

## جایگاه/اقتصاد و جامعه در اندیشهٔ ماکس وبر

ابراهیم توفیق\*

### چکیده

هدف این نوشتار بررسی جایگاه آن‌چه مهم‌ترین اثر ماکس وبر نامیده شده، یعنی اقتصاد و جامعه، در اندیشهٔ اوست. در نقد خوانش پارسونزی (Talcott Parsons) و یک‌پارچه‌ساز وبر، گفته شده که گسستی میان وبر متقدم - وبر تأملات روش‌شناختی دربارهٔ مفهوم‌پردازی «فرد تاریخی» (historical individual) و اخلاق پروتستان و روح سرمایه‌داری (The Protestant Ethic and The Spirit of Capitalism) و وبر متأخر - وبر اقتصاد و جامعه (Economy and Society) و جامعه‌شناسی تفهیمی (Interpretive Sociology) دیده می‌شود؛ گسستی مبتنی بر گذار از فردیت تاریخی به جامعه‌شناسی به‌مثابهٔ علمی انتزاعی، گونه‌شناختی (typological)، و جهان‌شمول.

این نوشتار نشان می‌دهد که خصلت این گذار نه گسست، بلکه یک تداوم پرتنش است و این‌که اندیشهٔ وبر، چه متقدم و چه متأخر، متمرکز است بر صورت‌بندی‌های متفاوت فرد تاریخی «سرمایه‌داری مدرن» و «قفس آهنین» (iron cage). به این منظور، در ابتدا، نگاهی خواهیم انداخت به تاریخچه و ساختار «اقتصاد و جامعه». سپس، گذار پیش‌گفته بررسی خواهد شد. در پایان، به تأمل در تنش‌گریزناپذیر در اندیشهٔ وبر پرداخته می‌شود تا از این طریق حدود و ثغور یک گفت‌وگوی انتقادی و مولد با او ترسیم شود.

**کلیدواژه‌ها:** اقتصاد و جامعه، اخلاق پروتستان، فرد تاریخی، افسون‌زدایی، عقلانیت، جامعه‌شناسی تفهیمی، نیچه، مطالعات تاریخی - تطبیقی

---

\* دکترای تخصصی جامعه‌شناسی، استاد و عضو هیئت علمی دانشگاه علامه طباطبائی  
Ebrahim.towfigh@yahoo.com

تاریخ دریافت: ۱۳۹۸/۰۵/۰۶، تاریخ پذیرش: ۱۳۹۸/۰۹/۱۱

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

## ۱. به جای مقدمه: از وبر چه می‌خواهیم؟

به نظر نمی‌آید که ما تاکنون وارد گفت‌وگویی با وبر شده باشیم تا از خلال آن بتوان پاسخ یا پاسخ‌هایی برای پرسش بالا استخراج کرد. شاید بتوان این گفت‌وگونداشتن را به این امر نسبت داد که تاکنون فقط بخش ناچیزی از آثار وبر به فارسی برگردانده شده است، اما این پاسخ احتمالی قانع‌کننده نیست، زیرا ما با آن‌ها هم که بخش مهمی از آثارشان ترجمه شده است مثل دورکیم، مارکس، یا گیدنز گفت‌وگویی نداریم. خواننده این سطور، اگر سال‌هایی از عمرش را در آکادمی علوم اجتماعی ما سپری کرده باشد، در جایگاه دانشجو، مدرس، یا محقق به‌زودی بر شکلی از سردرگمی که شاید با طرح پرسش بالا در ذهنش به‌وجود آمده باشد، فائق خواهد آمد و از راقم آن خواهد پرسید که این دیگر چه پرسشی است، مگر قرار است ما با وبر یا هر «نظریه‌پرداز» دیگری وارد گفت‌وگو شویم؟ او ادامه خواهد داد که وبر و دیگر متفکران جامعه‌شناسی نظریه‌هایی پرداخته‌اند و قرار بر این است که ما آن‌ها را بیاموزیم و آن‌ها یا تلفیقی از آن‌ها را به‌کار گیریم و واقعیت پیش‌رو را به محک آن‌ها بزیم.

مبنای استدلالی چنین «ضدحمله‌ای» تصور از جامعه‌شناسی به‌مثابه علمی جهان‌شمول است؛ علمی ناظر بر دوره تاریخی تام و جهان‌شمولی که «مدرنیته» می‌نامیم. در این تصور، مدرنیته پی‌آمد گسست‌هایی است بنیادی در همه حوزه‌های حیات اجتماعی - صنعتی شدن تولید، سرمایه‌داری شدن اقتصاد، و دولتی‌شدن سیاست و سلطه که به نظامی آهنین و جهان‌شمول می‌انجامد که از منطق تمایز یافتگی اجتماعی (social differentiation) روزافزون پیروی می‌کند: جدایی خانه از کارخانه، جدایی تولید از بازتولید، جدایی سیاست از اقتصاد، جدایی دولت از جامعه مدنی، و جدایی حوزه عمومی از حوزه خصوصی. طبق این منطق، جامعه‌شناسی علمی است انتزاعی مشتمل بر نظامی منطقی و روش‌مند از تعاریف و مفاهیم عام که به صورت‌بندی نظری منطق حاکم بر نظام مدرن می‌پردازد و هم‌چون خود آن نظام جهان‌شمول است. در این تصور، کار جامعه‌شناس خلاصه می‌شود یا به نظریه‌پردازی همان منطق پیش‌گفته و برساختن تعاریف و مفاهیم عام در نسبت با سطح انتزاع انتخاب‌شده، یا به‌کارگیری همان تعاریف و مفاهیم عام، که به‌صورت شابلونی بر پدیدارهای زندگی انداخته می‌شوند، باز بر مبنای این تصور که خود این پدیدارها چیزی جز مصداق‌های خاص قوانین عام نیستند. در این حالت، یا امور خاص مؤید قوانین عام به‌شمار می‌روند یا انحراف از معیاری را نشان می‌دهند که باید در منطقی آسیب‌شناسانه تفسیر و تبیین شود.

علاقه بی‌پایان جامعه‌شناسی ما به گفتمان «جامعه دوران گذار میان سنت و تجدد» ریشه در همین نگاه دارد. گویا همه چیز ما در این گذار پایان‌ناپذیر در وضعیت معلق «نه این و نه

آن، «هم این و هم آن»، و «نه دیگر آن و نه هنوز این» قرار دارد و به هر روی، واجد هیچ تشخیصی نیست و بیرون از حوزهٔ توضیح انضمامی. تصور جهان‌شمول از جامعه‌شناسی در شابلون‌سازی از نظریه‌هایش در این جا به ممتنع‌ساختن شناخت جامعه انجامیده است. ماکس وبر، یا لاقفل وبری که پارسونز و پارسونزی‌ها به جهان علوم اجتماعی عرضه کرده‌اند، نقشی مهم در ایجاد چنین تصویری از جامعه‌شناسی داشته است؛ به‌ویژه در آنچه مهم‌ترین اثرش خوانده شده است: یعنی *اقتصاد و جامعه*. نه تنها رویکرد تعریف‌محور، مفهوم‌پردازی گونه‌شناسانه، و روش تاریخی - تطبیقی وبر در مقالات «اقتصاد و جامعه» قرائتی پارسونزی را ظاهراً موجه و مشروع می‌سازد، بلکه تفکیکی که وبر در مقالهٔ آغازین «اقتصاد و جامعه»، یعنی «مفاهیم اساسی جامعه‌شناسی»، میان تاریخ و جامعه‌شناسی انجام می‌دهد، چنین قرائتی را گریزناپذیر می‌نمایاند:

این فرض بدیهی انگاشته شده است که علم جامعه‌شناسی به‌طور مداوم در پی تدوین و تنظیم مفاهیم نوعی و قواعد عام رخدادهاست. این ویژگی جامعه‌شناسی را از تاریخ مجزا می‌کند؛ زیرا تاریخ در پی تحلیل علی و تبیین کنش‌های فردی ساختارها و افرادی است که از اهمیت فرهنگی برخوردار است.... همان‌گونه‌که در مورد هر علم تعمیم‌دهنده‌ای صادق است مفاهیم جامعه‌شناختی در مقایسه با واقعیات تاریخی به علت انتزاعی‌بودنشان به‌طور نسبی از عینیت لازم محروم‌اند (وبر ۱۳۸۴ الف: ۴۵).

اگر اندیشهٔ وبر قابل فروکاستن به این دست گزاره‌ها می‌بود، مشخص بود که ما از وبر چه می‌توانیم بخواهیم؛ وبر می‌توانست تقلیل یابد به «نظریه‌پرداز» خوانش پارسونزی و جامعه‌شناسی پارسونز ادامهٔ منطقی و مشروع جامعه‌شناسی وبر می‌بود؛ به وبر «نظریه‌پرداز عقلانیت غربی» که می‌شد از نظریه‌های «کنش»، «سلطه»، و «مشروعیت» او شابلون‌هایی ساخت برای انداختن روی واقعیت ما و دست‌یابی به این نتیجهٔ «بدیهی» که نه کنش ما، نه نظام سیاسی و بوروکراسی ما، و نه گفتمان‌های مشروعیت‌بخش به آن‌ها واجد عقلانیت مدرن نیستند؛ یعنی همان وبری که داریم و به کار می‌گیریم.

اما وبر، هم‌چون هر متفکر جدی دیگری، پیچیده‌تر از آن است که بتواند بدون هر تناقضی در خدمت شابلون‌سازی قرار گیرد. سال‌ها پیش از تقریر «مفاهیم اساسی جامعه‌شناسی»، وبر در سلسله‌مقالات روش‌شناختی‌اش (۱۹۰۳-۱۹۰۶) تصویری از علوم اجتماعی که در پیروی از هاینریش ریکرت (Heinrich Rickert)، «علوم تاریخی - فرهنگی» (kulturwissenschaften) می‌نامد ارائه می‌دهد که کاملاً متفاوت (اگر نگوییم متضاد) با قرائت

پارسونزی است. من با ارجاع به مقاله «عینیت در علوم اجتماعی و سیاست اجتماعی» (۱۹۰۴/ ترجمه‌شده به سال ۱۳۸۲) شمه‌ای از این تصویر متفاوت را بازگو می‌کنم:

علم اجتماعی مورد توجه ما علم تجربی معطوف به واقعیت موجود است. هدف ما فهم یکتایی ویژه واقعی است که در آن زندگی می‌کنیم. ما می‌خواهیم، از سویی، مناسبات و دلالت فرهنگی نمودهای فعلی وقایع منفرد، و از سوی دیگر، علت‌های آن‌ها را از نظر تاریخی بفهمیم. این علت‌ها هم شامل علل چنین بودن و هم شامل علل گونه دیگر نبودن این نمودهاست (وبر ۱۳۸۲: ۱۱۶).

در تبیین علی ما فقط علت‌هایی را برمی‌گزینیم که خصوصیت 'ذاتی' هر واقعه منفرد را ناشی از آن‌ها می‌دانیم. وقتی فردیت یک پدیده مورد توجه است، دیگر علیت به معنی 'قوانین' نیست، بلکه به معنی مناسبات علی مشخص است؛ در این حال، دیگر مسئله این نیست که یک رخداد به منزله نماینده یک مقوله عام تحت آن مقوله درآید، بلکه مسئله تبیین این رخداد به منزله پی آمد یک منظومه مطرح است. هرگاه تبیین علی یک 'پدیده فرهنگی' — یک 'فرد تاریخی' — مورد نظر باشد، دستیابی به دانش قوانین علی نه هدف تحقیق، بلکه وسیله تحقیق است (همان: ۱۲۵).

آیا یک رابطه علی که در زندگی روزمره به طور منظم تکرار می‌شود، باید به صورت 'قانون' فرمول‌بندی شود یا خیر؟ این پرسش کاملاً به مقتضیات مربوط می‌شود و در هر مورد منفرد پاسخی جداگانه دارد. اهمیت و ارزش مندی قوانین در علوم دقیقه طبیعی از آنجاست که این علوم جویای اعتبار عام و جهانی هستند. اما برای شناخت واقعیت غیرانتزاعی پدیده‌های تاریخی، قوانین هرچه عام‌تر باشند، به‌ناچار محتوای کم‌تر و بنابراین ارزش کم‌تری خواهند داشت. هر قدر اعتبار — یا شمول — یک مفهوم جامع‌تر باشد، بیش‌تر ما را از غنای واقعیت دور می‌کند، زیرا برای تحت پوشش قرار دادن بیش‌ترین تعداد ممکن از عناصر مشترک پدیده‌ها باید تا حد امکان انتزاعی و بنابراین فاقد محتوا شود. در علوم فرهنگی شناخت امر عام و جهانی به‌خودی‌خود هرگز ارزشمند نیست (همان: ۱۲۷).

سنخ‌های آرمانی هرگز طرح‌هایی نیستند که یک وضعیت یا کنش مشخص را در حکم نمونه تحت آن طبقه‌بندی کنیم، بلکه صرفاً یک مفهوم حدی آرمانی هستند که وضعیت یا کنش مشخص با آن‌ها مقایسه و بررسی می‌شود تا مؤلفه‌های مهم و معنادار آن آشکار شود (همان: ۱۴۵).

این رشته را می‌توان هم‌چنان ادامه داد، اما به همین بسنده می‌کنیم. ساده‌انگارانه است اگر تصور کنیم که وبر دچار چنین تناقض فاحشی شده باشد. از آن‌جاکه معتقدیم علوم

اجتماعی ما از مواجهه با «واقعیت موجود» و «فهم یکتایی ویژه» آن و پرسش از «علل چنین بودن» و به «گونهٔ دیگر نبودن» آن از جمله با ارجاع به وبری که او را واضح «جامعه‌شناسی تاریخی - تطبیقی» می‌داند تن می‌زند، این نوشتار باب گفت‌وگویی انتقادی را با وبر «فردیت ساختاری و تاریخی» می‌گشاید و می‌پرسد نسبت این وبر با وبر ظاهراً تعمیم‌گرای «اقتصاد و جامعه» چیست؟ این نوشتار هدف محدودی را دنبال می‌کند: نشان دادن این امر که برخلاف تصور رایج در میان ما «اقتصاد و جامعه» یا «جامعه‌شناسی تفهیمی» ادعای جهان‌شمول ندارد، بلکه صورت‌بندی کل‌گرایانهٔ همان فرد تاریخی‌ای است که وبر در *اخلاق پروتستان و روح سرمایه‌داری* (1904 [1988] (۱۳۷۳) تبارشناسی (genealogy) کرده است: «ففس آهین».

ابتدا به تاریخچهٔ شکل‌گیری و ساختار «اقتصاد و جامعه» خواهیم پرداخت. سپس، گذار به آن را توضیح خواهیم داد. این دو گام از طریق «پارسونزدایی» از وبر به بازتقریر مسئلهٔ وبر خواهد پرداخت و نشان خواهد داد که این مسئله هرگز قابل فروکاستن به دوگانهٔ تفرد - تعمیم نیست، بلکه در کوشش بی‌پایان و پرتنش و در نهایت ناموفق او برای مفهوم‌پردازی «فرد تاریخی» مورد مواجهه‌اش رخ می‌نماید. در پروبلماتیک کردن همین شکست است که در پایان به تأمل در شرایط امکان و حدود و ثغور گفت‌وگویی انتقادی با وبر خواهیم پرداخت.

## ۲. تاریخچه و ساختار اقتصاد و جامعه

نقطهٔ آغاز شکل‌گیری مجموعه‌ای که پس از مرگ وبر ذیل عنوان *اقتصاد و جامعه* از سوی همسرش، ماریانه وبر (Marianne Weber)، به‌منزلهٔ گردآورنده و ویراستار در سه بخش در فاصلهٔ سال‌های ۱۹۲۱ تا ۱۹۲۵ منتشر شد، و پس از فوت ماریانه، از ۱۹۵۶ در دو بخش از سوی یوهانس وینکل من (Johannes Winkelmann) در مقام ویراستار جدید بارها تجدیدچاپ شد، به درخواستی بازمی‌گردد که ناشر آثار وبر، پل زیبک (Paul Siebeck)، در ۱۹۰۵ با او در میان گذاشت مبنی بر تهیهٔ یک کتاب مرجع و آموزشی در دو مجلد با عنوان *گروندریس اقتصاد اجتماعی* (*Grundriß der Sozialökonomik*). نشر مور زیبک (Mohr Siebeck Verlag) با این مجموعهٔ جدید به‌دنبال جای‌گزین ساختن مجموعهٔ چندجلدی‌ای بود که از سال ۱۸۸۲ تحت‌مدیریت گوستاو شوونبرگ (Mohr Siebeck Verlag) با عنوان کتاب *مرجع اقتصاد سیاسی* (*Handbuch der politischen Ökonomie*) منتشر و طی

چهارده سال چهار مرتبه تجدیدچاپ شده بود. علت گرایش زیبک به جای‌گزین‌سازی این مجموعه روزآمدنبودن آن در مقایسه با گزینه‌های روزافزون منتشره در دهه پایانی قرن نوزدهم و نیز توافق‌نداشتن با شونبرگ بود.

وبر سرانجام در ۱۹۰۸ درخواست زیبک را پذیرفت مشروط بر واگذاری مسئولیت مجموعه به گروه نویسندگان و ایفای نقش او در هیئت سروراستار. اما در عمل ناچار می‌شود به تدریج همان نقش مدیرمجموعه را ایفا کند. وبر در ابتدای راه طرح عمومی مجموعه و نویسندگان بخش‌ها را تعیین می‌کند، اگرچه به دلیل ملاحظات محتوایی و تأخیرهای طولانی نویسندگان، و از جمله خودش، بارها به بازبینی آن ناچار می‌شود. در این طرح عمومی، او برای خود در مجلد اول بخش سومی را در نظر می‌گیرد که در ابتدا «اقتصاد و جامعه» می‌نامد، اما از ۱۹۱۴ به بعد بخش سوم را به دو قسمت تقسیم می‌کند؛ قسمتی که خود به‌عهد می‌گیرد با عنوان «اقتصاد و نظم‌ها و قدرت‌های جامعه‌وی» (Die Wirtschaft und die gesellschaftlichen Ordnungen und Mächte) و بخشی را که به اقتصاددان سرشناس، فیلوپویچ (Eugen von Philippovich)، واگذار می‌کند با عنوان «مسیر دگرگونی نظام‌ها و ایدئال‌های اقتصادی و سیاسی - اجتماعی» (Entwicklungsgang der wirtschafts- und sozialpolitischen Systeme und Ideale). بنا بود هر دو بخش عنوان عمومی «اقتصاد و جامعه» را بنابر طراحی وبر حمل کنند (Lichtblau 2000 a; Schluchter 2009).

مجموعه‌ای که با عنوان «اقتصاد و جامعه» می‌شناسیم (ذیل گردآوری ماریانه وبر و سپس یوهانس وینکل‌من) از دو بخش تشکیل شده است؛ بخشی قدیمی‌تر که در بازه ۱۹۰۹ تا ۱۹۱۴ تهیه و امضای وبر را برای نشر در کتاب مرجع گروندریس/اقتصاد اجتماعی دارند و در فاصله ۱۹۱۸ تا ۱۹۲۰ منتشر می‌شوند و بخش‌هایی طولانی که وبر پس از جنگ جهانی اول قصد بازبینی و بازنویسی آن‌ها را داشت اما مرگ زودرس مانع آن شد.

مقالات بخش اول عبارت‌اند از «مفاهیم اساسی جامعه‌شناسی»، «مقولات اساسی جامعه‌شناسی اقتصاد»، «گونه‌های حاکمیت»، و «مرتب‌های اجتماعی و طبقات». مقالات مهمی مثل «اشکال جامعه‌یابی تأیسی و جامعه‌یابی تأسیسی»، «جامعه‌شناسی دین»، «بازار»، «اقتصاد و نظم‌ها»، «جامعه‌شناسی حقوق»، و «شهر» نیز در بازه زمانی ۱۹۰۹ تا ۱۹۱۳ به‌نگارش درآمده‌اند، وبر جز در مورد «جامعه‌شناسی حقوق» به بازبینی کامل آن‌ها موفق نمی‌شود.

این مقالات در گردآوری ماریانه وبر در بخش دوم و سوم/اقتصاد و جامعه تقسیم شده‌اند و در گردآوری وینکل من در بخش دوم با فصل‌بندی‌ها و ترتیب‌های متفاوت آورده شده‌اند. ماریانه وبر به هر سه بخش عنوان عمومی «اقتصاد و جامعه» و زیرعنوان «اقتصاد و نظم‌ها و قدرت‌های جامعه‌ای» می‌دهد؛ وینکل من کل کار را در دو بخش با عنوان عمومی «اقتصاد و جامعه» و اضافهٔ من درآوردی «گروندریس جامعه‌شناسی تفهیمی» منتشر می‌کند. مبنای «منطقی» نسخه‌های سه و دوبخشی تصویری است که مقالات مجموعه «اقتصاد و جامعه» را براساس تمایزی تقسیم‌بندی می‌کند که مبنایی در نوشته‌های وبر ندارد: تمایز میان مقالات انتزاعی - مفهومی و مقالات انضمامی - تاریخی (Lichtblau 2000 a). حداقل از زمانی که فریدریش تنبروک (Friedrich Tenbruck)، یکی از شارحان مهم ماکس وبر، در سال ۱۹۷۷ در مقاله‌ای با عنوان «وداع با اقتصاد و جامعه» به نقد بنیادی هر دو نسخه موجود و فصل‌بندی آن‌ها و منطق دوگانه ناظر بر بخش‌بندی «کتاب» پرداخت و اقتصاد و جامعه را نه اثر وبر بلکه نتیجهٔ «پرکردن حدسی» آنچه ظاهراً مقصود وبر بوده است از سوی وینکل من خواند (Tenbruck 1977) و در نهایت، ولفگانگ اشلوختر (Wolfgang Schluchter)، شاید مهم‌ترین شارح وبر، اقتصاد و جامعه را یک پروژه ناتمام و نه یک کتاب ارزیابی کرد (Schluchter 1989, 2009). سخن گفتن از «کتاب‌سازی» ناموجه نیست. می‌توان در این باره تأمل کرد که این «کتاب‌سازی» در آفرینش تصویری از وبر به‌عنوان «نظریه‌پرداز عقلانیت» چه تأثیری داشته است؟

از «کتاب‌سازی» دیگری نیز می‌توان سخن گفت که احتمالاً نقشی تعیین‌کننده در برآمدن این تصویر داشته است که در این‌جا اشاره‌ای گذرا به آن می‌کنیم: ترجمهٔ انگلیسی/اخلاق پروتستان و روح سرمایه‌داری توسط پارسونز. امروز می‌دانیم که اخلاق پروتستان مجموعه‌ای است از مقالاتی که وبر در فاصلهٔ ۱۹۰۴ تا ۱۹۰۶ منتشر کرد و پس از آن، با وجود درخواست‌های مکرر ناشرش، پل زیبک، از انتشار دوبارهٔ آن به‌صورت یک کتاب مستقل سر باز زد تا این‌که آن‌ها را در مجموعهٔ سه‌جلدی مجموعه مقالات جامعه‌شناسی دین، به‌عنوان مقالات آغازین - اخلاق پروتستان و روح سرمایه‌داری شامل دو بخش: مسئله، و اخلاق شغلی پروتستان‌یسم ریاضت‌کشانه، و مقاله «فرقه‌های پروتستان و روح سرمایه‌داری» یعنی پیش از ورود به قسمت اصلی کتاب اخلاق/اقتصادی ادیان جهانی، در ۱۹۲۰، به فاصلهٔ کوتاهی پیش از مرگش منتشر کرد (Weber 1988 [1920]). مجموعه مقالات جامعه‌شناسی دین با مقدمه‌ای آغاز می‌شود که طبعاً ناظر بر کل مجموعه است و نه فقط مقالات آغازین/اخلاق پروتستان. اما پارسونز این مقالات را به‌همراه آن مقدمه به انگلیسی

ترجمه و به صورت کتابی مستقل منتشر کرد (Szokolczai 2000: Cap. 5). در اخلاق پروتستان، وبر کم‌ترین اشاره‌ای به دیگر ادیان ندارد و به تبارشناسی «روح سرمایه‌داری» از طریق دگرذیسی اخلاق پروتستانی می‌پردازد، در حالی که مجموعه مقالات جامعه‌شناسی دین بر اساس مقایسه اخلاق پروتستانی با اخلاق اقتصادی دیگر ادیان سازمان یافته است، به منظور نشان دادن و برجسته‌سازی تکینگی و بی‌همتایی تحول غرب.

گذشته از کیفیت نازل ترجمه پارسونز، که مورد نقد بسیاری قرار گرفته است، از آن پس همین «کتاب» مبنای آشنایی با اخلاق پروتستان وبر قرار می‌گیرد و در سایه مقایسه‌ای خواننده می‌شود که وبر بعدها به این نتیجه می‌رسد که باید انجام دهد. ما دوباره در قسمت چهارم این نوشتار به اخلاق پروتستان و این مقدمه و این که چرا وبر رویکردی تطبیقی اتخاذ می‌کند باز خواهیم گشت. در این جا فقط به ذکر این نکته بسنده می‌کنیم که با این «کتاب‌سازی»، پارسونز شاید مهم‌ترین تنش درون اندیشه وبر را ناچیز و از این طریق، «جامعه‌شناسی» خود را به منظور ادامه منطقی و مشروع جامعه‌شناسی وبر امکان‌پذیر می‌سازد.

در همین راستا، یادآوری این نکته حائز اهمیت است که وبر دو پروژه اقتصاد و جامعه و جامعه‌شناسی دین یا دقیق‌تر: اخلاق اقتصادی ادیان جهانی، را به صورت موازی پیش برد و می‌توان با ارجاع به خود وبر، از جمله در مقدمه پیش گفته، گفت که این دو پروژه مکمل یکدیگرند و چنان در هم تنیده‌اند که شاید بتوان ادعا کرد که ما در واقع با یک پروژه واحد روبه‌رویم که همان‌طور که در بخش چهارم مقاله توضیح خواهیم داد، ریشه در تأملات وبر پس از تقریر اخلاق پروتستان دارد.

برگردیم به اقتصاد و جامعه، کوشش عظیمی که از ۱۹۸۸ برای انتشار مجموعه آثار وبر (*Max Weber-Gesamtausgabe*) صورت گرفته است، بی‌شک نسبتی با نقدهایی دارد که در بالا به آن اشاره شد. در این مجموعه آثار، مقالات اقتصاد و جامعه، با همین عنوان، اما در نظم دیگری در حال انتشار است. مجموعه آثار از سه بخش تشکیل شده است: I. نوشته‌ها و سخن‌رانی‌ها، II. نامه‌ها، و III. درس‌گفتارها و پس‌نوشته‌های درس‌گفتارها. اقتصاد و جامعه به عنوان مجلدات ۲۲-۲۳ بخش یک برنامه‌ریزی شده‌اند. مجلد ۲۲ تشکیل شده است از ۵ کتاب و همه مقالات سال‌های ۱۹۱۱-۱۹۱۴ را در بر می‌گیرد:

۲۲-۱: اقتصاد و جامعه. اقتصاد و نظم‌ها و قدرت‌های جامعوی. بازمانده. جماعت‌ها؛

۲۲-۲: اقتصاد و جامعه. اقتصاد و نظم‌ها و قدرت‌های جامعوی. بازمانده.

جماعت‌های دینی؛



۲۲-۳: اقتصاد و جامعه. اقتصاد و نظم‌ها و قدرت‌های جامعوی. بازمانده. حقوق؛

۲۲-۴: اقتصاد و جامعه. اقتصاد و نظم‌ها و قدرت‌های جامعوی. بازمانده. حاکمیت؛

۲۲-۵: اقتصاد و جامعه. اقتصاد و نظم‌ها و قدرت‌های جامعوی. بازمانده. شهر.

جلد ۲۳ تمامی نوشته‌هایی را در بر می‌گیرد که وبر در سال‌های پس از جنگ جهانی اول مشغول بازبینی آن‌ها بوده است و ناقص‌اند؛ ۲۳: اقتصاد و جامعه. جامعه‌شناسی. ناقص ۱۹۱۹-۱۹۲۰. و بالآخره جلد ۲۴ به «تاریخ شکل‌گیری و اسناد» اختصاص یافته است.<sup>۱</sup>

با وجود کیفیت بسیار مطلوب این مجموعه، که حاصل کوشش عظیم گردآورندگان در زمینه‌مند کردن مقالات/اقتصاد و جامعه است، اما آن‌ها نیز نتوانسته‌اند از تیتراژ معمول و پرطمطراق «اقتصاد و جامعه» صرف‌نظر کنند و به راه‌کاری مشابه ماریانه وبر رسیده‌اند که عملاً همان تقسیم دوگانه را، که بالاتر به آن اشاره شد، بازتولید کرده‌اند (Lichtblau 2000 a). متأسفانه ما به این مجموعه دسترسی محدود داریم (از طریق Googlebooks) و به‌ناچار از نسخهٔ اینترنتی اولین گردآوری ماریانه وبر استفاده کرده‌ایم (بنگرید به کتاب‌شناسی پایان این مقاله).

در نگاه و خوانشی اولیه، و به جبر غیرانتقادی، از مجموعه‌مقالات/اقتصاد و جامعه این برداشت می‌تواند شکل گیرد که گویا وبر به فلسفهٔ تاریخ - تاریخ جهانی - هگل (Georg Wilhelm Friedrich Hegel) صورتی جامعه‌شناختی می‌دهد، هم‌چون هگل که بر بنیاد رویکردی غایت‌شناختی (teleological) فرایند تکوین عقل را می‌فلسفد. وبر نیز در اقتصاد و جامعه تاریخی جهانی و تطبیقی از فرایند تکوین عقلانیت ارائه می‌دهد که در «سرمایه‌داری مدرن» و «عقلانیت معطوف به هدف»، به‌عنوان صورت عالی عقلانیت، به‌سرانجام می‌رسد، همان‌گونه که عقل هگلی در تحقق روح آزادی در غرب در انقلاب فرانسه به‌سرمزمن می‌رسد؛ تاریخ جهانی - تطبیقی، گذار از اشکال مختلف و متفاوت جماعت - گمیشافت (gemeinschaft) - به جامعهٔ مدرن - گزلسافت (gesellschaft) - که در بررسی‌های حوزه‌ای، پخش و گسترده می‌شود: جامعه‌شناسی اقتصاد، جامعه‌شناسی سیاسی، جامعه‌شناسی حقوق، جامعه‌شناسی دین و «شهر»<sup>۲</sup>.

در این «تاریخ» ظاهراً جهانی - تطبیقی، وبر از سویی تمایزی بنیادی میان «شرق» و «غرب» برقرار می‌کند و ازدیگرسو، به بررسی تطبیقی و در زمانی در غرب دست می‌زند. شرق به‌مثابهٔ یک کلیت و در مقایسه با غرب فاقد ظرفیتی برای تکوین عقلانیت مدرن بوده است، اگرچه وبر در درون شرق تمایزهایی دینی - تمدنی برقرار می‌کند: چین/

کنفوسیانیسم، هند/ بودیسم، اسلام و یهودیت، اما مبنای این تمایزگذاری دوری و نزدیکی با عقلانیت مدرن غربی است. در بررسی تطبیقی - در زمانی غرب، وبر در یک ترتیب تاریخی دوره باستان (یونان و امپراتوری روم)، قرون وسطی، رنسانس، و قرون وسطای متأخر را بررسی می‌کند.

حال باید تصریح کرد که چنین خوانشی از اقتصاد و جامعه، که ما به صورتی بزرگ‌نمایی شده ترسیم کردیم، هرگز با ارجاع به خود متون توجیه‌پذیر نیست و تنها درسایه قرائتی پارسونزی از وبر و جامعه‌شناسی تاریخی - تطبیقی‌ای که بر مبنای همین قرائت شکل گرفته است امکان‌پذیر می‌شود. فهم و استدلال تاریخی وبر به سختی ذیل فلسفه تاریخ به طور عام و فلسفه تاریخ هگل به طور خاص قرار می‌گیرد. حتی نگاهی سطحی به مجموعه مقالات اخلاق پروتستان، مقالات روش‌شناختی‌ای که به موازات آن اثر نوشته شده‌اند و مقدمه جامعه‌شناسی دین این ادعا را تأیید می‌کنند.

وبر اگرچه در همه مقالات اقتصاد و جامعه به صراحت می‌آورد که مقصودش ارائه جامعه‌شناسی لحظه حال است، رویکردش به هیچ‌رو غایت‌شناختی نیست؛ غایت‌شناختی به معنای فرافکنی لحظه حال به گذشته تاریخی و فروکاستن این گذشته به پیش‌تاریخ گریزناپذیر لحظه حال. عقلانیت، در معنای وبری آن، برخلاف مفهوم «عقل» نزد هگل، مفهومی متکثر و غیرهنجاری (Non-Normative) است که از طریق تحلیل سرد رابطه هدف و وسیله می‌تواند عالمانه صورت‌بندی شود. نظام‌های ارزشی‌ای که مبنای شکل‌گیری و صورت‌بندی اجتماعی اهداف هستند، گرچه می‌توانند موضوع بررسی علمی قرار گیرند، اما چنان‌که وبر بارها در سراسر عمر علمی خود تصریح می‌کند، نسبت به علم اجتماعی پیشینی هستند و نمی‌توانند موضوع داوری این علوم قرار گیرند.<sup>۳</sup>

بالتر اشاره شد که وبر بر اثر ناتمام ماندن اقتصاد و جامعه مقدمه‌ای بر آن نوشته تا اهداف، برنامه، و روش این اثر را در کلیتش توضیح دهد. با این حال، مقاله گشاینده این مجموعه، یعنی «مفاهیم اساسی جامعه‌شناسی» (۱۳۸۴)، به میزان زیادی همین نقش را ایفا می‌کند. همان‌طور که در مقدمه آمد، وبر هدف جامعه‌شناسی تفهیمی خود را، در تمایز با تاریخ، توصیف گونه‌شناختی لحظه حال (جامعه سرمایه‌داری مدرن) و مفهوم‌پردازی آرمانی مفاهیم سنخ‌آرمانی (ideal type) آن می‌نامد. مبنای این توصیف تفهیم و تبیین کنش فردی معنادار است: کنش عقلانی معطوف به هدف، کنش عقلانی معطوف به ارزش، کنش سستی و کنش عاطفی که این دو آخری در مرز عقلانی بودن یا غیرعقلانی ارزیابی می‌شوند. مناظر با این گونه‌های کنش، وبر به گونه‌شناسی کنش جمعی و اشکال جماعت و جامعه

می‌پردازد و بر این مبنا اشکال نوعی سلطه و مشروعیت برسیده می‌شوند. وبر به تصریح می‌آورد که جامعه‌شناسی تفهیمی‌اش علمی است انتزاعی مبتنی بر آموزهٔ تعریف و نه آموزهٔ تکوین و این دومی را وظیفهٔ علم تاریخ می‌داند که به شدن‌های «افراد تاریخی» می‌پردازد.

می‌توان گفت که هدف وبر در *اقتصاد و جامعه* نوعی نقشه‌نگاری گونه‌شناختی و ایستا از وضعیتی تاریخی است (سرمایه‌داری مدرن) که در آن نظم اجتماعی، به‌نحوی بازگشت‌ناپذیر، براساس منافع و تعادل میان منافع سامان می‌یابد و نه براساس وفاداری‌ها و وابستگی‌های شخصی هم‌چون دین، قومیت، و خاندان. با غلبهٔ سرمایه‌داری مدرن در حوزهٔ اقتصاد، که وبر در ادامهٔ مارکس آن را در تغییر بنیادی سازمان اجتماعی کار یعنی در جدایی نیروی کار از ابزار تولید ریشه‌یابی می‌کند، نوع خاصی از عقلانیت (عقلانیت معطوف به هدف) به عقلانیت نظام‌بخش کل هستی اجتماعی تبدیل می‌شود و مبنای سامان‌یابی دیگر حوزه‌های حیات اجتماعی قرار می‌گیرد: نظام سلطه/ مشروعیت و نظام حقوقی. به‌سختی دیگر، از دیدگاه وبر، شرایط امکان و تداوم سرمایه‌داری مدرن باز نظام‌یابی این دو نظام اخیر براساس عقلانیت معطوف به هدف است: نظام سلطهٔ سیاسی قانونی - عقلانی و نظام حقوقی صوری. از این‌رو، سه مقالهٔ «جامعه‌شناسی اقتصاد»، «جامعه‌شناسی سلطه»، و «جامعه‌شناسی حقوق» مهم‌ترین مقالات *اقتصاد و جامعه* را تشکیل می‌دهند.

این وضعیت تاریخی را نمی‌توان در تقریر وبر در فرمول سادهٔ گذار از گمیشافت به گزلفاشافت توضیح داد. هم‌چون توینیس (Ferdinand Tönnies) وبر نیز قائل به این ایده است که جامعهٔ مدرن، هم‌چون جامعهٔ پیشامدرن، همواره ترکیبی است از این دو. اما برخلاف توینیس و در مرزبندی با رویکرد رومانتیک او، وبر نزاع را تنها مختص گزلفاشافت ارزیابی نمی‌کند، بلکه وجه برسانندهٔ هم گزلفاشافت و هم گمیشافت می‌داند. به‌زعم او، تفاوت بنیادی در این نکته است که در جامعهٔ مدرن، نزاع براساس منافی صورت می‌گیرد که براساس عقلانیت معطوف به هدف سازمان یافته‌اند و از این‌رو، نظم اجتماعی براساس جامعه‌یابی تأسیسی (vergesellschaftung) و کنش متناظر با آن (vergesellschaftungshandlen) سامان می‌یابد و این سامان‌یابی مبنای شکل‌گیری و دگرذیسی اشکال مختلف جامعه‌یابی تأسیسی قرار می‌گیرد (Lichtblau 2000 b). برای مثال، اگرچه نظام سلطه/ مشروعیت مدرن حاصل گذاری از گونهٔ سستی آن به گونهٔ قانونی - عقلانی به‌وساطت گونهٔ کاریسماتیک است، این بدان معنا نیست که ذیل سلطه/ مشروعیت قانونی/ عقلانی، گونه‌های سستی و کاریسماتیک به تاریخ می‌پیوندند. رویکرد وبر در *اقتصاد و جامعه* رویکردی توسعه‌ای - تاریخی نیست، بلکه همان‌طور که گفتیم نقشه‌نگاری گونه‌شناختی و ایستای لحظهٔ حال است.

همین منطق بر مقایسه‌های تاریخی وبر در مقالات *اقتصاد و جامعه* حاکم است، چه آن‌جا که به تمدن‌های شرقی می‌پردازد و چه آن‌جا که تمدن غرب را به صورتی در زمانی ترسیم می‌کند. روش تاریخی - تطبیقی وبر هیچ قرابتی با روش تفاوت - تشابه (Difference-Agreement) جان استوارت میل (John Stuart Mill) ندارد که پس از وبر و دیرزمانی است که به روش غالب در جامعه‌شناسی تاریخی - تطبیقی تبدیل شده است (در این باره، بنگرید به اسکاچ‌پول ۱۳۸۸: فصل ۱ و ۱۱). در *اقتصاد و جامعه*، این وضعیت‌های تاریخی‌اند که باز به صورتی گونه‌شناختی و ایستا ترسیم و مقایسه می‌شوند. این وضعیت‌های تاریخی یا نظم‌های اجتماعی حاصل کناره‌نشینی مؤلفه‌های برسازنده اشکال مختلف جامعه‌یابی<sup>۴</sup> هستند. عقلانیت ناظر بر این نظم‌های تاریخی - اجتماعی حاصل هم‌نشینی مؤلفه‌هایی است که به علت‌العللی آغازین تحویل نمی‌شوند، بلکه نسبت دلالت‌مندی با یک‌دیگر دارند. بر همین منوال، پیشاپیش<sup>۵</sup> برقراری نسبتی تکوینی - توسعه‌ای میان این وضعیت‌های تاریخی ممکن نیست. اگرچه وبر در مجموع تفاوتی ماهوی میان تمدن غرب و تمدن‌های شرقی قائل است، بدین گونه نیست که سرمایه‌داری مدرن و عقلانیت مدرن غربی پی‌آمد گریزناپذیر و طبیعی تکوین تمدن غربی باشد. وضعیت‌های پیشامدرن، چه غربی و چه شرقی، شباهت‌هایی ساختاری دارند که همه آن‌ها را با سرمایه‌داری مدرن متفاوت می‌کند. از دیگر سو، اگرچه مؤلفه‌هایی در تاریخ غرب بوده‌اند که زمینه‌ساز و شرایط امکان‌شکل‌گیری سرمایه‌داری مدرن بوده‌اند، وبر بارها تأکید و تصریح می‌کند که هیچ زنجیره‌ی اتصالی میان دوران باستان، قرون وسطی، رنسانس، و دوران مدرن نمی‌توان برقرار کرد (برای مثال، بنگرید به Weber 1922: Teil II, Kap. IV und VIII).

حال این پرسش پیش می‌آید که اگر مسئله وبر در *اقتصاد و جامعه* نقشه‌نگاری گونه‌شناختی لحظه حال است و لحظه حال را انکشاف علی و گریزناپذیر آغازی ارزیابی نمی‌کند، ضرورت پرداختن به وضعیت‌های تاریخی پیشامدرن، به‌ویژه در «شرق»، چیست.

### ۳. گذار از اخلاق پروتستان به اقتصاد و جامعه

همان‌طور که در مقدمه آمد، وبر علم اجتماعی موردنظرش را در مقاله «عینیت» به‌مثابه «علم تجربی معطوف به واقعیت موجود» تعریف می‌کند که هدفش «فهم یکتایی ویژه واقعیتی است که در آن زندگی می‌کنیم» و ادامه می‌دهد: «ما می‌خواهیم، از سویی مناسبات و دلالت فرهنگی نمودهای فعلی وقایع منفرد، و از سوی دیگر، علت‌های آن‌ها را از نظر تاریخی بفهمیم».

در همین راستا، وبر تصور خود از «علوم فرهنگی» و «فرهنگ» را چنین شرح می‌دهد:

منظور ما از 'علوم فرهنگی' رشته‌هایی هستند که پدیده‌های زندگی را با توجه به معنای فرهنگی آن‌ها تحلیل می‌کنند. اهمیت و معنای هیئتی از پدیده‌های فرهنگی و پایه و اساس این اهمیت و معنا را نمی‌توانیم به کمک دستگاهی از قوانین تحلیلی - هر قدر هم کامل باشد - استنتاج کنیم و معقول گردانیم، زیرا پیش فرض معناداری و اهمیت وقایع فرهنگی سوگیری ارزشی به سمت آن‌هاست. مفهوم فرهنگ مفهومی ارزشی است. واقعیت تجربی برای ما هنگامی به 'فرهنگ' تبدیل می‌شود که آن را به ایده‌های ارزشی ربط دهیم. فرهنگ فقط بخش‌هایی از واقعیت را در بر می‌گیرد که به دلیل ربط ارزشی برای ما اهمیت و معنا دارند. فقط بخش کوچکی از واقعیت انضمامی موجود رنگ علایق مشروط به ارزش ما را خورده و فقط همین بخش برای ما مهم است، زیرا روابطی را آشکار می‌کند که به دلیل پیوند با ارزش‌ها برای ما اهمیت دارند (وبر ۱۳۸۲: ۱۲۱-۱۲۲).

حال سؤال این است که از دیدگاه وبر چه چیز در «واقعیت موجود» واجد دلالت فرهنگی است که «نمودهای فعلی وقایع منفرد» را به کلیتی معنادار و متفاوت، به یک «فرد تاریخی»، تبدیل می‌کند. از نوشتهٔ مذکور روشن است که پاسخ به این پرسش را نه می‌توان با ارجاع به دستگاهی از قوانین عام یافت و نه انتظار پاسخی واحد را داشت. انتظار پاسخی واحد را نمی‌توان داشت، زیرا، از منظر وبر، ربط‌های ارزشی یا چشم‌اندازهای متعددی وجود دارند که به نوبه خود ریشه در «ارزش‌های غایی» ای دارند که قابل فروکاستن به هم نیستند و در نزاعی بی‌پایان با یکدیگرند (وبر ۱۳۸۲: ۹۲؛ Weber 1988: Kap. XII).

از این روست که وبر در ابتدای مقاله «عینیت» بر گریزناپذیری «یک‌بعدی بودن» در توصیف و تبیین واقعیت موجود تأکید می‌کند (وبر ۱۳۸۲: ۱۰۹) و در انتهای «اخلاق پروتستان، منظر یک‌جانبه» «روح‌گرایانه»ی خود را در مقابل نگاه «یک‌جانبه» «ماتریالیستی» مارکس قرار می‌دهد و هردو را ممکن ارزیابی می‌کند.<sup>۵</sup> اگرچه وبر در مقاله «عینیت» به تأمل در اهداف، روش، و امکانات علم اجتماعی می‌پردازد، تقریر او خود نشان‌دهندهٔ این است که چه چیز از نگاه او در واقعیت موجود واجد دلالت فرهنگی است: «عصری که میوه درخت معرفت را چشیده باشد محکوم است بدانند که نمی‌تواند براساس نتایج تحلیل جهان، حتی کامل‌ترین تحلیل جهان، معنای جهان را دریابد، بلکه خود باید این معنا را بیافریند» (همان: ۹۶).

آن‌چه «واقعیت موجود» را برای وبر متفاوت می‌سازد، ازدست‌رفتن معنای واحد است؛ وضعیتی که نیچه ویژگی تعیین‌کننده آن را با انگاره «مرگ خدا» به‌تصویر می‌کشد و وبر به‌تأثیر از طرح مسئله نیچه همان مضمون را با «افسون‌زدایی از جهان» در فرایند عقلانی‌سازی انتلکتوالیستی متعین می‌سازد که در سرمایه‌داری مدرن یا «ففس آهنین» انتظام اجتماعی پیدا می‌کند (Stauth and Turner 1986).

اگر وبر در اخلاق پروتستان به تبارشناسی «مرگ خدا» می‌پردازد، در اقتصاد و جامعه نظم اجتماعی برآمده از مرگ خدا را در جامعه‌شناسی تفهیمی خود صورت‌بندی می‌کند. موضوع موردبررسی یا فرد تاریخی وبر در اخلاق پروتستان «روح سرمایه‌داری» است. ذیل روح سرمایه‌داری او سبک زندگی یا عادت‌واره‌ای را می‌فهمد که مبتنی است بر مواجهه و به‌کارگیری علمی و عقلانی، یعنی حساب‌گرانه و مؤثر منابع کم‌یاب، و عمومیت‌یابی این سبک زندگی را شرط امکان ظهور و تداوم بخش سرمایه‌داری مدرن می‌داند.

وبر شکل‌گیری روح سرمایه‌داری را پی‌آمد هم‌نشینی یا «قرابت‌گزینی» (elective affinity)، امکانی، و نه ضروری منفعت‌طلبی اقتصادی و اخلاق پروتستان، به‌ویژه در شکل کالوینیستی آن، ارزیابی می‌کند. در اخلاق پروتستان، وبر با بدیهی‌انگاشتن یک وجه این قرابت‌گزینی، یعنی منفعت‌طلبی اقتصادی، بر شکل‌گیری و دگردیسی اخلاق پروتستان متمرکز است. مشخصه اخلاق پروتستان ریاضت‌کشی این جهانی یا معطوف به جهان است که حاصل تلفیق پارادوکسیکال نفی اخلاقی - دینی این جهان به‌مثابه تجسم تکرارشونده گناه نخستین و توأمان اعمال سلطه عقلانی بر آن. برنامه‌ریزی و سازمان‌دهی ریاضت‌کشانه و حساب‌گرانه زندگی روزمره حول محور شغل که لوتر معنای جدیدی به آن می‌بخشد: فراخوانده‌شدن به تکلیف ازسوی خدا، برای مؤمن پاک‌دین ابزاری است عابدانه به‌منظور دریافت نشانه‌ای از خدا برای رستگاری آن جهانی. تولید ثروت روزافزون براساس سازمان‌دهی عقلانی شغل، ازسویی، و مصرف‌گریزی ریاضت‌کشانه، ازدیگرسو، زمینه‌ساز نوعی از انباشت می‌شود که سرمایه‌داری مدرن بر آن بنیاد گرفته است. آن‌گاه که این نوع از اقتصاددورزی به درجه معینی از تکرارپذیری می‌رسد و خودسامان می‌شود، انگیزه رستگاری آن جهانی به‌تدریج موضوعیت خود را به‌مثابه شرط ضروری این رابطه اقتصادی از دست می‌دهد و دین در فرایند روزافزون عرفی‌شدن به حوزه خصوصی مؤمنان پس رانده می‌شود:

پیوریتان به‌میل خود می‌خواست به تکلیف شغلی خود عمل کند، درحالی‌که 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 همهٔ کسانی را که در این مکانیسم متولد می‌شوند — و نه فقط کسانی را که مستقیماً با مال‌اندوزی اقتصادی مرتبط‌اند — با نیرویی مقاومت‌ناپذیر تعیین می‌نماید و شاید تازمانی که آخرین تَن زغال‌سنگ مصرف شود تعیین نماید. به نظر باکستر [یکی از رهبران مذهبی فرقهٔ پاک‌دینی در انگلیس] غم نعم دنیوی بایستی فقط «مثل ردای سبکی که هر لحظه بتوان به‌دور انداخت» بر شانهٔ اهل تقوا قرار داشته باشد، اما سرنوشت چنین می‌خواست که ردای سبک به قفس آهنین مبدل شود (وبر ۱۳۷۳: ۱۹۰).

با وجود تصویر سیاه و نومیدانه‌ای که وبر از «قفس آهنین» ترسیم می‌کند قفسی که ساکنانش «متخصصان عاری از روح و لذت‌طلبان فاقد قلب» همان «آخرین انسان» نیچه هستند، اما این پایان تاریخ نیست:

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 دو شق عملی نشود — با تحجر ماشینی شده‌ای که با نوعی خودستایی چندش‌آور مشاطه شده است. اما در هر حال دربارهٔ «آخرین انسان‌های» این تکامل فرهنگی به‌درستی می‌توان چنین گفت: «متخصصان عاری از روح»، و لذت‌طلبان فاقد قلب: این «پوچی» تصور می‌کند به ترازوی از انسانیت دست یافته است که هرگز کسی بدان نرسیده است (همان: ۱۹۱).

آن‌جا که معنای جهان در پی آیند افسون‌زدایی از آن مسئله‌دار شده است، پرسش از معنای جهان گریزناپذیر می‌شود. اما، همان‌طور که پیش‌تر گفتیم، پس از مرگ خدا پاسخ واحدی وجود ندارد و معنابخشی به جهان بر بنیاد نزاع میان «خدایانی که به زمین بازگشته‌اند» میان «ارزش‌های غایی» صورت می‌پذیرد و آن‌جا که این ارزش‌ها هیئت نیرویی کاریزمایی به خود می‌گیرند، دگرگونی را امکان‌پذیر می‌سازند. اما میدان عمل نیروی کاریزمایی همان قفس آهنین است که قواعدش حدود و ثغور تأثیرگذاری کاریزما را تعیین می‌کند. جامعه‌شناسی تفهیمی که در اقتصاد و جامعه صورت‌بندی می‌شود «هیچ» نیست، مگر ترسیم همین قواعد بازی در قفس آهنین. بیهوده نیست که وبر در مفاهیم اساسی جامعه‌شناسی کنش عقلانی معطوف به هدف را به‌مثابهٔ ناب‌ترین گونهٔ کنش توصیف می‌کند و اگرچه در واقعیت هرگز به‌صورت خالص اتفاق نمی‌افتد، از آن‌جا که

به صورت گونه آرمانی قاعده حاکم بر قفس آهنین را بازتاب می‌دهد، مبنای تفهم تبیینی کنش معنادار قرار می‌گیرد.

به یک معنا، این نوشتار می‌توانست در همین جا به پایان برسد، زیرا نشان دادیم که جامعه‌شناسی تفهمی وبر هرگز مدعی شمولیت تاریخی - جهانی نیست، بلکه صورت‌بندی کل‌گرایانه همان فرد تاریخی است که او در اخلاق پروتستان تبارشناسی می‌کند. تنها آن‌جاکه در پی آیند افسون‌زدایی از جهان و ازدست‌رفتن معنای کلیت وحدت‌بخش همگان در مقابل ضرورت معنابخشی به جهان قرار دارند، نوعی از جامعه‌شناسی معنادار است که تفسیر تبیینی کنش معنادار فردی و پی‌آمدهای نامقصود آن کنش‌ها را برای جامعه‌یابی در مرکز توجه خود دارد.

وبر خود در هیچ‌جا توجهی ندارد به وضعیت کنونی «شرق» و این‌که جوامع «شرقی»، آن‌گاه که با نظام سرمایه‌داری مدرن مواجه می‌شوند، چه واکنشی نشان می‌دهند و در چه وضعیتی قرار می‌گیرند. ارجاع مطالعات تطبیقی به وبر فقط براساس نادیده‌گرفتن زمینه‌مندی تاریخی جامعه‌شناسی تفهمی وبر و ارتقای آن به یک نظریه جهان‌شمول و تبدیل وبر به نظریه‌پرداز عقلانیت امکان‌پذیر شده است. باین‌حال، مدل تطبیقی - تاریخی وبر در اقتصاد و جامعه و در جامعه‌شناسی دین (اخلاق اقتصادی ادیان جهانی) براساس دریافتی غیرپروبولماتیک و غیرانتقادی از مهم‌ترین منابع مشروعیت‌بخشی به مطالعات تطبیقی بوده است. از این‌رو، ضروری است که در این‌جا دوباره به پرسشی بازگردیم که در انتهای بخش قبل مطرح شد که چرا وبر مقایسه وضعیت سرمایه‌داری مدرن را با وضعیت‌های پیشامدرن و به‌ویژه با «شرق» برای تدوین جامعه‌شناسی تفهمی ضروری می‌بیند.

وبر در صفحه پایانی اخلاق پروتستان برنامه تحقیقی را ترسیم می‌کند که در آن هیچ سخنی از مقایسه تاریخی «شرق» و «غرب» نیامده است:

وظیفه بعدی ما نشان‌دادن اهمیت عقل‌گرایی ریاضت‌کشانه، که در طرح قبلی [منظور وبر همان پژوهش اخلاق پروتستان و روح سرمایه‌داری است] فقط به‌اجمال به آن اشاره شد، برای محتوای اخلاق سیاسی - اجتماعی و در نتیجه برای انواع سازمان‌ها و نقش‌های گروه‌های اجتماعی از دیر تا دولت. آن‌گاه باید رابطه آن را با 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 صیورت تاریخی آن را از سرچشمه‌های اولیه ریاضت‌کشی ناسوتی قرون وسطایی تا انحلال در منفعت‌گرایی صرف، به‌نحو تاریخی در کلیه مراحل دیانت



ریاضت‌کشانه دنبال کرد. فقط به این طریق است که می‌توان میزان اهمیت فرهنگ ریاضت‌کشانهٔ پروتستانیسیم را نسبت به سایر عناصر شکل‌دهندهٔ فرهنگ نوین تعیین کرد (همان: ۱۹۲-۱۹۱).

تعیین همین «میزان اهمیت» مسئلهٔ اصلی وبر است. اما دقیقاً در نشان‌دادن همین مسئلهٔ اصلی است که وبر احساس می‌کند ناموفق بوده است. در سال‌های پس از انتشار مقالات *اخلاق پروتستان*، نقدهای متعددی به آن وارد می‌شود که از منظر وبر، آن‌طور که در پاسخ به نقدها و هم‌چنین در نامه‌نگاری‌هایش اشاره دارد (Szakolczai 2000: Cap. 5)، در این مشترک‌اند که ناقدان به مسئلهٔ اصلی وبر پی نبرده‌اند. از این‌روست که وبر از بازنشر این مقالات خودداری می‌کند، زیرا معتقد است که نتوانسته مسئلهٔ اصلی خود را طرح کند و ادامه و تکمیل همان پروژه، به صورتی که در بالا از زبان وبر ترسیم شد، برایش بلاموضوع می‌شود. برخی از شارحان وبر از بازهٔ زمانی ۱۹۰۶ تا ۱۹۱۰ را «سال‌های سیاه» نامیده‌اند (Szakolczia 1998)؛ یعنی همان سال‌هایی که وبر با نقدها و پاسخ به آن‌ها درگیر است، بی‌آن‌که به تصمیمی برسد که مسئله‌اش را چگونه باید سازمان دهد. دو پروژهٔ موازی و مکمل *اقتصاد و جامعه* و *اخلاق اقتصادی ادیان جهانی* راه‌کاری است که وبر برای طرح مسئلهٔ خود و برون‌رفت از «سال‌های سیاه» اتخاذ می‌کند. وبر به این نتیجه می‌رسد که نشان‌دادن بداعت و بی‌همتایی تاریخی تحولی که در غرب با برآمدن سرمایه‌داری مدرن منعقد شده است، فقط از طریق برجسته‌سازی «میزان اهمیت فرهنگ ریاضت‌کشانهٔ پروتستانیسیم» برای این تحول عظیم در مقایسهٔ تاریخی و جهانی آن امکان‌پذیر است؛ نشان‌دادن این‌که در میان ادیان جهانی این تنها مسیحیت بوده است که در پاسخ به معضلهٔ «عدل الهی» (theodicy) که همهٔ ادیان رستگاری با آن روبه‌رو هستند، در صورت‌بندی ریاضت‌کشی پروتستانی نوعی از عقلانیت و اخلاق اقتصادی (روح سرمایه‌داری) را امکان‌پذیر می‌سازد که، همان‌طور که در *اخلاق پروتستان* توضیح داده شده است، زمینه‌ساز سرمایه‌داری مدرن می‌شود. وبر در مقدمهٔ مجموعهٔ سه‌جلدی *جامعه‌شناسی دین* شیوهٔ کار خود و سازمان‌دهی اثر را چنین توضیح می‌دهد:

در آغاز کتاب، با دو مطالعهٔ قدیمی‌تر می‌کوشیم نخست از جنبهٔ مهمی که عموماً یکی از دشوارفهم‌ترین جوانب است به مسئله بپردازیم: چگونه برخی باورهای مذهبی پیدایش یک «ذهنیت اقتصادی» یا به عبارت دیگر «خلق و خوی» یک شکل اقتصادی را

ایجاب کرده‌اند؟ در این جا به‌عنوان نمونه هم‌بستگی‌های روح زندگی اقتصادی جدید با اخلاق عقلانی پروتستانیسم ریاضت‌کشانه را انتخاب کرده‌ایم. بنابراین، فقط به یک وجه از رابطه علی می‌پردازیم. در مطالعات بعدی دربارهٔ 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 آن هم بررسی خواهد شد، به دست آوریم (ویر ۱۳۷۳: ۳۳).

ویر تصریح می‌کند که هدف این شیوه تحقیق همواره به فهم تحول غرب معطوف است و مدعی توضیح ادیان و تمدن‌های تاریخی دیگر نیست:

درواقع، این یگانه شیوه تحقیق است که امیدواریم به کمک آن تاجایی 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. درعین 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 (همان: ۳۴).

به این معنا، ادیان و تمدن‌های تاریخی دیگر ابزاری کمکی - اکتشافی (heuristic) هستند در خدمت برجسته‌سازی دگرگونی تاریخی در غرب و شکل‌گیری سرمایه‌داری مدرن. ویر در ادامه ادعان می‌دارد که آنچه در مورد ادیان و تمدن‌های دیگر می‌آورد مبتنی است بر نوشتارهای دست‌دوم موجود و از جایگاه یک غیرمتخصص. شگفت‌آور است که با وجود این همه تصریحات، در مطالعات و جامعه‌شناسی تطبیقی دین (و نه تنها در این حوزه) مقالات اخلاق اقتصادی ادیان جهانی چنان به کار گرفته یا به نقد کشیده شده‌اند که گویا ما با تک‌نگاری‌هایی ایجابی رویاروی‌ایم. طرح مسئله «پروتستانیسم اسلامی» از سوی اصلاح‌گران دینی در جهان اسلام نمونه برجسته‌ای است از چنین نوع خوانشی.

اما حتی وقتی تصریحات ویر را مبنا قرار دهیم و به این ترتیب از «شبه‌گفت‌وگو» غیرانتقادی با او پرهیز کنیم و از او راوی همه‌چیزدانی نسازیم که توضیح مسائل ما را در انبان دارد، باز مشروعیت علمی شیوه‌ای که ویر آن را «یگانه شیوه» درست برای «ارزیابی علمی اخلاق اقتصادی مذهب غربی» تشخیص می‌دهد، محلی برای تأمل پیدا می‌کند.

#### ۴. نتیجه‌گیری: حدود و ثغور گفت‌وگو با وبر

انگیزهٔ این نوشتار توجه‌دادن به ضرورت گفت‌وگو با نظریه و متفکران و تأملی در شرایط امکان آن در مورد خاص وبر است. به این منظور، تلاش شد که خود را در «جایگاه» آن «فرد چینی» ای فرض کنیم که وبر مدعی است استدلال باید چنان نظام‌یافته باشد که او نیز بفهمد، گرچه ممکن است آن «فرد چینی» حامل قضاوت‌های ارزشی کاملاً متفاوتی باشد.<sup>۶</sup> حداقل دو دهه‌ای است که در پناه بازخوانی پساساختارگرایی وبر و، در همین راستا، «کشف» تأثیر تعیین‌کنندهٔ نیچه در وبر، قرائت پارسونزی از وبر اگر نه ناممکن لاقلاً به‌غایت بحرانی شده است. بدون این بازخوانی‌ها تفسیری که از جایگاه/اقتصاد و جامعه در اندیشهٔ وبر ارائه دادیم امکان‌پذیر نمی‌بود. وبر به‌صراحت تمام از خواننده‌اش می‌طلبد که او را نه راوی همه‌چیزدان (بخوان سوژهٔ استعلایی) بخواند، بلکه به‌مثابهٔ دریچه‌ای که از چشم‌اندازی خاص و از این‌رو ضرورتاً «یک‌جانبه» به جهان گشوده می‌شود. جامعه‌شناسی وبر در کلیتش تنها گزارش آن‌چه می‌بیند نیست، بلکه توأمان تأملی است در شرایط امکان چشم‌اندازی که اتخاذ می‌کند، یعنی همان وضعیت تاریخی‌ای که از فرایند «مرگ خدا» و «افسون‌زدایی از جهان» سر برآورده است و معنابخشی به جهان را گریزناپذیر کرده است و جامعه‌شناسی وبر، آن‌گونه‌که مرلوپونتی (Maurice Merleau-Ponty) تفسیر می‌کند، خود یکی از این معنابخشی‌هاست (Savage 2008).

بدین ترتیب، وبر در واقع خواننده را به گفت‌وگو فرامی‌خواند؛ می‌خواهد گزارش چشم‌اندازی خود از یک وضعیت تکینه، یک فرد تاریخی، را چنان سامان دهد تا آن «فرد چینی» هم بفهمد. اما اگر معیاری بیرون از وضعیت تاریخی آن «فرد چینی» مبنای تقریر هستی و هویت او قرار گیرد، درست نقطهٔ مقابل فهم تاریخی وبر است. «واقعیت موجود»ی که او با آن رویاروی است، فقط براساس نگارش «تاریخ غیاب» (غیاب ظرفیت‌های افسون‌زدایی از جهان) و «آسیب‌شناسی» لحظهٔ حالی که در گذار است میان سستی ایستا و آینده‌ای که نسبتی با این سنت ندارد. این جبر دقیقاً لحظهٔ شکل‌گیری جامعه‌شناسی تطبیقی - تاریخی و نظریه‌های مدرنیزاسیون است که به یک معنا به‌درستی در وبر یک پدر بنیان‌گذار می‌بیند.

«فرد تاریخی» وبر در عمل فضا را برای «افراد تاریخی» دیگر تنگ می‌کند. گفت‌وگو میان وبر و مارکس امکان‌پذیر است، زیرا آن‌ها تقریرهای متفاوت و «یک‌جانبه»‌ای از تکنیکی سرمایه‌داری مدرن ارائه می‌دهند که از منظر وبر هر دو ممکن است و به این سبب

می‌توانند وارد گفت‌وگویی انتقادی شوند. افراد تاریخی مارکس و وبر حاصل تأملی ایجابی‌اند دربارهٔ یک‌شدن تاریخی، اما امکان چنین گزارش و نام‌گذاری‌ای را از دیگری (فرد چینی نوعی) می‌گیرند.

مقایسهٔ ادیان جهانی براساس مسئلهٔ افسون‌زدایی فقط دامن «شرق» را نمی‌گیرد، بلکه گذشتهٔ غرب را نیز به‌صورتی پسینی چنان «آرشیو» (archive)، به‌معنای فوکویبی کلمه، می‌کند که ضرورتاً به ترسیم تصویری غیرانتقادی از لحظهٔ حال می‌انجامد. گرچه وبر به دام فلسفهٔ تاریخ و تقریر غایت‌شناسانهٔ لحظهٔ حال نمی‌افتد، در مرزبندی تاریخ غرب از گذشته‌های شرقی، گرایش به افسون‌زدایی عقلانی از جهان در ادیان رستگاری و ادیان بناشده بر تنش بی‌پایان و درنهایت لاینحل دوگانهٔ این جهان، آن‌جهان، را به‌مثابهٔ معیار مقایسه و طبقه‌بندی به چنان سطحی ارتقا می‌دهد که ما را با دو پی‌آمد رویارو می‌سازد؛ اول این‌که، با تبدیل افسون‌زدایی به معیاری عام، مسیر امکانی دگرذیسی غرب و مسیحیت و برشدن نظم‌یافتگی سرمایه‌داری مدرن براساس عقلانیت معطوف به هدف، به‌ناگهیر، و علی‌رغم قصد مصرح وبر به معیار داوری کل تاریخ انسانی براساس «افزایش عقلانیت» می‌انجامد و این درعمل چیزی نیست، مگر «بازگشت فلسفهٔ تاریخ از پنجره، پس از آن‌که از در بیرون شده بود»؛ دوم، و در ادامهٔ منطقی نکتهٔ پیشین، این‌که درسایهٔ این «فلسفهٔ تاریخ» نه‌تنها امکان بررسی بدون پیش‌داوری اشکال مختلف رابطهٔ میان صورت‌های افسون و نظم‌یافتگی‌های اجتماعی در درازنای تاریخ از دست می‌رود، بلکه در همین راستا توضیح و تبیین اشکال مدرن افسون‌زدگی به‌صورتی درون‌ماندگار (immanent) ناممکن می‌شود، گرچه وبر ما را به‌وفور با اشکال افسون‌زدگی مدرن مواجه می‌کند. نه‌تنها منبع دگرگونی (کاریسما) غیرعقلانی است، بلکه وبر در مقالهٔ «فرقه‌های پروتستانی و روح سرمایه‌داری» (۱۳۷۳) و هم‌چنین در مباحث مربوط به سلطه و مشروعیت (جامعه‌شناسی سیاسی) نشان می‌دهد که عقلانیت معطوف به هدف مبنای شکل‌گیری مناسک و رفتارهای نمایشی‌ای است که جامعه‌یابی و جامعه‌پذیری فرد را مشروط می‌سازد. از این منظر، طبقه‌بندی گونه‌شناختی و سلسله‌مراتبی وبر از کنش، سلطه، و مشروعیت براساس دوری و نزدیکی آن‌ها به عقلانیت معطوف به هدف درعمل جز صورت‌بندی غیرانتقادی مناسک‌گرایی و افسون‌زدگی مدرن نیست.

اسلام‌شناس آلمانی، گئورگ اشتاوت (Stauth 1993)، در تأملی در شرایط امکان جامعه‌شناسی انتقادی اسلام، وبر (و ما را) با پرسشی بنیادی مواجه می‌کند. اگر وبر طرح مسئلهٔ نیچه‌ایش را تا انتهای منطقی پیش می‌برد، می‌بایست جامعه‌شناسی تطبیقی دین خود

را در پاسخ به این پرسش بنا می‌کرد که چرا ادیان جهانی مورد بررسی وبر، غیر از مسیحیت، با وجود داشتن ظرفیت افسون‌زدایی از جهان، آگاهانه سازوکارهایی (بخوان آداب و مناسکی) را تعبیه می‌کرده‌اند تا از تحقق این ظرفیت جلوگیری کنند.

بی‌شک این پرسش زمانی امکان طرح می‌یابد که در متن تاریخی معینی، یعنی در غرب مسیحی، افسون‌زدایی از جهان/ مرگ خدا و سلطهٔ عقلانی و نهلیستی بر جهان هم‌چون رخدادی بدیع و خارق عادت به‌وقوع پیوسته است و اشکال و سازوکارهای تاکنونی افسون دینی را بحرانی می‌کند. این پرسش الزامی به ایجاب در شناخت و توضیح امر تکینه و متفاوت به‌وجود می‌آورد که دریافت «خود» در مرزبندی با «دیگر»ی را ناممکن می‌کند. در متن چنین پرسشی این امکان از دست می‌رود که از شدنی احتمالی امکانی در گوشه‌ای از هستی اصلی آهنین استخراج کنیم که حال همهٔ وجوه دیگر هستی در گذشته، حال، و آینده باید نسبت به آن سنجیده شوند و پاسخ‌گوی «نقصی» باشند که آن شدن را در آن‌ها امکان‌پذیر نکرده است. به‌بیان‌دیگر، این امکان از دست می‌رود تا پدیدارها را براساس شاخصی (عقلانیت یا هرچیز دیگری) ذات‌گرایانه به هویت‌هایی فروکاهیم و با هم مقایسه کنیم.

باید به این نکتهٔ مهم توجه داشت که پرسش گنورگ اشتاوت معطوف به گذشته‌های سپری‌شده نیست، بلکه گشایندهٔ تأملی انتقادی و بازاندیشانه است دربارهٔ مواجهات میان و درون فرهنگی به‌طور کلی و به‌طور خاص در وضعیت مدرن و پسامدرن؛ این‌که این مواجهات براساس دوبینی‌های (dichotomy) برسانندهٔ مطالعات تطبیقی - تاریخی نمی‌توانند تقریری انتقادی پیدا کنند: غرب - شرق، استعمارکننده - استعمارشونده، توسعه‌یافته - عقب‌مانده/ درحال گذار، سرمایه‌داری - پیشاسرمایه‌داری، و از این دست. بدیهی است، هنگامی که در گوشه‌ای از جهان نظم‌یافتگی جدیدی مثل سرمایه‌داری برمی‌شود (emerge)، که همان‌طور که مارکس در کاپیتال (*Das Kapital*) نشان می‌دهد، از همان آغاز از ویژگی جهانی شدن برخوردار است، نظم‌یافتگی‌های پیشین در مواجهه با آن بحرانی شده و ناچار از صورت‌بندی مجددند. در صورتی که دوبینی‌های ذات‌گرا و هویت‌بنیاد پیش‌گفته مبنا قرار نگیرند، آن‌گاه با بی‌شماری از مواجهات درون و میان فرهنگی روبه‌روایم که در سطوح و زمان‌مندی‌های متعدد و متفاوت، به‌صورت نظم‌یافتگی‌های احتمالی - امکانی جدید، برمی‌شوند و منجر به سیالیت بی‌پایان و برشدن‌های پیش‌بینی‌ناشدنی نظم‌یافتگی سرمایه‌داری یا مدرنیته می‌شوند. گزارش مواجههٔ تحلیل‌گر با این مواجهات است که به‌صورت فرد تاریخی صورت‌بندی مفهومی پیدا می‌کند، گذشته‌ازاین‌که گزارش‌گر «چینی» یا «آلمانی» یا «شرقی» یا «غربی» باشد.

وبر در تأملات روش‌شناختی‌اش این رویکرد ذات‌گرا و هویت‌بنیاد را بحرانی می‌کند؛ آن‌جاکه در رویارویی با یک وضعیت تاریخی معین تذکر می‌دهد که نباید به این پرسش اکتفا کرد که چرا آن وضعیت بدین‌گونه شده است که هست یا می‌نماید، بلکه توأمان باید پرسید که چرا به‌گونه دیگر نشده است و یا در بحث «امکان عینی، علیت کافی» (وبر ۱۳۸۲: ۲۴۰ به بعد) توجه ما را به این جلب می‌کند که در هر لحظه تاریخی، امکانات شدن متعددی فراهم است که فقط یکی از آن‌ها به‌سبب علیت کافی واقع گشته (actual/ actuality) است. مبنای هستی‌شناسانه چنین منظری فقط این می‌تواند باشد که واقعیت هستی هرگز قابل فروکاستن به آن سطحی از واقعیت نیست که به‌صورت نظمی واقع گشته است، بلکه حاوی سطوحی به همان میزان واقعی است که در وضعیت واقع‌بارگی (virtual/ virtuality) قرار دارند و شدن را فقط براساس همین واقع‌بارگی می‌توان توضیح داد که در بیان‌یافتگی نظم واقع‌گشته پنهان می‌شود.

اگر داوری واگنر (Wagner) و سیپریان (Zippran) (۱۹۸۴) را دربارهٔ معضلهٔ وبر در مفهوم‌پردازی فرد تاریخی بپذیریم، باید گفت که تناقضی لاینحل میان هستی‌شناسی ضمنی وبر و شناخت‌شناسی کانتی/ نئوکانتی او دریافت می‌شود. بنابر تقریر این دو، مسئلهٔ وبر این است که چگونه می‌توان فرد تاریخی را نه براساس آموزهٔ تعریف، آن‌گونه‌که در مفهوم‌پردازی نئوکانتی و به‌طور خاص ریکرت مستتر است، بلکه براساس آموزهٔ تکوین مفهوم‌پردازی کرد. به‌بیان‌دیگر، چگونه می‌توان مفهومی از فرد تاریخی ساخت که فرایند شدن آن را شامل گردد. نشان دادیم که مدل مقایسهٔ تاریخی وبر در اقتصاد و جامعه مبتنی است بر مقایسهٔ وضعیت‌ها یا نظم‌یافتگی‌ها که به‌صورتی گونه‌شناختی و ایستا ترسیم می‌شوند. درواقع، وبر تنها قادر است یک وضعیت را براساس واقع‌گشتگی توضیح دهد و نه براساس نسبت میان واقع‌گشتگی و واقع‌بارگی. فرآورده و نه فرایند در مرکز توجه او قرار دارد.<sup>۷</sup>

در این تأملات پایانی، امکان ورود به دقایق این بحث نیست، اما اگر قرار باشد علوم اجتماعی ما روزی توضیح‌ایجابی و انتقادی وضعیتی را که با آن مواجهیم وجه همت خود سازد، به‌نحوی گریزناپذیر با همین معضلهٔ وبر روبه‌رو خواهد شد. اگر قرار باشد روزی از این بازی کسالت‌آور دربگذریم که از این یا آن «نظریه»ی وبر شابلونی بسازیم و دغدغهٔ او را جدی بگیریم، یعنی پرسش از «فردیت تاریخی» وضعیتی که با آن مواجهیم و این‌که چرا بدین‌گونه و نه به‌گونه دیگر شده است، می‌توان وارد گفت‌وگویی انتقادی با وبر شد و از او، به‌ویژه از ناکامی‌هایش، آموخت.

## پی‌نوشت‌ها

۱. بنگرید به تارنمای ناشر:

<<http://www.mohr.de/soziologie/editionen-textausgaben/max-weber-gesamtausgabemwg.html>>.

و هم‌چنین به همین مدخل در ویکی‌پدیا:

<[http://de.wikipedia.org/wiki/Wirtschaft\\_und\\_Gesellschaft](http://de.wikipedia.org/wiki/Wirtschaft_und_Gesellschaft)>.

۲. در مورد مقالهٔ «شهر»، که در فارسی به «شهر در گذر زمان» (۱۳۸۴ ب) ترجمه شده است، یادآوری این نکته لازم است که وبر برخلاف دیگر مقالات مجموعه هیچ اشاره‌ای به لحظهٔ حال ندارد، یعنی به «شهر مدرن». از این رو، برخی معتقدند که خطاست اگر تصور کنیم که وبر در این مقاله قصد تدوین یک «جامعه‌شناسی شهر» داشته است، بلکه می‌بایست آن را مکمل «جامعه‌شناسی دین» خواند (Lichtblau 2000 b).

۳. بنگرید به مقالهٔ «عینیت» (۱۹۰۴) (۱۳۸۲)، مقالهٔ «معنای بی‌طرفی اخلاقی در جامعه‌شناسی و اقتصاد» (۱۹۱۹) (۱۳۸۲)، و «علم در مقام حرفه» (۱۹۱۹) (۱۳۸۴ ج).

۴. لازم به توضیح است که وبر اصطلاح *vergemeinschaftung* را در دو معنا به کار می‌برد: یک بار به معنای «جامعه‌یابی تأیسی»، یعنی جامعه‌یابی‌های مبتنی بر وابستگی‌ها و وفاداری‌های شخصی، خونی - خویشاوندی، قومی، و امثالهم؛ و یک بار در معنای عام جامعه‌یابی که خود ترکیبی است از هر دو نوع جامعه‌یابی تأیسی و تأسیسی، *vergesellschaftung* و *vergemeinschaftung* (وبر ۱۳۸۴: فصل اول؛ Lichtblau 2000b).

۵. در این جا کوشیده‌ایم تا علل مربوط به واقعیت و چگونگی تأثیرگذاری ریاضت‌کشی پروتستانی را در یک نکته، گرچه نکته‌ای بسیار مهم، دنبال کنیم. اما روشن کردن نحوه‌ای که ریاضت‌کشی پروتستانی به نوبهٔ خود، از نظر خصلت و صبرورت خویش، تحت تأثیر مجموعهٔ شرایط اجتماعی به ویژه 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 روح‌گرایانهٔ همان‌قدر یک‌جانبه را قرار دهیم. هر دو به یک اندازه امکان‌پذیرند، اما اگر نه به عنوان مقدمه بلکه به عنوان نتیجهٔ پژوهش تلقی شوند، هیچ‌کدام خدمت به حقیقت تاریخی نمی‌نمایند (وبر، ۱۳۷۳: ۱۹۲).

۶. در هر حال، حقیقت این است که اگر بخواهیم استدلال علمی، که از درستی نظام‌مند برخوردار است، در علوم اجتماعی به اهداف خود برسد، باید حتی از جانب یک فرد چینی نیز به استدلال درست پذیرفته شود... علاوه بر این، موفقیت هرگونه تحلیل منطقی دربارهٔ محتوای یک آرمان و اصول موضوعهٔ غایی نهفته در آن و کشف نتایجی که به لحاظ منطقی یا عملی از پای‌بندی به آن‌ها

ناشی می‌شود، نیز درگرو معتبر بودن آن برای فرد چینی مذکور است. درعین حال، ممکن است این فرد چینی حکم اخلاقی ما را «درک» نکند و آرمان‌ها یا قضاوت‌های ارزشی برخاسته از آن را نفی کند که به‌یقین چنین خواهد کرد (ویر ۱۳۸۲: ۹۷-۹۸).

۷. این داوری حاصل گفت‌وگویی مولد با امیر خراسانی است.

## کتاب‌نامه

- اسکاچ‌پول، تدا (۱۳۸۸)، *بینش و روش در جامعه‌شناسی تاریخی*، ترجمه سیدهاشم آقاجری، تهران: مرکز.
- ویر، ماکس (۱۳۷۳)، *اخلاق پروتستانی و روح سرمایه‌داری*، ترجمه عبدالکریم رشیدیان و پریسا منوچهری کاشانی، تهران: علمی و فرهنگی.
- ویر، ماکس (۱۳۸۲)، *روش‌شناسی علوم اجتماعی*، ترجمه حسن چاوشیان، تهران: مرکز.
- ویر، ماکس (۱۳۸۴ الف)، *اقتصاد و جامعه*، ترجمه عباس منوچهری و دیگران، تهران: سمت.
- ویر، ماکس (۱۳۸۴ ب)، *شهر در گذر زمان*، ترجمه شیوا کاویانی، تهران: شرکت سهامی انتشار.
- ویر، ماکس (۱۳۸۴ ج)، *دین، قدرت، جامعه*، ترجمه احمد تدین، تهران: هرمس.
- Lichtblau, Klaus (2000a), "Der Fortschritt einer Edition. Zur Wiederkehr von ‚Wirtschaft und Gesellschaft‘ innerhalb der Max Weber-Gesamtausgabe", *Soziologische Revue*, no. 23.
- Lichtblau, Klaus (2000b) "Vergemeinschaftung und ‚Vergesellschaftung bei Max Weber. Eine Rekonstruktion seines Sprachgebrauchs", *Zeitschrift für Soziologie*, no. 29.
- Savage, Ritchie (2008), "Merleau-Ponty's Use of the Weberian Example: Avoiding Totalizing Meanings in History", in: *Max Weber Matters, Interweaving Past and Present*, Cap. 4 David Chalcraft, Fanon Howell, Marisol Lopez Menendez, Hector Vera (eds.), Burlington: Ashgate.
- Schluchter, Wolfgang (1989), "Wirtschaft und Gesellschaft - Das Ende eines Mythos", in: *Max Weber heute. Erträge und Probleme der Forschung, Frankfurt am Main 1989*, Johannes Weiß (Hrsg.).
- Schluchter, Wolfgang (Hrsg.) (2009), *Max Weber-Gesamtausgabe*, Bd. I/24: Wirtschaft und Gesellschaft. Entstehungsgeschichte und Dokumente, Tübingen: Mohr Siebeck: <<http://books.google.com/books?id=GcDTCIBsEigC&printsec=frontcover&hl=de#v=onepage&q&f=false>>.
- Stauth, Georg (1993), *Islam und Westlicher Rationalismus; Der Beitrag des Orientalismus zur Entstehung der Soziologie*, Frankfurt, New York: Campus Verlag.
- Stauth, Georg and Bryan S. Turner (1986), "Nietzsche in Weber oder die Geburt des modernen Genius' im professionellen Menschen", *Zeitschrift für Soziologie*, Jg. 15, Heft 2.
- Szakolczai, Arpád (1998), *Max Weber and Michel Foucault; Parallel Life-Works*, London, New York: Routledge.



- Szakolczai, Arpád (2000), *Reflexive Historical Sociology*, London, New York: Routledge.
- Wagner, Gerhard and Heinz Zipprian (1984), "Methodologie und Ontologie: Zum Problem kausaler Erklärung bei Max Weber", *Zeitschrift für Soziologie*, Jg. 14, Heft 2.
- Weber, Max (1922), *Grundriß der Sozialökonomik. III Abteilung: Wirtschaft und Gesellschaft*, Mariane Weber (Hrsg.), Tübingen: Mohr Siebeck:  
<<http://www.unilibrary.com/ebooks/Weber,%20Max%20-%20Wirtschaft%20und%20Gesellschaft.pdf>>.
- Weber, Max (1988), *Wissenschaft als Beruf*, in: *Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre*, Johannes Winkelmann (Hrsg.), 7. Auflage, Tübingen: Mohr Siebeck.
- Weber, Max (1989), *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie I*, 9, Auflage, [1920], Tübingen: Mohr Siebeck.

