

نفرین عینیت در علوم اجتماعی: وبر و نوع ایده آل

محسن صبوریان^۱

عضو هیات علمی دانشکده علوم اجتماعی دانشگاه تهران

مطالعات جامعه‌شناختی

(علمی - پژوهشی)

دوره ۲۹، شماره یک: ۱۰۱-۷۷

شاپا ۲۸۰۹-۱۰۱۰

نمایه در ISC

پدیرش ۱۴۰۰/۸/۲۳

دریافت ۱۴۰۰/۳/۱۷

چکیده

وبر در مواضع مختلف تلاش کرده تا از مفهوم عینیت برای علوم اجتماعی و جامعه‌شناسی دفاع کند. این تلاش از سوی برای گریز از نسبی‌گرایی اخلاقی و از سوی برای دور شدن از نسبی‌گرایی معرفتی است. او با ابزار عینیت از نسبی‌گرایی معرفتی فاصله گرفته و با تأکید بر مفهوم چالشی شخصیت دانشمند از نسبی‌گرایی اخلاقی. در این مقاله تلاش کردیم تا نگاهی تکوینی به تحول مسئله عینیت در اندیشه وبر داشته باشیم. برای این منظور تأثیرپذیری وبر از دو مفهوم مکتب نوکانتی‌های جنوب غربی آلمان، را پی‌جویی کرده‌ایم. وبر در ارائه نوع ایده‌آل وام‌دار ویندلبانند بود و ربط ارزشی را هم از ریکرت اخذ کرد. ربط ارزشی در خدمت نوع ایده‌آل قرار گرفت و نهایتاً کل جامعه‌شناسی وبر بر آن ابتناء یافت. نوع ایده‌آل هرچند مفهومی تا حد ممکن خالی از محتوا و عام است، اما رویکرد به آن مبتنی بر ارزش‌هایی است که دانشمند واجد آن است. علم اجتماعی هنگامی ممکن است که یا این ارزش‌ها در نفس‌الامر جهانی و عام باشند و یا به طریقی غیرمعرفتی و با فرایندی مشابه جهانی شدن، جهانی و عام بشوند. هرچند از برخی فقرات وبر رویکرد دوم هم استشمام می‌شود، اما توجه به وجوه ریکرتی اندیشه‌ی وبر، احتمال اول را تقویت می‌کند. این مقاله پژوهشی است پیرامون امکانات نوع ایده‌آل برای عینیت در علوم اجتماعی از منظر وبر.

واژگان کلیدی: ماکس وبر، نوع ایده‌آل، امکان عینی، ریکرت، ویندلبانند، نوکانتی‌ها، مکتب جنوب غربی

^۱ پست الکترونیکی نویسنده: saborian@ut.ac.ir

مقدمه و طرح مسئله

اگر عینیت را در معنای وسیع آن در نظریه‌ی شناخت، یعنی فهم مطابق با واقع، بدون تأثیرپذیری از عوامل تحریف‌کننده و پیش‌داورانه، در نظر بگیریم، از دوران کلاسیک مسئله‌ی اهل علم بوده است. افلاطون میان گمان و معرفت تفکیک قائل شد و فلسفه را متکفل برهانی کردن گمان و رساندن آن به مقام معرفت دانست (اشتراوس، ۱۳۸۱: ۴). او در تمثیل مشهور غار، گرفتاران در غل و زنجیر را پابند ظواهر و تصاویری دانست که باعث سرگرمی و غفلت آن‌ها از نور حقیقت است. کسانی که از کودکی در غاری به سر برده‌اند و حتی نمی‌توانند سرشان را به اطراف بگردانند، در مقابل خود تصاویری را می‌بینند. این تصاویر، سایه‌ی اشیائی است که پشت این زندانیان قرار دارد و در پشت این اشیاء نیز آتشی روشن است. نور آتش سایه‌های این اشیاء را در مقابل زندانیان بر روی دیوار می‌افکند و کل فهم زندانیان از عالم فقط همین اشباح و سایه‌ها است. اما اصل واقعیت در بیرون غار در جریان است و اصحاب غار گرفتاران در زنجیر حواس ظاهری‌اند. از نظر افلاطون گسستن از این زنجیرها با فلسفه و روش دیالکتیک^۱ میسر است، تا گمان تبدیل به معرفت شود. (افلاطون، بند ۵۱۴-۵۱۷)

ارسطو علوم را به سه دسته‌ی نظری، عملی و تولیدی تقسیم کرد. اما پاسخ اساسی او به مسئله‌ی عینیت، در منطق صوری و برهان قیاسی نهفته بود. با این حال او منطق را در تقسیم‌بندی علوم لحاظ نکرد، گویی منطق علمی است که ناظر به هر سه دسته‌ی این علوم است. (شیلدز، ۲۰۱۶) او از سویی بر خلاف استادش افلاطون به جد به مطالعه‌ی آزمایشی و تجربی در احوال جانداران پرداخت. از سوی دیگر به ارزشمندی معرفت برهانی و روش قیاس برهانی برای دستیابی به آن سخن گفت. (ذهن، ۱۳۸۴: ۱۴۶)

با فاصله‌گیری از دوره‌ی کلاسیک یونان، چه در تمدن اسلامی و چه مسیحی^۲، بر اهمیت علم منطق به مثابه علمی که ذهن را از خطا به دور می‌دارد تأکید شد. برای مسلمین منطق جایگاهی بس رفیع داشت، به طوری که فارابی آن را در *احصاء العلوم* پس از علم لسان ذکر کرده است. مشهور است که در دوره‌ی او نزاع میان منطقیون و نحویون جدی بوده به طوری که

۱ یکی از معانی متداول آن نزد افلاطون، گفتگو به قصد کشف حقیقت است. بنگرید به فتحی (۱۳۸۲).

۲ پس از ترجمه و کشف مجدد آثار ارسطو در قرن‌های ۱۲ و ۱۳ میلادی.

استاد منطقی فارابی، متی بن یونس، در مناظره‌ای با سیرافی نحوی، مغلوب شد و این شکست، شکستی برای منطق در برابر نحو تلقی شد. فارابی که سخت دلبسته‌ی منطق بود، برای دفاع از این علم و برقراری رابطه‌ی آشتی‌جویانه با نحو، کتاب *الحروف* را نگاشت. (مهاجرنیا، ۱۳۸۶: ۶۵-۶۶) سهم اساسی در بسط منطق در تمدن اسلامی از آن ابن سینا بود که در شفا و اشارات به تفصیل به آن پرداخت. به طوری که چه شیخ اشراق و چه فخر رازی در پارادایم منطقی ابن سینا سیر می‌کردند. (فرامرز قراملکی، ۱۳۸۱: ز)

توجه به معرفت و تأثیر عوامل غیرمعرفتی بر آن، به شکلی کلی در میان متفکران کلاسیک وجود داشت. ابوریحان بیرونی، اخوان الصفا، غزالی، خواجه نصیرالدین طوسی و ابن خلدون بر نقش عواملی مانند آب و هوا، تغذیه، مناسک، وراثت و موارد دیگر تأکید کرده‌اند. (رجبی و دیگران، ۱۳۹۱: ۳۸، ۸۰-۸۲، ۱۳۲-۱۲۵؛ علیزاده و دیگران، ۱۳۸۳: ۴۶۷) ابن خلدون پیرامون فن کیمیا و معتقدان به صحت یا بطلان آن، با یک ملاک مادی و عینی داوری کرده است: «بیشتر کسانی که بدین‌منظور توجه می‌کنند [=به کیمیا معتقدند] فقیران و بینوایانی شهرنشین‌اند و حتی این خصوصیت درباره‌ی حکیمانی که در موضوع امکان یا عدم امکان آن سخن گفته‌اند نیز صدق می‌کند». مثلاً فارابی که در زندگی مادی فقیر بوده معتقد به این فن بوده است و ابن سینا که مکتبی داشته، به بطلان آن رأی داده است. (ابن خلدون، ۱۳۸۸: ۱۱۱۸) بدین‌سان ابن خلدون جنبه‌ای از مواجهه با مسئله‌ی عینیت و شناخت واقع را به امور غیرمعرفتی فروکاسته است. در طبقات فقهاء، داستان مشهوری در فتوای مربوط به «منزوحات بثر» (آب کشیدن از چاه) و نحوه‌ی تطهیر چاه متنجس از علامه حلّی نقل شده که پیرامون تأثیر منافع و عوامل غیرمعرفتی بر معرفت است و می‌توان از آن به عنوان نمونه‌ای کلاسیک از مواجهه با مسئله‌ی عینیت یادکرد.^۱

۱ «معروف است که علامه حلّی برای اولین بار در تاریخ فقه شیعه معتقد شد که این که می‌گویند [اگر نجاستی در چاه بیفتد] چاه نجس می‌شود، اگر مرغی بیفتد چند دلو آب باید کشید، اگر الاغی بیفتد چقدر و اگر انسانی در آن بمیرد چقدر، کشیدن این آب‌ها مستحب است واجب نیست و حال آنکه تا عصر او تمام فقهای شیعه اتفاق داشتند که اینها واجب است. قضیه این شد که در خانه خودش این ابتلا پیدا شد. یک نجاستی در چاه افتاده بود و خواست نظر بدهد. آمد از نو مستقل روی این مسأله فکر کند (حالا من کار ندارم منزوحات بثر واجب است یا نه). کتابها و مدارک را جلوی خودش گذاشت که درباره‌ی این مسأله قضاوت کند، فتوای واقعی خودش را به دست بیورد که واقعاً این کار واجب است یا واجب نیست. مطالعه کرد، یک دفعه دید آن گوشه دلش تمایل به این است که

نظریه‌ی «بت‌های» فرانسیس بیکن، نمونه‌ای از مواجهه‌ی متفکران دوره‌ی اولیه‌ی مدرن با مسئله‌ی عینیت و معرفت بود. بیکن خطاهای ذهن انسان را بت نامید و از چهار بت تحریف‌کننده تحت عنوان بت قبیله، بت غار، بت بازار و بت نمایش سخن گفت. بت قبیله انسان را وامی‌دارد که ادراک خود (و قبیله‌ی خود) را ملاک شناخت هر چیزی قرار دهد. بت غار یادآور تمثیل غار افلاطون و افراد گرفتار در آن است. افراد گرفتار غار طبیعت و تربیت خود هستند و باید تلاش کنند تا با تعاملات اجتماعی بر این بت شخصی فائق شوند. بت بازار به سوء تفاهم‌های زبانی در محاورات و گفتگوهای روزمره می‌پردازد. نهایتاً بت نمایش / تئاتر، تأثیرپذیری از عقاید بزرگان و فلاسفه است. (بیکن ۱۳۹۸: ۴۴-۶۰)

در ادامه‌ی مکتب تجربه‌گرای بریتانیایی، هیوم مسئله‌ی معرفت و ادراکات بشری را به دوگانه‌ی انطباعات و ایده‌ها فروکاست. انطباعات تمامی ادراکاتی است که محصول تجربه‌ی حسی است. ایده‌ها، تصاویر رنگ و رو رفته‌ی همان انطباعات هستند، هنگامی که درباره‌شان تأمل می‌کنیم. (سجویک، ۱۳۹۸: ۴۹) هیوم علیت را بر پایه‌ی خوی و عادت توضیح داد: «ذهن از طریق خوکردن است که از هر علت به معلولش می‌رسد... تقارن ثابتی که [ایده‌ها] در گذشته داشته‌اند این عادت را در ذهن ما ایجاد کرده است، به همین دلیل ذهن همواره در تفکراتش آن‌ها را مقارن هم می‌گیرد و این‌گونه است که وجود یکی را از وجود ملازم همیشگی‌اش استنباط می‌کند.» (رساله‌ی در باب طبیعت انسان، منقول در: سجویک، ۱۳۹۸: ۵۷) این ایده هم علم تجربی را که مبتنی بر استقراء است سست می‌کند و تفاوتی میان شناخت عقلی و شناخت حسی باقی نمی‌گذارد. اما نکته‌ای که برای بحث حاضر و مشارکت هیوم در مفهوم «عینیت در علوم انسانی» اهمیت دارد، نکته‌ای است که در باب «خود» ابراز کرده است. شناخت ما از عاداتمان سرچشمه می‌گیرد، پس انسان نیز مانند سایر حیوانات موجودی طبیعی است. هرگاه انسان از خودش سخن می‌گوید، این کار بر اساس تجربیات ناشی از انطباعات گذشته میسر

فتوایش این باشد که واجب نیست چون الآن منفعتش ایجاب می‌کند که واجب نباشد. ترسید که این منفعت طلبی، فکرش را بدزد و بعد فتوایی بدهد که این فتوا زبان فقه و فکر و استدلال و زبان یک فکر بی طرف نباشد، زبان یک فکر طرفدار باشد. می‌گویند دستور داد چاه را پر کردند. خودش را از این منفعت طلبی آزاد کرد، بعد نشست فکر کردن، دید الآن هم عقیده‌اش همین است، آن وقت فتوا داد.» (مطهری، م آ ج ۴: ۵۷۹-۵۸۰)

می‌شود. اساس این انطباعات، نه مواجهه‌ی فرد با خودش، که مواجهه با دیگران و شناخت خود از طریق تعاملات روزمره با دیگران است. بدین‌سان شناخت انسان از خودش، جز از مجرای حیات اجتماعی میسر نمی‌شود. (سجویک، ۱۳۹۸: ۵۹-۶۱)

بدین‌سان در نگاه تجربه‌گرای هیوم، از آنجایی که اساس شناخت ما را انطباعات حسی شکل می‌دهد، عینیت هنگامی حاصل می‌شود که مجموع دانشمندان، تجربیات حسی مشترکی با هم داشته باشند. اما این تجربیات مشترک هنگامی که به علوم اجتماعی راه پیدا می‌کند، فقط زمانی به عینیت نزدیک می‌شود، که این گروه دانشمندان، یک جماعت مشترک با تجربیات متقابل مشترکی داشته باشند. چرا که اولاً شناخت ما از کنش‌های انسانی جز از مجرای مواجهه با دیگران حاصل نمی‌شود. ثانیاً هنگامی این مواجهه منجر به عینیت در شناخت و توافق در فهم جوامع انسانی می‌شود که مسبوق به مشترکات تجربی و فرهنگی باشد. زیرا این مشترکات تجربی و فرهنگی هستند که عادات ما را هم‌شکل می‌کنند و راهی برای هم‌فهمی و فراهم می‌آورند.

تا پیش از کانت، چه در سنت فلسفی و منطقی در سرزمین‌های اسلامی و چه در سنت اروپایی آن، عینیت عمدتاً به معنای کشف حقیقت بدون دخالت اغراض و علائق به کار می‌رفت. نظریه‌ی بت‌های فرانسیس بیکن به بهترین شکل دیدگاه کلاسیک پیشاکانتی پیرامون عینیت را به تصویر می‌کشد.

مسئله‌ی عینیت در معنای خاص^۱ و اخیر آن بدو از کانت به بعد در حوزه‌ی علوم طبیعی مطرح شد و توسط نوکانتی‌ها به علوم اجتماعی راه یافت. کانت گفته بود هیوم او را از چُرت جزمی بیدار کرده است. کانت میان نومن (شیء فی‌نفسه) و فنومن (پدیدار شیء نزد ما) تفکیک قائل شد. او اولی را دست نیافتنی دانست و شناخت علمی را متعلق دومی قرار داد. پاسخ کانت برای تشکیک‌های معرفت‌شناختی هیوم، قائل شدن به پیشینی بودن مقولات فاهمه بود. مقولاتی که فهم عالم و علم به اشیاء را برای ما ممکن می‌کنند. اما فهم کانت از مقولات، با دیدگاه کلاسیک ارسطویی پیرامون مقولات عشر تفاوت اساسی داشت. در نزد ارسطو، جوهر، به عنوان اولین مقوله، در ذات شیء خارجی است. لذا شناخت مقوله‌ی جوهر به شناخت فی‌نفسه منجر

۱ یعنی در معنای شناخت واقعیت‌ها مستقل از دآوری‌های ارزشی و دیدگاه‌های شخصی.

می‌شود. اما برای کانت، ما راه به شیء فی‌نفسه نداریم. بدین‌سان هرچند موضوع عینیت در نزد ارسطو و دنباله‌روان فلسفه‌ی کلاسیک، به نحوه‌ی درست به‌کار بردن عقل و قوای انسانی برای شناخت ابژه‌ی خارجی مربوط می‌شود، در کانت این موضوع، به واقعیت ذهنی نزد سوژه‌ی شناسا تبدیل می‌شود. از این باب، اگر عینیت برای ارسطو دقت‌ورزی برای شناخت شیء خارجی است، عینیت در معنای جدید آن با کانت مطرح می‌شود. در این معنا عینیت از حوزه‌ی ابژه و عین خارجی به حوزه‌ی سوژه و شناسنده منتقل می‌شود. با این حال صرف اهمیت یافتن سوژه، علی‌الحساب مسئله‌ای برای عینیت به وجود نمی‌آورد، چرا که اصول حاکم بر تجربه‌ی بشری - که شرط هر گونه شناخت ما هستند - و کانت آن‌ها را استعلایی می‌خواند، پیشینی هستند و میان همه‌ی ابناء بشر مشترک.

برای سوژه‌های انسانی، اصل شناخت، نه از حیث تطابق ذهن با خارج حاصل می‌شود، بلکه از طریق حکم به واقعیت خارجی اتفاق می‌افتد. به بیان دیگر «ما جهان را می‌شناسیم - و می‌دانیم که جهان را می‌شناسیم - نه از آن‌رو که تجربه‌ی ما مطابق با واقعیت خارجی است، بلکه از آن‌رو که واقعیت باید با ساختارهای ذهن مطابق باشد.» (سالومون، ۱۳۹۸: ۴۲) به این ترتیب، مسئله‌ی واقعیت (همان چیزی که ما پیش‌تر مسئله‌ی عینیت در معنای وسیع خواندیم، در فلسفه‌ی کانت به مسئله‌ی عینیت بدل شد. (جعفری کافی‌آباد، ۱۳۹۶: ۲۴-۲۵)

مسئله‌ی عینیت برای وبر ذیل مسئله‌ی بزرگ‌تر مناقشه‌ی روشی در آلمان مطرح بود. به طور خاص وبر در مسئله‌ی عینیت به دنبال چارچوب و اصولی بود تا بتواند تفکیکی میان علم عینی، مطابق واقع و فاقد ارزش‌داوری از سویی و علم ذهنی و ارزش‌مدار از سوی دیگر قائل شود. این تلاش حتی در آخرین تلاش‌های نظری وبر (همچون سخنرانی علم به مثابه پیشه) دیده می‌شود. بحث عینیت در علوم اجتماعی به گواهی کتاب‌هایی که در حوزه‌ی فلسفه‌ی علوم اجتماعی نوشته می‌شود، همچنان بحث داغ و پراهمیتی است (روت، ۱۳۸۹: ۳۷۱-۴۰۸؛ تریگ، ۱۳۸۶: ۴۳-۷۰؛ دامیکو، ۱۳۹۲: ۱۴۹-۱۷۸). پاسخ وبر به مسئله‌ی عینیت هرچند در بستر مجادلات روشی آن روز آلمان - به ویژه جدال میان مکتب تاریخی اقتصاد و مکتب تحلیلی - شکل گرفت، همچنان می‌تواند پرتوی بر برخی ابهامات این حوزه افکند. چه تلاش وبر در این حوزه را موفق و چه ناموفق قلمداد کنیم، نمی‌توان انکار کرد که بقیه‌ی تلاش‌های نظری در این حوزه به نوعی در ادامه‌ی کار وبر مطرح شده است. در این مقاله تلاش می‌کنیم تا نگاهی انتقادی داشته باشیم بر

وجوهی از دیدگاه روشی وبر پیرامون علیت در علوم اجتماعی، از زمانی که تفاوتی میان علوم اجتماعی و تاریخی قائل نبود، تا زمانی که جامعه‌شناسی را از تاریخ تفکیک کرد. ابزار روشی اصلی وبر در این دوره «نوع ایده‌آل» بود که سایر مفاهیم روشی همچون «کفایت علی»، «امکان عینی» یا «ربط ارزشی» را به خدمت می‌گرفت. در تمامی این مفاهیم وبر و امداار نوکانتی‌های مکتب جنوب غربی آلمان، به ویژه ویندلبانند و ریکرت بوده است.

وبر و مسئله‌مندی علم

مسئله‌ی عینیت برای وبر، شعاعی از پروژه‌ی کلان‌تر عقلانی‌شدن^۱ بود. عقلانی‌شدن امتداد پروژه‌ی دفاع از علم تجربی بود که با هیوم مسئله‌دار شد و با کانت صورت‌بندی نظری مجددی یافت. علم جدید نزد وبر، جنبه‌ای از پیشرفت عقلانی‌شدن بود که از نظر او خاص جوامع غربی است. (وبر، ۱۳۸۴: ۱۶۹) پیشرفت مداوم، که علم جدید محکوم به آن است، به این معناست که بپذیریم در حوزه‌ی علم، «کار کردن به این امید [است] که دیگران از ما فراتر خواهند رفت، و این پیشرفت تا بی‌نهایت ادامه خواهد داشت.» (وبر، ۱۳۸۷: ۱۶۰) پس سرنوشت محتوم علم این است که به سرعت کهنه شود. (وبر، ۱۳۸۵: ۳۵) برای وبر علم غایت‌تعیین‌یافته‌ی عقلانی‌شدن است که در نتیجه‌ی آن بشر به جایی می‌رسد که «هیچ نیروی اسرارآمیز و غیرقابل محاسبه‌ای در کار نیست»، بلکه با محاسبه امکان تسلط بر هر چیز وجود دارد. (وبر، ۱۳۸۷، ۱۶۱)

در سخنرانی علم به مثابه پیشه، او علم جدید را فاقد توانایی برای پاسخ به اساسی‌ترین مسائل حیات انسان و پرسش معنای زندگی دانست. از نظر وبر علم مدرن عقیم‌تر از آن است که بتواند به پرسش‌های وجودی ما پاسخ دهد. بهترین کسی که مسئله‌ی فقدان معنا در عالم مدرن را فهمیده تولستوی در آثار واپسینش است. در واقع علم تجربی جدا از ارزش شده، نمی‌تواند به ما پاسخ دهد «چطور زندگی کنیم؟» (وبر، ۱۳۸۷: ۱۶۶) کسی که ادعا کند می‌تواند توصیه‌های اخلاقی و ارزش‌های غایی را از علم بیرون کشید، از نظر وبر «عوام‌فریب» است. (پیشین، ۱۶۹) وبر به‌رغم همصدایی نیچه‌ای در نقد توانایی‌های علم مدرن، اما نهایتاً می‌پرسد «سهم مثبت و واقعی علم در زندگی عملی و شخصی چیست؟» (پیشین، ۱۷۴) در پاسخ به این پرسش، سه رسالت را برای علم بیان می‌کند. هر سه این رسالت‌ها و به ویژه رسالت سوم با

1 Rationalisierung / rationalization.

معنای عینیت علمی قرین است. علم از نظر او، (۱) فن کنترل زندگی از طریق محاسبه‌ی اهداف بیرونی را فراهم می‌کند؛ این هدف از علم، همان هدفی است که بیکن و تمامی اتباع او در تاریخ اندیشه‌ی مدرن دنبال کردند. علم به مثابه‌ی ابزاری برای سلطه بر طبیعت. (۲) علم روش‌های اندیشیدن و ابزارهای اندیشیدن را در اختیار ما قرار می‌دهد. این ویژگی به ویژه مرتبط با علوم دقیقه است که به تشحیذ ذهن کمک می‌کنند. (۳) نهایتاً علم به برقراری وضوح و صراحت در بیان موضع کمک می‌کند. این خدمت «فی‌نفسه در جهت روشنگری است.» (پیشین، ۱۷۵)

اگر بخواهیم از سویی علم را مجبوس و محدود به دو کارکرد فنی اول نکنیم و از سوی دیگر از زیبایی‌شناسی‌گرایی نیچه‌ای فراتر برویم، تنها عاملی که وجهی اخلاقی و ارزشی به علم می‌بخشد و روزنه‌ی کوچکی برای معنابخشی به زندگی فراهم می‌کند همین کارکرد علم است. علم به ما کمک می‌کند که با خودمان صادق باشیم. «اگر در انجام وظیفه‌ی [علمی] خود کارآمد باشیم، ... می‌توانیم افراد را مجبور کنیم، یا دست‌کم می‌توانیم به آن‌ها کمک کنیم که معنای غایی رفتارشان را برای خودشان روشن سازند...» (وبر، ۱۳۸۷: ۱۷۶) اگر استادی در این کار موفق شود، وظیفه‌ی روشنگرانه‌ی خود را انجام داده است و حق اخلاقی علم را ادا کرده است. اما اگر استاد نقش خود را با پیامبر، سیاستمدار، یا رهبر اشتباه بگیرد، از وظیفه‌ی اساسی خود فاصله گرفته است. چرا که «در کلاس درس دانشگاه، تنها [=یگانه] فضیلت، صداقت فکری است.» (پیشین، ۱۸۰)

اگر کسی در کار علمی خود به سومین وظیفه‌ی علم، یعنی تحصیل صراحت و روشنی‌بخشی در رابطه با ارزش‌های مفروضش، حرمت نهاد، در واقع عینیت علمی برای او حاصل شده است، چرا که نسبت خود را با ارزش‌ها و به قول نیچه، رب‌النوع‌ها، مشخص کرده است. این ویژگی و کارکرد علم، نوعی «دعوت» اخلاقی است، و نمی‌توان با اتخاذ رویکرد بی‌طرف و فراغت ارزشی آن‌را از خود علم به دست آورد. به بیان دیگر از نظر وبر از آنجا که «همه‌ی نگرش‌های ممکن درباره‌ی زندگی نهایتاً آشتی‌ناپذیرند»، دعوت به پذیرش «حرفه» دانشمند صرفاً «انتخابی سرنوشت‌ساز» است که می‌باید پیش‌فرض هر انسان مسئولی باشد که دل

به آکادمی بسته است: «تأیید ارزش علم پیش‌فرض تدریس در کلاس است.»^۱ (وبر، ۱۳۸۷: ۱۷۶) این بیان از وظیفه‌ی اخلاقی علم، بسط همان چیزی است که وبر قبلاً در مقالات روشی‌اش تحت عنوان «ربط ارزشی» مطرح کرده بود و دانشمندان را در مقام ربط ارزشی مختار، اما از داوری ارزشی برحذر داشته بود. (آرون، ۱۳۸۴: ۵۷۴)

انتخاب و تصمیم در مورد غایات و ارزش‌ها، فقط خاص حوزه‌ی علم نیست، بلکه سیاست‌مدار حرفه‌ای هم راهی جز آن ندارد. هر سیاست‌مداری نیازمند ایمانی برخاسته از جهان‌بینی^۲ خود است. (وبر ۱۳۸۷، ۱۳۶) علوم اجتماعی که از نظر وبر «قطعاً از علوم تجربی است»، «هرگز نمی‌تواند فرد را از مشکل تصمیم‌گیری برهاند.» (وبر ۱۳۸۴: ۴۳) این مسئله‌ی «تصمیم‌گیری» همان چیزی است که وبر را به اردوگاه متفکران آگزیستانسیالیست نزدیک می‌کند. موضعی که مطابق آن انتخاب‌های آدمیان به آن‌ها هستی می‌بخشد و اساسی‌ترین انتخاب‌ها، یعنی انتخاب‌های ایمانی، ضرورتاً غیرعقلانی‌اند.^۳ یعنی به هیچ عنوان ارزیابی عینی و تجربی میان این انتخاب‌ها (یا غایات اساسی) ممکن نیست. (بروبیکر، ۱۳۹۵: ۱۴۶-۱۴۷) عدم ایمان ضرورتاً به نیهیلیسم منجر می‌شود. به همین دلیل هرچند جدال‌های ایمانی جایی در علم تجربی نمی‌یابند، و در جامعه‌ی جدید بر مناقشه‌های ایمانی پایانی نیست، اقتضای انسان بودن و انسان ماندن، داشتن ایمان و اقتضای جامعه‌ی انسانی، اصل «تسامح و تساهل» و احترام به ایمان‌های مختلف است.^۴ (یاسپرس، ۱۳۷۳: ۲۸۶-۲۸۸)

۱ در اینجا با تبعات این ادعا کاری نداریم. اما تأمل در آن شاید نتیجه‌ای دربر داشته باشد، که در زندگی هایدگر در دوره‌ی نازی‌ها دیدیم. اخراج اساتیدی از دانشگاه که دل در گرو نازیسم نداشتند. این ادعای وبر، هرچند در زندگی عملی او چندان نمود نداشت (به عنوان نمونه همراهی او با افرادی چون لوکاج، بلوخ و حتی زیمل)، به این معناست که پست‌مدرن‌ها، عرفان‌گراها، داعیان دین و مذهب و هرکسی که چیزی بیش از نقش صرف بی‌طرفانه علمی را به عهده می‌گیرد را راهی به کلاس درس نیست، یا لاقلاً باید این را برای دانشجویان روشن کرد که چیزی که او می‌گوید از جنس علم و وظیفه‌ی استادی نیست.

2 weltanschauung

۳ این ایمان غیرعقلانی ریشه در الهیات مسیحی آگوستینی دارد. وبر در چند موضع از جمله اقتصاد و جامعه و همچنین سخنرانی علم به مثابه پیشه جمله‌ی معروف و لاتینی را آورده است که به آگوستین نسبت داده می‌شود اما واقعا از او نیست: «ایمان بی‌اور بدون دلیل، حتی اگر آن‌را پوچ بدانی.» (وبر، ۱۳۸۷: ۱۷۸؛ Weber, 1978: 567)

"credo non quod sed quia absurdum est"

۴ این سخن یاسپرس را باید به شکلی دموکراتیک و بر اساس غایت اساسی آزادی و حقوق بشر که به آن معتقد است فهمید. لذا ایمانی که ارزش‌های خلاف دموکراسی را ترویج کند، شایسته‌ی تحمل نیست. (یاسپرس، ۱۳۷۳: ۲۲۲-۲۲۳)

حوزه‌های مختلف ارزشی از نظر وبر، به شکلی خودآیین عقلانیت‌های خاص خود را طلب می‌کنند.^۱ تنها یکی از آن‌ها که همان عقلانیت ابزاری معطوف به اهداف این دنیایی است، ملازم با رشد سرمایه‌داری محاسبه‌پذیر، افسون‌زدایی از جهان، برنامه‌ریزی دقیق اقتصادی، و ظهور تمدن و علم جدید غربی است. (وبر، ۱۳۸۴: ۳۳) با این حال این تنها عقلانیت موجود نیست. چون دیدگاه‌های مختلف ارزشی آشتی‌ناپذیرند (وبر، ۱۳۸۵: ۱۷۶)، نمی‌توان به شکل عینی استدلال کرد که انسان‌های مدرن غربی از سرخپوستان امریکایی آگاهی بیشتری از شرایط زندگی خود دارند. (همان، ۱۶۱)

در مقالات روش‌شناختی وبر به مضامین مشابهی بر می‌خوریم. از آنجایی که او همچون هیوم معتقد به عدم امکان استنتاج «باید» از «هست» است، جدال‌های هستی‌شناختی و غایت‌شناختی ارزشی را نادیده می‌گیرد و به جدال‌های پایان‌ناپذیر میان خدایان و اهریمنان تشبیه می‌کند. با این حال چنانکه اشاره می‌کنیم، به نسبی‌گرایی تن نمی‌دهد و قائلان به آن‌را به کژفهمی متهم می‌کند. (وبر، ۱۳۸۴: ۴۲) از نظر او علم اجتماعی تجربی در سه حوزه به ما کمک می‌کند، بدون اینکه مجبور به داوری و سوگیری ارزشی شویم. ۱. وسایل ضروری رسیدن به اهداف معین را برای ما مشخص می‌کند. ۲. پیامدهای استفاده از این وسایل را گوشزد می‌کند. و نهایتاً ۳. ارزیابی‌های مشروط محتمل از نتایج عملی پیامدهای این وسایل را به رقابت بگذارد. به بیان دیگر به ما در مقام مقایسه بنماید هر هدف و وسایلی چه نتایجی در پی خواهند داشت، البته بدون اینکه توصیه‌ای برای انتخاب یک هدف در مقابل دیگری داشته باشد.^۲ انتخاب هدف در حوزه‌ی علم تجربی نیست و نیازمند «انتخاب» فرد بر مبنای جهان‌بینی و ارزش‌های خود است. (Weber, 1949: 18-19)

۱ وبر از اصطلاح خودمختاری/خودآیینی فردی حوزه‌های (ارزشی) استفاده می‌کند: *Eigengesetzlichkeiten der einzelnen Sphären*. یعنی هر کنشی در قلمرو ارزشی فردی برطبق قوانین خاص آن حوزه و میدان خاص عمل می‌کند و تعهدات ویژه‌ی خود را ایجاد می‌کند. (برویبکر، ۱۳۹۵: ۱۱۰)

۲ ترجمه‌ی مترجم فارسی روش‌شناسی علوم اجتماعی (وبر ۱۳۸۴) در این بخش نابسند و پرابهام بود، لذا به اصل ترجمه‌ی انگلیسی ارجاع دادیم. در برخی مواضع دیگر هم بر اساس دقت و صراحت متن فارسی، به همین متن یا متن انگلیسی (Weber, 1949) ارجاع داده‌ایم.

عینیت در علوم فرهنگی

مقاله‌ی مفصل «عینیت در علم اجتماعی و سیاست اجتماعی»^۱ اولین کار جدی وبر پس از بیماری مزمن ۴,۵ ساله‌ی اوست که نهایتاً به بازنشستگی از دانشگاه هایدلبرگ انجامید. در سال ۱۹۰۴ وبر به همراه ادگار یافه^۲ و ورنر سومبارت^۳، اعضای هیأت تحریریه‌ی آرشیو علوم اجتماعی و سیاست اجتماعی^۴ شدند. (فوگن، ۱۳۸۵: ۱۱۴) در این زمان در آلمان هنوز به طور رسمی خبری از علم «جامعه‌شناسی» نبود و همه‌ی این افراد درگیر علوم اجتماعی یا فلسفه‌ی اجتماعی بودند.^۵ به همین سبب علوم اجتماعی مورد بحث در این مقاله بخشی از علوم فرهنگی بود که به شکلی جایگزین علوم تاریخی یا تاریخ هم خوانده می‌شد. انجمن جامعه‌شناسی آلمان^۶ در اواخر سال ۱۹۰۹ توسط رودلف گلدشاید^۷ و با همکاری تونیس و زیمل و سپس وبر در برلین شکل گرفت. وبر تا حدود ۱۹۱۱-۱۹۱۲ عضو هیأت مدیره‌ی آن بود و در همان دوره به دلیل اختلاف در موضوع بی‌طرفی ارزشی از آن کناره گرفت. او تنها در دهه‌ی آخر زندگی به طور رسمی و جدی به «جامعه‌شناسی» مشغول شد و کتاب *اقتصاد و جامعه* که یک‌سال پس از مرگش در ۱۹۲۱ چاپ شد، محصول همین دوره است. (همان، ۱۳۶-۱۳۸)

علم اجتماعی به عنوان یک علم تجربی ضرورتاً نمی‌تواند هنجارهای الزام‌آوری برای فعالیت‌های عملی وضع کند. از آنجایی که قضاوت‌های ارزشی خاستگاهی ذهنی دارند، باید از حیطة‌ی مباحث عینی علمی زدوده شوند. (وبر، ۱۳۸۴: ۸۹) وبر توضیح می‌دهد که علت تمایز علوم تجربی از قضاوت‌های ارزشی و اهداف غایی، تاریخی بودن و تغییر اهداف و غایبات نیست. چرا که حتی علوم دقیق‌تر از علوم تجربی هم فرهنگی هستند: «حتی دانش ما درباره‌ی قطعی‌ترین گزاره‌های علوم نظری - مثلاً علوم دقیقه‌ی طبیعی و یا ریاضیات - درست به اندازه‌ی احکام مربوط به تزکیه‌ی نفس، محصول فرهنگ است.» (همان، ۹۴) منظور وبر این

1 Die "Objektivität" sozialwissenschaftlicher und sozialpolitischer Erkenntnis

2 Edgar Jaffe

3 Werner Sombart

4 Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik

۵ وبر در نامه‌ای به ریکرت، مقالات اخلاق پروتستانی را «جستاری در تاریخ فرهنگی» نامیده بود. (Roth and

(Schluchter, 1980: 124

6 Deutsche Gesellschaft für Soziologie (DGS)

7 Rudolf Goldscheid

نیست که ریاضیات یا علوم دقیقه اعتبار کلی و ضروری ندارند. اگر این جمله او را در کنار جمله دیگرش - که می‌گوید استدلال علمی در علوم اجتماعی باید طوری نظام‌مند باشد که حتی یک فرد چینی هم بتواند آنرا بپذیرد (وبر، ۱۳۸۴: ۹۷) - قرار دهیم، نتیجه می‌گیریم ممکن است ما محصولات فرهنگی‌ای هم داشته باشیم که مبتنی بر قواعد عام بشری - یا اگر مجاز باشیم بگوییم فرهنگ بشری - هستند. هرچند وبر تلاش نکرده این ابهام را برطرف کند، اما نظر با دقت در مفاهیم ریکرت این ابهام تا حدی برطرف می‌شود.

نظر وبر پیرامون عینیت، در امتداد دیدگاه ریکرت درباره‌ی عینیت‌یابی^۱ است. به بیان ریکرت، واقعیت هنگامی «عینی» است که به شکلی بین‌ذهنی، در میان افراد مختلفی که به ارزش حقیقت آن اعتقاد دارند، معنابخشی شود. به بیان دیگر یک واقعیت عینی است چون افراد (سوژه‌ها)ی مختلف توافق کرده‌اند که محتوای یکسانی به آن اعطا کنند. (Burger, 1986: 67) از نظر وبر برای عینیت‌یابی هرگونه قضاوت معتبر درباره‌ی تاریخ، باید به تحلیل منطقی ادراکات انضمامی و بی‌واسطه دست زد. به بیان دیگر از «مفاهیم» استفاده کرد. (Weber, 1949: 107) این مفاهیم، همان انواع خالص و ایده‌آلی هستند که در مرکز تحلیل‌های جامعه‌شناختی وبر قرار دارند. پژوهشگران علوم تاریخی هنگام ساخت مفاهیم از روی واقعیت‌های انضمامی تاریخی دست به انتخاب می‌زنند و از انبوه مفاهیم و واقعیت‌ها، برخی را می‌گزینند. این گزینش از نظر ریکرت، هرچند مبتنی بر «ربط ارزشی» انجام می‌شود، اما از آنجایی که ارزش‌هایی وجود دارند که جهانی و عام هستند، مورخان استدلال یکدیگر را پذیرفتنی می‌یابند و علمی به نام تاریخ شکل می‌گیرد. (Heis, 2018) هرچند ریکرت معترف است که نشان دادن این ارزش‌های عام دشواری‌های زیادی دارد (Zijderveld, 2006: 281)، اما چه بسا بتوان با اصطلاحات وبر این ارزش‌های عام را همان «شخصیت دانشمند» دانست.

از نظر وبر هرچند افراد نمی‌توانند به طور کامل از ارزش‌های خود فاصله بگیرند و لاجرم ربط ارزشی را حفظ خواهند کرد، اما وظیفه‌ی علمی آن‌ها اقتضا دارد که خوانندگانشان را از قضاوت‌های ارزشی خود آگاه کنند. این همان آرمان «صراحت»ی است که بعداً وبر در علم به مثابه‌ی پیشه به آن پرداخت. وبر اضافه می‌کند که به حکم آزادی علمی باید در هر بحثی برای

خواننده (و مهم‌تر از آن‌ها خود شخص) روشن باشد که کجا لباس ارزش‌گذار به تن کرده و کجا پژوهنده‌ی اهل علم سخن می‌گوید. وبر این موارد به عنوان سیاست رسمی این مجله بیان کرد. این بیانیه به نوعی نشانگر موضع وبر در مناقشه‌ی داوری ارزشی^۱ بود که در آن سال‌ها میان وبر و وبر‌ها از سوی و اشمولر^۲ و طرفداران رویکرد تاریخی و ارزشی در اقتصاد و علوم اجتماعی بالا گرفته بود. (جعفری کافی آبادی، ۱۳۹۶: ۵۲)

از نظر وبر علم اجتماعی هنگامی عینی است که بین «قضاوت‌های ارزشی» و «معرفت تجربی» تفکیک قائل شویم و در این حالت است که عینیت به مثابه «نوعی معرفت دارای اعتبار بی‌قید و شرط در علوم اجتماعی» حاصل خواهد شد. (وبر، ۱۳۸۴: ۱۰۴) با این حال ممکن نیست که قضاوت‌های ارزشی‌ای که برخاسته از آرمان‌ها و غایات دانشمندان حاصل شده است به کلی از آن‌ها سلب شود. چرا که هویت هر فرد را نسبت‌هایی می‌سازد که او با ارزش‌ها و غایات مطلق برقرار می‌کند. وبر هرچند معتقد است جای داوری درباره‌ی این ارزش‌ها در علم نیست، اما ابداً معتقد نیست که این ارزش‌ها خارج از ساحت علم تجربی هم در عرض یکدیگرند و تفاوتی با هم ندارند. یعنی آن‌طور که اشتراوس سعی کرده از دلالت‌های کلام وبر توضیح دهد، خدا و شیطان یا پیامبر و شیاد می‌تواند یکسان انگاشته شود. هرچند کلام وبر این ظرفیت را دارد که تناقض‌هایی در این زمینه آشکار شود، اما در چند موضع این نسیب‌گرایی اخلاقی-معرفتی برخاسته از جوهری از نوشته‌هایش را رد کرده است.

در مقاله‌ی *معنای بی‌طرفی اخلاقی در جامعه‌شناسی و اقتصاد*، می‌نویسد: «میوه‌ی درخت معرفت، در این دریافت نهفته است که هر فعالیت شایان اهمیت و در نهایت کل زندگی، اگر نخواهیم مثل واقعه‌ای طبیعی به خودی خود بگذرد بلکه در پی هدایت آگاهانه‌ی آن باشیم، مجموعه‌ای است از تصمیمات نهایی» (وبر، ۱۳۸۴: ۴۲). او کسانی را که از این دیدگاه هراسانند

۱ مناقشه‌ی داوری ارزشی (Werturteilsstreit)، بخشی از مناقشه‌ی کلان‌تری بود که در آلمان آن روز تحت عنوان مناقشه‌ی روشی (Methodenstreit) میان اقتصاددانان تاریخی یا مکتب اصلی اقتصادی آلمان به رهبری گوستاو اشمولر و مکتب اتریش (یا مکتب اقتصادی انتزاعی و تعمیمی) عمدتاً تحت تأثیر کارل منگر درگرفته بود. در این رابطه نگ توضیح ویراستار در ترجمه‌ی انگلیسی اقتصاد و جامعه. (Weber, 2019, 142) همچنین برای توضیحی فشرده پیرامون نزاع مکاتب اقتصادی آلمان در دوره وبر نگ‌ساندلین و همکاران (۱۳۹۳: ۱۲۷-۱۳۱).

2 Gustav Friedrich Schmoller.

و عملاً از ترس نسبی‌گرایی از آن می‌گریزند، کژفهم و خام می‌خوانند. به بیان دیگر اعتقاد به اینکه جدال‌های ارزشی باید خارج از علم عینی مطرح شوند را بی‌ربط به نسبی‌گرایی می‌دانند. توضیح اینکه از نظر یک نسبی‌گرای معرفتی هیچ راهی وجود ندارد که بتوان به شناخت عینی یک گزاره علمی دست یافت. از این نظر علم و شبه‌علم و ضدعلم تفاوتی با هم ندارند. نسبی‌گرایی اخلاقی هم معتقد است یک کنش اخلاقی در یک وضعیت و شرایط مشابه می‌تواند همزمان خوب و بد باشد. و بر هر دوی این موارد را رد کرده است. نسبی‌گرایی معرفتی را با قائل شدن به عینیت رد می‌کند و نسبی‌گرایی اخلاقی را هم با تأکید بر «شخصیت دانشمند» یا مسئولیت اخلاقی‌ای که متوجه اوست مورد نقد قرار می‌دهد.

موضع دیگری که وبر به صراحت نسبی‌گرایی از نوع اخلاقی آن‌را رد می‌کند، بخشی در مقاله‌ی عینیت است. می‌نویسد: «درهم‌آمیزی همیشگی مباحث علمی درباره‌ی واقعیت‌ها با ارزیابی واقعیت‌ها، هنوز هم یکی از شایع‌ترین و نیز آسیب‌زاترین خصلت‌های کار در رشته‌ی ماست... ایستار بی‌تفاوتی اخلاقی هیچ ربطی به عینیت علمی ندارد.» (وبر، ۱۳۸۴: ۱۰۰) او چند صفحه قبل هم کسانی را که تلاش می‌کنند در میانه‌ی آرمان‌های چپ و راست، راه میانه‌ای برگزینند را متهم به عرضه کردن آرمان‌هایشان در لباس مبدل نسبی‌گرایی کرده بود و از نوعی آرمان علمی اخلاقی با قاطعیت دفاع کرده بود: «برنامه‌ای که امیدواریم با قاطعیتی روزافزون بدان وفادار بمانیم عبارتست از: توانایی تشخیص دانش تجربی از قضاوت‌های ارزشی، تعهد به وظیفه‌ی علمی دیدن حقیقت واقع و نیز تعهد به وظیفه‌ی عملی حمایت از آرمان‌هایمان». (همان، ۹۷) اگر از «آرمان‌های» وبر بگذریم، دو وظیفه‌ی نخست نه تنها نسبی‌گرایی اخلاقی و معرفتی را رد می‌کند، بلکه علم را متعهد و اخلاقی قلمداد می‌کند. اما آرمان‌هایی که وبر به آن اشاره کرده، احتمالاً همان چیزی است که در ادامه‌ی این مقاله‌ی بلند، تحت عنوان «مسئله‌ی کارگران» به عنوان «منش» خاص آرشیو که برای مدت زیادی بر آن حاکم بوده یاد کرده است.^۱ (همان، ۱۰۲-۱۰۳)

پیشنهاد وبر در حوزه‌ی علم برای پرهیز از نسبی‌گرایی، ایمان به آرمان صراحت و اعلام علنی گرایش‌های ارزشی است. در حوزه‌ی سیاست، اما پیشنهادش تفکیک میان اخلاق غایت‌نگر

۱ شاید این مسئله یا آرمان همان چیزی باشد که باعث شده بود در نزاع روشی در انتهای قرن نوزدهم و ابتدای قرن بیستم در آلمان، وبر و وبر‌ها برچسب «چپ رادیکال» بخورند. (جعفری کافی آبادی، ۱۳۹۶: ۵۲)

و اخلاق پیامدنگر است. این دو گونه اخلاقیات مکمل یکدیگرند و برای سیاستمدار مؤمن به ایمان غایت‌نگر، کفر به ایمان پیامدنگر بالاترین گناه است. مهم‌ترین کاری که رسالت سیاستمدار را می‌سازد، دوراندیشی او در رابطه با نتایج اعمالش است. بدین‌سان سیاستمدار حرفه‌ای کسی است که علاوه بر ایمان به یک آرمان، دائماً نتایج عمل خود را محاسبه و پیش‌بینی کند، تا جایی که بتواند با تبعیت از اخلاق پیامدنگر بگوید: «من در همین‌جا متوقف می‌شوم؛ کار دیگری نمی‌توانم انجام دهم.»^۱ (وبر، ۱۳۸۷: ۱۴۸)

عینیت در تاریخ

از نظر وبر جامعه‌شناسی نه یک علم «تاریخی» بلکه یک علم «تجربی» است. (Weber, 2019: 96) وبر خود را دست‌پروده‌ی مکتب تاریخی آلمان می‌داند^۲ (وبر، ۱۳۸۴: ۱۹۲)، و بنا به قولی چیزی نمانده بود که تاریخ‌گرا شود (اشتراوس، ۱۳۹۳: ۵۷)، او در *اقتصاد و جامعه* تلاش کرد تا میان علم جامعه‌شناسی و تاریخ تفکیک قائل شد. علم جامعه‌شناسی قانون‌نگر و تعمیم‌بخش، ولی تاریخ فردیت‌نگر است. اما تاریخ به شکلی صوری، هنگامی که از محتوای فرهنگی تهی می‌شود و به بیان وبر انتزاعی می‌شود، ماده‌ی جامعه‌شناسی را شکل می‌دهد. این تهی شدن از محتوا و انتزاعی شدن، ما را به نوع ایده‌آل می‌رساند. مفهومی که زیربنای جامعه‌شناسی وبر است و کل کتاب *اقتصاد و جامعه* بر آن ابنتا دارد (Weinert, 1996).

۱ برای تحلیلی شورمندانه پیرامون این دو موضع اخلاقی بنگرید به اباضری (۱۳۸۷، ۱۴۱-۱۶۶).

۲ وبر در *اقتصاد و جامعه* خود را «جامعه‌شناس» می‌داند و لذا میان تاریخ و جامعه‌شناسی تفکیک می‌کند. این عنوان مربوط به دهه‌ی ۱۹۱۰ است و به ویژه ۱۹۱۳ به بعد است. (Weber, 2019: 57) تا پیش از آن و به ویژه در زمان نگارش مقاله‌ی «عینیت»، اساساً به کلمه‌ی جامعه‌شناسی برنمی‌خوریم. همه جا صحبت از علوم فرهنگی، علم/علوم اجتماعی و تاریخ است. از نظر برگر این هر سه در آن مقاله به یک معنا هستند. (Burger, 1987: 68) بدین‌سان در سراسر مقاله‌ی «عینیت»، هر جا به علم اجتماعی اشاره می‌شود این مفهوم با تاریخ قابل تعویض است. برگر البته معتقد است هرچند تاریخ و علوم اجتماعی برای وبر علوم فرهنگی هستند، اما جامعه‌شناسی برای او «علم طبیعی» است. (Burger, 1987: 68) وبر هرچند جامعه‌شناسی را علم تجربی و تعمیمی دانسته، اما به صراحت آن را علم طبیعی نخوانده است. گذشته از آن وبر بعدها در ۱۹۱۷ در مقاله‌ی معنای «بی‌طرفی اخلاقی» در جامعه‌شناسی و اقتصاد، علوم اجتماعی را تجربی خوانده است.

جامعه‌شناختی وبر، ذیل انواع ایده‌آل و خالصی صورت‌بندی می‌شود که تجربه‌ی معنادار خاص اروپایی است^۱، به طوری که به لحاظ روش‌شناختی از محتوا تهی شده باشد. این تهی‌شدگی از محتوا راهبرد روشی وبر برای عینیت است. او توضیح می‌دهد: «شناخت معنای فرهنگی وقایع انضمامی تاریخی و الگوها (ی مفهومی ناظر به این وقایع) تنها هدف انحصاری و غایی علوم اجتماعی است که همچون ابزارهای دیگری چون ساخت‌های مفهومی و نقد ساخت‌ها به این رشته خدمت می‌کنند.»^۲ (Weber, 1949: 111)

جامعه‌شناسی علمی در عین حال سوژکتیو/ذهنی و ابژکتیو/عینی است که متکفل مطالعه‌ی کنش‌های انسانی است. این علم ذهنی است به این دلیل که کنش انسانی در جهت فکر و ایده‌ی خاصی عمل می‌کند. (یعنی آرمان جامعه‌شناس در این معنا پی بردن به نیت و ذهنیات کنشگر است) اما این علم در همان حال عینی است به این دلیل که «شانس»ی برای تشخیص این جهت‌گیری خاص برای بیننده‌ی آن کنش (یعنی جامعه‌شناس) وجود دارد. (نامه لیفمان^۳، منقول در: Weber, 2019: 57) این «شانس» صرفاً به معنای یک همبستگی آماری نیست. بلکه در عین حال نماینده‌ی یک کفایت معنادار^۴ است. یعنی ارائه‌ی تفسیر علی از یک کنش که در بافت انگیزه‌های کنش‌گر و شرایط خارجی به شکل معناداری قابل فهم باشد. (ibid, 88) به بیان دیگر دیدگاه جامعه‌شناسی درباره تاریخ اقتضا دارد که هرگونه توضیح و تفسیر علی برپایه‌ی شرایط داخلی و خارجی کنش باشد، به طوری که به زبان روش‌شناختی، پایایی یا قابلیت اعتماد^۵ داشته باشد. بدین‌سان هر ناظر دیگری هم مانند ما این امکان را دارد که توضیح و تفسیر ما را بخواند و ربط آن به شرایط خاص فردی و انگیزشی کنشگر و همچنین نسبت آن با شرایط بیرونی و ساختاری کنش را درک کند.

این کفایت معنادار، اگر بخواهد هم کافی باشد و هم معنادار، باید بتواند جامعه‌ی علمی را متقاعد کند. یعنی عینیت علم جامعه‌شناسی از بسندگی تحلیل‌هایی برمی‌آید که از سویی مورد اقبال جامعه‌ی علمی است (معنادار) و از سوی دیگر به لحاظ منطقی توضیحی موجه و تحلیلی

۱ مفاهیمی همچون بوروکراسی، شهر غربی، نظام پولی، سرمایه‌داری و عقلانیت ابزاری.

۲ تأکید از وبر است.

3 Robert Liefmann

4 meaningful adequacy / Sinnadäquanz

5 reliability

در نسبت با شرایط اجتماعی برقرار می‌کند. کفایت معنادار در رابطه با معانی و انگیزه‌های کنش به این معنا است که کسی بتواند با ارائه تفسیر معقولی از کنش یک کنشگر، تأیید جامعه‌ی علمی را بدست آورد. از سوی دیگر منظور وبر از شرایط خارجی هم مسائل سیاسی و اجتماعی‌ای است که به مثابه مواد تحلیلی از جانب مورخان مورد استفاده می‌گیرد.

درباره‌ی علوم طبیعی می‌توان پذیرفت که ممکن است بدون دیدگاه خاصی به سراغ اشیاء و واقعیت‌های تجربی رفت و آن‌ها را در فیزیک و شیمی مطالعه کرد. بماند که وبر همین دیدگاه را هم رد کرد. (وبر، ۱۳۸۴: ۹۴) اما در علوم فرهنگی، شناخت واقعیت، همواره شناخت از «منظری خاص»^۱ است. (همان، ۱۲۹) پس فقط در صورتی می‌توان پذیرفت که دیگران تفسیر ما را معنادار یابند، یا نظر ما را در حوزه‌ی واقعیت‌های اجتماعی تأیید کنند که منظر مشترکی با ما نسبت به آن واقعیت داشته باشند. این منظر همان ارزش‌ها و معانی مهم فرهنگی است که از نظر وبر «ارزش فهمیدن دارند». (Weber, 1949: 72) اما این ارزش‌ها و معانی هنگامی می‌توانند مشترک شوند تا به بیان ریکرتی به عینیت‌یابی دست‌یابیم که همه‌ی ناظران وقایع اجتماعی و فرهنگی، معانی مشترکی از واقعه‌ی تاریخی یا اجتماعی می‌یابند. اکنون سؤال این است: چطور این اشتراک مناظر و فرهنگ‌ها ممکن است؟

به نظر وبر این جز با تکیه بر «ارزش‌های فرهنگی عام»^۲ ممکن نیست. این تصور اثبات‌گرایانه که می‌توان واقعیت اجتماعی را همانطور که هست و همچون شیء شناخت، یک خام‌اندیشی است. وبر هرچند به دورکیم ارجاع نمی‌دهد، اما کاملاً مشخص است که دیدگاه‌های دورکیمی در فضای علوم اجتماعی اواخر قرن نوزدهم و اوایل قرن بیستم آلمان حضور دارد. از نظر او تصور اینکه بتوان از «خود واقعیت‌ها» به مفاهیم و انگاره‌ها دست یافت، «خودفریبی ساده‌دلانه‌ی متخصصان» است. یعنی همان «کسانی که نمی‌دانند به خاطر [همین] ایده‌های ارزشگذاری که خود ناخودآگاه با آن‌ها به موضوع تحقیقشان نزدیک می‌شوند است که توانسته‌اند از میان یک بی‌نهایت مطلق [از مسائل و واقعیت‌های اجتماعی]، بخش کوچکی را انتخاب کنند که به آن علاقمند هستند.» (Weber, 1949: 82) به بیان دیگر از آنجایی که انتخاب تصادفی موضوع تحقیق مضحک و بی‌معناست، بدون ایده‌های ارزش‌گذار، هیچ دانشمندی به

1 particular point of view

2 universal cultural values

موضوع تحقیقش نزدیک نمی‌شود. وبر از تمثیل منشور استفاده می‌کند که نشان دهد انعکاس معنا و فرهنگ در ذهن هر کنشگری به مبانی ارزشگذار او مربوط است: «جهت عقائد شخصی محقق و انکسار ارزش‌ها در منشور ذهن او راهنمای کار اوست.» (*ibid*)

مسئله‌ی بی‌نهایت/نامحدود و محدود و انتخاب گزینه‌های قلیل از موارد کثیر، یک مسئله‌ی اساسی در علوم فرهنگی آلمان است که به ویژه ریکرت آنرا برجسته کرده است و وبر در این زمینه متأثر از اوست. ریکرت ادعا می‌کرد که واقعیت‌های بیشماری می‌تواند مورد توجه علم قرار گیرد، اما علم فقط به تعداد محدودی واقعیت رسیدگی می‌کند. (Burger, 1987: 17) اگر قرار است به نوعی دانش دست یابیم باید بر کثرات در حوزه‌ی واقعیت‌ها چیره شد و افسار محدودیت بر آن‌ها زد. این عمل به مدد مفهوم‌سازی ممکن است. (*ibid*, 21) منطق این محدودسازی و انتخاب، نظرگاه‌های مختلف است. یعنی هر بیننده‌ای از نظرگاه خود به انتخاب مفاهیم مورد علاقه و در نتیجه محدودسازی واقعیت‌های بی‌شمار می‌پردازد. (*ibid*, 22)

در سرتاسر مقاله‌ی عینیت، وبر لفظ «عینیت» در گیومه قرار داده است (جعفری کافی آبادی، ۱۳۹۷: ۱۸۵). ظاهراً دلیل این کار تلاش برای بازتعریف معنای خاص مورد نظر او از عینیت در علم اجتماعی و فرهنگی است. گویی عینیت به اصطلاحی لوث در علوم اجتماعی آن روز آلمان بدل شده بود که پوزیتیویست‌ها - یا به قول وبر طبیعت‌گرایان - بی‌محابا به کار برده بودند. وبر پروژه‌ی آن‌ها را ناموفق می‌دانست (Weber, 1949: 88). به هر حال وبر نه می‌خواست به تاریخ‌گرایی و منظر‌گرایی متهم شود و نه سر آن داشت که به خام‌اندیشی پوزیتیویست‌ها لیبک بگوید. او علوم اجتماعی را «علم» و «تجربی» معرفی کرده و تصریح می‌کند که «حقیقت علمی چیزی است که برای هر کسی که جویای حقیقت است، معتبر باشد.» (Weber, 1949: 84)

ادامه‌ی مقاله‌ی «عینیت» که به نوعی کل پروژه‌ی روش تاریخی وبر را روشن می‌کند و بعداً در *اقتصاد و جامعه* هم از آن کمک گرفت، معرفی ابزارهای روشی به نام نوع ایده‌آل است. این ابزار، همان چاقوی همه‌کاره‌ی وبر است که با آن از «علم» اجتماعی‌ای دفاع می‌کند که می‌تواند در عین حال ذهنی و عینی باشد. نوع ایده‌آل از یک سو از مفاهیم جامعه‌شناسی صوری زیمل متأثر است و از سوی دیگر از «مفهوم» ریکرتی در علوم فرهنگی (وبر، ۱۳۸۴: ۸۶). نوع ایده‌آل راه حل روش‌شناختی وبر برای معضله‌ی افراد و خاص بودگی تجربیات تاریخی در علوم فرهنگی است، به طوری که تلاش کند آن‌ها را در بستری کلان‌تر تفسیر کند. تنها با تکیه بر

انواع ایده‌آل است که وبر می‌تواند از علوم فرهنگی (در مقاله‌ی عینیت) به جامعه‌شناسی (در *اقتصاد و جامعه*) پل بزند.

«نوع آرمانی، فرضیه نیست، بلکه راهنمای فرضیه‌سازی است. همچنین شرح واقعیت نیست، اما هدفش ارائه‌ی ابزاری صریح برای بیان چنین شرحی است.» (Weber, 1949: 90) نوع آرمانی مفهومی است که از تأکید یکجانبه بر یک یا چند دیدگاه است که به شکلی منسجم و تحلیلی، پدیده‌هایی در ظاهر پراکنده و منفصل را یکدست می‌کند. نوع آرمانی به مفهوم واقعی در بیرون یافت نمی‌شود و از منظر تحلیلی یک «یوتوپیا» است. (*ibid*) در واقع تنها در بستر نظریه می‌توان واقعه‌ی تاریخی را فهمید و نظریه به دست نمی‌آید جز با برساخت‌های مصنوعی تحلیلی کلانی تحت عنوان نوع ایده‌آل. هرچند وبر از یوتوپیا سخن می‌گوید، اما بلافاصله سوء تفاهمی که ممکن است درباره‌ی دلالت اخلاقی نوع ایده‌آل پیش آید، دوری می‌کند. نوع ایده‌آل نسبتی با دستورهای اخلاقی ندارد، بلکه صرفاً یک ساخت منطقی مفهومی است. ارزش این ساخت مفهومی به این است که تخیل ما آن‌را به مثابه یک امر «ممکن به لحاظ عینی» و «کافی از منظر قانون‌شناختی»^۱ تصدیق می‌کند. (*ibid*, 92)

«امکان عینی» و «کفایت علی» ما را به دیگر مقاله‌ی روش‌شناختی وبر هدایت می‌کند که در آن تلاش می‌کند تا بر اساس مبانی منطقی جان استوارت میل و با نوعی برهان خلاف واقع^۲، جایی برای علیت تاریخی دست و پا کند. اگر بنا باشد تاریخ به علمی بالاتر از «گاهشمار» ساده‌ی وقایع و اشخاص» ارتقا یابد، چاره‌ای جز این ندارد که امکان‌ها را بازشناسد. (وبر، ۱۳۸۴: ۲۴۱ و ۲۵۲) فرایند بازشناسی امکان‌ها، همان فرایندی است که طی آن مورخ با ابزار انتزاع، امکانات متعدد تاریخی را بر مبنای «قواعد تجربی» شناخته شده صورتبندی می‌کند تا نهایتاً به «اعتبار عینی» دست یابد. اگر این امکانات و مؤلفه‌ها به شکلی سازگار کنار هم قرار گیرند، در آن صورت «می‌توان با اعتبار عینی حتم داشت که اگر نبرد ماراتون اتفاق نمی‌افتاد یا طور دیگری اتفاق افتاده بود، طبق قوانین تجربی عام، می‌توانست به توسعه‌ی فرهنگی دینی-خداسالاری بیانجامد.» (وبر، ۱۳۸۴: ۲۵۳) هرچند وبر در اینجا از نوع ایده‌آل سخنی به میان نمی‌آورد، اما همچنان که دیگر مفسران به درستی یافته‌اند (Weinert, 1996: 78)، همین فرایند

1 nomological
2 counterfactual

انتزاع (همان) و تأکید وبر بر آرمانی بوده آن (پیشین، ۲۶۱) برای رسیدن به نوع ایده‌آل به مثابه بنیاد چنین تحلیل تاریخی‌ای کافی است.

وبر برای تکمیل پیشنهاد روشی خود، آن را به عقل سلیم ارجاع می‌دهد. یک معیار بیشتر برای پذیرش کارایی نوع ایده‌آل وجود ندارد: «موفقیت در آشکارسازی روابط متقابل، روابط علی و معنای پدیده‌های انضمامی فرهنگی» (Weber, 1949: 92) مورخ راهی جز این ندارد که از بی‌شمار پدیده‌ها و وقایع تاریخی به نحوی منطقی و بسنده، مفاهیمی را بیرون بکشد که بتوان با آن‌ها ربط علی پدیدارهای تاریخی را به شکلی منطقی برملا کرد. برای این کار، نوع ایده‌آل نه یک هدف، که یک ابزار است. هدف، همانا توصیف دقیق، علی و بسنده‌ی پدیده‌های تاریخی است. اگر محقق تاریخ اهمیت نوع ایده‌آل را انکار کند، احتمالاً به یکی از این دو آسیب دچار خواهد شد. یا به شکلی آگاهانه یا ناآگاهانه از مفاهیم مشابهی بهره خواهد گرفت، بدون اینکه آن‌ها را به شکلی منطقی فرمول‌بندی کند. یا در قلمرو احساسات مبهم گرفتار می‌شود. (*ibid*, 94) ^۱ پذیرش بی‌چون و چرای مفاهیم و حمل آن‌ها بر تاریخ هم به همان اندازه خطرناک است. این خطا لااقل به سه شکل بروز می‌کند. یکی اینکه محقق «طبیعت‌گرا» تصور کند که محتوای حقیقی و جوهر واقعیت تاریخی در یک نوع ایده‌آل متجلی شده است. یعنی به نوع ایده‌آل، نه به عنوان یک وسیله بلکه هدف نگاه کند. دیگر اینکه مفهوم نوع ایده‌آل را اصل قرار دهد و تاریخ را با آن تطبیق دهد. به بیان دیگر نظریه را به تاریخ تحمیل کند. آخرین و خطرناک‌ترین خطای به‌کارگیری انواع ایده‌آل این است که تصور شود این ایده‌ها همچون نیروهایی واقعی بر فراز تاریخ وجود دارند. (*ibid*, 94) خطای اول و دوم، خطای تاریخ‌نگاران پوزیتیویست و خطای آخر خطای هگلی‌ها و مارکسیست‌ها است.

تا اینجای کار توصیه‌های وبر برای رسیدن به علمی عینی که برای همگان معتبر باشد، چیزی جز توصیه‌هایی هنجارین نیست. این توصیه‌ها، در واقع هیچ ملاکی برای تشخیص علم عینی از ذهنی به دست نمی‌دهد. (Burger, 1987: 88) پرسش اساسی‌ای که وبر تا انتهای مقاله پاسخ نمی‌دهد این است که محقق تاریخ از کجا بفهمد که انواع ایده‌آل، از وقایع تاریخی بدست

۱ یعنی گرفتار داوریهایی می‌شود که بیشتر از احساسات و حس و حال محقق برخاسته، و مبنای در فکر و منطق ندارد.

آمده‌اند، یا ذهن محقق تاریخ آن‌ها را به تاریخ بار می‌کند؟ احتمالاً وبر خواهد گفت چنین قضاوتی را علمای تاریخ اجتماعی تشخیص می‌دهند. این احتمال هنگامی تقویت می‌شود که به مفهوم «کفایت معنادار» وبر بازگردیم که پیش از این توضیحی پیرامون آن ارائه کردیم. مجدداً تأکید می‌کنیم که این کفایت هنگامی معنادار می‌شود که جامعه‌ی علمی آن‌را معنادار بیانگارد.

در انتهای مقاله موضع وبر وضوح بیشتری پیدا می‌کند. این همان موضع عینیت از منظر انسان اروپایی معتقد به علم تجربی است. می‌نویسد: «اعتبار عینی همه‌ی دانش تجربی بر مبنای منظم کردن واقعیت معینی بر اساس مقولاتی استوار است که در معنای خاص آن ذهنی هستند، یعنی پیش‌فرض‌های دانش ما را ارائه می‌کنند و متکی بر ارزش آن حقایقی هستند که فقط دانش تجربی می‌تواند در اختیار ما گذارد.» (Weber, 1949: 110) به بیان دیگر، پیش‌فرض‌های ارزشی، پیش‌فرض هرگونه دانش تجربی اجتماعی و تاریخ است. اما خود این پیش‌فرض‌ها جز از طریق معرفت تجربی آشکار نمی‌شوند. اگر بخواهیم فقره‌ی اخیر را روشن‌تر توضیح دهیم، باید گفت داده‌های تجربی ما در تاریخ و علوم اجتماعی مبتنی بر پیش‌فرض‌های ارزش‌گذاری هستند که به این داده‌ها معنا می‌بخشند و راهنمای ما در دیدن این داده‌ها و نادیده‌گرفتن صدها داده‌ی دیگر هستند. محقق تاریخ هنگامی می‌تواند یک واقعه‌ی منفرد تاریخی را به نحوی قانع‌کننده توضیح دهد که مفاهیم روشن‌بخشی برای آن دوره‌ی تاریخی داشته باشد و نسبت آن واقعه را با این مفاهیم - یا انواع ایده‌آل - توضیح دهد. اگر این انواع ایده‌آل به شکلی صریح و منطقی توصیف شوند، و به شکلی بی‌غرض نسبت آن واقعه‌ی خاص تاریخی با این مفاهیم بیان شود، می‌توان امیدوار بود که علم اجتماعی تاریخی به عینیت نزدیک شده است.

انتخاب موضوعات معنادار برای محقق بر اساس ایده‌های ارزش‌گذاری است که بر او و عصر او حاکم است. در فرایند روش تحقیق، نقطه‌نظرهایی که از آن‌ها به مسئله تحقیق پرداخته می‌شود و مفاهیم (یعنی انواع ایده‌آل) مبتنی بر آن‌ها ساخته می‌شود اهمیت اساسی دارد. این نقطه‌نظرها هرچند مرتبط با ایده‌های ارزش‌گذار است اما رها و بی‌قاعده نیستند. ارزش این انواع ایده‌آل مرتبط با کارایی و ربط منطقی و تحلیلی آن‌ها به موضوع پژوهش است. محقق در این فرایند همچون سایر کارهای علمی «محدود به هنجارهای اندیشه است».

(Weber, 1949: 84)

جمع‌بندی و نتیجه‌گیری

وبر در دو دهه‌ی آخر عمرش درگیر نزاع روشی و ارزشی شد. این نزاع که بدواً میان معتقدان به رویکرد تاریخی در اقتصاد به ویژه اشمولر و لیبرال‌ها شکل گرفته بود را می‌توان در این جمله‌ی وبر در ۱۹۱۷ خلاصه کرد: «اشمولر هنگامی که می‌گفت مارکسیست‌ها و منچستری‌ها صلاحیت تصدی مقامات دانشگاهی را ندارند، چنین می‌پنداشت که به مبانی فکری خود وفادار مانده است.» (وبر، ۱۳۸۴: ۲۷) از نظر وبر چنین رویکردی جایی در علوم تجربی، یعنی اقتصاد و جامعه‌شناسی ندارد و از اساس با آن‌ها بیگانه است، چرا که مسائل مربوط به رشته‌های تجربی باید به شکلی «غیرارزشگذار» بررسی شوند. (همان، ۴۷)

ورود وبر به شکل جدی به مناظرات روشی و مبحث بی‌طرفی ارزشی، با مقاله‌ی «عینیت» در ۱۹۰۴ آغاز شد و امتداد آن‌را می‌توان تا سخنرانی‌های علم به مثابه پیشه و سیاست به مثابه پیشه پی‌گرفت. سه مقاله برای تحلیل رویکرد وبر پیرامون مسئله‌ی عینیت اساسی است و ما به فراخور بحث به آن‌ها مراجعه کردیم. اول مقاله‌ی عینیت اوست که در ۱۹۰۴ و پس از رهایی او از بیماری نگاشته شد. دوم مقاله‌ی معنای بی‌طرفی اخلاقی است که در دوره‌ی آخر او یعنی ۱۹۱۷ نوشته شد. سوم سخنرانی علم به مثابه پیشه است که در ۱۹۱۹ ایراد شد و عملاً شکل توسعه‌یافته‌ی شده‌ی همان مقاله ۱۹۱۷ است. در میانه‌ی سال‌های دهه‌ی ۱۹۱۰ وبر به شدت درگیر نوشتن اقتصاد و جامعه از سویی و مقالات جامعه‌شناسی دین از سوی دیگر بود.

در مقاله‌ی عینیت، وبر علوم اجتماعی و تاریخی را عملاً در معنایی یکسان به کار برده است. او در چندین موضع علم اجتماعی را علمی تجربی می‌خواند و معتقد است اگر جز این باشد، معنایی برای عینیت در این علم متصور نیست. این علم هرچند تجربی است، به شدت با ایده‌های ارزش‌گذار پیوند خورده است، زیرا از میان انبوهی از داده‌ها و واقعیت‌های تاریخی، فقط بخشی از آن‌ها را که به لحاظ فرهنگی و تاریخی مهم است برمی‌گزیند. لذا به شکلی خاص و از منظری ویژه تاریخ را معنادار می‌کند. با این حال تفاوت است میان ایده‌های ارزشگذار در علم و داوری ارزشی در آن علم. لذا همین دانش از نظر وبر تجربی و معتبر است: «هنگامی که در اساس بین «داوری‌های ارزشی» و «دانش تجربی» تفکیک قائل می‌شویم، وجود یک نوع از دانش به شکل نامشروط معتبر را در علوم اجتماعی پیش‌فرض گرفته‌ایم.» (Weber, 1949: 63)

راهکار وبر برای تفکیک و فاصله‌گذاری میان ایده‌های ارزشگذار و معنابخش تاریخ از سویی و داوری ارزشی از سوی دیگر، صراحت تحلیلی و منطقی است. این صراحت تحلیلی و منطقی در مفهوم نوع ایده‌آل خودنمایی می‌کند. برای حفظ اعتبار گزاره‌های تحلیلی و تعلیلی تاریخی ابزار روشی او نوع ایده‌آل است. شکلی آرمانی و تشدید یافته از یک واقعیت چندبعدی که می‌تواند برای مقایسه و تحلیل، البته بدون ارزش‌داوری مورد استفاده قرار گیرد. از نظر وبر نوع ایده‌آل، با شکل آرمانی فرق دارد. نوع ایده‌آل، واجد هیچگونه داوری ارزشی و هنجارین نیست، و فقط از جنبه‌های تحلیلی و «منطقی» بر وجهی از یک مسئله‌ی تاریخی، مثلاً بوروکراسی غربی، تأکید کرده است. از نظر وبر هرچند معنابخشی به وقایع تاریخی، ویژگی ارزشگذار علوم اجتماعی و تاریخی است، اما این معنابخشی هنگامی که به ابزار نوع ایده‌آل متوسل شود، به تحلیل‌های منطقی و متعارفی می‌انجامد که با عقل سلیم قابل ارزیابی است.

نوع ایده‌آل بر مبنای مفهوم دیگری ساخته می‌شود که وبر از ریکرت اخذ کرد: ربط ارزشی. پژوهشگران علوم فرهنگی با ربط ارزشی به انتخاب مقولات و مفاهیم در تحلیل‌های تاریخی خود دست می‌زنند. این مفاهیم بدو بر اساس ربط ارزشی آن‌ها انتخاب می‌شود، اما از آنجایی که مبتنی بر ارزش‌های عام فرهنگ علمی است، می‌تواند مورد پذیرش سایر دانشمندان هم قرار گیرد. هرچند چنانکه نشان دادیم، استدلال وبر در این ادعای مأخوذ از ریکرت (وبر، ۱۳۸۴: ۲۲۰) تا حدی ناسازگار است، اما می‌توان با تکیه بر فرهنگ عام علمی و پیشنهادی که وبر روحیه و شخصیت دانشمند می‌خواند، به آن شکلی قابل پذیرش بخشید. هنگامی دانشمند جامعه‌شناس می‌تواند پایبند به آرمان بی‌طرفی ارزشی و علم تجربی معتبر و عینی باقی بماند که صراحت و صداقت علمی خود را حفظ کند. یعنی تلاش نکند که ربط ارزشی خود را پنهان کند و از سویی تلاش کند، ربط ارزشی او به داوری ارزشی منجر نشود. ربط ارزشی همان ایده‌های ارزش‌گذار در علوم اجتماعی است که باعث می‌شود ما یک نسبت وجودی با سوژه‌ی مورد پژوهش خود برقرار کنیم. اما برای اینکه این نسبت به لحاظ معرفتی برای بقیه‌ی محققان قابل درک باشد، اولاً باید آن‌را با صداقت اعلام کنیم. ثانیاً باید تلاش کنیم که به آرمان متعارف منطقی و تحلیلی علم پایبند بمانیم.^۱

۱ مفهوم هابرماسی «شرایط آرمانی گفتار» بسط همین ایده‌ی وبری است.

منابع

- آرون، ریمون (۱۳۸۴)، *مراحل اساسی سیر اندیشه در جامعه‌شناسی*، ترجمه‌ی باقر پرهام، چ ۷ (اول): ۱۳۷۷، علمی و فرهنگی.
- اباذری، یوسف (۱۳۸۷)، *خرد جامعه‌شناسی*، چ ۲ (اول: ۱۳۷۷)، طرح نو.
- ابن خلدون (۱۳۸۸)، *مقدمه‌ی ابن خلدون*، ترجمه‌ی محمد پروین گنابادی، چ ۱۲ (اول: ۱۳۳۶)، تهران: علمی و فرهنگی.
- اشتراوس، لئو (۱۳۹۳)، *حقوق طبیعی و تاریخ*، ترجمه‌ی باقر پرهام، چ ۳ (اول: ۱۳۷۳)، آگاه.
- اشتراوس، لئو (۱۳۸۱)، *فلسفه‌ی سیاسی چیست*، ترجمه‌ی فرهنگ رجایی، چ ۲ (اول: ۱۳۷۳)، علمی و فرهنگی.
- افلاطون، *دوره آثار افلاطون*، جلد ۲، ترجمه محمد حسن لطفی، خوارزمی.
- برویکر، راجرز (۱۳۹۵)، *مرزهای عقلانیت: رساله‌ای درباره‌ی اندیشه‌ی اجتماعی و اخلاقی ماکس وبر*، ترجمه‌ی شهناز مسمی پرست، پارسه.
- بورمان، کارل (۱۳۸۷)، *افلاطون*، ترجمه‌ی محمد حسن لطفی، چ ۲ (اول: ۱۳۷۰)، طرح نو.
- بیکن، فرانسیس (۱۳۹۸)، *نوارغنون*، ترجمه‌ی محمود صناعتی، جامی.
- تریگ، راجر (۱۳۸۶)، *فهم علم اجتماعی*، ترجمه‌ی شهناز مسمی پرست، چ ۲ (اول: ۱۳۸۴)، نی.
- دامیکو، روبرت (۱۳۹۲)، *تاریخی‌گرایی و شناخت*، ترجمه‌ی ابوالفضل رجبی، نقش جهان.
- ذهن (مجله)، (۱۳۸۴)، *معرفت‌شناسان*، مجله‌ی ذهن، شماره‌ی ۲۴، زمستان ۱۳۸۴.
- رجبی، محمود و دیگران (۱۳۹۵)، *تاریخ تفکر اجتماعی در اسلام*، چ ۱۲ (اول: ۱۳۷۸)، سمت.
- روت، مایکل (۱۳۸۹)، *فلسفه‌ی علوم اجتماعی: روش‌ها، آرمان‌ها و سیاست‌های پژوهش اجتماعی*، ترجمه‌ی محمد شجاعیان، پژوهشکده مطالعات فرهنگی و اجتماعی.
- ساندلین، بو و همکاران، *تاریخ مختصر اندیشه‌های اقتصادی*، ترجمه حمیدرضا ارباب، نی.
- سالومون، رابرت (۱۳۹۸)، *فلسفه‌ی فرانسوی و آلمانی*، ترجمه‌ی محمد عید حنایی کاشانی، روزنه.
- سجویک، پیتر (۱۳۹۸)، *از دکارت تا دریدا: مروری بر فلسفه‌ی اروپایی*، چ ۹ (اول: ۱۳۸۸)، نی.
- جعفری کافی آبادی، صابر (۱۳۹۷)، *بازخوانی عینیت در علوم اجتماعی از نگاه ماکس وبر*، پایان نامه دکتری در دانشکده‌ی علوم اجتماعی دانشگاه تهران.
- علیزاده، عبدالرضا و دیگران (۱۳۸۳)، *جامعه‌شناسی معرفت: جستاری در تبیین رابطه‌ی «ساخت و کنش اجتماعی» و «معرفت‌های بشری»*، حوزه و دانشگاه.

- فرامرز قراملکی، احد (۱۳۹۱)، *جستار در میراث منطق‌دانان مسلمان*، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
- فتاحی، حسن (۱۳۸۲)، *دیالکتیک در فلسفه‌ی افلاطون*، نشریه‌ی دانشکده ادبیات و علوم انسانی دانشگاه تبریز، شماره ۱۸۶، ۱۳۸۲.
- فوگن، هانس نوربرت (۱۳۸۵)، *ماکس وبر*، ترجمه‌ی محمود رامبد، هرمس.
- مطهری، مرتضی (۱۳۹۱)، *مجموعه آثار*، جلد ۴ (نسخه‌ی دیجیتال)، صدرا.
- مهاجرنیا، محسن (۱۳۸۶)، *اندیشه‌ی سیاسی فارابی*، ج ۲ (اول: ۱۳۸۰)، بوستان کتاب.
- وبر، ماکس (۱۳۸۷)، *دین، قدرت، جامعه*، ترجمه‌ی احمد تدین، هرمس، چاپ سوم، هرمس.
- وبر، ماکس (۱۳۸۵)، *اخلاق پروتستانی و روحیه‌ی سرمایه‌داری*، ترجمه‌ی عبدالکریم رشیدیان و پریسا منوچهری کاشانی، ج ۳ (اول: ۱۳۷۳)، علمی و فرهنگی.
- وبر، ماکس (۱۳۸۴)، *روش‌شناسی علوم اجتماعی*، ترجمه‌ی حسن چاوشیان، ج ۲ (اول: ۱۳۸۲)، مرکز.
- یاسپرس، کارل (۱۳۷۳)، *آغاز و انجام تاریخ*، ترجمه‌ی محمد حسن لطفی، ج ۲ (اول: ۱۳۶۳)، خوارزمی.
- Burger, Thomas (1976). *Max Weber's Theory of Concept Formation*, Duke University Press.
- Heis, Jeremy, "Neo-Kantianism", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Summer 2018 Edition), Edward N. Zalta (ed.), URL =
- <<https://plato.stanford.edu/archives/sum2018/entries/neo-kantianism/>>.
- Roth, Guenther and Wolfgang Schluchter (1979), *Max Weber's Vision of History: Ethics and Methods*, University of California Press.
- Shields, Christopher, "Aristotle", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Winter 2016 Edition), Edward N. Zalta (ed.), URL =
- <<https://plato.stanford.edu/archives/win2016/entries/aristotle/>>.
- Weber, Max (1949), *The Methodology of the Social Sciences*, trans. by Edward A. Shils and Henry A. Finch, The Free Press.
- Weber, Max (1987), *Economy and Society: An Outline of Interpretive Sociology*, 2 vols., edited by Guenther Roth and Claus Wittich, University of California Press.
- Weber, Max (2019), *Economy and Society: A New Translation*, edited and translated by Keith Tribe, Harvard University Press.
- Weinert, Friedel (1996). Weber's Ideal Types as Models in the Social Sciences. *Royal Institute of Philosophy Supplement*, 41, 73-93.
- Zijderveld, Anton C. (2006), *Rickert's Relevance: The Ontological Nature and Epistemological Functions of Values*, Brill.