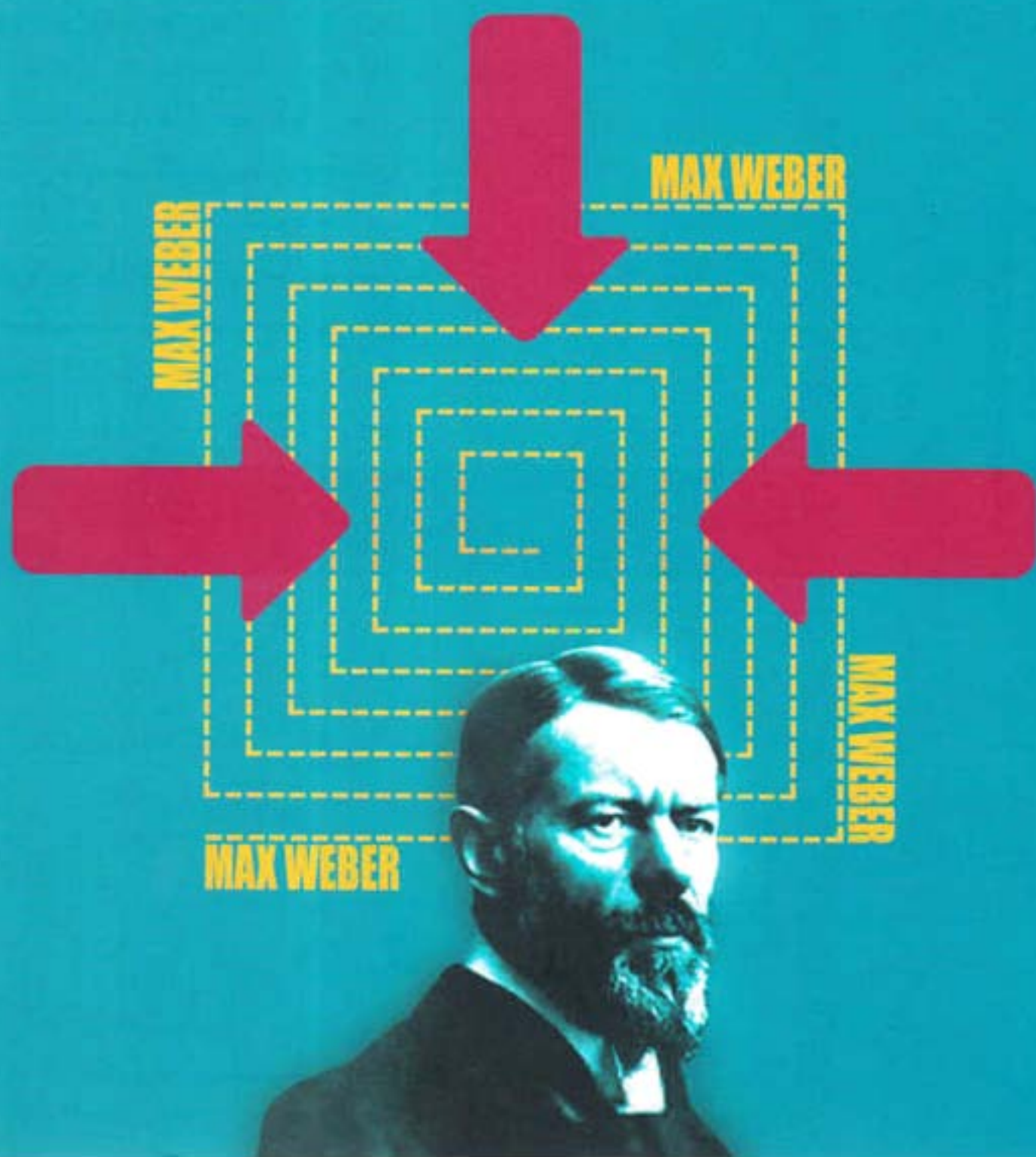




نشر گل آفتاب

دکتر عباس محمدی اصل

جامعه‌شناسی ماکس وبر



جامعہ شناسی ما کس وبر

دکتر عباس محمدی اصل

جامعه‌شناسی ماکس وبر
محمدی‌اصل، عباس (۱۳۴۶ -)
تهران: گل‌آذین، ۱۳۹۰، ۱۳۶ص.
شناسه: کتابنامه، جدول، نمودار
وضعیت فهرست‌نویسی: فیا
جامعه‌شناسان آلمان. وبر، ماکس، (۱۸۶۴ - ۱۹۲۰)م
شابک: ۱ - ۹۰ - ۷۷۰۳ - ۹۶۴ - ۹۷۸
رده‌بندی کنگره: ۱۳۹۰ م۳ و/۴۷۹ HM
رده‌بندی دیویی: ۳۰۱/۰۹۲
شماره کتابشناسی ملی: ۲۴۱۰۵۱۹

جامعه‌شناسی ماکس وبر

دکتر عباس محمدی اصل



نشر گل آذین

۱۳۹۰



نشر گل آذین

■ **جامعه‌شناسی ماکس وبر** ■

نویسنده: دکتر عباس محمدی اصل

چاپ اول: ۱۳۹۰

شمارگان: ۱۰۰۰ نسخه

حروف‌نگاری و صفحه‌آرایی: کارگاه نشر گل آذین

طرح جلد: نعیمه افتخاری

لیتوگرافی، چاپ و صحافی: سازمان چاپ و انتشارات اوقاف

ISBN 978 - 964 - 7703 - 90 - 1

E-mail: GOL_AZIN @ YAHOO.COM

WWW.GOLAZINPUB.COM

تهران: خ انقلاب، خ لبافی‌نژاد، پ ۱۴۶ تلفکس: ۷ - ۶۶۹۷۰۸۱۶

تقدیم به

ماکس ویر

که به من آموخت:

«تنها حقیقت، حقیقت دارد.»

عباس محمدی اصل

فهرست مطالب

پیشگفتار.....	۹
۱- مقدمه.....	۱۱
۲- زندگی.....	۱۵
۱-۲- زندگی نامه.....	۱۵
۲-۲- خصوصیات.....	۱۶
۳-۲- منابع فکری.....	۱۷
۴-۲- خاستگاه اجتماعی.....	۲۱
۵-۲- آثار برجای مانده.....	۲۲
۳- بینش.....	۲۳
۱-۳- صیرورت نظریه.....	۲۳
۲-۳- نفی جامعه‌شناسی بایدگرا.....	۲۵
۳-۳- عقلانیت.....	۲۷
۴-۳- ارزش.....	۳۲
۴- روش.....	۳۷
۱-۴- منازعه روش طبیعی و تاریخی.....	۳۷
۲-۴- تعلیل و تفسیر.....	۴۴
۳-۴- تفهم و تبیین.....	۴۵
۴-۴- نمونه نظری.....	۵۰

۵۴ حوزه‌های جامعه‌شناسی
۵۴ ۱- ۵- جامعه‌شناسی عمومی
۶۰ ۲- ۵- جامعه‌شناسی‌های خاص
۶۳ ۶- دیدگاه کلی
۶۵ ۷- نظریه دیانت و توسعه
۶۶ ۱- ۷- تاریخ مناسبات دین و توسعه
۷۷ ۲- ۷- اخلاقیات پروتستان
۱۰۲ ۳- ۷- اخلاق پروتستان و روحیه سرمایه‌داری
۱۱۵ ۸- انتقادات
۱۱۵ ۱- ۸- نقاط قوت
۱۱۶ ۲- ۸- نقاط ضعف
۱۲۱ ۹- کاربرد
۱۲۱ ۱- ۹- کاربرد نظری
۱۲۳ ۲- ۹- کاربرد عملی
۱۲۵ ۱۰- جمع‌بندی
۱۲۵ ۱- ۱۰- هستی‌شناسی
۱۲۶ ۲- ۱۰- روش‌شناسی
۱۲۷ ۳- ۱۰- ایستایی‌شناسی
۱۲۸ ۴- ۱۰- پویایی‌شناسی
۱۲۹ ۱۱- سخن پایانی
۱۳۱ منابع

پیشگفتار

ماکس وبر، جامعه‌شناسی آلمانی بود که همراه با کلاسیک‌هایی چون مارکس و دورکیم، جامعه‌شناسی نوین را متأثر نمود. وبر به مطالعه تاریخ، حقوق و اقتصاد پرداخت و نقشی بس ارزنده در ارائه مباحثی راجع به نظریه و روش در عرصه جامعه‌شناسی ایفا نمود. وبر مفاهیم جدیدی نظیر عقلانیت، قشربندی اجتماعی، قدرت، اقتدار و دیوان‌سالاری را به نظریه‌های جامعه‌شناختی افزود و در حوزه روش‌شناسی نیز مدعی شد جامعه‌شناسان از طریق فرایند تفهم تفسیری انگاره‌های کنش اجتماعی در متن نمونه‌های نظری می‌توانند به تبیین علی نتایج کنش و فرایندهای توسعه اجتماعی دست یابند. بر این مبنا بود که وبر به تحلیل رابطه اصلاحات دینی و توسعه اقتصادی در جامعه غربی توفیق یافت.

وبر سلوک انسانی را چونان کنش اجتماعی به تحلیل نشست و تأکید کرد جمیع اشکال فعالیت‌های گروهی و سازمانی می‌بایست به منزله ترکیب غایی کنش‌های فردی تلقی شود. این کنش‌ها در جهت‌گیری به سوی انتظارات دیگران، نوعی ساخت احتمالی را برای تبیین نظام اجتماعی فراهم می‌آورند که دریافت آن جز به مدد تفهم تفسیری انگیزش‌های درونی آدمیان ناممکن است. به این ترتیب نقطه تلاقی نیات کنشی با انتظارات ساختی در قالب عنصر عقلانیت

متظاهر می‌شود که خود دارای گونه‌های متفاوتی است و بر حسب عطف توجه به ارزش و هدف دسته‌بندی می‌گردد.

از لحاظ روشی نیز وبر تعارض سنتی دیدگاه‌های روش‌شناسی طبیعی و تاریخی را به تعالی رسانید و چنین تصریح کرد که تبیین و تفهم مکمل یکدیگرند و به عبارتی حتی می‌توان به شیوه دورکیمی، تفهم را نیز چونان شی نگرست و سپس به تبیین‌اش شتافت. از سوی دیگر وبر در این عرصه محتاج تدوین نوعی نظام اندازه‌گیری و ارزیابی حوادث اجتماعی همچون معیارهای سنجشی علوم طبیعی بود. از این رو وی شیوه‌ای پدید آورد که چونان معیار ارزیابی وقایع اجتماعی عمل می‌کرد و از همین حیث نیز نمونه نظری خوانده شد و البته خود در انواعی طبقه‌بندی گردید.

نکته آخری که شایان توجه است اینکه هر چیز در پذیرش دیدگاه‌های اجتماعی وبر در غرب تردیدی نمی‌رود؛ اما این مقبولیت در سایر کشورها و حوزه‌های فکری محل تأمل است. به دیگر سخن همچنان این سوال باقی است که چرا در ممالک و حوزه‌های اخیر و عمدتاً دارای صبغه و سبقه‌هایی مذهبی، دیدگاه وبر مبنی بر اعتلای نظام سرمایه‌داری با احتساب جمیع نقاط ضعف آن از فضایل معنوی و دینی، بیش از دیدگاه مارکس در خصوص دین‌ستیزی نظام سرمایه‌داری با احتساب جمیع نقاط قوت آن رواج یافته است؟!.

در مجموع کتاب حاضر به معرفی مقدماتی دیدگاه جامعه‌شناختی ماکس وبر در ابعادی چون زندگی‌نامه، بینش، روش و نظریه دیانت و توسعه به عنوان نمونه آثار او در رابطه با منابع فکری و شرایط اجتماعی - تاریخی وی اختصاص دارد و امید است تأمل در آراء او به گزینش این چهارچوب نظری برای دانش‌پژوهان اجتماعی کمک رساند.

عباس محمدی اصل

دانشگاه علامه طباطبایی

۱ - مقدمه

تأثیر دیرپای ماکس وبر به عنوان یکی از ژرف‌اندیش‌ترین جامعه‌شناسان کلاسیک بر حوزه علوم اجتماعی چنان بوده که غالباً ارزش کار او در این عرصه با ارزش کار گالیله در حیطه علوم طبیعی قابل مقایسه می‌نماید. وبر با تبیین منتظم چهارچوب نظری جامعه‌شناسی، فلسفه روش‌شناختی خاصی برای تفهم کنش اجتماعی پی افکند و ضمن کاربرد این بینش و روش علمی در توضیح کیفیت تکوین تمدن نوین سرمایه‌داری غرب و عناصر و پیامدهای آن، منشاء پیدایش حوزه‌های تخصصی جدیدی در عرصه جامعه‌شناسی معاصر گردید. او از زاویه نگرشی نثوکانتی به مسائل روشی جامعه‌شناسی، میان قوانین علوم طبیعی و علوم اجتماعی تمایز نهاد و با تأکید بر ناتوانی جامعه‌شناسی در کشف قوانین عام و شامل قابل مقایسه با قوانین علوم طبیعی برای رفتار بشری، مدعی شد این علم نمی‌تواند به اثبات یا تأیید هر گونه پیشرفت تکاملی در جوامع انسانی بپردازد و یا اینکه ارزیابی و توجیهی اخلاقی برای اوضاع موجود و آتی فراهم آورد. به دیگر سخن «وبر معتقد بود هیچ علمی نمی‌تواند به آدمیان و جوامع بگوید چه‌سان باید زیست یا سازمان گرفت و به عبارتی هیچ علمی نخواهد توانست به بشر بیاموزد آینده‌اش چیست و در واقع همین آراء ممتنع، وبر را در برابر دور کیم و مارکس قرار می‌دهد». (Aron, 1967)

233) بدین سان وی معتقد شد دریافت‌های جامعه‌شناسی از ترکیبات جمعی صرفاً تابع تفهم تبیینی کنش‌های نیتمند افراد بوده و لذا هدف جامعه‌شناسی نیز چیزی جز ادراک معنی کنش‌های انسانی نیست. به عبارت دیگر «وبر سلوک بشری را به مثابه کنش اجتماعی تحلیل می‌کرد و بنابراین [از نگره او] همه اشکال فعالیت گروهی یا سازمانی به عنوان اجزاء ترکیبی کنش‌های افرادی در نظر گرفته می‌شد که جهت‌گیری ذهنی رفتارشان از انتظارات دیگر اشخاص سمت و سو می‌گرفت. [از این رو به عقیده وبر] وظیفه جامعه‌شناسی، تبیین کنش اجتماعی از طریق روش خاص تفهم است که البته این روش مجوز تفسیر انگیزش‌های ذهنی کنشگران فردی نیز تلقی می‌شود». (Hinkle and Hinkle, 1954: 53) بر این بنیان جامعه‌شناسی می‌تواند به شکل قیاسی، الگوهای صوری یا نمونه‌های نظری کنش را دریابد و در عین حال در تفسیر ذهنی کنش خلاصه نشود؛ بلکه ضمن تبدیل فرجام‌اندیشی تاریخی یا اخلاقی به غایت‌شناسی نیات کنشی و به اتکای انتقادات اصحاب اندیشه، دیدگاه‌های جامعه‌شناختی را رو به کمال پیش برد. به علاوه گذشته از نفی امکان حصول قوانین تکاملی در عرصه جامعه‌شناسی به مثابه اصلی روشی، وبر عنصر عقلانیت را چونان فرایند احتساب و اداره مناسبات انسانی تا سر حد هویت‌زدایی جامعه جدید به منزله اصلی بینشی تلقی می‌کند که فی‌نفسه روند تکوینی جامعه سرمایه‌داری غربی را توضیح می‌دهد. از این نگره بنا به نظر وبر یکی از مبادی عقلانیت غربی، تغییراتی فرهنگی است که از سرچشمه اخلاق پروتستان سیراب گردیده است. به بیان دیگر در چشم‌انداز او پروتستانتیسم از علل مستقیم تکوین سرمایه‌داری نبوده؛ بل فرهنگی پدید آورده که با تأکید بر اعتقاد به اصالت

فرد، سخت‌کوشی، کنش عقلانی و اعتماد به نفس، زمینه غیرمستقیم پیدایش جوامع سرمایه‌داری اولیه واقع شده و البته در این میان جوامع سرمایه‌داری پیشرفته دیگر نیازی به این مشروعیت مذهبی هم نخواهند داشت. از این منظر تأکید و بربر عوامل و عناصر فرهنگی - دینی، اهمیت جهت‌یابی ذهنی افراد در عرصه روابط اجتماعی، نقش قدرت و منزلت در حیطه سلوک اجتماعی، پیش‌بینی روند تاریخی جوامع، تنگنای قفس آهنین ناشی از عقلانیت دیوان‌سالارانه و در یک کلام منطق سلوک ذهنی کنشگران؛ مکمل تبیین شرایط مادی - اقتصادی پیدایش تمدن جدید، تحلیل ساختی - عینی کنش افراد در عرصه جامعه، نقش ثروت و مالکیت در حیطه سلوک اجتماعی، پیشگویی تقدیر تاریخی جوامع، از خودیگانگی انسان جدید و در مجموع منطق مستقل جامعه سرمایه‌داری تلقی شد.

به لحاظ چنین اهمیتی است که کتاب حاضر به معرفی آراء وبر اختصاص یافته است. در این راستا پس از تأمل در شرایط زندگی وبر در ابعاد چون زندگی‌نامه، خصوصیات، منابع فکری، خاستگاه اجتماعی و آثار عمده او؛ به توضیح مبانی بینشی و روشی وی نظیر سیوررت نظریه، نفی جامعه‌شناسی بایدگرا، عقلانیت، ارزش‌ها و منازعه روش‌شناسی طبیعی و تاریخی، تعلیل و تفسیر، تفهم و تبیین و مفهوم نمونه نظری خواهیم پرداخت. در ادامه این مبحث با طرح دیدگاه وبر راجع به حوزه‌های جامعه‌شناسی عمومی و خاص، دیدگاه کلی او را از حیث موضوع، انگارش، متغیرهای مستقل و وابسته و سطح و واحد تحلیل روشی مدنظر قرار می‌دهیم و سپس مصادیق مبانی بینشی و روشی وی را در نظریه اخلاق پروتستان و روحیه سرمایه‌داری جستجو می‌کنیم. در

نهایت نیز پس از بیان نقاط قوت و ضعف آراء وبر در قالب انتقادات وارد بر او، بررسی زمینه‌های کاربردی نظری و عملی این آراء را در عرصه جامعه‌شناسی معاصر دنبال خواهیم کرد.

۲- زندگی

زندگی نامه ماکس وبر را می‌توان برحسب خصوصیات شخصیتی و منابع فکری و خاستگاه اجتماعی و آثار برجای مانده از او مورد تامل قرار داد.

۱- ۲- زندگی نامه

«ماکس وبر در سال ۱۸۶۴ میلادی در ارفورت آلمان متولد شد و در خانواده‌ای که ضمن برخورداری از ثروت حاصل از تجارت به اندیشه‌های سیاسی لیبرالی گرایش داشت و دینداری پروتستانی را ارج می‌نهاد، به بار نشست». (Abercrombie, et al., 1984: 230) او اولین فرزند خانواده بود و شش خواهر و برادر داشت. پدر بزرگ پدری وی تاجر کتان بود و پدرش با تحصیلات حقوقی و مزاج سیاسی لیبرال و در عین حال مخالف با سوسیالیسم، روزگار را به قضاوت و نمایندگی مجلس پروس گذرانید. در هر صورت پدر وبر پیرو اخلاق لذتجویانه در بیرون خانه و انضباط شدید در درون خانه بود. در مقابل، مادر وبر به عنوان یک کالونیست پروتستان به مسائل دینی و اجتماعی علاقمندی وافری نشان می‌داد و همین امر روابط پر کشاکش خانوادگی وبر را دامن می‌زد. در مجموع به نظر می‌رسد در چنین شرایطی «پیوندهای خویشاوندی که ماکس وبر جوان استعدادهای کف نفس و همدردی با دیگران را در چهارچوب آنها

پرورش داده بود، شبکه بسیار بسته‌ای را تشکیل می‌دادند و لذا او در سراسر زندگی در همین شبکه باقی ماند و حتی مانند یک پسر بچه آموخت چگونه از تار و پود باریک این شبکه به جهان گسترده‌تر ماجراها و عجایب بیرون بگریزد». (Baumgartoen, 1926: 627)

وبر در سال ۱۸۸۹ میلادی با گذراندن رساله‌ای تحت عنوان "تاریخ بنگاه‌های بازرگانی در قرون وسطی"، موفق به اخذ دکترای حقوق از دانشگاه برلین شد و در سال ۱۸۹۱ میلادی رساله فوق دکترای خود موسوم به "تاریخ اراضی رم" را گذرانیده و تدریس دانشگاهی را در برلین و هایدلبرگ آغاز کرد. وبر در سال ۱۸۹۳ میلادی ازدواج کرد و سپس در سال ۱۸۹۵ میلادی سفری به اسکاتلند و ایرلند نمود. او در سال ۱۸۹۶ میلادی به نوعی بیماری عصبی مبتلا شد و ناگزیر تحقیق و تتبع را به مدت چهار سال کنار نهاد. در پایان این دوره وبر به ایتالیا و سویس سفری داشت و سپس در سال ۱۸۹۹ میلادی تدریس را از سر گرفت. او در سال ۱۹۰۴ میلادی سفری به آمریکا نمود و در سال ۱۹۰۸ میلادی انجمن جامعه‌شناسی آلمان را تأسیس کرد. در نهایت نیز وبر به سال ۱۹۲۰ میلادی در مونیخ درگذشت. مشهور است وبر در هنگام مرگ این جمله را تکرار می‌کرد که: «تنها حقیقت، حقیقت دارد». (Coser, 1971: 242)

۲-۲-۲ - خصوصیات

خصوصیات شخصیتی ماکس وبر شامل علائق، گرایش‌ها، عملکردها و آرزوهایی است که هویت او را رقم زده‌اند.

۱-۲-۲-۲ - شخصیت

وبر دارای شخصیتی تیزهوش، ولی با بنیه جسمی ضعیف بود و در عین

گوشه‌گیری و خجالتی بودن، مطالعاتی وسیع در باب حقوق، اقتصاد، فلسفه و الهیات، تاریخ، روان‌کاوی و هنر داشت که این امر، ذهنی دایرةالمعارفی نصیب او می‌ساخت.

۲-۲-۲- علائق

وبر به تعقل آزاد و اخلاق مسئولانه عشق می‌ورزید و ضمن تأکید بر کف نفس به نوجویی در عین قانون‌گرایی ارج می‌نهاد و احتمالاً همین علائق بود که وی را به تحلیل رابطه دانش و ارزش کشانید.

۳-۲-۲- گرایش‌ها

وبر از یک سو طرفدار دیالوگ آزاد بود و این‌گرایش را از دریافت لادری‌گری علمی وام می‌گرفت و از طرفی بر استقلال سیاسی و عدم تربیت هوادار پای می‌فشرد.

۴-۲-۲- عملکرد

وبر موافق دمکراسی و مخالف سوسیالیسم بود و برای عصیان علیه قدرت‌های نامشروع زمان در امور اجتماعی و حزبی، دخالتی فعال داشت. به علاوه او در عین مبارزه با خفقان سیاسی آلمان عهد قیصری با طرد یهودیان و سوسیالیست‌ها از دانشگاه‌های آلمان نیز مخالفت می‌کرد.

۵-۲-۲- آرزوها

از مهمترین آمال وبر می‌توان به آرزوی پیشرفت آلمان از طریق رشد طبقه متوسط و خود آگاه بورژوا اشاره نمود.

۳-۲- منابع فکری

منابع فکری بینشی و روشی وبر به مراتب بر تکوین بینش و روش خاص جامعه‌شناسی خود او موثر افتاده‌اند.

۱-۳-۲- منابع فکری بینشی

از لحاظ بینشی، کانت و مارکس و نیچه، مهمترین منابع فکری وبر را در زمینه فلسفه و جامعه‌شناسی اقتصادی و سیاسی تشکیل می‌دادند. به عنوان مثال «طرح کانتی گرایش دارد همه جوانب پدیداری انسان و به ویژه بعد زیستی او را بر پایه‌ای مادی نهد و میان این بعد وجودی انسان و زندگی معنوی او شکافی ژرف قائل شود». (Parsons, 1958: 474)

بدین‌سان در فلسفه آلمان «از آنجا که تحلیل‌های عام ادراک علمی به وجهی پیشینی رد شده بودند؛ امور بشری تنها وفق فردیت عینی مورد تاریخی خاصی قابل دریافت می‌نمود». (Parsons, 1958: 477) از سوی دیگر «وبر هر چند بیشتر از نیچه و مارکس برای افکار اهمیت قائل بود؛ اما باز تحت تأثیر این مفهوم مارکس بود که افکار تجلی منافع عمومی‌اند و به سان سلاح‌هایی در نبرد طبقات و گروه‌های اجتماعی به کار می‌روند. او همچنین به تحلیل‌های نیچه از مکانیسم‌های روان‌شناختی علاقه داشت. نیچه معتقد بود افکار همان توجیحات عقلانی خادمان خواست‌های شخصی قدرت و سروری‌اند. وبر مانند ماکس شلر همزمان تحت تأثیر این برداشت نیچه بود که مفهوم غیبت در واقع تجلی رشک و نفرت فروخورده گروه‌های محروم اجتماعی است». (Gerth and Mills, 1949: 280) البته وبر علیرغم تأثر از مارکس و نیچه در زمینه تابعیت افکار از منافع و هستی عینی و نیز نقش تفکر در توجیه عقلانی خواست‌های شخصی، معتقد بود افکار صرفاً بازتاب علائق روانی و اجتماعی نیستند. با این حال وبر عقیده داشت شرافت اندیشمندان معاصر از موضع آنها در برابر نیچه و مارکس مشخص می‌شود؛ زیرا عمده جهان فکری معاصر توسط آنان شکل گرفته و تحت تأثیر آنها بوده است.

۲-۳-۲- منابع فکری روشی

از لحاظ روشی، وبر عمدتاً تحت تأثیر آراء ریکرت و ویندلبانند و سایر نوکاتتی‌های رمانتیک اواخر قرن ۱۹ میلادی نظیر دیلتای و یاسپرس بود. ریکرت در این میان با اثبات‌گرایی مخالف می‌نمود و بر ضرورت تفهم معنای نیت‌کنش و نه تبیین صور بیرونی آن تأکید می‌کرد؛ چراکه به نظر او کنش حاوی معنا و مفهوم و پدیده طبیعی صرفاً حاوی مفهوم بود. به عبارت دیگر از آنجا که در علوم انسانی، معرفت ماهیتی درونی دارد و از این رو باید آن را در بی‌همتایی و فردیتش سنجید؛ لذا تحقق اصل همدلی برای تجربه مجدد نیت‌کنشی حسب روان‌شناسی نوین ترکیبی ضرورت می‌یابد. در همین راستا ویندلبانند نیز چونان ریکرت بر تمایز علوم طبیعی و انسانی و نقش ارزش‌ها در تحقیق پای می‌فشرد. اینان تمایز علوم طبیعی و اجتماعی را روشی می‌دانستند و نه موضوعی؛ چراکه به نظر می‌رسید روان‌شناسان تجربی نیز می‌توانند بخشی از رفتار انسانی را مطالعه کنند و لذا از این نگره چنین مستفاد می‌شود که تمام قلمرو فعالیت‌های بشری توسط تفهم معنای کنش قابل شناخت نیست. به علاوه از این لحاظ اندیشه‌های تفریدی و تعمیمی متمایزند؛ زیرا اندیشه تفریدی در قلمرو تاریخ و فرهنگ ساری است و علوم فردنگر (Idiographic) در این بعد به توصیف منظومه‌های تاریخی خاص یا کنشگران فردی تاریخ می‌پردازند؛ ولی اندیشه تعمیمی در قلمرو علوم طبیعی جریان دارد و علوم کل‌نگر (Nomothetic) در این جهت به جستجوی قوانین و همسانی‌های کلی می‌پردازند. بنابراین از آنجا که کنش‌شناسی، موضوع شناخت را تغییر می‌دهد و آن را به نیت‌شناسی پیوند می‌زند؛ لذا تاریخ به دانش تعیین جزئی فردیت تبدیل می‌شود. در این صورت محقق با فرض

تفهم تاریخی و جزئی افراد و نه ادراک قوانین کلی، به بررسی گزینشی فردی تاریخی می‌پردازد که حسب ارزش‌های فرهنگی مقبول از اهمیت برخوردار است. همچنین از لحاظ بی‌طرفی ارزشی نیز این اندیشمندان معتقد بودند بشر آگاهی خاصی از ارزش‌های مشترک فرهنگی دارد و ضمناً می‌تواند فاصله خود را با آنها حفظ کند. به علاوه آنان در مقابله با نسبی‌گرایی فرهنگی مدعی بودند موضوعات اصلی تاریخ، افرادی تاریخی‌اند که ارزش‌های فرهنگی مقبول در وجودشان تجسم یافته و لذا به قول یاسپرس باید میان تبیین و تفهم تمایز نهاد و البته این همه در حالی بود که وبر تفهم را مقدم بر تبیین علی تصور می‌کرد. در هر صورت این آراء سبب شد وبر با انگارش تمایز جبر جسمانی و آزادی روحانی آدمی به لحاظ روشی میان علوم طبیعی و اجتماعی تمایز نهاد و بر این نکته تاکید ورزد که پدیده انسانی به لحاظ آزادی و غایت‌نگری از سایر پدیده‌های طبیعی متفاوت است و تفریدی بودن روش علوم اجتماعی است که آن را در برابر تعمیمی بودن روش علوم طبیعی قرار می‌دهد. در واقع این نگرش با رد تحلیل عام و پیشینی و تعمیم‌پذیر ادراک علمی به دریافت امور بشری طبق فردیتی عینی و مبتنی بر بعد تاریخی عنایت داشته تا بر این سیاق، نیات کنشی را در متن ساخت فرهنگی جامعه دریابد.

در مجموع تلاش وبر برای ترکیب ایده‌آلیسم و اثبات‌گرایی علمی-تجربی با بررسی معنای ذهنی سائق‌کنش‌کنش‌گران تاریخی سبب شده اقتصاد کلاسیک از سوی مکتب تاریخی اقتصاد با انگارش تابعیت فهم اقتصاد از فهم تحولات فرهنگی-تاریخی علی‌ترد شود و اهمیت زمینه غیراقتصادی زندگی اقتصادی برجسته گردد. بدین‌سان استقرای رفتار عینی همه انسان‌های خاص به برنامه‌های اصلاحی-اجتماعی نظیر

رفاه و تأمین اجتماعی و ضرورت برنامه‌ریزی دولتی برای ممانعت از نابرابری در کسب فرصت‌های اجتماعی انجامید.

۴-۲ - خاستگاه اجتماعی

وبر همواره در عرصه شرایط اجتماعی حضور به هم می‌رسانید و در واقع چنین به نظر می‌رسد که او اطاعت بی‌چون و چرا از پدر را با طغیان علیه هر گونه اقتدار بیرونی جبران می‌کرد و از همین رو نیز هنگام تامل در مسیر تاریخ می‌گفت سراسر جهان قدرت و سیاست، قلمرو شیطان است. زمانی که وبر وارد عرصه جامعه شد با رشد تاریخ‌گرایی پس از ضعف ایده آلیسم آلمان پساهاگل مواجه گردید و رواج منفعت‌طلبی و فردگرایی اقتصادی را در آن سامان به عینه مشاهده کرد. به علاوه در این دوره رشد سوسیالیسم در قالب مارکسیسم سبب شد حاکمیت ارزش‌های نیمه فئودالی و محافظه‌کارانه پروسی بر ساخت سیاسی آلمان با تردید مواجه گردد. نظام سیاسی آلمان معاصر وبر «مركب از نوعی اقتدارطلبی پدرسالارانه و قانونمندی صوری بسیار پیشرفته بود» (Parsons, 1954: 104) که همین امر زمینه انتساب محافظه‌کاری به جناح‌های ارتجاعی و ابزار دست اشراف دیوان‌سالاری گردید. در این دوره فرمانبرداری طبقه متوسط و دوری طبقه کارگر از تصمیم‌گیری‌های اجتماعی به احتراز نخبگان فکری از سیاست کمک می‌کرد تا در مجموع خود وبر نیز دوستی دولت را دوستی یک دیو تلقی کند.

در چنین شرایطی تعلق خاطر وبر به نوگرایی عقلانی و قانون‌گرایی تکلیفی برای پیشرفت اقتصادی، او را بر آن داشت ضمن توجه به معیارهای اخلاقی - حقوقی کنش از حیث انگیزه‌ها و پیامدهای

اخلاقی، به تصعید تمایلات درونی با استفاده از ایفای نقش و حسب توقع دیگران برای ایفای کنش‌های خلاق علیرغم فشار وضعیت بیندیشد. به این ترتیب او به تعادلی میان بی‌طرفی و دل‌بستگی قائل بود تا از این طریق تعلیم و تبلیغ و نظریه و عمل ترکیب شده و زمینه آزمون بی‌طرفانه مصائب و موفقیت‌های مستمر کنش اجتماعی ممکن آید.

۵-۲- آثار برجای مانده

اهم کارهای وبر در چند زمینه شکل گرفته است. اولین حیطه به مطالعات روش شناختی، انتقادی و فلسفی اختصاص دارد که وبر در آنها به بررسی بینش و روش خاص علوم اجتماعی جهت تلفیق معرفت‌شناسانه علم و عمل همت گمارده است. دومین حوزه متضمن مطالعات تاریخی است که در این بعد می‌توان به بررسی تاریخ اقتصادی (Weber, 1950) و تحلیل تمدن‌های باستان (Weber, 1976) اشاره نمود. سومین عرصه به مطالعه جامعه‌شناسی دین (Weber, 1951, 1952, 1958a) اختصاص دارد؛ چنانکه وی در این بخش به تحلیل تطبیقی ادیان بزرگ و تعامل آنها با اقتصاد و اجتماع و اخلاق می‌پردازد. به علاوه وبر در زمینه «جامعه‌شناسی شهر، جامعه‌شناسی موسیقی و جامعه‌شناسی حقوق نیز مطالعاتی دارد» (Abercrombie, et al., 1984: 232) که کتاب‌های «شهر» (Weber, 1958b)، «مبانی عقلانی موسیقی» (Weber, 1958c) و «اقتصاد و جامعه: نکاتی در باب جامعه‌شناسی تفسیری» (Weber, M; 1922 / 88) و «نقد اشملمر» (Weber, 1977) ره‌آورد آنها محسوب می‌گردد. همین جامع‌نگری سبب شده پس از گذشت نزدیک به یک قرن پس از مرگ وی «هنوز وبر از چهره‌های درخشان فرزندگان علوم اجتماعی آلمان و جهان محسوب شود». (Collins and Makowsky, 1978: 135)

۳- بینش

صیوروت نظریه، نفی جامعه‌شناسی بایدگرا، عقلانیت و ارزش؛ از مهمترین ارکان بینشی جامعه‌شناسی وبر محسوب می‌شوند.

۱- ۳- صیوروت نظریه

به عقیده وبر شناخت واقعیت تجربی به عنوان ویژگی ذاتی جوامع غربی و جنبه‌ای از پیشرفت عقلانی؛ از دو بعد، لایتناهی و از دو بعد، ناتمام است. از این نگره ابعاد لایتناهی علم شامل عمق و سطح و ابعاد ناتمام آن متضمن امر باید و ارزش‌ها است. عمق لایتناهی علم مبین آن است که حجم واقعیت از گنجایش ادراک بیرون است. پس شناخت ما از واقعیت، جزئی است و نه کلی؛ زیرا اساساً کلی، واقعیتی منحصر به فرد است که با مجموع اجزاء قابل درک آن سنخیتی ندارد و لذا دانش پیوسته محل انتقاد (ابطال‌پذیری) است. سطح لایتناهی علم نیز موبد این نکته است که فاصله عین تا ذهن هرگز کاملاً طی نمی‌شود؛ زیرا شناخت نظری در ناب‌ترین شکل آن خواهان باز تولید واقعیت از طریق مفهوم است و این در حالی است که نمی‌توان واقعیت را از شبکه مفاهیم معرف واقعیت استنتاج کرد.

از طرف دیگر از آنجا که علوم تاریخی و جامعه‌شناختی معرف نمود

تاریخی خاصی هستند که در دیگر فرهنگ‌ها مشاهده نشده است؛ لذا صفت این علوم به ناتمامی ذاتی و نسبیت عینیت ارجاع می‌یابد. ناتمامی ذاتی که به امر باید گون راجع است مشتمل بر این معنا است که علم شناخت "هست" است نه "باید" و لذا علم در زمینه تعیین اهداف غایی صلاحیت ندارد؛ ولی می‌تواند آن را بشناسد و لذا علم و ایمان هر دو برای تکمیل کنش ضروری‌اند. البته در این میان علم نوین خواهان درک اصولی وجود نیست و لذا دائماً متحول و نسبی باقی می‌ماند. از سوی دیگر مراد از بعد ارزشی واقعیت تجربی آن است که میان دانش اثباتی (ثابت شده، ولی ناتمام) و دینی (ثابت نشده، ولی کامل) تناقض وجود دارد و آدمی بایستی حسب تصمیم‌گیری‌های فردی، اهورا و اهریمن خویش را خود برگزیند. در واقع به نظر وبر «بررسی علمی احکام ارزشی نه تنها می‌تواند اهداف دلخواه و آرمان‌های وابسته را دریافته و تحلیل کند؛ بلکه می‌تواند در باب آنها به انتقاد نیز بپردازد. این نقد چیزی نیست جز داوری منطقی-صوری درباره احکام و عقاید ارزشی دوره‌ای تاریخی و نیز آزمون آرمان‌ها حسب اصل مسلم سازگاری اهداف دلخواه. این کار به کنشگری می‌دهد در مورد معیارهای غایی ارزش که برای او روشن نبوده و یا وی برای آنکه خود را منطقی جلوه دهد باید آنها را مفروض گیرد، آگاه شود. مع هذا اینکه شخص بیان‌کننده این داوری‌های ارزشی باید از این معیارهای نهایی هواداری بکند یا نکند؛ مسئله شخصی خود او است و این قضیه به اراده و وجدانش بستگی دارد و نه به دانش تجربی وی». (Shils and Finch, 1949: 54) بدین قرار عینیت به اعتبار علم نزد جویندگان حقیقت و فارغ از توسل به سایر ارزش‌ها ارجاع می‌یابد و شناخت به سمت تسخیر بخشی از واقعیت فراخوانده می‌شود.

بنابراین نظریه‌پردازی اجتماعی به اتکای برخوردار از امکان تغییر و اصلاح و تکمیل است که راه بر توسعه علم می‌گشاید و در این راستا جزم‌اندیشی یا ایسم‌گرایی، امری غیرعلمی است. به عبارت دیگر می‌توان موقتاً روابطی را میان برخی مفاهیم در قالب نظریه مفروض گرفت؛ اما نمی‌توان از این نظریه، واحدی کلی در معنای نظام تام معرفتی بنا نمود. این بدان جهت است که کامل شدن علوم تاریخی و اجتماعی فقط هنگامی میسر است که تاریخ بشر پایان یابد و یا بشریت، خلاقیت خود را یکسره از کف نهد. در واقع «وبر معتقد بود تاریخ اجتماعی ترکیبی از پدیده‌های ویژه پایدار است و برای مطالعه این پدیده‌ها باید نظامی از مفاهیم متنوع فراهم آورد تا به بی‌نظمی‌ها و آشفتگی‌های این جهان انتظام داده شود. وظیفه جامعه‌شناسی، رشد چنین مفاهیمی است و تاریخ نیز باید به تحلیل علمی پدیده‌های خاص تاریخی بپردازد. به این ترتیب وبر در صدد گسترش نظامی علمی برای قضاوت راجع به پیچیدگی‌های ماهیت زندگی اجتماعی بود». (Ritzer, 1992: 115) از این نگره بررسی تاریخ تابع کنکاش کلیات نیست؛ زیرا دانش بشری مبین ویژگی‌های روانی، زمانی، گروهی و قوانین حاکم بر تحول و کارکرد جوامع و فرهنگ مسلط در آنها یعنی آثار مخلوق انسان نظیر هنر و علم و حقوق در جریان تحولات تاریخی است.

۲-۳- نفی جامعه‌شناسی بایدگرا

قبل از وبر بنیانگذاری مشرب انسانی توسط کنت، ماده‌گرایی و تقدیر سیاسی به وسیله مارکس و تکامل‌گرایی و دولت رفاهی از طریق اسپنسر موبد این نکته بود که اندیشمندان مزبور شناخت هستی را در خدمت اصلاح آنچه باید باشد قرار می‌دادند و در واقع این امر مبین همسازی

ضروری علم و فلسفه تاریخ نزد آنان بود. به عبارت دیگر چنین به نظر می‌رسد که اصل موضوعه پیشینی این اندیشمندان را تغییر و هدف آنان را نیز اصلاح جامعه تشکیل می‌داد. حتی در این میان دیدگاه علمی دورکیم نیز علیرغم اعلام استقلال جامعه‌شناسی اثباتی و تدوین قواعد روشی آن، به شائبه‌های ارزشی نظیر جامعه‌گرایی، ملموس‌نگری انگاره وجدان جمعی، تلقی مطلوب از جامعه در قبال نگرش‌های بدبینانه نسبت به آن و حکم به سازگاری و خودسازی فرد با جامعه، تاکید بر ارتقای اخلاقی جامعه از طریق ترقی اجتماعی و تقسیم واقعیت تاریخی به بخش‌های موضوعی مستقل در قالب طبقه‌بندی علوم و لذا مستغنی دانستن هر سهم در شناخت کل واقعیت آمیخته بود.

در این شرایط وبر با تاکید بر ضرورت نفی افکار قالبی و عقاید پیشینی در بررسی‌های علمی، به روش تطبیقی - تاریخی تمسک جست و امکان بروز خطای منتظم در علم را به لحاظ کمبود اطلاعات یا ضعف مقایسه در کنار امکان تصحیح آنها مطرح ساخت. او کنش اجتماعی را موضوع جامعه‌شناسی خواند و اعلام نمود: «جامعه‌شناسی تفسیری، فرد و کنش او را به عنوان واحد اساسی و اتم خود در نظر می‌گیرد... فرد بالاترین حد و تنها عامل رفتار معنادار است... و مفاهیمی چون دولت، تجمع، فنودالیسم و نظایر آن مقولات خاصی از تعامل انسانی را مشخص کرده و لذا وظیفه جامعه‌شناسی، تحویل این مفاهیم به کنش قابل فهمی است که عموماً در مورد کنش‌های همه افراد بشر صدق می‌کند».

(Gerth and Mills, 1949: 55) از سوی دیگر وبر برای تفکیک مابعدالطبیعه از علم، پیشگویی سیرورت جهان را به غایت‌شناسی اهداف و نیات کنشی و پویشی و تبیین ارزشی آنها در قالب شرایط خاص تاریخی جهت

شناخت هستی تبدیل کرد و تعیین‌های فرضی صیروت را از حیث نظام ارزشی به فلاسفه و پیامبران واگذار و مدعی شد «امروزه علم پیشه‌ای است که با ضوابطی خاص در خدمت به روشنگری نفس و شناخت واقعیات همبسته سازمان یافته است. علم جدید مرحمتی پیشگویان و پیامبرانی که با ارزش‌ها و وحی‌های مقدس سروکار دارند نیست و به تاملات حکیمان و فیلسوفان در باب معنای گیتی نیز ربطی ندارد».

(Gerth and Mills, 1949: 152) بدین منوال وبر به نفی اخلاق علمی می‌پردازد؛ زیرا علم می‌تواند صرفاً پیامدهای احتمالی طرق عملی را ارزیابی کند و نه اینکه داوری ارزشی نماید. بدین منوال علم، روش ضابطه‌مند شناخت سازمانی واقعیت‌های همبسته است؛ درحالی که قلمرو ارزش‌های اخلاقی، پهنه خدایان متنازعی است که خواستار بیعت با مفاهیم اخلاقی متناقضی‌اند و لذا دانشمند واقعی نمی‌تواند به پرسش "چه باید کرد؟" پاسخ گوید و در بهترین شرایط «پیشگویی دانشگاهی... موجود فرق متعصب است و نه اجتماعی اصیل».

(Gerth and Mills, 1949: 153) بر این سیاق دانشمند در پی راهبری انسان‌ها نبوده و تنها در جستجوی حقیقت، به کمال دست می‌یابد.

۳-۳ - عقلانیت

تحلیل عوامل موثر بر تشکیل نیت، وبر را به اهمیت قدرت و اقتدار واقف گردانید و او را به مطالعه روند عقلانیت با تاکید بر بررسی عملکرد موسسات بزرگ سیاسی و اداری و اقتصادی فراخواند. به عبارت دیگر وبر در صدد تبیین عقلانی شدن حوزه‌های نهادین جوامع نوین بر پایه تحولات تاریخی بود و از این رو بدو به تعریف این مفهوم پرداخت. از

نظر وبر عقلانیت دارای دو تعریف نظری و عملی است. در این راستا از یک سو تعریف نظری عقلانیت مبین پالایش ذهنی سلوک برای سلطه فزاینده بر دنیای خارجی از طریق نفی مشیت متافیزیکی و امکان مهار جهان از طریق پیش‌بینی و برنامه‌ریزی تعبیر شده و از طرف دیگر تعریف عملی عقلانیت از سازماندهی زندگی طبق تقسیم‌کار مبتنی بر شناخت جامع از انسان و ابزار و محیط برای افزایش کارآیی و بازده حکایت داشت. از این نگره وبر انواع عقلانیت را شامل عقلانیت نظری، عملی، صوری و ارزشی می‌دانست. عقلانیت نظری در حوزه علم و فلسفه به رنسانس انجامید و عقلانیت عملی در حوزه اقتصاد، انقلاب صنعتی را بی‌افکند. همچنین عقلانیت صوری در حوزه دیوان‌سالاری موجد جامعه مدنی گردید و عقلانیت ارزشی در حوزه اخلاق‌کنش، مضمون تکلیف را ساز کرد. بنابراین به نظر وبر حذف مابعدالطبیعه از صحنه جامعه‌نویس با عقلانی شدن و محاسباتی کردن و پیش‌بینی‌پذیر نمودن آنچه قبلاً با بحث و احساس و سودا و تعهد و جاذبه شخصی و وفاداری به اربابان و خیرخواهی اخلاقی قهرمانان فرهمند تعیین می‌شد همراه بود و این امر در کلیه عرصه‌های اجتماعی نظیر دین، حقوق، هنر و اقتصاد مشاهده می‌گردید.

مثلاً در این راستا عقلانی شدن دین به جایگزینی رابطه منظم و معقول انسان با خدا به جای روش‌های جادویی انجامید و پیامبران فرهمند، قدرت سنتی کاهنان را بی‌اعتبار کردند و با پیدایش ادیان مبتنی بر کتاب، فرایند عقلانیت و انتظام پهنه دین آغاز شد و سپس در اخلاق پروتستان به اوج خود رسید. همچنین در عرصه حقوق، جایگزینی عدالت قانونی و غیرشخصی به جای عدالت شخصی رهبران و پیشکشوتان خردمند

به جایگزینی قدرت دولت‌ها طبق مصوبات قانونی به جای اقتدار فرهمند و موروثی شاهان انجامید. به علاوه عقلانی شدن اقتصاد نیز به پیدایش دیوان‌سالاری به عنوان ابزاری مدیریتی - حکومتی منتهی شد و همین امر در عرصه موسیقی به جایگزین نت‌نویسی دقیق و گام‌های منظم و هماهنگی ارکستر سمفونیک به جای بداهه‌نوازی موسیقی آسیایی یا قبایل نانویسا منجر گردید.

مهمترین وجه عقلانیت از نظر وبر در عرصه فعالیت‌های هماهنگ دیوان‌سالارانه نمود می‌یابد. این نوع سازمان عقلانی به مثابه نشانه عصر نوین بر پایه سلسله مراتب و ضوابط غیرشخصی رفتار و تعیین حیطه وظایف حسب تقسیم کار تخصصی استوار بوده و با انتصاب افراد وفق شایستگی تخصصی و نه طبق معیارهای انتسابی به تعیین جهت تعامل افراد در ساخت سازمانی می‌انجامد. به علاوه برنامه‌ریزی متمرکز و تدارک منابع قدرت سیاسی و اقتصادی با استفاده بهینه از منابع به تشکیل سیاست و اقتصاد و تکنولوژی نوین منتهی می‌گردد. با این حال کندی و ممانعت دیوان‌سالاری در برخورد با ابداعات و ابتکارات فردی به واسطه قابلیت صرف ارزیابی نتایج، عدم توجه به خصائص فردی و برخورد مکانیکی با آن و تاکید بر شخصیت‌زدایی، حذف عواطف و احساسات شخصی نامعقول و نامعین و تخمین‌ناپذیر در اجرای وظایف رسمی و جایگزینی روحیه حرفه‌ای - تخصصی به جای تعلق عاطفی ناشی از قدردانی و همدردی و مساعدت و خیرخواهی؛ از مهمترین کارکردهای منفی دیوان‌سالاری به شمار می‌آیند. به این ترتیب دیوان‌سالارانه شدن معاصر به رخنه محاسبه عقلانی در همه مراحل کار موسسات نوین اقتصادی، ارزیابی کمی کار، جزیی شدن انسان مولد و تلاش برای افزایش

کارآیی مختوم می‌گردد که این وضعیت مشابه وضعیت سلطنت مصر باستان است؛ الا اینکه از لحاظ عملیاتی، مکانیکی تر و عقلانی تر و فنی تر می‌نماید. در این زمینه وبر می‌گوید: «تصور کنید دیوان‌سالاران و عقلانی شدن فراگیری که هم اکنون به آن نزدیک شده‌ایم چه پیامدهایی به بار خواهد آورد. حتی هم اکنون نیز... محاسبه عقلانی در همه مراحل کار موسسات نوین اقتصادی رخنه کرده است. در این نظام، کار هر کارگر به گونه‌ای ریاضی ارزیابی می‌شود و هر انسان به مهره کوچکی مبدل می‌گردد و خودش نیز این را می‌داند و پیوسته در اندیشه آن است که آیا می‌تواند مهره بزرگتری شود یا خیر؟... لذا امروزه ما به سوی نظامی پیش می‌رویم که از هر نظر به امپراطوری مصر باستان شبیه است؛ جز آنکه این نظام بر مبانی دیگری استوار شده که از نظر فنی کامل تر و عقلانی تر و مکانیکی تر است. مسئله‌ای که اکنون با آن مواجه‌ایم این نیست که چگونه می‌توان این مسیر تکاملی را تغییر داد که کاری است محال؛ بلکه باید از خود پرسید این فرایند چه نتایجی به بار می‌آورد» (Mayer, 1956: 126 - 7).

شایان ذکر است تقدیر عقلانی و دیوان‌سالارانه شدن جهان با مفهوم از خودبیگانگی مارکس در زمینه سلطه کارآیی عقلانی بر آفرینندگی انسانیت تشابه دارد. در این زمینه «وبر اظهار می‌کرد دیوان‌سالارانه شدن جهان نوین به شخصیت‌زدایی می‌انجامد و با تحقق هر چه بیشتر تصمیم‌گیری مبتنی بر احتساب نتایج در عرصه سرمایه‌داری، دیوان‌سالاری نیز هر چه بیشتر از خود شخصیت‌زدایی می‌کند... یعنی در اجرای وظایف رسمی‌اش، عشق و قدرت و هر گونه احساسات شخصی نامعقول و تخمین‌ناپذیر انسانی را بیش از پیش حذف می‌کند. فرهنگ نوین به جای حاکم قدیمی که با روح همدردی، مساعدت، خیرخواهی و

قدرشناسی کار می‌کرد؛ متخصص را می‌نشانند که تعلق عاطفی ندارد و با روحیه‌ای بسیار حرفه‌ای کار می‌کند» (Bendix, 1966: 421 - 2). با این حال آراء مارکس و وبر در این زمینه از تمایزاتی نیز برخوردارند. در واقع وبر با این نظر مارکس موافق نبود که از خودبیگانگی، مرحله‌ای انتقالی در راه رهایی راستین انسان است. وبر جهش آتی انسان را از قلمرو ضرورت به جهان آزادی باور نداشت و گرچه رهایی آینده را به دست رهبری فرهمند می‌دید؛ اما غالباً احتمال می‌داد آینده یک قفس آهنین باشد تا بهشتی موعود. از سوی دیگر مارکس معتقد بود سازمان صنعتی سرمایه‌داری باعث محرومیت کارگر از مالکیت ابزار کار شده و لذا کارگر برخلاف گذشته باید کارش را به کسی بفروشد که با تملک ابزار کارش بر او تسلط یافته است. مع‌هذا وبر این خلع‌ید از ابزارهای تولید را نتیجه محتوم هر گونه نظام تولید عقلانی متمرکز (سرمایه‌داری یا سوسیالیستی) می‌دانست. وبر معتقد بود اشتغال انحصاری مارکس به موضوع تولید باعث غفلت او از کلیت مسئله خلع‌ید کارکنان در جامعه نوین گردیده و او بیشتر به خلع‌ید کارگران توجه کرده؛ ولی در جامعه نوین، دانشمندان از وسایل تحقیق و مدیران از ابزارهای مدیریت و جنگاوران از جنگ‌افزارهایشان نیز خلع‌ید شده‌اند. در جامعه نوین، انسان‌ها دیگر نمی‌توانند در کنش‌های مهم اجتماعی شرکت کنند؛ مگر آنکه به سازمانی بزرگ بپیوندند و به ایفای وظائفشان پردازند. آنها تنها در صورتی در این سازمان پذیرفته می‌شوند که آرزوها و گرایش‌های شخصی‌شان را در پیشگاه اهداف و دستورالعمل‌های غیرشخصی حاکم بر کل سازمان قربانی کنند.

در مجموع به نظر وبر عقلانیت، جهتی است که انسان غربی به کنش

خود داده و نه پایان ضروری تاریخ و لذا همواره امکان مداخله خلاقیت در اصلاح تمدن بایستی مطمح نظر باشد. در واقع عقلانیت معرف ترقی کیفی دانش و اخلاق و زندگی خصوصی و عقل انسانی نیست و بر سازمان اجتماعی خارجی دلالت دارد. به علاوه خصلت آرمانی عقلانیت مبین آن است که گویا سعادت از آن آیندگان خواهد بود و بایستی با آزمندی هر چه بیشتر شرایط بیرونی دور از دسترسی طلب شود و به عبارتی عقلانیت، دیالکتیک تهی بودن واقعی را به سرشاری حقیقی بیرون مبدل می‌کند. در این شرایط اما ناکامی، بی‌اعتقادی به غیب و باطن و وحی و قداست، تبدیل واقعیت به امری حزن‌آور و فایده‌تی و تلاش برای پرکردن خلاء مزبور با هیجان و تصنع، اختتام نسبی‌گرایی شکاکانه به نوعی جهان‌بینی التقاطی، جدایی تعهد و تخصص، تبدیل عرفان به صوفی‌مآبی و جامعه به جمعیت و زندگی به توالی مادی حیات، ایجاد تخصص بی‌روح و سلطه مادیات بر زندگی و جدایی اقتصاد اجتماعی از تعهد اخلاقی اولیه؛ از مهمترین آثار منفی عقلانیت بوده و در مقابله با این وضعیت سه راه بیشتر متصور نیست: بازگشت به آرامش مذهبی گذشته، برخورد جسورانه با سرنوشت و یا ظهور منجیانه قهرمانی فرهمند.

در نهایت ذکر این نکته نیز حائز اهمیت است که وبر معتقد است بررسی تاثیر عقلانیت بر جهان آینده، ما را به قضاوت‌های ارزشی می‌کشاند که نباید آن را به بحث تاریخ تحمیل کرد.

۴-۳- ارزش

از نگره وبر علم یعنی تفهم و تبیین ارزش‌های مورد‌گرایش آدمیان و آثاری که آنان پدید آورده‌اند. از این زاویه هدف علم، اعتبار عام است؛

زیرا علم یعنی رفتار عقلانی برای دستیابی به احکام واقع‌نگر با اعتبار عام. در این راستا است که بنا به عقیده وبر حکم ارزشی و رابطه ارزشی با آنها تمایز می‌یابد.

به عبارت دیگر از نظر وبر، استقلال واقعیت از ارزش در دو بعد منطق صوری و منطق اجتماعی قابل طرح است. بر این بنیان از لحاظ منطق صوری، "باید" از "است" بر نمی‌آید؛ ولی از لحاظ جنبه بینشی منطق اجتماعی (طرح مسئله و فرضیه و قانون و نظریه)، دانش مسبوق به ارزش بوده و البته به لحاظ جنبه روشی آن (جمع‌آوری و داوری داده‌ها)، دانش از ارزش جدا است. بدین منوال ربط ارزشی به‌گزینش مسئله تحقیق می‌انجامد و بی‌طرفی ارزشی به آزمون عینی مسئله تحقیق و استقلال جامعه‌شناسی راجع است. در این زمینه «وبر می‌گفت مسئله خاصی که توجه محقق را جلب کرده و سطح تبیین مورد نظرش را تعیین می‌کند، به ارزش‌ها و علائق خاص پژوهشگر بستگی دارد. گزینش مسائل تحقیق همیشه وابسته به ارزش است و هیچ تحلیل علمی مطلقاً عینی از فرهنگ یا پدیده‌های اجتماعی وجود ندارد که مستقل از دیدگاه‌های خاص و یکسویه‌ای باشد که این پدیده‌ها حسب آنها (به گونه‌ای صریح یا ضمنی یا خودآگاه و ناخودآگاه) برگزیده و تحلیل شده و برای مقاصد تفسیری سازماندهی می‌گردند». (Shils and Finich, 1949: 27)

شایان ذکر است ربط ارزشی در انتخاب مسئله، اعتبار عینیت علوم اجتماعی را بی‌اعتبار نمی‌کند؛ زیرا داوری منطقی و تفسیر صحت و سقم نظریه جدا از رابطه آن با ارزش‌ها در عرصه‌گزینش مسئله است و به همین جهت نیز پارسنز می‌گوید: «پس از اتمام توصیف پدیده، استقرار روابط علی میان آن پدیده و سوابق یا لواحقش تنها از طریق کاربرد ضمنی یا

صریح طرحی استدلالی - صوری ممکن است که مستقل از هر گونه نظام ارزشی بوده و تنها به ارزش استشهاد علمی پای‌بند باشد». (Parsons, 1958: 594) در واقع وبر از بی‌طرفی ارزشی برای تفکیک علوم اجتماعی از قدرت‌های موجود استفاده می‌کند و مدعی است وظیفه جامعه‌شناس این است که بدون توجه به پیامدهای مثبت و منفی بررسی‌اش بر امور ملی، جستجوی راه حل مسائل مورد بررسی را ادامه دهد. بی‌طرفی ارزشی جهت دستیابی به تحقیق منضبط و روشمند، علوم اجتماعی را از چنگ تصمیم‌گیران سیاسی می‌رهاند و ضمن پایان دادن به وابستگی این علوم به نیروهای خارجی، راه بر رشد مستقل آنها هموار می‌سازد.

از این نگره حکم ارزشی، تصدیقی حیاتی یا اخلاقی است و رابطه ارزشی، نوعی شیوه انتخاب و تنظیم علم عینی. هر چند انتخاب موضوع تحقیق و تشکیل مفاهیم مستلزم کاربرد شیوه‌ای از نوع شیوه رابطه با ارزش‌ها است؛ اما پژوهش علمی با پرسش علمی (علاقمندی ارزشی) آغاز و با پاسخ علمی (برکنار از اغراض) پایان می‌یابد و تعهد به این نتایج نیز خود می‌تواند سرمنشاء ارزش جدیدی باشد. در هر حال فرمانبرداری از کف نفس، لازمه بی‌طرفی ارزشی است و ضمناً طرفداری از ارزش به حفظ وضع موجود دامن می‌زند. چنین وضعیتی به تعارض انواع ارزش‌ها در دنیای معاصر می‌انجامد که از مهمترین این موارد می‌توان به رشد همزمان کنش‌های عقلانی و غیرعقلانی (سلطه عقلانیت بر بیرون و سلطه عاطفه و سائقه و غریزه بر درون) و نیز تعارض اخلاق (توجه به هدف) با شناخت علمی (توجه به ابزار و هدف) اشاره نمود. به این ترتیب از نظر وبر واقعیت و حقیقت برای محقق، تحویل ناپذیرند و جامعه‌شناسی الزام دارد بدون ارزش‌گذاری به مجموعه ارزش‌ها بنگرد و

آنها را در تبلور و تعامل عینی و با ارزش برابر بررسی کند. در مجموع به نظر وبر هرچند گزینش مسئله، ارزشی است؛ اما تفسیر آن تحت آزمون شواهد عینی مبین بی طرفی ارزشی است که این امر موید شباهت علوم طبیعی با علوم اجتماعی است. ربط ارزشی، گزینش مسئله تحقیق را سامان داده و بی طرفی ارزشی، شرایط آزمون عینی آنها را رقم می زند. به علاوه نسبیت جهت گیری ارزشی به سایر گزینش های شناختی ارجاع دارد که با مسائل اعتبار علمی بیگانه است. از این حیث یافته های علمی در اینجا نسبی نیست؛ بلکه مسائل تحقیق نسبی است. محقق حسب ارزش های اخلاقی، موضوع را تعیین می کند؛ اما در مرحله پژوهش و جمع آوری داده ها، منطق روشی را دنبال می نماید که گاه نافی نتایج است. به دیگر سخن عالم تابع نقش علمی و نوامیس دانش عمل می کند و هرگز در نقش شهروند ظاهر نمی شود؛ چرا که از سویی قضایای بایستنی از قضایای واقعی بر نمی آید و از طرفی احکام علوم تجربی در تشریح هستی، غیربایدی هستند. با این حال امکان بررسی انتقادی - داورانه احکام ارزشی طبق اهداف دلخواه و آرمانها و وضعیت تاریخی کنشگر و نیز معیارهای غایی و سازگاری آنها با ناخودآگاه فرد از این نگره امتناعی ندارد.

۴- روش

روش وبر بر حسب منازعات روش‌شناسی‌های طبیعی و تاریخی، درک وجوه تشابه و تمایز تعلیل و تفسیر یا تبیین و تفهم قوام آمد و تا طرح نمونه‌های نظری پیش رفت.

۱- ۴- منازعه روش طبیعی و تاریخی

در عصر وبر منازعه معرفتی عمده بر سر مسئله روش این بود که آیا علوم تاریخی (اجتماعی) تابع علوم طبیعی هستند یا مستقل از آنها؟ در این راستا مکاتب طبیعت‌گرا و تاریخ‌گرا، دو حوزه مطرح زمان بودند که به این سوال پاسخ می‌دادند. طبیعت‌گرایی مدعی بود به لحاظ اثباتی، اهداف شناختی علوم طبیعی و اجتماعی یکی است و به عبارتی علوم طبیعی و اجتماعی همانندند. از سوی دیگر تاریخ‌گرایی بر تعمیم‌ناپذیری در عرصه فرهنگ و ذهن و تاریخ به دلیل تمایز قواعد حاکم بر جهان طبیعی و اجتماعی یا به عبارتی تمایز اهداف شناختی علوم طبیعی و اجتماعی تاکید می‌کرد و لذا از این نگره، توصیف‌گرایی از اعتقاد به علیت منفرد برمی‌خاست؛ چنانکه دیلتای و دروینسن معتقد بودند اساس طبقه‌بندی علوم، تفاوت موضوعی است و هر علم به بخش مستقلی از

واقعیت ناظر است و ویندلبانند و ریکرت مدعی بودند اساس طبقه‌بندی مزبور، روش حل مسائل است و کل واقعیت، مستقل و یکپارچه است و لذا با دو روش تعمیمی (مختص علوم طبیعی) و تفریدی (مختص علوم فرهنگی) مواجه‌ایم.

بانیان تفهم تفسیری، دیلتای و درویسن بودند که از این مفهوم در ستایش شهود و علیه تبیین عقلی - علمی سود بردند؛ ولی وبر از آن در جهت استقرار روابط علی حسب درک ذهنی کنش و همدلی با کنشگر به منظور اتصاف به صفت علمی بودن بهره گرفت. از این جهت به نظر وبر تفهم تفسیری و تبیین علی در علوم اجتماعی، اصول روشی همبسته‌ای را شکل می‌دهند؛ زیرا شهود بی‌میانجی معنا، تنها در صورتی می‌تواند به دانشی معتبر مبدل شود که با ساخت نظری معطوف به تبیین علی عجین گردد.

از سوی دیگر ریکرت وفق میراثی کانتی، در مورد شناخت تاریخی تاکید می‌کرد کنش شناخت، موضوع شناخت را تغییر شکل می‌دهد و «چنین تغییر شکلی با آن مقصود نظری تعیین می‌شود که در پس کوشش برای کسب دانش نهفته است». (Mandelbaum, 1967: 121) در واقع دانش تاریخی نه با علاقه به کلی؛ بلکه با علاقه به جزئی مشخص شده و این دانش می‌کوشد به عینیت مجسم و فردیت دست یابد. به این ترتیب وبر تضاد مفهوم بازسازی کلیت بخش (بازسازی علوم طبیعی از قوانین کلی و عام) با بازسازی خصوصیت بخش (بازسازی علوم فرهنگ و تاریخ از رویداد خاص) در پرتو ارزش‌ها را نیز از ریکرت اقتباس کرد.

بر این سیاق وبر به دسته‌بندی وجوه تشابه و تمایز علوم طبیعی و اجتماعی پرداخت. به نظر وبر تشابهات این علوم شامل نیاز به تجرید و

تعمیم در عرصه کلیه علوم (پاسخ وبر به تاریخ‌گرایی)، فقدان تبیین تام واقعیت به دلیل محدودیت داده‌های طبیعی و تاریخی، محدودیت امکان پیش‌بینی (به دلیل ابتنای آن بر مفاهیم تجربیدی و گزینش آنها از واقعیت در قالب نمونه‌های نظری)، ارزشی بودن انتخاب موضوع و تابعیت شناخت از دیدگاه محقق بوده و تمایزات آنها نیز در مواردی چون وجود نیت و قاعده در کنش بر خلاف مفهوم و قانون در اشیاء (پاسخ وبر به اثبات‌گرایی)، یگانگی فاعل و مفعول پژوهش و لذا ورود ارزش به انتخاب مسائل، تفرید تفهیمی (مؤید ضرورت ترکیب تفهم با تبیین) و تفاوت نیات شناختی و علائق و اهداف محقق با طرح‌های تبیین و نه تمایز ذاتی خلاصه می‌شود. در این میان پاسخ مشترک وبر به طبیعت‌گرایی و تاریخ‌گرایی در تاکید بر گزینش‌گرایی محقق و روش‌های فارغ از ارزش تحقیق تبلور می‌یافت. بر این سیاق به عقیده وبر تشابه روش علوم طبیعی (تعمیمی) و اجتماعی (تفریدی) در آن است که تعمیم مبین گزینش موارد منحصر به فرد واقعیت است و تفرید مبین غفلت از عناصر نوعی و توجه به موضوعات خاص، که هر چند هر دو فاقد جامعیت‌اند؛ ولی با این حال می‌توان از آنها دفاع کرد. به علاوه از این زاویه تفاوت علوم طبیعی و اجتماعی نیز در ارزش (تعلق افراد به پدیده‌های اجتماعی) و روش (شیوه برخورد با این تعلق) خلاصه می‌شود. با این حال از نظر وبر در علوم اجتماعی باید از هر دو روش استفاده کرد؛ زیرا واقعیت، لایتناهی است و هر یک از این روش‌ها مبین بخشی از واقعیتند. پس شناخت تابع موضوع و روش نبوده؛ بلکه تابع کارآیی و اعتبار است و لذا باید موضوعات مستقل اجتماعی را از زوایای مختلف علوم نگریست و با الگوهای مختلف آزمود.

از این منظر علوم طبیعی، نظامی فرضی - قیاسی را جهت تبیین نمودها وفق اصول بنیادین، متعارف و قانونمند شکل می‌دهند و علوم‌ی که واقعیت بشری را مطالعه می‌کنند، به دو بعد مکمل تاریخی - اجتماعی تمسک می‌جویند. جهت تاریخی به توصیف آنچه یک بار رخ داده و هرگز تکرار نمی‌شود، می‌پردازد و جنبه اجتماعی به بازسازی مفهومی نهادهای اجتماعی و کارکرد آنها ارجاع می‌یابد. در این علوم به جای نظام فرضی - قیاسی با مجموعه تعابیر انتخابی و ارزشی مواجه‌ایم و لذا در جامعه‌شناسی و تاریخ به تعداد تعهدات ارزشی، دورنماهای اجتماعی و تاریخی وجود دارد. مع‌هذا معرفت معقول توالی علی در عرصه طبیعت و جامعه ممکن است و این امر منوط به آن است که بتوان «میان معنای مبتنی بر نیت ذهنی و معانی دارای اعتبار عینی مرز روشنی کشید». (Weber, 1947: 88) به عبارت دیگر دانش طبیعی تحقق بیرونی دارد؛ ولی جامعه‌شناسی علاوه بر آن به تعلیل نیات و انگیزه‌های درونی کنش نیز می‌پردازد و در واقع از آنجا که واقعیت اجتماعی در معنای نهایی معقول است؛ لذا تفهم کنش تابع درک نیت و معنای کنش بوده که همین امر مکمل دریافت نظم بیرونی رفتار نیز تلقی می‌شود. بدین قرار وبر در تبیین همبستگی علم و عمل نتیجه می‌گیرد کنش دانشمند، کنشی عقلانی و ناظر بر ابزار و اهداف است؛ زیرا هدف او دستیابی به قضایایی واقع‌نگر، روابط علی و تفاسیر عام تفهیمی از طریق همدلی با صور درونی - بیرونی کنش است و به عبارتی کنش علمی (پژوهش) مبتنی بر کنش عقلانی ابزاری - هدفی (درصدد دستیابی به حقیقت) و ابزاری (درصدد دستیابی به واقعیت) است.

در مجموع به نظر وبر علوم طبیعی و اجتماعی به لحاظ عقلانیت

بینشی و روشی، مشابه و به لحاظ عناصر تفهمی و تاریخی و فرهنگی متمایزند. از این نگره، تفهم در حوزه نموده‌های طبیعی به درک قوانین مشهود بواسطه قضایای ریاضی (صوری - ماهوی) ارجاع می‌یابد و احساس فهم نموده‌ها نیز در گرو بیان قضایایی است که به تجربه ثابت شده‌اند و البته این نوع تفهم با واسطه مبتنی بر مفاهیم و روابط است. مع‌هذا در حوزه رفتار بشری، تفهم بی‌واسطه است و از آنجا که رفتار بشر به استثنای آگاهی انسان ذاتاً معقول است؛ لذا تفهم در این عرصه یعنی ادراک ذاتی روابط معقول افعال و اهداف و انتظارات دیگران و شرایط محیط. از این لحاظ عقلانیت به معنای درک شهودی رفتار نبوده؛ بل این رفتارها بر حسب متون و اسناد به تدریج توسط محقق بازسازی می‌شود و لذا درک عقلانیت بی‌واسطه ذات رفتار در گرو تفسیر کنش است و این امر به شناخت انگیزه‌های کنشگر از سوی ناظر و در چهارچوب احساس باز می‌گردد. از این جهت به نظر می‌رسد جامعه‌شناسی ویرمیین معنایی است که انسان برای هستی خویش در این جهان در قبال ساخت‌های اجتماعی قائل است. در زمینه تاریخی بودن نیز می‌توان ویژگی‌های علوم تاریخی - اجتماعی را در مواردی همانند تعبیر تفهمی معنای شخصی رفتار، تبیین علیت، تفهم نظام باورها و رفتار جامعه، تاثیر و تاثیر پدیده‌های اجتماعی و نقش آن در تایید اعتبار عام نتایج علمی و تاریخ، تجسم منطق تجربه خودانگیخته انسان تاریخی و بازسازی آن دسته‌بندی نمود. پس ویر برخلاف پارتو که رفتار غیر علمی را غیر منطقی می‌نامید، معتقد بود سازمان‌های معقولی از اندیشه و هستی وجود دارند که هر چند علمی نیستند؛ ولی بی‌معنا هم نمی‌نمایند. به علاوه علیرغم نظر پارتو، میان تبیین نیتمند و تبیین فکری تضاد وجود ندارد؛ زیرا ادراک نیت تابع افکار است.

به سخن دیگر تبیین علی ایجاب می‌کند اجزای مربوط به افراد را از کل جریان وقایع مجزا، تجرید ساخت و هر یک از اجزاء را در راستای قواعد تجربی نهاد تا بتوان مفاهیم روشنی را بیان نمود. از این جهت وبر اعلام داشت: «در واقعیت، تمام تضادهای کیفی را می‌توان با درک تفاوت‌های کمی و ترکیب آنها با مراحل انتزاعی درک کرد». (Gerth and Mills, 1946: 292) در نهایت از لحاظ خصلت فرهنگی نیز می‌توان ویژگی‌های علوم فرهنگی را شامل تفهم، تعلیل، رابطه تاریخی - اجتماعی، ساخت نمونه نظری، درک معنای ذهنی افکار و فهم هستی تاریخی دانست. در واقع هدف مورخ، سنجش کارآیی علی سوابق متفاوت در اوضاعی یگانه است؛ ولی هدف جامعه‌شناس اثبات توالی‌های ارتباطی مکرر یا نامکرر است و ابزار اصلی تفهم این وضعیت نیز همانا نمونه نظری است که ویژگی مشترک همه آنها در عقلانی کردن رفتار یا نمودی تاریخی جهت درک منطق درونی‌شان خلاصه می‌شود. علم فرهنگ به بازسازی تفهیمی‌گزینش‌های بشری چونان شالوده جهان ارزش‌ها ارجاع می‌یابد؛ زیرا از این نگره ذات علم جز تبعیت آگاهی از پدیده و برهان و ذات ارزش جز انتخاب و تصدیق آزاد چیزی نمی‌نماید. از این نظر تفهم حقیقی، کل نگر است و لذا با تعدد تعابیر مواجه می‌شود؛ چنانکه از لحاظ نظری و عملی، آرایبی متفاوت به این امر اختصاص می‌یابد. مثلاً از لحاظ نظری به عقیده دورکیم جامعه چونان عام‌ترین امر مقدس، خالق ارزش است و به اعتقاد پارتو ارزش‌های روحی و احساسات و بازمانده‌ها، آفریننده ارزش‌ها هستند. این در حالی است که به نظر وبر آفرینش ارزش، پدیده‌ای اجتماعی - تاریخی - فردی است و لذا هدف علوم فرهنگی درک معنای ذهنی است که آدمیان برای هستی خویش پذیرفته‌اند. بنابراین در اینجا اگر

هدف علم، درک منطق ناآگاهانه جوامع و هستی‌ها باشد؛ از هدف وبر یعنی درک تجربه زندگی انسانی از نسبت شناخت و کنش انحراف می‌یابد و البته در ادامه بواسطه قاعده‌نگری بینادهنی از میان می‌رود. به علاوه از لحاظ عملی، جهان ارزش‌ها (کردار تاریخ و جامعه) از طریق تنازعات عقلی کنش و جامعه‌شناسی دین قابل بررسی می‌نماید. تنازعات عقلی کنش به کشاکش اخلاق مسئولیت (ماکیاولی) و اخلاق اعتقاد (کانت) ناظر است. اخلاق مسئولیت از این منظر کنش را با معیار ابزار-اهداف و کارآیی و مشروطیت گناه جهت نجات جامعه و تاثیر نامشروط یک خواست در شرایط حاد ارزیابی می‌کند و ضعف آن در امر انتخاب ارزش‌ها، زمینه را برای رشد اخلاق اعتقاد فراهم می‌آورد. اخلاق اخیر نیز ما را وادار می‌دارد حسب احساسات درونی خود و بدون استناد آشکار یا ضمنی به عواقب اقدام، عمل کنیم و لذا کنش معقول از این دو اخلاق سرچشمه می‌گیرد. چنین است که جامعه‌شناسی دین به بررسی حالات مذهبی و تاثیر آنها بر کنش و خصوصاً کنش اقتصادی می‌پردازد. به عبارت دیگر مثلاً یکی از حالات دینی همان اخلاق اعتقاد است که مورد بررسی جامعه‌شناسی دین واقع می‌شود و در این راستا بررسی رابطه شناخت تاثیر دریافت دینی بر رفتار اقتصادی جوامع با درک حالات روحی از طریق درک کل هستی محرک کنشگر و تجربه زندگی او ارجحیت می‌یابد. چنین استدلالی است که نهایتاً بحث رابطه روحیه سرمایه‌داری و اخلاق پروتستانی را با مباحثی چون بنگاه‌های تولیدی، دیوان‌سالاری، تخصص، تقسیم کار و رشد علم و تکنولوژی پیش می‌کشد.

۲-۴- تعلیل و تفسیر

علم یعنی شناخت علی هستی و تا زمانی که صیورورت تاریخ به اتمام نرسیده، تأثیر و تائر علت و معلول هم متقابل است. در واقع «منظور وبر از علیت بطور ساده یعنی میزان احتمالی که حادثه‌ای به وسیله حادثه دیگر به وجود می‌آید». (Ritzer, 1992: 117) پس هر چند فرضیه ارزشی از کانال تجربه به قانونی ارزشی می‌انجامد؛ اما این دریافت، نسبی و موقتی است و همین امر به مثابه نوعی ارزش نظری، مبین خصلت ناتمام تحقیق و واقعیت است. به دیگر بیان «وبر مدعی بود علیت جامعه شناختی مستلزم عملکرد در چهارچوبی احتمالی است و مثلاً این نوع تعمیم می‌کوشد اثبات کند پیدایش سرمایه‌داری به نوع شخصیت خاصی نیاز دارد که با مواعظ دین یاران کالونیست شکل گرفته باشد. دلیل این قضیه نیز زمانی بدست می‌آید که از طریق تجربه ذهنی یا بررسی تطبیقی دیگر فرهنگ‌ها اثبات شده باشد. در واقع سرمایه‌داری نوین نمی‌توانست بدون وجود چنین شخصیت‌هایی تحول یابد و لذا کالونیسم را باید نه چونان تنها علت که حداقل به منزله یکی از علل پیدایش سرمایه‌داری در نظر گرفت». (Shils and Finch, 1949: 180) پس نظریه مبادرت به تفسیر می‌کند؛ زیرا ارزش‌های محقق را در زمینه عمده کردن بخشی از روابط مفروض میان متغیرهای کنشی و نه همه آنها که شناخت‌شان تا پایان تاریخ یا تا زمان اشراف بر کل تاریخ ناممکن می‌نماید، به دیگران منتقل می‌سازد.

بنابراین در چنین زمینه‌ای است که ارزش‌های موثر بر انگیزه و هدف کنش تحلیل می‌شوند و داوری ارزشی در باب بد و خوب ارزش کنش صورت نمی‌گیرد. از این رو تفسیر عقلانی، پیوندی تنگاتنگ با تفهم می‌یابد و لذا از همین بعد وبر استدلال می‌کرد کنش انسانی تنها در مورد

دیوانگان پیش‌بینی‌ناپذیر است و حال آنکه او برای کنش‌های معقول و آگاهانه «بالاترین درجه احساس آزادی تجربه را قائل بود». (Shils and Finch, 1949: 24) بدین سان «وبر در آثار روشی خود با هرگونه تفسیر تاریخ بشری حسب نیروی محرکه‌ای گریزناپذیر مخالفت می‌کرد و می‌گفت جامعه را باید به مثابه توازنی ظریف میان انواع نیروهای مختلف و متنازع در نظر گرفت و... لذا او همیشه عباراتش را با در نظر گرفتن احتمال مطرح می‌کرد». (Coser, 1971: 233)

۳-۴ - تفهم و تبیین

«ماکس وبر، جامعه‌شناسی را علم فراگیر کنش اجتماعی می‌دانست و به خاطر تاکید تحلیلی بر کنشگران فردی، از بسیاری پیشینیان متفاوت بود؛ زیرا تحلیل جامعه‌شناختی آنها عمدتاً بر صور ساختی - اجتماعی مبتنی بود. مثلاً اسپنسر غالباً به قضیه تکامل هیات اجتماعی در مقایسه با ارگانیسم فردی پرداخته و علاقه اصلی دورکیم معطوف به مقررات اجتماعی بود که انسجام ساخت‌های اجتماعی را حفظ می‌کرد. مارکس نیز در تحلیل‌های اجتماعی خود بیشتر به ستیزه‌های طبقات اجتماعی در چهارچوب ساخت‌های اجتماعی و روابط تولیدی می‌پرداخت. با این حال وبر برخلاف همه این اندیشمندان تاکید اصلی خود را متوجه معانی ذهنی می‌کرد که کنشگران به کنش‌های شان نسبت می‌دادند و ضمناً جهت‌گیری‌های متقابل این کنش‌ها را در چهارچوب زمینه‌های تاریخی و اجتماعی مورد بررسی قرار می‌داد. وبر می‌گفت رفتار فاقد چنین معنایی، اساساً خارج از پهنه جامعه‌شناسی است». (Coser, 1971: 217) از این رو وبر عقیده داشت «جامعه‌شناسی علمی است که هدفش تفهم تفسیری

کنش اجتماعی برای دستیابی به تبیین علل، مسیر و آثار آن است». (Weber, 1964: 29) به علاوه هم از این منظر تفهم یعنی فهم معنای کنش یا رابطه اجتماعی در متن جامعه و واقعیت اجتماعی حسب نیت کنشی و به عبارتی فهم ذهنیت کنشگران و باز آفرینی ذهنی تجربه و همدلی معنایی کنش به عنوان مکمل تعلیل عینیت جامعه. بنابراین اگر بپذیریم «کنش اجتماعی [شامل آن قسمت از رفتارهای افراد است که] می‌تواند به سوی گذشته، حال یا آینده متوقع رفتار دیگران جهت‌گیری شود» (Weber, 1922/88: 112)؛ این امر در ارتباط با معنای ذهنی کنشگر و وضعیت‌های عینی در شرایط زمانی مختلف در نظر گرفته شده و تحت تاثیر انتظارات دیگران تحلیل می‌گردد. بدین قرار موضوع جامعه‌شناسی، کنش اجتماعی است و کنش هر آن عمل نیت‌مند، معنادار و متأثر از قضاوت دیگران است که تحت تاثیر پنداشت کنشگر محقق می‌شود. کنش چونان نوعی رفتار بشری، حالتی درونی یا بیرونی است که هدف آن کنش یا عدم کنش است. این رفتار هنگامی کنش است که کنشگر برای رفتارش معنایی بپذیرد و کنش هنگامی اجتماعی است که حسب معنای مورد نظر کنشگر با رفتار دیگران رابطه یابد. در واقع وبر همچون پارتو تنازع کنش منطقی و غیرمنطقی را مد نظر داشته؛ اما پارتو منطق کنش را با استفاده از شناخت ناظر می‌سنجید و این در حالی بود که هدف وبر تفهم معنایی بود که کنشگر به رفتارش می‌بخشید. از این نظر، تفهم معنایی ذهنی مستلزم طبقه‌بندی انواع رفتار جهت درک ساخت معقول رفتار است و به عبارت دیگر جامعه‌شناسی چونان علم کنش اجتماعی با هدف تفسیر (بیان معنای ذهنی به صورت مفاهیم منظم) به تفهم (درک معنا) و تبیین (قوانین رفتار) و نحوه جریان اجتماعی آن می‌پردازد و در واقع کوشش

جامعه‌شناس درک این مطلب است که چگونه آدمیان صور بی‌شمار هستی را در پرتو نظام خاص باورها و عقاید همان جامعه (فرهنگ) تجربه کرده‌اند و آن را در عرصه کنش به منصفه ظهور رسانده‌اند. به این ترتیب هدف طبقه‌بندی کنش نیز چیزی جز دسترسی به تمایز نمونه‌های نظری پدیده‌های اجتماعی و امکان بررسی مسیر و سیر تمدن تاریخی نخواهد بود.

از این نگره واحد تحلیل تفهم، کنش شخص است؛ زیرا شخص حامل رفتار معنادار است و کنش او تابع اراده و محاسبه ذهنی و اعتبار واقعیت است و این در حالی است که واحد تحلیل روان‌شناسی، رفتار فرد است. بدین سان می‌توان انواع کنش را شامل کنش غیر عقلانی (عاطفی و سنتی) و عقلانی (ابزاری و ابزاری - هدفی) دانست. کنش غیر عقلانی عاطفی، نوعی کنش بی‌واسطه ناشی از وجدان یا خلق و خوی کنشگر بوده و مبین حالت عاطفی وی و نه ارزیابی معقول او از ابزار و اهداف می‌باشد. این کنش فاقد منطق و غیر قابل پیش‌بینی است و نمونه‌های آن را در انتقام و لذت جنسی می‌توان سراغ گرفت. از سوی دیگر کنش غیر عقلانی سنتی ناشی از عادات و عرف یا باورهایی است که طبیعت ثانوی کنشگر را تشکیل می‌دهند. این کنش‌ها مبتنی بر عادات مرسوم فکری و گذشته ازلی هستند و علی‌رغم منطقی بودن، اجباری و عادت‌ی می‌باشند. به عنوان مثال مناسک اجتماعی چنین کنش‌هایی را به نحو بارز جلوه می‌دهند. از طرفی کنش عقلانی ابزاری از لحاظ ابزار، منطقی و از لحاظ هدف، غیر منطقی است و ضمناً رفتار عقلانی کنشگر با خطرپذیری برای دستیابی به ارزش‌های ذاتی همراه است. از نمونه این گونه کنش‌ها می‌توان بر تلاش عقلانی برای کسب هدفی نامعقول مثل رستگاری که از طریق معقول

اعتکاف و زهد انجام می‌شود و یا استفاده منطقی دولت‌ها از ابزارهای گوناگون برای تحقق هدفی غیرمنطقی مانند استعمار سایر ملل اشاره کرد. در نهایت نیز کنش عقلانی ابزاری-هدفی، هر آن کنشی است که کنشگر، هدف و ابزار منطقی را می‌شناسد و آنها را منطقیاً به کار می‌بندد و یا به عبارتی این کنش از لحاظ ابزار و اهداف و رابطه آنها منطقی است. استفاده منطقی دولت‌ها از ابزارها برای تحقق هدفی منطقی مثل حل معضل بیکاری و بیسوادی از نمونه‌های این نوع کنش محسوب می‌شوند. بدین منوال پدیده اجتماعی محصول کنش است و کنش هم تابع نیازها و تمایلات بوده و لذا قوانین پدیده‌های اجتماعی جدا از انسان نیست. بنابراین از آنجا که این پدیده از ارزش‌ها ریشه می‌گیرد؛ مطالعه شرایط فرهنگی ممد و رادع حرکت فرهنگی آدمیان ضرورت دارد. همچنین این روند ما را به محاسبه احتمالات وقوع کنش در عرصه ساخت اجتماعی توانا می‌سازد؛ چرا که جهت‌گیری کنش نسبت به قضاوت دیگران تابع محاسبه انواع احتمالات واکنش است و در شرایط عینی محتمل است مردم به گونه‌ای رفتار کنند که تقریباً بتوان آن را پیش‌بینی کرد و هم از این رو است که در صورت استمرار انطباق این احتمال با شرایط عینی، ساخت اجتماعی به وجود می‌آید.

بر پایه این استدلال انواع روش‌های تحلیل اجتماعی شکل می‌گیرد. از این نگره اولین روش یعنی تفهم به عنوان شرط لازم کیفی - مادی تحلیل اجتماعی شامل تفهم بی‌واسطه و باواسطه بوده و دومین روش یعنی تبیین به منزله شرط کافی کمی - صوری تحلیل اجتماعی متضمن تبیین تاریخی و جامعه‌شناسی می‌باشد. در واقع از این لحاظ تفهم بی‌واسطه به شناخت انگیزه و هدف از صورت کنش (مثل فهم رفتار شکارچی از روی وضعیت

و رفتار ظاهری او) و تفهم با واسطه به شناخت انگیزه و هدف از توضیح کنشگر (مثل فهم رفتار شکارچی از روی توضیحات وی در باب رابطه رفتار خود با سلامتی) ارجاع می‌یابد. در ادامه تبیین تاریخی به تحلیل ذاتی شرایط منحصر به فرد تشکیل نظام و رویدادی تاریخی می‌پردازد و به تشریح ساده‌کنش چنانکه عملاً واقع شده، بسنده می‌کند و در این راستا رابطه علی ابزار و هدف را به شکل "اگر X پس Y" دنبال می‌نماید. در این نوع تبیین به تعیین اوضاع منحصر به فرد مکون رویدادی تاریخی می‌پردازند. مع هذا مشکل علیت تاریخی، تعیین سوابق مولد رویداد است که برای حل آن نیز بایستی به ساخت خصوصیات منحصر به فرد تاریخی رویداد، تجزیه نمود تاریخی به عناصر سازنده‌اش، تجسم فروض و متغیرهای مختلف و تفسیر آنها در جهت تعیین علی یک پدیده تاریخی یا بازسازی چندگونگی تاریخی و مقایسه‌ای تجسمات با تحول واقعی تاریخ متمسک گردید. هر چند این نگرش با این انتقاد مواجه است که اگر آنچه اتفاق افتاده روی نمی‌داد، چگونه ممکن بود بدانیم چه چیز اتفاق خواهد افتاد؛ اما نقش این فرایند، تبیین جریان تاریخ به عنوان جریانی از پیش تعیین شده است و تاکید می‌کند واقعیت تاریخی نمی‌تواند مسیر تحول کلی جامعه را تغییر دهد. ضمناً این روش به استفاده از تجارب ذهنی برای تدوین برهان خلف استنتاج نتایج متخذه در صورت فقدان یک عامل در عرصه تحلیل متمایل است و اهمیت تاریخی واقعه را حسب حذف یا تغییر عوامل و نیز تنوع مسیر رویدادها به ارزیابی می‌نشیند. از سوی دیگر تبیین جامعه‌شناختی به امکان عینی کارکرد نظام در قالب ایجاد رابطه منظم و احتمالی و مقایسه‌ای بین دو پدیده و یا به عبارتی بررسی وضعیت‌های ممکن توافق نتایج کنش با اهداف کنشگران

می‌پردازد. به سخن دیگر در این عرصه تبیین روابط منظم، احتمالی و مقایسه‌ای بین دو نمود یا پدیده ($Y \Leftrightarrow X$) از حیث تعلیل ($Y \leftarrow X$) و تقارن ($Y \updownarrow X$) مطمح نظر است. البته شایان توجه است تمام اندیشه علی و بر به صورت احتمالی (نظریه علیت جزءنگر و تحلیلی در رد تعبیر عامیانه مادی‌گرایی تاریخی) بیان می‌شود که این امر موید آن است هر چند انسان‌ها در زمینه اجتماعی مشخص، احتمالاً رفتاری حسب انتظارات و هنجارها دارند، ولی این امر قطعی نیست؛ زیرا برخی کنشگران می‌توانند در شرایط علی منحصر به فرد، رفتاری دور از انتظار محتمل ارائه دهند. به دیگر بیان تاکید بر انواع علیت احتمالی تاریخی و جامعه‌شناختی مبین نوعی فلسفه متافیزیکی مبتنی بر اراده آزاد نبوده، بلکه از شناخت دشواری تحلیل تام و جامع اجتماعی برمی‌خیزد؛ چرا که یقین تجربی - عینی در تحقیق اجتماعی ممتنع است و تنها امکان تعاقب زنجیره و روابط ماهوی موضوعات در این عرصه وجود دارد.

۴ - ۴ - نمونه نظری

وبر نمونه نظری را برای تلفیق تاریخ و جامعه‌شناسی و رهایی از جزئی‌بینی انفرادی نسبت به پدیده‌های اجتماعی اتخاذ می‌کند. از این منظر هیچ نظام علمی نمی‌تواند تمامی واقعیات عینی را بازتولید کند و هیچ نظام مفهومی نیز قادر نیست در باب تنوع بی‌پایان پدیده‌های جزئی سخن گوید؛ چرا که علم به‌گزینش و تجرید نیازمند است. لذا مفهوم نمونه نظری محقق را هنگام گزینش نظام مفهومی کلی، تجرید خصائص پدیده‌ها، مفهوم‌انگاری تاریخی و مقایسه اجزاء پنهان یاری می‌دهد و او را

در تفهم تعلیلی مفاهیم اجزاء فرهنگی و خصائص نوعی و ذاتی قوی دست می‌سازد. به عبارت دیگر کنش می‌تواند به لحاظ زمانی مربوط به گذشته و حال یا آینده باشد؛ اما اشکالاتی چون بازسازی معنای گذشته، تحمیل قوالب زمانی محقق به گذشته و علیت منفرد بر ضرورت تشکیل نمونه نظری دامن می‌زند. در این بین از آنجا که انواع ادراک عقلی (کلی، ذاتی، فلسفی، تعمیمی) و حسی (جزیی، صوری، علمی، تفریدی) هیچکدام پاسخگوی نیازهای تحلیلی علوم اجتماعی نیستند؛ لذا در نظر گرفتن ادراک خیالی (کلی تخیلی دال بر مجموعه‌ای از وقایع مشابه) بدین منظور لازم می‌آید.

از این نگره نمونه نظری یک ابزار مهم بررسی تطبیقی بوده و نوعی مقیاس و سازه مفهومی را تشکیل می‌دهد که شاخص‌های آن مبین شاکله واقعی - تعقلی صفات ذاتی و اصلی پدیده‌ها هستند. «نمونه نظری با تشدید یکسویه یک یا چند دیدگاه و ترکیب پدیده‌های عینی و منفردی ساخته می‌شود که واقعاً بسیار پراکنده و مجزایند و کمابیش حضور دارند و گاه غایبند و حسب همان دیدگاه مشدد یکسویه، به صورت ساختی تحلیلی و یکپارچه سامان می‌گیرند». (Shils and Finch, 1949: 90)

به این طریق مهمترین خصائص نمونه نظری شامل طبقه‌بندی پدیده‌ها، تبلور عینی واقعیت، بررسی تشابه و تقرب و انحراف پدیده از نمونه نظری، ارتباطات نمونه‌های نظری، بررسی کنش و تعامل، تشدید روش‌های نوعی کنش و ساختمان کردن اجزاء در قالب کلیتی منطقی و دارای انسجام مفهومی جهت ارزیابی تحول واقعی واقعیت تجربی می‌باشد. به علاوه «نمونه نظری با وجود غیرواقعی بودن این خاصیت را دارد که ما را به ابزاری مفهومی مجهز می‌سازد تا با آن بتوانیم تحول

واقعی را بسنجیم و مهمترین عناصر واقعیت تجربی را توضیح دهیم». (Freund, 1968: 69)

بر این پایه نمونه‌های نظری حسب سطح تجرید بر سه گونه‌اند. یکی از این انواع مربوط به کل جامعه بوده و ضمن بازسازی معقول یک واقعیت تاریخی کلی و خاص، نمونه نظری رویدادهای منحصر به فرد تاریخی نظیر نظام سرمایه‌داری، سوسیالیسم و شهر غربی تلقی می‌شود. دومین نوع مربوط به بخشی از جامعه بوده و نمونه نظری معرف عناصر انتزاعی - تاریخی در شرایط عام نظیر انواع حکومت‌های عقلانی، سنتی، فرهمند و یا دیوان سالاری محسوب می‌گردد. نهایتاً سومین نوع نیز مربوط به فرد می‌باشد که نمونه نظری بازسازی عقلانی کننده رفتار مبتنی بر خصلتی خاص مثلاً در مورد انسان اقتصادی یا بورژوا به حساب می‌آید.

نمونه نظری به عنوان حد متوسط خصوصیات ویژه و مشترک پدیده‌های اجتماعی و نه فراوانی تکرار آنها، حسب ادراک تطبیقی واقعیت در عرصه زمان‌ها و مکان‌های مختلف چونان ابزار کشف یکنواختی معنادار موضوع تحقیق قلمداد می‌گردد و ضمن ارائه طریق فرضیه‌سازی علی از واقعیت و بررسی شرایط مرتبط و ایجاد همبندی‌های روابط علی در قالب موقعیت‌های غیرتجربی و مقایسه‌ای، به پیش‌بینی پیامدهای متنوع آنها نیز همت می‌گمارد. این در حالی است که نمونه متوسط بیانگر صفات مشترک موارد است؛ ولی در نمونه نظری، صفات ذاتی موارد متعالی می‌شوند و در حد متوسط نمی‌مانند. به علاوه در نمونه‌گیری از روش استقرای آماری و در نمونه نظری از استقرای تحلیلی استفاده می‌شود که این امر مبین تعمیم صفات خاصی از واقعیت

بوده و لذا عین واقعیت نیست. همچنین مثل افلاطونی پایه واقعی ندارد؛ اما نمونه نظری پایه‌ای واقعی داشته که حسب تعمیم برجسته می‌شود. در نهایت نمونه نظری از کمال مطلوب متمایز است؛ زیرا در آن صفات واقعی صرف نظر از خوب و بد بودن موثر بوده و وسیله هستی‌شناسی واقع می‌شوند.

۵- حوزه‌های جامعه‌شناسی

ویر علاوه بر جامعه‌شناسی عمومی به حوزه‌های خاصی چون اقتصاد و سیاست و دیانت و حقوق و هنر هم نظر داشت.

۱- ۵- جامعه‌شناسی عمومی

در عرصه جامعه‌شناسی ویر، کنش اجتماعی گاهی مستقیماً به مناسبات اجتماعی انجامیده و زمانی از طریق رابطه اجتماعی به مفهوم اخیر می‌انجامد که البته در این راستا از قاعده‌مندی‌های محتمل اجتماعی نیز تأثیر می‌پذیرد. در اینجا مفهوم مناسبات اجتماعی به تکامل چندین عامل و عطف معنای کنش به حالت دیگری، تحت تأثیری متقابل ارجاع دارد. در مجموع انواع رابطه اجتماعی در اشکال منظم (عرف)، عاداتی (رسم و سنت) و مشروع (قراردادی + حقوقی = نظم مشروع) نمودار می‌شود که از این نگره عرف به معنای روابط اجتماعی منظم بوده؛ رسم از کنش عاداتی پرده می‌گیرد و سنت مبین رفتار خودانگیخته عملی و تکراری است. همچنین از این منظر تخلف از نظم مشروع قراردادی با مخالف جمعی روبرو شده و تخلف از نظم

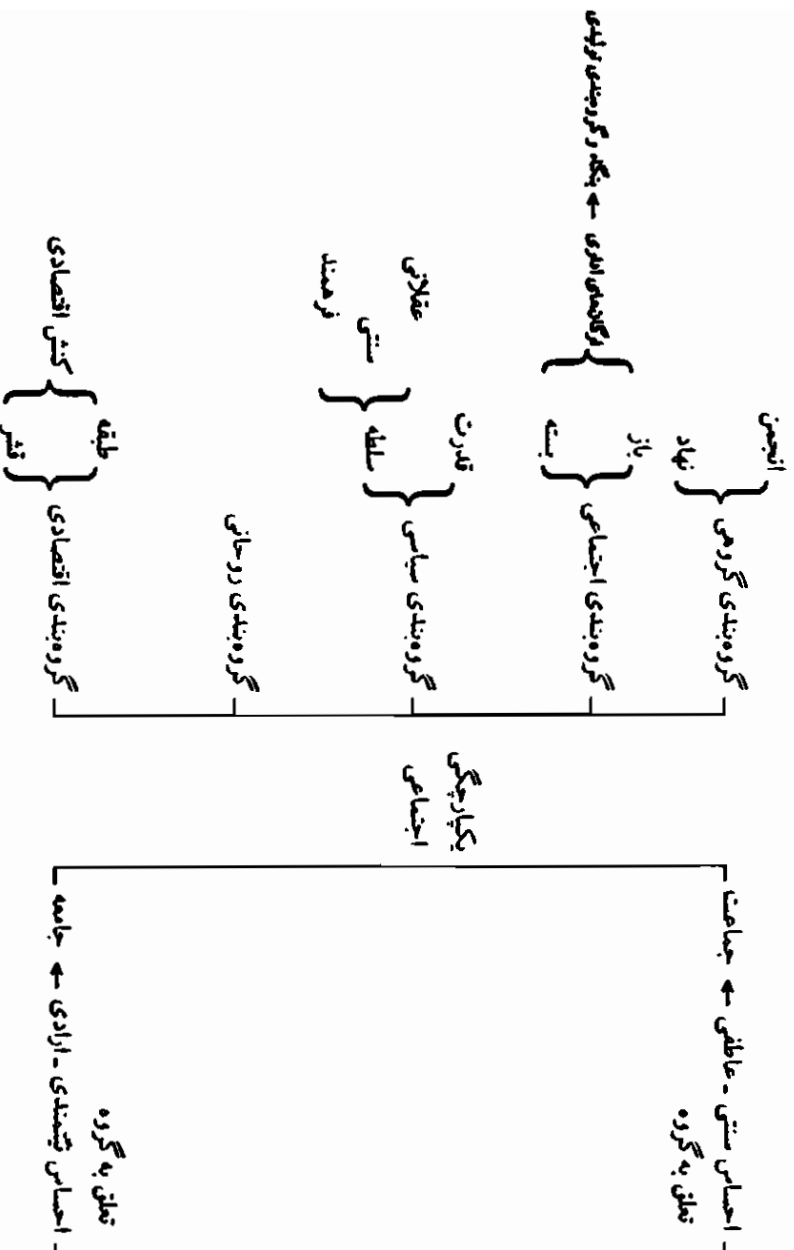
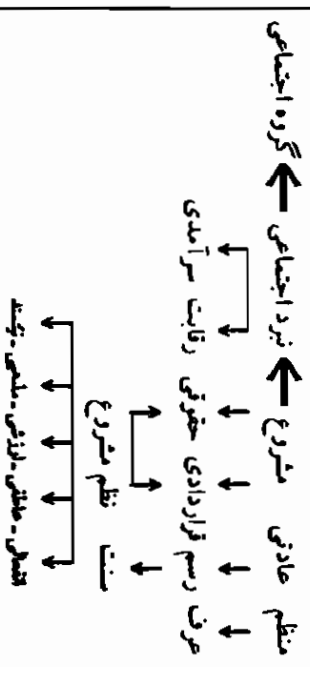
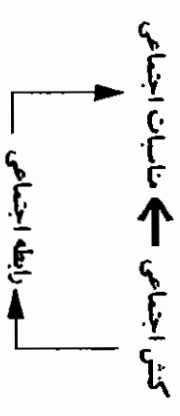
مشروع حقوقی با تحمل تنبیه جسمانی همراه است و خود در انواع نظم‌های انفعالی یا عاطفی، عقلانی مستند به ارزش‌ها، مذهبی و نیتمند تبلور می‌یابد. از سوی دیگر روابط اجتماعی مشروع به نبرد اجتماعی (رقابت و سرآمدی) انجامیده و خود منشأ گروه‌های اجتماعی واقع می‌شود. در این بعد نبرد اجتماعی معرف عدم هماهنگی جامعه (خمیر مایه مبتنی بر توافق و تعارض) و تحمیل اراده جهت موجودیت اجتماع بوده و رقابت نیز به نبرد بدون کاربرد زور جسمانی اطلاق می‌شود. این در حالی است که اگر موضوع نبرد، بازی بر سر خود موجودیت‌ها باشد؛ مفهوم سرآمدی رقم می‌خورد و در ضمن از ترکیب رابطه اجتماعی با آن، گروه اجتماعی زاده می‌شود. این گروه‌ها یا بر احساس سنتی - عاطفی تعلق به گروه ابتناء جسته و مبداء جماعت قلمداد می‌گردند و یا مبتنی بر احساس نیتمندی - ارادی تعلق به گروه بوده و موجد جامعه محسوب می‌شوند. به عبارت دیگر جماعت به فرایند ادغام افراد وفق احساس سنتی - عاطفی تعلق به گروه بازگشته و جامعه به فرایند ادغام انگیزش‌های ناشی از احساس نیتمندی - ارادی تعلق به گروه. بدین منوال از ترکیب جماعت و جامعه، یکپارچگی اجتماعی رقم خورده و همین مفهوم در انواع گروه‌بندی‌های گروهی (انجمن و نهاد)، اجتماعی (باز + گسسته) ← ارگان‌های اداری ← بنگاه تولیدی ← گروه‌بندی تولیدی)، سیاسی (قدرت و سلطه)، روحانی و اقتصادی متجلی می‌شود. در واقع گروه‌بندی گروهی و اجتماعی مبین یکپارچگی اجتماعی یا جماعتی است که بسته به اینکه آزادی و ورود اعضا را به گروه مرجح دارد یا نه به دو نوع باز و بسته تقسیم می‌شود. در این عرصه انجمن دارای مقرراتی آگاهانه بوده که با اراده همه اعضا

پذیرفته می‌شود و نهاد نیز حاوی مقرراتی تحمیلی است که همه اعضا باید از آن تبعیت کنند. به علاوه بنگاه تولیدی نمایشگر کنش پیوسته و عقلانی ابزاری - هدفی چندین کنشگر بوده و خود زمینه‌ساز گروه‌بندی تولیدی محسوب می‌گردد. در این شرایط قدرت به امکان کنشگر برای تحمیل اراده به دیگری حتی در صورت مقاومت (نامشروع) اطلاق شده و اقتدار مبین اطاعتی است که ارباب آن را از دیگران در برابر موظف بودن (مشروع) بدست آورد. به همین جهت «وبر قدرت را چونان توانایی محتمل کنشگر برای تحقق اهدافش حتی علی‌رغم مخالفت دیگران در عرصه روابط اجتماعی تعریف می‌کند» (Giddens, 1975: 156) و معتقد است قدرت یعنی فرصتی که انسان یا جمع امکان می‌یابند در پرتو آن «اراده‌شان را حتی با وجود مقاومت دیگران بر کنش جمعی تحمیل نمایند». (Gerth and Mills 1949: 180) به این ترتیب از نظر وبر «هر قدرتی از جمله قدرت اقتصادی را می‌توان فی‌نفسه ارزیابی کرد» (Gerth and Mills, 1949: 180) و در واقع «پیدایش قدرت اقتصادی ممکن است پیامد قدرت موجود در زمینه‌های دیگری باشد». (Gerth and Mills, 1949: 180) البته در این میان گروه‌بندی سیاسی مبین مفاهیم سرزمین، پیوستگی زمانی، تهدید و کاربرد زور جهت احترام به قواعد و فرامین بوده و گروه‌بندی روحانی نیز سلطه خود را به کسانی اعطاء می‌کند که ارزش‌های مقدس را در اختیار داشته یا می‌توانند آن را تامین کنند. چنین که برمی‌آید مفهوم اساسی گروه‌بندی اقتصادی از نظر وبر در مقوله‌بندی افراد در قالب طبقه و قشر تجلی می‌نماید. به نظر وبر «طبقه، دسته‌ای از انسان‌ها را در برمی‌گیرد که در ترکیب فرصت‌های زندگی‌شان عنصر علی

مشترکی داشته باشند؛ عنصری که منحصر با منافع اقتصادی در تصاحب کالاها و فرصت‌های کسب درآمد باز نموده شده و تحت شرایط تولید کالا یا ابزار کار متجلی گردد». (Gerth and Mills, 1949: 181) وبر همچون مارکس، ولی متمایز از نو مارکسیست‌ها معتقد بود پایگاه طبقاتی لزوماً به کنش اقتصادی طبقاتی یا سیاسی نمی‌انجامد؛ زیرا به نظر او کنش اشتراکی طبقاتی زمانی به وجود می‌آید که «وابستگی علل و پیامدهای موقعیت طبقاتی وضوح یابد» (Gerth and Mills, 1949: 184) که البته بنا به عقیده مارکس این کنش تابع خودآگاهی طبقه از منافع و رابطه‌اش با سایر طبقات است. بر این سیاق نظریه قشربندی ویر از نظریه طبقاتی مارکس به لحاظ وارد کردن عنصر گروه منزلتی متمایز می‌گردد. از این نگره شاخص‌های گروه‌بندی منزلتی انسان‌ها شامل تأکید بیشتر بر الگوهای مصرف تا جایگاه آنها در بازار یا فرایند تولید (برخلاف توجه صرف مارکس به تولید)، اشتراک اجتماعی حسب تشابه پایگاه اجتماعی در سبک زندگی و احترام جمعی، محدودیت روابط با سایر گروه‌های منزلتی حسب بالا و پایین بودن پایگاه‌های آنان، تعریف دیگران از روابط اجتماعی (قائل شدن حیثیت یا فروپایگی دیگران برای اعضای گروه منزلتی و ایجاد این گروه حسب فاصله‌گذاری میان آنها و ما و بقیه کنشگران اجتماعی)، همبستگی موضع اجتماعی و منزلتی افراد خصوصاً در جامعه سرمایه‌داری نظیر کسب منزلت والاتر با کسب طبقه پیشرفته‌تر اقتصادی یا حضور افراد از طبقات مختلف در گروه‌های منزلتی مشابه، نفوذ گروه‌های منزلتی در طبقات و کنترل حاکمیت آنها، بروز رفتار سیاسی مضطربان از دست دادن منزلت یا عدم دسترسی به منزلت سزاوار می‌باشد. الگوی توجیه

عدم اختتام ستیزه به انقلاب در نظریه مارکس از نظر وبر چنان سامان یافته که تقسیم جامعه به گروه‌ها و اقشار و طبقات به سبک‌های زندگی و جهان‌بینی‌های ویژه انجامیده و همین امر موجب پذیرش الگوهای ثابت فرماندهی و فرمانبری در غالب اوقات یا ستیز طبقاتی و منزلتی در بعضی موارد می‌گردد. بدین‌سان مفهوم چندبعدی قدرت اجتماعی با اصلاح نظر مارکس بسط می‌یابد؛ زیرا به نظر مارکس قدرت تابع روابط اقتصادی و مالکیت وسایل تولید است، اما به نظر وبر هر چند در جهان سرمایه‌داری نوین قدرت اقتصادی مسلط است؛ لیکن به دلیل تجزی مالکیت از مدیریت، قدرت تابع منزلت گردیده است. بر این سیاق به نظر وبر اعمال قدرت حسب زمینه اجتماعی و موقعیت تاریخی و ساختی، صور متنوعی یافته و بررسی تجربی سرچشمه قدرت از دیدگاه جزمی مارکسیستی نسبت به این مسئله متمایز است. در واقع از همین منظر وبر مدعی می‌شود «آن کنشی دارای جهت‌گیری اقتصادی است که طبق معنای ذهنی با اوضاع مورد تمایل سوداگرانه مرتبط باشد و لذا کنش اقتصادی متضمن کاربرد مسالمت‌آمیز کنترل از سوی کنشگر بر روی منابعی است که بدوا دارای جهت‌گیری اقتصادی می‌باشد». (Weber, 1922 / 88: 158) در مجموع روابط فوق را می‌توان در قالب نمودار ذیل تصویر نمود:

قاعده‌مندی‌های محتمل اجتماعی



۲ - ۵ - جامعه‌شناسی‌های خاص

مهمترین جامعه‌شناسی‌های خاص مورد نظر وبر در انواعی چون جامعه‌شناسی اقتصاد، جامعه‌شناسی سیاست، جامعه‌شناسی حقوق و جامعه‌شناسی هنر قابل تقسیم‌بندی است که البته در همه این موارد، محور مشترک همان تبیین اصالت تمدن غرب در مقایسه با سایر تمدن‌ها حسب نظام مفهومی یگانه‌ای از اقتصاد، سیاست، حقوق و هنر می‌باشد. به عنوان مثال در عرصه جامعه‌شناسی اقتصاد، کنشی اقتصادی تلقی می‌گردد که برای نیازهای عمومی مردم مفید باشد و به عبارتی هدف اقتصاد ارضاء نیازها به نحو عقلانی است. در این راستا کار اقتصادی نیز چیزی جز استفاده عقلانی و مسالمت‌آمیز از ظرفیت‌های بالقوه اقتصادی در ایجاد مواد و مصالح و ابزار ارضای نیازهای نوعی نمی‌نماید و لذا نظام سرمایه‌داری آماج بررسی‌های این حوزه تخصصی جامعه‌شناسی واقع می‌گردد.

همچنین در این حوزه، جامعه‌شناسی سیاست به بررسی هدف سیاست یعنی اعمال سلطه یکی یا چند تن بر دیگران یا به عبارتی رفتار سلطه‌آمیز انسان بر انسان از طریق قدرت و یا اقتدار با این فرض می‌پردازد که «دولت یکی از عناصر اساسی تمام تمدن‌ها بوده؛ چنانکه قانون مهمترین شکل تنظیم رفتار هنجارمند برای هر تمدنی محسوب می‌شود». (Shils and Finch, 1949: 69) از این نظر انواع سلطه شامل سلطه عقلانی، سنتی و فرهمند بود و در واقع وبر از این مفاهیم برای تبیین اقتدار در حیطه نمونه‌های نظری سود می‌گیرد تا نشان دهد چرا برخی مدعی اقتدارند و احساس می‌کنند حق مشروع دارند از دیگران بخواهند به میل خود به فرمان آنها گردن نهند. پس به این تعبیر سلطه عقلانی مبتنی بر اعتقاد

به قانونیت فرامین و عناوین فرماندهی سلطه‌گران مثلاً در عرصه وصول مالیات و مدیریت است و سلطه سنتی به خصلت مقدس سنن کهن و مشروعیت قدرت کسانی که به لحاظ سنتی مأمور اعمال قدرتند (امپراطور ژاپن) ارجاع می‌یابد. این در حالی است که سلطه فرهمند نیز به اعتقاد فداکاری غیرمادی برای فردی که تقدس یا نیروی قهرمانانه شخصی‌اش موجه یا توجیه‌کننده نظم موجود است، استناد می‌جوید (سلطه گاندی یا هیتلر). از سوی دیگر اقتدار عقلانی مبین مبانی معقول و غیرشخصی حسب قوانین مصوب و قراردادهای مستقر بوده و شاخص روابط سلسله مراتبی جامعه نوین می‌باشد. همچنین اقتدار سنتی به مثابه شاخص جوامع پیشانویین نشانگر اعتقاد به تقدس سنت و گذشته ازلی و قواعد شخصی و توارث قدرت قانونگذاری یا دریافت آن از یک مرجع اقتدار والاتر بوده و اقتدار فرهمند نیز به جاذبه‌های رهبرانی که به لحاظ فعلیت خارق‌العاده اخلاقی، قهرمانی و مذهبی خواستار تبعیت افراد جامعه‌اند و در واقع اعتقاد پیروان به رسالت‌شان سازنده منش رهبری آنان است، باز می‌گردد. این نکته نیز شایان توجه است که در واقعیت آمیزه‌ای از انواع سلطه و اقتدار وجود دارد و توجه به همه تبلورات اقتدار علیرغم دیدگاه تک عاملی نظریه پردازان سیاسی نظیر بررسی رابطه رهبران و رهروان بیش از صفات خاص رهبر، وجه ممیزه جامعه‌شناسی سیاست از حوزه اخیر می‌باشد.

بر این بنیان جامعه‌شناسی حقوق به بررسی تأثیر شیوه سلطه بر سازمان و کاربرد عقلانی اقتصاد در رابطه با نظام حقوقی معینی اختصاص می‌یابد و به تعاقب منطقی موضوع ضمانت‌های کارکردی در عرصه جامعه می‌پردازد.

در نهایت جامعه‌شناسی هنر نیز بررسی موضوع عقلانیت زیبایی‌شناختی را سرلوحه کنکاش‌های خود قرار داده و می‌کوشد انتظام جهان هنر را به ابتدای انتظام جهان اجتماعی توضیح دهد. در مجموع می‌توان حوزه‌های جامعه‌شناسی خاص وبر را به ابتدای مواضع بینشی و روشی او به شکل ذیل نمایش داد:

	جامعه‌شناسی	اقتصاد	
سیاست	سلطه و قدرت	نظام سرمایه‌داری	جامعه‌شناسی
	X ذهنی	انگارش نظم و رفاق	Y عینی
جامعه‌شناسی	سطح تحلیل خرد ضمانت‌های کارکردی	دیدگاه فردگرا	روش کیفی عقلانیت زیبایی‌شناختی
	هنر	جامعه‌شناسی	

۶- دیدگاه کلی

در مجموع می‌توان نتیجه گرفت موضوع دیدگاه جامعه‌شناختی وبر، تفهم واقعیت اجتماعی برای تکمیل دیدگاه تبیینی است. این دیدگاه فردگرا (ذهنی) با انگارش عمده وفاق اجتماعی (نظم)، کنشگر را مطمح نظر داشته و ساخت را در حد شرایط کافی بروز کنش مورد توجه قرار می‌دهد. در واقع Y این نگرش، عینی - ساختی و Xهای آن شامل عوامل ذهنی - روانی (افکار، عقاید، گرایش‌ها) می‌باشد. روش تحقیق چنین منظری نیز به شکل کیفی و تطبیقی - تاریخی به سطح تحلیل خرد رجوع می‌کند تا واحد تحلیل کنش اجتماعی را مطالعه نماید؛ چرا که در این حیطه پدیده اجتماعی در قالب کنش اجتماعی متبلور می‌گردد.

چنین که بر می‌آید وبر با آموزه نام‌گرایی چنین مدعی بود که کنش، واقعیت اجتماعی را تشکیل می‌دهد و این واقعیت مستقل از افراد نبوده؛ زیرا پنداشت افراد از واقعیت اجتماعی عینیت داشته و در واقع نیت در قالب کنش معنی‌دار به تشکیل پدیده اجتماعی عینی و منضم به انسان منجر می‌شود. این در حالی بود که دورکیم با آموزه واقع‌گرایی بر عینیت، شئیت و تحمیلی و خارجی بودن واقعیت اجتماعی در تعیین کنش پا

می‌فشارد و معتقد بود جامعه‌شناسی قانونمندی‌های اجتماعی مستقل از افراد، ولی تعیین‌کننده کنش را بررسی می‌کند. حتی در این میان زیمل نیز که بواسطه توجه به نقش نیت در تشکیل کنش معنادار به وبر نزدیک می‌شود؛ به لحاظ آنکه پدیده اجتماعی را صورتی ذهنی و متنوع از انسان در نظر می‌گیرد، دوباره از دیدگاه وبر تمایز می‌جوید.

۷- نظریه دیانت و توسعه

وبر به جای تبیین خاستگاه ذهنیت دین یا علل باورها و اعمال دینی- به پیوندهای آن با گروه‌های اجتماعی و تاثیر دیدگاه‌های دینی بر جوانب دیگر زندگی و خصوصاً رفتار اقتصادی توجه کرد. از نظر وبر دین علاوه بر بازتاب وضعیت اجتماعی و منافع مادی گروهی از عناصر روان‌شناختی نیز مشحون است. علیرغم رابطه دین و رنج اما دین واکنشی به محرومیت و برانگیختگی نفرت نیست. به نظر وبر در بسیاری از سنن دینی، آنانی که از شوربختی رنج می‌برند تصور می‌کنند خشم خدایان کیفرشان داده و یا شیاطین آنها را تسخیر کرده‌اند؛ زیرا گناهی مرتکب شده‌اند که آسیب‌پذیرشان ساخته است. دین پس پاسخی است به دشواری‌ها و بی‌عدالتی‌های زندگی و می‌کوشد این ناکامی‌ها را توجیه کند و انسان‌ها را قادر به کنار آمدن با آنها سازد و در برابر این مشکلات به ایشان اعتماد به نفس بخشد. مفاهیم دینی بر اثر این واقعیت پدید می‌آیند که زندگی، بواسطه فاصله آرزوها و تصورات و واقعیات و انتظارات و موقعیت‌های عملی، مخاطره‌آمیز و نامطمئن است و باید برای تنش حاصل از این وضعیت چاره‌ای اندیشید. به عقیده وبر گروه‌های اجتماعی به حسب

تجربه مسائل مختلف و تنوع فواصل انتظارات و وضعیات‌شان از دیدگاه‌های متفاوت دینی برخوردارند و لذا جامعه‌شناسی دین به بررسی روابط افکار مذهبی و گروه‌های اجتماعی متفاوت چونان حاملان افکار مزبور می‌پردازد تا ضمن تامل در پیامدهای این جهت‌گیری‌های دینی بر تاریخ و جامعه بشری، تاثیر آنها را بر شیوه‌های زندگی و گرایش‌ها و رفتارهای بشری باز شناسد.

۱ - ۷ - تاریخ مناسبات دین و توسعه

به نظر وبر در جوامع بدوی، میل به بقا و برخورداری مادی، انگیزش رفتار مذهبی به شمار می‌آید. جادو می‌کوشد خدایان و ارواح را با ترفندهایی به برآوردن مقاصد بشری ترغیب سازد؛ ولی دین مستلزم پرستش خدایان است. جادو بر تجربه خصائص یا قدرت‌های خارق‌العاده ذاتی اشیاء و کنش‌ها و اشخاص تحت عنوان فره تاکید دارد و در صورت انتساب این فره به بیش از خود اشیاء به چیزهای پشت سر آنها و قدرت‌های تعیین‌کننده‌شان نظیر روح و اهریمن به سمت دین متحول می‌شود. با استقرار فره در ماورای جهان مادی، دلیل تراشی اخلاقی آغاز می‌گردد و رفته رفته بر رویکردهای دینی مسلط می‌شود. لذا ارواح بیش از پیش از جهان مادی جدا گردیده و در این مرحله انسان برای بقا و برخورداری از این جهان و زندگی، بیش از پیش باید به مهارت‌ها و شگردهای خودش اتکاء داشته باشد. خدایان با وابستگی به ملاحظات اخلاقی تدریجاً از انسان‌ها می‌خواهند برابر برخی اصول و آیین‌های اخلاقی زندگی کنند و بدین سان ارزش‌ها و اصول بر فراز منفعت شخصی تنگ نظرانه قرار می‌گیرد. وبر دلیل تراشی اخلاقی در دین را به پیدایش کهنانت مربوط

می‌داند و مدعی است تا پیش از این هدف جادوگران دستیابی به نتایج ملموس مادی برای مشتریان بود. مع هذا هدف کاهنان مربوط به قضایای عقلی است و با ساختی آیینی و عموماً مستلزم رشد اندیشه اخلاقی مرتبط است. و بر پیدایش کهنات و تحول دلیل‌تراشی اخلاقی را به پیچیدگی هر چه بیشتر اجتماعی ربط می‌دهد. این ارتباط، وابستگی متقابل آدمیان را می‌افزاید؛ زیرا آنها دیگر در گروه‌های کوچک و مناسبات چهره به چهره و مبتنی بر تأمین نظارت و سازگاری با وسایل غیررسمی و عادی زندگی نمی‌کنند و وضعیات پیچیده‌تر اجتماعی نیازمند قوانین و قواعد و رویه‌های رسمی می‌گردد. لذا نیاز به صورت‌بندی اخلاقی و ترویج آنها، رفع تناقض‌ها و ابهامات و تطبیق با اوضاع و احوال و احتمالات تازه احساس می‌شود که این کار هم به متخصصان آیین اخلاق نیاز دارد و به این ترتیب کهنات به عنوان حرفه‌ای گروهی در پیشبرد این فرایند به تحول تن می‌دهد. هم‌ایندی تحول جامعه بشری با تحول دینی اما به معنای یکسانی درجه و شدت ابراز احساسات دینی از سوی همه گروه‌های تشکیل دهنده جامعه نیست؛ چنانکه دهقانان مانند اعضای جوامع ابتدایی بواسطه نزدیکی بیشتر به طبیعت و وابستگی به نیروهای مادی به جادو بیش از دین‌گرایش دارند تا به نظارت مستقیم این نیروها توجه ویژه داشته باشند و بتوانند با کاربرد وسائل جادویی در جهان دخل و تصرف نمایند. طبقات جنگجو و نجیب زاده نیز به اندیشه‌های اخلاقی دین‌چندان علاقمند نیستند و احساس دینی خودجوشی ندارند؛ چنانکه فرمانبری از خدایان را مایه مباحثات نمی‌شمارند و تعلق دینی‌شان محدود به دفع شر و شکست نظامی و جلب پشتیبانی الهی در جنگ و تضمین ورود رزمندگان شهید

به بهشت است. دیوان‌سالاران نیز بیشتر به نگهداشت نظم و انضباط و امنیت توجه داشته و دین را وسیله سودمندی برای دستیابی به این اهداف می‌انگارند. «مثلاً رویکرد متمایز یک دیوان‌سالار به امور مذهبی در آیین کنفوسیوس به گونه یکنواختی صورت‌بندی شده و شاخص آن فقدان مطلق احساس نیاز به رستگاری یا هر گونه تکیه‌گاه متعالی به آیین‌های اخلاقی است». (Weber, 1965: 90) در میان بازرگانان ثروتمند و سرمایه‌داران نیز تعلقات دنیوی و اهداف مادی و خرسندی از موقعیت اجتماعی جایی برای وابستگی به جهان دیگر و اخلاقیات روحانی باقی نمی‌نهد. «هر کجا که شکاکیت با بی‌تفاوتی به دین وجود داشته باشد؛ رویکردهای بازرگانان و سرمایه‌داران بزرگ نیز باید رواج داشته باشد». (Weber, 1965: 92) رویکرد مذهبی طبقاتی در میان طبقات ممتاز غالباً برای مشروعیت موقعیت ممتازشان عمل می‌کند؛ زیرا این طبقات در پی تضمین روان‌شناختی حقانیت پایگاه اجتماعی و ارزشمندی شیوه زندگی خویشند. طبقات متوسط و پایین و خصوصاً طبقات متوسط شهری، حاملان واقعی ادیان اخلاقی‌اند. روشنفکران بواسطه خاستگاه طبقاتی کمتر ممتاز و فراتر از اقشار سنتی، گرایش به ساخت مفاهیم مذهبی بسیار اخلاقی و ریشه‌ای دارند که برخلاف مفاهیم مذهبی محافظه‌کارانه و نخبه‌گرایانه قشرهای ممتاز نقشی عظیم در تحول جوامع خویش بازی می‌نمایند. بسیاری از تحولات دینی چونان نوعی بدعت ناگهانی از طریق رهبران و پیامبران فرهمند بروز می‌کند که می‌توانند چیزها و انسان‌ها را مسخر ساخته و جواب خارق‌العاده و غیرعادی زندگی یا واقعیت را باز نمایند. پیام این رهبر فرهمند به جهت کیفیات شخصی و استعدادهایش پذیرفته می‌شود و پیشگویی‌هایش نه بر خرد و تحلیل عقلی که بر بینش و

الهام ابتناء می‌جوید. کاهن اما برعکس از سنت و اقتدار جا افتاده و محافظه‌کاری پشتیبانی می‌کند. پیامبر یا رسول اخلاقی است و یا سرمشق دیگران که اولی با موعظه و هواداری از راه ویژه‌ای در زندگی و تبلیغ الگوی خاص رفتاری و دومی از طریق رفتار شخصی موثر واقع می‌شود. تضمین روانی دین از طریق پیامبر و کاهن در صور مختلف با هدف درک‌پذیرسازی جهان معمولاً مستلزم توجیه پایگاه خاص و سرنوشت نوعی گروه‌های معین اجتماعی نیز می‌باشد. در واقع وبر مدعی است «در پس این مفاهیم مذهبی، همیشه نوعی موضع‌گیری در برابر چیزهایی در جهان واقعی که به عنوان چیزی بی‌معنا تجربه می‌شود نهفته است. به همین جهت این مفاهیم معمولاً بر این نوع درخواست دلالت می‌کنند: نظم جهانی در کلیت‌اش می‌تواند و می‌باید به نوعی معنی‌دار باشد».

(Gerth and Mills, 1949: 281) وبر در زمینه رابطه علائق آرمانی و مصالح مادی و نیز رابطه‌شان با دگرگونی اجتماعی معتقد است «نه افکار بل علائق مادی و آرمانی‌اند که بر رفتار انسان‌ها مستقیماً مسلطند؛ اما غالباً پیش می‌آید تصاویر جهان چونان برآیندهای افکار مانند سوزن‌بانان راه‌آهن، مسیرهای کنش متأثر از پویایی علائق مادی را مشخص می‌کنند. اینکه شخص از چه چیز و برای چه خواستار رهایی می‌شود و چگونه می‌تواند رهایی یابد، منوط به تصویرش از جهان است».

(Gerth and Mills, 1949: 280) پس این نه خود افکار بل منافع انسان‌هاست که دگرگونی را برمی‌انگیزند و با این وجود تصاویر جهان می‌توانند مشخص کنند کنش در جهت تعقیب این منافع چه راهی در پیش می‌گیرد. به گمان وبر تصاویر جهان آفریده افکارند و لذا وی به بینش‌های خاص و بی‌همتای افراد خلاق و مبدعان مذهبی میدان می‌دهد. بینش‌ها و مکاشفات این نوع افراد غالباً

در تصویری که گروه‌های اجتماعی و تمدن‌ها از جهان دارند، تاثیر داشته‌اند. مغایرت افکار با منافع مادی از جاذبه آنها نزد مردم می‌کاهد و لذا افکار بیان ایدئولوژیک‌اند و بازتاب‌های منافع قشر یا گروهی خاص هستند. افکار مذهبی مشتق از این فروض می‌توانند جهات گوناگون و کمابیش عقلانی را پیش گیرند. به نظر وبر عقل‌گرایی مستلزم «تفوق هر چه بیشتر نظریه بر واقعیت به وسیله مفاهیم بیش از پیش دقیق‌تر و انتزاعی‌تر است» (Gerth and Mills, 1949: 293)، اما عقلانیت می‌تواند به معنای «دستیابی روشمندان به هدفی کاملاً مشخص و عملی حسب محاسبه هر چه دقیق‌تر وسایل نیل به هدف و یا صرفاً مدیریت منظم باشد». (Gerth and Mills, 1949: 293) به عقیده وبر غرب در رهیافت خود به همه قلمروهای کار و زندگی و خصوصاً پیگیری منظم علم و کاربرد آن در قالب تکنولوژی، تحقق مدیریت و تولید در قالب سازمان دیوان‌سالارانه و حتی موسیقی از شرق عقل‌گراتر بود. عقلانیت چونان تعقیب منظم سود در جهان سرمایه‌داری از طریق محاسبه دقیق هزینه در برابر بازده به معنای صوری می‌تواند کاملاً عقلانی باشد؛ اما ضرورتاً عقلانیت ذاتی به بار نمی‌آورد. عقلانیت صوری ربطی به ارزش‌ها ندارد؛ ولی عقلانیت ذاتی متضمن مواضع ارزشی است. به نظر وبر عقلانیت در قلمرو دین به معنای حذف جوانب جادویی و رفع تناقض‌ها و ابهامات در راه‌حل‌های مسئله‌رستگاری است. جهت‌گیری این فرایند عقلانیت منوط به جایگاه اجتماعی قشر حامل افکار دینی است. ضمناً افکار دینی ممکن است از طرفی گرایش ذاتی به حرکت در جهاتی معین داشته باشد. لذا این افکار ممکن است تاثیر جداگانه و مهمی بر نحوه زندگی قشر حامل این افکار و حتی بر کل جامعه یا تمدن بگذارد. وبر در توجه به دلالت‌های عملی

نظام‌های افکار مدعی است هر کجا قشر روشنفکران مذهب‌بی وجود داشته باشد؛ نوعی جهان‌بینی شکل می‌گیرد که تحت تسلط قواعد غیرشخصی است. در این وضعیت، رستگاری قضیه‌ای ذاتا فردی است و تنها از طریق ادراک صرفا معرفتی جهان و معنایش قابل حصول می‌نماید. وجود طبقه حرفه‌ای و متخصص و مجری مراسم دینی یا حکومتی دینی موجب انحصار تملک ارزش‌های مذهبی می‌شود و به مومنان می‌آموزد رستگاری از طریق کوشش‌های فردی ناممکن است و تنها به میانجیگری دین‌یارانی که کارشان سرپرستی نیایش‌ها است، قابل حصول می‌نماید. سیاست یاران به دین مناسکی متمایلند و شوالیه‌های جنگجو به تصور خدایان چونان قهرمان. صنعتکاران و بازرگانان به ریاضت جویی فعالانه با تاکید بر اخلاق‌کاری و نفی خوشگذرانی و تحدید مصرف شخصی مایلند و همین امر به دگرگونی اجتماعی در جهت تکوین سرمایه‌داری می‌انجامد. این ریاضت‌جویی فعالانه تنها یکی از جهاتی است که دین مبتنی بر رستگاری ممکن است در پیش گیرد. انواع صور دین وجود دارند که در این گوناگونی می‌توان تعدادی از گونه‌های بنیادی را تشخیص داد که از امکانات بنیادی موجود در ذات راه‌حل‌های مسئله رستگاری سرچشمه می‌گیرند؛ یعنی اگر این واقعیت‌ها انگیزه‌ای برای دنبال کردن نوعی رستگاری فراهم آوردند، شخص یا می‌کوشد از جهان فرار کند یا درصدد یافتن راهی برای سازگاری یا پذیرش این واقعیت‌ها برآید. منظور از فرار از این جهان، نوعی جهت‌گیری این جهانی است. کسی که جهت‌گیری فرار از جهان را در پیش می‌گیرد، رستگاری را از طریق کناره‌گیری می‌جوید و شخصی که رهیافت سازگاری را اقتباس می‌کند، رستگاری را از طریق تسلط بر خویشتن دنبال می‌کند. راه نخست،

صوفی‌گری و راه دوم ریاضت‌جویی در اشکال این جهانی و آن جهانی نام دارد.

وبر معتقد است تحول نظام اقتصادی سرمایه‌داری عقلانی و مسلط بر بخش اعظم جهان با تاثیر بر رشد تکنولوژی و تولید تا حدودی ریشه در پروتستانتیسم دارد. به گمان وبر هر چند «خود افکار مذهبی را نمی‌توان از شرایط اقتصادی استنتاج کرد.....»، لیکن سازگاری متقابلی میان این دو عامل اتفاق افتاد». (Weber, 1930: 277 - 78) وبر تاکید می‌کند «ما قصد دفاع از یک چنین نظر احمقانه و تعصب‌آمیزی را نداریم که می‌گوید روح سرمایه‌داری تنها در نتیجه پیامدهای معین عصر اصلاح مذهبی می‌توانست پدید آید و یا سرمایه‌داری به عنوان یک نظام اقتصادی آفریده اصلاح مذهبی است... برعکس، ما تنها می‌خواهیم تشخیص دهیم آیا نیروهای مذهبی در شکل‌گیری کیفی و بسط کمی روح سرمایه‌داری در جهان نقش داشته‌اند و در صورت نقش داشتن چقدر نقش داشته‌اند... با توجه به کلاف در هم پیچیده تاثیرات متقابل میان مبنای مادی، صور سازمان اجتماعی و سیاسی و افکار رایج در عصر اصلاح مذهبی، تنها می‌توانیم این را بررسی کنیم که برخی همبستگی‌ها میان صور باور مذهبی و اخلاق عملی تا چه حد می‌توانستند کارگر باشند. در ضمن حتی الامکان می‌خواهیم توضیح دهیم که به خاطر همین روابط، جنبش‌های مذهبی به چه صورت و با چه جهت کلی بر تحول فرهنگ نوین تاثیر گذاشته‌اند». (Weber, 1930: 91) در اینجا یکی از عوامل مهم دخیل در فرایند تحول عقلانی و اروپایی سرمایه‌داری عامل مذهب چونان شرطی ضروری و نه کافی بود. پروتستانتیسم ریاضت‌جویانه روحیه‌ای به وجود آورده بود که با سرمایه‌داری عقلانی نوین سازگاری داشت. منظور وبر سرمایه‌داری

عقلانی یا «سازمان سرمایه‌دارانه و عقلانی کار [رسماً] آزاد است». (Weber, 1930: 21) او این نوع سرمایه‌داری را از صور دیگر سرمایه‌داری مانند سرمایه‌داری ماجراجویانه و سیاسی که در سراسر تاریخ و در بسیاری از فرهنگ‌ها وجود داشته، جدا می‌کند. وبر می‌گوید غالباً میان برخی وابستگی‌های مذهبی و توفیق در کسب و کار و مالکیت منابع سرمایه پیوستگی‌هایی وجود داشته و سرمایه‌داران موفق در دوره‌ای معین تعلق شدیدی به مذهب پروتستانی داشتند. وانگهی سرمایه‌داری عقلانی و تحول اقتصادی نخستین بار و بیشتر در کشورها و مناطق پروتستان‌نشین پیدا شده بود تا کشورهای کاتولیک. سرمایه‌دار کارآفرین جدید اصلاً بدان روی در پی کسب بیشترین سود از طریق کاربرد عقلانی و بهینه منافع می‌رود که آن را وظیفه خود و نه ناشی از حسابگری می‌انگارد. این اولویت کسب سود مستلزم دنبال کردن سود بیشتر از طریق سرمایه‌گذاری دوباره حداکثر منابع موجود و باقیمانده از مصرف مرسوم و متعادل است. سرمایه‌داران مورد نظر وبر این نوع مصرف و هدر دادن سرمایه را از نظر اخلاقی نکوهیده می‌دانند. روح سرمایه‌داری به این اخلاق کاری نیاز دارد که می‌گوید هر وقتی که صرف پول در آوردن نشود، ضایع شده است. نفس جستجوی سود از طریق وسایل عقلانی منظم موکد می‌دارد از هر گونه هدر دادنی باید جلوگیری، هزینه‌ها را حتی المقدور قطع کرد و از همه منابع استفاده نمود. محاسبه دقیق هزینه در ارتباط با بازده و حسابداری دقیق در این قضیه ضروری است. مع هذا همه این کارها به نیت و عملکرد رونق اقتصادی چندان ارتباطی ندارد. اصول حاکم بر این فعالیت‌ها، معیارهای مفید برای موفقیت نیستند؛ بلکه اخلاقی راستین و روحیه مختص سرمایه‌داری غربی حاکم بر این نوع

فعالیت‌ها است. «کسب پول در چهارچوب نظم اقتصادی نوین تا آنجا که قانونی انجام گرفته باشد، نتیجه و بیان فضیلت و کارآیی در انجام وظیفه است.» (Weber, 1930: 53 - 4) میل به کسب پول طبیعی است؛ اما روحیه جستجوی منظم و حساب شده پول از طریق وسایل عقلانی، بر خویشتنداری در کاربرد پول برای مصرف شخصی نیز تاکید دارد. «کسب پول برای برآوردن منافع خودخواهانه بدون هر گونه وسواس اخلاقی، دقیقاً ویژگی کشورهای است که در آنها اقتصاد سرمایه‌داری و بورژوازی وفق معیارهای غربی از رشد بازمانده است.» (Weber, 1930: 57) مهمترین نیروی مانع‌پیدایی چنین روحیه‌ای، سنت‌گرایی چونان‌گرایش آدمی به کار و کسب درآمد در حد برآوردن تقاضاها و نیازها و انتظارات مرسوم است. به نظر وبر روح سرمایه‌داری پدیده تازه و متمایزی است که مختص قشر رو به ترقی طبقه متوسط پایین صنعتی بود و همین گروه‌ها بودند که به آرمان بیان فضیلت و کارکشتگی از طریق انجام وظیفه اعتقاد داشتند. مفهوم وظیفه اصلاً محصول جنبش اصلاح مذهبی بود. علیرغم مشابهت این دیدگاه با دیدگاه‌های پیشین اما تفسیر پروتستانی در مواردی چون تاکید بر «ارزشمندی انجام وظیفه در امور دنیوی به عنوان والاترین صورت فعالیت اخلاقی فرد» (Weber, 1930: 80) از نظریات قبل تمایز می‌جست. در این نگاه، فعالیت روزمره برخلاف دیدگاه کاتولیک از اعتبار دینی برخوردار شد و فرد پروتستان زندگی با الزامات دنیوی را برای اثبات دیانت لاجرم یافت. در این میان «ضدیت معمول اخلاق کاتولیکی و نیز لوتری با هر گونه گرایش سرمایه‌داری اساساً مبتنی بر کراهت از روابط غیرشخصی در چهارچوب اقتصاد سرمایه‌داری است. همین واقعیت روابط غیرشخصی است که برخی از امور انسانی را خارج از کلیسا و نفوذ

آن می‌نهد و مانع دخالت کلیسا در امور و بخشیدن و جاهت اخلاقی به آنها می‌شود». (Weber, 1930: 262) مفهوم وظیفه اما همواره به فعالیت کاری از نوع سرمایه‌داری عقلانی چونان مقوم روح سرمایه‌داری منجر نمی‌شود. به باور لوتر «فرد همیشه باید در مقام یا وظیفه‌ای باشد که خدا برایش مقرر کرده و فعالیت‌های دنیوی‌اش را در چهارچوب محدودیت‌های مقام مقرر شده‌اش در زندگی انجام دهد». (Weber, 1930: 85) لوتریست‌ها مردم را به اطاعت از اقتدار و پذیرش وضع موجود می‌خواندند و در تحول روح سرمایه‌داری نقش مستقیمی نداشتند. پیامدهای تفسیر کالون از مفهوم وظیفه کاملاً پیش‌بینی نشده بود و بواسطه ترکیب تقرب الهی و سرنوشت محتوم با آن تاثیراتی اساسی بخشید. طبق آموزه سرنوشت محتوم تنها معدود مقربان الهی رستگار می‌شوند و هیچکس نمی‌تواند آن را از خداوند چونان نوعی اجبار باز خرد و خدا خود می‌داند و می‌تواند هر که را خواست ببخشد. تحمل‌ناپذیری روانی این ابهام با توکل بهبود نمی‌یابد و بلکه با نشانه‌ای مادی قابل حصول می‌نماید. از این رو نشان رستگاری مومن در توفیق دنیوی بواسطه انجام وظیفه‌اش است. اشتغال به فعالیت شدید دنیوی به مومنان اعتماد به نفس می‌دهد و آنان از این طریق می‌پندازند خدا به یاریگران خویش به وسیله تنظیم ریاضت جویانه و عقلانی کردارشان در زندگی کمک می‌کنند. بدین‌سان کالونیست‌ها باور داشتند خود را باید در برابر خدا نه برای کسب رستگاری که برای اطمینان از آن محک زنند. این برداشت در کنار باور به اینکه خدا ما را برای کسب منفعت و لذت به این جهان نیاورده و بل این کار را برای تحقق فرامین و ستایشگری‌اش توسط ما به وجود آورده، عقلانیت کامل کردار در زندگی را سامان داد. «بر این سیاق کردار اخلاقی انسان معمولی خصلت بی‌برنامه

و نامنظمش را از دست داد و کل رفتارش قاعده‌پایداری پیدا کرد». (Weber, 1930: 117) پروتستان‌ها بر این مبنا نمی‌توانستند به کفاره و بخشودگی گناه از طریق اعتراف و توبه و نیکوکاری به کمک کلیسا امیدوار باشند. آنان با وقف کامل خویش در قبال وظایف دنیوی از امتحان الهی و تایید سایر مومنان سربلند بیرون آمده و اخلاقی متناسب با کسب و کار سرمایه‌دارانه و عقلانی برای زندگی به بار می‌آوردند که با منافع عملی صنعتگران و بازرگانان و پیشه‌وران وابسته به طبقه متوسط پایین کاملاً سازگار بود. از این منظر زندگی مذهبی جدا از جهان روزمره نبود و این در حالی است که در قرون وسطی، ریاضت‌جویی مسیحی به رهبانیت گراییده بود. در عصر جدید اما «این ریاضت‌جویی وارد بازار شده و درهای دیر را پشت سرش بست». (Weber, 1930: 154) در واقع «چنین سازمان قدرتمند و ناآگاهانه مذهبی برای تولید افراد سرمایه‌دار در هیچ کلیسا یا دین دیگری هرگز وجود نداشت و در مقایسه با آن، کاری که رنسانس برای سرمایه‌داری کرد چندان اهمیتی ندارد». (Weber, 1961: 270) پروتستان‌تیسیم نه با انباشت سرمایه که با برخورداری از آن مخالف بود. تنبلی و وسوسه، پیامد مصرف سرمایه است و پارسامنشی پروتستانی اما لذت جسمانی را گناه و نامعقول می‌شمارد. مازاد ناشی از این اخلاق کاری و پی‌گیری منظم سود و تاکید بر امساک در جهت انباشت سرمایه و سرمایه‌گذاری مجدد به کار افتاد و این امور نیز برای رشد مدام اقتصادی چونان یکی از خصائص عادی جوامع نوین ضرورت داشت. «وقتی محدودیت در مصرف با این رواج فعالیت مال‌اندوزانه ترکیب شد، نتیجه عملی گریزناپذیرش آشکار است: انباشت سرمایه از طریق وسواس ریاضت‌جویانه برای پس‌انداز کردن. خویشنداری‌هایی که در مصرف

ثروت تحمل می‌شد در جهت افزایش ثروت از طریق امکان پذیرسازی کاربرد سرمایه در امر تولید عمل می‌کرد». (Weber, 1930: 172) با به راه افتادن این جریان، نظام سرمایه‌داری نوین توانست بی‌نیاز از اخلاق مذهبی ریاضت‌جویانه پروتستانی خودش را حفظ کند. «وقتی ریاضت‌جویی از زوایای دیرها به صحنه زندگی روزانه انتقال یافت و بر اخلاق دنیوی تسلط پیدا کرد، در بنای ساختمان نظم نوین اقتصادی نقش خویش را بازی کرد» (Weber, 1930: 181) و البته همین اخلاق مذهبی با تقویت ناآگاهانه فعالیت دنیوی و لذا بسط ثروت و رفاه مادی موجبات نابودی خویش را نیز فراهم آورد.

۲-۷- اخلاقیات پروتستان

اخلاقیات پروتستانتیسم موجب شد پدیده‌های اقتصادی (تولید تجاری و مالکیت خصوصی و حسابداری و مدیریت) و سیاسی (صنف و دیوان‌سالاری و حزب) و اجتماعی (گروه‌ها و دسته‌جات و موسسات و سازمان‌ها) و فرهنگی (علوم تجربی و حقوق و هنر و معماری) از طریق رشد سرمایه‌داری در تمدن اروپا اعتبار جهانی کسب کنند؛ زیرا در این تمدن انگیزه کسب ثروت و سرمایه‌گذاری سودجویانه با توسل به روش‌های عقلانی، مبدل به ارزش شد و از زاویه حرفه‌گرایی به مثابه تکلیف تا حد سازماندهی غیرسیاسی بازار کار آزاد و دائمی، موجبات اعتلای تمدن غرب و سایر ملل جهانی را فراهم آورد.

اکثریت رهبران تجاری و مدیران صنعتی، صاحبان سرمایه و نیز کارگران بسیار ماهر و حتی بیشتر کارشناسان فنی و اقتصادی بنگاه‌های تجاری جدید، پروتستانند. «رهایی از سنت‌گرایی اقتصادی، بدون شک

عاملی است که قداست سنت مذهبی را مانند قداست همه مراجع سنتی به میزان زیادی تضعیف می‌کند. مع‌هذا غالباً فراموش می‌شود هدف اصلاح دینی نه حذف سلطه کلیسا بر زندگی روزمره، بل نهادن شکل جدیدی از سلطه به جای شکل قبلی بود که حاکمیت سنتی متزلزل کلیسا و ناتوانی‌اش از کنترل تمام قلمرو زندگی را اصلاح کند.» (Weber, 1930: 42) پروتستان‌ها، انضباط کاری را چونان ایمانی دینی مرعی داشتند و رویکردی دنیوی در سازندگی جهان اتخاذ نمودند. صفت ایده‌آل فرد امین و صاحب اعتبار، احساس وظیفه برای انباشت سرمایه و سودگرایی است. درستکاری، وقت‌شناسی، سعی و کوشش و صرفه‌جویی به کسب اعتبار می‌انجامند و از همین رو فضیلتند. حتی تظاهر به این فضائل در حد برآوردن هدف ضرورت می‌یابد و کفایت می‌کند. البته علاوه بر فضیلت این انگیزه‌های خودخواهانه منتسب به وحی الهی، تحقق نهادهای ناظر به توسعه جامعه نیز الزامی است. امتیاز اساسی این اخلاق، کسب درآمد بیشتر به همراه پرهیز اکید از تمام لذائذ زودگذر زندگی و بالاتر از همه اجتناب کامل از روحیه خوشگذرانی است. پرکاری در تجارت بنا به تکلیف نه تنها باعث استقلال در برابر پادشاه می‌شود؛ بل پول‌اندوزی قانونی چونان نمود تقوا و مهارت در ایفای آن به تکوین نهادهای مالی نظیر بانک و بیمه و ربا هم می‌کشد که بی‌وجودشان توسعه تحقق نمی‌پذیرد. تلقی حرفه به منزله تکلیف، فرد را به میزان مشارکت در مناسبات بازاری وامی‌دارد مقررات سرمایه‌دارانه کنش را بپذیرد و تولیدکننده‌ای که برای مدتی طولانی خلاف این مقررات عمل نماید به ناچار از صحنه اقتصادی خارج خواهد شد و نیز کارگری که نتواند یا نخواهد خودش را با آنها تطابق دهد، کار خود را از دست خواهد داد.

سرمایه‌داری معاصر با این خاستگاه ارزشی در اخلاق پروتستان و مناسبات اجتماعی منتج از آن، حیات اقتصادی را تحت سیطره در آورده و از طریق فرایند بقای اقتصادی اصلح، افراد را آموزش داده و برمی‌گزیند. وجدان کار این افراد نیز متأثر از احترامی است که برای اخلاق مزبور قائلند و همین وجدان است که نیروی کار را از بی‌بند و باری به نظم می‌کشد و بر کیفیت تولید و بهره‌وری می‌افزاید.

حرفه به عنوان تکلیفی الهی در اخلاق پروتستان با ملاک پول چونان معیار آبادانی در انبار ودیعتی به خلیفه الله و برکنار از قضاوت کلیسا و دین‌یاران آن سنجیده شد. از این نگره تحقق حرفه فرد در فعالیت‌های دنیوی وی عالی‌ترین شکل فعالیت اخلاقی است. این همان چیزی است که علاوه بر زندگی ریاضت‌گرانه، به فعالیت مادی معنای دنیوی داد و تقسیم کار را وجه اخوت‌آمیز بخشید و مقبولیت یکسان حرف مشروع در نزد خدا را موکد داشت. نهضت اصلاح‌طلبی دینی در مقایسه با گرایش کاتولیک‌ها فقط این تاثیر را داشت که عمدتاً میزان تأیید دینی و تاکید اخلاقی بر کار دنیوی سازمان یافته در مفهوم تکلیف را گسترده. تا پیش از این، تصور سنتی بنا به مقدر بودن روزی و امید به معاد و آخرت بر این استوار بود که هر کس باید به آنچه دارد قانع باشد و بگذارد افراد بی‌دین به دنبال ثروت و دنیا بروند. از آنجا که همه در این چهارچوب فقط در انتظار ظهور مجدد مسیح بودند، کاری نبود انجام دهند؛ جز اینکه در همان حرفه دنیوی که تکلیف الهی برای آنها معین کرده بود بمانند و مانند گذشته کار کنند و لذا آنان فقط دست تکدی به سوی برادران خود دراز نمی‌نمودند و اگر هم چنین می‌کردند فقط برای مدتی کوتاه بود. لوتر اما با تاکید بر جسمانی بودن تکلیف از در بی‌تفاوتی معاد شناختی در آمد و

تصریح نمود در هر قدم زندگی می‌توان رستگار شد. از نگره سنتی عمر چند روزه ارزش این را نداشت که هر حرفه‌ای را مهم بدانیم و لذا طلب مادیاتی بیش از احتیاجات شخصی، نشانه فقدان فیض الهی به شمار می‌آید؛ زیرا مال اندوزی فقط به قیمت فقر دیگران میسر می‌گردد و سزاوار سرزنش می‌نمود. مع هذا لوتر به موازات اشتغال به امور دنیوی، ارزش والاتری برای کار این جهانی قائل شد و گمان داشت تحقق عملی تکلیف که فرد با شغل دنیوی خود به دنبال آن است؛ حاوی فرمان خاص خدا مبنی بر انجام وظایف خاصی است که مشیت الهی برای فرد مقرر کرده است. در این حال وظایف دنیوی تابع وظایف زاهدانه قرار نمی‌گرفت و تسلیم در برابر اقتدار و پذیرش امور همانطور که بودند ترویج می‌شد. لوتر معنای دینی فیض را چونان فرآورده قدرتی عینی در فراسوی شایستگی فردی می‌دید و بازتاب ایمان ارادی در موفقیت ناشی از همیاری را عامل نفی سنگینی گناهان می‌دانست. کالون اما معتقد بود خدا برای انسان وجود ندارد؛ بلکه انسان برای خدا وجود دارد و وسیله نمایش شکوه و سلطنت الهی است. این بدان جهت است که صرفاً خدا آزاد است و تابع هیچ قانونی نیست و استفاده از معیارهای دنیوی عدالت در باب فرامین خدا، کاری بی‌معنی و توهینی به عظمت او است. دستورات خدا را فقط زمانی که او بخواهد بر ما آشکار شود، می‌توانیم بفهمیم و حتی بشناسیم. ما فقط می‌توانیم به بخش‌هایی از حقیقت سرمدی متمسک شویم و هر چیز دیگر از جمله معنای سرنوشت فردی ما در رازی نامعلوم پوشیده شده که نفوذناپذیر و بی‌چون و چرا است. شکایت دوزخیان از بخت خود تقریباً مانند ضجه و زاری حیوانات از این واقعیت است که چرا انسان آفریده نشده‌اند. هر موجود زنده‌ای که با فاصله پر نشدنی از خدا

جدا شده، سزاوار مرگ ابدی است. از آنجا که او جز برای شکوهمندی جلالش فرمان نداده؛ ما فقط می‌دانیم بخشی از انسان‌ها رستگار می‌شوند و بقیه اهل دوزخند. تصور اینکه ثواب‌ها یا گناهان بشر در تعیین سرنوشت او نقشی دارد مانند این خواهد بود که فکر کنیم احکام مطلقاً آزاد و مقرر پروردگار از روز ازل می‌تواند توسط انسان‌ها دستخوش تغییر گردد و این تناقضی ناممکن است. پدر که در بهشت از کتاب عهد جدید چنان خصلت انسانی و قابل فهمی دارد که از توبه گناهکار مسرور می‌شود، در اینجا وجود ندارد. وجود متعالی در جایگاهش قرار گرفته که ماورای ادراک بشری است و با احکام کاملاً درک ناشدنی‌اش، سرنوشت هر فرد را مقرر داشته و کوچکترین جزئیات عالم را از روز ازل تنظیم کرده است. چون احکام پروردگار لایتغیر است؛ افراد مورد عنایتش غیر ممکن است آن را از دست بدهند و این به همان نحو است که بندگان محروم از فیضش نمی‌توانند آن را بازیابند. نتیجه این آموزه، احساس تنهایی واقعی فردی است. انسان عصر اصلاح‌طلبی دینی که رستگاری ابدی مهمترین هدف زندگیش بود، ناگزیر شد راهش را برای نیل به سرنوشت مقدر، به تنهایی دنبال کند؛ زیرا در این راه هیچکس نمی‌توانست یاور او باشد. فرد برگزیده که کلام خدا را فقط در قلب خود ادراک می‌کند، نیازمند دین یار نیست و شعائر دینی هم لازم ندارد؛ زیرا هر چند شعائر از جانب خدا برای افزایش شکوهش مقرر شده و باید با دقت رعایت گردند، اما اسباب کسب فیض نیستند و فقط حامی خارجی و عینی ایمانند. به علاوه آنها نیازمند کلیسا هم نیستند؛ زیرا هر چند مقرر شده دوری‌گزیدگان از کلیسا نمی‌توانند رستگار باشند، اما عضویت در کلیسا شامل دوزخیان هم هست. دوزخیان هم باید عضو کلیسا باشند و از مقرراتش نه برای

رستگاری که ممکن نیست، بل برای تابعیت از فرامین خدا به لحاظ جلالتش اطاعت کنند. حذف کامل حصول رستگاری از طریق کلیسا و شعائر دینی که در آیین لوتر به استنتاج نهایی خود نرسید؛ تفاوت کاملاً اساسی با آیین کاتولیک را شکل داد. «این فرایند تاریخی بزرگ در توسعه ادیان، یعنی برچیدن کامل بساط جادوگری در دنیا توسط پیامبران عبری باستان، به همراه تفکر علمی یونان که تمام ابزار جادویی برای رستگاری را به عنوان خرافات و معصیت باطل کرده بود، در اینجا به پایان منطقیش رسید. پیوریتن‌های اصیل حتی تمام تشریفات مذهبی کفن و دفن را کنار گذاشته و عزیزترین افراد خانواده خود را بدون مراسم مذهبی دفن کردند تا مبدا خرافات و اعتقادات جادویی در ایمان آنها رخنه کند.» (Weber, 1930: 94) برای محرومین از رحمت پروردگار نه فقط هیچ نوع ابزار جادویی که اصلاً هیچ وسیله بازیابی فیض وجود نداشت. ترکیب آموزه‌های نامطلوب قابلیت عروج مطلق خدا و فساد هر چیز جسمانی با انزوای درونی فرد از یک سو دلیل گرایش کاملاً منفی پیوریتنیسم نسبت به تمام عناصر احساسی و عاطفی در فرهنگ و دین است؛ زیرا عناصر احساسی و عاطفی برای وصول به رستگاری موثر نیستند و باعث توهمات و خرافات شرک‌آلود و زمینه‌ساز مخالفت با هر فرهنگ احساسی می‌شوند و از طرف دیگر مبادی فردگرایی بدبینانه و از توهم رسته را به وجود می‌آورند که حتی امروزه نیز به وضوح از خصائل ملی و نهادی ملل پیوریتن در تقابل با نگاه عصر روشنگری به انسان است. از این نگره اتکای انحصاری به خدا نافی اتکا به دوستی انسان‌ها و سازش با هموعان بوده و تا نفی اعتراف و زدودن احساس عاطفی گناه پیش می‌رفت. ارتباط کالونیست با خدا به رغم ضرورت عضویت در کلیسا برای

رستگاری، در انزوای روحانی عمیقی برقرار شد. از نگره او دنیا آفریده شده تا فقط در خدمت تجلیل از پروردگار باشد و فرد مسیحی برگزیده، آفریده شده تا با تمام توان خویش دستورات پروردگار را به منظور بزرگداشت عظمت او انجام دهد. مع هذا خدا از بنده برگزیده خود انتظار موفقیت اجتماعی هم دارد؛ زیرا مشیت او این است که زندگی اجتماعی باید مطابق اوامر او سازمان یافته باشد. فعالیت اجتماعی شخص مسیحی منحصراً فعالیتی است برای بیشترین تجلیل از خدا. لذا نیروی کار تکلیفی در خدمت اجتماع هم واجد این خصلت است و حتی در افکار لوتر هم مشاغل تخصصی موجود در تکالیف حسب عشق برادرانه توجیه شده است. عشق برادرانه از منظر کالونیست‌ها اما چون فقط باید برای تجلیل از خدا به درخواست جسم باشد، بدواً طبق قانون طبیعت در اجرای وظایف روزانه تجلی می‌یابد و به تدریج خصلتی عینی و غیرشخصی می‌یابد که در خدمت منافع سازمان عقلانی محیط اجتماعی ما است؛ زیرا سازمان و نظم هدفدار و شگفت‌انگیز این جهان هم براساس نص و هم بر اساس فطرت، آشکارا توسط خدا و برای خدمت به نوع بشر طرح‌ریزی شده است. لذا نیروی کاری که در خدمت سودمندی اجتماعی غیرشخصی باشد، موجب افزایش شکوه خدا و مورد خواست او است. نفی تمامی مشکلاتی که دفاع از صفات خدا و سوالات در باب معنی دنیا و زندگی به وجود آورده و دیگران را به زحمت انداخته بود، در این راستا مسلم می‌نمود. کالونیسم فرد را در موضوعات دینی کاملاً مسئول می‌شناخت و تضادی میان فرد و اخلاق نمی‌دید. از آنجا که نه از سلوک دیگران که از یقین درونی به رستگاری و توکل ضمنی به مسیح چونان دستاورد ایمان فردی است که می‌توانیم به برگزیده بودن الهی خویش آگاهی یابیم؛ لذا

تقوا با مبارزه روزانه ترادف جست و اعتماد به نفس در این طریق حاصل فعالیت دنیوی شدید جلوه کرد. کالونیسم رستگاری را تنها در ایمان می‌جست؛ ولی چون کالون نسبت به تمام احساسات و عواطف محض بدگمان بود، می‌گفت ایمان باید حسب نتایج عینی‌اش به اثبات برسد تا بتواند بنیادی محکم برای رستگاری قطعی فراهم کند. ایمان حقیقی در اعمالی تجلی می‌نماید که در ستایش عظمت پروردگار است و این اعمال هم معطوف به عمران جهان چونان امامتی الهی تبلور می‌یابد. کاتولیک عادی قرون وسطی زندگی اخلاقی ناپایداری داشت. او وجداناً به وظایف سنتی خود عمل می‌کرد؛ اما در ورای این حداقل، کارهای خوب وی ضرورتاً نظام زندگی پیوسته با حداقل عقلانی را به وجود نمی‌آورد، بل سلسله اعمال منفردی بود که در صورت وجوب می‌توانست آن کارها را برای جبران گناهش و بهبود امکانات رستگاری خود و یا احتمالاً در اواخر عمر به عنوان نوعی بیمه پس انداز استفاده کند. البته اخلاق کاتولیکی، اخلاق مبتنی بر نیات بود؛ اما نیت یک عمل، ارزش آن را تعیین می‌کرد و ارزش عمل خوب یا بد بر عهده انجام دهنده آن بود که سرنوشت ابدی یا موقتی او را تعیین می‌کرد. کلیسا، واقع‌بینانه متوجه شد انسان واحدی کاملاً شناخته شده نیست تا بتوان به خوب یا بد بودنش حکم کرد؛ بلکه زندگی اخلاقی انسان معمولاً دستخوش انگیزه‌های ضد و نقیض است. البته کلیسا تحول اصولی در زندگی را آرمانی ضروری می‌دانست؛ اما با یکی از مهمترین ابزارهای قدرت و آموزش این تحول یعنی شعائر مربوط به عفو که کارکرد آن با عمیق‌ترین ریشه‌های مذهب کاتولیک در ارتباط بود، موجب تضعیف این ضرورت شد. کاتولیک‌ها جریان عقلانی کردن زندگی و نسخ جادو را به عنوان وسیله رستگاری تقریباً کمتر از پیوریتن‌ها

و یهودیان قبل از آنها دنبال کردند. به عقیده یک کاتولیک، عفو کلیسا غرامتی برای نقص خودش بود. کشیش، جادوگری بود که به اجرای مراسم عشای ربانی می‌پرداخت و نگهدارنده کلید حیات سرمدی بود و مردم می‌توانستند هنگام اندوه و توبه به سوی او بشتابند. کشیش، کفاره امید به فیض و ایمان به رستگاری را تقسیم می‌کند و بدین وسیله اضطراب فراوانی را که کالونیست به حکم سرنوشت تغییرناپذیر، محکوم به تجربه است از خود دور می‌کند. آسایش‌های دوستانه و انسانی که یک کاتولیک از آن برخوردار است، برای یک کالونیست وجود ندارد و او مانند یک کاتولیک یا حتی یک پیرو لوتر نمی‌تواند مسامحه یا بی‌فکری خود را با افزایش نیت خوب در مواقع دیگر جبران کند و امید به عفو داشته باشد. خدای کالونیست از بندگان خود انتظار دارد علاوه بر کارهای خوب منفرد، زندگی سرشار از کارهای خوب مرتبط به هم در یک نظام واحد داشته باشند. برای انسان کاتولیک، دور تسلسل گناه، توبه، عفو، آرامش و مجدداً گناه وجود ندارد. همچنین هیچ نوعی از تعادل وجود نداشت که شایسته زندگی کاملاً منطبق با مجازات‌های موقتی یا ابزار کلیسایی کسب فیض باشد. لذا سلوک اخلاقی بی‌برنامه و نامنظم فرد عادی، حذف شده و وی ملزم می‌گردد از روش ثابتی برای سلوک خود تبعیت کند. زندگی یک حواری منحصراً معطوف به هدفی متعالی یعنی رستگاری بود و لذا زندگی در این دنیا کاملاً عقلانی شد؛ زیرا هدف وی افزایش شکوه خدا در زمین بود. چون زندگی بر مبنای تفکر ثابت است که می‌تواند بر طبیعت مسلط شود؛ لذا رهبانیت بر این اساس از بی‌سازمانی آخرت‌گرایی و خودآزاری غیرعقلانی آزاد گردید و روش منظم سلوک عقلی را با هدف غلبه بر منزلت طبیعی بسط داد تا انسان را از قدرت محرک‌های

غیرعقلانی و وابستگی اش به دنیا و طبیعت آزاد سازد. رهبانیت می‌کوشید انسان را تابع حاکمیت اراده‌ای هدفدار کرده و اعمال او را تحت کنترل دائمی در آورد و نظارت دقیق بر نتایج اخلاقیش داشته باشد. بدین ترتیب راهب را واقع‌بینانه چون خدمتگزار ملک پروردگار می‌پرورد و از لحاظ ذهنی، رستگاری روح او را تضمین می‌کرد. این خویشنداری فعال به نحو عقلانی کوشید انسان را وا دارد با کنترل و سرکوب احساسات حسب انگیزه‌های ثابت به ویژه آنهایی که برای خود وی آموزنده بود، عمل کند و به معنای روان‌شناختی به انسان شخصیت دهد. هدف این ریاضت‌گرایی توانایی هدایت زندگی هوشیارانه و آگاهانه بود؛ یعنی مهمترین وظیفه آن از میان بردن لذتجویی غریزی و زودگذر با انتظام بخشی به عمل پیروان خود بود. کلیسا از میانه مومن و خدا برخاست و فعالیت دنیوی به جای آن نشست و بخشودگی مابه‌ازای کار منظم و کیفی در همین جهان قلمداد گردید. ایمان فردی در فعالیت دنیویش نمود یافت و به جای احساس کینه از گناهکاری ازلی دیگر بندگان ضعیف و حقیر خدا، به عضویت دیگران در مجامع دینی و ارزیابی جایگاه آنان در بارگاه الهی بر حسب بهره‌وری مادیشان حکم داد.

از این نگره ملاک برگزیدگی افراد، تعلیمات خداشناسی نیست. آنان در صورت زندگی براساس اوامر الهی و فارغ از وسوسه‌های دنیوی می‌توانند از روی سلوک روزمره از تولد مجدد خود مطمئن شوند. ریاضت‌کشی برای اطمینان از رستگاری اخروی پس وقف لذت رستگاری در این دنیا شد. قبلاً بعد احساسی دین از چنان شدتی برخوردار بود که به آن خصلت مثبت هیستری مانندی می‌داد که منجر به حالات متناوب نیمه خودآگاهی و خلسه مذهبی و خستگی اعصاب

می‌شد و این حالات به معنی مطرود شدن توسط خدا تلقی می‌گردید. اصلاح‌طلبی دینی اما به انضباط سخت و رهیزکارانه‌ای اتکا داشت که زندگی مقدس و منظم دینداران را به عمران جهان می‌گماشت. تلاش خستگی‌ناپذیر در عرصه فعالیت دنیوی برای تغییر تقدیر، تمایلی عاطفی بر می‌انگیخت که دستمایه تشکیل نوعی اجتماع نیمه اشتراکی گردد. جستجوی اطمینان از رستگاری در فعالیت روزمره دنیوی به نظارت دینی شدیدتری بر فعالیت شغلی انجامید و شالوده مذهبی محکم‌تری برای رعایت تکلیف فراهم کرد و بر تعداد محافل سازمان یافته داوطلبانه در کلیسا و تمایز مسیحیان فعال و غیرفعال افزود و تشکل فرق جدید را تسریع کرد. یقین به رستگاری در این عرصه نه ناشی از تقدس که برآیند اثباتی بر آمده از ارتباط ایمان و عمل بود. توفیق عملی شخص در کسب فیض نشانه اعتلای تقوا می‌نمود و قدرت پروردگار از طریق افرادی اعمال می‌شد که کمال یافته و به عبارتی بواسطه صبر و نظم موجب گردیده بودند خدا آیات خود را به آنها اعطا نماید. کار تکلیفی بهترین نمونه فعالیت ریاضت‌گرایانه بود؛ زیرا از این لحاظ خدا مقربان درگاهش را از طریق توفیق در کارهایشان رستگار می‌کند. روشمند شدن شیوه تشویق به توبه از این رهگذر حتی حصول فیض الهی را عملاً به صورت یک فعالیت انسانی عقلانی درآورد. در این حال اعتراف خصوصی دیگر محلی از اعراب نمی‌یافت؛ زیرا توبه به خودی خود برای رستگاری کفایت نمی‌کرد. تجلی بیرونی رفتار نجات‌بخش تا آنجا اهمیت داشت که حتی اگر چه فرد قادر به تشخیص توفیق خود نبود؛ اما دیگران می‌توانستند از روی اعمالش، توفیق او را تشخیص دهند. از این نگره آدمیان باید خوشبختی ابدی را به نحو عاطفی نه در جمع‌بندی کار عقلانی در آخرت

که در زمان حال تجربه کنند و در همین جا رستگار شوند. تکلیف کار تخصصی علاوه بر تصریح شناخت عامه از رستگاری، به شناخت تجربی نیاز داشت تا به اتکای نظم و دقت در فعالیت‌های دنیوی موجبات تراکم درآمد و سود را چونان ملاک تقوی رقم زند. فشار شغل به همراه اثبات مستمر امید به رستگاری که به ابدیت در آینده توجه داشت، به حالت عاطفی زمان حال تغییر جهت داد. اعتماد به نفس دیندار بر حسب موفقیت در کار خستگی‌ناپذیر حرفه‌ای به جای کسب رستگاری از طریق اعتراف برای عفوگناهان، تقدس عملی برای سازش با خدا در این جهان را به سازمان‌دهی عقلانی زندگی اقتصادی پیوند زد و مبارزه عقلانی منظم برای حصول معرفتی رستگاری اخروی را به نوسازی جهان معطوف می‌نمود. این تلاش از قید اذکار و شعائر دینی می‌گریخت و صرفاً فضائلی مخصوص مأموران و کارمندان و کارگران فرودست و مومن محسوب نمی‌شد. آیین کالون به فعالیت شدید قانونی و تجاری فعال بورژوازی سرمایه‌دار علاقه‌مند بود.

تنها اساس مسلم در یقین به رستگاری اصولاً احساسی محض از اطمینان مطلق به عفو بود که بی‌واسطه از فعالیت دنیوی سرچشمه می‌گرفت. از این لحاظ اگر شخصی به حرفه‌های نیک اشتغال نداشته باشد؛ مومن واقعی نیست. در این حال کلیسا نه مکان تجلیل از عظمت خدا و یا واسطه ظهور اسباب رستگاری که فقط محمل تجمع جماعتی از مومنان دوباره متولد به مثابه فرقه بود. مالکیت معنوی توفیق الهی در این عرصه نه بواسطه استغفار و اعتراف و طلب رستگاری از واسطه‌ها که توسط روح‌القدس و مکاشفه فردی برآمده از کار و تلاش حاصل می‌گردید. بدین‌سان استمرار حیات کلام خدا و نه به عنوان سندی

مکتوب، بل چونان روح مقدس و فعال در زندگی روزمره در آمد که با هر شائق شنیدن سخن می‌گوید و احتیاج به واسطه و شفیع ندارد. تعمیم اهمیت تصدیق باطنی روح در عقل و وجدان حتی حجیت انحصاری و باواسطه متن مقدس را پایان داد و ارزش تمام شعائر و مناسک را به عنوان ابزار رستگاری نفی کرد و عقلانی کردن دینی دنیا را به انجام رساند. از این نگره فقط پرتو باطنی مکاشفه مستمر می‌تواند فرد را حقیقتاً توانا سازد متن مقدس را بفهمد. اطاعت بی‌قید و شرط از خدا از طریق وجدان چونان تولد مجدد حقیقی به تناظر سلوک دنیوی با رستگاری اشارت داشت. این آموزه، سرنوشت مقدر را رد می‌کرد؛ زیرا از این زاویه انتظار حلول روح مبین غلبه بر هر چیز غیر عقلی، هوس‌ها و علائق ذهنی انسان طبیعی بود. گرچه خدا فقط زمانی صحبت می‌کند که انسان ساکت بماند؛ اما این آموزه به معنی انگیزه‌ای برای سنجش آگاهانه روش‌های کنش و حقانیت آنها در رابطه با وجدان فردی شد. نفی قطعی جادو از جهان، سیر روانی دیگری جز عمل ریاضت‌گرای دنیوی را به وجود نیاورد. از آنجا که این جماعت با قدرت‌های سیاسی و تصمیمات آنها کاری نداشتند؛ نتیجه عینی آن، نفوذ زندگی در مفهوم تکلیف با این فضائل ریاضت‌گرا خصوصاً در قالب کار دنیوی و نظام مالکیت خصوصی نیز بود. در این نگاه نه تنها صداقت بهترین روش‌ها می‌نمود که حتی مرد عمل را در راستای آزاد کردن انرژی برای اکتساب ثروت شخصی و حفظ نظام مالکیت خصوصی به بی‌رحمی هم سوق می‌داد. بر این سیاق ایمان‌کاوی کلیسایی دیگر نمی‌توانست آزادی‌های فردی برآمده از ریاضت‌گرایی عقلی را محدود کند. بدین منوال هنگامی که این روحیه با مقررات بازرگانی دولت ترکیب شد، زمینه رشد صنعت و پیشرفت سرمایه‌داری را فراهم آورد؛ زیرا اجبار

بیرونی را به مقبولیت درونی تغییر داد. دیگر اسباب حصول فیض نه در آموزه‌های گوناگون جادو و اعتراف و حتی عمل صالح فردی؛ بل تابع سلوک و شیوه زندگی خاصی بود که فرد عادی هم می‌توانست انگیزه‌ای الگوپذیر برای نظارت بر توفیق در کسب فیض در سلوک شخصی - جمعی بدست آورد. این سلوک ریاضت‌گرا به معنی برنامه‌ریزی عقلی کل زندگانی فرد بر طبق مشیت الهی بود و به جای زیاده‌روی یا استغاثه مصرانه همان چیزی بود که اگر فرد از رستگاریش اطمینان داشت، می‌توانست آن را کسب کند. بنابراین زندگی قدیسان به عنوان زندگی متمایز از زندگی مردم عادی، دیگر در صوامع و بی‌خبری از دنیا سپری نمی‌شد؛ بلکه درون جامعه و نهادهای آن می‌گذشت. این عقلانی شدن رفتار دنیوی که به منظور رستگاری اخروی انجام می‌گرفت؛ در واقع نتیجه مفهوم جدید حرفه در پروتستانتیسم ریاضت‌گرا بود. ریاضت‌گرایی مسیحی که در آغاز از صحنه زندگی جدا و به عزلت نشینی سوق داده شده بود و از طریق صومعه و کلیسا حاکمیت می‌کرد و نمی‌توانست خصلت طبیعی و ارتجالی زندگی روزانه را تغییر دهد؛ اینک از صوامع بیرون آمده و وارد بازار و میدان داد و ستد شده و با روش الگومند خود، زندگی روزانه را به منظور دنیایی دیگر کاملاً دیگرگون کرد.

پروتستانتیسم هنگامی در رفتار اقتصادی مؤثر افتاد که آخرت به دنیا آمد و جایگاه فرد دیندار بستگی به پذیرش در جمع برادران همکیشی یافت که به جای انضباط‌پذیری کلیسایی از مواعظ کشیش، خصلت ملی خود را از کسب پایگاه مادی بر حسب کار بی‌وقفه بدست می‌آوردند. آموزه ثروت‌اندوزی حتی برای کشیشان جهت کسب قدرت و حیثیت در مقایسه با سلطنت مطلقه از سوی کلیسا بی‌خطرتر تشخیص داده شد و

همین روزن اخلاقی به تعمیم روحیه دنیوی یاری رسانید. مخالفت این اخلاق واقعی با آرامش طلبی، لذتجویی و بیهودگی و ارضای هوا و هوس نفسانی و انحراف از زندگی سالم است. در واقع چون تملک متضمن خطر آرامش طلبی است، اعتراض آمیز است و چون آرامش جاودانی قدیسان در دنیای دیگر است، انسان در این دنیا باید از فیض الهی یقین حاصل کند و مشیت الهی را تا فرصت باقی است تحقق بخشد. بر طبق تجلیات مسلم اراده الهی فقط کار و فعالیت و نه تفریح و عیاشی عظمت الهی را افزایش می دهد. پس اتلاف وقت و بطالت مهلک ترین گناهان است. برای حصول رستگاری، عمر انسان بی نهایت کوتاه و گرانبها است و حتی اتلاف وقت از طریق رفت و آمدها، زیاده گویی، تجمل پرستی و حتی بیش از شش یا حداکثر هشت ساعت خواب، برای سلامتی مضر و از لحاظ اخلاقی مطلقاً محکوم است. وقت بی اندازه گرانبها است؛ زیرا اتلاف هر ساعت آن، اتلاف وقت برای تجلیل از عظمت پروردگار است. لذا تأمل و تفکر انفعالی نیز بی ارزش است و اگر به قیمت کار روزانه تمام شود، مستقیماً سزاوار سرزنش است؛ زیرا این کار در نزد خدا ناپسند است. «کار در کلیسای غرب به عنوان یک عمل ریاضت گرای مقبول، پذیرفته شده است، برخلاف آنچه در شرق و در تمام حکومت های دینی مطرح بود. نقش آیین پیوریتن در استدلال علیه تمام آن وسوسه هایی که مجموعاً زندگی ناپاک نامیده می شد، به هیچ وجه ناچیز نبود. ریاضت گرای جنسی پیوریتنیسم نه در مبانی، بل در درجه نیز با ریاضت گرای رهبانیت متفاوت است و به واسطه مفهوم پیوریتنی ازدواج، تأثیر عملی آن دامنه بسیار وسیع تری از تأثیر عملی ریاضت گرای در رهبانیت دارد؛ زیرا بر طبق فرمان "بارور باش و تکثیر کن"، آمیزش جنسی حتی در ازدواج فقط

به منزله وسیله‌ای برای تجلیل از شکوه خدا است و برای مقابله با وسوسه‌های جنسی و نیز مقابله با تردیدهای مذهبی و احساس بیهودگی اخلاقی لازم است از رژیم غذایی، سبزیجات و نیز حمام آب سرد استفاده کرد و در انجام حرفه سخت‌کوش بود. مع هذا مهمترین چیز این بود که کار تا آنجا که مشیت الهی است به عنوان هدف زندگی تلقی شود. این گفته پل مقدس "کسی که کار نمی‌کند نباید غذا بخورد"، در مورد هر فردی بی هیچ شرطی صادق است. عدم علاقه به کار یا حرفه نشانه‌ای از محرومیت از فیض پروردگار است». (Weber, 1930: 136 - 7) گرچه در قرون وسطی، کار فقط دلیل طبیعی و ضروری برای بقای فرد و اجتماع بود؛ اما هر جا چنین هدفی تحقق می‌یافت، این فرمان کلی و غیرشامل بر افراد بی معنی می‌شد. به عبارت دیگر این حکم برای فردی که بتواند بدون کار کردن و به اتکای دارایی خود امرار معاش کند، صادق نیست. البته تأمل به عنوان عملی روحانی در سلطنت الهی بر این فرمان به معنی تحت‌اللفظی آن مقدم است و به علاوه از منظر الهیات رایج زمانه، عالی‌ترین شکل کارآیی توحیدی، افزودن بر خزانة کلیسا از طریق عبادت و نواختن و خواندن سرودهای مذهبی است. در تفسیر جدید اما ثروت، هیچکس را از قبول بی‌چون و چرای حکم خدا مستثنی نمی‌کند و حتی ثروتمند بی‌نیاز هم نباید بیکار بماند و این در حالی است که او برای ارضای خواسته‌های خود نیاز به کار کردن ندارد. این فرمان خدا است که ثروتمندان هم باید مانند فقرا حکم خدا را اطاعت کنند؛ زیرا در پیشگاه وی برای هر فرد تکلیفی مقرر شده که باید آن را بپذیرد و در انجامش بکوشد. این تکلیف، سرنوشتی نیست که باید به آن تسلیم شد و بهترین نتیجه را از آن گرفت؛ بل فرمانی از جانب خدا برای تجلیل از عظمت و

جلال است. پدیده تقسیم کار و حرف اجتماعی نه نتیجه برنامه الهی سلسله‌بندی اشیاء می‌نمود و منزلت‌های این جهانی افراد نه ناشی از علل نامشخص طبیعی و مایه خوشبختی که محصول تمایزات طبقاتی و شغلی منتج از پیشرفت تاریخی جلوه می‌کرد. گرچه از منظر لوتر بر جای ماندن فرد در مکان مقرر الهی، تکلیفی دینی بود تا جهان توسط وی همانگونه که هست پذیرفته و آباد شود؛ اما بر حسب تفسیر پراگماتیستی پیوریتن‌ها، هدف الهی تقسیم کار باید از طریق آثار آن شناسایی می‌گردید. از این زاویه تخصصی شدن حرف چون باعث پیشرفت مهارت‌ها و بهبود کمی و کیفی تولید می‌شود؛ به مصلحت عامه که با مصلحت اکثر مردم یکی و همان انگیزه سودمندان است کمک می‌کند. خارج از حوزه تکلیفی کاملاً مشخص، موفقیت‌های فرد موقتی و نامنظم است و چنین فردی وقت بیشتری را به بطالت می‌گذراند تا به کار کردن. کارگر ماهر کار خود را با نظم خاصی انجام می‌دهد و این در حالی است که کارگر ساده در گنجی و سردرگمی دائم باقی خواهد ماند و شغل او نه زمان می‌شناسد و نه مکان. لذا تکلیف معین بهترین چیز برای همه است. کار غیرمنظم که کارگر ساده غالباً مجبور به قبول آن است؛ معمولاً اجتناب‌ناپذیر و همواره گذرا و ناخواسته است. فرد بدون حرفه فاقد خصلت الگومند و انضباط است و این خصلت لازمه ریاضت‌گرایی دنیوی است. زندگی انسان بر حسب تکلیف، تمرینی در محاسن ریاضت‌گرایی و دلیلی بر کسب فیض او از طریق وجدان است که در توجه و روشی که او به وسیله آن حرفه‌اش را دنبال می‌کند، متجلی می‌شود. آنچه پروردگار انتظار دارد نه نفس کار که کار عقلانی در حرفه‌ای مشخص است. در مفهوم پیوریتنی حرفه، همیشه بر این خصلت الگویی ریاضت‌گرایی دنیوی تأکید می‌شود؛ در حالی که

در مفهوم لوتری، تأکید بر قبول سرنوشتی است که خدا برای فرد مقرر کرده است. پس فرد می‌تواند چندین حرفه را با یکدیگر ترکیب کند؛ مشروط به اینکه برای فرد و عامه مردم مفید باشد و به کسی ضرر نزند و منجر به عدم تعهد به یک حرفه نشود. حتی تغییر حرفه چنانچه بیهوده نباشد و برای رضایت خدا انجام گیرد، یعنی اصولاً مفیدتر باشد، به هیچ وجه مانعی ندارد. گر چه مفیدیت حرفه و قبول الهی آن در مناسبات اخلاقی و حسب فواید اجتماعی سنجیده می‌شود؛ اما مهمترین معیار عمل، سودمندی شخصی آن است. در واقع اگر آن خدایی که در تمام حوادث دست دارد به یکی از بندگان برگزیده خود فرصت دهد، شخص باید آن کار را با عزم دنبال کند. مسیحی مومن باید با استفاده از فرصت، حرفه خود را دنبال کند و اگر خدا راهی نشان دهد که بتواند قانوناً و بی‌اصرار خود و دیگری از آن فایده بیشتر کسب کند و بی‌سبب از آن بپرهیزد و راه نسبتاً کم فایده‌ایی برگزیند؛ یکی از مقاصد تکلیفش را نادیده گرفته و از اطاعت بنده‌وار خدا تمرد کرده است. مع هذا اگر عنایات الهی را بپذیرد و هر گاه که او خواست بدان عمل کند؛ می‌تواند نه برای شهوت و گناه که برای رضایتش ثروتمند شود. ثروت فقط هنگامی که موجب بطالت و لذتجویی گناه‌آمیز شود؛ اخلاقاً مذموم است. ثروت‌اندوزی زمانی بد است که هدف خوشگذرانی و بطالت باشد؛ ولی کسب ثروت از طریق انجام وظیفه در تکلیف نه تنها اخلاقاً جایز که عملاً توصیه شده است. آرزوی فقیر بودن مانند آرزوی مریض بودن است. فقیر بودن به دلیل شکوهمندی تکالیف، غیر قابل قبول و در برابر عظمت ربانی تحقیرآمیز است. گدایی در عین توان کار نه تنها نشانه کاهلی که نقض وظیفه برادری است. بر این پایه تأکید بر اهمیت ریاضت‌گرایی حرف

ثابت، توجیهی اخلاقی برای تقسیم کار تخصصی جدید ایجاد کرد و تعبیر الهی سودمندی، فعالیت‌های فرد سرمایه‌دار را توجیه می‌نمود. از منظر ریاضت‌گرایی، تساهل اربابان و خودنمایی تازه به دوران رسیده‌ها به یک اندازه مذموم است و این در حالی است که فرد خودساخته و زیرک طبقه متوسط، سزاوار حد اعلای تقدیر اخلاقی است. دعا کردن برای برکت دادن به کسب و کار متوجه افرادی است که بینات الهی را با موفقیت دنبال کرده‌اند؛ زیرا خدا در این دنیا بندگان خود را از طریق شغل، پاداش می‌دهد. روحیه درستکاری شخصی و اطاعت هشیارانه از قانون بر این سیاق بالا گرفت و اخلاقیات سازمان عقلانی سرمایه کار را پیش برد.

پیوریتنیسم بواسطه تشویق حرفه چنان سلوکی ریاضت‌گرا بر توسعه شیوه سرمایه‌داری موثر افتاد. این ریاضت‌گرایی علیه لذات زودگذر و سایر خوشی‌ها به کار آمد و حتی ورزش را به شرط تحقق هدفی عقلانی یعنی تندرستی و نه برای خودنمایی و عیاشی و تفاخر و غرور و قمار مورد تأیید قرار می‌داد. «لذتجویی غریزی که مرد را از دین و تکلیف دور سازد، چه به شکل ورزش‌های شاهانه و چه به شکل رقص‌های متداول در محافل عمومی، دشمن ریاضت‌گرایی عقلانی محسوب می‌شد.» (Weber, 1930: 144) این نگاه به جوانب فرهنگی فاقد ارزش دینی، مظنون و غالباً خصمانه بود و علم را به استثنای مدرس‌گرایی تأیید می‌کرد و به همین جهت فرهنگ عصر رنسانس را تسریع نمود. نفی خرافات با اعتلای هنر واقع‌گرا و ناخشنودی از هنر نمایشی در این عرصه همراه بود. ممنوعیت روابط جنسی و عدم بردباری در برابر آنها نمی‌توانست شالوده ادبی - هنری جدیدی را فراهم آورد. هنر از مباحث لغو و خودنمایی‌های غیرعقلانی مالا مال بود و به علاوه بواسطه نفی ریاضت‌گرایی نمی‌توانست

در خدمت جلال و عظمت خدا قرار گیرد؛ مگر اینکه شخصیت هنرمند وجه معنوی یابد. این موضوع درباره خودآرایی‌های هنری نظیر لباس پوشیدن نیز صادق بود. «آن تمایل نیرومند در یکنواخت کردن زندگی که امروزه به خواسته سرمایه‌داری در استاندارد کردن محصولات تجلی می‌یابد، شالوده آرمانی خود را در نفی کامل شرک‌پرستی بشری می‌داند.» (Weber, 1930: 145 - 6) بردباری در قبال کالاهای فرهنگی معطوف به ارضای حس زیباشناسی با زیبایی اندام تنها به شرط عدم هزینه و تأثیر در برآوردن رضای خدا از طریق کار صورت می‌پذیرفت. فرد باید حساب دارایی‌هایش را نگه دارد و هر قدر ثروت زیادتر گردد؛ احساس مسئولیت برای حفظ آن در راه خدا و برای افزودن به آن سنگین‌تر می‌شود. اخلاق ریاضت‌گرای دنیوی پروتستان عمدتاً علیه لذتجویی زودگذر ناشی از کسب ثروت عمل کرد و میزان مصرف و به ویژه مصرف کالاهای تجملی را محدود نمود و به اتکای تأثیر روانی خویش، موانع سنتی در راه کسب کالاها را از میان برد. این ریاضت‌گرایی، قیود غریزی مال‌اندوزی را در هم شکست و نه تنها مال‌اندوزی را جنبه قانونی داد که آن را به منزله مشیت الهی تلقی کرد. مبارزه علیه هوا و هوس نفسانی و دلبستگی به اشیای مادی، نه مبارزه علیه مال‌اندوزی عقلانی که مبارزه‌ای علیه استفاده غیرعقلانی از ثروت بود. این استفاده غیرعقلانی در اشکال ظاهری تجمل‌پرستی مصداق یافت و هر چند از منظر فئودالی، طبیعی به نظر می‌رسید؛ اما بر اساس قانون پیوریتن به منزله شرک محکوم شده بود. از سوی دیگر پیوریتن‌ها استفاده‌های عقلانی و سودآور ثروت را که بر اساس مشیت الهی مورد نیاز فرد و جامعه بود، تأیید کردند. آنها نمی‌خواستند فرد ثروتمند را وادار به ریاضت کنند؛ بل می‌خواستند او

امکاناتش را برای استفاده‌های عملی و ضروری به کار برد. اندیشه رفاه به گونه‌ای خاص میزان هزینه‌های اخلاقاً جایز را محدود می‌کند و لذا تصادفی نیست توسعه شیوه زندگی سازگار با این اندیشه را بتوان در آغاز و به روشن‌ترین صورت در میان نمایندگان با ثبات‌تر این گرایش کلی به زندگی مشاهده کرد. این اندیشه در مقابل پرتو و عظمت فتودالی که مبتنی بر اقتصادی غیردقیق است، ظرافت‌ها و سادگی هوشیارانه را ترجیح می‌دهد. این نمایندگان، پاکی و رفاه خانواده طبقه متوسط را آرمان محسوب می‌کردند. ریاضت‌گرایی در زمینه تولید ثروت خصوصی، اشتیاق برای دغل‌کاری و آزمندی را محکوم کرد. آنچه به عنوان آزمندی، دنیاپرستی و نظایر آن محکوم می‌شد، کسب ثروت به خاطر خود ثروت بود؛ زیرا ثروت فی نفسه و سوسه نفس بود، اما ریاضت‌گرایی در اینجا نیرویی بود که پیوسته در جستجوی خوبی است، بدون اینکه بدی و شری بیافریند. آنچه شر محسوب می‌شد ثروت و وسوسه‌های آن بود؛ زیرا طبق عهد عتیق و به قیاس ارزیابی اخلاقی کارهای خوب، ریاضت‌گرایی تحصیل ثروت را به عنوان هدفی ذاتاً قابل سرزنش می‌دانست، ولی به عنوان ثمره تکلیف، نشانه‌ای از برکت الهی محسوب می‌کرد. ارزیابی مذهبی از کار مداوم و منظم در تکلیفی دنیوی به عنوان عالی‌ترین ابزار ریاضت‌گرایی و اثبات تولد مجدد و ایمان راستین، باید نیرومندترین اهرم برای گسترش گرایشی به زندگی باشد که به روحیه سرمایه‌داری موسوم است. وقتی محدودیت در مصرف با ثروت‌اندوزی تلفیق می‌شود، نتیجه عملی و ناگزیر آن انباشت سرمایه از طریق ریاضت‌گرایی اجباری است. محدودیت‌هایی که در مصرف ثروت وضع شد؛ طبیعتاً سرمایه‌گذاری تولیدی را افزود، ولی از نظر آماری، تعیین میزان نیرومندی این نفوذ قابل

اثبات نیست و فقط می‌توان گفت سادگی زیاد زندگی در محافل مذهبی جدی، منجر به انباشت بسیار سرمایه و ثروت شد. تمایل طبقه متوسط ثروتمند به جذب در طبقه اشراف با بی تفاوتی پیوریتن به شیوه زندگی فئودالی مهار گردید. سرمایه‌های جدید منظم‌اً در اراضی زراعی یا خرید زمین سرمایه‌گذاری نشد؛ بلکه زمینه‌ساز فعالیت‌های سرمایه‌داری گردید. احترامی که پیوریتن‌ها برای کشاورزی به عنوان فعالیت مهم و همراه با پارسایی قائل بودند، شامل مالکان نمی‌شد؛ بلکه درباره مالکان و زارعان و کشاورزان جدید مصداق داشت. با نفوذ جهان‌بینی پیوریتن، زندگی اقتصادی عقلانی بورژوازی گسترش یافت و این جهان‌بینی نه تنها عامل موثر توسعه این شیوه زندگی که گاهواره انسان اقتصادی جدید نیز بود. این آرمان‌های پیوریتن‌ها طبعاً تحت فشار زیاد و وسوسه‌های ناشی از ثروت رو به ضعف نهاد. اصیل‌ترین پیروان پیوریتنیسم را پیوسته در میان طبقاتی می‌یابیم که از منزلت طبقاتی پایین یعنی از میان خرده‌بورژوازی و کشاورزان برمی‌خاستند؛ در حالی که مالکان خوشبخت غالباً این آرمان‌های قدیم را رد می‌کردند. این همان سرنوشتی بود که مکرر برای سلف این ریاضت‌گرایی دنیوی یعنی برای ریاضت‌گرایی رهبانی قرون وسطی رخ داد. ثروت حاصل از ریاضت‌گرایی رهبانی وقتی فعالیت اقتصادی عقلانی تحت مقررات شدید و محدودیت مصرف به نتیجه کامل رسیده بود یا مانند اصلاح مذهبی مستقیماً نصیب اشرافیت شد یا اینکه تربیت و انضباط وجدانی را تضعیف و زمینه را برای اصلاحات ضروری فراهم کرد. کل تاریخ رهبانیت به یک معنی تاریخ مبارزه مستمر با تاثیر دنیا‌باورانه ثروت است و همین موضوع عمدتاً در باب ریاضت‌گرایی دنیوی پروتستانتیسم صادق

است. از این نگره کسانی که هر آن چه می توانند به دست آورند، به دست می آورند و هر آنچه می توانند پس انداز کنند، پس انداز می کنند؛ باید تا جایی که می توانند بخشش کنند تا فضل الهی نصیبشان شود و برای خود گنجینه‌ای در بهشت به دست آورند. تاثیر کامل اقتصادی نهضت‌های بزرگ مذهبی که اهمیت آنها در توسعه اقتصادی در تأثیر آموزش ریاضت‌گرایی آنها قرار دارد، معمولاً پس از فروکش احساسات مطلقاً مذهبی پدید می آید. پس از آن، شدت تلاش برای برقراری حاکمیت الهی به تدریج پایان می‌پذیرد و در خصلت اقتصادی هشیارانه مستحیل می‌شود، یعنی ریشه‌های مذهبی تدریجاً خشک می‌شوند و جای آنها را سودگرایی دنیوی می‌گیرد. پس انسان اقتصادی منزوی که فعالیت‌هایش را در حاشیه دنبال می‌کند؛ جای تلاش معنوی کسی را می‌گیرد که در جستجوی حاکمیت الهی در بازار بطالت شتابان است. وقتی سرانجام اصل حداکثر بهره‌مندی از هر دو دنیا حاکمیت می‌یابد؛ فرد در صدد استفاده از زندگی راحت بورژوازی برمی‌آید. آنچه عصر بزرگ مذهبی سده ۱۷ میلادی برای جانشین سوداگرای خود به ارث گذاشت؛ مهمتر از همه یک وجدان خوب و حتی انسان خشک مقدس خوب برای مال‌اندوزی قانونی بود. در این مرحله هر نشانه خوشایند پروردگار از میان رفته و اخلاق اقتصادی به طور اخص بورژوازی کاملاً رشد کرده است. تاجر بورژوا با علم به اینکه در برابر تمامیت فیض الهی قرار دارد و سلوک او عاری از لغزش است و ثروت خود را در راهی اعتراض‌پذیر به کار نمی‌اندازد؛ می‌تواند منافع خصوصی خود را آن چنان که می‌خواهد دنبال کند. به علاوه نیروی ریاضت‌گرایی دینی، کارگران بسیار ماهر و هشیاری در اختیار او قرار داده که به کار و حرفه خود علاقمندند؛ زیرا همه چیز را

ناشی از مشیت الهی می‌دانند.

ریاضت‌گرایی دینی این تأمین آرامبخش را به وجود آورد که توزیع نابرابر اشیاء مادی، موهبت خاصی از جانب پروردگار است و تفاوت‌های طبقاتی همانند درجات رستگاری، مقاصدی پنهانی و ناشناخته دارد. کالون معتقد بود توده کارگر و پیشه‌ور هر گاه در فقر و تهیدستی به سر می‌برند، بیشتر از خدا اطاعت می‌کند. کارگران و صنعتگران چون فقیر بودند مطیع خدا گردیدند و چون فقط حسب ضرورت کار می‌کردند به دنیا‌باوری کشیده شدند. این فرمول پیشرو اقتصاد سرمایه‌داری بعداً وارد نظریه‌های متداول بهره‌وری مزدهای پایین شد. با این توسعه، ریشه‌های دینی خشکید و تعبیر سودگرایانه آهسته به صحنه آمد. اخلاقیات وسطایی نه تنها تکدی را پذیرفت که آن را عملاً به اشکال قلندری مورد تجلیل قرار داد و چون از طریق اعانات، هزینه طرح‌های خوب فراهم می‌آمد؛ غالباً به منزله دارایی محسوب می‌شد. مع هذا پیوریتن‌ها بنا به لایحه رفاه فقیران به نفی تکدی پرداختند و به تجلیل از کارگری دست زدند که در پی مال‌اندوزی بوده و به پیروی از قدیسان می‌زیستند. اکنون همه آثار ریاضت‌گرایی فرقه‌ها با این ایده آمیخته است که کارگر ساده، ولی مومن یعنی فردی که برای امرار معاش امکان دیگری ندارد، مایه خشنودی پروردگار است. ریاضت‌گرایی پروتستانیسم با تعمیق این فکر، نیرویی به وجود آورد که بر کارآمدیش بسیار موثر بود و به ضمانتی روانی می‌مانست که کار را به عنوان تکلیف، یگانه وسیله حصول یقین در کسب فیض می‌دانست. از سوی دیگر بهره‌کشی این اشتیاق به کار را قانونی کرد و نیز از فعالیت کارفرما به نوعی رسالت شغلی تعبیر نمود. تلاش برای صرف اعتلای سلطنت پروردگار از طریق انجام تکلیف و

ریاضت‌گرایی انعطاف‌ناپذیر که نظم کلیسا به ویژه بر طبقات فقیر تحمیل می‌کرد؛ الزاماً بر بهره‌وری نیروی کار به مفهوم سرمایه‌داری آن موثر بود. تلقی کار به منزله تکلیف همانند گرایش متناظر آن یعنی مال‌اندوزی فرد تاجر، مشخصه کارگر معاصر شد. کالونیسم با سازمان اجتماعی زنده در شکل مالی - انحصاری آن، مخالف اتحاد کلیسا و دولت با انحصارگران بر اساس شالوده اخلاق اجتماعی مسیحی بود. این نگره در قبال انگیزه‌های فردی، تحصیل عقلانی و قانونی ثروت را که با قابلیت و ابتکار خود فرد به دست می‌آمد، پیشنهاد کرد و موجب رشد صنایع نوظهور در کنار اقتدار دولت گردید. بدین سان یکی از عناصر پایه روحیه سرمایه‌داری و بلکه روحیه کل فرهنگ جدید یعنی سلوک عقلانی مبتنی بر ایده تکلیف، از روحیه ریاضت‌گرایی مسیحی سربرآورد. ریاضت‌گرایی پیوریتنی در راستای انجام تکلیف از صوامع رهبانی خارج و وارد صحنه زندگی روزمره شد و نقش خود را در ساخت عظیم نظم اقتصادی جدید ایفا کرد. این نظم اینک وابسته به وضعیت فنی و اقتصادی تولید ماشینی بود و زندگی تمام اعضای جامعه و نه فقط جویندگان مستقیم ثروت را با نیرویی مقاومت‌ناپذیر تعیین کرده و مبدل به قفسی آهنین شد. چون ریاضت‌گرایی بر این باور بود که دنیا را از نو بسازد و آرمان‌های خود را در آن مستقر کند؛ اشیای مادی سلطه فزاینده‌ای بر زندگی انسان یافت که در هیچ دوره‌ای سابقه نداشته است. امروز اما روحیه سرمایه‌داری به حمایت روحیه دینی نیاز ندارد و نظریه تعهد در برابر تکلیف را نمی‌توان مستقیماً به ارزش‌های فرهنگی و مالی پیوست. هرگاه تحقق تکلیفی را بتوان مستقیماً به ارزش‌های فرهنگی و متعالی مربوط کرد تا زمانی که به عنوان جبری اقتصادی احساس نشود، فرد عموماً دست از توجیه آن برمی‌دارد. به این

جهت است که ثروتجویی در عالی‌ترین زمینه توسعه خود، یعنی در ایالات متحده امریکا، مفهوم مذهبی و اخلاقی خود را از دست داده و بیشتر به صورت نوعی فعالیت اجباری در آمده است. هیچکس نمی‌داند در آینده چه فردی در این قفس زندگی خواهد کرد یا اینکه در پایان این توسعه عظیم، پیامبران جدیدی ظهور خواهند کرد یا عقاید و آرمان‌های قدیم دوباره پدیدار خواهد گشت؟ یا اگر هیچکدام اتفاق نیفتد، تحجر مکانیکی در لوای نوعی خود بزرگ‌بینی اضطراب‌آور ظاهر خواهد شد یا نه؟ فقط درباره آخرین مرحله این توسعه فرهنگی می‌توان گفت این مرحله، مرحله متخصصان بی‌روح و احساسات بدون قلب است. این بدان معنا است که توسعه فرهنگی به مرحله‌ای از تمدن رسیده که هرگز سابقه نداشته است.

۳-۷- اخلاق پروتستان و روحیه سرمایه‌داری

وبر در نظریه اخلاق پروتستان و روحیه سرمایه‌داری، روابط حیات دینی و اجتماعی و اقتصادی در فرهنگ معاصر را بررسی کرد و به عبارتی تفهم لازم ذهنی رابطه باورهای دینی با رشد حیات اقتصادی و عقلانی بورژوازی را مکمل تبیین کافی عینی سرمایه‌داری جدید تلقی نمود. عدم پای‌بندی وبر به تفسیر مادی و ایده‌آلیستی تاریخ با تأکید بر عامل کنش به مثابه واحد نهایی تحلیل سبب می‌گردد دیدگاه او نه در تضاد با آراء مارکس که در تکمیل نظریات وی مطرح شود.

مبانی اندیشه وبر در نظریه مزبور معرف توجه او به توازن عوامل معنوی و مادی در تحول تاریخ و زنجیره علل رابط میان نقش ارزش و تعیین جهات کنش است. بررسی معنایی که کنشگران به کنش و تعامل

نسبت می‌دهند؛ و بر را به بررسی نمونه‌های نظری کنش اجتماعی کشانید و تفهم معنای دگرگونی اجتماعی به ویژه در تمدن نوین را حسب گذر از کنش سنتی به کنش عقلانی برای او به ارمغان آورد. به دیگر سخن «فرایند عقلانیت در تفکر و بر به ارتباط دیانت و سرمایه‌داری انجامید. در این راستا از یک سو ارتباط نظامی از افکار و رشد روحیه سرمایه‌داری و نهایتاً خود سرمایه‌داری و از طرف دیگر کیفیت توسعه غرب با نقش عمده کالونیسیم مد نظر وی بود. او ضمناً به مطالعه سایر جوامع پرداخت تا نظام‌های غیرعقلانی آنها را نشان داده و موانع رشد و توسعه نظام اقتصادی عقلانی آنها را تحلیل نماید». (Ritzer, 1992: 156) به نظر وبر کنش عقلانی در چهارچوب اقتدار عقلانی و اقتصاد عقلانی (سرمایه‌داری) قرار دارد. اقتصاد عقلانی، افراد فعال را به سنجش منافع و هزینه‌های معقول فرا می‌خواند و عقلانیت کنش اقتصادی هنگامی محقق می‌شود که مفاهیم سنتی مربوط به قیمت‌ها یا مزدهای منصفانه بی‌اعتبار گردند و برای فعالیت‌های اقتصادی دارای هدف حداکثر منافع جهت کارگزاران اقتصادی، مجوز مثبت اخلاقی فراهم آورند. اخلاق پروتستانی چنین مجوزی را ایجاد کرده و با نفی تسلط سنت‌گرایی بر قلمرو رفتار اقتصادی، انضباط شخصی جدیدی پدید آورده و انسان‌ها را تشویق نموده تا به گونه‌ای معقول و منظم به وظایف شخصی بپردازند. بدین‌سان بررسی تأثیر افکار مذهبی در پیدایش سرمایه‌داری نوین به استغنا از تحلیل مادی و معنوی تاریخ یاری داد و قائل شدن به استقلال نسبی ساخت اجتماعی و پیوند فرآورده‌های فرهنگی کنش با اقتصاد و ساخت اجتماعی در عین بررسی تعامل قلمروهای فکری و روانی و عملی و سیاسی و مذهبی در کنار استقلال نسبی آنها، او را به نفی هماهنگی

پیشینی محتوای فکر و منافع مادی هواداران آن با تأکید بر وجود نوعی کشش میان این دو مقوله هدایت کرد. بنابراین وبر به بررسی پویایی دگرگونی اجتماعی حسب نظامی تفسیری و منعطف‌تر از نظام مارکس پرداخت و به صور گوناگون روابط نظام‌های فکری و ساخت اجتماعی و مناسبات و هم‌ایندی علی متقابل زیرساخت و روساخت به شکل دو طرفه توجه نمود. از سوی دیگر هر چند تونیس حرکت از گمنشافت به گزلفشافت را چونان حرکت از اجتماع منزلتی به جامعه قراردادی و دورکیم حرکت از انسجام مکانیکی به سوی انسجام ارگانیکی را طرح کردند؛ اما وبر معتقد بود نشانه اصلی انسان نوین غربی را باید حسب دگرگونی‌های خاص کنش بشر و موقعیت تاریخی-اجتماعی او دریافت. این امر منوط به توصیف جامعه سرمایه‌داری جدید بود و لذا او خصائص جامعه غربی را در ابعادی چون تکوین و بسط کنش ابزاری-هدفی در میان عوامل کنش و پویش و تضاد آن با انواع دیگر کنش از خصائص جامعه غیرغربی نظیر کنش‌های عقلانی ابزاری یا عاطفی و سنتی متمایز نمود. وی پس از مطالعه میزان اهمیت نسبی عقاید یا عوامل اقتصادی بر نظام سرمایه‌داری در کنار تحلیل نظام کنش اجتماعی حسب باورها، ارزش‌ها و گرایش‌های درونی مؤثر بر شرایط اقتصادی، به بررسی تأثیر گرایش سودجویانه مرتبط با اخلاق پروتستانی ریاضت‌گرا بر توسعه کل فرهنگ و سازمان اجتماعی اعم از سازمان و دانشگاه و علم پرداخت تا ضرورت تکمیل روابط یکسویه تبیین چگونگی و میزان تأثیر ارزش‌های فرهنگی-دینی بر رفتار افراد با تأثر آنها از سایر متغیرها را بار دیگر تأکید نماید و به عنوان مثال نشان دهد طرز تفکر انسان نیز به نوبه خود باعث تغییر شرایط هستی اجتماعی می‌شود.

موضوع بررسی وبر از این نگره تأمل در رابطه شرایط ذهنی و نظام سرمایه‌داری جدید غرب است. در واقع هدف وبر درک حالات روحی کلی افراد و گروه‌ها و تأثیر آنها بر جامعه است و لذا او به بررسی تأثیر جهان‌بینی بر سازمان اجتماعی یا حالات روحی می‌پردازد. در نتیجه «کل کار ماکس وبر حول محور این پرسش دور می‌زند که کدامیک از عوامل اجتماعی، عقلانیت تمدن غرب را به وجود آورده‌اند». (Mannheim, 1951: 52) وبر خود در این زمینه می‌گوید: «مسئله ما عبارت از بررسی چگونگی پیدایش طبقه بورژوازی غربی با همه وجوه متمایزکننده آن است». (Weber, 1930: 23) به دیگر بیان مسئله تحقیق وبر این است که «چه اوضاع و احوالی سبب شده نموده‌های فرهنگی معینی که حداقل فکر می‌کنیم دارای معنا و ارزش عام هستند؛ در تمدن غرب و منحصرأ در این تمدن ظاهر شوند؟». (Weber, 1930: 11) به این ترتیب سوالات اساسی وبر در این پژوهش شامل سه مسئله است: «۱. چطور می‌توان سرمایه‌داری نوین را توصیف کرد؟، ۲. چطور می‌توان تکوین این نظام را توضیح داد؟ و ۳. چرا این نظام در غرب و نه در جای دیگری از جهان ظهور یافت؟». (Eldridge, 1972: 33)

در ادامه این روند وبر به مرور منابع و بررسی پاسخ‌های قبلی به این مسئله از سوی سایر دیدگاه‌های موجود پرداخت. در این زمان دیدگاه‌های موجود زیستی و روانی و مادی؛ متغیر وابسته سرمایه‌داری را تابع متغیرهای مستقلی چون غریزه ثروت‌جویی و انگیزه نفع‌طلبی و سودجویی و شرایط معیشتی تبیین می‌کردند. مع هذا وبر به نقد این دیدگاه‌ها پرداخت و در پاسخ به تبیین زیستی مدعی شد دلیلی بر نیرومندی این غریزه در قرون اخیر نسبت به قرون اولیه در دست

نیست. به علاوه او در پاسخ به تبیین روانی گفت این انگیزه‌ها از لحاظ تاریخی همواره وجود داشته‌اند؛ ولی به لحاظ فردیت هیچگاه به سنت منجر نشده‌اند. همچنین وی در جواب تبیین مادی اظهار داشت شرایط معیشتی از لحاظ تاریخی همواره وجود داشته‌اند؛ ولی به دلیل فقدان جهت‌گیری کنشی عمدتاً به جنگ و تجمّل انجامیده‌اند. به عنوان مثال عقلانیت مادی از مشخصات جهان‌بینی چینی و هندی نیز بوده است؛ اما هدف این جهان‌بینی در چین تولید انبوه و مصرف محدود بوده و در هند نیز این تفکر در چهارچوب مراسم دینی متافیزیکی (تناسخ ارواح) محدود شده و نتوانسته موجب سرمایه‌داری نوین باشد. بر این سیاق وبر بواسطه دریافت نوعی کشش میان فکر و منافع مادی به طرح فرضیه پرداخت. به عنوان مثال او دریافت روستاییان معمولاً به طبیعت‌پرستی کشش دارند؛ ولی اقشار بورژوازی شهری به زهد مسیحی گرایش نشان می‌دهند و این کشش میان افکار دین‌یاران کالونیست و علائق برخی اقشار بورژوا در انگلستان و اسکاتلند شدیدتر است. به علاوه در دوره فتودالیسم طبقات سلحشور زمین‌دار از هر گونه دینداری احساساتی و ادیان واعظ رستگاری بیزار بودند و در عوض به ادیان دارای خدایان قدرتمند و آتشین مزاج و ستیزه‌گر که بتوان با قربانی دلشان را بدست آورد و با جادو بر آنها اعمال نفوذ نمود، علاقه نشان می‌دادند. حتی در دوران باستان علی‌رغم اینکه اخلاق کنفوسیوس نیاز ادبای چینی را بیان نمی‌کرد، صرفاً به دلیل تناسب این اخلاق با سبک زندگی آنها استمرار می‌یافت. به این ترتیب وبر ادعا کرد از آنجا که اکثر مدیران و تجار و سرمایه‌داران و متخصصان اروپای غربی، پروتستان هستند؛ پس میان پیدایش سرمایه‌داری و اخلاق پروتستانی رابطه وجود دارد. این اخلاق با تفسیر

جدید متون دینی، سودجویی را به انضباط جمعی و سازمان عقلانی کار و سرمایه پیوند زد و باعث پیدایش سرمایه‌داری شد. وبر معتقد بود رفتار اقتصادی تابع جهان‌بینی بوده و به عبارتی نسبت دین و اقتصاد سبب می‌شود مذهب مبنای جامعه و تمدن تاریخ گردد. در واقع تصور دینی هستی و رفتار اقتصادی ناشی از آن یکی از علل توسعه نظام اقتصادی سرمایه‌داری غربی بوده و فقدان این سابقه در خارج از محدوده تمدن غرب، توسعه نیافتگی چنین نظامی را در آن تمدن‌ها در برداشته؛ زیرا آنها بفره، نبوت، عدل الهی و زهد و عرفان معنوی تأکید می‌کردند، ولی جماعات دینی تمدن غرب بدان روی وجه جاودان داشته‌اند که همان مبانی گذشته را در قالب زهد و عرفان دنیوی خالی گردانیده‌اند. به دیگر سخن میان روحیه سرمایه‌داری و پروتستانیسم تناسب وجود دارد؛ زیرا در این اندیشه، عرفان معنوی منتفی است و مؤمن باید در این جهان‌گناه، در کار خدا به وسیله پیشرفت دینی مبتنی بر ریاضت اقتصادی، سازماندهی عقلانی کار، تراکم سود و پیشرفت برنامه‌ای بکوشد که در این صورت روحیه فردگرایی و کار عقلانی نیز در حکم اطاعت از خدا تلقی خواهد شد. شایان توجه است وبر چون مارکس معتقد است سرمایه‌داری یعنی جستجوی سود از طریق بازار و لذا پیشرفت فنی، کارکرد پنهان رقابت تولیدکنندگان است؛ ولی تفاوت وبر و مارکس در این است که وبر خصلت جوامع جدید سرمایه‌داری را در پیشرفت عقلانیت از طریق دیوان‌سالاری می‌داند که این امر منوط به توسعه تقسیم کار اجتماعی و تخصص انفرادی است.

در این شرایط وبر برای آزمون فرضیه خود، طرح تحقیقی خاص را پیش می‌کشد که عمدتاً بر تعریف نظام سرمایه‌داری جدید (تعریف

به رسم / توصیفی) و توجه به شرایط ظهور نظام مزبور متمرکز می‌شود. او مقدمتاً برای توضیح خصائص نظام سرمایه‌داری می‌گوید: «اگر اصطلاح روحیه سرمایه‌داری مصداقی معنادار داشته باشد، این مصداق همانا رویداد منحصر به فردی تاریخی یا مجموعه پیچیده‌ای از روابط حاضر در واقعیت تاریخی است که ما آنها را در پرتو معنای فرهنگی‌شان در کلی مفهومی جمع می‌کنیم. این مفهوم تاریخی را نمی‌توان به شیوه منطقیون به کمک جنس نزدیک و فصل ذاتی تعریف کرد، زیرا این مفهوم بیانگر امر کلی نبوده؛ بل مبین نمود معناداری است که خصلت فردی آن مورد نظر است. این مفهوم را باید تدریجاً و حسب عناصر سازنده‌اش که هر یک از واقعیت تاریخی اخذ می‌شوند، ساخت. پس مفهوم نهایی را در آغاز نمی‌توان یافت؛ بل در پایان تحقیق است که می‌توان آن را بدست آورد. به عبارت دیگر در طی بحث است که نتیجه ذاتی آن، یعنی بهترین صورت منظور ما از مفهوم روحیه سرمایه‌داری آشکار می‌شود. مراد از بهترین صورت نیز بهترین شیوه متناسب با دیدگاه‌هایی است که در اینجا مورد نظر ما است. به علاوه این دیدگاه‌ها که نمودهای تاریخی مورد مطالعه حسب آنها تحلیل شده‌اند، به هیچ وجه تنها دیدگاه‌های ممکن نبوده و مانند هر مورد تاریخی دیگر، دیدگاه‌هایی هم ممکن است وجود داشته باشند که اگر مبنای تحلیل قرار گیرند ویژگی‌های دیگری را به عنوان ویژگی‌های ذاتی بر ما آشکار می‌کنند. از اینجا تنها این نتیجه بدست می‌آید که منظور از مفهوم روحیه سرمایه‌داری صرفاً آن چیزی که به عنوان عنصر اساسی موضوع پژوهش‌هایمان درک می‌کنیم، نیست. این امر از طبیعت کار ما که ساخت مفاهیم کلی از نمودهای تاریخی است، ناشی می‌شود. منظور از مفهوم‌سازی این نیست که واقعیت به هر بهانه‌ای در

قالب مقولات انتزاعی ریخته شود، بل منظور کشف پیوند معقولی از اجزاء واقعیت در مناسبات تکوینی مشخص آنها است، مناسباتی که ناگریز از خصلت فردی خاصی برخوردار است». (Weber, 1930: 47 - 8)

به این ترتیب وبر به حد زدن توصیفی نظام سرمایه‌داری جدید می‌پردازد و مدعی می‌شود «شکل جدید سرمایه‌داری غربی عمدتاً تحت تأثیر توسعه امکانات فنی تعیین شده است. امروزه عقلانیت این نوع سرمایه‌داری اساساً وابسته به امکان برآورد مهمترین عوامل فنی است. به عبارت دیگر عقلانیت سرمایه‌داری بسته به وجوه خاصی از علم جدید خصوصاً علوم طبیعی متکی بر ریاضیات و آزمون‌های عقلانی‌اند. از سوی دیگر محرک قطعی توسعه این علوم و فنون مشتق از آنها در گذشته و حال، منافع سرمایه‌دارانی است که نسبت به کاربرد عملی علوم و فنون علاقمندند و پاداش‌هایی را به این منظور اختصاص می‌دهند و این در حالی است که منشأ علم غربی تحت تأثیر چنین منافع قرار نداشته است». (Weber, 1930: 23)

بر این سیاق به نظر وبر خصائص نظام سرمایه‌داری در سطوح خرد (گرایش به جستجوی منظم حداکثر سود و سرمایه‌گذاری مستمر از طریق انضباط عقلانی، آرامش ذهنی تطابق کسب منافع فردی با حکم الهی و قوانین اجتماعی، سودجویی، ریاضت‌گرایی اقتصادی و...)، بنگاه‌های تولیدی و نظم دیوان‌سالاری) و کلان (ساخت صنعتی متمایز ولی هماهنگ با بازار دائمی، تجارت بین‌المللی و...) قابل تقسیم‌بندی است. با این وجود هر چند چنین شرایطی و خصوصاً «بنگاه‌های تولیدی سازمان‌دهنده کار آزاد، جز در غرب وجود نداشته است» (Weber, 1930: 22)؛ لیکن وضعیت مزبور جز در رابطه تابعی با اخلاق پروتستان قابل تفهم و تبیین نمی‌نماید. از این رو وبر به منظور گویا کردن روش تطبیقی

در واقع از این نگره «تشویق‌های حواریون مبنی بر ثبات قدم در مشیت خود [در نظام سرمایه‌داری] در حکم این وظیفه تعبیر می‌شود که انسان باید اعتقاد دینی نسبت به‌گزینش مقدر و توجیه وجود خویش را در پیکاری روزمره بدست آورد. به این ترتیب به جای گناهکاران حقیری که لوتر رحمت سرمدی را در برابر اعتماد ناشی از اعتقاد پیشینی‌شان نسبت به خدا به آنان وعده می‌داد، مقدسانی پدید آمدند که نسبت به هستی خویش خودآگاه بودند و الگوی آنان را در وجود تجار پیوریتنی که فولادهای آبدیده دوران قهرمانی سرمایه‌داری بودند و هنوز هم نمونه‌هایی از آنان را می‌توان اینجا و آنجا سراغ گرفت، بازیافت. از سوی دیگر برای رسیدن به این حد از اعتماد، کار خستگی‌ناپذیر در یک شغل چنان بهترین وسیله رسماً توصیه شده بود. از این نگره کار و تنها کار بود که تردید مذهبی را زایل می‌کرد و یقین به مرحمت حق را در مؤمن به وجود می‌آورد. اینکه فعالیت دنیوی قادر به اعطا چنین چیزی باشد و اینکه فعالیت مذکور قادر باشد در حکم وسیله‌ای خاص برای واکنش در برابر رأی مذهبی تلقی شود، نکته‌ای است که دلائلش را در خصوصیات عمیق احساسات مذهبی مورد تبلیغ کلیسای اصلاح شده باز می‌یابیم که برخلاف کلیسای لوتری، تفاوت‌های مشهود در کلیسای کالونی به بارزترین شکل در مسئله توجیه هستی خویش از طریق ایمان نمودار می‌شود». (Weber, 1930: 135) بر این پایه «در برابر این پرسش که فرد چگونه می‌تواند از گزینش خویش [توسط خدا] مطمئن باشد، کالون در واقع جز یک پاسخ ندارد و آن اینکه باید قانع باشیم تصمیم با خدا است و در اعتقاد راسخ خود به مسیح که ناشی از ایمان حقیقی است، پایداری کنیم» (Weber, 1930: 131) و این در حالی است که «پیوریتین می‌خواست مرد کار باشد». (Weber, 1930: 245) به این ترتیب می‌توانیم نمودار ذیل را در تشریح آراء وبر در این خصوص ترسیم کنیم:

شرایط ذهنی
(اخلاق دینی)

دیدگاه بنیادین فرانکلین

دیدگاه کارون

دیدگاه لوتر

دیدگاه ریچارد باکستر

<ul style="list-style-type: none"> - ارزش وقت، جرات - نسی بطالت، مصمم بودن - کب در آمد بیشتر، احتیاط - پرهیز از لذتجویی، حسابداری - خسرویشنداری، درستکاری - جساه طلبی، صرفه جویی - پرکاری، امانت داری - خجاری، عاقبت نگری 	<ul style="list-style-type: none"> - مسحابه، استخفاف، آزاده، - مسئولیت شخصی کار - تبدیل کار از وسیله اقتصادی به هدفی حقوقی - مکمل بودن تقوا و ثروت - پشتکار، اسماکن، هوشیاری، حزم - سرزینت مقدر و ثابت - مسئولیت فردی - تعیین شایستگی فرد از طریق کار توسط خدا 	<ul style="list-style-type: none"> - حرفه تکلیفی - ایمان یعنی تطابق خوراست خدا و فعالیت دنیا - ارزش بکسان حرف شروع نزد خدا - دنیوی کردن معاد حسب وجود ثروت - ترازوف پذیرش حرفه با پذیرش عدال الهی - اعتماد به نفس، مساوات و سرسختی 	<ul style="list-style-type: none"> - همراهی کار مقدس با تفکر - آرامش طلبی و تعهد کاری - نسی اتلاف وقت و بطالت - تنظیم عبادات در راستای سایر امور - بی علائقی به کار به عنوان شاخص معرویت از لطف رب - انسان به عنوان امانتدار دنیا
<ul style="list-style-type: none"> - ارزش اعتبار میان مردم - باور بودن پول - تعهد شغلی 	<ul style="list-style-type: none"> - حرفه تکلیفی - قناعت فعالیت اقتصادی - اثبات ایمان در فعالیت دنیوی - برنامه‌ای برای سلوک اخلاقی - هدفمندی سلوک اخلاقی - به سمت رستگاری 	<ul style="list-style-type: none"> - ترکیب مواظب و احکام در قالب حرفه - تأیید فعالیت از سوی مذهب - تقسیم کار حسب اخوت دینی 	<ul style="list-style-type: none"> - کب مسارف صلی برای - افزایش کارایی - نسی تکلیفی گری - استقبال از مشغلت برای رفاه دیگران - نوآوری برای درآمد بیشتر

- سرمایه گذاری مستمر
- سودجویی منظم
- انضباط عقلانی
- تطابق ایمان و قانون
- ریاضت گرائی
- ابتکار گرائی
- مساسبه گرائی
- روحیه شهرزندی
- پیشرو بودن
- علم گرائی نسی
- انزورن طلبی
- بنگامهای تولید
- نظم دیوان سالارانه
- سازماندگی عقلانی
- کار و تولید و
- سرمایه گذاری آزاد
- تعهد به تعالی صلح آمیز
- نوسازی جامعه
- ساخت صنعتی شایه رولی
- هماهنگی با بازار ملی

رو به سرمایه داری → کنش های عقلانی → سرمایه داری → سرمایه داری

شرایط عینی
(مادی گرائی)

فرض عقلانیت کنش اجتماعی از حیث جهان بینی ایدئولوژیک با انگارش وفاق کارکردی در سطح خود

سود

میهن

کلان

سود

میهن

کلان

به این ترتیب «وبر در کتاب "اخلاق پروتستان و روحیه سرمایه‌داری" مجدانه کوشیده نشان دهد عوامل اقتصادی، معرف متغیر پیوسته و مستقلی نیستند که تمام عوامل دیگر بدان وابسته باشند. این عوامل تنها یکی از تفسیرها و بل تفسیر بسیار مهمی را تشکیل می‌دهند که با عوامل دیگر رابطه نزدیک دارد و از آنها تأثیر می‌پذیرد و خود نیز متقابلاً بر آنها مؤثر واقع می‌شود». (Abraham, 1977: 206 - 7) در این زمینه خود وبر در انتهای کتاب مزبور یادآوری می‌کند: «در اینجا واقعیت و سوبه ریاضت‌گرایی پروتستانتیسم را از لحاظ انگیزه‌هایش بررسی کردیم؛ اما به علاوه لازم است توسعه و پیشرفت ریاضت‌گرایی پروتستانتیسم، تحت تأثیر کلیت موقعیت اجتماعی و به ویژه موقعیت اقتصادی بررسی شود. قصد من این نیست که تفسیر علی - معنوی یکسویه‌ای از فرهنگ و تاریخ را جایگزین تفسیر علی - مادی تک بعدی کنم. امکان مساوی برای هر یک از این علل وجود دارد؛ ولی اگر هر کدام به منزله نقطه آغاز محسوب نشوند و بلکه نتیجه نهایی تحقیق تلقی گردند، هیچکدام خدمتی به حقیقت تاریخی نمی‌کنند». (Weber, 1930: 246)

۸- انتقادات

«وبر مردی بود که در پرتو تبحر هیولامانند تاریخی خویش، می‌خواست پاسخ لازم برای پرسش‌هایش را در جمیع تمدن‌ها بیابد تا بی‌محابا در پایان استثنائات طبیعتاً بی‌انتهای خود دوباره تنها و هراسناک در برابر انتخاب عینیت خویش قرار گیرد». (Aron, 1967: 303) از این رو کار این بزرگمرد از نقاط قوت و ضعفی برخوردار است که بررسی آنها برای رهپویان آتی جامعه‌شناسی از ضرورتی تام برخوردار است.

۱- ۸- نقاط قوت

ویر به تأثیر و اهمیت متقابل باورهای دینی بر نهادها و نظم انتقادی-اجتماعی و به عبارتی رابطه دینداری و توسعه اقتصادی-اجتماعی عنایت نمود و مفهوم کنش و نیت اجتماعی را تعیین بخشید. او ضمن توجه به ضرورت تفهم جهت کنش، بر نسبییت ارزش‌ها و ربط و بی‌طرفی ارزش‌ها پای فشرد و چنان مبانی مستحکمی برای نمونه نظری پی افکند که این مضمون روشی در دوران معاصر رهیافت مقیاس‌سازی را در تکمیل شاخص‌سازی ساز کرد. او به توازن عوامل محرک و سائق اجتماعی قائل بود و طرح قشربندی را حسب ضوابط اجتماعی و سیاسی و منزلتی به عنوان مکمل طرح طبقاتی مبتنی بر مالکیت مطرح نمود. وی به ادامه تکامل ابزارها (اقتصاد و اجتماع) و

توقف کامل اهداف (ارزش و فرهنگ) در دنیای معاصر توجه کرد؛ چنانکه مدعی شد جوامع از لحاظ ابزار به هم نزدیک می‌شوند، ولی چون کاربرد این ابزارها وفق ارزش‌ها است و این ارزش‌ها نسبی است؛ لذا جنگ و تعارض تداوم می‌یابد و از سوی دیگر فهم درون فرهنگی طبق اعتقاد به نسبت فرهنگی به تفاهم می‌انجامد. مع هذا عدم توجه به این نکته سبب می‌شود غرب هدف را فدای ابزار کند و با طرح عقلانیت ابزاری، به جای استفاده انسان از ابزارها برای تحقق ارزش‌ها او را تابع ابزارها نماید.

۲-۸- نقاط ضعف

۱-۲-۸- انتقادات وبر به خودش

وبر خود مدعی است در فرهنگ‌های شرقی و آسیایی تخصص چندانی ندارد و نیز از قوم‌نگاری و مردم‌شناسی و روان‌شناسی به دلیل محدودیت توان کاری و ضعف تحقیقات عصب‌شناسی برای تبیین وراثتی بودن عقلانیت استفاده نکرده است.

۲-۲-۸- انتقادات تاریخ اقتصادی

از نگره الکساندر گروشنکرون، مذهب کاتولیک در کشورهای آمریکای لاتین در دهه ۶۰-۱۹۵۰ میلادی مانع توسعه نشده و از سوی دیگر هندوان و چینیان در خارج از جامعه موطن خود بیشتر مولد بوده‌اند. امروزه اعتبارات بانکی و نظام مالیاتی جایگزین ضرورت تجمع ثروت از طریق ریاضت و قناعت و زهد فردی شده و به علاوه ارزش‌های سنتی حسب زمینه اجتماعی و نوع کاربرد می‌توانند محرک توسعه باشند. در واقع پروتستان‌تیسزم هم موجب نظم اجتماعی و هم متأثر از آن است؛

چنانکه این آموزه حسب وجود نظام های جمع‌گرا و فردگرا به انقلابی‌گری یا محافظه‌کاری می‌کشد. در مجموع شایان توجه است وبر به تبیین سرمایه‌داری با ارزش‌ها می‌پردازد و این در حالی است که اخلاق پروتستان فقط موجد بخشی از تغییرات این نظام بوده است.

۳-۲-۸- انتقادات انسان‌شناسی

از منظر میلتون سینگر و برنارد کوهن، تفاوت‌های نظام‌های ارزشی درونی آئین هندو علی‌رغم تفسیر واحد دینی به شرایط محیطی - معیشتی باز می‌گردد؛ چراکه مذهب و تغییر انطباق‌پذیر بوده و رابطه آنها متقابل است. پس همچنان که مفهوم تکلیفی حرفه فقط مربوط به پروتستانتیسم نیست؛ رشد پروتستانتیسم نیز تابع توسعه اقتصادی و امکان تبلیغات سیاسی است. بدین‌سان رابطه دین و پیشرفت‌های اولیه صنعتی منحصر به فرد نبوده و وبر در تبیین عدم پیدایش سرمایه‌داری در شرق دچار ساده‌بینی گردیده و به شرایط و موانع تاریخی - سیاسی توسعه عنایتی ننموده است.

۴-۲-۸- انتقادات دیدگاه نوسازی اجتماعی

از دید مایرون وینر عقلانیت، غیر عقلانی است؛ زیرا نمی‌تواند ارزش اهداف و ابزار را تعیین کند و به علاوه نوسازی اجتماعی تابع عوامل چندی نظیر فرصت‌ها و انگیزه‌ها، آموزش، ارتباطات، شرایط مادی، ایدئولوژی، روابط بین‌المللی، حکومت و فرهنگ می‌باشد که نگرش به این عوامل مقتضی بینش نظام‌وار است.

۵-۲-۸- انتقادات جامعه‌شناسی

از نگره الدریدج، وبر به ساده کردن بیش از حد مفهوم سرمایه‌داری در مقایسه و ایجاد رابطه پرداخته است؛ چنانکه «در ایجاد رابطه بین انواع رفتار اقتصادی و انواع سرمایه‌داری به شرح ذیل:

		انواع سرمایه‌داری	انواع رفتار اقتصادی
صنعتی	سیاسی		
۲	۱		ناعقلانی
۴	۳		عقلانی

فقط به مقایسه موارد ۱ و ۴ می‌پردازد» (Eldridge, 1972: 34) و «در ایجاد رابطه بین انواع نظام تولید و انواع روحیه به شرح ذیل:

		انواع روحیه	انواع نظام تولید
سنت‌گرا	سیاسی		
۲	۱		غیرسرمایه‌داری
۴	۳		سرمایه‌دارانه

فقط به مقایسه موارد ۳ و ۲ می‌پردازد». (Eldridge, 1972: 40) همچنین ممکن است به جای اینکه سرمایه‌داری معلول پروتستانتیسم باشد، هر دو معلول تحولات ساختی اروپا باشند؛ یعنی پروتستانتیسم طرز فکر انسان انقلاب صنعتی باشد. ضمناً مبنای تحلیل وبر فقط آثار پیوریتن‌ها (فعال‌ترین شکل پروتستانتیسم در انگلستان قرون ۱۶ و ۱۷ میلادی) بوده که حرفه را تکلیف تلقی کرده‌اند.

در این راستا پارسنز نیز معتقد است اخلاق پروتستان و اقتصاد در چهارچوبی مفهومی مطرح نشده و وبر علیرغم ضرورت عام بودن نمونه نظری مذهب به دلیل اعتقاد به تابعیت مشروط پدیده اجتماعی از کنش

به خاص‌گرایی در مورد اخلاق پروتستان می‌گراید و لذا ادعای تعمیم‌های
و بر به دلیل محدودیت شاخص‌سازی به تفرید گراییده است.

از سوی دیگر سوروکین معتقد است نمونه نظری توسط وبر در قالب
نظام‌های فرهنگی در نظر گرفته نشده و این در حالی است که اخلاق
پروتستان و نظام سرمایه‌داری در قالب فرهنگ حسی مطرح شده‌اند و وبر
یکی را علت و دیگری را معلول می‌داند.

در این شرایط وینچ نیز به ضرورت تدوین قاعده برای تقویم تفهم
بیناذهنی و بازگرداندن نیت به وضعیت و موقعیت توجه می‌نماید.

در مجموع می‌توان سایر انتقادات کلی به وبر را در ابعادی چون عدم
توجه به جنبه احتمال در تبیین فرایند عقلانیت و دیوان‌سالاری تمدن و لذا
پیش‌بینی اسارت آدمی در قفس خود ساخته مزبور، پیش‌بینی بدبینانه و
اعتقاد قدری رمانتیک به خیرخواهی، تأکید نام‌گرایانه بر کنشگر به عنوان
واحد تحلیل، عدم توجه به تضادهای اجتماعی، ایجاد زمینه خودکامگی
قدرت، الگوپذیری تمدن غرب و عدم توجه عمده به ساخت‌های کلان
اجتماعی در سطح تطبیقی علیرغم عنایت ساختی به تبیین رابطه سقوط
امپراطوری رم با دگرگونی ساختی کشاورزی آن امپراطوری و نیز افزایش
عقلانیت در جامعه نوین حسب جدایی خانوار از موسسه بازرگانی
به عنوان طلایه عقلانی شدن اقتصاد (تسلط ساخت بر کنش) خلاصه
نمود.

۹- کاربرد

در این بخش به بررسی ابعاد کاربردی آراء وبر از حیث جوانب نظری و عملی می‌پردازیم تا سپس تأثیر این کاربرد را در جامعه‌شناسی معاصر دنبال کنیم.

۱- ۹- کاربرد نظری

چنان‌که برآمد به نظر وبر نیت زمینه کنش معنادار و کنش معنادار زمینه تشکیل پدیده اجتماعی به صورت ارزشی (رفع یا عدم نیازها) است. به این ترتیب توجه به نسبت ارزشی به تنوع فرهنگی و حاکمیت مطلق یک فرهنگ می‌انجامد. او دیدگاهی جامع نسبت به جامعه از حیث توجه به ابعاد تاریخی - فرهنگی با روش تفریدی - مقایسه‌ای ارائه می‌کند و ضمن احصای تمایزات بینشی و روشی در عرصه علوم طبیعی و اجتماعی، طرح طبقه‌بندی پدیده‌های اجتماعی را پیش می‌کشد. این طرح از یک سو بر مکاتب اگزیستانسیالیسم (تأثیر ارزش در تصمیم‌گیری کنش) و هرمنوتیک (تابعیت کنش از ارزش و واقعیت و تجلی قدرت آن در متن گفتمان) مؤثر واقع شده و از طرف دیگر بواسطه تمایزگذاری وبر میان معانی نیات ذهنی و معانی معتبر عینی چنین دیدگاهی را از چشم‌انداز

زیمبل که این دو معنا را متعلق به یکدیگر می‌داند، جدا می‌کند. این در حالی است که وبر در تأثر از مارکس، مباحث علت و دلیل، قدرت و ثروت، جهش و گذار و اقتصاد و فرهنگ را به عنوان عناصری مکمل مطرح می‌نماید و با توجه به تأثیر افکار دینی بر توسعه اقتصادی و متقابلاً تأثیر نظم اقتصادی بر افکار دینی؛ ضرورت تکمیل دیدگاه مادی - عینی پیدایش سرمایه‌داری را با دیدگاه معنوی - ذهنی اخلاق پروتستان پیش می‌کشد. به این ترتیب وبر از دو حیث خرد و کلان بر جامعه‌شناسی نظری معاصر مؤثر واقع شد. از یک سو مفاهیم کنش، هنجار، گروه، نیت، معنا و نسبت فرهنگی توسط وبر برای جامعه‌شناسی خرد معاصر به ارث نهاده شد و از طرف دیگر جامعه‌شناسی سازمان اجتماعی از حیث ایده‌هایی چون دیوان‌سالاری، نابرابری اجتماعی، دولت و حکومت؛ رشته‌های تخصصی نظیر جامعه‌شناسی سازمان‌های رسمی، قشربندی اجتماعی و جامعه‌شناسی سیاست را با اهدافی چون توجیه دولت رفاهی، انطباق مردم‌سالاری و دیوان‌سالاری، منزلت و مشروعیت بالفعل نمود که البته همگی با انتقاد انتزاع از شرایط تاریخی - مقایسه‌ای مواجه شدند و با این حال در عرصه جامعه‌شناسی کلان همچنان ایده‌های بالقوه‌ای برای طرح جامعه‌شناسی‌های تخصصی زندگی اقتصادی، فرهنگ، دین، حقوق و هنر را در خود پروردند.

بدین قرار بود که پارسنز با مقایسه پارتو و دورکیم و وبر، جامعه‌شناسی را علم تفهم و تبیین کنش بشری دانست. به نظر او جامعه‌شناسی تفهومی است؛ زیرا معانی عقلانی مستتر در کنش فرد و جمع را بیرون می‌کشد و تبیینی است؛ زیرا قوانین رفتارهای جزئی را کشف و به مجموعه‌های وسیع و تاریخی مرتبط می‌کند و لذا برای مطالعه

جامعه‌شناسی معاصر باید نظریه انتزاعی کنش را تحلیل کرد و آن را به عرصه تجربه کشانید.

۲ - ۹ - کاربرد عملی

علیرغم اینکه دیدگاه وبر همچون دورکیم هیچگاه به شکل آکادمیک، نهادی نشد؛ جای این سؤال همچنان باقی است که چرا در جوامع عمدتاً مذهبی، دیدگاه وبر (رابطه مثبت دین و اقتصاد) مقبول‌تر از دیدگاه مارکس (رابطه منفی اقتصاد و دین) افتاد؟. در همین راستا موانع فکری و فرهنگی توسعه یا به عبارتی نقش عوامل ذهنی (پنداشت مردم از واقعیت و اعتقادات) را نیز می‌توان به لحاظ بومی مورد تعمق قرار داد و جایگاه تکنولوژیک ملی را در عرصه نظم نوین جهانی تعیین کرد.

به عنوان مثال می‌توان بر بررسی تلقی مردم جوامع از نظرات دینی راجع به کار، ثروت و... و تأثیر آنها بر کنش‌های توسعه‌ای دست یازید و عوامل مؤثر بر طرح انضباط اقتصادی و وجدان‌کاری را مطمح نظر داشت. همچنین می‌توان در همین راستا بازتاب خصائص زندگی دین‌یاران در سازمان اجتماعی را در عرصه حکومت یا خارج از آن مورد مطالعه قرار داد و به بررسی این نکته پرداخت که چرا علیرغم تأکید ادیانی چون اسلام بر اهمیت عبادت‌گونه کار و دانش، این عناصر به توسعه دیوان‌سالاری و علوم تجربی همانند آنچه در غرب رواج یافت، نیانجامید.

در هر حال خود وبر با تأکید بر سختی برقراری توازن میان واقع‌بینی و آرمان‌گرایی یا همدلی و مسئولیت‌پذیری، شرح ناکامی‌هایش در حوزه سیاست را در قبال کامیابی‌های معرفتی‌اش در مقاله‌ای تحت عنوان "سیاست به مثابه پیشه" چنین توضیح می‌دهد: «سیاست از جمله امور

صعبی است که تدریجاً آدمی را فرسوده می‌سازد. برای این کار آدم باید شکیباً بوده، چشمی تیزبین داشته باشد. البته تمامی تجارب تاریخی حاکی است انسان نمی‌تواند به ممکن دست یابد، مگر اینکه سودای دست زدن به کار غیرممکن را در سر داشته باشد. برای تحقق چنین عملی آدم باید رهبر باشد، البته نه تنها رهبر که حتماً یک قهرمان در معنای محدود کلمه. اگر شخص نه رهبر باشد و نه قهرمان، لازم است قلب تپنده و پرتوانی داشته باشد تا در لحظاتی که همه امیدها ناامید می‌شوند باز هم دلیرانه بکوشد. این چیزی است که هم‌اکنون ضرورت دارد، وگرنه اشخاص دیگر نخواهند توانست هر آنچه را امروزه ممکن است در آینده به انجام برسانند. تنها کسی می‌تواند پای در عرصه سیاست گذارد که با ملاحظه ناسازگاری نظریاتش با حماقت و پستی جهان خرد نشود و جسورانه در قبال سختی‌ها پایداری کرده بگوید: "به رغم همه!". با چنین صفاتی می‌توان گفت آن شخص سزاوار سیاست است» (Gerth and Mills,

۱۰- جمع‌بندی

ماکس وبر و امیل دورکیم غالباً به عنوان بنیانگذاران جامعه‌شناسی نوین قلمداد شده‌اند. اگرچه هر دوی آنان به انگارش نظم معتقد بودند و در برابر پیروان انگارش تضاد قرار می‌گرفتند؛ ولی دورکیم این نظم را در تعادل ساختی و وبر چنین نظمی را در وفاق میان آحاد جامعه می‌جست. در این راستا بود که وبر مبنایی فلسفی برای علم‌الاجتماع فراهم آورد و چهارچوبی مفهومی برای جامعه‌شناسی پی‌ریخت و به مطالعات گسترده‌ای در باب ادیان، جوامع باستانی، تاریخ اقتصادی، جامعه‌شناسی حقوق و موسیقی و بسیاری دیگر از عرصه‌های زندگی اجتماعی پرداخت. این تلاش با وجوه عدیده هستی‌شناسی، روشی‌شناسی، ایستایی‌شناسی و پویایی‌شناسی به شرح زیر قابل تأمل است:

۱- ۱۰- هستی‌شناسی

دورکیم جامعه‌شناسی را مبتنی بر اثبات‌گرایی می‌دانست و به شیئیت پدیده اجتماعی قائل بود. مع‌هذا وبر در قالب مکتب نوکاتی به معانی پدیده اجتماعی می‌اندیشید. وبر در این نگاه فلسفی از ویندلبانند و ریکرت متأثر بود. در این پرتو، تمایزی اساسی میان پدیدار (Phenomena)

و دیدار (Nomena) نهاده می‌شد. به عبارت دیگر پدیدار مبین جهان بیرونی است که آدمی درک می‌کند؛ در حالی که دیدار معرف آگاهی حضوری است. بر این مبنا است که علوم طبیعی و علوم اجتماعی از یکدیگر تمایز می‌جویند. در واقع علوم طبیعی به بررسی اعیان اختصاص دارد؛ ولی علوم اجتماعی به ذهنیت ناشی از اعیان و یا به عبارتی اشکال متظاهر از جهان در ذهن می‌پردازد. بر این سیاق هر چند در علوم طبیعی می‌توان به اکتشاف قوانین عام هستی پرداخت؛ اما در علوم اجتماعی کسب چنین قوانینی بعید است و بلکه این علوم بایستی به تبیین علی و تفهم کنش‌های اجتماعی در متون خاص تاریخی بسنده کنند. این در حالی است که البته جهان اجتماعی و رخدادهای آن مبتنی بر تصادف نبوده و بلکه به احتمالات متکی است. مطالعه این احتمالات بدان روی برای علوم اجتماعی ممکن است که کنش‌های آدمیان غالباً از وجه عقلانی برخوردار است. از این نگره موضوع علوم اجتماعی، کنش اجتماعی است. کنش اجتماعی نیز بر پایه شناخت معانی و وضعیت و منویات کنشگران آن به سوی دیگران جهت‌گیری می‌شوند و لذا جامعه‌شناسی به بیان تفسیری کنش و معانی آن در قالب نمونه‌های نظری می‌پردازد.

۲ - ۱۰ - روش‌شناسی

روش خاص جامعه‌شناسی وبر همان روش تفهمی است. در این روش نه مشاهده و شمارش صرف اعیان که درک فحوای کنشی از طریق فنونی چون مشاهده مشارکتی ضرورت می‌یابد. این بدان دلیل است که کنش مبتنی بر ذهنیات است و ذهنیات را نمی‌توان همچون اشیاء مشاهده نمود. ابزار خاص روش‌شناسی وبر، نمونه نظری است. نمونه نظری مبین

تشدید یکسویه برخی ویژگی‌های واقعی به منظور ایجاد مقیاسی جهت تطبیق سایر واقعیت‌ها با آن است. این نمونه‌ها در حد واسط کلی و جزئی یا عقل و تجربه قرار دارند و می‌توانند ملاک سنجش واقعیت اجتماعی قرار گیرند.

بالاخره آنچه عینیت علوم اجتماعی را تضمین می‌کند عبارت از رعایت اصل فراغت ارزشی است. این اصل می‌گوید رعایت عینیت متضمن جدا کردن ارزش‌ها در مقام گردآوری داده‌ها و قضاوت راجع به قانونمندی آنها است و این البته در حالی است که می‌توان نسبت به انتخاب موضوع و نتایج تحقیق متعهد بود.

۳- ۱۰- ایستایی‌شناسی

از نظر وبر کنش‌ها یا ناعقلانی هستند و یا عقلانی. کنش‌های ناعقلانی شامل کنش‌های سنتی و عاطفی و کنش‌های عقلانی شامل کنش‌های ارزشی و هدفی - ابزاری می‌باشند. کنش ناعقلانی سنتی به دلیل اجرای همیشگی در گذشته مکرراً و مجدداً اجرا می‌شود؛ ولی کنش ناعقلانی عاطفی مبتنی بر سوانق عاطفی است. مع هذا کنش‌های عقلانی ارزشی به سمت ارزش‌های غایی هدف‌گیری می‌شوند؛ ولی کنش‌های عقلانی هدفی - ابزاری به احتساب ارزشمندی اهداف و وسایل کنشی ناظرند.

وبر برخلاف مارکس که طبقه را به صرف دسترسی به ابزار تولید تعریف می‌کرد؛ قشر اجتماعی را بر پایه موضع فرد مصرف‌کننده در بازار و سبک زندگی اجتماعی ناشی از آن نگریست و با اضافه کردن ملاک منزلت به شاخص‌های قشربندی، مفهوم گروه منزلتی را ارائه نمود. این گروه به اتکای معیارهای اصیل زادگی و سبک خاص زندگی در نمودهایی

چون گروه‌های قومی و کاست‌ها تجلی می‌کند و نشان می‌دهد قدرت با ثروت تولید نشده؛ بلکه می‌تواند برحسب سلسله مراتب اقتدار و مشروعیت شکل بگیرد. از این حیث است که ستیزه‌های سازمان یافته در باب قدرت هر چند وجه مهمی از زندگی اجتماعی را تشکیل می‌دهند؛ اما بی‌گمان این ستیزه‌ها وجه اقتصادی و طبقاتی نداشته و می‌توانند از سرچشمه نابرابری قدرت و منزلت هم سیراب شوند.

۴ - ۱۰ - پویایی‌شناسی

توسعه جوامع نوین از نظر وبر و در تکمیل ماتریالیسم تاریخی مارکس، متضمن فرایند افزایش عقلانیت در جهان و غلبه آن بر شناخت‌های غیرعلمی است. رشد دیوان‌سالاری بزرگ مقیاس نوین، بخشی از این عقلانیت است که پیرو تأثیر اخلاق پروتستانی بر اعتلای سرمایه‌داری به وجود آمده است.

از این حیث اگر نظم اجتماعی بر حسب وفاق بر سر سلسله‌مراتب اقتدار برقرار شود؛ می‌توان به‌گذار جامعه از نظم فرهمندان و سنتی و رسیدن آن به نظم عقلانی - قانونی قائل بود. در این نظم دیوان‌سالار، عنصر تحزب به شایسته‌سالاری حکم می‌دهد و حقوق تفویضی اشخاص جامعه به قدرت، متقابلاً توسط قدرت برای پیشبرد اهداف شخصی جامعه به کار گرفته می‌شود. این در حالی است که البته وبر از سلطه بی‌چون و چرای دیوان‌سالاری بر نظام اجتماعی بیمناک است و سلطه قفس آهنین دیوان‌سالاری بر زندگی اجتماعی را مورد انتقاد جدی قرار می‌دهد.

۱۱- سخن پایانی

ماکس وبر در سال ۱۸۶۴ میلادی در ارفورت آلمان دیده به جهان گشود و در فضای خانوادگی ملهم از سیاست و حقوق و مذهب بار آمد و سپس با مطالعه تاریخ و حقوق و اقتصاد در دانشگاه‌های هایدلبرگ، برلین و گوتینگن بالیدن گرفت. او پس از اخذ درجه دکترا، بر کرسی اقتصاد هایدلبرگ تکیه زد و به مطالعاتی در باب مبادلات و روابط کاری در حوزه‌های فلاحی شرق آلمان پرداخت. وی سپس به تدوین روش‌شناسی علوم اجتماعی همت گمارد و پس از بررسی رابطه اقتصادی با شرایط اخلاقی به تحلیل رابطه اقتصاد و جامعه نشست. بدین سان او که در اواخر عمر کرسی درس جامعه‌شناسی مونیخ را پذیرفته بود؛ در سال ۱۹۲۰ میلادی بدرود حیات گفت.

آراء بینشی و روشی وبر در ابعادی چون صیوریت نظریه، نفی جامعه‌شناسی بایدگرا، عقلانیت، ارزش، تفهم و تبیین تفسیری و علی و پرداخت نمونه‌های نظری سبب شد او «همراه با مارکس و دورکیم، تأثیری دیر پا بر جامعه‌شناسی نوین باقی نهد» (Mann, 1983: 418)؛ به تأثیری که از طریق حلقه وبر (مرکب از همسرش ماریان و برادرش آلفرد وبر) به تحلیل ساخت اجتماعی کنش پارسنز، پدیدارشناسی شوتز و تدقیق

تطبیقی-تاریخی جامعه توسط آندرسون، اسکاچپول و والرشتاین منتقل گردید.

خلاصه آنکه «در مقام تلخیص خدمات و دستاوردهای وبر گزافه نیست اگر گفته شود مسائل کانونی جامعه‌شناسی یعنی ارزش و آزادی و رشد جامعه غربی، بدواً توسط وبر وضوح یافت و این موارد همان‌هایی بود که بر اندیشه او استیلا پیدا کرد. به علاوه مسائل ساده‌ای چون تقسیم سه بعدی قدرت تحت عناوین فرهمند و سنتی و عقلانی با مشروعیت قدرت در حکومت و جامعه، دیوان‌سالاری، طبقه، منزلت و غیره که او بدانها پرداخت؛ مقامی برجسته در جامعه‌شناسی نوین اشغال کرده‌اند و این در حالی است که آثار نبوغ روش و الگوی وبر در آنها به صراحت هر چه بیشتر متلالم است». (Abraham, 1977: 210)

منابع:

- Abercrombie, N., Hill, S. and Turner, B. (1984). Dictionary of Sociology. London: Penguin Books.
- Abraham, J. H. (1977). Origins and Growth of Sociology: London: Penguin Books.
- Aron, R. (1967). Main Currents in Sociological Thought. New York: Basic Books.
- Baumgartien, E. (1926). Max Weber. Tubingen: J, C, B, Mohr.
- Bendix, R. (1966). Max Weber: An Intellectul Portrait. New York: Doubleday.
- Collins, R. and Makowsky, M. (1978). Discovery of Socioligy. New York: Random House.
- Coser, L. A. (1971). Masters of Sociological Thought. New York: Harcourt Brace Jovanovich, Inc.
- Eldridge. J. E. T. (1972). Max Weber: The Interpretation of Social Reality. London: Nelson.
- Freund, J. (1968). The Sociology of Max Weber. New York: Pantheon.
- Gerth, H. and Mills, C. w. (1949) From Max Weber: Essays in Sociology. New York, Oxford University Press.
- Giddens, A. (1975). Capitalism and Modern Social Theory. New York: Cambridge University Press.

- Hinkle, R. C. and Hinkle, G. J. (1954). *The Development of Modern Sociology*. New York: Random House Inc.
- Mandelbaum, M. (1967). *The Problem of Historical Knowledge*. New York: Harper & Row.
- Mann, M. (1983). *Encyclopedia of Sociology*. London. Macmillan Press.
- Mannheim, K. (1951.) *Man and Society in an Age of Reconstruction*. New York: Harcourt Brace Jovanovich, Inc.
- Mayer, J. P.(1956). *Max Weber German Politics*. London: Faber and Faber.
- Parsons, T. (1954). *Essays in Sociological Theory*. New York: The Free Press.
- Parsons, T. (1958). *The Structure of Social Action*. New York; The Free Press.
- Ritzer, G. (1992). *Sociological Theory*. New York: MacGraw - Hill.
- Shils, E. and Finch, H. (1949). *Max Weber: On The Methodology of The Social Science*. New York: The Free Press.
- Weber, M. (1922 / 88). *Economy and Society: An Outline of Interpretive Sociology*. New York: Bedminster Press.
- Weber, M.(1930). *The Protestant Ethic and The Spirit of Capitalism*. London: Allen & Unwin.
- Weber, M. (1947). *The Theory of Social and Economic Organization*. New York: The Free Press.
- Weber, M. (1950 / 61). *General Economic History*. New York: Collier.
- Weber, M. (1951). *The Religion of China*. New York: Macmillan.
- Weber, M. (1952). *Ancient Judaism*. Glenco: The Free Press
- Weber, M. (1958a). *The Religion of India*. Glenco: The Free Press.
- Weber, M. (1958b). *The City*. Glenco: The Free Press.

Weber, M. (1958c). *The Rational Foundations of Music*. Carbondale Southern: Illinois Univercity Press.

Weber, M. (1964). *Basic Concepts of Sociology*. New York: The Citade Press.

Weber, M. (1965). *The Sociology of Religion*. London: Methuen.

Weber, M. (1967). *The Agrarian Sociology of Ancient Civilisation*. London: New Left Books.

Weber, M. (1977). *Critique of Stammler*. New York: The Free Press.

نشر گل آذین منتشر کرده است: (علوم اجتماعی)

■ آزادی زنان (مسایل، تحلیلها و دیدگاهها)

نوشته: ایولین رید

ترجمه: افشنگ مقصودی

چاپ سوم ۱۳۸۶ / رقعی / ۲۱۶ صفحه / ۴۰۰۰ تومان

■ آرایش، مُد و بهره‌کشی از زنان (مسایل، تحلیلها و دیدگاهها)

نوشته: جوزف هنسن، ایولین رید، ماری آلیس واترز

ترجمه: افشنگ مقصودی

چاپ دوم ۱۳۸۶ / رقعی / ۲۴۰ صفحه / ۳۰۰۰ تومان

■ فمینیسم و مردم‌شناسی (زن در تحلیل‌ها و دیدگاه‌های انسان‌شناختی)

نوشته: ایولین رید

ترجمه: افشنگ مقصودی

چاپ اول ۱۳۸۴ / رقعی / ۳۲۸ صفحه / ۴۰۰۰ تومان

■ فمینیسم و زیبایی‌شناسی (زن در تحلیل‌ها و دیدگاه‌های زیبایی‌شناختی)

نوشته: کارولین گرس میر

ترجمه: افشنگ مقصودی

چاپ اول ۱۳۸۶ / رقعی / ۳۲۸ صفحه / ۵۰۰۰ تومان

■ زنان و تبعیض (تبعیض جنسی و افسانه فرصت‌های برابر)

نوشته: کیت فیگز

ترجمه: اسفندیار زندپور، به‌دخت مال‌امیری

چاپ سوم ۱۳۸۵ / رقعی / ۳۱۲ صفحه / ۴۰۰۰ تومان

■ جنسیت و زبان‌شناسی اجتماعی

نوشته: عباس محمدی‌اصل

چاپ اول ۱۳۸۹ / رقعی / ۲۵۶ ص / ۶۴۰۰ تومان

■ جنسیت و خشونت

نوشته: عباس محمدی‌اصل چاپ دوم ۱۳۹۰ / رقعی / ۱۸۴ ص / ۲۹۰۰ تومان

■ جنسیت و جغرافیا

نوشته: عباس محمدی اصل - چاپ اول ۱۳۹۰ / رقعی / ۲۷۲ ص / ۷۰۰۰ تومان

■ جنسیت و سلامت

نوشته: عباس محمدی اصل

چاپ اول ۱۳۹۰ / رقعی / ۱۳۶ ص / ۶۰۰۰ تومان

■ مانیفست سایبرگ (فمینیسم در روابط اجتماعی علم و فن آوری)

نوشته: دانا هاراوی

ترجمه: امین قضایی

چاپ اول ۱۳۸۵ / رقعی / ۱۳۶ صفحه / ۱۵۰۰ تومان

■ زنان در انقلاب کوبا (گفتگو با تته پوئبلا؛ بنیانگذار فدراسیون زنان کوبا)

به کوشش: ماری - آلیس واترز / ترجمه: ع.ا. بهرامی

چاپ اول ۱۳۸۲ / رقعی / ۱۶۰ صفحه / ۲۶۰۰ تومان

■ اوسنه‌های چندموضوعی و درنگی در اصطلاح «مکرزن»

نوشته: محسن میهن‌دوست

چاپ سوم ۱۳۸۹ / رقعی / ۲۲۴ ص / ۳۵۰۰ تومان

■ زنان و سروده‌هایشان در گستره‌ی فرهنگ ایران زمین

تألیف: صادق همایونی

چاپ اول ۱۳۸۹ / رقعی / ۳۴۹ صفحه / ۶۸۰۰ تومان

■ مادرسالاری (زن در گستره‌ی تاریخ تکامل)

نوشته: ایولین رید / ترجمه: افشنگ مقصودی

چاپ دوم ۱۳۹۰ / رقعی / ۳۱۲ ص / ۷۵۰۰ تومان

■ برادرسالاری (مردان در دوران مادرسالاری)

نوشته: ایولین رید / ترجمه: افشنگ مقصودی

چاپ اول ۱۳۸۹ / رقعی / ۳۶۸ ص / ۷۰۰۰ تومان

■ پدرسالاری (گذار از مادرسالاری به پدرسالاری)

نوشته: ایولین رید / ترجمه: افشنگ مقصودی

چاپ اول ۱۳۹۰ / رقعی / ۲۷۶ ص / ۷۰۰۰ تومان

■ **شکرستان (نگاهی به آثار زنان در نشریات طنز)**

نوشته: رؤیا صدر

چاپ اول ۱۳۹۰ / رقعی / ۲۲۴ صفحه / ۵۵۰۰ تومان

■ **تالکت پارسنز و نظریه کنش**

نوشته: عباس محمدی اصل - چاپ اول ۱۳۹۰ / رقعی / ۱۵۶ ص / ۳۵۰۰ تومان

■ **در فرهنگ خود زیستن و به فرهنگهای دیگر نگریستن**

نوشته: علی بلوکباشی

چاپ اول ۱۳۸۸ / وزیری / ۶۱۲ صفحه / گالینگور ۱۴۰۰۰ تومان / شومیز ۱۰۰۰ تومان

■ **سرود مرغ آتش (زندگی و نقد آثار سیلویا پلات)**

تألیف و ترجمه: رقیه قنبرعلی زاده

چاپ دوم ۱۳۸۸ / رقعی / ۴۴۰ صفحه / ۷۰۰۰ تومان

■ **تاریخ انسان شناسی (از آغاز تا امروز)**

نوشته: توماس هایلند اریکسون، فین سیورت نیلسن

ترجمه: علی بلوکباشی

چاپ اول ۱۳۸۷ / وزیری / ۴۵۰ صفحه / گالینگور ۱۰۰۰۰ تومان

■ **کتاب سرنوشت (رمزگشایی اسرار مایاهای باستان و تاریخ مردم شناسی آنان)**

نوشته: کارلوس باریوس (مردم شناس و باستان شناس مایایی الاصل)

ترجمه: مهرداد وثوقی چاپ اول ۱۳۸۹ / رقعی / ۵۱۴ صفحه / ۱۲۸۰۰ تومان

■ **همسازی و تعارض در هویت و قومیت**

نوشته: ناصر فکوهی

چاپ اول ۱۳۸۹ / وزیری / ۳۵۲ صفحه / ۶۵۰۰ تومان

■ **رفتارهای اجتماعی مطلوب (انواع رفتارها از دیدگاه روانشناسی اجتماعی)**

نوشته: پروفسور هانس ورنر بیرهوف

چاپ دوم ۱۳۸۷ / وزیری / ۵۰۰ صفحه / ۸۰۰۰ تومان

■ **روانسوزی**

نوشته: باربرو برونسبرگ و نینا وست لوند ترجمه: محسن اخوت

چاپ اول ۱۳۹۰ / رقعی / ۳۶۴ صفحه / ۷۵۰۰ تومان

MAX WEBER

ماکس وبر به عنوان یکی از جامعه‌شناسان کلاسیک، در صدد بود دلایل کنش‌های آدمیان را بشناسد و با آنها صرفاً به عنوان شی یا ماده‌ای تاریخی برخورد نکند. او روش تفهیم را بر این پایه مکمل روش تبیین نمود و از نقطه عزیمت اشخاص خُرد به سمت سطوح ساختی کلان جامعه حرکت کرد.

مطالعه بینش و روش ماکس وبر برای دانشجویان رشته جامعه‌شناسی بدان روی ضروری است که بی‌درک نظرگاه او نمی‌توان به دریافت آراء اندیشمندانی چون امیل دورکیم یا کارل مارکس تأمل آمد و نقش او را در تکوین چشم‌اندازهای جدیدتر جامعه‌شناسی به تحلیل گرفت. کتاب حاضر، مقدمه‌ای برای ورود به این عرصه است.



ناشر گل‌آذین

EFTEKHARI

ISBN 978-964-7703-90-1



۳۰۰۰ تومان

9789647703901