

جامعه‌شناسی دین از دیدگاه ماکس وبر

نویسنده: برایان موریس

ترجمه: سید حسین شرف‌الدین، محمد فولادی

اشاره

بی‌شک، دین و مطالعات مربوط به آن، از جمله پدیده‌هایی است که بلندایی به قامت و قدمت حیات انسانی دارد. این که اندیشمندان، متفکران دین‌شناس، چگونه و با چه زاویه‌ای و با چه مکانیسمی به مطالعه دین می‌پردازند، و اساساً با کدامین ابزار یا ابزارهایی می‌توان بهتر به مطالعه دین پرداخت. سؤالی است که همواره توجه بسیاری از محققان را به خود معطوف داشته است.

بررسی دیدگاه متفکران به نام دین و جامعه‌شناسی دین و آشنایی با شیوه مطالعات آنان از جمله ضرورت‌های مهم در خصوص دین پژوهشی است. در همین راستا، برآن شدیم تا با دیدگاه یکی از جامعه‌شناسان به نام دین یعنی ماکسوبر آشنا شویم.

معرفت

یکی از موضوعات مشترک جامعه‌شناسی وبر، ایده عقلانی شدن فزاینده زندگی به عنوان گرایش عمده و بی‌واسطه جامعه غربی است. وبر همچون مارکس، اسپنسر و دورکیم اساساً یک متفکر تکامل‌گراست که دل‌مشغول مسائلی همچون اضمحلال جامعه و فرهنگ «سنتی» اروپایی، ظهور علم جدید، سرمایه‌داری صنعتی، بوروکراتیزه شدن فزاینده و تمرکزگرایی سیاسی بود. وبر با مفهوم "عقلانی شدن" تلویحاً فرایندی را ترسیم می‌کرد که به موجب آن قوانین و رسوم قابل اندازه‌گیری، از نظر عقلانی به صراحت، انتظام و تعیین یافته و به‌طور روزافزون جانشین احساس و سنت شوند. این مفهوم همچنین متضمن شکلی از کنترل هنجاری و نوعی از قدرت قانونی می‌باشد که وبر آن را "اقتدار عقلانی مشروع" نام نهاده است. وبر شیوه اخیر مشروعیت را، به عنوان الگوی «مبتنی بر اعتقاد به مشروعیت الگوهای ناشی از قواعد هنجاری تعریف کرده و آن را حق فرهیختگانی می‌داند که در پرتو چنین قواعدی و با هدف اجرای این قواعد، ترفیع یافته‌اند.» (وبر، ۱۹۴۷، ص ۳۲۸). وبر این نوع سلطه مشروع را با اقتدار سنتی و فرهمند مقایسه کرده است. البته، او به گونه‌ای معنی‌دار، این شکل از سلطه را به عنوان نتیجه فرایند آرام توسعه اجتماعی قلمداد کرده است. وبر، همان‌گونه که بندیکس و سایر متفکران ادعا کرده‌اند، در تصور غایت‌انگاران از تاریخ از هگل تبعیت کرده است و همچون وی تأکید دارد که طبیعت مشتمل بر رخدادهای دوره‌ای و تکراری است، در

حالی که تاریخ ساخته‌کش‌های نامکرر است (بندیکس، ۱۹۵۹، ص ۳۸۷). با این وجود، وبر هر چند در تمام دوران فعالیت و نیز در آثار خود، دل مشغول توسعه عقل‌گرایی در فرهنگ غرب بود و در حقیقت، عقلانی شدن را به عنوان گرایش عمده تاریخی ارزیابی می‌کرد، اما نسبت به حصول نتیجه نهایی آن نگران و مضطرب بود. عقلانی شدن اساساً زندگی عاری از ابهام و متضمن نوعی ارتباط صرفاً ابزاری با جهان طبیعی و انسان‌ها است.

از این رو، وبر همان‌گونه که *بندیکس* خاطر نشان می‌سازد، عقل و آزادی را در دنیای جدید مخاطره‌آمیز می‌دید. بوروکراسی جدید تجلی عینی این عقلانیت کارکردی است. بنابراین، وبر همچون فروید به صورتی متناقض نما، عقل‌گرایی بدبین شمرده می‌شود. سخنان آغازین *هربرت مارکوز* در کتاب «*سقوط و تمدن*» می‌تواند به خوبی در [فهم] جامعه‌شناسی وبر مفید واقع شود. *مارکوز* می‌نویسد: «انسانی که در نظریه فروید به تصویر کشیده شده است، انکارناپذیر-ترین جرم تمدن غرب و در عین حال، متقن‌ترین دفاع از این تمدن است» (مارکوز، ۱۹۶۹، ص ۲۹) وبر سخن‌گوی صریح اللهجه‌ای برای ارزش‌ها و علایق سرمایه‌داران بود و در عین حال، همان‌گونه که *جان لوئیس* نوشته است، با خاطری آسوده و خوش‌بین نه به عنوان مقلدی پیرو، منتقد برجسته سرمایه‌داری صنعتی بود. (۱۹۷۵، ص ۸۸). وبر در هیچ جا، بهتر از آنچه در این عبارت *اسلیکر* آمده، توصیف نشده است. وبر خاطر نشان می‌سازد «که سرنوشت عصر ما، با عقلانی شدن و روشن‌گرایی و بالاتر از همه، نومیدی و یأس از جهان مشخص می‌شود. این دقیقاً به معنای آن است که ارزش‌های غایی و بسیار متعالی از زندگی عموم مردم فاصله گرفته است» (گیرث و میلز، ۱۹۴۸، ص ۱۵۵). *هیکس* به صورت مستدل اظهار می‌دارد که وبر همچون *نیچه* و *فروید* و به خلاف دورکیم، «انسانی مردد، آشفته حال و فوق‌العاده غمگین» بود. (۱۹۵۸، ص ۲۸۸) وبر می‌نویسد: «نه طراوت تابستانی، بلکه به عکس، یک شب برفی تاریک و سخت در پیش روی ماست (گیرث و میلز، ۱۹۴۸، ص ۱۲۸). از این رو، این نتیجه‌گیری *هیکس* جای تعجب نیست که خط مشی‌های وبر، هر چند بالقوه خطرناک بودند اما خود او، آن‌گونه که جامعه معاصر تشخیص داده است، فردی بی‌نظیر بود. (همان، ص ۳۳۳)

از این رو، یکی از موضوعات نهفته در جامعه‌شناسی دین وبر، تصور عقلانی شدن است: نظام‌مند شدن فزاینده ایده‌ها و مفاهیم دینی، رشد خردگرایی اخلاقی، و کاهش فزاینده عناصر آیینی و جادویی در دین.

آثار وبر در جامعه‌شناسی دین، به استثنای مقالاتی که در اخلاق پروتستان نگاشته است، به دو بخش تقسیم می‌شوند: بخش اول، رساله‌هایی است که تحت عنوان «*مجموعه مقالات مربوط به جامعه‌شناسی دین*»^۱ از آن یاد می‌شود (۱۹۲۰-۱۹۲۱). این مجموعه، به استثنای مقاله آغازین آن تحت عنوان «*روان‌شناسی اجتماعی ادیان جهانی*» (گیرث و میلز، ۱۹۴۸، ص ۲۸۶-۳۰۱)، مهم‌ترین مباحث وبر در خصوص ادیان

چین (آیین کنفوسیوس و تائوئیسم)، ادیان هند (هندوئیسم و بودیسم) و ادیان فلسطین باستان را در خود جای داده است (وبر، ۱۹۵۱، ۱۹۵۲، ۱۹۵۸).

بخش دوم، تحت عنوان «جامعه‌شناسی دین»^۲ که بخش مهمی از تک‌نگاری نظام‌وار، مبسوط و عظیم وبر یعنی کتاب، «اقتصاد و جامعه»^۳ محسوب می‌شود، پس از مرگ وی در سال ۱۹۲۵ منتشر شده است (وبر، ۱۹۶۵). این دو بخش اساساً، موضوعات مشابهی را پوشش داده‌اند. برای اجتناب از ورود در مباحث تفصیلی و لزوم طرح دانش‌های تاریخی گسترده، در این جا تنها به طرح برخی از موضوعات مهم‌تر اکتفا می‌شود.

وبر، بر خلاف دورکیم، از ارائه تعریف برای دین اجتناب ورزیده است. به اعتقاد وی ارائه تعریف [آغازین] از پدیده‌های پیچیده‌ای همچون دین، نافرجام است، و تنها در نتیجه‌گیری از یک مطالعه است که می‌توان به ارائه تعریف از چنین موضوعاتی توفیق یافت. وبر در عین حال، تلویحاً بیان می‌کند که اعتقاد به ماوراء طبیعت، اعتقادی جهان‌شمول است و در همه اشکال اولیه جامعه انسانی چنین اعتقادی یافت می‌شود. البته، دین قبیله‌ای، هر چند "تا حدودی عقلانی" است، اما از نظر وبر اساساً دینی جادویی، آیین‌گرا و معطوف به این جهان شمرده می‌شود. وبر مدعی است که اشکال "ابتدایی" دین بیشتر بر علائق مادی و این جهانی همچون سلامت، نزول باران و خوشبختی متمرکزند. او می‌نویسد: «رفتار و تفکر مذهبی یا جادویی تافته‌ای جدا بافته از سلسله رفتارهای هدفمند روزمره نیست، خصوصاً با توجه به این‌که، اهداف مورد نظر حتی در کنش‌های دینی و جادویی، عمدتاً اقتصادی است.» (۱۹۶۵، ص ۱).

از این رو، تمایز میان علیت طبیعی و جادویی، تمایز جدیدی است که در تفکر بدوی، کاربردی ندارد. در عین حال، این نوع تفکر، نوع متفاوتی از تمایز را قائل است که طبق آن درجاتی از قدرت‌های فوق‌العاده را به اشیا و اشخاص اعطا می‌کند. وبر اصطلاح «کریزما Charisma» را در معرفی این قبیل قدرت‌ها به کار می‌برد و مفاهیم عامیانه‌ای همچون «اوریندا» و «مانا» به این «موهبت طبیعی» اشاره دارند. وبر در ادامه ادعا می‌کند که تفکر بدوی، اساساً تفکری طبیعت‌گرایانه یا ماقبل‌جان‌انگاری است. به اعتقاد وی، قدیمی‌ترین این نوع موهبت، «کارهایی» است که افراد غیبگو، جادوگر یا شمن انجام می‌دهند؛ کسانی که همواره از قدرت «کریزما»یی بهره‌مندند و به واسطه مصرف مواد افیونی و فعالیت‌های دیگر، قادر به تجربه حالات سُکر آورند. وبر مدعی است، مفهوم جان Soul به هیچ وجه مفهومی جهان‌شمول نیست و حتی وجود آن نیز در ادیان نجات‌بخشی همچون بودیسم انکار شده‌است. بالاتر این‌که، ایده‌هایی همچون جان و مفاهیم روحانی همچون خدایان و شیاطین به عنوان بخش توسعه یافته از فرایندی هستند که به موجب آن «جادو در قالب یک فعالیت نمادین به مجموعه‌ای از نیروهای ماهرانه بی‌واسطه تغییر شکل داده است.» از این رو،

وبر «طبیعت‌گرایی ماقبل جان‌انگاری» را به عنوان پدیده‌ای انتقال یافته به «تفکر اسطوره‌ای»؛ یعنی الگویی از تفکر که بنیان مجموعه کاملاً توسعه‌یافته‌ای از مفاهیم نمادین است»، ملاحظه می‌کرد. اهمیت این تشبیه در آن است که بر تکامل بنیادی فرهنگ، تأکید کرده و تلویحاً متضمن گرایش به صورت‌گرایی و مفاهیم مقدسی همچون نظم جهانی تغییرناپذیر است. «تفکر قیاسی از قلمرو جادو، که به طور کامل بر قیاس و مشابهت مبتنی است و در قالب نمادگرایی شکلی عقلانی یافته، نشأت گرفته است.» (۱۹۶۵، ص ۱۰).

وبر، هر چند هیچ نوع رابطه‌ای میان مفاهیم دینی و الگوهای اجتماعی نمی‌دید، اما، توسعه فرهنگ را آن‌گونه که در دین رومی اتفاق افتاد تلویحاً عاملی می‌دانست که موجب شد تا هر روح، نقش خاصی را ایفا کند. وبر مدعی است که نمی‌توان ادعا کرد که توسعه کره زمین مادر به عنوان یک الهه، صرفاً بازتاب توسعه یک سازمان کلان مادر سالار است، در عین حال، خاطر نشان می‌سازد که این اعتقاد که خدایان زمینی فرومایه‌تر از خدایان شخصی آسمانی‌اند، تا حد زیاد به تبع رشد فئودالیسم بوجود آمده است و نوعی ارتباط نزدیک میان آیین‌های ابتدایی و ساخت اقتصادی مردم سالار وجود دارد. وبر، همچون دورکیم ادعا می‌کند که دین به مثابه یک نیروی وحدت‌آفرین، اعضای یک گروه خانوادگی، کلان یا قبیله را با یکدیگر متحد می‌سازد. پیوند ابتدایی میان گروه خانوادگی یا خویشاوندی در جوامع قبیله‌ای در حقیقت «پیوند با ارواح اجدادی است.» (۱۹۶۵، ص ۱۰). همان‌گونه که دولت شهر یونانی (Greek Polis) حکومت‌های موروثی و غیر متمرکز بودند، حکومت اشرافی اولیه نیز همچون حکومت مصر و چین، اساساً متحدانی دینی یا آیینی بودند. برای مثال، در چین، امپراتور، در عین حال، روحانی والامقام نیز محسوب می‌شد و اجرای آیین ارواح طبیعت را در انحصار خود داشت.

با توسعه دین، هر چند برتری و قدرت خدایان محلی یا حتی یک خدای متعالی صراحت یافت، اما، این به هیچ وجه، به معنای از میان رفتن تصورات جادویی باستانی نیست. به عکس، این شفافیت، نوعی دوگانگی میان انسان‌ها و قلمرو ماوراءالطبیعه را موجب شد. از این رو، نوعی دوگانگی میان شمن/جادوگر با کشیش و میان جادو و دین پدیدار گردید. وبر می‌نویسد: تصور اولیه وحدت‌انگارانه از جهان، که در هر چیزی جادوی محسوسی را قائل بود، در حال انشعاب به «معرفت عقلانی و تسلط بر طبیعت از یک سو، و تجارب صوفیانه از سوی دیگر» بود. (گیرث و میلز ۱۹۴۸، ص ۲۸۲). با این‌که آیین‌های جادویی اساساً خصیصه‌ای تحکمی و اجباری دارند، اما توسعه دینی متضمن برتری فزاینده انگیزه‌ها و محرک‌های غیر جادویی است. وبر اصطلاح "جادو (Magic)" و "دین (religion)" را به عنوان تیپ ایده‌آل به کار می‌برد و یادآور می‌شود که دین در همه‌جا عملاً مؤلفه‌های جادویی بسیار زیادی را در بر دارد. وبر ضمن مخالفت با جادوگران کشیشان (Priest) را به عنوان کارگزاران دینی که از دانش‌های تخصصی و ویژگی‌های حرفه‌ای خاصی برخوردارند معرفی می‌کند. آن‌ها به طور طبیعی با آیین‌ها و کانون‌های خاصی در ارتباط‌اند.

هر چند وبر معترف است که یک جادوگر ممکن است عضو یک مجمع تشکیلاتی هم باشد. البته، جادوگران برخلاف کشیشان، افرادی خود استخدام‌اند و از طریق موهبت‌های شخصی (کریزمایی) تأثیراتی را موجب می‌شوند. اما وبر، به طور معناداری، کارکرد کشیشی را به گونه‌ای مرتبط با توسعه آموزه دینی به عنوان یک نظام عقلانی مرکب از تصورات دینی و نیز مرتبط با سازماندهی معین اخلاقی، مذهبی ملاحظه می‌کرد. هیچ موقعیت کشیشی بدون آیین وجود ندارد و هیچ آیینی نیز فاقد آموزه‌های متافیزیکی و اخلاق مذهبی نیست. وبر با توجه به همین سازماندهی آیین‌های مقدس، خصوصاً به گونه‌ای که در نظام‌های دینی هند، مصر، چین و بابل وجود داشته است، می‌نویسد:

«فرآیند مطلوبیت عقلانی شدن برتری خدایان جهانی؛ و هر نوع تبلور منسجم از خدایان، تا حدودی، اصول عقلانی نظام یافته را در پی دارد. زیرا، این فرایند همواره از عقل‌گرایی کشیشوار حرفه‌ای یا از طریق مبارزه عقلانی برای منظم کردن بخش غیرمذهبی [زندگی] افراد متأثر می‌شود. بالاتر از همه، ارتباط فوق میان نظم عقلانی ستارگان در مدارهای آسمانی‌شان، که به وسیله نظم الهی انتظام یافته‌اند، با نظم اجتماعی مقدس و نفوذناپذیر در امور دنیوی است که خدایان جهانی را عهده‌دار حفاظت و دفاع از هر دو پدیده قرار می‌دهد» (۱۹۶۵، ص ۲۲).

از این‌رو، وبر این قبیل نظام‌های جهان‌شناسانه عقلی را به عنوان نظام‌هایی که ذاتاً با حکومت‌های بوروکراتیک و ثبات نظم‌های اجتماعی‌شان مرتبط‌اند، ملاحظه می‌کرد. توسعه امپراطوری‌های بزرگ و نیاز به تدوین و تصویب قوانین منظم، به موازات «قلمرو فزاینده درک عقلانی از جهان پایدار، مقاوم و منظم» ملاحظه شده است (۱۹۶۵، ص ۳۵). تابوها، نیز به عنوان اولین و عام‌ترین نموده‌های خشونت دینی نسبت به اهداف فوق دینی یعنی علائق اقتصادی و اجتماعی ارزیابی شده است. جالب توجه است که وبر عمومیت توتمیسم را انکار کرده و مدعی است که [ادعای] اشتقاق همه گروه‌ها و ادیان از توتمیسم گزافه‌گویی است. (همان ص ۴۰)

وبر موقعیت کشیشی را، به عنوان یک موقعیت کارآمد که «حامل» سازماندهی و عقلانی‌سازی فرهنگ دینی، به ویژه اخلاقیات دینی است ملاحظه می‌کند. این امر در طبیعت فرایند توسعه نهفته است. پیامبر نیز، به عنوان یک کارگزار کلیدی در این فرایند ارزیابی می‌شود، اما این عقلانی شدن از طریق نوعی «پیشرفت به سوی نظم فرهنگی تمرکز یافته‌تر» و عالی‌تر به دست می‌آید. از نظر وبر، پیامبر، یک رهبر شاخص است.

مفهوم کریزما، یکی از مفاهیم بنیانی در جامعه‌شناسی وبر است. وی می‌نویسد: این اصطلاح به ویژگی خاصی از شخصیت فرد اشاره دارد که به‌واسطه برخورداری از آن، از انسان‌های عادی متمایز می‌شود و «به عنوان یک موهبت از سوی نیروهای مافوق طبیعی و مافوق انسانی یا دست کم، به عنوان قدرت‌ها و

ویژگی‌های استثنایی و منحصر به فرد با آن معامله می‌شود» (۱۹۴۷، ص ۳۵۸). وبر "کریزما" را در انواع بسیار متفاوتی همچون رقاص به وجد آمده، شمن‌ها، قهرمانان و نخبگان خاص، نظیر پیامبران یا منجیان متبلور می‌دید. وی "کریزما" را با شکل خاصی از حاکمیت مشروع مرتبط می‌ساخت و بر آن بود که "کریزما" خارج از قلمرو جریان عادی روزمره و حوزه دنیایی جای دارد و با اقتدار عقلانی، خصوصاً اقتدار بوروکراتیک و اقتدار سنتی، خواه شکل پدرسالارانه و موروثی آن و یا هر شکل دیگر، تقابل آشکار دارد» (۱۹۴۷، ص ۳۶۱).

شخصیت پیامبر، شمن و جادوگر

پیامبر شخصیتی صرفاً حامل کریزماست، و به اقتضای ویژگی رسالتش، یک آموزه دینی یا دستور الهی را ابلاغ می‌کند (۱۹۶۵، ص ۴۶). این شخص ممکن است مصلح یا بنیانگذار یک دین جدید باشد. وبر مدعی است از آنجا که ادعای پیامبر بر یک مکاشفه شخصی مبتنی است، نقش او کاملاً از نقش یک کشیش متفاوت می‌باشد، چه کشیش به اقتضاء موقعیت‌اش، رستگاری را تبلیغ کرده و عضوی از انجمن رستگاری محسوب می‌شود. پیامبر نیز همچون شمن و جادوگر از کریزما برخوردار است. البته پیامبر، بر خلاف شمن، مکاشفه معینی را ابلاغ کرده و در مقابل آن، اجر و پاداش مطالبه نمی‌کند. به زعم وبر تمایز میان جادوگر و پیامبر، تمایزی سیال است، چه پیامبران، غالب اوقات پیش‌گویان عملی و شفا دهندگان و موعظه‌گران جادویی بودند. وبر ادعا می‌کند که علت این امر احتمالاً آن است که همه اشکال پیامبری در آغاز در ارتباط با رشد امپراطوری جهانی آسیایی بوجود آمده‌اند (همان، ۴۸). و لذا، شأن پیامبری از مشخصه‌های جوامع اولیه قبیله‌ای شمرده نمی‌شود. وی همچنین خاطر نشان می‌سازد که پیامبران به ندرت از طبقه کشیشان برآمده‌اند و آئین‌های زهدگرایانه نیز تماماً از جنبش‌های پیامبرانه محسوب نمی‌شوند. وبر، ضمن تمایز میان مصلحان دینی غیر پیامبر (همچون سانکارا، دامونیوجا، لوترو و سلی) که یک مکاشفه جدید بنیادین ابلاغ نکرده‌اند با پیامبر راستین مدعی است که پیامبران بعدی (مصلحان) خود به دو نوع تقسیم می‌شوند: نوع اول آن، نمونه شایان تقلیدی از خصیصه پیامبری لائوتسه و بوداست، که به عنوان یکی از طرق رستگاری از طریق الگوهای شخصی ارائه شده است. وبر تلویحاً می‌پذیرد که این نوع پیامبری با نوع نظام‌های دینی وحدت وجودی و جهان‌بینی رایج در چین و هند ارتباط دارد. نوع دوم، الگوی پیامبری اخلاقی است که در پیامبری زردشت، موسی و محمد [ص] تمثیل یافته است، که در آن، پیامبر به عنوان وسیله یا پیام‌آور یک خدای شخصی، متعالی و اخلاقی تلقی می‌شود. وبر این نوع پیامبری را به عنوان پدیده‌ای خاورمیانه‌ای تلقی می‌کند و در ادامه مدعی است که تصور یک روح خالق متعالی ممکن است از اوضاع و احوال خاورمیانه، بروز و ظهور یافته باشد.

قدرت مطلق پادشاهان بین‌النهرین و مصر همراه با کشاورزی آبی که در حقیقت «از هیچ» محصول تولید می‌کردند» ممکن است از ایده خدای مختار، متعال و شخصی ناشی شده باشد (۱۹۶۵، ص ۵۷). اما وبر به صورتی معنی‌دار ادعا می‌کند که اولین نوع پیامبری از طریق فشار ناشی از نظام‌های حکومتی بر مردم کمتر توسعه یافته مجاور، خصوصاً مردم یهودی ساکن فلسطین، که میان دو دولت دینی قدرتمند گرفتار بودند، «به صورت قطعی تعیین» می‌شد. از این‌رو، آنچه در بررسی پیامبران برای وبر اهمیت تعیین‌کننده دارد این است که آن‌ها برای پیروان خود «تصویری از جهان به عنوان یک کلیت موجود، منظم و معنی‌دار» ارائه می‌کردند (همان، ص ۵۹). وبر مدعی است که فلسفه از این نمودار هستی‌شناسانه پیامبران و کشیشان نشأت گرفته است. و تلویحاً بیان می‌کند که یک نیاز متافیزیکی یا «اجبار درونی» برای فهم جهان به عنوان یک «هستی معنی‌دار» در بخشی از ذهن انسان وجود دارد (همان، ص ۱۱۷). اما برخلاف برخی از مردم‌شناسان معاصر، وبر از تمایز میان این تصورات منظم از جهان و تجربه ما از «زندگی در جهان تجربی» آگاه و تنش‌ها و تضادهای ناشی از آن‌ها را دریافته بود. وبر می‌نویسد: هر نوع پیامبری، به‌واسطه طبیعت متنوع‌اش، عناصر جادویی نظام کشیشی را بی‌اعتبار می‌سازد و تحقیر بودا از آیین‌های روحانی و نگرش پیامبران یهودی، نسبت به جادوگران و غیب‌گویان را خاطر نشان می‌سازد. وی همچنین می‌گوید که در همه جا میان کشیشان و پیامبران تنش‌هایی وجود داشته، هر چند ماهیت این رابطه تنش‌آمیز متغیر بوده است. وبر در بیان تقابل میان این دو دسته کارگزار دینی چنین اظهار می‌کند:

پیامبران، دین را به صورت دیدگاهی با هدف تسهیل ارتباط انسان با جهان از طریق ارجاع دادن به یک غایت و موقعیت ارزشی یک‌پارچه، نظام‌مند کرده‌اند. از سوی دیگر، کشیشان، محتوای پیامبری یا سنت‌های مقدس را از طریق ارائه آن‌ها در چارچوب‌های تحلیلی سفسطه‌آمیز و عقلانی نظام‌مند کرده‌اند و آن‌ها را به عنوان رسوم زندگی و اندیشه برای طبقه خود و عوام تحت کنترل آن‌ها، پذیرفته‌اند (همان، ص ۶۹).

از این‌رو، به نظر وبر برای توسعه پیروان شخصی یک پیامبر ضرورتاً می‌بایست این گروه در قالب «اجتماع» یا جماعت دینی به حیات خود ادامه دهند. وی خاطر نشان می‌سازد: «یک اجتماع دینی در ارتباط با یک جنبش پیامبرانه به عنوان یک پیامد عادی بوجود می‌آید... فرایندی که به موجب آن هم خود پیامبر و هم پیروان او، استمرار پیام وی را تثبیت می‌کنند (همان، ص ۶۰). از این‌رو، وبر وجود یک ارتباط درونی پیچیده را نه فقط میان کشیشان و نهضت‌های پیامبرانه بلکه میان کشیشان و افراد عادی ملاحظه می‌کرد. به ادعای وی، نیازها و آرزوهای ایشان است که محتوای همه ادیان جهانی را متأثر ساخته است.

نگرانی پنهان وبر، که در آثار او راجع به دین منعکس است، تعیین زمینه‌ها و شرایط تاریخی است که به «اخلاق اقتصادی» خاص نه فقط در اروپای غربی که در هند، چین و خاورمیانه امکان ظهور داده است. و از

آنجا که وبر اخلاق اقتصادی را صرفاً به عنوان کارکرد یک سازمان اقتصادی تلقی نمی‌کرد، در کتاب «اخلاق پروتستان»، همان‌گونه که قبلاً بیان شد، ارتباط میان پروتستانتیسم زهدگرایانه و روح سرمایه‌داری را کشف کرد. تلقی وبر این بود که سرمایه‌داری غربی یک پدیده منحصر به فرد است و به خاطر همین تلقی به بررسی اخلاق اقتصادی نهفته در برخی نظام‌های ارزشی همچون کنفوسیوس، هندوئیسم، بودیسم و اسلام پرداخت تا معلوم سازد که اخلاق دینی آن‌ها تا چه حد می‌توانست توسعه سرمایه‌داری را موجب شود. وبر در بررسی‌های مقایسه‌ای ادیان در پی آن است تا نشان دهد که شیوه‌ای که نظام‌های اعتقادی ادیان شرقی بر اساس آن عمل می‌کنند، مانع رشد نگرش اقتصاد «عقلانی» است. رونگ خاطر نشان می‌سازد که وبر متقاعد شده بود که مسیحیت در درون خود، از نیروی محرک پنهان سنت پیامبری عبری برخوردار است، درحالی که ادیان چینی و هندی فاقد این نیروی محرکه‌اند. از این‌رو، جای تعجب نیست که مشغله عمده وبر در جامعه‌شناسی دین، روان‌شناسی اجتماعی ادیان جهانی، اخلاق اقتصادی آن‌ها و کشف رابطه درونی میان فرهنگ دینی و علائق اقتصادی گروه‌های خاص اجتماعی باشد. ارتباطی که وبر میان عقاید دینی با طبقه یا منزلت اجتماعی مؤمنان برقرار ساخته است، در حقیقت، به این نتیجه منتهی شد که برخی از نویسندگان او را به عنوان یک ماتریالیست خام توصیف کنند (پارکین، ۱۹۸۲، ص ۵۲-۵۳).

وبر دین اجتماعات قبیله‌ای را اساساً در ارتباط با موضوعات عملی و عمدتاً جادویی و این جهانی ملاحظه می‌کرد. وی مدعی است که «ارزش‌های مقدس» مردم بدوی «اقلام ناب این جهانی» همچون سلامت، عمر طولانی و ثروت هستند. او دین عامیانه روستائیان را دارای جهت‌گیری مشابه می‌پنداشت. وبر می‌نویسد: بسیاری از روستائیان، قویاً به طبیعت وابسته‌اند، و آن چنان به فرایندهای ارگانیکی و حوادث طبیعی معتقدند که همواره «میل به جادو دارند». روستائیان علاقه اندکی به نظام‌مندی عقلانی دین از خود نشان می‌دهند. «تنها تحولات عظیم در جهت‌گیری زندگی بود که در گسستن آن‌ها از شکل عام و نخستین دین‌داری مؤثر واقع شد» (گیرث و میلز، ۱۹۴۸، ص ۲۸۳). از طریق وبر، بردگی یا کارگری، به جنبش‌های پیامبرانه، که این نظم سنتی را «از هم گسستند»، نسبت داده شد. وی مدعی است که هر چه کشاورزان بیشتر دارای الگوهای فرهنگی باشند، احتمال بیشتری وجود دارد که جمعیت روستایی از الگوهای «سنتی» و فاقد «عقل‌گرایی اخلاقی» تبعیت کنند؛ آنان همواره معتقد به جان‌گرایی (animism) و آیین‌های جادویی باقی خواهند ماند. وبر با زیر سؤال بردن تلقی عمومی راجع به «دیانت روستایی»، ادعا می‌کند که این ایده از ایده‌های تخیلی عوامانه یک حکیم شهری ناشی شده است.

از سوی دیگر، وبر مدعی است که اعیان فئودالی و اشراف‌های، نظامی زمین‌دار، عموماً از تدین اخلاقی یا احساسی، متنفرند. وی می‌نویسد: «تصویراتی همچون گناه، رستگاری، و تواضع دینی نه تنها از همه طبقات نخبه‌گان سیاسی خصوصاً اشراف جنگجو بدور است، بلکه در واقع چنین به نظر می‌رسد که درک آن‌ها از

بزرگی و افتخار نیز سزاوار نکوهش بوده است (۱۹۶۵، ص ۸۵). اگر چه، دین پیامبری با اشرافیت جنگجو ناسازگار نیست اما در کل این نوع اشرافیت مایل است «یک نگرش کاملاً منفی را نسبت به رستگاری و دین عامه مردم» ابراز کند (همان، ص ۸۸). اشراف و روستائیان، تحت تأثیر شرایط ثابت، اشتیاقی به رستگاری ندارند و تنها تمایل اندکی به توسعه یک الهیات نظام یافته در میان این گروه‌ها به چشم می‌خورد. نگرش متمایز طبقه بوروکرات نسبت به دین نیز نشانگر فقدان انگیزه برای رستگاری یا داشتن هر نوع پشتوانه متعالی برای نظام اخلاقی است. آیین کنفوسیوس، یعنی دین ادبای چینی، یکی از نمونه‌های بارز این نگرش است. این آیین، دشمنی خاصی را نسبت به همه آشکال دین زهدگرا یا احساسی که «فراتر از اعتقاد سنتی به ارواح و حفاظت از آیین‌های اجدادی و نیز فراتر از تدین فرزندان به عنوان بنیانی عام برای تعلق اجتماعی» مشی می‌کند، ابراز می‌دارد (همان، ۹۰). اشراف بازرگان قرون وسطی نیز در دین خود یک جهت‌گیری این جهانی، عاری از هر گونه گرایش به پیامبران یا دین اخلاقی را اظهار می‌کردند.

وبر ادعا می‌کند که برخلاف این طبقات اجتماعی، طبقات صنعتگر در سراسر تاریخ از نگرش‌های دینی متنوعی برخوردار بودند. این گرایش‌های دینی ادیان مقدس و انواع افراط‌آمیز آن در شهرهای باستانی و در هند، جان‌گرایی و تائوئیسم جادویی در چین، دین افراط‌آمیز درویشی، و صوفی‌گری متفکرانه در اسلام و دین پرشور و عوامانه (Congregational) مسیحیت اولیه را دربر می‌گیرد. وبر همچون کاتسکی مدعی است که مسیحیت باستانی اساساً یک دین صنعتگر شهری بود، عیسی ناجی آن، یک صنعتگر نیمه روستایی بود و ابتدایی‌ترین اجتماعات آن در محیط‌های شهری متمرکز بودند. از همین روست که وبر ادعا می‌کند که هیچ نوع جبرگرایی دینی مطلق، ناشی از عوامل اقتصادی در میان صنعتگران وجود نداشته هر چند، طبقه متوسط پایین‌تر به دین عقلانی و اخلاقی از نوع عوامانه آن تمایل داشتند.

وبر مدعی است اگر چه، طبقه کارگر جدید نسبت به دین بی‌اعتناست یا حتی از پذیرش آن اجتناب می‌ورزد، اما وی با تأکید متذکر می‌شود که نیاز به رستگاری، عمده‌ترین کانون را در میان طبقات محروم دارد. کریزمای پیامبر به اعضا، هیچ طبقه خاصی محدود نمی‌شود، هر چند آموزه پیامبر اساساً از افق عقلانی طبقات محروم سرچشمه می‌گیرد. وبر می‌نویسد: «به عنوان یک قاعده، توده‌های ستمدیده یا دست‌کم توده‌های آسیب دیده از فقر و اندوه، نیازمند منجی و پیامبر بودند؛ در صورتی که طبقات حاکم خوشبخت و سعادت‌مند چنین نیازی را احساس نمی‌کردند. از این رو، در اکثریت قابل توجه از طبقات، به صورت پیش‌گویانه می‌توان گفت که دین مشتهر به رستگاری، مرکزیت مستمری در میان طبقات اجتماعی کمتر متمکن دارد (گیرث و میلز، ۱۹۴۸، ص ۲۷۴).

پیترو ورسلی در اثر مشهود خود پیرامون آیین‌های باربری در میلانسیا، (Melanesia) انتقادات مهمی را به تلقی وبر از کریزما متوجه ساخته است و خاطر نشان می‌سازد که این مفهوم بیش از آن‌که یک مفهوم توصیفی، باشد یک داده است (۱۹۵۷، ص ۲۹۴). اما دیدگاه محوری ورسلی یعنی هزاره طلایی به عنوان یک واکنش اجتماعی علیه محرومیت و ستم‌دگی عمدتاً بر طبق نظریه خود وبر به خوبی دریافت شده است. وبر می‌نویسد: «چون هرگونه احساس نیاز به نجات، نمایانگر نوعی درماندگی و محرومیت است، از این‌رو، فشارهای اجتماعی و اقتصادی، منبع مؤثر برای ایده‌های نجات بخش‌اند». مضافاً این‌که در الگوی ایده‌آل وبری، این منبع «به هیچ وجه منبع انحصاری احساس نجات نیست». وبر به صورت معناداری در ادامه می‌نویسد: «هر چند طبقات در سایر چیزها مساوی‌اند اما طبقات دارای رفاه اجتماعی و اقتصادی سطح بالا به زحمت برای تحول ایده نجات مستعد خواهند بود. آن‌ها بیشتر از آن‌که با دین ارتباط داشته باشند، به کارکرد اولیه مشروع سازی الگوها و وضعیت‌های زندگیشان در این جهان علاقمند می‌باشند» (۱۹۶۵، ص ۱۰۷).

وبر نتیجه می‌گیرد: اگر هیچ چیز دیگر وجود نداشته باشد، آنچه طبقات مرفه را نیازمند به دین ساخته، همین اطمینان روان‌شناختی ناشی از مشروعیت است. وبر هر چند همواره سعی دارد تا دشواری زندگی اجتماعی را مورد بحث قرار دهد، اما وجود هر گونه ارتباط مستقیم و صریح میان دین و علایق اقتصادی را با تردید مطرح می‌کند. با این وجود، ادعای پارسونز در مقدمه خود که بر کتاب وبر (۱۹۶۵) مبنی بر این‌که وبر عمدتاً علاقمند است تا نشان دهد که جنبش‌های پیامبرانه، جنبش‌های ناشی از اعتراضات اقتصادی برخی از طبقات محروم نیست، تا حدی گمراه کننده به نظر می‌رسد. چه، محتوای مباحث وبر چیزی جز این را نشان می‌دهد. وبر می‌نویسد: هر چه طبقه اجتماعی پایین‌تر باشد، اشکال پذیرفته شده ناشی از احساس نیاز به ناجی، حالتی افراطی‌تر به خود می‌گیرند (همان، ۱۰۲). وبر در بحث پیرامون جنبش پیامبری و توسعه عقل‌گرایی کشیشی، دو موضوع مورد علاقه را خاطر نشان می‌سازد: یکی از این دو موضوع «پذیرش قابل توجه زنان از نظر همه جنبش‌های پیامبرانه دینی به استثنای جنبش‌هایی که در جهت‌گیری خود منحصراً نظامی یا سیاسی بوده‌اند، می‌باشد» (همان، ۱۰۴). وبر تمایل آیین‌های زهدگرایانه طبقات محروم به ادعای منزلت مساوی برای زنان و نیز طرفداری عمده از چنین آیین‌هایی را خاطر نشان می‌سازد. موضوع دوم، ادعایی است که آموزه‌های رسمی ادیان جهانی و تصورات عقلانی آن‌ها از «نظم جهانی غیر شخصی و اخلاقی» یا یک «خدای مطلق و متعالی»، که به توسعه «دین توده‌های مردمی» منتهی می‌شود، فاقد ارزش تلقی کرده است. از این‌رو، به موازات اخلاق طبقاتی کنفوسیوس راجع به مقامات اداری و ادبا، جادوی تائوئیستی و جان‌انگاری به حیات خود ادامه دادند؛ و به موازات اخلاق رهایی‌بخش بودایی راجع به گروه‌های راهب، آیین‌های جادویی و روحی عامه مردم به کارکرد خود ادامه دادند؛ و بالاخره «اسلام و

آیین کاتولیک، خدایان حرفه‌ای، کارکردی و محلی را به عنوان موجوداتی مقدس ناگزیر پذیرا شدند و پرستش این خدایان، دین واقعی توده‌های مردم در زندگی روزمره را تشکیل می‌داد» (همان، ۱۰۴). نوعی تمایل روان‌شناختی شدید بر آثار وبر سایه افکنده است. وی راجع به «نیاز» روان‌شناختی طبقات حاکم به مشروع ساختن قدرت و منزلت اقتصادی‌شان سخن به میان آورده است و نیز وجود نوعی «انگیزه» نسبت به معنادار ساختن [جهان] را مفروض می‌گیرد. وبر مدعی است، هر گونه تصور از نظم معنادار جهانی، باید با کاستی‌های این جهان قرین باشد. وبر تلویحاً خاطر نشان می‌سازد که ارائه برخی تبیین‌ها، از رنج‌ها و بی‌عدالتی‌های مشهود این جهان، ضروری به نظر می‌رسد، به ویژه آن‌که با افزایش عقلانیت، تفسیر معنی، نیز مشکل‌تر خواهد شد. مشکل این الهیات، به تعبیر وبر، توسط ادیان جهانی به سه نوع متفاوت حل شده است، وی این سه راه حل را با کنار نهادن معادشناسی مسیح‌باورانه مرتبط با جنبش‌های پیامبرانه مطرح ساخته است.

اولین راه حل، مفهوم سرنوشت یا مشیت الهی است که وبر آن را در بررسی داستان ایوب پیامبر به عنوان نمونه ملاحظه کرده و آن را به عنوان عقلانیت همسو با جادوی غیب‌گویانه تفسیر کرده است. چنین الهیاتی با یک تصور متعالی از خدا که قدرت نامحدود بر مخلوقاتش دارد و اهداف و غایات او اساساً برای انسان غیرقابل فهم است، ارتباط دارد. همان‌گونه که قبلاً ملاحظه شد، کالوینیسیم و تا حد زیادی اسلام، این نوع راه حل را برای مشکل معنی ارائه می‌کنند. دومین راه حل، ثنویت است، الهیاتی که در آن رحمت و رأفت خدا با منکران و معاندانش، با قدرت‌های ظلمانی و شیطانی که به عنوان اهریمن تشخیص یافته‌اند، در تقابل قرار گرفته‌اند. این نوع الهیات در آیین زردشت، مانویت و گنوسیسم مطرح شده است. آخرین و کامل‌ترین راه حل رسمی برای این مشکل الهیاتی از نظر وبر در آموزه هندی «کارما» منعکس شده است، این مفهوم، جهان را به عنوان عالمی خود کنترل که سرنوشت روح انسان را به نظامی از کمالات یا نقایص اخلاقی وابسته می‌داند، تصویر می‌کند. وبر می‌نویسد: این یک «مکانیسم عام مکافات» است که جایگزین علیت طبیعی شده است. اعتقاد به تناسخ ارواح همچنین با عقاید جان‌گرایانه اشتراک دارد و یک راه حل «خشک» برای مشکل الهیاتی درد و رنج ارائه می‌کند. آموزه کارما در هندوئیسم و بودیسم محوریت دارد و با یک تصور غیر ثنوی و درونی از الوهیت تناسب دارد. وبر آگاه است که راه‌های نجات از طریق رعایت آیین‌ها، تقوا پیشگی و زهد منشی متعدد و متنوع است. وی همچنین خاطر نشان می‌سازد که همه ادیان، برای مثال، آیین‌های قبیله‌ای و آیین کنفوسیوس، نگران مسئله نجات نیستند. با این وجود، نگرانی عمده وی، تأکید بر تمایز میان اشکال اولیه نجات که وی آن‌ها را «آیین زهدگرایی این جهانی» نام نهاده و «آیین‌های عرفانی متفکرانه» است. این تمایز دقیقاً با تقابل اولیه وی میان پیامبر اخلاقی و پیامبر اندازی و تبشیری در ارتباط است. از نظر وبر، زهدگرایی دنیایی، یک «زهدگرایی عقل‌گرایانه» است که بیش‌تر مخالف با «طرد و عدم پذیرش» دنیا است تا «دنیاگرایی». این نوع زهدگرایی هر چند، کامجویی شهوی و ثروت‌اندوزی مادی را

محکوم می‌کند اما بیکاری یا دنیا را توصیه نمی‌کند. در مقابل، آن نوع زهدگرایی که «ابزار» اعمال اراده الهی است، تلویحاً «مبارزه» و «کنترل» بر جهان را ادعا می‌کند. همان‌گونه که پیش‌بینی می‌شد، وبر نمونه‌هایی از این نوع نجات را که در میان فرقه‌های متنوع پروتستانی زهدگرا مشاهده می‌شد، در کتاب «اخلاق پروتستان» مطرح ساخته است. از سوی دیگر، وبر مجدداً تصوف مطرح شده توسط لائوتسه و بودا را در قالب یک «گریز» متفکرانه از جهان تفسیر کرده است، وبر کناره‌گیری از فعالیت، متوقف ساختن اندیشه و برقراری «اتحاد صوفیانه» با خدا یا ایجاد حالت روان‌شناختی بی‌علاقگی [به دنیا] را مورد تأکید قرار داده است. تمایلات صوفیانه، «مجرای» اراده الهی است نه «ابزار» آن، تا این‌که صوفی فعالیت خود را در این جهان به حداقل برساند. وبر با مقابله کردن دو نوع نجات مذکور در پارگراف ذیل، مجدداً تأکید می‌کند که تمایز میان زهدگرایی و صوفی‌گری یک تمایز سیال است.

«زهدگرایی و تصدیق‌های متفکرانه نسبت به جهان هیچ‌کدام این‌گونه نیستند. فرد زاهد از خصیصه تجربی مخلوق، و سوسه‌های اخلاقی در خصوص زیاده‌روی - های شهوی و تحصیل لذت‌جوئی‌های سرمستانه و اعتماد بر مشاغل و کامیابی‌های طبیعی اجتناب می‌ورزد. اما در عین حال، فعالیت‌های عقلانی فردی را در قالب چارچوب‌های نهادی شده این جهان تأیید می‌کند... از سوی دیگر، صوفی متفکر، در دنیایی زندگی می‌کند که فعالیت، خصوصاً فعالیت در چارچوب‌های نهادی شده این جهان به واسطه ماهیت بسیار و سوسه‌انگیز آن را مخالفت کردن با حالتی موهوبی می‌داند که او باید در حفظ آن بکوشد (۱۹۶۵، ص ۱۷۳-۱۷۴)».

از این‌رو، وبر تأکید می‌کند که صوفی نمونه، در هیچ‌یک از تحولات عقلانی جهان مادی، یک فرد فعال شمرده نمی‌شود، هر چند وی در صورتی که همواره در مقام فعالیت‌هایی همچون القاء برچسب‌های صوفیانه از قبیل گناه یا بیگانگی از خدا و آزادگی باشد، قادر به ادامه حیات نخواهد بود. وبر تأکید می‌کند که تصور خدای متعالی، که در آسیای صغیر پدید آمده و سپس از طریق آن به کشورهای مغرب زمین نفوذ کرده، در تضعیف اشکال صوفیانه در خصوص نجات و یا کفرآمیز تلقی کردن اتحاد صوفیانه با خدا نقش مهمی ایفا کرده است. از این‌رو، تعجبی ندارد که کلیسای کاتولیک و اسلام سنتی (و آیین کنفوسیوس در چین) و نیز پیامبران عبرانی همواره اشکال مذهبی زاهدمنشی را تقبیح کنند. از سوی دیگر، وبر ارتباط میان صوفی‌گری متفکرانه و ادیان آسیایی را ملاحظه کرده و بر اهمیت کار به عنوان مشخصه انحصاری رهبانیت مسیحی تأکید ورزیده است. از این‌رو، تنها در محیط‌های اروپایی است که زهدگرایی این جهانی توسعه یافته است. وبر مدعی است، این نوع دین نه مجرد گزینی، بلکه دوری گزیدن از لذت‌های شهوی؛ نه فقر و عسرت بلکه دوری جستن از هر گونه لذت‌جویی بیهوده از تمتعات دنیوی؛ نه زندگی رهبانی، بلکه

الگوی کنترل شده زندگی را می‌طلبد. تنها در فرقه‌های زهدگرای پروتستان است که این نوع اخلاق دینی شکوفا می‌شود و وبر تأثیرات آن را در توسعه روح سرمایه‌داری سرنوشت‌ساز ارزیابی کرده است.

مطالعات مقایسه‌ای

اگر چه ماکرو رساله جامعه‌شناسی دین وبر را عنوان یک «متن بسیار بی‌ثمر» توصیف کرده است (۱۹۷۴، ص ۹۰)، اما به اعتقاد من، این رساله، تحقیقی پهن دامنه و سرشار از ایده‌های قابل توجه است. ادعای تالکوت پارسونز در مقدمه‌اش بر کتاب مذکور که می‌گوید: این کتاب «تنها مهمترین بخش تحقیقات وبر» است، مبالغه‌آمیز نیست، زیرا این کتاب بسیاری از موضوعات و مسائلی، که وبر از ابتدای مطالعات مقایسه‌ای خود مطرح ساخته، معرفی می‌کند. وبر، آن‌گونه که بندیکس و سایر محققان خاطر نشان ساخته‌اند، در مطالعات مقایسه‌ای خود به برخی اهداف عمیقاً علاقمند بود: طرح اخلاق اقتصادی و لوازم سکولار باورهای مذهبی بزرگ جهان؛ تعیین عوامل مؤثر در فهم مشخصه‌های متمایز سرمایه‌داری صنعتی غرب و کشف رابطه میان ایده‌های مذهبی و منافع خاص گروه‌ها یا طبقات. وبر به‌واسطه هدف اخیر، لوازم یک الگوی خاص از زندگی (عادات یکی از اصطلاحات عمده وبر در این خصوص است) را با هدف تعیین سبک زندگی هماهنگ با دین مورد بررسی قرار داده است. از این‌رو، وبر، بر خلاف دورکیم، جامعه را نه به عنوان یک کلیت ارگانیک که به عنوان جولانگاه منافع متضاد گروه‌ها و طبقات ملاحظه کرده است. البته، وبر برخلاف مارکس و انگلس، نه بر طبقه اقتصادی فی حد ذاته، که بر گروه‌های منزلتی نیز تأکید کرده است. وی گروه منزلتی را مغایر با طبقه، به عنوان مجموعه‌ای مرکب از افراد انسانی که در یک فرهنگ مشترک، «سبک زندگی»، حرفه یا شیوه زیست مشابه و موقعیت و اعتبار اجتماعی خاص سهیم هستند تعریف می‌کند. وبر در مطالعات مقایسه‌ای خود راجع به دین مدعی است که گروه‌های منزلتی دارای منافع خاصی هستند و وی آن‌ها را به عنوان «کارگزاران اولیه» (carriers) یا مبلغان ادیان جهانی توصیف کرده است. این کارگزاران در آیین کنفوسیوس «دیوان سالاران سازمان‌دهنده جهان؛ در هندوئیسم جادوگران نظم دهنده جهان؛ در بودیسم، راهبان گدای خانه به دوش در سراسر جهان؛ در اسلام، جنگجویان در جستجوی فتح جهانی؛ در یهود، خانه به‌دوشان تاجر پیشه؛ و در مسیحیت کارگران خانه به‌دوش هستند (۱۹۶۵، ص ۱۳۲). وبر تأثیر این گروه‌های متنوع را به عنوان تأثیر منحصر به‌فرد ملاحظه نمی‌کند و خاطر نشان می‌سازد که طبقات حاکم از رهگذر جریان تاریخ ممکن است تغییر یابند، با این وجود، این گروه‌های خاص هستند که به عنوان «کارگزاران ایدئولوژیک» تأثیر عمیقی بر اخلاق عملی ادیان خاص خود بر جای می‌گذارند.

از این‌رو، وبر در رساله «ادیان چینی» (۱۹۵۱) بر ادبای چین و مقامات رسمی که یک طبقه دیوان‌سالار را تشکیل می‌دادند، تأکید مبرم کرده است. آن‌ها هر چند افرادی تحصیل کرده و برگزیده از طریق آزمون‌های

رسمی و ماهر و ورزیده در انجام مناسک بودند، اما به هیچ معنا، همانند کشیشان که از کارگزاران حرفه‌ای دین کنفوسیوس بودند، کارایی نداشتند. آن‌ها خود را درگیر فعالیت‌های اقتصادی نمی‌کردند و بر پارسایی فرزندان، ادب و اخلاق، آموزش و شکل خاصی از عقلانیت، که در مقام «ابقاء نظم الهی، تثبیت نظم اجتماعی، تعادل درونی انسان از طریق یک‌اخلاق هدایت‌گر انسانی» باشد، تأکید داشتند (بندیکس، ۱۹۵۹، ص ۱۲۳). وبر تأکید می‌کند که اخلاق دینی کنفوسیوس اساساً این جهانی، عقلانی، طالب صلح در طبیعت و فاقد هر گونه آموزه نجات است. اگر چه آیین کنفوسیوس به عنوان یک آیین مذهبی بر حکومت امپراطوری، که هم به عنوان حاکم سیاسی و هم به عنوان کشیش اعظم در قلمرو حاکمیت خود عمل می‌کند، تأکید می‌ورزید، اما وبر خاطر نشان می‌سازد که نه یک موقعیت روحانی قدرتمند و نه هیچ درجه‌ای از خود مختاری سیاسی محلی برای حاکمان این آیین بوجود نیامده است. آنچه در سطح محلی حائز اهمیت بود، وجود آئین‌های باستانی، دین تودهووار مبتنی بر تصوف تائوئی و اشکال متنوعی از مناسک و باورهای جادویی بود. وبر معتقد است که آیین تائوئی، که نوعی بدبینی رسمی را ابراز می‌کند به خاطر خصیصه عامه پسند و غیرعقلانی‌اش حتی سنت‌گراتر از آیین کنفوسیوس است.

وبر در مقام نتیجه‌گیری از مطالعه خود پیرامون ادیان چینی و مقایسه کردن آئین کنفوسیوس با آیین پیرایشگر، ادعا می‌کند که آئین کنفوسیوس بواسطه طرفداری از سازگاری و انطباق با جهان، تأکید بر روابط خانوادگی و خویشاوندی و پارسایی، از عوامل مزاحم توسعه روح سرمایه‌داری عقلانی محسوب می‌شود. از این‌رو، همان‌گونه که **بندیکس** به وضوح خاطر نشان می‌سازد وبر وجود یک پارادوکس را متذکر شده است: آیین کنفوسیوس بر رفاه مادی تأکید می‌کند، اما بواسطه اخلاق دینی‌اش نمی‌تواند یک اخلاق اقتصادی مناسب که از توسعه سرمایه‌داری حمایت کند، بوجود آورد؛ آیین پیرایشگر، هر چند از ثروت‌اندوزی به عنوان یک هدف اجتناب می‌ورزد، اما همان‌گونه که **ورسلی** خاطر نشان کرده، ناخواسته به ایجاد ذهنیت سرمایه‌داری و در نتیجه به مخاطره افکندن دین راستین کمک کرده است (بندیکس، ۱۹۵۹، ص ۱۳۹).

در مقابل، رساله وبر راجع به «ادیان هند» (۱۹۵۸) بر نوع متفاوتی از متفکر یعنی کشیش برهمنی تأکید کرده است. برهمنان در بسیاری از امور، شبیه نخبگان برجسته یا صاحب منصبان چینی بودند. هر دو مدعی داشتن موقعیت بالا بودند و بر اهمیت ادبیات کلاسیک خصوصاً ادبیات مربوط به مناسک و متون مقدس تأکید می‌کردند. هر دو صاحب منصبان و ثروت‌مندان هوشمندی بودند که از جایگاهی نزدیک به مرکزیت قدرت سیاسی حاکم برخوردار بودند و همان‌گونه که وبر خاطر نشان کرده است، هر دو «از انواع عیاشی و بی‌بند و باری اجتناب می‌کردند» (۱۹۵۸، ص ۱۳۹). آن‌ها در عین حال، به آیین‌های مذهبی و زهدگرایانه مربوط به طبقات پایین‌تر تظاهر می‌کردند. وبر با این حال، تأکید می‌کند که برهمنان یک طبقه اجتماعی

موروثی بودند که مقام کشیشی را در انحصار خود داشتند هیچ یک از پادشاهان یا حکام هندی هیچگاه نقش یک کشیش را بازی نکرده‌اند از این‌رو، در درون جامعه هند، نوعی اقتدار دوگانه بوجود آمد. برهمنان، کسانی بودند که به عنوان کشیشان خانوادگی برای پادشاهان و حاکمان سیاسی خدمت می‌کردند، و در اقدامات اینارگرانه همگانی رسماً فعالیت می‌کردند، و در یک طبقه اجتماعی برتر از اقتدارهای سکولار جای می‌گرفتند. از این‌رو، وبر مدعی است که در سراسر تاریخ هند، تضادهای مستمری میان طبقه اجتماعی کشیشان و حاکمان سکولار، که تا حد زیاد از طبقه اجتماعی کشتاریا ناشی می‌شده‌اند در جریان بوده است. به اعتقاد وبر، حماسه مشهور، بهاگیود گیتا (Bhagavad Gita) تا حد زیادی ایده‌آل‌ها و آرمان‌های طبقه اجتماعی کشتاریا و ایده خدمتگزاری نسبت به این طبقه اجتماعی را ترسیم می‌کند.

وبر در یک بررسی تاریخی مفصل پیرامون فرهنگ هندی، مناسک‌گرایی برهمنی را در درون حوزه پهناوری از نظام کاستی هندی و آیین هندو جای داده است. او ضمن ترسیم ساخت اجتماعی هند، خاطر نشان می‌سازد که افتراق آئینی اجتماعی کاست‌ها عمدتاً بر باورهای جادویی مبتنی است و گستره آیین هندو نه تنها اجتماعات قبیله‌ای و نظام کاستی ناشی از فتح و غلبه را در بر می‌گرفت بلکه تغییر در موقعیت طبقاتی نیز به فرایند هندو شدن مربوط می‌شد؛ موضوعی که بعدها توسط سرین آیواز (1952) با تصور او از سانسکریت شدن توسعه یافت.

وبر همچنین لوازم الهیات کارما را در خصوص ممانعت از توسعه نظام اخلاق جهانی و نابرابری‌های اجتماعی، که ذاتی ساخت اجتماعی بود، مورد بررسی قرار داد. وی در مطالعات بعدی لوازم اجتماعی نظم جنی⁴ بودیسم اولیه را مورد بررسی قرار داده و خاطر نشان می‌سازد که هر دو دین در دوره توسعه شهری به‌وجود آمده‌اند. و هر دو، شکلی راهبانه از دین را، که متضمن جهت‌گیری غیر سیاسی و کناره‌گیری از زندگی روزمره باشد، توسعه داده‌اند. پس از یک دوره آغازین، در عصر زمامداری آسوکا (در قرن سوم قبل از میلاد)، بودیسم دین حاکم هند گردید و طبقه برهمن تدریجاً موقعیت برتر خود را به عنوان کشیشان تحکیم بخشیدند. وبر مدعی است که این امکان لاجرم، طبقه برهمن را وارد مرحله‌ای کرد که با علائق دینی مردم عوام همسو شوند. در این «فرایند توافق» و در جریان اصلاح ارتدوکس برهمنی، که وبر آن را بر اساس تغییرات اجتماعی فرهنگی وسیع مورد بحث و بررسی قرار داده است، اشکال متنوعی از توسعه مذهبی در هند بوجود آمد که در آیین شیوا و آیین لینگا در جادوی تانتریک (Tantric) و در آیین‌های متنوع بهاکتی (Bhakti) که در خلال دوره قرون وسطی توسعه یافتند، منعکس شده است. وبر همچنین زهدگرایی مورد تأکید آیین هندو و دوگانگی میان ایده یک خدای شخصی (که توسط آیین‌های مذهبی اظهار می‌شد) و تصور یک موجود الهی غیر شخصی (برهمن) که در آثار سانکارا فیلسوف برهمنی هند جنوبی ادعا شده، مورد بحث قرار داده است. وبر در فصل پایانی این مطالعه، ادعا می‌کند که توسعه دینی و

سازمانی هند، از هر نوع، توسعه اخلاق اقتصادی عقلانی مانع شد. دین کنفوسیوس و دین بودا، همچون سایر ادیان آسیایی نتوانستند از آیین هندو یک اخلاق عقلانی و عملی استنباط کنند. از نظر وبر آیین هندو به عنوان یک شکل کامل از تعالیم مقدس سازمان یافته، اساساً سنت‌گراست. نظام کاستی و آموزه کارما، متضمن نوعی بی‌اعتنایی نسبت به دنیا و "جستجوی نجات صوفیانه و ابدی روح" است. چنین نجاتی همواره، یک نمونه الگویی است. هیچ نوع زهدگرایی دنیوی و هیچ نوع پیامبری مسیحایی، که نظم اجتماعی را تغییر دهد، در منطقه آسیا بوجود نیامد. وبر مدعی است، پیامبری مسیحایی تنها در خاورمیانه ظاهر شد و پیامدهای عمیقی در این منطقه بر جای گذاشت.

رساله «آیین باستانی یهود» (1952)، وبر به کشف شرایط تاریخی «کاملاً ویژه» ای اختصاص یافته که «عمل‌گرایی زهدگرایانه» مختص به ادیان باختری را امکان‌پذیر داده است، و عمل‌گرایی زهدگرایانه را به عنوان یک عامل مهم در توسعه روح سرمایه‌داری به‌شمار آورده است. وبر معتقد است تمایزات بنیانی در جهت‌گیری دینی مغرب زمین، همچون زهدگرایی دنیوی اساساً ریشه در پیامبری باستانی یهود دارد. وبر اگر چه «بازرگان خانه به دوش» را به عنوان «حرفه ایدئولوژیک» آیین یهود مطرح کرده، اما علاقه اصلی وی در این مطالعه بر پیامبران عبری و بینش‌های مسیحایی آن‌ها متمرکز است. یهودیت باستانی در دشت‌ها و کوه‌های سوریه و فلسطین، که مردم آن یعنی قبایل اسرائیلی یک اتحادیه سیاسی ضعیفی را بوجود آورده بودند، نشأت یافت. آن‌ها به همین خاطر تحت حاکمیت و فشار سیاسی دولت‌های مذهبی مجاورشان یعنی مصر و بابل درآمده بودند. قبایل اسرائیلی تا زمان شکل‌گیری اتحادیه آن‌ها به عنوان یک دولت متمرکز تحت حاکمیت حضرت داود و سلیمان (علیه السلام)، در حدود سال ۹۷۰ قبل از میلاد، از نهادهای سیاسی دائمی برخوردار نبوده‌اند. کمی بعد از این بود که دولت مذهبی آن‌ها، که ادعا می‌شود همچون الگوی حاکمیت مصر شکل یافته بود، از هم پاشید و این سقوط تا حد زیاد به شورش قبایل شمالی مربوط می‌شد. اگر چه، حضرت موسی، (علیه السلام) در آغاز [دعوت خود]، عهدنامه باستانی مردم یهود را با خدا در زمانی که اتحادیه قومی آن‌ها برقرار بود، مطرح ساخت، اما سنت اصیل پیامبری در چهارصد و اندی سال پس از تقسیم حاکمیت سلطنتی به حکومت پادشاهی و یهودا تثبیت شد. در خلال این دوره، مردم قبایل اسرائیلی مجموعه‌ای از مصائب سیاسی و نظامی را تحت اسارت بابلی‌ها متحمل و متعاقب آن آواره شدند. در همین دوره بود که پیامبرانی همچون الیاس، عاموس، ارمیا و اسحاق ظهور کردند و بواسطه شأن پیامبری خود تصویر جدیدی از رابطه انسان با خدا را به صورتی واضح و آشکار ارائه نمودند.

وبر ادعا می‌کند که ایده خدای قادر متعالی، کسی که جهان را از عدم آفرید و حاکمیت مافوق‌الطبیعی بر مقدرات در حال تغییر ملت‌ها دارد، یک ایده اساساً متفاوت است: آیین باستانی یهود بواسطه تصویری که از یک خدای قادر دارد، از ادیان شرقی پیشین متمایز است. جهان، آن‌گونه که وبر می‌نویسد از دید پیامبران

یهودی، نه به عنوان «یک جهان ابدی و غیر قابل تغییر» بلکه بیش تر به عنوان یک جهان حادث ترسیم شده است. ساختار کنونی این جهان، محصول فعالیت‌های انسانی و بالاتر از همه یهودیان و واکنش خدا در مقابل ایشان است. از این رو، جهان محصولی تاریخی است که برای ارائه طریقی دیگر به نظم واقعی مقرر شده از سوی خدا، طراحی شده است (۱۹۵۲، ص ۳). (بندیکس می‌نویسد: در این تلقی، بشر صرفاً به عنوان ابزار دست خدا ملاحظه می‌شد و اعمال انسانی به مثابه وسایلی بودند که خدا از طریق آن‌ها مقاصدش را به انجام می‌رساند (۱۹۵۹، ص ۲۰۱). از این جا می‌توان مشابهت میان این تلقی با تلقی فلسفی هگلی را دریافت. در تلقی هگلی نیز انسانیت به عنوان واسطه‌ای که به موجب آن، روح، طبیعت خود را عینیت می‌بخشید ملاحظه شده است. با این وجود، تلقی ذاتی از سنت پیامبری، تلقی‌ای است که در آن خدا (یَهُوَه) به واسطه حضرت موسی با بنی اسرائیل میثاق می‌بندد. و بر ادعا می‌کند که این تصور از خدا در دوران خاص فشار بنی اسرائیل اوج می‌گرفت، اما در دوران دیگر، قبایل اسرائیلی گرفتار اعمال آئینی خدای بال⁵ و ارواح مورد پرستش جوامع مجاور بودند. بینش‌های پیامبرانه هر چند بر ارزش‌های اتحادیه قومی اولیه تأکید می‌کردند، اما آن‌ها همچنین یک بینش آرمانی نسبت به آینده، که نجات اقوام اسرائیلی و بازگشت مجدد آن‌ها به سرزمین‌شان را نوید می‌داد، طراحی کردند. و بر تأکید می‌کند که پیامبران اگر چه تنها انسان‌هایی بودند که تجارب زاهدانه آن‌ها غالباً مقدم بر اوضاع و احوال بیمار گونه بود، اما زهدگرایی پیامبرانه ایشان یک مشخصه متمایز داشت. آن‌ها از مشروبات الکلی و از گونه‌های مختلف امساک یا اعمال زاهدانه استفاده نمی‌کردند. پیامبران خود را درگیر هیچ نوع فعالیت آئینی نمی‌نمودند و هیچ نوع تصویری از دخالت خدا را القا نمی‌کردند. طبیعت متعالی یَهُوَه از هر گونه ایده راجع به وحدت صوفیانه با خدا ممانعت می‌کرد و از این رو، پیامبران خود را صرفاً به عنوان وسائط یا پیام‌آوران خداوند معرفی می‌کردند. مضافاً این که، آن‌ها هر چند به عنوان غیب‌گویان شناخته می‌شدند، اما پیامبری ایشان اساساً اخلاقی و سیاسی بود. و بر مدعی است که بینش‌های آن‌ها به مصائب و بدبختی‌های متنوعی که مردم یهود با آن مواجه بودند، معانی اخلاقی و محتوای دینی می‌داد. برای چنین پیامبرانی، تجارب رؤیایی، آن گونه که برای صوفیان مطرح است، تجارب معناداری برای خودشان ملحوظ نمی‌شود بلکه بیش تر به عنوان نشانه‌های قدرت خدا و شکلی از ارتباط او با بندگانش مطرح است. از این رو، زهدگرایی در میان جوامع عبری اشکال سه گانه‌ای به خود گرفت: ارتباط با حاکم دینی، (داوود) ارتباط با آیین‌های زهدگرایی که مورد انتقاد کشیشان بود و ارتباط با پیامبران. از نظر وبر، شکل سوم از زهدگرایی از نظر تاریخی مهم است، چه این شکل، اساس زهدگرایی این جهانی یعنی یک نگرش دینی که اصلاح و کنترل این جهان را جستجو می‌کند، مطرح می‌سازد. بندیکس خاطر نشان می‌سازد که «هوشیاری در تلاش برای انجام آنچه از منظر خدا درست می‌نمود؛ یعنی امید به آینده بهتر، موجب شد تا پیامبران این اعتقاد را که در آن زندگی روزانه انسان‌ها تابع

فرامین ناشی از قوانین اخلاقی منظم الهی قرار گیرد، ایجاد کنند. در این راستا، آیین باستانی یهود به ایجاد عقل‌گرایی اخلاقی تمدن غرب مساعدت نمود (۱۹۵۹، ص ۲۵۶).

وبر در عین حال، تأکید می‌کند که آیین یهود فاقد یک نشانه متمایز از زهدگرایی این جهانی است. به عبارت دیگر، ارتباط کامل با جهان از نقطه نظر نیازمندی فرد به نجات، ارتباطی است که مستلزم نیاز به کنترل جهان است (۱۹۶۵، ص ۲۵۷). وبر درباره اسلام، آخرین ره‌آورد یکتاپرستی خاورمیانه‌ای، ادعا می‌کند که چون این دین خود را با یک شیوه منحصر به فرد با جهان «منطبق» ساخت، به دین طبقه جنگجویان تبدیل گردید. در اسلام باستانی و سنتی چیزی همچون جستجوی شخصی نجات و نیز هیچ نوع تصوف‌گرایی یافت نمی‌شود. توسعه تصوف به سبک درویشی آن، از تدین با عناصر افراطی و صوفیانه‌اش تنها برای تأکید بر اخلاق سنت‌گرایانه به کار گرفته می‌شد و از «کنترل روش‌مند زندگی» به شیوه‌ای که در میان پیرایشگران رواج داشت، کاملاً متفاوت بود. از این رو، وبر نتیجه می‌گیرد که ادیان عمومی آسیا، برخلاف آیین پروتستانی زهدگرا، بر این باورند: «جهان به مثابه یک باغ بسیار دلربایی است که در طریق عملی برای جهت‌دهی به فرد یا نیل به اطمینان و آرامش در این جهان و جهان دیگر، حرمت یافته است، ارواح را به ریاضت وادار می‌کنند و از طریق آیین‌های ثابت، ستایش‌گرانه و مقدس، نجات را جستجو می‌کنند. از تدین جادویی طبقات عامیانه آسیایی هیچ راهی به کنترل عقلانی و روشمند زندگی منتهی نمی‌شود. همچنان‌که از سازگاری جهانی آیین کنفوسیوس، از خرد دنیا در آیین بودا، از غلبه جهانی اسلام و از انتظارات مسیح باورانه و... در آیین یهود نیز هیچ راهی به کنترل عقلانی و روشمند جهان یافت نمی‌شود»^۶ (۱۹۶۵، ص ۲۷۰). مطالعات مقایسه‌ای وبر از نظر شرح و بسط‌های تجربی غنی و آکنده از بینش‌های هدایت‌گر است. این مطالعات، برخی از رهیافت‌های متمایز در خصوص فهم دین را به دست می‌دهند و فرد محقق می‌تواند در مجموعه آثار وبر انواع تفسیر هرمنوتیک، مادی‌گرا، کارکردگرا و روان‌شناختی را بیابد. اگرچه، آن‌گونه که پارسونز مدعی است، بهره‌گیری وبر از تحلیل‌های تیپ ایده‌آل نوعی «صلابت گونه‌شناسانه» و «ویژگی ذره‌انگارانه» را در بر دارد، اما درک وبر از تغییر تاریخی و دیدگاه او در این خصوص این بود که باورهای اجتماعی تنها از طریق توجه به عوامل متعدد علی می‌توانند فهم شوند. این توجه به تعدد عوامل، مانع از آن شد تا کار او بیش از اندازه مکانیکی و ایستانگر شود. در حقیقت، کارکردگرایی به سبک پارسونزی آن، یکی از انواع بسیار انعطاف‌ناپذیر و ایستانگر است و همان‌گونه که متذکر شده‌ام، تلاش او در ادعای این‌که وبر به عنوان یکی از زمینه‌سازان کارکردگرایی ساختی به‌شمار می‌آید تنها با چشم‌پوشی از جنبه تاریخی‌نگری وبر قابل دستیابی است. بالاتر این که، وبر یک جامعه‌شناس تاریخ‌نگر است. مضافاً این که، وبر همواره به قابلیت دوگانه افکار مزعوم خویش تمایل داشت و بر آن بود که این تمایزات «سیال» اند نه مطلق. تحلیل‌های خاص وبر از پدیده‌های اجتماعی همچون تحلیل‌های مارکس، بسیار پیچیده‌تر و ظریف‌تر از گزاره‌های نظام‌واری است که وی تلویحاً بیان کرده است.

انتقاد دیگر پارسونز، یعنی تأکید وبر بر «فترت‌های پیامبری»، وی را به نادیده انگاشتن امکان تحقق فرایندهای تدریجی‌تر و فزاینده‌تر تغییر سوق داده است، این انتقادات هر چند معتبر به نظر می‌رسند، اما قابل توجه است که عقلانی شدن فزاینده زندگی اجتماعی از نظر وبر به عنوان یک گرایش تاریخی جهانی عمده ملاحظه شده است. به نظر من هم پارسونز و هم سوروکین (۱۹۲۷) تا حد زیاد، در این ادعا محق‌اند که می‌گویند جامعه‌شناسی دین وبر یکی از ارزشمندترین تلاش‌هایی است که برای فهم‌دین در قرن حاضر صورت پذیرفته است. از نظر قلمرو و علمیت، به زحمت می‌توان آثاری مقدم بر آثار وبر جستجو کرد. در عین حال، ستایش‌هایی که در همسوئی با آثار وبر تمایل زیادی به شرح و تفسیر آراء او بر اساس مبانی سست نظریه عام وی نشان داده‌اند، بر این سه مفهوم توصیفی نمونه ایده‌آل که مبهم و پیچیده‌اند، مبتنی است.

در حقیقت، همه جامعه‌شناسی وبر تا حد زیاد در اطراف این مفاهیم سه گانه دور می‌زند: سنت، کریزما و عقلانیت. همه مفاهیم روش شناختی وبر مستقیم یا غیرمستقیم به این نمودار سه بعدی مربوط می‌شوند: الگوهای سه گانه وی از اقتدار مشروع، انواع سه گانه کارشناس امور دینی (جادوگر، پیامبر و کشیش)، انواع سه گانه اساسی کنش اجتماعی. نمودار مفهومی وبر آشکارا با الگوی سه گانه تفکر از نظر *تایلور* یعنی جادو، دین و علم مشابهت دارد.

مفهوم «سنت» یکی از انواع مقولات اساسی و بنیانی است که وبر در مباحث خود پیرامون تحول دینی توأم با ویژگی جادوئی در مرحله ماقبل جان‌انگاری مطرح ساخته است. هیچ نوع شاهدی مبنی بر این که چنین مرحله‌ای تاکنون تحقق داشته، وجود ندارد، چه همان‌گونه که خود وبر نیز معترف است همه جوامع انسانی تصورات رشد یافته‌ای راجع به ارواح و خدایان داشته‌اند. وبر مجدداً اعتراف می‌کند که در آیین‌ها، مقدسات، اسطوره‌ها و آموزه‌های همه ادیان، عناصر «جادویی» تعبیه شده است. ارتباط دادن سنت به «تقدس‌آمیزی رسوم» با هدف تعیین این واقعیت که همه فرهنگ‌های انسانی این قبیل اعمال «سنتی» را تبعیت می‌کنند، نیز کاری بیهوده است. عملکرد مجلس سنای امریکا یا بورس سهام نیویورک، به عنوان یک بخش کوچک به همان میزان سنتی است که هر آیین جادویی دیگر. وبر همچنین به سازمان‌دهی فرهنگ بر اساس نمودار جهان‌شناختی که عقلانیت در حال رشد را نشان می‌دهد، علاقمند است. در عین حال، شواهد قوم‌نگاری نشان می‌دهند که جهان‌شناسی پیچیده‌ای در بسیاری از اجتماعات بدوی وجود داشته است (ر. ک: لوئی اشتروس، ۱۹۶۶). البته، همه این شواهد نشان می‌دهند که یکی از محدودیت‌های جدی کاروبر، شناخت اندک وی از مطالعات مردم شناختی بوده است.

وبر به ظاهر مدعی است که سنت، امری غیر عقلانی است اما این ادعا با ادعای دیگر او که جادو را یک پدیده «نسبتاً» عقلانی و تفکر روزمره فی نفسه هدفمند می‌داند، بسیار ناسازگار به نظر می‌رسد. وبر تلویحاً مدعی است که همه تجارب رؤیایی یا حالات زاهدانه فی ذاته عقلانی‌اند؛ بدین معنی که همه آن‌ها به تجارب اجتماعی معنی می‌دهند. در عین حال، مفهوم «کریزما» تا اندازه‌ای مبهم و همان‌گونه که *ورسلی* ادعا می‌کند، از اهمیت توضیحی اندکی برخوردار است. مفهوم کریزما یک مفهوم توصیفی است که وبر آن را برای پوشش دادن به مجموعه‌ای از معانی متفاوت بکار برده است. این مفهوم اساساً به «نیروی فوق‌العاده» یک شیء یا یک شخصی اشاره دارد. از این رو، جادوگر دارای کریزماست: این اصطلاح بعدها در معنایی معادل «قدرت جادویی» به کار رفت. برخی محققان بر آنند که تصور وبر از کریزما، مشابه تلقی دورکیم از امر مقدس است (برای مثال ر. ک: آرون، ۱۹۶۷، ص ۲۲۹)، اما توجه به این نکته لازم است که تصور وبر از کریزما از یک جنبه پویا برخوردار است. کریزما با نظم ثابت و مستقر (یعنی سنت و نظم عقلانی و بوروکراتیک) نوعی فاصله را نشان می‌دهد، در عین این‌که، خود یک مرحله گذر ناپایدار و متزلزل است. وبر می‌نویسد: «این سرنوشت کریزماست که با توسعه ساخت‌های نهادی شده ماندگار فروکش می‌کند». از این رو، کریزما یک مفهوم پیچیده است و معنای آن هر چه باشد مانا، زهدگرایی و پیامبری تا اندازه‌ای نیازمند توضیح است. در حقیقت، اگر کسی بخواهد سیر مباحث وبر را تعقیب کند، باید ادعا کند که جادو (یعنی چیزی که بر خلاف فعالیت‌های روزمره است) کریزماست. از این رو، تمایز میان زهدگرایی و پیامبری، جادو و دین تا حد زیاد مبتنی بر این فرضیه تلویحی وبر است که جوامع پیچیده ذاتاً از عقلانیت بیش‌تری نسبت به اجتماعات قبیله‌ای برخوردارند.

و بالاخره، مفهوم دیگری که وبر مطرح ساخته، مفهوم عقلانیت است که به ادعای بسیاری از متفکران، مفهومی پیچیده است. این مفهوم معانی متفاوتی دارد. وبر خود میان دو معنای متفاوت، تمایز قائل شده است: وی از یک سو، این مفهوم را به معنای عقلانیت هدفمند با عقلانیت ابزار هدف بکار می‌برد. این معنای تلویحاً تعریف روشنی از اهداف و برآورد دقیق مؤثرترین وسایل و ابزارها جهت وصول به آن اهداف را در بردارد. این چنین عقلانیت ابزاری مشخصه مدیریت بوروکراتیک است. از سوی دیگر، وی مفهوم عقلانیت را به معنای تمرین عقل و به عنوان «نوعی عقلانی سازی نظام‌مند که متفکر در تصور جهان از آن سود می‌جوید» به کار می‌برد. وبر در مباحث خود پیرامون باورهای دینی، معنای دوم از دو معنای فوق را مورد توجه قرار داده است (گیرث و میلز، ۱۹۴۸، ص ۲۹۳؛ بیتهام ۱۹۷۴، ص ۶۸؛ روث اسکالچر ۱۹۷۹).

در عین حال، جای این سؤال باقی است که وبر در فرضیه عقلانی‌سازی فزاینده زندگی اجتماعی چه چیزی را منظور نظر داشته است؟ روشن است که مفروضات وی چیزهای بسیاری است که برخی از آن‌ها را هم اینک مورد بحث قرار دادیم. از این رو، در بررسی تحول دینی، آثار وبر به ظاهر مدعی نوعی توسعه تاریخی

در راستای تمایزات ساختاری فزاینده‌اند، [این توسعه تاریخی فزاینده] فرایندی است که علائق اقتصادی و ایده‌هایی را جایگزین دین ساخت و در نتیجه، کاهش و تنزل مناسک آیینی و جادویی را به همراه داشته است. چنین نگرشی وبر را به انجام مقایسات گمراه‌کننده میان سنت یهودی مسیحی (که موجب عقل‌گرایی اخلاقی شد) و ادیان جهانی دیگر سوق داد. وبر سازمان زندگی در خانقاه‌های قرون وسطی را ذاتاً عقلانی تلقی می‌کرد، در صورتی که آیین کنفوسیوس و اسلام از نظر وی در سنت‌گرایی منغم‌رند. **پیتریم سوروکین** با توجه به سازمان زندگی در خانقاه‌های قرون وسطی می‌نویسد: «من نمی‌دانم چرا آیین کنفوسیوس با توجه به بی‌مهری‌های آشکار خود نسبت به ادیان مافوق طبیعی و صوفیانه، نگرش لادری‌گرایانه آشکاراش راجع به هستی موجودات مافوق طبیعی، مشخصه‌های عملی مافوق عادت‌اش و بالاخره نظریه نظام‌وار و عقلانی‌اش در تعلیم و تربیت انسان، باید موهوم‌تر و رویه جادوستیزی از کمتری نسبت به مسیحیت یا آیین یهود قلمداد شود (۱۹۲۷، ص ۶۹۵). **سوروکین** خاطر نشان می‌سازد که ادیان «سنت‌گرا و جادویی» اکثریت مردم ژاپن، از قرار معلوم به هیچ وجه از توسعه موفقیت‌آمیز متنوع سرمایه‌داری جدید در آن دیار ممانعت نکرده است. **ماکسیم رودینسون** نیز با زیر سؤال بردن تفسیر وبر از اسلام ادعا می‌کند که ایدئولوژی قرآن به هیچ وجه سنت‌گرا نیست. وی می‌نویسد: پرواضح است که دین مسلمان وی را از توسعه در مسیر نیل به سرمایه‌داری جدید باز داشته است و روشن‌تر از آن، این که مسیحیت، دنیای اروپایی غربی را در راستای این مسیر سوق داده است. وی مدعی است که اخلاق عقل‌گرایانه «تبعی» توسعه‌یافته و همسو با نظام سرمایه‌داری به صورتی مقدم بر آن تکامل یافته است. (جهت آگاهی از یک انتقاد قابل توجه از تفسیر وبر راجع به اسلام ر. ک: رودینسون، ۱۹۷۴، ص ۱۱۷-۷۶؛ بی. اس. ترنر، ۱۹۷۴).

مشکل اصلی این است که وبر، برای فرقه‌های پروتستان زهدگرای قرون شانزدهم و هفدهم، یک جایگاه محوری در نظریه خود ملحوظ داشته است، و آن‌ها را به عنوان بنیان‌های ایدئولوژیکی و روان‌شناختی پنهان برای اخلاق سرمایه‌داری یعنی کنترل عقلانی طبیعت و سودگرایی تصور کرده است. از این‌رو، وبر به برجسته ساختن این جنبه‌های سنت یهودی مسیحی که با توسعه زهدگرایی این جهانی همخوانی دارد، اهتمام نموده و عناصر صوفیانه، آیینی و جادویی این سنت را کم اهمیت نشان داده و در مقابل، از جهت‌گیری عقلانی و اخلاقی ادیان غیر غربی چشم‌پوشی کرده است.

در هر حال، نکته قابل توجه این‌که، در تحلیل‌های اختصاصی وبر از ادیان جهانی، مفاهیم سنت، کریزما و عقل‌گرایی اهمیت و برجستگی ندارند. در مقابل، همان‌گونه که قبلاً متذکر شدیم، وبر به ترسیم ارتباط میان باورهای دینی و عوامل اجتماعی اقتصادی در چارچوب یک منظر علی تاریخی علاقه بیشتری از خود نشان داده است. و بالاخره، این امر ارتباط وبر با ماتریالیسم تاریخی را بما تفهیم می‌کند، موضوعی که به غنای مباحث جلوه خاصی داده است.

وبر و مارکس

چنین گفته می‌شود که وبر در یک محیط اجتماعی فرهنگی عالمانه، که تحت تأثیر شدید دیدگاه‌های اجتماعی دو تن از شخصیت‌هایی برجسته یعنی نیچه و مارکس قرار داشت، به بحث و بررسی پرداخت (مک ریو ۱۹۷۴، ص ۵۲). تأثیر نیچه ضمنی و نافذ، در عین حال، تا حدودی محدود بود. جان لوئیس ادعا می‌کند که در نتیجه تأثیر نیچه بود که دیدگاه نخبه‌گرایی وبر به‌وجود آمد (۱۹۷۵، ص ۱۵). هر چند همان‌گونه که ادعا شده نیچه، هیچگاه ملیت‌گرایی وبر را تأیید نکرده است. مضافاً این‌که، وبر و نیچه هر چند هر دو از تمایلات داروینسیمی اجتماعی برخوردار بودند، اما وبر، قطع نظر از «فردگرایی روش‌شناختی» و بنیان‌های روان‌شناختی‌اش، در مجموع، متفکری جامعه‌شناس‌تر از نیچه قلمداد می‌شود. نیچه هر چند برخی انتقادات سطحی به دین متوجه ساخته است، اما برخلاف مارکس و وبر، هیچگاه به طور جدی در مقام شناخت دین به عنوان یک پدیده اجتماعی برنیامده است. از این‌رو، من فکر می‌کنم که نیچه از دو وجه برای وبر حائز اهمیت بود: وجه اول، آثار نیچه به شیوه‌های مشابه با ارتباط فوئرباخ با مارکس، هیچ‌گونه انتقاد واقعی از دین با توجه به فراوانی ارزش‌های راستین آنوارد نساخته است. در پایان قرن نوزدهم، دین، خصوصاً مسیحیت، موقعیت خود را به عنوان یک فهم تفسیری از جهان از دست داد و آثار خشک و موجز نیچه، این مسأله را به‌وضوح نشان داده است. از این‌رو، آنچه مهم بود، فهم دین فی نفسه به عنوان یک پدیده اجتماعی تاریخی بود. علائق وبر، هر چند اختصاصی‌تر از علایق دورکیم است، اما با این وجود، وبر اساساً به این موضوع علاقه‌ای نشان نداده است. وجه دوم، این‌که وبر از تأکید نیچه بر محنت و رنج تأثر پذیرفته بود، ایده‌ای که بر رحمت، محبت برادرانه و اخلاق ارائه شده توسط سنت یهودی مسیحی که اساساً محصول عقده‌های سرکوب شده برای انتقام از انسان‌های ستم‌دیده و مظلوم است، اصرار می‌ورزید. وبر می‌نویسد، در این الهیات تلاشی اخلاقی به مثابه تدبیری جهت توازن میان امیال خودآگاه و ناخودآگاه برای کینه‌جویی به کار می‌رفت (۱۹۶۵، ص ۱۱۰). وبر در این‌که چنین «راه حل ساده»‌ای برای حل مشکل اخلاقیات دینی، قطع نظر از اهمیت روان‌شناختی‌اش، بتواند تعمیم یافته و سودمند واقع شود، تردید داشت. اما لازم به ذکر است که این راه حل، وبر را به بذل توجهی خاص به الهیات و اشکال متفاوت «عقلانی سازی» اخلاقی، که به موجب آن، ادیان مختلف مشکل رنج را تفسیر می‌کنند، سوق داد.

ارتباط وبر با مارکس، پیچیده‌تر است و این موضوع، مطالعات تفسیری متعددی را برانگیخته است (ر. ک: لوئیس ۱۹۶۰؛ روث، ۱۹۷۱؛ گاردن مارشال، ۱۹۸۲، ص ۱۴۰-۱۵۷). برخی متفکران، رابطه میان مارکس و وبر را اساساً خصمانه ارزیابی کرده و برآنند که رساله اخلاق پروتستان وبر به مثابه ردی تجربی بر مارکسیسم تلقی می‌شود. در حقیقت، آلبرت سالومن ادعا می‌کند که وبر در «یک گفتگوی طولانی و سخت با شیخ مارکس» درگیر بود (۱۹۴۵، ص ۵۹۶). از این‌رو، جامعه‌شناسی وبر، به عنوان دستگاهی مخالف با

نظریات جبرگرایانه اقتصادی مارکس با الگوی تحلیل تاریخی که بر علیت‌های چندگانه تأکید می‌ورزید، محسوب می‌شود. متفکران دیگر بر قرابت میان این دو شخصیت در نظریات اجتماعی‌شان و در تحلیلی که از سرمایه‌داری ارائه داده‌اند، تأکید کرده‌اند. از یک سو، هر دو به نوعی تحلیل که از تجربه‌گرایی تحویل‌گرایانه افراطی اجتناب می‌کرد، علاقمند بودند و از سوی دیگر، هر دو بر نوعی ایده‌آلیسم ذهن‌گرایانه تأکید می‌کردند (برون، ۱۹۷۸، ص ۱۷). کارل لویس در رساله مشهورش ادعا می‌کند که هم مارکس و هم وبر، جامعه‌شناسان فیلسوفی بودند که اولاً: به مشکلات زندگی انسانی و ثانیاً: به ارائه تحلیل‌های انتقادی از سرمایه‌داری جدید علاقمند بودند. وی ادعا می‌کند که رهیافت جامعه‌شناختی واقع‌گرایانه آن‌ها «نمایانگر شکل اصلاح‌شده‌ای از فلسفه هگل پیرامون روح عینی در قالب تحلیلی از جامعه انسانی است» (۱۹۶۰، ص ۲۴). لویس خاطر نشان می‌سازد که تفاوت عمده میان ایشان، این است که مارکس به ارائه راه‌های درمان و وبر صرفاً به راه‌های تشخیص دردها پرداخته است. این تفاوت، در تفسیر ایشان از نظام سرمایه‌داری منعکس شده است، چه وبر اقتصاد بازار و نهادهای مربوط به آن را مظهر کامل عقلانیت می‌دانست در حالی که مارکس، سرمایه‌داری را اساساً یک نظام استثمارگر ملاحظه می‌کرد. لویس در توضیح وجوه اشتراک و تفارق میان وبر و مارکس خاطر نشان می‌سازد که وبر میل شدیدی به ملاحظه مارکسیسم، به عنوان یک نظریه متعصب داشت و «ماتریالیسم تاریخی» را مبین تحلیلی عامیانه، اقتصادی و تک‌عاملی تفسیر می‌کرد. برخی نویسندگان در مقام دفاع از مارکسیسم در مقابل این قبیل حملات، منکر آنند که ماتریالیسم تاریخی نوعی تفسیر اقتصادی از تاریخ باشد، (برای مثال ر. ک. هابس بیوم، ۱۹۶۵، ص ۱۷)، و از این‌رو، جامعه‌شناسی وبری و مارکسیسم را اساساً مکمل یکدیگر ملاحظه کرده‌اند. لیک‌هایم مدعی است «همه جامعه‌شناسی دین وبر را بی‌کم و کاست می‌توان در الگوی مارکسیستی جای داد» (۱۹۶۱، ص ۳۸۵). نورمن بایرن بوم در رساله مفیدش، ضمن مقایسه میان تفاسیر گوناگون مارکس و وبر از خاستگاه‌های سرمایه‌داری ادعا می‌کند که دل‌مشغولی وبر به بررسی تأثیرات ایدئولوژی دینی بر توسعه اجتماعی، هر چند ممکن است ریشه در مواجهه بحث‌انگیز او با مارکسیسم داشته باشد، اما او نظریه خود را بر مبانی اندیشه مارکس، بنیاد نهاد. وبر به منظور اجتناب از فرضیه‌ای که ارتباط کامل و مکانیکی میان موقعیت اقتصادی و ارزش‌های ایدئولوژیکی را ادعا می‌کرد، اقدام به آشکار ساختن ایده‌ای کرد که تلویحاً در نظریه مارکس مطرح شده بود و آن کارکردهای روان‌شناختی نظام‌های اعتقادی بود (۱۹۵۳، ص ۱۴۱).

جنتر روث (1971) هر چند با طرح این سؤال که آیا قرابت تحلیلی میان مارکس و وبر با چنین تفاسیری که تصریحاً یا تلویحاً تأثیر مارکس بر وبر را اثبات می‌کند، تقارن کامل دارد یا نه؟ مدعی است که این تأثیر تا حد زیاد بزرگ نمایی شده است، با این وجود، بیش‌تر مفسران تأکید دارند که محیط اجتماعی فرهنگی عالمانه خاصی که وبر در آن کار می‌کرد، تحت تأثیر شدید نظریه مارکسیستی بود. لویس مدعی است که

در پایان قرن نوزدهم، چالش مارکسیسم با متفکران آلمانی به طور جدی عیان شد و دوست و همکار وبر، *ورنر سومبارت*، تفسیر عالمانه‌ای از دیدگاه‌های مارکس راجع به سرمایه در کتابی تحت عنوان «سرمایه‌داری جدید» (۱۹۰۲) به دست داده است. از این‌رو، آثار وبر بیانگر انتقادی آگاهانه از آثار مارکس است و وی غالباً از مشی خود در تحسین مقالات عالمانه مارکس فاصله می‌گیرد. وبر «اعلامیه کمونیسم "Communist Manifesto"» را به عنوان «دستاوردی علمی از نظم اولیه» توصیف می‌کند. بنابراین، هر چند بسیاری از متفکران، قرابت نزدیک میان این دو متفکر را خاطر نشان کرده‌اند، اما موضع نظری وبر در تقابل کامل با ماتریالیسم تاریخی جای دارد. در عین حال، تفاوت‌های فلسفی و سیاسی بنیادینی میان ایشان وجود دارد. این تفاوت‌ها اساساً بازتاب نقطه نظرهای کانتی و هگلی است که وبر و مارکس، یکی بعد از دیگری آن‌ها را پذیرفته‌اند؛ نقطه نظرهایی که به ادعای *لویس و مارشال*، در نهایت آشتی‌ناپذیر هستند. تکامل‌گرایی مارکس و تصور وی از تاریخ به عنوان یک فرایند خلاق، تأکید بر راه و رسم انسانی و همچون هگل استنکاف از تلقی واقعیت و ارزش به عنوان دو امر متقابل تقلیل‌ناپذیر و نیز ادعای او مبنی بر این‌که زندگی اجتماعی در تحلیل نهایی بر اوضاع و شرایط مادی استوار است، تماماً فرضیاتی است که به طور قطع از نظر وبر محل بحث و گفتگو هستند. از این‌رو، همان‌گونه که *مارشال* می‌نویسد: «به‌رغم مشابهت‌های واقعی که ممکن است در تحلیل‌های تجربی و تاریخی اختصاصی ایشان نمود یابد، یک شکاف معرفت‌شناختی لاینحل میان چارچوب‌های مارکسی و وبری همواره باقی خواهد ماند (۱۹۸۲، ص ۱۵۷).

• پی‌نوشت‌ها

[1- Gesammelte Aufsätze zur Religions soziologie](#)

[2- Religions Soziologie.](#)

[3- Wirtschaft and Gesellschaft](#)

[4](#) - دین زهدگرایی چینی که از ۶ قرن قبل از میلاد به وجود آمده است.

[5](#) Baal نام بتی از بت‌های اقوام سامی سوریه و فلسطینی یا خدای عانیان است.

[6](#) - جهت آگاهی از گزیده‌ای روشن از آثار وبر در خصوص ادیان مقایسه‌ای ر. ک: بندیکس، ۱۹۵۹، [ص

۸۳]

• منابع

1- Aron, R.1967.Main Currents in Sociological Thought. Vol.2.Harmondsworth: Penguin Books.

2- Beetham, D.1974.Max Weber and the Theory of Modern Politics. London: Allen & Unwin.

3- Bendix, R.1959.Max Weber: An Intellectual Portrait. London: Methuen.

4- Birnbaum, N.1953.Conflicting interpretations of the rise of capitalism: Marx and Weber. British Journal of Sociology 4:121ö41.

5- Brown, R.H.1978 a. History and hermeneutics: Wilhelm Dilthey and the diöalectics of interpretative method. In Brown and Lyman 1978, PP. 38ö52.

6- Gerth, H., and C. Wright Mills. 1948. From Max Weber: Essays in Sociology. Routöledge & Kegan Paul.

7- Hicks, D.1976.Tetum Ghosts and Kin: Fieldwork in an Indonesian Community. Palo Alto, Calif.: Mayfield.

8- Hobsbawm, E.J.1963.Primitive Rebels. Manchester University Press.

- 9- Hobsbawm, E.J.1965.Introduction. In E.J.Hobsbawm, ed., K. Marx PreöCapitalist Economic Formations. New York: International Publishers.
- 10- LÅviöStrauss, C.1955.Tristes Tropiques. Harmondsworth: Penguin Books.
- 11- LÅviöStrauss, C.1966.The Savage Mind. London: Weidenfeld & Nicolson.
- 12- Lewis. J.1975.Max Weber and Valueöfree Sociology. London: Lawrence & Wishart.
- 13- Lichtheim, G.1961.Marxism: An Historical and Critical Study. London: Routledge & Kegan Paul.
- 14- Lowith, K.1960.Max Weber and Karl Marx, trans. T.B. Bottomore. London: Allen & Unwin.
- 15- MacRac, D.G.1974. Weber. London: Fontana.
- 16- Marcuse, H.1969. Eros and Civilization(1955). London: Sphere Books.
- 17- Marshall. G.1980.Presbyteries and Profits: Calvinism and the Development of Capitalism in Scotland. Oxford University Press (Clarendon Press).
- 18- Marshall. G.1982.In Search of the Spirit of Capitalism. London: Hutchinson.
- 19- Parkin, F.1982.Max Weber. London: Tavistock.
- 20- Rodinson, M.1974.Islam and Capitalism. Harmondsworth: Penguin Books.
- 21- Roth, G.1971.The historical relationship of Weber to Marxism. In R. Bendix and G. Roth, eds., Scholarship and Partisanship. Berkeley: University of california Press. PP. 227ö52.
- 22- Solomon, A.1945.German sociology. In G. Gurvitch and E. Moore, eds., Twentieth Century Sociology. New York: Philosophical Library.
- 23- Sorokin. P.A.1927. Contemporary Sociological Theories. New York: Harper.
- 24- Srinivas, M.N.1952. Religion and Society among the Coorgs of South India. London: J.K. Publishers.
- 25- Turner, B.S.1974. Weber and Islam. London: Routledge & Kegan Paul.

- 26- Weber, Max.1923. General Economic History. London: Allen & Unwin.
- 27- Weber, Max.1947.The Theory of Social and Economic Organization, trans. A.M. Henderson and T. Parsons. New York: Free Press.
- 28- Weber, Max.1951.The Religion of China:Confucianism and Taoism, trans. H.H.Gerth.GlenCoe,Ill.: Free Press.
- 29- Weber, Max.1952.Ancient Judaism, trans.H.H.Gerth and Don Martidale. Glencoe, Ill.: Free Press.
- 30- Weber, Max.1958.The Religion of india:The Sociology of Hinduism and Buddhism, trans. H. H. Gerth and D. Martindale. Glencoe, Ill.: Free Press.
- 31- Weber, Max.1965.The Sociology of Religion, trans. E. Fischhoff, ed. T. Parsons. London: Methuen.
- 32- Worsley, P.1957.The Trumpet Shall Sound. London: Paladin.