

فصل اول

تفسیر مارکسیستی یا وبری

امروزه، نظری همه‌جاگیر وجود دارد که اسلام را غیر قابل جمع با فرهنگ مدرن و حتی فراتر از آن مانع مدرن شدن کشورهای می‌داند که اکثریت جمعیت‌شان را مسلمانان تشکیل می‌دهند. با شکل‌گیری جمهوری اسلامی در ایران و نیز گسترش اسلام‌گرایی به مثابه یک جنبش توده‌ای بسیار فعال در پاره‌ای از کشورهای مسلمان‌نشین، این نظر ظاهراً دیگر به حقیقت انکارناپذیری تبدیل شده است که هر نوع تردید درباره آن نشانی از ضدیت با مدرنیته و مدرنیسم تلقی می‌شود.

یکی از عواملی که این نظر را نیرومند می‌سازد و ظاهر غیر قابل تردیدی به آن می‌دهد، گسترده‌گی طرفداران ناهمگون آن است. از جریان‌های نژادپرست غرب و هارترین محافل بورژوازی امپریالیستی گرفته تا بعضی از رادیکال‌ترین جریان‌های فکری و سیاسی در کشورهای مسلمان‌نشین، بسیاری با مقاصد و تحلیل‌های مختلف از این نظر طرفداری می‌کنند. اکنون این نظر شاید یکی از معدود نظراتی باشد که مثلاً روابط عمومی یک شرکت نفتی یا یک شرکت صادرکننده تسلیحات به منطقه خلیج فارس و یک جریان چپ رادیکال از همین منطقه، می‌توانند درباره‌اش هم رأی داشته باشند. همین گسترده‌گی و ناهمگونی طرفداران این نظر است که به آن ظاهر مستدلی می‌دهد و برای بعضی‌ها آن را به برهانی تبدیل می‌کند که نفس وجودش دلیل درستی‌اش تلقی می‌شود؛ چیزی شبیه برهان آنسلم قدیس (St. Anselm) در الهیات مسیحی قرون وسطی در اثبات واجب‌الوجود، که نفس اعتقاد اقوام مختلف به وجود خدا را مهم‌ترین دلیل وجود خدا تلقی می‌کرد. اما حقیقت این است که اعتقاد به غیرقابل جمع بودن اسلام و مدرنیته، نظری است به لحاظ تئوریک نادرست و به لحاظ سیاسی خطرناک.

ضعف تئوریک چنین نظری این است که، به طور صریح یا ضمنی، عامل فکری را در تحولات اجتماعی، عاملی ثابت تلقی می‌کند و نقش آن را تعیین‌کننده می‌داند. درحالی که اولاً نظام‌های فکری نیز مانند همه پدیده‌های دیگر تحول می‌یابند و در همدیگر اثر می‌گذارند و بنابراین، کائنات بسته و ثابتی نیستند. ثانیاً هیچ نظام فکری نمی‌تواند در زندگی مردم همیشه معنا و شعاع نفوذ یک‌سانی داشته باشد. در واقع، نظام‌های فکری هر چه باشند، گرویدن مردم به آنها یا واگرایی‌شان از آنها عللی دارند که دیگر نمی‌توان این علل را محصول خود آن نظام‌های فکری تلقی کرد. با استفاده از تعبیر زیبای حافظ (۱)، می‌شود گفت آنجا که "دل شیدا"یی نیست "سلسله زلف بتان" معنائی ندارد. ثالثاً نظام‌های فکری و تحول آنها، عموماً خود، تابعی هستند از تحولات اجتماعی. و بنابراین، هیچ نظام فکری نمی‌تواند نه در تمام دوره‌های تاریخ انسانی وجود داشته باشد؛ نه در تمام طول موجودیت‌اش نفوذ اجتماعی یک‌سانی داشته باشد؛ و نه حتی خود به مثابه یک نظام فکری، ثابت بماند.

مذهب هم، به مثابه یک نظام فکری، از این قاعده مستثنا نیست، بنابراین، آنهایی که بحران موجود در روند مدرن شدن کشورهای اسلامی را ناشی از ناسازگاری اسلام و مدرنیته می‌دانند، خواسته یا ناخواسته، بسیاری از عوامل مهم مؤثر در این ماجرا را نادیده می‌گیرند یا کم‌اهمیت جلوه می‌دهند. تردیدی نیست که عوامل فکری در تحولات اجتماعی نقش غیرقابل انکاری دارند که گاه در مقاطع معینی، حتی می‌توانند به عامل تعیین‌کننده‌ای هم تبدیل شوند. اما وقتی در مکانی به وسعت کشورهای اسلامی و در زمانی به گسترده‌گی یک یا حتی دو قرن، اعتقادات دینی مسلمانان عامل عقب‌ماندگی آنها، یا مقاومت آنها در مقابل فرهنگ مدرن قلم‌داد می‌شود، معلوم است که به جای این که روی پاهای مان بایستیم، می‌خواهیم روی کله مان راه برویم.

و اما به لحاظ سیاسی، آشتی ناپذیر دانستن اسلام و مدرنیته، نظری خطرناک است زیرا چنین نظری به طور گریز ناپذیر، به دفاع از ضرورت یک دیکتاتوری روشن گر می انجامد. البته همه آنهاهی که چنین نظری دارند، طرفدار دیکتاتوری روشن گر نیستند؛ برعکس، خیلی ها، به انگیزه ضدیت با استبداد و تاریک اندیشی است که چنین نظری را تبلیغ می کنند. اما نیت ها هرچه باشند، در الزامات و نتایج سیاسی این نظر تفاوت زیادی به وجود نمی آورند. کسی که اسلام و مدرنیته را آشتی ناپذیر می داند، وقتی دریابد که اسلام، به مثابه مذهب مسلط در این جوامع، چیزی نیست که یک شبه آب بشود و از میان برود، خواه ناخواه، یا به ضرورت کنار آمدن با دستگاه مذهب مسلط می رسد یا به ضرورت دفاع از دیکتاتوری روشن گر. و این دو راه، با همه اختلافات شان، خویشاوندی سیاسی بسیار نزدیکی دارند؛ زیرا هر دو با ضرورت دفاع از قیومت بر مردم آغاز می شوند.

پیوستن به چنین نظری، مخصوصاً برای جنبش چپ نابودکننده است. چپ با تاکید بر حق حاکمیت "اکثریت عظیم" و بیداری و اراده یابی آن آغاز می شود و با کوچکترین غفلت از این تاکید، دلیل وجودی خود را از دست می دهد. اما، طبقات محروم که پایگان اجتماعی چپ را تشکیل می دهند، اگر بیشتر از طبقات بالا زیر نفوذ اسلام نباشند، پای بندی شان به آن کمتر از آنها نیست. بنابراین، آشتی ناپذیر قلمداد کردن اسلام با مدرنیته، یعنی به روز محشر حواله دادن پیکارهای طبقاتی برای سوسیالیسم. این نکته ساده تر از آن است که بشود آن را درنیافت. با این همه متاسفانه، بسیاری از جریان های چپ در فهم آن درجا می زنند یا سعی می کنند آن را نادیده بگیرند. و عمدتاً به این دلیل که جامعه سوسیالیستی را بدون ایدئولوژی ماتریالیستی غیرقابل تصور می دانند. تصادفی نیست که هواداران چنین سوسیالیسمی وقتی "واقع بین" می شوند، یا مبارزه برای سوسیالیسم را کنار می گذارند، یا _ تحت عنوان "احترام به اعتقادات مذهبی توده مردم" _ به سازش گری فرهنگی روی می آورند و مبارزه با خرافات و پیش داوری های مسلط را درسرزا تلقی می کنند. درحالی که مبارزه برای سوسیالیسم بدون روشن گری به جایی نمی رسد و این هردو با دموکراسی به ثمر می نشینند. درست به همین دلیل، مدرن شدن و عرفی شدن مذهب چیزی است که چپ به آن نیاز دارد و باید به آن کمک کند؛ نه با ریاکاری و سازش گری، بلکه با دفاع از مدرنیسم و روشن گری و با تاکید مداوم بر آزادی عقیده و بیان همه و تک تک افراد. فراموش نباید کرد که در کشورهای اسلامی نه دموکراسی بدون مدرن شدن و عرفی شدن مذهب می تواند پاگیرد و نه این یکی بدون دموکراسی می تواند شتاب و گستردگی مطلوبی پیدا کند. و فراموش نباید کرد که حتی برای گسترش ماتریالیسم و الحاد، ناگزیر باید از حق شهروندی برابر همه افراد دفاع کرد، که آزادی مذهب (و نیز لامذهبی) جزئی از آن است. من با اعتقاد به اهمیت این مساله برای جنبش چپ، در این نوشته می خواهم توضیح بدهم که اسلام نیز دینی است مانند ادیان دیگر، و کمابیش با همان مشکلات و امکانات تحول که در همه ادیان مهم می شود مشاهده کرد. بنابراین، می تواند با تحولات اجتماعی متحول شود و مانند مسیحیت در غرب، در مسیر مدرن شدن و عرفی شدن بیفتد.

آیا پروتستانیزم مسیحی تافته جدا بافته ای است؟

فرهنگ مدرن با ظهور سرمایه داری در اروپای غربی شکل گرفت و همراه با گسترش آن، به مناطق دیگر گسترده شد؛ و پا به پای تحولات آن تحول یافت. در تمام طول این چند سده و در همه سرزمین هایی که مدرنیته شکل گرفته، مذاهب مختلفی وجود داشته اند و غالب مردم نیز _ به درجات مختلف _ پای بند اعتقادات مذهبی بوده اند. به عبارت دیگر، مدرنیته علی رغم حضور مذاهب، گسترده شده و عمق یافته است و نه در غیاب آنها، البته هر جا که فرهنگ مدرن شکل گرفته، مذهب نیز متحول شده و نفوذ آن در بسیاری از حوزه های زندگی اجتماعی تضعیف شده است. کسانی که می گویند اسلام نمی تواند تحول مشابهی را از سر بگذراند، هر چند همه حرف واحدی می زنند، ولی همه از مقدمات واحدی حرکت نمی کنند. بخش

بسیار پرنفوذی از آنها به انحاء مختلف بر اروپا مداری مدرنیته تأکید دارند و آن را محصول فرهنگ مسیحی می‌دانند. و بسیاری از اینها وقتی می‌خواهند پایهٔ تئوریک محکمی برای نظرشان دست و پا کنند معمولاً به نظریهٔ ماکس وبر (Max Weber) درباره نقش پروتستانیسم در شکل‌گیری سرمایه‌داری متوسل می‌شوند. اما حقیقت این است که کارهای وبر درباره جامعه‌شناسی مذهب نیز نتوانسته است این نظر را قابل هضم سازد.

حرف وبر این است که اخلاق پروتستانی نه تنها به لحاظ تاریخی مقدم بر "روح سرمایه‌داری" بوده، بلکه در شکل‌دادن به آن نقش تعیین‌کننده‌ای داشته است. (۲) او برای اثبات این نظر به مطالعات تطبیقی وسیعی درباره مذاهب جهانی دست می‌زند و می‌شود گفت اکثر تحقیقات او درباره جامعه‌شناسی مذهب تلاشی است برای اثبات همین نظر، مخصوصاً او معتقد است که رفتار اقتصادی عقلانی که لازمهٔ حیاتی سرمایه‌داری است، پایه در مفهوم "وظیفه" (در معنای پروتستانی آن) دارد که قبل از ظهور پروتستانیسم تصویری از آن وجود نداشته است. و بنابراین، نتیجه می‌گیرد که "یکی از عناصر اساسی روح سرمایه‌داری... از روح ریاضت‌کشی مسیحی ... زاده شده است." (۳) برای این که غیرقابل دفاع بودن نظریهٔ وبر را دریابیم، پرداختن به جزئیات بحث او (لااقل در این نوشته) ضرورتی ندارد. کافی است به یاد داشته باشیم که اگر اخلاق پروتستانی عامل تعیین‌کننده در شکل‌گیری "روح سرمایه‌داری" می‌بود، سرمایه‌داری می‌بایست فقط در میان مسیحیان پروتستان محصور می‌ماند. آیا "روح سرمایه‌داری" در ژاپن ضعیف‌تر از هلند است؟ آیا اکنون تایوانی‌ها، کره‌ای‌ها، سنگاپوری‌ها و هنگ‌کنگی‌ها مذاهب خودشان را (که از نظر وبر مانعی در شکل‌گیری تکوین سرمایه‌داری محسوب می‌شدند) رها کرده‌اند که روح سرمایه‌داری چنین نمایان در سرزمین‌های آنها خود را به نمایش گذاشته است؟

در نظریهٔ وبر دو تز مهم وجود دارند که برای سهولت بحث، بهتر است درباره هر کدام از آنها جداگانه تامل کنیم. تز نخست او بر تقدم تاریخی اخلاق پروتستانی بر ظهور روح سرمایه‌داری تأکید دارد. در این باره، سوال کلیدی این است: کی و کجا؟ اگر وبر درباره شمال غربی اروپا و سواحل شمال شرقی آمریکا در اوایل قرن هفدهم حرف می‌زند، می‌شود با او مخالفتی نداشت. اما اگر او می‌گوید همیشه و همه جا مقدم بر ظهور "روح سرمایه‌داری" باید چیزی شبیه اخلاق پروتستانی وجود داشته باشد که (ظاهراً با توجه به کارهایی که درباره مذاهب مختلف کرده، چنین می‌گوید) معلوم است که حرف‌اش با واقعیت‌های تاریخی خوانائی ندارد. حقیقت این است که در همهٔ جوامعی که "روح سرمایه‌داری" حلول کرده، مقدم بر حلول آن نه پروتستانیسم وجود داشته و نه ضرورتاً تغییری در اعتقادات مذهبی مسلط صورت گرفته که چیزی شبیه اخلاق پروتستانی را به وجود آورد. بنابراین، حتی اگر فقط تز اول وبر را بپذیریم و معتقد باشیم که مقدم بر حلول روح سرمایه‌داری، باید چیزی شبیه اخلاق پروتستانی وجود داشته باشد؛ یعنی حتی اگر وجود اخلاق پروتستانی را فقط و فقط یکی از شرایط لازم برای حلول "روح سرمایه‌داری" تلقی کنیم و نه عامل تعیین‌کننده در تکوین آن، بازهم در رویارویی با واقعیت‌های تاریخی، نظریهٔ وبر را غیرقابل دفاع خواهیم یافت. بی آنکه از نقطهٔ مرکزی تحلیل وبر، در زمان و مکان فاصله بگیریم، بگذارید بپرسیم که روح سرمایه‌داری در فرانسه چگونه حلول کرد؟ و در آلمان چگونه؟ می‌دانیم که پروتستانیسم در بخش اعظم آلمان غلبه دارد و کاتولیسیسم در بخش اعظم فرانسه. باز می‌دانیم که "روح سرمایه‌داری" در این دو کشور دیرتر از هلند و انگلستان حلول کرد. و در عین حال می‌دانیم که در فرانسه زودتر از آلمان حلول کرد. این عدم تقارن زمانی را با نظریهٔ وبر چگونه می‌توان توضیح داد؟ وبر به تفاوت‌های پروتستانیسم لوتری و کالونی دست می‌گذارد و معتقد است "اخلاق پروتستانی" به وجود آورنده "روح سرمایه‌داری" بیشتر در شاخهٔ کالونی (و فرقه‌های مشابه آن) پرورده می‌شود تا در شاخهٔ لوتری. اما با تأکید بر این تمایز میان پروتستانیسم لوتری و کالونی، و تأکید بر ظرفیت کالونیسم به عنوان پرورنده اصلی "اخلاق پروتستانی" به وجود آورنده روح سرمایه‌داری، شاید بتوان توجیهی برای حلول دیرتر روح سرمایه‌داری در آلمان و فرانسه (در مقایسه با هلند و انگلستان) تراشید، اما مسلماً نه می‌توان تقدم زمانی حلول روح سرمایه‌داری در فرانسه را نسبت به آلمان

توضیح داد و نه حلول "روح سرمایه‌داری" در این دو کشور مهم سرمایه‌داری را. تردیدی نیست که فرانسه در قرن شانزدهم و هفدهم یکی از میدان‌های کارزار اصلی کالونیسم بود. اما کالونیسم در فرانسه بالاخره شکست خورد و حلول "روح سرمایه‌داری" در فرانسه در شرایطی صورت گرفت که مذهب غالب فرانسویان کاتولیسیسم بود. و جالب اینکه "روح سرمایه‌داری" در فرانسه کاتولیک زودتر از آلمان پروتستان حلول کرد. و بالاخره "روح سرمایه‌داری" در فرانسه و آلمان در شرایطی حلول کرد که نه فرانسوی‌ها از کاتولیسیسم خود دست‌کشیده بودند و نه آلمانی‌ها پروتستانیسم لوتری را با پروتستانیسم کالونی تعویض کرده بودند. با توجه به این تناقضات و ناهم‌خوانی با واقعیت‌های تاریخی است که بعضی از طرفداران وبر سعی کرده‌اند تفسیر معتدل‌تری از نظریه او ارائه بدهند، تفسیری که می‌گوید اهمیت کالونیسم در این نیست که فعالانه چیزی انجام داده، بلکه در این است که چیزی انجام نداده است. به عبارت دیگر، این تفسیر می‌گوید اهمیت کالونیسم در این بوده که روح فزون‌طلبی عقلانی را برخلاف مذاهب دیگر خفه نکرده است. (۴) اما حتی اگر این تفسیر را بپذیریم، باز هم تناقض حل نخواهد شد. زیرا ناگزیر باید شرایط و علل تکوین خود اخلاق کالونی را توضیح بدهیم، چیزی که خود وبر به ضرورت آن اعتراف می‌کند. و در توضیح این نکته ناگزیریم قبل از همه به شرایط اجتماعی و اقتصادی به وجود آورنده اخلاق کالونی توجه کنیم؛ یعنی باز چیزی که خود وبر، ناگزیر به ضرورت آن اعتراف دارد. در اینجا است که درمی‌یابیم که کالونیسم خود در شرایط تلاشی مناسبات فئودالی در اروپا شکل گرفته، و بنابراین خود، یکی از محصولات روند گذار از فئودالیسم به سرمایه‌داری بوده است و نه عامل این گذار. ریچارد تاوونی که خود یکی از ستایشگران ماکس وبر محسوب می‌شود، در نقد نظریه وبر می‌گوید: گسترش سرمایه‌داری در هلند و انگلستان در قرن شانزدهم و هفدهم، ناشی از این نبود که آنها قدرتهای پروتستانی بودند، بلکه ناشی از جنبش‌های اقتصادی وسیع، و به ویژه، کشفیات و نتایجی بود که این جنبش‌ها به بار آوردند. او می‌گوید وبر در آثار اولیه‌اش، اشاره‌ای به نتایج اقتصادی کشف آمریکا، کاهش بزرگ ارزش پول و تبدیل شهرکاتولیک آنت ورپ (Antwerp) به مرکز بزرگ مالی نمی‌کند، درحالی‌که اینها حوادث دوران سازی بودند که نه تنها بر سازماندهی اقتصادی بلکه همچنین بر تفکر اقتصادی عمیقاً اثر گذاشتند. (۵)

اکنون می‌توانیم به تزدوم وبر برگردیم، یعنی نقش تعیین‌کننده اخلاق پروتستانی در تکوین روح سرمایه‌داری. مسلماً غیرقابل دفاع بودن تزاوول وبر، پایه استدلالی تزدوم او را هم درهم می‌شکند. زیرا وقتی می‌بینیم همیشه و همه جا، مقدم بر ظهور "روح سرمایه‌داری" اخلاق پروتستانی یا چیزی شبیه آن وجود ندارد، به طریق اولی دیگر نمی‌توان از نقش تعیین‌کننده آن در تکوین "روح سرمایه‌داری" صحبت کرد. گذشته از این، داده‌های تاریخی، با ادعای وبر خوانائی ندارند. عده‌ای نشان داده‌اند که برخلاف ادعای وبر، اخلاق کالونی نه تنها محرک انباشت ثروت و مخصوصاً حساب‌گری عقلانی نبوده، بلکه حتی خصلت ضد سرمایه‌داری داشته است. (۶) تاوونی حتی برخورد وبر را با خود کالونیسم بسیار ساده‌گرایانه می‌نامد. او می‌گوید طرفداران کالون همیشه در مسائل اجتماعی نظریک‌سانی نداشته‌اند؛ کالونیست‌های قرن هفدهم، و از جمله پیوریتان‌های انگلیس، پای‌بند انضباط سفت و سختی بودند، و فردگرایی در این جنبش در مراحل بعدی شکل گرفت و توضیح همین تغییر نگرش در جنبش پیوریتان مسئله بسیار مهمی است که وبر آن را نادیده می‌گیرد. همچنین او می‌گوید در داخل جنبش پیوریتان‌های قرن هفدهم، عناصری گوناگون با دیدگاه‌های کاملاً متفاوت نسبت به مسائل اجتماعی وجود داشتند و همان‌طور که کرامول O.Cromwell کشف کرد، به هیچ وجه نمی‌شد اشراف پیوریتان را با "لولرها" (Levellers) رادیکال‌های برابری طلب در انقلاب قرن هفدهم انگلیس، زمین‌داران را با "دیگرها" (Diggers) جنبش رادیکال اشغال زمین در انقلاب انگلیس، بازرگانان را با پیشه‌وران، و سربازان را با ژنرال‌های آنها، حول یک نظریه اجتماعی واحد جمع کرد. اختلاف میان نظرات ناهم‌آیند، از طریق جنگ در داخل خود جنبش پیوریتان حل شد؛ جنگی که در آن عده‌ای پیروز شدند و دیگران جان باختند. (۷)

اکنون تحقیقات وسیعی درباره شرایط تکوین و تحول مذاهب مختلف، از جمله، تحولات مذهبی در اروپای دوره تکوین سرمایه‌داری در دست هستند که به نحو متقاعدکننده‌ای نشان می‌دهند که چنین تحولاتی عموماً

تابعی هستند از تحولات اقتصادی - اجتماعی، به عبارت دیگر، همان‌طور که ماتریالیسم تاریخی توضیح می‌دهد، تحولات مذهبی نیز مانند تحولات در سایر حوزه‌های فکری و فرهنگی، قاعدتاً تابعی هستند از تحول در شیوه تولید مادی. البته پذیرش این درک از تحولات تاریخی به معنای این نیست که مذاهب را سیستم‌های منفعلی بدانیم بدون دینامیک درونی که از تحولات شیوه تولید تبعیت کنند. مسلماً اگر تبیین ایده‌آلیستی تحولات تاریخی و اجتماعی نادرست است، تبیین ماتریالیستی عامیانه و مکانیکی از این تحولات نیز نادرست و گمراه‌کننده است.

در راستای این نگرش عمومی به رابطه باورهای مذهبی با تحولات شیوه تولید، باید توجه داشت که مذاهب، و مخصوصاً مذاهب جاافتاده و مسلط، عموماً نقش محافظه‌کارانه‌ای در روند مدرنیزاسیون ایفا می‌کنند. دلیل این هم روشن است: مذهب بدون مفهوم "مقدس" نمی‌تواند معنا پیدا کند. بعلاوه مفهوم "مقدس" همیشه پاسدارانی دارد که رعایت حریم آن را به دیگران تلقین می‌کنند و از تعرض به این حریم جلوگیری می‌کنند. بنابراین درهر مذهب نه فقط سیستم اعتقادی غیرقابل بحث و تردیدی وجود دارد، بلکه یک گروه اجتماعی صاحب منافع مشخص در دفاع از آن سیستم اعتقادی نیز وجود دارد. این دو هم‌دیگر را تقویت می‌کنند. یعنی "مقدسات" پاسدارانی می‌طلبند و پاسداران از آن "مقدسات" دفاع می‌کنند و نمی‌گذارند آنها تضعیف شوند. اگر یکی از این دو بشکند یا تضعیف شود، شکست در دیگری و تضعیف آن نیز به دنبال خواهد آمد. اما لازمه مدرنیزاسیون، دنیوی کردن و قابل بحث و تشکیک کردن هرچه بیشتر حوزه‌های مختلف زندگی است. به عبارت دیگر، مدرنیزاسیون هر چیز مقدس را به خطر می‌اندازد. در روند مدرن شدن - همان‌طور که مانیفست کمونیست یادآوری می‌کند - "هرچیز جامد ذوب می‌شود و از میان برمی‌خیزد و هر چیز مقدس، دنیوی می‌گردد". از این رو، اصطکاک مذهب با روند مدرنیزاسیون امری طبیعی و اجتناب‌ناپذیر است. هر قدر مذهب ریشه‌دارتر و جاافتاده‌تر و دارای سنن طولانی‌تر باشد و مخصوصاً دستگاه روحانیت شکل گرفته‌تر و سفت‌تر داشته باشد، مقاومت‌اش در مقابل روند مدرنیزاسیون، قاعدتاً بیشتر خواهد بود. در مجموع می‌شود گفت که مذهب قاعدتاً به عنوان یک نیروی ماند در مقابل مدرنیزاسیون عمل می‌کند. و این البته، درست خلاف آن چیزی است که ماکس وبر می‌کوشد در مورد نقش کالونیسم اثبات کند. حتی اگر نظر وبر را در این مورد بپذیریم (که این "اگر"، به دلایلی که قبلاً توضیح دادم، پایه استدلالی محکمی ندارد) باز باید آن را هم چون استثنائی آشکار بر یک قاعده بپذیریم.

برای بیان دقیق‌تری از این قانون‌مندی، باید تبصره‌ای برآن افزود: در موقعیت‌های خاصی، این یا آن مذهب کاملاً سنتی، و حتی می‌شود گفت، بدوی‌ترین و فسیل‌شده‌ترین اعتقادات مذهبی، می‌توانند نقشی مثبت و شتاب‌دهنده در روند مدرنیزاسیون ایفا کنند. باید توجه داشت که تاکید ماتریالیسم تاریخی بر تبعیت کلی تحولات فرهنگی - و از جمله تحولات مذهبی - از روند تحول در شیوه تولید مادی، به هیچ وجه به معنای رابطه متقارن بین این دو رشته از تحولات نیست. آن چه به طور کلی و در طول خط، تابعی از تحول در شیوه تولید است، می‌تواند در این یا آن نقطه معین در طول خط، خود به عامل شتاب‌دهنده یا کندکننده در تحول شیوه تولید مادی تبدیل شود. هم چنین یک سیستم فکری ناساز با جهت تحول شیوه تولید، در موقعیتی معین می‌تواند به لحاظ خاصی، نقشی مساعد در تحول آن داشته باشد. مثلاً هر نظری که درباره مهاتما گاندی و اعتقادات او داشته باشیم، نمی‌توانیم انکار کنیم که جنبش استقلال هند تحت رهبری او، اولاً جزئی از روند مدرنیزاسیون هند بود و ثانیاً - دست کم در دوره معینی - نقش مهمی در تقویت و شتاب دادن به این روند داشت. اما می‌دانیم که اعتقادات مذهبی کاملاً محافظه‌کارانه هندیان در این جنبش نقش چشم‌گیری داشتند و پاره‌ای از اعتقادات خود گاندی، فی‌نفسه، بسیار محافظه‌کارانه و حتی ارتجاعی بودند. اما درست همین اعتقادات در برانگیختن جنبش استقلال و توده‌ای کردن آن نقش بسیار مهمی داشتند. این نمونه و نمونه‌های مشابه، قانون‌مندی مورد بحث ما (یعنی محافظه‌کاری مذهب سنتی) را نفی نمی‌کنند، بلکه تحقق مشخص همان قاعده در موقعیت‌هایی ویژه هستند. آن بخش از معتقدان و پاسداران سنن مذهبی هند که در جنبش استقلال شرکت کردند، چرا چنین کردند؟ جواب روشن است: برای دفاع

از "مقدسات" شان، برای دفاع از فرهنگی سنتی و حتی فسیل شده. با این همه نباید فراموش کرد که آنها در جنبش استقلال - که جزئی از روند مدرنیزاسیون و لازمه تقویت و شتاب گرفتن این روند در هند بود - شرکت کردند و در توده‌ای ساختن آن نقش مهمی داشتند. این نقش را نمی‌شود و نباید نادیده گرفت. اما درعین حال، به خاطر چنین نقشی که در موقعیت خاصی ایفا شده، نمی‌شود خصلت محافظه‌کارانه اعتقادات مذهبی هندیان را فراموش کرد. به عبارت دیگر، خصلت ذاتی اعتقادات مذهبی هندیان نبود که به آنها نقش مثبتی در جنبش استقلال هند بخشید، دیالکتیک یک موقعیت تاریخی و اجتماعی ویژه بود که چنین نقشی به آنها داد. اگر هندیان مسیحی، و مخصوصاً مسیحی انگلیکن (Anglican) بودند، احتمالاً مذهب نمی‌توانست چنان نقشی در جنبش استقلال هند داشته باشد. اما البته از اینجا نمی‌توان نتیجه گرفت که مسیحیت، و از جمله انگلیکنیسم، در مقایسه با باورهای مذهبی هندیان خصلت محافظه‌کارانه تری دارد و با مدرنیسم ناسازگارتر است. آنچه هندیان مذهبی را به شرکت در جنبش ضد استعماری جری‌تر می‌کرد، ناهم‌کیشی آنها با دولت استعمارگر بود. اما مسلم است که ناهم‌کیشی یک سیستم اعتقادی نیست، یک عامل موقعیتی (Conjunctural) است.

ضرورت توجه به دیالکتیک موقعیت‌های تاریخی و اجتماعی ایجاب می‌کند که هیچ اعتقاد یا مجموعه اعتقادی را بی‌توجه به شرایط اجتماعی موجودیت و کارکردشان، برای همیشه و در همه جا، فی‌نفسه، مثبت یا منفی ارزیابی نکنیم. در یک موقعیت مشخص تاریخی و اجتماعی واحد، یک اعتقاد محافظه‌کارانه می‌تواند نقش مثبت داشته باشد و یک اعتقاد مدرن نقشی منفی. این ملاحظه نه فقط در مورد مذهب، بلکه در حوزه‌های دیگر فکری نیز صادق است. مثلاً انگلس تأکید می‌کرد که والتراسکات محافظه‌کار در درک تحولات تاریخی، انقلابی‌تر از بایرون انقلابی است. یا می‌دانیم که او و مارکس معتقد بودند که مجموعه نوول‌های "کمدی انسانی" بالزاک سلطنت طلب، روابط اجتماعی فرانسهٔ اوایل قرن نوزدهم را بسیار دقیق‌تر بیان می‌کند تا بسیاری از تحلیل‌گران پیشرو آن دوره. روشن است که تیزی دید اسکات و بالزاک علی‌رغم عقاید محافظه‌کارانه آنها نبود، بلکه می‌شود گفت، تاحدی محصول (جنبی) عقاید محافظه‌کارانه آنها بود. همان‌طور که مثلاً موضع ارتجاعی مالتوس به او کمک می‌کرد دریابد که در جامعهٔ سرمایه‌داری، تعادل اقتصادی نمی‌تواند خود به خود از طریق بازار ایجاد گردد؛ چیزی که طرف بحث او، یعنی ریکاردو، در نمی‌یافت. تصادفاً خود تحلیل ماکس وبر درباره نقش اخلاق کالونی در شکل‌گیری سرمایه‌داری اولیه در اروپا نشان می‌دهد که - اگر مشاهدات وبر در این باره درست باشد - در همین مورد نیز اولاً با یک عامل موقعیتی سروکار داریم؛ و ثانیاً با نمونهٔ جالبی از رابطه نامتقارن (asymmetrical) سیستم اعتقادی با تحولات شیوه تولید. زیرا اولاً مسلم است که اخلاق کالونی را نمی‌شود زمینهٔ عمومی ضروری برای شکل‌گیری و دوام سرمایه‌داری تلقی کرد وگرنه - همان‌طور که قبلاً اشاره کردم - نه شکل‌گیری سرمایه‌داری مثلاً در ژاپن یا کره جنوبی را می‌شود توضیح داد و نه دوام سرمایه‌داری را در جوامع مصرف‌گرای پریخت و پاش امروزی. ثانیاً مسلم است که اعتقاد به تقدیر از پیش تعیین شده (predestination)، ریاضت‌کشی، و نگرش مذهبی تمامیت‌گرا به زندگی و جامعه، مجموعهٔ اعتقاداتی هستند که نه تنها ذاتاً با منطق سرمایه‌داری ملازمه ندارند، بلکه قاعداً با آن ناسازگارند. اما می‌دانیم که بنا به تحلیل وبر، درست همین مجموعهٔ اعتقادات در کالونیسم بودند که به شکل‌گیری سرمایه‌داری اولیه در اروپا کمک کردند. بنابراین حتی اگر تحلیل وبر را درباره رابطهٔ اخلاق کالونی و شکل‌گیری سرمایه‌داری اولیه در اروپای غربی بپذیریم، ناگزیریم آن را به عنوان نمونه‌ای از رابطهٔ نامتقارن سیستم اعتقادی با سیستم‌تولیدی در یک موقعیت زمانی-مکانی ویژه، بپذیریم و نه چیزی بیش از آن، اما اگر تاثیر مساعد اخلاق کالونی در شکل‌گیری سرمایه‌داری اولیه، حداکثر، به عنوان یک عامل موقعیتی پذیرفته شود، اولاً دیگر نمی‌توان با ایده آلیسم تاریخی وبر و وبری‌ها کنار آمد. زیرا با این برداشت از رابطهٔ اخلاق کالونی و سرمایه‌داری اولیه، تکیه‌گاه اصلی ایده آلیسم تاریخی وبر - که در تحقیقات گسترده‌اش درباره مذاهب جهانی در پی اثبات آن است - به هوا می‌رود. ثانیاً نقش محافظه‌کارانه‌ای که مذاهب ریشه‌دار و مسلط در جامعه، معمولاً در

مقابل روند مدرنیزاسیون دارند، مورد بی توجهی قرار نمی گیرد. ثالثاً اثبات نقش مساعد اخلاق کالونی در شکل گیری سرمایه داری اولیه، دلیلی بر ناسازگاری مذاهب دیگر با منطق سرمایه داری تلقی نمی شود. رابعاً می توان دریافت که اگر ریاضت کشی مسیحی، در شرایطی خاص، در جهت نه فقط سازش با دنیوی ترین روحیه اقتصادی، بلکه تقویت آن تفسیر شده؛ دلیلی ندارد که مذاهب دیگر تحت هیچ شرایطی نتوانند در چنین جهتی تفسیر شوند.

زیرنویس ها

- (۱) او می گوید: "گفتم اش سلسله زلف بتان از پی چیست؟ گفت حافظ گله ای از دل شیدا می کرد."
- (۲) البته تفسیرهای مختلفی از نظریه وبر وجود دارند که ابهامات و آشفتگی های نظری خود وبر در تکوین آنها نقش مهمی داشته اند. هرچند تردیدی نیست که او اخلاق پروتستانی را در شکل گیری سرمایه داری عاملی تعیین کننده می داند و بین اخلاق پروتستانی و ذهنیت سرمایه دارانه، آشکارا، رابطه علی مستقیمی می بیند؛ ولی گاهی درست علیه چنین برداشتی از نظریه اش هشدار می دهد. مثلاً جایی همین نظر را (تزی احمقانه و تعصب آلود) می نامد و از این که چنین نظری را به او نسبت می دهند، شکوه می کند "اخلاق پروتستانی و روح سرمایه داری"، ترجمه انگلیسی، لندن ۱۹۷۶، فصل سوم، ص ۹۱؛ و نیز زیرنویس ۳۲ همین فصل). و یا از ضرورت توجه به "اهمیت اساسی عامل اقتصادی" و "بالا تر از همه ... شرایط اقتصادی" در تکوین خردگرایی سرمایه داری جدید، سخن می گوید (همان کتاب، مقدمه، ص ۲۶). یا حتی از ضرورت تحقیق درباره تأثیر "مجموعه شرایط اجتماعی، و مخصوصاً شرایط اقتصادی" بر شکل گیری خود اخلاق پروتستانی سخن می گوید (همان جا، فصل پنجم، ص ۱۸۳).
- (۳) همان کتاب، فصل پنجم، ص ۱۸۰؛ و نیز نگاه کنید به فصل سوم همان کتاب، درباره مفهوم "وظیفه".
- (۴) مراجعه شود به "ماکس وبر" نوشته Frank parkin، لندن، ۱۹۹۱، ص ۴۴-۴۳. Religion and the Rise of capitalism، نوشته R. H. Tawny، صفحات ۱۰ و ۳۱۲.
- (۶) نگاه کنید به Politics and sociology in the thought of max weber نوشته Anthony Gidens، لندن، ۱۹۷۲.

- (۷) تاوونی، همان کتاب یاد شده در زیرنویس ۵، ص ۳۱۳.
- (۸) با این همه، "علوم انسانی" آکادمیک و مسلط در غرب، هم چنان از پذیرفتن سراسر این حقیقت سر باز می زنند. به همین دلیل، نوشته های وبر درباره جامعه شناسی مذهب و حتی تز معروف او درباره رابطه "اخلاق پروتستانی و روح سرمایه داری" هم چنان با به به و چهچه تبلیغ می شود. تردیدی نیست که وبر متفکر بزرگی بوده با دانشی دایره المعارفی؛ ولی نفوذ او در دانش آکادمیک غرب بیش از همه محصول دو چیز است: اول این که جامعه شناسی مذهب او ظاهر مستدلی برای اروپامداری دانش رسمی غرب فراهم می آورد. ادوارد سعید حق دارد که می گوید "مطالعات وبر درباره آئین پروتستانی، آئین یهودی و آئین بودائی، او را (شاید ندانسته) درست به قلمرویی انداخت که نخست به وسیله خاورشناسان ثبت و ضبط شده بود. در آنجا، در میان همه آن متفکران قرن نوزدهم که به نوعی اختلاف ذاتی میان "ذهنیت" اقتصادی (و نیز مذهبی) شرقی و غربی باور داشتند، او قوت قلب پیدا کرد. (Orientalism، نوشته E. Said، لندن ۱۹۹۵).
- به عبارت دیگر، همان فضائی از نفوذ فکری ماکس وبر پاسداری می کند که امروزه، امثال ساموئل هانتینگتن (S. Huntington) را می پروراند و نگرانی از "رویاروئی تمدن ها" و خطر مذاهب دیگر (و مخصوصاً اسلام) برای "تمدن غرب" را باد می زند. عامل دیگری که به تداوم نفوذ وبر کمک می کند، ضدیت آن با ماتریالیسم تاریخی مارکس است. "علوم انسانی" بورژوائی هرگز فراموش نمی کند که مقابله با مارکسیسم و یا دست کم، تبدیل آن به کبریتی بی خطر، در صدر وظایف و تعهدات اش قرار دارد. بنابراین

حتی آنهایی که دیگر نمی توانند از ایده آلیسم تاریخی وبر سرراست دفاع کنند، هم چنان ستایش گر او می مانند و رد نظریه تاریخی مارکس را یکی از وظایف اصلی خود تلقی می کنند. مثلاً ارنست گلنر (E. Gellner) در آخر عمرش اعتراف می کند که از نوجوانی همیشه با مارکسیسم خصومت داشته است. یا مایکل مان (M. Mann) تاکید می کند که طرح جاه طلبانه اش درباره "تاریخ قدرت اجتماعی" را با نیت رد ماتریالیسم تاریخی مارکس و اثبات نظریه وبر آغاز کرده است (The sources of power، جلد اول، لندن ۱۹۸۶).