

A comparative-critical study of the foundations of Islamic economic ethics from the point of view of Max Weber and Shahid Motah'hari

Nemat Allah Karam Allahi*

Mehdi Motahari Far**

Abstract

The purpose of this article was a comparative and critical analysis of Max Weber's view regarding the factors of the emergence and non-emergence of capitalism in the comparison between Christianity and Islam from the perspective of Shahid Motah'hari. The basis of the criticisms of this article is the acceptance of the revealed truth of religion, which separates the levels of religious research in the field of theorizing religious studies. Weber's sociological view and objectification and functionalist view of it have made him unable to understand the philosophies and inner truths of Islam, like other Western scholars, to be caught in the trap of intellectual confusion, and in the position of religious investigation, regardless of the facts and capacities religious teachings should evaluate the economic capacities of Islam only by looking at the historical reality.

In this article, by referring to the works of Shahid Motah'hari, grounds for a critical look at Weber's theory about the causes of the non-emergence of capitalism in Islam have been extracted. These criticisms have been raised in the two main fields of theology and psychological and behavioral tendencies, and their emphasis on the theory of separation of levels of religious studies has been clarified.

Key Words: Islam, Christianity, capitalism, levels of religious studies, theology.

* Associate Professor, Department of Social Sciences, Faculty of Social and Behavioral Sciences, Bagheral Uloom University, Qom, Iran, (corresponding author), n.karamollahi@gmail.com.

** PhD student, Department of Cultural Communication, Faculty of Social and Behavioral Sciences, Bagheral Uloom University, Qom, Iran, mahdi0507@gmail.com.

بررسی مقایسه‌ای-انتقادی بنیان‌های اخلاق اقتصادی اسلام از دیدگاه

ماکس وبر و شهید مطهری

نعمت‌اله کرم‌اللهی*

مهدی مطهری فر**

چکیده

هدف این مقاله بررسی تطبیقی-انتقادی اندیشه ماکس وبر در خصوص عوامل پیدایش و عدم پیدایش سرمایه‌داری در مسیحیت و اسلام، از منظر شهید مطهری است. بنیاد انتقادات این نوشتار، پذیرش حقیقت و حیانی دین است که در عرصه نظریه‌پردازی مطالعات دین موجب تفکیک سطوح پژوهش دینی می‌شود. دیدگاه جامعه‌شناسانه وبر و ابژه کردن و نگاه کارکردگرایانه به آن باعث شده از فهم فلسفه‌ها و حقایق باطنی دین اسلام ناتوان بماند.

به گمان وبر اسلام در ارائه اخلاقیات رستگاری عاجز مانده و از این جهت از قافله نظام سرمایه‌داری جامانده است؛ اما به راستی آنچه موجب رویگردانی اسلام از فلسفه رستگاری و زهد بی‌انتهای پیوریتانی است، مواجهه مثبت اسلام با دنیاست. پلیدانگاری جهان طبیعت و تکلیف بی‌حد و حصر بشر که ناشی از نبود اطمینان نسبت به سرنوشت است در اسلام جایگاهی ندارد. در عوض حقوق اسلامی بر پایه حسن ظن به خالق و مخلوق در جهان، او را به سمت شکوفایی اقتصادی می‌کشاند.

واژگان کلیدی: اسلام، مسیحیت، سرمایه‌داری، سطوح مطالعات دین، الهیات، گرایش‌های رفتاری.

* دانشیار، گروه علوم اجتماعی، دانشکده علوم اجتماعی و رفتاری دانشگاه باقرالعلوم، قم، ایران (نویسنده مسئول)
n.karamollahi@gmail.com

** دانشجوی دکتری، گروه ارتباطات فرهنگی، دانشکده علوم اجتماعی و رفتاری دانشگاه باقرالعلوم، قم، ایران
mahdi0507@gmail.com

۱. مقدمه و بیان مسئله

اندیشمندان مختلف همواره نظام سرمایه‌داری را به‌عنوان یکی از مهم‌ترین عوامل تحول‌آفرین در جهان معاصر واکاوی کرده‌اند. بسیاری از پژوهشگران به ابعاد تأثیرگذاری این پدیده در زندگی اجتماعی و اقتصادی بشر پرداخته و برخی دیگر سعی در فهم چیرگی آن داشته و شرایط بسترساز تحقق این نظام را مورد تأمل قرار داده‌اند. ماکس وبر از اندیشمندانی است که به بررسی زمینه‌های الهیاتی تحقق نظام سرمایه‌داری در غرب پرداخته است. وی «روح سرمایه‌داری» را برآمده از دل اخلاقیات فرقه پیوریتانی آیین پروتستان مسیحی می‌داند. بخش عمده‌ای از آثار ماکس وبر به تأمل و تحقیق در ویژگی‌های اخلاقی مسیحیت و دیگر ادیان از جهت بسترسازی یا بسترسوزی الهیاتی شکوفایی اقتصادی و شکل‌گیری نظام سرمایه‌داری اختصاص یافته است. وی در پژوهش تطبیقی ادیان مختلف، تا بدان‌جا پیش رفت که عامل اصلی عقب‌ماندگی در ملل شرقی از جمله جوامع اسلامی را در ادیان آنان جستجو کرد و نیز ریشه برتری تمدن غرب را در اخلاقیات و الهیات پروتستان‌نیم پی گرفت.

اما در مقابل، اندیشمندان مسلمان بر این باورند که آموزه‌های اسلام مانعی بر سر راه شکوفایی مادی و اقتصادی نبوده و نمی‌توان ناکامی مسلمانان در تشکیل نظام اقتصادی پیشرفته را به دین اسلام و به‌صورت ویژه اخلاقیات اسلامی نسبت داد. از جمله این اندیشمندان می‌توان به شهید مطهری اشاره کرد که در آثار خود، ضمن تبیین اخلاقیات و الهیات اسلامی، جوانب زیست اجتماعی آن را روشن کرده و نیز تا حد زیادی به مسائل اقتصادی پرداخته است. از نظر شهید مطهری الهیات و اخلاقیات اسلامی افزون بر اهتمام به شکوفایی اقتصادی، تمام افعال انسان را در راستای توجه به مقصد عالی او یعنی خداوند متعال جهت‌دهی می‌کند و همواره او را از بت‌سازی و شی‌انگاری منافع مادی برحذر می‌دارد. اخلاقیات اسلامی با حقوقی که براساس تکالیف دینی بر ذمه مؤمن قرار می‌دهد، با تضمین شکوفایی اقتصادی، مانع از سقوط انسان در ورطه‌های هولناک نظام سرمایه‌داری می‌شود.

در این مقاله ضمن بررسی دیدگاه ماکس وبر در باب موانع اخلاقی و الهیاتی پیدایش سرمایه‌داری در جهان اسلام، به بررسی انتقادی دیدگاه او از منظر شهید مطهری پرداخته می‌شود. هدف این جستار بررسی اخلاقیات اسلامی از جهت تأثیر مثبت یا منفی در رشد اقتصادی است. برای این منظور این سؤال اساسی مطرح می‌شود که آیا تنها نسخه شکوفایی اقتصادی از دل اخلاقیات مسیحی پیوریتانی بیرون آمده و آیا مکتب اقتصادی کارآمد دیگری غیر از نظام سرمایه‌داری امکان تحقق ندارد؟

از آنجاکه داعیه دین اسلام، ارائه برنامه جامع زیست بشری و سعادت هر دو سراسر است، از این رو، بررسی مقتضای الهیات و اخلاقیات اسلامی در زمینه اقتصاد، در دوره نوین امری لازم است؛ زیرا ماشین سرمایه داری غرب با تمام توان در حال تاختن بوده و براساس این، دستیابی به شالوده مکتب اجتماعی و اقتصادی اسلام که موضوع بحث این نوشتار از مقدمات آن است، امری ضروری می نماید. همچنین، از آنجاکه روش تفهیمی ماکس وبر مستلزم نگاه همدلانه و درون‌نگرانه به دیدگاه‌های اجتماع مورد مطالعه است، از این رو، لازم می نماید اخلاقیات اسلامی - به ویژه قسم اقتصادی آن - از دریچه نگاه اندیشمندان اسلامی که دید روشن تری نسبت به موضوع دارند مورد توجه قرار گیرد. این پژوهش با بررسی اخلاقیات اقتصادی اسلام، پایه ای برای مطالعات اقتصاد اسلامی و طرح نظام اقتصادی شکوفای اسلامی خواهد بود.

۲. چارچوب مفهومی

دین به همان سان که موضوع علوم متفاوتی چون جامعه‌شناسی، روان‌شناسی، فلسفه، حقوق و... قرار می‌گیرد، در سطوح متفاوتی نیز مورد تأمل و کاوش واقع می‌شود. در تفکر دانشمندان غربی سلطه معرفت‌شناسی آمپریستی و پوزیتیویستی به خروج تمام رشته‌های علوم دینی از ذیل عنوان علم^۱ و قرار گرفتن آنها در ذیل عنوان عام انسانیات^۲ منجر شد (پارسانیا، ۱۳۹۱، ص ۱۴). این نگرش حتی با وجود تأکیدات مکتب فرانکفورت و فیلسوفان پسامدرن در باب ابتناء علم تجربی بر سطوح دیگر عقلانیت نیز تغییر نکرد و اصطلاح علم همچنان مختص به ساحت تجربیات باقی ماند. اگرچه بررسی و نقد دیدگاه اندیشمندان غربی در خصوص مبانی و ماهیت معرفت و علم از عهده این نوشتار خارج است، اما آنچه در اینجا اهمیت دارد، تعیین جایگاه مطالعات دینی در تقسیم‌بندی دوگانه علم-انسانیات است. در این تقسیم‌بندی، علم و معرفت^۳ به دلیل تفاوت ماهوی، دو حوزه کاملاً منحاز بوده و نمی‌توان قائل به سطح‌بندی میان آنها شد؛ بنابراین تنها رابطه میان این دو، اتخاذ انسانیات به عنوان ابژه مطالعه علوم انسانی و طبیعی است.

اما در تراث اندیشه اسلامی که اصطلاح علم به علم تجربی مقید و محدود نیست و مطابق با تقسیم‌بندی دانش، علم تجربی، اخس یا کم‌اعتبارترین علوم است و علم الهی علم اعلی شمرده می‌شود، سطح‌بندی معنا پیدا می‌کند (مصباح، ۱۳۹۱، ج ۱، ص ۷۴). به این معنا که با داخل کردن تمام اقسام دانش اعم از تجربی، برهانی و شهودی در زمره علم، این مسئله مطرح است که دین و

1. Science
2. Humanities
3. Knowledge

ابژه‌های دینی را در چند سطح می‌توان مطالعه کرد؟ بنابراین مفهوم سطح‌بندی علوم، تنها در ادبیات علمی و علوم انسانی اسلامی معنا و جایگاه خود را می‌یابد. کرم‌الهی در این رابطه می‌نویسد: دین را می‌توان در سه سطح «عقلی-نقلی»، «تحلیلی-منطقی» و «تجربی-میدانی» مطالعه کرد. قائل شدن به این سطوح سه‌گانه و تفکیک آنها از یکدیگر، در گرو پذیرش جهان‌نفس‌الامر و ذات‌مندی معناست؛ اما با نگاه برساختی تقلیل‌دهنده نفس‌الامر به زیست‌جهان، ذات‌مندی معنا انکار می‌شود و در نتیجه نمی‌توان این سه سطح مطالعه را از یکدیگر جدا کرد.

سطح اول مطالعات دینی، صدق و کذب گزاره‌های دینی را از حیث هستی‌شناختی، انسان‌شناختی و معرفت‌شناختی بررسی می‌کند. جایگاه این مطالعات در علوم فلسفه، کلام و فقه است که صحت و سقم گزاره‌های دینی را مشخص می‌کنند.

در سطح دوم به لوازم اجتماعی معنا فارغ از پذیرش یا عدم‌پذیرش آن در زیست‌جهان پرداخته می‌شود. در این سطح، نوعی نگاه منطقی-تحلیلی به دین حقیقی-متون اصلی- اتخاذ می‌شود؛ به این معنا که با بهره‌گیری از روش تحلیلی و منطقی، لوازم و اقتضائات نفس‌الامر نظام‌معنایی دین نه از حیث صدق و کذب فلسفی، بلکه از حیث صدق و کذب جامعه‌شناختی، یعنی آثار آن در عرصه فرهنگ و زیست اجتماعی، بررسی می‌شود. در این سطح از مطالعه، سؤالاتی از این قبیل مطرح می‌شوند: دین مورد نظر چه نوع نظام‌معنایی دارد؟ حضور این نظام‌معنایی در عرصه جهان اجتماعی چه نوع فرهنگی را شکل می‌دهد و چه آثار اجتماعی را در پی خواهد داشت؟ روش و ماهیت این سطح از مطالعه، تحلیل عقلی و منطقی است نه تاریخی و یا میدانی.

اما در سطح سوم مطالعات دین و دینداری، که جامعه‌شناسی دین به معنای رایج است، دین در جهان سوم-جامعه و فرهنگ- و با رویکرد انضمامی و روش تجربی-پیمایشی، میدانی و تاریخی- مطالعه می‌شود. سؤال اصلی این سطح از مطالعه، تبیین چگونگی ورود دین به تاریخ و تحولات، آثار، مسائل و آسیب‌های اجتماعی ناشی از آن است؟ دینی که در این قسم از مطالعه محور پژوهش است، دین بشری شده یا به عبارت دیگر دینی است که در دل تاریخ تأثیراتی بر نظامات اجتماعی بشر داشته و تأثیراتی را نیز از آن پذیرفته و به شکل پدیده‌ای اجتماعی که گاه رو به کمال و گاه به سمت نقصان در حرکت است، نمایان می‌شود (کرم‌الهی، بی‌تا، ص ۱۰۴).

از آنچه گذشت به خوبی جایگاه بحث ما دانسته می‌شود. تفکیک بین سطوح سه‌گانه مطالعه دین، از کاستی عمده‌ای پرده برمی‌دارد که متوجه بسیاری از تحقیقات جامعه‌شناسان غربی و به‌ویژه ماکس وبر است. جدا کردن انسانیات از ساحت علم، سطح‌بندی سه‌گانه مطالعات را لغو کرد؛ زیرا با پذیرش این نگاه، سطح اول مطالعات که در دامنه علوم دینی مانند فقه و کلام و فلسفه انجام

می‌گیرند، اساساً از سنخ انسانیات بوده و به همین دلیل با برچسب معرفت از دایره علم بیرون افکنده می‌شود.

اما بی‌توجهی به سطح اول به این معنا نیست که تنها به خود این مطالعات بی‌مهری شده و دو سطح دیگر مطالعات دین‌پژوهی به قوت خود باقی‌اند. از رسمیت انداختن طرق برهانی غیرتجربی از ساختار استنتاج قضایای علمی، ضربه‌ای اساسی به مطالعات دینی وارد کرد که دامنه‌اش محدود به سطح اول نشده و تا دو سطح دیگر نیز امتداد می‌یابد. پوزیتیویسم موضوع مطالعات دینی را از خصوصیت می‌اندازد و آن را در کنار دیگر مسائل علوم اجتماعی (یعنی همان انسانیات) قرار می‌دهد. براساس این، دیگر دین نه به‌مثابه «مراد تشریحی هستی مقدس»، بلکه به‌عنوان پدیده‌ای بشری و در عرض دیگر پدیده‌ها و نهادهای اجتماعی مانند دستگاه حقوقی، ساختارهای آموزش و پرورش و... مطالعه می‌شود.

تفکیک میان سطوح دوم و سوم روی این قاعده بود که دین امری ماورایی است و محتوای این امر ماورایی - صرف‌نظر از آنکه با حضور در جهان اجتماعی به چه شکل و هیئت تاریخی درمی‌آید - لازم است مطالعه شود. یعنی آموزه‌های دینی مطابق با آنچه در متون دینی آمده است، فارغ از تحقق یا عدم تحقق در عرصه زیست‌جهان، شایسته تأمل و ژرف‌اندیشی بوده و سطح دوم مطالعات دین‌پژوهی متولی تحلیل منطقی اقتضانات اجتماعی و معرفتی نظام معنایی دین در عرصه فرهنگ و جامعه است. این مباحث دقیقاً همان مباحثی است که ما دنبال می‌کنیم و متأسفانه به دلیل سلطه فضای علم‌گرایی^۱ بر اندیشه متفکران غربی، مطالعات و بر نیز با آمیختن سطوح دوم و سوم و بدون توجه به نقاط تمایز میان آنها انجام شده است. به این معنا که هنگام بررسی صور تأثیرگذاری آموزه‌های دین خاص در ساحت رفتار اقتصادی، در عوض تمرکز بر لوازم منطقی آموزه‌های آن دین در عرصه زیست‌جهان، واقعیت اجتماعی و تاریخی تحقق یافته در جوامع پیرو دین را مبنای تحلیل و تفسیر خویش از ظرفیت‌های اقتصادی آن دین قرار داده است. به‌دیگر سخن، و بر نه به «دین متنی»، بلکه به «دین واقعیت‌یافته» نظر دارد. این نگاه به نوعی سطحی‌نگری در آثار ماکس وبر در باب ادیان غیر مسیحی انجامیده و ضریب این سطحی‌نگری در مطالعات او پیرامون دین اسلام به‌خاطر عدم دسترسی به منابع و داده‌های معتبر نیز دوچندان شده است. اساساً مطالعات دین‌پژوهی در غرب تنها بر سطح سوم متمرکز است؛ زیرا دین در آنجا واقعیتی اجتماعی و انسانی است و به همین دلیل آن را در زمره انسانیات مورد مطالعه قرار می‌دهند.

پژوهش حاضر می‌کوشد با مفروض گرفتن حقیقت و حیانی دین و نیز تفکیک میان سطوح

1. Scieintism

سه‌گانه مطالعات دین، بر این مسئله تکیه کند که بسیاری از دیدگاه‌های وبر در باب اخلاقیات اقتصادی دین اسلام ریشه در نادیده گرفتن سطوح مطالعات دین از سوی او دارد. براساس این، در صورت پیراستن اسلام حقیقی - متکی به منابع اصیل قرآن و سنت - از واقعیت تاریخی آن در هزاره گذشته، می‌توان به‌گونه‌ای ناب از اخلاقیات اقتصادی دست یافت که می‌تواند نویدبخش نظامی اقتصادی مترقی و عاری از مشکلات نظام سرمایه‌داری باشد.

در پایان این مبحث، تذکر این نکته اهمیت دارد که در صورت‌بندی این مقاله برای الهیات نسبت به اخلاقیات قائل به تقدم هستیم. این پیش‌فرض امری مسلم است که هم شهید مطهری در جای‌جای آثار خود به آن توجه دارد و هم وبر در مواضعی به آن متذکر شده است (وبر، ۱۳۷۳، ص ۱۱۵). مراد از تقدم الهیات بر اخلاقیات تأثیر آموزه‌های کلامی و فلسفی و به اصطلاح شهید مطهری جهان‌بینی بر ایدئولوژی و گرایش‌های رفتاری است.

۳. روش تحقیق

این مقاله سعی دارد از نقطه‌نظر مقولات طرح‌شده تحت عنوان بنیان‌های اخلاقیات اقتصادی در ادیان به بررسی دیدگاه‌های وبر پردازد و روشی مقایسه‌ای - انتقادی را برای واکاوی مفاهیم مطرح‌شده توسط وی در دستور کار خود قرار داده است و این مهم را با مبنا قرار دادن اندیشه اقتصادی شهید مطهری به سرانجام برساند تا از این مجرا به چشم‌اندازی صحیح از اخلاقیات مطلوب اقتصادی در اسلام دست یابد. این روش ایجاب می‌کند با جستجوی دقیق در منظومه فکری ماکس وبر، ابتدا به نظام فکری او در باب اخلاق اقتصادی دین اسلام برسیم و سپس با الهام از نظریه تفکیک سطوح مطالعات دین با ریزبینی، ابعاد مفهومی منظومه فکری شهید مطهری در رابطه با اخلاق اقتصادی اسلام را روشن کنیم و سپس از موضعی مقایسه‌ای به ارزیابی انتقادی اندیشه وبر در رابطه با اسلام پردازیم.

در بررسی مبحث سطوح مطالعات دین به این نکته خواهیم پرداخت که ماکس وبر مانند دیگر پژوهشگران دین‌پژوه غربی به دلیل بی‌توجهی به سطوح مطالعات دین، به اشتباه در مقام ارزیابی دین اسلام از شواهد تاریخی و ناظر به واقعیت اجتماعی بهره می‌جوید و مبنای اصلی انتقاد ما از آراء وبر نیز همین مسئله است. در این مقاله، با دقت در تفکیک سطوح سه‌گانه دین‌پژوهی، بحث در سطح دوم این مطالعات یعنی لوازم منطقی و تحلیل مفهومی نظام اخلاقیات اقتصادی اسلام پیگیری می‌شود. سپس با همین مبنا، اندیشه ماکس وبر در باب نگاه اسلام به سرمایه‌داری مطرح و از منظر شهید مطهری نقد خواهد شد.

۴. پیشینه تحقیق

آثار بسیاری از وبر پژوهان ناظر به نگاه وی به رویکردهای اقتصادی ادیان است؛ اما آثاری که تمرکز بر اخلاقیات اقتصادی دین اسلام از نگاه وبر دارند، انگشت شمارند. از آن جمله می‌توان به نوشته بریان ترنر با عنوان «وبر و اسلام» اشاره کرد. انتقادات ترنر به وبر عمدتاً نقضی و بر پایه عدم دقت در کاربست روش تفهیمی در پژوهش دینی است. بنیاد نقد او نادیده گرفتن نقش «دیگری» غیرمادی است، که رفتار «انسانی» در مواجهه با آن «دیگری» از سطح فردی خارج شده و اجتماعی می‌شود. از دید ترنر، در مطالعات وبر در باب دین اسلام، نقش موجودات ماورائی انکار شده و روابط عبادی، تحلیل اجتماعی نمی‌شوند و ماکس وبر برای فهم واقعیت اجتماعی تدین نگاه تفهیمی و درک همدلانه را در قبال انسان دیندار اتخاذ نکرده است (ترنر، ۱۳۷۹، ص ۱۹۹).

عباس یزدانی در مقاله‌ای با عنوان «دین و عقلانیت در فلسفه اجتماعی ماکس وبر» از دیدگاه مشابهی به نقد وبر پرداخته و معتقد است مطالعات وبر بیش از آنکه به منشأ دین پرداخته باشند به منشأ دینداری پرداخته، و روانشناسی اجتماعی دین وبر هرگونه منشأ فوق طبیعی را برای دین نفی می‌کند (یزدانی، ۱۳۸۹، ص ۹۵).

حسین بشیریه نیز در سلسله مقالاتی با عنوان «مبانی جامعه‌شناسی مذهبی ماکس وبر» به اندیشه وی در رابطه با اخلاق اقتصادی اسلام پرداخته و نگاه انتقادی رودنسون را در قبال آراء وبر ارزیابی کرده است. رودنسون سعی در اثبات عقلانیت و رستگاری در اسلام دارد؛ اما بشیریه در مقابله با وی به دفاع از وبر پرداخته و باور دارد که زهد عقل‌گرا که موجب رستگاری طلبی از راه وظیفه این جهانی بود، تنها در مذهب کالونیسیم رخ نمایند، اما در اخلاقیات مسلمانان دوگانه برخوردار و تنعم از یک سو، و زهد ناعمل‌گرا و رستگاری آخرت طلبانه از سوی دیگر، وجود داشته و این دوگانه مانع از امتزاج رستگاری طلبی با وظیفه دنیوی شد که همان روح سرمایه‌داری است.

برخلاف این مقاله که به دفاع از آراء وبر پرداخته، در دو اثر یادشده دیگر رویکردی انتقادی وجود دارد. تفاوت نوشتار حاضر با آثاری از این نوع در این است که این اثر با اتخاذ مبنای روش شناختی تقسیم مطالعات دین‌پژوهی به سطوح سه‌گانه، سعی در ارزیابی اخلاقیات اقتصادی اسلامی دارد و این مهم را از مجرای مقایسه آراء وبر و شهید مطهری دنبال می‌کند. گرچه نقد روش شناختی به رویکرد غیرتفهیمی ماکس وبر در قبال اسلام و نیز نادیده گرفتن واقعیت دین، پیش فرض‌های این بحث را تشکیل می‌دهند، اما هدف اصلی این نوشتار استفاده از مبنا و روش صحیح در راستای فهم ابعاد اخلاقیات اقتصادی اسلام است و از این طریق می‌خواهد در جهت فهم چگونگی شکل‌گیری روح اقتصاد اسلامی در مقابل روح سرمایه‌داری گام بردارد.

۵. یافته‌های تحقیق

۵-۱. عوامل پیدایش سرمایه‌داری در غرب

کلیشه‌ای که ماکس وبر از آن به‌عنوان عامل اصلی تغییرات زیست اقتصادی غربی نام می‌برد، «دین رستگاری» مسیحی است. اما این دین از نگاه وبر چه خصوصیتی دارد که توانسته آفریننده «روح سرمایه‌داری» شود. وبر، ابتدا عناصری را در الهیات مسیحی دنبال می‌کند و سپس به بنیادی‌ترین ویژگی‌های اخلاقی تأثیرگذار در تولد روح سرمایه‌داری می‌پردازد.

به باور او یکی از ابتدایی‌ترین درک‌های اجتماعی انسان، پی‌بردن به «نبود عدالت» در منافع آحاد بشر است. این سؤال که چرا همواره گروهی باید در رفاه و بهره‌مندی زندگی کنند و گروهی دیگر، که در ماهیت انسانی تفاوتی با گروه اول ندارند، باید از ابتدایی‌ترین ضروریات زندگی خود محروم بمانند، از نخستین سؤالاتی است که ذهن بشر اجتماعی را به خود مشغول کرده است. «رنج» نخستین و شاید - در تعبیری کلی - تنها واقعیتی است که بشر در زندگی از آن می‌گریزد و محسوس‌ترین رنج، رنج بی‌عدالتی طبیعی و اجتماعی است. تمامی ادیان باید در قبال رنج تفسیر و راهکار خاص خود را ارائه دهند. همراهی جدایی‌ناپذیری که میان زندگی دنیوی و رنج وجود دارد، باعث شده آموزه «رستگاری» به معنای «رهایی» و «رستن» از رنج و نقصان‌ها و کمبودهایی که در دنیا وجود دارد به یک آموزه مشترک میان ادیان رستگاری درآید که شامل تمام آیین‌های جهانی می‌شود. اما گویا این احساس رنج و احتیاج به رهایی، چیزی نیست که در همه ادیان به یک اندازه و به یک شکل و کیفیت باشد. راهکارهایی که ادیان برای فائق آمدن بر رنج دنیوی ارائه می‌کنند آنها را به ادیان رستگاری و غیر آن بخش‌بندی می‌کند.

در برخی ادیان مثل بودیسم، رهایی از رنج محور و محتوای تمامی اعمال و ریاضت‌های باطنی است. اما برخی دیگر از ادیان مانند هندویسم همراه با چاره‌جویی برای توجیه رنج در طبقات و کاست‌های پایین، به دنبال توجیه آسودگی و بی‌محتی طبقه متنعم نیز هستند. دین اسلام پیروان خود را به جهاد و تصرف دنیا می‌خواند و از پذیرش فلسفه رنج و رستگاری سرباز می‌زند؛ اما مسیحی کالونی با پذیرش رنج، به فلسفه آلودگی دنیا و لزوم رستن از دنیا در قالب پرهیز از مصرف و درعین حال تلاش برای شکوفایی و نشان دادن بزرگی خداوند در جهان پی می‌برد و دین رستگاری واقعی در اینجا زاینده می‌شود (وبر، ۱۳۹۶، ص ۲۲۳).

به‌صورت مختصر، نوع نگرشی که الهیات مسیحی بدان باورمند است و نتیجه آن، گونه‌ای از زهد و تکلیف‌گرایی در مسیحیت پروتستانی شده، که وبر آن را زاینده روح سرمایه‌داری می‌داند، تلقی منفی نسبت به دنیا، خدا و انسان است. آموزه بنیانی که وبر آن را شالوده تمام‌قسم‌بندی‌ها در اعتقادات ادیان

مختلف می‌داند باور به «رنج» است (وبر، ۱۳۸۲، ص ۳۷۴). پذیرفتن و تلاش برای رستن از رنج، ممیز «ادیان رستگاری» از دیگر ادیان است؛ البته رستگاری انواع متفاوتی دارد. نوع مسیحی آن نوعی بن‌بست دنیوی را ایجاد کرده و انسان را از هرگونه امید به عدالت دنیایی رویگردان می‌کند.

بدبینی مسیحی به دنیا، که حاصل احساس باطنی رنج است، با نگاهی منفی به طینت انسان و طبیعت درمی‌آمیزد. انسان در مسیحیت سرشت آلوده‌ای دارد که آن را قبل از تولد از پدر و مادر نخستین خود به ارث برده است. محصول قطعی گناه آنان این است که فرزندان‌شان به طبیعتی ذاتاً شر دچار شوند و رنجوری - دست‌کم در این دنیا - طالع بازگشت‌ناپذیر ایشان شود. بنابراین مسیحیت رنج را با «گناه ازلی» انسان آمیخته و نوعی منفی‌گرایی را نسبت به سرشت آدمی و طبیعت نتیجه می‌گیرد. بی‌گمان خدایی که سرنوشت انسان را قبل از تولد محتوم به شر می‌کند، خدایی نیست که از او رفتار بر طبق عدالت و رحمت مورد انتظار باشد. بنابراین منفی‌گرایی در رابطه با خدا هم از دل رنج بیرون می‌آید.

پس از ظهور کالونیسزم، اعتقاد به قطعیت سرنوشت یا تقدیر در میان مسیحیان پدید آمد (وبر، ۱۳۷۳، ص ۱۱۶). همه در انتظار سرنوشتی موهوم بودند و این بخت نادانسته بر ابهام و سردرگمی بشر افزود. چیزی تسلی‌بخش وی نبود. دیگر خبری از جادو یا توسل نبود. آموزه اعتراف هم در دل این قطعیت رنگ باخت. مسیحی سرگردان در جستجوی راهی برای رهایی از سردرگمی خود دست به دامان شغل و کار خود می‌شود. به همان میزان که تقدیر بندگان نزد خداوند قطعی و مشخص است، آن تقدیر برای خود افراد مبهم و نامعلوم است؛ از این رو می‌طلبند که انسان تلاش کند تا به هر زحمتی از تقدیر نیک خود پرده بردارد و تمام عمر را کار کند تا مطمئن شود مصون خواهد ماند (McCleary, 2008, p117).

جرج کالون این آموزه را نیز وارد مسیحیت می‌کند که اقبال نیک در این دنیا، نمایان‌گر سعادت در سرای دیگر است. این آموزه اهمیت شغل را دوچندان می‌کند و بشر سرگشته، نخست برای آرام کردن نهاد خویش از آشفتنگی ابهام سرنوشت و پس از آن برای «اثبات» شایستگی رستگاری در زیست‌دیگر، به کار دیوانه‌وار روی می‌آورد. تمایل به بیشتر کردن بهره‌داری و اثبات لیاقت از یک سوی، و بدگمانی به سرشت دنیا از سوی دیگر، باعث می‌شود او از دسترنج خود به حداقل اکتفا نماید و «زهد» این بار به شماییلی نورخ می‌نماید. توأمانی زهد و کار برای اثبات رستگاری، که وبر مسیحیت را پیشرو در جستجوی آن می‌داند (وبر، ۱۳۹۶، ص ۲۵۳)، موجب می‌شود بارقه‌های سرمایه‌داری نمایان شود و خرده‌بازرگانان طبقه متوسط این تکلیف را به دوش کشیدند و نور امید به شکوفایی اقتصادی را در دل جامعه غربی تاباندند.

۵-۲. اسلام و سرمایه‌داری از نظر وبر

می‌توان ادعا کرد وبر اساساً اسلام را در شمار ادیان رستگاری‌جانمایی نمی‌کند (همان، ص ۳۹۲). بر همان مبنا که گفتیم رستگاری نتیجه احساس عمیق «رنج» است. رنج در اسلام جایگاهی ندارد. به اعتقاد او پیامبر اسلام در ابتدای دعوت این واقعیت را درک کرد که در فضای صلب شبه‌جزیره تنها راه برای پیشبرد اهداف دینی، روی آوردن به جنگجویانی پاکبخته است (وبر، ۱۳۹۶، ص ۳۵۴). جهادگرانی که در پی سیم و زر و سهم و غنیمت می‌جنگیدند و خشونت روحی همراه با بی‌پروایی نسبت به واقعیت مرگ، آنها را از هرگونه تأمل فیلسوفانه در رابطه با رنج و راه‌هایی از آن بی‌نیاز می‌کرد. اسلام در دل فرهنگ جهاد رشد کرد. جست‌وجوی منافع بیشتر از طریق جهادگری، فرهنگ غالب مسلمین بود و مسلمان با خوش‌باوری که نسبت به غلبه بر منافع بکر و دست‌نخورده در مناطق دور و نزدیک داشت، از هرگونه عقبی‌طلبی برکنار بود. وبر در این باره تا حدی پیش‌رفته که ادعا می‌کند اساساً آنچه در رابطه با آخرت و سرای دیگر آمده چیزی جز ترسیم بهشت دنیایی مجاهدین نیست (همان، ص ۱۹۳) و هیچ ترغیب واقعی در اسلام نسبت به آخرت‌گرایی که وی آن‌را مساوی با زهد و دست‌کشی از دنیا و نحس‌پنداری موهبات این جهانی می‌داند، وجود ندارد. اما آیا آموزه رستگاری تنها راه حرکت به سمت نظام سرمایه‌داری یا در تعبیری عام «شکوفایی اقتصادی» است؟ پاسخ وبر منفی مطلق نیست و این فرض را زنده نگه می‌دارد که اسلام بتواند با نادیده گرفتن رستگاری، نظام اقتصادی منحصر به فردی را ارائه کند. او می‌گوید اسلام مانند مسیحیت تقدیرگرایی را پذیرفت و این آموزه تقدیر بود که از جهادگران اسلامی، جنگجویانی شکست‌ناپذیر کرد. وعده نصرت الهی اطمینان آنها را نسبت به پیروزی جلب می‌کرد و ایشان با علم به اینکه لشکر اسلام پیروز هر میدانی خواهد بود، تنها درصدد این بودند تا نام خود را نیز به فهرست مردان شکست‌ناپذیر بیفزایند؛ درست همان‌گونه که مسیحی پیوریتان در تلاش است تا سرنوشت خود را روشن کند.

مشکل دقیقاً از جایی شروع می‌شود که تب جنگ خوابیده و مسلمانان حالا باید مدلی برای شهرنشینی ارائه کنند. فنودال‌ها - جنگجویان دیروز - در جامعه به قدرتمندانی تبدیل می‌شوند که همه چیز در انحصار آنهاست. دستگاه حقوقی همگی از قاضی القضاة تبعیت می‌کنند که در خدمت خلیفه است و خلیفه منافع خود را در جلب توجه همین نجیب‌زادگان می‌بیند. محال است نجیب‌زاده‌ای در دعوا باشد و پیروز از دادگاه بیرون نیاید. همچنین خودکامگی نجیب‌زادگان و خلیفه مانع شکل‌گیری هرگونه دیوان‌سالاری با وظایف مشخص می‌شود.

از بین رفتن دستگاه اداری و حقوقی راه را بر شکل‌گیری طبقه متوسط و سرمایه‌داران خرد

می‌بندد. سرمایه‌داری که در کوچک‌ترین دعوی قضایی، مال خود را از دست رفته بیند طبیعتاً دست از مخاطره‌جویی خواهد شست. در نتیجه، جامعه در دو طبقه کلی فئودال‌ها یا زمین‌داران و رعایا یا کارگران روی زمین‌ها منحصر می‌شود و اندک امیدی که به تحولات اقتصادی بود در بستر فرهنگ کج‌رو شهرنشینی اسلامی رنگ می‌بازد.

۵-۳. دیدگاه انتقادی شهید مطهری در قبال خوانش وبر از اسلام

نوشته‌های شهید مطهری در بعضی از آثار نشان‌دهنده توافق نسبی او با وبر در ریشه‌یابی روح سرمایه‌داری در مسیحیت پروتستانی است (مطهری، ۱۳۹۴، ج ۱، ص ۱۵۲). پیشتر گفتیم که در این نوشتار با ابتناء بر سطح‌بندی مطالعات دین و با تفکیک واقعیت تاریخی از ظرفیت‌های نصوص، به ارزیابی دیدگاه وبر در باب فرهنگ اخلاقی اقتصادی اسلام خواهیم پرداخت. آیا شهید مطهری قضاوت وبر را نسبت به اسلام -فارغ از آنچه در تاریخ و تحت تأثیر عوامل مختلف غیردینی رخ داده و صرفاً با توجه به متن این دین- واقعی می‌داند یا خیر؟ ما با بررسی تحلیلی-منطقی منظومه فکری استاد مطهری برآنیم تا به این پرسش پاسخ دهیم. پیش از شروع به بحث یادآور می‌شویم که مطابق با نظر هردو اندیشمند، آموزه‌های الهیاتی تقدم علی بر گرایش‌های روانی و رفتاری دارند و در دو بخش مجزا وارد بحث می‌شویم هرچند در بررسی آراء وبر به دلیل رعایت اختصار از بیان این تفکیک صرف نظر کردیم.

۵-۳-۱. الهیات

به اعتقاد استاد مطهری اسلام الهیات خود را از باور به خدا آغاز می‌کند و آنگاه که به رنج می‌رسد رویکردی کاملاً متفاوت از خود نشان می‌دهد. اگر در مسیحیت مبدأ حرکت انسان رنج بود و در انتها باور به ناعدالتی خدا به وجود می‌آمد، مسلمان این سیر را بازگون کرده و از باور به تعالی و عدالت الهی شروع کرده و در قبال رنج موضعی متفاوت دارد. اسلام رنج را عارضی و قابل تغییر می‌داند و اساساً رستگاری را به معنایی که وبر اراده کرده -یعنی دست شستن از دنیا و باور به اینکه دنیا در ذات خود آلوده و غیر قابل تغییر است- قائل نیست. رستگاری در اسلام به معنای رستن از محدودیت عالم ماده است. در ادامه ابعاد این بحث بیان می‌شود.

۵-۳-۲. خدا

اندیشه حاکم بر غرب گویای این مطلب است که باورهای نخستین بشر را باید تعبیری از ضمیر

ناخودآگاه فردی یا جمعی دانست. وبر نیز در مطالعات دینی خود از این قاعده مستثنا نبوده و چنان‌که آمد نقطه آغازین باور به خدا را در منفعت‌جویی، کامروایی، ناکامی و رنج دنبال می‌کند. به اعتقاد او بشر سعی در ایجاد پشتوانه و حریم امنیتی برای خود دارد. انسان بهره‌مند از موهبات طبیعی به خدایانی احساس نیاز می‌کند که بتوانند بقای این حس بهره‌مندی را تضمین کنند (وبر، ۱۳۹۶، ص ۱۰۷). انسان رنجور و بی‌بهره نیز محتاج خدایی است که بتواند تغییردهنده یا «خدای توجیه‌کننده» شرایط کنونی نابهنجار باشد. خدای اسلام «خدای تغییردهنده» و خدای مسیحیت «خدای توجیه‌کننده» است. اما همین تفکیک نیز برخاسته از دل رنج است. احساس رنجی که در دنیای مسیحی وجود دارد به قدری است که نگاه آدمی را نسبت به هر تغییری منفی کند. اما در اسلام این‌گونه نبوده و تمایل فرهنگ اسلام به جهاد، تغییر به نفع ضعف را در دنیا تضمین می‌کند. استاد مطهری به این نحوه خوانش از اساس ایراد می‌گیرد. وی منشأ اعتقاد به خدا را نه غریز حیوانی و منفعت‌جویی دنیوی، بلکه در تفکرات متعالی انسانی می‌داند و مناشئ متعددی را برای آن بیان می‌کند. می‌توان دلیل خوانش فوق را در ناباوری به و حیانت دین و عدم تفکیک سطوح مطالعات دین جست.

آنچه موجب شگفتی ما از این نگاه ماکس وبر است، تمایل بی‌حد و حصر وی برای نشان دادن مرزها و تمایزات میان خویش با ماده‌گرایی اندیشمندانی چون مارکس است. وی اصرار دارد که مارکس در تبیین آثار خود نقش تفکر انسانی را نادیده گرفته و بی‌جهت همه تغییرات را به تحولات ابزاری و مادی و پیش از آن انگیزه منفعت‌جویی او ارجاع می‌دهد. این درحالی است که خود او در مرداب مادی‌انگاری عالی‌ترین، فیلسوفانه‌ترین و انتزاعی‌ترین افکار بشر گرفتار شده و سعی در توجیه مادی اعتقاد به خدا و دلیل گونه‌گونی آن دارد.

باورمندی مسلمانان به توحید نقش بی‌بدیلی در تحولات زیستی آنان دارد. از جمله تأثیرات این آموزه بر فضای زیست اقتصادی و اجتماعی می‌توان به قانون «نفی سلطه» اشاره کرد. اسلام بر مبنای قانون توحید، از سلطه‌گری و سلطه‌پذیری اقتصادی که در جوامع سرمایه‌داری ضروری پنداشته شده بر حذر می‌دارد و اجازه در اختیار گرفتن ابزار سلطه مثل کارخانه‌های بزرگ در دنیای امروز را از مستکبرین می‌گیرد (مطهری، ۱۳۸۹ الف، ص ۲۱۷). گام بعدی در رابطه با اعتقاد به خدا در اسلام، بحث عدل الهی است. وجود رنج که امری انکارناپذیر است با اعتقاد به عدالت الهی چگونه سازگار می‌شود؟

در باور عامیانه مسلمانان وجود ناملایماتی که توجیهی عینی برایشان وجود ندارد، به حکمت الهی احاله داده می‌شود. این مسئله از اعتقادی عمیق و فلسفی پرده برمی‌دارد و آن اینکه شرور در

عالم نسبی بوده و وجود شرور در نظام طبیعت تنها زمانی ممکن است که منشأ خیرات دیگری باشد «عَسَىٰ أَنْ تَكْرَهُوا شَيْئًا وَهُوَ خَيْرٌ لَّكُمْ» (بقره، ۲۱۶).

آنچه به اختصار بیان شد، توضیح‌دهنده ناملايمات طبيعى عالم است؛ اما ناملايماتى كه به دست بشر انجام گرفته، به گفته خداوند قابل اصلاح است. رنجورى بشر در اغلب موارد ناشى از ناعدالتى هاىى است كه خود نسبت به هم‌نوعانش روا داشته است. اين رنج قابل زوال است، البته شرطش اراده انسانى است. در اينجا بار ديگر مسير اسلام از مسيحيت جدا مى‌شود. مسيحيت با جدا كردن عرصه دين و سياست، انسان را به انقياد در برابر عوامل ظالمانه دعوت مى‌كند، درحالى كه از نگاه اسلام اگر فرد يا افرادى انسان را به انقياد كشيدند، اين نه سرنوشتى محتوم، بلكه امرى تاريخى و ريشه‌دار در ظلم‌پذيرى اوست و تنها خود او مى‌تواند شرايط را به نفع خویش تغيير دهد «إِنَّ اللَّهَ لَا يُغَيِّرُ مَا بِقَوْمٍ حَتَّىٰ يُغَيِّرُوا مَا بِأَنْفُسِهِمْ» (رعد، ۱۱).

از همين جا مى‌توان به كاستى قضاوت و بر درباب تقديرگرایی اسلامی پی برد. گفتار و بر در این خصوص متأثر از فضای حاکم بر اندیشه اشعری است که اساساً باوری به عدالت الهی ندارند. در تفکر شیعی، ضمن باور به عدالت پروردگار، تقدیرگرایی به صورت جدی نفی شده و انسان ظلم‌پذیر همچون انسان ظالم قابل نکوهش است. انسان مسلمان به ناعدالتی تن نمی‌دهد و توحید مانع از آن می‌شود که او «کار قیصر را به قیصر واگذارد».

نتیجه آنکه، رنج در آموزه‌های اسلام اولاً جایگاهی متفاوت دارد و بعد از باور به وحدانیت و عدالت الهی مطرح می‌شود و ثانياً اسلام این مسئله را در ناحیه مصائب طبیعی با نظریه حکمت و نظام احسن توجیه می‌کند و مظالم انسانی را با ترغیب و تشویق به تغییر، برطرف می‌نماید.

۵-۳-۳. انسان

ذات انسان در مسیحیت آغشته به پلیدی و گناه شمرده شده و از همين جهت شايسته ناملايمتى ها و سختى ها دانسته مى‌شود. اين پرسش توجه اسلام‌پژوهان را به خود جلب کرده که موضع دين اسلام در قبال انسان و ذات او چیست؟ انسان در قرآن مورد بزرگترین نکوهش‌ها قرار گرفته «او بسيار ستمگر و ناسپاس است» (حج، ۶۶)، «آنگاه كه خود را مستغنا مى‌بيند طغيان مى‌كند» (علق، ۷)، «او عجول و شتابگر است» (اسراء، ۱۱). درعين حال او را از آسمان و زمين، و از فرشته برتر دانسته و انسان را داراى مقام جانشينى خدا و داراى كرامت و شرافت ذاتى مى‌داند. قرآن مى‌گويد تمام نعمات آسمان و زمين براى انسان آفريده شده و در تسخير او در آمده است (لقمان، ۲۰؛ جاثيه، ۱۳).

همچنین، قرآن انسان را مخلوقی می‌شمرد که بهترین اندازه‌گیری در او ملاحظه و رعایت شده است (طین، ۴) (مطهری، ۱۳۶۷، ص ۲۴۷).

رمز این تعابیر به گفته شهید مطهری این است که انسان موجودی است مرکب از سه سرشت. او موجودی است که تمام استعدادها در نهاد او جمع شده و او باید کمالات را در خود به فعلیت برساند. انسان به حکم حیوانیت دارای غریزه و طبیعت است. طبیعتی که به او قدرت نشو و نما می‌دهد و اعمال داخلی بدنش را مدیریت می‌کند و غریزه‌ای که گرایش‌های حیوانی انسان را به وجود می‌آورد. اما رمز انسانیت انسان را شهید مطهری «قوه تفکر» و «فطرت انسانی» می‌داند. تفکر که روح حیات جمعی انسانی را شکل می‌دهد در نخستین مراحل خود، ناظر به طبیعت و به قصد تأمین منافع طبیعی مورد استفاده قرار می‌گیرد. تا به اینجا تفکر اگرچه ذاتاً انسانی است، اما در خدمت طبیعت حیوانی و نباتی قرار گرفته. اما اگر این تفکر در خدمت فطرت و گرایش‌های فطری انسان، که آفرینش وی به تصریح قرآن بر آن استوار است، قرار گیرد از مرتبه حیوانی خارج شده و به انسانیت می‌رسد. فطرت انسانی ریشه‌ی هویت فردی و اجتماعی انسان است و این هویت است که در عرصه فردی، اخلاق فردی را و در عرصه اجتماعی، اخلاق اجتماعی را محقق کرده و بقاء سازمان اجتماعی را تضمین می‌کند (مطهری، ۱۳۸۹ الف، ج ۴، ص ۷۴).

آن اشکالی که موجب شده بود اندیشمندان غربی متوجه مبحث سطوح مطالعات دین و تفکیک میان آنها نشوند این بار به شکلی دیگر رخ می‌نماید. ناباوری به ابعاد باطنی انسان و به صورت کلی باطن عالم، در اینجا موجب شده وبر و دیگر متفکران غربی دلیلی برای احترام به نهاد بشری پیدا نکنند. حقیقت دارد که دین مسیحیت با پلید دانستن ذات بشر ضربه مهلکی به شرافت روحی انسان زد، اما ناآگاهی نسبت به بعد فطری و باطنی انسان و محدود کردن او به تفکر در حوزه علایق حیوانی، باعث می‌شود از یافتن هرگونه مبنای اخلاقی برای هویت فردی و اجتماعی وی بازمانده و در نتیجه راهی برای خوش‌بینی به طبیعت بشری نیابند. شهید مطهری گرایش‌های فطری و غیر خودمحور را تا پنج مورد شمرده و معتقد است مبنای اخلاقیات فردی و اجتماعی وجود این گرایش‌هاست و در صورت نادیده گرفتن فطرت، راهی برای خوش‌بینی غیر ساده‌لوحانه نسبت به بشر وجود ندارد (مطهری، ۱۳۹۲، ص ۱۳۵).

۴-۳-۵. جهان

اسلام به صورت کلی نگاه منفی را به زندگی دنیایی بر نمی‌تابد. این مسئله‌ای است که خود وبر بارها به آن تصدیق کرده و می‌گوید پیامبر اسلام از همان ابتدا هرگونه رهبانیتی را نفی (وبر، ۱۳۹۶،

ص ۴۳۵ و همو، ۱۳۸۲، ص ۳۷۱) و بر جنبه‌های مختلف زندگی تأکید می‌کرد. بزرگترین نشانه ارزشمندی دنیا از نظر اسلام این است که برخلاف مسیحیت برای اموال و موجودیت‌های مادی قانون‌گذاری کرده است. به اعتقاد شهید مطهری مکتبی که نظرش نسبت به یک شیء معین این باشد که دورریختنی و اجتناب‌کردنی است، دیگر تمام مقرراتش محدود به نهی از ایجاد آن و نزدیکی و مبادله آن است؛ درحالی‌که در اسلام هیچ‌گاه مال دنیا تحقیر نشده و از تولید و مبادله و مصرفش نهی صورت نگرفته است و برعکس تمام اینها توصیه شده است (مطهری، ۱۳۸۹، ص ۱۵). خدای مسلمانان به آنها می‌گوید اساساً دنیا را برای بهره‌مندی انسان آفریده و هر جنبه‌ای در دنیا روزی خود را دارد (اعراف، ۱۰؛ هود، ۶۱؛ الرحمن، ۱۰). براساس این، اگر انسان یا انسان‌هایی از حقوق خود محروم ماندند، حتماً گروهی مانع آن شده‌اند و اسلام افراد را به مبارزه برای قسط و عدالت و شوریدن بر این گروه دعوت کرده است.

قوانین مربوط به مدیریت دارایی در اسلام بر پایه سه اصل تعیین شده‌اند: «حقوق الهی» (مثلاً حلال بودن متاع در معاملات)، «حقوق مردم» (غرری نبودن، مضل نبود متاع و...)، «حقوق اجتماع و طبیعت» (حرمت اسراف و تبذیر، لزوم دفع زکات از گنج و امثال آن، لزوم دفع خمس و زکات از دارایی‌ها، عدم امکان تملک بر ابزارآلاتی که موجب تسلط مالکین بر بقیه می‌شوند و...). این خود نشانه دیگری از محبوبیت دنیا در تلقی اسلامی است. پروردگاری که برای گیاهان و حیوانات و تمامی اشیاء عالم حق قائل است، بی‌تردید نسبت به آنها نگاه منفی نداشته و آنها را شر نمی‌پندارد؛ بلکه تمام مخلوقات خود را محترم می‌شمرد؛ از این رو به انسان امر کرده که در نگهداری و رشد آن کوشا باشد و از هرگونه اتلاف و تبذیر که در آن افزون بر تضییع دارایی خود، تضییع اموال جامعه و نادیده گرفتن حقوق طبیعت نیز هست، خودداری کند.

بر اساس این فلسفه، زندگی اسلام منظومه‌ای از دستورها و تحریم‌ها دارد که کلیت آنها بدیهی است. مانند اینکه «باید زمین شکوفا شود»، «باید ثروت به مبادله بیفتد»، «باید ثروت به عدالت تقسیم شود»، «نباید آنچه موجب گمراهی جامعه است مبادله و بین مردم پراکنده شود»، «نباید آنچه موجب تقویت دشمن است به دشمن داده و فروخته شود»، «نباید آنچه موجب اتلاف وقت و عمر است ترویج شود»، «نباید آنچه منفعت مقصوده ندارد خرید و فروش شود». برخلاف فلسفه رستگاری مسیحیت پروتستان که ریاضت‌کشی در آنجا ایجاب می‌کرد افراد از جلوه‌های زندگی خود را محروم کنند و تنها تولید نمایند و با کمینه‌سازی مصرف، سود ناشی از تولید را بازسرمایه‌گذاری کنند، در اسلام هیچ‌گاه به ثروت با نگاه منفی نگریسته نشده است و رستگاری نه به معنای دست کشیدن از لذات زندگی، بلکه بهره‌گیری از آنها در راستای دستیابی به زندگی متعالی‌تر است.

در اسلام تنها زمانی ریاضت‌کشی و ترک لذت معنا دارد که امکان لذت متعالی‌تری فراهم باشد. به حکم ضروری عقل، انسان می‌تواند برای رسیدن به لذات بالاتر از لذات جزئی چشم ببوشد؛ همان‌طور که در امور دنیوی خود به این قاعده عمل می‌کند و مثلاً برای بهره‌مندی از لذت بدن سالم، از خوردنی‌های لذیذ چشم می‌پوشد. همان عقل به آدمی دستور می‌دهد برای رسیدن به لذت قرب الهی از لذات زودگذر دنیوی آهسته و با ممارست دست بکشد.

رستگاری در اسلام آنگاه که ناظر به زندگی دنیوی باشد، عبارت از حیات طیبه‌ای است که انسان مؤمن آموزه توحید را در سراسر آن می‌گستراند و اندیشه و کردارش یکسره در خدمت اهداف الهی قرار می‌گیرد. اما اغلب رستگاری ناظر به سرای دیگر است. برخلاف تلقی وبر، که دین اسلام را یک دین سراسر دنیایی می‌داند تا آنجا که معتقد شده آموزه‌های مربوط به آخرت و نیز آموزه‌های مرتبط با رستگاری از قبیل معصومیت پیامبر ﷺ سال‌ها بعد از رحلت ایشان شکل گرفت، باید گفت که قرآن کتابی است سراسر ناظر به آخرت. رستگاری اخروی به اندازه‌ای در اسلام پررنگ است که قرآن، نبودن آخرت را چیزی جز بیهوده‌انگاری دنیا نمی‌داند؛ زیرا تمام مخلوقات مادی، به حکم قرآن به هدف خدمت به نهاد بشری آفریده شده‌اند. آدمی که استعدادهای بی‌نهایت و بذر جاودانگی را وام گرفته، بی‌گمان بایست هنگامه استفاده از آن تجهیزات نیز بر او فرا رسد (مطهری، ۱۳۹۲، ص ۶۵).

بنابراین، اسلام ضمن آنکه هرگونه نگاه منفی به خلقت دنیا را رد می‌کند، همچنین تأکید می‌کند که تکامل هر چیزی در عالم مطابق با الگویی است که استعدادهای او برایش ترسیم می‌کند. انسان که موجودی برخوردار از فطرت است، نمی‌تواند با ارضای غرایز حیوانی و طبیعی، به کمال حقیقی و بایسته خویش دست یابد. چه آنکه روح او در این جهان اقتضانات والاتری دارد و در آن جهان که سرای اصلی اوست حیات و سعادت و شقاوت حقیقی را تجربه خواهد کرد. پس آنچه در دنیا هست، با تمام ارزش و اهمیتی که به‌عنوان مخلوقی از مخلوقات خداوند دارد، اگر بخواهد مانع رسیدن انسان به این جایگاه قرب الهی شود، شر خواهد بود. البته مقصود شر نسبی (شر فلسفی) است نه شر مطلق (مطهری، ۱۳۹۲، ص ۱۲۵).

۴-۵. اصول حاکم بر گرایش‌های رفتاری اقتصادی انسان مسلمان

در این مبحث مهم‌ترین وجوه اخلاقی که به‌نحوی تأثیر در روند امور اقتصادی، از تولید گرفته تا مبادله و توزیع، بررسی می‌شود. بنابراین ممکن است زهد - به‌عنوان مثال - در اسلام یک عمل اقتصادی به شمار نرود؛ زیرا ارتباط مستقیمی با امر مبادله‌ای - از جهت تولید یا مبادله - ندارد؛ اما

زهد از خلقیاتی حکایت دارد که توان تأثیر مستقیم بر گرایش های اقتصادی مردمان یک جامعه خواهد داشت، به همین جهت برای ما اهمیت پیدا می کند.

۵-۴-۱. فرهنگ جهاد و تقابل آن با کنشگری اقتصادی

شاید مهم ترین دلیل اشتباه بودن نگاه وبر نسبت به فرهنگ جهاد و تلقی آن به مثابه یگانه راه مدیریت نیازهای اقتصادی در اسلام، نوع نگاه دنیایی او به این آیین است. از دید وبر نفی مطلق رهبانیت در اسلام مساوی با نفی هرگونه ایده اخروی است. وبر تا آنجا پیش می رود که حتی ادعا می کند اسلام در عصر فتوحات، فاقد هرگونه وعده اخروی بوده و بهشتی که در ادیان دیگر وعده داده می شد تا حد بهشت نعمات دنیوی جهادگر تنزل داده می شد (وبر، ۱۳۹۶، ص ۱۹۳). مشکل فرهنگ جهاد در ادامه با دخالت در تمام ابعاد زیستی انسان مسلمان، شهرنشینی وی را نیز دچار اختلال کرده و جامعه را از طبقات و منزلت های متعدد، که لازمه پیشرفت اقتصادی است، تهی می کند.

در اینجا نیز اشکال اصلی همان بی توجهی به تفکیک سطوح مطالعات دین در نقد اسلام است. همین اشتباه باعث اشتباهات متعدد بعدی شده است؛ از جمله اینکه نگاه وی در باب رویکرد اسلام به آخرت، دچار اشکال اساسی است. نگاهی گذرا به قرآن می توانست وبر را از پیش داوری در باب نگاه اسلام به دنیا و آخرت نجات دهد. آیات قرآن و نیز روایات پیامبر و اهل بیت علیهم السلام درباره ارزش آخرت و رجحان آن نسبت به دنیا به اندازه ای است که احتیاجی به بیان آن نیست.

اما نکته اساسی اینجاست که فلسفه جهاد در اسلام چیست؟ اساساً در اسلام جهاد نه به معنای تعدی، بلکه به معنای دفاع است. البته دفاع از منظر شهید مطهری به دفاع فرد از خود و مال و ناموس و قومیت و ملت خود محدود نیست. ارزشمندترین نوع دفاع، دفاع از انسانیت و آزادی است. روی این اصل ممکن است کسی از نظر شخص خودش مورد تجاوز قرار نگیرد، حقوق مادی ملتش هم مورد تجاوز نباشد؛ اما از نظر ایده های انسانی حقی از او مورد تجاوز باشد. در یک کلام جنگیدن برای انسانیت و آزادی والاترین ارزش فرهنگ جهاد است (مطهری، ۱۳۹۳، ص ۷۳).

در یک مغالطه، آنچه نتیجه جهاد است در نگاه وبر با هدف از جهاد یگانه دانسته شده است. شاید اسلام برای درآمد و غنایم حاصل از جهاد - نه تجاوز - اهمیت قائل باشد؛ اما این بدان معنا نیست که انجام جهاد برای کسب غنایم مطالبه شده است.

۵-۴-۲. نظام حقوقی در کشاکش با منازل اقتصادی

برخلاف پندار وبر، اسلام دینی است که به هیچ وجه در باب حقوق اهمال نکرده است. در دینی که به گمان او کاملاً دنیایی است و دستورات بسیاری در رابطه با مدیریت امور مرتبط با معیشت دنیایی دارد، آیا امکان دارد که هیچ دستگاه حقوقی منسجمی شکل نگیرد؟ شاید این باور تحت تأثیر واقعیات تاریخی شکل گرفته و تا حدی نسبت به سلسله‌های حاکمیتی و خلافتی در ممالک اسلامی صحیح باشد؛ اما مرور اجمالی کتب دینی مسلمانان، به ویژه کتب فقهی، نشان می‌دهد که بسیاری از گزاره‌های فقهی مبتنی بر پذیرش حقوق خاص برای صاحبان حق است. این مسئله به قدری روشن است که نیازمند توضیح نیست. قوانین گسترده‌ای که در فقه اسلامی به صورت مفصل در باب قضاوت، امور مبادلاتی و اقتصادی آمده است از وجود دستگاه حقوقی قوی در این دین حکایت می‌کند که شاید بر فرض پذیرش تحلیل وبر، حاکمیت و خلافت اسلامی مانع بروز آن شد. در اینجا بار دیگر اشکال اصلی اندیشه وبر در التقاط سطوح مطالعات دین رخ می‌نماید. این دستگاه حقوقی در میان شیعیان به مراتب قوی‌تر و منسجم‌تر از آن است که نادیده گرفته شود (جمعی از نویسندگان، ۱۳۶۴، ص ۲۹۵).

شهید مطهری منشأ حق تکوینی را ریشه فاعلی و غایی می‌داند. براساس این، آفریدگار عالم نخستین موجودی است که حق اطاعت‌پذیری دارد. مطابق با روایت امام سجاد (علیه السلام) این حق سرچشمه دیگر حقوق است (مجلسی، ۱۴۱۳ق، ج ۷۱، ص ۲). اوست که به اختیار خود برای مخلوقاتش بر حسب استعداد و لیاقت، حقوقی قائل می‌شود. بنابراین، پروردگار عالم برای انسان حقوقی قائل است؛ این حقوق تکالیفی را برای خود او و دیگران ثابت می‌کند. اما این حقوق منحصر به انسان نیست. دین و حیانی اسلام برای موجودات طبیعی نیز حقوقی قائل است. هسته اصلی حقوق موجودات عالم از جمله انسان، قرار گرفتن در مسیر کمال و فعلیت استعدادهای آنهاست.

بر این مبنا انسان پیش از هرکس و هر چیز بر گردن خویش حق دارد. دیگر موجودات عالم هستی باید در راستای تکامل انسان، استخدام شوند. اگر انسان در مسیر حق از آنها بهره جوید حق آنان را به آنها رسانده و گرنه حقشان پایمال شده است. در اینجا شهید مطهری به یک نکته مهم اشاره می‌کند که آنچه غرب در باب حقوق بشر اظهار می‌دارد با مبانی انسان‌شناختی‌اش در تعارض است. انسان در دستگاه فلسفی غرب تا حد یک ماشین جستجوگر نیازهای حیوانی، تنزل می‌یابد. اما در اندیشه اسلامی انسان به حکم الهی خلیفه و جانشین او در میان مخلوقات است. طبیعتاً این جانشین از شرافت و کرامت ذاتی برخوردار است و حقوقی چون آزادی و عدالت برای او منطقی به

نظر می‌رسد (مطهری، ۱۳۹۲، ج ۱، ص ۱۳۵). بر اساس حقوقی که خداوند عالم برای مخلوقات قائل می‌شود، انسان موظف است در قبال خویشتن و دیگر موجوداتی که به هدف تکامل وی آفریده شده‌اند، به مثابه امانت‌دار عمل کند.

۵-۴-۳. آزادی در فعالیت اقتصادی

یکی از مبانی حاکم بر فعالیت‌های انسان مسلمان آزادی است. اسلام سه نوع آزادی را در روابط اقتصادی جاری می‌داند. نخست، آزادی مالکیت است. اسلام تمایل غریزی انسان برای دارایی و استفاده از دنیا را مذموم نمی‌شمرد. همچنین، مالکیت فردی که بن‌مایه تمایل وی به تولید اجتماعی است را برخلاف مکتب هندوئیسم و مارکسیسم به رسمیت می‌شناسد. با وجود این، حدودی برای آن مشخص کرده است. در اندیشه اسلامی، همان‌طور که زیاده‌روی و غوطه‌وری در دنیا انسان را دچار پوچی می‌کند، تفریط و نادیده گرفتن تمایلات غریزی نیز آسیب‌های روحی و اجتماعی فراوانی برای او به همراه می‌آورد.

نوع دوم، آزادی استفاده از اموال و دارایی‌هاست. فلسفه امانت‌داری اقتضا می‌کند انسان از هرگونه اسراف در اموال خویش بپرهیزد؛ زیرا این کار هم تضییع حق خود است، هم تضییع حق (تکامل) طبیعت و هم تضییع حق جامعه. از این رو امیرمؤمنان می‌فرماید: «إنکم مسئولون حتی عن البقاع و البهائم». براساس این اسلام اجازه نمی‌دهد ثروت حبس شود و تکلیف کرده که دارایی بشر، به‌عنوان یگانه ابزار مادی زندگی او در جریان تولید قرار گرفته و افزون شود (مطهری، ۱۳۸۹، ص ۲۰۷).

آزادی سومی که اسلام در فعالیت‌های اقتصادی قائل شده، آزادی از دیگران است. بر طبق اصل توحید، اسلام به هیچ‌کس اجازه نداده مالک رقاب افراد در جامعه باشد و قدرت اقتصادی به طوری در دست یک گروه متمرکز شود که دیگران را به استثمار بکشاند. این آزادی، مرزهای اسلام با لیبرالیسم را مشخص می‌کند. اسلام همواره جانب جمع را می‌گیرد و به افراد این اجازه را نمی‌دهد که تحت عنوان آزادی در فعالیت اقتصادی، مالک رقاب دیگران شوند (مطهری، ۱۳۹۷، ص ۲۹۶).

۵-۴-۴. تکلیف‌مداری مسلمان در تکاپوی کنش اقتصادی

از انضمام دو گفته پیشین یعنی اصل «حقوق طبیعی مخلوقات» (که آزادی مهم‌ترین آنهاست) و «امانت‌داری انسان» می‌توان به اساس تکلیف‌مداری در اندیشه اسلام دست یافت. قبل از هرچیز

حقوق انسانی ایجاب می‌کند آدمی در راه زدایش فقر و گسترش عدل همه تلاش خود را به کار گیرد؛ اما همان‌طور که گفته شد، اصل آزادی اموال و نیز حقوق نسل‌های آینده بشری، انسان را از بسندگی به این حد بر حذر می‌دارد. چند معیار اصلی در تکلیف‌مداری اسلامی وجود دارد:

نخست، اولویت مسئله عدالت است. عدالت امری غیرقابل مسامحه است و سیره حکومت‌داری معصومان به خوبی بیان‌کننده اهمیت و اولویت عدالت و همگانی بودن ثروت است؛ دوم، جریان حقوق طبیعی مخلوقات است که بر بنیان الهی حقوق اسلامی شکل گرفته است؛ سوم، ارزشمندی عمل جمعی است. دین اسلام حقیقتاً دینی اجتماعی است و حتی در عبادات نیز کفه اعمال جمعی را ارزشمندتر تلقی می‌کند. همان توحیدی که از ابتدا گفته شد، در اینجا نیز عامل وحدت جامعه و منحل شدن خودبینی و خودمحوری در جامعه‌محوری و محوریت مصالح جمعی می‌شود. آنچه پیشتر تحت عنوان اصالت امانت‌داری انسان گفتیم و در دو ساحت حفظ و ازدیاد ثروت بیان شد، جامعه‌محوری ناشی از خدامحوری است. در جامعه توحیدی، عشق به هم‌نوع و انگیزه تقرب الهی ایجاب می‌کند که شخص با پرهیز از اسراف اموال خویش و اتلاف منابع طبیعی، همواره در راستای حفظ و گسترش مصالح جمعی و مصالح عمومی تلاش کند (مطهری، ۱۳۹۲ الف، ص ۹۰).

معیار چهارم در تکلیف‌گرایی اسلامی، تقدم مصلحت جمعی بر منافع فردی است. همان‌طور که انجام جمعی تکلیف ارزش آنرا بالا می‌برد، اسلام در ناحیه محصول عمل نیز برای فعالیت‌های اقتصادی که با سوگیری مصلحت جمعی انجام می‌گیرد، ارزش ویژه‌ای قائل است. اسلام منفعت‌جویی فردی را تا جایی که به ضرر جامعه و مصالح جامعه نباشد مجاز می‌داند، اما همواره در تراحمات، جانب جامعه را مقدم می‌دارد. از آنچه گذشت، روشن می‌شود در اسلام به جای «منفعت» بر «مصلحت» تأکید می‌شود (مطهری، ۱۳۸۹ ب، ص ۲۲۴). بنابراین اعمال اقتصادی که از جهت مادی دارای منفعت شمرده شده، اما آسیب به ساحت روحانی جامعه می‌زنند را از جامعه حذف می‌کند. بر این مبنا فعالیت‌هایی که سلطه را در جامعه تشدید می‌کند - مانند قراردادهای ربوی - در اسلام مجاز نیست.

برخلاف تلقی اسلام‌شناسانی چون استاد مطهری، وبر معتقد است اسلام الگوی مناسبی برای جهت‌دهی افراد به سمت تکلیف‌گرایی، که بذر شکوفایی اقتصادی در جامعه است، ندارد. بر مبنای الهیات و حقوق اسلامی، دانستیم این دین هرگز نسبت به طبیعت و مدیریت امور مادی زندگی اهمال نورزیده و نسخه سازنده و کاملاً متفاوتی از تکلیف‌گرایی را در برابر انسان مسلمان قرار می‌دهد. بار دیگر، رنجش اندیشه وبر از نابسامانی ناشی از آمیزش سطوح مطالعات تاریخی و منطقی آشکار می‌شود.

۵-۴-۵. زهد و کنش اقتصادی

در رابطه با زهد دو مشکل تصویری و تصدیقی در کلام وبر وجود دارد: اولاً وی تصور درستی از زهد در اندیشه اسلامی ندارد و عدم دسترسی او به منابع اصیل از جمله سیره معصومان علیهم السلام باعث شده او بر آن باشد که اسلام اساساً نگاهی به زهد ندارد؛ در حالی که در اسلام زهد طبقه بندی شده و به عنوان ارزشی والا، که پایه روحانیت انسانی است، برای افراد در مرتبه های متفاوت، گونه های متفاوتی از زهد معرفی شده است (مطهری، ۱۳۹۲ الف، ص ۲۶۹).

به عنوان مثال در اسلام زهد حاکم جامعه در بالاترین حد ممکن قرار دارد و این زهد روح عدالت را در حاکمیت زنده می کند. دیگر افراد نیز به فراخور مرتبه روحانی خویش زهد را رعایت می کنند. البته اسلام با رهبانیت مخالف است، اما با زهد نه. این تلقی نادرست در رابطه با اندیشه پیشگامان دین اسلام، باعث شده جریانات عرفانی و زاهدانه جریاناتی خارجی و عمدتاً متأثر از هندویسم شمرده شوند.

از آن گذشته زهد الزاماً به معنای نداشتن نیست؛ بلکه مراد از زهد در اسلام دلبسته نبودن به مال است. لذا ائمه و بزرگان دین نه در تولید کاهلی داشتند و نه عموماً به فقر دچار بودند. در عین حال با زندگی زاهدانه، به اندک بسنده می کردند (بابائی، ۱۳۹۰، ص ۷۹).

برخلاف اندیشه کالونی که زهد و تکلیف گرایی هردو ناظر بر فعالیت اقتصادی بوده و فرد را در ادامه از بهره های زندگی محروم می کنند، در اسلام زهد امری روحانی و به فراخور ظرفیت افراد توصیه می شود و هرگز کناره گیری از دنیا و ناکامی را پیشنهاد نمی کند. به همین دلیل مکتب اقتصادی اسلام مانع حرکت افراد به سمت قفس آهنین عقلانیت ابزاری و سرمایه داری، که محصول زهد دیوانه وار آمیخته با تکلیف است، می شود.

۶. خلاصه و نتایج

ماکس وبر، در تکاپوی ناباوری به وحیانیت دین، در مرداب اختلاط فکری گرفتار شده و غیرعامدانه به اسلام نسبت هایی داده که حقیقت این دین از آنها مبراست. در نگاه او اسلام دینی است که از همچون دیگر ادیان شرقی، فاقد مکتب اقتصادی کاراست. به صورت کلی آنچه که این نوشتار در پی اثباتش بود از قرار ذیل است:

نخست، وبر به الهیات اسلامی به عنوان شالوده اخلاقیات این دین توجه ندارد. در عقاید اسلامی چند عنصر مؤثر در اخلاقیات وجود دارد: توحید، به مثابه روح جاری در کالبد تمام فعالیت های انسان مسلمان، رستگاری و توجه به آخرت، و نگاه خوش بینانه نسبت به دنیا و طینت انسانی.

دوم، در بینش اسلامی نه تنها تمام هستی، بلکه حتی تمایلات حیوانی درون انسان هم خادم وجود متعالی و فطرت الهی بشر است و اگر انسان به حکم ضرورت وجود حیوانی و طبیعی خود، به قضاء حاجت از راه فعالیت اقتصادی در محیط اجتماعی می‌پردازد، هدف چیز دیگری است. سوم، بر مبنای حقوق اسلامی و اصل امانتداری انسان، در مکتب اسلام مدل منحصر به فردی از تکلیف‌گرایی وجود دارد که در عین اینکه نویدبخش شکوفایی اقتصادی است، انسان را از قفس آهنین و دیگر آسیب‌های نظام سرمایه‌داری مصون می‌دارد. چهارم، زهد در اسلام وجود دارد. اگرچه زهد اسلامی با آنچه کالونیسم به عنوان اخلاقی برخاسته از رنج و باور به پلیدی دنیا عنوان می‌کند، متفاوت است. پنجم، بر مبنای عقاید اسلامی از جمله ارزشمندی و هدفمندی همه مخلوقات که از خوش بینی به جهان خلقت حکایت دارد، و نیز حقوقی که اسلام برای جامعه بشری و طبیعت قرار داده است، انسان مسلمان مکلف است تا برای شکوفایی عالم طبیعت سر از پای نشناسد. موتور محرک انسان، تکلیف‌گرایی اوست که از باور خوشبینانه به سرشت درون و جهان پیرامون انرژی می‌گیرد. این بشر است که انتخاب می‌کند که در صراط مستقیم فطرت الهی خود و در راستای تکامل خویش گام بردارد تا کائنات او را همراهی کنند یا آنکه در جهت عکس حرکت کند و زوال سرمایه‌های وجودی خود را رقم بزند.

منابع

* قرآن کریم

۱. بابائی، حبیب الله (۱۳۹۰)، «جامعه، فرهنگ و تمدن در تفکر و تجربه صوفیان مسلمان»، فصلنامه نقد و نظر، سال شانزدهم، شماره چهارم، ص ۷۵-۹۹.
۲. بشیریه، حسین (۱۳۶۸)، «مبانی جامعه‌شناسی مذهبی ماکس وبر»، مجله دانشکده حقوق و علوم سیاسی، شماره ۲۴، ص ۲۰۳-۲۲۲.
۳. پارسانیا، حمید (۱۳۹۱)، جهان‌های اجتماعی، چاپ سوم، قم: کتاب فردا.
۴. ترنر، برایان (۱۳۷۹)، ماکس وبر و اسلام، سعید وصالی، تهران: نشر مرکز.
۵. جمعی از نویسندگان (۱۳۶۴)، درآمدی بر حقوق اسلامی، قم: دفتر انتشارات اسلامی.
۶. کرم‌الهی، نعمت‌الله (بی تا)، پیمایش دینداری ایرانیان، پروژه پژوهشی در دست اجرا.
۷. مجلسی، محمدباقر بن محمد تقی (۱۴۱۳ق)، بحارالانوار، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
۸. مصباح یزدی، محمد تقی (۱۳۹۱)، آموزش فلسفه، چاپ چهارم، تهران: شرکت چاپ و نشر بین الملل وابسته به موسسه انتشارات امیر کبیر.
۹. مطهری، مرتضی (۱۳۶۷)، مقدمه‌ای بر جهان بینی اسلامی، چاپ سوم، تهران: انتشارات صدرا.
۱۰. مطهری، مرتضی (۱۳۸۹الف)، فلسفه تاریخ، جلد چهارم، تهران: انتشارات صدرا.
۱۱. مطهری، مرتضی (۱۳۸۹ب)، نظری به نظام اقتصادی اسلام، تهران: انتشارات صدرا.
۱۲. مطهری، مرتضی (۱۳۹۲الف)، انسان‌شناسی در قرآن، تهران: انتشارات صدرا.
۱۳. مطهری، مرتضی (۱۳۹۲ج)، نظام حقوق زن در اسلام، تهران: انتشارات صدرا.
۱۴. مطهری، مرتضی (۱۳۹۳)، جهاد، تهران: انتشارات صدرا.
۱۵. مطهری، مرتضی (۱۳۹۴)، یادداشت‌ها، جلد اول، تهران: انتشارات صدرا.
۱۶. مطهری، مرتضی (۱۳۹۵)، فطرت، تهران: انتشارات صدرا.
۱۷. مطهری، مرتضی (۱۳۹۷)، سیری در نهج البلاغه، تهران: انتشارات صدرا.
۱۸. وبر، ماکس (۱۳۷۳)، اقتصاد و جامعه، ترجمه منوچهری، ترابی‌نژاد و عمادزاده، تهران: انتشارات مولی.
۱۹. وبر، ماکس (۱۳۸۲)، دین، جامعه، قدرت، ترجمه احمد تدین، تهران: انتشارات هرمس.
۲۰. وبر، ماکس (۱۳۹۶)، جامعه‌شناسی دین، ترجمه محسن ثلاثی، تهران: نشر ثالث.

۲۱. یزدانی، عباس (دی‌ماه ۱۳۸۹)، «دین و عقلانیت در فلسفه اجتماعی ماکس وبر»، فصلنامه معرفت، سال ۱۹، شماره ۱۵۷، ص ۹۳-۱۰۶.
22. McCleary, Rachel (2008), "Religion and Economic Development", *Policy Review*, 148, pp 112-134.