸۴، ص ۲۰). اسارت انسان در قفس آهنین سازمان‌های دیوان‌سالاری مدرن و همچنین سرخوردگی انسان از فضای خالی‌ای از باورهای اغناکننده جامعه مدرن که از نشستن علم اثباتی به جای دین ناشی شده است، دغدغه همیشه‌ی وبر بود و شاید همین امر سبب توجه پست‌مدرن‌ها به او و نشانیدن او در ردیف نیچه و ... شده است (صدری، ۱۳۸۶، ص ۱۶۱؛ وبر، ۱۳۸۴، ص ۲۰).

نتیجه این که سه نوع تفسیر مخالف (فرامدرن، ناسیونالیستی، لیبرالیستی) از عقلانیت وبری وجود دارد^{۲۵} که با بالاگرفتن بحث مدرنیسم و پست مدرنیسم، طرفداران هر یک از این دو نحله کوشیده‌اند تا آرای وبر را با موضع فکری خود تطبیق دهند (نک: مجله ارغنون، ۱۳۸۶، شماره ۳، ص ۲۹۱-۲۹۳).

سرمایه‌داری غربی و دین‌شناسی تطبیقی

مطالعات دیگر ماکس وبر در جامعه‌شناسی دین به آیین کنفوسیوس چینی، هندوئیسم و یهودیت بدوی اختصاص دارد. وبر در این مطالعات، طرحی از جامعه‌شناسی تطبیقی ادیان بزرگ - براساس روش خاص خود که همان روش تفهیمی رابطه جهان‌نگری با ارزش‌هاست - ارائه می‌دهد. او دو پرسش زیر را مطرح می‌کند:

۱. آیا معادل زهد دنیایی که اخلاق پروتستان مثال بارز آن است، در تمدن‌های دیگری جز تمدن غربی یافت می‌شود؟ به عبارت دیگر آیا تفسیر دینی موافق با دنیا که سرچشمه رفتار اقتصادی معینی باشد، وجود دارد که قابل مقایسه با رفتاری باشد که از مذهب پروتستان در

غرب سرچشمه گرفته است؟ آیا می‌توان در جای دیگری غیر از تمدن غرب چنین چیزی یافت؟ و در افقی بالاتر، چگونه می‌توان انواع متفاوت بنیادین تلقی‌های دینی را روشن کرد، و با توجه به همان روش تفهیمی، نوعی جامعه‌شناسی دین با قواعد عمومی از مناسبات موجود میان تلقی‌های دینی، کنش‌های اجتماعی و رفتارهای اقتصادی پدید آورد؟

پرسش نخست مستقیماً زائیده تفکر اراتی است که به نگارش کتاب اخلاق پروتستان و روح سرمایه‌داری انجامیده است. با این پاسخ که نظام اقتصادی سرمایه‌داری در هیچ جای دیگری جز غرب توسعه نیافته است. این دریافت تاریخی، او را به این پرسش می‌کشاند که آیا می‌توان گفت که این ویژگی اقتصادی، دست کم تا اندازه‌ای، برآمده از ویژگی‌های خاص تلقی‌های دینی جاری در غرب است؟

این وجه تحلیل بر چیزی مبتنی است که در منطق جان استوارت میل، روش «غیاب» نام گرفته است (تفضلی، ۱۳۷۴، ص ۲۸۱). در نگاه ابتدایی اگر همه اوضاع و احوال و به تعبیر علمی، همه متغیرها در تمدن‌های غربی و غیر غربی یکسان بوده است، پس می‌توان در مشاهده تفاوت نتایج تنها عامل حاضر در غرب و غیاب در تمدن‌های دیگر را همانا عامل «مذهب» دانست که در این صورت اثبات رابطه علیت میان عامل مذهبی و معلول آن که همان نظام اقتصادی سرمایه‌داری است، استدلالی قانع‌کننده خواهد بود. از همین روست که وبر می‌پذیرد که در تمدن‌های دیگر - برای مثال، در تمدن چین - بسیاری از شرایط لازم برای توسعه یک نظام اقتصادی سرمایه‌داری فراهم بوده و تنها یکی از متغیرهای لازم برای توسعه این نظام، یعنی متغیر مذهبی که عبارت است از همان تفسیر خوش‌بینانه به دنیا، پول و کار، وجود نداشته است. به باور او، فقدان این متغیر در خارج از حوزه تمدن غربی از عواملی است که توسعه نیافتگی چنین نظامی در آن تمدن‌ها را تبیین می‌کند (گیدنز، ۱۳۸۵، ص ۷۵۳).

اما در باب پرسش کلی دوم، وبر در بخشی از کتاب اقتصاد و جامعه که به جامعه‌شناسی عمومی ادیان می‌پردازد، به بسط و تفصیل آن می‌پردازد. به عقیده وبر مفهوم عقلانیت مادی ابزاری را می‌توان در جهان‌نگری چینی یافت و حتی به یک معنا، به اندازه عقلانیت پروتستانی و شاید هم معقول‌تر از آن است، اما این عقلانیت مادی چینی، چون به نظام سرمایه‌داری مدرن نینجامید، پس با توسعه سرمایه‌داری به معنای خاص تفاوت‌هایی دارد (آرون، ص ۶۱۴-۶۱۵).





به نظر وبر عقلانیت امری نسبی است و در هیچ آیین و مکتبی این گونه نیست که به هیچ وجه معانی ای از عقلانیت، وجود داشته است، اما عقلانیت ابزاری ای که در تمدن غرب هست را در هیچ یک نمی توان پیدا کرد (وبر، ۱۳۸۴، ص ۱۶۵-۱۷۳). برای مثال، در هند نیز فرایندی عقلانی وجود داشته اما عقلانیت هندی در داخل دینی مناسک گرا و در چاچوب مابعدالطبیعه ای با محوریت تناسخ ارواح و نظام طبقاتی دینی رشد و کنش داشته است. به عقیده وبر، مناسک گرایی دینی مانع توسعه یک اقتصاد سرمایه داری است؛ زیرا از اصول بسیار نیرومند محافظه کاری اجتماعی است (همین اشکال را می توان به وبر در باب کالونیسم نیز وارد کرد که در آنجا نیز محافظه گرایی برآمده از قوانین وضع شده از سوی کالونیسم حضوری پررنگ داشته است و حتی شخصیت کالون و حکومتی که بنا نهاد، به شدت محافظه کار است (ولف، ۱۳۸۶، ص ۱۱۷-۱۱۹، ۱۷۸ و ۳۰۰) در حالی که شرط دگرگونی های تاریخی جوامع، گسستن از محافظه کاری (که مناسک گرایی از نمایندگان و نمودهای قوی آن است) بوده است. دلیل تقارن این دو نیز این است که در جوامع محافظه کار و سنت گرا، انواع فعالیت ها از هم متمایز نیستند، تمامی ابعاد اقتصادی و سیاسی و زندگی خصوصی افراد در این گونه جوامع سرشار از ارزش های واحد اجتماعی و مذهبی است (گیدنز، ۱۳۸۵، ص ۵۰۸-۵۰۵).

مانع دیگر سرمایه داری در ادیان هندی، پذیرش جامعه طبقاتی است که علاوه بر تعارض با آزادی های فردی، امکان رقابت را نیز سلب می کند (آرون، ص ۶۱۶-۶۱۷؛ گیدنز، ۱۳۸۵، ص ۵۰۸-۵۰۵). وبر در حالی که با توجه به تعریف زهد پیورتنی، سازمان زندگی در خانقاه های قرون وسطی را ذاتاً دارای عقلانیت متناسب با سرمایه داری می دانست، اما به نظر او آیین کنفسیوس و اسلام، غرقه در سنت گرایی ای اند که مانع بروز عقلانیت ذاتی یاد شده است. و همین سبب عدم بروز نتایج واقع شده در تفسیر کالونیستی موجود در دنیای غرب، در ادیان یاد شده، است. سوروکین با توجه به مبانی وبر، این نظر او را مورد نقد قرار می دهد و می نویسد:

من نمی دانم چرا آیین کنفسیوس با توجه به بی مهری های آشکار خود نسبت به ادیان ماورای طبیعی و صوفیانه، نگرش لادری گرایانه آشکارش در باب هستی موجودات ماورای طبیعی، مشخصه های عملی مافوق عادتش، و بالاخره نظریه نظام وار و عقلانی اش در تعلیم و تربیت انسان، باید موهوم تر و با رویه جادوستیزی کمتری نسبت به آیین مسیحیت یا یهود قلمداد شود» (Sorokin. 1927, p. 695).

سوروکین خاطر نشان می‌سازد که پس چرا ادیان سنت گرا و تا اندازه‌ای اسطوره‌ای و جادویی مردم ژاپن، مانع توسعه موفقیت آمیز سرمایه‌داری جدید در آن دیار نشده و ژاپن با حفظ سنت‌هایش جزو کشورهای توسعه یافته، آن‌هم از نوع غربی‌اش، قرار دارد (ماهانامه معرفت، ش ۳۴، ص ۴۱-۴۲).

رودنسون نیز با زیر سؤال بردن تفسیر وبر از اسلام، ادعا می‌کند که ایدئولوژی اسلامی به هیچ وجه سنت گرایی مانع عقلانیت وبری نیست. وی می‌نویسد:

پر واضح است که دین مسلمان، وی را از توسعه در مسیر نیل به سرمایه‌داری جدید باز نداشته است و روشن تر از آن این که مسیحیت، اروپای غربی را به این مسیر سوق نداده است (Rodinson, 1947. pp. 76-117).

او ادعا دارد که اخلاق عقل گرایانه، «تبعی» توسعه یافته و همسو با نظام سرمایه‌داری به صورتی مقدم بر آن تکامل یافته است.

نتیجه آن که نظر وبر هم درباره ادیان شرقی و نمونه بارز آن که توسعه آن با تکیه بر آیین شینتو که با امپراطوری می‌جی آغاز شد، و هم درباره اسلام که در ایران و (۱۵ سال پیش از می‌جی) به تدبیر امیر کبیر آغاز شد، ایراداتی دارد.

نقطه قوت جامعه‌شناسی ماکس وبر

ماکس وبر از نادرترین دانشمندان سده‌های اخیر است. او گستره دید و ژرفای تعمق منحصر به فردی دارد؛ به‌ویژه تقویت روش‌شناسی او در برابر روش انحصارگرا و خشک پوزیتیویستی. گیدنز او را به سبب دانش فوق‌العاده‌اش فراتر از یک جامعه‌شناس می‌داند و معتقد است که همانند ماکس، نمی‌توان به سادگی به او برچسب جامعه‌شناس زد (گیدنز، ۱۳۸۵، ص ۷۵۳). برخی وبر را در درجه اول فیلسوف به حساب می‌آورند (خاتمی، ۱۳۸۷، ص ۳۸۹) و برخی نیز همچون کارل لویت تفسیری از وبر به دست می‌دهند که نمونه شاخصی از نوعی تفسیر فلسفی از آثار وبر است که می‌کوشد وبر را از مقام جامعه‌شناسی علم‌زده، به مقام فیلسوف اجتماعی دوران جدید برساند؛ این بازخوانی از شخصیت و آثار وبر هم موافقان بسیار و هم مخالفان فراوان دارد (نک: مرتضویان و ابادری، ۱۳۷۳، ص ۲۹۱-۲۹۳).

در فضای فکری‌ای که وبر به تدوین نظریه خود در زمینه جامعه‌شناسی دین همت گماشت،





به سبب آشفتگی روشی در علوم انسانی و اجتماعی امکان پژوهش عینی و دقیق بسیار اندک بود. برای نشان دادن این فضای آشفته به برخی نظریه‌ها که در روش‌شناسی علوم رایج بود، اشاره می‌کنم.

از سویی نظریه‌های جبرگرایانه ماتریالیسم تاریخی و از سوی دیگر نظریه‌هایی که شاید بتوان از آنها با عنوان «نظریه‌های هنجاری» یاد کرد وجود داشتند (گیدنز، ۱۳۸۵، فصل ۲۲). وجه مشترک این رویکردها این بود که به تبع پارادایم پوزیتیویستی، رابطه تفکر دینی را به مانند هر نوع دیگری از تفکر انتزاعی و به تعبیر دیگر غیرعلم تجربی، با واقعیت‌های اجتماعی و سیاسی و اقتصادی رابطه‌ای یک‌طرفه به حساب می‌آورند، بدین صورت که باید یکی را بر دیگری مقدم کرد. ماتریالیسم تاریخی در یک سطحی‌نگری پرطمطراق، اعتقاد داشت که این واقعیت‌های اجتماعی‌اند که نوع خاصی از تفکر و در نتیجه، کنش اجتماعی را معین می‌نماید.

رویکرد دوم - برخلاف ماتریالیسم تاریخی - بر این باور بود که این فکر و باور دینی و اصولاً هر نوع دیگری از تفکر است که به عمل تاریخی می‌انجامد. به عبارت بهتر رویکرد اول، دین را به ساخت اجتماعی و اقتصادی فرومی‌کاست و آن را به عنوان یک روبنا می‌دانست و با نگاه یک محصول ثانویه آن را مطالعه می‌کرد. رویکرد دوم اساساً اعتقاد داشت که این خود نقطه عزیمت حرکت‌های اجتماعی و علت اصلی رویدادهای اجتماعی است (مرتضویان و اباذری، ۱۳۷۳، ص ۲۹۱-۲۹۳).

این دو رویکرد هر دو تقلیل‌گرا و یکسویه‌نگر بودند و در واقع هیچ کدام بارور نبودند و عملاً نتوانستند یک نظریه جامع و ابزارهای لازم برای جامعه‌شناسی دین فراهم آورند. دیدگاهی که وبر در برابر مارکس مطرح کرد، اهمیت دادن به نقش عوامل اقتصادی از جمله ذهنیت عامل‌ها در کنش‌های اجتماعی است. به نظر وبر عوامل غیراقتصادی، نقشی اساسی در تکامل اجتماعی مدرن بازی کرده‌اند. برای مثال، ارزش‌های مذهبی کالونی و پیورتنی در پدید آمدن جهان‌بینی سرمایه‌دارانه نقش اساسی داشتند و آن گونه که مارکس فکر می‌کرد، برآمده از دگرگونی‌های اقتصادی نبودند (گیدنز، ۱۳۸۵، ص ۷۶۸-۷۶۹).

به اعتقاد ماکس، هر جامعه‌ای بر مبنای یک شالوده اقتصادی یا زیرساخت استوار است که تغییر در آن به تغییراتی در روساخت، یعنی نهادهای سیاسی، حقوقی و فرهنگی می‌انجامد (همان،

ص ۶۹۳-۶۹۴). به نظر وبر هم نظریه‌های تکاملی و هم ماتریالیسم تاریخی، گرچه به درک برخی تغییرات عمده در تاریخ کمک می‌کنند، اما به‌عنوان یک چارچوب کلی، برای تحلیل دگرگونی‌های اجتماعی محدودیت‌های قابل ملاحظه‌ای دارند. به اعتقاد او، کوشش برای تبیین دگرگونی تاریخی، به‌طور کلی برحسب انطباق با جهان مادی یا عوامل اقتصادی، محکوم به شکست است.

اگرچه این عوامل بدون تردید مهم هستند، اما به‌هیچ‌وجه نمی‌توان گفت که در نهایت، فرایندهای کلی توسعه تحت کنترل آنهاست. هیچ نظریه‌تک‌عاملی دگرگونی اجتماعی ممکن نیست بتواند گوناگونی تکامل اجتماعی بشری را توضیح دهد. عوامل دیگری علاوه بر عامل اقتصادی، از جمله قدرت نظامی، شیوه‌های حکومت، و ایدئولوژی، اغلب به‌همان اندازه یا بیشتر مهم هستند. باید جامعه را به‌مثابه توافقی ظریف میان انواع نیروهای مختلف و متنازع در نظر گرفت که با جنگ، انقلاب یا یک رهبر قهرمان به سود یک پیامد ویژه برهم می‌خورد. بنابراین، همیشه باید عنصر احتمال را در نظر داشت (کوزر، ۱۳۶۸، ص ۳۰۶).

نتیجه‌امروزی سخن وبر این است که هیچ نظریه‌ای به‌تنهایی نمی‌تواند ماهیت تغییرات اجتماعی را توضیح دهد. در نتیجه عوامل مؤثر بر دگرگونی اجتماعی را می‌توان تحت سه عنوان جمع‌بندی کرد: (۱) محیط فیزیکی؛ (۲) سازمان اجتماعی؛ و (۳) عوامل فرهنگی (گیدنز، ۱۳۸۵، ص ۶۹۴-۶۹۵). طرفه آن‌که در جامعه‌شناسی وبر دو جنبه اساسی وجود دارد: نخست، جنبه جامعه‌شناسی او وجه ایستای آن است که در مقوله معنای ذهنی جلوه‌گر می‌شود و دیگر، وجه پویای آن است که در مباحث تاریخی وبر نمایان‌گر است.

در دیدگاه‌های جامعه‌شناختی ماکس وبر مفهوم «کنش اجتماعی» نقشی محوری دارد و تلاش وبر در تمام کارهای جامعه‌شناختی و جامعه‌شناسی دین او فهم و درک معنای ذهنی-درونی رفتار و روابط است؛ زیرا از نظر وبر ساختارها و نهادهای اجتماعی جدا از فعالتهای انسان که هم آنها را می‌سازد و هم به آنها اهمیت می‌بخشد، نیستند (وبر، ۱۳۸۴، ص ۱۲-۱۳). کار ویژه جامعه‌شناس، تفسیر کنشی است که بر مبنای معنای ذهنی است. در واقع، آثار وبر را باید به‌مثابه تلاشی برای یافتن مبانی عینی دنیای ذهنی دید (فروند، ۱۳۸۳، ص ۸۸).

از زاویه دیگر اگر به این موضوع بنگریم، وبر به لحاظ روشی با هر دو جریان اثبات‌گرایی و





ایده آلیسم در تلاقی بود. در زمینه اولی وبر تأکید داشت که تبیین مبتنی بر قوانین کلی از یک سو و تفسیر موردی از سوی دیگر، به طور مساوی روش‌هایی مشروع و به واقع، مکمل یکدیگرند. مکتب ایده آلیسم نیز که با گسترش مکتب نوکانتی در آغاز دهه هفتم قرن نوزدهم در آلمان گسترش یافت و عمده‌ترین ویژگی آن که ویندلبانند، ریکرت، زیمل و دیلتای از مهمترین اندیشمندان آنند، تمایز نهادن میان علوم طبیعی و معرفت اجتماعی و انسانی بود. آنها برخلاف ادعای اثبات‌گرایان، شبیه‌سازی علوم انسانی به طبیعی و در نتیجه، تلاش برای کشف قوانین کلی را خطا و این دو علم که یکی موضوعش طبیعت و دیگری ذهن-تاریخ است، را از هم مستقل می‌دانستند. بحث اصلی وبر در برابر ایده آلیست‌های ذهن‌گرا این بود که میان جهان بشری با عالم طبیعی تفاوت بنیادینی که به جدایی در روش فهم آنها بیانجامد وجود ندارد و در نتیجه در فصلی از کتاب روش تحقیق خود با نام امکان عینی و علت کافی در تبیین تاریخی، هم‌عینیت و هم‌علیت را در علوم انسانی روا دانست (وبر، ۱۳۸۴، ص ۲۴۰-۲۷۲).

به نظر او اثبات‌گرایان و ایده آلیست‌ها، معانی اصطلاحاتی چون قانون، علت، عینیت و ارزش را درست نفهمیده‌اند. در نتیجه برخلاف ذهن‌گرایان - که معتقد بودند دنیای آدمی آزاد است و تحلیل‌های علت و معلولی و قوانین طبیعت در آنها کاربرد ندارد - در مورد به کارگیری تبیین علی در علوم فرهنگی، به این نتیجه رسید که «بالاترین کاری که می‌توان به یاری تبیین علی انجام داد تشخیص آن عاملی است که اگر نادیده گرفته شود، تفاوت حتمی و قطعی در توالی رویدادها پدید خواهد آورد»؛ یعنی باید عاملی را یافت که اگر از تفکر حذف شود، وقوع رویداد مورد نظر متصور نباشد. وی این روش را «روش تحلیل‌های فرضی» نامید.

متدولوژی وبر اساساً چهار عنصر است که عبارتند از: تفهم، نوع خالص (آرمانی)، نگرش ارزشی، کثرت علی (وبر، ۱۳۸۴، ص ۲-۴). از میان این چهار مفهوم در این جا، تنها به مهمترین آنها یعنی «تفهم» خواهیم پرداخت.

به نظر منتقدان وبر، مفهوم تفهم - که نخستین بار، تاریخ‌شناس آلمانی، ژان دوریسین در سال ۱۸۵۰ آن را توسعه داد - در آثار او دوپهل و اندکی مبهم به کار رفته است. وبر در تفسیر تفهم از اندیشمندانی چون دیلتای، ریکرت، زیمل، گنیل اتلیفانلد، لپس و ... سود جسته است. تفهم از نظر وبر از سویی به مفهوم تفسیر و از سوی دیگر به مفهوم علیت مرتبط است (فرونه، ۱۳۸۳، ص ۸۹).

زمینه‌ای که وبر، علاوه بر تمامی بررسی‌های روش‌شناختی و مطالعات ژرفکاوانه‌اش در مسایل گوناگون، سعی در مطالعه آن به گونه‌ی ریشه‌ای داشت، این بود که دانش اجتماعی مطلوب ما دانش واقعیات است.^{۲۶} «هدف این است که به یاری این دانش واقعیت زندگی خود و پیرامونمان را بفهمیم. به بیان دیگر به معنای هر پدیده فرهنگی و روابط میان پدیده‌ها چنان‌که هستند و نیز عواملی که آنها را به شکل کنونی دگرگون کرده‌اند، پی ببریم» (وبر، ۱۹۴۹، ص ۷۲).

بنابراین، هدف پژوهش تاریخی، دانستن این نکته نیست که گذشته فی‌نفسه چگونه بوده است (همانند رانکه) (وبر، ۱۳۸۴، ص ۱۷۰) و نه این‌که چطور به حکم ضرورت تاریخی وضع گذشته می‌بایست چنین بوده باشد (چنانکه مارکس می‌پنداشت). پژوهش تاریخی باید به توضیح چگونگی وضع کنونی پردازد و این‌که کدام علل و عوامل، وضع گذشته را به صورت کنونی درآورده است. با توجه به این یکی از این عوامل یادشده و در واقع، عمده‌ترین آنها در عصر ما «سرمایه‌داری» است، هر چند سرمایه‌داری هم خود چیزی بیش از «بخشی از تاریخ حیات بشر» نیست.

۱۴۱



فکر

بازخوانی نظریه ماکس وبر...

وبر در اخلاق پروتستان و روح سرمایه‌داری، برای اثبات فرضیه خود از روش جامعه‌شناختی ویژه‌ای بهره می‌گیرد. روش او الگوسازی یا ساخت «نوع آرمانی»^{۲۷} از متغیرهای اصلی نظریه‌اش است. وبر با مطالعه وضعیت‌های خاص (تاریخی یا غیر آن) تمام ویژگی‌های فرعی یک پدیده را خارج می‌کند و بر پایه این وضعیت‌ها، مدلی طراحی می‌کند که با آن ماهیت متغیر مورد نظرش را درمی‌آورد. او خود این روش را «نوع آرمانی» نام می‌نهد. این روش با این‌که پوزیتیویستی نیست، اما در پارادایم مدرنیته است و می‌خواهد علمی باشد، از همین رو، وبر با بررسی اعمال و رفتار پروتستانیسم، سعی در ایجاد یک مدل دارد که با کمک آن بتواند، شرایط تحقق توسعه اقتصادی را در سرمایه‌داری مورد آزمون تجربی قرار دهد. این روش گرچه شاید در برابر انحصارگرایی پوزیتیویستی مفید به نظر آید، اما با مشکلاتی نیز روبروست.^{۲۸} اول، این‌که با ایجاد نوع آرمانی، پدیده‌های مورد نظر از محتوای عمومی خود متنوع شده و بنابراین، موجب ساده‌سازی بیش از حد خواهد شد. دوم، در این روش عامل زمان نادیده گرفته می‌شود. مهم‌ترین اشکال نیز عبارت است از ایده‌آلیستی بودن این روش که همیشه روحی غالب در سنت فلسفی آلمان بوده است (کانرتون، ۱۳۸۵، ص ۵۰۹؛ بابایی، ۱۳۸۶، مقدمه مترجم و نیز: بخش سوم).



درباره حقایق تاریخی و فرضیه وبر و نیز سخنانش در باب ادیان دیگر نیز ناهم خوانی‌هایی وجود دارد به عنوان مثال اسکاتلند پروتستان یکی از بزرگترین شواهد نقض برای نظریه او است. اما با وجود تمام این انتقادهای برخی متفکران عمده انتقادات وارد شده بر رساله و نظریه وبر را بی ربط و ناشی از کژفهمی می‌دانند (بومر، ۱۳۸۰، ص ۲۲۹). یکی از این کج‌فهمی‌ها در باب هدف و زمینه کاری وبر است. البته، انتقادهای دیگر نیز وجود دارد (گیدنز، ۱۳۸۵، ص ۷۶۹-۷۸۰) جدا از مقاومت روش‌شناختی وبر در برابر انحصارگرایی روش علم در آن روزگار، اهمیت دیگر وی در مطرح نمودن مرکز ثقل تمدن جدید، یعنی عقلانیت و یا به تعبیر دیگر، تفسیری غالب از عقلانیت در دوران مدرن است. مقاله اخلاق پروتستانی و روح سرمایه‌داری را که وبر در کتاب «جامعه‌شناسی دین» خود نگاشت^{۲۹}، دو مسئله اساسی دارد: (۱) چرا کنش عقلانی معطوف به هدف فقط در غرب سلطه یافت؟ و (۲) سرنوشت این نوع عقل‌گرایی چیست؟

بیشتر نظریه‌پردازان مدرنیسم را برآمده از همین مؤلفه عقل‌گرایی می‌دانند، و این مؤلفه را در کنار فردگرایی، جزو مهم‌ترین عوامل پیدایش فرهنگ مدرن می‌شمارند (ملکیان، ص ۳۲)؛ چه آنها که مدرنیسم را مورد حمله قرار می‌دهند (لوکاچ، آدورنو، هورکهایمر، فوکو، دریدا و...) و چه آنها که به گونه‌ای از آن دفاع می‌کنند (هابرماس و آپل به همراه لیبرال‌ها از جمله پوپر و دیگران).

پیشنهادهایی برای جلوگیری از بدفهمی دیدگاه وبر

در تحلیل دیدگاه ماکس وبر باید به چند نکته بسیار مهم توجه داشت تا از خطای هرمنوتیکی و بدفهمی در امان ماند. این چند نکته را در قالب سه فرض مطرح می‌کنیم:

فرض اول، برخلاف دو نظریه یادشده تقلیلی در بالا، آنچه سبب شکوفا شدن جامعه‌شناسی، جامعه‌شناسی دین و جامعه‌شناسی سیاسی وبر شد، همین پیش فرض ساده است که او به طور نسبی به استقلال حیطة عقاید، در مقابل حیطة واقعیت‌های اجتماعی اعتقاد داشت.

اندیشمندانی که سعی می‌کردند فکر را تا حد واقعیت اجتماعی تقلیل دهند، نمی‌توانستند به هیچ سنت فکری‌ای به اندازه کافی نزدیک شوند؛ نزدیکی‌ای که شرط فهم هر اندیشه‌ای است. هر کس به سنت فکری‌ای نزدیک شود و با قلمرو عقاید مذهبی آن سنت آشنا شود، به غنای عجیبی دست می‌یابد و نسبت به آن سنت احساس فروتنی می‌کند و در نتیجه، آن سنت را در

قالب محدود تقلیل‌گرایی نمی‌آورد. این همان روش همدلانه پدیدارشناختی است که می‌توان به‌نحوی و بر را متعلق به این سنت دانست. بنابراین، فرض اول استقلال نسبی است؛ یعنی استقلال نسبی حیطه‌های فکر و از جمله فکر مذهبی و منافع مادی (نک: پالس، ۱۳۸۵، بخش پریچارد).

فرض دوم، مخالفت با انحصارگرایی علیتی و جایگزینی آن با فرض قرابت‌های انتخابی است؛ به این معنا که دربارهٔ ایدئولوژی‌ها نمی‌توان همچون ماتریالیسم تاریخی گفت که آن ایدهٔ فکری یا سخن مذهبی، رومبایی برای نفع طبقاتی معین است؛ بلکه تنها می‌توان گفت که قرابتی وجود دارد؛ به این معنا که این تفکر اجتماعی و آن منفعت سیاسی و اقتصادی با یکدیگر قرابت و نزدیکی‌ای دارند که به‌عنوان یک مسئله باید به بررسی آن پرداخت. به عبارت دیگر، این تازه ابتدای تحقیق است و نه این که همچون ماتریالیسم تاریخی، ساده‌انگارانه آن را پایان و نتیجهٔ پژوهش بدانیم.

شاید این پرسش مطرح شود که چگونه می‌شود به یک‌باره، عقیده‌ای مورد علاقه و اقبال مردم قرار گیرد و در نتیجهٔ این مقبولیت به یک ایدئولوژی طبقاتی، انقلابی، اصلاح‌طلب و... تبدیل می‌شود؟ حال آن که تا چندی پیش مورد اعتنای آنها نبود. در پاسخ به این پرسش است که نقش ذهنیت و بررسی ذهن و اندیشهٔ نهفته در آن که مورد تأکید وبر و پیروان اوست، نمایان می‌شود.

فرض سوم، غیرقابل مهندسی بودن دقیق اندیشه‌ها و در نتیجه، طراحی نتایج دقیق برای آنان است. از این‌رو، فرض سوم عدم پافشاری ابتدایی بر عواقب غیرقابل پیش‌بینی عقاید و افکار است. به این معنا که در واقع هیچ طبقه‌ای از اجتماع نمی‌تواند بنشیند، مهندسی کند و عقایدی را تدوین کند که به یک ایدئولوژی تبدیل شود؛ تا بتواند برای مثال، قدرت سیاسی را تصرف کند. عقاید منطق خاص خود را دارند در نتیجه با عقاید نمی‌توان رفتاری، همچون رفتار با مسایل در علوم تجربی (تبیین، کنترل و پیش‌بینی) داشت. واقعیت‌های اجتماعی و تاریخی نشان می‌دهند که چه‌بسیار عقایدی مطرح شده‌اند، اما در عمل این عقاید همچون خنجری بر قلب نیت اولیهٔ افراد تدوین‌کنندهٔ آن نشسته است. یکی از مظاهر استقلال نسبی حیطهٔ فکر و حیطهٔ عمل، همین است.

عقاید عموماً سبب سلسله‌ای از جریان‌های اجتماعی می‌شوند که کاملاً غیرقابل پیش‌بینی‌اند.

۱۴۳



فکر

بازخوانی نظریهٔ ماکس وبر...



یکی از نکاتی که وبر به‌عنوان مصداق بر آن انگشت می‌نهد نتیجه سرمایه‌داری برای کالونیسیم محافظه‌کار ابتدایی، و روند سکولاریزاسیون برای پیورتنیسم پاک‌دین ابتدایی است که اگر رهبران آنها از چنین نتایجی خبر می‌داشتند به‌شدت با آن برخورد کرده و یا از آن پرهیز می‌نمودند.

وبر در نظریه خود در زمینه نحوه سرمایه‌داری در غرب و نقش پروتستانیسیم، از همین فرض‌ها بهره می‌گیرد. بنابراین، باید متوجه بود که برخلاف تصور برخی منتقدین وبر، سخن وبر در اخلاق پروتستان و روح سرمایه‌داری این نیست که در یک رابطه علی، سرمایه‌داری در غرب، اصلاح مذهبی و پروتستانیسیم ایجاد شد؛ به هیچ‌وجه سخن وبر این نیست و اگر مخالف این مفهوم نباشد، می‌شود گفت که کاملاً با آن مغایر است. به نظر وبر اگر برای ایجاد سرمایه‌داری مثلاً پانزده عامل لازم باشد، چهارده عامل از این عوامل در تمدن اروپایی، سیزده عامل در تمدن هند و به فرض ده عامل در تمدن یهودی وجود دارد، اما با این وجود باز هم مسئله اصلی این است که چرا کاپیتالیسیم تنها در غرب به وجود آمد و نه در شرق؟

با توجه به فرض‌های پیش گفته، شاید بتوان گفت که علتش وجود فیوز یا ماشه‌ای است که در تمدن غرب بود، ولی در دیگر تمدن‌ها وجود نداشت. این ماشه چه بود؟ این ماشه عقلانیت برآمده از نگاه کالونیسیم به دنیا و به‌ویژه تکلیف بودن کار بوده است که البته چنانچه گذشت، به نظر وبر غربت انسان مدرن نیز از همین نگاه خشک و بی‌عاطفه سرچشمه گرفته است (ارامکی، ۱۳۷۳).

البته، باید از این توهم دوری کرد که شاید برخی فکر کنند که کالونیسیم و پروتستانیسیم دو مذهب به‌شدت عقلی‌اند و ظهور این دو مسیحیت را عقلی کرد و از این سخن این نتیجه گرفته شود که بایستی نیروی عقلی‌ای پدید آید تا تمدن جدید و کاپیتالیسیم ظهور پیدا کند و بر همین مبنا اظهار شود که دینی که داریم عقلی نیست و یا عقلانیت در آن ضعیف است و به همین جهت توان توسعه نداریم (برای نمونه، نک: مردیها، ۱۳۸۰، پیوست)، اما شاید بتوان گفت که قضیه کاملاً بر عکس است؛ پروتستانیسیم به‌لحاظ عقلانیت نظری تا اندازه‌ای جنبه ضدعقلانی تری دارد؛ به‌ویژه در انسان‌شناسی و بحث تقدیر ازلی.

حتی عقل به معنای عقل معاش و عقل عملی حتی در کاتولیسیم بسیار بیشتر و در یهودیت و اسلام، به مراتب افزون‌تر بود؛ چرا که یهودیت یک فقه اقتصادی کاملاً پیچیده و پیشرفته دارد

که قابل قیاس با فقه معاملات (معاملات به معنای اعم) فقه اسلامی و شیعی است. پس چرا یهودیت و اسلام که تفکری بسیار ریزبین درباره تنظیم روابط بین افراد دارند، سبب ایجاد کاپیتالیسم نشدند؟ و یا فرهنگ حاکم بر تجارت و تجار بازاری ما با وجود برخورداری از سنتی دیرینه، به سرمایه‌داری مدرن نینجامید؟ پاسخ این پرسش دغدغه اصلی ماکس وبر در جامعه‌شناسی دین و مطالعات تطبیقی ادیان است (نک: صدری، ۱۳۷۲، مجله کیان، شماره ۱۳) بنابراین، مقصود از عقلانیتی که نهفته در نگاه پروتستانی به کار است همان عقلانیت ابزاری است که در نگاه به کار و سرمایه‌اندوزی و توجیه دینی آن وجود داشت که البته این عقلانیت در درون خود یک آنتی عقلانیت را می‌پروراند.

راهکاری برای تحلیل نظریه وبر و تطبیق آن با اندیشه‌های دیگر

به نظر می‌رسد می‌توان برای تحلیل تز وبر و روزآمد نمودن آن، آن را به پنج لایه تحلیل کرد؛ سه لایه اول مربوط به مقام گردآوری و داوری این اندیشه است و دو لایه بعدی مربوط به بارآوری آن:

۱. آیا ارتباطی میان باور و کنش وجود دارد؟

۲. آیا ارتباطی میان باور دینی و کنش اجتماعی وجود دارد؟

۳. آیا ارتباطی میان باور دینی کالونی و کنش اجتماعی - اقتصادی سرمایه‌داری وجود دارد؟

۴. کدام تفسیر دینی می‌تواند به باورهایی منجر شود که به کنش اجتماعی - اقتصادی سرمایه‌داری بینجامد؟

۵. آیا با آمدن روحیه سرمایه‌داری، باورهای دینی و روحیه ناشی از آن به همان اندازه و اصالت اولیه و پیش سرمایه‌داری می‌ماند؟ اگر نه، چه باید کرد؟ (نک: زندگی، ۱۳۸۸، فصل ۵)

به نظر نگارنده، نهادن این نظریه در پارادایم روانشناسی اجتماعی دین، موجب خوانش و داوری دقیق‌تری از این نظریه می‌شود؛ و بر خلاف رویکرد غالب که این نظریه را متعلق به حوزه جامعه‌شناسی می‌داند، به نظر می‌رسد، روح حاکم بر این نظریه در درجه اول، تحلیل روان‌شناختی از باورهای فردی انسان‌ها و تأثیر آنها در حوزه کنش اجتماعی است؛ که به عبارتی، این نوع نگرش در اصل متعلق روان‌شناسی اجتماعی است و در مراحل بعد در حوزه جامعه‌شناسی معرفت قرار می‌گیرد.



پی‌نوشت‌ها

1. به لحاظ مباحث اقتصادی، ماکس وبر به همراه آر. اچ. تونی و ورنر سومبارت متعلق به مکتب تاریخی جدید در علم اقتصادند. ایشان معتقدند که روش تاریخی تنها روش بررسی در علم اقتصاد است و هریک در بررسی اقتصادی خود با تحلیلی خاص، پیشرفت اقتصادی نظام سرمایه‌داری را توجیه می‌کنند. وبر و تونی نقش اخلاق پروتستانی را در توسعه اقتصادی نظام سرمایه‌داری مؤثر می‌دانند؛ در حالی که سومبارت، توسعه اقتصادی را به سبب «اخلاق یهود» و عوامل دیگر می‌داند. مکتب تاریخی از یک طرف به مطالعه اقتصاد از نقطه نظر تاریخی اهمیت می‌دادند و از طرف دیگر، معتقد بودند که پدیده‌های اقتصادی و اجتماعی را نمی‌توان از یک‌دیگر جدا کرد. آنها در مطالعه جامعه روش تکاملی را به کار می‌بردند. این مکتب به دو شاخه قدیمی و جدید تقسیم می‌شود. (نک: تفضلی، ۱۳۸۴، ص ۱۹۷-۲۰۷). به لحاظ تاریخ‌نگاری اقتصادی نیز، نگرش تاریخی وبر متأثر از مکتب تاریخ‌نگار دو تن از استادان بزرگ او، ویلهلم روشه و کی. کنیس است که البته وبر بر آنها انتقاداتی هم داشت و بر صحت و اعتبار برخی از تعالیم اقتصاددانان کلاسیک نیز تأکید کرد (وبر، ۱۳۸۴، ص ۳).
2. البته، این بدان معنا نیست که وبر فردی دین‌دار بوده است.
3. مشخصات کتاب‌شناختی این اثر به شرح زیر است:
وبر، ماکس، اخلاق پروتستان و روح سرمایه‌داری، مترجم انگلیسی تالکوت پارسونز؛ با پیشگفتاری از آر. اچ. تانی؛ ترجمه عبدالمعبود انصاری، تهران: سازمان مطالعه و تدوین کتب علوم انسانی دانشگاهها (سمت)، ۱۳۷۱.
وبر، ماکس، اخلاق پروتستان و روح سرمایه‌داری؛ ترجمه عبدالکریم رشیدیان، پریسا منوچهری کاشانی، تهران: شرکت انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۷۳.
از مقدمه وبر بر رساله‌اش ترجمه دیگری به قلم حسن چاووشیان، نیز صورت گرفته است (نک: ارغنون، ۱۳۷۳، شماره ۳).
- قابل ذکر است که از میان دو ترجمه یادشده، ترجمه آقای انصاری، آمیخته با غلط‌های فاحش، قلب کامل مطلب، حذف یا اضافه‌های ناموجه است. در باب مشکلات این ترجمه مقاله زیر بسیار راه‌گشاست (منوچهری کاشانی، پریسا، «ترجمه تأسفاتبار یک اثر کلاسیک»، کیان، سال سوم، شماره ۱۳، تیر ۷۲، ص ۴۲-۴۵). ترجمه دوم برخلاف ترجمه اول یادداشت‌های متن اصلی را با خود دارد.
4. بعد فرامدرنیته‌ای اندیشه او بسیار مورد توجه قرار گرفته است. برای مثال، میشل فوکو در مباحث خود در باب جامعه انضباطی و یورگن هابرماس در مبحث خود درباره غلبه عقلانیت ابزاری بر جامعه مدرن از وبر بهره‌های فراوان برده‌اند. (وبر، ۱۳۸۴، ص ۱).
5. در باب معرفت‌شناسی وبر می‌توان گفت که نظریه صورت‌بندی ماکس وبر، نظریه ریکرت و بدین ترتیب معرفت‌شناسی کلی کانت را مفروض می‌گیرد (نک: صدری، ۱۳۸۶، ضمیمه E).
6. به این سخن گابریل مارسل توجه کنید که می‌گوید: «در دوران جدید آنچه بتواند عینی شود، مسئله و لذا قابل



بررسی است؛ در غیر این صورت، یک راز است و پاسخی نمی‌توان یافت که علمی باشد» (برای مطالعه بیشتر نک: خاتمی، ۱۳۸۲، ص ۲۳-۲۹).

۷. نک: پارسونز، تالکوت، «ساخت‌های منطقی جامعه‌شناسی دین ماکس وبر»، عقلانیت و آزادی، مقالاتی از ماکس وبر و درباره‌ی ماکس وبر، ترجمه‌ی یدالله موقن و احمد تدین، تهران: هرمس، ۱۳۷۹. ص ۲۹-۸۶. این مقاله در واقع مقدمه‌ای است که تالکوت پارسونز (۱۹۰۲-۱۹۷۹)، جامعه‌شناس برجسته و دشوارنویس آمریکایی بر ترجمه‌ی انگلیسی کتاب «جامعه‌شناسی دین» اثر ماکس وبر نگاشته است:

Weber Max, *the Sociology of Religion*, Beacon Press Boston. 1963, pp. xix- Ixvii.

۸. ریمون آرون در حواشی بخش ماکس وبر، در ص ۶۵۸ کتاب مراحل اساسی سیراندیشه در جامعه‌شناسی تعدادی از مهم‌ترین این آثار را نام برده است.

۹. هر سه اثر به انگلیسی برگردانده شده و در دسترس‌اند:

Weber, Max, (1951) *The Religion if China*, trans. by Hans H. Gerth, The Free Press.

_____, (1952) *Ancient Judaism*, trans. by Hans H. Gerth and Don Martindale, The Free Press.

_____, (1958) *The Religion if India*, trans. by Hans H. Gerth and Don Martindale, The Free Press.

۱۰. برای آگاهی بیشتر درباره‌ی دیدگاه‌های وبر درباره‌ی اسلام نک: (صدری، ۱۳۸۶، ضمیمه C).

۱۱. مقالات وبر درباره‌ی اخلاق پروتستانی، به یکی از جدال‌های بزرگ فکری دوران ما دامن زد؛ زیرا او بدین ترتیب تفسیر مارکسیستی از تاریخ را با «نقد ایجابی ماتریالیسم تاریخی» به چالش کشیده بود. اما او بعدها این تحقیق را کنار نهاد.

۱۲. از نظر وبر «تفهم» عبارت است از این که باید خویشتن را به‌جای عامل یا عاملان در تاریخ یا جامعه گذاشت و به این وسیله عمل تاریخی یا اجتماعی از درون احساس کرد (هیوز، ۱۳۶۹، ص ۲۷۶)؛ به عبارت دیگر تفهم حرکتی است از برون به درون. برای وبر ضرورت روش تفهم در این نهفته است که ذهنیت عنصری از واقعیت اجتماعی است که قابل مطالعه‌ی عینی است (وبر، ۱۳۸۴، ص ۴).

۱۳. وبر در متن کتاب اقتصاد و جامعه در مقابل نوع خالص (pure type)، نوع انتزاعی و ایده‌آل (ideal type) را در پرانتز می‌نویسد. اما پس از وی مفسران آثارش و نویسندگان کتب جامعه‌شناسی عموماً از نوع آرمانی و انتزاعی استفاده کرده‌اند. مترجم کتاب اقتصاد و جامعه استفاده از واژه نوع خالص را صحیح‌تر و منطبق‌تر با منظور وبر می‌داند (ص ۵). شایان ذکر است که نوع خالص با نوع میانگین تفاوت بسیار دارد؛ (نک: صدری، ۱۳۸۶).

۱۴. مباحث انتقادی سنت‌گرایان در این باره ره‌گشاست، نک: خرد جاودان، مجموعه مقالات همایش نقد تجدد از دیدگاه سنت‌گرایان معاصر، تهران، انتشارات دانشگاه تهران، ۱۳۸۱.

۱۵. ناگفته نماند که از نگاه بسیاری از اندیشمندان، شکل معاصر سرمایه‌داری غرب به خصوصیات ویژه علوم جدید وابسته است. پیشرفت علوم و فنون در سرمایه‌داری، تا اندازه‌ی زیادی از منافع سرمایه‌داران در کاربرد عملی اصول اقتصاد سرچشمه گرفته است (تفضلی، ۱۳۸۴، ص ۲۰۸).





۱۶. زیرا وبر خود نیز می‌پذیرد که این روحیه در طی زمان تغییر هویت داده است، همان‌گونه که امروزه در فرهنگ غربی چیزی به نام «قناعت» و «تلاش از روی وظیفه» معنا ندارد.
۱۷. یکی از شاخه‌های مهم پروتستانتیسم، تسوینگلیانیسم است که وبر به آن نمی‌پردازد و علت آن را در یادداشت‌های بخش دوم کتابش این‌گونه ذکر می‌کند: «از تسوینگلیانیسم جداگانه صحبت نمی‌کنیم؛ زیرا پس از آن که مدتی کوتاه در موضع قدرت قرار گرفت، اهمیت خود را به سرعت از دست داد...» (وبر، ۱۳۷۳، ص ۱۹۳).
۱۸. بی‌جهت نیست که مناطقی از اروپا که بی‌درنگ آیین پروتستان را پذیرفتند، به سرعت به شکوفایی اقتصادی رسیدند؛ دستاوردی که به‌طور غیرمنتظره و تصادفی ناشی از اهتمامی دینی و نوبه‌کار بود، نه برآیندی حساب‌شده و عمدی. این مطلب ما را به تأثیر اقتصادی اندیشه‌ی نهضت اصلاح دینی رهنمون می‌شود (مک‌گراث، ۱۳۸۲، ص ۴۹۹-۵۰۰).
۱۹. نظریه‌ی وبر حامیانی نیز دارد از قبیل: ترولش، شولتز، گاورنیتز، کانینگهام، تولرش و... که وزنه‌ی سنگین عملی اعتبار خویش را در حمایت از همین تفسیر گذاشته‌اند (مک‌گراث، ۱۳۸۲، ص ۵۱۵-۵۱۶).
۲۰. چنان‌که در خطبه‌ی ۴۲ نهج‌البلاغه آمده است: «کسی که آخرت در پیش دارد، بی‌کار نمی‌ماند» و یا چنان‌که در نهج‌البلاغه آمده است که امروز روز عمل است و نه حساب و فردا روز حساب است و نه عمل.
۲۱. استاد مرتضی مطهری در کتاب سیری در نهج‌البلاغه، یکی از عوامل عقب‌افتادگی مسلمانان در قرون اخیر را برداشت اشتباه آنان از برخی مفاهیم دینی و از جمله زهد می‌داند. معنایی از زهد ارایه می‌دهد که به نظر ایشان معنای صحیح زهد است و آن عبارت است از کار و تولید زیاد و در عین حال دل‌نستن به آن، که نتیجه‌ی آن کم‌مصرف کردن و بخشش به دیگران است (نک: مطهری، ۱۳۷۶، ص ۱۴۳).
۲۲. افزون بر اینها، مهاجرت نقش اساسی در این زمینه داشته است. وبر در آشارش به مسئله‌ی مهاجرت قوم بنی‌اسرائیل به مصر باستان، پرداخته است. او در یادداشت‌های بخش اول می‌گوید: «... در بسیاری موارد، پیدایش صنایع سرمایه‌داری، بدون مهاجرت‌های وسیع از سرزمین‌هایی با تمدن کهن ناممکن بود» (وبر، ۱۳۷۳، ص ۹۹).
۲۳. وبر می‌گوید: «قانون برای کالونیست، یک معیار آرمانی برای عمل است، اما بر لوتری سنگینی می‌کند، چون برای او دست‌نیافتنی است. کالونیست‌ها، لوتری‌ها را به وحشت بالفعل از مقدس شدن محکوم می‌کردند، درحالی‌که لوتری‌ها کالونیست‌ها را به بندگی اسارت‌آمیز در برابر قانون و تکبر متهم می‌کردند (وبر، ۱۳۷۳، ص ۲۰۳).
۲۴. البته برخی همچون کالبرگ، چهار نوع عقلانیت وبری برشمرده‌اند (نک: کالبرگ، مجله معرفت، ۱۳۸۳، شماره ۸۰).
۲۵. نک: مرتضویان علی و ابادری یوسف؛ «یادداشتی درباره‌ی وبر و زیمل»، فصلنامه‌ی ارغنون، ویژه‌نامه‌ی مبانی نظری مدرنیسم، سال اول، ۱۳۷۳، شماره ۳، ص ۲۹۱-۲۹۳.
۲۶. نک: «لویت، کارک»، تفسیر وبر از جهان بورژوا، سرمایه‌داری از نظرگاه عقلانیت»، ترجمه‌ی علی مرتضویان،

ارغنون، ص ۳۰۹-۳۲۴. این مقاله ترجمه بخش دوم از کتاب زیر است:

Lowith, Karl, (1993) *Max Weber and Karl Marx*, trans. by Hans Fantel (London: George Allen and Unwin).

4. ideal type

۲۸. همان گونه که بیشترین انتقاد نسبت به پدیدارشناسی به دلیل افراط گرایی آن در ایده آلیسم، دست کم در برخی شاخه‌هایش است (نک: خاتمی، ۱۳۸۷).

همچنین برای مطالعه در باب اشکالات مصداقی وارد شده بر این روش ویر در زمینه سرمایه‌داری و تاریخ اقتصادی نک:

Schumpeter, Joseph, (1963) *History of Economic Analysis*, New Yorkw: Oxford University Press pp. 817-827.

۲۹. تالکوت پاسورنز این مقدمه را همراه با کتاب اخلاق پروتستان و روح سرمایه‌داری، ترجمه کرد و این کتاب از آن زمان به بعد، با این مقاله گشوده می‌شود و به همین سبب این مقاله به «مقدمه اخلاق پروتستانی و روح سرمایه‌داری» شهرت یافته است.

۱۴۹



نظر

بازخوانی نظریه ماکس وبر...

کتاب‌نامه

۱. ارغنون، عقلانیت (مجموعه مقالات)، شماره ۱۵، تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، چاپ دوم، ۱۳۸۶. و نیز شماره ۱۱ و ۱۲: ویژه‌نامه مدرنیسم و پست مدرنیسم (که تحت دو مجلد با عنوان مبانی نظری مدرنیسم در سال ۱۳۸۶ منتشر شده‌اند).
۲. اسلامی، سیدحسین، (۱۳۸۳) «اخلاق پروتستانی در صدسالگی»، فصلنامه هفت آسمان، شماره ۲۳.
۳. آرون، ریمون، (۱۳۷۷) مراحل اساسی سیراندیشه در جامعه‌شناسی، ترجمه باقر پرهام، تهران: علمی فرهنگی.
۴. آزاد ارامکی، تقی، (۱۳۷۷) «الگوی تحلیل وبر از رابطه دین و توسعه»، فصلنامه قیسات، سال سوم، شماره هفتم.
۵. بابایی، پرویز، (۱۳۸۶) لودویگ فوئرباخ و ایدئولوژی آلمانی. ف. انگلس، ک. مارکس، گ. پلخانف. تهران: نشر چشمه.
۶. برگر، پیتر، بریجیت، هانسفرید، (۱۳۸۱) ذهن بی‌خانمان: نوسازی و آگاهی، ترجمه محمد ساوجی. تهران: نشر نی.
۷. بندیک، راینهارد، (۱۳۸۲) سیمای فکری ماکس وبر، ترجمه محمود رامبد، تهران: نشر هرمس.
۸. بوردیو، پی‌یر، (۱۳۸۱) نظریه کنش: دلایل عملی و انتخاب عقلانی، ترجمه مرتضی مردیها، تهران: نقش و نگار.
۹. پارسا، خسرو، (۱۳۸۳) جامعه انفورماتیک و سرمایه‌داری، واقعیت و اسطوره، مجموعه مقالات، تهران: نشر آگه.
۱۰. پارسونز و دیگران، (۱۳۷۹) عقلانیت و آزادی، مقالاتی از ماکس وبر و درباره ماکس وبر، ترجمه یدالله موقن و احمد تدین، تهران: هرمس.
۱۱. پالس، دانیل، (۱۳۸۵) هفت نظریه در باب دین، ترجمه محمدعزیز بختیاری، قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
۱۲. تاوانی، ر. ه.، (۱۳۷۷) دین و ظهور سرمایه‌داری، ترجمه احمد خزاعی، تهران: نشر مرکز.
۱۳. ترنر، برایان، (۱۳۸۰) وبر و اسلام (با پانوشته‌های انتقادی و مقدمه‌های بر جامعه‌شناسی ماکس



- دبر)، ترجمه حسین بستان، علی سلیمی و عبدالرضا علیزاده، قم: پژوهشکده حوزه و دانشگاه.
۱۴. تفضلی، فریدون، (۱۳۸۴)، تاریخ عقاید اقتصادی، تهران: نشر نی.
۱۵. توسلی، غلام‌عباس، (۱۳۷۲) «مفهوم جامعه‌شناختی دین ایدئولوژیک»، مجله کیان، سال سوم، شماره ۱۵.
۱۶. _____، (۱۳۸۰) جامعه‌شناسی دینی، تهران: سخن.
۱۷. جمادی، سیاوش (۱۳۸۵) زمینه و زمانه پدیدارشناسی: جستاری در زندگی و اندیشه‌های هوسرل و هایدگر، تهران: ققنوس.
۱۸. خاتمی، سید محمود (۱۳۸۲) پدیدارشناسی دین، تهران: پژوهشکده فرهنگ و اندیشه اسلامی.
۱۹. _____، (۱۳۸۷)، مدخل فلسفه معاصر غربی، تهران: نشر علم.
۲۰. _____، جزوه درسی پدیدارشناسی، قم: موسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
۲۱. _____، جزوه درسی هگل، قم: موسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
۲۲. خزد جاویدان، (۱۳۸۰) مجموعه مقالات همایش نقد تجدد از دیدگاه سنت‌گرایان معاصر، تهران: انتشارات دانشگاه تهران.
۲۳. دادگر، یدالله، (۱۳۷۸) نظام سرمایه‌داری از زبان اقتصاددانان سرمایه‌داری، فصلنامه کتاب نقد، سال سوم، شماره سوم.
۲۴. دریفوس، هیوبرت، (۱۳۸۴) میشل فوکو: فراسوی ساختارگرایی و هرمنوتیک، ترجمه حسین بشیریه، تهران: نشر نی.
۲۵. رحیم‌پور ازغدی، حسن، (۱۳۷۸) عقلانیت: بحثی در مبانی جامعه‌شناسی توسعه، تهران: مؤسسه فرهنگی دانش و اندیشه معاصر.
۲۶. رودنسون، ماکسیم، (۱۳۵۸) اسلام و سرمایه‌داری، ترجمه محسن ثلاثی، تهران: شرکت سهامی کتاب‌های جیبی.
۲۷. روزیدس، دانیل، و...، (۱۳۸۱) شرایط اخلاقی رشد اقتصادی، ترجمه احمد تدین و شهین احمدی، تهران: هرمس.
۲۸. ریتزر، جرج (۱۳۷۴)، نظریه جامعه‌شناسی در دوران معاصر، ترجمه محسن ثلاثی، تهران: علمی.



۲۹. زندگی، محسن، (۱۳۸۸) الاهیات پروتستان و فرهنگ سرمایه‌داری (تحلیل تز ماکس وبر)، پایان‌نامه کارشناسی ارشد، قم: دانشگاه ادیان و مذاهب.
۳۰. سومبارت، ورنر، (۱۳۸۴) یهودیان و حیات اقتصادی مدرن، ترجمه رحیم قاسمیان، تهران: نشر ساقی.
۳۱. شایگان، داریوش، (۱۳۸۰) افسون‌زدگی جدید: هویت چهل‌تکه و تفکر سیار، ترجمه فاطمه ولیانی، تهران: نشر فرزاد.
۳۲. صدری، احمد، (۱۳۷۲) «جامعه‌شناسی دین ماکس وبر»، مجله کیان، سال سوم، شماره ۱۳.
۳۳. _____، (۱۳۸۶) جامعه‌شناسی روشنفکران ماکس وبر، ترجمه حسن آبنیکی، تهران: کویر.
۳۴. عضداتلو، حمید، (۱۳۸۴) آشنایی با مفاهیم اساسی جامعه‌شناسی، تهران: نشر نی.
۳۵. عزیززاده، عبدالرضا و دیگران، (۱۳۸۵) جامعه‌شناسی معرفت، قم: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.
۳۶. فروند، ژولین، (۱۳۸۳) جامعه‌شناسی ماکس وبر، ترجمه عبدالحسین نیک‌گهر، تهران: ایران.
۳۷. فوکو، میشل، (۱۳۸۴) مراقبت و تنبیه: تولد زندان، ترجمه افشین جهان‌دیده و نیکو سرخوش، تهران: نشر نی.
۳۸. فی، برایان، (۱۳۸۱) فلسفه امروزی علوم اجتماعی، ترجمه خشایار دیهیمی، تهران: طرح نو.
۳۹. کانرتون، پل، (۱۳۸۵) جامعه‌شناسی انتقادی (آدورنوو، هابرماس، بنیامین، هورکهایمر، مارکوزه، نویمان)، ترجمه حسن چاوشیان، تهران: اختران.
۴۰. کتاب مقدس، شامل کتب عهد قدیم و عهد جدید، ایلام، ۲۰۰۲.
۴۱. کوزر، لوئیس، (۱۳۶۸) زندگی و اندیشه بزرگان جامعه‌شناسی، ترجمه م. ثلاثی، تهران: انتشارات علمی.
۴۲. کوزر، لوئیس، روزنبرگ، برنارد، (۱۳۷۸) نظریه‌های بنیادی جامعه‌شناختی، ترجمه فرهنگ ارشاد، تهران: نشر نی.
۴۳. کالبرگ، استفان، (۱۳۸۳) «انواع عقلانیت از دیدگاه ماکس وبر»، ترجمه مهدی دستگردي، مجله معرفت، شماره ۸۰.
۴۴. گرینت، کیت، (۱۳۸۵) جامعه‌شناسی کار، ترجمه رضوان صدقی‌نژاد، تهران: نشر علم.
۴۵. گنون، رنه، (۱۳۶۵) سیطره کمیت و علائم آخرالزمان، ترجمه علی محمد کاردان، تهران: مرکز نشر دانشگاهی.

۴۶. گیدنز، آنتونی (۱۳۸۵) جامعه‌شناسی، ترجمه منوچهر صبوری، تهران: نشر نی.
۴۷. لوفان بومر، (۱۳۸۰) فرانکلین جریان‌های بزرگ در تاریخ اندیشه غربی، ترجمه حسین بشیریه، تهران: مرکز بازشناسی اسلام و ایران.
۴۸. مجله معرفت، ویژه جامعه‌شناسی، سال ۱۳، شماره ۵، مرداد ۸۳.
۴۹. مرتضویان، علی و ابادزی، یوسف، (۱۳۷۳) «یادداشتی درباره وبر و زیمل»، فصلنامه ارغنون، ویژه‌نامه مبانی نظری مدرنیسم، سال اول، شماره سوم.
۵۰. مردیها، سیدمرتضی، (۱۳۸۰) دفاع از عقلانیت: تقدم عقل بر دین، سیاست و فرهنگ، تهران: نقش و نگار.
۵۱. مطهری، مرتضی، (۱۳۷۴) سیری در نهج البلاغه، تهران: انتشارات صدرا.
۵۲. مک گرath، الیستر (۱۳۸۲) مقدمه‌ای بر تفکر نهضت اصلاح دینی، ترجمه بهروز حدادی، قم: مرکز مطالعات و تحقیقات ادیان و مذاهب.
۵۳. _____، (۱۳۸۴) درسنامه الاهیات مسیحی، ترجمه بهروز حدادی، قم: مرکز مطالعات و تحقیقات ادیان و مذاهب.
۵۴. ملکیان، مصطفی، (۱۳۷۸-۱۳۷۹) درس‌گفتارهای سنت، مدرنیسم و پست مدرنیسم (سلسله مباحثی در: سنت گرایی، تجدد گرایی و پساتجدد گرایی). تهران: دانشگاه صنعتی شریف (موجود در کتابخانه دانشگاه ادیان و مذاهب).
۵۵. منوچهری کاشانی، پریسا، (۱۳۷۲) «ترجمه تأسف بار یک اثر کلاسیک (نقدی بر ترجمه انصاری از رساله وبر)»، مجله کیان، سال سوم، شماره ۱۳.
۵۶. منوچهری، عباس، «از ماکس وبر تا تصویری که از او داریم»، روزنامه ایران، مورخ ۲۵ و ۱۳۸۰/۷/۲۶.
۵۷. موریس، برایان، (۱۳۷۹) جامعه‌شناسی دین از دیدگاه ماکس وبر، ترجمه سید حسین شرف‌الدین و محمد فولادی، مجله معرفت، سال نهم، شماره ۳۴.
۵۸. موریس، برایان، «جامعه‌شناسی دین از دیدگاه ماکس وبر»، ترجمه سید حسین شرف‌الدین، محمد فولادی، معرفت، سال نهم، ۱۳۷۹، شماره ۳۴.
۵۹. مهدوی‌زادگان، داوود، (۱۳۷۷) اسلام و نقد سنت وبری، قم: مؤسسه فرهنگی طه.
۶۰. والترشتاین، ایمانوئل، (۱۳۸۱) سرمایه‌داری تاریخی، ترجمه یوسف نراقی، تهران: نشر قطره.
۶۱. وبر، ماکس، (۱۳۷۰) دانشمند و سیاستمدار، ترجمه ا. نقیب‌زاده، تهران: دانشگاه تهران.



۶۲. _____، (۱۳۷۱) اخلاق پروتستان و روح سرمایه‌داری (مترجم انگلیسی تالکوت پارسنز، با پیشگفتاری از آر. اچ. تانی) ترجمه عبدالمعبود انصاری، تهران: سازمان مطالعه و تدوین کتب علوم انسانی دانشگاه‌ها (سمت).
۶۳. _____، روش‌شناسی علوم اجتماعی، ترجمه حسن چاوشیان، تهران: نشر مرکز.
۶۴. _____، (۱۳۷۳) اخلاق پروتستان و روح سرمایه‌داری، ترجمه عبدالکریم رشیدیان و پریسا منوچهری کاشانی، تهران: شرکت انتشارات علمی و فرهنگی.
۶۵. _____، اقتصاد و جامعه، ترجمه عباس منوچهری، مهرداد ترابی نژاد، مصطفی عمادزاده، تهران: سمت.
۶۶. _____، و دیگران، (۱۳۷۹) عقلانیت و آزادی: مقالاتی از ماکس وبر و درباره‌ی ماکس وبر، ترجمه ی‌الله موقن و احمد تدین، تهران: هرمس.
۶۷. ولف، دیوید، اچ.، (۱۳۸۶) روانشناسی دین، ترجمه دکتر محمد دهقانی، تهران: رشد.
۶۸. هابرماس، یورگن، (۱۳۸۴) نظریه کنش ارتباطی، ترجمه کمال پولادی، تهران: مؤسسه انتشاراتی روزنامه ایران.
۶۹. هابرماس، یورگن، (۱۳۸۰) نوشته‌های اخیر یورگن هابرماس: خرد، عدالت و نوگرایی، ترجمه محمد حریری اکبری، تهران: نشر قطره.
۷۰. هاشمی، سید احمد، (۱۳۸۰) جامعه‌شناسی شناخت ماکس وبر، مجله معرفت، سال دهم.
۷۱. همیلتون، مالکم، (۱۳۷۷) جامعه‌شناسی دین، ترجمه محسن ثلاثی، تهران: مؤسسه فرهنگی انتشاراتی تبیان.
۷۲. هولاب رابرت و هابرماس یورگن، (۱۳۷۵) نقد در حوزه عمومی، ترجمه حسین بشیریه، تهران: نشر نی.
۷۳. هولینگر رابرت، (۱۳۸۵) «وبر تا هابرماس (درباره علم و ارزش‌ها)»، فصلنامه حوزه و دانشگاه، شماره ۴۸.
۷۴. هیوز، استوارت، (۱۳۶۹) آگاهی و جامعه، ترجمه عزت‌الله فولادوند، تهران: سازمان انتشارات و آموزش انقلاب اسلامی.

75. Freidman, J., (1994) *Cultural Identity and Global Process*, London.

76. Gerth, and Wright Sorkin, P. A., (1922) *Contemporary sociological theories*, New York: Harper.

77. Gordon, Marshall, (1982) *In Search of the Spirit of Capitalism, An essay on max Weber's Protestant ethic thesis*, Columbia University Press, New York.
78. Robertson, H. M., (1959) *A Criticism of Max Weber and His School, "in Protestantism and Capitalism"*, ed. Robert W. Green. Boston: D.C. Heath and Company.
79. Muller, Max, (1867) *Essays on the Science of Religion*, London.
80. Weber Maxc, (1949)"*Objectivity in social science and social policy*" in *Shils and Finch*.
81. _____, (1949) *The Methodology of the Social Sciences*, New York.
82. _____, (1985) *The Protestant Ethic and The Spirit of Capitalism*, trans by Talcott Parsons, New York: Scribners Sons.
83. _____, (1963) *The Sociology of Religion*, Beacon Press Boston.
84. _____, (1947) *The Theory of Social and Economic Organization*, translated by A. M Handerson and Talkoott Parsons, New York Oxford University Press.
85. Segal, Robert, A., (2006) *The Blackwell Companion to the Study of Religion*, Blackwell.
86. Robertson:, (1992) *Globalization: social theory and global culture*, London. SAGE Publications.
87. Schumpeter, Joseph, (1963) *History of Economic Analysis*, New Yorkw: Oxford University Press.
88. Spencer, Pollard, (1966) *How Capitalism Can Succeed*, Harrisburg, Pennsylvania: Stackpole Company.
89. Turner, Stephen, (2000) *The Cambridge Companion to Weber*, Cambridge University Press.
90. Werner, Sombart, (1951) *The Jews and Modern Capitalism*, New York, The Free Press.
91. Wulff, David, H., (1997) *Psychology of Religion: Classic & Contemporary Views*, 2nd Edition, John Wiley.

