

اخلاق پروتستانی و روح سرمایه داری



مترجمان
عبدالکریم رشیدیان
پریسا منوچهری کاشانی

ماکس وبر

ماکس وبر

اخلاق پروتستانی و روح سرمایه‌داری

مترجمان

عبدالکریم رشیدیان و پریسا منوچهری کاشانی



تهران ۱۳۸۵

Weber, Mas

ویر، ماکس، ۱۸۶۴ - ۱۹۲۰.

اخلاق پروتستانی و روح سرمایه‌داری / ماکس وبر؛ ترجمه عبدالکریم رشیدیان، پریسا منوچهری کاشانی. - تهران: شرکت انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۷۳.

۲۵۲ ص.: جدول. - (مجموعه فلسفه و عرفان) ISBN 964-445-392-1

فهرست‌نویسی براساس اطلاعات فیبا.

The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism. عنوان اصلی:

این کتاب با ترجمه عبدالمعبود انصاری بوسیله سازمان مطالعه و تدوین کتب علوم انسانی دانشگاهها در سال ۱۳۷۱ نیز منتشر گردیده است.

چاپ سوم: ۱۳۸۵

کتابنامه به صورت زیرنویس.

۱. دین و جامعه‌شناسی. ۲. اخلاق مسیحی. ۳. سرمایه‌داری. ۴. اقتصاد. - جنبه‌های

مذهبی. - مسیحیت. ۵. پروتستان (مذهب). الف. رشیدیان، عبدالکریم، مترجم، ۱۳۲۷ -

ب. منوچهری کاشانی، پریسا، مترجم، ج. شرکت انتشارات علمی و فرهنگی. د. عنوان.

۲۶۱/۸۵

BR ۱۱۵/ ج ۲ و ۲

۱۳۷۳

۳۱۶۲ - ۷۳ م

کتابخانه ملی ایران

اخلاق پروتستانی و روح سرمایه‌داری

نویسنده: ماکس وبر

مترجمان: عبدالکریم رشیدیان و پریسا منوچهری کاشانی

چاپ نخست: ۱۳۷۳

چاپ سوم: بهار ۱۳۸۵؛ شمارگان: ۲۰۰۰ نسخه

حروفچینی و آماده‌سازی: شرکت انتشارات علمی و فرهنگی

لیتوگرافی، چاپ و صحافی: شرکت چاپ و نشر علمی و فرهنگی کتیبه

حق چاپ محفوظ است.



شرکت انتشارات علمی و فرهنگی

○ اداره مرکزی: خیابان افریقا، چهارراه حقانی (جهان کودک)، کوچه کمان، پلاک ۴،

کدپستی ۱۵۱۸۷۳۶۳۱۳؛ صندوق پستی ۱۵۱۷۵-۳۶۶؛ تلفن: ۸۸۷۷۴۵۶۹-۷۱؛ فاکس: ۸۸۷۷۴۵۷۲؛

○ مرکز پخش: شرکت بازرگانی کتاب گستر، خیابان افریقا، بین بلوار ناهید و گلشهر، کوچه گلفام،

پلاک ۱؛ کدپستی ۱۹۱۵۶۷۳۴۸۳؛ تلفن: ۲۲۰۲۴۱۴۱-۴۲؛ تلفکس: ۲۲۰۵۰۳۲۶

آدرس اینترنتی: www.Ketabgostarco.com info@ketabgostarco.com

○ فروشگاه یک: خیابان انقلاب - روبروی در اصلی دانشگاه تهران؛ تلفن: ۶۶۴۰۰۷۸۶

توضیح ناشر

آشنایان با فلسفه و حوزه‌های مرتبط آن بخوبی آگاهند که تعیین هدف و محدوده فعالیت برای مجموعه‌ای انتشاراتی در زمینه فلسفه و عرفان تا چه حد دشوار است. «مجموعه فلسفه و عرفان» ناظر است بر دو حوزه اصیل نشأت گرفته از اعماق روح بشری، و محدوده‌های مرسوم - یعنی تاریخ طولانی فلسفه غرب و ادوار مختلف آن، اعم از یونان باستان و قرون وسطا و قرون جدید و دوره معاصر، و نیز تاریخ طولانی فرهنگ علوم عقلی و عرفانی در ایران و جهان اسلامی - را در برمی‌گیرد.

متأسفانه، در مورد بسیاری از متفکران بزرگ تاریخ فلسفه، دانشگاهها و مراکز آموزشی ما و نیز علاقه‌مندان عمومی این مباحث آموزنده و برانگیزنده فکر و اندیشه مواجه با نبود یا کمبود کتاب هستند. اکنون امیدواریم به یاری و همت عزیزانی که برای این حوزه فکری و نظری منزلت و اصالتی در خور قائل هستند، بتوانیم گامهایی هرچند ناچیز در راه جبران این نقیصه بزرگ فرهنگی برداریم. در اینجا لازم است از آقای بیژن عبدالکریمی که دبیری این مجموعه را برعهده گرفته‌اند و نیز از همه همکاران عزیز بخشهای فرهنگی و تولید شرکت که در به ثمر رساندن «مجموعه فلسفه و عرفان» نقشی مؤثر برعهده داشته‌اند و دارند سپاسگزاری کنیم؛ از خدا جوییم توفیق عمل.

توضیح

این کتاب با استفاده از سه متن زیر ترجمه شده است:

Max Weber, *Die Protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus*, in protestantische Ethik I, Eine Aufsatzsammlung
Herausgegeben von Johannes Winckelmann, GTB Siebenstern,
Hamburg 1991.

Max Weber, *L'ethique protestante et l'esprit du capitalisme*,
suivi de *Les sectes protestantes et l'esprit du capitalisme*, Agora,
collection dirigée par Olivier Amiel, Plon 1967.

Max Weber, *The Protestant Ethic and the Spirit of capitalism*,
translated by Talcott parsons ; introduction by Anthony Giddens,
Charles Scribner's Son's , New york 1976.

مقاله فرقه‌های پروتستانی و روح سرمایه‌داری به دلیل اهمیت آن از دو متن آلمانی و فرانسه ترجمه و به کتاب ضمیمه گردید. از ترجمه یادداشتهای این اثرگزیده جامعی از یادداشتهای متن اصلی، مطابق با چاپ فرانسوی آن (کماکان با مقایسه با دو متن آلمانی و انگلیسی)، به فارسی برگردانده شد.

مترجمان

فهرست مطالب

۱	مقدمه چاپ انگلیسی
۲۱	مقدمه نویسنده
۳۹	بخش اول: مسئله
۴۱	فصل اول - تعلق مذهبی و قشربندی اجتماعی
۵۱	فصل دوم - «روح» سرمایه‌داری
۷۹	فصل سوم - مفهوم Beruf از دیدگاه لوتر
۹۱	یادداشتهای بخش اول
۱۱۱	بخش دوم: اخلاق شغلی در پروتستان‌تیسیم ریاضت‌کشانه
۱۱۳	فصل اول - بنیادهای مذهبی ریاضت‌کشی دنیوی
۱۱۶	الف - کالوینیسیم
۱۴۳	ب - پیتیسیم
۱۵۲	ج - متودیسیم
۱۵۶	د - فرقه‌های باپتیستی
۱۶۷	فصل دوم - ریاضت‌کشی و روح سرمایه‌داری
۱۹۳	یادداشتهای بخش دوم
۲۳۱	فرقه‌های پروتستانی و روح سرمایه‌داری
۲۵۳	یادداشتهای مقاله فرقه‌های پروتستانی و روح سرمایه‌داری

مقدمه چاپ انگلیسی

اخلاق پروتستانی و روح سرمایه‌داری بدون شک یکی از مشهورترین و مناقشه‌انگیزترین آثار علوم اجتماعی جدید است. این اثر که اول بار به صورت یک مقاله دو قسمتی در سالهای ۱۹۰۴ - ۱۹۰۵ در نشریه *Archiv für Sozialwissenschaft und Sozial Politik*، که وبر یکی از سردبیران آن بود، به چاپ رسید بلافاصله به مباحثه حادی دامن زد که وبر فعالانه در آن شرکت جست؛ مباحثه‌ای که پس از هفتاد سال هنوز فرو نشسته است [...].

وبر اخلاق پروتستانی را در مرحله‌ای تعیین‌کننده از فعالیت فکری خود، اندکی پس از بهبودی از یک افسردگی روحی که او را برای مدت چهار سال از فعالیت جدی آکادمیک بازداشته بود، به رشته تحریر درآورد. گرچه اکثر آثار وبر قبل از بیماری او موضوعاتی را که وی در مرحله بعدی زندگی خود بسط داد مطرح می‌کردند، اما این آثار در حقیقت پژوهشهایی فنی در تاریخ اقتصاد، علم اقتصاد، و حقوق به شمار می‌آمدند. این پژوهشها شامل مطالعاتی درباره قوانین تجاری قرون وسطا (رساله دکترای او)، تکامل مالکیت ارضی در روم، و شرایط اجتماعی - اقتصادی کارگران روستایی آن زمان در شرق آلمان بود. این نوشته‌ها از نظر بعضی اجزای ذاتی خود ملهم بود از «مکتب تاریخی» اقتصاد که با انحراف

آگاهانه از اقتصاد سیاسی انگلیسی، بر ضرورت بررسی حیات اقتصادی در چارچوب تکامل تاریخی فرهنگ به عنوان یک کل تکیه می‌کرد. و بر همیشه مدیون این نظرگاه باقی ماند، اما سلسله آثاری که پس از بهبودی آغاز کرد، و بقیه فعالیت خود را به آن اختصاص داد. نسبت به دوره قبلی طیفی بسیار وسیع‌تر از مسائل را دربر می‌گیرد. اخلاق پروتستانی نخستین ثمره این تلاشهای جدید بود. ارزیابی هدف و بر در این کتاب دست کم نیازمند درک مقدماتی دو جنبه از شرایطی است که این اثر در آن به رشته تحریر درآمد: فضای فکری موجود به هنگام نگارش این کتاب و روابط میان این اثر و برنامه عظیم مطالعاتی که و بر برای دومین مرحله فعالیت خود در نظر گرفته بود.

۱ - پیشینه

فلسفه، تئوری سیاسی، و علم اقتصاد آلمانی در قرن نوزدهم با همین علوم در بریتانیا تفاوت بسیار داشت. مکتب منفعتگرایی و اقتصاد سیاسی کلاسیک موضع غالبی را که در انگلستان داشت در آلمان به دست نیاورد، زیرا در این کشور نفوذ ایده آلیسم و تأثیر فزاینده مارکسیسم در دهه‌های پایانی قرن نوزدهم موجب پرهیز از این مکاتب می‌شد. در بریتانیا، نظام منطق جان استوارت میل (۱۸۴۳)^۱ علوم طبیعی و اجتماعی را در چارچوبی کاملاً متناسب با سنن موجود در این کشور متحد کرد. میل برجسته‌ترین مرید کنت بود،^۲ اما در قبال برخی تندرویهای وی نظری شدیداً انتقادی داشت. پوزیتیویسم کنت هرگز زمینه مساعدی در آلمان به دست نیاورد و موافقت همدلانه اما انتقادی ديلتای^۳ با نسخه میل از «علوم روحی»^۴ انگیزه دیگری برای آنچه تحت عنوان علوم انسانی (که در اصل ترجمه دقیق «علوم روحی» بود) شناخته شد، فراهم کرد. سنت علوم انسانی یا سنت «تأویل» به مدتها قبل از ديلتای باز می‌گردد و از اواسط قرن هجدهم به این سو با جریان وسیع‌تر

1) J. S. Mill 2) Auguste Comte 3) Wilhelm Dilthey 4) Moral Sciences

فلسفه ایده‌آلیستی (در عین تمایز از آن) درهم تنیده شده است. پیروان دیدگاه تأویل بر تمایز علوم طبیعی از علوم مربوط به انسان تأکید می‌کردند. به عقیده آنها رویدادهای طبیعی را می‌توان با استفاده از قوانین علی «تبيين» کرد، اما رفتار انسان ذاتاً معنادار است و باید به شیوه‌ای که در طبیعت معادلی ندارد «تعبیر» یا «فهم» شود. این تأکید از نزدیک با تأکید بر نقش مرکزی تاریخ در مطالعه رفتار انسان در اعمال اقتصادی و در سایر حیطه‌ها پیوند دارد، زیرا مطابق این دیدگاه ارزشهای فرهنگی که به زندگی انسان معنا می‌بخشند به وسیله روندهای خاص تکامل اجتماعی آفریده می‌شوند. و بر همان طور که تز اهمیت مرکزی تاریخ برای علوم اجتماعی را پذیرفت، این ایده را نیز که «فهم» (Verstehen) معنا برای تبیین عمل انسان اساسی است را اختیار کرد. اما او مفاهیم «شهود»،^۵ «همدلی»^۶ و غیره را که از نظر بسیاری ضرورتاً با فهم تعبیری رفتار پیوند داشتند مورد انتقاد قرار می‌داد. از همه مهمتر، او با این نظر مخالف بود که تصدیق خصلت «معنادار» رفتار انسان به معنای عدم امکان استفاده از تبیین علی در علوم اجتماعی است. در سطح روش انتزاعی، و بر نتوانست میان رشته‌های مختلفی که می‌کوشید آنها را درهم بیافد سازشی رضایت‌بخش ایجاد کند؛ اما تلاش او برای ترکیب آنها سبک خاصی از مطالعه تاریخی را پدید آورد که عبارت بود از ترکیب حساسیت نسبت به معانی فرهنگی مختلف، با تأکید بر نقش علی بنیادی عوامل «مادی» در تأثیر بر روند تاریخ.

با این پیشینه فکری بود که و بر به مارکسیسم به عنوان مجموعه‌ای از عقاید و نیز به عنوان یک نیروی سیاسی برای تحقق اهداف عملی نزدیک شد. و بر وابستگی نزدیک با Verein für Sozialpolitik (اتحادیه سیاست اجتماعی) داشت؛ این اتحادیه گروهی از محققان لیبرال را در برمی‌گرفت که به پیشبرد اصلاحات اجتماعی مترقی علاقه‌مند بودند.^۷ او یکی از اعضای «نسل جوان‌تر» وابسته به این

5) Intuition

6) Empathy

7) Dieter Lindenlaub: Richtungskämpfe im Verein für Sozialpolitik, Wiesbaden, 1967.

اتحادیه بود؛ یعنی اولین گروهی که شناخت پیچیده‌ای از نظریه مارکسیستی کسب کرد و کوشید تا عناصری از مارکسیسم را - بدون پذیرش آن به عنوان یک نظام جامع فکری و با اجتناب از سیاستهای انقلابی آن - خلاقانه به کار گیرد. وبر در عین اینکه به دستاوردهای مارکس اذعان داشت در مقایسه با سومبارت،^۸ معاصر برجسته خود، موضع انتقادآمیزتری نسبت به مارکسیسم اتخاذ کرد (که اغلب با انتقاد شدید از آثار و فعالیتهای سیاسی بعضی از مدعیان پیروی از مارکس همراه بود). وبر و سومبارت هر دو به منشاء و مسیر احتمالی تکامل سرمایه‌داری صنعتی، در آلمان به طور اخص و در غرب به طور اعم، علاقه‌مند بودند.^۹ آنها بویژه به شرایط اقتصادی، که از دیدگاه مارکس تعیین‌کننده تکامل و تحول آتی سرمایه‌داری بود، در چارچوب یک کلیت فرهنگی منحصر به فرد می‌نگریستند.^{۱۰} هر دو بخش عمده‌ای از فعالیت خود را به شناخت ظهور این «خلق و خو» یا «روح» (Geist) سرمایه‌داری جدید غربی اختصاص دادند.

۲ - مضامین اخلاق پروتستانی

وبر، در تلاش برای تعیین ویژگیهای متمایز سرمایه‌داری جدید در کتاب اخلاق پروتستانی، قبل از هر چیز میان مؤسسه سرمایه‌داری و جست و جوی فی‌نفسه منفعت تمایز قائل می‌شود. میل به ثروت در اکثر زمانها و مکانها وجود داشته و فی‌نفسه هیچ ارتباطی با عمل سرمایه‌دارانه، که شامل یک جهتگیری باقاعده برای کسب منفعت از طریق مبادله اقتصادی (از نظر صوری مسالمت‌آمیز) است، ندارد. «سرمایه‌داری»، مطابق با این تعریف، فی‌المثل در قالب فعالیتهای تجاری

8) Sombart 9) Talcott Parsons : "Capitalism" in recent German literature : Sombart and Weber, Parts 1 and 2, *The Journal of Political Economy*, Vols 36 and 37, 1928 and 1929; Philip Siegelman: "Introduction" to Werner Sombart: *Luxury and Capitalism*. Ann Arbor 1967.

10) Anthony Giddens: *Politics and Sociology in the thought of Max Weber*. London, 1972.

در اشکال مختلفی از جوامع نظیر بابل، مصر باستان، چین، هند، و اروپای قرون وسطا وجود داشته است. اما فقط در غرب، آنهم در ادوار نسبتاً متأخر، فعالیت سرمایه‌دارانه با سازمان عقلانی کار از نظر صوری آزاد^{۱۱} پیوند یافته است. در اینجا منظور وبر از «سازمان عقلانی» کار، اداره روزمره و حساب شده آن در چارچوب مؤسساتی با فعالیت دائمی است.

یک مؤسسه سرمایه‌داری عقلانی شده متضمن دو چیز است: یک نیروی کار منضبط و سرمایه‌گذاری منظم. هر یک از این دو با انواع سنتی فعالیت اقتصادی عمیقاً در تضاد است. اهمیت اولی [نیروی کار منضبط] در تجربه کسانی که به تأسیس سازمانهای تولیدی جدید، در جوامعی که قبلاً با این سازمانها آشنا نبوده‌اند، اقدام کرده‌اند بوضوح مشهود است. فرض کنیم چنین کارفرمایانی به منظور افزایش بارآوری نظام کارمزدی را - که کارگران به وسیله آن می‌توانند درآمد خود را بهبود بخشند - به کار گیرند؛ با این امید که این نظام در کارگران آنها انگیزه‌ای برای کار شدیدتر به وجود آورد. اما چه بسا این شیوه موجب شود که کارگران عملاً کمتر از گذشته کار کنند، زیرا آنها نه به افزایش درآمد خود تا حد اکثر ممکن، بلکه به کسب درآمد کافی برای رفع نیازهای سنتی خود علاقه‌مندند. پدیده‌ای مشابه در میان ثروتمندان جوامع سنتی نیز به چشم می‌خورد. در این جوامع هدف کسانی که از فعالیت سرمایه‌دارانه متمتع می‌شوند کسب پول برای استفاده‌هایی نظیر خرید آسایش مادی، لذت، یا قدرت است. برای مؤسسات سنتی باز تولید منظم سرمایه شامل روند مستمر سرمایه‌گذاری و سرمایه‌گذاری مجدد با هدف کارآیی اقتصادی پدیده‌ای بیگانه است. این پدیده به دیدگاهی کاملاً ویژه مربوط است: انباشت بی‌وقفه ثروت به خاطر نفس این عمل و نه به خاطر منافع مادی‌ای که می‌تواند به بار آورد. «کسب درآمد به غایت زندگی انسان مبدل گردیده و دیگر همچون وسیله برآوردن نیازهای مادی وی تابع او محسوب

11) Max Weber: *General Economic History*, New York, 1961

نمی‌شود». از نظر وبر، این دیدگاه جوهره روح سرمایه‌داری جدید را تشکیل می‌دهد.

چگونه می‌توان این وضعیت غریب تاریخی، یعنی میل به انباشت ثروت در عین بی‌علاقگی به لذات دنیوی قابل خرید با آن، را تبیین کرد؟ به عقیده وبر تصور اینکه این وضعیت نتیجه فروکش کردن اخلاقیات سنتی باشد یقیناً خطاست: این دیدگاه بدیع یک دیدگاه مشخصاً اخلاقی است که در واقع مستلزم یک انضباط شخصی غیرمعمول است. کارفرمایانی که با تکامل سرمایه‌داری عقلانی مرتبط هستند غریزه کسب ثروت را با یک سبک زندگی محققاً قناعت‌آمیز ترکیب می‌کنند. وبر پاسخ سؤال فوق را با تکیه بر مفهوم «شغل به مثابه تکلیف» در «ریاضت‌کشی اینجهانی» پیوریتانیسم می‌یابد. از نظر وبر مفهوم «شغل به مثابه تکلیف» در عهد باستان یا در الهیات کاتولیکی وجود نداشته است؛ این مفهوم توسط جنبش اصلاح کلیسا عرضه شد و اساساً حاکی از این عقیده است که عالی‌ترین شکل تعهد اخلاقی انجام وظیفه در امور دنیوی است. این عقیده موجب انعکاس رفتار مذهبی در زندگی روزمره می‌شود و با آرمان کاتولیکی زندگی راهبانه که هدف آن فراتر رفتن از خواسته‌های زندگی دنیوی است در تضاد قرار می‌گیرد. بعلاوه، مسئولیت اخلاقی فرد پروتستان تراکمی است. چرخه گناه، پشیمانی، و بخشایش که در طول زندگی فرد کاتولیک تجدید می‌شود در پروتستانتیسم وجود ندارد.

به عقیده وبر، اگرچه ایده شغل به مثابه تکلیف در آموزه‌های لوتر وجود داشت، اما تکامل جدی‌تر آن در فرق مختلف پیوریتانی نظیر کالوینیسم، متودیسیم، پیتیسم، و باپتیسم صورت گرفت. در واقع، بخش عمده‌ای از بحث وبر حول کالوینیسم متمرکز شده است. البته او نه فقط به آموزه‌های کالون، بلکه به تکامل بعدی آنها در درون جنبش کالوینیستی علاقه‌مند است. از جمله عناصری از کالوینیسم که مورد توجه خاص وبر قرار دارد و احتمالاً برای نظریه او حداکثر اهمیت را داراست آموزه تقدیر است. طبق این آموزه فقط بعضی از افراد بشر برای

نجات از لعنت برگزیده شده‌اند و این گزینش از پیش توسط خدا مقدر گردیده است. اگرچه خود کالون می‌توانست از رستگاری خویش به عنوان وسیله نبوت الهی مطمئن باشد، اما هیچ یک از پیروان او نمی‌توانستند چنین یقینی را حاصل کنند. و بر این وضع را چنین تفسیر می‌کند: «این آموزه به واسطه خصلت بغایت غیرانسانی آن باید قبل از هر چیز یک نتیجه برای نسلی که تسلیم استحکام فوق‌العاده آن شد در برمی‌داشت: احساس بی‌سابقه تنهایی درونی فرد.» به عقیده وبر، روح سرمایه‌داری از همین عذاب زاده شد. در زمینه مذهبی دو نتیجه حاصل گردید: فرد باید خود را برگزیده تلقی می‌کرد، زیرا عدم یقین نشانه ایمان ناقص بود؛ وسیله اثبات این یقین انجام «اعمال نیک» در فعالیت دنیوی بود. بدین ترتیب، توفیق در یک شغل نهایتاً به عنوان «نشانه» - و نه وسیله - برگزیدگی محسوب گردید. انباشت ثروت مادام که با فعالیت هوشیارانه و مجدانه در یک حرفه همراه بود اخلاقاً مجاز دانسته می‌شد؛ ثروت فقط در صورتی محکوم بود که در خدمت یک زندگی توأم با تن‌آسایی، تجمل، و ترضیه نفس باشد.

بنابر استدلال وبر، کالوینیسم نیرو و انگیزه اخلاقی کارفرمای سرمایه‌داری را فراهم می‌کند؛ وبر از «انسجام آهنین» آموزه‌های کالوینیسم و انضباط خشکی که از هواداران خود طلب می‌کند سخن می‌گوید. عنصر کف نفس ریاضت‌کشانه در امور دنیوی یقیناً در فرقه‌های دیگر پوریتانی نیز به چشم می‌خورد، اما آنها از پویایی کالوینیسم برخوردار نیستند. به عقیده وبر، تأثیر آنها عمدتاً در شکل‌گیری یک دیدگاه اخلاقی است که انضباط کاری را در سطوح تحتانی و میانی سازمان اقتصادی سرمایه‌داری تقویت می‌نماید: «فضایل پرورش یافته توسط پیتیسیم بیشتر فضایل کارمندان، کارکنان، کارگران، و تولیدکنندگان خانگی وفادار به حرفه خویش بود.»

۳- اخلاق پروتستانی در متن سایر آثار وبر

اخلاق پروتستانی با همه شهرت آن فقط جزئی از یک کل است. این اثر از مطالعات

وبر دربارهٔ دیگر «مذاهب جهانی» یعنی یهودیت عهد باستان، آیین هندو، آیین بودا، و آیین کنفوسیوس بسیار کوتاه‌تر و کلی‌تر است (وبر مطالعه‌ای جامع دربارهٔ اسلام را نیز طرح‌ریزی کرد، اما آن را به پایان نرساند). این مطالعات مجموعاً یک سلسله آثار به هم پیوسته را تشکیل می‌دهند.^{۱۲} نه اخلاق پروتستانی و نه هیچ یک از دیگر مطالعات وبر از نظر او توصیفی از گونه‌های مختلف مذهب به شمار نمی‌آمد. منظور از این مطالعات تحلیل اشکال مختلف عقلانی شدن فرهنگ و کوشش برای نشان دادن اهمیت چنین اختلافاتی برای تکامل اجتماعی-اقتصادی بود.

وبر در مطالعات خود دربارهٔ هند بر دورهٔ آغازین آیین هندو (حدود چهار یا پنج قرن پیش از میلاد مسیح) تأکیدی خاص داشت. اعتقادات و آدابی که تحت عنوان «هندویسم» گرد آمده‌اند از تنوع بسیار برخوردارند. وبر آموزه‌های «تجسد مجدد»^{۱۳} و «تقدیر ناشی از کردار»^{۱۴} را که با نظام کاستی پیوند نزدیک داشتند به عنوان مفاهیمی که برای هدف او از اهمیتی ویژه برخوردارند برگزید. چگونگی رفتار فرد در عمل به وظایف کاستی خود در هریک از تجسدها تعیین‌کنندهٔ سرنوشت او در زندگی بعدی است؛ افراد مؤمن می‌توانند از طریق تجسدهای متوالی به امکان صعود از سلسله مراتبی به سوی الوهیت امیدوار باشند. در آیین هندو، ریاضت‌کشی مورد تأکید بسیار قرار دارد، اما به عقیدهٔ وبر این ریاضت‌کشی «آخرت‌گرا» است، بدین معنا که هدف آن گریز از قیود جهان مادی است و مثل پیوریتانیسم متوجه چیرگی عقلانی بر جهان نیست. در همان عصری که آیین هندو به صورت یک نظام درآمد، تجارت و صنعت در هند به یک نقطهٔ اوج رسیدند. اما تأثیر آیین هندو و نظام در حال ظهور کاستی که با آن همبسته بود به‌نحوی مؤثر از هرگونه تکامل اقتصادی مشابه با سرمایه‌داری جدید اروپایی جلوگیری می‌کرد.

12) *Ancient Judaism*. Glencoe, 1952; *The Religion of India*. Glencoe, 1985; *The Religion of China*. London, 1964; Bryan S. Turner: *Weber and Islam* London, 1974. 13) reincarnation 14) Karma

وبر می نویسد: «یک قانون مذهبی که به واسطه آن هر تغییری در شغل و شیوه کار بتواند به تنزل مرتبه دینی منجر شود یقیناً قادر نیست از بطن خود انقلابات اقتصادی و فنی پدید آورد».^{۱۵} عبارت «از بطن خود» حیاتی است، زیرا توجه وبر به منشاءهای اولیه سرمایه داری جدید در اروپا معطوف بوده به پذیرش بعدی آن در نقاط دیگر.

در چین نیز مانند هند، در دوره‌های معینی، تجارت و صنعت به سطح نسبتاً بالایی از تکامل دست یافتند؛ صنوف تجاری و پیشه‌وری شکوفا شد، یک نظام پولی موجود بود، و چارچوب تکامل یافته‌ای از قوانین نیز وجود داشت. وبر همه این عناصر را پیش شرطهای تکامل سرمایه داری عقلانی در اروپا می‌داند. اما با اینکه خصلت آیین کنفوسیوس، آن طور که وبر آن را توصیف می‌کند، با آیین هندو بسیار متفاوت است این آیین نیز مانند آیین هندو زمینه «جذب غریزه مال‌اندوزی در یک اخلاق عملی اینجهانی»^{۱۶} را فراهم نکرد. آیین کنفوسیوس، به یک معنای مهم، یک مذهب «اینجهانی» است، اما نه مذهبی که دربرگیرنده ارزشهای ریاضت‌کشانه باشد. اخلاق کالوینیستی نوعی عملگرایی را در رویکرد مؤمن نسبت به امور دنیوی وارد کرد؛ یعنی در جست‌وجوی ثواب کشتی به تبحر [حرفه‌ای] در او ایجاد نمود، در حالی که آیین کنفوسیوس بکلی فاقد این عناصر بود. ارزشهای کنفوسیوسی مشوق این گونه ابزارگرایی عقلانی نیستند. و فراتر رفتن از امور دنیوی به شیوه آیین هندو را نیز تقدیس نمی‌نمایند، بلکه تطبیق هماهنگ فرد با نظم موجود را آرمان خود قرار می‌دهند. مذهبی حقیقی کسی است که رفتار خود را با هماهنگی ذاتی کائنات همساز کند. اخلاقی که بر تطبیق عقلانی با جهان «همان طور که هست» تأکید می‌ورزید نمی‌توانست یک پویایی اخلاقی در فعالیت اقتصادی، قابل قیاس با پویایی روح سرمایه داری اروپایی، ایجاد کند.

مطالعه کامل شده دیگر وبر در زمینه «مذاهب جهانی» درباره یهودیت باستان

15) *The Religion of India*, P.112

16) *The Religion Of India*, P. 337

نیز عنصر مهمی از طرح کلی اوست، زیرا نخستین منشأهای یهودیت در فلسطین باستانی مشخص‌کننده پیوند شرایطی است که موجب گسترش برخی تفاوت‌های بنیادی میان مذاهب خاور نزدیک و خاور دور گردید. آموزه‌های متمایزی که در یهودیت شکل گرفت در مسیحیت تداوم یافت و بدین ترتیب در کل فرهنگ غرب ادغام شد. یهودیت سنت «نبوت اخلاقی» را که متضمن ترویج فعالانه رسالت الهی بود ارائه کرد و این نبوت با «نبوت الگووار»، که بیشتر خاص هند و چین بود، در تضاد قرار داشت. در نوع اخیر، پیامبر زندگی خود را به عنوان الگویی برای پیروان خود عرضه می‌کند. شور تبلیغی فعال که شاخص نبوت اخلاقی است در تعالیم پیامبرانی که الگو قرار می‌گیرند به چشم نمی‌خورد. یهودیت و مسیحیت بر پایه تنش میان گناه و رستگاری استوارند که به این مذاهب قابلیت بنیادی برای تحول می‌بخشد؛ قابلیت که مذاهب خاور دور به دلیل جهتگیری تأملی خود فاقد آنند. تقابل موجود میان نقایص جهان و کمال خدا در خداشناسی مسیحی، مؤمن را وامی‌دارد تا رستگاری خود را از طریق دگرگون ساختن جهان مطابق با غایت الهی تحصیل کند. به عقیده وبر، کالوینیسیم هم انگیزش اخلاقی حاصل از تعهد فعال به حصول رستگاری را به حداکثر می‌رساند و هم آن را بر فعالیت اقتصادی متمرکز می‌کند.

از نظر وبر، کتاب اخلاق پروتستانی «فقط یک جنبه از زنجیره علی» ای را که رابط پیورتانیسیم با سرمایه‌داری جدید است دنبال می‌کند. او 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 را تمدنهای شرقی متمایز می‌کنند. برعکس، او تعدادی از عوامل بنیادی اجتماعی - اقتصادی که تجربه اروپایی را از تجارب هندو چین متمایز می‌کنند و برای پیدایش سرمایه‌داری جدید اهمیت قاطع دارند را مشخص می‌کند. این عوامل عبارتند از: ۱- جدایی مؤسسه تولیدی از محل سکونت که قبل از تکامل سرمایه‌داری صنعتی در غرب از همه نقاط دیگر پیشرفته‌تر بود. به عنوان مثال، در چین اشکال عمده

همکاری اقتصادی را واحدهای خویشاوندی گسترده تشکیل می‌دادند و بدین ترتیب از نفوذ صنوف و فعالیت اقتصادی فردی ممانعت می‌کردند. ۲- رشد شهرهای غربی. در اروپای پس از قرون وسطا، جوامع شهری به درجه بالایی از خودمختاری سیاسی دست یافتند و بدین ترتیب جامعه «بورژوازی» را از فئودالیسم زراعی متمایز نمودند. اما در تمدنهای شرقی تا حدودی به دلیل قوت روابط خویشاوندی که مانعی بر سر راه تمایز شهر از روستا به حساب می‌آمد شهرها بیشتر در چارچوب اقتصاد زراعی محلی باقی ماندند. ۳- وجود یک سنت حقوقی در اروپا که از روم به میراث مانده بود و در قیاس با سایر نقاط موجب عقلانی شدن منسجم‌تر و کامل‌تر عملکرد حقوقی در اروپا گردید. ۴- این به نوبه خود عاملی بود که تکامل دولتهای ملی تحت مدیریت صاحب منصبان دیوانسالار تمام وقت را [در اروپا] تا درجه‌ای که هیچ تمدن شرقی بدان نایل نشده است امکانپذیر ساخت. نظام عقلانی - حقوقی دولت غربی تا حدودی در درون سازمانهای اقتصادی نیز به کار گرفته شد و بعلاوه چارچوبی کلی برای هماهنگی اقتصاد سرمایه‌داری فراهم کرد. ۵- تکامل حسابداری دویل در اروپا. به عقیده وبر این پدیده از نظر کمک به قاعده‌مند کردن مؤسسه سرمایه‌داری از اهمیتی بسزا برخوردار بود. ۶- آن سلسله از تغییرات که به تأکید مارکس راه را برای شکل‌گیری توده «آزاد» کارگران مزدبگیر، که معیشت آنها به فروش نیروی کارشان در بازار بستگی دارد، هموار کرد. این امر مستلزم زوال قبلی انحصار دسترسی به نیروی کار بود؛ انحصاری که به صورت تقیدات فئودالی جلوه‌گر می‌شد (و در شرق در شکل نظام کاستی به حداکثر خود می‌رسید).

این عوامل مجموعاً نمایانگر ترکیبی از شرایط ضروری و مقدماتی هستند که در پیوند با انرژی اخلاقی پیوریتانها ظهور سرمایه‌داری جدید غربی را موجب گردید. گرچه پیوریتانیسم جرقه حیاتی لازم را برای دامن‌زدن به سلسله‌ای از تغییرات که موجب سرمایه‌داری صنعتی گردید روشن کرد، اما نظام سرمایه‌داری، پس از استقرار، عناصر نوعاً مذهبی را در همان اخلاقی که به ایجاد این نظام یاری

کرده بود ریشه کن کرد:

«وقتی ریاضت‌کشی از دخمه‌های دیر به حیات شغلی انتقال یافت و تسلط خود را بر اخلاق دنیوی آغاز کرد سهم خویش را در بنای جهان عظیم نظم نوین اقتصادی ایفا نمود.... [اما] سرمایه‌داری پیروز از وقتی که بر شالوده‌های ماشینی استوار شده است دیگر به حمایت آن نیازی ندارد.... ایده انجام شغل به مثابه تکلیف مثل شبح یک اعتقاد مرده مذهبی در زندگی ما پرسه می‌زند.»

اگرچه اخلاق پروتستانی عمدتاً به بررسی منشأهای سرمایه‌داری جدید می‌پردازد، اما در اینجا انتقاد گزنده و بر از توسعه اخیر فرهنگ صنعتی معاصر به عنوان یک کل را نیز بیان می‌کند. پیوریتانیسم به خلق «قفس آهنینی» که انسان جدید مجبور به زندگی در آن است - یعنی یک نظم بوروکراتیک دائم‌التزاید که «التذاذ خودانگیخته از زندگی» بیرحمانه از آن محو شده است - یاری رساند. و بر این طور نتیجه می‌گیرد: «پیوریتان به میل خود می‌خواست به تکلیف شغلی خود عمل کند در حالی که ما مجبوریم چنین کنیم.»

۴ - مناقشه

اخلاق پروتستانی با هدفی جدلی، که در اشارات مختلف و بر به «ایده‌آلیسم» و «ماتریالیسم» آشکار است، به رشته تحریر درآمد. و بر می‌گوید که این مطالعه «کمکی است به درک نحوه تبدیل ایده‌ها به نیروهای مؤثر در تاریخ» و علیه جبرگرایی اقتصادی جهت‌گیری کرده است. نهضت اصلاح کلیسا و تکامل بعدی فرق پیوریتانی را نمی‌توان به عنوان «نتیجه تاریخی ضروری» دگرگونیهای اقتصادی قبلی تبیین کرد. روشن است که اشاره و بر در اینجا به مارکسیسم یا لااقل اشکال خام‌تر تحلیل تاریخی مارکسیستی متداول در آن زمان است.^{۱۷} اما و بر تأکید

17) Anthony Giddens: *Marx, Weber, and the development of Capitalism*, *Sociology*, Vo 14, 1970.

می‌کند که قصد ندارد به جای یک ماتریالیسم جبرگرایانه یک تبیین ایده‌آلیستی به همان اندازه یکجانبه از تاریخ را جایگزین کند. این اثر نشان می‌دهد که وبر به وجود «قوانین تاریخی» معتقد نیست، بلکه پیدایش سرمایه‌داری جدید در غرب را نتیجه ترکیب تاریخی ویژه‌ای از رویدادها می‌داند.

احساسات مستتر در اثر وبر را می‌توان در تفسیرهای او از پیوریتانیسم و بقایای آن، که اخلاق پروتستانی در خاتمه به آنها می‌پردازد، مشاهده کرد. گرچه استعاره «قفس آهنین» آنقدر گویا هست که انزجار وبر از بزرگداشت امور دنیوی و روزمره را که به عقیده او برای فرهنگ جدید اهمیتی مرکزی دارد نشان دهد، مع هذا عبارتی از گونه رانیز اضافه می‌کند: «متخصصان عاری از روح و لذت‌طلبان فاقد قلب؛ این «پوچی» تصور می‌کند به ترازوی از انسانیت دست یافته است که هرگز دست کسی بدان نرسیده است». این ارزش‌گذاری قاطع به نحوی غریب با شیوه محتاطانه وبر که نظریات عمده خود در این اثر را با انبوهی از شروط مقید می‌کند در تضاد قرار دارد. چه بسا همین تضاد - که در این کتاب تبیین نشده، اما در صورتی که این اثر به عنوان یکی از عناصر طرح کلی وبر در نظر گرفته شود روشن می‌شود - به تحریک مناقشه حاصل از انتشار این کتاب کمک کرد. اما چگونه می‌توان حدت مباحثه حاصل از این اثر را توجیه کرد و چرا این مناقشه تا این حد فعالانه به درازا کشیده است؟

مهمترین دلیل هیجان شدید ناشی از انتشار این کتاب بدون شک این واقعیت است که هر یک از دو واژه اصلی در معادله وبر یعنی «مذهب» و «سرمایه‌داری» وقتی برای تعبیر منشأهای اقتصاد جدید غرب به کار می‌روند بالقوه انفجار آمیزند. وبر با استدلال به نفع نیروی دگرگون‌ساز بعضی ایده‌های مذهبی، مخالفت اکثر مارکسیستهای معاصر خود را برانگیخت؛ با توصیف آیین کاتولیک به عنوان مذهبی فاقد انضباط دنیوی، با تأثیری کندکننده و نه برانگیزاننده بر تکامل اقتصادی جدید خصومت بسیاری از مورخان کاتولیک را دامن زد. تحلیل او از پروتستانتیسم که بر نقش فرق پیوریتانی (که تأثیر آنها با «قفس آهنین» فرهنگ

جدید پیوند داده شده است) تأکید می‌کند بسختی می‌توانست مورد استقبال همگانی متفکران پروتستان قرار گیرد. و بالاخره، به کار بردن اصطلاح «سرمایه‌داری» فی نفسه مناقشه‌انگیز بود، زیرا بسیاری معتقد بودند (و برخی هنوز معتقدند) که این مفهوم از کاربرد مفیدی در تاریخ اقتصاد برخوردار نیست.

همین تنوع واکنشها نسبت به اخلاق پروتستانی به توضیح خصلت ممتد این مباحثه کمک می‌کند. اما عوامل مهم دیگری نیز در کار بود. نیروی فکری استدالات وبر تا حدود زیادی از بی‌اعتنایی او به محدوده‌های سنتی موضوعات - که نتیجه احاطه علمی فوق‌العاده وی بود - ناشی می‌شود. بنابراین، اثر وبر می‌تواند در سطوح مختلف بررسی شود: به عنوان یک نظریه خاص تاریخی که مدعی تضایف میان کالونیسم و روحیه کارفرمایانه است؛ به عنوان یک تحلیل علی از تأثیر پیوریتانیسم بر فعالیت سرمایه‌دارانه؛ به عنوان تعبیری از منشأهای عناصر کلیدی جامعه جدید غربی به مثابه یک کل؛ و در متن مطالعات تطبیقی وبر به عنوان جزئی از کوشش وی برای تشخیص روندهای متفاوت عقلانی شدن فرهنگ در تمدنهای مهم غرب و شرق. مناقشه بر سر اخلاق پروتستانی در میان این سطوح در نوسان بوده است و نه تنها این گونه موضوعات اساسی، بلکه اکثر مباحث روش شناختی‌ای را که وبر این کتاب را جهت روشن کردن آنها نگاشت نیز در برمی‌گیرد. این مناقشه متفکران حوزه‌های متنوع نظیر اقتصاد، تاریخ، تاریخ اقتصادی، مطالعه تطبیقی مذاهب، مردم‌شناسی، و جامعه‌شناسی را به خود جلب کرد. بعلاوه، مناقشاتی فرعی نیز در اثر نوشته‌های کسانی که برخی یا تمام تحلیل‌های وبر را پذیرفته و کوشیدند عناصری از آن را بسط دهند بروز کرد - نظیر مناقشه پیرامون شرح ار.ک. مرتون^{۱۸} از تأثیر پروتستانتیسم بر علوم در انگلستان قرن هفدهم.^{۱۹}

بسختی می‌توان انکار کرد که برخی از واکنشهای انتقادی نسبت به اخلاق

18) R.K. Merton

19) R.K.Merton: *Science technology and society in**seventeenth century* England, *Orisis*, Vol 4, 1938.

پروتستانی، بویژه واکنشهایی که بلافاصله پس از نخستین چاپ آن در آلمان و پس از چاپ اول ترجمه انگلیسی در ۱۹۳۰ ظاهر گردید، مستقیماً از سوء فهم ادعاهای وبر یا از درک ناقص هدف او در این اثر ناشی شده است. وبر مسئولیت بعضی از این سوء تعبیرها از جانب منتقدان اولیه خود نظیر فیشر^{۲۰} و راکفاله^{۲۱} را تا حدودی به عهده می‌گیرد.^{۲۲} این منتقدان یقیناً نمی‌توانستند اخلاق پروتستانی را در متن طیف وسیع تحلیلهای تطبیقی وبر قرار دهند. شاید بتوان ناتوانی آنها از درک خصلت جزئی این مطالعه، علی‌رغم هشدار وبر درباره محدودیت چشم‌انداز خویش، را بخشید. اما مشکل می‌توان بسیاری از منتقدان بعدی او را در دهه‌های ۱۹۲۰ و ۱۹۳۰ (منجمله فون بلو^{۲۳}، تانی^{۲۴}، نایت^{۲۵}، رابرتسون^{۲۶} و گوردون واکر^{۲۷}) که تقریباً به طور کامل دو اثر وبر یعنی مجموعه آثار در جامعه‌شناسی مذهب^{۲۸} و اقتصاد و جامعه^{۲۹} را نادیده می‌گرفتند مورد بخشش قرار داد. بعضی از آثار این دوره، لااقل در جایی که به ارزیابی استدلال وبر می‌پردازند، کاملاً بی‌ارزشند. به عنوان مثال، وقتی که بعضی از نویسندگان وبر را به خاطر القای این ایده که کالوینیسم عامل اصلی تکامل سرمایه‌داری جدید بوده است مورد مؤاخذه قرار می‌دهند یا وقتی که به این مطلب اشاره می‌کنند که بعضی کشورهای کنونی نظیر ژاپن بدون برخورداری از چیزی نظیر «اخلاق پروتستانی» توسعه اقتصادی سریعی را تجربه کرده‌اند.*

با این وجود، وبر در معرض طیف متنوعی از انتقادات بالقوه موجه قرار گرفته است که از رد ادعاهای او تا تعدیل نسبتاً جزئی اثر وی را دربرمی‌گیرد. شاید بتوان

20) Fischer

21) Rachfahl

22) Max Weber: Antikritisches Schlusswort zum "Geist des Kapitalismus", Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik, Vol 31.1910

23) Von Blow

24) R.h. Tawney

25) F.H. Knight

26) H.M. Robertson

27) P. Gordon Walker

28) *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie*

29) *Wirtschaft und Gesellschaft*

* برای بهترین بررسی این مباحثه تا اوایل دهه ۱۹۴۰ رجوع کنید به :

Ephraim Fischhoff: *the Protestant ethic and the spirit of capitalism: the history of a controversy, Social Research*. Vol II, 1944.

این انتقادات را از جهت دربرداشتن یکی یا تعدادی از نظرگاههای زیر طبقه‌بندی کرد:^{۳۰}

۱- خصلت‌نمایی و بر از پروتستان‌تیسیم نادرست است. انتقادات در این زمینه متوجه بررسی و بر از نهضت اصلاح کلیسا، تعبیر او از فرق پیوریتان به طور اعم، و از کالوینیسیم به طور اخص است. به عقیده این منتقدان فرض و بر مبنی بر اینکه لوتر مفهومی از «شغل»^{۳۱} را متفاوت با معنای آن در کلیه تفاسیر دینی گذشته ارائه داده است خطاست و اخلاق کالوینیستی در حقیقت نه تنها محرک انباشت ثروت حتی به عنوان هدفی غیرمستقیم نیست، بلکه «ضد سرمایه‌داری» است. برخی دیگر معتقدند که شرح و بر از ایده‌های بنیامین فرانکلین، که مکانی مرکزی را در اخلاق پروتستانی اشغال می‌کند، و نیز جوانب دیگر تحلیل وی از پیوریتانیسم امریکایی غیرقابل قبول است.^{۳۲} این انتقاد، در صورت صحت، تا حدودی حائز اهمیت است زیرا و بر تأثیر پیوریتانیسم بر فعالیت اقتصادی در امریکا را مصداق روشن و بارز تر خود می‌داند.^{۳۳}

۲- تعبیر و بر از آموزه کاتولیکی خطاست. منتقدان اشاره کرده‌اند علی‌رغم اینکه و بر مطالعه دقیقی از کاتولیسیسم به عمل نیاورده بود، با وجود این استدلال

(۳۰) برای یک طبقه‌بندی متفاوت رجوع کنید به:

Ehud Sprinzak: *Weber's thesis as an historical explanatoion, History and Theory, Vol II*, 1972. 31) Calling

(۳۲) برنتانو از نخستین کسانی بود که تحلیل و بر از «شغل» را مورد انتقاد قرار داد؛ رجوع کنید به:

Lujo Brentano: *Die Anfänge des moderne Kapitalismus*. Munich, 1916; H. M.

Robertson: *Aspects Of the Rise of economic Individualism*, Cambridge. 1933;

Albert Hyma: *Renaissance to Reformation*. Grand; درباره پیوریتانیسم نگاه کنید به:

Gabriel Kolko: "Max Weber on America: theory and evidence" Rapid, 1951

History and Theory, Vol I, 1960 - 61.

مطالعات متعدد دیگری نیز وجود دارد. برای یک کتابشناسی محدود نگاه کنید به:

S.N. Eisenstadt: *The Protestant Ethic and Modernization*. New York. 1968;

David Little, *Religion Order, and the Law*. Oxford 1970, PP. 226 - 37.

33) Max Weber: *Die Protestantischen Sekten und der Geist des Kapitalismus, Gasammelte Aufsätze zur Religionessozologie*.

او بر این تصور استوار بود که از نظر ارزشهای اقتصادی میان کاتولیسیسم و پروتستانیسم تفاوت‌های بنیادی موجود است. به عقیده آنها، کاتولیسیسم پس از قرون وسطا حاوی عناصری است که محققاً با «روح سرمایه‌داری» سازگارند و در واقع نهضت اصلاح را باید واکنشی علیه «روح سرمایه‌داری» تلقی کرد نه گشاینده راه ظهور بعدی آن.^{۳۴}

۳- تحلیل وبر از رابطه میان پیوریتانیسم و سرمایه‌داری بر پایه داده‌های تجربی رضایتبخش استوار نیست. این انتقاد از جمله مسائل طرح شده توسط فیشر و راخفال بود و از آن پس بارها به اشکال گوناگون انعکاس یافته است. آنها متذکر شده‌اند که یگانه تحلیل آماری وبر به مطالعه فعالیت‌های اقتصادی کاتولیکها و پروتستانها در بادن، در سال ۱۸۹۵، مربوط می‌شود و حتی صحت همین آمار نیز مورد تردید است.^{۳۵} اما به طور کلی منتقدان اشاره کرده‌اند که منابع وبر عمدتاً آنگلو ساکسون بوده و تحقیق درباره تکامل اقتصادی راین، هلند، و سویس در قرون شانزدهم و هفدهم حاکی از پیوندی نزدیک میان کالوینیسم و فعالیت سرمایه‌دارانه نیست.^{۳۶}

۴- وبر در ترسیم تمایزی چنین قاطع میان سرمایه‌داری جدید یا «عقلانی» و انواع پیشین فعالیت سرمایه‌دارانه محق نیست. چنین استدلال شده است که از یک سو وبر مفهوم خود از «سرمایه‌داری جدید» را به نحوی پرداخت کرد که با عناصری از پیوریتانیسم که او بر آنها تأکید می‌نمود سازگار شود و از سوی دیگر بخش عمده‌ای از آنچه وبر «روح» سرمایه‌داری جدید می‌خواند یقیناً در اعصار پیشین نیز حاضر بوده است. تانی تمایز میان آیین لوتر و فرق پروتستانی متأخر را

34) W. Sombart: *the Quintessence of Capitalism*. London, 1951; Hyma, op. cit; A.Fanfani: *Catholicism Protestantism and Capitalism*. London 1935, R.H. Tawney: *Religion and the Rise of Capitalism*. London, 1926; Herbert Lüthy: *Once again: Calvinism and capitalism, Encounter*, Vol 22, 1964.

35) Kurt Samuelsson: *Religion and Economic Action*. London, 1961, pp. 137 ff.

36) W. Hudson: 'the Weber thesis re - examined, *Church History*, Vol 30, 1961; Michael Walzer : *the Revolution of the saints*, 1966 (pp. 306 ff).

می‌پذیرد، اما عقیده دارد که تکامل قبلی «روح سرمایه‌داری» بود که موجب تحول پیوریتانیسم گردید نه بالعکس.^{۳۷}

۵- برداشت وبر از ماهیت رابطه علی میان پیوریتانیسم و سرمایه‌داری جدید خطاست. مسلماً بسیاری از نویسندگانی که یک یا تعدادی از دیدگاههای فوق‌الذکر را اختیار کرده‌اند نتیجه گرفته‌اند که چنین رابطه علی اساساً غایب است. مع هذا، در این نقطه بحث به بحثی وسیع‌تر دربارهٔ مسائل انتزاعی مربوط به روش تاریخی و بخصوص مسئله امکان تحلیل علی در تاریخ تبدیل شود. منتقدان مارکسیستی تمایل دارند دیدگاه وبر را به عنوان دیدگاهی «کثرت‌گرا»^{۳۸} از تعلیل تاریخی مردود بدانند و بعضی کوشیده‌اند تر اخلاق پروتستانی را با تلقی آموزه‌های پیوریتانی مورد تحلیل وبر به عنوان پدیده‌های ثانوی ناشی از دگرگونیهای اقتصادی از پیش مستقر شده مورد تعبیر مجدد قرار دهند.^{۳۹} نویسندگان دیگری که الزاماً مارکسیست نیستند ضمن رد چارچوب روش شناختی وبر کوشیده‌اند نشان دهند که این چارچوب عواقبی برای تبیین وی از منشأهای روح سرمایه‌داری در بردارد.^{۴۰}

چه مقدار از تبیین وبر در برابر ضربات شدید انتقادات پایدار می‌ماند؟ هنوز کسانی هستند که پاسخ می‌دهند: عملاً همهٔ آن؛ و عقیده دارند که اکثر انتقادات نادرست بوده یا از سوءفهم موضع وبر ناشی می‌شود.^{۴۱} اما به نظر من چنین

37) Sombart, op.cit. H.Sée: Dans quelle mesure Puritain et Juifs ont-ils contribué au progrès du capitalisme moderne? *Revue historique*, vol 155, 1927; tawney op. cit; Christopher Hill: protestantism and the rise of capitalism in F.J. Fisher: *Essays in the Economic and social History of Tudor and Stuart England*. Cambridge, 1961.

(۳۸) برای پاسخ تفصیلی وبر به انتقاد برنتانو در این باره نگاه کنید به یادداشتهای ۱ و ۳ فصل سوم.

39) Karl Kautsky: *Materialistische Geschichtsauffassung*

40) Alasdair Mac Intyre" A mistake about causality in the social sciences, in Peter Laslett and W. G. Runciman : *Philosophy, Politics, and Society*, Vol 2, Oxford, 1962.

(برخی از نظریات ارائه شده در این مقاله بعداً توسط نویسنده مردود دانسته شده است)

41) Little, op. cit; Sprinzak : op. ict.

دیدگاهی از استحکام برخوردار نیست. روشن است که لااقل بعضی از منتقدان وبر باید بر خطا باشند، زیرا در متون انتقادی علیه او تناقضاتی به چشم می‌خورد یعنی ادعاهای برخی از منتقدان وبر با ادعاهای برخی دیگر متناقض است. مع هذا، بعضی از این انتقادات از نیروی قابل ملاحظه‌ای برخوردارند و مجموعاً ادعای سهمگین علیه نظرات وبر محسوب می‌شوند. به عقیده من، عناصری از تحلیل وبر که بیش از همه مورد سؤال قرار گرفته‌اند عبارتند از: تأکید بر تمایز مفهوم «شغل» در آیین لوتر^۲؛ فرض فقدان «خویشاوندی» میان آیین کاتولیک و فعالیت اقتصادی باقاعده؛ و نکته مرکزی این تز یعنی میزان خدمت واقعی اخلاق کالونیستی به تقدیس انباشت ثروت به گونه‌ای که وبر به آن اشاره می‌کند. حتی اگر وبر در این زمینه‌ها به خطا دچار شده باشد یافتن عواقب این خطاها در طیف وسیع آثار او کماکان به صورت مسئله‌ای غامض باقی مانده است. برای حل این مسئله به نحو رضایتبخش باید جایگاه مطالعات پیوسته به این اثر درباره «مذاهب جهانی»، مسئله عام عقلانی شدن فرهنگ، و چارچوب روش شناختی وبر را در نظر گرفت. هیچ محققى تاکنون در این راه نکوشیده است و انجام موفقیت آمیز این مهم چه بسا فقط از عهده کسی با احاطه‌ای علمی نزدیک به احاطه علمی خود وبر ساخته باشد

آنتونی گیدنز

کمبریج ۱۹۷۶

مقدمه نویسنده *

هرکس که در تمدن جدید اروپایی پرورش یافته و به مطالعه مسائل تاریخ جهان اشتغال داشته باشد ناگزیر و بحق با این سؤال روبه‌رو می‌شود: پیدایش آن پدیده‌هایی از تمدن را که در غرب، و فقط در غرب، خط سیری تکاملی با اهمیت و اعتباری جهانشمول - لااقل به زعم ما - را طی کرده‌اند باید به کدام ترکیب از موقعیتها نسبت داد؟

تنها در غرب است که «علمی» که امروز مرحله تکامل آن را «معتبر» می‌دانیم به وجود آمده است. البته شناختهای تجربی، تأملاتی درباره مسئله عالم و حیات، حکمت‌های عمیق فلسفی و الهیاتی در اقالیم دیگر نیز پدیدار شده‌اند. گرچه فی‌المثل تکامل همه جانبه یک الهیات منتظم، مخصوص مسیحیت متأثر از هلنسیم بوده است (فقط در اسلام و برخی فرقه‌های هندی مراحل اولیه آن را مشاهده می‌کنیم). در نقاط دیگر بویژه هند، چین، بابل، و مصر نیز شواهدی از شناختها و رصدهایی با دقت فوق‌العاده به چشم می‌خورد، اما آنچه که اخترشناسی

* این مقدمه توسط وبر، در سال ۱۹۲۰، برای مجموعه وسیع مطالعات او درباره جامعه‌شناسی دین به رشته تحریر درآمد. نقل این مقدمه در ابتدای این کتاب زمینه سودمندی برای فهم بهتر بسیاری از مسائل این اثر و بویژه اجتناب از برخی سوء تفاهمها درباره حدود اهداف وبر را فراهم می‌کند.

در بابل مثل هرجای دیگر کم داشت - و جهش علم کواکب در بابل از این بابت عجیب‌تر است - مبانی ریاضی این علم بود که نخستین بار توسط یونانیان فراهم آمد. در هند، هندسه با «اثبات» منطقی که آنهم مثل فیزیک و مکانیک توسط اندیشه یونانی ابداع شد آشنا نبود؛ علوم طبیعی هند که از جهت مشاهده بسیار غنی بودند روش تجربی را که - صرف‌نظر از معدودی کوششها در عهد باستان - همانند آزمایشگاه جدید فراورده‌ای از رنسانس بود نمی‌شناختند. در نتیجه، طب که بویژه در هند از فنون تجربی بسیار پیشرفته‌ای برخوردار بود از مبانی بیولوژیکی و بویژه بیوشیمیایی بی‌بهره بود؛ غیر از غرب هیچ تمدنی صاحب یک شیمی عقلانی نگردید.

پژوهشهای تاریخی بسیار متکامل در چین از روش توسیدید بی‌بهره بودند. یقیناً در میان هندیان می‌توان اسلافی برای ماکیاول یافت، اما تمام آموزه‌های سیاسی آسیایی فاقد روش منتظمی نظیر روش ارسطو و به طور کلی فاقد مفاهیم عقلانی بوده‌اند. الگوها و اشکال فکری قویاً حقوقی روم و مولود آن یعنی حقوق غربی که برای هر آموزه حقوقی عقلانی اجتناب ناپذیرند، علی‌رغم نطفه‌های اولیه‌ای در هند از (مکتب می‌مامسا^۱) و علی‌رغم گداهای وسیع قانونی در آسیای قدیم و کلیه کتب قانونی هندی و نظایر آن در هیچ جای دیگر وجود نداشته است. فقط غرب با ساختاری نظیر حقوق قانونی آشنا بوده است.

همین امر در مورد هنر نیز صادق است. مردمان دیگر احتمالاً گوش موسیقی تکامل یافته‌تری داشته‌اند که یقیناً در مقایسه با ما از حساسیت کمتری برخوردار نبوده است. انواع مختلف موسیقی چند صدایی در جهان شایع بوده است و از نقاط دیگر هم مثل غرب تغییر ملودی و هم‌نوایی آلات مختلف موسیقی مرسوم بوده است. دیگران نیز همه فواصل منطقی موسیقی را شناخته و محاسبه کرده‌اند. اما موسیقی منطقیاً هماهنگ - کنتربوان و هارمونی -؛ ساختن آلات صوتی بر پایه

1) Mīmāṃsā

آکوردهای کامل؛ استفاده از فواصل نیم پرده و کمتر از نیم پرده که نظامی از فواصل را تشکیل نمی‌داد، اما از رنسانس به بعد در قالب هارمونی منطقی تفسیر می‌شد؛ ارکستر ما با هسته‌ای متشکل از چهار ساز زهی و مجموعه‌ای سازمان یافته از آلات بادی؛ همراهی دائمی صدای باس؛ نظام نت‌نویسی ما که ساختن و اجرای قطعات موسیقی جدید را ممکن و حیات پایدار آن را تضمین نمود؛ سوناتها، سنفونیا، اپراها، و وسایل اجرای آنها یعنی آلات اصلی موسیقی ما نظیر ارگ، پیانو، ویولن، و غیره در جای دیگری غیر از مغرب زمین وجود نداشته‌اند - گرچه موسیقی مجلسی، همنوایی شعر و موسیقی، تغییر ارتفاع نت، و استفاده از نیم پرده به عنوان وسیله بیان در سنتهای مختلف موسیقی وجود داشته‌اند.

در عهد باستان و در آسیا طاق نوکتیز به عنوان یک عنصر تزینی به کار می‌رفت؛ احتمال می‌رود که شرق با طاق نوک تیز چلیپایی نیز آشنا بوده باشد، اما استفاده منطقی از طاق گوتیک برای توزیع فشار و مسقف نمودن انواع فضاها، و بویژه به عنوان اصلی برای تأسیس ابنیه عظیم و ایجاد سبکی شامل پیکرتراشی و نقاشی آن طور که در قرون وسطا خلق شد، جز نزد ما در هیچ جای دیگر شناخته شده نبود. همین امر در مورد حل مسئله گنبد، که البته اصل فنی آن از شرق به وام گرفته شد، و عقلانی شدن «کلاسیک» هنر در مجموع آن توسط رنسانس - در نقاشی با استفاده منطقی از پرسپکتیو خطی و فضایی - نیز صادق است. چاپ در چین وجود داشته است، اما فقط در غرب بود که یک ادبیات چاپی که منحصرأ برای چاپ در نظر گرفته شود و موجودیت خود را صرفاً مدیون چاپخانه باشد یعنی «مطبوعات» و «گاهنامه‌ها» رایج گردید. در چین و در اسلام، انواع مؤسسات آموزش عالی که برخی از آنها ظاهراً بی‌شبهت به دانشگاهها یا لاقل به مدارس عالی ما نبودند موجود بوده است. اما یک پژوهش علمی عقلانی، منتظم، و تخصصی [همراه با] هیشی از متخصصان تعلیم دیده در هیچ جای دیگر همان اهمیت غالب در فرهنگ ما را کسب نکرده است. این امر بیش از هر چیز در مورد دیوانسالاران متخصص که تکیه گاه دولت و اقتصاد جدید غرب به شمار می‌روند

صادق است. برای این شخصیت [یعنی دیوانسالار متخصص] البته می‌توان مقدماتی دست و پا کرد، اما اینان هرگز و در هیچ جا همچون مغرب زمین تا این حد سازندهٔ نظم اجتماعی نبوده‌اند؛ البته «دیوانسالار»، همچنین دیوانسالار متخصص، در جوامع متعدد پدیده‌ای بسیار کهن به شمار می‌رود. اما در هیچ عصر و اقلیم دیگری به اندازهٔ غرب جدید نمی‌توان احساس کرد که تمام زندگی اجتماعی از جنبه‌های سیاسی، فنی، و اقتصادی تا این حد جبراً و تماماً به سازمانی از دیوانسالاران متخصص و کارآزموده وابسته باشد. وظایف عمدهٔ زندگی روزمرهٔ جامعه در دست دیوانسالارانی که در زمینه‌های فنی، تجاری، و از همه مهمتر حقوقی تخصص داشتند قرار گرفت.

اتحادیه‌های سیاسی و اجتماعی متعلق به مراتب^۲ مختلف جامعه وسیعاً شایع بوده‌اند، لیکن حکومت پادشاهی مبتنی بر مراتب دولتی^۳ یعنی «شاه و دولت شاه»^۴ به معنای غربی آن فقط در تمدن ما پدیدار گشته است. بعلاوه، پارلمانهای متشکل از نمایندگان مردم «که برای مدت معینی انتخاب می‌شوند، حکومتهای عوامفریبان، رهبران احزاب، و «وزرای» مسئول در مقابل پارلمان جملگی در حقیقت خاص مغرب زمین بوده‌اند؛ هرچند که «احزاب» سیاسی به معنای سازمانهایی در تکاپوی کسب قدرت طبیعتاً در همه جا وجود داشته‌اند. به طور کلی، «دولت» به معنای یک نهاد سیاسی مبتنی بر یک «قانون اساسی» بدون و حقوق موضوعه عقلی، با یک دستگاه اجرایی تحت هدایت قواعد عقلی یا «قوانین» و برخوردار از کارمندانی متخصص، با مجموعهٔ این خصوصیات، صرفنظر از برخی اشکال مشابه در نقاط دیگر تنها در غرب مشاهده شده است و همین امر در مورد سرنوشت سازترین نیروی زندگی جدید ما یعنی سرمایه‌داری نیز صادق است.

2) Ständische

۳) Ständestaat، اصطلاحی که برای اشکال متأخر حکومتهای فئودالی هنگام گذار به حکومتهای مطلقهٔ پادشاهی در اروپا به کار می‌رفت.

4) Rex et Regnum

«تکاپوی ثروت»، «جست و جوی منفعت»، جست و جو به دنبال پول آنهم حداکثر ممکن پول فی نفسه هیچ ربطی به سرمایه‌داری ندارد. چنین عطشی برای ثروت ممکن است در میان پیشخدمتان، پزشکان، درشکه‌چیان، هنرمندان، روسپیان، کارمندان فاسد، سربازان، دزدان، جنگجویان صلیبی، قماربازان، و گدایان یافت شود و خلاصه می‌توان گفت که افراد مختلف با موقعیتهای متفاوت در همه اعصار و همه سرزمینها هر جا که شرایط عینی ایجاب کند یا ایجاب کرده باشد چنین عطشی را از خود نشان می‌دهند. انصراف از این مفهوم ساده لوحانه از [سرمایه‌داری] باید جزء الفبای تاریخ تمدن قرار بگیرد. حرص بی‌پایان برای تحصیل ثروت به هیچ وجه با سرمایه‌داری یکی نیست تا چه رسد با «روح» آن. بلکه سرمایه‌داری می‌تواند بیشتر با رام کردن این غریزه غیرعقلانی یا لاقل با تعدیل عقلانی آن یکسان باشد. در حقیقت، سرمایه‌داری مساوی است با جست و جوی منفعت از طریق فعالیتی مستمر، عقلانی، و سرمایه‌دارانه در پی منفعتی همواره تجدیدشونده؛ در پی «سودآوری»^۵ و سرمایه‌داری بواقع باید چنین باشد. هر جا کل اقتصاد تابع نظم سرمایه‌داری شده باشد، یک مؤسسه منفرد سرمایه‌داری که از هر موقعیتی برای سودآوری استفاده نکند محکوم به نابودی است.

اکنون مقدماً اصطلاحات خود را به نحوی دقیق‌تر از معمول تعریف می‌کنیم. ما عمل اقتصادی «سرمایه‌دارانه» را عملی می‌نامیم که بر انتظار کسب منفعت از طریق بهره‌برداری از امکانات مبادله، یعنی بر امکانات (از نظر صوری) مسالمت‌آمیز کسب سود، متکی باشد. تحصیل ثروت از طریق زور (به نحو صوری و به نحو واقعی) از قوانین خاص خود تبعیت می‌کند و نباید با عملی که (در تحلیل نهایی) متوجه کسب منفعت از امکانات مبادله است در یک مقوله گنجانده شود (هرچند نمی‌توان کسی را از این کار منع کرد)^{۱۱}. اگر تحصیل سرمایه‌دارانه ثروت به روش عقلانی دنبال شود، عمل مربوطه باید توسط محاسبه اجزای سرمایه

ارزیابی شود. یعنی اگر در این عمل از کالا یا از خدمات افراد به عنوان وسیلهٔ تحصیل ثروت استفادهٔ منتظم به عمل آید، بیلان نهایی دارایی مؤسسه برحسب پول (یا ارزش پولی تخمینی اموال در یک مؤسسهٔ دائمی) در پایان یک دورهٔ فعالیت باید از سرمایهٔ یعنی از ارزش وسایل مادی تولید که برای تحصیل ثروت از طریق مبادله به کار رفته است فزونی نشان دهد. هیچ فرقی نمی‌کند که این سرمایه به صورت کالای جنسی در یک کومندا^۱ به یک تاجر سیار سپرده شود، که در این صورت سود نهایی آن نیز می‌تواند شامل کالاهای دیگری به صورت جنسی باشد که در تجارت کسب شده است یا کارخانه‌ای باشد که سرمایهٔ فعال آن یعنی ساختمانها، ماشین‌آلات، پول نقد، مواد اولیه، تولیدات تمام شده یا نیمه تمام، و مطالبات آن با دیون آن مقایسه می‌شود. مهم اینست که تخمین سرمایه برحسب پول صورت گیرد و مهم نیست که این کار توسط روشهای حسابداری جدید یا به روشی ابتدایی و خام انجام شود. همه چیز توسط بیلان انجام می‌گیرد: در آغاز کار مؤسسه، بیلان اولیه ارائه می‌شود، قبل از هر معامله سود احتمالی تخمین زده می‌شود، و در پایان کار نیز بیلان قطعی برای تعیین مبلغ سود تنظیم می‌گردد. مثلاً بیلان اولیه یک کومندا باید با توافق شرکا ارزش کالاهای به امانت سپرده شده را برحسب پول تعیین کند (البته اگر از همان اول شکل پولی نداشته باشند). در این صورت، یک بیلان نهایی امکان تقسیم سود و زیان را فراهم خواهد کرد. هر عمل شرکا، به شرط عقلانی بودن، بر پایهٔ محاسبه استوار خواهد بود؛ گرچه حتی ممکن است امروز هم از محاسبهٔ و ارزیابی دقیق استفاده نشود و هنگامی که شرایط، محاسبه دقیق را تحمیل نکند به تقریب یا به روشهای صرفاً سنتی یا عرفی اکتفا شود. اما این نکات فقط به درجهٔ عقلانیت تحصیل ثروت سرمایه‌داری مربوط می‌شود.

از نظر مفهوم ما مسئلهٔ مهم جهتگیری بالفعل به سوی مقایسهٔ حتی ابتدایی

محاسبه پولی نتایج سرمایه گذاری با محاسبه پولی سرمایه گذاری است و این امر عمل اقتصادی را به نحو قاطعی تعیین می‌کند. بدین معنا، تا جایی که از اسناد و مدارک اقتصادی برمی‌آید در تمام کشورهای متمدن، «سرمایه‌داری» و مؤسسات «سرمایه‌داری» مبتنی بر درجه قابل قبولی از عقلانی شدن محاسبه سرمایه وجود داشته است. در چین، هند، بابل، مصر، مدیترانه عهد باستان، قرون وسطا، و نیز در عصر جدید چنین بوده است. در این نقاط نه فقط فعالیتهای منفرد پراکنده، بلکه مؤسساتی اقتصادی که کاملاً بر تجدید فعالیتهای منفرد سرمایه‌داری مبتنی بودند و حتی «بهره‌برداریهایی» دائمی به چشم می‌خورد - با وجود این، تا مدتهای مدید، تجارت مثل امروز خصلت یک فعالیت دائمی را به خود نگرفت، بلکه اساساً در یک سلسله فعالیتهای پراکنده خلاصه می‌شد و انسجام و قوام درونی فعالیت تجار بزرگ فقط بتدریج (و بویژه با تأسیس شعب) حاصل گردید. در هر حال، مؤسسه سرمایه‌داری و کارفرمای سرمایه‌داری از زمانهای بسیار کهن در جهان پراکنده بوده‌اند آنها نه فقط با فعالیتهای موسمی، بلکه با فعالیتی دائمی.

اما سرمایه‌داری فقط در غرب به درجه‌ای از اهمیت و به گونه‌ها، اشکال، و گرایشاتی دست یافت که هرگز در جای دیگری سابقه نداشته است. در تمامی جهان با تجار بزرگ و کوچک و بازرگانانی که به تجارت داخلی یا تجارت راه دور می‌پرداختند روبرو بوده‌ایم. انواع وام رایج بوده و بانکها عملیات بسیار متنوعی لاقلاً مشابه با عملیات بانکهای قرن ۱۶ ما انجام می‌دادند. وامهایی مخصوص تجارت دریایی، کومنداها، و شرکتها و شرکتهایی نظیر *Kommanditgesellschaft*^۷ فراوان بود و حتی گاه شکلی دائمی به خود می‌گرفت. هر جا تأمین هزینه فعالیت نهادهای عمومی با پول صورت گرفته است، وام‌دهندگان پدیدار شده‌اند؛ مثلاً در بابل، یونان، هند، چین، و روم. این وام‌دهندگان هزینه جنگها، راهزنیهای دریایی، قراردادهای تدارکاتی، و انواع فعالیتهای ساختمانی را تأمین می‌کردند؛ در سیاست

۷) نوعی شرکت بین شراکت و مؤسسه اقتصادی با مسئولیت محدود.

ماورای بحار نقش کارفرمایان استعمارگر و زمینداران صاحب برده را که از کار اجباری مستقیم یا غیرمستقیم استفاده می‌کردند برعهده داشتند و به اداره قلمروهای اربابی و مناطق اداری و بیش از هرچیز به جمع‌آوری مالیات می‌پرداختند. هزینه رؤسای احزاب در زمان انتخابات و «کندوتیری»ها^۸ را در زمان جنگ داخلی تأمین می‌نمودند. درنهایت، آنان «رباخوارانی» بودند که از هر فرصتی برای کسب منافع نقدی استفاده می‌کردند. این نوع سوداگران، یعنی ماجراجویان سرمایه‌دار، در همه نقاط جهان وجود داشته‌اند. فعالیت آنها، به استثنای تجارت یا عملیات اعتباری و بانکی، خصلتی غیرعقلانی و رباخوارانه داشته یا متوجه تحصیل ثروت از طریق اعمال زور و قبل از همه از طریق غارت و یغما بوده است و این کار خواه مستقیماً از طریق جنگ و خواه به صورت غیرمستقیم از طریق غارت مالیاتی دائمی یعنی استثمار رعایا صورت می‌گرفت.

البته این خصوصیات در سرمایه‌داری جدید غرب یعنی سرمایه‌داری غارتگران مالی، رباخواران بزرگ، صیادان امتیازات استعماری، سرمایه‌داران بزرگ مالی در زمان صلح، و بخصوص در سرمایه‌داری‌ای که از جنگ سود می‌برد و امروز هم مثل همیشه بخشی، اما فقط بخشی از تجارت بزرگ بین‌المللی به آن وابسته است نیز به چشم می‌خورد.

اما مغرب زمین در عصر جدید در کنار آن شاهد رشد نوع دیگری از سرمایه‌داری بوده است که در اقالیم دیگر فقط مراحل اولیه آن به چشم خورده است؛ یعنی سازمان عقلانی سرمایه‌دارانه کار (از نظر صوری) آزاد. در عهد باستان، سازمان کار بردگی فقط در مزارع وسیع کشاورزی و به درجه‌ای کمتر در «ارگاستری»ها^۹ تا حدودی جنبه‌ای عقلانی پیدا کرد و در آغاز عصر جدید درجه عقلانی شدن کار در مزارع و کارگاههای اربابی و نیز در صنایع خانگی در قلمروهای اربابان زمینداری که از کار بردگان و رعایا استفاده می‌کردند باز هم

8) Condottieri

۹) Ergastria، ارگاستری، کارگاه

کمتر بود. «صنایع خانگی» واقعی که از کار آزاد استفاده کنند خارج از مغرب زمین جز به صورت پراکنده محققاً وجود نداشته است. استفاده بسیار شایع از کار کارگران روزمزد فقط به طور استثنایی به برپاشدن مانوفاکتورها - آنهم به اشکالی بسیار متفاوت از سازمان صنعتی جدید (بخصوص به شکل انحصارات دولتی) - منتهی می‌شد، ولی هرگز به یک سازمان آموزش پیشه‌وری نظیر آنچه که در قرون وسطای ما رایج بود منجر نگردید. اما سازمان عقلانی مؤسسه‌ای که به استفاده از موقعیتهای یک بازار منظم همیشگی، و نه به استفاده از فرصتهای غیرعقلانی برای سودجویی یا سیاست زور، متکی باشد یگانه خصوصیت سرمایه‌داری غربی نیست. سازمان عقلانی جدید مؤسسه سرمایه‌داری بدون دو عامل مهمتر دیگر برای رشد آن، یعنی جدایی اداره خانه از مؤسسه اقتصادی که کلیه شئون زندگی اقتصادی امروزی را تحت سیطره آورده است و نیز حسابداری عقلانی که کاملاً به آن پیوسته است، امکانپذیر نبود. البته در نقاط دیگر هم جدایی مکانی میان محل سکونت و محل کسب (یا مغازه) را مشاهده می‌کنیم؛ مثلاً در بازارهای شرقی و کارگاهها [ارگاستریها]ی برخی تمدنهای دیگر. همچنین، در خاور نزدیک، خاور دور، و عهد باستان اتحادیه‌های سرمایه‌داری از حسابداری مستقلی برخوردار بودند، اما این اتحادیه‌ها در قیاس با استقلال جدید مؤسسات فقط کوششی ابتدایی محسوب می‌شدند. قبل از هرچیز، به این دلیل که لوازم اجتناب‌ناپذیر این استقلال یعنی حسابداری عقلانی ما و جدایی قانونی مالکیت مؤسسات و مالکیت شخصی در آنها یا اصلاً موجود نبود یا در مراحل ابتدایی به سر می‌برد. در همه جای دیگر، مؤسساتی که به دنبال کسب سود بودند گرایش داشتند تا به عنوان جزئی از یک اقتصاد بزرگ خانگی شاهی یا اربابی¹⁰ تکامل پیدا کنند و همان‌طور که رود برتوس¹¹ بخوبی نشان داده است صرفنظر از تشابه ظاهری خود با اقتصاد جدید، سیر تحولی کاملاً متفاوت و حتی متضادی را با آن نشان می‌دهند.

10) Oikos

11) Rodbertus

اما، در تحلیل نهایی، کلیه این ویژگیهای سرمایه‌داری غربی اهمیت کنونی خود را فقط از طریق پیوند با سازمان سرمایه‌دارانه کار به دست آورده‌اند. همچنین، پدیده‌ای که عموماً «تجاری شدن» نامیده می‌شود یعنی گسترش اسناد قابل مبادله و عقلانی شدن سوداگری یعنی پیدایش بورس نیز با آن پیوند دارد. بنابراین، بدون سازمان سرمایه‌دارانه و عقلانی کار همه این پدیده‌ها منجمله پیشرفت به سوی «تجاری شدن» - حتی در صورت امکان - به هیچ وجه از اهمیت کنونی برای ساخت اجتماعی و کلیه مسائل خاص غرب جدید که به آن وابسته‌اند برخوردار نمی‌گردیدند. محاسبه دقیق که شالوده باقی این پدیده‌هاست فقط بر پایه کار آزاد امکانپذیر است و همان‌طور که - یا به دلیل آنکه - در جای دیگری غیر از مغرب زمین اثری از یک سازمان عقلانی کار پیدا نمی‌کنیم، اثری از یک سوسیالیسم عقلانی نیز مشاهده نمی‌نماییم. بدون شک، در نقاط دیگر جهان نیز اقتصاد شهری، سیاستهای ذخیره‌سازی شهری، مقررات تجاری [مرکانتیلیسم] و سیاستهای رفاهی شاهان، جیره‌بندی، تنظیم اقتصادی، اقتصاد حمایتی ما، و نظریه‌های لسه‌فر^{۱۲} (در چین) شناخته شده بوده‌اند. همچنین، اقتصادهای کمونیستی و سوسیالیستی به اشکال مختلفی نظیر کمونیسم خانوادگی، مذهبی، نظامی، سوسیالیسم دولتی (در مصر)، کارتل‌های انحصاری، سازمانهای مصرف‌کنندگان وجود داشته است. گرچه شهرها در همه جا از امتیاز داشتن بازار برخوردار بوده‌اند و اصناف، رسته‌ها، و انواع تفاوت‌های قانونی بین شهر و روستا وجود داشته است، اما مفهوم «بورژوا» جز در غرب و مفهوم «بورژوازی» جز در غرب جدید در جای دیگر وجود نداشته است؛ همان‌طور که «پرولتاریا» هم در فقدان یک سازمان عقلانی که کار آزاد را انضباط بخشد نمی‌توانست به عنوان یک طبقه وجود داشته باشد. در همه جا به اشکال مختلف با «مبارزه طبقاتی» میان وام‌دهندگان و وام‌گیرندگان؛ میان مالکان ارضی و دهقانان بی‌زمین یا رعایا یا

اجاره کنندگان زمین؛ و میان تجار و مصرف کنندگان یا مالکان ارضی روبه‌رو می‌شویم. اما در هیچ جای دیگر آن نوع مبارزه‌ای که در اروپای قرون وسطا میان صاحب کار و کارگر خانگی جریان داشت جز به شکل نطفه‌ای وجود نداشته است. تعارض جدید میان کارفرمای بزرگ صنعتی و کارگر مزدبگیر آزاد کاملاً ناشناخته بوده و عدم وجود مسائلی مشابه با مسائلی که سوسیالیسم جدید با آن روبه‌رو است نیز از همینجا ناشی می‌شود.

در نتیجه، در یک تاریخ جهانی تمدن در تحلیل نهایی، مسئله مرکزی برای ما - حتی از نظرگاهی صرفاً اقتصادی - رشد فعالیت سرمایه‌دارانه به خودی خود که متناسب با تمدنهای گوناگون، اشکال مختلف ماجراجویانه، تجاری، یا سمتگیری جنگی، سیاسی، و اداری به خود می‌گیرد نیست. بلکه منظور ما تکامل سرمایه‌داری مربوط به مؤسسه بورژوازی همراه با سازمان عقلانی کار آزاد در آن است. یا اگر بخواهیم منظور خود را در قالب تاریخ تمدن بیان کنیم، مسئله مورد نظر ما پیدایش طبقه بورژوازی غربی با همه مختصات آن است و این پیدایش گرچه از نزدیک با پیدایش سازمان کار آزاد سرمایه‌داری پیوند دارد، اما با آن کاملاً یکی نیست. زیرا «بورژوازی» به عنوان یک مرتبه^{۱۳} اجتماعی قبل از تکامل شکل خاص سرمایه‌داری غربی هم - البته فقط در مغرب زمین - وجود داشته است.

روشن است که شکل خاص و جدید سرمایه‌داری غربی تا حدود زیادی در اثر تکامل امکانات فنی ایجاب شده است. امروزه عقلانیت آن ماهیتاً به امکان محاسبه عوامل فنی تعیین کننده یعنی به یک محاسبه دقیق و اساسی بستگی دارد و این در حقیقت بدان معنی است که عقلانیت آن به ویژگیهای علم جدید بویژه علوم طبیعی مبتنی بر ریاضیات و آزمایش دقیق و عقلانی وابسته است. از سوی دیگر، تکامل این علوم و فنون مبتنی بر آن نیز متقابلاً در کاربرد عملی و اقتصادی خود از

منافع سرمایه‌دارانه انگیزشی تعیین‌کننده دریافت کرده و می‌کنند. البته نمی‌توان گفت که منشاء دانش مغرب را این‌گونه منافع تعیین کرده‌اند. هندیان نیز با وجود اینکه نظام اعشاری را - که اول بار در خدمت سرمایه‌داری غربی در حال رشد درآمد - ابداع کرده و نوعی حساب معادل محاسبه جبری را می‌شناختند، اما به حساب و حسابداری جدید دست نیافتند. منافع سرمایه‌دارانه، تولد ریاضیات یا مکانیک را نیز باعث نشد، اما استفاده فنی از دانش علمی که در انتظام بخشیدن به زندگی توده‌های مردم ما بسیار مؤثر بود مسلماً در غرب توسط امتیازات اقتصادی حاصل از آن تشویق می‌شد. این امتیازات از نظم اجتماعی خاص مغرب زمین ناشی می‌شدند. بدین ترتیب، اکنون باید از خود پرسید که استفاده فنی از علم از کدام عناصر این نظم اجتماعی سرچشمه گرفته است؛ البته با توجه به این مطلب که همه عناصر از اهمیت یکسانی برخوردار نیستند.

از عناصر یقیناً حائز اهمیت می‌توان ساخت عقلانی حقوق و مدیریت را نام برد. در واقع، سرمایه‌داری مؤسسه عقلانی جدید همانقدر که محتاج ابزار فنی قابل محاسبه است محتاج قواعد حقوقی قابل ارزیابی و مدیریتی متکی بر قواعد رسمی نیز می‌باشد. بدون این عناصر، وجود سرمایه‌داری تجاری ماجراجو و رباخوار و نیز اقسام سرمایه‌داریهایی که به نحو سیاسی ایجاد شده‌اند امکانپذیر است، اما هیچ نوع مؤسسه عقلانی تحت هدایت ابتکار فردی با سرمایه‌ای ثابت و محاسباتی مطمئن امکانپذیر نیست. فقط مغرب زمین از یک نظام حقوقی و اداری با چنین درجه‌ای از کمال حقوقی و صوری در خدمت فعالیت اقتصادی خویش برخوردار بوده است. اما باید پرسید که این حقوق از کجا ناشی می‌شود؟ هر تحقیقی نشان می‌دهد که منافع سرمایه‌دارانه نیز، در کنار سایر شرایط، بدون شک سهم خود را - که نه یگانه سهم و نه سهم عمده است - در هموار کردن راه تسلط طبقه‌ای از حقوقدانان که به طور اخص در زمینه حقوق عقلانی تربیت شده بودند ایفا کرده است. اما این منافع به تنهایی این حقوق را خلق نکرده‌اند، بلکه نیروهای دیگری نیز در این رشد دخیل بوده‌اند. و چرا منافع سرمایه‌دارانه در چین یا هند تکامل

علمی، هنری، سیاسی، و اقتصادی را در همان مسیر عقلانی شدن که خاص مغرب زمین است هدایت نکرده‌اند؟

زیرا در کلیه موارد فوق نوع ویژه‌ای از «عقلگرایی» مخصوص تمدن غربی وجود دارد. اما واژه «عقلگرایی» می‌تواند مصادیق بسیار متنوعی داشته باشد و ما این مطلب را در ادامه بحث تکرار خواهیم کرد. مثلاً همانقدر می‌توان از «انواع عقلانی شدن» مکاشفه عارفانه - یعنی رویکردی که از دید سایر حوزه‌های زندگی به طور ویژه «غیرعقلانی» تلقی می‌شود - سخن گفت که از عقلانی شدنهای زندگی اقتصادی، فنی، پژوهش علمی، تعلیم و تربیت، آموزش نظامی، حقوقی، و اداری. بعلاوه، هرکدام از این حوزه‌ها می‌تواند برحسب مقاصد و غایات بی‌نهایت متنوعی عقلانی شود و چیزی که از یک نظرگاه «عقلانی» است شاید از نظرگاه دیگر «غیرعقلانی» تلقی گردد. وجود انواع بسیار متفاوت عقلانی شدن در حوزه‌های مختلف زندگی برحسب تمدنهای مختلف از همینجا ناشی می‌شود. برای تعیین تفاوت‌های آنها از نظرگاه تاریخ تمدن باید معین نمود که حوزه‌های عقلانی شده کدامند و عقلانی شدن آنان در کدام جهت صورت گرفته است. پس، در وهله اول باید ویژگیهای متمایز عقلگرایی غربی و در درون آن، اشکال عقلگرایی جدید غربی را بازشناخت و سپس نحوه پیدایش آنها را تبیین نمود. هرگونه تلاش برای روشن سازی این مطلب باید اهمیت بنیادی اقتصاد را به رسمیت بشناسد و قبل از هرچیز شرایط اقتصادی را به حساب آورد. اما در عین حال این رابطه همبستگی را باید از جهت معکوس نیز در نظر گرفت، زیرا اگر تکامل عقلگرایی اقتصادی رویهمرفته به فنون و حقوق عقلانی بستگی دارد به قوا و استعداد‌های انسان در اختیارکردن انواع معینی از رفتار عقلانی - عملی هم وابسته است. هرچا که این رفتارها با موانع روحی برخورد کرده‌اند، تکامل رفتار عقلانی اقتصادی هم با مقاومتهای سرسختانه درونی مواجه شده است. در گذشته، نیروهای جادویی و مذهبی و نیز ایده‌های مربوط به تکالیف اخلاقی که بر این نیروها استوار بودند همواره در زمره مهمترین عناصر شکل دهنده رفتار به شمار آمده‌اند. از این نیروها در پژوهشهایی که در

اینجا گردآوری شده‌اند سخن خواهیم گفت.

در آغاز کتاب، با دو مطالعه قدیمی‌تر می‌کوشیم: نخست از جنبه مهمی که عموماً یکی از دشوار فهم‌ترین جوانب است به مسئله پردازیم: چگونه برخی باورهای مذهبی، پیدایش یک «ذهنیت اقتصادی» یا به عبارت دیگر «خلق و خوی» یک شکل اقتصادی را ایجاب کرده‌اند؟ در اینجا به عنوان نمونه همبستگی‌های روح زندگی اقتصادی جدید با اخلاق عقلانی پروتستان‌بسم ریاضت‌کشانه را انتخاب کرده‌ایم. بنابراین، فقط به یک وجه از رابطه علی می‌پردازیم. در مطالعات بعدی^{۱۴} درباره «اخلاق اقتصادی مذاهب جهانی» هدف ما تعیین روابط مذاهب مهم با اقتصاد و قشربندی اجتماعی در حوزه تأثیر آنهاست. در این مطالعات می‌کوشیم بررسی هر دو رابطه علی را تا جایی دنبال کنیم که نقاط مقایسه آنها را با نحوه غربی تکامل آنها، که خود آنها هم بررسی خواهد شد، به دست آوریم.

در واقع، این یگانه شیوه تحقیق است که امیدواریم به کمک آن تا جایی که ممکن است یک ارزیابی علمی از آن دسته عناصر اخلاق اقتصادی مذهب غربی که تضاد آن را با اخلاقهای اقتصادی دیگر باعث می‌شوند به عمل بیاوریم. در عین حال، مدعی نیستیم که این مطالعات تحلیلهایی کامل و حتی مختصر از تمدنها باشند، بلکه برعکس بر عناصری تکیه می‌کنند که وجوه افتراق هر تمدن مورد مطالعه را با تمدن غربی باعث شده و می‌شوند. بنابراین، این مطالعات تماماً معطوف به مسائلی هستند که از این نظرگاه خاص برای درک تمدن غربی مهم جلوه می‌کنند. با توجه به اهدافی که برای خود مقرر کرده‌ایم، انتخاب هیچ روش دیگری میسر نبود. اما برای اجتناب از هرگونه سوء تفاهم در اینجا حدود مقصود خود را آشکارا مشخص می‌نماییم.

از یک جنبه دیگر نیز باید شخص ناوارد را از قائل شدن اهمیت بیش از حد برای این مطالعات برحذر داشت. کاملاً بدیهی است که یک چین‌شناس،

۱۴) برای آشنایی با این مطالعات، به چاپ دو جلدی مجموعه آثار وبر درباره جامعه‌شناسی ادیان [به زبان آلمانی] مراجعه شود.

هندشناس، سامی‌شناس، و مصرشناس به هیچ وجه داده‌های جدیدی در این مطالعات پیدا نمی‌کند. اما لااقل امیدواریم که در مطالب اساسی به خطایی فاحش هم برخورد نکند. نویسنده نمی‌داند تا چه حد به عنوان یک غیرمتخصص توفیق تقرب به چنین هدفی را پیدا کرده است. کسی که باید به ترجمه‌ها استناد کند و علاوه باید از منابع ادبی، شواهد باستانشناختی، و اسناد بایگانیها استفاده کند بایستی بناچار به نوشته‌های متخصصان اعتماد نماید بدون اینکه قادر باشد درباره ارزش این کارها که اغلب بسیار مورد مناقشه‌اند داوری نماید. چنین مؤلفی به دلایل عدیده باید درباره ارزش فعالیت خود فروتن باشد. بویژه که با توجه به کلیه اسناد موجود شمار ترجمه‌هایی که از «منابع» اصیل (خط نوشته‌ها و اسناد) بخصوص درباره چین در اختیار داریم در مقایسه با منابع مهم موجود هنوز بسیار محدود است. خصلت بسیار موقتی این پژوهشها - بویژه در مورد آسیا - نیز از همین مطلب ناشی می‌شود.

قضاوت نهایی برعهده متخصصان خواهد بود. ما فقط به این دلیل به چنین مطالعاتی پرداخته‌ایم که تا کنون (۱۹۲۰) بررسیهای تخصصی با این هدف خاص و از این دیدگاه خاص انجام نشده است. این مطالعات تا حدود زیادی مستعدند که بسرعت «کهنه شوند»، همان‌طور که سرنوشت همه پژوهشهای علمی چنین است. اما در مطالعات تطبیقی بدشواری می‌توان از هرگونه تجاوز به قلمرو متخصصان دیگر، هرقدر هم این عمل نکوهیده باشد، اجتناب نمود. بنابراین، از همان آغاز به یک توفیق ناقص بسنده می‌کنیم.

امروزه اهل فضل، خواه به پیروی از شیوه متداول روز و خواه در اثر شور و حرارت خود، تصور می‌کنند می‌توان متخصص را کنار گذاشت یا او را به مرتبه‌ای فرودست «شاهد» تنزل داد. تقریباً همه علوم غالباً دیدگاههای بسیار ارزشمندی را مدیون متذوقان هستند، اما تذوق به عنوان اصل (راهنمای) علم به معنای مرگ علم خواهد بود. کسی که می‌خواهد «ببیند» بهتر است به سینما برود. علاوه بر آن، امروزه انبوهی از مطالب مربوط به حوزه پژوهشهای ما را در قالبی ادبی نیز به

چنین کسی عرضه می‌کنند. اما هیچ چیز به اندازه این رویکرد از هدف این مطالعات جدی و قویاً تجربی فاصله ندارد و اضافه کنم که اگر کسی منتظر شنیدن موعظه است بهتر است به کلیسا مراجعه کند. ما در اینجا کمترین سخنی از ارزش تمدنهای مورد مقایسه به میان نمی‌آوریم. البته مسیر سرنوشت انسان لاجرم انزجار کسی را که به تحقیق درباره بخشی از آن می‌پردازد برمی‌انگیزد. اما بجاست که خرده توصیفهای شخصی را برای خودمان نگاه داریم؛ همان طور که توصیف خود از منظره دریا یا کوهی رفیع را به خودمان منحصر می‌کنیم، مگر اینکه استعداد و موهبت بیان آنها به شکل هنری یا پیامبرانه را احساس کنیم. در اغلب موارد دیگر، پرگویی در باب «شهود» فقط پنهان‌کننده فقدان پرسپکتیو است نسبت به عین [اوبژه] و مستوجب همان حکم است که فقدان پرسپکتیو نسبت به انسانها.

عدم استناد ما به مصالحی که قوم‌نگاری فراهم آورده است نیازمند توضیح و توجیه است، زیرا امروزه این علم به مرحله‌ای نایل شده است که استفاده از آن در تمام مطالعات عمیق، بویژه در باب مذاهب آسیایی، اجتناب‌ناپذیر شده است. این عدم استناد صرفاً به دلیل محدودیت قدرت یک فرد نیست. این حذف قبل از هر چیز بدین دلیل موجه به نظر آمد که ما باید ناچار در اینجا اخلاق مذهبی آن اقشار اجتماعی را بررسی کنیم که در کشورهای خاص خود نقش «حاملان تمدن»^{۱۵} را برعهده داشته‌اند، زیرا ما تأثیر حاصل از رفتار آنها را در زندگی بررسی خواهیم کرد. اما این امر تنها هنگامی با تمام جزئیات خود شناخته می‌شود که با داده‌های قوم‌نگاری و فرهنگ عامیانه مقایسه می‌شود. بنابراین، باید صریحاً پذیرفت و حتی تأکید نمود که در این مطالعات نوعی خلاء وجود دارد که می‌تواند موجب ایرادات موجهی از جانب علم قوم‌نگاری گردد. امیدوارم بتوانم این خلاء را با مطالعه‌ای منتظم از جامعه‌شناسی مذهب پرکنیم.^{۱۶} اما چنین کاری از هدف محدود مطالعه

15) Kulturträger

۱۶) این مطالعه در فصل «جامعه‌شناسی مذهب» در اثر عمده جامعه‌شناختی ماکس وبر به نام اقتصاد و جامعه انجام شده است.

کنونی فراتر می‌رود. در نتیجه، چاره‌ای نداریم جز اینکه به کوشش برای برجسته کردن هرچه بهتر نقاط مقایسه آنها با مذاهب تمدن غربی خود اکتفا کنیم. و بالاخره مابه جنبهٔ انسانشناختی مسئله اشاره کنیم. وقتی مکرراً در غرب، و فقط در غرب، به برخی انواع کاملاً معین عقلانی شدن - حتی در حوزه‌هایی از سلوک زندگی که (ظاهراً) رشدی مستقل از یکدیگر داشته‌اند - برخورد می‌کنیم طبیعتاً تمایل پیدا می‌کنیم این عقلانی شدن را نتیجهٔ قطعی صفات ارثی بدانیم. نویسنده اذعان دارد که شخصاً و ذهناً مایل است اهمیت زیادی برای توارث زیست شناختی قائل گردد. اما علی‌رغم دستاوردهای قابل ملاحظهٔ انسانشناسی، تاکنون هیچ روش دقیق یا حتی تقریبی برای اندازه‌گیری حدود یا از همه مهمتر چگونگی تأثیر توارث بر تکامل عقلانی شدن را مشاهده نمی‌کنم. بنابراین، یکی از وظایف پژوهشهای جامعه شناختی و تاریخی در وهلهٔ اول کشف تمام این تأثیرات و زنجیرهٔ پیوندهای علی است که می‌توانند به نحوی رضایتبخش به عنوان واکنشهایی میان سرشت و محیط تبیین شوند. سپس، فقط در مواردی که اعصاب‌شناسی (نورولوژی) و روانشناسی نژادها به فراسوی نتایج اولیهٔ کنونی که از جهاتی بسیار نوید بخشند پیشرفت نمایند، شاید مجاز باشیم که به حل رضایتبخش این مسئله امیدوار گردیم. در حال حاضر، به نظر می‌رسد شرایط لازم مهیا نباشد و استمداد از «توارث» فقط به معنی چشم‌پوشی عجولانه از توده‌ای از شناختهاست که امروز ممکن هستند و این کار مسئله را به سمت عواملی که هنوز ناشناخته‌اند سوق خواهد داد.

مسئله

بخش اول

فصل اول

تعلق مذهبی و قشربندی اجتماعی

نگاهی به آمار اشتغال در کشورهای که دارای ترکیبی از معتقدات دینی گوناگون هستند بکرات پدیده‌ای را نشان می‌دهد که بارها به مباحثات شدید در نشریات و متون کاتولیکی و کنگره‌های کاتولیکی آلمان دامن زده است؛ یعنی این پدیده که مدیران و صاحبان سرمایه و نیز نمایندگان تعلیم دیده‌ی اقشار فوقانی کارگری و حتی کارکنان فنی و بازرگانی شرکت‌های جدید که از آموزش بالایی برخوردارند اغلب به فرقه‌پرستان تعلق دارند^[۱]. این پدیده نه تنها در مواردی که تفاوت در معتقدات دینی با تفاوت در ملیت و در نتیجه با تفاوت در رشد فرهنگی انطباق می‌یابد صادق است - نظیر موقعیت لهستانی‌ها در شرق آلمان - بلکه در آمار مربوط به تعلقات مذهبی به طور کلی تقریباً هر جا که توسعه سرمایه‌داری به هنگام شکوفایی خود دستی باز برای تغییر قشربندی اجتماعی و تعیین بافت شغلی جمعیت به مقتضای نیازهای خود داشته است هویداست و هر جا که سرمایه‌داری از آزادی عمل بیشتری برخوردار بوده است این پدیده خود را بارزتر نشان می‌دهد. البته سهم نسبی افزون‌تر پرستانها در مالکیت سرمایه،^[۲] مدیریت، ورده‌های فوقانی کارگری در شرکت‌های بزرگ صنعتی و تجاری را می‌توان معلول شرایطی تاریخی مربوط به گذشته‌های دور دانست که در آن شرایط تعلق مذهبی نه علت، بلکه تا

حدود معینی معلول پدیده‌های اقتصادی به نظر می‌رسید. عهده‌دار شدن نقشهای اقتصادی از یک سو مستلزم مالکیت سرمایه و از سوی دیگر مستلزم تحصیلات پرهزینه و اغلب مستلزم هر دوی آنهاست؛ و اینها امروزه به برخورداری از ثروت موروثی یا دست کم به تمول معینی وابسته‌اند. در قرن شانزدهم، بسیاری از ثروتمندترین مناطق امپراتوری (رایش) که از موقعیت مساعد طبیعی یا جغرافیایی و از توسعه یافته‌ترین اقتصاد برخوردار بودند و بخصوص تعداد زیادی از شهرهای ثروتمند به آیین پروتستان درآمدند که پیامدهای آن حتی امروز هم موقعیت پروتستانها در مبارزه برای حیات اقتصادی را تقویت می‌نماید. از این رو، این سؤال تاریخی مطرح می‌شود: تمایل شدید به انقلاب در کلیسا، در پیشرفته‌ترین مناطق اقتصادی، برچه مبنایی استوار بود؟ پاسخ به این پرسش آن‌طور که در وهله اول تصور می‌شود آسان نیست.

بدون شک رهایی از سنتگرایی اقتصادی عامل مهمی به نظر می‌رسد که باید تمایل به شک در سنت مذهبی و قیام علیه مراجع سنتی را تقویت نماید. اما باید نکته‌ای را که امروزه غالباً فراموش می‌شود به خاطر داشت: رفرماسیون^۱ (نهضت اصلاح کلیسا) نه به معنای حذف کامل سلطه کلیسا بر زندگی، بلکه به معنای جایگزین ساختن شکل جدیدی از سلطه به جای شکل قبلی بود. رفرماسیون به معنای جایگزینی حاکمیت بسیار آسانگیر و عملاً نامحسوس و صوری عصر قبلی با حاکمیتی بود که از طریق نفوذ در کلیه حوزه‌های عمومی و خصوصی زندگی، مقررات رفتاری بی‌نهایت سخت و سنگینی را تحمیل می‌نمود. حاکمیت کلیسای کاتولیک یعنی «شدت با مرتد و ملایمت با گناهکار» - که در گذشته مرسوم‌تر از امروز بود - در روزگار ما توسط مردمانی که از سیمای اقتصادی عمیقاً نوینی برخوردارند تحمل می‌شود و در پایان قرن ۱۵ نیز در ثروتمندترین و توسعه یافته‌ترین مناطق اقتصادی کره ارض قابل تحمل بود. سلطه

(۱) نهضت اصلاح کلیسا در قرن ۱۶ میلادی که انشعاب دینی بزرگی در کلیسا ایجاد نمود.

کالوینیسم،^۲ به نحوی که در قرن شانزدهم در ژنو و اسکاتلند، در اواخر قرن شانزدهم و هفدهم در بخشهای عظیمی از هلند، و در قرن هفدهم در نیوانگلند، و برای مدتی در خود انگلستان اعمال می‌شد، از نظر ما تحمل‌ناپذیرترین شکل ممکن نظارت کلیسا بر فرد به شمار می‌رود؛ و همین فشار را اقشار وسیعی از اشراف قدیمی ژنو و نیز هلند و انگلستان عیناً احساس می‌کردند. آنچه اصلاح طلبان را در پیشرفته‌ترین مناطق اقتصادی به شکوه وامی‌داشت نه شدت نظارت کلیسای - مذهبی بر زندگی، بلکه ضعف آن بود. حال چگونگی بود که در آن زمان دقیقاً همان کشورهایی که از پیشرفته‌ترین موقعیت اقتصادی برخوردار بودند و همان‌طور که خواهیم دید دقیقاً طبقه متوسط «بورژوازی» این کشورها، که از نظر اقتصادی در حال رشد بود، نه تنها استبداد بی‌سابقه پیوریتانی^۳ را صبورانه تحمل کردند، بلکه در دفاع از آن چنان دلاوری نشان دادند که طبقات بورژوا تا آن زمان بندرت نشان داده و از آن پس هرگز از خود نشان نداده‌اند و همان‌طور که کارلایل^۴ بدرستی گفته است این «آخرین دلاوری ما» بوده است.

از این گذشته، همان‌طور که گفته شد ممکن است سهم افزون‌تر پروتستانها در مالکیت سرمایه و در پستهای مدیریت در اقتصاد جدید را تا حدودی معلول سهم بیشتر آنها از ثروت موروثی تلقی کرد، اما پدیده‌های دیگری به چشم می‌خورد که بدون شک نمی‌توان آنها را بر این مبنا تعلیل کرد، فقط به ذکر چند نمونه از آنها می‌پردازیم: در بادن، باواریا، و مجارستان تفاوت قابل ملاحظه‌ای در نوع تحصیلات «متوسطه» که اولیای کاتولیک و پروتستان برای فرزندانشان مقرر می‌کنند مشهود است. بدون شک، علت پایین بودن درصد تعداد کاتولیکها در میان محصلان و دیپلمه‌های مراکز آموزش «متوسطه» نسبت به کل جمعیت آنها را می‌توان به حساب تفاوت‌های مهم در ثروت موروثی گذاشت.^[۳] اما برپایه ثروت

(۲) Calvinism، آموزه دینی کالون که اصول آن در کتاب نهاد دین مسیحی اثر کالون شرح داده شد. اخلاق کالوینیستی نقشی مهم در عرصه اقتصاد برعهده داشت و با ستایش از کار و حلال دانستن بهره به جهش سرمایه‌داری باری رساند. در فرانسه، هلند، و اسکاتلند پیروان بسیار پیدا کرد.

3) Puritanism

4) Carlyle

موروثی نمی‌توان تعلیل کرد که چرا در بین فارغ‌التحصیلان کاتولیک درصد فارغ‌التحصیلان «رئال‌گومنازیوم»^۵، «رئال‌شولن»^۶، «هوهرن بورگر شولن»^۷، و سایر آموزشگاههای فنی، صنعتی، بازرگانی، و به طور کلی مراکز آماده‌سازی برای یک زندگی حرفه‌ای بورژوازی از درصد مشابه در میان پروتستانها بسیار کمتر است^[۴] و چرا آنها به آن نوع تربیتی که در دبیرستانهای علوم انسانی متداول است راغب‌ترند. بلکه برعکس، سهم ضعیف کاتولیک در تحصیل ثروت سرمایه‌داری را می‌توان بر پایه‌ی علاقه‌ی آنها به علوم انسانی تحلیل نمود.

اما نکته‌ی جالب دیگری نیز به درک علت ناچیز بودن سهم کاتولیکها در میان کارگران تعلیم‌دیده‌ی صنعت بزرگ جدید کمک می‌کند. می‌دانیم که کارخانه‌کارگران تعلیم‌دیده‌ی خود را به میزان زیادی از میان پیشه‌وران جوان برمی‌گزینند - بدین نحو که تربیت آنها را به صنوف پیشه‌وری واگذار می‌کند و سپس آنها را از چنگ این صنوف می‌رباید - اما این گزینش را بیشتر از میان شاگردان پروتستان انجام می‌دهد تا از میان شاگردان کاتولیک. به عبارت دیگر، شاگردان کاتولیک علاقه‌ی شدیدتری به باقی ماندن در پیشه‌وری از خود نشان می‌دهند و بنابراین اغلب به استادکار تبدیل می‌شوند، در حالی که پروتستانها غالباً جذب کارخانه‌ها شده و در آنجا رده‌های فوقانی کارگران تعلیم‌دیده و پستهای مدیریت را اشغال می‌نمایند. علت، بدون شک اینست که خصوصیات روحی حاصل از محیط - و در این مورد منظور خصوصیات حاصل از نوع تربیتی است که فضای مذهبی زادگاه یا محیط خانوادگی القا می‌کند - در انتخاب شغل و از آن طریق در سرنوشت شغلی آتی افراد نقش تعیین‌کننده را ایفا می‌کند.

سهم ناچیز کاتولیکها در زندگی اقتصادی جدید آلمان از این جهت تعجب‌انگیزتر است که خلاف تجربه‌ی همیشگی و نیز خلاف تجربه‌ی امروزی است. اقلیتهای ملی یا مذهبی که نسبت به یک گروه «حاکم» در موقعیت «محکوم» قرار

5) Realgymnasien

6) Realschulen

7) höheren Bürgerschulen

می‌گیرند به دلیل برکناری داوطلبانه یا غیرداوطلبانه از مواضع نفوذ سیاسی معمولاً با نیروی عجیبی به سوی فعالیت اقتصادی کشیده می‌شوند و مستعدترین افراد در میان آنها می‌کوشند بلند پروازی خود را که در خدمت دولت هیچ کاربردی نمی‌یابد در زمینه اقتصادی ارضا کنند. این امر بدون شک در مورد لهستانی‌های مقیم روسیه و پروس شرقی که از پیشرفت اقتصادی سریعتری برخوردار شدند - برخلاف لهستانی‌های گالیسی که از موقعیت غالب (سیاسی) برخوردار بودند - صادق بوده است. همین امر اندکی قبل از آن در مورد هوگونوت‌های^۹ فرانسه در حکومت لوئی چهاردهم، ناسازگاران^{۱۰} و کویکرها^{۱۱} در انگلستان، و بالاخره به همان اندازه در مورد یهودیان از دو هزار سال پیش تا کنون صادق بوده است. اما کاتولیک‌های آلمان هیچ اثری یا لاقلاً هیچ اثر چشمگیری از این پدیده نشان نمی‌دهند و در گذشته نیز هنگامی که کاتولیکها در هلند و انگلستان مورد آزار و تعقیب بودند یا وجود آنها صرفاً تحمل می‌شد، برخلاف پروتستانها، به هیچ گونه پیشرفت اقتصادی چشمگیری دست نیافتند. بعلاوه، این حقیقتی است که پروتستانها (بخصوص برخی شاخه‌های نهضت پروتستان که بعداً بتفصیل مورد بحث قرار خواهند گرفت) چه در موضع حاکم، چه در موضع محکوم، چه در مقام اکثریت، و چه در مقام اقلیت چنان گرایش خاصی به عقلگرایی اقتصادی از خود نشان داده‌اند که کاتولیکها در مواضع مشابه هرگز تا آن حد از خود نشان نداده‌اند. بنابراین، دلیل این تفاوت رفتار را باید عمدتاً در خصلت ذاتی و پایدار عقاید مذهبی و نه صرفاً در اوضاع و احوال ظاهری و گذرای تاریخی - سیاسی آنها جست و جو کرد.

بنابراین، باید در پی یافتن آن عناصر (کنونی یا قبلی) خاصی از این مذاهب برآیم که تفاوت فوق در رفتار را موجب شده و هنوز تا حدودی موجب می‌شوند.

۸) Huguenots، پیروان فرانسوی کالون. ۹) non-conformists، ناموافتان ماکلیسای انگلستان. ۱۰) Quakers، پیروان جورج فاکس در انگلستان (۱۶۲۴ - ۱۶۹۱). پیروان این فرقه دینی خود را به توصیه فاکس به نام «کویکر» یعنی «لرزنده» در مقابل کلام خدا می‌نامیدند. آنها با کتیبان مخالف بودند و به حضور روح القدس در روح شخصی اعتقاد داشتند. در سال ۱۶۵۴، به امریکا مهاجرت کردند و توسط ویلیام پین تأثیر مهمی در این کشور برجا نهادند.

با برداشتی سطحی و با اتکا به برخی تصورات جدید می‌توان خصلت «تارک دنیا» و ریاضت‌کشانه ترکاتولیسیسم را - که حاکی از آرمانی والاتر است - علت بی‌اعتنایی شدیدتر معترفان این طریقت به نعم دنیوی دانست. این تبیین امروزه عملاً با الگوی قضاوت عامیانه هر دو مذهب [دربارهٔ مطلب فوق] مطابقت می‌کند. پروتستانها از این برداشت برای انتقاد از آرمانهای ریاضت‌کشانه (واقعی یا فرضی) سلوک کاتولیکی استفاده می‌کنند و کاتولیکها با محکوم کردن «مادیگرایی»، که نتیجهٔ دنیوی شدن همهٔ شئون زندگی توسط پروتستانتیسم است، به مقابله برمی‌خیزند. یک نویسندهٔ جدید هم به خیال خود توانسته است اختلاف این دو مذهب بر سر چگونگی رابطه با زندگی مادی را بدین صورت بیان نماید: «کاتولیک... آرام‌تر است، انگیزهٔ ناچیزی برای کسب منفعت دارد، یک زندگی توأم با امنیت را گرچه با درآمد اندک به یک زندگی پرهیجان و پرمخاطره، اگرچه برای او ثروت و شهرت به بار آورد، ترجیح می‌دهد. ضرب‌المثل عامیانه‌ای به طنز می‌گوید: یا خوب بخور، یا آسوده بخواب. در این مورد پروتستان خوب خوردن و کاتولیک آسوده خوابیدن را ترجیح می‌دهد.» در واقع ممکن است که این «میل به خوب خوردن» تا حدودی توصیف‌ناکامل اما نسبتاً صحیحی از انگیزه‌های بسیاری از پروتستانها در آلمان امروز باشد. اما در گذشته وضع بسیار متفاوت بود: خصلت شاخص پیوریتانهای انگلیسی، هلندی، و امریکایی مخالفت آشکار آنها با «دنیاپرستی» بود و همان‌طور که خواهیم دید این خصلت از نظر ما یکی از خصایل بسیار مهم آنان به‌شمار می‌رود. حتی پروتستانتیسم فرانسوی نیز در گذشته و حتی امروز هم تا حدودی خصلتی را که به‌طور کلی در همه جا شاخص کلیساهای کالوینیستی و بویژه کلیساهای «زیر صلیب» در زمان جنگهای مذهبی بود حفظ کرده است. با این حال - یا شاید همان‌طور که بعداً خواهیم دید، دقیقاً به همین دلیل - کاملاً معلوم است که پروتستانتیسم از مهمترین عوامل رشد صنعتی و سرمایه‌داری فرانسه بوده و اهمیت خود را در همان مقیاس کوچکی که از سرکوب در امان مانده است حفظ کرده است. اگر منظور از «ترک دنیا» اهمیت و اولویت بخشیدن قاطع

به علایق دینی در سلوک زندگی باشد در این صورت کالوینیستهای فرانسوی لاقفل همانقدر «تارک دنیا» هستند که فی‌المثل کاتولیکهای شمال آلمان - که اعتقاد آنان به آیین کاتولیک بدون شک بیش از [اعتقادات] هر خلق دیگری در جهان یک اعتقاد قلبی است. هر دو به یک نحو از نحله‌های دینی حاکم در کشور خویش متمایز می‌شوند: امروز اقشار تحتانی کاتولیکهای فرانسه علاقه شدید خود را به زندگی و اقشار فوقانی آنها خصومت مستقیم خود را با مذهب نشان می‌دهند؛ درست همان‌طور که پروتستانهای آلمان امروزه جذب زندگی اقتصادی دنیوی شده و اقشار فوقانی آنها نیز بی‌تفاوتی شدیدی نسبت به مذهب بروز می‌دهند. هیچ چیز بهتر از این توازی روشنگر این مطلب نیست که با تصورات مبهمی نظیر (به اصطلاح) «تارک دنیا بودن» کاتولیسیسم یا (به اصطلاح) «دنیا پرستی» مادیگرایانه پروتستانتیسم و چیزهایی از این قبیل نمی‌توان راه به جایی برد، زیرا این تصورات با این شکل کلی حتی با داده‌های امروزی هم چندان مطابقت نمی‌کنند تا چه رسد با داده‌های گذشته. اما اگر بخواهیم از این تصورات استفاه کنیم باید علاوه بر ملاحظات قبلی چند نکته دیگر را نیز مد نظر قرار دهیم که بی‌درنگ خود را تحمیل و این ایده را القا می‌نمایند که تضاد میان ترک دنیا، ریاضت‌کشی، و زهد دینی از یک سو و شرکت در حیات اقتصادی سرمایه‌داری از سوی دیگر را به آسانی می‌توان به یک خویشاوندی درونی تحویل کرد.

برخی مشاهدات نشان می‌دهد که عده کثیری از نمایندگان باطنی‌ترین انواع زهد مسیحی، بویژه در میان پیروان پیتیسم،^{۱۱} از درون محافل تجاری برخاسته‌اند. این امر را می‌توان نوعی واکنش از جانب برخی طبایع بسیار حساس که با زندگی سوداگرانه انس نیافته بودند علیه کیش «مامون»^{۱۲} [ثروت پرستی] تلقی نمود و نه تنها فرانسیس آسیزی^{۱۳}، بلکه بسیاری از پیتیستها نیز علت «تبدل آیین» خود را همین امر دانسته‌اند. بعلاوه، این پدیده چشمگیر را که بسیاری از بزرگترین

11) Pietism

12) Mammonism

13) Francis of Assisi

سرمایه‌داران - نظیر سسیل رودز^{۱۴} - از بیوت کشیشان برخاسته‌اند می‌توان با واکنش آنان علیه تربیت ریاضت‌گشانه خود تفسیر نمود. اما این نحو تفسیر، در مواردی که حس شدید سودجویی سرمایه‌دارانه بازهدی حاکم بر تمام شئون زندگی در شخص یا گروه واحدی تلافی‌کند، نارسایی خود را نشان می‌دهد. این تلفیق و تلافی به نحوی پراکنده صورت نگرفته، بلکه مشخصهٔ بارز مهمترین کلیساها و فرقه‌های تاریخ پروتستانتیسم به شمار می‌رود. بخصوص هرچاکه کالوینیسم پدیدار شده باشد این ترکیب و تلافی را آشکار می‌سازد.^{۱۵} اگرچه کالوینیسم (مثل سایر فرق پروتستانی) در زمان گسترش نهضت رفرم [نهضت اصلاح کلیسا] به هیچ وجه به یک طبقه معین تعلق نداشت، اما این نکته شاخص و به یک معنی «نوعی»^{۱۵} است که در کلیسای هوگونوت‌های فرانسوی، در میان افراد جدید الایمان، هم تعداد راهبان و هم تعداد صنعتگران (تجار و پیشه‌وران) از همان آغاز بسیار فراوان بوده و علی‌رغم تعقیبها و آزارها همچنان فراوان باقی مانده است. اسپانیایی‌ها هم بر این مطلب واقف بودند که «ارتداد» (یعنی کالوینیسم هلندی) «روحیهٔ تجارت را ترغیب می‌کند» و این مطلب با عقاید سر ویلیام پتی^{۱۶} در بحث وی پیرامون دلایل جهش سرمایه‌داری هلند کاملاً مطابقت دارد. گوتهاین^{۱۷} بدرستی دیاسپوراهای^{۱۸} کالوینیستی را «پرورشگاه اقتصاد سرمایه‌داری» نامیده است. در این ارتباط ممکن است برتری رشد اقتصادی فرانسه و هلند - که نقطهٔ شروع این دیاسپوراها بودند - یا شاید تأثیر قاطع تبعید و جدا شدن از روابط سنتی^{۱۶} را عامل تعیین‌کننده تصور کرد، اما همان‌طور که از مساعی گلبر^{۱۹} برمی‌آید اوضاع در فرانسه قرن ۱۷ هم بر همین منوال بوده است؛ حتی اتریش - اگر از کشورهای دیگر ذکر می‌کنیم به میان نیاوریم - هم گهگاه صنعتگران پروتستان را مستقیماً به کشور وارد می‌کرد.

14) Cecil Rhodes

15) Tytic

16) Sir William Petty

17) Gothein

18) Diaspora، انجمنهای دینی کالوینیستی که در کشورهای مختلف پراکنده بودند.

19) Jean - Baptiste Colbert، (۱۶۱۹ - ۱۶۸۳)، دوامرد فرانسوی که نقش مهمی در اقتصاد این

کشور ایفا نمود.

با وجود این، به نظر می‌رسد تمام فرق پروتستان با نیرویی یکسان در این جهت عمل نکرده‌اند. به نظر می‌رسد کالوینیسم قوی‌ترین تأثیر را حتی در آلمان برجا گذاشته باشد؛ این اعتقاد مذهبی «اصلاح شده» بیش از سایر آیینها، مثلاً بیش از آیین لوتر، به تکامل روحیه سرمایه‌داری در شهر ووپرتال^{۱۷} و نقاط دیگر کمک کرده‌است. این همان چیزی است که مطالعه تطبیقی این دو آیین در کلیات و در جزئیات بویژه در شهر ووپرتال^{۱۷} در صدد اثبات آن بوده است. در اسکاتلند باکل^{۲۱} و در میان شعرای انگلستان کیتس^{۲۲} بر همین روابط تأکید کرده‌اند. نکته جالب‌تر اینکه پیوند میان انتظام بخشیدن به زندگی توسط مذهب و رشد شتم اقتصادی توسط فرقه‌هایی نظیر کویکرها و منونیتها^{۲۳} صورت می‌گیرد که تارک دنیا بودن آنان همانقدر شهره آفاق است که ثروتشان. همان نقشی را که کویکرها در امریکا و انگلستان ایفا کردند، منونیتها در آلمان و هلند برعهده داشتند. اینکه در پروس شرقی فردریک ویلهلم اول منونیتها را، علی‌رغم امتناع مطلق آنها از خدمت نظام، تنها به خاطر ضرورت وجود آنها برای صنعت تحمل می‌کرد نکته‌ای است که با توجه به خصوصیات اخلاقی این پادشاه مؤید مطالب فوق است. و بالاخره، می‌دانیم که تلفیق زهد شدید با شتم عمیق اقتصادی یکی از خصصتهای پیتیسم نیز می‌باشد. کافی است راین^{۲۴} و کالو^{۲۵} را در نظر بیاوریم؛ ذکر مثالهای دیگر در این شرح مقدماتی ضروری نیست. همین چند مثالی که ذکر نمودیم بخوبی مؤید این نکته است که «روحیه کار» و «ترقی» (یا هر چه که نامیده شود) که تمایل داریم برانگیخته شدن آن را به پروتستانها نسبت دهیم را نباید آن‌طور که امروز بیش از حد معمول است به معنی «دنیاپرستی» یا به معنی «روشنگری» تلقی نمود.

(۲۰) Wuppertal، شهری در آلمان

21) Buckle.

22) Keats

(۲۳) mennonites، پیروان منوسیمونز (۱۴۹۶ - ۱۵۶۱)، رهبر فرقه آناپنیستهای میانه‌رو. آنها الوهیت مسیح را قبول داشته، اما منکر تثلیث بودند. تعمد نوزادان و مرجعیت هرکلیسا را انکار می‌کردند و لباسهای غریب تن می‌کردند. در هلند، آلمان، سوئیس، و امریکای شمالی پراکنده بودند.

24) Rhine

25) Calw

پروتستان‌تیسیم کهنه‌کسانی نظیر لوتر، کالون، ناکس،^{۲۶} و ووت^{۲۷} هیچ شباهتی با آنچه امروز «ترقی» خوانده می‌شود ندارد. پروتستان‌تیسیم آنها مستقیماً دشمن همه شئوناتی از زندگی نوین است که امروزه حتی افراطی‌ترین مذهب‌یون هم از آنها اجتناب نمی‌نمایند. اگر یافتن یک رابطه ذاتی میان برخی وجوه روحیه قدیمی پروتستانی و تمدن سرمایه‌داری جدید لازم است، این رابطه را خواهی نخواهی باید در خصایص صرفاً مذهبی آیین پروتستان و نه در به اصطلاح «دنیا دوستی» کم و بیش مادی یا ضد - ریاضت‌کشانه آن جست و جو کرد. مونتسکیو در مورد انگلیسی‌ها می‌گوید [روح القوانین، کتاب ۱۰، فصل ۷]: «آنها خلقی از جهان هستند که در سه چیز مهم از دیگران پیشی گرفته‌اند: در تقوا، تجارت، و آزادی.» آیا نمی‌توان برتری آنها را در عرصه تجارت و انتخاب نهادهای سیاسی آزاد توسط آنها را (که از جنبه دیگری به برتری تجاری آنها مربوط است) ناشی از تقوای برتری که مونتسکیو به آنها نسبت می‌دهد دانست؟

همینکه سؤال بدین نحو مطرح شد تعدادی مناسبات ممکن در این زمینه به صورت مبهم به ذهن ما خطور می‌کند. اکنون وظیفه ما این است که با توجه به تنوع بی‌پایان پدیده‌های تاریخی آنچه را که هنوز به نحو مبهم در ذهن داریم به روشن‌ترین وجه صورتبندی نماییم. در این صورت، ما لازم است حوزه تصورات مبهم و کلی را که تاکنون با آنها سروکار داشته‌ایم ترک کنیم و بکوشیم در خصوصیات ویژه و تفاوت‌های این جهان‌بینی‌های مذهبی که بیانهای تاریخی گوناگون مسیحیت به شمار می‌روند نفوذ کنیم.

مقدمتاً ملاحظاتی چند اجتناب‌ناپذیر است: نخست درباره خصلت پدیده‌ای که در پی تفسیر تاریخی آن می‌باشیم و سپس درباره معنای ممکن این تبیین در محدوده پژوهش‌های ما.

۲۶) John , Knox (۱۵۱۳ - ۱۵۷۲ با ۱۵۰۵)، اصلاحگر دینی اسکاتلندی، هوادار کالون، مترجم انگلیسی «انجیل ژنو»، و مؤسس کلیسای مشایخی اسکاتلند.
 ۲۷) Gisbert Voët (۱۶۷۶)، مقاله هلندی.

فصل دوم

«روح» سرمایه‌داری

در عنوان این مطالعه، مفهوم کمابیش پرتین «روح سرمایه‌داری» به کار رفته است. منظور از این مفهوم چیست؟ هر کوششی برای ارائه نوعی «تعریف» از آن، دشواریهای خاصی را که در طبیعت این گونه پژوهشها نهفته است آشکار می‌سازد. اگر بتوان چیزی یافت که اصطلاح مذکور به نحوی قابل فهم بر آن قابل اطلاق باشد، آن چیز فقط می‌تواند یک «فرد تاریخی» باشد؛ یعنی مجموعه درهم بافته‌ای از عناصر به هم پیوسته در یک واقعیت تاریخی که ما آنها را از نظر معنای فرهنگی شان در یک کل مفهومی متحد می‌نماییم.

اما چون مضمون این مفهوم تاریخی بر پدیده‌ای دلالت می‌کند که بلحاظ خصلت یگانه و منحصر به فرد خویش حائز اهمیت است، نمی‌توان آن را طبق قاعده «جنس قریب، فصل قریب»^۱ تعریف نمود، بلکه باید آن را تدریجاً از اجزای منفردی که یک به یک از واقعیت تاریخی استخراج می‌شوند بنا کرد. از این رو، مفهوم نهایی مورد نظر فقط می‌تواند در پایان پژوهش و نه در آغاز آن پدیدار گردد. به عبارت دیگر، فقط در طول گفت و گو است که ثمره اصلی بحث یعنی

۱) اشاره به یکی از اقسام تعریف به نام حد تام در منطق که از انضمام جنس قریب با فصل قریب حاصل می‌شود.

بهترین تعریف آنچه ما از «روح» سرمایه‌داری می‌فهمیم - بهترین تعریف از زاویه دیدگاه‌های مورد نظر ما - پدیدار خواهد شد. درعین حال، این دیدگاهها (که بعداً از آنان سخن خواهیم گفت) به هیچ وجه یگانه دیدگاه‌های ممکن برای تحلیل پدیده‌های تاریخی مورد مطالعه ما نیستند. سایر دیدگاهها در بررسی این پدیده‌ها، همان‌طور که در بررسی هر پدیده تاریخی دیگر، خصوصیت‌های دیگری را به‌عنوان خصوصیات «ذاتی» عرضه می‌کنند. در نتیجه، به هیچ وجه لازم و ضروری نیست که «روح» سرمایه‌داری را فقط به همان معنایی که منظور اصلی این تحقیق است فهمید. سرشت «تشکل مفاهیم تاریخی» اقتضا می‌کند که واقعیت تاریخی را از نظر اهداف اسلوب‌شناختی نه در قالب مفاهیم نوعی [کلی]، بلکه در قالب مجموعه‌های مشخص تکوینی از همبستگی‌هایی که ناگزیر خصلتی یگانه و منحصر به فرد دارند دربرگیرند.

از این رو، کوشش برای تعیین موضوعی که در صدد تحلیل و تبیین تاریخی آن هستیم نمی‌تواند چهره‌ی یک تعریف مفهومی را به خود بگیرد، بلکه لااقل در بدو امر فقط می‌تواند به معنی ایضاح موقت منظور ما از «روح» سرمایه‌داری در این بررسی باشد. با این حال، این ایضاح برای درک روشن موضوع مورد پژوهش ما ضروری است. بدین جهت به سندی از آن «روح» رجوع می‌کنیم که مطلب مورد نظر ما را تقریباً در شکل خالص کلاسیک آن دربردارد و درعین حال از امتیاز برائت از هرگونه رابطه مستقیم با مذهب نیز برخوردار است و بنابراین از نظر موضوع مورد مطالعه ما عاری از پیشداوری است.

«به خاطر داشته‌باش که وقت طلاست. کسی که می‌تواند با کار روزانه ده شلینگ به دست آورد، لیکن نیمی از روز را به تفریح یا به بطالت می‌گذراند، اگرچه حتی در اوقات تفنن و فراغت شش پنس خرج کند، نباید فقط همین مبلغ را هزینه بپندارد، بلکه در حقیقت پنج شلینگ دیگر را هم خرج کرده یا در واقع به دور انداخته است.

«به خاطر داشته‌باش که اعتبار طلاست. اگر کسی اجازه دهد پولش بعداز

موعد مقرر در دست من باقی بماند بهره آن یا سود حاصل از عملی که می‌توانم در این مدت با آن پول انجام دهم نیز عاید من می‌شود. و اگر فرد از حسن اعتبار بسیاری برخوردار باشد و از آن بخوبی استفاده کند این سود به میزان زیادی بالغ می‌شود.

«به خاطر داشته باش که پول از طبیعت مولد و زاینده‌ای برخوردار است. پول پول تولید می‌کند و پول ایجاد شده به نوبه خود پول بیشتری تولید می‌کند و الی آخر. پنج شلینگ پس از گردش به شش شلینگ و پس از گردش مجدد به هفت شلینگ و سه پنس تبدیل می‌شود و سپس به صد پوند بالغ خواهد گردید. هر قدر شلینگ بیشتری موجود باشد در هر گردش مقدار بیشتری از آن تولید می‌شود و منافع سریع‌تر و سریع‌تر اضافه می‌شوند. کسی که زن بارداری را بکشد فرزندان او را تا هزار نسل نابود کرده است. آن‌کس که یک کرون پول را حرام کند همه آنچه را که می‌تواند از آن عاید شود یعنی خروارها پوند پول را نابود ساخته است.

«این ضرب‌المثل را به خاطر داشته باش که آدم خوش حساب شریک مال مردم است. آن‌کس که به خوش حسابی و ادای بموقع دین شهره است، می‌تواند همیشه و در همه حال از پولی که دوستانش پس‌انداز کرده‌اند استفاده کند؛ و این در مواقعی بسیار مفید است. بعد از جد و جهد در کار و صرفه‌جویی هیچ چیز بهتر از وقت شناسی و انصاف در کسب و کار موجب ترقی یک جوان در دنیا نمی‌شود؛ بنابراین، پولی را که به وام گرفته‌ای حتی یک ساعت هم بیش از موعد مقرر نزد خود نگاه مدار، زیرا کوچک‌ترین بدگمانی رفیقت راه دسترسی تو به پول او را برای همیشه سد می‌کند.

«باید از انجام هر عمل کوچکی که به اعتبار شخص لطمه وارد کند اجتناب نمود. اگر بستانکار طنین پتک تو را در ساعت ۵ صبح یا ۸ شب بشنود شش ماه دیگر آسوده خاطر خواهد بود، اما اگر در ساعتی که باید به کار مشغول باشی تو را پای میز بیلارد پیدا کند یا صدایت را در میخانه بشنود از همان

فردای آن روز پولش را مطالبه خواهد کرد و آن را بی مقدمه حتی پیش از آنکه قدرت تأدیۀ آن را داشته باشی طلب می‌کند.

«بعلاوه، این توجه نشان می‌دهد که به فکر بدهکاریت هستی؛ یعنی تو را

فردی دقیق و درستکار نشان می‌دهد و این بر اعتبارت خواهد افزود.

«مبادا آنچه را که داری مایملک خود بدانی و متناسب با آن زندگی کنی.

این خطایی است که بسیاری از مردمان صاحب اعتبار به آن دچار می‌شوند.

برای اجتناب از این خطا مدتی حساب دقیق دخل و خرج خود را نگهدار.

اگر زحمت نگهداشتن حساب مخارج جزئی را بر خود هموار کنی این نتیجه

مطلوب را خواهی گرفت که درخواهی یافت چگونه هزینه‌های فوق‌العاده

ناچیز و بی‌اهمیت به مبالغ عظیم سرمی‌زند و متوجه خواهی شد که چه چیز را

بدون زحمت زیاد می‌توانستی صرفه‌جویی کنی یا در آینده خواهی توانست

صرفه‌جویی نمایی.

«اگر به تدبیر و امانت مشهور باشی می‌توانی از شش پوند، سود صد پوند

را به دست آوری.

«آن کس که روزانه یک کروت [سکه نقره چهار پنی در انگلستان] را

هدر دهد، در سال بیش از شش پوند را هدر داده است که بهای استفاده از

صد پوند است.

«آن کس که روزانه به اندازه ارزش یک کروت از وقتش را تلف کند، هر

روز امتیاز استفاده از صد پوند را از دست داده است.

«آن کس که به اندازه ارزش پنج شلینگ از وقتش را تلف کند، پنج

شلینگ از دست داده است و مثل اینست که پنج شلینگ را به دریا انداخته

باشد.

«آن کس که پنج شلینگ را تلف می‌کند نه فقط این مبلغ، بلکه همه

عوایدی را که می‌توانست از گردش آن در تجارت به دست آید - که از سن

جوانی تا پیری به مبلغ قابل ملاحظه‌ای بالغ می‌شود - از کف داده است.»

کسی که با این عبارات - عباراتی که فردیناند کورنبرگر^۲ در اثر گزنده و هوشمندانه خویش به نام سیمای فرهنگ امریکا به مثابه اقرار ایمان یانکی به هجو گرفته است - ما را موعظه می‌کند بنیامین فرانکلین است^۱! بدون شک، این «روح سرمایه‌داری» است که در این عبارات به نحوی گویا از زبان فرانکلین سخن می‌گوید، اما هیچ کس ادعا نخواهد کرد که تمامی آنچه که می‌تواند از این «روح» استنباط شود در همین عبارات خلاصه شده باشد. بگذارید لحظه‌ای بر قطعه فوق که کورنبرگر فلسفه آن را در عبارت «آنها از دام چربی می‌گیرند و از انسان پول» خلاصه کرده است درنگ کنیم. به نظر می‌رسد ویژگی این فلسفه حریص و آزمند، ایده آل [جلوه دادن] انسان درستکار و صاحب اعتبار و بالاتر از همه القای ایده تکلیف فرد در قبال افزایش سرمایه خویش به مثابه غایتی فی نفسه است. در واقع، کلمات فوق نه صرفاً طریقه‌ای برای امرار معاش در زندگی، بلکه اخلاق ویژه‌ای را موعظه می‌کنند که تخلف از قواعد آن نه تنها حماقت بلکه نوعی فراموش کردن تکلیف به شمار می‌رود و موضوع اصلی نیز همین است. این نه یک «فراست شغلی» - که معمولاً در همه جا رایج است - بلکه یک خلق و خو^۳ است و دقیقاً از همین بابت مورد توجه ماست.

وقتی یکی از همقطاران یا کوب فوگر^۴ که از کسب و کارکناره‌گیری کرده بود به وی پیشنهاد کرد که او هم کناره‌گیری کند، زیرا به قدر کافی مال اندوخته بود و از این پس باید اجازه می‌داد دیگران به مال اندوزی پردازند، فوگر در پاسخ پس از متهم نمودن همکارش به بزدلی پاسخ داد: «من نظری کاملاً متفاوت دارم و می‌خواهم تا وقتی که می‌توانم ثروت بیندوزم.» اما در اینجا «روح» سخن او آشکارا با سخن فرانکلین متفاوت است. آنچه در مورد فوگر نشانگر جسارت سوداگرانه و تمایل آدمی بی‌اعتنا به اصول اخلاقی است نزد فرانکلین خصلت یک دستور با صبغه‌ای اخلاقی برای هدایت زندگی را پیدا می‌کند. فرانکلین مفهوم

2) F. Körenberger

3) Ethos

4) Jacob Fugger

«روح سرمایه‌داری» را به همین معنای خاص، یعنی طبیعتاً به معنای روح سرمایه‌داری جدید، به کار می‌برد، زیرا این نکته که ما در این پژوهش فقط با سرمایه‌داری اروپای غربی و امریکا سروکار داریم از چگونگی طرح سؤال ما هویداست. «سرمایه‌داری» در چین، هند، بابل، عهد باستان، و قرون وسطا وجود داشته‌است، اما همان‌طور که خواهیم دید دقیقاً همین خلق و خوی ویژه را کم داشته‌است.

لیکن کلیه رویکردهای اخلاقی فرانکلین رنگ منفعت‌گرایانه به خود گرفته‌اند: صداقت سودمند است، زیرا اعتبار تأمین می‌کند و وقت‌شناسی، پشتکار، و صرفه‌جویی نیز فقط به همین دلیل در زمره فضایل محسوب می‌شوند. منطقاً می‌توان از این رویکرد چنین استنباط نمود که فی‌المثل اگر در جایی صداقت ظاهری نیز همین نتیجه را به بار آورد کفایت می‌کند و مازاد غیرضروری این فضیلت از نظر فرانکلین اسراف‌ی بیهوده محسوب می‌شود. در واقع، شرح گرویدن وی به این فضایل^{۱۲} در زندگینامه او به قلم خویش یا بحث وی درباره ارزش حفظ اکید یک ظاهر متواضع و شکسته نفسی دائمی به منظور کسب وجهه اجتماعی در آینده این استنباط را تقویت می‌کند.^{۱۳} به عقیده فرانکلین این فضایل همچون سایر فضایل فقط تا زمانی فضیلت محسوب می‌شوند که برای فرد بالفعل سودمند باشند و هر جا تظاهر صرف به عنوان یک بدیل همان ثمره را به بار آورد کفایت می‌کند. این نتیجه‌گیری برای منفعت‌گرایی مطلقاً اجتناب‌ناپذیر است. به نظر می‌رسد رویکرد فرانکلین احساس بسیاری از آلمانی‌ها را که فضایی را که امریکانیسم موعظه می‌کند «ریاکاری» محض می‌دانند به نحو چشمگیری تصدیق می‌کند. اما در واقع موضوع به این سادگی نیست. نه فقط خصوصیات شخصی بنیامین فرانکلین که صراحت کم نظیر زندگینامه‌اش گواه آنهاست چنین سوءظنی را برطرف می‌کند، بلکه این مطلب که فرانکلین وقوف خود را بر سودمندی فضیلت به نوعی الهام الهی برای هدایت وی به راه راست نسبت می‌دهد آشکار می‌سازد که منظور او نه صرفاً برخی احکام خودپرستانه با رنگ و لعاب اخلاقی، بلکه

«اخلاقی» یکسره عاری از هرگونه خصلت سعادت‌گرایانه^۵ یا لذت‌گرایانه^۶ است که «خیر اعلای» آن کسب هرچه بیشتر ثروت در عین پرهیز مطلق از کلیه لذات خود انگیزته زندگی است. این [اخلاق] چنان غایت فی‌نفسه‌ای تلقی می‌شود که از دیدگاه «سعادت» یا «سودمندی» فردی، اخلاقی کاملاً دست نیافتنی و مطلقاً غیرعقلانی به نظر می‌رسد؛ [زیرا] کسب درآمد به غایت زندگی انسان مبدل گردیده و دیگر همچون وسیله برآوردن نیازهای مادی وی تابع او محسوب نمی‌شود. این واژگونه شدن روابط «طبیعی»، که از یک نظرگاه خام بسیار غیرعقلانی جلوه می‌کند، بوضوح همانقدر یکی از شعارهای هدایت‌کننده سرمایه‌داری محسوب می‌شود که برای کلیه مردمان خارج از حوزه نفوذ سرمایه‌داری بیگانه است. اما در عین حال بیانگر سلسله‌ای از احساسات است که از نزدیک با بعضی تصورات مذهبی پیوند دارند. یعنی اگر پرسیم چرا باید «از انسان پول ساخت»، بنیامین فرانکلین که یک دئیست^۷ رقیق بود در زندگینامه خویش با قطعه‌ای از انجیل، که پدر کالوینیست و متعصب او در جوانی بارها و بارها در گوشش خوانده بود، پاسخ می‌گوید: «آیا مردی را که در شغل خویش ماهر باشد می‌بینی؟ او در حضور پادشاهان خواهد ایستاد» [امثال سلیمان. باب ۲۲، آیه ۲۹]. تکاپو برای تحصیل ثروت در چارچوب نظم نوین اقتصادی - به شرط آنکه به طرق قانونی صورت گیرد - نتیجه و جلوه پشتکار و قابلیت در شغل^۸ است و این قابلیت، همان‌طور که اکنون به آسانی می‌توان تشخیص داد، الفبای حقیقی اخلاقیات فرانکلین است که در قطعه فوق و نیز در همه آثار او بدون استثنا مشهود می‌باشد.

در واقع، این ایده غریب - که امروزه برای ما کاملاً عادی است، اما در حقیقت چندان بدیهی نمی‌باشد - یعنی عمل به تکلیف از طریق انجام شغل^۹ یا وظیفه‌ای که شخص می‌باید نسبت به مضمون فعالیت «شغلی» خویش، صرفنظر از نوع شغل و

5) Eudemonistic

6) Hedonistic

8) Beruf

9) Berufspflicht

۷) Deist، طرفدار خداگرایی طبیعی

بویژه صرف‌نظر از اینکه از طریق استفاده از قوای شخص یا استفاده از مکتب مادی (نظیر «سرمایه») او صورت گیرد، احساس کند ایده شاخص «اخلاق اجتماعی» فرهنگ سرمایه‌داری و به یک معنا شالوده آن را تشکیل می‌دهد. البته این بینش منحصرراً راییده سرمایه‌داری نیست، بلکه برعکس بعداً ریشه‌های آن را تا عصر پیش از ظهور سرمایه‌داری دنبال خواهیم کرد. و نیز به هیچ وجه تصور نمی‌کنیم که پذیرش آگاهانه این دستورات اخلاقی توسط افراد، چه کار فرما چه کارگر، در مؤسسات جدید سرمایه‌داری شرط موجودیت آتی سرمایه‌داری امروز باشد. اقتصاد سرمایه‌داری کنونی دنیای عظیمی است که فرد در آن متولد می‌شود و [این نظم اقتصادی] خود را به او - لافل به عنوان فرد - همچون زیستگاهی تغییرناپذیر که وی باید در آن زندگی کند تحمیل می‌کند. این اقتصاد، فرد را تا جایی که در نظام روابط بازاری درگیر است به توافق با قواعد عملی سرمایه‌داری وادار می‌نماید. تولیدکننده‌ای که در دراز مدت خلاف این قواعد عمل کند ناگزیر از صحنه اقتصادی حذف خواهد شد درست همان‌طور که کارگری که نمی‌تواند یا نمی‌خواهد خود را با این قواعد سازگار نماید بیکار به وسط خیابان پرتاب خواهد شد.

بنابراین، سرمایه‌داری امروزی که بر حیات اقتصادی استیلا یافته است از طریق روش اقتصادی انتخاب اصلح، عمال اقتصادی مورد نیاز خویش - کارفرما و کارگر - را تربیت و انتخاب می‌کند. اما در اینجا می‌توان محدودیتهای ایده «گزینش» را به عنوان وسیله‌ای برای تبیین پدیده‌های تاریخی بخوبی لمس نمود. برای اینکه این‌گونه روش زندگی و این طرز تلقی از شغل که این چنین با خصوصیات سرمایه‌داری مطابقت دارد اصولاً بتواند «انتخاب شود» یعنی بتواند بر طرز تلقیهای دیگر غلبه کند البته باید نخست در جایی پدیدار شود، اما نه در نزد افراد جداگانه و منفرد، بلکه به عنوان نگرشی مشترک در گروههای انسانی. پس در واقع همین پیدایش است که نیازمند تبیین است. بعداً درباره این تصور ساده لوحانه ماتریالیسم تاریخی که «ایده‌ها» را «بازتاب» یا «رو بنای» اوضاع اقتصادی تلقی می‌کند

بتفصیل سخن خواهیم گفت. اکنون به تذکر این نکته اکتفا می‌کنیم که «روح سرمایه‌داری» (به معنایی که در این بررسی مورد نظر ماست) در زادگاه بنیامین فرانکلین (ماساچوست) بدون شک پیش از «توسعه سرمایه‌داری» وجود داشته است. از همان سال ۱۶۳۲، شکایاتی علیه نحوه سودجویانه محاسبه منفعت در نیوانگلند، که با شیوه‌های رایج در سایر نقاط امریکا تفاوت داشت، به گوش می‌رسید. بعلاوه، تردیدی نیست که سرمایه‌داری در برخی کلنیهای همجوار نیوانگلند - که بعدها ایالت‌های جنوبی ایالات متحد را تشکیل دادند - علی‌رغم اینکه این کلنیها توسط سرمایه‌داران بزرگ با انگیزه کسب درآمد تأسیس شدند از توسعه بسیار کمتری برخوردار بود، در حالی که کلنیهای نیوانگلند توسط وعاظ و فارغ‌التحصیلان حوزه‌های علمی و به کمک خرده بورژواها، پیشه‌وران، و خرده مالکاتی^{۱۰} با انگیزه‌های مذهبی تأسیس گردید. پس در این مورد رابطه علی عکس آن چیزی است که دیدگاه «ماتریالیستی» فرض می‌کند.

اما سرمنشاهای اولیه چنین ایده‌هایی بسیار پیچیده‌تر از آن است که «نظریه پردازان» رو بنا تصور می‌کنند. «روح سرمایه‌داری»، به معنایی که تاکنون به کار برده‌ایم، باید راه پیروزی خود را با مبارزه علیه جهانی از نیروهای متخاصم باز می‌کرد. روحیه‌ای نظیر روحیه قطعه‌ای که از فرانکلین نقل کردیم - که با تحسین یک خلق روبه‌رو شد - چه در دوره باستان و چه در قرون وسطا به عنوان تبلور آزمندانه‌ترین روحیه‌ها و تظاهر منشی مطلقاً فاقد مناعت نهی می‌گردید^[۴] و کماکان همه آن گروههای اجتماعی که کمتر تحت تأثیر سرمایه‌داری جدید قرار دارند یا کمتر با آن سازگارند از این روحیه گریزانند. دلیل این امر، برخلاف آنچه اغلب گفته می‌شود، این نیست که در اعصار ما قبل سرمایه‌داری «غریزه مال اندوزی» هنوز ناشناخته یا رشد نیافته بوده است یا برخلاف پندار رمانتیسینهای جدید «عطش طلا»^{۱۱} در گذشته یا امروز در خارج از محافل سرمایه‌داری بورژوازی

10) Yeomen

11) Auri sacra fames

کمتر از حریم داخلی این محافل بوده است. خیر، تفاوت میان «روح» سرمایه‌داری و «روح» ما قبل سرمایه‌داری در این نکته نیست. آزمندی ماندارین^{۱۲} چینی، اشرافیت روم قدیم، و دهقان جدید دست کمی از آزمندی هیچ انسان دیگری نداشته است و «عطش طلا»ی یک راننده تاکسی ناپلی، یک بارکایولو،^{۱۳} شاغلان همین حرفه‌ها در آسیا، و نیز پیشه‌وران اروپای جنوبی یا کشورهای آسیایی آشکاراً فوق‌العاده عمیق‌تر و بویژه بسیار بی‌قید و بندتر از آزمندی مثلاً یک انگلیسی در موارد مشابه است.

حاکمیت فراگیر سودجویی خودپرستانه در تحصیل ثروت و بی‌قید و بندی مطلق آن دقیقاً یکی از خصیصه‌های ویژه کشورهای بوده است که توسعه بورژوازی - سرمایه‌داری آنها در مقایسه با شاخصهای توسعه غربی «عقب مانده» بود. همان طور که هر کارخانه‌داری می‌داند، فقدان «وجدان کار»^{۱۴} کارگران چنین کشورهایی - مانند ایتالیا در مقایسه با آلمان - یکی از موانع اصلی توسعه سرمایه‌داری این کشورها بوده و تا حدودی هنوز هم هست. نه کار کارگری که از اصل «اراده مختار» پیروی می‌کند به درد سرمایه‌داری می‌خورد و نه - همان طور که می‌توان از سخن فرانکلین آموخت - سوداگری که در معامله با دیگران به هیچ قاعده‌ای پای‌بند نیست. بنابراین، اختلاف در میزان رشد «غریزه» مال‌جویی نیست، زیرا «عطش طلا» به قدمت تاریخ شناخته شده بشری است. اما مشاهده خواهیم کرد کسانی که بی‌چون و چرا و به عنوان غریزه‌ای مهار نشده از آن اطاعت می‌کنند - نظیر آن ناخدای هلندی که برای به چنگ آوردن پول حتی به بهای آتش گرفتن بادبانهایش به دوزخ هم سفر می‌کرد - به هیچ وجه نمایندگان روحیه‌ای نیستند که «روح» خاص و جدید سرمایه‌داری به عنوان پدیده‌ای عمومی - و مطلب مهم هم همین است - از آن مشتق شده است. در همه اعصار تاریخ حرص زران‌دو‌زی سیری ناپذیر و بی‌اعتنا

12) Mandarin

13) Barcaiulo، کرجی بان

14) Coscienziosita

به کلیه موازین اخلاقی هرگاه که امکان داشته سر برآورده است. تجارت آزاد نیز مثل جنگ و راهزنی دریایی اغلب در روابط با افراد بیگانه یا خارج از گروه، خود را بی‌اعتنا به قیود نشان داده است. «اخلاق دوگانه» آنچه را که برای خودی نمی‌پسندید به دیگران روا می‌داشت و همان طور که در عمل تحصیل سرمایه‌دارانه ثروت به عنوان «ماجراجویی» در کلیه اقتصادهایی که تجارت پولی را می‌شناختند و از طریق کومندا، بستن مالیات، قرضه‌های دولتی، تأمین هزینه از جنگها، دربارهای شاهزادگان و صاحب منصبان برای آن موقعیتهای مناسب خلق می‌کردند پدیده‌ای رایج بوده است، روحیه ماجراجویانه باطنی نیز که به همه قیود اخلاقی پوزخند می‌زند در همه جا موجود بوده است. [در عین حال] بی‌پروایی مطلق و آگاهانه در تحصیل ثروت اغلب با پایبندی شدید به سنت پیوندی نزدیک داشته است. با فروپاشی سنت و گسترش کم و بیش کامل مؤسسات [اقتصادی] آزاد در جامعه این پدیده نوظهور [یعنی مؤسسه آزاد] از نظر اخلاقی نه توجیه می‌شد و نه تشویق، بلکه به مثابه یک امر واقع تحمل می‌گردید؛ یعنی از نظر اخلاقی خنثی یا حتی مذموم تلقی می‌شد، اما در عین ناخوشایندی، اجتناب‌ناپذیر به نظر می‌آمد. این نگرش نه تنها موضع رایج همه آموزه‌های اخلاقی بوده است، بلکه از آن مهمتر روحیه منعکس در رفتار عملی انسان عادی دوره‌های ماقبل سرمایه‌داری - «ما قبل سرمایه‌داری» به این معنا که استفاده عقلانی از سرمایه در یک مؤسسه دائمی و سازمان عقلانی و سرمایه‌دارانه کار هنوز به نیروی مسلط و تعیین کننده فعالیت اقتصادی مبدل نشده است - نیز به شمار آمده است. دقیقاً همین رفتار در همه جا یکی از نیرومندترین موانع درونی در تطبیق انسانها با مقتضیات یک اقتصاد بورژوایی - سرمایه‌داری بوده است.

مهمترین دشمنی که «روح» سرمایه‌داری به معنای سبک با قاعده‌ای از زندگی به شکل نوعی «اخلاق» ناچار بود در صف اول با آن مبارزه کند، همان طرز تلقی و سلوکی بود که می‌توان آن را ستگرایی نامید. در بررسی این مقوله باید هر کوششی برای یک «تعریف» نهایی به تعویق افتد، اما خواهیم کوشید - طبیعتاً اینجا

هم لااقل به طور موقتی - افکار خود را به کمک چند نمونه خاص روشن نماییم؛ از پایین از کارگران شروع می‌کنیم.

یکی از طرفندهایی که کارفرمای جدید برای به دست آوردن حداکثر مقدار کار ممکن از کارگران «خویش» به کار می‌بندد نظام کارمزدی [پرداخت دستمزد به ازای مقدار کار انجام شده یا کالای تولید شده] است. مثلاً در کشاورزی، برداشت محصول موردی است که حداکثر شدت کار را اقتضا می‌کند، زیرا به دلیل بی‌ثباتی وضعیت آب و هوا، امکان کسب سود هنگفت یا تحمل زیان سنگین چه بسا در گرو سرعت برداشت محصول باشد. به همین دلیل است که در کشاورزی استفاده از نظام کارمزدی عمومیت دارد و از آنجا که سود کارفرما با تسریع برداشت و با افزایش باروری و شدت کار افزایش می‌یابد، اغلب کوشیده‌اند تا با ارتقای نرخ کارمزد و دادن این امکان به کارگر که در مدتی کوتاه دستمزدی فوق‌العاده به‌چنگ آورد او را به افزایش مقدار کار تشویق نمایند. لیکن همواره مشکل عجیبی بروز کرده است. بالابردن کارمزد اغلب نه موجب کار بیشتر، بلکه باعث کار کمتری در مدت زمان مشابه شده است، زیرا عکس‌العمل کارگر در مقابل افزایش کارمزد نه افزایش کار، بلکه کاهش آن بوده است. فی‌المثل، مردی که با دستمزد یک مارک برای هر جریب، $\frac{2}{5}$ جریب در روز را درو می‌کرد و $\frac{2}{5}$ مارک به دست می‌آورد با افزایش دستمزد به $\frac{1}{25}$ مارک برای هر جریب با اینکه به آسانی می‌توانست ۳ جریب را درو و $\frac{3}{75}$ مارک به دست آورد فقط ۲ جریب را درو می‌کرد تا همان $\frac{2}{5}$ مارک همیشگی را تحصیل کند؛ وی کار کمتر را بر درآمد بیشتر ترجیح می‌داد. او از خود نمی‌پرسید: با انجام حداکثر کار، روزانه چقدر عاید من می‌شود، بلکه سؤال می‌کرد چقدر لازم است کار کنم تا همان دستمزد $\frac{2}{5}$ مارک را که تاکنون دریافت کرده و برای نیازهای معمول من کفایت می‌کند به دست آورم. این نمونه‌ای است از آنچه ما «سنتگرایی» می‌نامیم. انسان «فطرتاً» مایل به اکتساب پول هرچه بیشتر نیست، بلکه فقط مایل است به شیوه گذشته به زندگی ادامه دهد و همانقدر درآمد کسب کند که برای همان زندگی ضرورت دارد. هر جا که

سرمایه‌داری جدید آغاز به افزایش «بارآوری» کار انسان از طریق افزایش شدت آن نموده است با مقاومت سرسختانه این خصیصه بارز کار اقتصاد ما قبل سرمایه‌داری روبه‌رو شده است و امروز نیز هرچه نیروی کاری که سرمایه‌داری با آن سروکار دارد (از نظرگاه سرمایه‌داری) «عقب‌مانده‌تر» باشد، بیشتر با این مقاومت روبه‌رو می‌شود.

به مثال خود برگردیم. از آنجایی که توسل به «غریزه کسب ثروت» از طریق ارتقای دستمزد با ناکامی روبه‌رو بود، چاره دیگر می‌توانست توسل به روش معکوس یعنی کاهش دستمزد باشد تا بدین وسیله کارگر وادار شود برای حفظ درآمد قبلی خود بیشتر کار کند. پرداخت دستمزد کمتر و اخذ سود بیشتر حتی امروز هم از یک دیدگاه سطحی متضایف به نظر می‌رسد و این شیوه‌ای است که سرمایه‌داری از همان آغاز بارها و بارها در پیش گرفته است. قرنهای متمادی این عقیده که دستمزد پایین «بارآور» است یعنی مقدار کار را بالا می‌برد همچون وحی منزل تلقی می‌شد تا جایی که پیتر دولاکور^{۱۵} مدت‌ها پیش در این باب گفته است - خواهیم دید که کاملاً با طرز فکر کالوینیستی کهن - که مردم فقط در اثر فقر و تا وقتی که فقیر باشند کار می‌کنند.

لیکن کارآیی این روش بظاهر سودمند نیز حدودی دارد. مسلماً وجود یک مازاد جمعیت در بازار کار جهت استخدام به بهای ارزان برای توسعه سرمایه‌داری ضروری است. اما گرچه یک «ارتش ذخیره» پر شمار می‌تواند در مواردی به توسعه کمی سرمایه‌داری کمک کند، اما از رشد کیفی آن، بخصوص از تبدیل آن به نوعی مؤسسه که استثمار شدیدی از نیروی کار به عمل می‌آورد، جلوگیری می‌نماید. دستمزد پایین به هیچ روی با کار ارزان یکی نیست. از نظر گاه صرفاً کمی، کار مفید در اثر دستمزدی که پاسخگوی نیازهای فیزیولوژیکی نیست و در دراز مدت می‌تواند به معنی «بقای بی‌مصرفها» باشد کاهش می‌یابد. امروزه یک

سیلزی^{۱۶} معمولی با حداکثر تلاش خود فقط می‌تواند در مدت مساوی کمی بیش از دو سوم زمینی را که یک پومرانی^{۱۷} یا مکلبنبرگی^{۱۸} با دستمزد بهتر و تغذیه کافی درو می‌کند درو نماید و یک لهستانی هرچه شرقی‌تر باشد به همان نسبت از یک آلمانی کارآیی کمتری دارد. حتی صرفاً از نظر اقتصادی هم هر جا که هدف تولید فرآورده‌هایی است که محتاج کارگر ماهر یا ماشین‌آلات گرانقیمت و آسیب‌پذیر یا دقت و ابتکار فراوان است دستمزد نازل موفقیتی در بر ندارد. در این موارد، دستمزد نازل بازدهی نداشته و نتیجه معکوس را به بار می‌آورد، چرا که در اینجا نه تنها احساس مسئولیت شدید شرط اجتناب‌ناپذیر است، بلکه به طور کلی روحیه‌ای لازم است که لااقل در طول ساعات کار از دغدغه این سؤال همیشگی که چگونه می‌توان دستمزدی معین را با حداکثر سهولت و حداقل تلاش به چنگ آورد فارغ باشد. حتی کار باید به گونه‌ای انجام شود که گویی غایتی فی‌نفسه یعنی یک تکلیف^{۱۹} است. اما چنین روحیه‌ای به هیچ وجه فطری نیست و نمی‌تواند بی‌واسطه فقط به کمک دستمزد بالا یا پایین برانگیخته شود، بلکه محصول یک روند طولانی و مستمر تربیت است. امروز که سرمایه‌داری محکم بر مرکب خویش استوار شده است انتخاب نیروی کار را در تمام کشورهای صنعتی و کلیه مناطق صنعتی این کشورها بالنسبه با سهولت انجام می‌دهد. در گذشته این امر همواره مسئله‌ای بسیار دشوار بود^{۱۵} و حتی امروز هم بدون مساعدت یک یاور نیرومند، که همان‌طور که خواهیم دید در زمان گسترش سرمایه‌داری در کنار آن قرار داشت، میسر نیست.

منظور خود را می‌توانیم با مثالی روشن سازیم. امروزه کارگران زن بویژه زنان مجرد تصویری از کار عقب‌مانده سنتگرایانه را عرضه می‌کنند. شکوه کارفرمایان از دختران، مثلاً دختران آلمانی، تقریباً در همه جا اینست که آنها تقریباً کمترین ذوق و استعدادی برای تعویض روشهای موروثی کار با روشهای بهتر و برای یادگیری و

16) Silesian

17) Pomeranian

18) Mecklenburger

19) Beruf

تمرکز هوش یا حتی استفاده از آن نشان نمی‌دهند. هر توضیحی دربارهٔ امکان آسان‌تر شدن کار و بویژه بارآورتر شدن آن به ایشان معمولاً با عدم درک کامل آنها روبه‌رو می‌شود و افزایش کارمزد در برابر دیوار سنگی عادت بی‌اثر است. اما وضع در مورد دخترانی که از تربیت خاص مذهبی بخصوص پیتیستی برخوردار بوده‌اند متفاوت است - و این نکته در ارتباط با نظرگاه ما چندان بی‌اهمیت نیست. اغلب می‌شنویم - و بررسیهای آماری نیز مؤید این نکته است - که مناسب‌ترین افراد برای تربیت اقتصادی در این دسته یافت می‌شوند. قابلیت تمرکز فکری و نیز «وظیفه‌شناسی مطلق در کار» در این گروه اغلب با یک شَم قوی اقتصادی که به محاسبهٔ امکان کسب درآمدهای بیشتر می‌پردازد و با خویشتن‌داری و قناعتی که بارآوری کار را فوق‌العاده افزایش می‌دهد تلفیق می‌شود و این امر مناسب‌ترین شالوده را برای تلقی کار به عنوان غایتی فی‌نفسه، به مثابه تکلیف [Beruf] فراهم می‌نماید و این تلقی برای سرمایه‌داری ضروری است. تربیت مذهبی بهتر از هر عامل دیگری می‌تواند بر روحیهٔ سنتی فائق آید. با مشاهدهٔ سرمایه‌داری کنونی^[۱] بحق می‌توان پرسید: همبستگی میان قابلیت سازگاری سرمایه‌داری و عوامل مذهبی در زمان جوانی سرمایه‌داری چگونه پدیدار شد. پدیده‌های متعددی حاکی از آنست که این عوامل در آن زمان هم به همین نحو وجود داشته‌اند. به عنوان مثال، تنفر از کارگران متودیست و آزار آنها از سوی همقطاران‌شان در قرن هجدهم منحصرأ یا حتی عمدتاً ناشی از غرابت خلق و خوی دینی آنان نبود، چرا که انگلستان این گونه خلقیات و حتی عجیب‌تر از آنها را فراوان دیده بود، بلکه همان‌طور که از گزارشات متعدد راجع به تخریب وسایل کار آنان [توسط کارگران دیگر] برمی‌آید، ناشی از دل‌بستگی و علاقهٔ خاص آنها به کار بود؛ آنان امروز هم به همین صفت مشهورند.

اکنون بار دیگر به زمان حال بازگردیم و برای روشن کردن معنای «سنتگرایی» این بار نقش کارفرما را مورد بررسی قرار دهیم.

سومبارت^{۲۰} در نظریات خویش دربارهٔ پیدایش سرمایه‌داری^[۷] میان اصل «ارضای نیاز» و اصل «تکاپوی ثروت» به عنوان دو اصل برجستهٔ هدایت‌کنندهٔ تاریخ اقتصاد تمایز قائل شده است. در اصل اول، ارضای نیازهای شخصی و در اصل دوم، تلاش برای کسب درآمد بدون محدود شدن به نیازهای شخصی ملاکهای تعیین‌کنندهٔ شیوه و جهت فعالیت اقتصادی بوده‌اند. آنچه را که سومبارت نظام «اقتصاد رفع نیاز» می‌نامد در نظر اول همان چیزی می‌نماید که در اینجا سنتگرایی اقتصادی نامیده شده است. اما این تشابه تنها هنگامی است که مفهوم «نیاز» با مفهوم «نیاز سنتی» یکسان تلقی شود. در غیر این صورت، بسیاری از گونه‌های اقتصادی که بنا بر شکل سازمانی خود و نیز بنا بر تعریفی که سومبارت در بخش دیگری از کتاب خویش از مفهوم «سرمایه» به دست می‌دهد علی‌القاعده باید گونه‌هایی از اقتصاد «سرمایه‌داری» تلقی شوند که از حوزهٔ اقتصاد «کسب ثروت» خارج و در حوزهٔ «اقتصاد رفع نیاز» قرار می‌گیرند. یعنی مؤسساتی نیز که توسط مالکان خصوصی اداره می‌شوند و به قصد کسب سود از سرمایه (پول یا کالایی که ارزش پول را داشته باشد) به خرید وسایل تولید و فروش محصول می‌پردازند، یعنی بی‌تردید «مؤسساتی سرمایه‌داری» هستند، ممکن است در عین حال خصلتی «سنتگرایانه» را حفظ کنند. این امر حتی در سیر تاریخ اقتصاد جدید نیز نه یک استثنا، بلکه قاعده‌ای بوده است که پیوسته در اثر جهشهای مکرر و همواره نیرومندتر روح سرمایه‌داری نقض شده است. میان شکل «سرمایه‌داری» یک مؤسسهٔ اقتصادی و روحیه‌ای که مؤسسهٔ مزبور طبق آن اداره می‌شود یک رابطهٔ «تطابق»، اما نه یک وابستگی «ضروری»، موجود است. با وجود این، ما اصطلاح «روح سرمایه‌داری» (جدید) را موقتاً به روحیه‌ای اطلاق می‌کنیم که با تکیه بر یک روش منتظم و عقلانی - به همان نحو که مثال بنیامین فرانکلین نشان می‌دهد - از طریق عمل به شغل به مثابه تکلیف به دنبال تحصیل سود است. و

مجوز اطلاق ما این واقعیت تاریخی است که از یک سو این روحیه مناسب‌ترین تجلی‌گاه خود را در مؤسسات سرمایه‌داری پیدا کرده است و از سوی دیگر این مؤسسات نیز مطلوب‌ترین نیروی محرکه خود را در همین روحیه یافته‌اند.

لیکن ممکن است این دو [روح سرمایه‌داری و مؤسسه سرمایه‌داری] کاملاً جدا از یکدیگر پدیدار شوند. بنیامین فرانکلین هنگامی از «روح سرمایه‌داری» اشباع بود که چاپخانه‌اش از نظر شکل تفاوت چندانی با یک کارگاه پیشه‌وری نداشت. خواهیم دید که در آغاز عصر جدید، سوداگران متعلق به اشرافیت تجاری به هیچ وجه یگانه حاملان یا حتی حاملان اصلی آنچه که ما «روح سرمایه‌داری» می‌نامیم نبوده،^[۸] بلکه این وظیفه اساساً بر دوش اقشار رو به رشد طبقات متوسط صنعتی قرار داشته است. حتی در قرن نوزدهم نیز نمایندگان کلاسیک این روح نه جنتلمنهای آراسته لیورپول و هامبورگ با ثروت تجاری موروثی خویش، بلکه نوکیسه‌گان خودساخته رن - وستفالی بودند که از منشأهای [اجتماعی] نازلی برخاسته بودند. حتی در قرن شانزدهم نیز اوضاع بر همین منوال بود؛ یعنی صناعی که در آن هنگام پدید می‌آمد عمدتاً توسط نوکیسه‌گان احداث می‌گردید.

البته اداره یک بانک، یک مؤسسه عمده صادراتی، یک تشکیلات عظیم فروشگاه‌ها، و یک مؤسسه بزرگ تولیدات خانگی قطعاً فقط به صورت یک مؤسسه سرمایه‌داری امکانپذیر است. در عین حال، ممکن است همه آنها تحت یک روحیه قویاً سنتگرایانه اداره شوند: در واقع، اداره یک بانک مرکزی به هیچ طریق دیگری ممکن نیست. تجارت دریایی طی اعصار طولانی بر انحصارات و امتیازات قانونی که از خصوصیات قویاً سنتی برخوردار بوده‌اند متکی بوده است. در تجارت جزء - در اینجا منظور افراد کاهل کم سرمایه‌ای که خواستار کمکهای دولتی می‌باشند نیست - انقلابی که به سنتگرایی کهن پایان خواهد بخشید هنوز به طور کامل در جریان است. همین انقلاب اشکال کهنه نظام تولید خانگی را که صرفاً از نظر ظاهر با کار خانگی امروزی شباهت داشت درهم شکست. علی‌رغم روشن بودن آن، چگونگی جریان این انقلاب و اهمیت آن را می‌توان با مثال مشخصی نشان داد.

تا حدود اواسط قرن گذشته، دست کم در بسیاری از شعب صنعت نساجی در اروپای قاره‌ای صاحب‌کاری که از کار تولیدکنندگان خانگی استفاده می‌کرد با شاخصهای امروزی زندگی راحتی داشت. جریان امر را می‌توان چنین تصویر کرد: دهقانان با پارچه‌های خود که غالباً (در مورد کتان) کلاً یا عمدتاً از مواد اولیه تولید شده توسط خود آنها ساخته شده بود به محل اقامت صاحب کار می‌آمدند. پس از ارزیابی دقیق و اغلب رسمی از کیفیت [جنس]، قیمت معمول آن را دریافت می‌کردند. مشتریان صاحب کار برای بازارهای نسبتاً دوردست واسطه‌هایی بودند که برای یافتن کالایی که معمولاً به فروش می‌رساندند، و نه به دنبال سفارشی خاص، به سراغ صاحب کار می‌آمدند و آنچه را که در انبار او موجود بود می‌خریدند؛ مگر اینکه از مدت‌ها قبل جنس خاص مورد نظر خود را سفارش داده باشند که در این صورت سفارش آنها برای تولید به دهقانان داده می‌شد. مراجعه شخصی مشتریان بندرت و با فواصل طولانی صورت می‌گرفت یا به مکاتبه اکتفا می‌شد و بتدریج ارسال نمونه متداول گردید. ساعات کار اندک یعنی پنج یا شش ساعت در روز و گاه بسیار کمتر و اگر شرایطی اضطراری پیش می‌آمد کمی به آن افزوده می‌شد. درآمدها معتدل بود و برای گذراندن یک زندگی آبرومند و اندکی پس‌انداز در سالهای خوب کفایت می‌کرد. روابط میان رقبا رویهمرفته حسنه بود و در مورد اصول کار تا حدود زیادی با یکدیگر تفاهم داشتند. ساعاتی طولانی از روز را به میگساری در میخانه سپری کردن و داشتن محفل کوچکی از دوستان یکرنگ برای آنها اسباب آرامش و لذت بود.

شکل تشکیلات از هر حیث «سرمایه‌داری» بود و فعالیت صاحب کار از خصلتی صرفاً تجاری - سودجویانه برخوردار بود. استفاده از سرمایه‌هایی که باید در کسب و کار به جریان می‌افتاد اجتناب‌ناپذیر بود و بالاخره جنبه عینی عملکرد اقتصادی یعنی حسابداری از خصلتی عقلانی برخوردار بود. لیکن اگر روحیه‌ای را که محرک کارفرما بود در نظر بگیریم با یک اقتصاد سنتی روبه‌رو می‌شویم. یعنی [مشاهده می‌کنیم که] شیوه زندگی، نرخ سود، مقدار کار، و نحوه تنظیم روابط با

کارگران از خصلتی سنتی برخوردار بوده و حلقه مشتریان، چگونگی جلب مشتریان جدید، و نحوه گردش کالا نیز ماهیتی سنتی داشته است. همه این خصوصیات بر شیوه کسب و کار حاکم بود و به عبارتی شالوده خلق و خوی این دسته از کارفرمایان را تشکیل می‌داد.

اما بناگاه زمانی فرا رسید که این زندگی آرام پایان یافت و این امر غالباً بدون هرگونه تغییر ماهوی در شکل سازمانی مؤسسه، نظیر تبدیل آن به یک کارخانه واحد، و بدون استفاده از ماشین‌آلات و غیره صورت گرفت. بالعکس، ماوقع غالباً چنین بود: جوانی از یک خانواده کارفرما به روستا می‌رفت، در آنجا بدقت بافندگانی را برای استخدام انتخاب می‌کرد، وابستگی آنها به خود و نظارت خویش بر کار آنان را تشدید می‌نمود، و بدین ترتیب آنها را از دهقان به کارگر تبدیل می‌کرد. از سوی دیگر، روش فروش خود را با مراجعه حتی المقدور مستقیم به مصرف‌کنندگان تغییر می‌داد. او خرده‌فروشی را تماماً در دست خود می‌گرفت و شخصاً به جلب مشتری می‌پرداخت و به طور منظم هر ساله به سراغ آنها می‌رفت و بویژه کیفیت محصول خود را مستقیماً با سلیقه و نیاز مشتریان تطبیق می‌داد. در عین حال، به پیروی از اصل تقلیل قیمت‌ها و افزایش رقم فروش پرداخت. در اینجا نیز آنچه که همیشه و در همه جا نتیجه یک چنین روند عقلانی شدن است تکرار گردید: کسانی که از آن پیروی نکردند از صحنه خارج شدند. جامعه روستایی در اثر نخستین ضربه‌های نبرد سخت رقابتی فروپاشید و ثروتهای چشمگیری پدید آمد که دیگر چون گذشته به مباحه داده نمی‌شد، بلکه مجدداً به عنوان سرمایه به کار می‌افتاد. شیوه زندگی راحت و آسوده پیشین جای خود را به صرفه‌جویی شدید انسانی داد که به دلیل تمایلشان به پس‌انداز، و نه به مصرف، به اوج قدرت رسیدند، اما آنهایی که بر منوال گذشته باقی ماندند ناچار به کاهش هزینه‌های خود شدند.

مهمترین مطلب اینست که در این موارد جریان جدیدی از پول نبود که این انقلاب را موجب گردید - من خود موارد متعددی را می‌شناسم که کل جریان انقلابی شدن فقط با سرمایه‌ای معادل چند هزار مارک که از خویشاوندان به عاریت

گرفته شده بود آغاز شد - بلکه به کار افتادن یک روح جدید یعنی روح سرمایه‌داری جدید بود که باعث این انقلاب شد. مسئله بررسی نیروهای محرکه گسترش سرمایه‌داری جدید در وهله اول مسئله منشاء کمیت سرمایه برای فعالیت سرمایه‌دارانه نیست، بلکه قبل از هر چیز مسئله رشد روح سرمایه‌داری می‌باشد. هرچا که این روح شکوفا شود و قادر به تثبیت خود باشد، سرمایه و منابع پولی خویش را به عنوان وسیله عمل خود خلق می‌نماید، اما عکس آن صادق نیست. لیکن به صحنه آمدن این روح عموماً مسالمت آمیز نبوده است. نخستین نوآوران غالباً با سیلی از بدگمانی و گاه تنفر و بویژه با محکومیت اخلاقی مواجه می‌شدند و اغلب افسانه‌هایی درباره نقاط تاریک و مرموز در زندگی گذشته این اشخاص ساخته می‌شد و من خود نمونه‌هایی از آن سراغ دارم. چگونه می‌توان نادیده گرفت که تنها برخورداری از شخصیتی فوق‌العاده قوی می‌توانست موجب حفظ خونسردی کارفرمایی از این نوع جدید گردد و او را از فروپاشی معنوی و اقتصادی نجات دهد. بعلاوه، غیر از تیزی و قدرت عمل چنین فردی فقط به واسطه صفات اخلاقی کاملاً برجسته و بارز می‌توانست اعتمادی مطلق نسبت به نوآوریهای خود را در مشتریان و کارگران خویش ایجاد کند. هیچ چیز دیگر نمی‌توانست به وی نیروی غلبه بر موانع بی‌شمار و بالاتر از همه قدرت انجام کار بی‌نهایت شدیدتری را که از کارفرمای جدید انتظار می‌رفت عطا کند. لیکن این صفات اخلاقی با صفات اخلاقی موافق با سنتگرایی گذشته کاملاً متفاوت بود.

علی‌القاعده، بانیان این چرخش تعیین کننده که بظاهر نامشهود بود اما روح جدیدی را در حیات اقتصادی دمید، نه رباخواران فاقد اخلاق و ماجراجویان اقتصادی که در هر عصری از حیات اقتصادی یافت می‌شوند و نه حتی سرمایه‌داران بزرگ مالی، بلکه کسانی بودند که در مکتب سخت زندگی تربیت یافته و حسابگری و تهور را توأمأ دارا بودند و مهمتر از همه از تعادل، اعتماد به نفس، زیرکی، پشتکار شدید، و نیز از نگرش و مبانی فکری قویاً بورژوازی برخوردار بودند.

اغلب مایلیم تصور کنیم که این صفات اخلاقی شخصی هیچ رابطه‌ای با دستورات اخلاقی یا حتی با عقاید مذهبی ندارد یا رابطه آنها ماهیتاً منفی است. حتی به نظر می‌رسد که فقط قابلیت‌هایی از سنت موروثی - که نوعی روشنگری آزادمنشانه به شمار می‌رود - مناسب‌ترین شالوده برای چنین سلوک اقتصادی را تشکیل می‌دهد. در واقع، امروزه به طور کلی دقیقاً همین امر مشهود است. امروزه هیچ‌گونه رابطه‌ای میان باورهای مذهبی و سلوک زندگی به چشم نمی‌خورد و اگر هم چنین رابطه‌ای وجود داشته باشد، لاقلاً در آلمان، غالباً رابطه‌ای منفی است. کسانی که امروزه از روح سرمایه‌داری اشباع هستند معمولاً اگر خصومتی با کلیسا نداشته باشند لاقلاً نسبت به آن بی‌تفاوتند. تصور پارسایی ملال‌آور بهشت برای طبع پویای آنان جاذبه چندانی ندارد؛ مذهب از نظر آنها وسیله دورکردن انسانها از فعالیت‌های دنیوی محسوب می‌شود. اگر از آنها بپرسید «معنای» فعالیت بی‌قرارشان چیست و چرا هرگز به آنچه دارند راضی نمی‌شوند - سؤالی که برای کسانی که صرفاً به زندگی دنیوی متوجهند بی‌معنی می‌نماید - در صورت داشتن پاسخ چنین جواب خواهند داد: «به خاطر اولاد و نوه‌هایم تلاش می‌کنم.» اما چون این انگیزه صرفاً مختص آنها نیست بلکه فرد سنتگرا را نیز برمی‌انگیزد، به طور دقیق‌تر پاسخ خواهند داد که کار توأم با فعالیت بی‌وقفه به عنصر ضروری زندگی آنان تبدیل شده است؛ و در واقع تنها انگیزه ممکن همین است. با وجود این، اگر از دیدگاه سعادت فردی به این مسئله بنگریم، روشن می‌شود که چنین سلوکی که در آن انسان در خدمت کار خود قرار می‌گیرد (و نه بالعکس) تا چه حد غیرعقلانی است.

البته بدیهی است که تمایل به برخورداری از قدرت و حیثیت اجتماعی که از تبعات ثروت است نیز در این امر مؤثر است. هنگامی که اندیشه تمامی یک ملت - نظیر ایالات متحد - یکباره به سوی بزرگیهای صرفاً کمی معطوف گردید، این رمانتیسیم ارقام، سوداگران شاعر مسلک را به طرز مقاومت ناپذیری مسحور می‌نماید. اما باید توجه داشت که رهبران واقعی و بخصوص صاحبکارانی که از

موفقیتی پایدار برخوردارند به هیچ وجه مسحور آن نمی‌شوند. بعلاوه، مباحثات خانواده‌های نوکیسه سرمایه‌دار آلمانی به موقوفات خانوادگی و القاب اشرافی و نیز نحوه رفتار فرزندان‌شان در دانشگاه‌ها و واحدهای نظامی به منظور پنهان کردن خاستگاه اجتماعی خود، محصول شاخص انحطاط متأخرتری است. «تیپ ایده‌آل» صاحبکار سرمایه‌داری، که حتی در آلمان هم گهگاه نمونه‌های برجسته‌ای از آن به چشم خورده است، هیچ وجه مشترکی با این تازه به دوران رسیده‌های آراسته ندارد. او از خودنمایی محض، صرف هزینه‌های بیهوده، و استفاده آگاهانه از قدرت خویش پرهیز می‌کند و از نشانه‌های خارجی تشخیص اجتماعی خود معذب است. به عبارت دیگر، در شیوه زندگی او، همان طور که از موعظه‌ای که از فرانکلین معلوم می‌شود، اغلب تمایل خاصی به ریاضت‌کشی به چشم می‌خورد. و ما اهمیت تاریخی این امر مهم را بررسی خواهیم کرد. این نوع کارفرما عموماً، و نه استثنائاً، از تواضعی برخوردار است که ماهیتاً بسیار صادقانه‌تر از احتیاطی است که فرانکلین با آن زیرکی آن را توصیف می‌کند. او از ثروتش هیچ بهره شخصی نمی‌برد مگر این احساس غیرعقلانی که کارش را بخوبی انجام داده است.

اما این دقیقاً همان مطلبی است که برای انسان ماقبل سرمایه‌داری غیرقابل درک و مرموز، پوچ، و قابل تحقیر می‌باشد. اینکه شخصی بتواند یگانه هدف کار خود در زندگی را فروشیدن در گور با بارگرانی از زر و سیم قرار دهد از نظر [فرد ماقبل سرمایه‌داری] فقط با غریزه‌ای منحط یعنی با «عطش طلا» قابل توجیه است.

امروزه، با توجه به سازمانهای سیاسی، حقوقی، و اقتصادی فردی موجود، با اشکال سازمانی و ساختار خاص اقتصاد کنونی، این روح سرمایه‌داری را همان‌طور که گفته شد می‌توان نتیجه محض تطبیق دانست. نظام اقتصاد سرمایه‌داری نیازمند این سرسپردگی به پولسازی به عنوان یک «تکلیف» است. این رویکرد نسبت به نعم مادی چنان با این نظام سنخیت دارد و از چنان پیوند

نزدیکی با مقتضیات بقا در تنازع اقتصادی برخوردار است که امروز دیگر یک رابطه ضروری میان این شیوه «مال اندوزانه» زندگی و یک جهان بینی واحد وجود ندارد. در واقع، این [جهان بینی] دیگر نیازی به حمایت از جانب هیچ نیروی مذهبی ندارد و تلاشهای مذهب برای دخالت در حیات اقتصادی را - تا جایی که چنین تلاشهایی هنوز محسوس باشد - موانعی مشابه با مقررات دولتی می‌داند. در این شرایط، منافع تجاری و اجتماعی افراد است که گرایش به تعیین عقاید و وجهه نظرهای آنها دارد. هرکس نتواند شیوه زندگی خود را با مقتضیات موفقیت [در نظام] سرمایه‌داری تطبیق دهد، از هستی ساقط می‌شود یا لااقل توانایی صعود نخواهد داشت. اما این پدیده‌ها پدیده‌هایی هستند متعلق به عصری که در آن سرمایه‌داری جدید چیرگی یافته و از قیمومیت حامیان پیشین خود رهاگشته است. ولی همان طور که سرمایه‌داری زمانی توانسته بود اشکال کهنه قرون وسطایی مقررات حیات اقتصادی را تنها به یاری ائتلاف با قدرت فزاینده دولت جدید درهم بشکند، می‌توان موقتاً همین امر را در مورد روابط آن با نیروهای مذهبی نیز صادق دانست. وظیفه ما عبارت است از تحقیق در صحت و سقم و معنای این مطلب. تقریباً نیازی به اثبات نیست که این طرز تلقی از تحصیل ثروت به مثابه غایتی فی‌نفسه که انسانها به عنوان تکلیف [Beruf] به آن پایبند باشند با احساسات اخلاقی بسیاری از اعصار مغایرت داشته است.

«اصل کار سخت، موجب خشنودی خداست»^{۲۱} که در قوانین شرع گنجانده شده بود و به فعالیت تجار معطوف می‌گردید و در آن زمان نظیر عبارتی از انجیل درباره منفعت و نظیر توصیف توماس قدیس از میل به کسب ثروت به مثابه عملی «قبیح»^{۲۲} (اصطلاحی که حتی سودجویی اجتناب‌ناپذیر و لذا اخلاقاً مشروع را هم شامل می‌شد) اصیل تلقی می‌گردید، به خودی خود در قیاس با دیدگاههای ضد مال‌اندوزانه بسیار قاطعی که در میان محافل نسبتاً وسیعی شایع بود نشان‌دهنده

21) Deo Placere Vix Potest 22) Turpitudo

اعطای امتیاز چشمگیری از جانب دیانت کاتولیکی به قدرتهای مالی که کلیسا در شهرهای ایتالیا با آنان روابط سیاسی نزدیکی داشت به شمار می‌آمد. اما حتی در جایی هم که شرع با واقعیات اقتصادی بهتر تطبیق یافته بود - مثلاً نزد آنتونین فلورانس - همواره این احساس وجود داشت که تحصیل ثروت به عنوان غایتی فی‌نفسه، در نهایت چیزی جز یک «عمل شرم‌آور»^{۲۳} نبود که فقط به خاطر مصالح تغییرناپذیر زندگی در این جهان تحمل می‌گردد.

معدودی از اخلاق‌گرایان همان عصر بویژه طرفداران مکتب نام‌گرایی پیدایش اشکال اقتصادی پیشرفته سرمایه‌داری را اجتناب‌ناپذیر دانسته و می‌کوشیدند آنها را به واسطه ضرورتشان - بویژه در تجارت - توجیه نمایند. آنها، علی‌رغم برخی تناقضات، صنعتی را که در آن چارچوب توسعه می‌یافت منشاء شروع سود و از این جهت اخلاقاً غیرقابل نکوهش می‌دانستند. اما عقیده غالب مذهبی روح تحصیل ثروت سرمایه‌دارانه را به مثابه امری «قبیح» مردود می‌دانست یا لاقبل نمی‌توانست ارزش اخلاقی مثبتی برای آن قائل باشد. نگرشی اخلاقی نظیر نگرش بنیامین فرانکلین به هیچ وجه قابل تصور نبود. این نگرش قبل از هر چیز نشانگر روحیه خود محافل سرمایه‌داری بود. تا جایی که این محافل از سنت کلیسا پیروی می‌کردند، زندگی حرفه‌ای آنها از لحاظ اخلاقی حداکثر خنثی تلقی می‌شد و تحمل می‌گردید، اما به دلیل خطر دائمی تصادم با ممنوعیت ربا از جانب کلیسا که کان خطری برای رستگاری فرد به شمار می‌آمد. همان طور که از منابع موجود برمی‌آید، با مرگ بعضی ثروتمندان وجوه قابل ملاحظه‌ای به عنوان «بهای آرامش وجدان»^{۲۴} به نهادهای مذهبی سرازیر می‌شد و حتی گاه مبالغی به بدهکاران قدیمی آنان بابت «ربای» غیر عادلانه‌ای که از آنها اخذ شده بود مسترد می‌گردید. غیر از جریانات بدعت‌گذار و دیگر جریاناتی که مورد سوءظن قرار داشتند، فقط در محافل پاتریستینها [اشرافیت تجاری] که از قید سنت

23) Pudendum

۲۴) Gewissensgelder، مشابه با پولی که نزد ما پس از مرگ به عنوان «رد مظالم» پرداخت می‌شود.

[کلیسا] رها شده بودند وضع به گونه دیگری بود. اما حتی شکاکان و افراد بی تفاوت نسبت به کلیسا نیز با اهدای هدایایی با آن مصالحه می‌کردند، زیرا این [عمل] نوعی بیمه در قبال وضعیت نامطمئن آنان پس از مرگ به شمار می‌آمد یا به این دلیل که (لااقل به عقیده برخی نگرشهای آسانگیر و بسیار شایع) اطاعت ظاهری از دستورات کلیسا برای اطمینان از رستگاری کفایت می‌نمود. در اینجا خصلت غیر-اخلاقی یا ضد-اخلاقی‌ای که این افراد خود نیز برای عملشان قائل بودند بخوبی آشکار می‌شود.

بنابراین، چگونه ممکن است فعالیتی که از نظر اخلاقی حداکثر فقط قابل تحمل بود جنبه یک تکلیف را، به معنایی که بنیامین فرانکلین برای آن قائل بود، به خود بگیرد. چگونه می‌توان از نظر تاریخی توجیه نمود که در مهمترین مرکز سرمایه‌داری آن زمان یعنی در فلورانس قرون چهارده و پانزده که بازار پول و سرمایه‌کلیه قدرتهای بزرگ سیاسی محسوب می‌گردید، این رویکرد اخلاقاً غیرقابل توجیه یا حداکثر فقط قابل تحمل بوده باشد، درحالی که در اوضاع خرده بورژوازی و جنگلی پنسیلوانیای قرن هجده یعنی درجایی که تجارت به علت فقدان پول با خطر بازگشت به تهاتر روبه‌رو بود و از وجود مؤسسات بزرگ بسختی اثری مشاهده می‌شد و بانکها نیز فقط نخستین گامهای فعالیت خود را برداشته بودند، همین [رویکرد]، جوهره رفتار اخلاقی به شمار آید و به عنوان یک تکلیف توصیه گردد. در توجیه این مطلب سخن گفتن از بازتاب «شرایط مادی» در روبنای عقیدتی مهمل محض خواهد بود. پس کدام زمینه از عقاید سبب گردید فعالیتی که بظاهر فقط به سودجویی معطوف بود به صورت «تکلیفی» [Beruf] درآید که فرد در قبال آن احساس وظیفه [اخلاقی] نماید؟ به این علت که همین عقاید بود که زیربنای اخلاقی و توجیه لازم برای سلوک کار فرمای «طراز نوین» را فراهم آورد. به طور کلی و بویژه در تلاشهای موفقیت‌آمیز و مؤثر سومبارت، عقلگرایی اقتصادی غالباً به عنوان محرک اصلی اقتصاد جدید معرفی شده است. این تبیین بی‌تردید موجه است، به شرطی که منظور از آن افزایش بارآوری کار یعنی آزاد

ساختن کار از محدودیت‌های «آلی» طبیعی انسان و تابع نمودن روند تولید به دیدگاه‌های علمی باشد. این فرآیند عقلانی شدن حوزه‌های تکنیک و اقتصاد، بی‌تردید تعیین‌کننده بخش مهمی از «آرمان‌های زندگی» جامعه جدید بورژوازی است. نمایندگان «روح سرمایه‌داری» بدون شک قرارداد کار در خدمت یک سازمان عقلانی به منظور تأمین حواجی مادی بشر را همواره یکی از مهمترین اهداف زندگی حرفه‌ای خویش دانسته‌اند. برای لمس این واقعیت بسیار بدیهی، کافی است گزارش فرانکلین از تلاش‌های خود در خدمت اصلاحات مدنی در فیلادلفیا را مورد مطالعه قرار دهیم. شادمانی و غرور ناشی از «ایجاد شغل» برای عده کثیری از افراد و مشارکت در «شکوفایی» اقتصادی زادگاهش - که سرمایه‌داری آن را با ملاک‌های جمعیت‌شناختی و تجاری می‌سنجد - همگی آشکارا بخشی از خشنودی ویژه و یقیناً «آرمان‌گرایانه» سوداگران جدید از زندگی به شمار می‌آیند. همچنین، عقلانی شدن برپایه محاسبات دقیق از خصوصیات بنیادی اقتصاد سرمایه‌داری فردی است که با برنامه‌ریزی و آینده‌نگری به سمت توفیق اقتصادی معطوف شده است. این خصوصیت در تضاد شدید با زندگی «از امروز به فردای» دهقان و با زندگی یکنواخت پیشه‌وران صنوف قدیمی و [نظام] امتیازاتشان و «سرمایه‌داری ماجراجو» که بر بهره‌برداری از موقعیت‌های سیاسی و رباخواری‌های غیرعقلانی مبتنی بود قرار دارد.

بنابراین، ممکن است تصور شود که گسترش «روح سرمایه‌داری» ساده‌تر از هرچیز به عنوان جزئی از پدیده کلی توسعه عقلگرایی قابل فهم و از موضع‌گیری اصولی عقلگرایی نسبت به مسائل بنیادی زندگی قابل استنتاج باشد. در این صورت، پروتستان‌تسیم فقط تاجایی در خور توجه تاریخی است که صرفاً به عنوان «مرحله مقدماتی» جهان بینی عقلگرایانه محض نقشی ایفا کرده باشد. اما هر کوشش جدی برای دفاع از این فرضیه نشان می‌دهد که طرح سؤال به این صورت ساده امکان‌پذیر نیست، زیرا تاریخ عقلگرایی به هیچ‌وجه همه حوزه‌های زندگی گسترش متوازن را نشان نمی‌دهد. فی‌المثل، اگر منظور از عقلانی شدن حقوق

فردی، تنقیح و تنظیم مواد قانونی باشد، این عمل در قوانین حقوقی روم در اواخر عهد باستان، به اعلاترین درجه صورت گرفته بود، در حالی که حقوق فردی در برخی از کشورهای برخوردار از عالی‌ترین درجه عقلانی شدن اقتصادی - بویژه در انگلستان که رنسانس حقوق روم در مقابل قدرت سندیکا‌های بزرگ حقوقدانان مغلوب گردید در صورتی که برتری خود را همواره در کشورهای کاتولیک جنوب اروپا حفظ کرده است - به عقب‌مانده‌ترین صورت خود باقی مانده است. فلسفه عقلگرایانه و صرفاً اینجهانی قرن هجدهم یگانه زمینه یا حتی زمینه عمده رشد خود را تنها در پیشرفته‌ترین کشورهای سرمایه‌داری پیدانکرد. آموزه‌های ولتر حتی امروز هم باور مشترک اقشار وسیع فوقانی و نیز اقشار متوسط - که این باور در آنها به نتایج عملی مهمتری منتهی می‌شود - در کشورهای کاتولیک رومی می‌باشد. بعلاوه، اگر منظور از «عقلگرایی عملی» آن گونه رویکردی باشد که دنیا را آگاهانه از دریچه منافع اینجهانی من فردی نگریسته و از این دیدگاه در مورد آن داوری کند، در این صورت [مشاهده می‌کنیم] این گونه نگرش نسبت به زندگی خصوصیت شاخص مردمان طرفدار اصل «اراده آزاد»^{۲۵} نظیر ایتالیایی‌ها و فرانسوی‌هاست و گویی با خون آنها عجین شده است. اما ما قبلاً متقاعد شده‌ایم که این همان زمینی نیست که رابطه انسان با شغل خود به عنوان یک تکلیف - رابطه‌ای که سرمایه‌داری بدان محتاج است - به نحو اولی از آن روئیده باشد. در حقیقت، باید در هر پژوهشی درباره عقلگرایی این اصل ساده و اغلب فراموش شده را در نظر داشت که زندگی می‌تواند مطابق با دیدگاه‌های غایی بسیار متنوع و برحسب جهت‌گیریهای بی‌نهایت متفاوتی عقلانی گردد. عقلگرایی مفهومی تاریخی است که در بردارنده دنیایی از تناقضات است و وظیفه ما جست و جوی نیای فکری آن نوع مشخص از تفکر و زندگی «عقلانی» است که ایده‌کار به مثابه تکلیف و سرسپردگی به آن - پدیده‌ای که همان طور که دیدیم از دیدگاه منافع

فردی صرفاً سعادت جویانه کاملاً غیر عقلانی است، لیکن همیشه یکی از عناصر بارز فرهنگ سرمایه‌داری ما بوده و هست - از آن منشاء گرفته است. ما در اینجا دقیقاً به منشاء همین عنصر غیر عقلانی که در این مفهوم از تکلیف، مثل هر مفهوم دیگری از آن، نهفته است علاقه‌مندیم.

فصل سوم

مفهوم Beruf از دیدگاه لوتر

هدف پژوهش

اکنون آشکار است که حتی در واژه آلمانی Beruf و شاید واضح‌تر از آن در واژه انگلیسی calling، لااقل به طور ضمنی، یک مفهوم مذهبی به معنای تکلیفی که از جانب خدا مقرر گردیده نهفته است و هرچه بیشتر در موارد خاص بر این واژه تأکید شود این مضمون محسوس‌تر می‌گردد. اگر تاریخ این واژه را در زبانهای تمدن دنبال کنیم، به نظر می‌رسد که نه نزد اقوام کاتولیک و نه نزد اقوام دوره کلاسیک باستان هیچ اصطلاحی با مضمونی مشابه آنچه ما آلمانی‌ها Beruf (به معنای رسالت انسان در زندگی، حوزه مشخص کار فرد)^[۱] می‌نامیم شناخته شده نبوده است، در حالی که چنین اصطلاحی نزد تمام اقوام پروتستان وجود داشته است. بعلاوه، می‌توان نشان داد که این واژه محصول ویژگی قومی زبانهای مربوطه، مثلاً محصول «روح قومی ژرمنی»، نیست، بلکه به معنای امروزی آن از ترجمه‌های انجیل و بویژه از روح مترجم و نه از روح متن اصلی سرچشمه گرفته است^[۲]. به نظر می‌رسد در ترجمه لوتر از انجیل این واژه در معنای دقیقاً امروزی آن اول بار در آیاتی از عیسی سیره^[۳] (X ۲۰ و ۲۱) به کار رفته باشد. از آن پس، این واژه بسرعت در زبان عامیانه همه اقوام پروتستان معنای امروزی خود را کسب کرده، در حالی که پیش از آن حتی اشاره‌ای هم به این معنا در متون غیردینی هیچ یک از آنان یافت

نمی‌شد و در متون دینی هم قدر مسلم فقط یکی از عرفای آلمانی [تالر] که تأثیر وی بر لوتر آشکار است به این معنا اشاره کرده بود.

همانند معنای این واژه، اندیشه آن هم جدید و محصول نهضت اصلاح کلیسا [رفرم] است و این مطلب عموماً مورد قبول می‌باشد. بدون شک اشاراتی به مثبت شمردن فعالیت‌های روزمره دنیوی که در مفهوم *beruf* مستتر است قبلاً در قرون وسطا و حتی در عهدباستان (در هلنیسم متأخر) وجود داشته است؛ از این مطلب بعداً سخن خواهیم گفت. اما دست‌کم یک چیز بی‌تردید جدید بود: تلقی انجام تکلیف در مشاغل دنیوی به مثابه عالی‌ترین مضمونی که فعالیت اخلاقی فرد به طور کلی می‌تواند به خود بگیرد. همین تلقی بود که ناگزیر به فعالیت دنیوی روزمره معنایی مذهبی بخشید و مفهوم *beruf* را نخستین بار بدین معنا خلق کرد. بنابراین، مفهوم *beruf* بیانگر آن جزم محوری همه شاخه‌های پروتستانی گردید که تقسیم کاتولیکی احکام اخلاقی به دستورات^۱ و ارشادات^۲ آن را طرد می‌نمود. زندگی خداپسندانه نه با فراتر رفتن از اخلاقیات دنیوی [و توسل] به ریاضت‌کشی زاهدانه، بلکه فقط با انجام وظایف دنیوی که جایگاه هر فرد در زندگی برای وی مقرر کرده است میسر می‌باشد و این همان «تکلیف» [Beruf] اوست.

لوتر این اندیشه را در نخستین دهه فعالیت اصلاح‌گرانه خویش گسترش داد. او در آغاز کاملاً مطابق با سنت غالب قرون وسطایی، نظیر سنتی که توماس آکویناس نماینده آن بود، کار دنیوی را خواست خدا، اما امر جسمانی تلقی می‌کرد که گرچه شرط طبیعی و اجتناب‌ناپذیر حیات ایمانی است، اما مثل خوردن و نوشیدن از نظر اخلاقی فی‌نفسه خنثی به شمار می‌رود. اما با تکامل مفهوم «ایمان یگانه طریق رستگاری»^۳ با همه پیامدهای آن و نتیجه منطقی آن، یعنی ضدیت فزاینده‌اش با «شورای انجیلی» رهبانان کاتولیک که «کارگزاران شیطان» شمرده می‌شدند، مفهوم شغل به عنوان تکلیف اهمیت بیشتری کسب کرد. شیوه زندگی

1) Praecepta

2) Consilia

3) sola fide

راهبانه نه فقط به عنوان وسیله توجیه فرد در پیشگاه خدا بی ارزش شمرده شد، بلکه به نظر لوتر ثمره فقدان نوع دوستی خودپرستانه‌ای بود که انسان را از تکالیف دنیوی خود غافل کرده است. بالعکس، شغل دنیوی به عنوان تکلیف به نظر وی جلوه خارجی عشق به ممنوع بود و بدین نحو توجیه می‌شد که تقسیم کار، هر فرد را به کارکردن برای دیگران وادار می‌نماید؛ اما ساده لوحی شدید این نظرگاه به نحوی فاحش با عقاید بسیار مشهور آدام اسمیت^[۴] در همین باب در تعارض قرار می‌گیرد. با وجود این، لوتر این توجیه ماهیتاً اسکولاستیکی را بزودی کنار گذاشت و حکمی را که با تأکید فزاینده حفظ کرد این بود که انجام وظایف دنیوی در هر شرایطی یگانه طریق زندگی خداپسندانه است و این طریق و فقط این طریق مرضی خداست و از این رو همه مشاغل مشروع در نظر خداوند از ارزش مطلقاً یکسانی برخوردارند.^[۵]

تردیدی نیست که توجیه اخلاقی زندگی شغلی دنیوی یکی از مهمترین نتایج نهضت اصلاح کلیسا و بخصوص شخص لوتر است و تقریباً همگان در این باب اتفاق نظر دارند.^[۶] این طرز فکر با وجهه نظر پاسکال و نفرت عمیق او از هرگونه فعالیت دنیوی که آن را کاملاً بی ارزش و یکسره فریب و بیهودگی می‌دانست دنیایی فاصله داشت؛ در عین حال، از سازش سودجویانه و لیبرالی یسوعیان با دنیا نیز دورتر بود. اما جزئیات اهمیت عملی این دستاورد پروتستانتیسیم به طور واضح قابل مشاهده نیست، بلکه به نحوی مبهم حس می‌شود.

در وهله اول، ابداً نیازی به ذکر این نکته نیست که «روح سرمایه‌داری» را به معنایی که تاکنون برای این اصطلاح قائل شده‌ایم یا به طور کلی به هر معنای دیگری نمی‌توان به لوتر منتسب نمود. آن دسته از محافل مذهبی که امروزه با شور و شوق وافر این «دستاورد» نهضت اصلاح را تجلیل می‌کنند به هیچ وجه دوستدار سرمایه‌داری نیستند. خود لوتر نیز مطمئناً هرگونه سنخیتی با نظرگاهی نظیر نظرگاه فرانکلین را بشدت انکار می‌نمود. طبیعتاً نمی‌توان شکایات او علیه تجار بزرگ

زمان خویش نظیر فوگر^۴ و امثال وی را دلیلی بر اثبات هیچ مدعایی در این زمینه دانست، زیرا مبارزه علیه موقعیت ممتاز قانونی یا بالفعل معدودی شرکت بزرگ تجاری در قرون شانزده و هفده را باید بیشتر با کارزارهای امروزی علیه موقعیت تراستها قیاس کرد و نیز نمی‌توان آن را حاکی از نظرگاهی سنتگرایانه‌تر از نظرگاه این کارزارها محسوب نمود. هم پیوریتانها و هم هوگونوتها مبارزه تلخی را علیه این تجار بزرگ، لمباردها، انحصارگران، رباخواران، و بانکها که از طرفی تحت‌الحمايه کلیسای انگلیکان و از طرف دیگر تحت‌الحمايه شاهان و پارلمانهای انگلستان و فرانسه بودند به پیش می‌بردند. پس از نبرد دونبار^۵ (سپتامبر ۱۶۵۰)، کرامول به «لانگ پارلمان»^۶ چنین نوشت: «مراقب باشید که جلوی سوء استفاده همه حرفه‌ها گرفته شود؛ و اگر حرفه‌ای باشد که کثیری را فقیر کند تا قلیلی را ثروتمند سازد به درد جامعه مشترک المنافع^۷ نمی‌خورد». اما با این حال خواهیم دید که او متأثر از طرز فکری نوعاً «سرمایه‌دارانه» بود. از سوی دیگر، لوتر در بسیاری از بیانات خود علیه ربا و منفعت به هر شکل آن صراحتاً نظراتی را در مورد طبیعت مال‌اندوزی «سرمایه‌دارانه» ابراز می‌کند که از دیدگاه سرمایه‌داری، در مقایسه با نظرات اسکولاستیسیسم متأخر، قطعاً «عقب‌مانده‌تر» هستند؛ بخصوص استدلال لوتر در باب عقیم بودن پول که آنتون فلورانسی قبلاً آن را رد کرده بود.

با این حال، ورود به جزئیات به هیچ وجه ضروری نیست، زیرا قبل از هرچیز پیامدهای مفهوم beruf به معنای مذهبی آن برای سلوک دنیوی مستعد تفاسیر بسیار گوناگون بوده‌اند. نتیجه نهضت اصلاح کلیسا این بود که در قیاس با رویکرد کاتولیکی، تأکید اخلاقی بر کار سازمان یافته دنیوی و اباحه مذهبی آن بشدت افزایش یافت. مسیر تحول بعدی اندیشه «beruf» که این تغییر را منعکس می‌کرد، به تحولات مذهبی که در کلیساهای مختلف اصلاح شده رخ می‌داد وابسته بود.

4) Fugger

5) Dunbar

6) Long parliament

7) Commonwealth

مرجعیت انجیل که لوتر گمان می‌کرد اندیشهٔ beruf را از آن اخذ کرده است، رویهمرفته موافق تفسیری سنت‌گرایانه از این واژه بود؛ بخصوص گرچه در عهد عتیق تمایلی به فراتر رفتن از اخلاقیات دنیوی در شرح حال پیامبران حقیقی به چشم نمی‌خورد و در موارد دیگر نیز فقط اشاراتی پراکنده مشاهده می‌شود، با وجود این، این کتاب حاوی یک ایدهٔ مذهبی کاملاً مشابه با این معنای سنت‌گرایانه بود؛ بدین معنی که هرکس باید به «رزق» خود بسنده کند و بی‌خدایان را در تکاپوی کسب سود رها نماید و این معنای تمام عباراتی است که [در این کتاب] مستقیماً به مشغله‌های دنیوی مربوط می‌شوند. موضعی گرچه نه اساساً، اما لااقل تا حدودی متفاوت را اول بار در تلمود^۸ می‌یابیم. رویکرد شخص مسیح با خلوص کلاسیک آن در این دعای قدیمی نوعاً شرقی مشخص می‌شود: «نان روزانه ما را امروز به ما عطا فرما». همچنین، ترک قاطعانهٔ دنیا به صورتی که در *μαμωνας της α'δικίας* بیان می‌شود این گمان را منتفی می‌کند که ریشهٔ چنین تصور جدیدی از Beruf را بتوان مستقیماً در شخص مسیح یافت. در عصر حواریون، همان طور که از عهد جدید و بویژه پل قدیس برمی‌آید، نسل اول مسیحیان که همگی منتظر رستاخیر مسیح بودند شغل دنیوی را با بی‌اعتنایی یا با نظری ماهیتاً سنت‌گرایانه می‌نگریستند. از آنجا که همه منتظر ظهور مسیح بودند باید در همان موقعیت و حرفهٔ دنیوی که به هنگام «دعوت» مسیح به آن اشتغال داشتند باقی می‌ماندند و به کار گذشتهٔ خود ادامه می‌دادند. بدین ترتیب، بار فقر خود را بردوش برادران تحمیل نمی‌کردند و مدت این وضع هم کوتاه بود. لوتر انجیل را با عینکی متناسب با رویکرد کلی خود مطالعه کرد و این رویکرد در فاصلهٔ حدود ۱۵۱۸ تا ۱۵۳۰ نه تنها سنت‌گرا باقی ماند، بلکه بر این خصلت آن افزوده گردید.

از آنجا که لوتر در نخستین سالهای فعالیت خود به عنوان یک اصلاحگر تعبیری ماهیتاً دنیوی از شغل داشت از رویکردی بسیار نزدیک به بی‌اعتنایی

آخرت‌گرایانه پل قدیس نسبت به امور دنیوی در نامه اول او به کورینتیان برخوردار بود: هرکس می‌تواند در همان وضعی که هست آمرزیده شود؛ در طی زیارت کوتاه زندگی اعتنا به نوع شغل پوچ و بیهوده است. پس جست و جوی منفعت مادی بیش از حد نیاز شخصی باید علامت بی‌بهره ماندن از رحمت الهی تلقی گردد و چون علی‌الظاهر فقط با تحمیل زیان به دیگران حاصل می‌شود، مستقیماً قابل نکوهش است. اما لوتر هرچه بیشتر در امور دنیوی درگیر می‌شد برای شغل اهمیت بیشتری قائل می‌گردید. همین امر باعث شد که شغل مشخص فرد را بیش از پیش همچون فرمان خاص خداوند برای انجام تکالیف ویژه‌ای که اراده الهی بر دوش وی قرار داده است تلقی کند. پس از مبارزه با «متعصبان» و آشوبهای دهقانی، نظم تاریخی عینی امور که خدا فرد را در آن قرارداد داده است بیش از پیش برای لوتر به تظاهر مستقیم اراده خدا تبدیل شد. تأکید فزاینده بر عنصر مشیت، حتی در امور جزئی زندگی، سبب شد که کار دنیوی بیش از پیش با صبغه‌ای سنت‌گرایانه و بر پایه عقیده «مشیت» تفسیر گردد. یعنی فرد باید همواره در همان شغل و وضعیتی که خدا برایش مقرر کرده است باقی بماند و تکاپوی دنیوی خود را به حدود ناشی از وضعیت ثابت زندگی خویش محدود نماید. اگر سنت‌گرایی اقتصادی لوتر در آغاز نتیجه بی‌اعتنایی پائولی او نسبت به دنیا بود بعدها از اعتقاد فزاینده وی به مشیت الهی، اعتقادی که اطاعت بی‌قید و شرط از خدا را با پذیرش بی‌قید و شرط وضع موجود یکسان می‌نمود، ناشی گردید. با آغاز از این زمینه، برای لوتر غیرممکن بود که پیوندی جدید یا به هر حال بنیادی میان تکاپوی دنیوی و اصول مذهبی برقرار کند. اعتقاد وی به خلوص عقیده به عنوان یک معیار تزلزل‌ناپذیر کلیسا که پس از مبارزات دهه بیست قرن پانزدهم به نحوی برگشت‌ناپذیر در او تثبیت می‌شد به تنهایی کافی بود که تکامل یک نظرگاه جدید در حوزه اخلاق را [نزد لوتر] با مانع روبه‌رو سازد.

بنابراین، برای لوتر مفهوم Beruf مفهومی سنت‌گرایانه باقی ماند. شغل چیزی است که انسان باید آن را چونان فرمان خدا بپذیرد و خود را با آن «سازگار» نماید.

این صبغه [ستگرایانه] ایده دیگر موجود را که شغل یک تکلیف و شاید یگانه تکلیفی است که خدا برای انسان مقرر کرده است در محاق قرار داد. تکامل لوترگرایی اورتدکس نیز این خصلت را تشدید نمود. بنابراین، تنها نتیجه اخلاقی که مستقیماً حاصل شد نتیجه‌ای منفی بود، یعنی اگرچه تبعیت و وظایف دنیوی از وظایف ریاضت‌کشانه ملغا شد، اما در همان حال تبعیت از مافوق و تسلیم به وضع موجود زندگی تبلیغ می‌گردید.^[۷] در بحث از اخلاق مذهبی قرون وسطا خواهیم دید که مقدمات مفهوم لوتر از شغل [Beruf] را عرفای آلمانی قبلاً تا حدود زیادی مهیا کرده بودند. کافی است ارزش یکسان مشاغل دنیوی و دینی را از دیدگاه تالر^۱ و ارزش ناچیزی را که وی برای اشکال سنتی ریاضت‌کشانه به مثابه عمل صالح قائل بود در نظر بیاوریم؛ این نظرگاه او ناشی از اهمیت تعیین‌کننده‌ای بود که در نظام خویش برای اتصال به خدا از طریق نفیس در حال مکاشفه و خلسه قائل بود. لوترگرایی به معنایی حتی نوعی پسرفت به شمار می‌آمد، چون شالوده‌های روانشناختی یک اخلاق شغلی عقلانی نزد لوتر - و پیش از وی در کلیسای او - در مقایسه با دیدگاه عرفا (که طرز تلقی آنها از این مطلب تاحدودی یادآور پیتیستها و تا حدودی یادآور کویکرها بود) سست‌تر بود، زیرا همان‌طور که نشان خواهیم داد ایده‌گرایی به انضباط ریاضت‌کشانه، به مثابه وسیله عملی تطهیر، در نظر لوتر مشکوک می‌نمود و از این رو او و کلیسایش ناچار آن را پیش از پیش در پشت صحنه نگهداشتند.

بنابراین، تاحدی که تاکنون متوجه شده‌ایم، ایده صرف Beruf به معنای لوتری آن از نظر مطلب مورد پژوهش ما حداکثر از اهمیتی مشکوک برخوردار است و این مطلبی بود که در اینجا باید اثبات می‌گردید. اما به هیچ وجه نباید گفت که شکل لوتری تجدید سازمان حیات مذهبی هیچ اهمیت عملی برای موضوع مورد مطالعه ما ندارد. کاملاً برعکس؛ فقط روشن است که اهمیت آن مستقیماً از

رویگرد لوتر و کلیسای وی نسبت به شغل دنیوی حاصل نمی‌شود و این رویکرد را عموماً به همان آسانی که در مورد سایر شاخه‌های پروتستان‌تیسیم ممکن است نمی‌توان درک کرد. بنابراین، برای ما مرجح به نظر می‌رسد که در وهله اول انواعی از پروتستان‌تیسیم را مورد بررسی قرار دهیم که در آنها تشخیص رابطه زندگی عملی و تدین از تشخیص آن در آیین لوتر آسان‌تر است. قبلاً به نقش چشمگیر کالوینیسیم و فرقه‌های پروتستان در توسعه سرمایه‌داری اشاره کرده‌ایم. همان‌طور که لوتر در تسوینگلی^{۱۰} «روحیه‌ای متفاوت» با روحیه خویش را مشاهده کرد، وراثت معنوی او نیز همین تفاوت را با کالوینیسیم یافتند و کاتولیسیسم تا به امروز کالوینیسیم را همچون رقیب واقعی خویش تلقی کرده است. این امر مسلماً در وهله اول دارای دلایل صرفاً سیاسی است. گرچه نهضت اصلاح کلیسا [رفرماسیون] بدون تکامل مذهبی شخص لوتر غیرممکن بود و از نظر معنوی مدتها تحت تأثیر شخصیت وی قرار داشت، ولی بدون کالوینیسیم دستاورد لوتر نمی‌توانست از دوام و عینیت برخوردار گردد. اما علت بیزاری مشترک کاتولیکها و لوتریها از کالوینیستها نیز تا حدودی بر همین ویژگیهای اخلاقی کالوینیسیم استوار بود. در همان نگاه نخست هم می‌توان دریافت که رابطه‌ای که کالوینیسیم میان حیات دینی و کسب و کار دنیوی برقرار می‌کند با رابطه موجود در آیین کاتولیک یا در آیین لوتر بسیار متفاوت است. حتی در ادبیات ملهم از انگیزه‌های صرفاً دینی هم این مطلب آشکار است. به عنوان مثال، پایان کمدی الهی [دانتِه]، آنجا که شاعر در بهشت در حال تعمق منفعلانه در اسرار خدا خاموش می‌ماند، را با پایان شعری که عادتاً آن را «کمدی الهی پیوریتانیسیم» می‌نامیم مقایسه کنیم. میلتون^{۱۱} پس از توصیف رانده شدن انسان از بهشت، آخرین سرود «بهشت گمشده» را چنین به پایان می‌برد:

آنان در حالی که به پشت سر می‌نگریستند

10) Zwingli

11) Milton

سرتاسر جانب شرقی بهشت را
که پیش از آن مأوای سعادت آنان بود
و شمشیرهای مشتعل بر فراز آن موج می‌زد
دور زدند

دروازه پر از چهره‌های مهیب و سلاحهای آتشناک بود
آنان چند قطره اشک طبیعی افشانده، اما بزودی آنها را سردند
همه جهان در مقابل آنها قرارداداشت تا آرامجای خود را برگزینند
و مشیت الهی راهنمایشان بود.

آنان دست در دست، با گامهایی نامطمئن و کند
راه خود را در عدن به تنهایی در پیش گرفتند

چند سطر قبل از آن میکائیل به آدم چنین خطاب کرده بود:

فقط اعمالی را که با علم تو سازگارند بیفزا؛ ایمان را بیفزا؛
فضیلت را، صبر را، اعتدال را بیفزا؛ عشق را
که در آینده احسان نامیده خواهد شد، و روح بقیه چیزهاست، بیفزا
در این صورت از ترک این بهشت افسوس نخواهی خورد، زیرا درون خودت
بهشتی بسیار سعادت‌مندتر را صاحبی.

کتاب XII، ۵۸۷-۵۸۱

بی‌درنگ می‌توان احساس کرد که این توصیف نیرومند از توجه جدی
پیوریتان به جهان و قبول زندگی اینجهانی به عنوان یک تکلیف احتمالاً
نمی‌توانست از قلم یک نویسنده قرون وسطایی تراوش کند. اما این توصیف به

همان اندازه با آیین لوتر، آن طور که مثلاً در سرودهای لوتر و پل‌گرهارد^{۱۲} بیان می‌شود، نیز بیگانه است. اکنون باید این احساس گنگ را با یک صورتبندی منطقی دقیق‌تر جایگزین کنیم و به جست‌وجوی مبانی اصلی این تفاوتها پردازیم. استمداد از «سرشت قومی» نه فقط اقرار صریح به جهالت خواهد بود، بلکه به‌عنوان دلیل این تفاوت بکلی غیرقابل دفاع است. انتساب یک «سرشت قومی» یکسان به انگلیسی‌های قرن هفدهم صرفاً جعل تاریخ خواهد بود. «شوالیه‌ها» و «کله‌گردها» یکدیگر را نه صرفاً چون دو حزب، بلکه همچون دو نوع بشر کاملاً متمایز می‌نگریستند و هرکس بدقت توجه کند به آنها حق خواهد داد. از سوی دیگر، اختلافی در سرشت تجار ماجراجوی انگلیسی با تجار قدیمی «هانزی» وجود ندارد و نیز در پایان قرون وسطا جدایی عمیقی بین سرشت انگلیسی و آلمانی که نتوان آن را مستقیماً با تفاوت ساده‌ای در سرشت سیاسی آنها تبیین نمود مشاهده نمی‌شود.^{۱۳} تفاوتی که امروز حس می‌کنیم بیش از هر چیز - نه به تنهایی اما بیش از هر عامل دیگر - ناشی از قدرت نهضت دینی بوده است.^{۱۴}

بنابراین، اگر آثار کالون، کالوینیسیم، و سایر فرق پیوریتان را به عنوان نقطه شروع پژوهش در باب رابطه میان اخلاق کهن پروتستانی و روح سرمایه‌داری برمی‌گزینیم، نباید نتیجه گرفت که ما بیداری آنچه را که «روح سرمایه‌داری» می‌نامیم به هر معنایی غایت فعالیت زندگی هریک از پایه‌گذاران یا نمایندگان این نهضت‌های مذهبی می‌دانیم. ما یقیناً گمان نمی‌کنیم که تکاپو در جهت نعمات دنیوی به مثابه غایتی فی‌نفسه هرگز برای هیچ یک از آنان ارزشی اخلاقی کسب کرده باشد. موکداً متذکر می‌شویم که برای هیچ یک از اصلاحگران کلیسا - و ما برای مقصود خویش منو^{۱۳}، فاکس^{۱۴}، ووزلی^{۱۵} را در این زمره قرار می‌دهیم - تدوین برنامه‌های اصلاح اخلاقی هرگز مشغله اصلی راتشکیل نمی‌داد. این مردان از هیچ

12) Paul Gerhard

13) Meno (1496 - 1561)، رهبر فرقه آناپابنیت.

14) George Fox (1624 - 1691)، مؤسس فرقه کویکس.

15) John Wesley (1703 - 1791)، اصلاحگر مذهبی انگلیسی، مؤسس متودیسیم.

بابت بنیانگذاران جوامعی برای «پرورش اخلاقی» یا نمایندگان اصلاحات اجتماعی انسانی یا آرمانهای فرهنگی نبودند. محور کار و زندگی آنها رستگاری روح بود و بس. غایات اخلاقی و آثار عملی تعلیماتشان جملگی در این وادی لنگر انداخته بود و صرفاً تبعات انگیزه‌های مذهبی محض آنان به شمار می‌رفت. به همین دلیل، باید تأثیرات نهضت اصلاح کلیسا بر فرهنگ را تا حدود قابل ملاحظه‌ای - و شاید از نظرگاه خاص ما عمدتاً - پیامدهای پیش‌بینی نشده و ناخواسته کارهای اصلاحگران به شمار آورد؛ پیامدهایی که غالباً از مطلوب آنها بسیار به دور و گاه حتی با آن متضاد بود.

بدین ترتیب، مطالعه حاضر بدون شک می‌تواند اندک سهمی در درک نحوه تبدیل «ایده‌ها» به نیروهای مؤثر تاریخی ایفا نماید. برای اجتناب از هرگونه سوء تفاهم درباره معنایی که ما در اینجا برای کارآیی انگیزه‌های صرفاً آرمانی قائلیم، اجازه می‌خواهیم برخی ملاحظات را در پایان این بحث مقدماتی بیفزاییم.

از همان آغاز صریحاً بگوییم که در این مطالعه منظور ما به هیچ وجه کوشش برای ارزیابی ایده‌های نهضت اصلاح، خواه از جنبه اجتماعی - سیاسی خواه از جنبه مذهبی، نیست. ما مداوماً با جوانبی از نهضت اصلاح سروکار داریم که برای یک ضمیر حقیقتاً مذهبی به صورت تصادفی و حتی مصنوعی جلوه می‌کنند و صرفاً می‌کوشیم تا در میان بی‌شمار عوامل درهم پیچیده تاریخی سهم نیروهای مذهبی را در تشکیل بافت تکامل فرهنگ جدید ما، که بویژه «اینجهانی» است، تصریح نماییم. بنابراین، تنها سؤالی که مطرح می‌کنیم اینست که تا کجا می‌توان برخی مضامین ویژه این فرهنگ راناشی از تأثیر نهضت اصلاح کلیسا دانست. در عین حال، باید خود را از این تصور که می‌توان نهضت اصلاح را نتیجه ضروری و تاریخی برخی دگرگونیهای اقتصادی دانست خلاص کرد. مشارکت اوضاع و احوال تاریخی بی‌شمار - که نه تنها نمی‌توان آنها را به هیچ «قانون اقتصادی» تحویل نمود، بلکه قابل هیچ‌گونه تبیین اقتصادی هم نیستند - و بویژه روندهای صرفاً سیاسی لازم بود تا این کلیساهای نوبنیاد بتوانند به حیات خود ادامه دهند.

اما از سوی دیگر ما ابداً قصد نداریم مدعی این تراحمقانه و جزمی باشیم که معتقد است «روح سرمایه‌داری» (کماکان به همان معنای موقتی که در بالا توضیح دادیم) فقط می‌توانست محصول برخی آثار نهضت اصلاح باشد یا اینکه سرمایه‌داری به عنوان یک نظام اقتصادی مخلوق نهضت اصلاح کلیساست. این واقعیت که برخی صور مهم سازمان شغلی سرمایه‌داری بسیار کهن‌تر از نهضت اصلاح می‌باشند، به خودی خود دلیلی کافی در رد این مدعاست. بالعکس، ما فقط می‌خواهیم معین کنیم که نیروهای مذهبی تا چه حد کیفیتاً در شکل‌گیری این «روحیه» و کمیتاً در گسترش آن در جهان سهم داشته‌اند و کدام وجوه مشخص تمدن سرمایه‌داری از آن ناشی گردیده‌اند. با توجه به درهم پیچیدگی عظیم تأثیرات متقابل میان پایه مادی، صور سازمان اجتماعی و سیاسی، و اندیشه‌ها و مضامین معنوی عصر اصلاح ناچار باید به تحقیق درباره وجود «همبستگی‌های» معینی میان برخی صور اعتقادات دینی و اخلاق شغلی و نقاطی که این همبستگی‌ها مشهود است پرداخت. در عین حال، باید تا حد ممکن نحوه و جهت کلی تأثیر نهضت دینی بر تکامل فرهنگ مادی در اثر آن «همبستگی‌ها» را روشن نماییم. فقط پس از آنکه این مطلب با دقت کافی مشخص شد می‌توان در ارزیابی این نکته کوشید که تکامل تاریخی محتوای فرهنگ جدید تا چه اندازه مدیون انگیزه‌های مذهبی و تا چه اندازه ناشی از عوامل دیگر است.

یادداشتهای بخش اول

فصل اول

(۱)

یکی از شاگردان من تفصیلی ترین داده‌هایی را که امروز در این موضوع در اختیار داریم یعنی آمار رسمی منطقه بادن را بررسی کرده است. ن

Martin offenbacher. konfession und soziale Schichtung. Eine Studie über wirtschaftliche Lage der Katholiken und Protestanten in Baden (Tübingen Leipzig 1901). t IV, fasc 5 des Volkswirtschaftliche Abhandlungen der badischen Hochschulen.

داده‌ها و آماری که در زیر استفاده کرده‌ایم همگی از این تحقیق استخراج شده‌اند.

(۲)

مثلاً در بادن، در سال ۱۸۹۵، برای هر هزار نفر پروتستان سرمایه مشمول مالیات ۹۵۴۰۶۰ مارک و برای هر هزار کاتولیک ۵۸۹۰۰۰ مارک بوده است. البته یهودیان با رقم ۴۰۰۰۰۰۰ مارک برای هر هزار نفر از همه بسیار بیشتر بودند.

(۳)

جمعیت بادن در سال ۱۸۹۵ شامل ۳۷ درصد پروتستان، ۶۱/۳ درصد کاتولیک، و ۱/۵ درصد یهودی بود. شاگردانی که پس از تحصیلات اجباری به تحصیل ادامه می‌دادند در

فاصله ۱۸۸۵ - ۱۸۹۴ چنین توزیع می‌شدند: (اوفنباخ، ص ۱۶)

	درصد پروتستان	درصد کاتولیک	درصد یهودی
Gymnasien	۴۳	۴۶	۹/۵
Realgymnasien	۶۰	۳۱	۹
Oberrealschulen	۵۲	۴۱	۷
Realschulen	۴۹	۴۰	۱۱
Höhere Bürgerschulen	۵۱	۳۷	۱۲
میانگین	۴۸	۴۲	۱۰

همین پدیده در پروس، باواریا، ورتمبرگ، آلزاس، لورن، و در مجارستان هم مشاهده می‌شود (اوفنباخ، ص ۲۹).

[Gymnasium از تحصیلات کلاسیک معاف است، در Realgymnasium زبان یونانی حذف و لاتین به نفع زبانهای زنده، ریاضیات، و علوم کاهش یافته است. Realschulen و Oberrealschulen مشابه Realgymnasium هستند با این تفاوت که در آنها زبان لاتین با زبانهای زنده جایگزین شده است.]

(۴)

ارقام مذکور در یادداشت قبلی نشان می‌دهد که نسبت کاتولیکهایی که در مدارس متوسطه تحصیل می‌کنند به اندازه یک سوم کمتر از نسبت آنها به کل جمعیت است. فقط در دبیرستانهای کلاسیک اندکی از میانگین فراتر می‌رود (بدون شک به خاطر آمادگی برای تحصیل در رشته الهیات). با توجه به بسط بیشتر مطلب در آینده اکنون تذکر دهیم که در مجارستان تحصیل پیروان کلیساهای رفرم در مدارس متوسطه میانگین بازهم بالاتری را نشان می‌دهد.

(۵)

طبیعتاً این قضیه وقتی صحیح است که امکان توسعه سرمایه‌داری در منطقه موردنظر وجود داشته باشد.

(۶)

بی‌چون و چرا ثابت شده است که صرف تغییر محل اقامت وسیله مؤثری برای تشدید

بارآوری کار است. یک دختر جوان لهستانی که در کشور خود هرگز در شرایطی نیست که به وی اجازه دهد زندگی خود را تأمین کند و از تنبلی سنتی خود خلاص شود وقتی در خارج به عنوان یک کارگر فصلی کار می‌کند به نظر می‌رسد قادر به تلاشی نامحدود است. همین امر برای کارگران مهاجر ایتالیایی هم صادق است. این امر در اینجا منحصرأ از تأثیر «تربیتی» یک محیط جدید و تحریک‌کننده تر - که البته مؤثر است ولی تعیین‌کننده نیست - ناشی نمی‌شود، زیرا همین پدیده وقتی هم که وظایف دقیقاً شبیه وظایف در کشور زادگاه هستند (مثلاً در کشاورزی) باز رخ می‌دهد. بعلاوه، اقامت در اردوگاههای کارگران فصلی و غیره اغلب یک کاهش موقتی در سطح زندگی را باعث می‌شود که در کشورهای زادگاه تحمل نمی‌شود. صرف کارکردن در یک محیط متفاوت از محیط عادی سنت را می‌شکند و نقش «تربیتی» در همین است. آیا لازم به تأکید است که توسعه اقتصادی امریکا نتیجه همین عوامل بود؟ در عهد باستان تبعید یهودیان بابل اهمیتی مشابه داشت؛ همین امر برای پارس‌ها صادق است. اما در مورد پروتستانها تأثیر باورهای مذهبی آشکارا عامل مستقلى به شمار می‌رود و می‌توان آن را از تفاوت‌های انکارناپذیری که سلوک اقتصادی پیوریتانهای کلنی‌های نیوانگلند را با سلوک اقتصادی کاتولیکهای مریلند، اسقف نشینان جنوب، و جزیره چند مذهبی رُد در تقابل قرار می‌دهد مشاهده کرد. همین امر تقریباً در هند برای ژائین‌ها [Jains] صادق است.

(۷)

در هامبورگ، شهری که تقریباً تماماً لوتری است، تنها ثروتی که به قرن ۱۷ برمی‌گردد ثروت یک خانواده مشهور «اصلاح شده» [یعنی متعلق به کلیسای فرم] است.

یادداشتهای فصل دوم

(۱)

نقل قول آخر خلاصه‌ای است از کتاب اشاراتی ضروری به کسانی که می‌خواهند ثروتمند شوند، *Necessary Hints to Those that Would Be Rich* (۱۷۳۶) [آثار چاپ II، Sparks، ص ۸۰] و بقیه از کتاب اندرز به یک تاجر جوان، *Advice to a Young Tradesman* (۱۷۴۸) [چاپ II، Sparks، ص ۸۷ به بعد] است. حروف ایتالیک در متن فرانکلین است.

(۲)

«من بیش از پیش متقاعد شده بودم که حقیقت، درستکاری، و صداقت در روابط انسان با انسان حائز بالاترین اهمیت برای سعادت در زندگی است؛ بنابراین، تصمیماتم را در دفتر یادداشتهای روزانه خود نوشتم و تا وقتی زنده هستم به آنها عمل خواهم کرد. در حقیقت، وحی به خودی خود هیچ سیطره‌ای بر من نداشته است؛ اما عقیده من این بوده است که گرچه خیر یا شر بعضی اعمال فقط به دلیل استحباب یا حرمت آنها از سوی دین نیست مع هذا این اعمال می‌توانند به واسطه ماهیت خود و با ملاحظه جمیع جهات توسط خود ما تا جایی که زیانبارند ممنوع یا تا جایی که سودمندند واجب تلقی شوند.» زندگینامه به قلم خود (چاپ F. W. Pine، نیویورک، Henry Holt، ۱۹۱۶) ص ۱۱۲.

(۳)

«در نتیجه خود را کنار کشیدم و وانمود کردم که آن چیز [یعنی طرح کتابخانه‌ای که خود او مبتکر آن بود] متعلق به برخی از دوستان است که از من خواسته‌اند اداره امور آن را به دست گرفته و به کسانی که آنها علاقه‌مندان به مطالعه کتاب می‌نامیدند پیشنهاد کنم. با این شیوه، کارم بدون اشکال پیش رفت و بعدها این روش را بدفعات در شرایط مشابه به کار بردم؛ می‌توانم این روش را قویاً توصیه کنم، زیرا موفقیت‌های بسیاری نصیب من ساخته است: این ایثار موقتی کوچک از غرور شما بعداً با پاداش بزرگی جبران خواهد شد. اگر چند صباحی کسی نداند شایستگی آن کار به چه کسی برمی‌گردد، شخص خودستاری از شما ترغیب خواهد شد که این کار را به خود نسبت دهد، اما آنگاه خود رشک چنان خواهد کرد که با گرفتن حق غصب شده و بازگرداندن آن به صاحب حقیقی‌اش عدالت را برقرار سازد» زندگینامه به قلم خود، ص ۱۴۰.

(۴)

من از این فرصت برای چند ملاحظه «ضد انتقادی» استفاده می‌کنم [...] سومبارت در «بورژوا» این عقیده غیر قابل دفاع را ابراز می‌کند که اخلاق فرانکلین تکرار کلمه به کلمه برخی نوشته‌های نابغه جامع‌الاطراف رنسانس لئون باتیستا آلبرتی است. آلبرتی علاوه بر نگارش آثار نظری در ریاضیات، پیکرتراشی، نقاشی، معماری، و عشق (او از زن متنفذ بود) مؤلف اثری چهار جلدی درباره هنر تدبیر منزل به نام *Trattato della famiglia*

است. متأسفانه به هنگام نگارش این کتاب من به نسخه قدیمی بونوچی (Bonucci) و نه به نسخه مانچینی (Mancini) دسترسی داشتم. ما نقل قول فرانکلین را تماماً در فوق نقل کردیم، اما کجا می‌توان در کتاب آلبرتی قطعه‌ای مشابه با آن بویژه مشابه با حکم «وقت طلاست» در صدر نقل قول و سایر توصیه‌های آن پیدا کرد؟ تا آنجا که من می‌دانم تنها قطعه‌ای که شباهت خفیفی با آن دارد قطعه‌ای است در پایان جلد اول کتاب مزبور (چاپ بونوچی ۱۱ ص ۳۵۳) که در آن آلبرتی در قالب عباراتی بسیار کلی از پول به مثابه سلسله اعصاب منزل و ضرورت استفاده دقیق از آن سخن می‌گوید؛ این مطلب را کاتون کهن (Caton l'Ancien) هم در *De re rustica* تعلیم می‌دهد. کاملاً بیجاست که آلبرتی را، که به خاطر تعلق خود به یکی از برجسته‌ترین خانواده‌های اعیانی فلورانس (nobilissimi cavalieri، همانجا ص ۲۱۳، ۲۲۸، ۲۴۷ و غیره، چاپ بونوچی) بسیار مباحثات می‌کرد، حرامزاده‌ای پرکینه و انمود کنیم که تولد نامشروعش او را به عنوان بورژوا از طبقه اعیان طرد می‌کرد - در حالی که این امر حقوق اجتماعی او را به هیچ وجه سلب نمی‌نمود. نکته شاخص نظریه آلبرتی اینست که او مؤسسات بزرگ را به مثابه یگانه مؤسساتی که شایسته یک «خانواده اعیان و امین» و یک «روح آزاد و اصیل»ند و کار کمتری را طلب می‌کنند توصیه می‌نماید (همانجا، ص ۲۰۹). (مقایسه کنید با «*Del governo della famiglia*») همانجا، IV ص ۵۵، و نیز ص ۱۱۶ نسخه برای پاندولفینی‌ها [Pandolfini]، که در آن نتیجه‌گیری می‌شود که بهترین محل سرمایه‌گذاری در پشم و ابریشم است!، بعلاوه، باید روش منظم و دقیقی را در منزل دنبال کرد یعنی خرج را با دخل متناسب نمود. این همان اصل مقدس اداره عاقلانه منزل (santa masserizia) است که اساساً فقط یکی از اصول «تدبیر منزل» به شمار می‌آید و نه اصل «کسب ثروت» (سومبارت بهتر از هر کسی قادر به درک این نکته است). همچنین، در بحث پیرامون ماهیت پول (همانجا) مسئله بر سر نحوه مصرف عواید (پول یا دارایی Possessioni) است و نه به کار انداختن سرمایه (همانجا) و این امر از کلماتی که در دهان جیانوزو (Gianozzo) گذاشته می‌شود پیداست. او برای بیمه کردن شخص در مقابل بی‌ثباتی «ثروت» توصیه می‌کند که پگاه برای فعالیت مستمر در cose magnifiche e ample (همانجا، ۱۹۲۰) از خانه خارج شویم و از کاهلی که خطری همیشگی برای هر مقامی در جهان است دوری نماییم؛ همچنین لازم است که برای روز مبدا بدقت حرفه‌ای متناسب با شأن اجتماعی خود فراگیریم (اما هرگونه «کار مزدوری» ناشایست است. همانجا I ص ۲۰۹). آرمان او که «آرامش روح» است؛ تمایل شدید او به *λαθε βιωσας* آیین اپیکور (زندگی مطابق شأن خود *Vivere à sé stesso*)، همانجا، ص

(۲۶۲)؛ تنفر خاص او از مشاغل اداری (ص ۲۵۸) که منشاء نگرانی و موجب تحریک دشمنانند و می‌توانند به ماجراهایی که اسباب سلب حیثیت می‌شوند منتهی گردند؛ علاقه او به زندگی در یک خانه بیلاقی؛ غرور او که سرشار از خاطره پیشینیان است؛ برداشت او از «شرافت خانوادگی» به عنوان ارزش تعیین کننده و آرمانی (که به واسطه آن خانواده یکپارچگی ثروت خود را به شیوه فلورانس حفظ می‌کند به جای اینکه اجازه تقسیم آن را بدهد)، جملگی در نظر پیوریتانها جز مخلوق پرستی و به دیده فرانکلین جز بیان یک روحیه اشرافی که او با آن بیگانه است نمی‌باشد. همچنین، باید ارج و افری را که وی برای ادبیات قائل بود (زیرا industria بویژه به آثار ادبی یا علمی اطلاق می‌شود) و به آن همچون شریف‌ترین کوشش انسانی می‌نگریست به یاد آورد. به طور کلی، messerizia به معنی «اداره عاقلانه منزل» [Haushalt] را فقط جیانوزوی عامی که برای او این مفهوم به معنای وسیله زیست مستقل و اجتناب از بینوایی است در همان سطح و ارزش قراردادده است. بدین ترتیب، این مفهوم که از اخلاق رهبانیت سرچشمه گرفته است نخست نزدیک کشیش کهن ظاهر گردید (همانجا، ص ۲۴۹). اکنون به اخلاق و نحوه زندگی فرانکلین و فرقه‌های پروتستانی برگردیم. برای درک تفاوت عمیق آن، آثار این روشنفکر رنسانسی خطاب به اشراف انسانگرا را با نوشته‌های فرانکلین خطاب به قشر تحتانی طبقه متوسط (بخصوص به دکانداران kommis) و نیز با رساله‌های مذهبی و مواعظ پیوریتانی مقایسه کنیم. آلبرتی در عقلگرایی اقتصادی خویش پیوسته به نویسندگان باستان استناد می‌کند و شیوه او در بررسی مسائل اقتصادی ماهیتاً همان شیوه‌ای است که نزد گزنفون (که او را نمی‌شناخت)، کاتون، وارون، و کولومل (Columelle) (از هر سه نقل می‌کند) یافت می‌شود؛ با این تفاوت که نزد کاتون و وارون - برخلاف آلبرتی - کسب ثروت فی‌نفسه از اولویت برخوردارست. بعلاوه، تفسیرهای پراکنده آلبرتی درباره استفاده از کارخانه‌ها، fattori، تقسیم کار آنها، انضباط آنها، بدگمانی دهقانان نسبت به آنها، و غیره نشانگر نقل مکان خرد اقتصادی کاتون که بر اقتصاد برده‌داری متکی بود به قلمرو کار آزاد در صنعت خانگی و نظام ملک داری است. به نظر سومبارت (که استنادش به رواقیگری کاملاً گمراه کننده است) عقلگرایی اقتصادی قبلاً توسط کاتون «تا واپسین نتایج آن تکامل یافته بود»؛ اگر منظور او را درست تعبیر کنیم چندان هم برخفا نیست. جمع کردن diligens pater familias رومیان با massajo آلبرتی در یک مقوله واحد ممکن است. بخصوص قابل توجه است که یک ملک از نظر کاتون به عنوان موضوع سرمایه‌گذاری ارزیابی و تلقی می‌شود. از سوی دیگر، مفهوم industria به دلیل تأثیر دین مسیحی سایه روشن متفاوتی

کسب کرده است. دقیقاً در همینجاست که تفاوت نهفته است. مفهوم *industria* که از ریاضت کشی راهبانه منشاء گرفت و توسط نوشته‌های راهبان شیوع یافت هسته خلق و خویی است که بعدها توسط ریاضت کشی منحصرأ دنیوی پروتستانی تکامل یافت (*infra*). (و همان‌طور که مکرر خاطر نشان خواهیم کرد این دو با تومیسیم یعنی آموزه رسمی کلیسا خویشاوندی بیشتری دارند تا با دراویش اخلاق‌گرای فلورانس و سینی *siennese*). این خلق و خو در نوشته‌های کاتون و آلبرتی مشاهده نمی‌شود: برای هر دوی آنها خردمندی در اداره زندگی مطرح است نه اخلاق. نزد فرانکلین نیز گرایش منفعت‌طلبانه انکارناپذیر است، اما ممکن نیست موعظه او خطاب به تجار جوان را که همه خصلت آن را یک طنین مهیج اخلاقی تشکیل می‌دهد نادیده گرفت. برای او لاابالیگری در به کار انداختن پول معادل «قتل» نطفه‌های سرمایه است و بنابراین یک نقص اخلاقی به شمار می‌رود.

سومبارت آلبرتی را «پارسا» خوانده است، اما در واقع او گرچه مثل بسیاری از انسان‌گرایان منصب روحانی داشت و از رم مستمری دریافت می‌کرد، اما هرگز (جز در دو قطعه بی‌روح) نوع زندگی مورد علاقه خود را به وسیله انگیزه‌های مذهبی توجیه نکرده است. یک خویشاوندی واقعی میان آلبرتی و فرانکلین فقط زمانی که اولی هنوز دستورالعملهای اقتصادی خود را توسط مفاهیم دینی تعلیل نمی‌کرد و دومی دیگر از تعلیل آنها بدین شیوه دست کشیده بود وجود داشت. برای هر دو آنها یگانه توجیه در این زمینه، لااقل توجیه صوری، همان منفعت‌گرایی بود. آلبرتی کارخانه پشم و ابریشم و در نتیجه منفعت‌گرایی اجتماعی و تجاری را «که برای بسیاری از مردم کار ایجاد می‌کند» [آلبرتی، همانجا، ص ۲۹۲] پیشنهاد می‌کرد. تجزیه و تحلیلهای آلبرتی از این موضوع مثالی عالی از این «عقل‌گرایی» ماندگار اقتصادی است که به مثابه «بازتاب» شرایط اقتصادی در آثار نویسندگانی که در همه جا و در همه اعصار - در چین باستان، یونان، روم، و نیز در دوره رنسانس و عصر روشنگری - «به خود چیزها» علاقه‌مند بوده‌اند یافت می‌شود. مثل کاتون، ورون، و کلومل در عهد باستان نزد آلبرتی و نظایر او نیز، بویژه با آموزه *industria*، نوعی «خرد» اقتصادی در حال تکامل است. اما چه کسی باور می‌کند که این قبیل نظریه ساخته اهل ادب بتواند چنان نیروی انقلابی را اعمال کند که با نیروی یک اعتقاد دینی، اعتقادی که رستگاری را پاداش یک شیوه خاص زندگی (در این مورد یک زندگی منتظم عقلانی) می‌داند قابل قیاس باشد؟ درحالی که آثار و نتایج عقلانی شدن شیوه زندگی (و در نتیجه، رفتار اقتصادی) تحت هدایت مذهب بخوبی قابل مشاهده است: کافی است علاوه بر کلیه

فرقه‌های پیوریتانی به نمونه ژائین‌ها،^۱ یهودیان، برخی فرقه‌های ریاضت‌کش قرون وسطا، و ایکلیف، اخوان موراوی (که انشعابی از نهضت «هوس» Hus به‌شمار می‌روند)، اسکوپسی‌ها، و اشتودیستها در روسیه، و بالاخره به بسیاری فرق رهبانی علی‌رغم تفاوت‌های آنها توجه کرد. مقدمتاً می‌گوییم که اختلاف اصلی در این است که یک اخلاق آغشته به مذهب در قبال عمل به رفتاری که تجویز می‌نماید برخی امتیازات روانشناختی (با خصلت غیراقتصادی) را برای فرد در بردارد؛ امتیازاتی که مادام که اعتقاد مذهبی زنده است بی‌نهایت مؤثرند. اما خرد دنیوی صرف، مثل خرد آلبرتی، از چنین امتیازاتی بی‌بهره است. در عین حال، تاجایی که این امتیازات منشاء اثر باشند و جهتی که این تأثیر در آن احساس می‌شود - که جهتی اغلب از آموزه الهیون به دور است (برای آنها فقط همان «آموزه» است) - سبب می‌شود که این اخلاق تأثیری مستقل بر رفتار و در نتیجه بر اقتصاد باقی بگذارد. صراحتاً بگوییم که جان کلام این رساله همین نکته است و به هیچ وجه گمان نمی‌بردم که اینچنین نادیده گرفته شود؟ در صفحات بعدی، از اخلاقیون مذهبی پایان قرون وسطا که با سرمایه‌داری سنخیت بیشتری داشتند (بویژه آنتون فلورانسی و برناردن اهل سین) و سومبارت آنها را بسیار بد فهمیده است سخن خواهم گفت. به هر حال، آلبرتی از هیچ نظر در زمره آنان به شمار نمی‌رود. او از رویکرد رهبانی فقط *industria* را به عاریت گرفته است - صرفنظر از اینکه واسطه‌های این انتقال چه کسانی بوده‌اند. آلبرتی، پوندولفنی، و نظایر آنان علی‌رغم تبعیت ظاهری از کلیسا روحاً از قیومیت آن آزاد شده بودند. رویکرد آنها علی‌رغم شباهت با اخلاق سنتی مسیحی تا حدود زیادی از خصلت «شرک آمیز» عهد باستان برخوردار بود. برنتانو گمان می‌کند که من اهمیت این نکته را برای تکامل اندیشه جدید اقتصادی (و نیز برای سیاست اقتصادی) «نادیده» گرفته‌ام. طبعاً من در اینجا از این گونه مسائل سخن به میان نمی‌آورم. این مسائل از حوزه موضوعات مربوط به مطالعه درباره اخلاق پروتستانی و روح سرمایه‌داری خارج است. همان‌طور که در مواقع دیگر خواهیم دید من بدون اینکه ابداً اهمیت این رویکرد را انکار کنم به دلایل قوی برای عقیده بوده و هستم که این حوزه از فعالیتها و نیز جهتی که تأثیر آنها اعمال شده است بکلی از حوزه و جهت اخلاق پروتستانی (که نیاکان معنوی آن را باید در فرقه‌ها و اخلاق و ایکلیف و هوس Hus یافت و این نکته اهمیت ناچیزی ندارد) متفاوت بوده است. رویکرد مزبور نه بر شیوه زندگی

۱) Jainisme, Jaïns, یک مذهب ریاضت‌کشانه هندی که در بهار توسط یکی از معاصران بودا به نام Verdhamāna، در قرن ششم ق. م. تأسیس شد.

بورژوازی در حال صعود، بلکه بر سیاست دولتمردان و شاهان تأثیر گذاشت. تفکیک دقیق این دو خط تکاملی، که تا حدودی - اما نه همیشه - همگرا هستند، حائز اهمیت است. در مورد بنیامین فرانکلین باید گفت که جزوات او درباره اقتصاد خانگی، که امروزه در آموزشگاههای امریکا تدریس می‌شود، برخلاف کتابهای قطور آلبرتی که تقریباً جز در بین اهل فن شناخته شده نیستند در واقع از جمله آثاری هستند که تأثیری عظیم بر زندگی عملی برجا نهاده‌اند. اما من عمداً فرانکلین را به صورت شخصی خارج از حوزه تأثیر مقررات پیوریتانی برای زندگی - که در عصر او شدت تخفیف پیدا کرده بودند - نشان داده‌ام و همین شیوه را در مورد «فلسفه روشنگری» انگلیسی، که مناسبات آن با پیوریتانیسم غالباً تشریح شده‌اند، نیز اختیار کرده‌ام.

(۵)

به همین دلیل است که در بسیاری موارد پیدایش صنایع سرمایه‌داری بدون مهاجرت‌های وسیع از سرزمین‌هایی با تمدن کهن ناممکن بود. هر قدر هم ملاحظه سومبارت درباره تفاوت میان «مهارت» شخصی، فوت و فن تولیدات صنایع پیشه‌وری، و فنون جدید علمی و عینی صحیح باشد باز هم این تفاوت در سپیده‌دم سرمایه‌داری بزحمت محسوس بود. در واقع، طبیعی است که در همه جا صفات اخلاقی کارگر صنعت سرمایه‌داری (و تا حدود معینی صفات کارفرما نیز) از مهارت پیشه‌ور که طی قرن‌ها سنت قوام یافته بود «کمیاب‌تر» باشد. همچنین، صنعت معاصر در انتخاب محل استقرار خود از خصوصیات جمعیتی یعنی خصوصیاتی که از یک سنت طولانی و تربیت برای کار شدید اکتساب شده باشند. کاملاً مستقل نیست. هر جا این وابستگی مشاهده شود، پیشداوریهای علمی کنونی آن را به صفات نژادی موروثی نسبت می‌دهند و نه به سنت و تربیت و این انتساب به نظر من کاملاً محل تردید است.

(۶)

این احتمال وجود دارد که ملاحظات قبلی مورد سوء تفاهم واقع شوند. گرایش نوع شناخته شده‌ای از سرمایه‌داران به بهره‌برداری از اصل «مذهب مردم را باید حفظ کرد» در جهت اهداف خاص خویش هیچ ربطی به مسئله مورد علاقه ما ندارد. نظیر حسن نیت شماری از مردم بویژه اعضای روحانیت لوتری در گذشته که به دلیل علاقه به حکومت خود را همچون «پلیس سیاه» در اختیار آن قرار می‌دادند و اعتصابات را به عنوان گناه و

سندیکاها را به عنوان عوامل «طماع» محکوم کردند. عوامل مطالعه شده در متن ماکاری به این داده‌های استثنایی ندارند، بلکه به داده‌های کاملاً مشترکی توجه دارند که همان طور که بعداً خواهیم دید مستمراً و به نحو نوعی [تیبیک] کراراً ظاهر می‌شوند.

(۷)

چاپ اول. ص ۶۲، Der moderne Kapitalismus

(۸)

در اینجا می‌خواهم روشن کنم که این فرضیه دارای توجیهی پیشین نیست. فن [تکنیک] مؤسسه سرمایه‌داری از یک سو و روحیه حرفه‌ای که به سرمایه‌داری قدرت گسترش می‌بخشد از سوی دیگر باید ریشه در یک قشر اجتماعی واحد داشته باشند. همین امر برای روابط اجتماعی اعتقادات مذهبی نیز صادق است. از نظر تاریخی کالوینیسیم یکی از حاملان روح سرمایه‌داری بود. اما در هلند، به دلایلی که بعداً شرح داده خواهد شد، سرمایه‌داران بزرگ بیشتر نادمین بودند تا پیروان متعصب کالوینیسیم. بورژوازی کوچک و متوسط یعنی طبقه کاملاً در حال رشدی که کارفرمایان عمدتاً از میان آن سربازگیری می‌کردند در اینجا هم مثل هرجای دیگر در بخش اعظم خود هم از نمایندگان «تیبیک» اخلاق سرمایه‌داری و هم از نمایندگان «تیبیک» مذهب کالوینیستی تشکیل می‌شد؛ و این موافق تر ماست که طبق آن در هرجا و در هر زمان بانکداران بزرگ و تجار بزرگ وجود دارد، اما سازمان عقلانی سرمایه‌داری کار صنعتی فقط با گذار قرون وسطا به عصر جدید پدید آمده است.

یادداشتهای فصل سوم

(۱)

در میان زبانهای باستانی فقط زبان عبری اصطلاحاتی با صبغه مشابه عرضه می‌کند. در وهله اول با واژه **סוּמָה** که برای نقشهای مقامات روحانی (خروج، ۳۵، ۲۱؛ نحمیاہ، ۱۱، ۲۲؛ نامه اول به کورینتیان ۹، ۱۳، ۲۳، ۴، ۲۶، ۳۰)؛ برای مشاغلی در خدمت پادشاه (بوئزه در کتاب اول سموئیل نبی ۸، ۱۶؛ نامه اول به کورینتیان ۴، ۲۳؛ ۲۹، ۶)؛

برای خدمت یک عامل شاهی (استر ۳، ۹، ۹، ۳)؛ خدمت یک کارگزار و مراقب کارها (کتاب دوم پادشاهان، ۱۲، ۱۲)؛ خدمت یک برده (پیدایش ۳۴، ۱۱)؛ برای کارهای کشاورزی (نامه اول به کورینثیان ۲۷، ۲۶)؛ برای پیشه‌وران (خروج ۳۱، ۵، ۳۵، ۲۱، کتاب اول پادشاهان، ۷، ۱۴)؛ برای بازرگانان (مزامیر، ۱۰۷، ۲۳) و در انجیل بن سیره، [Ben sira]، ۱۰، ۲۰، که از آن سخن خواهیم گفت، برای هرگونه پیشه به کار می‌رود. این واژه که از ریشه **בשר** «فرستادن»، مشتق می‌شود در اصل به معنای «وظیفه» بوده است. نقل قولهای قبلی نشان می‌دهد که این واژه دال بر مفاهیمی آشنا برای سلطنت دیوانسالارانه سلیمان است که برنظام بیگاری و بر الگوی مصریان متکی بوده است. آن طور که من از آ. مرکس [A. Merx] آموختم معنای لغوی آن در همان عهد باستان هم کاملاً از بین رفته بود. این کلمه که برای هر نوع کار استفاده می‌شد در واقع همانقدر خنثی شده بود که واژه آلمانی Beruf و همانند آن در اصل حتی برای نقشهای مذهبی هم استعمال می‌شد. پس اصطلاح **פן**، «کار معین»، «وظیفه تخصیص یافته»، Pensum که در بن سیره (si، ۱۱، ۲۰) هم آمده است و مترجمان هفتاد گانه انجیل به یونانی [Septante] با واژه **διαθηκη** ترجمه کرده‌اند از اصطلاح شناسی دیوانسالاری فئودالی برخاسته است، همانند واژه **עֲבָדָה** (خروج ۵، ۱۳؛ ۵، ۱۴، که در آنجا مترجمان یونانی انجیل همان **διαθηκη** را برای «وظیفه» [pensum] به کار برده‌اند). مترجمان یونانی در si، xliii، ۱۰، واژه **κρῖμα** را به کار برده‌اند. در بن سیره، ۱۱، ۲۰، این واژه آشکارا با انجام فرامین الهی مطابقت می‌کند و بنابراین خویشاوند Beruf است. برای این قسمت از بن سیره ما به اثر بسیار مشهور سمند Smend درباره عیسی بن سیره و برای واژه‌های **διαθηκη**، **εργον**، **πονος** به لغتنامه وی به نام Weisheit des Jesus Sirach (برلین ۱۹۰۷) رجوع می‌کنیم [می‌دانیم که متن عبری کتاب بن سیره گم شده بود و Schechter آن را پیدا کرد و سپس تا حدودی به کمک نقل قولهای یافت شده در تلمود تکمیل شد. بنابراین، لوتر آن را در اختیار نداشت و این دو مفهوم عبری نمی‌توانستند کمترین تأثیری از نظر لغوی بر او داشته باشند؛ ن. کنید به مطالب بعدی در مورد امثال سلیمان. ۲۲، ۲۹]. در یونانی واژه‌ای با صبغه اخلاقی مطابق صبغه واژه Beruf وجود ندارد. هرچا لوتر به نحوی کاملاً مطابق استعمال کنونی ما (ن. به مطالب بعدی) به ترجمه عیسی بن سیره (si، ۱۱، ۲۰ - ۲۱) می‌پردازد: «در Beruf خویش باقی بمان»، نسخه مترجمان یونانی یک بار کار **εργον** و بار دیگر زحمت **πονος** را به کار می‌برد، اما ظاهراً در این مورد اخیر قطعه مزبور تماماً ضایع شده است (در اصل عبری از «تجلی» کمک الهی سخن می‌رود!). از سوی دیگر،

$\tau\alpha\ \sigma\kappa\eta\delta\upsilon\tau\alpha$ در قرون میانه به معنای کلی «تکالیف» به کار می‌رفت. آ. دیترش مرا متوجه کرد که در آثار رواقی، $\kappa\alpha\mu\alpha\tau\upsilon\varsigma$ گهگاه صبغه‌ای مشابه داشته است گرچه ریشه زبانشناختی آن مشخص نیست. نزد همین نویسندگان هیچ کدام از اصطلاحات دیگر (نظیر $\tau\alpha\prime\epsilon\iota\varsigma$ و غیره) از صبغه‌ای اخلاقی برخوردار نیستند. در زبان لاتین، شغل دائمی یک انسان، کار او، که (علی القاعده) ممر درآمد او و شالوده پایدار زندگی اوست و بالاخره آنچه که در آلمانی Beruf نامیده می‌شود، علاوه بر واژه بیرنگ opus، با مضمونی اخلاقی با صبغه‌ای لاقفل مشابه یا با واژه officium (از opificium، که در اصل فاقد صبغه اخلاقی بود، ولی بعداً مثلاً توسط سنک در De beneficiis، ۴، ۱۸ به معنای Beruf به کار رفت) یا با واژه munus - مشتق از بیگاری اجباری در جوامع کهن شهری - یا سرانجام با واژه professio نشان داده می‌شود. این واژه آخر به معنای تکالیف عمومی، و این نکته شاخصی است، هم به کار رفته است که شاید به اظهاریه‌های مالیاتی شهروندان مربوط می‌شده است. بعدها این واژه به طور اخص به «مشاغل آزاد» به معنای امروزی کلمه اطلاق شد (مثلاً در Professio bene dicendi) و در این حوزه محدود معنایی مشابه با معنای Beruf یافت (حتی به معنای درونی کلمه: مثلاً وقتی سیسرو درباره کسی می‌گوید: non intelligit quid profiteatur به این معنی است که: او Beruf [تکالیف] حقیقی خود را نمی‌شناسد) اما طبعاً این معنی از هیچ صبغه مذهبی برخوردار نیست. این مطلب حتی در مورد واژه ars که در عصر امپراتوری برای حرف دستی به کار می‌رفت بیشتر صادق است. قطعات نقل شده مربوط به عیسی سیره در ترجمه Vulgate [نسخه لاتینی انجیل که در قرن چهارم در اختیار جروم قدیس قرار گرفت] یک بار (۷، ۲۰) با واژه Opus و بار دیگر (۷، ۲۱) با واژه Locus که تقریباً در آن زمان به معنای «موقعیت اجتماعی» بود ترجمه شده‌اند. اضافه شدن عبارت mandaturam tuorum توسط جروم قدیس ریاضت‌کش صورت گرفته است و این مطلب را برنتانو بدرستی متذکر می‌شود بدون اینکه در اینجا یا جای دیگر ملاحظه کند که دقیقاً در همینجاست که باید منشاء ریاضت‌کشانه این مفهوم را - ریاضت‌کشی که قبل از رفرماسیون، دنیا‌گریز و پس از آن دنیا‌گرا بود - پیدا کرد. نمی‌دانیم جروم قدیس ترجمه خود را بر پایه کدام متن انجام داده است. تأثیر معنای آیینی قدیمی واژه $\sigma\kappa\eta\delta\upsilon\tau\alpha$ را نباید نادیده گرفت.

در بین زبانهای رومی فقط واژه اسپانیایی Vocacion به معنای دعوت [Beruf] درونی برای چیزی، شبیه به یک وظیفه روحانی، از صبغه‌ای تا حدودی مشابه با واژه آلمانی برخوردار است، اما هرگز برای انجام «شغل» به معنای مادی آن به کار نرفته است. در

ترجمه‌های رومی انجیل واژه اسپانیایی *Vocacion*، واژه ایتالیایی *Vocazione* و *chiamamento* - که معمولاً تا حدودی به معنایی مطابق با کاربرد لوتری و کالوینیستی لحاظ می‌شوند - منحصراً برای ترجمه واژه *κλήσις* عهد عتیق به معنای انجیلی رستگاری ابدی و واژه *Vocatio* در نسخه *Vulgate* به کار رفته‌اند. عجیب است که برنتانو مدعی است که این مطلب که توسط من برای دفاع از نظراتم اقامه شده است وجود مفهوم شغل را قبل از فرم‌اسیون به معنایی که بعد از آن کسب کرده است اثبات می‌کند. چنین چیزی مطلقاً مشاهده نمی‌شود. *κλήσις* ضرورتاً باید به *Vocatio* ترجمه می‌شد، اما کجا و چه وقت در طی قرون وسطا به معنای امروزی آن به کار رفته است؟ دلیل اثبات این امر همین ترجمه است، اما علی‌رغم آن این واژه به مشاغل دنیوی اطلاق نمی‌شود. در ترجمه ایتالیایی انجیل (قرن ۱۵) که در «مجموعه آثار چاپ نشده و کمیاب» *collezione di opere inedite e rare* (بولونیا ۱۸۸۷) به چاپ رسید، واژه *charimamento* در کنار واژه *vocazione* به کار رفته است در حالی که ترجمه‌های جدید فقط از واژه اخیر استفاده می‌کنند. برعکس، واژه‌های به کار رفته در زبانهای رومی برای «شغل» به معنی دنیوی فعالیت سودآفرین هیچ‌گونه رنگ مذهبی ندارند و این مطلب از همه واژه‌نامه‌ها و نیز از گزارش دوستم استاد بیست (Baist)، از فرایبورگ، آشکار است. این واژه‌ها یا از واژه *ministerium* یا از واژه *officium* مشتق می‌شوند که در ابتدا فاقد صبغه‌ای دینی بوده‌اند یا از واژه‌های *ars*، *Professio*، *implicare* (*impiego*) که هیچ وقت چنین صبغه‌ای نداشته‌اند. قطعات منقول از عیسی بن سیره که در آنها لوتر به مفهوم *Beruf* رجوع می‌کند به زبان فرانسه (V، ۲۰) با واژه «office» و (V، ۲۱) با واژه «labeur» (ترجمه کالوینیستی) و در زبان اسپانیایی بترتیب با واژه‌های *Obra* و *Lugar* (طبق نسخه *Vulgate*) و با واژه *Posto* در ترجمه‌های پروتستانی متأخر ترجمه شده‌اند. در کشورهای لاتینی، پروتستانها به دلیل اینکه یک اقلیت را تشکیل می‌دادند علی‌رغم کوشش خود موفق نشدند بر زبان این کشورها همان تأثیری را بگذارند که لوتر توانست در عصری کمتر عقلی (به معنای آکادمیک کلمه) بر زبان صدراعظم‌نشین آلمان باقی بگذارد.

(۲)

برعکس، این ایده فقط تا حدودی آنهم به طور ضمنی در کنفسیون آگسبورگ (*Augsbourg*) تکامل پیدا کرد. بند ۲۶ (چاپ *Kolde*، ص ۴۳) [به نقل از وبر] موعظه می‌کند: «در حقیقت، انجیل [...] نه حکومت دنیوی را محکوم می‌کند نه دولت و نه ازدواج

را، بلکه خواستار آنست که همه این امور به مثابه نهادهای الهی نگریسته شوند و در همه آنان احسان و عشق مسیحی جاری گردد و هرکس مطابق شغل خویش [ein Jeder nach seinem Beruf] اعمال صالح انجام دهد». متن لاتینی فقط می‌گوید: et in talibus ordinationibus exercere caritatem. نتیجه‌ای که از این ضرورت تبعیت انسان از مافوق حاصل می‌شود اینست که در اینجا Beruf لااقل در ابتدا به مفهوم فرمانی عینی به همان معنای نامه دوم به کورینتیان ۷، ۲۰ لحاظ شده است. بند ۲۷ (Kolde، ص ۸۳) از واژه Beruf (لاتین: in vocatione sua) فقط در ارتباط با «مراتبی» [Stände] که از جانب خدا مقرر شده است مثل مرتبه یک کشیش، یک واعظ، یک حاکم، یک شه‌ریار، یک ارباب، و غیره سخن می‌گوید؛ آنهم فقط در نسخه آلمانی Konkordienbuch، ولی در اولین چاپ آلمانی این عبارت وجود ندارد. فقط در بند ۲۶ (Kolde، ص ۸۱) است که واژه Beruf به معنایی که لااقل دال بر معنای جدید آن است به کار رفته است: «[...] کشتن نفس [ریاضت‌کشی] نه برای بهره‌ور شدن از لطف الهی، بلکه برای حفظ بدن در وضعیتی است که هیچ مانعی بر سر راه آنچه که هر شخص بر طبق شغل خویش به انجام آن امر شده است ایجاد ننماید [لاتین Juxta vocationem suam]»

(۳)

مطابق واژه‌نامه‌ها - و این مطلب را همکارانم استاد بران (Braune) و استاد هوپس (Hoops) با لطف فراوان مورد تأیید قرار داده‌اند - واژه Beruf (هلندی beroep، انگلیسی Calling، دانمارکی Kald، سوئدی Kallelse) به معنای دنیوی کنونی آن در هیچ یک از زبانهایی که امروزه دارای این واژه هستند قبل از ترجمه انجیل توسط لوتر وجود نداشته است. در آلمانی وسطا - علیا، آلمانی وسطا - سفلا، و هلندی وسطا واژه‌های خویشاوند Beruf همگی دارای همان معنایی هستند که واژه ruf در آلمانی جدید و نیز به معنای واژه Berufung [= Vokation] در پایان قرون وسطا به معنای فراخوانی برای انجام یک وظیفه روحانی [کلیسایی] توسط اسقفهایی که شایسته آن شمرده می‌شدند و این مورد خاصی است که اغلب در واژه‌نامه‌های زبانهای اسکاندیناوی آمده است. این معنای اخیر گهگاه توسط خود لوتر به کار رفته است. حتی اگر این استفاده خاص از این کلمه تغییر معنای بعدی آن را تسهیل کرده باشد، ایجاد واژه جدید Beruf از نظر زیانشناختی به ترجمه‌های پروتستانی از انجیل بازمی‌گردد. یگانه پیشینه‌های این معنا را، همان طور که بعداً خواهیم دید، فقط نزد تالر Tauler (مرگ به سال ۱۳۶۱) می‌یابیم. این واژه در کلیه زبانهایی

که از ترجمه‌های پروستانی انجیل عمیقاً متأثر شدند ساخته گردید در حالی که در زبانهایی که از این تأثیر بدور ماندند (مثل زبانهای رومی) لااقل به معنای امروزی آن وجود ندارد.

لوتر دو مفهوم کاملاً متفاوت را با واژه Beruf ترجمه می‌کند. یکی مفهوم پائولی *κλησις* به معنای فراخوان الهی به آمرزش ابدی: ن نامه اول به کورینتیان ۱، ۲۶؛ نامه به آفسسیان I، ۱۸، IV، ۴ - ۱؛ نامه دوم به تسالونیکیان I، ۱۱؛ نامه به عبریان III؛ نامه دوم به پطروس I، ۱۰. در همه این موارد ایده صرفاً مذهبی دعوت الهی توسط انجیل از زبان حواریون مطرح است: واژه *κλησις* هیچ وجه اشتراکی با مشاغل دنیوی به معنای جدید کلمه ندارد. قبل از لوتر انجیلیهای آلمانی در این موارد واژه *ruffunge* را به کار می‌بردند (این مطلب در تمام کتب قدیمی کتابخانه هایدلبرگ مشهود است). آنها همچنین می‌گفتند: *gefördert von gott*، به جای اینکه بگویند *von Gott geruffet*، اما در مفهوم دوم، همان‌طور که قبلاً متذکر شدیم، لوتر قطعات بن سیره را که قبلاً در یک یادداشت از آنها بحث کردیم (در نسخه با *kai εμμενε τω πονω τον , εν τω εργω σου τωαιωθητι, Septante*) به جای «(beharre in deinem Beruf)» ترجمه می‌کند و ترجمه‌های کاتولیکی کاملاً معتبر بعدی (مثلاً ترجمه Fulda, Fleischütz، ۱۷۸۱) به طور صاف و ساده در این عبارات و نیز در قطعات عهد جدید از لوتر تبعیت کرده‌اند. ترجمه لوتر از این قطعه عیسی بن سیره تا جایی که من می‌دانم نخستین جایی است که واژه آلمانی Beruf به معنای جدید و صرفاً دنیوی آن به کار رفته است. اندرز آیه ماقبل (آیه ۲۰a) *στηθι εν διαθηκην* به صورت: «(bleibe in Gottes Wort)» ترجمه شده در حالی که از قطعات ۱، x IV و ۱۰ و XL III بن سیره برمی‌آید که - مطابق با واژه عبری که در بن سیره مورد استفاده قرار گرفته (طبق نقل قول تلمود) - واژه *διαθηκη* واقعاً به معنای چیزی شبیه Beruf ما یعنی «سرنوشت» یا کار «مقرر شده» است. قبلاً گفته‌ایم که واژه Beruf در آلمانی به معنایی که بعداً به خود گرفت و هنوز هم حفظ کرده است وجود نداشته است. طبق اطلاع من چنین معنایی نه نزد قدیمی‌ترین مترجمان انجیل و نه نزد واعظان یافت نمی‌شود. قبل از لوتر انجیلیهای آلمانی همین قطعه را با واژه *Werk* ترجمه می‌کردند. برتولد فون رگنسبرگ در موعظه‌های خود واژه *Arbeit* را در جایی به کار برده است که ما امروز Beruf را به کار می‌بریم. بنابراین، استعمال این کلمه در اینجا مثل استعمال آن در عهد باستان است. نخستین موردی که طبق اطلاع من واژه *ruf* و نه واژه Beruf (برای ترجمه *κλησις*) به یک کار صرفاً دنیوی اطلاق شد در موعظه زیبای تالر *Tauler* در باره رساله پولس به افسسیان IV (آثار، چاپ بال، f، ۱۱۷، V) بوده است: در آنجا درباره دهقانانی که «سرگین» حمل

می‌کنند گفته می‌شود: آنها اغلب بهتر حرکت می‌کنند. «So sie folgen einfeltiglich ihrem Ruff denn die geistlichen Menchen, die auf ihren Ruf Nicht Acht haben» این معنای واژه ruf در گفتار عامیانه وارد نشده است. البته تأثیر تالر بر لوتر مطلقاً مسلم نیست گرچه لوتر در آغاز میان استعمال Ruf و Beruf (آثار، چاپ ارلانگن ۱۸۰۱، ص ۵۱) مردد بوده است با وجود این در «آزادی یک فرد مسیحی» پژوهشی از این موعظه احساس می‌شود. اما لوتر این واژه ruf را در معنایی صرفاً دنیوی که تالر به آن نسبت می‌دهد به کار نبرده است (برخلاف دنیفل Denifle، لوتر، ص ۱۶۳).

غیر از اندرز کلی برای توکل به خداوند، نصیحت بن سیره در نسخه Septante آشکارا هیچ اشاره‌ای دال بر قائل شدن یک ارزش مذهبی خاص برای انجام شغل دنیوی ندارد. در قطعه دوم، اگر این قطعه ضایع نشده بود، اصطلاح *πθνός*، یعنی کار خشن، مغایر آن [ارزش مذهبی] به شمار می‌رود. آنچه بن سیره می‌گوید صرفاً با اندرز مزامیر (مزمور ۳۷، ۳) مطابقت می‌کند: «در زمین ساکن باش و آسوده پرورده شو» و همان طور که از (۷.۲۱) برمی‌آید نباید چشم از اعمال بی‌دینان خیره شود، زیرا برای خداوند آسان است که «در یک دم فقیری را ثروتمند سازد». تشویق اولیه به باقی ماندن در *βη* (۲۰، ۷) فقط نشان‌دهنده نوعی خویشاوندی با *κλήσις* انجیل است، اما در اینجا دقیقاً لوتر واژه Beruf را برای ترجمه واژه *Σιαθηκη* به کار نبرده است. قطعه‌ای از نامه اول به کورینتیان و ترجمه آن بین این دو استعمال ظاهراً نامتجانس از واژه Beruf توسط لوتر پیوندی برقرار خواهند نمود.

مطلب از این قرار است (ترجمه انجیل اورشلیم) نامه اول به کورینتیان . VII: « ۱۷. هرکس به همان طور که خداوند قسمت فرموده و به همان حالت که خدا هرکس را خوانده باشد به زندگی ادامه می‌دهد [...] ۱۸. اگر کسی در مختونی خوانده شود نامختون نگردد و اگر کسی در نامختونی خوانده شود مختون نشود. ۱۹. ختنه چیزی نیست و نامختونی هیچ، بلکه نگاهداشتن امرهای خدا باید کرد. ۲۰. هرکس در هر حالتی که خوانده شده باشد در همان حالت بماند (استاد مرکس به من اطمینان داده است که *εν τη κλησει η εκληθη* بدون شک نوعی عبرانی‌گری است. در نسخه Vulgate داریم *In qua vocatine vocatus est*). ۲۱. اگر در غلامی خوانده شدی ترا باکی نباشد، بلکه اگر هم می‌توانی آزاد شوی در همان بردگی بمان. ۲۲. زیرا غلامی که در خداوند خوانده شده باشد آزاد خداوند است و همچنین شخصی آزاد که خوانده شده غلام مسیح است. ۲۳. به قیمتی خریده شدید غلام انسان مشوید. ۲۴. ای برادران هرکسی در هر حالتی که خوانده شده باشد در همان حالت نزد خدا بماند.» در آیه ۲۹ این نکته می‌آید که «وقت تنگ است» و سپس فرمانهای

مشهوری مبتنی بر انتظار رستاخیز می‌آید: «۲۹. [...] آنانی که زن دارند مثل بی‌زن باشند، ۳۰ [...] و خریداران چون غیرمالکان باشند». لوتر در موافقت با ترجمه‌های قدیمی در سال ۱۵۲۳ هم واژه *κλησις* (در آیه ۲۰) را با واژه Ruf (چاپ ارلانگن. ۱. ص ۵۱) ترجمه می‌کند و سپس از آن به Stand (حالت) تعبیر می‌نماید.

در واقع، روشن است که در اینجا و فقط در اینجا است که واژه *κλησις* تقریباً با واژه لاتینی Status و واژه آلمانی Stand (حالت نکاح، حالت بندگی و غیره) مطابقت می‌نماید. اما برخلاف نظر برنتانو (همانجا، ص ۱۳۷) یقیناً با معنای جدید واژه Beruf مطابقت ندارد. برنتانو این قطعه را هم مثل تفسیر من بد فهمیده است. واژه *κλησις* برحسب ریشه خویشاوند *εκκλησια* به معنی مجمع فراخوانده شده است؛ تا جایی که از منابع ثبت لغات برمی‌آید واژه *κλησις* را فقط یک بار در ادبیات یونانی در قطعه‌ای از دیونیزوس هالیکارناسی مشاهده می‌کنیم که در آنجا با واژه لاتینی Classis (اخذ شده از یونانی به معنای بخشی از شهروندان که به خدمت «زیرپرچم فراخوانده شده‌اند») مطابقت می‌کند. تئوفیلکتوس (قرون ۱۲-۱۱) نامه اول کورینتیان ۷، ۲۰ را چنین تفسیر می‌کند: *εννοιη και εν οψη ταγματι και πολιτευματι ων επισ τευσεων* (همکارم استاد دایسمان Deissmann توجه مرا به این نکته جلب کرده است). در هر حال، Beruf ما با واژه *κλησις* دیونیزوس هالیکارناسی مطابقت ندارد. در اندرزی که با اشاره به رستاخیز مسیح می‌گوید: «هرکس در همان حالت [Stand] کنونی خود باقی بماند». لوتر واژه *κλησις* را به Beruf ترجمه کرده است، اما بعداً در ترجمه آپوکریفها [کتب کاذب و غیرمعتبر مسیحی] واژه Beruf را در ترجمه *πονος* در فرمان سنت‌گرایانه و ثروت ستیز عیسی بن سیره به کار برد که طبق آن هرکس باید در همان کسب [Hantierung] خود باقی بماند و این امر بدون شک ناشی از شباهت عینی محتوای دو اندرز است. نکته مهم و شاخص هم همینجاست. ما گفته‌ایم که نامه اول به کورینتیان ۷، ۲۰ واژه *κλησις*، را به معنای مترادف Beruf، شغل معین، به کار نمی‌برد.

بعداً (یا تقریباً در همان زمان)، در سال ۱۵۳۰، کنفسیون آگسبورگ این جزم پروتستانی را وضع کرد که برخلاف عقیده کاتولیکها فراتر رفتن از اخلاقیات خاص زندگی اینجهانی بیهوده است و قاعده: «هرکس به کار خود پردازد *einem jeglichen nach seinem Beruf*» در آن به کار رفته است. (ن. یادداشت قبلی) این جزم و مقدس تلقی کردن مرتبه‌ای که شخص در آن قرار دارد طرز فکری که در سالهای ۱۵۳۰ رواج یافت، آشکاراً از ترجمه لوتر ناشی می‌شود. این امر ناشی از اعتقاد بیش از پیش قطعی او به راههای خاص دخالت مشیت الهی

در کوچک‌ترین امور جزئی زندگی و نیز ناشی از تمایل فزاینده او به تلقی نظم امور این جهان همچون نظامی غیرقابل تغییر و ناشی از اراده خدا بود. واژه Vocatio در لاتین سنتی به معنای فراخوان [Berufung] الهی به یک زندگی توأم با تقدس بویژه در هیئت یک دیرنشین یا یک کشیش بود و تحت تأثیر جزم مزبور، زندگی توأم با انجام یک شغل غیردینی نیز برای لوتر صبغه‌ای مشابه به خود گرفت. در واقع، گرچه لوتر اکنون واژه‌های *εργον* و *προνος* بن سیره را که تا آن زمان جز معادلی (لاتینی) مأخوذ از ترجمه‌های مذهبی برایشان نداشت با واژه Beruf ترجمه می‌کرد، چند سال قبل از آن در امثال. ۲۲، ۲۹ و نیز در جاهای دیگر (تکوین، ۳۹، ۱۱) هنوز واژه عبری **מלאכה** را که واژه *εργον* متن یونانی مبتنی بر آن بود - این واژه *εργον* مثل واژه‌های اسکاندیناوی *Kald* و *Kallelse* و واژه آلمانی Beruf. در ابتدا با یک دعوت معنوی مرتبط بود - با واژه *Geschäft* ترجمه می‌کرد (*εργον* در نسخه Opus, Septante در نسخه Vulgate, business در انجیل‌های انگلیسی، مطابق با کلیه ترجمه‌های اسکاندیناوی و همه آنهایی که جلوی چشم من قرار دارد). واژه Beruf به معنای جدید آن که سرانجام لوتر آن را خلق کرد تا مدتی فقط توسط خود لوتر استعمال می‌شد. کالوینیستها آپوکریفها را کتب غیر معتبر می‌دانستند. فقط در نتیجه تکامل اوضاعی که اهمیت آزمون رستگاری را در جلوی صحنه قرار داد کالوینیستها مفهوم لوتری Beruf پذیرفتند و بشدت برجسته ساختند. اما در نخستین ترجمه‌های خود (به زبانهای رومی) کلمه‌ای مطابق با آن نداشتند و از قدرت ابداع چنین واژه‌ای نیز در زبانی که دیگر کاربردی کلیشه‌ای پیدا کرده بود برخوردار نبودند.

از همان قرن ۱۶، مفهوم Beruf به معنای جدید کلمه به همه متون غیردینی تسری یافت. قبل از لوتر، مترجمان انجیل واژه Berufung را برای ترجمه واژه *κλησις* (مثلاً در نسخ قدیمی هایدلبرگ در سالهای ۱۴۶۲-۱۴۶۶ و ۱۴۸۵) به کار برده‌اند. ترجمه ECK (۱۵۳۷) می‌گوید: «in dem Ruf, worin er Beruft ist» اغلب ترجمه‌های کاتولیکی بعدی مستقیماً از لوتر دنباله‌روی کرده‌اند. نخستین نسخه در میان نسخ انگلیسی یعنی نسخه وایکلیف Wyclif (۱۳۸۲) واژه Cloping (کلمه قدیمی انگلیسی که بعدها با تعبیر calling جایگزین شد) را به کار برده است؛ این واژه که با کاربرد بعدی رفرم مطابقت می‌کرد مطمئناً مشخصه اخلاقیات لولاردها است. ترجمه تیندال (Tyndale، ۱۵۳۴) برعکس، این ایده را به معنای status به کار می‌برد: «in the same state wherein he was called»؛ همینطور انجیل ژنو در سال ۱۵۵۸. ترجمه رسمی کرانمر Cranmer (۱۵۳۹) به جای state calling را قرار می‌دهد در حالی که انجیل کاتولیکی رنس (۱۵۸۲) و نیز انجیل‌های

آنگلیکانی دربار عصر الیزابت با اتکا به نسخه Vulgate به طرزى شاخص به واژه Vocation بازگشتند.

مورای (Murray) ثابت کرده است که در انگلستان ترجمه انجیل توسط کرانمر منشاء مفهوم پیوریتانی calling به معنای Beruf، trade، بوده است. از همان اواسط قرن ۱۶، واژه calling به این معنا به کار می‌رفت. در سال ۱۵۸۸، اصطلاح unlawful callings و در سال ۱۶۰۳، عبارت greater callings به معنی مشاغل بالاتر و غیره به کار می‌رفت (ن. مورای درباره واژه calling). ایده برنتانو از این جهت عجیب‌تر است که تصور می‌کند (همانجا، ص ۱۳۹) در قرون وسطا واژه Vocatio به واژه Beruf ترجمه نشده و این مفهوم ناشناخته بوده است، زیرا فقط آزاد مردان می‌توانند شغلی داشته‌باشند و در آن زمان در حرفه‌های شهری آزاد مردان وجود نداشته‌اند. من از این عقیده چیزی سر در نمی‌آورم، زیرا تمام ساختار اجتماعی حرف در قرون وسطا، برخلاف عهدباستان، برکار آزاد استوار بود و بویژه بازرگانان اغلب از آزاد مردان بودند.

(۴)

«ما روزی خود را نه از نیکخواهی قصاب یا آبجو فروش یا نانوا، بلکه از علاقه آنها به منافع خاص خودشان به دست می‌آوریم. ما نه به انسانیت آنها، بلکه به خودخواهی آنها متوسل می‌شویم؛ با آنها هرگز نه از نیازهای خود، بلکه از منافع آنها سخن می‌گوییم» ثروت ملل. کتاب ۱، فصل ۲.

(۵)

قبل از لوتر این ایده را نزد تالر [Tauler] می‌یابیم که شغل معنوی [Ruf] و شغل دنیایی را در اصل یکسان می‌گرفت. ضدیت با تومیسیم نزد این عارف آلمانی و لوتر مشترک است.

(۶)

تعجب آورتر آنکه برخی پژوهشگران گمان می‌کنند که بدعتی اینگونه نو توانسته باشد بدون باقی گذاشتن اثری بر عمل انسانها ایجاد شود. من اعتراف می‌کنم که این مطلب را درک نمی‌کنم.

(۷)

برخلاف آنچه که در بالا دربارهٔ اثرات پیتیسم بر بازدهی کار زنان گفته شد، بدین ترتیب توضیح داده می‌شود که چرا صاحبان صنایع مدرن گاه بر این عقیده‌اند که کارگران خانگی که به مذهب لوتر اکیداً پایبندند (مثلاً در وستفالی) امروز اغلب طرز فکری سنتی دارند. آنها از تغییر روش کار خود - حتی اگر این تغییر موجب اجبار به کارکردن در کارخانه نباشد - علی‌رغم وسوسه‌های دستمزد بالاتر بیزارند و موضع خود را با گفتن اینکه در آن دنیا این قبیل امور پیش پا افتاده چندان اهمیتی ندارد توجیه می‌نمایند. بنابراین، مشاهده می‌کنیم که تعلق صرف به یک کلیسا، همانند تعلق به یک اعتقاد، فی‌نفسه برای رفتار به طور کلی اهمیتی اساسی ندارند، بلکه فقط آرمانها و مضامین مذهبی بسیار عینی‌تری نقش خود را در تکامل سرمایه‌داری ایفا کرده و هنوز هم، گرچه در مقیاس کوچک‌تر، ایفا می‌کنند.

(۸)

بویژه «غرور ملی» انگلیسی که محصول «منشور کبیر» [Magna Charta] و جنگهای بزرگ است. اصطلاح معمول زمان ما: «به یک دختر انگلیسی می‌ماند» که در مورد یک دختر زیبای خارجی گفته می‌شود از قرن ۱۵ متداول بوده است.

(۹)

طبیعتاً این تفاوتها در انگلستان هم حفظ شدند. بویژه طبقهٔ ملاکین بزرگ squirearchy تا امروز هم کانون «انگلستان شاد قدیمی» باقی مانده و تمام دورهٔ پس از رفرم را می‌توان همچون مبارزه‌ای میان دو عنصر جامعهٔ انگلستان لحاظ کرد.

اخلاق شغلی در پروتستان‌تیسیم

ریاضت‌کشانه

بخش دوم

فصل اول

بنیادهای مذهبی ریاضت‌کشی دنیوی

در طول تاریخ چهار شکل اصلی از پروتستان‌تیسیم ریاضت‌کشانه (به معنایی که در اینجا مورد نظر ماست) وجود داشته است: ۱ - کالوینیسیم، بویژه به صورتی که در قرن هفدهم در محدوده اصلی زیر نفوذ آن یعنی در اروپای غربی شکل گرفت؛ ۲ - پیتیسیم؛ ۳ - متودیسیم؛ ۴ - فرقه‌هایی که از جنبش باپتیسیم^[۱] نشأت گرفتند. هیچ یک از این جنبشها از جنبشهای دیگر کاملاً مجزا نبود و حتی تمایز آنها از کلیساهای غیرریاضت‌کش نهضت اصلاح هم هرگز کاملاً قطعی نبوده است. متودیسیم، که اول بار در اواسط قرن هجدهم در درون کلیسای رسمی انگلستان شکل گرفت، از نظر بنیانگذارانش نه حرکتی به منظور تشکیل یک کلیسای جدید، بلکه برای نوعی تجدید حیات روح ریاضت‌کشانه در درون کلیسای کهنه بود. این جنبش فقط در طی تکامل خود و بویژه با گسترش به امریکا، از کلیسای آنگلیکان جدا شد.

پیتیسیم که نخست در انگلستان و بویژه در هلند بر پایه کالوینیسیم رشد کرد، با پیوندهایی نامحسوس رابطه خود را با راست دینی [ارتدوکسی] مذهبی حفظ کرد و فقط با سایه روشنهای خفیفی از آن متمایز می‌شد. تا اینکه در اواخر قرن هفدهم،

تحت تأثیر اسپنر^۱، جذب لوتریانیسم گردید؛ هر چند نتوانست بخوبی با مبانی جزمی آن سازگار شود. پیتیسیم به صورت جنبشی در درون کلیسای لوتری باقی ماند و فقط بخشی از اخوان موراوی، که تحت نفوذ زینزندورف^۲ و بقایای تأثیر هوسیتها^۳ و کالوینیستها قرار داشتند، علی‌رغم میل خود [برای حفظ خویش] همانند متودیسیم مجبور به تشکیل فرقه خاصی گردیدند. کالوینیسم و باپتیسیم در آغاز تکامل خود آشکارا معارض یکدیگر بودند، لیکن در باپتیسیم پایان قرن هفده پیوندهای نزدیکی با یکدیگر برقرار کردند؛ حتی در فرق استقلال طلب^۴ انگلستان و هلند در آغاز قرن هفدهم گذار از یکی به دیگری بسیار نامحسوس بود. همان‌طور که پیتیسیم نشان می‌دهد، گذار به لوتریانیسم نیز به آرامی صورت گرفت و همین امر در مورد کالوینیسم و کلیسای انگلیکان نیز صادق است؛ گرچه هم از نظر خصوصیات ظاهری و هم از جهت روحیه پیگیرترین معتقدان آن، کلیسای انگلیکان با کاتولیسیسم سنخیت بیشتری دارد. درست است که توده پیروان و بخصوص استوارترین قهرمانان نهضت ریاضت کشانه‌ای که واژه مبهم «پیوریتانیسم»^[۲] به کلی‌ترین معنای کلمه به آن اطلاق می‌شود، مبانی انگلیکانیسم را مورد حمله قرار دادند، اما حتی در اینجا نیز تضادها فقط بتدریج در جریان مبارزه حدت یافت. حتی اگر در اینجا از مسائل مربوط به نهاد و تشکیلات کلیسا - که فعلاً مورد نظر ما نیستند - نیز سخن به میان نیاوریم، باز همین مطالب صادقند. اختلافات جزمی، حتی مهمترین آنها مانند اختلافاتی که بر سر آموزه‌های تقدیر و رستگاری پدید آمد، به پیچیده‌ترین شکل با هم ترکیب می‌شدند و از همان آغاز قرن هفدهم پیوسته - علی‌رغم برخی استثناها - از حفظ وحدت کلیسا ممانعت می‌کردند. مهمتر از همه انواع سلوک اخلاقی مورد نظر ما را می‌توان به همین نحو در میان پیروان فرق بسیار متفاوت، خواه فرق برخاسته از هر یک از چهار منشاء

1) Spener

2) Zinzendorf

۳) Husites، پیروان نهضت بان هوس.

4) Independent

فوق و خواه فرقی مرکب از تعدادی از آنها، مشاهده کرد. خواهیم دید که دستورات اخلاقی مشابه می‌توانند با مبانی جزمی بسیار متفاوتی پیوند داشته باشند. بعلاوه، رسائل برجسته ادبی در باب آموزش روح، بخصوص توضیح المسائل‌های فرق گوناگون، به مرور زمان متقابلاً بر هم تأثیر گذاشته و علی‌رغم تفاوت‌های بسیار آشکار در سلوک عملی شباهت‌های فراوانی میان آنها به چشم می‌خورد.

شاید چنین به نظر بیاید که بهتر است مبانی جزمی و نظریه‌های اخلاقی را بکلی نادیده بگیریم و توجه خود را صرفاً به کردار اخلاقی - تا جایی که قابل تعیین باشد - معطوف کنیم؛ لیکن این عمل صحیح نیست، زیرا گرچه ریشه‌های جزمی مختلف اخلاقیات ریاضت‌کشانه به دنبال کارزارهایی مهیب خشکیدند، اما پیوند اولیه اخلاق ریاضت‌کشانه با این جزمیات نه فقط تأثیرات عمیقی بر اخلاق «غیرجزمی» متأخرتر باقی گذاشت، بلکه فقط با شناخت پیکره اولیه عقاید می‌توان رابطه این اخلاق ریاضت‌کشانه را با ایده آخرت، که روحانی‌ترین انسان‌های آن عصر را کاملاً زیر سیطره داشت، درک کرد. در آن زمان، بدون قدرت این ایده که همه چیز را تحت الشعاع قرار داده بود هیچ تحول اخلاقی جدیدی که تأثیری جدی بر زندگی عملی داشته باشد پدید نمی‌آمد.

ما طبیعتاً به مطالبی که به طور رسمی و نظری در رسالات اخلاقی آن زمان تعلیم داده می‌شد توجهی نداریم؛ هر چند این مطالب نیز از طریق انضباط کلیسا، فعالیت کشیشان، و موعظه‌ها اهمیتی عملی داشته‌اند. ما در اینجا به مطالب کاملاً متفاوتی علاقه‌مندیم که عبارتست از کشف آن محرکات روانشناختی که با نشأت گرفتن از باورها و کردارهای مذهبی به سلوک زندگی جهت بخشیدند و فرد را به آن مقید کردند. این محرکات تا حدود قابل ملاحظه‌ای از ویژگی‌های این باورهای مذهبی ناشی می‌شود. مردمان این عصر بحدی درگیر جزم‌های انتزاعی بودند که فهم آن فقط با روشن کردن روابط میان این جزم‌ها و منافع عملی دینی میسر است. در اینجا ملاحظاتی چند درباره جزم اجتناب‌ناپذیر به نظر می‌رسد؛ این ملاحظات همانقدر برای خواننده ناآشنا با الهیات کسل‌کننده‌اند که در نظر متالین، شتابزده و

سطحی می‌نمایند. این عمل فقط با ارائه این ایده‌های مذهبی در قالب یک «تیپ ایده‌آل» که به‌نحوی منسجم تألیف شده و بندرت در واقعیت تاریخی یافت می‌شود میسر است، زیرا دقیقاً به این دلیل که ترسیم مرزهای قطعی در واقعیت تاریخی امکانپذیر نیست و فقط از طریق بررسی این ایده‌ها در منسجم‌ترین صورت آنها می‌توان به درک تأثیر خاص آنها امیدوار بود.

الف - کالوینیسیم

باوری^[۳] که در قرون شانزده و هفده در پیشرفته‌ترین کشورهای متمدن سرمایه‌داری یعنی هلند، انگلستان، و فرانسه کشمکشهای عظیم سیاسی و فرهنگی را دامن زد کالوینیسیم^[۴] بود. از این رو، ابتدا به بررسی آن می‌پردازیم. در آن زمان آموزهٔ تقدیر شاخص‌ترین جزم این مذهب به‌شمار می‌رفت (و به‌طور کلی حتی امروز هم چنین است). در واقع، بر سر این مسئله که آیا این جزم «اساسی‌ترین» جزم کلیسای اصلاح شده یا یکی از «فروع» آن است مناقشاتی صورت گرفته است. قضاوت دربارهٔ اساسی بودن یک پدیدهٔ تاریخی می‌تواند قضاوتی ارزشی یا اعتقادی باشد؛ وقتی که فقط به جنبهٔ «جالب توجه» پدیده یا صرفاً به «ارزش» ماندگار آن ناظر است. از سوی دیگر، قضاوت می‌تواند به تأثیر پدیدهٔ تاریخی بر سایر روندهای تاریخی و به نقش علی آن اشاره داشته باشد که در این صورت با قضاوتی از نوع انتساب تاریخی مواجه هستیم. حال اگر همان‌طور که در اینجا لازم است از نظرگاه دوم آغاز کنیم و اهمیت این جزم را از نظر نتایج فرهنگی و تاریخی حاصل از آن جست‌وجو کنیم، باید ارزش بسیاری برای آن قائل شویم^[۵]. این جزم، نهضت فرهنگی‌ای را که تحت رهبری اولدنبارنولت^۵ بود در هم شکست؛

5) Oldenbarnevelt

انشعاب در کلیسای انگلستان در زمان جیمز اول پس از پدید آمدن اختلافات عقیدتی میان سلطنت و پیوریتانها دقیقاً بر سر همین آموزه اجتناب‌ناپذیر گردید. این جزم بارها از جانب مقامات حکومتی به عنوان عنصر اصلی خطر سیاسی کالوینیسیم مورد حمله قرار گرفت؛ سینودهای^۶ بزرگ قرن هفده بویژه سینودهای دوردرشت^۷ و وست مینستر^۸، در کنار سینودهای کوچکتری شمار، ارتقای آموزه^۹ تقدیر را به مرتبه اعتبار شرعی هدف اصلی فعالیت خود قرار دادند. تعداد بی‌شماری از قهرمانان «روحانیت مبارز» از این آموزه به عنوان نقطه اتکای خود استفاده کردند و همین آموزه بود که در قرون هجده و نوزده موجب انشعابات کلیسا گردید و به شعار جنگی بیداریهای عظیم جدید مبدل شد. از این آموزه بسادگی نمی‌توان گذشت و از آنجا که نمی‌توان فرض کرد امروزه همه افراد تحصیلکرده با آن آشنا باشند، بهتر است با استناد به مرجعیت اقرارنامه وست مینستر در سال ۱۶۴۷ - که فرقه‌های استقلال طلب و باپتستی هر دو در باب آموزه تقدیر صرفاً به تکرار مضامین آن پرداخته‌اند - با این آموزه آشنا شویم:

«فصل نهم (در باب اراده آزاد) بند ۳؛ انسان، با هبوط به ورطه گناه از هرگونه قابلیت طلب خیر معنوی برای رستگاری خویش محروم گشته است. بنابراین، یک انسان طبیعی که یکسره از این خیر منحرف و به گناه محکوم است قادر نیست به صرف قدرت خویش متحول یا برای آن مهیا شود.

«فصل سوم (در باب حکم ابدی خداوند) بند ۳؛ به حکم پروردگار و برای تجلی جلال او، برای بعضی آدمیان [. . .] حیات ابدی و برای بعضی دیگر مرگ جاودان مقرر شد.

«بند ۵؛ خداوند افرادی از بشر را که برای زندگی ابدی مقدر شده‌اند، پیش از نهادن بنیاد جهان، بنا بر طرح سرمدی و تغییرناپذیر و تدبیر پنهان و اراده خویش، تنها از سر لطف و رحمت بیکران و بی‌هیچ‌گونه علم قبلی از ایمان یا

۶) Synod، شورای کلیسایی.

7) Dordrecht

8) West minster

اعمال نیک آنها یا استقامت آنان در هر یک از این دو و بی‌هیچ شرط یا علت دیگری در مخلوق که محرک خداوند در این جهت باشد و تنها برای ستایش از لطف و عظمت خویش در مسیح برای عظمت جاودانی برگزیده است.

«بند ۷؛ باقی بشریت را خداوند، بنابر رأی اکتنا ناپذیر اراده‌ی خویش که به واسطه‌ی آن بدلخواه باب رحمت را می‌بندد یا می‌گشاید، برای عظمت قدرت فائقه‌اش بر مخلوقات و ستایش از عدل پر جلال خویش به اراده‌ی خود از شمول عنایت مستثنا و به واسطه‌ی معصیتشان به خواری و غضب خویش محکوم کرده است.

«فصل دهم (در باب دعوت مؤثر) بند ۱؛ اراده‌ی خداوند چنین است که همه‌ی آنانی را که برای زندگی مقدر نموده و فقط آنان را در ساعت مقرر و مصوب به نحو مؤثر با کلام و روح خویش (به خروج از حالت گناه و مرگ که بنابر طبیعت خویش در آن گرفتارند) فراخواند [..]. و قلب سنگی آنان را با قلبی نرم معاوضه و اراده‌ی ایشان را احیا و به واسطه‌ی قدرت مطلق خویش آنان را در طریق صواب جازم کند. [..]

«فصل پنجم (در باب مشیت الهی) بند ۶؛ اما درباره‌ی انسانهای شریر و بی‌خدایی که در محکمه‌ی عدل الهی به واسطه‌ی گناهان پیشین خود با کوری و سخت شدن قلب مجازات شده‌اند، خداوند نه فقط رحمت خود را که می‌توانست اسباب تنویر فهم و تأثر قلوب آنان گردد از آنها دریغ کرده، بلکه گاه مواهبی را که دریافت نموده‌اند باز پس گرفته و آنها را معروض اشیایی از طبیعت که این موجودات فاسد را به معصیت تحریک می‌کند قرار داده است و بدین وسیله آنان را به هواهای خویش و وسوسه‌های این جهان و قدرت شیطان و انهاد است. بدین گونه، آنان به واسطه‌ی همان وسایلی که خداوند برای نرم کردن سایر قلوب در اختیار دارد [در طریق شر] سرسخت می‌شوند.»

قضاوت مشهور میلتنون^۹ دربارهٔ این آموزه چنین بود: «به چنین خدایی هرگز احترام نخواهم گذاشت حتی اگر بدین خاطر به جهنم فرستاده شوم.»^[۹] اما در اینجا نه داوری ارزشی دربارهٔ این جزم، بلکه اهمیت تاریخی آن مورد توجه ماست. فقط می‌توانیم به اجمال مسئلهٔ پیدایش این آموزه و نحوهٔ جایگیری آن را در الهیات کالوینیستی مطرح کنیم.

این امر از دو طریق میسر بود. برای فعال‌ترین و پرشورترین نیایشگران بزرگی که مسیحیت از زمان قدیس آگوستین^{۱۰} به این سو همواره به وجود آورده است، پدیدهٔ احساس آمرزش مذهبی با این یقین که آمرزش صرفاً معلول عمل یک نیروی عینی است و به هیچ عنوان نباید به شایستگی فرد نسبت داده شود همراه بوده است. این احساس قوی اطمینان آرامش بخش که آنان را از سنگینی وحشتناک احساس گناه می‌رهاند، ناگهان آنها را در خود فرو می‌برد و هرگمانی در این باره را که این موهبت عظیم آمرزش مدیون مشارکت خود آنان یا وابسته به دستاوردها یا کیفیات ایمان و ارادهٔ آنهاست زایل می‌کرد. لوتر نیز، در اوج نبوغ و خلاقیت مذهبی خویش، هنگامی که قادر به نگارش آزادی یک مسیحی^{۱۱} بود «حکم پنهان خدا» را یقیناً یگانه منشأ مطلق و نامشروط حالت آمرزش مذهبی خود می‌دانست؛ گرچه لوتر بعدها نیز این دیدگاه را رسماً کنار نگذاشت، اما این عقیده نه فقط برای او جایگاهی مرکزی نیافت، بلکه به همان نسبت که اعمال یک «سیاست واقع بینانه» در مقام ریاست کلیسا برای وی ضروری تر شد بیشتر مسکوت ماند. «ملانشتون»^{۱۲} کاملاً آگاهانه از قبول آموزهٔ «تیره و خطرناک» کنفسیون آکسبورگ^{۱۳} سرباز زد و آبای کلیسای لوتری جازمانه معتقد بودند که گرچه آمرزش سلب شدنی^{۱۴} است، اما می‌توان آن را از طریق خضوع صبورانه و توکل مؤمنانه به کلام خدا و شعایر مقدس دوباره باز یافت.

کالون روندی دقیقاً معکوس را طی کرد؛ اهمیت آموزهٔ تقدیر برای او در طی

9) Milton

10) St. Augustine

11) Freiheit eines Christenmenschen

12) Melancton

13) Augsburg Confession

14) Amissibilis

مناقشات جدلی با مخالفان عقیدتی خویش به طرز محسوسی افزایش یافت. [۷] تکامل این آموزه فقط در چاپ سوم کتاب نهادها^{۱۵} تحقق یافت و فقط پس از مرگ وی، طی مجادلات بزرگ مذهبی که سینودهای دوردشت و وست‌مینستر در صدد پایان بخشیدن به آنها بودند، از اهمیتی مرکزی برخوردار گردید. برای کالون «حکم وحشتناک»^{۱۶} نه مانند لوتر از تجربه، بلکه از تفکر حاصل شد. بنابراین، اهمیت آن با هر افزایشی در انسجام منطقی این تفکر مذهبی، که منحصرأ معطوف به خدا بود و به انسان توجهی نداشت، افزایش می‌یافت. خدا برای انسان نیست، بلکه انسان برای خداست. کل خلقت و البته این واقعیت - از نظر کالون - که فقط جزء کوچکی از بشریت به رستگاری ابدی فرا خوانده شده است تنها به‌عنوان وسیله‌ای در خدمت هدف تجلی عظمت خداوند معنی دارد. اطلاق معیارهای «عدل» دنیوی به احکام قاهرانه الهی بی‌معناست و وهنی به عظمت او به‌شمار می‌آید، زیرا او و فقط او آزاد است یعنی تابع هیچ قانونی نیست. احکام خدا فقط تا جایی که او بخواهد برای ما مفهوم یا حتی معلوم می‌شوند. ما فقط می‌توانیم به همین اجزای پراکنده از حقیقت ابدی متوسل شویم و هر چیز دیگر، منجمله معنای سرنوشت فردی ما، در رازی تیره مکتوم است که رسوخ در آن ناممکن و پرسش از آن جسارت به‌شمار می‌آید.

شکایت لعنت‌شدگان از قسمت خویش مانند شکوه حیوانات است از اینکه انسان آفریده نشده‌اند، زیرا هر مخلوق با ورطه‌ای عبورناپذیر از خدا جدا شده و فقط شایسته مرگ ابدی است مگر اینکه خداوند برای ستایش عظمت خویش حکم دیگری مقرر کرده باشد. ما فقط واقفیم که بخشی از بشر آمرزیده خواهد شد و بخشی دیگر ملعون باقی خواهد ماند. تصور اینکه شایستگی یا گناه انسان نقشی در تعیین این تقدیر بر عهده داشته باشد مثل آنست که تصور کنیم احکام مطلقاً آزاد خداوند که از ازل مقرر شده‌اند. به‌واسطه دخالت انسان قابل تغییر باشند؛ این

15) Institutes

16) decretum horribile

تصوری غیرممکن است. «پدر آسمانی» عهد جدید، که با شفقت انسانی خود از توبه گناهکار همانقدر خشنود می‌شد که زنی از یافتن قطعه نقره گمشده‌اش، جای خود را به موجودی متعالی و ماورای ادراک انسان سپرد که با احکام درک ناشدنی خود از ازل سرنوشت هر فرد را مقدر و جزئیات کائنات را تنظیم کرده است. از آنجا که احکام خداوند تغییرناپذیرند، از دست دادن رستگاری برای کسانی که خداوند آنها را مورد آموزش خویش قرار داده همانقدر ناممکن است که دستیابی به آن برای کسانی که خداوند رستگاری را از آنان دریغ کرده است.

این آموزه به واسطه خصلت بغایت غیرانسانی آن باید قبل از هر چیزی یک نتیجه برای زندگی نسلی که تسلیم استحکام فوق‌العاده آن شد در بر می‌داشت: احساس بی‌سابقه تنهایی درونی فرد. انسان عصر اصلاح برای دستیابی به مهمترین هدف زندگی یعنی رستگاری مجبور بود راه خود را به تنهایی بی‌ماید تا با سرنوشتی که از ازل برای او مقدر شده بود روبه‌رو گردد. هیچ‌کس نمی‌توانست به او کمک کند: نه کشیش، زیرا فرد برگزیده کلام خدا را فقط با روح خودش درک می‌کند؛ نه آیین مذهبی، زیرا گرچه شعایر دینی از جانب خدا برای افزایش عظمت او مقرر شده است و از این رو رعایت دقیق آنها واجب است، اما این شعایر وسیله نیل به رستگاری نبوده، بلکه فقط از نظر ذهنی «معونه خارجی»^{۱۷} ایمان به شمار می‌آیند؛ نه کلیسا، زیرا گرچه این اعتقاد وجود داشت که «فوق کلیسا هیچ رستگاری نیست»^{۱۸}، به این معنی که فردی که از کلیسا دوری کند هرگز در شمار برگزیدگان خدا قرار نخواهد گرفت، اما کلیسای ظاهری لعنت شدگان را نیز در بر می‌گرفت؛ البته آنان باید به کلیسا تعلق داشته باشند و از انضباط آن تبعیت کنند، نه به این خاطر که از این راه به آموزش دست یابند - زیرا این غیرممکن است - بلکه به این خاطر که برای عظمت خداوند آنها نیز باید از فرامین او اطاعت کنند. و سرانجام نه حتی خدا، زیرا مسیح نیز فقط به خاطر برگزیدگان شهید شد و فقط به خاطر آنان بود که خدا

شهادت مسیح را از ازل مقرر کرده بود. این الغای کامل امکان آموزش از طریق کلیسا و شعایر دینی (که در آیین لوتر به هیچ وجه تا نتایج نهایی خود دنبال نشد) وجه تمایز قطعی کالوینیسیم از کاتولیسیم گردید.

این روند عظیم در تاریخ مذاهب یعنی «سحرزادی»^{۱۹} از جهان،^[۸] که با پیامبران قدیم عبرانی آغاز شد و همراه با تفکر علمی هلنی کلیه شیوه‌های جادویی برای رستگاری را به مثابه خرافه و گناه برانداخت، در اینجا به نتیجه نهایی خود رسید. یک پیوریتان اصیل هر گونه آیین مذهبی را در تدفین نزدیک‌ترین و عزیزترین کسان خود نادیده می‌گرفت و آنان را بدون سرود و تشریفات مذهبی به خاک می‌سپرد تا از بروز هر گونه «خرافه» و اعتقاد به تأثیر جادو و مناسک در آموزش جلوگیری کند.^[۹]

نه تنها هیچ وسیله جادویی، بلکه به طور کلی هیچ وسیله‌ای برای رستگاری کسانی که خداوند باب رحمت خود را بر آنها بسته بود وجود نداشت. این انزوای درونی فرد همراه با آموزه‌های خشن در باب تعالی مطلق خدا و فساد هر چیز جسمانی از یک سو دلیل رویکرد مطلقاً منفی پیوریتانیسیم نسبت به کلیه عناصر حسی و عاطفی در فرهنگ و دیانت ذهنی است - زیرا اینها هیچ ارزشی برای رستگاری نداشته و مشوق توهمات احساسی و خرافات شرک آلودند - و بنابراین زمینه خصومتی بنیادین با همه فرهنگهای احساسی را فراهم می‌آورد و از سوی دیگر یکی از ریشه‌های آن فردگرایی^[۱۰] از توهم رسته و بدبینانه‌ای است که حتی امروز هم در خصایل قومی و نهادهای مردمانی که از گذشته‌ای پیوریتانی برخوردار بوده‌اند مشهود است؛ و این امر در تضاد چشمگیر با دیدگاه کاملاً متفاوتی است که «روشنگری» بعدها از دریچه آن به انسان نگریست.^[۱۱] ما بخوبی می‌توانیم آثار نفوذ آموزه تقدیر را در اشکال ابتدایی رفتار و رویکرد نسبت به زندگی در دوره مورد نظر ما - حتی وقتی که اعتبار این آموزه به عنوان یک جزم رو

رو به کاهش بود - مشاهده کنیم. در واقع، در اینجا فقط به تحلیل افراطی‌ترین شکل آن توکل انحصاری به خدا می‌پردازیم. این توکل به‌عنوان مثال - بویژه در متون پیوریتانی انگلیسی - با هشدارهای مکرر علیه هرگونه اعتماد به یاری و دوستی انسانها برجسته می‌شود.^[۱۲] حتی با کستر^{۲۰} مهربان هم عدم اعتماد عمیق حتی به نزدیک‌ترین دوستان را توصیه می‌کند و ییلی^{۲۱} صراحتاً سفارش می‌کند که به هیچ کس اعتماد نکنید و چیزی را با کسی مصلحت ننمایید. فقط خدا باید محرم اسرار شما باشد. این رویکرد نسبت به زندگی، که با آیین لوتر شدیداً در تضاد بود، با ناپدید شدن آرام‌نهاد اعتراف خصوصی به گناه - که سوءظن خود کالون نسبت به آن فقط به واسطه احتمال سوءتعبیر از این آیین بود - در تمام مناطقی که کالوینیسم در آنها به رشد کامل رسیده بود نیز ارتباط داشت. این رویداد [ناپدید شدن نهاد اعتراف] از اهمیت بسزایی برخوردار بود. اولاً نشانه نوع تأثیری بود که این مذهب اعمال می‌کرد. علاوه بر آن، یک انگیزه روانشناختی برای تکامل رویکرد اخلاقی کالوینیستها به شمار می‌آمد؛ وسیله‌رهای متناوب از احساس گناه از میان برداشته شد.

از نتایجی که برای رفتار اخلاقی روزمره حاصل شد بعداً سخن خواهیم گفت، اما نتایج حاصله برای وضعیت کلی مذهبی انسان آشکار است. علی‌رغم ضرورت تعلق فرد به کلیسای راستین^[۱۳] برای نیل به آمرزش، مراوده کالوینیست با خدای خود در انزوای عمیق روحی صورت می‌گرفت. برای درک عواقب ویژه^[۱۴] این جو خاص کافی است «سیرزائر»^{۲۲}. اثر بونیان^{۲۳} را که بیش از هر اثر دیگر در کل ادبیات پیوریتانی خوانده می‌شد مطالعه کنیم. در آنجا «مسیحی» را مشاهده می‌کنیم که پس از وقوف به اینکه در «شهر تباهی» به سر می‌برد و پس از فراخوانده شدن به زیارت شهر آسمانی، همسر و فرزندانش به او می‌آویزند، اما او گوشه‌ای خود را با دست می‌پوشاند و با سردادن فریاد «زندگی، زندگی ابدی» در میان

20) Baxter

21) Bailey

22) Pilgrim's Progress

23) Bunyan

رشت پیش می‌رود. هیچ لطافتی برتراز احساس بی‌آلایش آن مسگر شاعر نیست که در کنج زندان با به قلم درآوردن احساسات یک مؤمن پیوریتان که فقط به رستگاری شخص خود می‌اندیشید تحسین دنیایی از مؤمنان را برانگیخت. روحیه این زائر در محاورات لذت‌بخش وی با هم‌مطریقان خود - تا حدودی به شیوه‌ای که یادآور شانه‌ساز بالانصاف^{۲۴} گوته فرید کلر^{۲۵} است - بیان می‌شود. فقط وقتی که خود او در امان است درمی‌یابد که بودن خانواده در کنار او می‌توانست دلبذیر باشد. این همان ترس پراضطراب از مرگ و آخرت است که آن را به نحوی زنده در آلفونس لیگوری^{۲۶} - آن‌گونه که دولینگر^{۲۷} آن را تصویر کرده است - احساس می‌کنیم. این احساس از آن روحیه مغرور اینجهانی که ما کیاولی در شرح حال آن شهروندان فلورانس که در مبارزه خود علیه پاپ و دستگاه تکفیر او «عشق به موطن را برتر از نگرانی برای رستگاری ارواحشان می‌دانستند» تصویر می‌کند دنیاها فاصله دارد؛ و مطمئناً حتی از احساساتی که واگنر پیش از نبرد مرگبار زیگموند از زبان او بیان می‌کند نیز فاصله بیشتری دارد: «به من درود بفرست وتان، به من درود بفرست والهال؛ لیکن از سرمستیهای زاهدانه والهال با من سخن مگو.»^{۲۸} اما تأثیرات این ترس بر بونیان و لیگوری ماهیتاً متفاوت است. همان ترسی که بونیان را به هرگونه تذلیل نفس وادار می‌کرد لیگوری را به سوی مبارزه‌ای خستگی‌ناپذیر و منظم با زندگی سوق می‌داد. این تفاوت از کجا ناشی می‌شود؟

در وهله اول عجیب به نظر می‌رسد که چگونه برتری بی‌تردید کالوینیسیم در سازمان اجتماعی بتواند با چنین گرایشی به جدا کردن فرد از بندهای محکمی که او را به این جهان پیوند می‌دهد مرتبط باشد.^[۱۵] اما این ارتباط هر قدر هم عجیب جلوه کند ناشی از صبغه خاصی است که مفهوم مسیحی «عشق به هم‌نوع» به اجبار تحت فشار تنهایی درونی فرد - که نتیجه ایمان کالوینیستی بود - به خود گرفت. در

24) Gerechte Kammacher 25) Gottfried Keller 26) Alfonso Ligouri
27) Döllinger 28) Grüsse mir Wotan, grüsse mir Wallhall-Doch von Wallhall's spröden Wonnen Sprich du wahrlich mir nicht.

وهله اول این ارتباط به شیوه جزمی حاصل گردید.^[۱۶] جهان فقط به منظور ستایش از عظمت خدا و فقط بدین منظور وجود دارد. مسیحی برگزیده فقط بدین خاطر آفریده شده است که عظمت خدا را از طریق عمل به فرامین وی تا آنجا که می‌تواند افزایش دهد. اما خدا خواهان ترقی اجتماعی فرد مسیحی نیز هست، زیرا او می‌خواهد که زندگی اجتماعی مطابق با فرامین وی و موافق با آن غایت سازمان یابد. فعالیت اجتماعی^[۱۷] فرد مسیحی در جهان فعالیت است صرفاً «برای افزایش عظمت خدا».^{۲۹} اما کار به مثابه تکلیف در خدمت زندگی دنیوی جامعه نیز از همین خصلت برخوردار است. دیدیم که حتی لوترینز تقسیم کار به حرفه‌های مختلف را به مثابه «عشق به هم‌نوع» توجیه کرد. اما آنچه برای لوتر به صورت ایده‌ای نامطمئن و صرفاً ذهنی باقی ماند، برای کالوینیست‌ها به عنصری شاخص در نظام اخلاقی آنان مبدل گردید. «عشق به هم‌نوع» از آنجایی که فقط در خدمت عظمت خدا^[۱۸] و نه در خدمت مخلوق جایز است در وهله اول در انجام وظایف روزانه که به وسیله «قانون طبیعت»^{۳۰} معین شده‌اند جلوه‌گر می‌شود؛ و در این فرآیند، این انجام وظیفه خصلتی بسیار عینی و غیرشخصی به خود می‌گیرد: خصلت کار در خدمت سازمان عقلانی جهان اجتماعی پیرامون ما، زیرا سازمان و نظم بغایت هدفدار این جهان، هم مطابق با وحی انجیل و هم موافق با بصیرت طبیعی، آشکارا برای «استفاده» نوع بشر طرح ریزی شده است. بنابراین، کار در خدمت سودمندی اجتماعی غیرشخصی موجب افزایش عظمت خداست و از این رو خود را مطابق با اراده او نشان می‌دهد. حذف کامل مسئله عدل الهی و کلیه سؤالات مربوط به «معنای» این جهان و حیات، که موجب عذاب دیگران شده بود، همانقدر برای پیوریتان کاملاً بدیهی بود که - به دلایلی کاملاً متفاوت - برای یهودی و حتی تا حدودی برای کلیه اشکال مسیحیت غیرعرفانی.

کالوینیسم به این صرفه‌جویی در نیروها گرایش دیگری را افزود که در همان

جهت عمل می‌کرد. تضاد میان فرد و اخلاق (به معنای مورد نظر سورن کیرکه گور^{۳۱}) برای کالوینیسم وجود نداشت؛ گرچه کالوینیسم در مسائل دینی مسئولیت را کاملاً به خود شخص محول می‌کرد. اما در اینجا نمی‌توانیم دلایل این واقعیت یا اهمیت آن را برای عقلگرایی سیاسی و اقتصادی کالوینیسم تحلیل کنیم. منشاء خصلت سودجویانه اخلاق کالوینیستی در همینجاست و ویژگیهای مهم ایده شغل در کالوینیسم نیز از همین منبع سرچشمه می‌گیرد. اما فعلاً باید توجه خود را به آموزه تقدیر معطوف کنیم.

برای ما مسئله تعیین کننده در وهله اول اینست: چگونه آموزه تقدیر در عصری که در آن مسئله حیات پس از مرگ نه تنها از کلیه علایق دنیوی مهمتر، بلکه از بسیاری جهات یقینی‌تر بود تحمل می‌شد؟ سؤالی که دیر یا زود باید برای هر فرد مؤمن مطرح می‌شد و همه علایق دیگر را تحت الشعاع قرار می‌داد این بود: آیا من یکی از برگزیدگانم؟ و چگونه می‌توانم از آمرزش خود یقین حاصل کنم؟ این مسئله برای خود کالون مشکلی نبود. او خود را نماینده برگزیده خدا احساس می‌کرد و به رستگاری خویش یقین داشت. نتیجتاً، در مقابل این سؤال که فرد چگونه می‌تواند از برگزیدگی خود یقین حاصل کند کالون در اصل فقط این پاسخ را دارد که ما باید به آگاهی از اینکه خدا انتخاب کرده اکتفا کنیم و در اعتماد باطنی به مسیح که ثمره ایمان راستین است ثابت قدم باشیم. کالون این گمان را که می‌توان از رفتار دیگران به برگزیدگی یا ملعنت آنها پی برد از اساس به عنوان کوششی ناموجه برای افشای اسرار خدا مردود می‌داند. برگزیدگان در این جهان به هیچ وجه در ظاهر با لعنت شدگان تفاوتی ندارند و حتی تمام تجربیات ذهنی فرد برگزیده برای فرد لعنت شده نیز - به مثابه «روح مقدس کاذب»^{۳۲} - ممکن است؛ به استثنای توکل صابرا نه و مؤمنانه «آخرت گر»^{۳۳}. بنابراین، برگزیدگان، کلیسای نامرئی خدا هستند و خواهند بود.

31) Sören Kierkegaard

32) Ludibria Spiritus Sancti

33) Finaliter

کاملاً طبیعی است که وضع برای مقلدان کالون از نخستین نفرات آنها یعنی «تئودور بزا»^{۳۴} و از همه مهمتر برای اقشار وسیع مردم عادی کاملاً متفاوت بود. برای آنها «یقین به آمرزش»^{۳۵} به معنای تشخیص پذیر بودن حالت رستگاری باید اهمیتی مطلقاً غالب می‌یافت.^[۲۱] بنابراین، هرچا که آموزه تقدیر مورد قبول بود جلوگیری از بروز این سؤال که آیا هیچ معیار مطمئنی برای آگاهی از تعلق فرد به جمع «برگزیدگان»^{۳۶} وجود دارد یا نه غیرممکن بود. این سؤال نه تنها همواره برای تکامل پیتیسمی که نخست بر پایه کلیسای اصلاح شده رشد کرد اهمیتی مرکزی داشت، بلکه در واقع گاه برای آن اساسی بود. اما هنگامی که اهمیت عظیم سیاسی و اجتماعی آموزه کلیسای اصلاح درباره عشای ربانی و نحوه انجام این مراسم را در نظر بگیریم خواهیم دید که امکان حصول اطمینان از رستگاری فرد چه نقش عظیمی را در کل سده هفدهم حتی در خارج از حوزه پیتیسیم برعهده داشته است. مثلاً پذیرش در عشای ربانی که مراسم مذهبی محوری و تعیین‌کننده موقعیت اجتماعی شرکت‌کنندگان بود بر همین پایه متکی بود.

حداقل تا جایی که آمرزش خود فرد مطرح بود، اکتفا به اعتماد کالون به شهادت ایمان پایدار ناشی از آمرزش میسر نبود؛^[۲۲] هر چند آموزه ارتدوکس هرگز این معیار را رسماً کنار نگذاشت؛ بویژه کشیشان که در کار شفای روح دائماً با عذابهای ناشی از این آموزه مواجه می‌شدند از آن ناخرسند بودند. بنابراین، خود را به طرق مختلف با این مشکلات تطبیق دادند. تا آنجا که آموزه تقدیر مورد تفسیر مجدد یا تعدیل قرار نگرفت یا اساساً کنار گذاشته نشد،^[۲۳] دو نوع توصیه شاخص کشیشی مرتبط با هم پدیدار می‌شود. از سویی وظیفه مطلق فرد آنست که خود را برگزیده به‌شمار آورد و با هر شک و شبهه‌ای در این باره به مثابه وسوسه شیطان به مبارزه برخیزد، زیرا عدم اعتماد به نفس نتیجه ایمان ناقص و لذا رستگاری ناقص است. ترغیب حواری به «جدیت» فرد در حرفه خویش در کالوینیسیم به مثابه وظیفه فرد

34) Theodor Beza

35) Certitudo Salutis

36) Electi

نسبت به کسب یقین ذهنی از برگزیدگی و رستگاری خویش در مبارزه روزمره تعبیر می‌شود. به جای گناهکاران فروتنی که لوتر در صورت ایمان تائبانه و توکل آنها به خدا به آنان وعده رستگاری می‌دهد، متقیان متکی به نفسی^[۲۴] پدیدار می‌شوند که نمونه آنها را می‌توان در بازرگانان سخت کوش پیوریتان عصر قهرمانی سرمایه‌داری و گهگاه در عصر حاضر مشاهده کرد. از سوی دیگر، برای دستیابی به این اعتماد به نفس، فعالیت شغلی خستگی‌ناپذیر به‌عنوان مناسب‌ترین وسیله توصیه شده است.^[۲۵] فقط و فقط چنین فعالیتی تردیدهای مذهبی را زائل کرده موجب یقین از آمرزش می‌شود.

تبیین اینکه فعالیت شغلی دنیوی بتواند چنین یقینی را ایجاد کند - یعنی بتواند به‌عنوان مناسب‌ترین وسیله مقابله با احساس اضطراب دینی تلقی گردد - در ویژگیهای بنیادی احساس مذهبی در کلیسای اصلاح شده یافت می‌شود؛ ویژگیهایی که به روشن‌ترین وجه در تفاوت‌های کلیسای اصلاح شده با آیین لوتر بر سر طبیعت آموزه «رستگاری توسط ایمان» آشکار می‌شوند. این تفاوتها با چنان ظرافت و عینیتی، به دور از داوریه‌های ارزشی، در سخنرانیهای عالی شنکنبرگر^{۳۷} تحلیل شده‌اند که ملاحظات مختصر زیر را می‌توان عمدتاً مبتنی بر آن مباحث دانست.

والاثرین تجربه مذهبی که زهد لوتری - بخصوص آن گونه که طی سده هفدهم تکامل یافت - در پی دستیابی به آن است، «وحدت عرفانی»^{۳۸} با خداست. همان‌طور که از این اصطلاح، که تحت این شکل برای کلیسای اصلاح ناشناخته است، برمی‌آید، وحدت عرفانی به معنای احساس جذب بالفعل در خدا و حلول واقعی خدا در روح مؤمن است. این احساس کیفیتاً مشابه با تأملات عارفان آلمانی است و مشخصه آن کوشش منفعلانه برای ارضای میل به آرامش در خدا و خصلت کاملاً درونی و احساسی آن است.

37) Schneckenburger

38) Unio Mystica

لیکن همان‌طور که تاریخ فلسفه نشان می‌دهد یک اعتقاد مذهبی ماهیتاً عرفانی بخوبی قادر است با احساسی روشن از واقعیت در حوزه حقایق تجربی سازگار باشد؛ حتی می‌تواند با رد آموزه‌های دیالکتیکی مستقیماً از آن حمایت کند. علاوه بر این، عرفان حتی می‌تواند به‌طور غیرمستقیم به سلوک عقلانی زندگی کمک کند. با وجود این، در ارتباط عرفان با جهان طبیعتاً اثری از ارزیابی مثبت از فعالیت خارجی به چشم نمی‌خورد. بعلاوه، آیین لوتر «وحدت عرفانی» را با احساس عمیق خواری ناشی از گناه اولیه ترکیب می‌کند؛ احساسی که برای حفظ «توبه هرروزه»^{۳۹} لوتری با ایمان که فروتنی و سادگی را برای بخشش گناهان ضروری می‌داند اساسی است. برعکس، مذهب ویژه کلیسای اصلاح شده از همان آغاز هم این پرهیزگاری احساسی صرفاً درونی آیین لوتر و هم دنیا‌گریزی عافیت طلبانه پاسکال را مردود دانسته است. حلول واقعی خدا در روح انسان به واسطه تعالی مطلق خدا نسبت به مخلوق ناممکن بود: «نامتناهی در متناهی نمی‌گنجد».^{۴۰} وحدت برگزیدگان با خدایشان فقط از این رو ممکن و برای آنان محسوس بود که خدا از طریق آنان عمل می‌کرد («operator») و آنان به این امر واقف بودند. به عبارت دیگر، عمل آنان از ایمانی که نتیجه رحمت خداست سرچشمه می‌گرفت و این ایمان متقابلاً خود را از طریق کیفیت آن عمل توجیه می‌کرد. در اینجا تفاوت‌های عمیقی در مهمترین شروط رستگاری که برای طبقه‌بندی کلیه فعالیت‌های عملی مذهبی به کار می‌روند ظاهر می‌شود؛ یعنی فرد مؤمن بدین طریق می‌تواند از رستگاری خویش اطمینان حاصل کند که یا خود را ظرف روح‌القدس یا وسیله اراده الهی بیندارد. در مورد اول، زندگی مذهبی او به سوی عرفان و احساس‌گرایی و در مورد دوم به سوی عمل ریاضت‌کشانه متمایل می‌شود. لوتر به شیوه اول نزدیک‌تر بود، در حالی که کالوینسم قطعاً به گرایش دوم تعلق داشت. یقیناً کالوینست هم می‌خواست «فقط از طریق ایمان»^{۴۱} رستگار شود، اما از آنجا که

39) Poenitentia Quotidiana

40) Finitum non est Capax Infiniti

41) Sola fide

کالون به همه احساسات و عواطف صرف، علی‌رغم جلوه متعالی‌شان، با سوءظن^[۲۶] می‌نگریست، ایمان بایستی توسط نتایج عینی آن اثبات می‌شد تا بنیاد محکمی برای یقین از رستگاری فراهم کند. ایمان باید «ایمانی فعال»^{۴۲} و دعوت به رستگاری باید «تکلیفی عملی»^{۴۳} (به اصطلاح اعلامیه ساووا^{۴۴}) باشد.

حال اگر پرسیم که یک کالوینیست از طریق کدام نتایج خود را قادر به تشخیص ایمان حقیقی می‌دانست، پاسخ این است: از طریق سلوکی مسیحی که در خدمت افزایش عظمت خدا باشد. اما آنچه را که به افزایش عظمت خدا خدمت می‌کند می‌توان از اراده خدا که به نحو مستقیم در کتاب مقدس یا به نحو غیرمستقیم در نظم غایتمند جهانی که آفریده اوست (قانون طبیعت)^[۲۷] متجلی می‌شود دریافت کرد. خصوصاً می‌توان با مقایسه حالت روحی خود با حالت روحی برگزیدگان کتاب مقدس، یعنی اولیای دین، به رستگاری خویش واقف گردید.^[۲۸] فقط یک برگزیده از «ایمان فعال»^[۲۹] برخوردار است و فقط او قادر است به لطف «تولد دوباره»^{۴۵} خویش و تطهیر^{۴۶} تمام زندگی او که ناشی از این تولد دوباره است عظمت خدا را از طریق اعمال نیک حقیقی، و نه صرفاً ظاهری، افزایش دهد. فرد مؤمن فقط با آگاهی از اینکه رفتار او - لااقل از نظر خصلت اساسی و آرمان ثابت آن (حکم اطاعت)^{۴۷} - بر پایه نیروی باطنی در خدمت عظمت خدا قرار دارد و بنابراین نه تنها خواست بلکه عمل خداست، می‌توانست به والاترین خیری که این کیش در طلب آن بود یعنی یقین از رستگاری دست یابد. قابل حصول بودن این یقین در نامه دوم به کورینتیان به اثبات رسیده بود.^{۴۸} بنابراین، اعمال نیک گرچه به عنوان وسیله دستیابی به آمرزش بی‌اعتبارند - زیرا حتی برگزیدگان نیز در شمار مخلوقاتند و هر عمل آنان در مقایسه با معیارهای الهی بسیار ناچیز است - اما به عنوان نشانه برگزیدگی اجتناب‌ناپذیرند. این اعمال ابزاری فنی نه برای خریداری آمرزش، بلکه

42) Fides efficax

43) Effectual Calling

44) Savoy Declaration

45) Regeneratio

46) Sanctificatio

47) Propositum oboedientia

برای خلاصی از ترس لعنت به‌شمار می‌روند. به این معنی از اعمال نیک‌گناه به‌عنوان اعمالی که مستقیماً «برای رستگاری اجتناب‌ناپذیرند» یا «برخورداری از رحمت»^{۴۹} به آنها وابسته است یاد می‌شود.

در عمل این بدین معناست که خدا یا اور آنانی است که به خودشان کمک می‌کنند بنابراین، همان‌طور که گناه گفته می‌شود، فرد کالوینیست خود رستگاری خویش یا به عبارت صحیح‌تر اعتقاد به رستگاری خویش را می‌آفریند. اما این آفرینش نمی‌تواند مانند کاتولیسیسم شامل انباشت تدریجی اعمال نیک منفرد و مفید به حال شخص باشد، بلکه عبارت است از یک کف نفس منتظم که در هر لحظه در برابر دوشق برگزیدگی یا لعنت قرار دارد. این مطلب ما را به یک نکته بسیار مهم در بررسی خود نزدیک می‌کند.

کاملاً روشن است که پیروان لوتر بارها و بارها این طرز تفکر را که با روشنی فزاینده‌ای در کلیساها و فرق اصلاح شده پرداخت می‌شد به‌عنوان بازگشتی به ایده «رستگاری از طریق عمل» محکوم کرده‌اند. اما هر قدر اعتراض متهمین علیه یکی دانستن موضع جزمی آنان با عقیده کاتولیکی موجه باشد - اگر منظور از این اتهام نتایج عملی این جزم برای زندگی روزمره مسیحی معمولی کلیسای اصلاح شده است - یقیناً اتهامی بی‌پایه نیست، زیرا اعمال اخلاقی احتمالاً در هیچ جای دیگر اعتبار مذهبی و افری را که پیروان کالوینیسم تحت تأثیر مکتب خود برای آنها قائل بودند نداشته‌اند. اما آنچه را که برای اهمیت عملی این‌گونه «رستگاری از طریق عمل» تعیین‌کننده است باید در شناخت کیفیات خاصی که مشخصه سلوک اخلاقی کالوینیستها بود و آن را از زندگی روزمره یک مسیحی معمولی قرون وسطا متمایز می‌نمود جست و جو کرد. این تمایز را بخوبی می‌توان بدین ترتیب صورت‌بندی کرد: آنچه برای زندگی فرد کاتولیک عامی در قرون وسطا اخلاقی محسوب می‌شد گذران یک زندگی از امروز به فردا بود. این فرد در وهله اول وظایف سنتی خود را

از روی وجدان انجام می‌داد، لیکن فراتر از این حداقل، «اعمال نیک» وی لزوماً یک نظام زندگی منسجم یا لااقل عقلانی را تشکیل نمی‌داد، بلکه به صورت یک رشته اعمال منفرد باقی می‌ماند که فرد می‌توانست به اقتضای موقعیت از آنها به عنوان کفاره گناهانی معین یا برای افزایش احتمال رستگاری خود یا در اواخر عمر به عنوان نوعی بیمه استفاده کند. البته اخلاق کاتولیکی اخلاقی مبتنی بر «نیات» بود، اما «نیت»^{۵۰} مشخص عملی منفرد، تعیین‌کننده ارزش آن بود و مسئولیت هر عمل منفرد نیک یابد به حساب فاعل آن نوشته می‌شد و بر سرنوشت دنیوی و اخروی او تأثیر می‌گذاشت. کلیسا به طرزی کاملاً واقع‌بینانه آگاه بود که انسان به هیچ وجه واحدی نیست که بروشنی تعریف شده و مورد قضاوت قرارگیرد، بلکه زندگی اخلاقی او (معمولاً) دستخوش انگیزه‌های متضاد بوده و اعمال او اغلب متناقضند. البته کلیسا تحول اصولی در زندگی را آرمانی ضروری می‌دانست، اما همین ضرورت را (برای فرد عادی) به وسیله یکی از مؤثرترین ابزارهای قدرت و تربیت یعنی آیین توبه، که کارکرد آن با عمیق‌ترین خصوصیات دیانت کاتولیکی پیوند داشت، تضعیف می‌کرد.

کاتولیکها جریان «سحرزدایی» از جهان یعنی حذف جادو به عنوان وسیله آمزش را به اندازه پیوریتانها (قبل از آن یهودیان) دنبال نکردند. برای کاتولیک، [۳۰] آیین عفو در کلیسای او جبران‌کننده نقص وی به شمار می‌رفت. کشیش جادوگری بود که معجزه استحاله جوهر را تحقق می‌بخشید و کلید زندگی ابدی را در دست خود داشت. فرد می‌توانست به هنگام اندوه و پشیمانی به او روی آورد و او کفاره، امید به رحمت، و یقین از بخشایش را تقسیم می‌کرد و بدین وسیله کاتولیک را از فشار مهیبی که کالوینیست به حکم سرنوشت تغییرناپذیر خود بدان محکوم شده بود و از آن هیچ‌گریزی نداشت رها می‌ساخت. برای کالوینیست این گونه تسلیهای مشفقانه و انسانی وجود نداشت. او نمی‌توانست مثل یک کاتولیک

50) intentio

یا حتی یک لوتری به جبران مسامحه یا قصور خود، از طریق افزایش نیات خیر در مواقع دیگر، امیدوار باشد. خدای کالوینیسیم از بندگان خود متوقع «اعمال نیک» منفرد نیست، بلکه خواستار یک زندگی سرشار از اعمال نیک متشکل در نظامی واحد است. در کالوینیسیم جایی برای چرخه کاتولیکی ذاتاً انسانی گناه، پشیمانی، توبه، عفو، و گناه مجدد یا معیاری برای سنجش کل زندگی که بتواند با مجازاتهای دنیوی یا ابزار کلیسایی رحمت تعدیل شود وجود ندارد.

بنابراین، سلوک اخلاقی فرد عادی خصلت نامنظم و فاقد برنامه خود را از دست داد و تماماً تابع یک روش منسجم رفتار گردید. تصادفی نیست که نام «متودیسیت» به بانیان آخرین رستاخیز بزرگ نظریات پیوریتانی در قرن هجدهم اطلاق می‌شود؛ درست همان طور که عنوان «پرسیسین»^{۵۱} - که به همان معناست - به اسلاف روحانی آنان در قرن هفدهم^[۳۱] اطلاق می‌گردید، زیرا فقط با یک دگرگونی بنیادی در کل معنای زندگی در هر لحظه و در هر عمل^[۳۲] است که آثار رحمت، که موجب گذار انسان «از حالت طبیعی» به «حالت رستگاری»^{۵۲} است، اثبات می‌شود.

زندگی «فرد متقی» منحصرأ به یک هدف متعالی یعنی رستگاری معطوف بود، اما دقیقاً به همین دلیل زندگی وی در این جهان یکسره عقلانی شده و تماماً تحت سیطره هدف افزایش عظمت خدا بر روی زمین قرار گرفته بود. حکم «همه چیز در خدمت افزایش عظمت خدا»^{۵۳} هرگز با جدیتی بیش از این دنبال نشده است. فقط یک زندگی توأم با تفکر مدام قادر به غلبه بر حالت طبیعی است. پیوریتانهای معاصر جمله «فکر می‌کنم پس هستم»^{۵۴} دکارت را با این تعبیر جدید اخلاقی اختیار کردند. همین عقلانی شدن بود که به ایمان اصلاح شده گرایش خاص ریاضت کشانه آن را بخشید و اساس سنخیت و در عین حال تضاد آن را با آیین کاتولیک فراهم نمود، زیرا طبیعتاً این چیزها برای آیین کاتولیک نیز بیگانه نبود.

51) Precisians

52) Status gratiae

53) Omnia in majorem dei gloriam

54) Cogito ergo sum

بدون شک ریاضت‌کشی مسیحی هم از لحاظ ظاهر و هم از لحاظ معنای درونی آن در برگیرنده امور بسیار متنوعی است. اما در غرب، در عالی‌ترین اشکال خود از قرون وسطا به این سو و در اشکال متعدد حتی از عهد باستان از یک خصلت قطعاً عقلانی برخوردار بوده است. اهمیت عظیم تاریخی رهبانیت غربی برخلاف رهبانیت شرقی نه در همه موارد، بلکه از نظر نوع کلی آن بر همین واقعیت استوار است. در قواعد بندیکت^{۵۵} قدیس و بیش از آن نزد راهبان کلونی^{۵۶} و سیسترین‌ها^{۵۷} و از همه شدیدتر در یسوعیان، رهبانیت غربی از قید دنیا‌گریزی بی‌برنامه و خودآزاری غیرعقلانی رها شده است. این رهبانیت به یک روش منتظم برای سلوک عقلانی تبدیل شد که هدف آن غلبه «برحالت طبیعی» و آزاد ساختن انسان از قدرت محرکات غیرعقلانی و وابستگی به دنیا و طبیعت بود و کوشید انسان را مطیع حاکمیت یک اراده هدفدار و اعمال او را تابع کف نفس دائمی همراه با تأمل دقیق در نتایج اخلاقی این اعمال گرداند. از این رو، راهب را به طور عینی همچون کارگری در خدمت ملکوت خداوند تربیت نمود و بدین ترتیب - به طور ذهنی - رستگاری روح او را تضمین کرد. این کف نفس فعال که هدف «ریاضتهای»^{۵۸} ایگناسیوی قدیس^{۵۹} و غایت فضایل عقلانی رهبانی در همه جا بود مهمترین آرمان عملی پیوریتانیسم نیز به شمار می‌آید. گزارشات مربوط به محاکمات شهدای پیوریتان با تحقیری عمیق تضاد میان متانت خون‌سردانه پیوریتانها را با لافزنیهای بی‌محابای اسقفان عالیمقام و عمال حکومت نشان می‌دهد و در این تحقیر می‌توان احترام به خویشتن‌داری آرامی را که هنوز مشخصه بهترین نوع «جنتلمن» انگلیسی و امریکایی امروزی است مشاهده کرد. به تعبیر ما: پیوریتانیسم، مانند هر نوع ریاضت‌کشی «عقلانی»، کوشید فرد را قادر سازد تا در مقابل «انفعالات»، «انگیزه‌های ثابت» خود بویژه انگیزه‌هایی را که خود پیوریتانیسم در او «پرورش» داده بود حفظ کند و بر پایه آنها عمل نماید. بنابراین،

55) St. Benedict

56) Cluny

57) Cistercians

58) exercitia

59) St. Ignatius

پیوریتانیسم کوشید به فرد یک «شخصیت»، به همین معنای صوری و روانشناختی کلمه، عطا کند. برخلاف بسیاری تصورات عامیانه، هدف این ریاضت‌کشی توانایی دنبال کردن یک زندگی آگاه و هوشیارانه بود: مبرم‌ترین رسالت آن از میان بردن لذت جویی خود انگیخته و غریزی و مهمترین وسیله آن ایجاد نظم در رفتار پیروان آن بود. همه این نکات مهم در قواعد رهبانیت کاتولیکی با همان وضوحی که در اصول رفتار کالوینیستها به چشم می‌خورد مورد تأکید است. قدرت عظیم و پردامنه این دو مذهب [کاتولیسیسم و کالوینیسم]، بخصوص توانایی کالوینیسم در مقایسه با لوتریانیسم برای دفاع از آرمان پروتستانیتسم به عنوان «کلیسای مبارز»، بر پایه همین نظارت منتظم بر کل زندگی انسان قرار دارد.

از سوی دیگر، تفاوت میان ریاضت‌کشی کالوینیستی و ریاضت‌کشی قرون وسطایی آشکار است. این تفاوت در ناپدید شدن «شورای انجیلی»^{۶۱} و تبدیل ریاضت‌کشی به یک ریاضت‌کشی اینجهانی متجلی می‌شود. البته نباید تصور کرد که کاتولیسیسم زندگی «منتظم» را به سلولهای دیر محدود کرده بود. اوضاع چه از لحاظ نظری و چه از لحاظ عملی به هیچ وجه چنین نبود. برعکس، مثلاً متذکر شده‌ایم که علی‌رغم اعتدال اخلاقی بیشتر کاتولیسیسم، یک زندگی فاقد انتظام اخلاقی، والاترین آرمانهایی را که آیین کاتولیک حتی برای زندگی فرد عادی مقرر کرده بود برآورده نمی‌کرد.^[۳۳] به عنوان مثال، نظم سوم^{۶۲} فرانسیس قدیس^{۶۳} کوششی جدی در جهت نفوذ ریاضت‌کشی در زندگی روزمره بود و همان‌طور که می‌دانیم تنها کوشش در این جهت به شمار نمی‌آمد. در واقع، آثاری نظیر «پیروی مسیح»^{۶۴} به واسطه تأثیر نیرومندان نشان می‌دهند که شیوه زندگی وعظ شده در آنها به مثابه چیزی عالی‌تر از یک حداقل کافی از اخلاقیات روزمره احساس می‌شد و در عین حال نشان می‌دهند که این اخلاقیات روزمره با معیارهایی که پیوریتانیسم مقرر می‌کرد سنجیده نمی‌شد. بعلاوه، عملکرد برخی نهادهای کلیسا، از همه مهمتر

60) consilia evangelica

61) Tertiary order

62) St. Francis

63) Nachfolge Christi

نهاد عفو، ناگزیر گرایش به ریاضت‌کشی متنظم دنیوی را خنثی می‌کرد. به همین دلیل، در عصر اصلاح به کارگیری نهاد عفو نه یک سوء استفاده جنسی، بلکه اساسی‌ترین آفت کلیسا به‌شمار می‌آمد.

اما مهمترین مسئله این واقعیت بود که تنها کسی که به اعلا درجه یک زندگی عقلانی به معنای مذهبی آن را دنبال می‌کرد راهب بود. از این رو، ریاضت‌کشی هر چه بیشتر فرد را در چنگال خود می‌گرفت و او را از زندگی روزمره دورتر می‌کرد، زیرا ویژگی یک زندگی مقدس فراتر رفتن از اخلاق دنیوی بود. لوتر که به هیچ وجه از هیچ‌گونه «قانون تکامل» پیروی نمی‌کرد، بلکه موافق با تجربه کاملاً شخصی خود عمل می‌کرد. تجربه‌ای که در آغاز از لحاظ نتایج عملی تا حدودی نامطمئن بود. بعدها در اثر فشار اوضاع سیاسی گرایش به ریاضت‌کشی زاهدانه را کنار گذاشت و کالوینیسیم در این زمینه بسادگی از لوتر پیروی کرد.^[۳۴] وقتی سباستین فرانک^{۶۴} دریافت که اهمیت نهضت اصلاح در این واقعیت است که هر مسیحی باید مادام‌العمر یک راهب باشد، به خصلت مرکزی این نوع مذهب پی برده بود. جدایی ریاضت‌کشی از زندگی روزمره دنیوی با مانع روبه‌رو شد و آن طبایع پرشور روحانی که پیش از این بهترین نمایندگان رهبانیت از میان آنها برمی‌خاست مجبور شدند آرمانهای ریاضت‌کشانه خود را در قالب مشاغل دنیوی دنبال کنند.

اما کالوینیسیم در طی تکامل خود چیز مثبتی به آن افزود: ایده ضرورت اثبات ایمان در زندگی شغلی دنیوی. بدین ترتیب، کالوینیسیم به گروه‌های وسیع‌تری از مردم که دارای تمایلات مذهبی بودند انگیزه‌ای مثبت برای ریاضت‌کشی بخشید و با بنا کردن اخلاقیات خود بر پایه آموزه تقدیر، اشرافیت روحانی راهبان در خارج و مافوق این جهان را با اشرافیت روحانی متقیان برگزیده خدا در همین جهان جایگزین کرد؛ اشرافیتی که به واسطه «خصلت غیر قابل انتفاء»^{۶۵} خود با شکافی^[۳۵] عبور ناپذیرتر - و به واسطه نامرئی بودن آن بسیار سهمگین‌تر - از

64) Sebastian Franck

65) character indelebilis

شکافی که راهب قرون وسطا را از جهان اطراف او جدا می‌کرد از باقی بشریت - که تا ابد لعن شده بود - جدا می‌شد. این شکاف با خشونت شدید خود در تمامی احساسات اجتماعی نفوذ کرده بود. این آگاهی برگزیدگان و مقدسان از برخورداری خود از رحمت الهی، در برخورد با گناه همسایه، نه با نظری حاکی از تفاهم و همدردی بر پایه آگاهی از ضعف او، بلکه با تنفر و انزجار نسبت به او به عنوان دشمن خدا و حامل نشانه‌های لعنت ابدی همراه بود.^[۳۶] این گونه احساسات چنان قابل تشدید بود که گاه به شکل‌گیری فرقه‌ها می‌انجامید. این نتیجه در جنبشهای «استقلال طلبان» در قرن هفدهم مشاهده گردید؛ یعنی وقتی که آموزه اولیه کالوینیسم مبنی بر اینکه عظمت خدا اقتضا می‌کند که کلیسا لعنت شدگان را نیز تحت قانون خود درآورد با این عقیده جایگزین شد که پذیرش فرد از نو تولد نیافته در خانه خدا و شرکت وی در آیینهای دینی یا اداره آنها توسط او به عنوان کشیش وهنی به مقام خداست. بدین ترتیب، در یک کلام مفهوم «دوناتیستی»^{۶۶} کلیسا به عنوان نتیجه‌ای از آموزه اثبات ایمان (مثلاً در باپتیستهای کالوینیست) پدیدار شد. معمولاً در خواست یک کلیسای منزّه یعنی جماعتی از افرادی که تولد مجدد آنها به اثبات رسیده باشد همیشه به نتیجه منطقی کامل خود یعنی تشکیل فرقه‌ها منتهی نمی‌شد. تعدیلاتی که در قانون اساسی کلیسا به وجود آمد نتیجه کوششهایی بود که برای جدا کردن مسیحیان از نو تولد یافته از مسیحیان از نو تولد نیافته، یعنی واجدان صلاحیت شرکت در آیینهای مذهبی از فاقدان این صلاحیت، به عمل آمد تا بدین وسیله حکومت کلیسا یا مناصب ممتاز در دست گروه اول قرار گرفته و فقط وعاظ از نو تولد یافته انتخاب شوند.

این سلوک ریاضت‌کشانه معیار مستحکمی را که می‌توانست همیشه از آن برای سنجش خود استفاده کند و آشکارا بدان نیاز داشت طبیعتاً در انجیل یافت. باید توجه داشت که «انجیل سالاری» مشهور کالوینیستی احکام اخلاقی «عهد عتیق» را

به اندازه احکام اخلاقی «عهد جدید» معتبر می‌دانست، زیرا «عهد عتیق» با همان اصالتی وحی شده بود که «عهد جدید». فقط لازم بود که این احکام آشکاراً صرفاً به اوضاع و احوال تاریخی یهودیان مربوط نبوده یا مشخصاً توسط مسیح نسخ نشده باشند. برای مؤمنان، قانون کلیسا معیاری آرمانی^[۳۷] - هرچند غیرقابل دسترسی کامل - بود؛ در حالی که لوتر، برعکس، در آغاز آزادی از انقیاد قانون کلیسا را به عنوان یک امتیاز الهی برای فرد مؤمن تقدیر می‌کرد.^[۳۸] تأثیر خرد خدا - ترس، اما مطلقاً غیراحساسی یهودیان که در کتب امثال سلیمان و تعدادی از مزامیر، یعنی پرخواننده‌ترین کتب در میان پیوریتانها، بیان شده است را می‌توان در کل رویکرد پیوریتانها نسبت به زندگی احساس کرد. بویژه سانفورد،^{۶۷} سرکوب عقلانی جنبه عرفانی مذهب و در واقع کلیه جنبه‌های احساسی آن توسط پیوریتانها را بدرستی به تأثیر «عهد عتیق» نسبت داده است. اما این عقلگرایی «عهد عتیق» خصلتی اساساً خرده بورژوازی و سنتی داشت و نه تنها با جاذبه نیرومند پیامران و بسیاری از مزامیر، بلکه با عناصری نیز که تکامل نوعی دیانت بغایت احساسی را، حتی در قرون وسطا، تشویق می‌کردند ترکیب شده بود.^[۳۹] بنابراین، در تحلیل نهایی، ویژگی خود کالوینیسم یعنی خصلت بنیادی ریاضت‌کشانه آن بود که این دیانت را واداشت تا عناصری از مذهب «عهد عتیق» را که به بهترین نحو با آن سازگار بودند برگزیده و در خود جذب کند.

لیکن آن انتظام بخشیدن به سلوک اخلاقی که در ریاضت‌کشی پروتستان‌تیسیم کالوینیستی و اشکال عقلانی زندگی در رهبانیت کاتولیکی مشترک بود به نحو کاملاً عینی در نظارت دائمی پیوریتان «دقیق» بر وضعیت آموزش خود بیان می‌شود. یقیناً دفاتر محاسبه اعمال دینی که شرح گناهان، وسوسه‌ها، و پیشرفت در آموزش در آنها درج یا جدول‌بندی می‌شد هم در میان پرشورترین محافل اصلاح شده و هم در برخی مناطق تحت نفوذ کاتولیسیسم جدید (خصوصاً در فرانسه)

بوئژه تحت نفوذ یسوعیان رایج بود. اما در آیین کاتولیک این دفترها به منظور تکمیل اعتراف به کار می‌رفتند یا برای «هادی نفوس»^{۶۸} مبنایی جهت ارشاد مقتدرانه مسیحیان (اغلب زنان مسیحی) فراهم می‌کردند. ولی مسیحی اصلاح شده به کمک این دفاتر «نبض» خود را احساس می‌کرد. همه متألّهین اخلاقگرا به این مطلب اشاره کرده‌اند، اما حسابداری آماری و جدولبندی بنیامین فرانکلین از پیشرفت وی در فضایل مختلف نمونه‌ای کلاسیک است.^[۴۰] از سوی دیگر، ایده قرون وسطایی (حتی عتیق) محاسبه الهی، آنگاه که بونیان رابطه میان خدا و گناهکار را با رابطه میان فروشنده و خریدار مقایسه می‌کند، با بی‌ذوقی شاخصی به افراط کشیده می‌شود: کسی که مقروض می‌شود می‌تواند در نتیجه اعمال صالح خویش بهره‌انباشت شده را پردازد، اما هرگز نمی‌تواند اصل بدهی را پرداخت کند.

پیوریتان نسلهای بعدی همان‌طور که مراقب رفتار خود بود مراقب رفتار خدا نیز بود و دست او را در تمام جزئیات زندگی مشاهده می‌کرد. او برخلاف آموزه اولیه کالون همیشه می‌دانست چرا خدا بدین یا بدان نحو عمل کرده است. بنابراین، فرآیند تطهیر زندگی می‌توانست تقریباً خصلت یک مؤسسه تجاری را به خود بگیرد.^[۴۱] مسیحی شدن تمام و کمال کل زندگی نتیجه این انتظام سلوک اخلاقی بود که کالوینیسیم - در تمایز با لوتریانیسم - انسانها را به آن وامی‌داشت. برای درک صحیح نفوذ کالوینیسیم باید همیشه به خاطر داشت که این انتظام تأثیری تعیین‌کننده بر زندگی عملی داشته است. از سویی، مشاهده می‌کنیم که دقیقاً فقط همین عنصر می‌توانست چنین تأثیری را اعمال کند. اما، از سوی دیگر، فرق اعتقادی دیگر نیز وقتی که انگیزه‌های اخلاقی آنها در این نکته تعیین‌کننده یعنی آموزه اثبات ایمان مشابه کالوینیسیم بود ضرورتاً تأثیری مشابه برجا می‌گذاشتند.

تا اینجا فقط به بررسی کالوینیسیم پرداخته‌ایم و متناسب با آن، آموزه تقدیر را به

عنوان زیربنای جزمی اخلاقیات پیوریتانی به معنای یک سلوک اخلاقی منظماً عقلانی شده اختیار کردیم؛ زیرا نفوذ این جزم در واقع از محدوده گروه مذهبی خاصی که از هر حیث اکیداً به اصول کالوینیسیم پایبند بودند، یعنی «پرسبیتارینها»،^{۶۹} بسیار فراتر می‌رود. نه فقط «اعلامیه استقلال طلبان ساووا»^{۷۰} در ۱۶۵۸، بلکه «کنفسیون» باپتیستی «هانسررد نولی»^{۷۱} نیز حاوی این جزم بود. آموزه تقدیر در متودیسیم نیز حائز اهمیت بود. گرچه جان وزلی،^{۷۲} نابغه سازمان دهنده این نهضت، به عام بودن رحمت الهی معتقد بود، ولی وایتفیلد^{۷۳}، یکی از مبلغان بزرگ نسل اول متودیسیم و پیگیرترین متفکر این نهضت، از عقیده «خاص بودن رحمت» طرفداری می‌کرد. از جمله پیروان دیگر این عقیده محفلی بود که در اطراف بانو هانتینگدون^{۷۴} گرد آمده و زمانی از نفوذ قابل توجهی برخوردار بود. همین آموزه بود که با انسجام شکوهمند خود در عصر قدری قرن هفده از این اعتقاد مدافعان مبارز «زندگی مقدس» که آنان سلاحهایی در دست خدا و مجری مشیت الهی هستند حمایت می‌کرد. بعلاوه، این آموزه مانع سقوط زودرس به تعبیر صرفاً سودگرایانه رستگاری از طریق اعمال نیک با سمتگیری صرفاً اینجهانی - که هرگز نمی‌توانست انگیزه چنین از خودگذشتگیهای عظیمی در جهت غایات آرمانی غیر عقلانی باشد - گردید.

تلفیق اعتقاد به معیارهایی مطلقاً معتبر با جبرگرایی مطلق و تعالی کامل خداوند در نوع خود محصول نبوغی سرشار بود. در عین حال، این تلفیق اصولاً از آموزه ملایم‌تری که برای احساساتی که خدا را تابع قانون اخلاق می‌دانستند اولویت قائل بود بمراتب «جدیدتر» بود. مهمتر از همه، مکرراً خواهیم دید که ایده اثبات ایمان تا چه حد برای مسئله مورد نظر ما بنیادی است. از آنجا که اهمیت عملی ایده اثبات به عنوان شالوده روانشناختی اخلاقیات عقلانی را می‌توان در «خالص‌ترین شکل» آن در آموزه تقدیر مطالعه کرد، بهتر دیدیم که بررسی خود را با این آموزه در

69) Presbyterians

70) Savoy Declaration

71) Hanserd Knolly

72) John Wesley

73) Whitefield

74) Lady Huntingdon

منسجم‌ترین شکل آن آغاز کنیم؛ زیرا این آموزه به مثابه پیوند میان ایمان و سلوک در کلیه فرقی که از این پس مطالعه خواهیم کرد مکرراً ظاهر خواهد شد. در دوران نهضت پروتستان، نتایجی که این جزم ناگزیر برای گرایش‌های ریاضت‌کشانه سلوک پیروان اولیه آن در برداشت اصلی‌ترین پادنهادهای^{۷۵} ضعف (نسبی) اخلاقی پیروان لوتر را تشکیل می‌دهد. «رحمت از دست رفتنی»^{۷۶} لوتر که همیشه در صورت پشیمانی تائبانه قابل بازیابی بود، به خودی خود آشکارا هیچ محرکی برای انتظام عقلانی کل زندگی اخلاقی که از نظر ما مهمترین نتیجه پروتستان‌تیسیم ریاضت‌کشانه است در بر نداشت. بنابراین، ایمان لوتری سرزندگی خود انگیزه اعمال غریزی و عواطف ساده‌دلانه را تقریباً دست نخورده باقی گذاشت. در آیین لوتر انگیزه‌ای برای کف نفس مداوم و در نتیجه تنظیم آگاهانه زندگی که محصول آموزه خشک کالون بود وجود نداشت. یک نایفه مذهبی نظیر لوتر می‌توانست بدون هیچ مشکلی در این فضای باز و آزاد - تا زمانی که شور او به قدر کافی نیرومند بود - بدون خطر بازگشت به «حالت طبیعی» زندگی کند. آن شکل ساده، حساس، و بغایت عاطفی از پارسایی که زیور بسیاری از والاترین شخصیت‌های لوتری است، همانند اخلاق آزاد و خودانگیزه آنان، بندرت در پیوریتانیسم اصیل یافت می‌شود، اما نظایر آن در آنگلیکانیسم^{۷۷} ملایم مردانی چون هوکر^{۷۸}، چیلینگزورث^{۷۹}، و غیره بیشتر به چشم می‌خورد. اما برای یک لوتری عادی، حتی یک لوتری پرشور، هیچ چیز قطعی تراز این نبود که او فقط موقتاً و مادام که تحت تأثیر یک اعتراف یا یک موعظه است به مرحله‌ای فوق «حالت طبیعی» دست می‌یابد.

در نظر معاصران، تفاوت چشمگیری میان معیارهای اخلاقی دربارهای شاهزادگان پیرو کلیسای اصلاح شده و شاهزادگان پیرو لوتر - که اغلب در میخوارگی و ابتدال غوطه‌ور بودند - به چشم می‌خورد. بعلاوه، ناتوانی کشیشان لوتری که فقط به ایمان تکیه می‌کردند در مقابل نهضت ریاضت‌کش باپتیستی

75) antithesis

76) gratia amissibilis

77) Anglicanism

78) Hooker

79) Chillingworth

مشهور است. خصلت نوعی [تیبیک] آلمانی‌ها که اغلب «خوش طبعی»^{۸۰} یا «طبیعی بودن» نامیده می‌شود - حتی در حالات چهره - با نتایج حاصل از انهدام کامل خود انگیختگی «حالت طبیعی» در فضای انگلیسی - امریکایی که آلمانی‌ها معمولاً با نظری منفی آن را تنگ نظری، اسارت، و قید و بند درونی می‌نامند قویاً مغایرت دارد. اما این تفاوت‌های رفتاری بسیار چشمگیر از نفوذ بسیار کمتر ریاضت کشی در زندگی تحت آیین لوتر (در مقایسه با آیین کالون) ناشی می‌شوند. انزجار «فرزند خود انگیخته طبیعت» از هرچیز ریاضت کشانه در این احساسها جلوه‌گر می‌شود. واقعیت این است که لوتریانیسم به خاطر وجود آموزهٔ عفو در آن فاقد یک محرک روانشناختی برای انتظام بخشیدن به سلوک و وادار کردن فرد به عقلانی کردن زندگی بود.

همان طور که خواهیم دید، این محرک که شرط وجود خصلت ریاضت کشانهٔ مذهب است بدون شک می‌توانست به خودی خود در اثر انگیزه‌های دینی متفاوت فراهم شود. آموزهٔ کالوینیستی تقدیر فقط یکی از امکانات مختلف بود. با این حال، ما متقاعد شده‌ایم که این آموزه در نوع خود نه تنها از انسجام منحصر به فردی برخوردار بود، بلکه تأثیر روانشناختی آن نیز فوق‌العاده نیرومند بوده است. در مقایسه با آن، نهضت‌های ریاضت کشانهٔ غیرکالوینیستی اگر صرفاً از نظرگاه انگیزهٔ مذهبی ریاضت کشی نگریسته شوند به مثابه تضعیف انسجام درونی کالوینیسم به شمار می‌روند.

اما حتی طی توسعهٔ بالفعل تاریخی، وضع غالباً - البته نه همیشه - چنان بود که نهضت‌های ریاضت کشانهٔ دیگر از نوع کالوینیستی ریاضت کشی تقلید می‌کردند یا از آن به عنوان منبع الهام و ملاک مقایسه برای تکامل اصول خاص خود - که یا از کالوینیسم فراتر می‌رفتند یا از آن دور می‌شدند - استفاده می‌کردند. هرچا که علی‌رغم یک بنیاد جزئی متفاوت، نتایج ریاضت کشانهٔ مشابهی ظهور کرده است

معمولاً نتیجه سازمان کلیسا بوده است؛ از این مطلب در جای دیگر سخن خواهیم گفت.

ب - پیتیسیم

از نظر تاریخی نقطه عزیمت نهضت ریاضت‌کشانه‌ای که معمولاً «پیتیسیم» نامیده می‌شود در همه جا عقیده «تقدیر الهی» بوده است. تا جایی که این نهضت در چارچوب کلیسای اصلاح شده باقی مانده است تقریباً غیرممکن است مرز مشخصی میان کالوینیست‌های پیتیسیم و غیرپیتیسیم ترسیم کرد. تقریباً تمام نمایندگان برجسته پیوریتانیسم گهگاه در زمره پیتیسیمها به شمار آمده‌اند. حتی می‌توان مجموعه روابط میان ایده تقدیر و ایده اثبات [ایمان]^{۸۱}، که همان طور که قبلاً توصیف شد بر حصول یقین ذهنی از آمرزش مبتنی است، را تداوم پیتیسیمی آموزه اصیل کالون تلقی نمود. احیای نهضت‌های ریاضت‌کشانه در درون کلیساهای اصلاح شده (بویژه در هلند) منظم‌اً با احیای آموزه^{۸۲} تقدیر که موقتاً فراموش یا تضعیف شده بود همراه بوده است. به همین دلیل است که اصطلاح پیتیسیم معمولاً در مورد انگلستان به کار نرفته است.

اما حتی پیتیسیم اصلاح شده اروپای قاره‌ای (هلند و راین سفلا) هم، لااقل در اساس خود، به همان اندازه دیانت بیلی^{۸۳} تشدید صرف ریاضت‌کشی اصلاح شده بود. «رفتار پارسایانه»^{۸۴} چنان مورد تأکید قاطع قرار داشت که ارتدوکسی عقیدتی به پشت صحنه عقب‌نشینی کرد و گاه حتی با بی تفاوتی کامل نگرسته می‌شد. البته ممکن بود آنهایی که برای آمرزش مقدر شده بودند گهگاه جزئیات دین را زیر پا گذاشته یا مرتکب سایر معاصی شوند، اما تجربه می‌آموخت که هیچ چیز مانع نبود

81) Bewährungsgedanke

82) Certitudo salutis

83) Bailey

84) Praxis pietatis

که بارزترین ثمرات ایمان نزد مسیحیانی که نسبت به الهیات مکاتب دینی جاهل بودند هویدا شود، در حالی که دانش الهیاتی صرف به هیچ وجه متضمن اثبات ایمان از طریق رفتار نبود.^[۱]

بنابراین، دانش دینی به هیچ وجه نمی‌توانست مثبت برگزیدگی باشد.^[۲] به همین دلیل است که پیتیسیم به واسطهٔ بدگمانی عمیق خود نسبت به کلیسای متألّهین^[۳] که به طور رسمی تعلق خود را به آن حفظ می‌کرد - و این امر یکی از خصوصیات آن است - کوشید تا پیروان «رفتار پارسایانه» را در «دیرهای کوچک» بریده از جهان جمع کند.^[۴] پیتیسیم می‌خواست کلیسای نامرئی برگزیدگان را بر روی زمین مرئی سازد و اعضای آن بی‌آنکه فرقه‌ای جداگانه تشکیل دهند کوشیدند در چنین جماعتی به گونه‌ای زندگی کنند که از وسوسه‌های دنیوی مصون مانده و در همهٔ امور توسط خواست و ارادهٔ خدا هدایت شوند. آنان بدین وسیله می‌خواستند به واسطهٔ نشانه‌های خارجی که در رفتار روزمرهٔ آنها هویدا می‌شد از تولد مجدد خود اطمینان حاصل کنند. بدین ترتیب، اکلیزیای^{۸۵} گرویدگان راستین می‌خواست از طریق ریاضت کشی شدید در همین ناسوت طعم اتحاد با خداوند را با تمام برکت آن بچشد و این خواست وجه مشترک همهٔ انواع پیتیسیم اصیل به شمار می‌رود.

لیکن این آرزو با مفهوم «وحدت عارفانه»^{۸۶} لوتری خویشاوندی نزدیکی داشت و اغلب بیش از حدی که در مسیحیت اصلاح شدهٔ متوسط [یعنی کالوینیسیم ارتدوکس] معمول بود به تشدید جنبهٔ احساسی مذهب منجر می‌گردید. در واقع، از دیدگاه ما می‌توان گفت که این جنبهٔ احساسی همان خصلت تعیین‌کنندهٔ «پیتیسیمی» است که در کلیسای اصلاح شده تکامل یافته است، زیرا این عنصر احساسی - که در آغاز با کالوینیسیم کاملاً بیگانه بود، اما برعکس با برخی صور دیانت قرون وسطایی سنخیت باطنی داشت - دیانت عملی را به جای پرداختن به

85) ecclesiola، واژه‌ای که بخصوص در صدر مسیحیت برای نظام کلیسایی به کار می‌رفت.

مجاهدهٔ ریاضت‌کشانه برای تضمین آخرت به سوی تلاش برای برخورداری از آمرزش در همین جهان هدایت کرد. احساس فرد مؤمن می‌توانست چنان تشدید شود که دیانت علناً خصلتی هیستریک به خود بگیرد و تناوب میان حالات نیمه آگاهانهٔ خلصهٔ مذهبی و فرارسیدن دوره‌های فرسودگی عصبی که به مثابه «دوری» از خدا حس می‌شد - و آسیب‌شناسی عصبی [نوروپاتولوژی] مثالهای متعددی در این زمینه را می‌شناسد - در ضدیت مستقیم با انضباط سختگیرانه و دقیقی که زندگی منظم و پارسایانهٔ پیوریتانی را بر مؤمن تحمیل می‌کرد قرار داشت. نتیجهٔ آن، تضعیف «تحریمهایی» بود که از شخصیت عقلی فرد کالوینیست در مقابل «انفعالات» او حراست می‌نمود.^[۵] همچنین، نفی جسم [مخلوق] توسط کالوینیسم در شکل عاطفی آن - مثلاً خود را کرم دانستن - می‌توانست به فلج شدن قدرت فعالیت در زندگی شغلی بینجامد. اندیشهٔ تقدیر نیز آنگاه که برخلاف تمایلات اصیل کالوینیسم موضوع تعمق احساسی قرار می‌گرفت با خطر تبدیل به فاتالیسم روبه‌رو می‌شد^[۶] و بالاخره میل به جدا کردن متقیان برگزیده از باقی جهان همراه با تقویت شدیداً عاطفی آن می‌توانست به شکلی از زندگی جماعتی راهبانه با خصلت نیمه کمونیستی، که پیتیسم مکرراً در کلیسای اصلاح شده به وجود آورده است، منجر شود.

اما مادام که این نتیجهٔ افراطی که مشروط به تشدید احساسات بود ظاهر نمی‌شد و بنابراین مادام که پیتیسم اصلاح شده می‌کوشید رستگاری را در درون زندگی شغلی دنیوی تضمین نماید، نتیجهٔ عملی اصول پیتیستی به کنترل ریاضت‌کشانهٔ باز هم شدیدتر رفتار شغلی منجر می‌گردید و برای اخلاق حرفه‌ای شالودهٔ مذهبی محکم‌تری از «حیثیت» صرفاً دنیوی که فرد اصلاح‌شده معمولی طالب آن بود و توسط پیتیستهای «عالی‌تر» مسیحیتی درجهٔ دوم به شمار می‌آمد فراهم می‌کرد. هر قدر اشرافیت مذهبی برگزیدگان که در همهٔ انواع ریاضت‌کشی کالوینیستی رشد می‌کرد جدی‌تر گرفته می‌شد - همان طور که در هلند اتفاق افتاد - بیشتر به نحو داوطلبانه به صورت محافلی کوچک در درون کلیسا متشکل می‌گردید. برعکس،

در پیوریتانیسم انگلیسی این جریان از یک سو به ایجاد تمایزی بالقوه میان مسیحیان فعال و منفعل در سازمان کلیسا و از سوی دیگر - همان‌طور که قبلاً ذکر شد - به شکل‌گیری فرقه‌ها انجامید.

گرچه تحول پیتیسیم آلمانی که بر پایه آیین لوتر صورت‌گرفت و بانام کسانی چون اشپنر،^{۸۷} فرانکه،^{۸۸} وزینزندورف^{۸۹} آمیخته است از آموزه تقدیر دور می‌شود، اما به هیچ وجه لزوماً از حوزه تأثیر ایده‌هایی که این جزم اوج منطقی آنهاست خارج نمی‌گردد؛ و این امر از اقرار صریح اشپنر به تأثیرپذیری او از پیتیسیم انگلیسی - هلندی و همین‌طور از مطالعه آثار بیلی در محافل اولیه او پیداست.^[۷]

در هر حال، از دیدگاه خاص ما، پیتیسیم چیزی نیست جز نفوذ یک سبک زندگی منظم تحت مراقبت و نظارت یعنی ریاضت‌کشانه^[۸] در قلمرو دیانت غیرکالوینیستی. اما آیین لوتر این ریاضت‌کشی عقلانی را ضرورتاً همچون عنصری بیگانه احساس می‌کرد و دشواریهای ناشی از این وضعیت موجب فقدان انسجام در آموزه پیتیسیم آلمانی گردید. اشپنر برای استقرار جازمانه یک سلوک منتظم مذهبی، ایده‌های لوتری را با آموزه خاص کالوینیستی در باب اعمال فی‌نفسه نیک که «به خاطر عظمت خداوند»^[۹] انجام می‌گیرند تلفیق نمود. او همچنین به امکان نیل برگزیدگان [از نو تولد یافتگان: در متن آلمانی] به درجه‌ای نسبی از کمال مسیحی ایمان داشت و این عقیده از صبغه‌ای کالوینیستی برخوردار است. اما این نظریه فاقد انسجام بود. اشپنر که تحت تأثیر عرفا بود به شیوه‌ای نامطمئن اما ماهیتاً لوتری کوشید تا نوع منتظم رفتار مسیحی را که برای پیتیسیم وی اساسی بود بیشتر توصیف کند تا توجیه. او ایده «یقین به آمرزش» را از ایده تطهیر استخراج نکرد، بلکه به جای ایده اثبات ایمان، ارتباط نسبتاً سست لوتری میان ایمان و اعمال را، که در فوق از آن سخن گفتیم، برگزید.

(۸۷) Philipp Jacob Spener (۱۶۳۵ - ۱۷۰۵) متأله پروتستان اهل آلتزاس.

(88) August-Hermann Francke

(۸۹) Nikolaus Ludwig Zinzendorf (۱۷۰۰ - ۱۷۶۰) رهبر پیتیسیم آلمانی و رئیس جماعت هرن هوت.

با این حال، تاجایی که عنصر عقلانی و ریاضت‌کشانه پیتیسیم برتری خود را بر جزء احساسی آن حفظ کرده است ایده‌هایی که برای نظرگاه ما اساسی به شمار می‌روند جایگاه خود را حفظ کرده‌اند. این ایده‌ها عبارتند از ۱- ارتقای منتظم تقوای شخص به درجه همواره عالی‌تری از قطعیت و کمال تحت کنترل قانون، نشانه‌آمزش است؛^[۱۰] ۲- مشیت الهی از طریق کسانی «عمل می‌کند» که چنین کمالی را تحصیل کرده باشند، بدین معنا که خداوند در صورت انتظار صبورانه و تصمیمگیری بقاعده ایشان، مشیت خود را با اشاره به آنان القا می‌نماید. جد و جهد در شغل از نظر فرانکه نیز اعلا وسیله ریاضت‌کشی محسوب می‌شد. برای او نیز، همان طور که در مورد پیوریتانها خواهیم دید، کاملاً مسلم بود که خدا بندگان برگزیده‌اش را از طریق توفیق در کسب و کارشان می‌آمرزد.

بالاخره، پیتیسیم برای جایگزین ساختن «حکم دوگانه»^{۹۰} ایده‌هایی ماهیتاً مشابه با کالوینیسیم، گرچه تلطیف شده‌تر، را پرداخت نمود که موجب برپایی اشرافیت از نو تولد یافتگان [برگزیدگان] مبتنی بر رحمت خاص خداوند با تمام نتایج روانشناختی آن که در فوق بر شمردیم گردید. منجمله عقیده «انقضای رحمت»^[۱۱] که معمولاً، گرچه بناحق، توسط مخالفان پیتیسیم به آن نسبت داده می‌شد؛ یعنی این فرض که باب رحمت خدا بر روی همه باز است، اما برای هر فرد یا فقط یک بار در لحظه کاملاً معینی از زندگی یا برای بار آخر در لحظه نامعینی از زندگی امکان برخورداری از آن وجود دارد.^[۱۲] هیچ مفرنجاتی برای شخصی که این لحظه را از کف می‌داد نبود و چنین شخصی در موقعیت همان کسانی قرار می‌گرفت که مطابق آموزه کالوینیسیم خدا آنها را به حال خود رها کرده بود. از جمله ایده‌های نزدیک به این نظریه، ایده بسیار شایع - و حتی می‌توان گفت غالب - در پیتیسیم است که فرانکه از تجربه شخصی خود اخذ کرده است و طبق آن «فوران» رحمت فقط در برخی شرایط بسیار خاص و منحصر به فرد یعنی پس از تجربه قبلی

«گناه» و سپس «توبه» حاصل می‌شود. از آنجا که به عقیده پیتیستها همگان قابلیت چنین تجربه‌ای را نداشتند آنهایی که علی‌رغم توسل به روشهای ریاضت‌کشانه‌ای که پیتیستها برای کسب این تجربه سفارش می‌کردند از تحصیل آن ناتوان می‌ماندند به چشم از نو تولد یافتگان در زمره مسیحیان منفعل قرار می‌گرفتند. از سوی دیگر، با توجه به ابداع روشی برای «توبه»، جلب رحمت الهی هم در واقع به موضوع یک فعالیت عقلانی بشری تبدیل می‌شود.

در بین برخی از پیتیستها، اگرچه نه در بین همه آنها، (مثلاً نه نزد فرانکه) مخالفت‌هایی با [نهاد] اقرار شخصی به گناه وجود داشت و این امر از پرسشهای کشیشان پتیست که دائماً به اشیپن رجوع می‌کردند هویدا بود؛ این مخالفت که ناشی از اشرافیت برگزیده بود موجب تضعیف ریشه‌های نهاد اقرار به گناه حتی در خود لوتریانسم گردید. آثار برخورداری از رحمت الهی در اثر توبه فقط وقتی که در عمل صالح مشهود می‌شد معیار ضروری آموزش به شمار می‌آمد و بنابراین اکتفا به احساس ندامت^{۹۲} صرف برای آموزش میسر نبود.^[۱۳]

داوری زینزندورف درباره موضع مذهبی خویش، گرچه در مقابل حملات راست دینان متزلزل بود، دائماً به سوی ایده «برگزیدگی» متمایل می‌گردید. در باقی موارد باید گفت که بدشواری می‌توان نظرگاه ایدئولوژیک این «متذوق مذهبی» (لقبی که ریتشل به او داده بود) برجسته را درباره نکاتی که از نظر ما حائز اهمیتند بروشنی صورتبندی کرد. او در موارد متعددی خود را نماینده «شاخه پائولی - لوتری» و معارض با شاخه «پیتیستی - ژاکویستی» و تقید آن به شریعت معرفی کرده است. در عین حال، مجمع اخوان موراوی از همان هنگام پروتکل ۱۲ اوت ۱۷۲۹، عملاً از نظر گاهی پشتیبانی می‌کرد که از جهات بسیار با دیدگاه کالوینیستی درباره متقیان [برگزیدگان] مطابقت می‌نمود و زینزندورف علی‌رغم اقرار دائمی به آیین لوتر،^[۱۴] مؤید و مشوق این نظرگاه بود. تصمیم مشهور انتساب

عهد عتیق به مسیح که در تاریخ ۱۲ نوامبر ۱۷۴۱ اتخاذ شد بیان خارجی رویکردی تقریباً مشابه بود. بعلاوه، از میان سه شاخهٔ انجمن اخوت [لوتریها، کالوینیستها، و موراویها]، کالوینیستها و موراویها از همان آغاز به طور عمده یک اخلاق شغلی اصلاح شده را برگزیدند. حتی زینزندورف به شیوه‌ای کاملاً پیوریتانی این ایده را در مقابل جان وزلی بیان نمود که نه تنها خود فرد آمرزیده، بلکه دیگران نیز می‌توانند رستگاری این فرد را از نحوهٔ رفتارشان مشاهده کنند.

از سوی دیگر، عنصر احساسی و عاطفی مکانی برجسته را در پارسایی خاص «هرن هوتها»^{۹۳} اشغال می‌کرد و بویژه شخص زینزندورف پیوسته می‌کوشید با گرایش به تطهیر ریاضت‌کشانه به معنای پیوریتانی آن مقابله کند و ایدهٔ تطهیر از طریق عمل را در جهتی لوتری هدایت کند.^[۱۱۵] بدین ترتیب، ثمرهٔ طرد دیرنشینی و حفظ سنت اقرار به گناه رشد نوعی وابستگی ماهیتاً لوتری به شعایر [هفتگانه] مسیحی بود. بعلاوه، این اصل غریب زینزندورف که کودکانه بودن احساس مذهبی را نشانهٔ اصالت آن تلقی می‌کرد (همچنین، پشک اندازی را وسیلهٔ پی‌بردن به خواست خدا می‌دانست) عمیقاً با عقلگرایی در رفتار معارض بود. رویهمرفته، در حوزه‌ای که تأثیر کنت [زینزندورف] احساس می‌شد^[۱۱۶] حاکمیت عناصر احساسی و ضد عقلانی در میان اخوان موراوی بیش از سایر شاخه‌های پیتیسیم بود. پیوند میان اخلاقیات و بخشش‌گناهان در کتاب *idea fidei fratrum*، اثر اسپانگنبرگ،^{۹۴} همانقدر سست است که به طور کلی در آیین لوتر. امتناع زینزندورف از جست‌وجوی کمال به شیوهٔ متودیستی آن - اینجا نیز مثل هر جای دیگر - جزئی از آرمان سعادت‌تگرایانهٔ اوست که می‌خواهد در همین جهان، سعادت (به گفتهٔ او: خوشبختی) را به طور احساسی به انسانها بچشانند؛ به جای اینکه آنها را به تضمین آن از طریق کار عقلانی برای آخرت خویش ترغیب کند.

۹۳) Herrnhut، جماعتی مذهبی به رهبری زینزندورف که فرقهٔ «اخوان موراوی» را تأسیس کردند. این جماعت به شیوه‌ای دین‌سالارانه، جماعتی، و پدرسالارانه اداره می‌شد. از روحیهٔ ناهل برخوردار بود و اعضای آن در جست‌وجوی ایمانی شخصی و زنده بودند.

94) Spangenberg

از سوی دیگر، این ایده نزد موراویها زنده مانده است که اهمیت انجمن اخوت، برخلاف سایر کلیساها، در یک زندگی فعال مسیحی، در رسالتی تبلیغی - و در پیوند با آن - در فعالیت شغلی نهفته است.^[۱۷] اضافه کنیم که عقلانی شدن عملی زندگی از دیدگاه سودمندی نیز عنصری اساسی از فلسفه زندگی زینزندورف به شمار می‌آمد.^[۱۸] برای او نیز مثل سایر پیتیستها این عقلانی شدن از یک سو نتیجه انزجار شدید از نظر پردازشهای فلسفی و مضر به حال ایمان و همچنین برتر دانستن شناخت تجربی بود^[۱۹] و از سوی دیگر از حزم فکری یک مبلغ حرفه‌ای ناشی می‌گردید. انجمن اخوت در آن واحد هم یک مرکز تبلیغ بود هم یک مؤسسه تجاری و بدین ترتیب اعضای خویش را در مسیر ریاضت‌کشی دنیوی - که در همه جا در پی «وظایفی» بود که بدقت و از روی برنامه تحقق بخشد - هدایت می‌کرد. با وجود این، مانع دیگری بروز کرد: تجلیل از موهبت فقر حواریگرانه در «مردانی» که خداوند به واسطه «تقدیر» برگزیده بود: تجلیلی که از الگوی زندگی تبشیری حواریون ناشی می‌گردید؛ و این امر در واقع به معنای احیای نسبی «شورای انجیلی»^{۹۵} بود. تدوین یک اخلاق شغلی عقلانی مشابه کالوینیسیم یقیناً به واسطه این عوامل به تعویق می‌افتاد؛ اما همان‌طور که تحول نهضت باپتیستی نشان می‌دهد شکل‌گیری چنین اخلاقی به هیچ وجه غیر ممکن نبود. حتی این اخلاق توسط ایده‌ای از کار که منحصراً «به خاطر تکلیف» انجام گیرد به طور ذهنی فعالانه پرداخت می‌شد.

اگر از دیدگاهی که در اینجا برای ما حائز اهمیت است به پیتیسم آلمانی بنگریم، نوعی نوسان و عدم اطمینان در بنیان مذهبی ریاضت‌کشی آن مشاهده می‌کنیم که آن را در قیاس با انسجام آهنین کالوینیسیم به نحو قابل ملاحظه‌ای ضعیف‌تر می‌کند و این تا حدودی ناشی از تأثیرات لوتر و تا حدودی ناشی از خصلت احساسی کیش پیتیسم بوده است. مطمئناً، تبدیل این عنصر احساسی به خصلت ممیزه پیتیسم، در

تقابل با آیین لوتر، نظری بسیار یکجانبه خواهد بود.^[۲۰] اما شدت عقلانی شدن زندگی بایستی در مقایسه با کالوینسم بسیار ضعیف‌تر بوده باشد، زیرا فشار درونی ناشی از نگرانی برای آموزش که [در کالوینسم] می‌بایستی بی‌وقفه اثبات می‌شد و ضامن آینده‌آبدی بود [در پیتیسیم] به احساس فرد در زمان حال برمی‌گشت. اعتماد به نفسی که فرد برگزیده از طریق تلاش توأم با موفقیت در یک شغل به طور خستگی‌ناپذیر در پی کسب و تجدید مستمر آن بود جای خود را به فروتنی و خاکساری سپرد؛ این امر از یک سو نتیجه برانگیختگی احساساتی بود که صرفاً به تجربه باطنی معطوف می‌گردید و از سوی دیگر نتیجه نهاد لوتری اقرار به گناه به شمار می‌آمد که پیتیسیم اغلب با بدگمانی شدید به آن می‌نگریست، اما کماکان آن را تحمل می‌کرد.^[۲۱] همه اینها نشانگر تأثیر تلقی خاص لوتری از آموزش بود که مسئله مهم برای آن «بخشش گناهان» است و نه «تطهیر» عملی. به جای تلاش منتظم و عقلانی برای حصول و حفظ یقین به سعادت آتی (اخروی) در اینجا [در پیتیسیم] به احساس آشتی و پیوند با خدا در زمان حال (در همین جهان) نیازمندیم. اما همان‌طور که در زندگی اقتصادی میل به برخورداری از لذات در زمان حال با سازماندهی عقلانی و آینده‌نگرانه «اقتصاد» در تعارض قرار می‌گیرد همین امر به معنای معینی در زندگی مذهبی نیز صادق است.

بنابراین، کاملاً روشن است که جهتگیری برای ارضای باطنی و عاطفی نیازهای مذهبی در زمان حال هر انگیزه‌ای را که به عقلانی شدن عمل دنیوی می‌انجامد با نظری منفی می‌نگریست در حالی که برگزیدگان کالوینیست به دلیل نیاز به اثبات آموزش خود و دلمشغولی انحصاری به آخرت آن را با نظری مثبت می‌نگریستند. در عین حال، این رویکرد مذهبی در قیاس با ایمان سنت‌گرایانه لوتریهای ارتدوکس که کاملاً به نص و شعایر دینی پایبند بودند نظر بسیار مساعدتری نسبت به اشاعه رفتار منتظم توسط مذهب داشت. رویهم‌رفته، پیتیسیم از فرانکه و اسپنر تا زینزندورف همواره در جهت تشدید آشکارتر خصلت احساساتی خود تحول پیدا کرده است. اما این به هیچ وجه بیان یک «گرایش تکاملی» [یا

قانون] ذاتی آن نیست، بلکه از تفاوت‌های موجود در محیط پرورش مذهبی (و اجتماعی) رهبران اصلی آن ناشی می‌شود. در اینجا نمی‌توانیم وارد این مبحث شویم یا از چگونگی تأثیر این ویژگی‌های پیتیس‌آلمانی بر توسعه اجتماعی و جغرافیایی آن گفت و گو کنیم. یک بار دیگر لازم است به یاد بیاوریم که این پیتیس‌آلمانی با طی مراحل کاملاً تدریجی از سلوک مذهبی مقدسین پیوریتان متمایز می‌شود. اگر لااقل موقتاً بخواهیم نتیجه‌ای عملی از این تفاوت اخذ کنیم می‌توانیم ادعا کنیم که فضایل پرورش یافته توسط پیتیس‌آلمانی بیشتر فضایل کارمندان، کارکنان، کارگران، و تولیدکنندگان خانگی «وفادار» به حرفه خویش و نیز فضایل صاحبکارانی با احساسات پدرسالارانه و تواضع خداپسندانه نسبت به زیردست (به شیوه زینزندورف) بوده است. برعکس، سنخیت اختیاری کالوینیسیم با قانونگرایی سختگیرانه و تلاش فعالانه کارفرمای سرمایه‌دار و بورژوا هویدا می‌شود.^[۲۲] بالاخره، همان‌طور که ریتشل^{۹۶} خاطر نشان ساخته است،^[۲۳] پیتیس‌آلمانی صرفاً احساساتی یک تفنن مذهبی برای «طبقات تن‌آسا» به شمار می‌رود. بدین ترتیب، حتی اگر این تعیین خصلت چندان همه‌جانبه نیز نباشد، اما حتی امروز هم برخی تفاوت‌های خصلتی منجمله تفاوت در خصلت‌های اقتصادی مردمانی را که زیر نفوذ این دو جریان ریاضت‌کشی زندگی کرده‌اند تداعی می‌کند.

ج - متودیسیم

ترکیب روحیه مذهبی احساسی، اما کماکان ریاضت‌کشانه، با بی‌تفاوتی فزاینده نسبت به مبانی جزمی ریاضت‌کشی کالوینیستی و حتی طرد آنها مشخصه متودیسیم^{۹۷}

96) Ritschl

97) Methodism، نهضت دینی پیروان جان وزلی (۱۷۰۳ - ۱۷۹۱)، این مکتب به اختیار بشر (در مقابل سرنوشت مقدر در کالوینیسم)، نظهر ناگهانی، و اعتقاد قلبی به عنوان نشانه‌های کافی ایمان اعتقاد دارد. کلیساهای این فرقه در انگلستان، فرانسه، و آمریکا پراکنده‌اند و یکی از مهمترین شاخه‌های مذهب پروتستان به‌شمار می‌روند.

- این نهضت انگلیسی - امریکایی که نظیر پیتیسیم اروپای قاره‌ای است - نیز می‌باشد.^[۱] نام این نهضت به خودی خود نمایانگر خصلت ویژه‌ای است که معاصران برای پیروان این فرقه قائل بوده‌اند؛ یعنی ماهیت منتظم و «باقاعده» [متودیک] رفتار به منظور حصول «یقین به آمرزش» در این نهضت نیز از آغاز همین خواست در مرکز فعالیت‌های دینی قرار داشت و موضع محوری خود را کماکان حفظ کرد. علی‌رغم همه اختلافات موجود، نوعی سنخیت انکارناپذیر میان این فرقه و بعضی گرایش‌های پیتیسیم آلمانی به چشم می‌خورد،^[۲] بویژه در این نکته که روش منتظم آنها در وهله اول برای برانگیختن عمل احساسی «تحول روحی» مورد استفاده قرار می‌گیرد. همین اهمیتی که متودیسیم برای احساس قائل بود - و نزد وزلی تحت تأثیر لوتریها و موراویها احیا شد - متودیسیم را که رسالت خود را از آغاز متوجه توده‌ها کرده بود، بویژه در امریکا، وادار به کسب خصلتی عمیقاً عاطفی نمود. گهگاه حصول توبه با چنان تلاش عاطفی سنگینی همراه بود که به خلسه‌های وحشتناک منجر می‌شد و در امریکا غالباً در ملاء عام بر روی «نیمکت بیقراری» صورت می‌گرفت. این امر پایه این اعتقاد را تشکیل داد که برخوردار از رحمت الهی منوط به استحقاق فرد نیست و آگاهی از بخشودگی و رستگاری بی‌واسطه است.

این روحیه عاطفی دینی وارد ائتلافی ویژه - توأم با بعضی دشواریهای درونی نه چندان کوچک - با اخلاق ریاضت‌کشانه‌ای که پیوریتانیسم قطعاً و برای همیشه بر آن مهر عقلانیت زده بود گردید. اولاً، برخلاف کالوینیسیم که گرایش داشت هرچیز صرفاً احساساتی را موهوم بخواند این نهضت یگانه شالوده انکارناپذیر یقین به آمرزش را اصولاً احساس محض یقین مطلق به رستگاری - ناشی از شهادت بی‌واسطه روح - می‌دانست که روز یا ساعت آن معمولاً می‌توانست معین شود. بعلاوه، طبق آموزه وزلی درباره تطهیر - که آشکارا با تعبیر ارتدوکس آن مغایر بود گرچه نوعی تکامل منطقی آن به شمار می‌رفت - کسی که بدین شیوه از نو متولد شده باشد در اثر فعالیت رحمت الهی در او می‌توانست توسط یک تحول درونی ثانویه

که اغلب مستقل و ناگهانی است در همین زندگی نیز به «تطهیر»، به آگاهی از کمال، به معنی رهایی از گناه نایل شود. علی‌رغم دشواری دستیابی به این هدف، که معمولاً فقط در اواخر عمر قابل حصول است، می‌بایست بی‌قید و شرط در طلب آن کوشید زیرا یقین به آمرزش را به طور قطع تأمین و اطمینان خاطر آرم را به جای اضطراب مغمومانه کالوینیست می‌نشانند^[۳] و بدین وسیله گرویده حقیقی در نظر خود و دیگران با این واقعیت متمایز می‌شود که «گناه دیگر هیچ سیطره‌ای بر او ندارد».

اما علی‌رغم اهمیت تعیین‌کننده شهادت احساس شخصی، رفتار پارسایانه بر طبق قانون نیز طبیعتاً مورد تأکید بود. هرگاه وزلی به مقابله با تطهیر از طریق عمل به معنای رایج در عصر خویش برمی‌خاست، صرفاً برای احیای این آموزه قدیمی پیوریتانی بود که طبق آن اعمال، علل واقعی آمرزش نبوده بلکه وسیله ساده‌ای برای تشخیص آن هستند؛ آنهم فقط تا جایی که عمل تنها به خاطر عظمت خداوند انجام شود. تجربه شخصی وزلی شهادت می‌دهد که رفتار پارسایانه به تنهایی کافی نیست، بلکه احساس آمرزش هم باید با آن همراه شود. خود وزلی گاه اعمال را «شرط» رحمت می‌دانست و در بیانیه ۹ اوت ۱۷۷۱ نیز تأکید کرد که هرکس اعمال نیک انجام ندهد مؤمن واقعی نیست. در واقع، متودیستها همیشه بر این باور بوده‌اند که نه از نظر عقیده، بلکه فقط از نظر عمل دینی از کلیسای رسمی متمایزند. این تأکید بر «میوه‌های» ایمان اغلب با استناد به یوحنا (۱. III ۹) توجیه می‌شد و رفتار نشانه آشکاری از تولد دوباره محسوب می‌گردید.

علی‌رغم همه اینها، دشواریهای بروز کرد. برای متودیستهای طرفدار آموزه تقدیر، تلقی «یقین به آمرزش» به عنوان یقینی برخاسته از احساس بی‌واسطه رحمت و کمال و نه ناشی از رفتار ریاضت‌کشانه توأم با اثبات دائمی ایمان - زیرا برای متودیستها یقین به «تداوم آمرزش»^{۹۸} فقط به عمل منفرد توبه وابسته بود -

۹۸) Perseverantia، در الهیات کالوینیستی به معنای تداوم آمرزش کسانی که برای رستگاری ابدی برگزیده شده‌اند.

فقط به یکی از این دو معنا بود: یا برای طبایع ضعیف تعبیری جدلی الطرفینی از «اختیار مسیحی» و بنابراین به معنای نابودی سلوک منتظم [متودیک] به حساب می‌آمد یا، در غیر این صورت، اعتماد به نفس فرد متقی به چنان درجه‌ای می‌رسید که برانگیختگی احساسی شدیدی از نوع پیوریتانی ایجاد می‌نمود. آنها در پاسخ به حملات مخالفان کوشیدند با این نتایج مقابله نمایند: از یک سو، با تقویت اعتبار قانونی کتاب مقدس و نقش اجتناب‌ناپذیر اثبات ایمان و از سوی دیگر، در عمل با تقویت جناح ضد کالوینیستی وزلی و یارانش در درون نهضت و تقویت این عقیده‌او که لطف و رحمت می‌تواند از انسان سلب شود. تأثیرات عمیقی که وزلی، توسط اخوان^[۴] موراوی، از لوتر پذیرفت این تحول را تشدید و عدم قطعیت جهت‌گیری مذهبی اخلاقی متودیستی^[۵] را تقویت نمود. بالاخره، فقط مفهوم «تولد دوباره» - یقین حسی به رستگاری به مثابه ثمره بی‌واسطه ایمان - به عنوان شالوده اجتناب‌ناپذیر رحمت و همراه با آن تطهیر، که به رهایی از نیروی گناه (لااقل بالقوه) منجر می‌شد و دلیل محکم رحمت به حساب می‌آمد، به طور قطع حفظ شد. بدین ترتیب، از اهمیت اسباب خارجی رحمت بویژه شعایر دینی کاسته گردید. در هر حال، «بیداری کلی»^{۱۹} که همه جا - حتی تا نیوانگلند - با متودیسزم همراه بود یک پیروزی برای آموزه رحمت و برگزیدگی به شمار می‌آمد.

بدین ترتیب، به نظر می‌رسد که از دیدگاه ما اخلاق متودیسزم هم مثل اخلاق پیتیسزم بر پایه‌ای متزلزل قرار دارد. اما مجاهده برای یک زندگی عالی‌تر،^{۲۰} برای یک «سعادت ثانی»، همچون نوعی جایگزین برای آموزه تقدیر در خدمت متودیسزم قرار می‌گرفت. اضافه کنیم که با توجه به منشاء انگلیسی متودیسزم، اخلاق عملی آن با اخلاق عملی پیوریتانیسم انگلیسی که متودیسزم می‌خواست «احیای» آن باشد خویشاوندی نزدیک داشت.

عمل عاطفی «تحول روحی» به نحوی منتظم [متودیک] القا می‌شد، اما پس از

حصول، برخلاف پیتیسیم احساساتی زینزندورف، در صدد التذاذ پارسایانه از پیوند با خدا بر نمی‌آمد، بلکه پس از بیداری، احساس در جهت جست‌وجوی عقلانی کمال هدایت می‌گردید. بنابراین، خصلت عاطفی این دیانت به یک مسیحیت احساسی باطنی مثل پیتیسیم آلمانی منتهی نگردید. شنکنبرگر^{۱۱} قبلاً نشان داده است که این واقعیت با رشد کمتر احساس گناه مرتبط بود (تا حدودی مستقیماً در نتیجه تجربه عاطفی تحول روحی) و این نکته‌ای است که در بررسی متودیسیم مورد قبول بوده است. در متودیسیم خصلت اساساً کالوینیستی احساس مذهبی به صورت تعیین کننده باقی ماند. برانگیختگی عاطفی شکل یک شور «سیلی»^{۱۲} ولی گذرا را به خود می‌گرفت و به هیچ وجه به خصلت عقلانی رفتار صدمه نمی‌زد.^[۶] بدین ترتیب، «تولد دوباره» متودیسیم فقط متممی برای آموزه خالص رستگاری از طریق عمل به وجود آورد که پس از کنار گذاشته شدن آموزه تقدیر یک تکیه‌گاه مذهبی برای رفتار ریاضت به شمار می‌آمد. نشانه‌های مشهود در رفتار به عنوان وسایل ضروری نظارت بر تحول روحی حقیقی یا همان طور که وزلی گهگاه می‌گوید، شرط آن در واقع با نشانه‌های موجود در کالوینیسم یکی بودند. در گفت‌وگویی که در پی خواهیم داشت می‌توانیم متودیسیم را نادیده بگیریم، زیرا این محصول متأخر^[۷] هیچ نکته جدیدی به روند تکامل ایده شغل [Beruf] اضافه نکرد.

د - فرقه‌های باپتیستی

پیتیسیم اروپای قاره‌ای و متودیسیم مردمان آنگلساکسون از نظر محتوای اعتقادی و نیز از نظر تحول تاریخی‌شان پدیده‌هایی ثانوی به حساب می‌آیند.^[۸] برعکس،

101) Matthias Schneckenburger

(۱۰۲) corybantic، منسوب به الهه سیبل Cybele؛ خدای رقص و پابکوبی مستانه.

دومین عامل مستقل در ریاضت‌کشی پروتستانی، غیر از کالوینیسم، را باید نهضت باپتیستی [تعمیدی]^{۱۰۳} و فرقه‌هایی^[۲] که در قرون ۱۶ و ۱۷ مستقیماً از آن نشأت گرفتند یا طرز فکر دینی آن را اختیار کردند، نظیر باپتیستها، منونیتها، و قبل از همه کویکرها، دانست.^[۳] در این فرقه‌ها با تجمعاتی مذهبی روبه‌رویم که اخلاقیاتشان بر شالوده‌هایی اصولاً متفاوت از مبانی تعالیم کالوینیستی استوار است. طرحی که ارائه خواهد شد و فقط مطلبی را که برای ما حائز اهمیت است برجسته خواهد کرد نمی‌تواند تصویر دقیقی از صور گوناگون این جنبش فراهم سازد. طبیعتاً، باز هم تأکید ما بر توسعه آن در کشورهای قدیمی سرمایه‌داری خواهد بود.

ما قبلاً در جای دیگری با مهمترین اندیشه اصلی تاریخی همه این فرقه‌ها یعنی اندیشه «کلیسای معتقدان» برخورد کرده‌ایم که تأثیر آن برای تحول تمدن فقط در یک زمینه دیگر می‌تواند کاملاً روشن شود. جماعت مذهبی، که در زبان کلیساهای رفرم «کلیسای مرئی» خوانده می‌شد، دیگر همچون موقوفه‌ای برای غایات لاهوتی و به مثابه نهادی که ضرورتاً هم صالحان و هم ناصالحان را دربرگیرد - خواه برای افزایش عظمت خداوند (در کالوینیسم) خواه برای فراهم کردن وسیله نجات انسانها (در آیین کاتولیک و آیین لوتر) - تلقی نمی‌شد، بلکه جماعتی منحصراً متشکل از افرادی که شخصاً ایمان آورده و از نو متولد شده بودند^{۱۰۴} به شمار می‌آمد. به عبارت دیگر، نه یک «کلیسا» بلکه یک «فرقه» محسوب می‌شد.^[۴] اصلی که طبق آن فقط بزرگسالانی که شخصاً ایمان آورده و ایمان خود را اقرار کرده باشند باید تعمید شوند - اصلی که فی‌نفسه مربوط به ظاهر است - نماد این سلوک به شمار می‌رود. برای باپتیستها، همانگونه که با سرسختی در تمام مجادلات مذهبی بر آن پای می‌فشرده‌اند، «رستگاری» از طریق چنین ایمانی به نحو ریشه‌ای با ایده کار دنیوی در خدمت مسیح که بر جزم راست‌دینانه پروتستانیسم کهن حاکم بود تفاوت داشت. رویکرد باپتیستی بیشتر عبارت بود از

حصول آموزش باطنی و روحی که توسط الهام فردی، عمل روح الهی در فرد، و فقط به این طریق تحقق می‌یافت. هرکس می‌توانست این الهام را دریافت کند، فقط می‌بایستی صبر و انتظار پیشه کند، به روح القدس امیدوار باشد، و به هیچ روی با دلبستگی معصیت‌آمیز به دنیا در مقابل آمدن وی مقاومت ننماید. در نتیجه، ایمان به معنای شناخت تعالیم کلیسا یا بهره‌مندی از رحمت الهی از طریق توبه جای خود را - البته با تغییرات عمیقی - به احیای تعالیم مسیحیت اولیه در باب انفاس قدسی سپرد: مثلاً فرقه‌ای که منوسیمونز^{۱۰۵} در کتاب اصول (۱۵۳۹) خویش نخستین آموزه کم و بیش منسجم آن را فراهم کرد، همانند سایر فرقه‌های باپتیستی خود را یگانه کلیسای حقیقی و منزه مسیح می‌دانست که تماماً از کسانی که خدا شخصاً برانگیخته و فراخوانده است، نظیر جماعت حواریون، تشکیل شده است. فقط افرادی که برای بار دوم زاده شده‌اند برادران مسیح هستند، زیرا خدا آنها را نیز مثل مسیح مستقیماً در روح آفریده است. پرهیز شدید از «دنیا» - یعنی ترک هر رابطه‌ای با مردم دنیا که مطلقاً ضروری نباشد - همراه با شدیدترین حاکمیت احکام کتاب مقدس [انجیل سالاری] به معنای الگوگرفتن از زندگی نخستین نسلهای مسیحی نتایجی بود که برای اولین جوامع باپتیستی حاصل شد و مادام که روحیه قدیمی زنده بود این قاعده دنیا‌گریزی هرگز بتمامی ناپدید نگردید.^[۵]

فرقه‌های باپتیستی از همه این اصول که در دوره اول حاکم بود اصل زیر را که با اندکی اختلاف در کالوینیسم ریشه دارد و اهمیت تعیین‌کننده آن همیشه خود را نشان داده است همواره حفظ کرده‌اند: امتناع مطلق از هرگونه «مخلوق‌پرستی» [عبودیت جسم] به مثابه خدشه‌ای به حمد و ثنای خدا که فقط شایسته اوست.^[۶] در نسل اول باپتیستهای سوئیس و آلمان جنوبی این شیوه زندگی انجیلی با همان قاطعیتی دنبال می‌شد که در اصل توسط فرانسیس قدیس و به صورت گسستی ناگهانی با کلیه لذات دنیوی و زندگی مطابق الگوی دقیق حواریون درمی‌آمد.

در حقیقت، زندگی تعدادی از باپتیستهای اولیه تا حدودی یادآور زندگی ژیل قدیس بود. در عین حال، این رعایت بسیار اکید دستورات کتاب مقدس^[۷] به دلیل اینکه ایمان ثمرهٔ انفاس قدسی تلقی می‌شد مبنای مستحکمی نداشت. آنچه خدا بر رسولان و حواریون الهام و فاش کرد همهٔ آن چیزی نبود که می‌توانست و می‌خواست آشکار کند. برعکس، تداوم کلمه نه به صورت یک سند مکتوب، بلکه به مثابه نیروی روح‌القدس که بر زندگی روزمرهٔ مؤمن تأثیر می‌گذارد و با هر کس که خواهان گوش فرادادن به اوست سخن می‌گوید - و این مطلبی است که شونکنفلد^{۱۰۶} در مقابل لوتر و بعدها فاکس در مقابل کلیسای مشایخی از آن دفاع کرده‌اند - به شهادت جوامع اولیهٔ مسیحی یگانه علامت ممیزهٔ کلیسای راستین بود. بر پایهٔ همین ایدهٔ الهام دائمی است که آموزهٔ بسیار مشهوری که بعدها کویکرها به آن انسجام بخشیدند یعنی آموزهٔ (در تحلیل نهایی تعیین‌کننده) اهمیت شهادت باطنی روح در عقل و آگاهی رشد کرد. بدین ترتیب، نه اعتبار کتاب مقدس، بلکه حاکمیت بلامنازع آن کنار گذاشته شد و تحولی آغاز شد که به طرد قاطعانهٔ هر آنچه از آموزهٔ رستگاری در کلیسا باقی مانده بود و در کویکرها حتی به کنار گذاشتن آیینهای تعمید و عشای ربانی منجر گردید.^[۸]

فرقه‌های باپتیستی همراه با «قدریون»،^{۱۰۷} بویژه کالوینیستهای معتقد، از شعایر دینی به عنوان وسیلهٔ آموزش به قاطعانه‌ترین وجه سلب اعتبار نمودند و «سحرزدایی»^{۱۰۸} مذهبی جهان را تا نتایج نهایی آن دنبال کردند. فقط «پرتو باطنی» الهام دائمی به فرد امکان می‌داد تا الهامات الهی در کتاب مقدس را نیز حقیقتاً درک کند. از سوی دیگر، لااقل به عقیدهٔ کویکرها که در اینجا همهٔ نتایج منطقی را استخراج کردند تأثیرات این الهام دائمی می‌توانست به افرادی هم که هرگز الهام را در شکل انجیلی آن نشناخته بودند تعمیم یابد. این حکم که «فوق کلیسا هیچ رستگاری نیست»^{۱۰۹} فقط برای کلیسای نامرئی کسانی که از پرتو

106) Schwenckenfeld

107) Predestinations

108) Entzauberung-désenchantement

109) Extra ecclesiam nulla salus

روح‌القدس تنویر یافته بودند صادق بود. بدون این اشراق باطنی انسان طبیعی حتی اگر تحت هدایت عقل طبیعی هم باشد کماکان یک مخلوق جسمانی است که بی‌خدایی او را باپتیستها، منجمله کویکرها، با حدتی بیش از کالوینیستها محکوم می‌کردند. از سوی دیگر، این تولد دوباره توسط روح‌القدس، به شرط اینکه منتظر آن باشیم و قلب خویش را بر آن بگشاییم، چون کار خداست می‌تواند به چنان پیروزی کاملی بر نیروی معصیت منجر شود که هرگونه سقوط مجدد در ورطه‌گناه یا حتی خروج از دایره رحمت الهی عملاً ناممکن گردد. با این حال، همان طور که بعداً در متودیسیم شاهد خواهیم بود، دستیابی به چنین مرتبه‌ای یک قاعده محسوب نمی‌شد، بلکه درجه کمال فرد بیشتر تابع تحول او به شمار می‌آمد. همه جماعت‌های باپتیستی می‌خواستند کلیسایی «مزه» باشند؛ یعنی از اعضای خود رفتاری بی‌عیب و نقص را طلب می‌کردند. ترک صادقانه دنیا و علایق آن و اطاعت بی‌قید و شرط از قدرت خداوند که در ضمیر انسان با او سخن می‌گوید تنها نشانه‌های غیر قابل تردید تولد مجدد حقیقی به شمار می‌رفتند و در نتیجه طرز رفتاری متناسب با آنها شرط اجتناب‌ناپذیر رستگاری بود. این رستگاری نه اکتسابی، بلکه موهبتی از جانب خدا به شمار می‌آمد اما تنها آن کس که مطابق ایمان خود زندگی می‌کرد می‌توانست خود را فردی از نو تولد یافته تلقی کند.

«اعمال نیک» در این معنا «شرط اجتناب‌ناپذیر» به شمار می‌آمدند. مشاهده می‌کنیم که این آخرین استدلال بارکلی که تاکنون آن را دنبال کرده‌ایم باز هم عملاً معادل آموزه کالوینیستی بود و مسلماً تحت تأثیر ریاضت‌کشی کالوینیستی که فرقه‌های باپتیست در انگلستان و هلند را احاطه می‌کرد تکامل یافته است. جورج فاکس در آغاز کار خود همه فعالیت تبلیغی خویش را صرف موعظه درباره پذیرش جدی و صادقانه آن نمود.

اما از آنجا که آموزه تقدیر طرد گردید، خصلت بویژه منتظم [متودیک] اخلاقیات باپتیستی از نظر روانشناختی پیش از هرچیز بر ایده «انتظار صبورانه» برای عمل روح‌القدس متکی شد. حتی امروز هم وجه مشخصه گردهمایی‌های

کویکرها، که بارکلی با ظرافت بسیار آن را تحلیل می‌کند، همین است. هدف این انتظار خاموش، چیرگی بر هر چیز تحریک‌کننده و نامعقول و بر هر هیجان و [علقه] ذهنی در انسان «طبیعی» است. انسان باید خاموشی گزیند تا آن خاموشی عمیق جان که فقط در آن می‌توان کلام خدا را شنید مستولی شود. البته این «انتظار» می‌تواند به حالات جنون‌آمیز و پیشگویی منتهی شود و مادام که امید به رستاخیز باقی باشد تحت بعضی شرایط به انفجار شور و هیجان برای ظهور سلطنت هزارساله مسیح^{۱۱۰} بینجامد، همان طور که در هر ریاضت‌کشی از این نوع امکانپذیر است. در واقع همین حادثه برای نهضت [آنا‌بپتیست] که در مونستر از میان رفت رخ داد. با وجود این، با نفوذ بیش از پیش باپتیسم در زندگی شغلی عادی دنیوی، ایده‌ای که خالق سخن نخواهد گفت مگر وقتی که مخلوق خاموش باشد این معنا را به خود گرفت که فرد باید بیاموزد تا اعمال خود را با آرامی بسنجد و آنها را مطابق یک بررسی آگاهانه و دقیق فردی تنظیم نماید. جماعات متأخرتر باپتیستی، بویژه کویکرها، این طرز رفتار آرام، معتدل، و بغایت آگاهانه را پیشه کرده‌اند. «سحرزدایی» قاطعانه از دنیا از نظر روانی هیچ راه دیگری جز عمل به ریاضت‌کشی در همین جهان باقی نمی‌گذاشت. جماعاتی که به هیچ وجه نمی‌خواستند کاری به کار قدرتهای سیاسی یا اعمال آنها داشته باشند نتیجتاً به طور عینی باید زندگی شغلی را از این فضایل ریاضت‌کشانه اشباع می‌کردند. در حالی که رهبران اولیه نهضت باپتیسم در ترک دنیا به نحو بیرحمانه‌ای رادیکال بودند، روشن است که در همان نسل اول باپتیستها هم سلوکی ملهم از حواریون برای اثبات تولد مجدد هر فرد شرط اجتناب ناپذیر نبود. در همان نسل نیز عناصری از بورژوازی مرفه یافت می‌شد و اخلاقیات سختگیرانه باپتیستی حتی قبل از منو^{۱۱۱} - که همیشه قاطعانه از فضایل حرفه‌ای دنیوی و نظام مالکیت خصوصی دفاع می‌کرد - در جاده‌ای که عملاً توسط کالوینیسم هموار شده بود گام

برداشت، زیرا تحول به سوی ریاضت‌کشی راهبانه و تارک‌دنیایی از لوتر به بعد به مثابه شیوه‌ای مغایر با کتاب مقدس و رستگاری از طریق عمل محکوم شده بود و باپتیستها در این نکته از لوتر پیروی می‌کردند.

با وجود این، غیر از جماعات نیمه کمونیستی اولیه، یک فرقه باپتیستی یعنی تونکرها [dunckars, dompelaers, Tunker] حتی امروز هم تحصیلات و هر نوع دارایی را که برای زندگی مطلقاً ضروری نباشد محکوم می‌کند. خود بارکلی هم پایبندی به شغل را نه به نحو کالوینیستی و حتی لوتری، بلکه با روحیه‌ای تومیستی و به مثابه «تدبیری طبیعی»^{۱۱۲} که نتیجه اجتناب‌ناپذیر اجبار مؤمن به زندگی در جهان است تعبیر می‌کند.^[۹] این تعبیر نظیر برخی اظهارات اشپنر و پتیستهای آلمانی در واقع نوعی تضعیف برداشت کالوینیستی از شغل به شمار می‌رود. از سوی دیگر، در فرقه‌های باپتیستی، تحت تأثیر عوامل مختلف، علاقه به اشتغالات اقتصادی بشدت افزایش یافته بود و در وهله اول به صورت امتناع از پذیرش مسئولیتهای عمومی - امتناعی که به واسطه خوار شمردن امور دنیوی به صورت یک تکلیف مذهبی درآمد - جلوه کرد. اما این اصل حتی پس از متروک شدن، تأثیرات عملی خود را لااقل نزد منونیتها و کویکرها حفظ کرد، زیرا امتناع از حمل اسلحه یا ادای سوگند صلاحیت انجام هرگونه وظیفه عمومی را سلب می‌نمود. به موازات آن، فرقه‌های باپتیستی خصومت آشتی‌ناپذیری علیه هرگونه شیوه زندگی اشرافی از خود نشان می‌دادند. نزد بعضی از باپتیستها، همانند کالوینیستها، این خصومت نتیجه تحریم مخلوق پرستی [بندگی جسم] و نزد بعضی دیگر از آنها نتیجه اصول غیرسیاسی یا ضدسیاسی‌ای که از آنها سخن گفتیم به شمار می‌آمد. از این رو، نظم سرد و آگاهانه سلوک باپتیستی به سوی مشاغل غیرسیاسی سوق داده شد.

در عین حال، اهمیت عظیمی که آموزه باپتیستی رستگاری برای کنترل رفتار از طریق آگاهی به مثابه الهام الهی به فرد قائل بود به رفتار شغلی باپتیستها خصلتی

می‌بخشید که برای تکامل بعضی جوانب مهم روح سرمایه‌داری تعیین‌کننده بود. ما ملاحظات خود را به بعد موکول می‌کنیم یعنی به وقتی که این مسئله را از نزدیک تر - مع‌هذا تا جایی که این امر بدون بحث از کل اخلاق سیاسی و اجتماعی ریاضت‌کشی پروتستانی میسر باشد - بررسی نماییم. اکنون مقدماً خواهیم دید که شکل خاص این ریاضت‌کشی دنیوی نزد باپتیستها، بویژه کویکرها، به گواهی قرن هفده، در این اصل عمده «اخلاق» سرمایه‌داری که صداقت بهترین سیاست است^[۱۰] متبلور می‌گردد؛ اصلی که بیان کلاسیک خود را در جزوه فوق‌الذکر از فرانکلین پیدا کرد. هم اکنون دیگر می‌توان مشاهده کرد که نفوذ کالوینیسم بیشتر در جهت آزادسازی انرژی برای کسب ثروت خصوصی اعمال می‌گردید، زیرا در واقع علی‌رغم تمام مشروعیت صوری «اهل تقوا» [برگزیدگان] حکم‌گفته در اغلب موارد بخوبی درباره کالوینیستها صادق است: «عملگرا همیشه بی‌پرواست، تنها اهل نظر آگاهند»^[۱۱]

اهمیت کامل یک عامل مهم دیگر در تشدید ریاضت‌کشی دنیوی فرقه‌های باپتیستی را فقط می‌توان در زمینه دیگری بررسی نمود، ولی مقدماً با ذکر چند نکته درباره آن، نظمی را که در ارائه مطلب انتخاب کرده‌ایم توجیه می‌نمایم. ما عمده‌آنها، نهادهای اجتماعی عینی کلیساهای قدیمی پروتستانی و تأثیر اخلاقی آنها، بویژه انضباط کلیسایی، را علی‌رغم اهمیت عظیم آن به عنوان نقطه عزیمت خود انتخاب نکرده‌ایم، بلکه ترجیح داده‌ایم از تأثیرات انتخاب ذهنی یک دیانت ریاضت‌کشانه بر رفتار افراد عزیمت کنیم نه فقط به این خاطر که این جنبه از مسئله تاکنون بسیار کمتر از سایر جوانب مورد بررسی قرار گرفته است، بلکه همچنین به این دلیل که انضباط کلیسایی به هیچ وجه همیشه در جهتی واحد عمل نکرده است. برعکس، نظارت کاملاً پلیسی مذهب بر زندگی افراد که در قلمرو کلیساهای دولتی کالوینیستی با انکیزیسیون پهلو می‌زد می‌توانست آزادسازی نیروهای فرد را که حاصل جست‌وجوی ریاضت‌کشانه و منتظم‌آمزش بود با مانع روبه‌رو سازد و این امر در بعضی موارد واقعاً اتفاق افتاد.

مقررات تجاری [مرکانتیلیستی] دولت می‌توانست تکامل صنایع را تضمین کند، اما نمی‌توانست باعث تکامل روح سرمایه‌داری شود یا لاقبل به تنهایی از عهده این کار برآید؛ حتی هر جا خصلتی اقتدارمنشانه و پلیسی به خود می‌گرفت آن را فلج می‌کرد. مقرراتی شدن ریاضت‌کشی به دست کلیسا وقتی که جنبه افراطی پلیسی پیدا می‌کرد بخوبی ممکن بود به نتایج مشابهی منجر شود؛ البته چنین مقرراتی می‌توانست نوعی رفتار ظاهری را تحمیل نماید، اما در مواردی انگیزه‌های ذهنی رفتار منتظم را تضعیف می‌نمود.

هر گفتم و گویی در باب این نکته^[۱۲] باید تفاوت مهم میان پلیس اخلاقی اقتدارمنشانه کلیساهای دولتی و پلیس اخلاقی فرقه‌ها را که بر تبعیت اختیاری متکی بود به حساب آورد. این حقیقت که نهضت باپتیستی در همه صور خود اساساً به تأسیس «فرقه‌ها»، و نه «کلیساهای»، پرداخته است مسلماً همانقدر به تقویت ریاضت‌کشی در باپتیسم کمک می‌کرد که اجبار جوامع کالوینیستی، متودیستی، و پیتیستی به درجات مختلف به تشکیل جماعات داوطلبانه به تقویت ریاضت‌کشی در این جوامع یاری می‌نمود.^[۱۳]

طرح فوق کوشید شالوده‌های مذهبی ایده پیوریتانی از شغل را نشان دهد؛ از این پس باید نتایج آن را در حیات اقتصادی جست و جو کنیم. علی‌رغم همه اختلافات موجود در جزئیات و تکیه‌های مختلف این جنبشهای ریاضت‌کشانه بر جنبه‌هایی که از نظر ما تعیین‌کننده اند خصوصیات بسیار مشابهی در همه آنها موجود و حائز اهمیت است. به عنوان جمع‌بندی باید بگوییم که نکته تعیین‌کننده برای اهداف ما مفهوم مشترک تمامی این فرق از «وضعیت آمرزش» مذهبی به عنوان وضعیتی است که دارنده آن را از انحطاط جسم و از «دنیا» جدا می‌سازد. گرچه وسایل نیل به این «آمرزش» برای فرقه‌های مختلف متفاوت است، اما به هیچ وجه 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.

بنابراین، فرد ترغیب می‌شود تا به مراقبت منظم از وضعیت آمرزش خود در سلوک خویش پردازد و بدین ترتیب سلوک خود را از ریاضت‌کشی اشباع نماید. همان‌طور که مشاهده کردیم، معنای این سلوک ریاضت‌کشانه شکل عقلانی دادن به تمام زندگی برطبق اراده‌ی خدا بود و این ریاضت‌کشی دیگر نه یک «عمل فوق‌العاده»،^{۱۱۳} بلکه عملی بود که از هرکس که می‌خواست به آمرزش خویش مطمئن باشد انتظار می‌رفت. زندگی فرد متقی تا جایی که از زندگی «طبیعی» تمیز داده می‌شد دیگر در جماعات رهبانی و بیرون از دنیا جریان نداشت - و نکته‌ی 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 [شغل به مثابه تکلیف دینی Beruf] در پروتستان‌تیسیم ریاضت‌کشانه بود.

البته قبلاً ملاحظه کردیم که ریاضت‌کشی مسیحی، که در ابتدا از جهان‌گریخته و به عزت پناه برده بود، همین جهانی را که از آن دست‌کشیده بود از پایگاه دیر و کلیسا اداره می‌کرد، ولی به طور کلی خصلت طبیعی و خودانگیخته‌ی زندگی روزمره‌ی دنیوی را دست‌نخورده باقی گذاشته بود. اما پس از اینکه دروازه دیر را در پشت سر خود بست و به کوچه و بازار گام نهاد کوشید تا حیات روزمره را از شیوه‌ی منتظم خویش اشباع کند و از آن حیاتی عقلانی در این جهان، اما به هیچ وجه نه از این جهان یا برای این جهان بسازد. نتیجه‌ی این کوشش را در سطور بعدی نشان خواهیم داد.

فصل دوم

ریاضت‌کشی و روح سرمایه‌داری

به منظور درک رابطه میان ایده‌های بنیادین مذهبی پروتستانیسم ریاضت‌کشانه و دستورات آن برای زندگی روزمره اقتصادی باید متون دینی مربوطه را به مثابه متونی که آشکاراً حاصل عملکرد دستگاه روحانی هستند با دقت مخصوصی بررسی نمود، زیرا در زمانی که آخرت به معنای همه چیز بود و موقعیت اجتماعی فرد مسیحی به پذیرش وی در عشای ربانی مسیحیان وابسته بود مقام روحانی از طریق ارشاد معنوی، انضباط کلیسایی، و موعظه، نفوذی را اعمال می‌نمود که به هیچ‌وجه در مخیله ما انسانهای [عصر] جدید نمی‌گنجد (و نگاهی اجمالی به مجموعه‌هایی نظیر *Consilia*، *Causus conscientiae*، و غیره این امر را ثابت می‌کند). در چنین زمانی نیروهای مذهبی که خود را از طریق این عملکرد بیان می‌کنند بر شکل‌گیری «سرشت قومی» تأثیری قطعی دارند.

جهت اهداف این فصل، و به هیچ‌وجه نه جهت کلیه اهداف دیگر، می‌توانیم ریاضت‌کشی پروتستانی را همچون یک کل واحد در نظر بگیریم. اما چون [آن وجه از] پیوریتانیسم انگلیسی که از کالوینیسیم مشتق شده بود منسجم‌ترین شالوده [مذهبی] را برای ایده شغل^۱ فراهم می‌کند، باید به پیروی از روش قبلی خود یکی از

1) Beruf

نمایندگان آن را در مرکز گفت‌وگو قرار دهیم. ریچارد با کستر هم به خاطر رویکرد عملی بارز و واقع‌گرایانه خود و هم به علت اعتبار عام آثارش که بارها ترجمه و تجدید چاپ شده‌اند از بسیاری نویسندگان در اخلاقیات پیوریتانی برجسته‌تر جلوه می‌کند. او وابسته به کلیسای مشایخی پروتستان^۲ و مدافع شورای کلیسای وست مینستر^۳ بود، اما در عین حال همچون بسیاری از بهترین اندیشمندان زمان خود بتدریج از جزمیات کالوینیسیم خالص فاصله گرفت. او باطناً با غضب قدرت توسط کرامول و هر انقلاب دیگری دشمنی داشت. وی با فرقه‌ها و شور متعصبانه مقدس‌مآبها مخالف، اما در قبال ویژگی‌های ظاهری دارای وسعت نظر و نسبت به مخالفان خود عینی‌گرا بود. او عرصه تلاش خود را بیش از هر چیز در ارتقای عملی زندگی اخلاقی - کلیسایی جست‌وجو می‌نمود. در تعقیب این هدف، به عنوان یکی از موفق‌ترین مقامات روحانی شناخته شده در تاریخ، خدمات خود را در اختیار حکومت پارلمانی و نیز کرامول و دوران بازگشت سلطنت قرار داد و سرانجام در این دوران، درست روز قبل از قتل عام سن بار تولمه، از کارکناره گرفت. هدایتنامه مسیحی او کامل‌ترین تصنیف در اخلاق دینی پیوریتانی است و مستمراً با تجارب عملی فعالیت روحانی خود وی وفق داده شده است. این اثر را با تفکرات الهیاتی^۴ اشپنر، به عنوان نماینده پپتیسم آلمانی، با دفاعیه بارکلی برای کویکرها، و با برخی دیگر از نمایندگان اخلاقیات ریاضت‌کشانه مقایسه خواهیم نمود. البته به دلیل محدودیت این فصل [این مقایسه] تا حد امکان محدود خواهد بود.

با نگاهی به آرامش ابدی اهل تقوا یا هدایتنامه مسیحی، اثر باکستر، یا آثار مشابه از نویسندگان دیگر از همان نظر اول از تأکیدی که در بحث از ثروت^[۱] و کسب آن بر عناصر «ابیونی»^۵ عهد جدید گذاشته شده است متعجب می‌شویم. ثروت به خودی خود خطری است بزرگ، و سوسه‌هایش بی‌پایان، و

2) Presbyterian

3) Westminster Synod

4) Theologische Bedenken

5) ebionitic، یکی از فرق عرفانی یهودی مسیحی قرن دوم میلادی که برخی قوانین دین یهود و انجیل متی را قبول داشت، اما تعالیم پل قدیس را نمی‌پذیرفت. در اینجا اشاره است به گرایشات ثروت ستیز.

جست‌وجوی^[۲] آن در مقایسه با اهمیت غالب سلطنت الهی نه فقط بی‌معنا، بلکه اخلاقاً نیز مشکوک است. به نظر می‌رسد در این آثار، ریاضت‌کشی با حدتی بیش از کالون بر علیه تکاپو برای نعم دنیوی جهت‌گیری کرده است، زیرا کالون ثروت روحانیت را مانع کارآیی آنها نمی‌دانست، بلکه آن را برای افزایش اعتبار آنها مطلوب می‌شمرد. از این رو، به آنها اجازه می‌داد تا مکنث خویش را به نحو سودمند به کار گیرند. در متون پیوریتانی می‌توان نمونه‌هایی از نکوهش تکاپو برای تحصیل پول و ثروت را گردآوری کرد و در تضاد با ادبیات اخلاقی اواخر قرون وسطا، که در این باب از سعه‌صد بسیار بیشتری برخوردار بود، قرار داد.

در ضمن، این متون در سوءظن خود نسبت به تکاپو برای کسب ثروت کاملاً صادق و جدی بودند و فقط باید از نزدیک‌تر به بررسی آنها پرداخت تا اهمیت اخلاقی واقعی و ملزومات آنها را درک کرد. [در این متون] آنچه واقعاً از نظر اخلاقی محکوم است تن‌آسایی در اثر دارایی،^[۳] التذاذ از ثروت، و پیامدهای آن یعنی بطالت و وسوسه‌های جسمانی، و پیش از هر چیز انحراف از جست‌وجوی یک زندگی «پرهیزکارانه» است. در واقع، دارایی فقط تا جایی که خطر تن‌آسایی در بر دارد مورد سوءظن است. بنابراین، آرامش ابدی اهل تقوا در آخرت حاصل می‌شود و در روی زمین انسان باید برای تأمین رستگاری خود «تا فرصت باقی است در انجام کارهای آن کس که او را فرستاده است بکوشد». بنابر اراده آشکار و بی‌ابهام خداوند، نه تن‌پروری و التذاذ، بلکه فقط فعالیت است که به افزایش عظمت وی یاری می‌رساند.

بنابراین، اتلاف وقت اولین و در اصل سنگین‌ترین معاصی است. عمر انسان بغایت کوتاه و برای «حتمی‌ساختن» رستگاری انسان بسیار گرانبهاست. اتلاف وقت در معاشرت، در «گفت‌وگوهای بی‌ثمر»، در تجملات، و حتی در خواب بیش از اندازه لازم برای سلامتی، یعنی شش تا حداکثر هشت ساعت، مستوجب محکومیت مطلق اخلاقی است. گفته‌فرانکلین که «وقت طلاست» نه به معنای مورد نظر او، بلکه به یک معنای خاص روحانی صادق است. وقت بی‌نهایت

گران‌بهاست، زیرا هر ساعتی از آن که تلف شود از تلاش برای افزایش عظمت خدا کاسته شده است.^[۴] از این رو، تفکر منفعلانه نیز لاقلاً وقتی که به زیان کار روزانه شخص تمام شود بی‌ارزش و حتی مستقیماً قابل نکوهش است،^[۵] زیرا این کار کمتر از اجرای فعالانه اراده‌ی خداوند از طریق انجام شغل^[۶] مرضی خدا واقع می‌شود. بعلاوه، روز یکشنبه برای این کار مقرر شده است و به نظر با کستر همیشه همان کسانی که در مشاغل خود کاهلند هنگامی که ضرورت اقتضا می‌کند وقتی برای خدا ندارند.^[۷]

به همین دلیل، کتاب اصلی با کستر سرشار از موعظه‌ی مکرر و پرحرارت برای کار سخت و مستمر جسمی یا فکری است. در اینجا شاهد عملکرد توأم دو عامل هستیم: اولاً کار به طور اعم یک «وسیله‌ی ریاضت» بود که از دیرباز امتحان خود را پس داده و از این بابت در کلیسای مغرب زمین در تعارض شدید نه فقط با شرق، بلکه تقریباً با کلیه‌ی قواعد زاهدانه در تمام جهان^[۸] مورد ستایش قرار داشت: ثانیاً، کار به طور اخص وسیله‌ای بود ممتاز برای مصونیت از تمامی وسوسه‌هایی که پیوریتانیسم آنها را تحت عنوان «زندگی آلوده»^۱ جمع می‌کرد و نقش آن به هیچ وجه ناچیز نبود. ریاضت‌کشی جنسی پیوریتانی تنها از لحاظ درجه و نه از لحاظ اصل بنیادی خود با ریاضت‌کشی جنسی صوفیانه تفاوت داشت، اما تلقی پیوریتانی از زندگی زناشویی نتایج عملی بسیار دوربردتری به بار آورد، زیرا رابطه‌ی جنسی حتی در چارچوب ازدواج هم فقط به این جهت مجاز است که قصد خداوند از آن افزایش عظمت خویش مطابق با فرمان «بارور شوید و کثیر گردید» می‌باشد. در مقابل کلیه‌ی وسوسه‌های جنسی، همان طور که در مقابل کلیه‌ی شک و تردیدهای مذهبی و احساس ضعف روحی، علاوه بر یک رژیم غذایی گیاهی معتدل و حمام آب سرد یک دستور واحد مقرر شده است: «در مشاغل خود بشدت کار کنید». اما حتی فراتر از آن و قبل از هرچیز کار کلاً به مثابه غایت فی‌نفسه‌ی زندگی که

6) unclean life

توسط خدا مقرر شده لحاظ گردیده است. سخن پل قدیس که «آن کس که کار نکند نباید بخورد» بی‌قید و شرط برای همگان صادق است.^[۹] بی‌علاقگی به کار نشان محرومیت از رحمت الهی است.

در اینجا اختلاف این دیدگاه با دیدگاه قرون وسطایی کاملاً آشکار می‌شود. توماس آکویناس نیز این سخن پل قدیس را تفسیر کرده است، اما از نظر او کار فقط یک «تدبیر طبیعی»^۷ برای حفظ فرد و جامعه است و آنجا که این غایت حاصل شده باشد این حکم هم دیگر اعتبار ندارد. بعلاوه، این حکم فقط برای نوع و نه برای هر فرد صادق است. این حکم برای کسی که بتواند بدون کارکردن از ثروت خویش ارتزاق کند صادق نیست و غور و تعمق به عنوان شکلی معنوی از عمل در قلمرو سلطنت خداوند مسلماً از این فرمان در معنای تحت اللفظی آن برتر است. بعلاوه، از دیدگاه الهیات عامیانه آن زمان، عالی‌ترین شکل «خلافت» زاهدانه، افزودن بر توشه آخرت از طریق دعا و نیایش بود.

اما با کستر نه تنها این گونه استثنایا بر تکلیف اخلاقی به کار را نمی‌پذیرفت، بلکه بشدت بر این اصل تأکید می‌ورزید که ثروت هیچ کس او را از شمول این فرمان بی‌قید و شرط مستثنا نمی‌کند. حتی ثروتمند هم نباید بدون کارکردن ارتزاق نماید، زیرا اگرچه برای تأمین حوایج خود نیازی به کار ندارد، اما حکم خدا چنین است و او هم باید مانند فقیر از آن اطاعت نماید.^[۱۰] زیرا مشیت الهی برای هرکس بدون استثنا یک شغل [calling در متن آلمانی] فراهم کرده است که باید آن را تصدیق و به آن عمل کند. این شغل برخلاف عقیده لوتر^[۱۱] سرنوشتی نیست که باید آن را با تسلیم و رضا پذیرفت، بلکه فرمانی است از جانب خدا به فرد تا برای عظمت الهی به تلاش پردازد. این تفاوت بظاهر ظریف دارای نتایج بسیار دوربرد روانشناختی است و با تعبیر هرچه بیشتر عالم اقتصاد در چارچوب مشیت الهی، که قبلاً در اسکولاستیسم رایج بود، پیوند می‌یابد.

از جمله کسانی که پدیده تقسیم کار و اشتغال در جامعه را بررسی کرده‌اند توماس آکویناس است که اغلب می‌توانیم با نهایت سهولت به وی رجوع کنیم؛ او این پدیده‌ها را مستقیماً ناشی از طرح و نقشه خداوند برای جهان تصور می‌کرد، ولی جایگاه هر فرد در عالم را ناشی از علل طبیعی و تصادفی (عَرَضی [امکانی] در اصطلاح شناسی اسکولاستیک) می‌دانست. اما همان‌طور که دیدیم از نظر لوتر تقسیم انسانها به طبقات و مشاغل در اثر تکامل عینی تاریخی، نتیجه مستقیم اراده الهی تلقی می‌شد و بنابراین باقی ماندن فرد در مکان و محدوده‌هایی که خدا برای وی مقرر کرده بود یک تکلیف دینی به حساب می‌آمد. صرف‌نظر از این واقعیت که رابطه زهد لوتری با «دنیا» از همان آغاز به‌طور کلی ناروشن بود و همچنان مبهم باقی ماند، اصول اخلاقی برای اصلاح جهان نمی‌توانست از زرادخانه اندیشه‌های لوتر که در واقع هرگز به‌طور کامل از بی‌اعتنایی پائولی نسبت به جهان خلاص نشد به دست آید و بنابراین در آیین لوتر جهان می‌بایست همان‌طور که بود پذیرفته می‌شد و فقط این [پذیرش] می‌توانست انجام تکلیف دینی به حساب آید.

اما تبعیتِ بازی منافع خصوصی اقتصادی از مشیت الهی از دیدگاه پیوریتانیسم صبغه متفاوتی پیدامی‌کند. به پیروی از شیوه تفسیر پراگماتیکی پیوریتانها، غایتی را که مشیت برای تقسیم کار مقرر می‌کند باید از نتایج حاصل از آن شناخت. با کستر مقصود خود را در این باره با چنان عباراتی بیان می‌کند که مکرراً تجلیل مشهور آدام اسمیت از تقسیم کار را به یاد می‌آورد. تخصصی شدن مشاغل از آنجا که تکامل مهارتها را امکانپذیر می‌کند به بهبود کمی و کیفی تولید منجر می‌شود و در نتیجه به خیر همگانی که همان حداکثر منفعت برای حداکثر تعداد ممکن از افراد است یاری می‌رساند. تا اینجا انگیزه صرفاً منفعت‌گرایانه است و با دیدگاه متعارف بخش بزرگی از ادبیات غیردینی آن عصر سنخیت نزدیکی دارد.

اما عنصر شاخص پیوریتانی آنگاه هویدا می‌شود که با کستر جمله زیر را در آغاز بحث خود قرار می‌دهد: «خارج از یک شغل کاملاً معین، فعالیت‌های انسان

صرفاً بی‌ثبات و بی‌قاعده‌اند و او بیشتر اوقات خود را به بطالت می‌گذراند تا به کار» و همچنین آنگاه که بحث را به شکل زیر خاتمه می‌دهد: «و او [یعنی کارگر متخصص] کار خود را با نظم انجام می‌دهد، در حالی که دیگری درحالت سردرگمی دائمی باقی می‌ماند و مشغله او نه زمان را می‌شناسد و نه مکان را ... بنابراین، یک شغل ثابت برای هرکس ارجح است». یک کار موقتی که کارگر عادی روزمزد اغلب ناچار به پذیرش آن است غالباً اجتناب‌ناپذیر، اما همیشه یک موقعیت متزلزل نامطلوب است. بنابراین، فرد «بدون شغل» فاقد شخصیت باقاعده و منتظمی است که همان طور که دیدیم ریاضت‌کشی دنیوی خواستار آن است.

طبق اخلاق کویکرها نیز زندگی حرفه‌ای فرد تمرینی است در فضیلت ریاضت‌کشی و اثبات آموزش وی از طریق پایبندی به وجدان که در توجه و نظم مشهود در کار او جلوه‌گر می‌شود. آنچه خدا می‌خواهد نه کار فی‌نفسه، بلکه کار عقلانی در یک شغل است. در مفهوم پیوریتانی شغل، تاکید همواره بر این خصلت با قاعده ریاضت‌کشی شغلی نهاده شده است، در حالی که نزد لوتر پذیرش سرنوشتی که خدا به نحو برگشت‌ناپذیر برای هرکس مقرر نموده مورد^[۱۲] تأکید است.

از این رو، پاسخ این سؤال که آیا جایز است فرد چند شغل را با هم پیشه کند مثبت است به شرط آنکه این کار برای خیر عمومی یا خیر فردی^[۱۳] مفید باشد، به کسی زیان نرساند، و به عدم تعهد نسبت به یکی از این مشاغل منجر نشود. حتی تغییر شغل هم به هیچ وجه قابل سرزنش نیست، به شرط آنکه نه از روی سبکسری، بلکه به نیت دنبال کردن شغلی خداپسندانه‌تر که بنابر اصل کلی به معنای سودمندتر است انجام گیرد.

درست است که سودمندی یک شغل و در نتیجه رضایت خدا از آن اولاً از نظر اخلاقی و ثانیاً از نظر اهمیت خیرات حاصل از آن برای «جمع» اندازه‌گیری می‌شود، اما معیار سوم و بالطبع عملاً مهمتر همان سودمندی اقتصادی شخصی

است.^[۱۴] زیرا اگر خدا که پیوریتان دست وی را در همه رویدادهای زندگی در کار می‌بیند به یکی از برگزیدگان خود بختی برای سودجستن نشان دهد، باید از این کار هدفی داشته باشد. از این رو، مسیحی معتقد باید به این دعوت با استفاده از این فرصت لبیک گوید.^[۱۵] «اگر خدا به شما راهی را نشان دهد که بتوانید از آن راه بیش از راه دیگر به نحو مشروع کسب کنید (بدون اینکه به نفس خود یا دیگری ستم روا دارید)، اگر از آن راه امتناع و راه کم درآمدتر را انتخاب نمایید برضد یکی از غایات تکلیف [beruf] خود عمل کرده‌اید و از اینکه کارگزار خدا باشید و عطایای او را بپذیرید و هرگاه که او اراده کند از آنها در سبیل او استفاده کنید سر باز زده‌اید: فقط به خاطر خدا و نه به خاطر لذات جسمانی و گناه می‌توانید زحمت بکشید و ثروتمند شوید».^[۱۶]

بنابراین، ثروت تنها وقتی از نظر اخلاقی مذموم است که وسوسه‌ای برای بطالت و التذاذ گناه آلود از زندگی باشد و جست‌وجوی آن فقط هنگامی مذموم است که با تیت زندگی شاد و غفلت آمیز درآتیه توأم باشد. اما به عنوان انجام وظیفه شغلی نه فقط اخلاقاً مجاز، بلکه عملاً واجب است.^[۱۷] به نظر می‌رسد حکایت خدمتکاری که به خاطر افزایش ندادن استعدادی که به او داده شده بود اخراج شد مستقیماً گویای همین مطلب است. اغلب استدلال می‌شد که آرزوی فقیر بودن مثل آرزوی ناخوش بودن است^[۱۸] و ستایشی قابل ایراد از آثار خدا و خدشه‌ای به عظمت وی به شمار می‌آمد. بویژه تکدی از سوی کسی که قادر به کار باشد نه تنها گناه تن‌آسایی، بلکه طبق سخن حواری نقض تکلیف عشق به هم‌نوع بود.^[۱۹]

همان‌طور که تأکید براهمیت ریاضت‌کشانه شغل ثابت یک توجیه اخلاقی برای تقسیم کار تخصصی جدید فراهم کرد، تعبیر کسب سود به عنوان امری موافق با مشیت خداوند نیز [فعالیت] سوداگر را توجیه نمود. بخشش سینیور و خودنمایی نوکیسه‌ها از نظر ریاضت‌کشی به یک اندازه منفور بود. اما برعکس، بالاترین تجلیل اخلاقی از بورژوازی خود ساخته و معتدل به عمل می‌آمد.^[۲۰] «خدا کسب و کارش

را رونق دهد»^۸ شعاری بود دربارهٔ متقیانی که اشارات خدا را با موفقیت دنبال می‌کردند. تمام قدرت خدای عهد عتیق که پارسایی بندگانش را در همین جهان پاداش می‌داد ضرورتاً تأثیر مشابهی بر فرد پیوریتان اعمال می‌کرد، زیرا طبق اندرز باکستر، یک پیوریتان آمرزش خود را با آمرزش قهرمانان کتاب مقدس [۲۱] می‌سنجید و در این طریق آیات کتاب مقدس را همچون «بندهای یک کتاب قانون» تفسیر می‌نمود.

البته کلمات عهد عتیق یکسره بی‌ایهام نبودند. دیدیم که لوتر اول بار مفهوم شغل [Beruf] را در معنای دنیوی آن در ترجمهٔ قطعه‌ای از عیسی سیره به کار برد. اما کتاب عیسی سیره با حال و هوای کلی آن، علی‌رغم تأثیرات فرهنگ هلنی بر آن، به بخشهایی از عهد عتیق (مبسوط) که دارای گرایشات بارز سنتگرایانه است تعلق دارد. شاخص آنکه به نظر می‌رسد این کتاب تا امروز از محبوبیت خاصی نزد دهقانان آلمانی پیرو لوتر برخوردار بوده است؛ همان طور که نفوذ لوتر در جریانات وسیعی از پیتیسیم آلمانی در ارجحیت دادن به عیسی سیره نمایان شده است.

پیوریتانها براساس تمایز قاطعی که میان امور الهی و امور جسمانی قائل بودند و حیانی بودن اپوکریفا^۹ را انکار می‌کردند. [۲۲] اما در میان کتب رسمی کلیسا^{۱۰} کتاب ایوب از نفوذ بیشتری نزد آنها برخوردار بود، زیرا این کتاب دو چیز را با هم تلفیق می‌کرد: از یک سو ستایش وافر فرمانروایی مطلق خدا که از هرگونه مقیاس بشری فراتر می‌رفت و از نزدیک با مفاهیم کالوینیستی سنخیت داشت و از سوی دیگر یقین به این امر - که در پایان کتاب از نو ظاهر می‌شود و برای کالوینیسم ثانوی، اما برای پیوریتانسم بسیار مهم است - که خدا بندگانش را در همین جهان نیز و در کتاب ایوب، فقط در همین جهان! از حیث مادی نیز مورد آمرزش قرار

8) God blesseth his trade

۹) apocrypha، کتب غیرمعتبر و مشکوکی که دربارهٔ تعالیم دین مسیح و زندگی عیسی نوشته شده است.

10) Canonique

می‌دهد.^[۲۳] قناعت شرقی که در برخی از لطیف‌ترین آیات «مزمیر» و «امثال» بیان می‌شود از معنای خود کاملاً تهی شده است؛ با کستر نیز همین معامله را با صبغه سنت‌گرایانه متن نامه اول [پل] به کورینتیان که برای مفهوم شغل بسیار مهم است انجام داد.

اما تأکید بیشتر بر آن بخشهایی از عهد عتیق نهاده شده بود که پیروی صوری از قانون شرع را به مثابه نشانه رفتار خداپسندانه ستایش می‌کرد. پیوریتانها از این نظریه دفاع می‌کردند که قانون موسی فقط تا آنجا توسط مسیح از اعتبار ساقط شده است که شامل دستورات عبادی یا صرفاً تاریخی منحصر به یهودیان بوده است، اما باقی آن به عنوان بیانی از «قانون طبیعی»^{۱۱} همیشه دارای اعتبار بوده و باید حفظ شود.^[۲۴] این امر از یک سو اجازه داد تا دستورات مطلقاً ناسازگار با زندگانی جدید حذف شوند و از سوی دیگر توانست به واسطه کثرت خصوصیات مشترک میان این صورت از پروتستانتیسم و اخلاقیات عهد عتیق آن روحیه معدلت نفسانی و پیروی هشیارانه از قانون شرع را که ویژگی ریاضت‌کشی دنیوی این صورت از پروتستانتیسم بود با قدرت برانگیزد.

از این رو، وقتی بسیاری از نویسندگان آن دوره و ادوار بعدی گرایش بنیادی پیوریتانیسم بویژه در انگلستان را عبرانیگری انگلیسی می‌خواندند - اگر منظور آنها درست فهمیده شود - برخطا نبودند. با وجود این، در این توصیف باید نه یهودیگری فلسطینی در زمان تدوین کتاب مقدس، بلکه آن نوع یهودیگری را مد نظر داشت که قرن‌ها تحت تأثیر تعلیمات صوری و خشک شرعی و تلمودی قرار داشته است؛ ولی حتی در این مقایسه هم باید بسیار محتاط بود. گرایش کلی یهودیگری متقدم به قبول ساده‌دلانه زندگی، همان طور که هست، از خصایل ویژه پیوریتانیسم بسیار به دور بود؛ همان طور که از اخلاق اقتصادی یهودیت قرون وسطایی و یهودیت جدید از جهت خصایلی که مواضع این دو را در تکامل

11) Lex naturae

خلق‌وخوی سرمایه‌داری تعیین می‌کرد نیز فاصله داشت و این نکته را نباید نادیده گرفت. یهودیان در جناح سرمایه‌داری ماجراجو که سمتگیری سیاسی و سوداگرانه داشت قرار گرفتند؛ خلق‌وخوی آنان در یک کلام خلق‌وخوی سرمایه‌داری ناپاک^{۱۲} بود. اما پیوریتانیسم نماینده خلق‌وخوی موسسه عقلانی بورژوازی و سازمان عقلانی کار بود و از اخلاقیات یهودی فقط آنچه را که با این هدف سازگار می‌شد به وام گرفت.

تحلیل تأثیرات زندگی مطابق با معیارهای عهد عتیق بر خصلت افراد - وظیفه جذابی که مع‌هذا تاکنون حتی در مورد یهودیت هم واقعاً انجام نشده است^[۲۵] - در محدوده طرح کنونی غیرممکن است. علاوه بر روابطی که قبلاً متذکر شدیم، مهمترین مطلب در مورد ذهنیت درونی عمومی پیوریتانها اینست که اعتقاد به خلق برگزیده خدا بودن در آنها بایک نوزایی بزرگ روبه‌رو شد. حتی خود با کستر مهربان هم خدا را سپاس می‌گذارد که در انگلستان، در کلیسای حقیقی، و نه در جای دیگر متولد شده است. این شکر برائت از نقص در پرتو عنایت خداوند، در رویکرد بورژوازی پیوریتان نسبت به زندگی نفوذ کرد و نقش خود را در تکامل آن خصلت قانونگرا، خشک، و درستکارانه‌ای که ویژگی مردمان این عصر حماسی سرمایه‌داری بود ایفا نمود.

اکنون به روشن ساختن زمینه‌هایی می‌پردازیم که در آنها مفهوم پیوریتانی شغل و دعوت به سلوک ریاضت‌کشانه مستقیماً بر تکامل شیوه زندگی سرمایه‌دارانه تأثیر گذاشته است. همان‌طور که مشاهده کردیم، این ریاضت‌کشی با تمام قوا با یک چیز به مقابله برمی‌خاست: التذاد خود انگیخته از زندگی و کلیه خوشیهایی که می‌تواند عرضه کند. این مخالفت به چشمگیرترین نحو در جدال بر سر کتاب و درزش آشکار شد. جیمز اول و چارلز اول با هدف علنی مقابله با پیوریتانیسم به این کتاب جنبه قانونی بخشیدند و چارلز اول فرمان قرائت آن را از همه سکوها

(۱۲) pariah - Capitalism، پاریا به معنی طبقه نجسها در نظام کاستی هند است و منظور از اصطلاح فوق آن‌گونه سرمایه‌داری است که به عملیات مشکوک اقتصادی می‌پردازد.

صادر کرد. خصومت خشمگینانه پیوریتانها با فرامین پادشاه که برخی تفریحات مردمی را در روز یکشنبه خارج از اوقات کلیسا قانوناً مجاز می‌شمرد نه فقط با این بهانه که این گونه تفریحات موجب اخلال در آرامش روز سبت می‌شود، بلکه همچنین با خشم آنها نسبت به انحراف عمدی از زندگی منظم متقیان در اثر این فرامین توجیه می‌گردید. هنگامی که پادشاه هر حمله‌ای به قانونی بودن آن ورزشها را با مجازات شدید تهدید کرد قصد وی دقیقاً درهم شکستن این گرایش ریاضت‌گشانه ضد قدرت در پیوریتانیسم بود که برای حکومت بسیار خطرناک می‌نمود. جامعه فئودالی - پادشاهی از «لذت‌طلبان» در مقابل اخلاقیات بالنده بورژوازی و محافل ریاضت‌کش ضد قدرت حمایت می‌کرد؛ درست همان طور که امروز جامعه سرمایه‌داری می‌کوشد از «علاقه‌مندان به کار» در مقابل اخلاق طبقاتی کارگران و اتحادیه‌های ضد قدرت حمایت نماید.

در مقابله با آن، پیوریتانها از خصلت تعیین‌کننده خویش یعنی اصل رفتار ریاضت‌گشانه پاسداری می‌کردند، زیرا در غیر این صورت بیزاری پیوریتانها از ورزش، حتی نزد کویکرها، به هیچ وجه مخالفتی اصولی نبود. ورزش به شرطی مورد قبول بود که دارای هدفی عقلانی باشد یعنی در خدمت تقویت ضروری کارآیی جسمانی قرارگیرد. اما به عنوان وسیله‌ای برای بروز محرکات فاقد انضباط مورد سوءظن بود و اگر صرفاً به وسیله التذاذ یا تحریک غرور رقابت، غرایز خام، یا میل نامعقول به قمار تبدیل می‌شد مسلماً به طور مطلق محکوم بود. التذاذ توأم با هوی و هوس از زندگی که هم موجب دوری از فعالیت شغلی و هم موجب دوری از تقوا می‌شد، چه در شکل ورزشهای «اربابی» و چه به صورت تفریح در سالنهای رقص یا کاباره‌هایی که پاتوق مردم عادی بود، به این اعتبار دشمن ریاضت‌کشی عقلانی محسوب می‌شد. [۲۶]

بنابراین، پیوریتانیسم نسبت به جوانبی از فرهنگ که فاقد ارزش بی‌واسطه دینی بودند موضعی بدبینانه و اغلب خصمانه داشت. نمی‌توان گفت که آرمان زندگی پیوریتانیسم متضمن تحقیر متعصبانه و کوتاه بینانه فرهنگ بود. لاقابل

در مورد علم، به استثنای بیزاری آنها از اسکولاستیسیسم، کاملاً عکس مطلب مشاهده می‌شود. حتی پیشگامان بزرگ نهضت پیوریتانیسم عمیقاً در فرهنگ رنسانس غرق بودند. مواعظ مقدسین وابسته به جناح پرسبیتاریین^{۱۳} نهضت سرشار از اشارات به آثار کلاسیک بود و رادیکالهای این نهضت نیز گرچه به این امر معترض بودند حتی به بهای رسوا شدن از فضل فروشی در مجادلات کلامی ابایی نداشتند. شاید هیچ کشوری به اندازه نیوانگلند در نخستین نسل حیات خود این چنین مملو از افراد تحصیلکرده نبوده است. هجو پیوریتانها توسط مخالفانشان نظیر هادیراس^{۱۴} اثر باتلر نیز قبل از هرچیز به خاطر فضل فروشی و شیوه گفتار مدرسی آنان بوده است. این امر تا حدودی به ارزیابی مذهبی آنان از معرفت وابسته بود که از موضعگیری آنها نسبت به «ایمان درونی»^{۱۵} کاتولیکی ناشی می‌گردید.

اما نحوه برخورد به ادبیات غیر علمی^[۲۷] و بخصوص به هنرهای زیبا کاملاً تفاوت می‌کرد. در این حوزه، ریاضت‌کشی مثل آب سردی بود که بر روی زندگی «انگلستان شاد قدیمی» ریخته شد و تنها خوشیهای دنیوی نبود که تأثیر آن را احساس کرد. انزجار خشمگینانه پیوریتان نسبت به هرچیزی که بویی از خرافات و پس مانده‌های آمرزش جادوگرانه یا مناسکی می‌داد، مراسم کرسمس، May pole^{۱۶}، و کلیه هنرهای خود انگیزته مذهبی را نیز در برمی‌گرفت. باقی ماندن فضایی برای رشد یک هنر بزرگ، با یک واقعگرایی غالباً خشن در هلند فقط این مطلب را ثابت می‌کرد که انضباط اخلاقی اقتدارگرای آن کشور تا چه حد از خنثی کردن کامل نفوذ دربار و رجنتها^{۱۷} و اشتیاق خرده بورژوازی نوکیسه به زندگی - پس از تبدیل سلطه کوتاه مدت خدا سالاری کالوینیستی به یک کلیسای ملی معتدل و زوال محسوس نفوذ ریاضت‌کشانه کالوینیسم - ناتوان بوده است.^[۲۸]

پیوریتانها تأثر را محکوم می‌کردند^[۲۹] و با طرد اکید شهوت و برهنگی از

(۱۳) Presbyterians، کلیسای مشایخی

14) *Hudibras*

15) *Fides implicita*

(۱۶) تیری که با گُل آراسته و در روز اول ماه مه در میدان شهر به دور آن می‌رقصند.

(۱۷) طبقه‌ای از اجاره داران [rentier]

قلمرو شکیبایی، امکان شکل‌گیری یک بینش رادیکال از ادبیات یا هنر میسر نبود. مفاهیمی نظیر «گفت‌وگوی بیهوده»،^[۳۰] «تظاهر» یا «تجملات عبث» که جملگی نشانه‌های یک رویکرد غیرعقلانی و بی‌هدف و بنابراین غیر ریاضت‌کشانه به شمار می‌آمد و نه در خدمت عظمت خدا، بلکه در خدمت انسان قرار داشت همواره برای موضعگیری علیه هرگونه گرایش هنری و به نفع سودگرایی سرد و خشک در دسترس بود. این امر بویژه در مورد آرایش شخصی مثلاً در مورد البسه صادق بود. آن گرایش نیرومند به متحدالشکل ساختن زندگی که امروزه با این شدت به منافع سرمایه‌داری در «استاندارد کردن» تولید^[۳۱] یاری می‌رساند مبانی آرمانی خود را در طرد هرگونه «مخلوق پرستی» [پرستش جسم] پیدا کرد.

البته نباید فراموش کرد که پیوریتانیسم شامل دنیایی از تناقضات بود و احساس غریزی از عظمت جاودان هنر یقیناً نزد رهبران آن مقام والاتری داشت تا در فضای زندگی «شوالیه‌گری»^[۳۲] و بعلاوه گرچه سلوک زندگی نابغه‌بی‌همتایی نظیر رامبراند شاید در چشم خدای پیوریتانها چندان مقبول نبود، اما هنر وی از محیط فرقه‌ای خویش بشدت تأثیر پذیرفته بود. اما این یک نمونه کل تصویر را دگرگون نمی‌کند. [از سوی دیگر] تا جایی که گسترش فضای زندگی پیوریتانی می‌توانست به روحانی کردن نیرومند شخصیت منجر شود و در عمل هم تا حدودی چنین شد، سودی قطعی برای ادبیات در برداشت و این سود در وهله اول نصیب نسلهای بعدی شد.

هرچند در اینجا نمی‌توان وارد بحث بیشتر درباره تأثیر پیوریتانیسم در همه این جهات شد، اما باید توجه داشت که شکیبایی در قبال التذاذ از نعمات فرهنگی که صرفاً در خدمت لذات زیباشناختی یا ورزشی باشد یقیناً همیشه با یک محدودیت شاخص روبه‌رو بود: این لذات نباید هیچ هزینه‌ای در برداشته باشند. انسان فقط امانت‌دار نعماتی است که به واسطه لطف خداوند به او سپرده شده است. او باید همچون خادم کتاب مقدس حساب هر دیناری را که به او سپرده شده است پس دهد و صرف آن برای مقصودی که نه در خدمت عظمت خدا، بلکه فقط

برای لذت شخص باشد لااقل مخاطره‌آمیز است. کدام شخص بینا حتی امروز هم به نمایندگانی از این طرز فکر برخورد نکرده است؟ ایده تکلیف شخص نسبت به دارایی سپرده شده به وی که باید خود را مثل مباحثی مطیع یا حتی مثل یک «ماشین تحصیل ثروت» تابع آن کند با همه وزن رعب‌انگیز خود بر زندگی پیوریتان سنگینی می‌نمود. هر قدر دارایی بیشتر باشد - به شرط آنکه رویکرد ریاضت‌کشانه نسبت به زندگی از آزمایش سربلند خارج شود - احساس مسئولیت برای جلوگیری از کاهش آن به خاطر عظمت خداوند و افزایش آن از طریق کار خستگی‌ناپذیر سنگین‌تر است. منشاء این سبک زندگی، مثل بسیاری از جوانب روحیه سرمایه‌داری، از طریق برخی ریشه‌های خود به قرون وسطا باز می‌گردد،^[۳۳] اما مبنای منسجم اخلاقی خود را اول بار در اخلاقیات پروتستان‌تیسم ریاضت‌کشانه یافته است. اهمیت آن برای تکامل سرمایه‌داری آشکار است.^[۳۴]

بنابراین، ریاضت کشی دنیوی پروتستانی، اگر تا اینجا خلاصه کنیم، با قدرت علیه التذاذ خود انگیزته از دارایی عمل می‌کرد و مصرف بویژه مصرف تجملات را محدود می‌نمود. در عوض، تأثیر روانشناختی آن آزاد ساختن مال جویی از نواهی اخلاقیات سنتگرا بود. او قیود تکاپو به دنبال ثروت را نه فقط از طریق مشروعیت بخشیدن به آن درهم شکست، بلکه (به معنایی که گفته شد) آن را همچون خواست مستقیم خدا تلقی کرد. مبارزه علیه وسوسه‌های جسمانی و دلبستگی به نعم خارجی، همان طور که بار کلی مدافع بزرگ کویکرها بصراحت همراه با پیوریتانها گفته است، به هیچ وجه بر علیه ثروت اندوزی عقلانی نبود، بلکه برضد استفاده غیرعقلانی از دارایی صورت می‌گرفت. نمونه این استفاده غیرعقلانی قبل از همه ارزش نهادن به تجملات پرزرق و برق بود که گرچه در احساس [جامعه] فئودالی بسیار طبیعی می‌نمود اما در قانون پیوریتانها به عنوان مخلوق پرستی^[۳۵] محکوم می‌شد. در حالی که استفاده معقول و مفید از ثروت که خدا برای حوایج فردی و جمعی مقرر نموده است جایز بود، هدف آنها نه سرکوب

افراد متمول، بلکه وادار کردن آنها به استفاده از تمولشان برای ضروریات عملی بود. ایده «راحتی» به طرزی شاخص قلمرو هزینه‌های اخلاقاً مجاز را تعیین می‌کرد و طبیعتاً تصادفی نیست که سبک زندگی مرتبط با این مفهوم قبل از همه با وضوح خاصی نزد کویکرها، یعنی پیگیرترین نمایندگان این رویکرد به زندگی، ملاحظه می‌شود. کویکرها در مقابل شکوه متظاهران و پرزرق و برق فتودالی که بر یک شالوده سست اقتصادی استوار بود و تفاخر منحط را به سادگی سالم ترجیح می‌داد، راحتی پاکیزه و محکم «خانه» بورژوا را آرمان خود قرار دادند.

در زمینه تولید ثروت خصوصی، کیش ریاضت‌کشی هم تقلب و هم آزمندی صرفاً غریزی را محکوم می‌نمود. چیزی که به عنوان بخل، مال‌پرستی، و غیره محکوم می‌شد جست‌وجوی ثروت به خاطر نفس ثروتمند شدن بود، زیرا ثروت به خودی خود یک وسوسه به شمار می‌رفت. اما ریاضت‌کشی در اینجا همان نیروی بود که «همواره خیر را می‌خواهد، اما همیشه شر می‌آفریند» [گوته. فاوست، ۱۳۳۶] و شر در اینجا تمول و وسوسه‌های آن بود. زیرا کیش ریاضت‌کشی، هماهنگ با «عهد عتیق» و موافق با تجلیل اخلاقی از «اعمال نیک»، مال‌جویی به عنوان غایت فی‌نفسه را در رأس همه خطاها می‌دانست، ولی در همان حال ثروت به مثابه ثمره کار شغلی را نشانه‌آمرزش الهی تلقی می‌نمود. حتی مهمتر از آن، ارزش مذهبی کار شغلی خستگی‌ناپذیر، مستمر، منظم، و دنیوی به عنوان عالی‌ترین وسیله ریاضت، و در عین حال مطمئن‌ترین و آشکارترین دلیل تولد دوباره انسان و ایمان حقیقی او، باید نیرومندترین اهرم قابل تصور برای گسترش همان رویکردی به زندگی بوده باشد که در اینجا «روح» سرمایه‌داری نامیده‌ایم. [۳۷]

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. [۳۸] محدودیتهای تحمیل‌شده بر مصرف ثروت طبیعتاً به افزایش آن از طریق امکان‌پذیر ساختن سرمایه‌گذاری مولد خدمت می‌کرد.

متأسفانه شدت این تأثیر را نمی‌توان به طور دقیق توسط آمار محاسبه کرد. در نیوانگلند این وابستگی چنان واضح است که از چشم مورخ تیزبینی مثل دوایل^[۳۹] پنهان نمانده است. اما در هلند هم که بیش از هفت سال زیر سلطهٔ یک کالونیسیم خشک به سر نبرد سادگی بیشتر زندگی در محافل جداً مذهبی همراه با ثروت عظیم، گرایش به تجمع^{۱۸} سرمایه را به حداکثر رساند.

بعلاوه، گرچه گرایش به «اشرافی شدن» ثروت بورژوازی در همه جا به چشم می‌خورد - و هنوز هم این گرایش در آلمان نیرومند است - اما باید توجه داشت که این گرایش در اثر انزجار پیوریتانیسم از جهان زندگی فئودالی به نحو محسوس با مانع روبه‌رو می‌شد. نویسندگان مرکانتیلیست قرن ۱۷ انگلستان برتری سرمایهٔ هلندی بر سرمایهٔ انگلیسی را به این علت می‌دانستند که در هلند ثروتی که تازه تحصیل می‌شد منظمأ در زمین سرمایه‌گذاری نمی‌گردید، زیرا از آنجایی که مسئله به خرید زمین ختم نمی‌شد، سرمایه هلندی نکوشید تا به شیوهٔ زندگی فئودالی گذار کند و امکان سرمایه‌گذاری به شیوهٔ سرمایه‌دارانه را از خود سلب نماید.^[۴۰] تجلیل پیوریتانها از کشاورزی به مثابه رشته‌ای بسیار مهم از فعالیت و سازگار با پارسایی نه متوجه زمینداران (ن. باکستر)، بلکه متوجه خرده مالک^{۱۹} و مزرعه‌دار و در قرن ۱۸، نه متوجه بزرگ مالکان، بلکه متوجه کشاورز «معقول» بود.^[۴۱] از قرن ۱۷ به بعد، در تمام جامعهٔ انگلیس شقاق میان «طبقه ملاکین بزرگ»^{۲۰} به مثابه نمایندگان «انگلستان شاد قدیمی» و محافل پیوریتانی با نفوذ اجتماعی بسیار متفاوت جریان دارد.^[۴۲] حتی امروز هم دو خصلت در ساخت اخلاقی مردم انگلستان توأمأ وجود دارد: یکی شادی بی‌آلایش از زندگی و دیگری کف نفس اکیداً باقاعده و خویشتن‌دارانه و انضباط سنتی اخلاقی.^[۴۳] متشابهاً تاریخ ادوار اولیهٔ کنیه‌های امریکای شمالی تحت سلطهٔ شدید تضاد میان «ماجرایوانی» که می‌خواستند به کمک نیروی کار «نوکران زرخرید»، مزارعی ایجاد و به سبک اربابان فئودال زندگی کنند

(۱۸) در متن انگلیسی «انباشت»

و پیوریتانهایی با طرز فکری کاملاً بورژوازی قرار داشته است. می‌توان گفت به همان نسبت که طرز تلقی پیوریتانی از زندگی قدرت بیشتری کسب می‌کرد، و این امر یقیناً بسیار مهمتر از تشویق صرف به ایجاد سرمایه بود، تحت همه شرایط گرایش به شیوه زندگی بورژوازی را که از نظر اقتصادی عقلانی‌تر بود تشویق می‌نمود؛ این اصلی‌ترین عامل و بخصوص تنها عامل منسجم و مؤثر در تکامل این شیوه زندگی بود و در یک کلام، از گهواره «انسان اقتصادی»^{۲۱} جدید مواظبت می‌کرد.

یقیناً، همان طور که پیوریتانها بخوبی واقف بودند، این آرمانهای پیوریتانی تحت فشار شدید «وسوسه‌های» ثروت گرایش به تسلیم داشتند. طبیعتاً اصیل‌ترین هواداران روحیه پیوریتانی را در صف طبقات روبه رشد خرده بورژوازی^[۴۴] و مزرعه‌داران می‌یابیم در حالی که مالکان خوشبخت،^{۲۲} حتی در بین کویکرها، اغلب حاضر بودند از آرمانهای قدیمی دست بشویند؛ و این سرنوشتی بود که سلف ریاضت‌کشی دنیوی یعنی ریاضت راهبان قرون وسطایی مکرراً با آن مواجه می‌شد. در حالت اخیر، همین‌که فعالیت اقتصادی عقلانی تأثیر کامل خود را در قاعده‌مند کردن اکید رفتار و محدود کردن مصرف نشان می‌داد، ثروت حاصل یا مستقیماً به چنگ اعیان می‌افتاد، مثل دوره ما قبل رفرماسیون، یا این خطر وجود داشت که انضباط راهبان را نابود و یکی از «اصلاحات» بی‌شمار را ضروری سازد.

در واقع، کل تاریخ رهبانیت به یک معنا تاریخ مبارزه مستمر علیه تأثیرات ناسوتی‌کننده ثروت است. همین مسئله در مقیاس عظیم‌تر برای ریاضت‌کشی دنیوی پیوریتانی صادق است. «تجدید حیات» نیرومند متودیسیم را که مقدم بر شکوفایی صنایع انگلستان حوالی پایان قرن ۱۸ صورت گرفت بدرستی می‌توان با چنین رفرم راهبان‌های مقایسه کرد. در اینجا می‌توان سطوری از خود جان‌وزلی را

21) Homo oeconomicus

22) beati possidentes

نقل کرد که بخوبی می‌تواند سرفصل همه مطالبی که در فوق گفتیم قرارگیرد، زیرا نشان می‌دهد که رهبران این نهضت ریاضت‌کشانه مناسبات بظاهر معماواری را که در اینجا تحلیل کرده‌ایم بخوبی و به همان معنایی که ما برای آنها قائلیم درک می‌کردند:

«خوف آن دارم که هر جا ثروت فزونی یابد ماهیت مذهب به همان نسبت دچار انحطاط شود. بنابراین، نمی‌توانم ببینم، با توجه به طبیعت امور، هرگونه احیای مجدد مذهب حقیقی چگونه می‌تواند مدت زیادی دوام آورد، زیرا مذهب ضرورتاً باید هم صنعت و هم صرفه‌جویی را باعث شود و اینها به نوبه خود موجب ثروتند. اما وقتی ثروت فزونی گیرد بر غرور، خشم، و دنیاپرستی در همه صور آن افزوده می‌شود. بنابراین، چگونه ممکن است متودیسیم که یک مذهب قلبی نامیده می‌شود، گرچه امروز همچون درختی سرسبز شکوفا می‌شود، بتواند در این شرایط دوام آورد؟ زیرا متودیستها همه جا کوشا و صرفه‌جو هستند و در نتیجه ثروت آنها افزایش می‌یابد. از این رو به همان نسبت بر غرور، خشم، لذات جسمانی و دنیوی، و غرور زندگی آنان افزوده خواهد شد. بنابراین، گرچه ظاهر مذهب باقی می‌ماند ولی روح آن سرعت ناپدید می‌شود. آیا هیچ راهی برای جلوگیری از این انحطاط مستمر مذهب ناب وجود ندارد؟ ما نباید مردم را از کوشایی و صرفه‌جویی منع کنیم؛ ما باید از همه مسیحیان بخواهیم هر قدر می‌توانند ثروت تحصیل کنند و هر قدر می‌توانند پس انداز نمایند؛ یعنی در واقع ثروتمند شوند.» [تأکید از وبر]

از اینجا نتیجه می‌شود کسانی که «هر قدر می‌توانند ثروت تحصیل می‌کنند و هر قدر می‌توانند پس انداز می‌کنند باید هر قدر می‌توانند بخشش نمایند» تا مشمول رحمت خدا قرارگیرند و ذخیره‌ای در بهشت برای خود فراهم آورند. می‌توان دید در اینجا وزلی، حتی در جزئیات، همان روابطی را بیان می‌کند که ما کوشیده‌ایم آنها را روشن کنیم. [۴۵]

همان طور که وزلی در اینجا متذکر می‌شود، تأثیر کامل اقتصادی آن نهضت‌های بزرگ مذهبی که اهمیتشان برای تکامل اقتصادی قبل از هر چیز ناشی از نفوذ

تعالیم ریاضت‌کشانه آنها بود عموماً فقط پس از فروکش کردن شور مذهبی صرف حاصل گردید. از این پس شور و شوق برای جست‌وجوی ملکوت آسمان بتدریج به تقوای بی‌روح حرفه‌ای تبدیل شد، ریشه‌های مذهبی آهسته آهسته پژمرده شد، و جا به دنیاگرایی سودپرستانه سپرد. در این زمان بود که به قول دآدن^{۲۳} رابینسن کروزوئه در تخیل توده‌ای پدیدار شد: یعنی انسان اقتصادی منزوی‌ای که در حاشیه به تبلیغ مذهبی نیز می‌پرداخت^[۴۶] جای «زائر» بونیان^{۲۴} را که به تنهایی در جست‌وجوی روحانی ملکوت آسمانی شتابان از «بازار بطالت» می‌گذشت گرفت. بعدها، وقتی اصل «حداکثر بهره‌مندی از هر دو جهان» فائق شد - همان‌طور که دآدن خاطر نشان کرده است - وجدان آسوده بسادگی به وسیله‌ای برای تنعم از یک زندگی راحت بورژوازی یا به قول یک ضرب‌المثل آلمانی «بالش گرم و نرم» مبدل گردید. آنچه که عصر پرشور مذهبی در قرن هفدهم برای عصر بعدی یعنی وارث سودپرست خود به میراث گذاشت دقیقاً یک وجدان بغایت آسوده و حتی می‌توان گفت توأم با تعبد در کسب پول بود؛ به شرط اینکه این زراندوزی از طرق مشروع صورت می‌گرفت. هرگونه اثری از حکم «کار سخت، موجب خشنودی خداست»^{۲۵} ناپدید شده بود.^[۴۷]

یک خلق و خوی شغلی^{۲۶} ویژه بورژوازی پا گرفته بود. سوداگر بورژوا با آگاهی از اینکه مشمول رحمت خدا و آشکارا مورد عنایت اوست، مادام که از محدوده رفتار رسماً صحیح خارج نشده بود، مادام که سلوک اخلاقی‌اش بی‌عیب و استفاده‌اش از ثروت خود بی‌ایراد بود می‌توانست و حتی واجب بود که منافع سودجویانه خود را دنبال کند. بعلاوه، نیروی ریاضت‌کشی مذهبی، کارگرانی هوشیار، با وجدان، و با جدیتی کم‌نظیر در اختیار او می‌گذاشت که به کار خود چنان پایبند بودند که گویی غایتی است که خدا برای زندگی آنها مقرر کرده است. و سرانجام به او این تسلی خاطر را می‌بخشید که توزیع نامساوی نعمات این جهان

23) Dowden

24) Bunyan

25) Deo placere vix potest

26) Berufsethos

موافق با تدبیر خاصی از مشیت الهی است که در این تفاوتها، همان‌طور که در رحمت خاصه خود، غایاتی را که بر ما پوشیده‌اند دنبال می‌کند.^[۴۸] خود کالون نیز این حکم را، که بسیار از او نقل شده است، بیان کرده بود که «مردم»، یعنی توده کارگران و پیشه‌وران، فقط تا وقتی که فقیر باشند مطیع خدا باقی می‌مانند.^[۴۹]

در هلند (نزد پیتروولا کور و سایرین) این اندیشه تا جایی «دنیوی» شده بود که معتقد بودند توده مردم فقط وقتی کار می‌کنند که احتیاج آنها را مجبور نماید. این فرمول‌بندی یکی از شعارهای اقتصاد سرمایه‌داری بعدها وارد نظریه‌های رایج درباره «بارآوری» مزدهای پایین گردید. در اینجا هم با پژمرده شدن ریشه‌های مذهبی، تعبیر منفعت‌گرایانه بدون جلب توجه به همان مسیر تکاملی خزید که بارها و بارها آن را مشاهده کرده‌ایم.

اخلاق قرون وسطا نه فقط تکدی را تحمل می‌کرد، بلکه حتی در قالب فرقه‌های درویشی عملاً از آن تجلیل می‌نمود. حتی گدایان غیر مذهبی نیز گهگاه به عنوان یک «مرتبه اجتماعی»^{۲۷} تلقی می‌شدند و متناسب با این تلقی با آنها رفتار می‌شد، زیرا برای اغنیا امکان نیکوکاری از طریق دادن صدقه را فراهم می‌نمودند. حتی اخلاق اجتماعی آنگلیکانی دوره استیوارتها نیز به این طرز تلقی بسیار نزدیک بود. وظیفه مشارکت در تدوین قانون سختگیرانه انگلستان درباره کمک به فقرا، که اوضاع را از اساس دگرگون ساخت، برعهده ریاضت‌کشی پیوریتانی قرار گرفت؛ و این کار از این جهت ممکن بود که تکدی در میان فرق پروتستانی و جوامع متعصب پیوریتانی ناشناخته بود.

از سوی دیگر، در خصوص کارگران، به عنوان مثال شاخه زینزندورف در پیتیسیم، کارکارگر وفادار به حرفه خویش را که در جست‌وجوی مال‌اندوزی نبوده بلکه بر طبق الگوی اولیا زندگی می‌کرد و بنابراین از موهبت حواریون برخوردار بود ستایش می‌نمود. نگرشهای مشابه و حتی رادیکال‌تری در آغاز میان باپتیستها شایع بود.

بدین ترتیب، تمامی ادبیات ریاضت‌کشانه در تقریباً تمامی فرق از این وجهه نظر اشباع است که کار صادقانه حتی با دستمزد اندک از جانب کسانی که زندگی هیچ بخت دیگری برایشان فراهم نمی‌آورد بسیار خداپسندانه است. ریاضت‌کشی پروتستانی در این زمینه چیز جدیدی اضافه نکرد. اما این وجهه نظر را نه فقط قویاً تعمیق نمود، بلکه هنجاری خلق کرد که به تنهایی برای کارآیی آن تعیین‌کننده بود: ترغیب روانشناختی این وجهه نظر از طریق این ایده که کار به عنوان تکلیف [Beruf] بهترین و اغلب در تحلیل نهایی یگانه وسیله اطمینان از آمرزش خویش به شمار می‌رود. از سوی دیگر، استعمار این شوق مخصوص به کار را با تعبیرکردن مال‌اندوزی صاحب کار به عنوان یک «تکلیف» مشروعیت بخشید.^[۵۰] روشن است که تلاش برای ورود به ملکوت خداوند منحصراً از طریق انجام کار به عنوان «تکلیف» و ریاضت‌کشی نیرومندی که انضباط کلیسایی بالطبع بویژه به طبقات نادر تحمیل می‌نمود بشدت بر رشد «بارآوری» کار به معنای سرمایه‌دارانه کلمه مؤثر بود. تلقی کار به عنوان «تکلیف» همانقدر مشخصه کارگر نوین است که برداشت سوداگر از کسب ثروت [مشخصه سوداگر نوین است]. درک چنین وضعیتی که در زمان خود جدید بود مشاهده‌گر آن‌گلیکانی تیزی‌نی نظیر سرویلیام پتی را وادار ساخت قدرت اقتصادی هلند در قرن هفده را به این موقعیت نسبت دهد که «ناراضیان» پرشمار آن کشور «کالوینیستها و باپتیستها» «اغلب افراد فکور و هوشیاری هستند و معتقدند^{۲۸} کار و جدیت در صنعت و وظیفه آنها در قبال خداوند است.»

در مقابل سازمان اجتماعی «آلی»، در شکل مالیاتی - انحصاری‌ای که در آن‌گلیکانیسم عصر استیوارتها بخصوص در مفاهیم ویلیام لادز^{۲۹} به خود گرفته بود، یعنی در مقابل ائتلاف کلیسا و دولت با انحصارگران بر یک مبنای اجتماعی مسیحی پیوریتانیسم - که نمایندگان در زمره پرشورترین مخالفان این نوع

(۲۸) تا این قسمت از نقل قول در متن آلمانی و فرانسه موجود نیست.

سرمایه‌داری تجاری، مالی، و استعماری برخوردار از موقعیت ممتاز دولتی بودند - با دفاع از قابلیت‌ها و ابتکارات فردی از انگیزه‌های فردگرایانه ثروت‌اندوزی معقول و مشروع حمایت می‌کرد و وقتی که در انگلستان صنایع انحصاری برخوردار از موقعیت ممتاز دولتی بسرعت ناپدید شدند، این انگیزه‌ها نقش عظیم و تعیین‌کننده‌ای در تکامل صناعی که علی‌رغم قدرت دولت و برخلاف میل آن رشد کردند ایفا نمودند^[۵۱] پیوریتانها (پرین^{۳۲} و پارکر^{۳۱}) از هرگونه رابطه با «عمال و کارگزاران» سرمایه‌داری کلان که به چشم آنها طبقه‌ای اخلاقاً مشکوک را تشکیل می‌داد امتناع می‌کردند. برعکس، به برتری اخلاق شغلی بورژوازی خود مباحثات می‌نمودند و این دلیل حقیقی آزارهایی بود که از جانب این محافظ می‌دیدند.

دفو^{۳۲} پیشنهاد کرد که برای غلبه بر ناراضیان، اعتبارات بانکی تحریم و سپرده‌ها از بانکها خارج شود. اختلاف میان این دو نوع مشی سرمایه‌دارانه تا حدود زیادی با اختلافات مذهبی گره خورده بود. مخالفان «ناسازگاران»^{۳۳} [ناموافقان] حتی در قرن ۱۸ نیز بکرات آنها را به خاطر داشتن «روحیه کاسبکارانه» تمسخر می‌کردند و به خاطر نابود ساختن آرمانهای انگلستان قدیمی آزار می‌دادند. تفاوت میان خلق و خوی اقتصادی پیوریتانی و یهودی هم در همین نکته نهفته است و معاصرین (پرین) بخوبی واقف بودند که اولی، و نه دومی، نماینده خلق و خوی اقتصادی بورژوازی است.

یکی از عناصر بنیادی روح سرمایه‌داری جدید، بلکه همه فرهنگ جدید، یعنی شیوه زندگی عقلانی بر مبنای ایده شغل به عنوان تکلیف [Beruf]، از روحیه ریاضت‌کشی مسیحی زاده شد و این مطلبی است که بحث حاضر در صدد روشن ساختن آن بوده است. کافی است بار دیگر سطوری از فرانکلین را که در ابتدای این پژوهش نقل شد مرور کنیم تا مشاهده کنیم که عناصر اساسی آن رویکردی که در آنجا «روح سرمایه‌داری» نامیده شد با آنچه که هم اکنون نشان دادیم محتوای

30) Prynne 31) Parker 32) Defoe

۳۳) Nonconformists، غیردنباله‌روها و خروج‌کنندگان از کلیسای انگلستان

ریاضت‌کشی دنیوی پیوریتانی را تشکیل می‌دهد یکسان است؛^[۵۲] البته منهای بنیاد مذهبی آن که در عصر فرانکلین دیگر خشکیده بود. یقیناً این ایده که فعالیت شغلی نوین دارای یک خصلت ریاضت‌کشانه است ایده تازه‌ای نیست. محدود شدن به یک کار تخصصی و در نتیجه وداع با جامعیت فاوستی انسان شرط هرگونه فعالیت ثمربخش در جهان جدید است؛ بدین ترتیب، امروزه «فعالیت» و «وداع» به نحو ناگزیر یکدیگر را مشروط می‌کنند. این خصلت اساساً ریاضت‌کشانه سبک زندگی بورژوایی - البته اگر اصلاً بخواهد سبکی برای زندگی و نه فقدان هرگونه سبک باشد - همان چیزی بود که گوته در اوج خرد خویش می‌خواست ما را در «سالهای سرگستگی» و در پایانی که برای زندگی فاوست خود مقدر نمود از آن آگاه کند. برای وی شناخت آن به معنی وداع با عصر انسانیت کامل و زیبایی بود که همانقدر در مسیر فرهنگ ما تکرارناپذیر است که عصر شکوفایی فرهنگ آنتی در عهد باستان.

پیوریتان به میل خود می‌خواست به تکلیف شغلی خود عمل کند در حالی که ما مجبوریم چنین کنیم، زیرا وقتی ریاضت‌کشی از دخمه‌های دیر به حیات شغلی انتقال یافت و تسلط خود را بر اخلاق دنیوی آغاز کرد سهم خویش را در بنای جهان عظیم نظم نوین اقتصادی ایفا نمود. این نظم اکنون به شرایط فنی و اقتصادی تولید ماشینی وابسته است که امروزه سبک زندگی همه کسانی را که در این مکانیسم متولد می‌شوند - و نه فقط کسانی را که مستقیماً با مال‌اندوزی اقتصادی مرتبطند - با نیرویی مقاومت‌ناپذیر تعیین می‌نماید و شاید تا زمانی که آخرین تَن ذغال سنگ مصرف شود تعیین نماید. به نظر باکستر غم نعم دنیوی بایستی فقط «مثل ردای سبکی که هر لحظه بتوان به دور انداخت» بر شانه اهل تقوا قرار داشته باشد، اما سرنوشت چنین می‌خواست که ردای سبک به قفسی آهنین مبدل شود. از هنگامی که ریاضت‌کشی کوشید تا جهان را دگرگون و همه نفوذ خود را در آن اعمال کند، نعم مادی چنان سلطه فراینده و سرانجام‌گریزناپذیری بر انسانها کسب کردند که در تاریخ بی‌سابقه بود. امروزه روحیه ریاضت‌کشی مذهبی - شاید به

طور قطع، کسی چه می‌داند؟ - از قفس گریخته است، اما سرمایه‌داری پیروز از وقتی که بر شالوده‌های ماشینی استوار شده است دیگر به حمایت آن نیازی ندارد. به نظر می‌رسد خجالت وارث خنده‌روی روحیه ریاضت‌کشی، یعنی فلسفه روشنگری، نیز به نحو برگشت‌ناپذیر در حال زایل شدن باشد و ایده انجام شغل به مثابه تکلیف مثل شیخ یک اعتقاد مرده مذهبی در زندگی ما پرسه می‌زند. جایی که ایده انجام شغل به مثابه تکلیف مستقیماً نتواند به عالی‌ترین ارزشهای معنوی فرهنگی منتسب شود یا وقتی که دیگر نتواند همچون یک اجبار اقتصادی صرف احساس شود آدمی کلاً از توجیه آن دست می‌کشد. امروز در عرصه عالی‌ترین تکامل آن یعنی در ایالات متحد جست‌وجوی ثروت با تهی شدن از معنای اخلاقی - مذهبی خویش‌گرایش دارد تا با تمنیات دنیوی صرف که به آن خصلت یک بازی^{۳۴} را می‌بخشد متحد گردد. هنوز هیچ‌کس نمی‌داند در آینده چه کسی در این قفس زندگی خواهد کرد و آیا در پایان این تکامل عظیم با ظهور پیامبرانی جدید روبه‌رو خواهیم شد یا با نوزایی عظیم ایده‌ها و آرمانهای قدیمی یا - اگر هیچ‌یک از این دوشق عملی نشود - با تحجر ماشینی شده‌ای که با نوعی خودستایی چندش‌آور مشاطه شده است. اما در هر حال درباره «آخرین انسانهای» این تکامل فرهنگی بدرستی می‌توان چنین گفت: «متخصصان عاری از روح، و لذت‌طلبان^{۳۵} فاقد قلب؛ این «پوچی» تصور می‌کند به ترازوی از انسانیت^{۳۶} دست یافته است که هرگز دست کسی بدان نرسیده است.»

اما اکنون به قلمرو داوریه‌های ارزشی و اعتقادی رسیده‌ایم و لزومی ندارد چنین داوریهایی را بر این بحث صرفاً تاریخی تحمیل کنیم، بلکه وظیفه بعدی ما نشان دادن اهمیت عقل‌گرایی ریاضت‌کشانه، که در طرح قبلی فقط به اجمال به آن اشاره شد، برای محتوای اخلاق سیاسی - اجتماعی و در نتیجه برای انواع سازمانها و نقشهای گروههای اجتماعی از دیر تا دولت است. آنگاه باید رابطه آن را با

34) Sport

35) Genu ssmenschen-Sensualists - Voluptueux

36) Menschentum - Civilization

عقلگرایی انسان‌گرایانه و آرمانهای آن برای زندگی و تأثیر فرهنگی و سپس با تکامل تجربه‌گرایی فلسفی و علمی، با تکامل فنی، و با آرمانهای معنوی تجزیه و تحلیل نمود و سرانجام باید صیوررت تاریخی آن را از سرچشمه‌های اولیه ریاضت‌کشی ناسوتی قرون وسطایی تا انحلال در منفعت‌گرایی صرف، به نحو تاریخی در کلیه مراحل دیانت ریاضت‌کشانه دنبال کرد. فقط به این طریق است که می‌توان میزان اهمیت فرهنگ ریاضت‌کشانه پروتستانسیم را نسبت به سایر عناصر شکل‌دهنده^{۳۷} فرهنگ نوین تعیین کرد.

در اینجا فقط کوشیده‌ایم علل مربوط به واقعیت و چگونگی تأثیرگذاری ریاضت‌کشی پروتستانی را در یک نکته، گرچه نکته‌ای بسیار مهم، دنبال کنیم. اما روشن‌کردن نحوه‌ای که ریاضت‌کشی پروتستانی به نوبه خود، از نظر خصلت و صیوررت خویش، تحت تأثیر مجموعه شرایط اجتماعی بویژه شرایط اقتصادی واقع شده است باقی می‌ماند. انسان جدید، حتی با حسن نیت کامل، کلاً قادر نیست اهمیت واقعی عقاید مذهبی را برای سلوک زندگی، فرهنگ، و سرشت قومی به رسمیت بشناسد. اما یقیناً قصد ما این نیست که به جای یک تعبیر علی «یکجانبه» ماده‌گرایانه از فرهنگ و تاریخ، یک تعبیر روح‌گرایانه همانقدر یکجانبه را قرار دهیم. هر دو به یک اندازه امکان‌پذیرند،^[۵۳] اما اگر نه به عنوان مقدمه، بلکه به عنوان نتیجه پژوهش تلقی شوند هیچ کدام خدمت‌چندانی به حقیقت تاریخی نمی‌نمایند.

یادداشت‌های بخش دوم

فصل اول. قسمت الف (کالوینیسم)

(۱)

از تسوینگلیانیسم (Zwinglianism) جداگانه صحبت نمی‌کنیم، زیرا پس از آنکه مدتی کوتاه در موضع قدرت قرار گرفت، اهمیت خود را بسرعت از دست داد. آرمینیانیسم (Arminianism) که ویژگی جزمی آن نفی شکل خشک آموزه تقدیر بود و در عین حال ریاضت‌کشی دنیوی را نیز نفی می‌کرد، به عنوان یک فرقه در هلند (و در ایالات متحد) پدید آمد. در این فصل این پدیده مورد نظر ما نیست یا از این بابت که مذهب تجار پاتریسین هلندی بود (نگاه کنید به مطالب زیر) فقط با نظری منفی بدان می‌نگریم. این فرقه از لحاظ جزمیات خود مشابه کلیسای آنگلیکان و اکثر فرقه‌های متودیستی بود. موضع «اراستی» (Erastian) آن (طرفداری از حاکمیت دولت حتی در امور کلیسا) در کلیه قدرتهایی که منافع آنها صرفاً سیاسی بود مشترک بود: لانگ پارلمان در انگلستان، الیزابت، فرماندهان دولتی هلند، و از همه مهمتر اولدبارنولت (Oldenbarnevelt).

(۲)

درباره تکامل مفهوم پیوریتانیسم بویژه نگاه کنید به سانفورد مطالعات و تأملات درباره شورش بزرگ (Sanford, Studies and Reflections of the Great Rebellion) (ص ۶۵ به بعد). وقتی ما این اصطلاح را به کار می‌بریم همیشه به معنایی است که در زبان مردمی

سده هفدهم به خود گرفت، یعنی به معنای جنبشهای مذهبی با گرایش‌های ریاضت‌کشانه در هلند و انگلستان؛ صرف‌نظر از نوع سازمان یا جزئیات کلیسایی و بنابراین «استقلال طلبان»، مجلسیون، باپتیستها، منونیتها، و کویکرها را در بر می‌گرفت.

(۳)

در این بحث در وهله اول منشأ، پیشینه‌ها، یا تاریخچه این نهضت‌های ریاضت‌کشانه مورد نظر ما نیست، بلکه آموزه‌های این نهضت‌ها را در شکل کاملاً تکامل یافته آنها بررسی می‌کنیم.

(۴)

درباره کالون و کالوینیسم علاوه بر اثر بنیادی کامپ شولته (kampschulte) بهترین منبع بحث اریک مارکس (Erich Marcks) (در اثر او به نام *Coligny*) است [...].

(۵)

در اینجا باید قطعاً خاطر نشان کنم که در بحث زیر موضوع مطالعه ما نه نظریات شخصی کالون، بلکه کالوینیسم به صورتی است که در اواخر قرون شانزده و هفده در نواحی وسیعی که این کیش تأثیری تعیین‌کننده برجای گذاشت - نواحی‌ای که در عین حال منزلگاه فرهنگ سرمایه‌داری بودند - تکامل یافت. فعلاً آلمان را کاملاً نادیده گرفته‌ایم، زیرا کالوینیسم خالص در آنجا هرگز مناطق وسیعی را تحت نفوذ خود در نیاورد. بدیهی است که «اصلاح شده» به هیچ وجه مترادف با «کالوینیست» نیست.

(۶)

درباره الهیات میلتن رجوع کنید به مقاله آیباخ (Eibach) در *Theo. Studien und kritiken*، ۱۸۷۹. مقاله ماکاولای (Macaulay) در این زمینه - که به مناسبت ترجمه سامر (Summer) از آموزه مسیحی (*Doctrina Christiana*) که در ۱۸۲۳ مجدداً آشکاف شد به تحریر درآمد.

(Tauchnitz edition، ۱۸۵، ص I به بعد) - سطحی است. برای جزئیات بیشتر رجوع کنید به اثر نسبتاً شماتیک شش جلدی ماسون (Masson) به زبان انگلیسی و زندگینامه میلتن اثر اشترن (Stern) به زبان آلمانی که بر پایه آن نوشته شده است. میلتن خیلی زود از آموزه

تقدیر در شکل حکم دوگانه دور شد و در سن کهولت به یک مسیحیت کاملاً آزاد رسید. به خاطر آزادی وی از گرایشات زمان خویش می‌توان او را از جهتی با سباستین فرانک (Sebastian Franck) مقایسه کرد؛ با این تفاوت که میلتون عملگرا و مثبت بود، ولی فرانک طبیعتی نقاد داشت. میلتون فقط به معنای وسیع‌تر واژه پیوریتانیسم یعنی به معنای سازماندهی عقلانی زندگی در این جهان موافق با اراده الهی «پیوریتان» بود و این تعبیر میراث ماندگار کالوینیسم برای اعصار بعدی گردید. فرانک را نیز تقریباً به همین معنا می‌توان پیوریتان خواند. هر دو به عنوان شخصیت‌های «ویژه» باید خارج از حوزه بررسی ما باقی بمانند.

(۷)

در حقیقت هم لوتر و هم کالون اساساً به یک خدای دوگانه معتقد بودند (رجوع کنید به ملاحظات ریتشل (Ritschl) در *Geschichte des Pietismus* و کاستلین (Kostlin) در *Gott in Realenzyklopädie für protestantische Theologie und kirche*، چاپ سوم)، پدر بخشنده و مهربان عهد جدید که در کتاب اول نهادهای مسیحی (*Institutio Christiana*) حاکم است و در ورای آن، خدای پنهان (*Deus absconditus*) به عنوان یک حاکم مستبد. از نظر لوتر، برتری با خدای عهد جدید بود زیرا او از تأمل درباره مسائل مابعدالطبیعی به عنوان تأملاتی بیهوده و خطرناک اجتناب می‌کرد؛ در حالی که برای کالون ایده یک خدای متعال مرجح بود. بدیهی است که در تکامل توده‌ای کالوینیسم این اندیشه نمی‌توانست پایدار بماند. اما آنچه جای این خدا را گرفت نه پدر آسمانی عهد جدید، بلکه *یهوه* (Jehovah) عهد عتیق بود.

(۸)

«سحرزدایی از جهان» (*Entzauberung der Welt*) درباره این جریان رجوع شود به مقالات دیگر من در اخلاق اقتصادی مذاهب جهان (*Wirtschaftsethik der Weltreligionen*). موضع خاص اخلاق کهن یهودی در مقایسه با اخلاق مصری و بابلی که با آن سنخیت نزدیک داشتند و تکامل آن بعد از پیامبران، همان‌طور که در مقالات مذکور نشان داده شده است، تماماً بر پایه این واقعیت بنیادی یعنی رد آیینهای جادویی به عنوان طریقی برای رستگاری استوار است.

(۹)

به همین ترتیب، منسجم‌ترین آموزه معتقد بود که تعمیم فقط به واسطه احکام ایجابی ضرورت می‌یابد، اما برای رستگاری واجب نیست. به همین دلیل، استقلال طلبان انگلیسی و اسکاتلندی که پیوریتانهای متعصبی بودند توانستند اصل جلوگیری از تعمیم فرزندان افراد آشکارا لعنت شده (مثلاً فرزندان میخوارگان) را حفظ کنند. شورای کلیسای اِدام (Edam) در ۱۵۸۶ (بند ۳۲، ۱) پیشنهاد می‌کرد اگر فرد بزرگسالی مایل به تعمیم باشد، اما هنوز از پختگی لازم برای شرکت در عشای ربانی برخوردار نباشد فقط در صورتی باید تعمیم شود که رفتارش غیر قابل نکوهش بوده و این تمایل خود را «ورای خرافات» قرار داده باشد.

(۱۰)

اصطلاح «فردگرایی» حاوی نامتجانس‌ترین مفاهیم قابل تصور است. امیدوارم منظور من از این اصطلاح با ملاحظات بعدی روشن شود. در معنای دیگر این اصطلاح لوتریانیسم فردگرا خوانده شده، زیرا هیچ کوششی برای انتظام ریاضت‌کشانه زندگی به عمل نمی‌آورد. همین اصطلاح با معنایی کاملاً متفاوت، مثلاً توسط دیتریش شافر Dietrich Schafer در *Zur Beurteilung des Wormsor Konkordats Abh.d. Berl.Akad* (۱۹۰۵)، وقتی که قرون وسطا را عصر «فردگرایی» بارز می‌خواند به کار رفته است؛ زیرا از جهت رویدادهای مورد توجه تاریخ‌شناس و عوامل غیر عقلانی در آن زمان از اهمیتی برخوردار بودند که امروز دیگر فاقد آنند. او یقیناً محق است، اما احتمالاً کسانی که در سخنان او مورد حمله قرار گرفته‌اند نیز برخطا نبودند، زیرا منظور کاملاً متفاوتی از «فردیت» و «فردگرایی» داشتند. ایده‌های درخشان یا کوب بورکهارد (Jacob Burchhardt) امروزه، لااقل تا حدودی، کهنه شده‌اند و یک تحلیل تاریخی بنیادی از این مفاهیم می‌تواند برای علم بسیار ارزشمند باشد. البته هنگامی که انگیزه تفنن باعث شود بعضی مورخان این مفهوم را به نحوی «تعریف» کنند که برای هر دوره از تاریخ قابل استفاده باشد، معکوس این امر صادق است.

(۱۱)

و در تضاد مشابه - گرچه طبیعتاً خفیف‌تر - با آموزه متأخرتر کاتولیکی. بدبینی عمیق پاسکال که از آموزه تقدیر نیز ناشی می‌شود از سوی دیگر منشاء ژانسیستی دارد و فردگرایی دنیاگریز که ناشی از این بدبینی است به هیچ وجه با موضع رسمی کاتولیک سازگار نیست.

(۱۲)

همین مطلب در مورد ژانسیستها نیز صادق است.

(۱۳)

دقیقاً همین ترکیب برای تعبیر شالوده‌روانشناختی سازمانهای اجتماعی کالونیستی اهمیتی بسزا دارد. این سازمانها همگی بر «غایتی» «فردگرایانه» و انگیزه‌هایی «عقلانی» استوارند. فرد هرگز به نحو عاطفی به آنها وارد نمی‌شود. «عظمت خدا» و دستگیری فرد همواره و رای «مرز آگاهی» باقی می‌مانند. این مطلب حتی امروز دلیل برخی ویژگیهای شاخص سازمان اجتماعی مردمانی است که از گذشته‌ای پیوریتانی برخوردار بوده‌اند.

(۱۴)

گرایش اساساً اقتدارستیز این آموزه که در اصل هرگونه مسئولیت کلیسا یا دولت را برای سلوک اخلاقی یا رستگاری روح بیهوده می‌دانست، کراماً به ممنوعیت آن - مثلاً توسط فرماندهان دولتی هلند - منجر گردید. نتیجه آن همیشه شکل‌گیری صومعه‌ها بود (همان طور که از ۱۶۱۴ به بعد اتفاق افتاد)

(۱۵)

مناسب است اشاره کنیم که ضرورت پذیرش در جماعتی موافق با دستورات الهی برای رستگاری - ضرورتی که نتیجه ایده کالونیستی «تجسد در مسیح» (کالون، «نهادها»، مسیح II, III ، ۱۰) است - برای سازمان اجتماعی مسیحیت اصلاح‌شده از اهمیتی قطعی برخوردار بود، اما از دیدگاه خاص ما اصل مسئله تا حدودی چیز دیگری است. این اصل عقیدتی بخوبی می‌توانست در کلیسای با یک خصلت صرفاً نهادی (anstaitsmässig) نیز تکامل یابد و همان طور که می‌دانیم چنین نیز شد. اما فی‌نفسه فاقد نیروی روانشناختی لازم برای ترغیب به تشکیل چنین جماعتی یا بخشیدن نیروی مشابه با نیروی کالونیسم به آنها بود. گرایش آن به تشکیل یک جماعت تا حدود زیادی در «دنیایی» خارج از سازمانهای کلیسایی مقرر شده توسط خدا تحقق یافت. در اینجا این واقعیت که فرد مسیحی معتقد بود آمرزش خود را از «طریق عمل» در جهت «افزایش عظمت خدا» به اثبات می‌رساند [نگاه کنید به زیر] تعیین‌کننده بود و محکومیت صریح مخلوق پرستی و هرگونه وابستگی شخصی

به سایر انسانها لاجرم این انرژی را به نحوی نامشهود به سوی حوزه فعالیت عینی (غیرشخصی) هدایت می‌کرد. یک مسیحی که اثبات حالت آمرزش خود را جدی می‌گرفت در خدمت غایات خدا عمل می‌کرد و این غایات فقط می‌توانست غیر شخصی باشد. اخلاق پیوریتانی، مثل هر اخلاق ریاضت‌کشانه، هرگونه رابطه صرفاً عاطفی یعنی فاقد انگیزه عقلانی میان انسانها را به مثابه مخلوق پرستی مورد سوءظن می‌دانست. علاوه بر آنچه گفته شد، همین مطلب در مورد دوستی بروشنی در این هشدار بیان شده است: «علاقه داشتن به کسی، بیش از حدودی که عقل جایز می‌داند، یک عمل غیرعقلانی است و از این رو برای موجود عقلانی مناسب نیست... این عمل غالباً اذهان انسانها را به خود مشغول داشته و در نتیجه مانع عشق آنها به خدا می‌شود.» باکستر، هدایتنامه مسیحی، IV، ص ۲۵۳) چنین استدلالهایی را مکرراً مشاهده خواهیم کرد.

فرد کالوینیست مجذوب این ایده بود که خدا در آفرینش جهان، منجمله نظم جامعه، باید برای افزایش عظمت خود اراده کرده باشد که همه چیز به طور عینی غایتمند باشد: او نه مخلوق را برای نفس آن، بلکه نظامی از مخلوقات را تحت اراده خود آفرید. بدین ترتیب، انرژیهای فعال برگزیدگان که به واسطه آموزه تقدیر آزاد شده بود در مبارزه برای عقلانی کردن جهان به جریان افتاد.

(۱۶)

باید درباره رابطه میان «نتایج» روانشناختی جزمی و عملی بکرات سخن بگوییم. لازم به تذکر نیست که این دو ابداً مترادف نیستند.

(۱۷)

«اجتماعی»، البته بدون هیچ یک از دلالتی که به معنای جدید کلمه پیوسته است؛ منظور فقط فعالیت در چارچوب سازمانهای کلیسایی، سیاسی، یا هر سازمان اجتماعی دیگر است.

(۱۸)

«انجام اعمال نیک برای هر هدفی غیر از عظمت خدا معصیت آمیز است.» (اقرارنامه هانسر نولی؛ *Hanserd Knolly's Confession*؛ فصل XVI)

(۱۹)

همان گونه که به نحو چشمگیر دربارهٔ جو حاکم در سیرزاتر بونیان صادق است.

(۲۰)

این سؤال حتی سوای آموزهٔ تقدیر کمتر برای لوتری متأخرتر مطرح بود تا برای کالوینیست؛ نه به این خاطر که او علاقهٔ کمتری به رستگاری روح خود داشت، بلکه به این خاطر که با توجه به شکلی که کلیسای لوتری به خود گرفته بود، خصلت این مذهب به عنوان نهادی برای آموزش برجسته شد. بدین ترتیب، فرد خود را تحت مراقبت و حمایت آن احساس می‌کرد. این مسئله در آیین لوتر اول بار به نحوی شاخص از طریق پیتیسیم مطرح شد. مع‌هذا، مسئله «یقین از رستگاری» فی‌نفسه برای هر مذهبی که پیرو آموزش غیرآیینی است خواه بودائیسیم، ژاینیسیم (Jainism)، یا هر مذهب دیگر مطلقاً بنیادی بوده است؛ این مطلب را نباید فراموش کرد، منشاء کلیهٔ محرکات روانشناختی که خصلتی صرفاً مذهبی دارند همین جا است.

(۲۱)

اقرارنامهٔ وست مینستر (XVIII، ص ۲) نیز به یقین بی‌تردید به آموزش برای برگزیدگان اشاره می‌کند؛ هرچند که ما با همهٔ فعالیت‌های خود «خدمتکارانی بی‌مصرف» باقی می‌مانیم و مبارزه علیه شر مادام‌العمر ادامه دارد. اما حتی فرد برگزیده نیز غالباً باید به مبارزه‌ای طولانی دست یازد تا «یقینی» را که به واسطهٔ آگاهی از انجام وظایف حاصل می‌شود به دست آورد؛ «یقینی» که یک مؤمن واقعی هرگز از آن محروم نخواهد شد.

(۲۲)

آموزهٔ اصیل کالوینیستی به ایمان و آگاهی از اتحاد با خدا در آیین‌های مذهبی اشاره داشت و فقط به طور ضمنی از «سایر ثمرات روح» نام می‌برد. کالون خود با سرسختی منکر بود که اعمال نشانه‌هایی از لطف خدا هستند؛ اگرچه او مثل لوتریها آنها را ثمرات ایمان می‌دانست («نهادها»، مسیح، III، ۲، ۳۷، ۳۸) تکامل بالفعل به ایدهٔ اثبات ایمان از طریق عمل که مشخصهٔ ریاضت‌کشی است موازی است با تعدیل تدریجی آموزه‌های کالون. و همان طور که در مورد لوتر صادق بود، در آغاز مشخصهٔ اصلی کلیسای راستین نیز خلوص

آموزه و شعایر بود، اما بعدها «انضباط» (disciplina) از اعتباری مساوی با این دو برخوردار گردید.

(۲۳)

مثلاً نزد باکستر اختلاف میان گناه کبیره و «گناهان صغیر» به معنایی کاملاً کاتولیکی از نو پدیدار می‌شود. اولی نشانه بی‌بهره‌گی از رحمت یا واقعی نبودن آنست: فقط «تحول» کامل انسان می‌تواند موجب رحمت گردد. دومی با حالت رستگاری سازگار نیست.

(۲۴)

مفهوم «حالت آمرزش» به مثابه نوعی مرتبه اجتماعی (تا حدودی نظیر مرتبه ریاضت‌کشان کلیسای اولیه) بسیار رایج است. مثلاً نگاه کنید به شورتنگهویس (Shortinghuis Het Innige Christendom) (۱۷۴۰) که توسط فرماندهان دولتی ممنوع شد.

(۲۵)

همین مطلب را بعداً در قطعات بی‌شماری در پایان هدایتنامه مسیحی باکستر خواهیم دید. این تشویق به فعالیت دنیوی به عنوان وسیله غلبه بر احساس حقارت اخلاقی فرد یادآور تعبیر روانشناختی پاسکال از غریزه مال‌جویی و فعالیت ریاضت‌کشان به عنوان وسایل اغفال فرد درباره بی‌ارزشی اخلاقی اوست. برای پاسکال، ایمان به تقدیر و اعتقاد به گناه آلودگی ذاتی هر چیز جسمانی فقط به ترک دنیا و تشویق تأمل به عنوان تنها وسیله تخفیف بار گناه و دستیابی به یقین از آمرزش منجر گردید. درباره اشکال کاتولیکی ارتدوکس و ژانسنیستی ایده تکلیف، تحلیل دقیقی توسط دکتر پل هونیکزهایم (Paul Honigsheim) ارائه شده است. در ژانسنیستها هیچ نشانی از رابطه میان یقین از آمرزش و فعالیت دنیوی به چشم نمی‌خورد. درک آنها از «تکلیف» بمراتب بیش از لوتریها یا حتی کاتولیکهای راست دین به معنای قبول وضعیت زندگی فرد همان طور که هست می‌باشد؛ و این قبول نه فقط مثل کاتولیسیسم در اثر نظم اجتماعی، بلکه به واسطه ندای وجدان خود فرد نیز ایجاب می‌شود.

(۲۶)

کالوینیسم در این فرض با کاتولیسیسم رسمی اشتراک دارد. اما نتیجه حاصله برای

کاتولیکها لزوم آیین توبه و برای کلیسای اصلاح شده لزوم اثبات عملی ایمان از طریق فعالیت در جهان بود.

(۲۷)

درباره اهمیت این امر برای محتوای مادی اخلاق اجتماعی نکاتی در بالا ذکر شد. در اینجا نه به محتوا، بلکه به محرکات کردار اخلاقی علاقه مندیم.

(۲۸)

چگونگی افزایش نفوذ روح عبرانی عهد عتیق در پیوریتانیسم توسط این ایده آشکار است.

(۲۹)

بنابراین، اعلامیه ساووا درباره اعضای «کلیسای منزّه» (ecclesia pura) می گوید: آنها «متقیانی هستند به واسطه تکلیف عملی که در حرفه و پیشه آنها آشکارا متجلی است.»

(۳۰)

و نیز تا حدودی برای لوتریها. لوتر مایل نبود این آخرین بقایای آیین جادویی را نیز از میان ببرد.

(۳۱)

نام دوم، بخصوص در هلند، از کسانی که زندگی خود را دقیقاً مطابق با الگوی انجیل شکل می دادند اخذ شده است. بعلاوه، در قرن هفده پیوریتانها را گهگاه «متودیست» می خواندند.

(۳۲)

زیرا همان طور که وعاظ پیوریتان تأکید می کنند (مثلاً بونیان در زاهد و می فروش *Pharisee and the Publican*) «آثار الهیون پیوریتان»، *Works of the Puritan* (Divines، ص ۱۲۶)، هر گناه موجب تباهی تمام اندوخته ای است که در طول عمر به واسطه «ثوابهای» حاصل از «اعمال نیک» به دست آمده است؛ البته اگر انسان بتواند - هر چند این غیر قابل تصور است - به تنهایی به چیزی که خداوند باید آن را برای او «ثواب» بشمارد

دست یابد یا حتی بتواند مدت زمانی در کمال به سر برد. بدین ترتیب، تفکر پیوریتانیسم برخلاف کاتولیسیسم بر پایه نوعی حساب جاری با بیلانی از بدهکاری و بستانکاری - که حتی در عهد باستان نیز نظیر داشت - قرار نداشت، بلکه بریکی از دو شق قطعی آمرزش یا لعنت که تمام عمر را در بر می‌گرفت متکی بود. برای اشاراتی به ایده حساب بانکی نگاه کنید به یادداشت ۴۱ در ذیل.

(۳۳)

امیدوارم از این بحث هیچ‌گونه داوری ارزشی درباره هر یک از این دو مذهب استنباط نشود. چنین چیزی در اینجا مورد نظر نیست؛ سؤال فقط بر سر برخی تأثیرات است که از نظرگاه صرفاً مذهبی نسبتاً ثانوی، اما برای کردار عملی حائز اهمیتند.

(۳۴)

تأثیر ایده‌ها و موقعیتهای کاملاً مشخص مذهبی را که به نظر «تصادفات تاریخی» جلوه می‌کنند می‌توان با وضوح بسیار در این واقعیت دید که در محافل پیتیسم - با منشاء اصلاح شده - عدم وجود صومعه‌ها گاه مستقیماً موجب تحسّر بوده و آزمایشات کمونیستی لآبادی (Labadie) و دیگران صرفاً جایگزین زندگی راهبانه بودند.

(۳۵)

بدین ترتیب، ایده «حق تولد» که در تاریخ اهمیتی بسزا داشته در انگلستان مورد حمایت بسیار قرار گرفت. «اولادان ارشد که نامشان در آسمانها ثبت شده است.... همان‌گونه که اولاد ارشد از ارث خود محروم نخواهند شد و نامهای ثبت شده هرگز محو نخواهند گردید، آنها یقیناً وارث حیات جاودانی خواهند بود.» (توماس آدامز، آثار الهیون پیوریتان، ص XIV).

(۳۶)

تأکید لوتری بر پشیمانی تابانه نه در نظر، بلکه در عمل برای روح کالوینیسم ریاضت‌کشانه بیگانه است، زیرا هیچ ارزش اخلاقی برای کالوینیست در بر ندارد.

(۳۷)

شرعیات ژنو (*Catechism Genevois*)، ص ۱۴۹. بیلی (Bailey)، کردار پارسایانه (*Praxis Pietitas*) ص ۱۲۵: «در زندگی باید چنان عمل کنیم که گویی هیچ کس جز موسی ولی ما نیست.»

(۳۸)

«قانون برای کالوینیست یک معیار آرمانی برای عمل است، اما بر لوتری سنگین می‌کند چون برای او دست نیافتنی است.» در شرعیات لوتری، قانون در صدر قرار دارد تا خضوع لازم را برانگیزد؛ در شرعیات اصلاح شده معمولاً بعد از اناجیل قرار می‌گیرد. کالوینیست‌ها لوتریها را به داشتن «وحشت بالفعل از مقدس شدن» محکوم می‌کردند (موهلر Möhler)، در حالی که لوتریها کالوینیست‌ها را به «بندگی اسارت آمیز در مقابل قانون» و تکبر متهم می‌کردند.

(۳۹)

در این میان، خصوصاً غزل غزل‌های سلیمان - که پیوریتانها بسادگی آن را اغلب نادیده می‌گرفتند - قابل توجه است. شهوت‌گرایی شرقی آن به تکامل انواع خاصی از مذهب نظیر کیش برنارد قدیس تأثیر گذاشته است.

(۴۰)

حسابداری اخلاقی بدون شک در نقاط دیگر نیز رایج بوده است، اما به عنوان یگانه وسیله آگاهی از حکم ابدی آمرزش یا لعنت مورد تأکید نبوده و در عین حال فاقد مهمترین محرک روانشناختی برای صحت و دقت این محاسبه بوده است.

(۴۱)

باکستر (آرامش ابدی اهل تقوا) (*Saints Everlasting Rest*)، فصل XII) نامرئی بودن خدا را با این ملاحظه تشریح می‌کند: همان طور که می‌توان با بیگانه‌ای که هرگز او را ندیده‌ایم از طریق مکاتبه معامله‌ای سودمند انجام داد، می‌توان از طریق تجارت مقدس با خدایی نامرئی به آن یگانه «مروارید گرانها» نیز دست یافت. این تشبیهات تجاری به جای تشبیهات قضایی که در میان اخلاق‌گرایان قدیمی تر و لوتریها معمول بود مشخصه حقیقی

پیوریتانیسم است که عملاً «ابتیاع» آمرزش فرد را برعهده خود او می‌گذارد.

(۴۲)

این داده به طرزی بغایت آشکار در مسیر تکامل اخلاق لوتری پدیدار می‌شود.

قسمت ب (پیتیسیم)

(۱)

می‌دانیم که این بینش پیتیسیم را به یکی از منادیان ایده تساهل تبدیل کرده است. اکنون فرصت مناسبی است که نکاتی را در این باره مطرح نماییم. اگر ایده بیطرفی دینی انسان‌گرایانه فلسفه روشنگری را که فی حد ذاته هرگز تأثیر عملی مهمی برجا نگذاشت کنار بگذاریم، ایده تساهل در مغرب زمین از نظر تاریخی از منابع اصلی زیر سرچشمه گرفته است:

۱) خرد دولتی، که صرفاً سیاسی بود (نمونه بارز: گیوم اورانژ)

۲) مرکانتیلیسم (این امر در مورد آمستردام و تعدادی شهرهای دیگر و اربابان زمیندار و سلاطین مستقلی که از فرقه‌ها به عنوان حاملین ارزشمند ترقی اقتصادی استقبال کردند کاملاً آشکار است)

۳) گرایش رادیکال زهد کالوینیستی. ایده تقدیر اساساً قدغن می‌کرد که دولت در عمل با توسل به حربه عدم تساهل به مذهب کمک کند. نجات حتی یک روح هم بدین شیوه غیرممکن بود. فقط پروای عظمت خداوند به کلیسا اجازه می‌داد از دولت برای درهم شکستن ارتداد مدد بخواهد. اما هرچه بیشتر بر تعلق و عاظ و همه کسانی که در عشای ربانی شرکت می‌کردند به دسته برگزیدگان تأکید می‌شد دخالت دولت در نصب و عاظ و تعیین مناصب روحانی غیرقابل تحمل تر می‌گردید. این مناصب که مداخل واقعی محسوب می‌شدند اغلب توسط دولت به شاگردان حوزه‌ها، که شاید در زمره دوباره تولد یافتگان هم نبودند، صرفاً با توجه به تحصیلات مذهبی آنان اعطا می‌شد. به طور کلی، هر دخالتی از جانب حکام، که رفتار شخصی آنان غالباً قابل ایراد بود، در امور جماعت مذهبی اغلب با ناخشنودی نگریسته می‌شد. پیتیسیم اصلاح شده این رویکرد را با سلب اعتبار از ارتدوکسی عقیدتی و با ویران کردن اصل «فوق کلیسا هیچ رستگاری نیست» تقویت نمود. کالون قائل بود که فقط تبعیت فرد لعنت شده از نظارت الهی کلیسا با عظمت خدا سازگار است. در

نیوانگند کوشش شد که کلیسا را به صورت اشرافیتی از اهل تقوا که ایمان خود را اثبات کرده باشند بنا کنند؛ حتی رادیکال‌های مستقل هرگونه دخالت قدرت دنیوی یا هر نوع سلسله مراتب قدرت را در اثبات آمرزش رد می‌کردند و این اثبات را فقط در جماعات مذهبی خود مختار ممکن می‌دانستند. این ایده که عظمت خدا اقتضا می‌کرد که لعنت شدگان نیز خود را مطیع انضباط کلیسا سازند با ایده دیگری - که از همان ابتدا وجود داشت و اندک اندک با حوصله‌ای فزاینده خود را تحمیل کرد - تکمیل شد که طبق آن شرکت در مراسم عشای ربانی همراه با یک لعنت شده وهنی به عظمت خدا تلقی می‌شود. این امر جبراً به اختیارگرایی [قبول عقیده دینی از روی اختیار] منجر شد و پیامد آن «کلیسای معتقدان» بود؛ یعنی جماعتی مذهبی که فقط باید کسانی را که تولد دوباره یافته باشند در برمی‌گرفت. باپتیسم کالوینیستی که مثلاً پریزگود باربون (Praisegod Barebon) رهبر «مجلس اهل تقوا» به آن تعلق داشت از این سلسله ایده‌ها ریشه‌ای‌ترین نتایج را استخراج نمود. ارتش کرامول برای آزادی عقیده مبارزه می‌کرد و مجلس «اهل تقوا» حتی به نفع جدایی کلیسا و دولت فعالیت می‌نمود، زیرا اعضای آن پتیستهای متقی و بنابراین طرفدار دلایل مذهبی مثبت بودند.

۴) فرق باپتیست - که بعداً از آنها سخن خواهیم گفت - از بدو پیدایش خود و به نحوی بسیار شدیدتر و پیگیرتر دائماً از این اصل دفاع می‌کردند که فقط کسانی که شخصاً تولد مجدد یافته‌اند قابل پذیرش در کلیسا هستند و بدین ترتیب هر نوع تلقی از کلیسا به مثابه نهاد و نیز هرگونه دخالت قدرت دنیوی را مردود دانسته‌اند. و اینجا هم باز یک دلیل مذهبی مثبت موجب درخواست تساهل بی‌قید و شرط می‌شود.

نخستین کسی که تقریباً یک نسل قبل از باپتیسم و دو نسل قبل از راجر ویلیامز (Roger Williams) به دلایل مشابه خواستار تساهل بی‌قید و شرط و جدایی کلیسا و دولت گردید، احتمالاً جان براون (John Browne) است. به نظر می‌رسد نخستین بیانیه در این جهت از یک جماعت مؤمنان، قطعنامه باپتیستهای انگلیسی در آمستردام، در سال ۱۶۱۲ یا ۱۶۱۳، باشد: «حکومت نباید در مذهب یا امور عقیدتی دخالت کند، زیرا شاه و قانونگذار کلیسا و عقیده مسیح است.» نخستین سند رسمی که در آن یک جماعت مذهبی به عنوان حق خود خواستار حمایت مثبت دولت از آزادی عقیده شده است احتمالاً ماده ۴۴ از «کنفسیون باپتیستهای خاصه» در سال ۱۶۴۴ است.

بگذارید با ذکر نکته‌ای مؤکداً خاطر نشان کنیم که ایده‌ای که گهگاه مطرح می‌شود و تساهل را به خودی خود به حساب سرمایه‌داری می‌گذارد نادرست است. تساهل مذهبی نه

یک ویژگی عصر جدید است و نه یک ویژگی غربی. طی دورانهای طولانی در چین، هند، امپراتوریهای بزرگ آسیایی در گذشته، در عصر هلنی، در امپراتوری رم، در امپراتوریهای اسلامی این اصل تا جایی که توسط خرد دولتی محدود نمی‌شد حاکم بوده است (و محدوده‌های آن حتی امروز هم توسط خرد دولتی تعیین می‌شود!) و جهان در قرون ۱۶ و ۱۷ بویژه در قلمروهای تحت سلطه پیوریتانیسم نظیر هلند و زلاند در عصر جهش سیاسی و اقتصادی آنها یا در پیوریتانهای انگلستان و نیوانگلند هرگز شاهد چنین تساهلی نبود. قبل و بعد از رفرم، عدم تساهل مذهبی مشخصه ویژه غرب - همانند امپراتوری ساسانی - بوده است، همین‌طور هم در بعضی اعصار در چین، ژاپن، و هند اغلب به دلایل سیاسی حاکم بوده است. بدین ترتیب، تساهل فی‌نفسه مسلماً هیچ ربطی به سرمایه‌داری ندارد. همه چیز وابسته به آن بود که چه کسی از آن سود می‌برد. مادر بخش بعدی از نتایج «کلیسای معتقدان» سخن خواهیم گفت.

(۲)

این ایده از جمله توسط آزمایشندگان [tryers] کرامول یعنی کسانی که داوطلبان منصبهای وعظ را امتحان می‌کردند جامه عمل پوشید. آنها کمتر نگران معلومات دینی داوطلب بودند تا آمرزیده بودن وی از نظر روحی. همچنین نگاه کنید به بخش بعدی.

(۳)

بدگمانی ویژه پیتیسیم نسبت به ارسطو و فلسفه کلاسیک به طور کلی، از قبل نزد کالون مشاهده می‌شود (بویژه .ن. II Institutio christiana. فصل دوم § ۴؛ III فصل ۲۳ § ۵؛ IV فصل ۱۷ § ۲۴). [...]

(۴)

[...] پیتیسیم مثل هر جنبشی که طالب ایجاد جماعتی ریاضت‌کش است خود را از قید روابط پدرسالارانه خانگی با وابستگی آن به حیثیت مقام آزاد نمود.

(۵)

به دلایل قوی، در اینجا تعمداً جنبه «روانشناختی» - به معنای علمی و فنی کلمه - این پدیده‌های مذهبی را نادیده گرفته‌ایم؛ حتی تا حد ممکن از به کار بردن اصطلاحات مربوطه نیز خودداری کرده‌ایم. دستاوردهای مسلم روانشناسی، منجمله روان‌درمانی، هنوز آنقدر

پیشرفته نیستند که در پژوهشهای تاریخی مربوط به مسائل مورد نظر ما لااقل بدون خطر مشوب‌سازی عینیت‌دآوری تاریخی به کار روند. استفاده از این اصطلاحات صرفاً برای آنست که داده‌های بی‌واسطه قابل درک و اغلب پیش‌پاافتاده را به طور تفننی با نقابی از کلمات خارجی پیوشانند و بدین وسیله به دقت علمی تظاهر کنند [نظیر لامپرخت]

(۶)

این امر گهگاه در پیتیسهای هلندی و سپس تحت تأثیر فلسفه اسپینوزا به چشم می‌خورد.

(۷)

این امر زمانی روشن‌تر از همیشه مشاهده می‌شود که خود اشنپنر (!) به صلاحیت حکومت در نظارت بر محافل مذهبی، جز در موارد اغتشاش و سوءاستفاده، اعتراض می‌کند، زیرا [عدم مداخله دولت] یک حق بنیادی مسیحیان است که نظام حواریگری [کلیسای صدر مسیحیت] برایشان ضمانت کرده است (ص ۸۱ به بعد. III Theologische Bedenken). این دقیقاً - به طور اصولی - همان نظرگاه پیوریتانی است درباره روابط فرد با حکومت و دامنه اعتبار حقوق فردی - که از قانون الهی منشاء می‌گیرند و در نتیجه از او قابل سلب نمی‌باشند.

(۸)

نام «پیتیسم» که نخست در کشورهای زیرنفوذ آیین لوتر پدید آمد مؤید آنست که خصلت این نهضت در نظر معاصرانش نشاندهنده کار و تلاشی منتظم حاصل از پارسایی بود.

(۹)

باید تصدیق کرد که اگرچه این انگیزه به طور اولی کالوینیستی است، اما مختص آن نیست. حتی اغلب در قدیمی‌ترین قوانین اساسی کلیسای لوتری نیز یافت می‌شود.

(۱۰)

نوشتن شرح اعمال دینی روزانه [religöse Tagebücher] که فرانکه آن را توصیه می‌کرد نیز نشانه بیرونی‌آمرزش بود. جد و جهد منتظم و عادت به تقوا موجب افزایش آن و جدایی نیکان از بدان می‌گردید. این مطلب موضوع بنیادی کتاب فرانکه است به نام درباب کمال مسیحی.

(۱۱)

همین عقیده را نزد پیتیستهای انگلیسی غیر قدری نظیر گودوین (Goodwin) ملاحظه می‌کنیم. درباره او و دیگران رجوع کنید به تاریخ پیتسم در کلیسای اصلاح شده، اثر Heppe (لیدن ۱۸۷۹) [...]

(۱۲)

بدین وسیله می‌خواستند با نتایج رخوت‌آور آموزه لوتر در باب بازیابی رحمت (بویره با افراط در «انابه» که بسیار معمول بود) مبارزه کنند.

(۱۳)

موازی با آن، تعبیر مرجعیت ستیز «تعمیم روحانیت» که ویژگی همه انواع ریاضت‌کشی بود نقش خود را ایفا می‌کرد. گاه حتی به کشیش توصیه می‌شد آموزش را تا «اثبات» اصالت توبه به تأخیر اندازد و این را ریتشل (Ritschl) بدرستی در اصل کالوینیستی می‌داند.

(۱۴)

در حقیقت، او کنفسیون آگسبورگ را فقط در صورتی سندی مطابق با ایمان لوتری - مسیحی می‌دانست که این ایمان - طبق اصطلاح انزجارآمیز وی - به یک داروی مسکن محتاج بود.

(۱۵)

بویره به وسیله تکیه بیشتر بر ایده عدل تنجیزی در آموزه آموزش، که پس از مقاومت فرق امریکایی در مقابل تلاشهای تبلیغی او، آن را به شالوده روش خود برای تطهیر مبدل کرد. به دنبال آن، حفظ سادگی کودکان و فضایل ترک خاضعانه دنیا را به عنوان هدف ریاضت‌کشی اخوان موراوی در جای نخست قرار داد و این در تعارض ریشه‌ای بود با گرایش جماعت خود او به نوعی از ریاضت‌کشی شبیه ریاضت‌کشی پیوریتانی.

(۱۶)

این نفوذ هم حدودی داشت. به همین دلیل است که قراردادن مذهب زینزندورف در

الگویی از مراحل تحولی «اجتماعی - روانشناختی» مثلاً توسط لامپرخت (Lamprecht)، خطاست. بعلاوه، او [زینزندورف] نهایتاً یک کنت با غرایز فئودالی بود و دیانت او از هیچ چیزی بیش از این عامل متأثر نبود.

خصلت عاطفی مذهب او از دیدگاه «روانشناسی اجتماعی» همانقدر با عصر انحطاط احساساتی شوالیه گری متناسب بود که با عصر «احساساتیگری». اگر «روانشناسی اجتماعی» بتواند نشانه‌هایی از تفاوت آن با عقلگرایی اروپای غربی به دست بدهد این تفاوتها به احتمال زیاد باید ناشی از سنتگرایی پدرسالارانه شرق آلمان باشد.

(۱۷)

که اما دقیقاً به دلیل همین گرایش [گرایش عرفانی] توجیه اخلاقی منسجمی پیدا نمی‌کرد. زینزندورف این ایده لوتر را که «بندگی خدا» از طریق انجام شغل، انگیزه اصلی وفاداری به حرفه است رد کرد؛ برای او [این وفاداری] نوعی جبران «خدمات صادقانه منجی» محسوب می‌شود.

(۱۸)

گفته قصار او معروف است: «هیچ عاقلی بی دین نیست و هیچ مؤمنی بی عقل» ن. به اثر او به نام Sokrates.

(۱۹)

میل بارز ریاضت‌کشی پروتستانی به نوعی تجربه‌گرایی که با مبانی ریاضی عقلانی شده باشد بسیار مشهور است، اما در اینجا نمی‌تواند مورد تحلیل بیشتر قرار گیرد. [...]

(۲۰)

در واقع، باطنی شدن عاطفی زهد و تقوا به هیچ وجه برای آیین لوتر حتی در عصر جانشینان وی ناشناخته نبود، بلکه عنصر ریاضت‌کشانه یعنی طریقی از زندگی که به عقیده لوترها «آمزش از طریق اعمال» بود موجب تفاوت اساسی می‌شد.

(۲۱)

با این حال، نتیجه روانشناختی حفظ سنت اقرار به گناه در همه جا سلب مسئولیت از

رفتار فرد و در نتیجه خلاص کردن وی از سختگیرانه‌ترین مطالبات ریاضت‌کشی بود و دلیل جست و جوی آنهم همین است.

(۲۲)

بدیهی است که کالوینیسم نیز تا جایی که اصیل باشد دارای جنبه «پدرسالارانه» است. مع‌هذا، تفاوتی میان خصلت «پدرسالارانه» پیتیسم و خصلت «پدرسالارانه» اخلاق کالوینیستی و خصوصاً اخلاق باپتیستی وجود دارد. به این مسئله فقط در زمینه دیگری می‌توان پرداخت.

(۲۳)

ریتشل، *Lehre von der Rechtfertigung und Versöhnung*، چاپ سوم، ۱ ص ۵۹۸. وقتی فردریک ویلهلم اول پیتیسم را مذهب اجاره داران زمین [یعنی طبقات تن‌آسا] می‌دانست این امر بیشتر در مورد پیتیسم خود او صادق بود تا پیتیسم اشنپر و فرانکه. این پادشاه بهتر از هرکسی می‌دانست چرا دروازه ایالات خود را توسط فرمان تساهل بر روی این نهضت گشوده است.

قسمت ج (متودیسیم)

(۱)

برای معرفی متودیسیم، مقاله عالی لوفز در *Realenzyklopädie fur protestantische Theologie und Kirche* کاملاً مناسب است. [...]

(۲)

قطع نظر از نفوذ شخصی برادران وزلی، این خویشاوندی از نظر تاریخی از یک سو توسط افول جزم تقدیر و از سوی دیگر توسط احیای قاطعانه «رستگاری فقط از طریق ایمان» نزد بنیانگذاران متودیسیم، احیایی که قبل از همه در خصلت خاص بشیری این نهضت ریشه دارد، تعیین می‌شود. نتیجه آن، تجدید حیات (توأم با برخی جرح و تعدیلهای) برخی انواع قرون وسطایی مواعظ «دوره بیداری» و ترکیب آنها با صور پیتیستی بود. یقیناً این پدیده

در مسیر تحول کلی به سمت «ذهنیگرایی» قرار ندارد، زیرا از این نظر متودیسیم نه فقط از پیتیسیم بلکه از کیش زاهدانه برناردی در قرون وسطا نیز عقب تر است.

(۳)

گهگاه خود وزلی تأثیر ایمان متودیستی را چنین تعریف کرده است. خویشاوندی با مفهوم سعادت نزد زینزندورف آشکار است.

(۴)

متودیستها توسط آموزه امکان کمال بدون ارتکاب گناه که بویژه زینزندورف آن را مردود می دانست از موراوها جدا می شدند. از سوی دیگر، وزلی جنبه احساساتی مذهب هرنهوتها را ناشی از عرفان می دانست و تعبیر قانون توسط لوتر را کفر می دانست. این امر نشان می دهد که همواره میان آیین لوتر و کلیه انواع عقلانی سلوک مذهبی دیواری کشیده می شد.

(۵)

جان وزلی خاطر نشان می کند که در همه جا - نزد کویکرها، در کلیسای مشایخی، در کلیسای انگلیکان - منهای متودیستها، ایمان به جزمیات واجب است.

(۶)

البته این امر می تواند، همان طور که امروزه در سیاهان امریکا می بینیم، موجب اختلال در آن شود. در کنار علل صرفاً تاریخی و شیوع مناسک، خصلت اغلب کاملاً پاتولوژیکی عواطف متودیستی را در قیاس با خصلت عاطفی نسبتاً ملایم پیتیسیم، می توان به اشباع بیشتر زندگی از ریاضت کشی در مناطقی که متودیسیم گسترش داشته است مربوط دانست. اما بررسی این امر کار اعصاب شناسان است.

(۷)

لوفز (Loofs) بشدت بر این واقعیت تأکید می کند که متودیسیم از این جهت با سایر نهضت های ریاضت کشانه تفاوت دارد که پس از عصر روشنگری در انگلستان شکل گرفته است و آن را با رنسانس (بسیار ضعیف تر) پیتیسیم آلمانی در طی ثلث اول قرن ۱۹ مقایسه

می‌کند. مع هذا، می‌توان همراه با ریتشل [Lehre von der Rechtfertigung und Versöhnung I ص ۵۶۸ به بعد] توازی با شکل پیتیسیم زینزندورف را که برخلاف اشنپر و فرانکه نوعی واکنش علیه عصر روشنگری محسوب می‌شود حفظ کرد. اما همان طور که دیدیم این واکنش در متودیسیم دقیقاً در جهتی کاملاً متفاوت از موراویها تا جایی که تحت نفوذ زینزندورف قرار داشتند سیر کرده است.

قسمت د (باپتیسم)

(۱)

و همان طور که مشاهده کردیم، اشکال ملایم اخلاق منسجم ریاضت‌کشانه پیوریتانیسم، در حالی که اگر طبق شیوه‌ای باب روز این بینشهای مذهبی را صرفاً «مفسر» یا «انعکاس» تکامل سرمایه‌داری بدانیم، دقیقاً عکس قضیه صادق بود. [یعنی باید اخلاق ریاضت‌کشانه اشکال حاد به خود می‌گرفت. م.ف.]

(۲)

در بین باپتیستها فقط کسانی که «باپتیستهای عامه» نامیده می‌شدند به نهضت اولیه وابسته بودند. «باپتیستهای خاصه»، همان طور که قبلاً اشاره کردیم، کالوینیستهای بودند که تعلق به کلیسا را اصولاً به کسانی که از نو متولد شده بودند یا لااقل به کسانی که شخصاً ایمان آورده بودند محدود می‌کردند. در نتیجه، اختیارگرا و مخالف هر کلیسای رسمی باقی ماندند. البته در حکومت کرامول عملکرد آنها همیشه بی‌تناقض نبود. چه اینها و چه «باپتیستهای عامه» اگرچه به عنوان حاملین سنت باپتیستی اهمیت دارند، اما ما را در اینجا به یک تحلیل خاص از جزئیاتشان ترغیب نمی‌کنند. هرچند نهضت کویکرها به طور رسمی مخلوق جورج فاکس و یاران وی بود، اما در واقع امر اصول بنیادی سنت باپتیستی را ادامه می‌داد. بهترین شرح تاریخ نهضت کویکرها همراه با روابط آنها با باپتیستها و منونیتها اثر رابرت بارکلی (Robert Barclay) است به نام حیات درونی جوامع مذهبی در کامولث ۱۸۷۶ [...]

(۳)

یکی از شایستگیهای متعدد کتاب کارل مولر (Karl Müller) به نام تاریخ کلیسا آنست

که به نهضت باپتیستی جایگاه شایسته آن را، که چندان به چشم نمی‌آید، اما در جای خود بسیار مهم است، بخشیده است. باپتیسم چون می‌خواست یک فرقه به معنای اخص کلمه باشد بیش از هر نهضت دیگری از آزارهای بیرحمانه همه کلیساها در عذاب بوده است [...] دلیل ایجاز طرحی که در پی می‌آید اینست که اخلاق باپتیستی برای مسئله‌ای که در این مطالعه از اولویت برخوردار است، یعنی تکامل زمینه‌های مذهبی ایده «بورژوایی» شغل، اهمیت محدودی دارد. این اخلاق در این باب هیچ چیز مطلقاً جدیدی اضافه نکرده است. جنبه اجتماعی نهضت را که بسیار مهم‌ترست فعلاً به کنار می‌گذاریم. از تاریخ نهضت قدیمی باپتیستی فقط چیزهایی را می‌توانیم ارائه کنیم که بر خصوصیات فرقه‌هایی که مد نظر ما هستند یعنی باپتیستها، کویکرها، و گهگاه منونیتها تأثیر گذاشته‌اند.

(۴)

طبیعتاً باپتیستها همیشه از قبول نام «فرقه» سرباز زده‌اند. آنها کلیسایی به همان معنای کلیسا در نامه به افسیان، (آیه ۲۷) را تشکیل می‌دادند. مع هذا، طبق اصطلاح‌شناسی ما، آنها کاملاً یک فرقه بودند؛ نه فقط به این دلیل که هیچ رابطه‌ای با دولت نداشتند. رابطه‌ای که میان کلیسا و دولت در صدر مسیحیت وجود داشت حتی از نظر کویکرها (بارکلی) کمال مطلوب بود، زیرا برای آنها مثل بسیاری از پتیستها (Tersteegen) فقط خلوص کلیسای تحت صلیب به دور از شک و شبهه بود. اما در دولتهای کافر، یا حتی تحت صلیب، کالونیستها هم مجبور بودند جدایی میان کلیسا و دولت را بپذیرند؛ درست همانطور که کلیسای کاتولیک در موارد مشابه همین کار را می‌کرد. علت اینکه باپتیستها یک «فرقه» تشکیل می‌دادند این نبود که قبول در سلک اعضای کلیسا به نحو دو فاکتو از طریق قراردادی میان جماعت و نوگرویدگان آن صورت می‌گرفت، زیرا این شیوه در جماعات اصلاح شده هلندی (در نتیجه وضعیت سیاسی اولیه آن) مطابق با قانون قدیمی کلیسا مرسوم بود (در این باره نگاه کنید به *Kirchenverfassungsrecht der niederländischen Reformierten* اثر هوفمان (لایزیک، ۱۹۰۲). برعکس، چون اینگونه جماعت مذهبی فقط می‌توانست بر پایه یک اصل داوطلبانه به صورت فرقه و نه به صورت نهادی اجباری به شکل کلیسا متشکل شود نمی‌توانست کسانی را که تولد دوباره نیافته بودند به درون خود راه دهد و بنابراین از آرمان کهن مسیحی فاصله می‌گرفت. برای جماعات باپتیستی این اصل در مفهوم «کلیسا» قرار داشت در حالی که برای کالونیستها به عنوان یک واقعه تاریخی پیش آمد. در واقع، همان‌طور که قبلاً متذکر شدیم، کالونیستها در اثر انگیزه‌های دینی کاملاً معینی به سوی

«کلیسای معتقدان» هم کشیده شدند. درباره تمایز میان کلیسا و فرقه به مقاله بعدی رجوع کنید.[...]

(۵)

این امر بویژه در امتناع مطلق اولیه از برقراری هرگونه رابطه با تکفیرشدگان حتی در عادی‌ترین مناسبات زندگی بیان می‌شود و این نکته‌ای است که بر سر آن خود کالوینیستها، کالوینیستهایی که در اصل مدافع این عقیده بودند که روابط مدنی به هیچ وجه متأثر از کنترل و سانسور دستگاه روحانی نیست، مصالحه‌های فراوانی کرده‌اند. در این باره به مقاله بعدی نگاه کنید.

(۶)

می‌دانیم چگونه این اصل توسط کویکرها برای استفاده‌هایی ظاهراً بی‌اهمیت (امتناع از برداشتن کلاه از سر، زانوزدن، تعظیم کردن، یا استفاده از صیغه جمع برای خطاب مؤدبانه) به کار رفته است. اما ایده اولیه آن تا حدودی شاخص همه انواع ریاضت‌کشی است. به همین دلیل است که ریاضت‌کشی حقیقی همیشه «خصم قدرت» است. و این امر در کالوینیسم در این اصل که فقط مسیح باید در کلیسا حکومت کند تظاهر پیدا می‌کند. در مورد پیتیسیم باید کوشش اشپنر را برای یافتن توجیه انجیلی القاب به خاطر آورد. ریاضت‌کشی کاتولیکی این گرایش را در ارتباط با مقامات عالی روحانی توسط سوگند اطاعت با تعبیر خود اطاعت به مثابه نوعی ریاضت‌کشی درهم شکست. «وارونه شدن» این اصل در ریاضت‌کشی پروتستانی بنیان تاریخی ویژگیهای دموکراسی معاصر اقوام تحت نفوذ پیوریتانیسم - در تمایز با دموکراسی مردمان دارای «روحیه لاتینی» - است. این خصالت جزئی از زمینه تاریخی رفتارهای «بی قید و بند» امریکایی‌هاست که به عقیده بعضی بسیار آزردهنده و به عقیده بعضی دیگر بسیار مفرح است.

(۷)

بدون شک، از آغاز برای باپتیستها این رعایت اکید به طور عمده صرفاً در مورد عهد جدید، و نه به همان اندازه در مورد عهد عتیق، صادق بود. در تمام فرق، «وعظ کوهستان» به مثابه برنامه اخلاقی اجتماعی از حیثی استثنایی برخوردار بود.

(۸)

حتی شونکفلد انجام شعایر مقدس در شکل ظاهری آن را یک *adiaphoron* تلقی می‌کرد، در حالی که باپتیستهای عامه و منونیتها بشدت به غسل تعمید و عشای ربانی که منونیتها شست‌وشوی پا را به آن افزوده بودند مقید بودند. از سوی دیگر، ارزش‌زدایی از کلیه شعایر یا حتی سوءظن نسبت به آنها، با استثنای مراسم عشای ربانی توسط قدریون، بسیار شدید بود. به مقاله بعدی نگاه کنید.

(۹)

بدین ترتیب، بارکلی به ما می‌گوید که خوردن، آشامیدن، و کسب ثروت همگی اعمال طبیعی غیرروحانی هستند که می‌توان آنها را بدون دعوتی خاص از جانب خدا انجام داد؛ و این پاسخی است به این ایراد (شاخص) که اگر - همان طور که کویکرها می‌گویند - بدون برانگیختگی روحی نمی‌توان عبادت کرد بدون انگیزش خاصی از جانب خداوند هم نمی‌توان شخم زد. با معناست که حتی امروز هم در قطعنامه‌های سینودهای کویکری سفارش می‌شود که پس از کسب ثروت کافی از کسب کناره بگیرید تا بتوانید به دور از هیاهوی دنیا خود را تنها وقف ملکوت خداوند نمایید. اما همین ایده یقیناً گهگاه در فرق دیگر، منجمله فرق کالوینیستی، یافت می‌شود. این نکته افشاگر این واقعیت است که پذیرش اخلاق شفلی بورژوازی توسط این نهضتها، کاربرد یک ریاضت‌کشی در اصل دنیاگریز در دنیا بود.

(۱۰)

وبلن (Veblen) در اثر *The Theory of Business Enterprise* به نام «سرمایه‌داری مبتدی» تعلق دارد. بدون شک همیشه «ابر مردان» اقتصادی‌ای وجود داشته‌اند که نظیر «فرماندهان صنایع» امروزی فراسوی نیک و بد ایستاده‌اند؛ این شعار امروز هم در سطوحی مادون این ابر مردان برای اقشار وسیعی از کسانی که به کسب و کار سرمایه‌داری مشغولند صادق می‌ماند.

(۱۱)

«در فعالیتهای اجتماعی خوبست هم‌رنگ جماعت و در فعالیتهای مذهبی مثل بهترین

افراد بود». این گفتاری است از توماس آدامز در *Works of the Puritan Divines*، ص ۱۳۸. این گفتار طنینی بیش از مقصود خود دارد و به معنی آنست که صداقت پیوریتانی مساویست با پایبندی ظاهری به قانون، همان طور که درستکاری‌ای که مردمان پیوریتان گهگاه دوست دارند به‌عنوان یک فضیلت ملی مدعی آن باشند، به‌طور اخص از شرافتمندی [Ehrlichkeit] آلمانی متفاوت است [...] . از سوی دیگر، صورتگرایی [فرمالیسم] اخلاق پیوریتانی نتیجه منطقی رابطه آن با قانون است.

(۱۲)

در مقاله بعدی به آن باز خواهیم گشت.

(۱۳)

این دلیل فعالیت نافذ اقتصادی اقلیتهای ریاضت‌کش پروتستانی و نه کاتولیکی است.

یادداشتهای فصل دوم

(۱)

همین‌طور نزد کالون که یقیناً مدافع ثروت بورژوازی نبود. (نگاه کنید به جملات شدید او علیه ونیز و آنتورپ در a ۳۰۸ a ۱۴۰ Jesaiam prophetum III)

(۲)

نه فقط ثروت، بلکه میل غریزی به کسب ثروت (یا چیزی که جای آن را بگیرد) نیز با همان شدت محکوم می‌شد. در هلند، در ۱۵۷۴، کلیسای هلند جنوبی در پاسخ به یک استفتا مقرر کرد که نمی‌توان «لمباردها» را [که به رباخواری می‌پرداختند] در عشای ربانی پذیرفت، گرچه شرکت آنها قانوناً مجاز بود و شورای کلیسایی محلی دوتتر [Deventer] در سال ۱۵۹۸ این ممنوعیت را به کارمندان آنها نیز تعمیم داد [...] .

(۳)

در فصل دهم «آرامش ابدی اهل تقوا» بتفضیل بسط داده شده است: آن‌کس که بخواهد

در پناه ثروت خداداد بیاساید خدا او را در همین جهان کیفر خواهد داد. ارتزاق راحت طلبانه از ثروت مکتسب تقریباً همیشه نشانه انحطاط اخلاقی است. اگر همه چیزهایی را که ممکن است در این جهان داشت می‌داشتیم، چیز دیگری را آرزو نمی‌کردیم؟ ارضای کامل تمنیات در روی زمین ممکن نیست، زیرا اراده خدا بر این قرار گرفته است که میسر نباشد.

(۴)

اینجا هم ریاضت کشی پروتستانی راهی هموار شده را طی می‌کند. ما عادت داریم که مشخصه انسان جدید را «نداشتن وقت» بدانیم و مثل گوتته در سالهای سرگشتگی درجه رشد سرمایه‌داری را با این نکته بسنجیم که پاندول ساعت هر ربع ساعت می‌نوازد. سومبارت در *Kapitalismus* نیز همین نکته را عنوان می‌کند. مع‌هذا، نباید فراموش کنیم که در قرون وسطا راهبان نخستین کسانی بودند که طبق یک تقسیم‌بندی دقیق زمانی می‌زیستند و فایده‌ناقصها بویژه در همین بود.

(۵)

متمول‌ترین افراد در میان کویکرها همواره ملاحظه کرده‌اند که باید به فرزندان خود به دلایل اخلاقی و نه بنابر توصیه آلبرتی (Alberti) به دلایل سودجویانه حرفه‌ای بیاموزند.

(۶)

پیتیسم در این مواضع، به دلیل خصلت عاطفی خود، نظرگاه متفاوتی اتخاذ می‌کند. گرچه اشیپنر با مضمونی کاملاً لوتری تصدیق می‌کند که کار شغلی خدمت به خداست، اما از طرف دیگر قائل است - و این هم لوتری است - که بیکراری در کار اسباب دوری از خدا می‌شود. این موضع آنتی‌تیز بسیار شاخص پیوریتانیسم است.

(۷)

و از اینجا است این ایده که شهرها، که سکونتگاه بورژوازی و مرکز فعالیت عقلانی اقتصادی او هستند، مقر تقوای ریاضت‌کشانه به شمار می‌روند [...] این عقیده که مجاورت با سرمایه بتواند تقوا را افزایش دهد کشیشان امروزی را لاقلاً در آلمان بشدت متعجب خواهد کرد. مع‌هذا، پیتیسم نظرات مشابهی را عرضه می‌کند [...] در کل، دهقان قابلیت چندانی برای یک رفتار ریاضت‌کشانه عقلانی ندارد؛ تجلیل اخلاقی از او بسیار جدید است. در اینجا در

جست و جوی معنای این قول یا اقوال مشابه با آن برای رابطه میان ریاضت‌کشی و تعلق به یک طبقه اجتماعی نیستیم.

(۸)

نسخه شاخص پیتیستی اینست که وفاداری به کار، که به عنوان جزای گناه اولیه به ما تحمیل شده است، در خدمت کشتن خواست فردی قرار می‌گیرد. کار حرفه‌ای به مثابه خدمتی ناشی از عشق به هم‌نوع تکلیفی است برای شکر رحمت الهی (ایده لوتری!); در نتیجه خداخوش ندارد که این وظیفه به اکراه و برخلاف میل شخص انجام شود. بنابراین، مسیحی (باید خود را به اندازه یک فرد اینجهانی در کارش کوشا نشان دهد). و این آشکاراً از نسخه پیوریتانی عقب‌تر است.

(۹)

همچنین، یکی از «نماد»های مورمونها (طبق نقل قول) با کلمات زیر خاتمه می‌یابد: «اما یک فرد تنبل یا کاهل نمی‌تواند یک مسیحی باشد و رستگار شود. محکوم است هلاک و به بیرون از کندو افکنده شود.» اما در این مورد بیش از هرچیز انضباط بسیار شدیدی که در نیمه راه میان صومعه و کارخانه قرار دارد فرد را بر سر دو راهی کار و هلاکت قرار می‌دهد؛ این وضعیت که به شور مذهبی وابسته است و فقط به واسطه آن ممکن گشته، منشاء دستاوردهای عظیم اقتصادی این فرقه است.

(۱۰)

اشپنر هم به همین دلیل با گرایش به بازنشستگی پیش از موعد به مثابه عملی اخلاقاً قابل نکوهش مخالفت می‌کند و به هنگام رد یک ایراد بر علیه دریافت منفعت، از این بابت که استفاده از آن به تنبلی منجر می‌شود، خاطر نشان می‌کند که کسی هم که بتواند از قبل منفعت دریافتی زندگی کند باز هم مکلف است کار کند، زیرا فرمان خدا چنین است.

(۱۱)

منجمله پیتیسم. وقتی مسئله تغییر حرفه مطرح می‌شود عقیده اشپنر بر این است که پس از اختیار نمودن یک شغل وظیفه تبعیت از مشیت الهی اقتضا می‌کند که شخص به آن حرفه پایبند بماند و خود را با آن تطبیق دهد.

(۱۲)

بعلاوه، این گونه اخلاقی مذهبی را نباید انعکاس شرایط اقتصادی دانست. تخصصی شدن کار در ایتالیای قرون وسطا بسیار پیشرفته‌تر از انگلستان همان عصر بود.

(۱۳)

زیرا همان‌طور که نویسندگان پیوریتانی غالباً خاطر نشان کرده‌اند خدا هرگز فرمان نداده‌است که «همسایه خود را بیش از خود دوست بداریم»، بلکه فرمان خدا اینست که او را مثل خود دوست بداریم. پس، بنابراین موظفیم خود را هم دوست بداریم. مثلاً کسی که بهتر از همسایه خود می‌داند چگونه دارایی خود را در راه عظمت خدا به کار گیرد نباید به خاطر عشق به ممنوع دارایی خود را با او تقسیم کند.

(۱۴)

چنین ایده‌هایی نزد پیتیستهای پیشرو اروپای قاره‌ای، لااقل در نوشته‌هایشان، یافت نمی‌شود. رویکرد اشراف میان لوترگرایی («برآوردن حاجات») و استدلالات مرکانتیلیستها در باب سودمندی «توفیق در تجارت» و غیره در نوسان است. «کشت تنباکو پول به کشور می‌آورد، سودمند است، و بنابراین گناه نیست!» اما اشراف با استناد به کویکرها و منونیتها ملاحظه می‌کنند که می‌توان منفعت به دست آورد، ولی متقی باقی ماند؛ در واقع، حتی - بعداً - به این مطلب باز خواهیم گشت - منافع بسیار بالا می‌تواند نتیجه مستقیم درستکاری متقیانه باشد.

(۱۵)

این نظرات با کستر به هیچ وجه انعکاس محیط اقتصادی زندگی وی نیستند. [...] تجار کیدر مینستر [Kidderminster] ثروتمند نبودند، بلکه فقط خوراک و پوشاک به دست می‌آوردند و استادکاران مثل کارگزارانشان «از دست به دهان» زندگی می‌کردند. [...] آنچه او طلب می‌کرد لااقل این سهم [یعنی ثروتی که یک انسان درستکار می‌تواند فراهم کند] بود و این بدان معناست که هرکسی که صورت صحیحی داشته باشد مشروع است.

(۱۶)

میلتون در نخستین «دفاعیه از مردم انگلیکان» از این نظریه مشهور دفاع می‌کند که فقط

«طبقه متوسط» می‌تواند تقوا را حفظ کند. منظور او از «طبقه متوسط» همان «بورژوازی» در مقابل «اشرافیت» است و این گفته که «تجمل» همانند «احتیاج» مانعی بر سر راه عمل به تقواست گویای همین مطلب است.

(۱۷)

این نکته تعیین‌کننده است. این تذکر کلی را اضافه کنیم: بدیهی است که در اینجا منظور اصلی نه مفاهیمی که در نظریه‌های اخلاقی دینی بسط یافته، بلکه اخلاقیاتی است که زندگی عملی معتقدان را به حرکت در می‌آورد - یعنی نحوه‌ای که جهتگیری مذهبی اخلاق حرفه‌ای در عمل مؤثر واقع می‌شود.

(۱۸)

فرقه لوتری دوک کریستوف فون ورتمبرگ که تابع شورای ۳۰ نفره بود هم مخالف سوگند فقر بود: کسی که به دلیل شرایط [مرتبه اجتماعی] خویش فقیر است باید آن را تحمل کند؛ اما اگر اشتیاق به باقی ماندن در آن وضع را داشته باشد مثل اینست که از بیمار ماندن یاداشتن سؤ شهرت شادمان باشد.

(۱۹)

کالون قبلاً گدایی را اکیداً ممنوع کرده بود و شوراها کلیسایی هلندی بشدت علیه جوازهای تکدی معترض بودند.

(۲۰)

اینجا هم مخالفت شاخصی را با همه نظرگاههای فتودالی مشاهده می‌کنیم. در بینش فتودالی فقط اخلاف شخص تازه به دوران رسیده (سیاسی یا اجتماعی) می‌توانند از ثمرات موفقیت‌های او برخوردار شوند و منزلت اجتماعی کسب کنند [...]

(۲۱)

تحلیل نزاع میان یعقوب و اسحاق توسط توماس آدامز می‌تواند مثال دیگری از توجه به اولیا [Patriarches] باشد و این هم یکی از ویژگیهای بینش پیوریتانی نسبت به زندگی است: (Works of the Puritan Divines ص ۲۳۵) اسحاق خود را نافرمان نشان می‌دهد و از

پذیرش معامله به این بهانه که فریب خورده است سرباز می‌زند. به عبارت دیگر، او یک «شکارچی مکار و مرد صحراهاست» یعنی انسانی با زندگی غیرعقلانی و بربر، در حالی که یعقوب «مردی ساده است که در خیمه سکونت دارد» و نماینده «انسان مورد رحمت» می‌باشد.

(۲۲)

البته بیلی (Bailey) خواندن آنها را توصیه می‌کند و گاه، گرچه بسیار بندرت، به آنها [پوکریفا] اشاره می‌نماید. من هیچ اشاره‌ای به «عیسی سیره» را به خاطر نمی‌آورم (شاید برحسب تصادف).

(۲۳)

آنجا که موفقیت ظاهری به افراد آشکارا ملعون روی می‌کند، کالوینیست (هورنیک به عنوان مثال) خود را طبق نظریه «قسی شدن» در شر با این یقین تسکین می‌دهد که خدا این موفقیت را برایشان فراهم می‌سازد تا آنها را قسی کند و انحطاطشان را قطعی‌تر سازد.

(۲۴)

در این نکته وارد جزئیات نمی‌شویم. در اینجا فقط به خصلت صورت‌نگرای [فرمالیستی] این «تشرع» علاقه‌مندیم. درباره اهمیت اخلاق عهد عتیق برای قانون طبیعی مطالعه Soziallehren اثر Troeltsch سودمند است.

(۲۵)

تفصیل بیشتر در این باره در کتاب اخلاق اقتصادی مذاهب جهانی (Die Wirtschaftsethik der Weltreligionen) آمده است. در اینجا نمی‌توانیم به طور اخص اهمیت عظیم فرمان دوم: «هیچ تصویری برای خودمساز» را برای تکامل خصلت یهودیت و جنبه عقلی آن و بیزاری آن از هر فرهنگ حسی تحلیل کنیم [...] در پیوریتانیسم هم منع مخلوق پرستی، گرچه با اندکی تفاوت، در همان جهت عمل می‌کند و با ممنوعیت هرگونه تمثیل خدا در شکل انسان نزد قوم بنی اسرائیل مطابقت می‌نماید. اما اخلاق پیوریتانی یقیناً به واسطه برخی خصوصیات بنیادی با یهودیت تلمودی خویشاوندی دارد. بنابراین، وقتی در تلمود گفته می‌شود که عمل نیکی که برسبیل تکلیف انجام

می‌گیرد از عمل نیکی که شریعت واجب نکرده است بهتر است و نزد خدا پاداش بیشتری دارد و به عبارت دیگر انجام بی‌علاقه تکلیف ارزش اخلاقی بیشتری از نوع دوستی احساساتی دارد اخلاق پیوریتانی در اساس با آن موافق است... اما در مقایسه با انجام بی‌قید و شرط کلیه فرامین توسط یهودیان، مفهوم پیوریتانی «تشرع» به مثابه اثبات [ایمان] آشکارا انگیزه نیرومندتری برای عمل مثبت فراهم می‌کرد. این ایده که موفقیت نشانه عنایت الهی است مسلماً نزد یهودیان ناشناخته نبود، اما تفاوت بنیادی در معنای اخلاقی - مذهبی آن در یهودیت که ناشی از اخلاق دوگانه (برای استفاده درونی و بیرونی) است هرگونه تشابه در نتایج [با پیوریتانیسم] را در این نکته تعیین کننده منتفی می‌کرد. آنچه به بیگانه دوا بود نسبت به «برادر» ممنوع بود. به همین دلیل، موفقیت در عرصه‌ای که نه «واجب»، بلکه فقط «جایز» بود نمی‌توانست در این مورد نشانه اثبات ایمان باشد یا مثل پیوریتانها به یک رفتار منتظم در زندگی کمک کند [...] از نظر پیوریتانهای انگلیسی، یهودیان آن دوره نماینده آن نوع سرمایه‌داری بودند که از نظر آنها محکوم بود. زیرا دست آن در تدارک جنگها، معاهدات حکومتی، انحصارات دولتی، سوداگریهای مشکوک، و طرحهای پادشاهان در امور ساختمانی و مالی در کار بود. در واقع، این تقابل را می‌توان با قید احتیاط ضروری این گونه صورتبندی کرد: سرمایه‌داری یهودی یک سرمایه‌داری با جهتگیری رباخوارانه یعنی سرمایه‌داری ناپاک [پاریا] بود، ولی سرمایه‌داری پیوریتانی یک سازمان بورژوازی کار محسوب می‌شد.

(۲۶)

موضع کالون در این زمینه، لااقل درباره اشکال اشرافی و پالوده‌تر لذت، آشکارا عقب‌تر بود. یگانه حد انجیل است؛ هرکس به آن پایبند بماند و از ایمان صحیحی برخوردار باشد به هیچ‌وجه لازم نیست به هر کشش خود به سوی لذات زندگی با سوءظن آمیخته به تشویش بنگرد [...] مع‌هذا، در کنار نگرانی فزاینده درباره «یقین از رستگاری» [certitudo salutis] مهمترین وضعیت برای مریدان بعدی او - همان طور که در جای دیگر نشان خواهیم داد - این بود که در حوزه «روحانیت مبارز» (ecclesia militans) عوامل اصلی توسعه اخلاق کالوینیستی، خرده بورژواها بودند.

(۲۷)

نباید به مطالعه داستان یا چیزهایی از این قبیل پرداخت، زیرا این کارها اتلاف وقت است

(باکستر، هدایت‌نامه مسیحی). در انگلستان پس از عصر الیزابت نه فقط با انحطاط آشکار نمایش [درام]، بلکه با انحطاط شعر غنایی و موسیقی مردمی هم رو به رویم. در حوزه هنرهای تصویری، پیوریتانیسم شاید چیز زیادی برای سرکوب کردن نیافت، اما نکته چشمگیر به انحطاط کشیده شدن آغاز نویدبخش موسیقی (سهم انگلستان در تاریخ موسیقی بی‌اهمیت نبود) و ایجاد خلاء مطلق در آن بود که از آن پس، و حتی امروز، در مردمان آنگلو ساکسون مشاهده می‌شود [...].

(۲۸)

روحیه ریاضت کشی در اوان قرن ۱۷ آغاز به فروکش کرد [...]

(۲۹)

به خاطر بیاوریم که حکومت پیوریتان استراتفورد - آن - آون، هنگامی که شکسپیر سالهای آخر عمر خود را در این شهر می‌گذراند تأثر شهر را تعطیل کرد. شکسپیر هیچ فرصتی را برای ابراز تنفر و انزجار نسبت به پیوریتانها از دست نمی‌داد. در سال ۱۷۷۷، هنوز شهر بیرمنگام اجازه افتتاح یک تماشاخانه را نمی‌داد به این بهانه که تأثر اسباب «تنبلی» می‌شود و در نتیجه به کسب و کار زیان می‌رساند (اشلی، تجارت و بازرگانی بیرمنگام، ۱۹۱۳).

(۳۰)

در اینجا هم نکته مهم اینست که پیوریتان باید یکی از این دو را انتخاب می‌کرد: اراده الهی یا خودخواهی مخلوق. به این دلیل است که برای وی *adiaphora* در بین نیست. قبلاً گفته‌ایم که رویکرد کالون در این باب متفاوت است. تا جایی که روح بنده هوس نشود، نوع خوراک و پوشاک اهمیتی ندارد.

(۳۱)

در این باره نگاه کنید به اثر وبلن (Veblen) که قبلاً نقل شد به نام
The Theory of Business Enterprise

(۳۲)

بدرستی اغلب به خاطر می‌آوریم (Dowden) که کرامول آثار رافائل و «پیروزی

قیصر» مانگنرا، که چارلز دوم می‌کوشید به فروش برساند، از نابودی نجات داده است. همچنین، جامعه عصر احیا [Restauraton] نسبت به ادبیات ملی انگلستان کاملاً بی‌تفاوت و حتی دشمن بود [...]».

(۳۳)

جدا شدن کارگاه، پیشخوان، و به طور کلی «محل کسب و کار» از خانه خصوصی - جدا شدن مؤسسه تجاری از نام صاحب آن - جدایی سرمایه شغلی از دارایی خصوصی، گرایش به تلقی «مؤسسه» به مثابه یک «هیئت رازورانه» (corpus mysticum) (لااقل در مورد داراییهای اجتماعی) جملگی در همین جهت سیر می‌کرد. در این باره نگاه کنید به اثر من به نام *Handelsgesellschaften im Mittelalter* (Gesammelte Aufsätze zur Social-und Wirtschaftsgeschichte. pp۳۱۲)

(۳۴)

سومبارت در اثر خویش به نام *Kapitalismus* (چاپ اول) بخوبی این پدیده شاخص را روشن کرده است. مع‌هذا، باید ملاحظه نمود که انباشت ثروت دارای دو منشاء روانشناختی کاملاً متفاوت است: یکی به کهن‌ترین اعصار باستان برمی‌گردد و در ابنیه، ثروتهای خانوادگی، موقوفات، و روشن‌تر از آن در میل به مردن، غرق در ثروتهای مادی، و سرانجام در تضمین بقای «کسب و کار» حتی به زیان منافع شخصی اکثریت فرزندان ظاهر می‌شود. در این گونه موارد، علاوه بر آرزوی ادامه یک زندگی ایده‌آلی پس از مرگ در قالب حاصل کار خود و بنابراین حفظ شکوه خانوادگی و نیز ادامه ستایش شخصیت بنیانگذار، در واقع اهداف خودپرستانه در کار است. این امر در مورد انگیزه‌های بورژوازی که در اینجا مورد بحث ماست صادق نیست. در اینجا شعار ریاضت‌کشانه باید با دنیا وداع کنی، وداع *(Entsagen sollst du, sollst entsagen)* با این تعبیر سرمایه‌دارانه مثبت به کار می‌رود: باید ثروت کسب کنی، ثروت *(Erwerben sollst du, sollst erwerben)* که در همین جنبه غیرعقلانی صاف و ساده خود نوعی واجب عینی است. برای پیوریتانها انگیزه اصلی عظمت خدا و انجام تکلیف شخصی است نه خودخواهی بشر؛ و امروز فقط وظیفه در قبال «پیشه» خود. هرکس بخواهد ایده‌ای را توسط نتایج نهایی آن روشن سازد نظریه برخی میلیاردرهای امریکایی را به خاطر آورد که طبق آن نباید میلیاردهای خود را برای فرزندان خویش باقی گذاشت، زیرا این امر آنها را از صفات نیک اخلاقی که در اثر کسب روزی

توسط خود شخص حاصل می‌شود محروم می‌نماید؛ امروزه این عقیده فقط یک حباب «نظری» است.

(۳۵)

باید بی‌وقفه خاطر نشان کرد که این همان انگیزه مذهبی تعیین‌کننده نهایی است (در کنار میل صرفاً ریاضت‌کشانه به کشتن هواهای نفسانی). این امر بویژه نزد کویکرها آشکار است.

(۳۶)

باکستر (آرامش ابدی اهل تقوا، ص ۱۲) چنین سرکوبهایی را طی دستوری مشابه دستور یسوعیان نفی کرد: به جسم آنچه را که به آن نیازمند است عطا کنید و گرنه بنده آن خواهید شد.

(۳۷)

قبلاً متذکر شده‌ایم که در اینجا نمی‌توانیم از رابطه میان تعلق به یک طبقه اجتماعی معین و نهضت‌های مذهبی بحث کنیم (در این باره نگاه کنید به اثر من به نام *Wirtschaftsethik* [Weltreligionender...]).

برای کسانی که ضمیر علت جویشان بدون تفسیر اقتصادی (یا همان‌طور که به گفتن آن ادامه می‌دهند «ماتریالیستی») آرام نمی‌گیرد تصریح می‌کنم که من تأثیر تکامل اقتصادی را بر سرنوشت ایده‌های مذهبی بسیار مهم می‌دانم؛ بعداً خواهم کوشید نشان دهم در مورد کنونی چگونه روندهای تطبیق و ارتباطات متقابلی ایجاد شده‌اند. اما آن ایده‌های مذهبی به خودی خود بسادگی از شرایط «اقتصادی» استنتاج نمی‌شوند، بلکه دقیقاً - و کاری از دست ما ساخته نیست - قوی‌ترین عناصر سازنده «سرشت قومی» به شمار می‌روند و قانون تکامل و نیروی مجبره آنها صرفاً در درون خود آنها قرار دارد. بالاخره تا جایی که عوامل غیر مذهبی دخیلند مهمترین تفاوتها - نظیر تفاوت‌های میان لوتریانیسم و کالوینیسم - بویژه توسط شرایط سیاسی [و نه اقتصادی] ایجاد می‌شوند.

(۳۸)

وقتی ادوارد برنشتاین می‌نویسد «ریاضت‌کشی یک فضیلت بورژوازی است» به همین مطلب می‌اندیشد. گزارش او اولین گزارشی است که به این روابط مهم اشاره دارد. اما این

روابط وسیع‌تر از آنست که او گمان می‌کند و در واقع نه فقط انباشت ساده سرمایه، بلکه همچنین عقلانی شدن ریاضت‌کشانه زندگی اقتصادی در مجموع آن نیز تعیین‌کننده است. برای مستعمرات امریکایی دوایل Doyle توانسته است ضدیت میان شمال پیوریتان از یک سو، که در آن به دنبال اجبار ریاضت‌کشانه به پس‌انداز همواره سرمایه منتظر سرمایه‌گذاری وجود داشته است، و شرایط اقتصادی حاکم در جنوب را نشان دهد.

(۳۹)

دویل، انگلیسی در امریکا، II، فصل اول. در واقع به هیچ وجه نمی‌توان نقش اجبار به سرمایه‌گذاری بی‌وقفه سرمایه پس‌انداز شده در اثر محدودیت مصرف پیوریتایی را مورد تردید قرار داد. علاوه بر آن، انضباط کلیسایی هم که در اینجا از آن سخن نمی‌گوییم نقش خود را ایفا می‌نماید.

(۴۰)

به عنوان مثال، برای انگلستان، درخواستی که توسط یکی از اشراف سلطنت طلب (نقل شده در تاریخ انگلستان، اثر رانکه IV، ص ۱۹۷) پس از ورود چارلز دوم به لندن تقدیم وی شد پیشنهاد ممنوعیت قانونی کسب هرگونه مالکیت ارضی توسط سرمایه بورژوازی را مطرح می‌نمود: بدین ترتیب، این سرمایه ناچار بود در تجارت به کار افتد.

(۴۱)

در انگلستان جریان نیرومند خرید قلمروهای اربابی توسط سرمایه بورژوازی، عصر بزرگ کشاورزی انگلستان را به دنبال داشت.

(۴۲)

حتی تا قرن حاضر، اربابان زمیندار آنگلیکان اغلب از قبول «ناسازگاران» به عنوان اجاره‌کننده زمین امتناع کرده‌اند. در حال حاضر تعداد هر دو گروه در کلیسا تقریباً مساوی است در حالی که در گذشته «ناسازگاران» همیشه در اقلیت بودند.

(۴۳)

اچ لوی [H. Levy] (Archive für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik)

XLVI، ص ۶۰۵) بدرستی ملاحظه می‌کند که برطبق خصوصیات متعددی که می‌توانیم «سرشت» بومی مردمان انگلیسی را از آنها استنتاج کنیم می‌توان گفت که این مردم خود را کمتر از مردمان دیگر مستعد پذیرش خلق و خوی ریاضت‌کشانه و فضایل بورژوازی نشان می‌دهند. لذت قلبی و غیرقابل مهار از زندگی یکی از خصوصیات بنیادی آنها بوده و هست. قدرت ریاضت‌کشی پیوریتایی به هنگام سلطه آن را می‌توان از میزان شگفت‌انگیز تعدیل این خصوصیت نزد پیروان آن بخوبی مشاهده کرد.

(۴۴)

این مطلب را پتی (Pol. Arith) خاطر نشان ساخته و کلیه منابع معاصر بی‌استثنا پیروان فرق پیوریتان، باپتیست، کویکر، منونیت، و غیره را از یک طرف به طبقات بی‌چیز و از طرف دیگر به اقشار سرمایه‌داران کوچک متعلق می‌دانند و بدین ترتیب هر دو را هم با اشرافیت بزرگ تجاری و هم با ماجراجویان مالی در تقابل قرار می‌دهند. اما دقیقاً در همین اقشار سرمایه‌داران کوچک و نه در میان سرمایه‌داران مالی بزرگ نظیر انحصارگران، مقاطعه کاران دولتی، وام‌دهندگان به خزانه، صاحبان سرمایه‌داری مستعمراتی، بنیانگذاران شرکتها، و غیره است که خصلت سرمایه‌داری غربی متولد شده است که عبارت باشد از سازمان بورژوازی کار صنعتی بر پایه اقتصاد خصوصی (ن. Unwin، سازمان صنعتی در قرون شانزده و هفده، لندن ۱۹۱۴، صص ۱۹۶ و بعد).

(۴۵)

شاید هیچ چیز بهتر از استدلال آقای پول - پرست نزد بونیان (Bunyan) نشان نمی‌دهد که این مطلب تا چه حد برای پیوریتانها بدیهی بوده است: «برای ثروتمند شدن باید مذهبی شد، مثلاً برای جلب مشتری؛ دلیل مذهبی شدن چندان مهم نیست» (ن ص ۱۱۴، چاپ (Tauchnitz

(۴۶)

Defoe یک «ناسازگار» پرحرارت بود.

(۴۷)

از سوی دیگر، اشیپنر (Theologische Bedenken، صص ۴۲۶، ۴۲۹، ۴۳۲) گرچه

تصور می‌کند حرفه تاجر پر از دام و وسوسه است، اما در پاسخ به یک سؤال چنین می‌گوید: «خشنودم اگر بینم در کار تجارت، دوست عزیز من گرفتار تردید نیست، بلکه این کار را همچون شیوه‌ای برای زندگی تلقی می‌کند - و بواقع هم چنین است - که به وسیله آن فواید زیادی نصیب نوع بشر خواهد شد و به عشق امکان می‌دهد طبق اراده الهی به فعل درآید» [...] . اهل فرقه در عین سرسپردگی، مرفه می‌زیستند. ثروت به عنوان ثمره یک فعالیت شغلی ساعیانه هیچ مسئله‌ای برای اشیپنر ایجاد نمی‌کرد. دیدگاه او به واسطه یک صبغه لوتری از پیگیری کمتری نسبت به باکستر برخوردار است.

(۴۸)

تشابه میان تقدیر معدودی از افراد که به داوری انسانها «ناعادلانه» است و توزیع نعمات، که آنهم ناعادلانه اما خواست خداست بیش از حد بدیهی است. فقر اغلب نشانه یک تن‌آسایی معصیتبار است.

(۴۹)

توماس آدامز (ص ۱۵۸، *Works of the Puritan Divines*) تصور می‌کند که اگر خدا اینهمه انسان را در فقر می‌گذارد احتمالاً به این دلیل است که اینان در مقابل وسوسه‌هایی که همراه ثروت است تاب مقاومت ندارند. در واقع، ثروت غالباً احساس مذهبی موجود در انسانها را فراری می‌دهد.

(۵۰)

بعلاوه، می‌توان پرسید که لذت پیشه‌ور قرون وسطایی از «آفرینش» شخصی خود، که گوشه‌های ما را از آن پرکرده‌اند، تا چه حد به عنوان یک عامل روانشناختی مهم دخالت داشته است [...] . در هر حال، ریاضت‌کشی کار را از این لذت دنیوی عاری کرد (و امروز سرمایه‌داری برای همیشه این لذت را نابود ساخته است) و آن را متوجه آخرت نمود. فعالیت شغلی به خودی خود خواست خداست. خصلت غیر شخصی کار امروزی و پوچی بی‌لذت آن برای فرد در اینجا نیز به نحو مذهبی توجیه شده است. سرمایه‌داری در آغاز رشد خود نیاز به کارگرانی داشت که به خاطر اعتقاد دینی قابل استعمار بودند. امروزه سرمایه‌داری که محکم بر زین نشسته است می‌تواند اراده کارگران را برای کار بدون نیاز به وعده پاداش اخروی به کار گیرد.

(۵۱)

خصوصیت عمیق افکار عمومی نسبت به انحصارات - یکی از خصوصیات انگلستان قرن ۱۷ - منشاء تاریخی خود را در ترکیب مبارزات سیاسی بر سر قدرت علیه سلطنت - لانگ پارلمان انحصارگران را به عضویت نمی‌پذیرفت - با انگیزه‌های اخلاقی پیوریتانیسم و با منافع اقتصادی بورژوازی سرمایه کوچک و متوسط برضد غولهای مالی پیدا می‌کند. مسلماً هدف اعلامیه ارتش، در ۲ اوت ۱۶۵۲، و نیز عریضه لولرها، در ۲۸ ژانویه ۱۶۵۳، لغو نوافل، گمرکات، مالیاتهای غیرمستقیم، و استقرار مالیات واحدی برای همه مراتب اجتماعی [estates] بود. اما به طور اخص آزادی تجارت یعنی لغو کلیه موانع انحصاری در تجارت در داخل و خارج کشور را مد نظر داشت؛ موانعی که تعدی به حقوق [طبیعی] بشر تلقی می‌شدند. همین معنا برای «نکول بزرگ» صادق بود.

(۵۲)

اثبات تعلق عناصر دیگری که هنوز در اینجا به ریشه‌های مذهبی‌شان تحویل نشده‌اند، بویژه این کلام قصار که «صداقت بهترین سیاست است» (در گفت و گوی فرانکلین از مفهوم اعتبار)، به ریشه‌های پیوریتانی باید در جای دیگری صورت بگیرد (نگاه کنید به مطالعه بعدی) [...] در قرن هفده، ضرب‌المثل «صادق مثل یک هوگونوت» همانقدر بر سر زبانها بود که احترام هلندی‌ها به قانون که آنهمه مورد تمجید سر. دلبلیو. تمپل قرار گرفته و احترام انگلیسی‌ها به قانون - یک قرن دیرتر - در قیاس با سایر کشورهای قاره اروپا که چنین تربیت اخلاقی را ندیده بودند.

(۵۳)

در واقع، مطالعه حاضر فقط روابطی را ملحوظ کرده است که در آنها تأثیر ایده‌های مذهبی بر تمدن «مادی» حقیقتاً تردیدناپذیر است. ساختن یک «بنای» صوری بدین نحو که همه «مختصات» تمدن جدید را «منطقاً» از عقلگرایی پروتستانی استخراج کند آسان است. اما این کار را به عهده متذوقانی می‌گذاریم که به «وحدت» یک «روان جمعی» که به یک فرمول واحد قابل تحویل باشد باور دارند. اجازه دهید فقط اشاره کنیم که در تکامل سرمایه‌داری، دوره قبل از دوره‌ای که ما مطالعه کرده‌ایم، در همه جا تا حدودی به تأثیرات دین مسیحی که گاه مانع و گاه مشوق تکامل بوده‌اند وابسته بوده است. تعیین ماهیت این

تأثیرات موضوع فصل بعدی خواهد بود. از سوی دیگر، مسلم نیست که هر یک از مسائل وسیع‌تری که در اینجا به طور خلاصه مطرح کردیم بتواند در محدوده این نشریه [آرشیو علوم اجتماعی و سیاسی، ۱۹۰۴] با توجه به مسائل مورد نظر آن مورد بحث قرارگیرد. اما من تمایل چندانی به نگارش مجلدات قطوری که در این گونه موارد لازم می‌شود و بعلاوه باید بر آثار (الهیاتی و تاریخی) دیگران استوار گردد ندارم (من این سطور را همان‌طور که بود باقی‌گذاشته‌ام [۱۹۲۰]) [...].

فرقه‌های پروتستانی و روح سرمایه‌داری

ایالات متحد از دیرباز اصل جدایی کلیسا و دولت را به رسمیت شناخته است و این جدایی چنان قاطع بوده است که حتی آمار رسمی از فرق اعتقادی گوناگون وجود ندارد، زیرا پرس‌وجو از اعتقادات شهروندان از سوی دولت، خلاف قانون محسوب می‌شود. ما به ذکر اهمیت عملی این اصل در مناسبات میان جوامع مذهبی و دولت^{۱)} نمی‌پردازیم، بلکه بیشتر به این واقعیت توجه داریم که در ایالات متحد تا همین بیست و پنج سال پیش، علی‌رغم مهاجرت وسیع، تعداد افراد «لامذهب» فقط حدود ۶ درصد [جمعیت] تخمین زده می‌شد؛ با وجود آنکه دولت مذاهب را مطلقاً نادیده می‌گرفت و برخلاف شیوه‌ای که تقریباً در تمام اروپای آن زمان رایج بود از اعطای انواع امتیازات بغایت مؤثر به برخی کلیساهای ممتاز خودداری می‌کرد.

بعلاوه، در ایالات متحد تعلق به یک جامعه مذهبی بویژه برای فقرا بار مالی بسیار سنگین‌تری از هر نقطه آلمان در برداشت. بودجه‌های خانوادگی منتشر شده این امر را ثابت می‌کنند و بعلاوه خود من در شهری در کنار دریاچه اریه^۱ در

1) Erie

کشیش‌نشینی که تقریباً تماماً از هیزم شکنان مهاجر آلمانی تشکیل شده بود، شاهد بودم که سهمی که سالیانه برای مخارج کلیسا می‌پرداختند به هشتاد دلار بالغ می‌شد؛ در حالی که درآمد متوسط آنان از هزار دلار تجاوز نمی‌کرد. همه می‌دانند که در آلمان مطالبات مالی بی‌نهایت کوچک‌تر از این، موجب مهاجرت وسیع مؤمنان به خارج از کلیسا می‌شود. از این گذشته، مسافری که ایالات متحد را پانزده یا بیست سال قبل، یعنی پیش از اروپایی شدن این کشور، دیده بود نمی‌توانست قوت احساس تعلق به کلیسا^۱ را که در تمام این سرزمین، قبل از غرق شدن آن در سیل مهاجران، غالب بود نادیده بگیرد. سفرنامه‌های قدیمی شهادت می‌دهند که این احساس در گذشته نسبت به دهه‌های اخیر بسیار عمیق‌تر و بارزتر بوده است. در اینجا فقط به یک جنبه این وضعیت می‌پردازیم.

هنوز یک نسل از زمانی نگذشته است که سوداگرانی که بتدریج در این کشور مستقر می‌شدند و در پی ایجاد روابط جدید اجتماعی بودند با این سؤال محرمانه و ظاهراً اتفاقی اما آشکاراً غیرتصادفی روبه‌رو می‌شدند: «به کدام کلیسا تعلق دارید؟» این سنت قدیمی حتی در بروکلین، شهر خواهر نیویورک، تا حدود معینی حفظ شده است. با وجود این، در نقاطی مشهودتر است که کمتر در معرض تأثیر مهاجرت قرار داشته‌اند و این امر ما را به یاد مهمانخانه‌های تیبیک اسکاتلندی در یک ربع قرن پیش می‌اندازد که مسافرانی که از اروپای قاره‌ای می‌آمدند باید همیشه در روزهای یکشنبه به این سؤال یک خانم جواب می‌دادند: «امروز چه خدمتی از ما انتظار دارید؟» با بررسی مسائل از نزدیک‌تر به آسانی می‌توان قانع شد با وجود آنکه مقامات حکومتی در امریکا همان‌طور که گفتیم هرگز سؤال درباره تعلق اعتقادی را مطرح نمی‌کردند، اما این سؤال همواره در زندگی اجتماعی یا حرفه‌ای فرد که به روابط پایدار و حسن شهرت وابسته‌اند حائز اهمیت بوده است. چرا؟

2) Kirchlichkeit

مقدمتاً برخی مشاهدات شخصی خود را (۱۹۰۴) که می‌تواند به‌درک این مطلب کمک کند نقل می‌کنم.

در سفری طولانی از طریق راه‌آهن، در مسیری که در آن زمان قلمرو سرخپوستان بود، نویسنده این سطور که با تاجر سیاری از صنف فلزکاری روی سنگ قبر^۳ در یک کوچه مسافرت می‌کرد به حسب تصادف به احساسات مذهبی، که هنوز قدرت خود را حفظ کرده بودند، اشاره کرد. تاجر مزبور در پاسخ گفت: «آقا، به عقیده من هرکس مختار است به چیزی که دوست دارد اعتقاد داشته باشد یا نداشته باشد. با این حال، اگر مزرعه‌دار یا فروشنده‌ای را پیدا کنم که متعلق به هیچ کلیسایی نباشد حتی پنجاه سنت هم به او قرض نخواهم داد، زیرا اگر مطلقاً بی‌اعتقاد باشد چه عاملی می‌تواند او را وادار به پس‌دادن پول من بنماید؟» اما این هنوز یک محرک مبهم بود.

با داستانی که یک پزشک متولد آلمان و ساکن یکی از شهرهای بزرگ اوهایو از ملاقات با اولین مشتری خود برایم نقل کرد مسائل اندکی روشن‌تر می‌شوند. بیمار به تقاضای پزشک روی نیمکت دراز کشیده و منتظر بود و پزشک خود را آماده می‌کرد تا به کمک یک آینه بینی او را معاینه کند که بیمار ناگهان از جا بلند شد و با غیظ و غرور گفت: «آقا، من عضو کلیسای تعمیدی خیابان فلان هستم.» پزشک متعجب شد که این مطلب چه ربطی به عفونت بینی و معالجه آن دارد. پزشک مزبور محرمانه از یکی از همقطاران امریکایی خود مطلب را پرسید و او در پاسخ با لبخند چنین گفت: «معنای آن بسادگی اینست که: «از بابت دریافت حق‌الزحمه خود مطمئن باشید.» اما چرا معنای این جمله دقیقاً چنین بود؟ شاید داده‌سومی ما را روشن کند.

در یک بعدازظهر روشن و زیبای اوایل اکتبر، در مراسم تعمید یک جماعت باپتیستی شرکت کرده بودم. همراه من برخی خویشاوندان من بودند که در بیشه‌ای

نزدیک م... (مرکز یک کنت‌نشین) در کارولینای شمالی به مزرعه‌داری اشتغال داشتند. نزدیک ما برکه‌ای بود که رودخانه‌ای که از کوه‌های «بلوریج»^۴ - که از دور دیده می‌شدند - سرازیر می‌شد آن را سیراب می‌کرد. برکه در طول شب یخ بسته و هوا سرد مانده بود. در آن اطراف، روی شیب تپه‌ها، انبوهی از مزرعه‌داران که با گاریهای دوچرخ سبک از راه رسیده بودند پراکنده بودند و برخی از آنها از راههای دورتر می‌آمدند. واعظ ملبس به لباس سیاه تا کمر در آب برکه رفت. پس از مقدمات مختلف حدود ده مرد و زن یکی پس از دیگری در آب برکه فرو رفتند. آنان ایمان خود را اقرار می‌کردند و سپس کاملاً در آب غوطه‌ور می‌شدند - زنان به کمک واعظ - و سپس از نو ظاهر می‌شدند و در حالی که خرناس می‌کشیدند و در لباسهای خیس خود می‌لرزیدند از آب خارج می‌شدند. همه به آنان «تهنیت» می‌گفتند و آنگاه با پتوهای ضخیم پوشانده و به گاریهایشان هدایت می‌شدند. در کنار من یکی از اقوام که طبق سنت آلمانی چندان طرفدار کشیشان نبود در حالی که تف می‌انداخت شاهد صحنه بود. او در حالی که با دقت غوطه‌ور شدن یکی از جوانان را تماشا می‌کرد گفت: «نگاهش کن...، به تو گفته بودم!» وقتی مراسم به پایان رسید از او پرسیدم «چرا فکر می‌کردی که آن جوان خود را تعمیم خواهد داد» او در پاسخ گفت: «چون او می‌خواهد بانکی در م. باز کند. آیا در آن منطقه آنقدر تعمیمی [باپتیست] هست که او بتواند از قبیل آنها زندگی کند؟ مسلماً نه، اما حالا که تعمیم شده است از همه نقاط مشتری خواهد داشت و بر همه رقبایش پیشی خواهد گرفت.» در جواب سؤال بعدی من که چرا؟ به چه وسیله؟ این نکته را مطرح کرد: «پذیرش در جماعت باپتیستی محلی که هنوز اکیداً به سنن مذهبی پایبند است فقط پس از امتحان دقیق و تحقیقات موشکافانه درباره رفتار شخص که تا او آن کودکی او به عقب برمی‌گردد صورت می‌گیرد (رفتار ناشایست، رفت و آمد به کاباره‌ها؟ رقص؟ تأثر؟ شرط‌بندی؟ عدم پرداخت بموقع دیون؟ رفتار لابلایی).

در نتیجه، پذیرفته شدن در جماعت مزبور به معنای تضمین مطلق صلاحیت اخلاقی یک جنتلمن و بویژه تأیید صلاحیتهایی است که در کسب و کار لازم است؛ به نحوی که جنتلمن مزبور می‌تواند از سپرده‌گذاری کل منطقه و اعتبار نامحدود و بی‌رقیب مطمئن باشد. او از این پس «تأمین شده» است.

مشاهدات بعدی نشان دادند که همین پدیده‌ها یا لاقل پدیده‌های مشابهی در مناطق بسیار مختلف روی می‌دهد. عموماً فقط کسانی در کسب و کار موفق بودند که به فرقه‌های باپتیستی یا متودیستی یا سایر فرق (یا انجمنهای فرقه‌ای) تعلق داشتند. هرگاه یکی از اعضای فرقه محل اقامت خود را تغییر می‌داد یا به سفر بازرگانی می‌رفت، گواهینامه‌ای را که توسط فرقه او صادر شده بود همراه می‌برد تا بدان وسیله نه فقط با سایر اعضای فرقه در ارتباط باشد، بلکه اعتبار به چنگ آورد. هرگاه بی‌تقصیر دچار مشکلات اقتصادی می‌شد فرقه متصدی امور او می‌گردید و به طلبکاران تضمین می‌داد و به همه طرق، و اغلب حتی طبق اصل انجیلی، «بدون امید عوض قرض دهید» [لوقا، ۶. ۳۵] به او کمک می‌کرد. اما آنچه در نهایت کفه را به نفع او می‌چرخاند این نبود که طلبکاران تخفیف می‌دادند و فرقه زیان آنها را جبران می‌نمود، بلکه نکته تعیین‌کننده این بود که یک فرقه، هر قدر هم گمنام بود، هیچ فردی را که «رفتارش» از نظر اخلاقی بی‌چون و چرا شایسته نبود به درون خود راه نمی‌داد.

[خلاصه] تعلق به یک فرقه برای فرد معادل جواز شایستگی اخلاقی او بود و بخصوص بر صلاحیت اخلاقی او در کسب و کار دلالت می‌کرد، اما تعلق به یک «کلیسا» که انسان در آن «متولد» می‌شود و صالح و ناصالح به یکسان از انوار رحمت آن بهره می‌گیرند چنین معنایی ندارد. در واقع، یک «کلیسا» یک نهاد رحمت است که مثل یک بنیاد موقوفات^۵ منافع دینی آمرزش را سرپرستی می‌نماید. تعلق به کلیسا در اصل اجباری است و دلیلی برفضیلت اعضای آن به

شمار نمی‌آید در حالی که برعکس، یک فرقه در واقع یک تجمع اختیاری و منحصرأ شامل کسانی است که از نظر دینی و اخلاقی شایستگی پیوستن به آن را دارند. افراد به اختیار خود به آن وارد می‌شوند، البته به شرط آنکه اعضای فرقه شخص را آزادانه از طریق اثبات ایمان مذهبی بپذیرند. طرد از فرقه در اثر نقض نظم اخلاقی به معنی از دست دادن اعتبار شغلی و وجهه اجتماعی بود.

در ماههای بعد، مشاهدات بسیاری به من نشان داد که این روحیه مذهبی که در آن زمان هنوز سرزنده بود بسرعت در حال پژمردگی است، اما در عین حال خصوصیات بسیار مهم فوق‌الذکر را تأیید می‌کرد. امروزه، نوع اعتقاد تقریباً علی‌السویه است. چندان مهم نیست که شخص فراماسون، مسیحی علمی، ادونتیست، کویکر، یا چیز دیگری باشد؛ فقط لازم است پس از یک امتحان مقدماتی و یک آزمون اخلاقی - البته اخلاقی به معنای آن فضایی که ریاضت‌کشی دنیوی پروتستانتیسم و بنابراین سنت قدیمی پیوریتانی آن را پاداش می‌داد - با رأی مخفی انتخاب شده باشد و در این صورت آثار و نتایج یکسانی قابل مشاهده است.

اگر از نزدیک‌تر بنگریم، داده‌ها افشاگر رشد مستمر این روندهای بارز «دنیوی شدن» بودند که در عصر جدید باعث زوال پدیده‌های نشأت گرفته از مفاهیم مذهبی هستند. دیگر تنها مجامع مذهبی و بنابراین فرقه‌ها نبودند که می‌توانستند منشاء چنین آثاری باشد؛ حتی سهم آنها بتدریج کاسته می‌شد. هنوز پانزده سال از زمانی نمی‌گذرد که با اندکی دقت می‌توانستیم (در خارج از شهرهای بزرگ جدید و مراکز مهاجرنشین) نشانه‌های کوچکی در رنگهای مختلف را بر روی یقه تعداد کثیری از افراد متعلق به طبقه بورژوازی متوسط امریکا مشاهده کنیم. اگر راجع به مفهوم این نشانه‌ها سؤال می‌کردید پاسخ واحدی می‌شنیدید: این علامت مجامعی بود که گاه نامهای عجیبی داشتند. مجامعی که تقریباً همیشه نقش صندوق بیمه عمر را به هنگام مرگ به عهده داشتند و علاوه بر آن امتیازات دیگری نیز اعطا می‌کردند. همچنین، اغلب، بویژه در مناطقی که از

فروپاشی و انحطاط جدید بیشتر در امان مانده بودند، مجمع اخلاقاً حق معاضدت برادرانه به اعضای مرفه خود را برای رفع مشکلات اقتصادی‌ای که خود مسئول آن نبودند قائل می‌شد. در چندین مورد که در آن زمان می‌شناختم این کار طبق اصل «بدون امید عوض قرض دهید» انجام شده بود یا لاقلاً نرخ بهره بسیار پایین بود. ظاهراً این معاضدت داوطلبانه صورت می‌گرفت. بعلاوه، و مطلب عمده نیز همین است، پذیرش در این مجمع به رأی‌گیری پس از بررسی و تعیین صلاحیت اخلاقی داوطلب وابسته بود. بنابراین، معنای علامت روی یقه این بود: «من جنتلمنی هستم که پس از بررسی و آزمون تصدیق قبولی گرفته‌ام و اعتبار عضویتم کاملاً تضمین شده است.» همچنین، معنای آن چنین بود که شخص می‌تواند [به دارنده این نشان] به معنای دقیق کلمه اعتبار عطا نماید. اینجا هم تأثیر غالباً تعیین‌کننده چنین مشروعیتی بر بخشهای اقتصادی مشهود بود.

همه این پدیده‌ها که به نظر می‌رسید سرعت سیر انحطاط را طی می‌کنند [۲] - لاقلاً در مورد سازمانهای مذهبی - اکیداً به بورژوازی متوسط محدود می‌شد. بویژه مجامع مورنظر محمل شاخص ترقی اجتماعی این بورژوازی متوسط مقاطعه‌کار و انتشار و حفظ خوی اقتصادی سرمایه‌داری در حلقه وسیع این قشر بورژوازی متوسط (منجمله زمینداران) بود. می‌دانیم که بسیاری از مؤسسان اولیه کمپانیها،^۶ صاحبان صنایع، میلیاردرها، و اربابان تراستهای امریکا (و در نسلهای قدیمی‌تر احتمالاً اکثریت آنها) آشکارا به فرق و اغلب به فرق باپتیستی تعلق داشتند. بدون شک آنها غالباً - همان‌طور که در کشور ما رایج است - صرفاً به دلایل عرفی با هدف کسب مشروعیت شخصی و اجتماعی، و نه اقتصادی، به این فرقه‌ها می‌پیوستند. در واقع، نظیر مردان عصر پیوریتان این «ابر مردان اقتصادی» نیازی به چنین چوب زیربغلی نداشتند و «تدین» آنها بالطبع معمولاً صادقانه بود تا مشکوک. همانند روندی که در قرون هفده و هجده رایج بود این طبقه متوسط -

بویژه اقشاری که در آن راه می‌یافتند یا اقشاری که به بالاتر از آن صعود می‌کردند - محمل یک جهتگیری خاص مذهبی بود که نباید آن را صرفاً محصول فرصت طلبی دانست.^[۳] در عین حال، نباید از نظر دور داشت که حتی در امریکا، بدون اشاعه عمومی خصوصیات و اصول رفتار منتظمی که در این جماعتها پذیرفته شده بود، سرمایه‌داری نمی‌توانست همان چیزی باشد که امروز هست. اما غیر از دوره‌های مطلقاً فئودالی یا موروثی هیچ لحظه‌ای از تاریخ و هیچ قلمرویی از اقتصاد از چهره‌های سرمایه‌داری از نوع پیرپون مورگان،^۷ را کفلر، جی‌گولد،^۸ و نظایر آنها خالی نبوده است و (طبیعتاً) فقط وسایل فنی‌ای که این افراد برای کسب ثروت به خدمت می‌گرفتند تغییر کرده است. آنها خود را در «فراسوی خیر و شر» حفظ کرده و می‌کنند، اما علی‌رغم هر تأثیری که در دگرگونی اقتصاد داشته باشند هرگز نقش قاطعی در تعیین روح غالب اقتصادی یک عصر و یک قلمرو معین ایفا نکرده‌اند؛ بخصوص اینکه آنان نه معمار «روح» بودژوایی خاص مغرب زمین بوده‌اند و نه حامل آن.

در اینجا، از اهمیت سیاسی و اجتماعی این فرقه‌های مذهبی یا مجامع و کلوبهای اختصاصی تری‌شمار در امریکا، که عضوگیری خود را از طریق رأی‌گیری انجام می‌دهند، سخن نمی‌گوییم. یانکی تیبیک نسل قبل از ما در تمام طول عمر خود عضو زنجیره‌ای از انجمنها بود که از «کلوب کودکان» در مدرسه آغاز می‌شد و سپس با عبور از «کلوب ورزش» یا «جامعه ادبیات یونانی» یا برخی از انجمنهای دانشجویی دیگر که موضوع آنها چندان مهم نیست به عضویت در یکی از کلوبهای اختصاصی متعدد و معتبر سوداگران و بورژوازی و سرانجام به عضویت در یکی از کلوبهای متنفذین [پلوتوکراسی] شهرهای بزرگ ختم می‌گردید. توفیق در ورود به آنها معادل جواز ترقی اجتماعی و در وهله اول مؤید این نکته بود که فرد در بازار حیثیت شخصی «امتحان خود را» پس داده است. در

7) Pierpon Morgan

8) Jay Gould

کالج، دانشجویی که نمی‌توانست به عضویت هیچ کلوب یا انجمنی، صرفنظر از نوع آن، درآید به شخصی مطرود تبدیل می‌گردید (به من گفته شد که حتی برخی در اثر شکست در این کار خودکشی کرده‌اند). هرگاه یک سوداگر، یک مباشر، یک تکنیسین، یا یک پزشک به چنین سرنوشتی دچار می‌شد در استفاده از استعدادهایش با دشواری روبه‌رو می‌گردید. امروزه وجود کلوبهای بی‌شمار به این گرایش شاخص در توسعه آمریکا برای تشکیل گروههای اجتماعی اشرافی، در کنار و - ذکر آن به زحمتش می‌ارزد - تا حدودی در ضدیت با پلوتوکراسی عریان، شهادت می‌دهد.^[۲]

در گذشته و تا به امروز، یکی از خصوصیات ویژه دموکراسی امریکایی دقیقاً این بود که نه یک توده بی‌شکل از افراد، بلکه کلاف پیچیده‌ای از مجامع قویاً اختصاصی اما داوطلبانه را تشکیل می‌داد. تا همین اواخر، در این مجامع حیثیت ناشی از اصل و تبار، ثروت موروثی، شغل، و مدرک تحصیلی یا اصولاً به رسمیت شناخته نمی‌شد یا از چنان اهمیت ناچیزی برخوردار بود که نظیر آن تقریباً در هیچ جا مشاهده نمی‌شود، اما در عین حال تازه وارد از همان آغاز با آغوش باز و به مثابه شخصی مساوی با بقیه مورد استقبال قرار نمی‌گرفت. یقیناً تا پانزده سال پیش یک مزرعه‌دار امریکایی اجازه نمی‌داد میهمانش از کنار یک کارگر (متولد امریکا)، که در حال کار برای او بود، بگذرد بدون اینکه آنها را پس از معرفی رسمی وادار به مصافحه نماید. یقیناً، همه فراموش کرده‌اند که در گذشته در یک کلوب تپیک امریکایی دو تن از اعضای که به بازی بلیارد مشغول بودند ممکن بود رئیس و مرئوس باشند. در اینجا مساوات مطلق جنتلمنها حاکم بود. یقیناً آرایش و رفتار زوجه یک کارگر امریکایی که همراه شوهرش در یک ضیافت نهار شرکت می‌کرد - گرچه اندکی ساده‌تر و ناشیانه‌تر - با ظاهر یک بانوی بورژوا برابر می‌کرد.

در این دموکراسی اگر فرد صرفنظر از موقعیت [اجتماعی] خویش طالب کسب اعتبار کامل بود نه تنها باید خود را با قراردادهای جامعه بورژوایی، منجمله

دقیق‌ترین مدهای مردانه، هماهنگ می‌ساخت، بلکه قاعدتاً باید دلیلی فراهم می‌آورد تا توفیق عضویت او را در یکی از این کلوبها، فرقه‌ها، یا مجامع - صرفنظر از ماهیت آنها - محرز نماید؛ و این امر توجیهی کافی برای تأیید صلاحیت جنتلمن مورد آزمایش محسوب می‌گردید. کسی که در این کار موفق نمی‌شد یک جنتلمن به حساب نمی‌آمد و کسی که این کار را تحقیر می‌کرد - مثل اغلب آلمانی‌ها - راهی صعب، بویژه در جهان کسب و کار، در پیش داشت.

با وجود این، قبلاً گفتیم که در اینجا اهمیت اجتماعی این شرایط را که اکنون عمیقاً در حال تغییر است مطالعه نخواهیم کرد. نکته مورد علاقه ما در وهله اول اینست که وضعیت امروزی کلوبها و جماعت‌های غیر دینی که از طریق رأی عضوگیری می‌کنند تا حدود زیادی معلول روند دنیوی‌شدن الگوهای اصلی این مجامع داوطلبانه، یعنی فرقه‌ها، است که در گذشته خصلت بسیار انحصاری تری داشته‌اند. در واقع، این کلوبها محصول دولتهای شمال شرقی یعنی موطن «یانکیسم» اصیل بوده‌اند. قبل از هرچیز باید به خاطر بیاوریم که در دموکراسی امریکایی حق رأی همگانی (برای غیر رنگین پوستها! زیرا حتی امروز هم این حق برای سیاهان و همه دورگه‌ها عملاً وجود ندارد) و نیز «جدایی کلیسا و دولت» دستاوردهایی مربوط به گذشته بسیار نزدیک یعنی اوایل قرن ۱۹ است و در مناطق مرکزی نیوانگلند و بویژه در ماساچوست، در دوره مستعمراتی، برخوردار از حقوق کامل در درون جماعت دینی نخستین شرط (مقدم بر چند شرط دیگر) برخوردار از حقوق کامل شهروندی در دولت بود و جماعت دینی بود که پذیرش یا عدم پذیرش شخص به عنوان شهروند کامل در دولت را تعیین می‌کرد.^[۵] جماعت دینی، همان طور که در میان تمام فرق پیوریتانی به معنی وسیع کلمه رایج بود، معین می‌نمود که آیا فرد صلاحیت مذهبی خود را از طریق سلوک خویش به اثبات رسانیده است یا خیر. تا اندکی قبل از جنگ استقلال، کویکرها اربابان دولت پنسیلوانیا بودند، گرچه رسماً تنها شهروندان برخوردار از حقوق کامل مدنی به شمار نمی‌آمدند (این برتری به ضرب نوعی هندسه حوزه‌های انتخاباتی میسر

می‌شد). اهمیت اجتماعی عظیم پذیرش در جماعت‌های فرقه‌ای، بویژه پذیرش در آیین «عشای ربانی»، برای برخورداری از حقوق کامل به ایجاد یک انضباط ریاضت‌کشانه حرفه‌ای در فرقه‌ها که با سرمایه‌داری جدید در آغاز آن متناسب بود کمک می‌کرد. می‌توان نشان داد که در همه جا و طی قرون متمادی، حتی در اروپا، پارسایی فرق ریاضت‌کش تأثیر خویش را در همان جهتی که تجارت شخصی ما در امریکا نشان می‌دهد اعمال کرده است.

اگر به گذشته، به ریشه‌های مذهبی این فرقه‌های پروتستانی، بنگریم خواهیم دید که در تمامی متون قرن هفدهم این فرق، بویژه در متون باپتیستها و کویکرها، همواره با شغف حاصل از این عقیده روبه‌رو می‌شویم که گناهکاران «اهل دنیا» در کسب و کار به یکدیگر بدگمانند، درحالی که خود آنها به درستکاری ناشی از تدین در انسانهای پرهیزکار اعتماد دارند؛^[۶] از این رو، فقط به اینان وام می‌دهند، پول خود را فقط به دست آنان می‌سپارند، و از دکانهای آنان خرید می‌کنند، زیرا در آنجا و فقط در آنجا است که قیمت‌ها حقیقی و ثابتند - و می‌دانیم که باپتیستها همیشه مدعی فضل تقدم در برپا داشتن این روش بوده‌اند.^[۷] بدون شک، این یک باور عمومی است که خدایان کسی را که خواه با قربانی خواه با سلوک خویش رضایت آنان را جلب کند با دادن ثروت پاداش می‌دهند. گرچه فرق پروتستانی تنها فرقی نبودند که این عقیده را آگاهانه با نوعی رفتار مذهبی متناسب با آغاز سرمایه‌داری، یعنی با اصل صداقت بهترین سیاست است، پیوند دادند، با این حال تنها فرقی هستند که به آنها چنین تداوم و انسجامی بخشیدند.^[۸] اما در مطالعه قبلی که به ریشه‌های فرق ریاضت‌کش باز می‌گشت نه تنها بتفصیل به تشریح این اخلاق پرداختیم، بلکه همچنین و قبل از همه از مزایای^۹ اجتماعی، اهرم‌های انضباطی، و به طور کلی شالوده‌های «فرقه‌ای» پروتستانی با همه تأثیراتی که در پیدایش شکل فرقه‌ای ریاضت‌کشانه داشته است سخن گفتیم. بقایای امروزی آن در امریکا

بازمانده یک سلسله قواعد مذهبی برای زندگی است که در گذشته از نفوذ عمیقی برخوردار بوده‌اند. نگاهی اجمالی به ماهیت، نحوه عمل و جهت این نفوذ را روشن می‌نماید.

کاملاً روشن است که در درون پروتستان‌تیسیم، اصل «کلیسای معتقدان»^{۱۰} در بین باپتیستها و اول بار در زوریخ، در سالهای ۱۵۲۴-۱۵۲۳، پدیدار شد. در سایه این اصل فقط مسیحیان «حقیقی» در جماعتی پذیرفته می‌شدند که مجمعی داوطلبانه و منفک از جهان و متشکل از افراد واقعاً با تقوا را تشکیل می‌داد. به پیروی از توماس مونتسر، که با تعمیم نوزادان مخالفت می‌کرد بی‌آنکه نتیجه نهایی آن یعنی تعمیم مجدد بزرگسالان به مثابه کودک (آنا باپتیسم) را استخراج کند، تعمیم‌یان زوریخ در سال ۱۵۲۵ تعمیم بزرگسالان (و مآلاً تعمیم مجدد آنان) را باب کردند. پیشه‌وران دوره‌گرد که عوامل اصلی اشاعه نهضت باپتیستی بودند پس از هر سرکوب بذر این آموزه را در مناطق جدید می‌کاشتند. در اینجا به جزئیات اشکال خاصی که این ریاضت‌کشی دنیوی داوطلبانه در قرن حاضر در بین باپتیستهای قدیم، منونیتها، باپتیستها، یا کویکرها به خود گرفت نمی‌پردازیم و نیز باردیگر نشان نمی‌دهیم که چگونه همه این کیشهای ریاضت‌کشانه، منجمله کالوینیسیم و متودیسیم، دائماً به سوی یکی از این دو راه کشیده می‌شدند: یا محفل کوچکی از مسیحیان نمونه در درون کلیسا (پیتیسم) یا کنگره‌ای حاکم بر کلیسا متشکل از شهروندانی با حقوق کامل که خود را از نظر دینی بی‌نقص نشان می‌دادند؛ سایر مؤمنان که فقط متعلق به طبقه منفعل و تابع انضباط بودند مسیحیانی بی‌اهمیت تلقی می‌شدند (استقلال‌گرایی).

در درون پروتستان‌تیسیم جدال بیرونی و درونی میان این دو اصل ساختاری یعنی «کلیسا» به مثابه نهاد رحمت و «فرق» به مثابه مجامعی متشکل از افراد واجد صلاحیت دینی طی چند قرن از تسوینگی^{۱۱} تا کویپر^{۱۲} و اشتوکر^{۱۳} ادامه داشت.

10) Believers' Church

11) Zwingli

12) Kuyper

13) Stöcker

در اینجا فقط نتایج عملی اصل داوطلبی را از جهت اهمیت آنها در تأثیر بر سلوک زندگی ملاحظه می‌کنیم. به خاطر بیاوریم که ایده تعیین‌کننده حفظ خلوص «عشای ربانی» و در نتیجه جلوگیری از شرکت غیرمتقیان در این مراسم، به برداشت معینی از انضباط کلیسایی حتی نزد کسانی که ایجاد فرق را ضروری نمی‌دانستند، بویژه نزد پیوریتانهای قدری که عملاً به انضباط فرق نزدیک می‌شدند،^{۱۴} منجر گردید.

بدین ترتیب، می‌توان اهمیت اجتماعی فوق‌العاده عشای ربانی را برای جماعات مسیحی مشاهده کرد، اما ایده خلوص عشای ربانی از همان آغاز برای خود فرق تعیین‌کننده بود. براون،^{۱۴} نخستین طرفدار پیگیر اصل داوطلبی، در اثر خویش به نام *Treatise of Reformation without tarying for anie* (احتمالاً در سال ۱۵۸۲) قوی‌ترین محرک برای سربچی از کلیسای اسقفی و مشایخی را اجبار به شرکت در عشای ربانی در کنار «اشخاص شریر» ذکر کرد. کلیسای مشایخی بیهوده برای حل این مسئله می‌کوشید. پیش از آن در سلطنت الیزابت هم این یک مسئله تعیین‌کننده بود (کنفرانس و اندزورث^{۱۵}). این پرسش که چه کسی باید از عشای ربانی طرد شود در پارلمان انقلاب انگلستان مرتباً تکرار می‌شد. نخست در ۱۶۴۵، پیشوایان روحانی و ریش سفیدان (بنابراین غیرمذهبیها) می‌توانستند با آزادی در مورد آن تصمیم بگیرند. سپس پارلمان کوشید تا موارد مجاز اخراج را تعیین و دیگران را با تصمیم خود در این باره همراه نماید؛ این حرکت نوعی «اراستیانیرم» تلقی شد که شورای وست مینستر بشدت به آن اعتراض نمود.

جناح استقلال طلب خود را بدین نحو متمایز نمود که در عشای ربانی، غیر از اعضای محلی جماعت که از نظر دینی کاملاً مورد تأیید بودند، تنها دارندگان اجازه نامه^{۱۶} را راه می‌داد. این اجازه‌نامه فقط با توصیه اعضای صاحب صلاحیت جماعت برای اشخاص خارج از جماعت صادر می‌شد. توصیه‌نامه‌هایی که هنگام تغییر محل اقامت یا سفر صادر می‌شد در قرن ۱۷ نیز وجود داشت. مجامع کوچک^{۱۷}

14) Browne

15) Wandsworth

16) Ticket

17) Associations

با کستر، که در سال ۱۶۵۷ در شانزده کنت‌نشین ایجاد شدند، کوشیدند تا در درون کلیسای رسمی به صورت نوعی ادارهٔ سانسور داوطلبانه در آیند که در کنار کشیش به تعیین صلاحیت و صدور حکم اخراج «اشخاص رسوا»^{۱۸} از عشای ربانی پردازند. «پنج برادر معترض»^{۱۹} در شورای وست مینستر - در هلند پناهندگان متعلق به طبقات بالا - ادعایی مشابه داشتند و پیشنهاد می‌کردند در کنار تشکیلات کشیشی، جماعات مذهبی داوطلبانه‌ای تشکیل شوند که از حق رأی در انجمن دینی برخوردار باشند. در نیوانگلند، تمام تاریخ کلیسا سرشار از منازعه بر سر این گونه سؤالات بود: چه کسانی را می‌توان در آیینهای مقدس پذیرفت؟ (یا مثلاً به عنوان پدر تعمیدی)؛ آیا تعمید فرزندان اشخاص پذیرفته نشده جایز است و اگر هست با چه ضمانتی؟ و غیره. مشکل این بود که اگر حکم شایستگی کسی صادر می‌شد، آن شخص نه فقط می‌توانست، بلکه می‌بایستی در عشای ربانی شرکت می‌کرد. در نتیجه، هرگاه مؤمنی به واسطهٔ شک در شایستگی خویش از شرکت در مراسم خودداری می‌ورزید این احتیاط گناه او را پاک نمی‌کرد. از طرف دیگر، برای حفظ خلوص عشای ربانی، جماعت بایستی هر فردی را که شایستهٔ پذیرش نبود و بخصوص رانده شدگان را طرد می‌کرد و در پیشگاه خدا با استواری در مقام جوابگویی برمی‌آید. بویژه باید اطمینان حاصل می‌شد که آیین مزبور توسط شخصی که شایستگی انجام آن را دارد یعنی کسی که مشمول رحمت الهی است اداره شود. بدین ترتیب، مسائل کهنهٔ نهاد کلیسا از نو پدیدار گردید. با کستر بیهوده کوشید با طرح این مطلب که لااقل هنگام اضطرار می‌توان آیین را توسط یک مقام ناصالح یعنی مقامی با رفتار قابل ایراد انجام داد سازشی ایجاد نماید.

همانند صدر مسیحیت، اصل کهن دوناتیستی موهبت شخصی با اصل خصلت «غیر قابل انتفا»^{۲۰} کشیش، که به نحوی قاطع در کلیسای کاتولیک تثبیت شده بود اما در کلیساهای اصلاح شدهٔ رسمی هم حاکمیت داشت، شدت تصادم می‌کرد.

18) Scandalous persons

19) Five Dissenting Brethern

20) Indelebilis

برای هر دوی اینها کلیسا یک نهاد هدایت در جهت آموزش بود، اما قاطعیت سازش ناپذیر رویکرد استقلال طلبان ناشی از این باور بود که کل جماعت مذهبی در قبال صلاحیت مقام روحانی و شرکت کنندگان در آیین عشای ربانی مسئول بود و امور در اصل هنوز هم بر همین منوال است.

می‌دانیم که در هلند از چند دهه قبل نتایج سیاسی مهمی از اعتزال کویپر به بار آمده است. این اعتزال از اینجا آغاز شد که اعضای قدیمی یک کلیسای آمستردام که غیر روحانی بودند و در رأس آنها کویپر، رئیس مذهبی آینده، که یکی از اعضای قدیمی ساده غیر روحانی بود با ادعاهای رهبری شورای کلیسایی «کلیسای اصلاح شده هلند»^{۲۱} به مخالفت برخاستند. آنها از قبول گواهینامه‌های صادره برای پذیرش در عشای ربانی توسط وعاظ جماعت‌های خارجی که به دیده آنان ناصالح یا بی‌ایمان بودند امتناع ورزیدند؛^[۱۰] این وضع در اساس شبیه تعارض میان طرفداران کلیسای مشایخی و استقلال طلبان در قرن ۱۸ بود. در واقع، مسئولیت [جمعی] جماعت پیامدهای مهم و تعیین‌کننده‌ای به بار آورد. در کنار اصل داوطلبانه پذیرش صالحان و فقط صالحان به عنوان عضو جماعت مذهبی، اصل حاکمیت جماعت مذهبی محلی را مشاهده می‌کنیم، زیرا فقط جماعت مذهبی محلی در سایه شناخت شخصی و تحقیق قادر به داوری درباره صلاحیت هریک از اعضای خود بود، در حالی که رهبری مذهبی یک مجمع بین ناحیه‌ای از جماعات هر قدر هم آزادانه انتخاب شده بود قادر به این کار نبود؛ فقط جماعت به دلیل تعداد محدود اعضایش از قدرت تشخیص برخوردار بود. اما فقط جماعات نسبتاً کوچک با این اصل سازگار بودند. هر جا که تعداد جماعات زیاد بود یا مثل پیتیسیم محافل کوچکی تشکیل می‌شد یا مثل متودیسیم اعضای آنها در گروه‌هایی سازمان می‌یافتند که پاسدار انضباط کلیسایی به شمار می‌آمدند.^[۱۱]

اصل سومی هم وجود داشت که عبارت بود از انضباط اخلاقی فوق‌العاده

سخت جماعات خودگردان؛ اصلی که نتیجه ناگزیر توجهی بود که به حفظ خلوص جماعت عشای ربانی (یا نزد کویکرها جماعت نیایش) مبذول می‌داشتند. در واقع، انضباط فرق ریاضت‌کش بسیار شدیدتر از انضباط هرکلیسای دیگر بود و از این بابت به انضباط صومعه‌ها شباهت داشت. قانون آزمایش فرد تازه وارد در آنها برقرار شده بود.^[۱۲] جماعت، برخلاف کلیساهای رسمی پروتستان، معمولاً اعضای خود را از هرگونه تماس با افرادی که به دلیل نقض نظم اخلاقی از آن اخراج شده بودند منع می‌کرد و بدین وسیله تحریم مطلق را حتی در کسب و کار علیه آنان اعمال می‌نمود. گاه حتی تا پرهیز از هرگونه رابطه با غیربرادران جز در موارد اضطرار مطلق پیش می‌رفتند. فرقه برای حفظ انضباط خود تمشیت امور خویش را بخصوص به دست غیر روحانیون می‌سپرد؛ هیچ مقام روحانی حق نداشت مسئولیت دستجمعی فرقه در مقابل خداوند را از آن سلب کند. حتی در کلیسای مشایخی هم وزنه قدمای غیر روحانی بسیار سنگین بود. اما استقلال طلبی و به طریق اولی باپتیسم به معنای مبارزه‌ای علیه سلطه روحانیون جماعت بود^[۱۳] و طبیعتاً و دقیقاً به روحانی شدن غیر روحانیون که وظیفه کنترل اخلاقی را به کمک دستگاه خود مختار انذار و مآلاً تکفیر بر عهده می‌گرفتند منجر گردید. سلطه غیر روحانیون بر کلیسا از یک طرف در درخواست آنان برای آزادی و عطف^{۲۲} که نه فقط از دیدگاه مفهوم لوتری پیشوایی کشیش، بلکه از نظر عقیده مشایخی نظم الهی نیز تکانه‌دهنده است بیان می‌شد؛^[۱۴] و در این باره می‌توان وضعی را که در نخستین جماعات مسیحی حاکم بود به یاد آورد و از طرف دیگر، در مخالفتشان با هرگونه عطف توسط روحانیون حرفه‌ای بیان می‌گردید. فقط برخورداری از موهبت الهی^{۲۳}، و نه مقام و آموزش، حائز اهمیت بود.

تردید نیست که کویکرها از این اصل نتایج قاطعی استخراج کردند: از نظر آنها هرکس می‌تواند در مجلس مذهبی سخن بگوید به شرط آنکه «روح» بر او

(۲۲) liberty of prophesying، آزادی و عطف برای همه اعضای فرقه.

نازل شده باشد. بنابراین، وجود یک روحانیت رسمی متنفذ می‌باشد. سایر فرق به چنین نتایج قاطع یا لاقطل پایداری نرسیده‌اند، اما در این فرق هم مقام روحانی اصولاً نقش یک «مزد بگیر»^[۱۵] را ایفا نمی‌کند، بلکه وظیفه‌ای افتخاری را انجام می‌دهد؛ یا هدایای افتخاری داوطلبانه‌ای دریافت می‌نماید؛ یا این کار را به عنوان شغلی ثانوی انجام می‌دهد و فقط مخارجی که متحمل می‌شود به او مسترد می‌گردد؛ یا هر لحظه ممکن است عزل شود؛ یا مثل متودیسیم نوعی سازمان تبلیغی با واعظین دوره‌گرد حاکم است که می‌توانند گهگاه در یک «مسیر»^[۱۶] واحد کار کنند. هر جا که مقام^{۲۴} رسمی (به معنای سنتی) و در نتیجه صلاحیت الهیاتی حفظ شده است^[۱۷] فقط ارزش یک پیش شرط تخصصی فنی را داشته است. آنچه واقعاً مهم به شمار می‌آمد موهبت برخورداری از رحمت الهی بود. این امر از تحقیقات مقاماتی که باید شایستگی کارگزاران روحانی را بررسی می‌کردند هویدا بود - نظیر آزمایشندگان^{۲۵} کرامول (سازمانهایی محلی که گواهینامه‌های صلاحیت مذهبی تصویب می‌کردند) و اخراج‌کنندگان^{۲۶} (محاکم انضباطی کلیسا). مشاهده می‌شود که عنصر موهبت خواه برای مقامات روحانی و خواه برای عضویت در جماعت مدنظر بوده است. همان‌طور که در ارتش کرامول افراد متدین برگزاری آیین عشای ربانی را فقط توسط واجدان صلاحیت مذهبی قبول می‌کردند و سربازان از جنگیدن تحت فرمان افسرانی که به جماعت مذهبی خود آنها تعلق نداشتند امتناع می‌ورزیدند.

دست کم در باپتیسم و شعب آن خواسته می‌شد که روح‌برادری مسیحیان نخستین در میان اعضای فرقه حاکم باشد. در بسیاری از فرقه‌ها هرگونه استمداد از محاکم دولتی مطلقاً ممنوع^[۱۸] بود و معاضدت به هنگام تنگدستی و پریشانی وظیفه به شمار می‌آمد.^[۱۹] ناگفته پیداست که گرچه روابط اقتصادی با افراد خارج از فرقه ممنوع نبود (مگر گاه در برخی فرق افراطی) اما برادران فرقه‌ای مرجح

بودند.^[۲۰] از همان آغاز نظام صدور تأییدیه (گواهی تعلق به فرقه و گواهی رفتار)^[۲۱] برای برادرانی که محل اقامت خود را تغییر می‌دادند رایج بود. نزد کویکرها نیکوکاری و معاضدت به حدی گسترش یافته بود که هزینه آن سرانجام میل به تبلیغ را فلج کرد. پیوستگی جماعات چنان نیرومند بود که بحق بایستی آن را یکی از دلایل خصلت قویاً شهرنشین و متراکم جمعیت نیوانگلند، در تضاد با جنوب، به حساب آورد.

همه این نکات نشان می‌دهد که کارکردهای جدید فرقه‌های امریکا و مجامع فرقه‌مانندی که در آغاز این مطالعه توصیف شد مستقیماً و به عنوان عوامل یا بقایا از نظام ارتباطی که در گذشته در همه فرقه‌های ریاضت‌کش و انجمنهای کوچک حاکم بود، نظامی که امروزه به حال انحطاط افتاده است، ریشه می‌گیرد. از همان آغاز «غرور کاستی»^{۲۷} عظیم و منحصر به فرد اهل فرقه مشهود بود.^[۲۲]

اکنون کدام بخش از همه این تحول واقعاً برای مسئله مورد نظر ما تعیین کننده بوده و هست؟ تکفیر در قرون وسطا نیز عواقب مدنی و سیاسی در برداشته است و حتی عملاً شدیدتر از زمانی بود که آزادی فرق حکومت می‌کرد. همچنین، در قرون وسطا فقط مسیحیان می‌توانستند شهروند کامل باشند. در قرون وسطا، همان‌طور که آلويس شولت^{۲۸} به بهترین وجه نشان داده است، امکانات به کار بردن ابزار انضباطی کلیسا علیه اسقفی که دیون خود را پرداخت نمی‌کرد موجود بود و این امر به اسقف اعتباری بیش از یک پادشاه دنیوی می‌بخشید. همچنین، این واقعیت که برای یک ستوان پروسی در صورت عدم بازپرداخت قرض خود خطر اخراج از ارتش وجود داشت اعتبار وی را تقویت می‌نمود. همین امر برای عضو انجمن آلمانی دانشجویی کاملاً صادق است. همچنین، در قرون وسطا سنت اقرار به گناه و قدرت جابرانه کلیسا اعمال یک انضباط کارآمد را ممکن می‌ساخت و بواقع نیز چنین بود. بالاخره، تهدید تکفیر که بر فراز سر شخص مدیون هنگام ادای سوگند

27) Kastenstolz

28) Schulte Aloys

دروغ قرارداد داشت به نحو کامل مورد استفاده قرار می‌گرفت.

یقیناً همه اینها صحیح است، اما مطلب اینست که در همه این موارد نوع رفتارهای مستحب یا ممنوع با رفتارهایی که ریاضت‌کشی پروتستانی امر یا نهی می‌کرد کاملاً متفاوت بود. برای ستوان ارتش، دانشجو، و حتی برای اسقف برخورداری از یک اعتبار فزاینده مسلماً منوط به به کار انداختن قابلیت‌های شخصی در کسب و کار نبود. از این ملاحظه‌ها اخیر مستقیماً نتیجه می‌شود که گرچه این دو جریان مذهبی [از نظر هدف دنبال شده] در جهتی واحد سیر می‌کردند، اما نتایج آنها ضرورتاً از بنیاد متفاوت بود. انضباط کلیسایی در قرون وسطا و نیز انضباط کلیسای لوتری: ۱) در دست یک روحانیت رسمی قرارداد داشت؛ ۲) رویهمرفته تا جایی که قدرت عمل داشت به روش آمرانه عمل می‌کرد؛ ۳) اعمال مشخص فردی را پاداش و جزا می‌داد، اما انضباط کلیسای پیوریتانها و فرقه‌ها [خصوصیات زیر را نشان می‌داد]: ۱- گاه جزئاً و اغلب کلاً در دست غیرروحانیون بود؛ ۲- وسایل عملش اجبار فرد به اثبات صلاحیت خود بود؛ ۳- برخی قابلیت‌ها را پرورش می‌داد یا به عبارت بهتر آنها را انتخاب می‌نمود. از این سه نکته، نکته آخر مهمتر است.

یک عضو فرقه (یا محفل کوچک) برای نفوذ در حلقه جماعت باید قابلیت‌های معینی را نشان می‌داد که داشتن آنها، همان‌طور که در مطالعه قبلی نشان دادیم، برای تکامل سرمایه‌داری عقلانی جدید حائز کمال اهمیت بود. او برای قبولاندن خود در محفل باید مستمراً وجود این قابلیت‌ها را اثبات می‌کرد؛ باید هر روز آنها را در خود پرورش می‌داد، زیرا همان‌طور که در مطالعه قبلی نشان دادیم کل وجود اجتماعی او در این دنیا همانند سعادت ابدی او در آخرت به «تأیید» وجود این قابلیت‌ها در وی وابسته بود. همه تجارب تصدیق می‌کنند که وسیله تربیتی کارآمدتری از ضرورت اثبات صلاحیت اجتماعی خویش در حلقه یاران وجود ندارد و به همین دلیل نسبت انضباط اخلاقی مستمر و نامریی فرق با انضباط آمرانه کلیسا مثل نسبت تربیت عقلانی و انتخاب با امر و نهی است. از این نظر و تقریباً از هر نظر دیگر، فرق پروتستانی ممتازترین حاملان ریاضت‌کش دنیوی

هستند که پیگیرترین آنتی‌تزو به یک معنا یگانه آنتی‌تزی پیگیر نهاد جهانی رحمت کاتولیکی [کلیسای کاتولیک] به شمار می‌رود. فرقه‌های پروتستانی قوی‌ترین منافع فردی مربوط به حرمت اجتماعی شخص را در خدمت اهداف این تربیت منضبط قراردادند. در نتیجه، انگیزه‌های فردی و منافع شخصی در خدمت حفظ و اشاعه اخلاق «بورژوازی» پیوریتانی درآمد و این امر نقش مطلقاً تعیین‌کننده‌ای در قدرت نفوذ و وسعت نتایج ایفا کرد.

زیرا، باز تکرار می‌کنیم،^[۲۳] که نه آموزه اخلاقی یک مذهب، بلکه سلوک اخلاقی ناشی از آن است که دارای فواید روانشناختی - که متناسب با تلقی هر مذهب معین از فواید آمرزش، «خلق و خوی» خاص آن مذهب به معنای «جامعه‌شناختی» کلمه را تشکیل می‌دهد - است. برای پیوریتانیسم این سلوک نحوه‌ای از زندگی بود که به نحو روشمند و عقلانی تعیین شده بود و در شرایط معین راه «روح» سرمایه‌داری جدید را هموار نمود. در همه انواع پیوریتانیسم فواید روانشناختی منوط به «قبولی» انسان در پیشگاه خدا به معنی کسب اطمینان از آمرزش بود و در درون فرقه‌های پیوریتانی این فواید منوط به «تأیید» فرد در مقابل سایر انسانها به معنای تأیید اجتماعی وی بود. این دو جنبه یکدیگر را در جهتی واحد تکمیل می‌کردند و به این ترتیب به «روح» سرمایه‌داری جدید در زاییدن خلق و خوی خاص خویش یعنی خلق و خوی بورژوازی جدید یاری می‌رساندند. بویژه سازمان فرقه‌ها و محافل دینی با در هم شکستن قاطعانه تبعیت پدرسالارانه و اقتدارمنشانه^[۲۴] و نحوه تفسیرشان از این اصل که اطاعت خدا از اطاعت بندگان اولی‌تر است، یکی از مهمترین شالوده‌های تاریخی فردگرایی [اندیویدوآلیسم] نوین را استوار ساختند.

و سرانجام برای درک ماهیت این آثار اخلاقی ذکر یک توازی دیگر هم ضروری است. در صنوف قرون وسطایی نیز اغلب با نوعی کنترل وضعیت عمومی اخلاقی اعضا نظیر کنترلی که انضباط مذهبی فرق ریاضت‌کش پروتستانی اعمال می‌نمود روبه‌رو می‌شویم.^[۲۵] اما تفاوت میان صنوف و فرق از جهت تأثیرشان بر

رفتار اقتصادی فرد بدیهی و اجتناب‌ناپذیر است. صنف، همقطاران حرفه‌ای و بنابراین رقبا را مجتمع می‌کرد تا دقیقاً رقابت و میل به مال‌جویی معقول ناشی از آن را محدود نماید. صنف فضایل «مدنی» را تعلیم می‌داد و به یک معنا (که در اینجا آن را بتفصیل تحلیل نمی‌کنیم) خود را ناقل «عقلگرایی» بورژوازی نشان می‌داد. اما با اعضای خود از طریق «سیاست معیشتی»^{۲۹} و از طریق سنت رفتار می‌نمود و تا جایی که قواعد صنف در عرصه اقتصادی مؤثر بود به نتایج عملی‌ای که می‌شناسیم منجر گردید.

اما فرق، افراد واجد صلاحیت فنی برای انجام یک حرفه را از طریق کارآموزی یا منشاء خانوادگی جمع نمی‌کردند، بلکه همقطاران ایمانی واجد صلاحیت اخلاقی را از طریق انتخاب و تربیت متحد می‌ساختند. آنها سلوک اعضای خویش را منحصراً از جهت فضیلت صوری و ریاضت‌کشی منتظم کنترل و تنظیم می‌نمودند و اعمال هر نوع «سیاست معیشتی» نسبت به اعضا، که میل به مال‌اندوزی معقول را کند نماید مذموم می‌شمردند. موفقیت (به معنای سرمایه‌دارانه کلمه) یک عضو صنف روح جمعی را نابود می‌کرد - همان‌طور که در انگلستان و فرانسه اتفاق افتاد - و از این رو از آن بیمناک بودند. در حالی که موفقیت سرمایه‌دارانه هر برادر فرقه‌ای - وقتی از طریق مشروع حاصل می‌شد - دلیل شایستگی و قبولی او نزد خداوند به شمار می‌آمد و برحیثیت و بخت‌های توسعه آن جماعت می‌افزود. در نتیجه، به چنین موفقیتی با نظر مساعد می‌نگریستند و گفته‌های فراوان این مطلب را در فوق اثبات کرده‌اند.

البته سازمان کار آزاد در صنوف در شکل غربی قرون وسطایی آنها را که از هدف اولیه آنها بسیار به دور بود نباید فقط یک مانع، بلکه همچنین یک مرحله مقدماتی و شاید مرحله‌ای اجتناب‌ناپذیر در سازمان سرمایه‌دارانه کار به حساب آورد. اما خلق و خوی بورژوازی - سرمایه‌داری جدید طبعاً نمی‌توانست از بطن

صنف‌زاده شود: فقط شیوه زندگی منتظم فرق ریاضت‌کش قادر بود انگیزه‌های اقتصادی «فردگرایانه» آن را توجیه و متجلی نماید.



یادداشت‌های مقاله «فرقه‌های پروتستانی و روح سرمایه‌داری»

(۱)

در بسیاری موارد این اصل به دلیل کثرت رأی‌دهندگان کاتولیک فقط روی کاغذ موجود است (در ضمن به مدارس فرقه‌ای اعانه پرداخت می‌شود).

(۲)

بسیاری از امریکاییهای فرهیخته این قبیل امور را با تحقیر و عصبانیت جفنگ [Humbug] خوانده و ناشی از روحیه‌ای عقب‌مانده می‌دانند؛ ویلیام جیمز به من اطمینان داد که بسیاری از مردم واقعاً از آنها بی‌خبر بودند. در عین حال، این عناصر هنوز در حیظه‌های بسیار متنوع و گاه با اشکالی ناهنجار جلوه‌گر می‌شوند.

(۳)

ریا و فرصت‌طلبی در قراردادهای اجتماعی در امریکا بزحمت بیش از آلمان بود. در آلمان رویهمرفته برای یک افسر یا کارمند «عدم تعلق به یک عقیده»

مذهبی» غیرممکن بود. یک شهردار («آریایی»!) برلینی به این دلیل که یکی از فرزندان‌ش تعمید نشده بود نتوانست در سمت خود ابقا شود. فقط حوزه عمل این «ریاکاری» متفاوت است: در آلمان ریاکای به خاطر پیشرفت در شغل اداری است و در امریکا به خاطر افزایش موقعیتهای اقتصادی.

(۴)

البته در امریکا هم قدرت را می‌توان با پول خرید، اما پول به تنهایی برای کسب وجهه اجتماعی کافی نیست؛ اگرچه یکی از وسایل آن به شمار می‌رود. مثل آلمان، مثل همه جای دیگر. اما [در آلمان] جاده وجهه اجتماعی از خرید زمین یک اعیان، تأسیس یک موقوفه، و سپس کسب عنوان اعیانی که پذیرش نوادگان را در جامعه اشرافی تسهیل می‌کند می‌گذرد. در ایالات متحد کسی که آفریننده ثروت خود بود بیش از وارث خود به سنت قدیمی احترام می‌گذاشت و یک شغل اجتماعی محترمانه با ایجاد روابط ممتاز در یک دانشکده ممتاز - و قبلاً در فرق ممتاز (مثلاً وابستگان به کلیسای مشایخی که در روی نیمکتهای کلیساهایشان در نیویورک کوسنهای ابریشمی و بادبزنی می‌گذاشتند) - آغاز می‌شد. امروزه مسئله اساسی نفوذ در یک کلوپ اشرافی است، سپس نوع محل سکونت (در خیابان «اصلی») که تقریباً در همه شهرهای متوسط موجود است)، لباس، و ورزش. فقط اخیراً نسب بردن از Pocahontas, Pilgrim Fathers، یا سایر بانوان بزرگ سرخپوست و نظایر آن اهمیت یافته است. در اینجا وارد جزئیات نمی‌شویم. تعداد کثیری از ادارات حقوقی مؤسسات گوناگون تحقیقات عمیقی برای تعیین شجره‌النسب متنفذان حاکم [پلوتوکراسی] انجام می‌دهند. این پدیده‌ها، که گاه بغایت ناهنجار می‌شوند ناشی از روند گسترده اروپایی شدن جامعه امریکایی هستند.

(۵)

در عصر مهاجرت به نیوانگلند، سازمان جماعات مذهبی اغلب مقدم بر سازمان جامعه سیاسی بود (به شیوه معاهده مشهور pilgrim fathers). از این رو،

مهاجران دورچستر در ۱۶۱۹، قبل از عزیمت یک جماعت مذهبی تشکیل دادند و یک کشیش و یک آموزگار انتخاب کردند. در کلیسای ماساچوست، کلیسا یک اتحادیهٔ مطلقاً خودمختار را تشکیل می‌داد که در حقیقت فقط شهروندان را به عضویت خود می‌پذیرفت؛ از سوی دیگر، تعلق به آن مقدمهٔ برخورداری از حقوق شهروندی بود. همین‌طور، در نیوهاون [New Haven] (قبل از ادغام آن در کنتی‌کت که مخالفت شدیدی را دامن زد) تعلق به کلیسا و برخورداری از حسن سلوک (یعنی قبول در عشای ربانی) شرط قبلی کسب (حقوق) شهروندی بود. برعکس، در کنتی‌کت (۱۶۵۰) تشکیلات ناحیه‌ای شهرها مجبور به حمایت از کلیسا بودند (نقض اصول استقلال‌گرایی مطلق در کلیسای مشایخی) و این امر بزودی به یک عملکرد آسانگیرتر منجر شد: پس از الحاق نیوهاون، کلیسا به صدور گواهی‌نامه‌ای دال بر حسن عقیدهٔ دینی و برخورداری شخص از وسایل لازم برای معاش اکتفا نمود. در قرن ۱۷، به مناسبت الحاق ایالات مین و نیوهمپشیر، ایالت ماساچوست مجبور شد مراعات شدید اصل صلاحیت دینی برای احراز حقوق سیاسی را کنار بگذارد. در زمینهٔ تعلق به کلیسا نیز سازشهایی لازم بود که مشهورترین آنها Half - Way covenant در سال ۱۶۵۷ است. بعلاوه، افرادی که تجدید تولدشان ثابت نشده بود به عضویت [فرقه] درمی‌آمدند، اما تا اوایل قرن ۱۸ در عشای ربانی پذیرفته نمی‌شدند.

(۶)

در قرن هفده، این واقعیت چنان بدیهی بود که بونیان (Bunyan) (در Pilgrims Progress ed Tauchnitz، ص ۱۱۴) این استدلال را در دهان آقای پول‌پرست گذاشت: می‌توان برای ثروتمند شدن تقوا پیشه کرد؛ بویژه برای افزودن بر تعداد مشتریان بدون اینکه دلیل زاهد شدن اهمیت چندانی داشته باشد.

(۷)

غیر از باپتیستها، کویکرها نیز همین دعوی را اقامه کردند.

(۸)

رویهمرفته، از همان آغاز اخلاق تیبیک بورژوایی در تمام محافل و فرقه‌های ریاضت‌کش مشترک و شبیه اخلاقیاتی بود که امروزه در فرق امریکایی رایج است. متودیستها امور زیر را حرام می‌دانند: (۱) بازارگرمی هنگام خرید و فروش؛ (۲) معامله با کالاهایی که گمرکشان پرداخت نشده است؛ (۳) اخذ بهره بیش از حد مجاز توسط قانون کشور؛ (۴) «گنج‌سازی بر روی زمین» (یعنی تبدیل سرمایه به «ثروت»؛ (۵) وام گرفتن بدون اطمینان از توانایی پرداخت آن؛ (۶) صرف هزینه برای هرگونه تجمل.

(۹)

برای کوپپر (kuyper) فرض بنیادی این بود که آلودن خلوص عشای ربانی به غیر مؤمنان گناه است. مع‌هذا، به عقیده او کلیسا هرگز دربارهٔ آمرزش «در پیشگاه خدا» داوری نکرده است؛ برخلاف لابادیستها (پتیستهای افراطی). برای پذیرش در عشای ربانی فقط دو عامل ایمان و سلوک تعیین‌کننده است. در قرون ۱۶ و ۱۷، در مشورتهای کلیساهای هلندی مباحثات فراوانی پیرامون شروط پذیرش در عشای ربانی صورت می‌گرفت [...].

محتمل است که اول بارکالون در جماعات فرانسوی‌های مهاجر در استراسبورگ طرد از عشای ربانی را در مورد کسانی که در آزمون شایستگی کافی از خود نشان نمی‌دادند تحمیل کرده باشد (اما رئیس جماعت و نه خود جماعت در این باره تصمیم می‌گرفت). طبق آموزهٔ اصلی کالون، طرد از عشای ربانی فقط نسبت به رانده‌شدگان اعمال می‌شد... اما همچون وسیلهٔ «اصلاح» هم به حساب می‌آمد.

امروزه در امریکا طرد از عشای ربانی بسیار نادر است؛ لااقل نزد باپتیستهای شهرهای بزرگ که عملاً به وسیلهٔ dropping، یعنی خط زدن مخفیانهٔ نام شخص اخراجی از فهرست نام افراد جماعت، جایگزین شده است [...]. در عین حال، تا نیمهٔ قرن ۱۹ استقلال‌گرایان اسکاتلندی عادت داشتند موارد رفتار ناشایست را به کمیسیونی که گزارش آن به جماعت تسلیم می‌شد

ارجاع کنند؛ جماعت مطابق با برداشتی قاطع از مسئولیت جمعی، دربارهٔ اخراج احتمالی فرد تصمیم‌گیری می‌کرد.

(۱۰)

به منظور رهایی از فشار مذهبی واعظان ارتدوکس و برای آموزش تعلیمات شرعی به فرزندان‌شان، شهروندان آمستردام فرزندان خود را نزد واعظان لیبرال می‌فرستادند. شورای کلیساهای آمستردام از به رسمیت شناختن گواهینامه‌های رفتار اخلاقی اعضا که توسط این مقامات روحانی صادر می‌شد خودداری کردند. کودکان از عشای ربانی اخراج شدند، زیرا این آیین باید خالص نگاهداشته می‌شد و باید از خدااطاعت می‌شد نه از بندگان. وقتی کمیسیون سینودی دعاوی مطروحه علیه این انحراف را تأیید کرد، شورای کلیساها با امتناع از قبول آن ضابطه تازه‌ای وضع کرد. در صورت تعلیق فرد، این ضابطه به شورای موجود اجازه می‌داد کلیسا را در اختیار بگیرد. شورا جماعت و کلیسایش را طرد می‌کرد و قدمایی نظیر Rutgers و کوپیر (هر دو غیرروحانی)، که در آن موقع معلق بودند، ناگهان Nieuwe Kerk را علی‌رغم محافظت شدید از آن به تصرف درآوردند. در طول سالهای ۲۰، نهضت قدریون تحت رهبری بیلدرجیک (Bilderdijk) و مریدانش ایزاک دوکوستا و آبراهام کاپادوس (یهودیان تعمید شده) دیگر پدیدار شده بود (این نهضت به علت عقیدهٔ تقدیر با الغای بردگی سیاهپوستان مخالفت می‌کرد و آن را «خلاف مشیت» الهی می‌دانست و با مایه کوبی هم مخالفت می‌نمود!). این نهضت با انضباط سست کلیسا و ادارهٔ آیینهای مقدس توسط ناصالحان بشدت مخالف بود؛ این نهضت بعدها دستخوش انشعاب شد.

(۱۱)

«طبقات» متودیست، یا پایه‌های پیوند برای شفای روح، ستون فقرات واقعی کل سازمان محسوب می‌شدند. هر طبقه دوازده مؤمن را دربر می‌گرفت. رئیس طبقه باید هر هفته اعضا را خواه در خانهٔ آنها و خواه در جلسات گردهم‌آیی که

اغلب با اقرار همگانی به گناه همراه بود ملاقات می‌کرد. او باید وضعیت رفتاری هرکس را ثبت می‌کرد. این حسابرسی علاوه بر مقاصد دیگر در خدمت تهیه تأییدیه هنگام تغییر محل سکونت هر یک از اعضا قرار می‌گرفت. این سازمان از دیرباز در همه جا و حتی در ایالات متحد به حال رکود افتاده است. شاید به کمک Dedham Protocol - که در فوق نقل شد و بر طبق آن «اگر چیزی مشاهده یا به وسیله برادران تجسس می‌شد» تنبیه لازم می‌آمد - بتوان تصویری از نحوه عمل این انضباط کلیسایی نزد پیوریتانهای اولیه به دست آورد.

(۱۲)

در همه فرقه‌ها یک دوره آزمایشی وجود داشت؛ مثلاً نزد متودیست‌ها این دوره شش ماه بود.

(۱۳)

و این امر شاخص مباحثات و مشاجرات درونی جوامع پناهندگان آمستردام در آغاز قرن ۱۷ است. همچنین، در لانکشاير عدم پذیرش هواداران روحانیت و دعوی غیرروحانیون برای رهبری و حفظ انضباط کلیسایی برای مواضع اتخاذ شده در مبارزات شدید در زمان کرامول تعیین‌کننده بود.

(۱۴)

فرمان مورخ ۳۱ دسامبر ۱۶۴۶ لانگ پارلمان، که با هدف وارد کردن ضربه به استقلال‌گرایان صادر شد، علیه این امر بود [...] در نخستین ادوار رفرم در انگلستان، نه فقط برگزاری آیینهای دینی و آزادی وعظ اغلب به وسیله اسقفهای پرحرارت تحمل می‌شد، بلکه آن را تشویق نیز می‌نمودند. در اسکاتلند، در سال ۱۵۶۰، اینها عناصر متشکله فعالیت کلیسا به شمار می‌رفتند و اول بار در ۱۵۷۱، در نورث همپتون و سپس در نقاط دیگر رواج یافتند. اما الیزابت در عزم خود برای برانداختن آنها ثابت قدم ماند و این امر در اعلامیه او در سال

۱۵۷۲ علیه Cartwright جلوه‌گر می‌شود.

(۱۵)

انقلابات فرمندانۀ اهل فرق (از نوع فاکس و رهبران دیگری از این گونه) در درون جماعات همواره با مبارزه علیه مستمری‌بگیران دولت که «مزدور» تلقی می‌شدند و به نفع اصل ارشادی [اپوستولیک] و عظم رایگان از سوی آنانی که توسط روح برانگیخته می‌شوند آغاز شده است. پارلمان صحنۀ مشاجراتی بسیار شدید علیه گادوین طرفدار جماعت راهبان [congregationiste] و پرین (Prynne) بود که گادوین را به قبول اعانه‌ای مغایر اصل مزبور متهم می‌نمود؛ در حالی که گادوین اعلام می‌کرد چیزی جز آنچه را که داوطلبانه به او داده شده نپذیرفته است. این قاعده که فقط دریافت هدایای داوطلبانه برای معیشت و عاظم مجاز است در عرضحال بر آونیستها به ژاک اول (۱۶۰۳) نمودار می‌شود.

(۱۶)

در ۱۷۹۳، متودیسیم هرگونه تمایز میان وعاظم دارای مجوز و سایرین را ملغا کرد. در نتیجه، وعاظم دوره‌گرد بی‌مجوز (travelling Preachers) یعنی مبلغین که نمایندگان شاخص متودیسیم بودند با کشیشانی که هنوز مجوز خود را از کلیسای آنگلیکان دریافت می‌کردند در موقعیت مساوی قرار گرفتند. اما در همان حال واعظان دوره‌گرد انحصار و عظم در تمام «مسیر» و انجام مراسم مذهبی را به دست آوردند (اداره خودمختار آیینهای مذهبی فقط مربوط به این دوره است؛ البته در ساعات غیرمعمول در کلیسای رسمی که این واعظان وانمود می‌کردند کماکان به آن تعلق دارند). چون از سال ۱۷۶۸ انجام فعالیت‌های شخصی دیگر برای وعاظم ممنوع شد؛ وعاظم به یک روحانیت جدید مبدل گردیدند. حتی در سال ۱۸۳۶، یک جواز رسمی صادر می‌شد. در عین حال دسته‌ای از واعظان محلی وجود داشت که اعضای آن از میان افراد غیرروحانی انتخاب می‌شدند و وعاظم برایشان حرفه‌ای ثانوی به شمار می‌آمد؛

آنها حق اداره آیینهای مذهبی را نداشتند و صلاحیتشان فقط محلی بود. هیچ‌کدام از این دو گروه ملیس به لباسی که نشاندهنده حرفه آنها باشد نبودند.

(۱۷)

مخالفتان کرامول در «پارلمان اهل تقوا» منجمله بر سر مسئله حوزه‌های علمیه (که با حذف قاطع عشریه [dîme] و مستمری از بین می‌رفتند) بر مخالفتشان حدت بخشیدند. کرامول نمی‌توانست درباره نابودی این مراکز فرهنگی که در انظار آن عصر نهادهایی برای تربیت متألّهین بود تصمیم‌گیری کند.

(۱۸)

متودیسته‌ها بارها کوشیدند استمداد از محاکم قضایی غیردینی را با اخراج شخص از فرقه مجازات کنند. در مقابل، محاکم متعددی ایجاد کردند که هنگام عدم بازپرداخت دیون، طلبکار می‌توانست به آنها رجوع کند.

(۱۹)

در میان متودیستهای اولیه کمیسیونی از برادران مسئول تحقیق در تمام موارد وقفه در بازپرداختها بود. مقروض شدن بدون اطمینان در توانایی بازپرداخت موجب اخراج از فرقه بود؛ شهرت متودیسته‌ها در امر اعتبار از همینجاست [...].

(۲۰)

نزد متودیسته‌ها این یک واجب عینی است.

(۲۱)

در میان متودیسته‌ها، در آغاز، این گواهینامه‌ها هر سه ماه یک بار باید تجدید می‌شد. همان‌طور که قبلاً متذکر شدیم، استقلال‌گرایان اولیه مراسم عشای ربانی را فقط برای دارندگان مجوز [ticket] انجام می‌دادند. نزد باپتیسته‌ها یک تازه‌وارد فقط وقتی در مراسم پذیرفته می‌شد که دارای توصیه‌نامه‌ای از

جماعت اولیه خود بود. [...].

(۲۲)

مثلاً نگاه کنید به ملاحظات دوایل (Doyle) درباره روابط میان طبقات اجتماعی در نیوانگلند؛ که «اشرافیت» آن متشکل از خانواده‌هایی برخوردار از یک سنت مذهبی و فرهنگی کهن بود نه متشکل از طبقات ثروتمند.

(۲۳)

باز هم مؤکداً این نکته مطلقاً تعیین‌کننده را که در اولین مقاله از دو مقاله این مجلد برجسته شده است خاطر نشان می‌کنیم. خطای بنیادی ناقدان من دقیقاً عدم توجه به همین نکته است. در مطالعه ارتباط اخلاق عبرانی با آموزه‌های مشابه در نظام‌های اخلاقی مصری، فنیقی، و بابلی با وضعیت‌های کاملاً مشابهی برخورد می‌کنیم.

(۲۴)

در این باب مقایسه کنید با آنچه در مطالعه قبلی گفته شد (ص ۲۰۴ به بعد). جماعات راهبان در میان یهودیان باستان و در میان مسیحیان اولیه هرکدام به شیوه خود در جهت واحدی عمل می‌کردند (و همان‌طور که خواهیم دید این مطلب باعث از بین رفتن اهمیت اجتماعی خویشاوندی نزد یهودیان گردیده است؛ مسیحیت از آغاز قرون وسطا در همان جهت عمل کرده است).

(۲۵)

کافی است کتاب جِرف دژبان پاریس اثر اتین بوالو [Etienne Boileau] را مثال آورد (۱۲۶۸) [چاپ les pinasse و Bonardot، تاریخ عمومی پاریس، ص ۲۱۱، بخش هشتم، ص ۲۱۵، بخش چهارم].

هرکس که در تمدن جدید اروپایی پرورش یافته و به مطالعه مسائل تاریخ جهان اشتغال داشته باشد ناگزیر و بحق با این سؤال روبه رو می شود: پیدایش آن پدیده‌هایی از تمدن را که در غرب، و فقط در غرب، خط سیری تکاملی با اهمیت و اعتباری جهانشمول - لااقل به زعم ما - پیموده‌اند باید به کدام ترکیب از موقعیت‌ها نسبت داد؟

ویر، در تلاش برای تعیین ویژگی‌های متمیّزه سرمایه‌داری جدید در کتاب اخلاق پروتستانی، قبل از هر چیز میان نهاد سرمایه‌داری و جست‌وجوی فی‌نفسه منفعت تمایز قایل می‌شود. میل به ثروت در اکثر زمان‌ها و مکان‌ها وجود داشته و فی‌نفسه هیچ ارتباطی با عمل سرمایه‌دارانه، که شامل نوعی جهت‌گیری با قاعده برای کسب منفعت از طریق مبادله اقتصادی بظاهر مسالمت‌آمیز است، ندارد.

