

روش‌شناسی ماکس وبر؛ بررسی انتقادی مبانی

عباس جلال‌آبادی رواری / دانش‌پژوه کارشناسی ارشد، فلسفه علوم اجتماعی مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی علیه السلام
دریافت: ۱۳۹۲/۲/۲۵ - پذیرش: ۱۳۹۲/۷/۲۰
komeil96@yahoo.com

چکیده: این پژوهش به روش «اسنادی»، ضمن تبیین اجمالی آراء و روش‌شناسی ماکس وبر، درصدد است به شکل روش‌شناسی بنیادین، با استخراج زمینه‌های فردی و اجتماعی، مبانی هستی‌شناختی، انسان‌شناختی، معرفت‌شناختی و افراد تأثیرگذار در شکل‌گیری اندیشه ماکس وبر، به ارزیابی انتقادی آن بپردازد. در روش وی، عمل تاریخی و اجتماعی را باید از درون احساس کرد و برای آشکار شدن مؤلفه‌های مهم و معنادار، از یک ساخته مفهومی ذهنی آرمانی، استفاده نمود و با ابزار تجربی آن را مورد آزمون قرار داد. وبر با تاریخی دانستن معرفت، شکل‌گیری نگاه تاریخی به معرفت را در اندیشه‌های پس از خود، از وینچ تا هایدگر سرعت بخشید. با وجود نسبی بودن و سر از شکاکیت درآوردن اندیشه وبر، این ایده که باید به معانی رفتارها و پدیده‌های اجتماعی هم توجه کرد، به ضمیمه وحی، عقل، نقل و بازشناسی بنیان‌های متافیزیکی، می‌توان تبیینی درست و واقع بینانه از رفتارها و پدیده‌های اجتماعی ارائه داد.

کلیدواژه‌ها: تفهم، آرمان، ارزش، علیت، احتمال، عقلانیت، کنش، روش.

مقدمه

در طول تاریخ پیدایش علوم اجتماعی، دانشمندان از روش‌های گوناگونی برای تبیین و بررسی پدیده‌های اجتماعی بهره گرفته‌اند. هریک از این روش‌ها از حیث روش‌شناسی، دارای مبانی معرفتی و زمینه‌های غیرمعرفتی متفاوتی است که در تکوین آن روش، نقش بسزایی داشته است. در دوره‌ای از تاریخ علم، که تجربه‌گرایی بر فلسفه غرب حاکم بود، در علوم اجتماعی، بر برخی از روش‌ها مانند روش «اثبات‌گرایی» بیشتر تأکید شده است. با توجه به کاستی‌هایی که این روش داشت، اعتبار آن در تحلیل مسائل اجتماعی مورد تردید قرار گرفت و روش‌های جای‌گزینی همچون «تفهیمی» و «انتقادی» ارائه گردید.

ماکس وبر یکی از اندیشمندانی است که بیش از همه، در تبیین رویکرد تفهیمی در علوم اجتماعی محل توجه است. وی در ۲۱ آوریل ۱۸۶۴ در شهر ارفورت، در خانواده‌ای پروتستانی به دنیا آمد و در یک خاندان بورژوازی بافرهنگ پرورش یافت. با اینکه رشته اصلی‌اش حقوق بود، در طول تحصیل در دانشگاه، به فراگیری تاریخ، اقتصاد، فلسفه، و الهیات نیز پرداخت.

ویر سال ۱۹۰۳ مجله پژوهشی *آرشیو‌هایی برای علوم اجتماعی و سیاست‌های اجتماعی* را با همکاری سومبارت بنیان‌گذاری کرد. او نخستین و تأثیرگذارترین اثر خود، تحت عنوان *اخلاق پروتستانی و روح سرمایه‌داری* را در سال ۱۹۰۴ منتشر ساخت. از جمله دیگر آثار او، می‌توان به *عینیت‌شناخت در علوم و سیاست اجتماعی* (۱۹۰۴)، *اخلاق اقتصادی مذاهب جهان* (۱۹۱۵)، *اقتصاد و جامعه*، که پس از مرگ وی منتشر شد، اشاره کرد. همچنین مقاله‌هایی تحت عنوان «روش‌شناسی ماکس وبر» منتشر شده که بین سال‌های ۱۹۰۳ تا ۱۹۱۷ نوشته شده است و از پربرترین سال‌های زندگی او به حساب می‌آید (در بخش بعدی، به این موضوع اشاره خواهد شد). در این آثار، ویر به دنبال روشی تفهیمی به سبک جدلی (هیوز، ۱۳۶۹، ص ۲۶۸)، به جنگ سطحی‌گویی‌های اثبات‌گرایی و قواعد و موازین ذهن‌گرایی، به‌ویژه کسانی رفته است که امکان پژوهش‌های علمی در فرهنگ بشر را منکر بودند. او سعی کرده است با ایجاد حدّ وسطی مشتمل بر مفاهیمی که منشأ تجربی دارند و همچنین دقت‌هایی مفهومی و معنایی به پدیده‌ها دارند، پدیده‌های اجتماعی را تفسیر کند.

در این مقاله، با روش‌شناسی بنیادین، پس از گذری مختصر بر آراء ویر، به زمینه‌های معرفتی و غیرمعرفتی تأثیرگذار بر اندیشه او اشاره خواهد شد تا روشن شود از چه روی، ویر رویکردی «تفهیمی» - تبیینی» اتخاذ کرد و چه تأثیراتی در اندیشه‌های پس از خود گذاشت. در پایان، به ارزیابی انتقادی این مبانی خواهیم پرداخت.

مفاهیم اساسی در روش‌شناسی وبر تفهّم

پیش از وبر، تحلیل جامعه‌شناختی بیشتر بر صورت‌های ساختاری-اجتماعی مبتنی بود. وبر با طرح مفهوم «کنش اجتماعی» (Activate Social)، علاوه بر ساخت‌ها و نهادها بر معناسازی عامل انسانی نیز توجه داشت (کوزر، ۱۳۸۷، ص ۲۹۹).

جهان مورد بررسی علوم اجتماعی از افرادی تشکیل می‌شود که با یکدیگر در تعامل هستند. علوم اجتماعی در وهله اول، به معانی می‌پردازد، به‌ویژه به معنای فردی یا شیوه‌هایی که معانی مشترک فرهنگی بر کنش‌های افراد تأثیر می‌گذارند (بتون و کرایب، ۱۳۸۹، ص ۱۴۹).

بنابراین، علوم اجتماعی به کنش معنادار نظر دارد، نه رفتار. منظور از «رفتار» حرکاتی است که پیامد نهایی زنجیره علی فیزیکی یا زیستی است. البته کنش معنادار مقابل رفتار، موضوع واقعی علوم اجتماعی نیست، بلکه باید یک گام فراتر برویم و به کنش معنادار اجتماعی برسیم؛ کنشی که به انسان دیگری معطوف شده است.

اگر علوم اجتماعی موضوع خاص خود را داشته باشد - کنش معنادار اجتماعی - آن‌گاه روش‌شناسی خاص خود را نیز دارد. وبر این روش‌شناسی را «تفهّم» یا «درک همدلانه» می‌داند که جامعه‌شناس باید فهمی از نظام‌های منطقی و نمادین یا فرهنگی که کنشگر در آن زیست می‌کند، به دست آورد (همان، ص ۱۵۴).

به عقیده وبر، تمام تفسیرهای علمی باید به‌گونه‌ای با انگیزه‌های عامل مرتبط باشد، و جامعه‌شناسی می‌تواند تنها از طریق رفتار یک فرد یا گروهی کوچک یا گروه بزرگی از افراد منفرد، در کنش‌های فردی نمایان شود (یوناس، ۱۳۸۶، ص ۲۱۰-۲۱۱).

هدف دانشمند علوم اجتماعی کشف قوانین عام جامعه نیست و حتی اگر چنین قوانینی هم باشد کاربرد چندانی برای او ندارد؛ چراکه وظیفه او فهم رویدادهای جزئی و تبیین آنها از رهگذر معانی است که افراد درگیر در آن، به کنش‌های خود می‌دهند.

در روش وبر، باید خویشتن را به جای عامل یا عاملان در تاریخ یا جامعه گذاشت و به این وسیله، عمل تاریخی و اجتماعی را از درون احساس کرد، بلکه باید آن را با تحلیل‌های شبه‌اثبات‌گرایانه درهم آمیخت و مهار درون فهمی را در دست گرفت. تبیین تفهّمی وبر از حیث تحلیل علی تجربی است و می‌کوشد انگیزه‌های تعیین‌کننده کنش انسان را اثبات کند. همچنین به فهمیدن ارزیابی‌هایی که به واقع و

نه فقط در ادعا، محل اختلاف طرفین بحث است کمک می‌کند و در نتیجه، آنها را قادر می‌سازد درباره این ارزش، موضعی اتخاذ کنند (وبر، ۱۳۷۴، ص ۳۷).

وبر دو نوع تفهّم را نام می‌برد: تجربی و تبیینی. در «تفهّم تجربی»، صرفاً مسئله تشخیص کاری است که شخص انجام می‌دهد. در این نوع تفهّم، که عقلانی و کارش درک مستقیم یک اندیشه و صرفاً یک توصیف است، معنای پدیده را مستقیماً فهم می‌کنیم. این فهم هم از مشاهده تجربی و عقلانی رفتار به دست آمده است (وبر، ۱۳۸۸، ص ۴۰-۴۱). تفهّم تبیینی هنگامی به دست می‌دهد که من دلیل و انگیزه کنش فرد را به دست آورم (بتون و کرایب، ۱۳۸۹، ص ۱۵۵). در این نوع تفهّم، کنش به‌عنوان بخشی از یک وضعیت قابل فهم تلقی می‌شود. این تفهّم را می‌توان به‌مثابه تبیین واقعی سیر بالفعل رفتار قبول کرد.

وبر برای کفایت فهم دو معیار ارائه می‌دهد:

۱. بسندگی معنایی: یعنی شرح داستانی درباره موضوع مورد مطالعه که معقول، باورکردنی و درخور اعتماد است.

۲. بسندگی علمی: بررسی تطبیقی موقعیت‌های متفاوت، ولی مشابه که سعی در شناسایی ویژگی‌های تعیین‌کننده‌ای دارد که به پیامدهای متفاوت منجر می‌شود؛ مثلاً، نمی‌توان هیچ‌گونه توضیح فراگیر و عامی از علل پیدایش سرمایه‌داری ارائه داد؛ اما می‌توان شماری از عوامل مؤثری را که منجر به سرمایه‌داری شده‌اند شناسایی کرد (همان، ص ۱۵۷).

تفاوت تفهّم علوم طبیعی و رفتاری

علوم اجتماعی و علوم طبیعی هرچند از لحاظ منشأ الهام عقلانی هستند، اما وبر برای علوم اجتماعی سه خصلت بیان کرده است: تفهّمی بودن، تاریخی بودن و ناظر به فرهنگ بودن (آرون، ۱۳۸۷، ص ۵۷۱). او معتقد است: در علوم اجتماعی، جنبه کیفی پدیده‌ها مورد توجه است، و ما با پدیده‌های روان‌شناختی و ذهنی سروکار داریم که تفهّم همدلانه آنها مسئله‌ای است قطعاً متفاوت با مسائلی که طرح و برنامه‌های علوم دقیقۀ طبیعی قادر به حل آنها هستند (وبر، ۱۳۸۷، ص ۱۱۹).

تفهّم در علوم طبیعی، با واسطه است و از طریق مفاهیم یا نسبت‌ها صورت می‌گیرد؛ یعنی برای اینکه احساسی از فهم نموده‌ها داشته باشیم باید آنها را با قضایایی بیان کنیم که به تجربه ثابت شده باشند؛ اما تفهّم در علوم مربوط به رفتار بشری بی‌واسطه است؛ چراکه رفتار بشری در ذات خود معقول

است و این خود ناشی از استعداد آگاهی انسان‌هاست. از این رو، تفهّم در جامعه انسانی بر اساس فهم مشترکی شکل می‌گیرد که از فرهنگ مشترک برمی‌خیزد. البته علوم مربوط به واقعیت بشری، حتی هنگامی که هدفشان درک رویدادی خاص باشد، در صورتی علم محسوب می‌شوند که بتوانند به اثبات قضایای عام برسند (آرون، ۱۳۸۷، ص ۵۸۸).

کنش و عقلانیت

وبر در نخستین صفحات کتاب *اقتصاد و جامعه*، انواع کنش‌ها را بیان کرده است: کنش عقلانی معطوف به هدف (ابزاری) که هم هدف و هم وسایل آن معقولانه برگزیده می‌شوند؛ کنش عقلانی معطوف به ارزش (ارزش‌شناختی) که در آن هدفی که به خودی خود معقول نیست - مانند دست‌یابی به رستگاری - می‌تواند با وسایل معقول پیگیری شود، مانند رفتار کسانی که در خدمت مذهبی یک فرقه بنیادگرا کار می‌کنند؛ کنش عاطفی؛ و کنش سنتی که به راهنمایی عادات مرسوم فکری و با اتکا بر گذشته انجام می‌گیرد (وبر، ۱۳۷۴، ص ۳).

«عقلانیت» یعنی حذف همه کلیت‌هایی که افراد در آن از وظیفه و شخصیت فردی خویش رها می‌شوند. در چنین وضعیتی «کنش» به معنای پیروی کورکورانه نیست، بلکه به معنای استفاده منطقی از هدف‌ها و وسیله‌هاست و به عبارت دیگر، کنش عقلانی یعنی: قصد ذهنی فرد با برنامه‌ریزی کامل که متوجه وسایلی است که برای رسیدن به یک هدف معین درست تلقی می‌شوند (همان، ۱۳۸۷، ص ۶۵). بنابراین، عقلانیت تنها جایی پا می‌گیرد که افسوس‌زدایی از جهان به واقعیت تبدیل شود و جهان‌بینی‌های جادویی و عرفانی از بین بروند. در این صورت است که به‌جای ترکیب‌های اقتدارگرایانه، شاهد استفاده منطقی از قوانین هستیم.

نمونه آرمانی

اگر فهم تفسیری روشی است که دانشمند علوم اجتماعی موضوع خود را با آن بررسی می‌کند ابزاری که او به کار می‌برد به تعبیر وبر، «نمونه آرمانی» است. هدف وبر از طرح و تدوین نمونه آرمانی، فهم تفسیری از کنش اجتماعی و در نتیجه، تبیین علمی و علی وقایع است. نمونه آرمانی از نظر وبر، یک ساختار تحلیلی یا ابزاری است که می‌توان به کمک آن، به تحقیق علوم اجتماعی پرداخت.

«آرمانی» به معنای ساختی است که در ذهن دانشمند علوم اجتماعی وجود دارد و به عبارت دیگر، ایده است. از نظر وبر، فرایند تفکر عقلانی شناخت تولید می‌کند. نمونه آرمانی توضیحی است از اینکه

موضوع مطالعه در عقلانی‌ترین صورت، چگونه باید باشد. برای مثال، نوع آرمانی بروکراسی ویر الگویی برای بروکراسی نیست و در جهان واقع وجود ندارد، بلکه صرفاً مجموعه‌ای از شیوه‌های صرفاً عقلانی و ساختارهای نظام یافته است که می‌توان بروکراسی‌های موجود را با آن مقایسه نمود و کارکرد آنها را بهتر درک کرد (بتون و کرایب، ۱۳۸۹، ص ۱۵۶).

نمونه آرمانی نه واقعیت تاریخی و نه حتی واقعیت حقیقی است، بلکه صرفاً یک مفهوم حدی آرمانی است که وضعیت یا کنش مشخصی با آن مقایسه و بررسی می‌شود تا مؤلفه‌های مهم و معنادار آن آشکار شود (همان، ص ۱۴۵).

بنابراین، به سبب آنکه هر نمونه آرمانی سازمانی متشکل از روابط معقول است، برای رسیدن به مؤلفه‌های مهم و معنادار کنش عقلانی از طریق کشف عقلانیت درونی پدیده‌ها، نمونه آرمانی با تفهّم و عقلانیت ارتباط دارد (آرون، ۱۳۸۷، ص ۵۸۸).

ارزش و ارزش‌گذاری (عینیت)

دورکیم کنار گذاشتن تصورات پیشین و تمسک به واقعیت‌های اجتماعی را رهایی از ارزش‌گذاری می‌دانست. از منظر مارکس، علوم اجتماعی ارزش‌های رهایی‌بخش انسان را با خود دارد و مبنایی برای کنش سیاسی به وجود می‌آورد. اما ویر با نگاهی متفاوت، معتقد است: حکم ارزشی دادن با رابطه داشتن با ارزش‌ها متفاوت است. توضیح آنکه جامعه‌شناس احکام ارزشی را بیان نمی‌کند، بلکه ماده مورد مطالعه را به ارزش ربط می‌دهد و خطوط کلی و موضوعات تحقیق خود را با رجوع به ارزش‌ها برمی‌گزیند؛ چراکه انسان‌ها موجوداتی ارزش‌گذارند و زندگی خود را با ارزش‌ها و برای ارزش‌ها می‌گذرانند، و تاریخ در صورتی بامعناست که از منظر ارزش‌ها ملاحظه شود (کرایب، ۱۳۷۶، ص ۱۰۶-۱۰۷)؛ مثلاً، جامعه‌شناس درباره آزادی بیان قضاوت نمی‌کند، بلکه آن را با ارزشی که همان آزادی سیاسی است، ربط می‌دهد. ربط ارزشی معنایی فلسفی است و علاقه خاص علمی کسی را توضیح می‌دهد که موضوع یک پژوهش تجربی را انتخاب و بیان کرده است (یوناس، ۱۳۸۶، ص ۲۲۳).

تبیین علمی در علوم انسانی و پیش‌بینی و احتمال

علوم تاریخی و جامعه‌شناختی علاوه بر تعبیر تفهّمی از پدیده‌ها، به دنبال تبیین علمی نیز هستند؛ یعنی درصددند چگونگی رویدادها و این موضوع را که یک شیوه اعتقادی معین چگونه تعیین‌کننده شیوه معینی از عمل است، نشان دهند.

علیت وبر علیت جامعه‌شناختی است؛ بنا را بر این می‌گذارد که میان دو نمود، نسبتی منظم وجود دارد. اما این نسبت لزوماً به شکل «(الف) حتماً نمود (ب) را پدید می‌آورد» نیست، بلکه می‌تواند چنین باشد: «نمود (الف) کم و بیش به شدت موجب تسهیل نمود (ب) می‌شود» (آرون، ۱۳۸۷، ص ۵۸۰). تمامی اندیشه علی وبر به صورت بحث از احتمال یا شانس بیان می‌شود. به بیان دیگر، احتمال اینکه یک عنصر همه جنبه‌های واقعیت را پوشش دهد و علت تام آن باشد منتفی است و عناصر دیگر هر کدام به نحوی می‌توانند سهمی داشته باشند. نتیجه این نگاه نفی پیش‌بینی آینده است (آرون، ۱۳۸۷، ص ۵۸۶-۵۸۷).

بنابراین، برخلاف علوم تجربی، که پیش‌بینی در آنها قطعی است، اما پیش‌بینی در علوم اجتماعی محتمل است و دلیل آن این است که:

الف. انسان موجودی متغیر است. (پس انسان مفسر و تفسیرگر است).

ب. انسان یابنده معانی جدید است (انتخاب‌گر است).

وجود احتمال در علوم اجتماعی یعنی: عدم شناخت کامل علت‌ها و عدم تبیین پدیده‌ها که موجب تلاش مضاعف برای کشف الگوهای جدید نمونه‌آرمانی و یافتن روابط علی و تبیین علی جدید در علوم اجتماعی می‌شود. پس «تفهم» یعنی: درک معانی؛ تفسیر یعنی: بیان معانی ذهنی به صورت مفاهیم منظم؛ «تبیین» یعنی: بیان باقاعدگی‌های موجود در رفتارها (همان، ص ۶۲۴)؛ و «جامعه‌شناسی تفسیری و تفهیمی» یعنی: مطالعه‌ای بر اساس فهم معانی نهفته در پشت کنش و رفتار انسان با کمک روش‌های تفسیری و ابزار تجربی.

بنابراین، یک کنش علمی تلفیقی است از کنش عقلانی معطوف به هدف و کنش عقلانی معطوف به ارزش که همان حقیقت است، و علم جنبه‌ای از فرایند پیشرفت عقلانیت است که از ویژگی‌های ذاتی جوامع غربی نوین به‌شمار می‌آید.

علم اثباتی و عقلانی که وبر بدان علاقه‌مند است، دو ویژگی دارد:

۱. عینیت یعنی: اعتبار علم در نظر تمام کسانی که جویای این نوع حقیقت هستند و امتناع آنان از توسل به احکام ارزشی.

۲. ناتمامیت که به نظر وبر، خصلت بنیادی علم نوین است. بدین‌رو، برخلاف تصور کنت، علم نمی‌تواند به مرحله‌ای برسد که بتواند جدول مسدود و قطعی قوانین بنیادی را ترسیم کند. در گذشته، ممکن بود علم بتواند - به یک معنا - علمی تمام محسوب شود؛ چراکه خواهان درک اصل وجود بود،

اما علم نوین علمی است که ذاتاً در حال تحول است و معطوف به هدفی است که در بی‌نهایت واقع شده و همواره در کار تجدید پرسش‌هایی است که در برابر طبیعت مطرح می‌شود و به عبارت دیگر، در حال شدن است.

بنابراین، شناخت نوعی تسخیر قلمرو واقعیت است که هیچ‌گاه به پایان نمی‌رسد و تابع نوع مسئله‌ای است که دانشمند در برابر واقعیت مطرح می‌کند. پس غیرممکن است که یک جامعه‌شناسی کامل و تمام داشته باشیم (آرون، ۱۳۸۷، ص ۵۶۹-۵۷۰).

ویر برخلاف دورکیم معتقد است: هیچ علمی نمی‌تواند به آدمیان بگوید چگونه باید زندگی کنند، یا به جوامع بگوید چگونه باید خود را سازمان دهند؛ و برخلاف مارکس معتقد است: هیچ علمی نمی‌تواند به بشر بگوید آینده‌اش چه خواهد بود.

از آن‌رو که انتخاب و ساختمان موضوع علم وابسته به پرسش‌هایی است که شخص ناظر طرح می‌کند پس نتایج علمی ظاهراً بسته به کنجکاوی دانشمند و بسته به شرایط تاریخی دربرگیرنده وی، نتایجی نسبی هستند (همان، ص ۵۷۸) و نتایج علمی را باید با انتخاب شخصی و به کمک شیوه‌هایی به دست آورد که قابل واریسی هستند و همه اذهان ناگزیر به تصدیق آنهایند.

به اعتقاد ویر، علم اثباتی ریاضی و تجربی قداست را از این جهان رانده و جنبه سحرآمیز جهان را از آن بازگرفته و جهان را به سازوکاری تابع قوانین علی مبدل کرده است، و این علم به بحرانی معنوی می‌انجامد؛ زیرا مادام که آدمیان خاطره دین را در خویش دارند علم برای آنان قانع‌کننده نیست.

از سوی دیگر، جهان‌بینی دینی به همه چیز معنا می‌دهد، ولی علم اثباتی ذاتاً جریانی در حال شدن است و هیچ‌گاه سرانجام نخواهد داشت. بنابراین، میان دانش اثباتی، که دانشی ثابت‌شده ولی ناتمام است، و دانایی دینی، که ثابت نشده، ولی پاسخگوی مسائل ذاتی است، تناقضی بنیادی وجود دارد (همان، ص ۶۲۲ و ۶۲۳).

کاربرد روش در اندیشه ویر

اخلاق پروتستانی و روح سرمایه‌داری نماینده نمونه‌ای از نظریات ویر است که روش تبیین تفهیمی وی به خوبی در آن نمایان است. ویر معتقد است: نه تنها باورهای توصیفی، بلکه باورهای تجویزی و اخلاقی کنشگران هم دلایلی دارد و این دلایل علت آن باورها هستند. از این‌رو، وی بر آن است که باورهای دینی، اخلاقی، تجویزی و توصیفی را به یک شکل تبیین کند و معتقد است: این باورها در ذهن کنش‌گران اجتماعی دلایلی دارد و برای ما بامعناست (بودون، ۱۳۸۴، ج ۲، ص ۲۷۰).

وبر شخصاً ایمان دینی مشخصی نداشت و خود می‌گفت: هرگاه در نقش خویش دقیق می‌شوم، می‌بینم که نه ضد مذهب و نه لامذهب (هیوز، ۱۳۶۹، ص ۲۸۰). مرحله پژوهش‌های دینی در زندگی وبر و روش‌شناسی او بین سال‌های ۱۹۰۴ تا ۱۹۲۰ با یکدیگر همراه بوده است. از این‌رو، وی با درک درونی، خود را به‌جای رهبران کالونیستی گذارده که با اراده آهنین، بر دیو درون پیروز شده‌اند و هیچ چیزی جز تکلیف نمی‌شناسند.

وبر در این اثر، به دنبال این بود که معین کند آیا عوامل مذهبی در شکل دادن به روح سرمایه‌داری از لحاظ کیفی و گسترش آن از لحاظ کمی در جهان دخیل بوده‌اند یا نه؟ و اگر دخیل بوده‌اند تا چه حد دخالت داشته‌اند و کدام‌یک از جنبه‌های ملموس در فرهنگ سرمایه‌داری از آن عوامل سرچشمه می‌گیرد؟

سرانجام، نتیجه‌ای که وبر گرفت این بود که در جایی مثل آمریکا، اخلاق پروتستان و اخلاق سرمایه‌داری به کامل‌ترین وجه با هم جوش خورده و جامعه آن سرزمین از همه جوامع دیگر به نظام کاربر و کارآمد ولی یکنواخت و بی‌روحي که اکنون به‌صورت الگوی آینده درآمد، نزدیک‌تر شده است؛ اما چرا این سرمایه‌داری در هندوستان و چین شکل نگرفت و منطق سرمایه‌داری در آنجا حاکم شد؟ در پاسخ به این سؤال، وبر به این نتیجه رسید که آنچه موجب این تفاوت اساسی شده پویایی و تحرک مذهب پروتستان و به‌ویژه کالونیسم بوده است.

فرضیه بنیادی وبر این است: تعبیری معین از مذهب پروتستان موجب ایجاد انگیزش‌هایی مساعد برای تشکیل نظام سرمایه‌داری شده است. بدین‌رو، وی پژوهش‌های خود را در سه جهت بسط داد: در آغاز، وبر مانند دورکیم به تحلیل‌های آماری پرداخت تا نشان دهد در مناطقی از آلمان که گروه‌های متفاوت مذهبی در آنجا وجود دارند، پروتستان‌ها، به‌ویژه آنها که وابسته به کلیسا هستند، درصدهای نامتعادلی از ثروت و موقعیت‌های اقتصادی را در اختیار دارند. او این مسئله را مطرح کرد که ممکن است دریافت‌های مذهبی در نوع جهت‌گیری و فعالیت اقتصادی افراد مؤثر بوده باشد. برخی دیگر از تحلیل‌های وبر ناظر به ناسازگاری نوع معینی از اخلاق پروتستان با روح سرمایه‌داری است که به دنبال برقرار کردن نسبت بین اندیشه دینی و تلقی معینی از مشکل‌های عملی به شیوه‌ای تفهیمی است. سرانجام، جهت سوم اندیشه وبر در پی آن است تا تعیین کند که آیا شرایط اجتماعی و مذهبی در دیگر تمدن‌ها برای به وجود آمدن سرمایه‌داری از نوع غربی مساعد است یا نه؟ (آرون، ۱۳۸۷، ص ۶۰۷).

زمینه‌های تأثیرگذار بر اندیشه وبر الف. فردی

وبر غرق در روابط خانوادگی اش بود و نه تنها با پدر و مادرش، بلکه با خویشاوندانش پیوندهای عاطفی گوناگونی داشت و از آنها الگو می‌گرفت (کوزر، ۱۳۸۷، ص ۳۴۱). اجداد پدری اش بازرگانانی منظم و منضبط و سخت‌کوش بودند که در شغل خود، ریش سفید محسوب می‌شدند. وبر وقتی شروع به تحلیل روح سرمایه‌داری کرد شخصیت آنان را در نظر داشت (هیوز، ۱۳۶۹، ص ۲۵۸).

وبر در جوانی، با خاله و شوهر خاله‌اش همخانه شد و تقوای مسیحی شدید خاله و لیبرالیسم منضبط و سرسختانه شوهر خاله، سرمشق او قرار گرفت. وبر پس از بازگشت به خانه پدری‌اش، با اینکه از نظر مالی کاملاً وابسته به پدرش بود، اما هر روز به خاطر اقتدارگرایی خودبینانه‌اش از او بیزارتر و به مادرش که جنبه‌های عاطفی و احساسی و کارهای عام‌المنفعه‌اش زیاد بود، نزدیک‌تر می‌شد (کوزر، ۱۳۸۷، ص ۳۴۲).

ب. اجتماعی

وبر می‌کوشید تا با شرکت فعالانه و غرق شدن در مسائل و سیاست‌های زمانه‌اش، جای مناسبی پیدا کند و از آنجا بتواند با بیشترین درجه، عینیت جامعه را تحلیل کند (همان، ص ۳۴۰). در زمینه سیاسی، او می‌کوشید با وجود درگیر شدن در صحنه، بی‌طرفی‌اش را همچنان حفظ کند، و به خاطر علایق شدید سیاسی‌اش، به ملیت آلمانی سخت دل‌بسته بود، اما از محافظه‌کاری پروس، که حاکم بر فضای سیاسی آن زمان بود و نیز مادی‌اندیشی جامعه نوین صنعتی بسیار ناخرسند بود و ادامه سلطه آنها را برای رسالت ملی آلمان زیان‌بار می‌دانست.

وبر آرزومند بود که یک بورژوازی از نظر طبقاتی آگاه در آلمان رشد یابد و اشتیاق آن را داشته باشد که حکومت را در دست گیرد. او پس از ورود به میدان سیاست، هرگز یک مرد حزبی نشد و حتی با وجود درگیری در یک نبرد سیاسی، تا اندازه‌ای فاصله‌اش را با آن حفظ کرد (همان، ۱۳۸۷، ص ۳۴۸).

وبر در دانشگاه نیز یکی از ارکان صحنه دانشگاهی به‌شمار می‌آمد؛ هرچند از انتقاد شدید جامعه دانشگاهی خودداری نمی‌کرد، اما خیلی زود به عضویت رسمی دانشگاه معتبر فرایبورگ پذیرفته شد و در ۳۲ سالگی به کرسی استادی دانشگاه هایدلبرگ تکیه زد (همان، ص ۳۴۸).

از دیگر تحولاتی که در زندگی اجتماعی وبر مهم بوده، سنت ایده‌آلیسم آلمانی است. مسئله اصلی

ایده‌آلیست‌های آلمانی ارتباط عقل و واقعیت و ارتباط ذهن با عین بود. این مکتب معتقد است: بین پدیدارها یا عالم روحی یا معنوی - یا دنیای علوم طبیعی - و دنیای فعالیت‌های بشری شکافی پر نشدنی وجود دارد. از این رو، به هیچ وجه نمی‌توان در علوم فرهنگی و اجتماعی با گرت‌برداری از علوم طبیعی درصدد کشف قوانین کلی برآمد.

از نظر ذهن‌گرایان آلمان، این مسئله که «چگونه ممکن است کسی بر فهم رفتار انسانی موفق شود؟»، همچنان لاینحل باقی بود و تعیین علل اعمال و رفتارها با شیوه‌ای اثبات‌گرایانه هم رافع مشکل نبود. بنابراین، روش «درون فهمی» نخستین بار توسط دیلتای، به طرز نسبتاً روشنی صورت‌بندی شد (هیوز، ۱۳۶۹، ص ۱۶۷). بنابراین، طبیعی به نظر می‌رسد ماکس وبر، که پرورش‌یافته در این محیط علمی و فکری است، از روش «تفهّم» و جدایی پدیده‌های علوم طبیعی و اجتماعی سخن بگوید. حسن بزرگ متفکران اجتماعی آلمان در این بود که در عالم تاریخ زندگی می‌کردند. وبر نیز با آنکه هیچ‌گاه به تحصیل یا تدریس تاریخ پرداخت، اما حیات فکری و عقلی‌اش سرشار از تفکر تاریخی بود (همان، ص ۳۳۶).

وبر رهیافتش در تاریخ اقتصادی و جامعه‌شناسی را از مکتب تاریخ‌گرایی گرفت، اما معتقد بود: مقولات نظری تعمیمی همچنان که در علوم طبیعی لازم هستند، در علوم اجتماعی نیز ضرورت دارند. با این حال، او با تاریخ‌گرایان هم‌داستان بود که رفتار اقتصادی را باید در چارچوب زمینه اجتماعی و نهادی مفهوم‌بندی کرد (همان، ص ۳۳۷).

بخش دیگری از زندگی اجتماعی وبر مربوط به دوره ۱۹۰۳ تا ۱۹۱۷ است که در تاریخ فکری آلمان، به «دوره نبرد روش‌ها» مشهور است؛ چراکه در این دوره، دیدگاه‌های متنوع و متعارضی در باب روش‌شناسی شکل گرفت. فعالیت‌های علمی و پژوهشی در این دوره، بر اثر نزاع بر سر هدف، موضوع و روش متوقف شده بود که وبر این مسائل را «مسائل روش‌شناختی» می‌داند که فلاسفه نسل بعد، از آنها به «مسائل متاتئوریک» یاد می‌کنند.

مسائلی که در دوره نبرد روش‌ها وبر را واداشت با طرح مباحث روش‌شناسی به آنها پاسخ دهد، می‌توان در چهار دسته خلاصه کرد: ۱. هدف معرفت اجتماعی؛ ۲. خواص پدیده‌های اجتماعی؛ ۳. روش پژوهش‌های اجتماعی؛ ۴. معیار شناخت پدیده‌های اجتماعی (وبر، ۱۳۸۷، ص ۵۰۲).

وبر با توجه به ریشه‌های عمیق فلسفی‌اش، به این پرسش‌ها پاسخ داد، اما اندیشه‌های روش‌شناختی وی تا ۱۹۶۰ به دلیل رواج انگاره «اثبات‌گرایی» و حاکمیت دوره تجربه‌گرایی در علم، نتوانست چندان

روشن به جامعه عرضه شود. اما پس از دهه ۱۹۶۰ و با انتشار آثار فلاسفه علم و آغاز دوره مابعد تجربه‌گرایی در فلسفه علم و انتشار آثار روش‌شناسی وبر به زبان انگلیسی، طی سال‌های ۱۹۷۰ و ۱۹۸۰ زمینه‌های رفع کج‌فهمی‌ها از مباحث وی فراهم شد.

افراد تأثیرگذار بر اندیشه وبر

چنان‌که اشاره شد، اندیشه وبر به میزان زیادی از سنت‌های فلسفی و تاریخی آلمان متأثر بوده است. وبر با آنکه در تعدیل و آشتی میان اثبات‌گرایی و مکتب تاریخی آلمان سعی نمود، شیوه خاص علوم انسانی - اجتماعی را خارج از شیوه‌های متداول اثبات‌گرایی در علوم طبیعی دانست.

رهیافت کلی وبر درباره علوم اجتماعی، بیشتر متأثر از بحث‌های روش‌شناختی در خصوص تفاوت علم طبیعت و جامعه است که از فردریش نیچه و نسل کانت آغاز شد و در قرن ۱۹ توسط هگل و رومانتیک‌ها بسط داده شد. همچنین وبر تحت تأثیر هانریش ریکرت و ویلهلم دیلتای نیز قرار گرفت (کوزر، ۱۳۸۷، ص ۳۳۲-۳۳۳).

۱. نیچه

وبر در معرفت‌شناسی خود، از نوکانتی‌ها متأثر بوده، اما بنیان معرفت‌شناسی او جهانی است که نیچه با شهودی فلسفی درک کرده است. وبر این شهود را با تحقیقات تجربی همراه کرده است. مقوله ربط ارزشی، که وبر مطرح می‌کند، منشأش واقعیت افسون‌زده و از هم‌گسیخته نیچه است (اباذری، ۱۳۷۷، ص ۱۵۱).

۲. کانت

کانت معتقد است: مرز مشخصی میان جهان انسانی و طبیعی وجود دارد و این جهان را می‌توان تنها به کمک میانجی‌گری فراگردهای فکری، که این رویدادها را از صافی اندیشه می‌گذرانند و آنها را دست‌چین و مقوله‌بندی می‌کنند، بازساخت (ریتزر، ۱۳۸۶، ص ۳۳).

وبر این مرزبندی را از کانت پذیرفت. با این حال، معتقد بود: از روش‌های طبیعی به فراخور حال و هدف تحقیق هم می‌توان استفاده کرد. اما توجه اولیه و بنیادی جامعه‌شناسی باید تفسیری باشد، نه اثباتی؛ و چون بنیاد علوم انسانی با بنیاد علوم طبیعی متفاوت است، بنابراین، معنای «علم بودن» جامعه‌شناسی با فیزیک و شیمی متفاوت است. علوم اجتماعی علم است؛ زیرا افراد عقلانی رفتار می‌کنند و می‌توان تبیین‌های عقلانی از کنش‌های آنان به عمل آورد (کرایب، ۱۳۷۶، ص ۵۴).

کانت عقل نظری را در ارائه گزاره‌های اخلاقی یا به عبارت دیگر، «باید»ها ناتوان می‌دانست و این مقوله را بر عهده و در توان عقل عملی می‌دانست. بر این اساس، وبر معتقد بود: علم نمی‌تواند به مردم بگوید چگونه زندگی کنند و یا چگونه خود را سازمان‌دهی کنند، اما می‌تواند برای آنها اطلاعات لازم برای اتخاذ چنین تصمیم‌هایی فراهم سازد (ترنر، ۱۳۸۰، ص ۱۴۳). وبر معتقد بود: عقل قادر به تشخیص خوب و بد و ارائه داورهای اخلاقی نیست. جامعه‌شناسی می‌تواند درباره پیامدهای تعهدات ارزشی ما سخن بگوید، ولی نمی‌تواند بگوید آیا این اثرات خوب هستند یا بد (آرون، ۱۳۸۷، ص ۵۷۴).

ج. ریکرت

هانریش ریکرت فیلسوف آلمانی نوکانتی، معاصر وبر بود و انتقاد او از اثبات‌گرایی، برای آثار روش‌شناختی وبر اهمیت داشت. وبر در مقاله «عینیت شناخت در علوم و سیاست اجتماعی»، تحت تأثیر ریکرت، هر امر خاص و واقعی را پدیده‌ای دارای ربط ارزشی می‌دانست که دانشمند علوم اجتماعی باید آن را بفهمد و روش مناسبی برای آن تبیین کند که در این مرحله، نظام مفاهیم نظری و نیز نظریه در حکم وسیله هستند (وبر، ۱۳۸۷، ص ۱۴).

وبر همچنین تضاد مفهوم «بازسازی کلیت‌بخش» (بازسازی علوم طبیعی که به قوانین کلی و عام توجه دارد) و «بازسازی خصوصیت‌بخش» (بازسازی علوم فرهنگ و تاریخ که به رویداد خاص توجه دارد)، در پرتو ارزش‌ها را از ریکرت اقتباس کرد و از این رهگذر، تفاوت علوم طبیعی و اجتماعی را بیشتر روشن نمود (آرون، ۱۳۸۷، ص ۵۷۷).

وبر تحت تأثیر ریکرت، معتقد بود: شناخت همیشه به معنای اصلاح و تغییر شناخت واقعیت است و همیشه با توجه به پیش‌فرض‌های معین فراتجربی عمل می‌کند. به عبارت دیگر، شناخت‌های جدید ما از واقعیت، بنا به پیش‌فرض‌های فراتجربی، شناخت قبلی ما را اصلاح می‌کند یا آنها را تغییر می‌دهد؛ اما وی هیچ‌وقت نکوشید این پیش‌فرض‌های فراتجربی را به ارزش‌های مطلق و مورد پذیرش دانشمندان ربط دهد، بلکه معتقد بود: این پیش‌فرض‌ها دیدگاه‌هایی پژوهشی هستند که باید به همین عنوان، در پژوهش به اثبات برسند (یوناس، ۱۳۸۶، ص ۲۰۷).

هدف ریکرت «ارائه آموزه جهان‌بینی‌گرایی فراگیر علمی بر اساس یک نظام جامع ارزشی» بود. به عبارت دیگر، او به دنبال ارائه دیدگاهی عام، فراگیر و مطلق بود که جنبه ارزشی هم داشته باشد، اما آن را ناممکن می‌دانست و هدفش «ارائه علمی واقعی» بود و چنین هدفی نیز برای ریکرت ناممکن می‌نمود (همان، ص ۲۰۷).

ریکرت معتقد است: دانشمند علوم اجتماعی با انتخابی که جنبه ذهنی دارد تصمیم می‌گیرد که کدام یک از جوانب واقعیت‌های اجتماعی را به تفکیک از دیگر جنبه‌ها برای بررسی و فهم برگزیند. او معتقد بود: چنین انتخابی ضرورتاً باید بر پایه نظام ارزشی پژوهشگر صورت گیرد.

بنابراین، چون مفهوم «ارزش» را اساس قرار می‌دهد، معرفت تاریخی را از بیخ و بن ذهنی قلمداد می‌کند؛ و ارزش هم باید از راه شهود حاصل شود و مورخ در نهایت، باید بدون دلیل عقلی، به ارزش‌های خود ایمان داشته باشد، و ارزش‌هایی که اعتبار مطلق دارند جز در قلمرو مابعدالطبیعه یافت نمی‌شوند. بنابراین، نوکانتی‌ها هم نتوانستند اثبات‌گرایان را شکست دهند و مشکل همچنان در جای خود باقی ماند.

وبر از ریکرت یاد گرفت که مسئله ارزش داوری‌ها را چگونه در چارچوب روش علوم اجتماعی صورت‌بندی کند. او معتقد بود: ارزش‌ها، به‌ویژه ارزش‌های اخلاقی، منشأ ذهنی دارند و با هیچ شیوه تجربی قابل استنتاج نیستند (هیوز، ۱۳۶۹، ص ۲۷۱). اختلافی که وبر با ریکرت داشت در این بود که اولاً، از اینکه قایل به اساس مابعدالطبیعی برای ارزش‌های خود شود، سرباز می‌زد و ثانیاً، به عینیت یا بی‌طرفی اخلاقی در کار علمی - به‌رغم امکان‌پذیر نبودن آن از لحاظ روانی - معتقد بود.

هگل و دیلتای

هگل از طریق دیلتای بر وبر تأثیرگذار بود. به نظر دیلتای، تبیین و تفسیرهای منتج از علوم طبیعی برای شناخت علمی پدیده‌های اجتماعی - تاریخی جهان نارسا و علوم اخلاقی و نخستین نمونه آن، یعنی تاریخ، قابل تفهم است. از این‌رو، برای تحقیق در تاریخ و اخلاق، تشریح و تحلیل روان‌شناختی برای ایجاد معرفتی منظم از وقایع آگاهانه را ضروری تلقی می‌کرد و می‌خواست از طریق نقد عقل تاریخ، به وجهی به نوع‌شناسی غیرتاریخی دست یابد. بدین‌روی، انسان مستقر در تاریخ، واحدی همواره ثابت را تشکیل می‌دهد که صرفاً خود را به انحاء گوناگون، در زمان‌های متفاوت متجلی می‌کند (یوناس، ۱۳۸۶، ص ۱۰۵). هدف دیلتای توصیف تفهیمی شکل‌های زندگی بود که در تاریخ، به شکل الگوهای وابستگی‌های متقابل خود را نشان داده بود (همان، ص ۱۹۹).

بنابراین، تأثیر تأکید دیلتای بر اهمیت درک معانی ذهنی را، که افراد به رفتارشان می‌دهند، می‌توان بر مفهوم «تفهم» وبر دید (کوزر، ۱۳۸۷، ص ۳۳۳-۳۳۴) اما وبر تأکید کرد که فهم را تنها باید به‌عنوان نخستین گام در یک فراگرد اسناد علی در نظر گرفت (همان، ص ۳۳۶). همچنین تأکید دیلتای بر نوع‌شناسی غیرتاریخی در نوع آرمانی وبر مشاهده می‌شود.

دیلتای فرق میان علوم فرهنگی و علوم طبیعی را در سه چیز می‌دانست: «روش تحقیق»، «نوع تجربه» و «نگرش محقق». بدین‌روی، معرفت در علوم طبیعی منشأ خارجی دارد، اما علوم فرهنگی از گونه‌ای سلوک درونی و تجربه باطنی و درک زنده سرچشمه می‌گیرد. از این‌رو، معنای تاریخ ثابت نیست و بنا به اختلاف موقعیت زمانی و محیط فرهنگی هر مورخ و تصمیماتی که او در زندگی خصوصی‌اش می‌گیرد، متفاوت است (هیوز، ۱۳۶۹، ص ۱۷۳).

بنابراین، پویایی‌های حیات درونی انسان از شناخت و احساس و اراده ترکیب شده است و از این‌رو، نمی‌توان آنها را تابع معیارهای علت و دقت تفکر شبه‌مکانیکی و کمی ساخت (پالمر، ۱۳۸۹، ص ۳۱). در نهایت، ما می‌توانیم تجربیات دیگران را بازسازی کنیم و به وسیله تفهم، آنها را بفهمیم. بازسازی تجربیات دیگران به علت داشتن طبیعت مشترک بین انسان‌ها میسر است که وبر نیز بر اساس همین طبیعت مشترک، بر تفهم تأکید می‌کند (بتون و کرایب، ۱۳۸۹، ص ۱۵۴).

وبر اندیشه دیلتای را دنبال کرد و با استفاده از «تفهم»، جامعه‌شناسی تفهمی یا تفسیری خود را بنیاد نهاد. منظور اصلی وبر از «تفهم» در جامعه‌شناسی، این است که باید برای درک رفتار اجتماعی انسان، همدلی کرد و خود را به‌جای کنشگران نهاد. به اعتقاد دیلتای، نظام ارزشی مورخ و آنچه توجه او را جلب می‌کند از موقعیت تاریخی خود وی نشأت می‌گیرد (هیوز، ۱۳۶۹، ص ۱۷۶)؛ وبر هم این اعتقاد را با فرهنگی و تاریخی دانستن معرفت و ارزش‌ها دنبال کرد.

زمینه‌های معرفتی روش‌شناسی وبر

الف. هستی‌شناختی

۱. **ذهنی بودن واقعیت:** هستی برای وبر واقعیتی تودرتو و لایه‌لایه دارد و هر کدام از لایه‌ها می‌تواند به تناسب با روشی فهم شوند. وبر هستی‌های اجتماعی را قائم به ذات معرفی می‌کند و این خود می‌رساند که به مفهوم ذهن‌گرایی روح نهادها بازگشته است (همان، ص ۲۸۸). بنابراین، وبر معتقد است. واقعیت اجتماعی، ذاتی واقعی ندارد؛ به این معنا که همواره می‌توان آن را به‌گونه‌ای ساخت یا ترسیم کرد. واقعیت وابسته به مفهومی است که هنگام مشاهده روی می‌دهد (پارکین، ۱۳۸۹، ص ۳۷)؛ چراکه واقعیت بسیار پیچیده است؛ ما در میان انبوهی از واقعیت‌ها، آنها را انتخاب می‌کنیم. ما که امور را آن‌گونه که هستند، نمی‌شناسیم، بلکه آن‌گونه که می‌شناسیم، می‌فهمیم. هر کس طبق ظرف زبانی - مکانی خود درک می‌کند. از این‌رو، هر کس کنش‌هایش محصول خویش است.

۲. همراه بودن واقعیت با ارزش: روش‌شناسی وبر پیش از هر چیز متکی به معنادار بودن پدیده‌هاست؛ اما به محض آنکه سخن از معنا به میان می‌آید، سروکارمان با «ارزش» می‌افتد که از نظر علم‌گرایان، جایی در مقولات علمی ندارد. وبر همچون تمامی اثبات‌گرایان، بین «واقعیت» و «ارزش» جدایی برقرار می‌کند؛ اما برخلاف آنان، درصدد نشان دادن هرگونه بررسی از واقعیت، متأثر از امری ارزشی است.

شناسایی انسان از هستی، همواره محدود و جزئی بوده و واقعیت اجتماعی نیز در نهایت پیچیدگی است. از این رو، هر نوع شناسایی اجتماعی مستلزم آن است که دست به انتخاب و گزینش بزنیم؛ یعنی به جنبه‌هایی از آن واقعیت پیچیده توجه کنیم. در نتیجه، تا حد زیادی شناسایی ما از واقعیت اجتماعی بستگی به این دارد که چه سؤالاتی را مطرح کنیم؛ و سؤالات نیز بر اساس ارزش‌های ما تعیین می‌شوند؛ زیرا هرکس که وارد پژوهش درباره جامعه می‌شود در جهان واقعیات عملی کار می‌کند و از این حیث، نگرش خاصی نسبت به زندگی و عالم هستی در او پدید می‌آید که بعدها در تحقیقاتش متجلی می‌شود (هیوز، ۱۳۶۹، ص ۲۷۲).

۳. فردگرایی: وبر معتقد است: جمع‌ها صرفاً نتایج و سازمان‌یافته کنش‌های معین اشخاص منفرد تلقی می‌شوند و چیزی به‌عنوان شخصیت جمعی که «عمل می‌کند»، وجود ندارد؛ چراکه جمع‌ها نمی‌توانند فکر کنند و احساس و درکی داشته باشند (پارکین، ۱۳۸۹، ص ۲۲). بنابراین، چیزی که «جامعه» نام دارد شبکه روابطی خلق شده به وسیله افراد است که اعتقاد دارند به طرز معناداری مسیر زندگی‌شان را تعیین می‌کند (اشلی و اورنشتین، ۱۳۸۳، ص ۲۷۹). بنابراین، هستی‌های جمعی مانند طبقات اجتماعی، نمی‌توانند وجود داشته باشند، ولی اگر مردم مورد مطالعه پژوهشگر فکر می‌کنند آنها وجود دارند، می‌توان درباره‌شان سخن گفت (بتون و کرایب، ۱۳۸۹، ص ۱۵۷).

۴. تکامل‌گرایی: وبر تکامل‌گراست - به معنای نوعی تکامل روح، نه به معنای داروینی - و این روند تکاملی، عقلانیت است که در آن، نظام‌های باور و ارزشی به‌طور فزاینده‌ای جهان‌شمول و پیچیده‌اند (کرایب، ۱۳۷۶، ص ۲۸۲ و ۲۸۴). در این روند تکاملی، دیگر تکالیف و ممنوعیت‌های سابقاً نیرومند توان خود را از دست داده‌اند و به مقام «محرمات» - به معنای امروزی کلمه، یعنی ممنوعیت‌هایی که بر اصل اقتدار بنا شده‌اند - سقوط کرده‌اند. برای مثال، نوع نگاه مردم به افراد هم‌جنس‌گرا یا پذیرش حقوق اقلیت‌ها و بسیاری از مسائل دیگر، که نوعی بی‌اعتباری و کنار زده شدن محرمات سابق است، مرحله‌ای نوین از فرایند افسون‌زدایی در دنیای نوین است. در این شرایط، وبر سخن از چندخدایی در قلمرو ارزش‌ها و جنگ خدایان می‌گوید و اینکه هر ارزشی را می‌توان به صورت گوناگون، تفسیر کرد (بودن، ۱۳۸۴، ج ۲، ص ۳۰۴-۳۰۹).

ب. انسان‌شناختی

آزادی و اختیار انسان و معناداری رفتارهای انسانی: وبر انسان را موجودی خلاق و اعمال او را ارادی، آگاهانه و معنادار می‌داند. او اختیارگرا بود و عقیده داشت: تنها انسان است که می‌تواند شناخت را به کلیتی جهانی تبدیل کند (یوناس، ۱۳۸۶، ص ۲۴۶). وبر در تأیید سنت دیلتای، معتقد بود: برخلاف اشیاء، انسان را تنها می‌توان در تجلیات خارجی‌اش، یعنی از طریق رفتار و انگیزه‌های رفتارش درک کرد و علوم انسانی با «فهم‌درونی رفتار معنادار» سروکار دارد (گیدنز، ۱۳۸۵، ص ۲۱۱).

رفتار انسان نیز مانند رویدادهای عالم طبیعت، قانونمند است؛ زیرا اگر بنا باشد وجه عقلی داشته باشد باید به نحوی از انحاء، از قانون تبعیت کند و این جنبه قانونمند آن چیزی جز «پیش‌بینی‌پذیر بودن» آن نیست.

انسان‌ها همیشه درگیر یک انتخاب هستند و چاره‌ای جز انتخاب میان ارزش‌های غایی ندارند، و هیچ اساس عقلانی برای این انتخاب وجود ندارد، و زمانی که این انتخاب اتفاق افتاد کنش‌های متعاقب آن را می‌توان عقلانی فرض کرد (کرایب، ۱۳۷۶، ص ۹۹).

ج. معرفت‌شناختی

۱. امکان شناخت: وبر تحت تأثیر نوکانتی‌ها، معتقد بود: هرگز شناخت ما از واقعیت کامل، ناب و یا به معنای متعارف، «رونوشت برابر اصل» نیست. واقعیت در فلسفه کانتی، مطلق و دست‌نیافتنی است؛ زیرا ذهن انسان همیشه بخشی از واقعیت را، که می‌تواند و یا برای او مهم است، درمی‌یابد (تنهایی، ۱۳۷۷، ج ۲، ص ۲۷۰).

وبر متأثر از نیچه، وجود ارزش‌های عینی را، که بر مبنای آنها وفاقی عقلانی میسر باشد، انکار می‌کرد. او با توجه به این نکته که در جامعه و فرهنگ هیچ حقیقت ثابتی یافت نمی‌شود، بر «کثرتی از ارزش‌های ناسازگار» تأکید می‌کرد (زیتلین، ۱۳۷۳، ص ۷۰).

بنابراین، از نظر وبر، هر نظام معرفتی، اعتباری بیش از یک دیدگاه ندارد و می‌توان دیدگاه‌های دیگر را با همان مشروعیت با آن روبه‌رو کرد (فروند، ۱۳۶۸، ص ۱۰). حتی به همان اندازه که در بررسی یک مسئله، دیدگاه‌های ویژه‌ای وجود دارد، می‌تواند علم هم وجود داشته باشد (همان، ص ۴۷) که این خود می‌تواند به نوعی، افتادن در دام کثرت‌گرایی معرفتی باشد.

به عبارت دیگر، هر جا مسائل جدید به روش‌های جدید بررسی شود علم جدیدی پدید می‌آید و حقایق جدیدی از این راه کشف می‌شود که نظرگاه‌های جدیدی ایجاد می‌کند. از این رو، موضوع

پژوهش خودبه‌خود توسط روش تحقیق تعیین می‌شود و پاسخ به آن بستگی به این دارد که از چه نظرگاهی به قضیه نگاه کنیم. بنابراین، مناقشه فلسفی بر سر صحت و اعتبار شناخت ما از عالم تاریخ یا جامعه، اصولاً منتفی است و فلسفه نمی‌تواند تعیین کند که تاریخیت چیست، بلکه فقط می‌تواند به ما بگوید پدیدارهای تاریخی و اجتماعی را چگونه تحقیق کنیم (هیوز، ۱۳۶۹، ص ۲۷۵).

وبر معتقد است: در عالم جامعه و فرهنگ، هیچ حقیقت ثابتی یافت نمی‌شود و تنها چیزی که به یقین می‌توان گفت این است که افراد آدمی به برخی ارزش‌های اخلاقی و فرهنگی قایلند که منشأ و معنایشان در پرده اسرار پنهان است و تحقیق در این ارزش‌ها، فقط با تعقیب برخی روش‌های دلخواه، که عملاً منجر به نتایج قابل فهم می‌شوند، امکان‌پذیر است (همان، ص ۲۷۵).

۲. شهود: وبر معتقد بود: شهود از مقوله احساس است و نمی‌تواند یک شناخت علمی به ما بدهد، و به دیگر سخن، دریافت‌های شخصی تجربه شهودی را به لحاظ اینکه قابل آزمون نبوده و تکرارپذیر نیستند، نمی‌توان «شناخت علمی» نامید (تنهایی، ۱۳۷۷، ج ۲، ص ۲۷۱).

وبر استعمال الفاظی مانند «شهود» و «به جان درک کردن» را رد می‌کرد و معتقد بود: باید صورت دیگری از تبیین علی ابداع شود که جای این مفاهیم را بگیرد (هیوز، ۱۳۶۹، ص ۲۷۱). از این رو، وبر شهود را به حدس یا فهم خاصی که در صورت‌بندی فرضیه‌ها مؤثر است، محدود می‌ساخت و شهودی را که فقط از بوته آزمایش و برهان دقیق علمی (تجربی) موفقی بیرون آید، قبول داشت.

۳. حقیقت علمی: به عقیده وبر، حقیقت علمی نه حقیقتی فراسوی نظم موجود، بلکه اثبات فرضیه‌ای علمی است؛ و اثبات و ابطال یک دانش نیازمند استفاده از رویکرد منطقی نیست، بلکه باید به نتایج اثبات‌پذیر و تجربی آن توجه کرد (یوناس، ۱۳۸۶، ص ۲۰۷). به عبارت دیگر، باید اعتبار گزاره‌های علمی را نه در ارتباط با پیش‌فرض‌های فراتجربی آنها، بلکه باید در واقعیت‌های قابل اثبات تجربی آنها پی‌گیری کرد (همان، ص ۲۰۹).

می‌توان گفت: پیش‌فرض‌های فراتجربی وبر ریشه در ارزش‌ها و ایده‌های مطلق ندارد، بلکه رویکردهایی پژوهشی است که بر پایه آنها، می‌توان پرسش‌های معینی را طراحی کرد و روش‌هایی را به کار گرفت که دارای دستاوردهای علمی موفقیت‌آمیزی باشد. به عقیده وبر، شناخت عقلانی، که اخلاق دینی آن را تأیید و تبلیغ می‌کرد و جهان را متشکل از حقایقی می‌دانست که از هنجارهای مستقل دنیوی بهره می‌برد، متزلزل شده است و باید طرد شود. آدمی باید عاقلانه رفتار کند و نباید تسلیم ضمانت‌های سنتی و متافیزیکی شود، بلکه باید خود را تسلیم دست‌های استخوانی نظم عقلانی

کند. حقیقتی که با آن سروکار داریم حقیقت جهانی افسون زدوده است؛ جهانی که نمی‌توان نظم آن را از ارزش‌ها به دست آورد، بلکه این نظم ریشه در خواسته‌ها و علایق مشروع شرکت‌کنندگان دارد (همان، ص ۲۱۴-۲۱۵).

بنابراین، شناخت علمی نه توضیح حقایق متعالی (به‌معنای افلاطونی) است و نه راهی به سوی حقیقت پیش چشم ما می‌نهد (به‌معنای نیوتونی)، بلکه موضوع داده‌های تجربی تحلیل امکانات فنی این داده‌هاست، و وظیفه علم شناخت اموری است که در گسترش عقلانی فرایند شناخت به منظور جدا کردن ارزش‌های آرمانی از واقعیت‌ها به دست آمده است (همان، ص ۲۱۶).

علم همیشه نتیجه پاسخ‌گویی به پرسش‌هایی مشخص است. از این‌رو، علوم طبیعی پرسش‌هایی درباره وابستگی‌های علی مطرح می‌کنند و حقیقت موردنظر آنها وجود روابط علی میان پدیده‌هاست و به‌ناچار، موضوع خود را به داده‌های کمی و ریاضی تبدیل می‌کنند. اما در علوم اجتماعی، وابستگی‌های علی بی‌نهایت پیچیده است و وابستگی‌های علی عمومی نمی‌تواند واقعیت مشخصی را، که در آن زندگی می‌کنیم، توضیح دهند (همان، ص ۲۲۴-۲۲۵).

۴. **نسبی‌گرایی:** وبر را می‌توان به لحاظ روش‌شناختی، «نسبی‌گرا» هم نامید؛ چراکه معتقد است: انتخاب و ساختمان موضوع علم وابسته به پرسش‌هایی است که ناظر مطرح می‌کند. پس نتایج علمی ظاهراً بسته به کنجکاوی دانشمند و بسته به شرایط تاریخی دربرگیرنده وی، نتایجی نسبی است (آرون، ۱۳۸۷، ص ۵۷۸).

از آن‌رو که حقیقت علمی تنها برای کسانی مطرح است که خواهان حقیقت هستند و معطوف به اراده آنهاست، وبر همانند نیچه معتقد بود: در عالم جامعه و فرهنگ، هیچ حقیقت ثابتی یافت نمی‌شود. از این‌رو، وی هیچ جنبه مطلق در ارزش‌دواری‌ها نمی‌دید.

به اعتقاد وبر، در علوم اجتماعی، آنچه شناخت محسوب می‌شود وابسته به هنجارها و ارزش‌های جامعه علمی و فرهنگ است که البته اینها در طول زمان تغییر می‌کنند و آنچه در یک دوره قابل قبول است ضرورتاً در دوره دیگر قابل قبول نخواهد بود (بتون و کرایب، ۱۳۸۹، ص ۱۵۹). بنابراین، او تا حد زیادی به طرح «نسبی‌گرایی در علوم» انسانی کمک کرد.

۵. **اخلاق:** هیوم تنها راه معرفت را تجربه می‌دانست. از این‌رو، بحث تفکیک «است» از «باید» را مطرح کرد و نشان داد هیچ بایدی از یک امر تجربی مطلقاً قابل استنتاج نیست. سپس کانت خواست مشکل اعتبار اخلاق را حل کند که مشکل را تثبیت کرد؛ چراکه وجودشناسی را بی‌اعتبار و مابعدالطبیعه

را از حوزه شناخت واقعیت طرد کرد و برای حل مشکل اخلاق، تمایز حوزه اخلاق از وجودشناسی فتوا داد و سعی کرد اعتبار اخلاق را با یک گرایش وجدانی حل کند و پس از آن، افراد دیگر از جمله وبر در زمینی بازی کردند که کانت برای آنها طراحی کرده بود و جدایی علم از اخلاق را مسلم می‌انگاشتند. کانت در عین اینکه شناخت عالم را تنها به روش تجربی ممکن می‌دانست، با این حال تبیینی از ماهیت علم ارائه داد که بر اساس آن، همین روش تجربی نیز واقعیت را در اختیار ما قرار نمی‌دهد، بلکه واقعیت خارجی را با مقوله‌های ذهنی خویش درمی‌آمیزد و عالم را از پس عینک ذهنی خویش می‌نگرد. البته کانت این مقوله‌های ذهنی را در همگان مشترک می‌دید و حوزه باید‌ها و نبایدها را تا حد یک دسته گرایش‌های درونی تقلیل داد. ولی وبر و رویکردهای تفهیمی پس از او اینها را یک سلسله مقوله‌هایی تحت تأثیر فرهنگ جامعه و تاریخی می‌دانند.

وبر معتقد بود: اخلاق نفی‌کننده تمام ارزش‌های فرهنگی است. اخلاق نمی‌تواند نتایج فرض پایه عدالت را به صورت ابهام‌ناپذیر تعیین کند. حتی در رفتارهای شخصی، مسائل اخلاقی ویژه‌ای وجود دارد که اخلاق نمی‌تواند بر مبنای پیش فرض خود، پاسخگوی آنها باشد. (وبر، ۱۳۸۷، ص ۳۶-۳۹). از این رو، حکم به باید و نباید، فقط با ارجاع به مقدمات مابعدالطبیعی امکان‌پذیر است که هرگز توسط علم اثبات نمی‌شود (همان، ص ۵۱).

نقد و بررسی

با توجه به این مبانی و زمینه‌ها، نقدهای فراوانی بر اندیشه وبر وارد است که در ادامه، به نقدهایی چند در حد این مختصر، بر بنیادهای فکری وبر و بیشتر با اتکا بر فلسفه اسلامی، اشاره خواهد شد:

وبر معتقد بود: واقعیت اجتماعی ذاتی واقعی ندارد؛ به این معنا که همواره می‌توان آن را به گونه‌ای ساخت یا ترسیم کرد. واقعیت وابسته به مفهومی است که هنگام مشاهده روی می‌دهد. اما در نگاه فلسفه اسلامی، وجود واقعیت خارجی از بدیهیات است و نه تنها تردید در آن راه ندارد، بلکه اگر تردید هم بشود قابل اثبات نیست. از این رو، واقعیت نه تنها موجود، بلکه ضروری است و جهان هستی هم با اراده و مشیت الهی پدید می‌آید و بدون عنایت او نیست و نابود می‌شود. نگاه اسلام به هستی، نگاهی کل‌گراست و همه عالم را به مثابه یک کل منسجم می‌بیند. بنابراین، هستی‌شناسی اسلامی مبتنی بر کل‌گرایی وحدت‌گراست، برخلاف هستی‌شناسی وبر که مبتنی بر فردگرایی است.

از یک سو، وبر فردگراست و به اراده و اختیار آزاد انسان اهمیت می‌دهد، ولی از سوی دیگر، فرد را

در انتخاب ارزشی‌اش محکوم به ساختار جامعه و قاعده‌مندی‌هایی می‌داند که ریشه در فرهنگ دارند و معتقد است: اگر اختیار وارد مسائل تاریخی و تبعات آن شود درست مانند وارد کردن معجزات در توالی‌های علی‌تاریخی، ویژگی‌های یک علم تجربی را از آن سلب خواهد کرد (همان، ص ۱۸۶). این تناقض از اینجا ناشی می‌شود که در اندیشهٔ وبر، فهم مسائل انسانی بیش از آنکه تحت روابط علی‌واقع شود، که در علوم طبیعی حاکم است، تحت روابط اعتباری قرار می‌گیرد. بنابراین، علوم انسانی بیش از آنکه نیازمند تبیین علی باشد نیازمند فهم اعتباریات است. اما باید توجه داشت که این بدان معنا نیست که وجود اعتباریات در علوم انسانی و قاعده‌مندی‌ها، رفتارهای انسانی را از حوزهٔ تبیین‌های علی خارج و انسان را محکوم و مجبور از ناحیهٔ ساختارها می‌کند؛ چراکه اعتباریات ریشه در عقل عملی دارند و در متن واقعیت‌های انسانی، اجتماعی، تاریخی و فرهنگی قرار می‌گیرند. این اعتباریات، هم خود به وساطت اراده و عزم انسانی موجود می‌شوند و هم پیامدهای غیراعتباری و تکوینی دارند. بنابراین، با وجود پیچیده بودن رفتارهای انسانی، هیچ‌گاه اختیار او با علیت منافاتی نخواهد داشت، و برخلاف تصور وبر، تنها با پذیرش علیت است که اختیار معنا پیدا می‌کند؛ چراکه مهم‌ترین مطلب در مسئلهٔ اختیار، اثبات ارتباط واقعی بین «اراده» و «فعل ناشی از اراده» است و پذیرش این ارتباط تنها با پذیرش «علیت اراده برای فعل مذکور» میسر است (ر.ک: سوزنچی، ۱۳۸۳).

وبر معتقد بود: موضوع پژوهش خودبه‌خود، توسط روش تحقیق تعیین می‌شود و روش هم در مواجهه با پدیده‌های انسانی، روش «تفهم تبیینی» خواهد بود. این نوع نگاه به علم، از اینجا ناشی می‌شود که نگاه معرفت‌شناسانه به علم و تحلیل منطقی و فلسفی از علم جای خود را به نگاه فرهنگی و تحلیل تاریخی و جامعه‌شناختی داد و علم به جای اینکه کشف واقع کند، صرفاً به رفتار دستهٔ خاصی از جامعه، که «دانشمند» نامیده می‌شدند، معطوف گردید. حال سؤال این است که آیا علم باید کشف واقع کند یا رسالت مجاب کردن دیگران را دنبال نماید؟ وبر در بحث «بسندهی معنایی»، در ملاک کفایت فهم، از دادن شرح باورکردنی از پدیده‌ها سخن می‌گفت. این نوع نگاه وبر و دیگر رویکردهای تفهیمی پس از وی، فتوا دادند به برتری امری است که معلوم نیست حقیقتاً علم و معرفت باشد، درحالی که حقیقت علم و تحولات علمی در گرو میزان کشف آنها از واقع است.

از سوی دیگر، این اعتقاد وبر، که راهی برای فلسفه و علوم عقلی در مسیر شناخت بازنمی‌گذارد و اعتبار گزاره‌های علمی را باید در واقعیت‌های قابل اثبات تجربی آنها پیگیری کرد، اعتقادی خودشمول است؛ چراکه این اعتقاد هم اعتقادی است که با گزاره‌های تجربی قابل اثبات نیست و سخنانی است

غیر تجربی و اگر منابع فراتجربه راهی برای رسیدن به واقعیت نداشته باشد این سخنان محملی نخواهد داشت، جز شکاکیت، و شکاکیت ضرورتاً باطل است.

ویر پژوهش‌ها را تحت تأثیر انگیزه‌ها و خواسته‌های افراد می‌دانست. بنابراین، شناخت را تابع گرایش‌ها و گرایش‌ها اموری سلیقه‌ای و غیرعینی و از این رو، غیر واقع‌نما قلمداد می‌کرد. اما در فلسفه اسلامی، انسان ذات و حقیقتی به نام «فطرت» دارد که امری وجودی در نهاد آدمی است و مهم‌ترین «فطرت، فطرت حقیقت‌جویی» است که اگر پژوهش‌های علمی بر آن بنا نهاده شود نه تنها انحرافی در مسیر حقیقت‌یابی ایجاد نمی‌کند، بلکه انسان را در این مسیر کمک نیز می‌کند.

ویر همانند نیچه معتقد بود: در عالم جامعه و فرهنگ، هیچ حقیقت ثابتی یافت نمی‌شود و حقیقت بسته به ذهنیت دانشمند است و ذهنیت هم بسته به فرهنگ‌ها و جوامع متفاوت است. بر این اساس، انتخاب و ساختمان موضوع علم وابسته به پرسش‌هایی است که ناظر طرح می‌کند. پس نتایج علمی ظاهراً بسته به کنجکاوی دانشمند و بسته به شرایط تاریخی، دربرگیرنده نتایجی نسبی است. بنابراین، نمی‌توان یک شناخت را مطلقاً درست و دیگر شناخت‌ها را در مقایسه با آن اشتباه خواند. این نوع نسبیت باطل است؛ چراکه اگر بر نسبی بودن حقیقت اصرار بورزد این اصرار تنها در محدوده فهم نسبی آنها می‌تواند معنا پیدا کند و نمی‌تواند فهم دیگران را هم نسبی بدانند، و حال آنکه در اندیشه ما، حقیقت با آگاهی و علم انسان تعیین نمی‌شود و یا تغییر پیدا نمی‌کند و عالمان می‌کوشند فقط مفاهیم و روابط آنها را کشف کنند. علاوه بر این، به نظر استوارت هیوز، ویر دوست نداشت کسی او را نسبی‌گرا بیندارد (هیوز، ۱۳۶۹، ص ۲۹۴). اما وی هیچ دلیل منطقی برای منشأ شناختش و هیچ توجیه فلسفی برای پای‌بندی به معتقداتش نداشت. برای مثال، وی عمیقاً به ارزش آزادی برای انسان معتقد بود، ولی می‌دید در جامعه‌ای که مقصد محتومش حاکم کردن دیوان‌سالاری و انضباط عقلی و منطقی است، آینده آزادی چقدر مشکوک و نامعلوم است؛ ولی باز می‌کوشید آزادی را در درون چارچوب جامعه‌ای که انضباط منطقی بر آن حاکم است تأیید کند.

ویر معتقد بود: اگر ارزش‌ها و هنجارها ابزارهای معرفت علمی باشند و نه معیارهای ارزش، آن‌گاه دارای نقش منطقی خواهند بود، و دیگر نه در مقام هنجار، بلکه در مقام فعلیت محض خود و در مقام محتوای تجربی ممکن یک واقعه روانی، وارد صحنه می‌شوند (ویر، ۱۳۸۷، ص ۲۱۹).

این در حالی است که در نگاه اسلامی، علم جدا افتاده از فلسفه و دین نیست و ارزش‌ها ریشه وجودشناختی دارند و دیگر حاصل سلیقه‌های انسانی نیستند که حضورشان در علم ابزاری باشد که در

موارد نیاز، برخی امور سلیقه‌ای به‌جای امور سلیقه‌ای دیگر جایگزین شود، بلکه برگرفته از غایات واقعی انسان‌هاست؛ بنابراین، می‌توانیم گزاره‌های تجویزی و نظریه‌های هنجاری در علوم انسانی داشته باشیم که برخلاف تصور وبر، به انسان و جامعه بگویند چه کاری باید انجام دهی و چه کاری را نباید انجام دهی و توانایی داوری در جهت صدق و کذب معرفت‌ها را نیز خواهند داشت.

وبر به پیروی از سنت اثبات‌گرایی، معیار را در کسب معرفت و تفهّم معنای یک پدیده و رفتار اجتماعی، ابزارهای تجربی می‌داند، و حال آنکه نازل‌ترین معرفت، دانش مفهومی حسّی است که این دانش در پرتو مفاهیم کلی عقلی می‌تواند به کشف سایهٔ ربّانی که در عالم ظاهر شده است، بپردازد و اگر از آن مبادی عقلی نیز محروم بماند بدون اینکه راهی به یقین داشته باشد، وسیله و ابزار قدرت و عمل انسان در عالم طبیعت می‌گردد (پارسانیا، ۱۳۸۵ ص ۱۵۱).

نتیجه‌گیری

نظم و سخت‌کوشی و جنبه‌های عاطفی و احساسی زندگی خانوادگی وبر، شرکت فعالانه و غرق شدن در مسائل و سیاست‌های زمانه و سنت‌های فلسفی و تاریخی آلمان تأثیر زیادی در شکل‌گیری اندیشهٔ او داشت. ماکس وبر، که پرورش‌یافته در محیط علمی و فکری آلمان بود، حرف از روش «تفهّم» و «جدایی پدیده‌های علوم طبیعی و اجتماعی» از یکدیگر سخن می‌گفت و متأثر از مکتب تاریخ‌گرایی آلمان، رهیافتی تاریخی و فرهنگی را در تاریخ اقتصادی و جامعه‌شناسی پیش می‌گرفت.

در دورهٔ نبرد روش‌ها در تاریخ فکری آلمان، دیدگاه‌های متنوع و متعارضی در باب روش‌شناسی شکل گرفت که مسائلی را به وجود آورد و وبر را واداشت با توجه به ریشه‌های عمیق فلسفی‌اش، به این پرسش‌ها پاسخ دهد. اندیشهٔ وبر با این زمینه‌های فردی و اجتماعی و متأثر از افرادی همچون نیچه، کانت، هگل، دیلتای و ریکرت شکل گرفت.

در اندیشهٔ او، واقعیت اجتماعی ذاتی واقعی ندارد و همواره می‌توان آن را به‌گونه‌ای ساخت یا ترسیم کرد؛ اما پدیده‌های اجتماعی معنادار بوده و هرگونه بررسی از واقعیت، متأثر از امری ارزشی است. هستی‌های جمعی مانند طبقات اجتماعی، نمی‌توانند وجود داشته باشند، ولی اگر مردمی که توسط پژوهشگر مطالعه می‌شوند، فکر می‌کنند آنها وجود دارند می‌توان درباره‌شان سخن گفت.

وبر در تحلیل پدیده‌ها از نوعی تکامل عقلانیت سخن می‌گفت که در آن نظام‌های باور و ارزش، به طور فزاینده‌ای، جهان‌شمول و پیچیده است. انسان وبر، موجودی خلّاق است که اعمالش ارادی، آگاهانه و معنادار، و قانونمند است.

و بر تحت تأثیر نوکانتی‌ها، هرگز شناخت ما را از واقعیت کامل و ناب نمی‌دانست و وجود ارزش‌های عینی را که بر مبنای آنها وفاقی عقلانی میسر باشد، منکر بود و از این رهگذر، وجود حقیقت ثابت را نفی می‌کرد. او شهود را نیز از مقوله احساس دانست که نمی‌تواند یک شناخت علمی به ما بدهد.

بنابراین، حقیقت علمی ریشه در ارزش‌ها یا واقعیت ندارد، بلکه ریشه‌اش در اراده معطوف به شناخت کسانی است که خواهان دستیابی به گونه خاصی از حقیقت هستند. اخلاق نیز نفی‌کننده تمام ارزش‌های فرهنگی است و حکم به باید و نباید، فقط با ارجاع به مقدمات مابعدالطبیعی امکان‌پذیر است که هرگز توسط علم اثبات‌پذیر نیست.

با توجه به این زمینه‌های معرفتی و غیرمعرفتی، که اندیشه ویر را شکل داده است، او رویکردی تفهّمی در علوم اجتماعی پی گرفت؛ اما به‌رغم اینکه در قرن ۱۹ و ۲۰ اثبات‌گرایان حاکم بودند و ویر در این فضا زندگی می‌کرد، معانی را همانند حلقه وینی‌ها، فقط محسوس نمی‌دانست. او آمپرسیست نبود، ولی در تلاش بود در ادبیات آن زمان، به معنای علم بپردازد. به اعتقاد ویر، پدیده‌های محسوس پیش‌روی ما تنها واقعیت نیستند، بلکه وسیله‌ای هستند برای پی بردن به واقعیتی که با تفسیر معنای پدیده‌ها به دست می‌آیند و در نهایت، با روش‌های علمی (تجربی) بررسی می‌شوند (همان، ۱۳۸۵، ص ۲۰۶).

ویر با تاریخی دانستن معرفت، شکل‌گیری نگاه تاریخی به معرفت را در اندیشه‌های پس از خودش، از وینچ تا هایدگر، سرعت بخشید. وی معتقد بود: دانش ما درباره قطعی‌ترین گزاره‌های علوم نظری - مثلاً، علوم دقیقه طبیعی یا ریاضیات - درست به اندازه احکام مربوط به تزکیه نفس محصول فرهنگ است (همان، ص ۹۴). فرهنگ بخش محدودی از لایتنهای بی‌معنای جهان است؛ بخشی که انسان‌ها بدان معنا و اهمیت می‌دهند. ما موجوداتی فرهنگی هستیم که اراده اعطای معنا به جهان در ما به ودیعه نهاده شده است (همان، ص ۱۲۸).

در اسلام، به «نیت» انسان توجه فراوانی شده است و این نشان می‌دهد به رویکرد تفهّمی توجه دارد. اما برخلاف رویکرد تفهّمی نوین، نیت و انگیزه‌های انسان را محدود در نیت مادی دنیایی نمی‌بیند و اراده و اختیار انسان را به بهانه تأثیر فرهنگ و ساختارهای جامعه، سلب نمی‌کند. بنابراین، رویکرد تفهّمی اسلام علاوه بر توصیف، می‌تواند دست به تبیین و انتقاد هم بزند و نظریه‌های هنجاری تولید کند؛ چراکه به هر دو بُعد مادی و غیرمادی انسان و عالم هستی توجه دارد.

در نهایت، فقط این ایده که باید به معانی رفتارها و پدیده‌های اجتماعی هم توجه کرد، می‌تواند در مسیر توسعه علوم انسانی به پژوهشگران این عرصه کمک کند؛ اما باید تحلیل علی و برهانی و دیدگاه‌های وحیانی و نقلی هم در این زمینه مورد توجه قرار گیرد تا تبیین درستی از این رفتارها و پدیده‌ها به دست آید که مطابق واقع باشد. به عبارت دیگر، شناخت کامل در علوم اجتماعی هنگامی ممکن است که این علم با نظر به بنیان‌های متافیزیکی حاکم بر انسان و عالم بازشناسی شود.

منابع

اباذری، یوسف (۱۳۷۷)، *نبرد جامعه‌شناسی*، تهران، طرح نو.

اشلی، دیوید و دیوید مایکل اورنشتین (۱۳۸۳)، *نظریه جامعه‌شناسی اصول و مبانی کلاسیک*، ترجمه سیدعلی اکبر میرمه‌دی حسینی، کرمان، دانشگاه شهید باهنر.

آرون، ریمون (۱۳۸۷)، *مراحل اساسی سیر اندیشه در جامعه‌شناسی*، ترجمه باقر پرهام، چ نهم، تهران، علمی.

بتون، تد و یان کرایب (۱۳۸۹)، *فلسفه علوم اجتماعی بنیادهای فلسفی تفکر اجتماعی*، ترجمه شهناز مسمی پرست و محمود متحد، تهران، آگه.

بودون، ریمون (۱۳۸۴)، *مطالعاتی در آثار جامعه‌شناسان کلاسیک*، ترجمه باقر پرهام، تهران، مرکز.

پارسانیا، حمید (۱۳۸۵)، *علم و فلسفه*، چ چهارم، قم، پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.

پارکین، فرانک (۱۳۸۹)، *ماکس ویر*، ترجمه شهناز مسمی پرست، چ دوم، تهران، ققنوس.

پالمر، ریچارد (۱۳۸۹)، *علم هرمنوتیک: نظریه‌ی تأویل در فلسفه‌های شلایرماخر، دیلتای، هایدگر، گادامر*، ترجمه محمدسعید حنایی کاشانی، چ پنجم، تهران، هرمس.

ترنر، برایان، (۱۳۸۰)، *ویر و اسلام*، ترجمه حسین بستان و دیگران، قم، پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.

تنهایی، ابوالحسن (۱۳۷۷)، *درآمدی بر مکاتب و نظریه‌های جامعه‌شناسی*، چ سوم، تهران، مردنیز.

ریتزر، جورج (۱۳۸۶)، *نظریه جامعه‌شناسی در دوران معاصر*، ترجمه محسن ثلاثی، چ دوازدهم، تهران، علمی.

زیتلین، ایروینگ ام و دیگران (۱۳۷۳)، *آینده بنیان‌گذاری جامعه‌شناسی*، ترجمه غلامعباس توسلی، تهران، قومس.

سوزنجی، حسین، «مروری بر مسئله جبر و اختیار» (پاییز ۱۳۸۳)، *رشد آموزش معارف اسلامی*، ش ۵۴، ص ۲۶-۳۱.

فرونده، ژولین (۱۳۸۸)، *جامعه‌شناسی ماکس ویر*، ترجمه عبدالحسین نیک‌گهر، چ دوم، تهران، رایزن.

کرایب، یان (۱۳۷۶)، *نظریه اجتماعی کلاسیک*، ترجمه شهناز مسمی پرست، چ سوم، تهران، آگه.

کوزر، لوئیس (۱۳۸۷)، *زندگی و اندیشه بزرگان جامعه‌شناسی*، ترجمه محسن ثلاثی، چ چهاردهم، تهران، علمی.

گیدنز، آنتونی (۱۳۸۵)، *سیاست، جامعه‌شناسی و نظریه اجتماعی*، ترجمه منوچهر صبوری، چ شانزدهم، تهران، نشرنی.

ویر، ماکس (۱۳۷۴)، *اقتصاد و جامعه*، ترجمه عباس منوچهری و دیگران، تهران، مولی.

_____ (۱۳۸۷)، *روش‌شناسی علوم اجتماعی*، ترجمه حسن چاوشیان، چ سوم، تهران، مرکز.

_____ (۱۳۸۸)، *مفاهیم اساسی جامعه‌شناسی*، ترجمه احمد صدارتی، چ هشتم، تهران، مرکز.

هیوز، استوارت (۱۳۶۹)، *آگاهی و جامعه*، ترجمه عزت‌الله فولادوند، تهران، انتشارات و آموزش انقلاب اسلامی.

یوناس، فردریش (۱۳۸۶)، *تاریخ جامعه‌شناسی*، ترجمه عبدالرضا نواح، اهواز، رشش.