

## **Analysis of the relationship between thought and society in Weber's:**

### **A Critique of the Possibility of Islamic Protestantism in the Opinions of Iranian Intellectuals**

**Yazdan Salimi<sup>\*</sup>, Hamid Nassaj<sup>\*\*</sup>**

#### **Abstract**

The monism interpretation of the relationship between culture and development in Weber's views has risen to a misconception about it. This article presents Weber's austenitic theory consisting in the concept of elective affinity, and also reconsider the weber's perspective of specific concepts of Christian theology: To take advantage of the view as a measure of the Iranian intellectual's attitudes regarding the relationship between Protestantism and development, and the possibility of its correspondence with the Islamic theology.

Contrary to the monism interpretation of Iranian intellectuals on the reconsideration of the theological experience of Christianity in Islamic concepts, not only does not consistent with the Islamic theology, but its artificial Protestantism in the Islamic world would eventuate in disorder in the Islamic custom and sharia instead of development. The historical unsuccessful experience of Iranians in formulating ideological religion and civil religion is a concrete proof.

Another misunderstanding of Weber's views among Iranian intellectuals is that objective foundations of development have been disregarded whilst Weber's theory

\* PhD student in Political Science, Political Sociology, University of Isfahan,  
yazdan.salimi@yahoo.com

\*\* Associate Professor, University of Isfahan (Corresponding Author), h.nassaj@ase.ui.ac.ir

Date received: 15/01/2021, Date of acceptance: 15/08/2021



Copyright © 2010, IHCS (Institute for Humanities and Cultural Studies). This is an Open Access article. This work is licensed under the Creative Commons Attribution 4.0 International License. To view a copy of this license, visit <http://creativecommons.org/licenses/by/4.0/> or send a letter to Creative Commons, PO Box 1866, Mountain View, CA 94042, USA.

of elective affinity demonstrates how objective phenomenon and subjective notions interact.

The objectives of this research are pursued by citation method, and focusing On Weber's works and theories of Iranian intellectuals.

**Keywords:** Elective affinity, casual adequacy, meaningfully adequate, capitalism, Protestantism.



## بررسی رابطه اندیشه و جامعه در آرای وبر: نقدی بر امکان پروتستانتیسم اسلامی در آرای روشن فکران ایران

یزدان سلیمی\*

حمید نساج\*\*

### چکیده

برداشت یک‌جانبه‌گرایانه از نسبت فرهنگ و توسعه در آرای وبر، تصویری اشتباه را در این خصوص موجب شده است. این نوشتار با ارائه نظریه صحیح وبر، ذیل مفهوم قرابت‌گزینی (خویشاوندی انتخابی) و همچنین بازخوانی نگاه او به مفاهیم خاص الهیات مسیحی، می‌کوشد آرای وی را سنجیده افکار روشن‌فکران ایرانی در خصوص نسبت دین‌پیرایی و توسعه، و امکان بازسازی آن در نظام الهیاتی اسلام قرار دهد.

نتایج حاصل از این اعتبارسنجی حاکی از آن است که به عکس نگاه مثبت روشن‌فکران ایرانی به تکرار تجربه الهیاتی مسیحیت در مفاهیم اسلامی، این امر نه تنها با درون‌مایه‌های الهیاتی اسلام تناسب ندارد؛ که تکرار تصنعی آن در جهان اسلام نیز بیش از تحقق توسعه به عارضه‌ای در ساحت ارگانیک عرف و شرع در جامعه اسلامی منجر می‌شود. تجربه تاریخی ناموفق ایرانیان در صورتبندی دین ایدئولوژیک و دین مدنی بر پایه ایده پروتستانتیسم اسلامی نیز شاهدی بر این مدعا است.

\* دانشجوی دکتری علوم سیاسی، گرایش جامعه‌شناسی سیاسی، دانشگاه اصفهان،

yazdan.salimi@yahoo.com

\*\* دانشیار گروه علوم سیاسی، دانشگاه اصفهان (نویسنده مسئول)، h.nassaj@ase.ui.ac.ir

تاریخ دریافت: ۱۳۹۹/۱۰/۲۶، تاریخ پذیرش: ۱۴۰۰/۰۵/۲۴



Copyright © 2018, IHCS (Institute for Humanities and Cultural Studies). This is an Open Access article distributed under the terms of the Creative Commons Attribution 4.0 International, which permits others to download this work, share it with others and Adapt the material for any purpose.

دیگر نقیصه پروژه فکری روشنفکران ایرانی در سنجه آرای وبر، بی‌توجهی به بنیادهای عینی توسعه است. آرای وبر در این خصوص همچنان که از عنوان نظری «قرابت‌گزینی» برمی‌آید، رخدادی است که در تعامل عین و ذهن محقق می‌گردد. اهداف این تحقیق با روش استنادی و تمرکز بر آثار وبر و نظریات روشنفکران ایرانی بی‌گیری می‌شود.

**کلیدواژه‌ها:** قرابت‌گزینی، بسندگی معنایی، بسندگی علی، سرمایه‌داری، پروتستانتیسم.

## ۱. مقدمه و بیان مسئله

غنا و گستردگی آثار وبر را تنها می‌توان با آثار مارکس مقایسه کرد. نوشته‌های وی طیف گستردگی از معرفت‌شناسی، جامعه‌شناسی شناخت، نظریه دین و مباحث توسعه را دربر می‌گیرد. آرای وبر اما به‌رغم چنین درون‌مایه‌هایی، برای دوران طولانی تحت کلیشه «فرهنگ تعیین‌کننده شرایط مادی می‌باشد» متصلب و محدود شده بود.

این اتفاق از یک‌سو متأثر از تصویر وبر به‌عنوان «قدیسی» هم‌اورد مارکس در منازعات ایدئولوژیک، و از سوی دیگر ناشی از «خطای نابخشودنی» در خوانش اخلاق پروتستان و روح سرمایه‌داری، به صورت منفک از متن آثار او بود. خوانش محدود و ایدئولوژیک وبر، نه‌تنها جامعه‌شناسی تفهیمی را به نوعی روانشناسی اجتماعی فرومی‌کاست، که دیگر مفاهیم وبری چون نمونه‌آرمانی و بسندگی معانی را به‌عنوان مقدمه‌ای بر تحلیل محدود و نسبی را در صورتی ایدئولوژیک و مطلق دچار کژتابی می‌کرد.

خلاء این نگاه انتقادی در متون فارسی نیز علی‌رغم نگاه روشنفکران ایرانی به بنیادهای فرهنگی و مذهبی توسعه غرب، امری مسلم است. شاهد آنکه سال‌ها کتاب اخلاق پروتستان و روح سرمایه‌داری با مقدمه آر.اچ. تاوونی (R.H. Tawney) توسط نشر دانشگاهی ایران به چاپ می‌رسد. تاوونی در این مقدمه همان دیدگاه کلیشه‌ای را ارائه می‌دهد که گیدنز آن را خطای نابخشودنی می‌نامد. این نگاه از سویی مهم‌ل برداشتی غلط از پروتستانتیسم در غرب و تالی آن طرح پروژه‌ای نابجا تحت عنوان پروتستانتیسم اسلامی در آرای روشنفکران ایرانی گردیده است.

این نوشتار بر چنین بستری یعنی اتخاذ سنگ محک آرای وبر در برآورد پروتستانتیسم اسلامی در آرای روشنفکران ایرانی در پی پاسخ به سوالاتی از این دست است:

۱. آرای وبر راوی چه رابطه‌ای از اندیشه و جامعه است؟
۲. پروتستانتیسم در آرای وبر چه جایگاهی در تکوین سرمایه‌داری دارد؟
۳. آیا براساس آرای وبر امکانی نظیر پروتستانتیسم در الهیات اسلام قابل‌الگو برداری است؟

فرض این نوشتار برخلاف برداشت مشهور از وبر آن است رابطه اندیشه و جامعه در آرای وبر به جای تأثیر خطی و مکانیکی روایت‌گر رابطه‌ای متقابل از تأثیر و تأثر عین و ذهن یا همان جامعه و اندیشه است. دیگر آنکه در آرای وبر پروتستانتیسم حامی رویکردی روشن‌فکرانه متالهان مسیحی به مدرنیته نیست بلکه پروتستانتیسم حامل نگاهی بنیادگرایانه در الهیات مسیحی است که به‌گونه ناخواسته و در «خویشاوندی گزینشی» با صورت مادی حاصل از نضج مستقل سرمایه‌داری، فرهنگی (کاپیتالیسم) خلاف‌آمد انتظار الهیات پروتستان را رقم زده است. این نوشتار هم‌چنین بر این فرض استوار است که طرح پروژه پروتستانتیسم اسلامی از سوی روشنفکران ایرانی به صورت مستقل یا متأثر از وبر حاصل برداشتی نادرست از الهیات مسیحی و به تبع آن درکی ناقص از طرح تفسیری وبر در این‌باره است. پژوهش حاضر در تشریح چنین مفروضاتی در وهله اول برآنست تا با معرفی نظریه وبر (قرابت گزینشی) و جستجوی ریشه‌های آن در متن آثار وی (مباحث معرفت‌شناسی و جامعه‌شناسی پیدایش سرمایه‌داری)، بازخوانی مجددی از اخلاق پروتستان و روح سرمایه‌داری ارائه دهد و در مرحله دوم می‌کوشد به خطاهای ذهنی روشن‌فکران ایران در مواجهه با رویداد تاریخی پروتستانتیسم اشاره کند. گستردگی پرداخت به آثار وبر افزون بر بنیاد نظری طرح، ناشی از آن است که درک اشتباه و ناقص از آثار وبر چه در حیطه نسبت اندیشه و جامعه چه در خصوص نظام‌های الهیاتی جهان، خود از زمینه‌های کژتابی فکری روشنفکران ایرانی نسبت به توسعه بوده و هست

اما در پایان و در پرداخت به وجوه ممیزه این نوشتار به گونه مختصر به سایر آثار مشابه در این حوزه نظر می‌افکنیم. در این رابطه تنها می‌توان به معدود آثاری چون نوشته البرزی و نیکفر اشاره کرد. که از این میان اثر اول به‌رغم اشاره مختصر به وبر چندان به مطالعات وبر نمی‌پردازد و به‌رغم تلاش‌های مختصر نمی‌تواند مخاطب را از نگاه کلیشه‌ای به وبر فراتر برد. سعی آن بر ارائه جزئی‌خویش‌گرث و میلز از نیز نه تنها این نقیصه را جبران نمی‌کند که بر ابهام بیشتر دامن می‌زند. در نقد ایده پروتستانتیسم اسلامی نیز از حد

انتقادات روشنفکران ایران به این مفهوم خاصه نقدهای دوستدار و نقدهای سرروش به شریعتی و تا حدودی اشارات طباطبایی به مفهوم نص فراتر نمی رود و از ورود به مقایسه الهیاتی و تمدنی بین اسلام و مسیحیت در اندیشه وبر باز می ماند. اثر نیکفر اما اثری محققانه تر است اگرچه از مبنای تاریخی و الهیاتی به موضوع ورود می کند و تحقیق خود را بی نیاز از اشاره به وبر می بیند.

## ۲. قرابت‌گزینشی: رابطه متقابل اندیشه و جامعه

«قرابت‌گزینشی» (Elective affinity) <sup>۱</sup> یا خویشاوندی انتخابی، هم‌چنان‌که گرت و میلز معتقدند، مهمترین دستاورد نظری وبر در تبیین منطق شکل‌گیری پدیده‌های اجتماعی است. (Howe, 1978:366). این مفهوم تلاشی است برای جایگزین کردن علیت‌گرایی مکانیکی با نوعی از کارکردگرایی شبه‌ارگانیسم؛ این نظریه به تعبیر ساده، نقدی است بر هرگونه مسیر یک‌جانبه بین عوامل مادی و ذهنی، و تأکیدی است بر تعامل و تعاطی این دو حوزه، در ظهور پدیده‌های اجتماعی؛ (Gerth&mills, 1946:62; Thomas, 1985:41؛ گیدنز، ۱۳۹۸: ۴۲) وبر شرح نظریه خویش در خصوص نسبت اندیشه و جامعه را به روشن‌ترین شکل در نظریه دین بیان می‌کند. (Thomas, 1985:52) نظریه دین وی از این باب نمونه‌ای است از دیدگاه کلی وی درباره اندیشه و جامعه (صدری: ۱۳۸۶، ۷۱)، او در «روانشناسی ادیان جهانی» ذیل نقد نظریات کائوتسکی و نیچه، - به‌عنوان بازتاب محرومیت اجتماعی و روانی طبقات فرودست - نظریه خود در خصوص نسبت جامعه و اندیشه را ارائه می‌دهد (Gerth&mills, 1946: 61-63). دیدگاه او در این خصوص در بردارنده دو فرض اساسی است: الف) استقلال نسبی ایده‌ها. ب) تفوق و ماندگاری ایده‌ها براساس پیوند با منافع اجتماعی.

## ۱.۲ استقلال نسبی ایده‌ها از نیروهای اجتماعی و اقتصادی

این فرض در بردارنده دیدگاه‌های وی در مورد مکانیسم شکل‌گیری «نظام‌های معنایی» است. وبر برعکس رویکرد ماتریالیستی قائل به استقلال نسبی ایده‌های از زیربنای اجتماعی است (McKinnon, 2010: 109). او حضور ایده‌ها در سطح هستی‌شناسی را ناشی از «نیاز متافیزیکی ذهن» به معنادهی به امر بی‌معنا (وبر، ۱۳۸۲: ۳۱۸)، و در ساحت

جامعه‌شناسی، ناشی از فرآیندهای درونی حوزه ذهن و مشخصه‌های روشنفکران، به‌عنوان واضعان و حاملان اندیشه می‌داند. (صدری، ۱۳۸۶: ۹۲). او خود در این باره می‌گوید:

در پشت [همه] مفاهیم [...] همیشه نوعی موضع‌گیری در برابر چیزها در جهان واقعی نهفته است، جهانی که به‌عنوان یک چیز «بی‌معنا» تجربه می‌شود. برای همین است که این مفاهیم معمولاً به این نوع درخواست دلالت می‌کنند. نظم‌جهانی در کلیت‌اش می‌تواند و می‌باید به نوعی معنادار باشد. تلاش برای پاسخ به این نیاز، جان کلام عقلانیت اصیل [...] است (وبر، الف-۱۳۸۲: ۳۱۸).

## ۲.۲ پیوند ایده‌ها و منافع

این بخش از نظریه وبر، چگونگی تبدیل ایده‌های صرف به نیروهای اجتماعی را شرح می‌دهد. نظریات وبر در این باره خواهان پاسخ‌گویی به این سوال است که با فرض استقلال ایده‌ها، دلیل پذیرفتن یا نپذیرفتن آنها در جوامع به چه دلیل است؟ وی پاسخ را در مساعد یا نامساعد بودن شرایط عینی می‌داند. وبر بر آن بود که اگرچه پیدایش اندیشه‌ها وابسته به شرایط اجتماعی نیست، ولی ماندگاری و متداول شدن آنها به‌عنوان نیروی اجتماعی، مستلزم قرابت آنها با منافع ایده‌آلی و مادی اجتماعات و بنیادهای مادی و نهادی جوامع است (آشتیانی، ۱۳۸۳: ۱۲۸). البته باید متذکر شد که این خویشاوندی به صورت تصادفی پیش می‌آید؛ نه اینکه واضعان اندیشه در جهت منافی خاص به صورت‌بندی آنها پردازند. از این جهت ایده‌ها در اندیشه وبر به همان سرنوشتی گرفتار می‌شوند؛ که کاریزما مبتلابه آن است. یعنی به رغم استقلال در پیدایش، برای دستیابی به موفقیت ناگزیر از پیوند با منافع و طبقات اجتماعی و گروه‌های منزلتی است (ترنر، ۱۳۷۹: ۴۷). ضمناً باید به این امر توجه داشت که در نظریه قرابت‌گزینی یا خویشاوندی انتخابی، تنها طرفی که در این رابطه سود می‌برد، اندیشه‌ها نیستند. طبقات و گروه‌های اجتماعی نیز به اندیشه‌ها به‌عنوان نظام‌های معنایی و توجیهی نیازمندند (McKinnon, 2010:109). وبر بر آن است که از نظر تاریخی هیچ‌یک از این دو (اندیشه‌ها و منافع) بدون دیگری نمی‌تواند دوام بیاورد. هر کدام به دیگری به‌عنوان مکمل نیاز دارد (بندیکس، ۱۳۸۸: ۵۴).

آنچه در ادامه می‌آید پی‌گیری زیربناهای نظریه قرابت‌گزینی در اندیشه‌ها وبر و نقد ضمنی دیدگاه کلیشه‌ای منتسب به او است. این پیگیری‌ها مشتمل بر الف) نظریات معرفت‌شناسانه ب) نظریات وبر در مورد تکوین سرمایه‌داری است.

### ۳. معرفت‌شناسی وبر به‌مثابه زیربنای فلسفی نظریه قرابت‌گزینی

معرفت‌شناسی وبر، خاصه دیدگاه او درباره واقعیت به‌خاطر امتناع از نظریه تک‌علیتی، حائز اهمیتی ویژه در بازخوانی آرای وبر است. به‌اعتقاد وبر «واقعیت، تکرر بی‌انتهای خارج از توانایی درک ذهن محدود انسان» است. از این باب تنها شناختی که برای انسان حاصل می‌شود، شناخت جزئی و از نظرگاه محدود است. به‌همین خاطر هیچ دست‌گام فکری اعم از ماتریالیستی یا ایده‌آلیستی نمی‌تواند مدعی تبیین پدیده‌های اجتماعی بر مبنای علت‌نهایی باشد. این برداشت از واقعیت، ناشی از وفاداری عمیق وبر به روح روش‌شناسی کانتی است. وبر به‌تبع کانت بین شی‌فی‌نفسه (noemen) غیرقابل شناخت و پدیدار قابل شناخت تمایز قائل می‌شود، به‌عبارتی او نمی‌پذیرد که شناخت بتواند یک بازتولید یا یک رونوشت برابر با اصل از واقعیت باشد». (فروند، ۱۳۸۳: ۳۷) (وبر، ۱۳۸۲: ۱۱۶) البته روش نوکانتی وبر تا حدی با روش کانت متفاوت است، «معرفت‌شناسی کانتی پاسخی به مسئله فهم‌ناپذیری واقعیت است. درحالی که روش‌شناسی نوکانتی، وبری با جهانی سروکار دارند که قابل فهم اما بی‌نهایت غنی است» (صدری، ۱۳۸۶: ۱۸۶).

وبر اما به‌رغم چنین محدودیت ابدی در برابر فهم و تبیین تک‌علیتی جهان، معتقد است: تبیین‌های تک‌علیتی چنان‌چه در بند جرمیات نیفتند و به پیش‌فرض نگاه خویش آگاه باشند سودمندند. هم‌چنان‌که در مورد تاثیر پروتستانیسیم در پیدایش سرمایه‌داری نیز چنین می‌گوید:

یقیناً قصد ما این نیست که به‌جای یک تعبیر علی «یک‌جانبه» ماده‌گرایانه از فرهنگ و تاریخ یک تعبیر روح‌گرایانه همان‌قدر یک‌جانبه را قرار دهیم. هر دو به یک اندازه امکان‌پذیرند اما اگر نه به‌عنوان مقدمه بلکه به‌عنوان نتیجه پژوهش تلقی شوند هیچ‌کدام خدمت‌چندانی به حقیقت تاریخی نمی‌نماید (وبر، ۱۳۸۸: ۱۹۲).



### ۱.۳ علیت در علوم انسانی

نظریات وبر در مورد علیت دیگر مقوله منظومه فکری وبر است که با این نوشتار مرتبط است. این مقوله برپایه مقولات اصلی معرفت‌شناسی وبر یعنی غنای بی‌پایان واقعیت و ربط‌ارزشی (Value-Relevance)، صورت‌بندی شده است.

وبر بر اساس آنچه غنای بی‌پایان واقعیت می‌نامد، معتقد است «سپهری نامتناهی از عوامل، وقوع «رخداد» معینی را مشروط به خود می‌سازد، و در واقع تمامی آن عوامل منفرد برای وقوع معلول مذکور در شکل انضمامی‌اش مطلقاً ضروری هستند». دیدگاه وبر منجر به این سوال می‌شود: «که به طور کلی چگونه استناد معلول معینی به «علت منفردی، در اصل، ممکن و تحقق‌پذیر است»؟

او در پاسخ «امکان‌گزینش از میان سپهر نامتناهی عوامل تعیین‌کننده، [را] ابتدا، وابسته به علاقه تاریخی ما [می‌داند]»، یا آنچه تحت عنوان مقوله «ربط‌ارزشی» در دستگاه اندیشگانی او مصطلح است. به عبارت دیگر می‌توان چنین گفت که

وقتی گفته می‌شود که تاریخ می‌خواهد واقعیت انضمامی یک «رخداد» را در فردیت آن و به صورت علی فهم کند، معنای این گفته [...] این نیست که تاریخ باید واقعیت انضمامی یک «رخداد» را همراه با کلیت کیفیات فردی آن «بازتولید» و به لحاظ علی تبیین کند. چنین کاری نه تنها عملاً غیرممکن بلکه در اصل بی‌معناست. تاریخ منحصر در پی تبیین علی «عناصر» و «جنبه‌هایی» از رخداد مذکور است که «معنا و اهمیت کلی» دارند و از این روی از دیدگاه‌های کلی موضوع علاقه تاریخی قرار می‌گیرند (وبر، ۱۳۸۲: ۲۴۷).

این محدودیت‌ها ابدی در راه دستیابی محقق به موضوع تحقیق در کلیت آن در دستگاه معرفت‌شناسی وبر منجر به این شده است که علیت به مثابه احتمال در نظر گرفته شود. این دیدگاه از علیت در مورد تحقیقات وبر در مورد رابطه اخلاق‌پرستان و روح سرمایه‌داری نیز صادق است. چنانچه خود در این باره چنین می‌نویسد:

کتاب اخلاق‌پرستانی و روح سرمایه‌داری فقط یک جنبه از زنجیره علی‌ای را که رابطه پیوریتانیسم با سرمایه‌داری جدید است دنبال می‌کند. [این اثر] یقیناً مدعی نیست تفاوت‌هایی که در عقلانی شدن اخلاق مذهبی تشخیص می‌دهد، تنها عوامل

مهمی هستند که تکامل اقتصادی در غرب را از تکامل اقتصادی در تمدن‌های شرقی متمایز می‌کند (ویر، ۱۳۸۸: ۱۰).

با این حال باید این امر را در نظر داشت که توجه و علائق نظری پژوهش‌گر در کشف علل پدیده‌های اجتماعی تنها مقدمه تبیین علی است، و نقش آن تعیین علت مهم از دید پژوهش‌گر و حذف سپهر نامتناهی عناصری است، که به‌لحاظ علی از دید پژوهش‌گر نامربوط می‌باشد.

مرحله اصلی در جهت تبیین علی عبارتست از اینکه «با کدام عملیات منطقی به این دریافت می‌رسیم و چگونه به طور قطع ثابت کنیم که بین مولفه‌های «اساسی» معلول‌ها و مولفه‌های خاصی از سپهر نامتناهی عوامل تعیین‌کننده، چنین رابطه علی وجود دارد» (ویر، ۱۳۸۲: ۲۴۹)

ویر برای دستیابی به این هدف یعنی داوری در مورد ارزش تبیین علی دو معیار را تئوریزه می‌کند: الف. بسندگی معنایی (Meaningfully adequate) ب. بسندگی علی (Casual adequacy)

### ۱.۱.۳ بسندگی معنایی: تفهم دلایل

در مرحله اول یک تبیین علی باید دارای «بسندگی معنایی» باشد به این معنا که از جنبه نظری اقناع‌کننده باشد و طبق «شیوه‌های عادی شده تفکر و احساس مان» آنرا صحیح بنامیم. (بتون و کرایب، ۱۳۸۹: ۱۵۷). اهمیت کفایت معنایی به این خاطر است که «درجه هم‌شکلی و دقت آماری، هر قدر هم بالا باشد بدون کفایت معنایی صرفاً احتمال آماری غیرقابل درکی است که عینی یا ذهنی بودن آن هم مهم نیست» با اینحال و به‌رغم اهمیت این مرحله، ماندن در آن، یعنی القای قضاوت‌های علی خود بر پایه استدلال‌های بدون اقامه سند و مدرک آنچه را حاصل می‌آورد نه یک یافته علمی که یک «رمان تاریخی» خواهد بود. ویر برای رفع این نقیصه؛ بسندگی علی را برای اعتبار علی یک تبیین تفهیمی تئوریزه می‌کند.

### ۲.۱.۳ بسندگی علی، امکان عینی (Objective Possibility): تبیین علل

در این قسمت ما متوجه این مسئله هستیم که کدام مقوله منطقی است که باید به هنگام تردید یا مجادله، اعتبار فرضیه مذکور را تحت آن اثبات کرد؟

«امکان‌عینی» آن مقوله است که اعتبار فرضیه «تفهیمی» را در دستگاه معرفت‌شناسی وبر فراهم می‌کند. مقوله امکان‌عینی حرکتی است از معلول به علت، برای ارزیابی علت خاص در ارتباط با «فرد تاریخی» (Historical individual) مورد نظر؛ مقوله امکان‌عینی این پرسش را مطرح می‌کند که:

در صورتی که واقعیت مذکور را از مجموعه عواملی که تعیین‌کننده محسوب می‌شوند، کنار بگذاریم یا به صورت خاصی جرح و تعدیل کنیم، آیا طبق قواعد عام تجربی امکان داشت که جریان وقایع در جهت دیگر سیر کند، و آنچنان تفاوتی ایجاد کند که برای علایق ما مهم باشد؟ (وبر، ۱۳۸۲: ۲۶۲)

به عبارت دیگر این مقوله در بردارنده فرآیندی از بازسازی تاریخ با انتزاع عامل خاص برای نشان دادن میزان اهمیت آن در شکل‌گیری «فرد تاریخی» مورد نظر بر اساس تعمیم‌های حاصل از قواعد عام تجربی است.

#### ۴. تکوین سرمایه‌داری: قرابت‌گزینشی بین اخلاق پروتستان و روح سرمایه‌داری

وبر در پژوهش خویش درباره سرمایه‌داری تأکید خاصی بر نشان دادن تأثیر مستقل ایده‌ها و اعتقادات در ایجاد تغییرات اجتماعی دارد. این بخش اندیشه‌های او، هم نقطه عطفی است در تدوین نظریه خاص وبر درباره رابطه اندیشه و زیر بنای مادی، هم حاوی بیش‌ترین مقاومت در برابر نظریه قرابت‌گزینشی و ارائه تفسیر ایده‌آلیستی از تکوین پدیده‌های اجتماعی است.

خوانش این اثر بر بستر نظریات معرفت‌شناسی مولف، - و برخلاف دیدگاه روشن‌فکران ایرانی - شاهدهی بر حصول نظریه قرابت‌گزینشی، و نقش محدود اخلاق پروتستانی در تکوین سرمایه‌داری است. وبر طرح کلی خود را ذیل مباحث معرفت‌شناسانه در سه بند شرح می‌دهد:

## ۱.۴ سهم اخلاق پروتستان در تکوین سرمایه‌داری

صرفاً می‌کوشیم تا در میان بی‌شمار عوامل درهم پیچیده تاریخی سهم نیروهای مذهبی را در تشکیل بافت تکامل فرهنگ جدید، [...] تصریح نماییم. بنابراین تنها سوالی که مطرح می‌کنیم اینست که تا کجا می‌توان برخی مضامین ویژه این فرهنگ را ناشی از تأثیر نهضت اصلاح کلیسا دانست (وبر، ۱۳۸۸: ۸۹).

این رهنمود برآمده از مفهوم علیت و چگونگی شکل‌گیری یک «فرد تاریخی» در آرای وبر است. دیدگاهی از علیت که به‌صورت بنیادی با تحلیل‌های تک‌علیتی مخالف است. چنانچه درخصوص سرمایه‌داری نیز چنین می‌نویسد:

ما نمی‌توانیم هیچ‌گونه توضیح فراگیر و عامی از پیدایش سرمایه‌داری بدهیم، ولی می‌توانیم شماری از عوامل دست‌اندرکار را شناسایی کنیم. وبر در جای‌جای آثارش از پیش‌شرط‌ها قانونی و اقتصادی که برای پیدایش سرمایه‌داری تعیین‌کننده یا علت لازم است بحث می‌کند. (Tuner, 1993: 43-44) (بتون و کرایب، ۱۳۸۶: ۱۵۸-۱۵۷)

وبر در مقدمه اخلاق پروتستانی، - و همچنین دیگر آثار - عوامل بنیادی را که تجربه اروپایی را از تجارت دیگر تمدن‌ها متمایز می‌کند را تحت سازه سیاسی - اقتصادی به‌نام «بورگ» مورد مطالعه قرار می‌دهد. شاخصه‌هایی که وبر برای «بورگ» یا شهر غربی برمی‌شمارد، عبارتند از: الف) جدایی موسسه تولیدی از محل سکونت؛ ب) وجود یک سنت حقوقی عقلانی؛ ج) تکامل حسابداری؛ د) شکل‌گیری توده کارگران آزاد و مزدبگیر؛ و) وجود یک بازار منظم و همیشگی؛ ه) ظهور بورژواها، «گروه شهروندی مشترک» به جای کاست و طایفه شرقی (ی) ایجاد «شهر - دژ» با نیروی نظامی مستقل؛ (وبر، ۱۳۸۲: ۲۹-۲۵؛ وبر، ۱۳۸۴: ۱۲۱).

## ۲.۴ استقلال حوزه ذهن

روی دیگر اخلاق پروتستان تصویری از استقلال حوزه ذهن و امتناع از پذیرش نهضت اصلاح به‌عنوان روبنای اقتصادی؛ وبر در این باره چنین می‌نویسد:

باید خود را از این تصور که می‌توان نهضت اصطلاح را نتیجه ضروری و تاریخی برخی دگرگونی‌های اقتصادی دانست خلاص کرد. مشارکت اوضاع واحوال تاریخی

بررسی رابطه اندیشه و جامعه در آرای ... (یزدان سلیمی و حمید نساج) ۶۷

بی‌شمار که نه تنها نمی‌توان آنها را به هیچ «قانون اقتصادی» تحویل نمود، بلکه قابل هیچ‌گونه تبیین اقتصادی هم نیستند، و به‌ویژه روندهای صرفاً سیاسی لازم بود تا این کلیساهای نوپنیا بتوانند به حیات خود ادامه دهند (وبر، ۱۳۸۸: ۸۹).

وبر در مناظره تاریخی با فردینان تونیس نیز مضمونی این‌چنین را تکرار می‌کند. وبر در آن مناظره حتی تفسیر پیچیده‌تر نظیر تعیین‌کنندگی نهایی اقتصاد (نظریه‌ای که بعدها لویی آلتوسر بسط داد) را نیز ناشی از «کژفهمی» در تبیین فرآیند تکوین پدیده‌های اجتماعی برمی‌شمارد (وبر، ۱۳۹۸: ۸۴-۸۲).

### ۳.۴ استقلال حوزه عین و تعامل آن با حوزه ذهن

بخش دیگری از گفته‌ها وبر، بیانگر استقلال حوزه عینیات و چگونگی ارتباط این‌دو حیطه مستقل ذیل قرابت‌گزینی است:

از سوی دیگر ابدأ قصد نداریم مدعی این تز احمقانه و جزمی باشیم که معتقد است «روح سرمایه‌داری» فقط می‌توانست محصول برخی آثار نهضت‌اصلاح باشد، یا این‌که سرمایه‌داری به‌عنوان یک نظام اقتصادی مخلوق نهضت‌اصلاح کلیساست. این واقعیت که برخی صور مهم شغلی سرمایه‌داری بسیار کهن‌تر از نهضت‌اصلاح می‌باشند، به‌خودی‌خود دلیل کافی، رد این مدعاست، و بالعکس؛ ما فقط می‌خواهیم معین کنیم که نیروهای مذهبی تا چه حد کیفیتاً در شکل‌گیری این «روحیه» و کمیلاً در گسترش آن در جهان سهم داشته‌اند، و کدام وجوه مشخص تمدن سرمایه‌داری از آن ناشی گردیده‌اند. با توجه به درهم‌پیچیدگی عظیم تأثیرات متقابل میان پایه مادی، صور سازمان اجتماعی و سیاسی و اندیشه‌ها و مضامین معنوی عصر اصلاح ناچار باید به تحقیق درباره وجود [قرابت‌های گزینی<sup>۲</sup>] معین میان برخی صور اعتقادات دینی و اخلاق شغلی و نقاطی که این [قرابت‌ها] مشهود است پرداخت (وبر، ۱۳۸۸: ۹۰).

### ۵. بازخوانی اخلاق پروتستان و روح سرمایه‌داری

براساس آنچه پیشتر گفته شد می‌توان چنین نتیجه گرفت که دیدگاه وبر در مورد شکل‌گیری «سرمایه‌داری» تشخیص دو مجموعه پیش‌شرط هنجاری و نهادی است که در استقلال نسبی از یک‌دیگر عمل می‌کنند (پارکین، ۱۳۸۹: ۵۷، وبر، ۱۳۸۸: ۶۷).

وبر در همین رابطه به مقایسه‌ای بین وضعیت پنسیلوانیا عصر فرانکلین و فلورانس قرون چهارده و پانزده به‌عنوان بازار پول و سرمایه کلیه قدرت‌ها بزرگ می‌پردازد:

چگونه می‌توان از نظر تاریخی توجیه نمود که در مهم‌ترین مرکز سرمایه‌داری آن‌زمان، یعنی فلورانس قرون چهارده و پانزده که بازار پول و سرمایه کلیه قدرت‌های بزرگ سیاسی محسوب می‌گردید. این رویکرد [سرمایه‌داری] اخلاقاً غیرقابل توجیه یا حداکثر فقط قابل تحمل بوده باشد درحالی که در اوضاع خرده‌بورژوازی و جنگلی پنسیلوانیای قرون هجده یعنی درجایی که تجارت به‌علت فقدان پول با خطر بازگشت به تهاجر روبه‌رو بود و از وجود موسسات بزرگ صنعتی اثری مشاهده نمی‌شد و بانک‌ها نیز فقط نخستین گام‌های فعالیت خود را برداشته بودند، همین رویکرد، جوهر رفتار اخلاقی به‌شمار آید و به‌عنوان یک تکلیف توصیه گردد. در توجیه این مطلب سخن گفتن از بازتاب «شرایط» مادی در روبنای عقیدتی مهمل محض خواهد بود (وبر، ۱۳۸۸: ۷۵).

وبر در ادامه برای اثبات تعیین‌کنندگی پروتستانیزم در تکوین سرمایه‌داری سعی می‌کند آن‌را از نظر بسندگی معنایی و بسندگی علی - یعنی استفاده از مقوله امکان‌عینی در قالب مقایسه تمدن غرب با تمدن هند و چین مورد آزمون قرار دهد (تامسون، ۱۳۷۸: ۶۶) این مقایسه از یک سو تأکیدی است بر اثرگذاری مستقل ایده‌ها و وزن مستقل شرایط عینی در ایجاد پدیده مورد مطالعه، و از سوی دیگر تأکیدی بر نقش الهیات مسیحی، و تفسیر خاص آن در کالوینیزم در راستای تحقق توسعه است؛ امری که از دید وبر و برخلاف تصور روشن‌فکران ایرانی قابل تعمیم به الهیات سایر ادیان ابراهیمی و شرقی نیست. مطالعات وبر از این باب نیز افزون بر تشخیص تعیین‌کنندگی پروتستانیزم؛ تلاشی در جهت نشان دادن وجوه تمایز مسیحیت نسبت به سایر ادیان، و تعیین جایگاه آن در تکوین تاریخ متفاوت اروپا نسبت به سایر نقاط جهان است.

### ۱.۵ بسندگی معنایی: تفهم جایگاه اخلاق پروتستان در تکوین سرمایه‌داری

وبر طرح خود را با آنچه از سرمایه‌داری در ذهن دارد آغاز می‌کند. البته پیش از تعریف، و بر مبنای تگانه نوکانتی‌اش به واقعیت، متذکر می‌شود که آنچه به‌عنوان روح سرمایه‌داری ارائه می‌شود «نمونه‌آرمانی» (Ideal-type) از دید پژوهش‌گر است؛ «در نتیجه به‌هیچ‌وجه لازم

و ضروری نیست روح سرمایه‌داری را فقط به‌همان معنایی که منظور اصلی این تحقیق است فهمید» (ویر، ۱۳۸۸: ۵۲). او ذیل این نمونه‌آرمانی سرمایه‌داری را شکلی از فعالیت اقتصادی می‌داند که به بازار منظم، استفاده از حسابداری برای تضمین حساب‌گری‌های دقیق و جستجوی نظام‌مند سود به‌نحو قانونی مربوط می‌شود. فعالیتی که مستلزم استخدام نیروی کار رسماً آزاد و به‌تبع آن ایجاد طبقه پرولتاریا است.

البته این نوع از سرمایه‌داری افزون بر شرایط مادی مستلزم شرایط روحی خاصی نیز هست که دربرابر این رفتار عقلانی مقاومت نکند (ویر، ۱۳۸۸: ۳۳). ویر برای ارائه شرایط روحی خاص این نمونه‌آرمانی به «اصول بنیامین فرانکلین» رجوع می‌کند. ارجاع به فرانکلین دلایلی چند داشت، نخست آن‌که فرانکلین از هرگونه رابطه مستقیم با مذهب بری بود، و می‌توانست تصویری غیردینی‌ای به موازات اخلاق پروتستان از کار ارائه دهد. دلیل دیگر ارجاع به فرانکلین، بیان غیرتاریخی و آرمانی او از روح سرمایه‌داری و ایده‌آل جلوه‌دادن انسان درست‌کار و صاحب اعتبار، و بالاتر از آن، القای ایده تکلیف فرد درقبال افزایش سرمایه خویش به‌مثابه غایتی فی‌نفسه بود. این تعریف مفاهیم در اثر، مقدمه‌ای است بر تبیین نمونه‌گیری

آمار اشتغال در کشورهای که دارای ترکیبی از معتقدان دینی گوناگون هستند [آمارهایی که] به کرات پدیده‌ای را نشان [داده بودند] که بارها به مباحث شدید در نشریات و متون و کنگره‌های کاتولیکی دامن زده [بود]؛ یعنی این پدیده که مدیران و صاحبان سرمایه و نیز نمایندگان تعلیم دیده اقشار فوقانی کارگری و حتی کارکنان فنی بازرگانی شرکت‌های جدید که از آموزش بالایی برخوردارند، اغلب به فرقه پروتستان تعلق دارند (ویر، ۱۳۷۳: ۴۳).

اخلاق پروتستان، در ادامه سعی در تبیین معنادار این پیوستگی آماری دارد. ویر ضمن نقد ایده‌های رقیب مبنی بر ثروت موروثی پروتستانها و گرایش اقلیت‌های مذهبی به فعالیت اقتصادی، چنین مفروض می‌گیرد که: «دلیل این تفاوت رفتار را باید عمدتاً در خصلت ذاتی و پایدار عقاید مذهبی، و نه صرفاً در اوضاع و احوال ظاهری و گذرای آن‌ها جست‌وجو کرد» (ویر، ۱۳۸۸: ۴۵-۴۴). اثبات این فرضیه با سربازدن ویر از پذیرش تصورات جدید «مثل تارک دنیا بودن کاتولیک‌ها و دنیاپرستی پروتستان‌ها» شروع می‌شود. این فرضیه حاکی از نظریه «بازتابی» ساحت ذهن، پروتستانیسم را حاصل اندیشه

مردانی می‌داند، که سعی داشته‌اند مسیحیت را با جهان بورژوازی تطبیق دهند. و بر درباره «تصورات جدید» متذکر می‌شود که پروتستانیسم اولیه لوتر، کالون، فاکس (Knox) و ووت (Vote)، نه تنها هیچ شباهتی با آنچه امروزه «ترقی» خوانده می‌شود، نداشت بلکه دشمن همه شئونات زندگی نوین است، که امروزه حتی افراطی‌ترین مذهب‌یون نیز از ضدیت با آن‌ها اجتناب می‌نمایند (ویر، ۱۳۸۸: ۵۰). به‌تعمیری اندیشه ایشان صرفاً تابعی از انگیزه‌های مذهبی محض آنان بود. به همین دلیل باید تأثیرات نهضت‌اصلاح بر فرهنگ را - برعکس نگاه روشنفکران ایرانی به دین‌پیرایان مسیحی به‌عنوان روشنفکرانی متجدد، - «ناشی از نتایج پیش‌بینی نشده و ناخواسته ایده‌ها اصلاح‌گران به‌شمار آورد؛ پیامدهای که غالباً از مطلوب آنها بسیار دور و گاه حتی با آن متضاد بود» (ویر، ۱۳۸۸: ۸۹). ویر با اذعان به این امر یعنی استقلال حوزه ذهن، سعی دارد تا نشان دهد که آموزه‌های پروتستانیسم ابتدایی ضمن اهداف مستقل مذهبی، دربردارنده انگیزه‌ها و محرک‌هایی بوده‌اند که در جهت ترویج و ترغیب روحیه سرمایه‌داری عمل می‌کردند. (بندیکس، ۱۳۸۸: ۶۹). البته باید دقت داشت که ویر نمی‌گوید پروتستانیسم این روحیه را به وجود آورده، چراکه او پیدایش روح سرمایه‌داری را ناشی از استعداد انسان در اختیار کردن انواع معینی از «کنش عقلانی» می‌داند، و کارکرد ایده‌هایی نظیر پروتستانیسم تنها حمایت از آن در برابر سنت‌گرایی است (تامسون، ۱۳۷۸: ۶۶). او پس از شرح و تفسیر فرقی پروتستان کالوینیستی چنین نتیجه می‌گیرد که مذاهب پروتستان به‌رغم همه تفاوت‌ها در دو اصل باهم مشابه‌اند:

الف. دست‌یابی به آمرزش:

گرچه وسایل نیل به این آمرزش برای فرقه‌های مختلف متفاوت است، اما به‌هیچ‌وجه توسط هیچ آیین جادویی یا آرامش حاصل از اقرار به گناه یا اعمال نیک پراکنده ضمانت نمی‌شود، بلکه فقط در اثر موفقیت در یک سبک زندگی خاص که بی‌تردید از شیوه زندگی «انسان طبیعی، متفاوت است حاصل می‌گردد» (ویر، ۱۳۸۸: ۱۶۷).

ب. مفهوم شغل بهم‌تابه تکلیف‌الهی:

ریاضت‌کشی نه یک عمل فوق‌العاده، بلکه عملی بود که از هرکسی که می‌خواست به رستگاری دست یابد انتظار می‌رفت. در زندگی فرد متقی تاجایی که از زندگی طبیعی تمییز داده می‌شد، دیگر در جماعات رهبانی و بیرون از دنیا جریان نداشت. نکته مهم همین است، بلکه در درون دنیا و نهادهای آن جاری بود. عقلانی شدن سلوک زندگی



در این دنیا به منظور رستگاری اخروی، معلول مفهوم شغل در پروتستانستم ریاضت‌کشانه بود (وبر، ۱۳۸۸: ۱۶۵).

توضیح آنکه در آیین پروتستانسیم، کار نه تنها به عنوان وسیله‌ای برای مصونیت از تمامی وسوسه‌های زندگی آلوده (وبر، ۱۳۸۸: ۱۷۰) که به مثابه غایت فی‌نفسه‌ای که توسط خدا مقرر شده لحاظ گردیده است. (وبر، ۱۳۷۳: ۷۱-۷۰) پیامد چنین نگاهی این بود که حتی ثروتمندان نیز باید کار کنند، چرا که فرمان الهی است. کار نه آن‌گونه که سن توماس می‌اندیشید «تدبیر طبیعی» برای حفظ فرد و جامعه، که هدفی غیرشخصی و در خدمت عظمت الهی است (وبر، ۱۳۸۸: ۱۶۹).

نتیجه که از این دو محور اساسی و اخلاقیات منبعث از آنها حاصل می‌شد، فرهنگی در حمایت از روح سرمایه‌داری بود. به تعبیری

وقتی چنین محدودیتی در مصرف با این آزادی فعالیت مال‌اندوزانه تلفیق شود، نتیجه عملی اجتناب‌ناپذیر آن روشن است؛ ایجاد سرمایه از طریق میل غیرقابل مقاومت ریاضت‌کشی به پس‌انداز؛ [در کنار] محدودیت‌ها تحمیل شده به مصرف ثروت طبیعتاً به افزایش آن از طریق امکان‌پذیر ساختن سرمایه‌گذاری مولد خدمت می‌کرد (وبر، ۱۳۸۸: ۱۸۲).

## ۲.۵ بسندگی علی: تبیین جایگاه اخلاق پروتستان در تکوین سرمایه‌داری

وبر اما تنها به ارائه بسندگی معنایی اخلاق پروتستانی در ظهور سرمایه‌داری اکتفا نمی‌کند؛ بلکه در جهت بسندگی و اعتبار علی آن نیز می‌کوشد. مطالعات تطبیقی وبر، بین غرب و تمدن‌ها شرقی، شاهدیست بر آن که در نبود محرک انگیزشی همچون الهیات پروتستانی، وجود شرایط مادی مساعد، کمکی به شکل‌گیری اقتصاد عقلانی و سرمایه‌داری نمی‌کند. به عبارت دیگر در نبود یک‌طرف از آنچه قرابت‌گزینشی خوانده می‌شود تاریخ میسری متفاوت می‌پیماید. (weber, 1958: 3-4) وبر تأخیر هند در ورود به سرمایه‌داری را ناشی از وجود نظام کاستی می‌داند:

بسیار بعید بود که سازمان مدرن سرمایه‌داری صنعتی بر مبنای نظام کاستی شکل بگیرد قانون آیین - بنیادی که بر اساس آن هر نوع تغییر در شغل و هر تغییری در شیوه کار

ممکن بود تنزل در شأن و مرتبه فرد منجر شود، بی‌تردید نمی‌تواند و نخستین بذره‌های نظام سرمایه‌داری را در درون خود پرورش دهد (ویر، ۱۳۸۹: ۴۷۹).

او درجایی دیگر می‌گوید: باوجود اینکه اصناف ملی در دوره‌ای که گسترش شهرها وجود داشتند و از موقعیت و سازماندهی نظیر غرب برخوردار بودند، اما این صورت‌های آغازین به تحولاتی مانند آنچه در غرب بود نظیر استقلال شهرها و شکل‌گیری اقتصاد سرزمینی منجر نشد؛ [چراکه] نظام کاستی آیین هندو، که مراحل آغازین خود را [...] قبل از پیدایش این سازمان‌بندی‌ها طی کرده بود، [...] از یک‌سو جانشین دیگر سازمان‌بندی‌ها شد، و از سوی دیگر آنها را فلج کرد و اجازه نداد اهمیت قابل‌توجهی پیدا کنند. روح این نظام کاستی با روح صنف‌های بازرگانان و پیشه‌وران بکلی متفاوت بود (ویر، ۱۳۸۹: ۴۶۳).  
ویر درباره چین نیز نظر مشابهی داشت، او معتقد بود:

شرایطی که معمولاً از موانع رشد سرمایه‌داری در غرب محسوب می‌شود، هزاران سال در چین وجود نداشت. قیود فئودالیسم مالک زمین بودن و نیز، تاحدی، نظام رسته‌ای در چین موجود نبود. به‌علاوه، بخش قابل‌ملاحظه‌ای از امتیازات انحصاری گوناگون محدودکننده‌ی بازرگانی که خاص غرب بود، ظاهراً در چین وجود نداشت (Weber, 1951: 248).

ولی آیین کنفوسیوس نیز همانند ادیان هندی فاقد پتانسیل‌های لازم برای توسعه سرمایه‌داری بود (Weber, 1951: 226-249).

عکس شرایط هند و چین را مارشال در مورد اسکاتلند نیز صادق می‌داند. چنان‌چه باوجود حضور مذهب پروتستان، اسکاتلند با تأخیری صدساله وارد عرصه اقتصاد سرمایه‌داری گردید. مارشال دلیل این امر را عدم وجود سویه دیگر ظهور سرمایه‌داری یعنی شرایط مادی توسعه می‌داند (پارکین، ۱۳۸۹: ۹۸).

## ۶. امکان پروتستان‌تیسیم اسلامی در آرای روشن‌فکران ایرانی

دین‌پیرایی در ایران حاصل بازنمایی دین در آرای اندیشمندان پیشگامی چون آخوندزاده و شریعتی بود. آخوندزاده از دین‌پیرایان مسیحی روشن‌فکران رند و مدرنی را در نظر داشت، که در جهت کاهش حدود اجتماعی دین و افزایش حدود خرد و مدنیت می‌کوشیدند.

شریعتی دیگر چهره شاخص پارادایم دین‌پیرایی اسلامی بود. او نیز اگرچه به‌مانند سلف خود دین‌پیرایان مسیحی را از سنخ واضعان عصر روشنگری می‌دانست؛ اما برعکس او آنان را چهره‌هایی انقلابی می‌دید، که در پی بازخوانی اجتماعی دین، در جهت دستیابی به ایدئولوژی برای توسعه بودند. این تفاوت نگاه حاصل تغییر رویکرد نسل‌های روشنفکری به مسأله توسعه بود. به‌تعبیری اگر استراتژی گروه اول را تلاشی در جهت کنار زدن دین به نفع تجدد آمرانه بدانیم. پروتستانتیسم گروه اخیر را باید تلاشی برای گسست بین سلطنت و نظریات سستی شیعه برای ایجاد انقلاب اجتماعی دانست.

### ۱.۶ پروتستانتیسم به‌مثابه تحقق فرهنگ مدنی

هم‌چنان‌که اشاره شد آخوندزاده پیشگام و مبدع ایده تاسیس دین‌مدنی بود. ایده آخوندزاده حاصل آشنایی او با نوشته‌های انتقادی غربی بود (آدمیت، ۱۳۴۹: ۱۸۷-۱۸۶). او متأثر از اندیشمندانی چون رنان، دین را مهمترین مانع بر سر راه توسعه و «سعادت ملک و ملت» می‌دانست (آخوندزاده، ۱۳۹۵: ۱۷۲). آخوندزاده به‌رغم چنین نگاهی بدبینانه‌ای؛ اما تغییر و حذف دین را ممکن نمی‌دانست. او معتقد بود ادیان به‌سان آدمیان عمری دارند و هم‌چنان‌که دین‌های مرده را نمی‌توان تجدید کرد، دین‌های زنده را نیز پیش از سرآمدن طبیعی عمرشان نمی‌توان از میان برداشت (آدمیت، ۱۳۴۹: ۲۲۰). آخوندزاده راهکار غلبه بر چنین مقدمات متعارضی را «اصلاح دین» می‌دانست (آخوندزاده، ۱۳۹۵: ۱۹۹). او تحقق این هدف را منوط به زدودن مقصود اصلی دین یعنی «اخلاق» از حشو و زواید «عبادات و اعتقادات» می‌دانست (آخوندزاده، ۱۳۹۵: ۱۹۲-۱۹۱). آخوندزاده با قیاس تحولات دینی غرب با چنین برنهادی می‌پنداشت، شهروندان کشورهایی که تجربه پروتستانتیسم را از سرگذرانده‌اند، نیز در ظاهر «مسیحی مذهب» ولی «باطنا تابع عقل» و مدنیت هستند (آخوندزاده، ۱۳۹۵: ۱۱۴).

ملکم‌خان دیگر منادی این سبک از دین‌پیرایی بود. وی پروتستانتیسم در اسلام را بخشی از آن «اتفاق ملی» میدانست که خود «مرام آدمیت» می‌نامید (قاضی‌مرادی، ۱۳۸۷: ۱۴۰). ملکم‌اهم دیدگاه خود را در سبک و محتوایی به‌مانند آخوندزاده، در مکالمه‌ای بین سیدی عارف و شیخی شریعتمدار ارائه می‌دهد (قاضی‌مرادی، ۱۳۸۷: ۱۷۷). او با استناد

بی‌پایه افکار خویش به عرفای قدیم به‌مانند سلف اندیشگانی‌اش، تمایز بین تکالیف دینی مدنظرش و شریعت را چنین بیان می‌دارد: عبادت در پیروی از ارادت الهی است، و ارادت:

این است که کل افراد انسانی بلا‌تخلف مامور و مکلف هستند، به سعی و عمل شخصی به‌قدر و قوه، اسباب عمارت دنیا و مجاهد ترقی جنس بشر بشوند. بنا به این قانون اکبر ما... [پرستش را در اعمال مفیده قرار داده‌ایم نه در الفاظ و حرکات بی‌حاصل... آن آدمهای که تلغراف و چرخ بخار اختراع کرده شکر حق را هزار مرتبه بیش‌تر به‌جا آورده‌اند تا آن هندوی که عمر خود را در ریاضت بی‌فایده تلف نماید. (قانون: ۱۹)

دیگر چهر معتقد به این نگاه جمال‌زاده بود او به‌عنوان نماینده ناسیونالیست - مدرنیست‌های مجله کاوه، دین‌پیرایان مسیحی را مجددانی مدرن می‌دانست که در راستای پیوند عقل و دین قدم برداشتند. او پیرو این نظر، «اصلاح‌گر دینی» را در ایران انتظار می‌کشید که «حشو و زواید و تعصبات بی‌معنی را از دین بزداید» و زمینه تجدد را فراهم آورد (نیکفر، ۱۳۸۶: ۱۹).

کسروی آخرین حلقه از مدعیان این سبک از دین‌پیرایی بود. او زبده آرای خویش را در اثری خطابی تحت‌عنوان «ورجاوند بنیاد» به‌رشته تحریر درآورده است. کسروی البته، برخلاف آخوندزاده انتظار از بین رفتن دین را نداشت؛ چراکه دین را در عرض «علم» عهده‌دار صورت متفاوتی از حقیقت می‌دانست (کسروی، ۱۳۲۲: ۵۳-۵۵). سوبه از حقیقت که او «خرد» می‌نامید و بی‌توجهی غرب به خرد و اتکا به علم را سرچشمه تباهی اروپا می‌دانست (کسروی، ۱۳۲۲: ۳۱-۳۰). نظریات کسروی اما سراسر بر این اعتدال نبود؛ هم‌چنان‌که برخلاف نگاه آبرونیک آخوندزاده و خاصه ملکم به دین خواستار برچیدن صورت کهن دین و برپایی صورت جدید آن، براساس نوعی نگاه الهیاتی-فلسفی به دنیا و اجتماع ملی بود. کسروی در نگاهی ساده و مقتضای دوران، چنین رویکردی را اصل و بنیاد مغفول ادیان می‌دانست (کسروی، ۱۳۲۲: ۵۲-۵۱).

## ۲.۶ دین‌پیرایی به‌مثابه تحقق ایدئولوژی انقلابی

این نگاه به دین‌پیرایی، متأثر از روشنفکران سوری و مصری، در حداصل استراتژی سیاسی فقهای مشروطه‌خواه و دولت سکولار پهلوی شگل می‌گیرد (جعفریان، ۱۳۸۹: ۱۰۵). منادیان

این تفکر، از یک سو در تقابل با نگاه فقهی علمای مشروطه‌خواه، بر وزن اجتماعی فکر دینی افزودند؛ و از سوی دیگر در برابر نگاه سکولار پهلوی‌ها به اجتماع و ملت، خواهان پی‌ریزی اندیشه ملی و اجتماعی بر بنیاد دین گشتند. این نگاه که راهبرد سیاسی گروه‌های کثیری را شکل می‌داد؛ صورت‌بندی نهایی خود را در اندیشه‌های علی شریعتی می‌یافت.

شریعتی اگر چه در افق زمانی و ذهنی دیگری می‌زیست ولی او نیز به‌سان مروجان پروتستان‌تیسیم مدنی نگاه مثبتی به دین‌پیرایی اسلامی داشت. او اما برخلاف ایشان که در پی تحدید ساحت مذهب در زندگی اجتماعی بودند؛ می‌کوشید از رهگذر پروتستان‌تیسیم اسلامی به یک ایدئولوژی جامع و انقلابی دست یابد (البرزی، ۱۳۹۶: ۳۵).

شریعتی نه تنها تحقق این هدف را ممکن می‌دانست، بلکه اطمینان می‌داد که اسلام در این زمینه از درون‌مایه‌های عمیق‌تری نسبت به مسیحیت برخوردار است. او معتقد بود:

برخلاف پروتستان‌تیسیم اروپایی، که در دستش چیزی نبود و مجبور بود از مسیح صلح و سازش یک مسیح آزادی‌خواه و مسئول و جهان‌گرا بسازد یک پروتستان‌تیسیم مسلمان، دارای توده‌ی انبوهی از عناصر پر از حرکت، روشن‌گرای، هیجان، مسئولیت‌سازی، و جهان‌گرایی است (شریعتی، ۱۳۸۰: ۲۱۸).

شریعتی تدوین و پیشبرد این هدف را رسالت روشنفکر می‌دانست. غیاب متولیان سنتی دین در آرای او، نشان از این رویکرد سیاسی او به دین‌پیرایی داشت. شریعتی بر آن بود که پروتستان‌تیسیم بیش از جنبشی مذهبی، نوعی از طرح توسعه و راهبرد فرهنگی، برای هدایت توده‌ها است (شریعتی، ۱۳۸۴: ۱۳۵). او به اقتضای چنین برداشتی از الهیات پروتستان، لوتر و کالون را نیز راویان چنین طرحی از توسعه می‌دانست. همچنان‌که در این‌باره چنین می‌نوشت:

روشنفکر قرن چهاردهم [اروپا] نیامد مذهب را نفی کند بلکه مذهبی که در اروپا آن همه نیرو و قدرت داشت و به‌همان میزانی که قدرت داشت باعث انحطاط و جمود اروپا شده بود نگه داشت ولی آن را از جهت آخرت‌گرایی به دنیاگرایی تبدیل کرد [...] یعنی تبدیلش کرد به پروتستان یعنی همان منبع فرهنگی و مذهبی نیرومندی که در بطن اروپا موجود بود به‌وسیله روشنفکر به یک ماده متحرک و محرک و زاینده و سازنده تبدیل شد. [...] الان کار لوتر و کالون برا ما مهم است، برای این که آن ماده‌ای را

که هزار سال اروپا را در سنت‌گرایی نگه داشته بود، به یک ماده تحریک‌آمیز و سازنده و ایجادکننده تبدیل کردند (شریعتی، ۱۳۸۰، ۳۷۸).

## ۷. نقد پروتستانتیسم ایرانی براساس آرای وبر

پروتستانتیسم اسلامی اگرچه برپایه تجربه غرب دورنمایی روشن را تصویر می‌کرد. اما بیش از آن‌که فکری منسجم و متکی بر مطالعات تاریخی و اسلامی باشد، ایدئولوژی معطوف به ساحت عملی سیاست بود؛ سنجه‌ی آن براساس آرای وبر نیز گویای این نقیصه است. دین‌پیرایی اسلامی براساس آرای وبر و برخلاف تصور روشنفکران ایرانی نه امری ممکن است و نه نتیجه مطلوب در پی دارد. ممکن نبودن آن از آن جهت که، پروتستانسیم آن‌گونه که وبر تصویر می‌کند، امری هنجارین نبود که به اراده روشن‌فکران محقق شود. این مهم در دین مسیحیت حاصل درون‌مایه‌های و چالش‌های عمیق مذهبی و برآمده از انگیزه‌های صرف مذهبی، متولیان آن بود. پروتستانتیسم مضاف بر این برآمده از پتانسیل‌های الهیاتی خاص و غیرقابل تعمیم مسیحیت به سایر ادیان - خاصه اسلام - بود (وبر، ۱۳۹۸: ۶۱-۷۷). در شرح این تفاوت‌ها آنکه، پروتستانتیسم می‌توانست به ذخیره‌ای به نام ایمان رو کند و از آن نیرو برای پس زدن تشریفات و تشکیلات بیرونی آیین، کمک گیرد. ایمان در اسلام اما آن‌گونه که آخوندزاده و پیروانش متصورند، چنین هویت مستقلی ندارد که بتوان به اتکای آن شریعت را ملغی کرد (نیکفر، ۱۳۸۶: ۲۵). ایمان و اخلاق در اسلام در صورتی از مناسک بروز می‌یابد. این درهم‌تنیدگی ایمان و آیین همان‌گونه که وبر می‌گوید در دیدگاه الهیاتی اسلام به مفهوم گناه متجلی می‌شود. گناه در اسلام برخلاف مسیحیت موقعیت وجودی نیست، بلکه موقعیتی عارضی، ناشی از هتک حرمت یا تخطی از آداب و رسوم است (وبر، ۱۳۹۸: ۲۴).

نقدهایی این‌چنین در سطحی دیگر به آرای شریعتی نیز وارد است. نقدهایی که نشان از شکافی گسترده بین آرای روشنفکرانه شریعتی و مطالعات تاریخی جامعه‌شناختی وبر دارد. وبر در تعارضی بنیادین با آرای شریعتی، اسلام را بی‌نیاز از دنیوی شدن می‌داند؛ چراکه به‌زعم او الهیات اسلام برخلاف مسیحیت از آغاز هم‌سرشته با دنیا بود. وبر از قضا عدم امکان پروتستانتیسم در اسلام را نه به‌خاطر تعارض دین و دنیا که ناشی از فقدان مفهوم مسیحی رستگاری برای تعالی از این درهم‌تنیدگی دین و دنیا می‌دانست. به‌بیان دیگر وبر

برآنست که اسلام برخلاف فرقه‌های کالوینی ارزشی بالذاته برای مواهب دنیا قائل است و خواهان انحلال دنیا در مفهومی از ایده تکلیف الهی نیست. وبر ایده جهاد را مثالی روشن از این دست می‌دانست، او معتقد بود جهاد در صورت اولیه خود هم‌چنانکه که امری الهی بود نوعی از پیشبرد امر اقتصادی (دنیوی) نیز محسوب می‌شد (وبر، ۱۳۹۸: ۶۴-۶۱).

از این باب افکار شریعتی نیز بیش از آنکه تلاشی در جهت آشتی، بلاموضوع دین و دنیا باشد، ایجاد صورتی ایدئولوژیک و روشنفکرانه از مفاهیم اسلامی، بر اساس دوگانه‌ای «تشیع علوی» و «تشیع صفوی» بود (نیکفر، ۱۳۸۶: ۲۵).

نقایص پروتستان‌تیسیم اسلامی اما به‌همین‌جا ختم نمی‌شد گزتابی دیگر پروژه پروتستان‌تیسیم آن بود که جنبش دینی اروپا برخلاف آنچه مدعیان ایرانی‌ش می‌پنداشتند حرکتی در راستای مدرنیته نبود بلکه همان‌طور که وبر درباره کالون، فاکس و ووت می‌گوید، و پیش‌تر نیچه به‌عنوان نیای فکری او در مورد لوتر متذکر شده بود (نیچه، ۱۳۸۴: ۲۹۲-۲۹۱)، این جنبش حرکتی دینی و در جهت مقابله با توسعه مدرنیته و ارزش‌های سکولار بود. (اهمیت کار وبر نیز در آن بود که می‌کوشید این پیوند تناقض‌آمیز و کشش متضاد بین اندیشه‌ای این‌چنین و سرمایه‌داری را در اثری ظریف حل کند).

این سویه از پروتستان‌تیسیم در عرصه عمل چهره‌ای عیان داشت. شاهد این مدعا، قوانین و اقدامات سختگیرانه کالون برای تحقق جامعه‌دینی مدنظرش در سال‌های حکومت بر ژنو بود. در شهر الاهی کالون کیفر ناهنجاری‌های اخلاقی و کفرگویی مرگ بود. حاکمان ژنو حتی در یک‌مورد استثنایی، کودکی را که والدین خویش را مضروب کرده بود سر بریدند. کالون خود نیز در فاصله سال‌های ۱۵۴۲ تا ۱۵۶۴، به جرم سرپیچی از قوانین تازه شهر، هفتاد و شش تن را از ژنو تبعید، پنجاه و هشت تن را به مرگ محکوم کرد، و چهارده تن را در آتش سوزاند، که از این میان یکی مایکل سروتوس، کاشف گردش خون ریوی بود. (دوران، ۱۳۳۷-۵۵۸: ۵۶۰) لوتر دیگر چهره محوری پروتستان‌تیسیم نیز به‌رغم ملایمت نسبت به کالون، از این خشونت دینی در برابر ارزش‌های مدرن مبری نبود. او در برخورد با یهودیان پیشنهاد می‌کرد که آنان را با گوگرد و زفت آتش زیند خانه‌هایشان را بر سرشان خراب کنید و چون جانوران درنده از خاک آلمان برانید. او با دهقانان شورشی و رهبران ایشان که مروجان دروغین مذهب می‌نامید نیز معامله‌ای مشابه می‌کرد. او حکم کرد، که با ایشان چونان سگان هار برخورد کنند و در خفا و آشکار آنها را بکوبید.

(دورانت: ۱۳۳۷، ۵۰۱ و ۴۶۴) افراط مذهبی از این دست منجر به روی گردانی اومانیست‌ها از جنبش اصلاح و پیوستن آنها به کلیسای کاتولیک گردید (دورانت: ۱۳۳۷، ۵۰۵-۵۰۴).

در جمع‌بندی انتقاداتی از این دست، می‌توان چنین گفت که نگاه پروژه‌محور به پروتستانیسم، برخلاف دیدگاه مدعیان ایرانی‌اش نه تنها مابه‌ازایی در الهیات مسیحی ندارد، که ایجاد صورت مصنوعی از آن نتایجی خلاف‌انتظار را موجب می‌گردد. دین‌پیرایی اسلامی در ساحت درون‌دینی با برهم زدن مناسبات دین و عرف به گرایش‌های بنیادگرا می‌انجامد و در ساخت برون‌دینی به ایدئولوژی‌پردازی روشنفکران از دین منجر می‌شود؛ که در دو حالت نیز تسهیل‌کننده مدرنیته نخواهد بود. شاهد آنکه، تعیین ایده‌های آخوندزاده در «جنبش پاکدینی» احمد کسروی و تلاش‌های قلمی همتای حوزوی‌اش، علی‌اکبر حکمی‌زاده، بیش از آنکه به تحقق جامعه مدنی بینجامد، تضادهای شدید بین دین و روشنفکری عرفی را سبب شد (کسروی خود نیز جان بر سر این گسست بین دین و عرف گذاشت) (جعفریان، ۱۳۸۹: ۱۱۹۹-۱۲۰۰). ایده‌های شریعتی نیز از این نتایج خلاف‌انتظار بی‌بهره نبودند. تجسم اندیشه‌هایی مشابه دستگاه فکری او در سازمان مجاهدین خلق<sup>۳</sup> (ره‌نما، ۱۳۸۳: ۴۳۹)، ایدئولوژی تمامیت‌خواهی را موجب شد که جز سلاح و ارباب راهی برای سیاست‌ورزی نمی‌دانست. فرقان<sup>۴</sup> دیگر گروه متأثر از شریعتی نیز چندان سرنوشت بهتری نداشت. تأثر آنها از ایده «دین منهای روحانیت» شریعتی مجموعه ترورهای کوری را در پی داشت که سامان سیاسی را به عرصه وحشت بدل می‌کرد (جعفریان، ۱۳۸۸). در پایان اما باید به این نکته محوری نیز اشاره داشت که ایده پروتستانیسم اسلامی با تأکید بیش از حد بر فرهنگ از بنیان‌های مادی توسعه غافل می‌شد. وبر در صورت تاریخی معتقد بود این تنها غیاب بنیان‌های فرهنگی نیست که توسعه را در جهان اسلام مانع گردیده است؛ بلکه شهر اسلامی نیز محیط مناسبی برای تحقق توسعه نبود. وبر شهرهای اسلامی را فاقد همسانی با بورگ غربی می‌داند. از دید او شهر اسلامی برخلاف باهمستان شهروندی در غرب، که حول صورتی از اقتصاد ظهور می‌یافت؛ امیرنشینانی متشکل از گروه‌های مجزا (طوایف) بود که به صورت جدی در برابر مفهوم حقوقی - اقتصادی شهروند مقاومت می‌کرد (وبر، ۱۳۸۴: ۱۳۱ و ۱۶۴).



## ۸. نتیجه‌گیری

مقاله حاضر ضمن ارائه نظریه وبر در خصوص نسبت اندیشه و جامعه، و همچنین نسبت دین‌پیرایی و توسعه؛ می‌کوشد تا آرای روشنفکران ایرانی را در پرتوی نظریات وی به محک نقد بگذارد. برآورد نظریات روشنفکران ایران در سنجه آرای وبر، حکایت از اختلاف جدی بین نگاه ایدئولوژیک روشنفکران ایرانی و مطالعات جامعه‌شناسانه وبر دارد.

نوشتار حاضر به اتکای نظریات جامعه‌شناسی دین و معرفت‌شناسی وبر، برآن است، که او در تضاد با نگاه ساده و هندسی روشنفکران ایرانی، معتقد به نقش تام و تمام فرهنگ در تکوین توسعه نبوده است. وبر در این خصوص قائل به نقش محدود فرهنگ، و تعامل پیچیده آن با سایر عوامل سیاسی و اقتصادی در تحقق سرمایه‌داری بوده است. این مقاله هم‌چنان روایت‌گر آن است که وبر برخلاف روشنفکران ایرانی، از رخداد تاریخی پروتستانتیسم، پروژه فرهنگی مدرن، برای تحقق توسعه را در نظر نداشت؛ بلکه مطالعات او برعکس این دیدگاه معطوف به آن بود که چگونه جنبش مذهبی رادیکال و ضد‌مدرنی چون پروتستانتیسم در پیوند با شرایط مادی و اجتماعی غرب، به پدیده مدرن و عقلانی چون سرمایه‌داری ختم شده است. (خاصه آنکه او به مانند هگل به سرنوشت تاریخی و پتانسیل‌های بالقوه نهاده‌های فرهنگی نیز معتقد نبود).

این مقاله در بعدی دیگر بیان‌گر آن است که در نگاه جامعه‌شناسانه وبر برخلاف نگاه سستی روشنفکران ایرانی به دین، ادیان مجموعه نظام‌های معنایی ناهمسانی هستند که به‌صورت نسبی بر لاقیاسیت (Incommensurability) استوار می‌باشند. پروتستانتیسم نیز از این جهت اتفاقی خاص است که تنها در مجموعه گزاره‌های مسیحیت محقق می‌گردد؛ هم‌چنان‌که هدف وبر نیز از مطالعه پروتستانتیسم ضمن تأکید بر نقش فرهنگ در تکوین پدیده‌های اجتماعی، برجسته‌سازی همین وجوه تمایز فرهنگ اروپایی نسبت به سایر تمدن‌ها بود.

برهمن مبنای می‌توان چنین نتیجه گرفت که نه‌تنها امکان پدیده مشابهی نظیر پروتستانتیسم در ادیان دیگر قابل تحقق نیست، که ایجاد صورت مصنوعی آن نیز نتایجی خلاف انتظار را در پی دارد. هم‌چنان‌که دین‌پیرایی به‌عنوان تحقق فرهنگ مدنی توسط روشنفکرانی چون آخوندزاده و کسروی به شکاف گسترده بین عرف و شرع منجر گردید

و دین‌پیرایی به مثابه ایدئولوژی انقلابی نیز، گروه‌ها و سازمان‌هایی را موجب گردید، که جز طرح‌های تحمیلی و خشونت‌بار، به راهبرد دیگری در سیاست قائل نبودند.

### پی‌نوشت‌ها

۱. ویر عنوان نظریه خود را از رمان گوته به همین نام (خویشاوندی‌های انتخابی) اخذ می‌کند. گوته این اصطلاح را استعاره‌ای لاتین، که شیمیدان‌ها برای توصیف کشش دو ماده نسبت به هم به کار می‌بردند، اخذ کرده بود. (McKinnon, 2010).
۲. مک‌کنان معتقد است: این واژه در اصل آلمانی (Wahlverwandschaft) معادل قرابت‌گزینی (Elective affinity) در انگلیسی است. ولی پارسونز برای هماهنگی با ذائقه [پوزوتیویستی و ضد مارکسیستی] دانشمندان علوم اجتماعی انگلوساکسون آن را به همبستگی (correlation) ترجمه کرده است. «(McKinnon, 2010: 109) ترجمه‌های فارسی اثر نیز این واژه را بر مبنای نسخه انگلیسی به «همبستگی» ترجمه کرده‌اند.
۳. به گفته رهنما: شریعتی در هشت ماه مانده تا تعطیلی ارشاد، شاهد فعالیت‌های سیاسی و اجتماعی مجاهدین (نسل اول) بود، و به‌رغم همه تعارضات آنان را سرمشق همه روشن‌فکران مسلمان می‌دانست (رهنما، ۱۳۸۳: ۴۳۹).
۴. فرقانی‌ها هر چند خود را به‌تمامه پیرو شریعتی نمی‌دانستند ولی استنادات بسیار به ایشان نشان از تاثیر دکتر شریعتی بر آنها داشت.

### کتاب‌نامه

- آدمیت، فریدون (۱۳۴۹). اندیشه‌های میرزا فتحعلی آخوندزاده، تهران: خوارزمی.
- آشتیانی، منوچهر (۱۳۸۳). ماکس وبر و جامعه‌شناسی شناخت، تهران: قطره.
- آخوندزاده، میرزا فتحعلی (۱۳۹۵). مکتوبات کمال‌الدوله و ملحقات آن، به اهتمام علی‌اصغر حقدار، بی‌جا: باشگاه ادبیات.
- البرزی، امین (۱۳۹۶). «پروتستان‌تیزم و روح روشنفکری؛ بازخوانی انتقادی مفهوم پروتستان‌تیزم اسلامی در آرای شریعتی و آخوندزاده»، فصلنامه سیاست، پاییز، سال چهارم، شماره پانزدهم.
- بتون و کرایب، تد و یان (۱۳۸۹). بنیادهای فلسفی تفکر اجتماعی، ترجمه شهناز مسمی‌پرست و محمود متحد، چاپ سوم، تهران: آگه.

بررسی رابطه اندیشه و جامعه در آرای ... (یزدان سلیمی و حمید نساج) ۸۱

بندیکس، راینهارد (۱۳۸۸). *سیمای فکری ماکس وبر*، ترجمه محمود رامبد، چاپ دوم، تهران: هرمس.

پارسونز، تالکوت (۱۳۸۹). *ساخت‌های منطقی «جامعه‌شناسی دین» ماکس وبر*، در عقلائییت و آزادی، ترجمه و گردآوری یدالله موقن و احمد تدین، چاپ سوم، تهران: هرمس.

پارکین، فرانک (۱۳۸۹). *ماکس وبر*، ترجمه شهناز مسمی‌پرست، چاپ دوم، تهران: ققنوس.

تامسون، کنت (۱۳۸۱). *دین و ساختار اجتماعی*، ترجمه حسن محدثی و علی بهرام‌پور، تهران: کویر.

ترنر، برایان (۱۳۷۹). *ماکس وبر و اسلام*، ترجمه سعید وصالی، تهران: مرکز.

جان، رابرت (۱۳۸۱). *معرفت‌شناسی علوم فرهنگی ماکس وبر*، در شرایط اخلاقی رشد اقتصادی، ترجمه احمد تدین و شهین احمدی، تهران: هرمس.

جعفریان، رسول (۱۳۸۹). *جریان‌ها و سازمان‌ها مذهبی - سیاسی ایران (۱۳۲۰-۵۷)*، بی‌جا، انتشارات دیجیتال عقیده.

جعفریان، رسول (۱۳۸۸). «فرقان برکشیده نظریه تشیع علوی و تشیع صفوی»، یادآور، شماره ۷ و ۸.

دورانت، ویل (۱۳۳۷). *تاریخ تمدن اصلاح‌دینی*، جلد ششم، ترجمه احمد آرام تهران: اقبال

رهنما، علی (۱۳۸۳). *مسلمانی در جستجوی ناکجاآباد*، ترجمه کیومرث فرقلو، چاپ سوم، تهران: گام‌نو.

شریعتی، علی (۱۳۸۰). *چه باید کرد؟*، چاپ نهم، تهران: قلم (نسخه دیجیتال: فیدیبو).

شریعتی، علی (۱۳۸۴). *ما و اقبال*، چاپ نهم، تهران: دفتر تدوین و تنظیم مجموعه آثار معلم شهید دکتر علی شریعتی (نسخه دیجیتال: فیدیبو).

فروند، ژولین (۱۳۸۳). *ماکس وبر*، ترجمه عبدالحسین نیک‌گهر، تهران: توتیا

قاضی‌مرادی، حسن (۱۳۸۷). *ملکم‌خان*، تهران: اختران.

کسروی، احمد (۱۳۲۲). *ورجاوند بنیاد*، بی‌جا

گیدنز، آنتونی (۱۳۹۸). *سیاست و جامعه‌شناسی در تفسیر ماکس وبر*، ترجمه فائزه ضیائی، تهران: اندیشه احسان.

میرزاملکم‌خان (۱۳۶۹). *روزنامه قانون*، تهران: کویر

نیکفر، محمدرضا (۱۳۸۶). «دین-اصلاح‌گری»، فصلنامه مدرسه، تیر، سال دوم، شماره ششم

نیچه، فردریش ویلهلم (۱۳۸۴). *انسانی، زیاده‌انسانی*، ترجمه ابوتراب سهراب و محمد محقق نیشابوری، تهران: مرکز.

- وبر، ماکس (۱۳۸۲). روش‌شناسی علوم اجتماعی، ترجمه حسن چاوشیان، تهران: مرکز.
- وبر، ماکس (۱۳۸۴). شهر در گذر زمان، ترجمه و پژوهش شیوا کاویانی، چاپ چهارم، تهران: شرکت سهامی انتشار.
- وبر، ماکس (۱۳۸۸). اخلاق پروتستانی و روح سرمایه‌داری، ترجمه عبدالکریم رشیدیان و پریسا منوچهری کاشانی، چاپ دوم، تهران: شرکت انتشارات علمی و فرهنگی.
- وبر، ماکس (۱۳۸۲-الف). دین، قدرت، جامعه، ترجمه احمد تدین، تهران: هرمس.
- وبر، ماکس (۱۳۷۴). اقتصاد و جامعه، ترجمه عباس منوچهری، مهرداد ترابی نژاد، مصطفی عمادزاده، تهران: مولی.
- وبر، ماکس (۱۳۹۸). نگرش دیگر ادیان جهانی به نظم اجتماعی و اقتصادی، در جامعه‌شناسی تاریخی تطبیقی دین و بر، گردآوری و ترجمه علی راغب، تهران: نشر سینا.
- دورانت، ویل (۱۳۳۷). تاریخ تمدن اصلاح‌دینی، جلد ششم، ترجمه احمد آرام تهران: اقبال.

Gerth, Hans & Mills, C. Wright, (1946), *Introduction to From Max Weber: Essays in Sociology*, New York: Oxford University Press.

Howe, Richard Herbert, (1978), "Max Weber's Elective Affinities: Sociology within the Bounds of Pure Reason", *American journal of Sociology*, September, Volume 84, Number 2.

McKinnon, Andrew M, "Elective Affinities of the Protestant Ethic: Weber and the Chemistry of Capitalism", *Sociological Theory*, March, Volume 28, issue 1.

Thomas, J. J. R., (1985). "Ideology and Elective Affinity," *Sociology*, February, Volume 19, Issue 1

Turner, B. S.(1993), *Max Weber: From History to Modernity*, Routledge.

Weber, max,(1958),*the religion of India* , Translated and edited by h.h.gerth and dmartindale, New York: free press.

Weber, max,(1951),*the religion of china* , Translated and edited by h.h.gerth, second printing, New York: free press.