

جامعه‌شناسی علمی است که به علت پدیده‌های اجتماعی می‌پردازد، اما در علوم اجتماعی ماهیت تبیین علی همواره مورد مناقشه بوده است. یکی از اصلی‌ترین نزاع‌ها در تبیین علی پدیده‌های اجتماعی حول نسبت دانش و ارزش است که آیا واجب و ممکن است که دانشمند اجتماعی از ورود ارزش‌های فرهنگی اجتناب کند یا اینکه ارزش‌ها از عناصر منطقی تحلیل علی محسوب می‌شوند؟ در این صورت، تحلیل علی آغشته به ارزش‌ها چگونه می‌تواند عینی و برای دیگران معتبر باشد؟ پاسخ کلاسیک‌ها و معاصران جامعه‌شناسی و نظریه اجتماعی به امکان «عینیت تحلیل علی ارزش‌بار» را می‌توان در قالب دو تز رقیب صورت‌بندی نمود. تز اثباتی؛ تحلیل علی، غیرارزش‌بار و عینی است. تز پسااثباتی؛ تحلیل علی، ارزش‌بار ولی عینی است. نوشتار حاضر از طریق واکاوی نظریه پسااثباتی علیت و بر استدلال می‌کند که اولاً تحلیل علی ارزش‌بار است. ثانیاً ارزش‌باری تبیین علی نه تنها مخل عینیت نیست که شرط حصول عینیت در علوم اجتماعی است.

■ واژگان کلیدی:

امکان عینی، علیت کافی، علاقه تاریخی، ربط ارزشی، حکم ارزشی

نقش ارزش‌ها در تبیین علی پدیده‌های تاریخی - اجتماعی؛

بازسازی رهیافت پسااثباتی ماکس وبر به علیت

محمدجواد اسماعیلی

استادیار دانشگاه شهید بهشتی
esmaili57@gmail.com

طرح مسئله

ورود و انتقال علوم اجتماعی جدید در ایران بدون توجه جدی به مبانی این علوم بوده است. در حالی که در یک دیدگاه، علوم اجتماعی در ایران اگر بخواهد عمق لازم را بگیرد و فقط در سطح حرکت نکند، ناگزیر است به مبانی توجه کند. (طباطبایی، ۱۳۷۹ و مرادی ۱۳۹۶: ۱۹) از جمله آن مبانی، مقوله علیت است که از طریق آن می‌توان توضیح داد «چرا» رویدادها چنان رخ داده‌اند که رخ داده‌اند و به تعبیر وبر، چرا این‌گونه رخ داده‌اند و به گونه دیگر رخ ندادند. (وبر، ۱۳۸۵: ۱۱۶) اما ماهیت علیت در علوم اجتماعی همواره مورد مناقشه بنیان‌گذاران کلاسیک و معاصر جامعه‌شناسی و علوم اجتماعی بوده است. یکی از اصلی‌ترین نزاع‌ها حول نسبت دانش و ارزش است که آیا در تبیین علی پدیده‌های اجتماعی واجب و ممکن است که دانشمند اجتماعی از ورود ارزش‌های فرهنگی اجتناب کند یا اینکه ارزش‌ها از عناصر منطقی تحلیل علی محسوب می‌شوند؟ در این صورت، تحلیل علی آغشته به ارزش‌ها چگونه مخلّ عینیت نخواهد شد؟ آیا متکی و مبتنی ساختن تحلیل علی به ارزش‌ها، پژوهش اجتماعی را نسبی و قیاس‌ناپذیر و غیرقابل نقد و مفاهمه نمی‌سازد؟ در پاسخ به پرسش امکان «عینیت تبیین علی ارزش‌بار»، رهیافت اثباتی و طبیعت‌گرایانه امیل دورکیم معتقد است که تحلیل علی، غیرارزش‌بار و عینی است. در قواعد روش جامعه‌شناسی دورکیم، موضوع جامعه‌شناسی، واقعیت اجتماعی است. اما واقعیت اجتماعی همچون یک «شیء» سرشت «بیرونی»، «عینی»، «اجباری» و «قهرآمیز» دارد و از این‌رو، می‌باید علت موجهه واقعه اجتماعی را در میان وقایع اجتماعی مقدم جستجو کرد نه در شعور افراد. بر این اساس، دورکیم بر مبنای ایده‌آل «علم رها از ارزش»^۱ تأکید می‌کند که تبیین در علوم اجتماعی فرایند عینی علیت‌یابی علل خارجی است و دانشمند علوم اجتماعی به‌سیاق دانشمند علوم طبیعی نباید «پیش‌پنداشت‌ها»ی ارزشی خود را در تحلیل علی واقعیت اجتماعی وارد کند که عینیت تبیین علمی از دست می‌رود. (دورکیم، ۱۳۹۷: ۸ و ۱۲۲)

در مقابل رهیافت اثباتی و طبیعت‌گرایانه دورکیم، مقاله حاضر در جهت این تز پس‌اثباتی استدلال می‌کند که اولاً؛ تبیین علی ارزش‌بار است یعنی ارزش‌های محقق در شناسایی و انتخاب زنجیره‌های علی دخالت می‌کند. ثانیاً؛ ارزش‌باری تبیین علی مخلّ عینیت نیست که شرط حصول عینیت است. برای این بررسی، مقاله حاضر به دو

دلیل به سراغ نظریه علیت و بر رفته است. دلیل اول اینکه در تئوری علیت و بر، تأکید بر کاربرد قوانین به سبک علوم طبیعی نیست بلکه بر ارتباط دادن مقوله علیت با مقوله معنا^۱ و ارزش است. (سوئدبرگ و آگولا، ۲۰۱۶: ۳۲) و بر به عنوان بنیانگذار جامعه‌شناسی پسااثباتی^۲ که می‌کوشد در اصلاح پوزیتیویسم واقعیت‌مندی، عینیت و ارزش را در علم اجتماعی گرد هم آورد (هکمن، ۱۳۹۱: ۲۰-۹)، با طرح پرسش از «ماهیت منطقی علیت در مطالعات تاریخی» به نقش منطقی ارزش‌ها در تبیین علی پدیده‌ها که هنوز هم از طراوت و دقت مناسب برخوردار است. و بر با طرح مسئله ساختار منطقی تبیین علی که چگونه در حالی که سپهری نامتناهی از عوامل علی وقوع رخداد معینی را مشروط به خود می‌سازند، اسناد معلول معین به علت منفردی ممکن است (و بر، ۱۳۸۵: ۲۴۹-۲۴۵)، از نقش منطقی ارزش‌ها در سازوکار تحلیل علی پرده برمی‌دارد: «چگونه فقط آن دسته از علل از نظر تاریخی مهم هستند که در حکم مؤلفه‌های ضروری وارد استدلال‌هایی شوند که از معلول به علت باز می‌گردند، استدلال‌هایی که خود از یک مؤلفه فرهنگی «ارزش‌دار» آغاز می‌شود». (و بر، ۱۳۸۵: ۲۲۴) این عبارت و بر یعنی هر شناختی که بخواهد رابطه علی میان پدیدارهای فرهنگی اجتماعی را تبیین کند ماهیتاً ارزش‌بار است و از این رو، ادعای کشف «بدون پیش‌فرض» روابط علی، ادعایی غیرمنطقی و غیرممکن است. (مسعودی و زاهدانی، ۱۳۹۷: ۷۰) رابرت جان، این دیدگاه و بر را به‌شکلی موجز فرمول‌بندی کرده است: «علیت، یک «ارتباط ارزشی» است». به این معنا که انتساب علی، پیامد توجه نظری پژوهشگر است و مستقل از سوژه شناسا نیست. (جان، ۱۳۸۱: ۶۱)

۱. در این مقاله به سرشار بودن علیت از معنا و رویکرد «تبیین تفهیمی» و بر نمی‌پردازیم. و بر بر اساس مقوله کفایت معنایی و کفایت علی {همچنین بر مبنای مقوله «قرابت‌گزینشی»} استدلال می‌کند که درجه همبستگی بالا میان دو متغیر، به خودی خود، برای اثبات پیوند علی میان آن دو کافی نیست بلکه برای اثبات رابطه علی لازم است که نشان دهیم رابطه میان متغیرها، معنادار است. (و بر، ۱۳۹۷: ۳۲-۴۲)

۲. و بر اگرچه وامدار و در عین حال منتقد رهیافت اثباتی است اما از چیزی به نام پسااثباتی نامی نمی‌برد. این نامگذاری بعدها صورت گرفته است. نگارنده بر اساس رابطه علم، ارزش و عینیت در رهیافت‌های مختلف، علوم اجتماعی را به سه رهیافت اثباتی (دورکیم متقدم و کنت)، ضد اثباتی (از تفسیرگرایی پیتر وینچ گرفته تا رهیافت گفتمانی میشل فوکو) و رهیافت پسااثباتی (بوردیو و هابرماس و گیدنز و...) تقسیم‌بندی نموده و با استناد به آثار و بر و ویرژوهان از و بر به عنوان بنیانگذار پسااثبات‌گرایی یاد کرده است. در مقابل رهیافت اثباتی که علم اجتماعی غیرارزش‌بار و عینی است و در برابر رهیافت ضد اثباتی که علم اجتماعی ارزش‌بار است ولی عینی نیست، در رهیافت پسااثباتی امثال و بر، علم اجتماعی ارزش‌بار و عینی است (هکمن، ۱۳۹۱: ۲۰-۹؛ ۱۱۹-۱۱۳ و ۱۴۸-۱۳۳؛ هیوز، ۱۳۸۶: ۲۶۹-۲۶۸؛ اباذری، ۱۳۸۷: ۱۵۱؛ روت، ۱۳۸۹: ۱۰۵-۷۳).

دلیل دوم اینکه؛ وبر با تفکیک نوآورانه ربط ارزشی از حکم ارزشی، محل نزاع دقیق مداخله ارزش‌ها در تبیین علی را نیز مشخص و تعیین می‌کند که دخالت ارزش‌های فاعل شناسا در چه سطحی جایز است و در چه سطحی ناجایز و مخلّ عینیت است. (وبر، ۱۳۸۵: ۲۳۳ و رکز، ۱۹۷۷: ۱۶۳) درباره اینکه چرا ربط ارزشی شرط پیشینی تبیین علی است و چگونه به عینیت منجر می‌شود، ابهاماتی وجود دارد که بازخوانی و بازسازی فلسفی نظریه علیت وبر را ضروری می‌سازد.

اگرچه وبر در شرح ماهیت ارزش‌بار تحلیل علی در علوم اجتماعی، تحت تأثیر فلسفه ارزش نیچه است (اشتات و ترنر، ۱۹۸۶)، اما نوشتار حاضر وبر را در وادی بازخوانی‌های پسامدرنیستی و پساساختارگرایانه (توفیق و دیگران، ۱۳۹۸: ۱۹۸۹) قرار نمی‌دهد و بر خوانش کانتی از وبر تأکید می‌کند که در عین حال، سنت کانت را از صافی منظرگرایی نیچه، معرفت‌شناسی نئوکانتی‌های بادن و تجربه‌گرایی انگلیسی (هیوم و جان استوارت میل) عبور داده است. (آلبرو، ۱۹۹۰: ۱۰۵-۱۰۳؛ ۲۷۹؛ ترنر، ۱۳۸۶: ۳۰ و ۳۱؛ ابادری، ۱۳۸۷: ۱۴۱ و توفیق و دیگران، ۱۳۹۸: ۲۰۱) وبر در چارچوب سنت نئوکانتی‌های بادن کوشید از سنت کانتی عینیت در مقابل سنت اصحاب فرهنگ (نیچه و سایرین) به دفاع برخیزد، هر چند که این دفاع به‌گونه‌ای بود که عناصری از استدلال نحله فرهنگ را که تأکید بر منظرگرایی و کثرت‌گرایی ارزش‌هاست، در دفاع خود می‌آورد. وبر نظریه علیت خود را بیش از همه در مقالات «مطالعات انتقادی درباره منطق علوم فرهنگی» و «امکان عینی و علیت کافی در تبیین تاریخی» در قالب مقوله‌های «امکان عینی، علیت کافی، علائق تاریخی، امر مؤثر علی، ربط ارزشی، تفسیر ارزشی، حکم ارزشی» سامان بخشیده است. بر اساس این مقوله‌ها، با استفاده از سایر آثار وبر و تفاسیر برخی شارحان وبر، تلاش می‌کنیم ماهیت ارزش‌بار و عینی تبیین علی را در دو بخش مجزا استدلال کنیم.

۱. ماهیت ارزش‌بار تبیین علی

بر اساس مقوله‌های استخراج‌شده از نظریه علیت وبر، پنج حلقه استدلال برای بررسی ماهیت ارزش‌بار تبیین علی تشکیل می‌دهیم: ۱. علیت یکی از مقولات فکری فاعل شناسا است. (وبر، ۱۳۸۵: ۲۷۲) ۲. علیت در علوم اجتماعی به دوگونه علیت طبیعی و علیت آزادی است. (برگر، ۱۳۹۶: ۱۴۶؛ رکز، ۱۹۷۷: ۱۵۱؛ براند، ۱۹۷۹ و لیندبک، ۱۹۹۲: ۲۹۱) ۳. علیت در علوم اجتماعی از سنخ مقوله «امکان عینی» و «علیت کافی» است.

(ویر، ۱۳۸۵: ۲۷۲-۲۴۰ و ۱۲۷) ۴. امکان عینی و علیت کافی بر اساس علاقه تاریخی پژوهشگر اجتماعی عمل می‌کند. (ویر، ۱۳۸۵: ۱۹۶ و ۲۴۷) ۵. علاقه تاریخی مبتنی بر ربط ارزشی است و از این‌رو، تبیین علی ارزش‌بار است. (ویر، ۱۳۸۵: ۲۲۳، ۲۳۱-۲۳۰) ۱.۱. علیت یکی از مقولات فکری فاعل شناسا است.

برای ویر، جامعه‌شناسی علمی است که به علیت می‌پردازد اما آیا مقوله علیت ناشی از خودانگیختگی قوه فاعله است یا ناشی از تجربه زیسته تاریخی است؟ از نظر ویر، علیت یکی از «مقوله‌های پیشینی قوه فهم است: «تمامی «معرفت» ما به واقعیت‌هایی مربوط است که به صورت مقوله‌ای شکل گرفته‌اند... علیت مقوله‌ای از مقوله‌های فکر «ما» است». (ویر، ۱۳۸۵: ۲۷۲) اینجا لحظه‌ای است که ویر با اتکا بر «منطق استعلایی» کانت از «منطق عمومی» ارسطو کنده می‌شود و علیت در علوم اجتماعی را بر مبنای درک کانت از علیت بنا می‌کند. ارسطو فکر می‌کرد مقولات در بیرون است و ذهن آنها را از امر عینی استنتاج کرده است ولی کانت با انقلابی در تفکر که آن را با استعاره چرخش کپرنیکی بیان نمود، دریافت که مقولات برساخت ذهن است و ذهن واجد دو وجه «دریافت‌پذیر» و «خودانگیخته» است یعنی اگرچه ذهن داده‌ها را از بیرون به صورت خوداند دریافت برمی‌گیرد اما به صورت خودانگیخته، فرم‌های ناب یعنی زمان و مکان را در سطح اول و دوازده مقوله را به طور عام و علیت را به صورت خاص در سطح دوم برمی‌سازد تا بتواند پاسخی به هیوم دهد که به نفی علیت پرداخت و همه‌چیز را به عادت و تداعی‌های روان‌شناسانه تقلیل داد. (کانت، ۱۳۶۲: ۱۷۱ B، ۱۳۲ A)

بر اساس معرفت‌شناسی کانت، قوه حسگانی، چندگانگی تأثرات حسی را به ما می‌دهد اما ترکیب این تأثیرات کارکرد عمل قوه فاعله است. مفاهیمی که داده‌های حسی را سازمان می‌دهند یا ترکیب می‌کنند و ابژه‌های جهان را می‌سازند، توسط مقوله‌های فاعله نظیر یگانگی، علیت و امکان شکل می‌گیرند. فاعله است که رابطه علی میان پدیدارها برقرار می‌کند. همان‌طور که کانت بر اهمیت مقوله‌ها در شناخت واقعیت تأکید می‌کند، ویر نیز در شرح پیوند علوم اجتماعی با داده‌های تاریخی - اجتماعی مشابه کانت استدلال می‌کند که ما در جهانی نامتناهی، آشوبناک و بی‌نظم سکونت داریم که باید به واسطه مقوله‌های فاعله به‌ویژه مقوله علیت به جهان نامتناهی، آشوبناک و متکثر واقعیت اجتماعی، نظم و انسجام بخشیم تا بتوانیم به تبیین علی معتبر از پدیده‌های اجتماعی دست یابیم. (اوکس، ۱۹۸۸: ۵۹۵؛ آلبرو، ۱۹۹۰: ۳۵-۳۲؛ ویلمستر، ۲۰۰۷: ۹۳؛ واکر،

۲۰۱۴: ۳۱۹؛ روزنبرگ، ۲۰۱۶: ۸۸ و مسعودی و زاهدانی، ۱۳۹۷: ۶۸)

۱.۲. علیت در علوم اجتماعی بر دو گونه علیت طبیعی و علیت آزادی است.

از نظر وبر، این کافی نیست که بدانیم و موافق باشیم که معرفت به واقعیت بر اساس مقوله علیت که یکی از «مقوله‌های فکر» ما هم است شکل می‌گیرد، بلکه باید به خصوصیت ویژه علیت در علوم فرهنگی - تاریخی و این پرسش بپردازیم که آیا باید با پدیدارهای اجتماعی همچون پدیدار طبیعی برخورد کنیم یا همچون پدیدار اخلاقی یعنی چیزی که در معرض عاملیت انسانی و انتخاب است؟ (رکس، ۱۹۷۷: ۱۵۱) به باور وبر، محقق اجتماعی در برابر جهان اجتماعی باید همزمان به مثابه پدیدار طبیعی و پدیدار اخلاقی برخورد کند یعنی جهان خارجی را هم به عنوان «علت» و هم به عنوان محصول زندگی «ذهنی» حاملان کنش تاریخی مورد مطالعه قرار دهد. (لیندبک، ۱۹۹۲: ۲۹۱)

این دیدگاه وبر به علیت ریشه در انواع علیت نزد کانت دارد. در دیدگاه کانت، انسان به مثابه سوژه بر اساس توانایی خودانگیختگی‌اش، در برابر «ضرورت» و جبر حاکم بر طبیعت، از «آزادی» برخوردار است و از این‌رو، کانت در سنجش خرد ناب، سنجش خرد عملی و نقد قوه حکم، علیت را به دو معنا می‌فهمد (کانت، ۱۳۶۲، ۱۳۹۵: ۳۰، ۵۰، ۷۴، ۷۶، ۸۵-۸۰، ۹۵-۹۲، ۱۱۶-۱۱۴؛ ۱۳۹۶: ۷۴-۶۱)؛ یکی علیت طبیعی یا علیت فیزیکی که از مقولات ناب فهم است (کانت، ۱۳۹۵: ۱۱۴) و دیگری، علیت آزادی که در قلمرو خرد است و با کنش آزاد اخلاقی معنا پیدا می‌کند: «علیت، طبق قانون‌های طبیعت تنها علیتی نیست که همه پدیده‌های جهان تابع آن باشند؛ بلکه جز علیت طبیعی، علیت دیگری نیز هست که همان آزادی است». (کانت، ۱۳۶۲: ۵۹۲، B، ۵۶، A) بر اساس «علیت طبیعی، هر حالت مطابق قانون‌های تجربی، به حالت‌های پیش از خود وابسته است اما آزادی عبارت است از توانایی خودکار ایجاد کردن یک حالت (این توان که یک حال را به صورت خود به خود آغاز کند». (کانت، ۵۶۱-۶، B، ۵۳۳-۴، A) در نگاه کانت، انسان برخلاف طبیعت که از قوانین ضروری تبعیت می‌کند، از اراده آزاد برخوردار است، اما این به معنای بی‌قانونی و تبعیت انسان از هرج و مرج نیست. بلکه اراده آزاد همچنان تابع قانون و خرد است، هر چند این قانون از نوع خاصی، یعنی از قانون اخلاقی است: «از اینکه آزادی اراده مطابقت اراده با قانون‌های طبیعت نیست، نتیجه نمی‌شود که آزادی بی‌قانون است، بلکه آن نیز علیتی است طبق قانون‌های تغییرناپذیر؛ گو اینکه این قانون از نوعی ویژه است. زیرا در غیر این صورت اراده آزاد، تناقض خواهد بود». (کانت، ۱۳۶۹: ۴۴۶)

کانت با طرح علیت آزادی کوشید مفهوم دیگری از علیت را بر ساخت کند که ناشی از کنش انسانی است. بر اساس استدلال کانت، ویژگی تجربی کنش ما این است که مشروط در زمان است و از این‌رو، انسان «ناآزاد» است و بنابراین، در معرض اصل علیت طبیعی است. اما انسان ویژگی فکری مستقل از زمان را نیز داراست و بنابراین، انسان آزاد و معرض علیت آزادی است. پس انسان همزمان مشروط و آزاد است نه اینکه نیمی آزاد و نیمی مشروط باشد. ویندلبناند، فیلسوف نئوکانتی مکتب بدن، آزادی و علیت را دو شیوه نگاه کردن به چیزها می‌داندست. بدین‌صورت که کنش انسان وقتی تحت مقوله علیت دیده شود «تعیین می‌شود» اما وقتی آن را به ارزش‌های مستقل از مقوله علیت ربط دهیم، کنش انسان «آزاد» است. اما وبر هم‌نظر با کانت، آزادی و علیت را دو شیوه نگاه کردن به چیزها نمی‌فهمید؛ یک نتیجه تصادفی به همان اندازه به علل بستگی دارد که یک پدیده به اصطلاح ضروری یعنی یک رویداد منفرد، نتیجه علل است. (براند، ۱۹۷۹: ۱۰) از نظر وبر، علیت و آزادی، واژگانی رویاروی یکدیگر نیستند چون «کسی که از اختیار خود آگاهی دارد بیرون از جهان علیت نمی‌ماند». (برگر، ۱۳۹۶: ۱۴۴)

۱۳

۱.۳. علیت در علوم اجتماعی از سنخ مقوله «امکان عینی» و «علیت کافی» است.

بر اساس علیت طبیعی و علیت آزادی کانت، علیت در علوم اجتماعی از سنخ مقوله «امکان عینی» و «علیت کافی» است.^۱ (وبر، ۱۳۸۵: ۱۲۷)

امکان عینی^۲

مطابق با استدلال وبر، در علوم فرهنگی - تاریخی، علیت به معنای قوانین نیست بلکه به معنای مناسبات علّی انضمامی است و از این‌رو، در این علوم، مسئله این نیست که چگونه یک رخداد به منزله نماینده یک مقوله عام و کلی تحت آن مقوله درآید بلکه مسئله، تبیین این رخداد به منزله پیامد یک منظومه^۳ علّی است. اما همه عناصر یک منظومه که در تولید و ایجاد یک رویداد مداخله دارند، از اهمیت یکسانی برخوردار نیستند بلکه مورخان و جامعه‌شناسان به برخی علت‌ها اهمیت و وزن بیشتری می‌دهند تا به برخی

۱. اگرچه جان استوارت میل برای نخستین‌بار به مقوله امکان عینی و علیت کافی توجه کرده است اما این فون کریس فیزیولوژیست و گوستاو رادبروخ سیاستمدار و نظریه‌پرداز حقوق بودند که این دو مقوله را صورت‌بندی نمودند. وبر تلاش کرد بر مبنای نقدهای رادبروخ بر فون کریس به شرح این مقوله‌ها و پی‌ریزی تحلیل علّی در تاریخ و علوم اجتماعی مبادرت کند. (وبر، ۱۳۸۵: ۲۷۲ و ۲۴۵؛ سوئدبرگ و آگولا، ۲۰۱۶: ۲۸۲ و ۲۰۷)

2. Objective Possibility

3. Constellation

دیگر. ولی چگونه می‌توان اهمیت علی عوامل گوناگون دخیل در یک رویداد و وزن و اهمیت یک علت مشخص را تعیین کرد؟ بر چه اساس و معیاری، معنا و اهمیت علی یک واقعه یا یک تصمیم فردی در متن عوامل بی‌شمار علی مشخص می‌شود؟ بر اساس استدلال وبر، از طریق مقوله امکان عینی و طرح این پرسش که آیا یک رویداد تاریخی معین در غیبت فلان عامل خاص، باز هم رخ می‌داد یا نه، می‌توان اهمیت علی آنچه رخ داده است را تعیین کرد.

اگر مشاهده‌گر بر مبنای دانش فعلی و قواعد تجربی عام به این نتیجه برسد که در صورت حذف یا تعدیل فرضی واقعیت مشخص، روند وقایع در غیبت این عامل خاص به همان روال قبلی و مورد انتظار پیش می‌رفت، در این صورت می‌تواند مدعی شود واقعیت مذکور، به لحاظ علی بی‌اهمیت است و «مطلقاً به زنجیره‌ای تعلق ندارد که تحلیل علی تاریخی باید در پی اثبات آن باشد». برای مثال، بر اساس قواعد تجربی عام مربوط به انقلاب‌ها و شرایط انقلابی برلین، می‌توان مدعی شد که شلیک دو گلوله در شب ماه مارس ۱۸۴۸ در برلین، تقریباً واقعیتی بی‌اهمیت برای بررسی چرایی رخداد انقلاب برلین است. یعنی انقلاب بدون آن تیراندازی‌ها هم رخ می‌داد چون شرایط آلمان به‌نحوی بود که به احتمال زیاد این انقلاب در غیبت هر عامل مقدم خاصی روی می‌داد.^۱ (وبر، ۱۳۸۵: ۱۳۰-۱۲۶، ۲۴۲، ۲۴۷، ۲۵۲، ۲۶۲ و ۲۶۳؛ فروند، ۱۳۸۳: ۶۸، ۶۹، ۷۸ و ۸۰ و پارکین، ۱۳۸۴: ۵۱)

اگر کسی عملکرد مقوله امکان عینی را از نزدیک بررسی کند، درمی‌یابد که این کار نوعی انتزاع^۲ است و امکان عینی اولین و تعیین‌کننده‌ترین انتزاع از رشته انتزاع‌ها در تبیین علی را تشکیل می‌دهد: «تبیین معلول‌ها توسط علل و اسناد علل به معلول‌ها طی فرایندی فکری صورت می‌گیرد که شامل سلسله‌ای از انتزاع‌هاست». (وبر، ۱۳۸۵: ۲۴۹) این عبارت وبر یعنی علیت تاریخی اجتماعی زنجیره علی و لاینقطع حوادث نیست بلکه امر ذهنی بازسازی شده‌ای است که توسط ملاحظات ذهنی محقق میانجی‌گری شده است. (صدری، ۱۳۸۶: ۴۶) بر اساس شرح وبر، «انتزاع» بر دو گونه تجزیه^۳ و تعمیم^۴ است. در

۱. ممکن است شلیک این دو گلوله کاملاً هم بی‌اهمیت نباشد زیرا شاید شلیک یک لحظه دیرتر جریان وقایع را به سمت دیگری می‌انداخت.

2. Abstraction
3. Isolation
4. Generalization

فرایند «تجزیه»، نخست باید بکوشیم یک واقعیت را تجزیه کنیم تا بتوانیم به دنبال علت خاص هر کدام از اجزای تجزیه شده بگردیم. اما این سطح اول برخورد ما با پدیده است. در سطح دوم انتزاع که سطح «تعمیم» است، باید بکوشیم از مرحله نخست فراتر رفته و نسبت هر کدام از عناصر را با قاعده‌ای تجربی بررسی کنیم. برای مثال، در تحلیل «نبرد ماراتون» محققى وجه تکنیکی، محقق دیگر روحیه را و محققى دیگر ارزش‌های اخلاقی مطرح در نبرد را برجسته می‌کند. (تجزیه) در این مرحله، محققان از هم جدا می‌شوند به طوری که اروپائیان پیروزی و ایرانیان شکست را مورد توجه قرار می‌دهند. فرض کنید محققى در مرحله تجزیه، نقش ارزش‌های اخلاقی را در شکست ایرانیان برجسته می‌بیند. اما در مرحله تعمیم، محقق باید به قواعد تجربی نقش ارزش‌های اخلاقی ایرانیان در نبردها مراجعه کند تا بتواند درباره نقش ارزش‌های اخلاقی ایرانیان در شکست یا پیروزی نبرد ماراتون قضاوت کند. او اگر بخواهد داده‌های تجربی را تعمیم دهد ناگزیر است این داده‌ها را در فرم مقولات صورت‌بندی کند و یکی از مهم‌ترین مقولات، علیت است که بدون مقوله علیت، نمی‌توان تعمیم داد. برای وبر نیز از جنبه دانش تاریخی ماست که می‌توانیم تجارب تاریخی را در چارچوب مقولات ریخته و از ترکیب تجربه و مقولات فاهمه به دانش اجتماعی و تاریخی برسیم. پس در اینجا باید دید چگونه مبتنی بر قواعد تجربی، تعمیم می‌دهیم. برای آنکه بتوانیم تعمیم دهیم ناچار باید از مقولات بهره بگیریم که این مقولات برای کانت حاصل خودانگیختگی فهم است و یکی از مقولات و شاید مهم‌ترین آنها مقوله علیت است. اما وبر علیت را علیت ضروری و علیت مطلق نمی‌داند، بلکه آن را علیت کافی برمی‌شمارد. بدین گونه وبر در تشریح سازوکار انتزاع (تعمیم و تجزیه) در مقوله امکان عینی به مقوله علیت کافی رهنمون می‌شود. (وبر، ۱۳۸۵: ۲۵۴-۲۵۳)

علیت کافی

علیت کافی^۱ در برابر «علیت اتفاقی^۲» و از آن سو، «علیت مطلق» قرار دارد. علیت مطلق به معنای درکی است که پدیده‌ها را تک‌علیتی تبیین می‌کند اما وبر هرگز مسائل علوم اجتماعی را تک‌علیتی نمی‌فهمد. درکی که تاریخ و اجتماع را تک‌علیتی می‌بیند مثلاً تفسیر اقتصادی مارکسیست عامیانه از تحولات اجتماعی و فرهنگی، هر رخدادی را که

1. Adequate Causation
2. Chance

بیرون از این تک‌علیت واقع شود تصادفی و اتفاقی برمی‌شمارد. (وبر، ۱۳۸۵: ۱۱۳) بر اساس استدلال وبر، در برخورد با رخدادهایی که حاصل کنش انسان هستند، احتمالات بی‌شماری نزد محقق وجود دارد و این احتمال می‌تواند تا بی‌نهایت باشد، اما علم نمی‌خواهد به این بی‌نهایت‌گردن بگذارد و گزینه چیزی را نمی‌تواند تبیین کند. ناگزیر تا آنجا که داده‌ها می‌تواند به اندازه کافی قضاوت ما را روشن کند به شناسایی و انتخاب برخی علل مؤثر بسنده می‌کنیم و از این‌رو، با مفهوم علیت کافی آن را حد می‌زنیم، اما آگاهیم که علیت کافی، علیت تام، مطلق و قطعی نیست و در عین حال، علیت تصادفی هم نیست: «علل شاید هرگز به تمامی کشف نشوند اما به هر حال «کافی» می‌باشند»^۱. (وبر، ۱۳۸۵: ۱۸۲)

علیت کافی علیتی است که در یک رویداد عظیم، در صورت غیبت فلان عامل مقدم، به احتمال زیاد باز هم رخ می‌داد اما علیت اتفاقی این است که در کجا یک عامل خاص دارای اهمیتی قاطع و البته اتفاقی است، به طوری که در غیبت آن، مسیر تاریخ کاملاً تفاوت می‌کرد. علیت کافی در جایی به کار می‌رود که انباشت مترامکن تنش‌های اجتماعی و سیاسی به چنان درجه‌ای برسد که هر یک از رویدادهای متفاوت بتواند جرقه‌ای را که برای انفجار باروت نیاز است، ایجاد کند، مثلاً حتی اگر دوک بزرگ به قتل نرسیده بود وضعیت سیاسی اروپا در آن زمان به حدی متشنج بود که احتمالاً ما را به این استدلال سوق دهد که تصور کنیم واقعه مهم دیگری نیز می‌توانست نتیجه‌ای مشابه به بار آورد. اما علیت اتفاقی یا تصادفی در جایی کاربرد دارد که انفجار اجتماعی با یک جرقه منحصر به فرد ایجاد شود، عامل یا رویدادی که جان‌شینی برای آن وجود ندارد. مثالی در این مورد، نقش لنین در انقلاب اکتبر روسیه است. اگر لنین حضور نمی‌داشت تا مسئولیت شخصی وقایع را بر عهده بگیرد، انقلابی هم در کار نبود. از نظر تروتسکی، اگر لنین نبود، تاریخ روسیه متفاوت می‌بود. (پارکین، ۱۳۸۴: ۵۲-۵۱)

در مثال‌های بالا، وبر تصریح می‌کند که مفهوم «کافی» در برابر «اتفاق» قرار می‌گیرد نه در برابر «جبر». اما این موضوع چگونه باید تفسیر شود؟ امتناع وبر از به‌کاربردن واژه ضروری به جای کافی را می‌توان با دقت نظر وبر در حفظ تمایز علت در علوم طبیعی و علت در علوم فرهنگی - تاریخی توجیه کرد، چرا که وبر ضمن تأیید اعتبار تبیین علی

۱. بر اساس نظریه کنش وبر، نه تنها مورخ و محقق اجتماعی که کنشگران اجتماعی نیز در زندگی روزمره و متخصصان حقوق‌دان قانون‌گیری در ساحت عملی، بر مبنای مقوله‌های علیت کافی و امکان عینی عمل می‌کنند. (وبر، ۱۳۸۵: ۲۵۸-۲۴۵)

در علوم فرهنگی، با مفهوم خالصاً طبیعت‌گرایانه و جبرگرایانه از علیت در تاریخ و جامعه به مخالفت می‌پردازد. وبر علیت کافی را تحت اراده آزاد و بر پایه آن، تحت علیت آزادی کانت صورت‌بندی می‌کند نه علیت تصادفی به این دلیل که اگر علیت کافی ذیل اتفاق و تصادف صورت‌بندی شود، علم موضوعیت خود را از دست خواهد داد. وبر نمی‌کوشد وقایع اجتماعی و تاریخی را به امر تصادفی و اتفاقی حواله دهد، بلکه می‌خواهد آن را به‌طور معقول صورت‌بندی کند اما عقلانیتی که ناشی از کنش علیت آزادی و در واقع ناشی از کنش انسانی است. از این‌رو، وبر می‌گوید باب تاریخ، باب شدن و باب «قضاوت درباره امکان‌ها» است نه باب ضرورت. (وبر، ۱۳۸۵: ۱۸۰) اما وقتی به تاریخ از باب شدن و «آزادی» بنگریم لاجرم پای مقوله امکان عینی و علیت کافی به میان می‌آید. (وبر، ۱۳۸۵: ۲۴۱) به این ترتیب، وبر کوشید از فرمی از علیت به دفاع برخیزد که آن را «علیت کافی» و ما «علیت حداقلی» و از جهت دیگر، «علیت احتمالی» نامیدیم: «قضاوت درباره امکان عینی می‌پذیرد که در جاتی از احتمال وجود دارد و می‌توان تصویری از این رابطه منطقی داشت که بر اساس اصول تحلیل «محاسبه احتمال» به دست می‌آید». (وبر، ۱۳۸۵: ۲۶۳-۲۶۲) وبر با وارد کردن بحث احتمال تلاش دارد بگوید که «ضرورت هرگز تنها شکل اصلی ظهور مقوله علیت نیست» و اگر هم باشد، ضرورت اساساً چیزی جز «احتمال بالا»ی یک رخداد نیست. (وبر، ۱۳۸۵: ۱۹۱-۱۹۰ و ۲۶۶) از نظر وبر، لازم نیست علیت جامعه‌شناختی شکل قضیه «الف، ب را ناگزیر ناپذیر می‌سازد» را به خود بگیرد، بلکه می‌تواند صورت «الف برای ب خوشایندتر است» را داشته باشد. (کوزر، ۱۳۸۳: ۳۰۹) شکل قضیه احتمالی علیت، اساس مقوله «قرابت‌گزینشی» وبر را به‌جای روابط علّی ضروری ساده میان ایده‌ها و منافع، میان ایده‌ها و ساختارهای اجتماعی تشکیل داد. وبر بر اساس قرابت‌گزینشی در «اخلاق پروتستانی و روح سرمایه‌داری» میان برخی اشکال ایمان مذهبی و اخلاق کاری، در «عینیت در علوم اجتماعی» میان جهان‌بینی‌های خاص و منافع طبقاتی خاص، در «پارلمان و حکومت در آلمان بازسازی‌شده»، بین ذهنیت اقتدارگرای حزب اصلی آلمان و حکومت اقتدارگرا و در «اقتصاد و جامعه»، بین فرقه‌سانی و دموکراسی سیاسی و همچنین بین ساختارهای اجتماعی و اشکال سازمان اقتصادی، پیوند برقرار می‌کند و استدلال می‌کند که مناسبات اجتماعی از سنخ رابطه علت و معلولی مکانیکی ساده نیست بلکه از جنس پیوندهای معنایی احتمالی است. (آشتیانی، ۱۳۸۳: ۱۳۳؛ کایرن، ۲۰۰۴: ۷۸؛ سوندربرگ و آگولا، ۲۰۱۶: ۶۹-۶۸، ۱۱۵-۱۱۴ و روزنبرگ، ۲۰۱۶: ۹۲)

۱.۴. امکان عینی و علیت کافی بر مبنای «علاقه» تاریخی و فرهنگی عمل می‌کند.

در اینجا استدلال می‌کنیم که امکان عینی و علیت کافی نه نوع جداگانه‌ای از علیت بلکه علیت عینی است که از منظر علائق انسانی به آن نگریسته شده است. مورخ و پژوهشگر اجتماعی تحت مقوله‌های امکان عینی و علیت کافی با طرح این سؤال که «چه اتفاقی می‌افتاد اگر...؟»، علت‌کاوی اجتماعی تاریخی را پی‌ریزی می‌کند اما در پرسش مذکور، چه چیزی نقطه‌چین مورد نظر را پر می‌کند یعنی چه چیزی تعیین می‌کند که کدام زنجیره در تسلسل علیت‌هایی که منجر به حادثه‌ای شده واجد اهمیت است؟ از نظر وبر، «علاقه تاریخی». بر اساس استدلال وبر، در یک پژوهش علی از یک سو، امر تاریخی و اجتماعی از بی‌شمار عوامل علی و معلولی تشکیل شده اما گسترده‌ترین دانش ما درباره قوانین اجتماعی در این زمینه درمی‌ماند. از طرفی، هیچ خاصیتی در ذات خود وقایع نیست که برخی را از بقیه متمایز و واجد توجه و اهمیت بررسی علی کند. پس محقق اجتماعی گریزی از «گزینش» از میان سپهر نامتناهی و متکثر زنجیره‌های علی ندارد و نمی‌تواند «بدون پیش‌فرض» تعیین کند که چه چیزی باید موضوع تبیین علی قرار گیرد. اما پژوهشگران بر مبنای چه سنج و معیاری از بین وقایع بی‌شمار گزینش و تعیین می‌کنند که کدام زنجیره در تسلسل علیت‌هایی که منجر به حادثه‌ای شده واجد اهمیت است؟ پاسخ وبر برای مسئله کاهش تعدد بی‌پایان وقایع و تعیین اهمیت و معناداری وقایع تاریخی اجتماعی، «علاقه تاریخی» است: «علاقه تاریخی، گزینشی را تعیین می‌کند که هر مورخی از بین این وقایع بی‌شمار به عمل می‌آورد». (وبر، ۱۳۸۵: ۱۹۶) به عبارتی دیگر، «امکان گزینش از میان سپهر نامتناهی عوامل تعیین‌کننده، وابسته به علایق تاریخی است». (وبر، ۱۳۸۵: ۲۴۷) خود وبر در پژوهش اخلاق پروتستانی و روح سرمایه‌داری، به «یک وجه از رابطه علی» ای که به رابطه پیوریتانیسم با سرمایه‌داری جدید مربوط است، علاقه نشان می‌دهد اما تصریح می‌کند که قصد او این نیست که یک تعبیر علی «یک‌جانبه» ماده‌گرایانه از فرهنگ و تاریخ را جایگزین تعبیر روح‌گرایانه همان‌قدر یک‌جانبه قرار دهد. چرا که وبر به خوبی می‌داند اخلاق مذهبی به تنهایی عامل تمایز تکامل اقتصادی در غرب از تکامل اقتصادی در تمدن‌های شرقی نیست و حداقل شش عامل بنیادی اجتماعی - اقتصادی مبنای تمایز تجربه اروپایی از تجارب هند و چین است که برای پیدایش سرمایه‌داری جدید غربی اهمیت قاطع دارند. (وبر، ۱۳۹۷: الف: ۳۴ و ۱۹۲ و گیدنز، ۱۳۹۱: ۱۱)

به‌نظر می‌رسد وبر مفهوم «علائق» را از کانت گرفته است که چگونه خرد، «علاقه عملی» و «علاقه نظری» خود را دنبال می‌کند. (کانت، ۱۳۸۹: ۱۲۱ و ۱۳۹۶: ۱۰۷-۱۰۰) اما علائق خرد که نزد کانت علائق «استعلایی» بود، نزد وبر به «علائق تاریخی» تبدیل شد که چگونه پژوهشگر بر پایه علائق تاریخی می‌کوشد پدیداری را تبیین علی کند. شاید بتوان مفهوم علائق تاریخی را با مفهوم «حیث التفاتی» یا قصدمندی هوسرل نیز تبیین کرد که چگونه واقعیت بی‌شماری در تاریخ از سوی محقق به‌مثابه واقعه ارزشمندی که می‌توان به آن پرداخت مورد توجه و التفات ما قرار می‌گیرد. از نظر وبر نیز بدون کاربرد «علائق تاریخی» دلیل قانع‌کننده‌ای نخواهیم داشت که بگوییم چرا یک واقعه را از حیث علی از واقعه‌ای دیگر، واجد «ارزش شناخته شدن» می‌دانیم. برای مثال، محقق اروپایی که «نبرد ماراتون» را واجد اهمیت می‌بیند این نبرد را با کشمکش میان دو قبیله سرخپوست یا آفریقایی برابر نمی‌داند چرا که نبرد ماراتون به تحقق امکان پیروزی اندیشه‌های آزادی هلنی - که معطوف به این جهان بودند و برای اروپای امروز ارزش‌های فرهنگی را به ارمغان آوردند - کمک کرده است. در این‌جا، نبرد ماراتون از دورنمای چه کسی دیده می‌شود؟ آیا اروپائیان هنگامی که می‌خواهند این نبرد را بررسی و تحلیل کنند با ایرانیان در برخورد با این نبرد، یکسان تحلیل می‌کنند یا نه از حیث التفاتی متفاوتی که آنان دارند داده‌های این نبرد را به گونه‌ای دیگر بررسی می‌کنند؟ هویت یک اروپایی که در بستر بعد از رنسانس شکل گرفته است و یکی از مصادیق بارز فرهنگ اروپایی آن دوران، ترجیح عنصر یونانی بر عنصر مسیحی است، شکست ایرانیان را در ماراتون به‌گونه‌ای دیگر قضاوت می‌کند و می‌تواند بر یونانیت فرهنگ اروپایی خود اصرار ورزد اما ایرانیان که در ماراتون شکست خوردند پدیده ماراتون را چگونه بررسی می‌کنند و چه‌سان این شکست را تحلیل و فهم می‌کنند. اینجاست که از منظر یک ایرانی آن امکان عینی که تحولات فرهنگ اروپایی را تا دوران وبر رقم زده است به‌گونه‌ای دیگر خواهد شد. اگر یک اروپایی پیروزی ماراتون و علل آن را بررسی می‌کند تا فهمی از تاریخ خود به‌دست آورد، یک ایرانی به‌دنبال علت شکست نبرد ماراتون است. واقعه تاریخی نبرد یونانیان و ایرانیان را نمی‌توان کتمان کرد و این یک واقعیت عینی است؛ اما در اینجا علیت از مناظر گوناگونی دیده می‌شود تا بتوان امکان‌های تفسیری همراه با برداشت‌های متنوع در بستر ارزش‌های فرهنگی یک پژوهشگر مورد ملاحظه قرار گیرد. اگر این واقعه تاریخی را در چارچوب علیت طبیعی بررسی کنیم و در این صورت، «علم مکانیک را الگوی کار خود»

قرار دهیم (وبر، ۱۳۸۵: ۲۳۳)، ناگزیریم آن را واجد عوامل علی تکراری و ثابت بررسی کنیم اما تاریخ به‌مثابه شکلی از علوم فرهنگی که مدنظر وبر بوده است برای یک رخداد تاریخی ظرفیت‌های گوناگون و متعددی را در نظر می‌گیرد که این ظرفیت‌های گوناگون را چنانچه در بالا گفتیم با علیت کافی توضیح می‌دهد. پس ما در قضاوت درباره یک رخداد تاریخی ناگزیریم از میان علت‌های بی‌شمار و متعدد، برخی را که در نسبت با علائق تاریخی ما بیشتر در وقوع رخداد مؤثر بوده است در نظر بگیریم تا بتوانیم قضاوت کنیم و نمی‌توانیم تا ابد به‌دنبال افزایش علیت‌ها بگردیم چرا که اگر این اتفاق صورت گیرد ما از قضاوت کردن دور خواهیم شد. علیت کافی کوششی است تا بتوان یک رخداد را در چارچوب معین و کرانمندی معقول و قابل فهم کرد و اگر به این تبیین احتمالی و حداقلی بسنده نکنیم همه چیز تصادفی و اتفاقی جلوه می‌کند. (وبر، ۱۳۸۵: ۱۹۱)

برای نشان دادن بهتر نقش علائق تاریخی در تبیین علی می‌توان از مثال شخصیت بیسمارک، تمدن آرتک‌ها و اینکاها، پیدایش دولت‌های سرخپوستی، فرهنگ باستان، نامه‌های گوته به بانو فون اشتاین و مثال‌های دیگر وبر استفاده نمود. ما در اینجا به شرح «نامه‌های گوته به خانم فون اشتاین»، تفصیلی‌ترین مثال وبر می‌پردازیم. از دید وبر، حداقل از پنج منظر متفاوت می‌توان به محتوا و معنای این نامه‌ها علاقه پیدا کرد و آنها را واجد اهمیت دانست. ممکن است در علاقه (۱)، این نامه‌ها را به‌طور مستقیم در یک بافت علی ادغام کنیم؛ مثلاً پرهیز زاهدانه و تحولات روحی گوته در خلاقیت‌های او را به‌طور علی با نشان دادن پیوند آنها با وقایع آن سال‌ها تفسیر کنیم. حال اگر به طریقی بتوان ثابت کرد که تجربه‌های روحی گوته تأثیری در رشد شخصیت و هنر ادبی گوته نداشته‌اند، در این صورت، این تجربه‌ها به‌رغم بی‌اثری علی می‌توانند (۲) به‌منزله ابزارهای اکتشافی مورد علاقه ما باشند یعنی می‌توانند نشانگر برخی «ویژگی‌های» یگانه تاریخی گوته باشند. از این طریق شاید بتوانیم به نوع کردار مختص او یا نگرش خاص او به زندگی در طول حیات یا در دوره مهمی از عمرش، دریچه‌هایی بگشاییم. در اینجا، تجربه‌های گوته درباره بانو فون اشتاین، هرگز به خودی خود مورد توجه ما قرار نمی‌گیرد بلکه به‌عنوان «نشانه‌هایی» از نگرش گوته به زندگی در نظر گرفته می‌شوند یعنی به‌مثابه ابزارهای اکتشافی. حال فرض کنیم این تجربه‌ها هیچ چیز در خود ندارند که از جهتی، ویژگی گوته در مقایسه با هم‌عصرانش باشد بلکه کاملاً مطابق با الگوی «نوعی» زندگی در محافل اجتماعی خاصی در آلمان آن دوره باشند. در این صورت، این تجربه‌ها (۳)

می‌تواند به‌منزله نمونه و ابزار کاملاً مناسبی برای شناختن خصوصیات ویژه ایستاره‌های ذهنی و روحی آن محافل، توجه و علایق ما را به خود جلب کند. در این صورت، این ایستارها واقعیتی تاریخی خواهد بود که باید به‌عنوان علت و معلول واقعی در متن علّی تاریخ فرهنگی بنشینند و بنابراین اگر در پرتو «تاریخ اخلاقیات و طبایع آلمانی» در نظر گرفته نمی‌شود اما می‌تواند در پرتو تاریخ عمومی اخلاقیات و طبایع آن عصر، تفسیر علّی شود. اکنون فرض کنیم که محتوای این نامه‌ها حتی از این جهت هم فایده‌ای ندارند و برعکس معلوم شود که تجربه‌های گوتته هیچ‌یک از مشخصات ویژه فرهنگ آلمانی را نشان نمی‌دهند بلکه (۴) حاکی از مشخصاتی هستند که تحت شرایط خاصی در تمام فرهنگ‌ها عمومیت دارند. در این صورت، این مؤلفه‌های کاملاً عام گوتته که هیچ ربطی به خصوصیات یگانه و ویژه ندارند، کاملاً می‌تواند علاقه ما را جلب خود کند. می‌توان این امکان را به‌صورت پیشینی در نظر گرفت که ممکن است تجربه‌های گوتته حاوی هیچ‌یک از ویژگی‌های جمعیت یا دوره فرهنگی بخصوص نباشد ولی (۵) حتی در غیاب تمام جنبه‌های جالب توجه فوق، این نامه‌ها همچنان می‌توانند مورد علاقه‌های علمی فرهنگی قرار بگیرند. مثلاً روان‌پزشکی که به روان‌شناسی روابط عشقی علاقه دارد نامه‌های گوتته به بانو فون اشتاین را به‌منزله تصویر «تیپ آلمانی» برخی «اختلالات» ناشی از زهد و پرهیزکاری مورد مطالعه قرار دهد. (وهر، ۱۳۸۵: ۲۱۰-۲۰۶)

بر اساس مثال‌های بالا بویژه مثال نامه‌های گوتته می‌توان نتیجه گرفت که در علوم فرهنگی - تاریخی برخلاف علوم طبیعی قانون‌گذار، اولاً؛ موضوع مطالعه به امر مؤثر علی محدود نمی‌شود و ثانیاً؛ امر مؤثر علّی در پرتو علاقه تاریخی انتخاب می‌شود. همچنین می‌توان استدلال کرد که در بررسی هر واقعه تاریخی که ما آن را واجد ارزش بررسی یافتیم، تمام جوانب آن را معنادار و واجد اهمیت نمی‌دانیم بلکه در تبیین علّی وقایع تاریخی در پی «جنبه‌هایی از رخدادها هستیم که «معنا و اهمیت کلی» دارند و از دیدگاه‌های کلی، موضوع «علاقه تاریخی» ما قرار می‌گیرند. ما در علوم اجتماعی، عوامل مؤثر در یک رخداد را نه بر اساس «اهمیت ذاتی» بلکه پیشاپیش با رجوع به «علائق تاریخی» و «اهمیت فرهنگی» آنها گزینش می‌کنیم. از این‌رو، در اسناد علل تاریخی اجتماعی به معلول‌های تاریخی اجتماعی، تبیین علّی را ضرورتاً با کار حذف سپهر نامتناهی عناصر یک کنش واقعی به‌منزله عناصری که «به‌لحاظ علّی نامربوط» هستند، آغاز می‌کنیم. (وهر، ۱۳۸۵:

بنابر استدلال کانتی وبر، ذهن انسان محدود است اما واقعیت تاریخی اجتماعی نامحدود است و تحلیل درباره واقعیت نامحدود توسط ذهن محدود با این «پیش فرض» ضمنی همراه است که فقط بخش محدودی از این واقعیت مهم است و ارزش شناخته شدن دارد. یعنی هر واقعه‌ای در تاریخ و اجتماع ارزش آن را ندارد که مورد تبیین علی قرار گیرد. کسی دیگر با علائق تاریخی دیگر و در موقعیت تفسیری دیگر شاید بتواند رخداد دیگری را ارزشمند بداند. اما با چه معیارهایی باید این بخش را انتخاب کرد؟ آیا در علوم فرهنگی معیار قطعی انتخاب مانند علوم طبیعی، تکرار منظم روابط معین علی است؟ از نظر وبر قانون‌ها به لحاظ علمی جنبه اساسی واقعیت را تشکیل نمی‌دهند. (وبر، ۱۳۸۵: ۱۱۶، ۱۲۹ و ۱۹۵۲: ۷۲) قانون به واسطه وجه تکرار شونده‌اش همواره امر کلی و عام را تجلی می‌دهد، اما وبر کوشش می‌کند مرز ظریف بین فلسفه و علوم اجتماعی را روشن کند چرا که فلسفه به‌ویژه فلسفه تاریخ می‌کوشد به واقعیت‌های عام بپردازد اما علوم اجتماعی قائل به این تمامیت عام نسبت به مسئله نیست بلکه می‌خواهد در پرتو علائق تاریخی به مسئله‌های مشخص و انضمامی توجه ویژه داشته باشد. از این‌رو، وبر بر اساس بنیادهای کانتی علیت آزادی در مقابل علیت طبیعی، ضمن عبور از موجدیتی که بر علوم طبیعی حاکم است، می‌کوشد وجهی برای کنش انسانی پیدا کند که واجد هویت انسانی در مقابل طبیعت باشد. اینجاست که علوم اجتماعی در مقابل علوم طبیعی، یا بخوان جامعه در برابر طبیعت می‌تواند صفا‌رایی کند؛ جامعه‌ای که ذیل طبیعت خوانش نمی‌شود بلکه برای خود هویت ویژه دارد و نمی‌خواهد به مسائل عام و کلی آنچنان که در فلسفه تاریخ بدان توجه می‌شود، توجه کند. (وبر، ۱۳۸۵: ۱۰۹ و ۱۱۶)

۱.۵. تبیین علی ارزش‌بار است.

در گام قبل استدلال کردیم که محقق اجتماعی بر اساس علایق تاریخی از میان عوامل بی‌شمار علی و معلولی دست به انتخاب می‌زند. اکنون می‌خواهیم با طرح این قضیه که «علاقه تاریخی منوط به ربط ارزشی است»، نقش ارزش‌های پژوهشگر در تبیین علی را استنتاج و این مدعا را صورت‌بندی کنیم که محققان ارزش‌های خود را در انتخاب، برجسته کردن، مهم و غیرمهم دانستن عناصر علی دخالت می‌دهند. تأثیرپذیری علاقه از ارزش را وبر به تعبیر مختلف بیان کرده است: «از نقطه نظر صرفاً روش‌شناسی، گزینش برخی از مؤلفه‌های منفرد واقعیت به‌عنوان موضوع مطالعه تاریخی باید فقط با ارجاع به حضور بالفعل علاقه {تأکید از ما} متناسب با آن، توجیه شود. از چنین دیدگاهی که در

پی پژوهش درباره معنای این علاقه نیست، «ربط ارزشی» نمی‌تواند بیش از این مفهومی داشته باشد» (وبر، ۱۳۸۵: ۲۲۳)؛ «علاقه‌ها تحت هدایت ایده‌های ارزشی تغییر می‌کند» (وبر، ۱۳۸۵: ۱۹۶)؛ «علاقه ما، معطوف به ارزش‌ها است» (وبر، ۱۳۸۵: ۲۳۰) و «تحلیل علّی وقایع اجتماعی در درجه نخست، وابسته به علاقه تاریخی ما است؛ علائقی که مرتبط با ارزش‌ها است». (وبر، ۱۳۸۵: ۲۳۱)

عبارات وبر نشان می‌دهد که اولاً؛ «علاقه» و «ارزش» یگانه نیستند؛ ثانیاً؛ ارزش‌های محقق به علائق او شکل می‌دهند. برای مثال، اگر از یک مورخ سؤال شود چرا به مطالعه انقلاب فرانسه یا به فلسفه فیخته علاقه نشان می‌دهد و از یک جامعه‌شناس سؤال شود چرا مناسبات اجتماعی در یک شهر کاری را مطالعه می‌کند، پاسخی که خواهند داد، کم و بیش این خواهد بود: برای اینکه جالب است، یا برای آنکه مهم است. اما مخاطب این پاسخ راضی نشده و پرسش مناسبی را طرح می‌کند: چرا آن مهم است و در رابطه با چه؟ بدیهی است پاسخی که به پرسش اول یا دوم داده می‌شود، مستلزم مراجعه به ارزش‌ها است. ملاکی که کنجکاو یا علاقه ما را تعیین می‌کند، یا حتی دلایلی را که ما را ترغیب می‌کند تا برخی چیزها را مهم و برخی دیگر را فرعی و قابل انصراف بدانیم، ارزش‌ها هستند. (فروند، ۱۳۸۳: ۴۹) اینجا اگر دقت کنیم ماهیت ارزش‌بار تحلیل علّی خود را نشان می‌دهد. نزد وبر، تبیین علّی هنگامی آغاز می‌شود که در سطح ارزش‌ها وجود مشکلی اساسی احساس شود. همین‌که ارزشی، خواه از سوی ارزش‌های دیگر شخص و خواه از سوی ارزش‌های شخص دیگر تهدید شود، تبیین علّی مبتنی بر واقعیت انجام می‌گیرد تا چرایی اختلال در تحقق ارزش‌ها و ارزیابی هزینه‌ها و پیامدهای آن را تعیین کند. (روزیدس، ۱۳۸۱: ۱۵-۱۴)

بر اساس آنچه گفته شد، علائق خرد نقطه شروع پژوهشگر است. خردی که واجد علائق خاص نباشد دچار افسردگی است که مفهوم عقل افسرده ناظر به این نوع خرد است. پس پژوهشگر باید واجد خردی باشد که آن نه خرد افسرده بلکه خردی علاقه‌مند به محیط پیرامون است تا از طریق این علایق به سمت پدیده حرکت کند. در گام دوم، پژوهشگر متناسب با ارزش‌های خود عناصری از پدیده را انتخاب می‌کند و برخی را پس می‌زند. پس در شروع پژوهش اجتماعی باید علائق تاریخی خرد و ارزش‌ها راهنمای پژوهش ما باشند؛ اولی شرط لازم و دومی، شرط کافی است تا علیتی جهت بررسی برگزیده شود. بگذارید با ذکر مثالی از مسئله‌های اجتماعی ایران، سازوکار دخالت علائق و ارزش‌ها

در پژوهش علی را روشن تر کنیم. مورد مثال ما زنانی است که شوهران خود را به قتل می‌رسانند. خردی که اساساً فاقد علقه باشد به سرعت از این پدیده رد می‌شود. اما خردی که علقه دارد اما علقه آن به قلمرو دیگری است، دانشمند فیزیک هسته‌ای به این مسائل اجتماعی به عنوان موضوع پژوهش علاقه‌ای نشان نخواهد داد. حتی جامعه‌شناسی که نه به حوزه آسیب‌های اجتماعی و روابط خانوادگی بلکه به حوزه علم و فناوری علاقه دارد چه بسا در تمام طول دوران حرفه‌ای خود قتل‌های خانوادگی در ایران را پیگیری نکند. اما پژوهشگری که علائق خرد او موضوعات خانواده و روابط خانوادگی است این موضوع را با علاقه و جدیت دنبال خواهد کرد. حال اگر بخواهیم به اسلوب ویر در آشکار کردن علائق تاریخی گوناگون به نام‌های گوته (ویر، ۱۳۸۵: ۲۱۰-۲۰۶) انواعی از علائق ممکن به آمار قتل‌های خانوادگی را احصاء کنیم، حداقل پنج علقه متفاوت را می‌توانیم سیاهه کنیم: علقه نخست، این آمارها را از زاویه بحران نهاد خانواده در ایران جالب می‌یابد. علقه دوم، این آمارها را از زاویه آسیب‌های اجتماعی واجد اهمیت می‌یابد که بیانگر وخامت اوضاع عمومی جامعه است. علقه سوم این آمارها را از حیث وضعیت سیاسی جامعه مورد توجه و بررسی قرار می‌دهد. علقه چهارم نیز از زاویه ارزش‌های دینی این آمارها را نگران‌کننده و از این‌رو، موضوع بررسی می‌یابد. علقه پنجم این آمارها را از حیث وخامت وضعیت روانی و روحی ایرانیان واجد اهمیت می‌یابد.

اکنون که این علائق پنج‌گانه، پژوهشگران را در جهت این موضوع سمت‌وسو داد، می‌توان نشان داد که در هر پنج علقه، ارزش‌های محققان عمل می‌کنند، چه بدون ارزش‌ها مشخص نمی‌شود چه علتی و چه داده‌ای باید انتخاب و موضوع بررسی قرار گیرد. در علقه یک، جامعه‌شناس داده‌های مربوط به قتل‌های خانوادگی را از منظر بحران افول ارزش‌های خانوادگی گردآوری می‌کند به این صورت که هر داده‌ای که می‌تواند شاخص و شاهدی برای آشکار شدن گسست روابط خانوادگی و از این‌رو افزایش قتل‌های خانوادگی باشد، برای تحلیل انتخاب می‌شود. در اینجا، محقق داده‌ها را نسبت به ارزش‌های خانوادگی مثل محبت، از خودگذشتگی، تفاهم، احترام متقابل و نظایر اینها، انتخاب می‌کند. در علقه دوم، جامعه‌شناس موضوع قتل‌های خانوادگی را از منظر آسیب‌های اجتماعی مورد تأمل قرار می‌دهد که در این صورت، محقق داده‌هایی را گردآوری و انتخاب می‌کند که در رابطه با آسیب‌های اجتماعی باشد. مثلاً در تحلیل علت این قتل‌ها به فحشا، اعتیاد، محوریست اقتصادی و فقر توجه می‌کند یا در تحلیل پیامدهای این قتل‌ها به اعتیاد

فرزندان توجه نشان دهد. در اینجا، فحشا ذیل ارزش عفت و پاکدامنی اجتماعی، اعتیاد ذیل ارزش سلامت جسمانی و روانی، محرومیت اقتصادی ذیل ارزش عدالت و کرامت انسانی، نظاره می‌شوند. در علقه سوم، وضعیت قتل‌های خانوادگی در نسبت با وضعیت سیاسی جامعه مورد بررسی و توجه قرار می‌گیرد. مثلاً آیا این قتل‌ها نسبتی با ساختار سیاسی اقتدارگرایانه دارد یا ندارد؟ آیا این قتل‌ها در جامعه با وضعیت انقلابی یا جنگ رخ داده است؟ آیا این قتل‌ها نسبتی با روند توسعه پرشتاب دولتی دارد؟ پس تنها تا زمانی که این قتل‌ها را از حیث ارزش‌های سیاسی مانند ارزش ثبات سیاسی یا انسجام ملی مورد توجه قرار دهیم و داده‌ها را در نسبت با این ارزش‌ها گردآوری و انتخاب کنیم، می‌توانیم علت این قتل‌ها را مورد بررسی قرار دهیم. در علقه چهارم، به این قتل‌ها از زاویه ارزش‌های اسلامی نظاره شده و داده‌هایی گردآوری و انتخاب خواهد شد که به میزان، نوع و کیفیت دینداری این افراد مربوط است. پس محققى که اساساً ارزش‌های دینی را نمی‌شناسد به نسبت ارزش‌های دینی و این قتل‌ها حساس نخواهد بود و از این‌رو، داده‌های دینی افراد را جمع‌آوری نخواهد کرد. در علقه پنجم، محقق به‌مثابه یک روان‌کاو و روان‌شناس می‌کوشد با رجوع به سابقه بیماری یا سلامت روانی این افراد، علل این قتل‌ها را بررسی کند. در اینجا، ارزش سلامت روحی روانی معیاری به‌دست می‌دهد تا محقق داده‌های مرتبط با وضعیت سلامت مرتکبان به قتل را جمع‌آوری کند. بررسی روش‌شناسانه قتل‌های خانوادگی، نسبت علاقه و ارزش‌های فرهنگی را در جمع‌آوری و انتخاب داده‌ها و انتخاب علل مشخص کرد و نشان داد که تحقیق علّی فقط با راهنمایی ارزش‌های فرهنگی و علائق تاریخی ممکن است و از این‌رو، لازم است محقق علائق و ارزش‌های خود را در صورت‌بندی تحلیل علّی دخالت دهد.

به این ترتیب، پژوهشگر اجتماعی پس از اینکه در گام نخست، به موضوعی علاقه پیدا کرد در گام دوم، بر اساس ربط ارزشی، داده‌ها و مؤلفه‌های علّی مربوط به موضوع مورد علاقه خود را انتخاب می‌کند. اما در گام سوم، به «تفسیر ارزشی»^۱ مبادرت می‌کند. از نظر وبر، تفسیر ارزشی، «راهنما و هدایتگر تفسیر علّی» است و عناصر «ارزش‌دار»^۲ موضوع را معلوم می‌کند و نقاط اتکایی به‌دست می‌دهد که به‌وسیله آن می‌توان شبکه اتصالات علّی را گام به گام رو به عقب دنبال کرد و بنابراین، نقطه‌نظری برای تحلیل علّی فراهم می‌کند که بدون آن گویی باید بدون قطب‌نما از دریایی ناشناخته عبور کنیم.

1. Wert Interpretation
2. Valued

(وبر، ۱۳۸۵: ۹۸، ۲۲۰-۲۱۹) تفسیر ارزشی قصد فاش کردن واقعیت‌هایی را ندارد که «به‌لحاظ علی» به یک بافت تاریخی مربوط می‌شوند اما از آنجا که محتوای یک موضوع را با توجه به «تنوع و گوناگونی روابط ممکن موضوع به ارزش‌ها» تفسیر می‌کند، منبعی برای هدایت و جهت دادن به پژوهش علی و «تعیین‌کننده حتمی علاقه تاریخی به یک موضوع و تعیین‌کننده مفهوم‌سازی اولیه آن موضوع به‌صورت یک «فرد» و نیز تعیین‌کننده کار علی تاریخی است». (وبر، ۱۳۸۵: ۲۳۶-۲۳۵)

اما تفسیر ارزشی چه نسبتی با ربط ارزشی دارد؟ رابطه تفسیر ارزشی و ربط ارزشی را می‌توان این‌گونه بیان کرد که مطابق با مفهوم ربط ارزشی ریکرت، ابژکتیویته یا عینیت نمی‌تواند فارغ از ارزش باشد و از این‌رو، ریکرت بیان کرد که تحلیل فرد تاریخی تنها از منظر ربط ارزشی، ممکن است. اما وبر ضمن وفاداری به ریکرت کوشید بر اساس فلسفه ارزش نیچه و تأکید او بر منظرگرایی و کثرت ارزش‌ها، دستاوردهای ریکرت را بسط و گسترش دهد و مفهوم ربط ارزشی را تناورده کند. وبر دریافته بود که ربط ارزشی یک مفهوم عام است که با این عزیمت‌گاه می‌کوشد تفسیر ارزشی را در نسبتش با ربط ارزشی گسترش دهد و امکان‌های بیشتری را برای محقق و یا محققان فراهم کند تا بتواند از یک ارزش پایه‌ای و عام، مسیرهای گوناگونی را نسبت به ابژه عینی پل بزند و حرکت کند. پس در نهایت می‌توان گفت آموزه ربط ارزشی، علایق فرهنگی ارزش‌گذار جهت تبیین علی را تعیین می‌کند اما تفسیر ارزشی، علایق ارزش‌گذار گوناگون را واضح‌تر و تمایز یافته‌تر می‌سازد. چنانچه در مثال نامه‌های گوته و مثال قتل‌های خانوادگی هم نشان دادیم، رهیافت وبری ظرفیت‌هایی را که از یک ربط ارزشی فراهم می‌شود مورد ملاحظه قرار داده و از این طریق می‌کوشد افق‌های پژوهش را هر چه بیشتر تنوع بخشیده و تعمیق بخشد. بدیهی است که وبر با طرح مفهوم تفسیر ارزشی کوشیده است تا ارزش‌هایی را که بر اساس آن ربط ارزشی به پدیده‌ها ممکن می‌شود در تنوع گوناگون خود صورت‌بندی کند. اگر بخواهیم ماهیت ارزش‌بار پژوهش علی را از دیدگاه وبر مرحله‌بندی کنیم باید بگوییم در مرحله یک، ما نسبت به موضوعی علاقه پیدا می‌کنیم. (علاقه تاریخی) در مرحله دو، نسبت این علاقه با ارزش‌های متنوع و متکثر ممکن را آشکار می‌کنیم. (تفسیر ارزشی) در این مرحله، می‌توان بر اساس ربط‌های ارزشی مختلف، فردهای تاریخی گوناگون از یک پدیده فرهنگی تاریخی برساخت نمود. در مرحله سه، ارزش و علاقه مشخصی را برای برساخت یک فرد تاریخی انتخاب می‌کنیم. (ربط ارزشی محقق) در مرحله چهارم،

پس کاوی علل فرد تاریخی معینی صورت می‌گیرد. (تبیین علّی) در بخش بعدی مقاله خواهیم گفت که اگرچه بر ساخت فرد تاریخی مشروط به ربط ارزشی است اما تعیین علل تاریخی فردهای تاریخی، ذهنی نیست. (وبر، ۱۳۸۵: ۲۲۱-۲۲۰ و ۲۳۰)

۲. عینیت تحلیل علّی ارزش‌بار

در بخش اول نوشتار با نشان دادن نقش علائق تاریخی و ارزش‌های پژوهشگر در تحلیل علّی، ماهیت ارزش‌بار تبیین علّی را استنتاج نمودیم اما تحلیل علّی آغشته به ارزش‌ها چگونه می‌تواند عینی و برای دیگران معتبر باشد؟ مسئله وبر در عینیت تبیین علّی در علوم فرهنگی این بود که اگر نتوان یک عینیت ضروری را که برای همگان معتبر است را صورت‌بندی کرد، علوم اجتماعی از دایره علم خارج شده و در خطر درغلطیدن به ادبیات خواهد بود. بر اساس تفکیک وبری ربط ارزشی از حکم ارزشی استدلال می‌کنیم که ارزش‌باری تحلیل علّی نه‌تنها مخلّ عینیت نیست که شرط عینیت است.

۲.۱. عینیت پژوهش به مقوله علیت مربوط می‌شود.

در بررسی عینیت تحلیل علّی ارزش‌بار باید توجه داشت که برای وبر، عینیت و اعتبار پژوهش در درجه نخست به علیت مربوط می‌شود تا به معنا و ارزش‌ها. (ویمستر، ۲۰۰۷: ۱۰۸) وبر در مقاله روش و کنیس، در پاسخ به پرسش زمانه خود که دانش معتبر در علوم فرهنگی چگونه ممکن است، تمایز زیمل میان فهم عینی و فهم ذهنی را می‌پذیرد اما برخلاف زیمل تأکید می‌کند که عینیت علوم، بسته به تبیین علّی و اثبات فرضیه‌ها است. (سرگه، ۲۰۰۴: ۸۰) وبر همچون دیلتای، «تفهم» و جستجوی معنا و دلیل کنش را روش ویژه علوم اجتماعی می‌داند اما برخلاف دیلتای تأکید می‌کند که این روش باید مطابق با قواعد علم تجربی که بر مقوله علیت و عینیت تأکید دارد، مورد استفاده قرار گیرد. (رکس، ۱۹۷۷: ۱۵۶) بر اساس جامعه‌شناسی تفهیمی وبر، تبیین علّی دو بخش دارد. در بخش اول، از طریق فهم معنای ذهنی کنشگران، نخست تفسیر معقول و معناداری از کنش‌های اجتماعی ارائه می‌دهیم. (کفایت معنایی) در بخش دوم، برای ارزیابی اعتبار، درستی و عینیت فهم تفسیری، از تبیین علّی و مشاهده آماری استفاده می‌کنیم. (کفایت علّی). (وبر، ۱۳۹۷: ۴۲-۳۲)

۲.۲. ارزش‌باری تبیین علّی نه‌تنها مخلّ عینیت نیست که شرط حصول عینیت است.

این بخش از استدلال وبر که «ربط ارزشی» بخشی از تئوری عینیت را تشکیل می‌دهد، غالباً مورد غفلت قرار گرفته است. (سوئدبرگ و آگولا، ۲۰۱۶: ۲۲۹ و ۳۶۷) بنا به استدلال

وبر، در علوم فرهنگی، اعتبار عینی معرفت تجربی، وابسته به «مقولات ذهنی» و آن نیز در تحلیل نهایی، وابسته به «تصورات ارزش گذار» است:

«اعتبار عینی کلیه معارف تجربی فقط بر پایه نظم بخشیدن به واقعیت انضمامی با استفاده از مقوله‌های ذهنی استوار است. عینیت علوم اجتماعی تجربی و امکان کسب معرفت از چیزی که در غنای بی‌پایان واقعیت‌ها برای ما اهمیت دارد، بسته به کاربرد دیدگاه‌هایی با ویژگی خاص است که در تحلیل نهایی بر مبنای تصورات ارزش گذار جهت یافته‌اند». (وبر، ۱۳۸۵: ۱۶۸)

این دیدگاه وبر که عینیت تحلیل پدیده‌های اجتماعی فقط از طریق عملیات آگاهی (مقوله‌های ذهنی) و ارزش‌ها (تصورات ارزش گذار) ممکن می‌شود، به این معناست که عینیت در علوم اجتماعی نمی‌تواند واجد عینیت مطلق و ناب باشد:

«هیچ نوع تحلیل مطلقاً «عینی» از فرهنگ یا پدیده اجتماعی وجود ندارد که جدای از نظرگاه‌های خاص و یا یک‌جانبه‌ای باشد که مطابق آنها، آن پدیده‌ها به‌طور آشکار و پنهان، آگاهانه و ناآگاهانه برگزیده می‌شوند و تحلیل می‌شوند و برای اهداف تحلیل نظم داده می‌شوند». (وبر، ۱۹۵۲: ۷۲)

فهم برداشت وبر درباره عینیت و ارزش در علوم فرهنگی، مستلزم درک رابطه علم و ایمان در نزد کانت است، چه وبر به‌تأسی از کانت، مسئله عینیت را «ردیابی مسیر از مو باریک‌تری» می‌داند که «علم را از ایمان جدا می‌کند». (وبر، ۱۳۸۵: ۱۶۸) برای فهم تمایز علم و ایمان در «سنجش خرد ناب» کانت باید به تمایز پایه‌ای‌تر او میان «ایده»های خرد و «مقولات» فهم بپردازیم. ایمان از سنخ ایده‌های خرد است که مشروعیت خود را از تجربه نمی‌گیرد اما مقولات مشروعیت‌شان را از تجربه می‌گیرند که اگر مفهومی یا گزاره‌ای تجربی نتوانست از تجربه پر شود، خالی خواهد بود. مقولات برساخت ذهن هستند و از تجربه نمی‌آیند اما مشروعیت کاربردشان را از داده‌ها و امور تجربی می‌گیرند. از آن‌سو، ایده‌ها تولید خردند اما مشروعیت‌شان را از داده‌های تجربی نمی‌گیرند یعنی اینکه ایده‌ها وابسته به امور تجربی نیستند بلکه ایده‌ها و ارزش‌ها خصلتی «تنظیم‌گر» دارند اما خصلت «سازنده» ندارند. ذیل مقولات، عینیت شکل می‌گیرد که اگر مقولات نباشند داده‌های عینی پراکنده می‌شوند. اما داده‌های تجربی چگونه حاصل می‌شود؟ داده‌های تجربی از طریق نگرش و مشاهده واقعیت انضمامی حاصل می‌شوند که در یک سازوکاری ذیل مقولات شکل می‌گیرند. این داده‌ها که عینیت را می‌سازند چنانچه به درستی از سوی مقولات

فراهم نشوند خالی‌اند و آن نگرش‌ها اگر مقولات نباشند، کور هستند. نسبت این نگرش و مقولات ناب است که عینیت را می‌سازد. اما این تمام کار نیست بلکه عینیت نیاز دارد تا از طریق ارزش‌ها که از ایده‌های خرد برمی‌خیزد پشتیبانی شود و خصلت تنظیم‌گیری را در جهت‌یابی از دست ندهد. پس تأمین عینیت منوط به دو روند متضاد اما مکمل در ذهن انسانی است؛ بدین‌شکل که داده‌ها از بیرون و ارزش‌ها از درون ذهن وارد می‌شوند. در سطح تجربی، واقعیت‌های بیکران، متنوع و متکثر را روبرویم و نخست این داده‌ها را از طریق مشاهده جمع‌آوری می‌کنیم اما آیا ذهن صرفاً آینه‌ای است که داده‌ها را برداشت می‌کند یا نه، ذهن تحت ارزش‌هایی که از خرد می‌گیرد داده‌ها را از طریق مقوله‌علیت انتخاب و تحلیل می‌کند. اینجا دو روند بسیار پیچیده در ذهن شکل می‌گیرد: ارزش‌ها و تحلیل علّی از درون و داده‌ها از بیرون. بنابراین، بدون ارزش‌ها نمی‌توان به عینیت رسید و کسی که تصور می‌کند می‌توان خالی از ارزش‌ها به عینیت دست یافت در توهم است.

۳.۲. تحلیل علی ارزش‌بار است اما اثبات روابط علّی، رها از ارزش داوری است.

مفسرانی نظیر براون (۲۰۰۷: ۲۴۰) معتقدند که وبر هیچ استدلال جدیدی برای بحث عینیت و ارزش اضافه نکرده است ولی به‌نظر می‌رسد وبر با نظریه دانش و ارزش خود به ظرافت و عمق این بحث افزوده باشد. وبر در نقد تلقی پوزیتیویستی که دانش را از ارزش به‌طور مطلق جدا می‌پندارد و در نقد تلقی هنجاری که دانش و ارزش را جدا نمی‌پندارد، با تفکیک ربط ارزشی از حکم ارزشی استدلال کرد که دانش و ارزش در عین جدایی منطقی با یکدیگر دانش تجربی را می‌سازند، فقط باید مشخص کرد در یک تحلیل علمی کجا ربط ارزشی و کجا ارزش داوری است. (وبر، ۱۳۸۵: ۴۸-۴۷، ۱۰۱ و ۱۲۷)

بر اساس تمایز وبری ربط ارزشی و حکم ارزشی، تحلیل علّی بر حسب ربط ارزشی انجام می‌شود، اما اثبات مناسبات علّی، یک فرایند علمی رها از ارزش داوری است. (رکس، ۱۹۷۷: ۱۶۳) به‌تعبیر وبر، نه تحلیل علّی ارزش‌بار می‌تواند حکم ارزشی فراهم کند نه یک حکم ارزشی مطلقاً یک تبیین علّی است. (وبر، ۱۳۸۵: ۲۳۴-۲۳۳) می‌توان درباره چرایی و پیامدهای یک تصمیم در یک موقعیت تاریخی خاص به شکل «غایت‌شناختی» یعنی بر اساس مقوله‌های «هدف و وسیله» تبیین علّی عینی ارائه کرد اما نمی‌توان درباره ارزش هدفی که مبنای تصمیم‌گیری کنشگران تاریخی بوده است، قضاوت عینی کرد. از این‌رو، مقولاتی نظیر «مسئولیت اخلاقی در پیشگاه وجدان تاریخ یا در پیشگاه محکمه خدا یا انسان» و مفهوم «آزادی اختیار و اراده کنشگر» را باید از تحلیل‌های علّی، بیرون

کرد. (وبر، ۱۳۸۵: ۱۸۴-۱۸۳)

«ارزش‌گذاری یک واقعه خارج از قلمرو تبیین علی آن است و به همین دلیل اگر مورخ بخواهد درباره کنش‌های تاریخی بر اساس مسئولیت این کنش‌ها در پیشگاه وجدان تاریخ یا در پیشگاه محکمه خدا یا انسان قضاوت کند و یا به هر روش دیگری بخواهد مسئله فلسفی «اختیار» را وارد تتبعات تاریخی کند، شبیه این است که معجزات را در توالی‌های علی تاریخی وارد کنیم که در هر دو حالت، ویژگی‌های علم تجربی را از آن سلب خواهیم کرد... از این‌رو، قضاوت درباره ارزش هدفی که مبنای تصمیم است - مثلاً جدا شدن اتریش از آلمان از نقطه‌نظر مهین‌پرست آلمانی - متمایز است با تجزیه و تحلیل آن تصمیم‌ها بر پایه این مسئله که آیا تاریخ به این سؤال که آیا تصمیم به جنگ در آن زمان وسیله مناسب برای نیل به هدف اتحاد آلمان بود جواب مثبت داده است. واضح است که در بحث علیت تاریخی، فقط مسئله دوم موضوعیت دارد.» (وبر، ۱۳۸۵: ۱۸۶)

ارزش‌باری تبیین علی این مجوز را به همگان می‌دهد که در موضوعات مورد علاقه خود، زنجیره خاصی از مناسبات علی را انتخاب کنند اما برای اینکه تبیین علی اعتبار عینی داشته باشند نیاز به سازوکار دیگری دارد که نهاد علم طرح و نظارت می‌کند که از نظر وبر عبارت‌اند از «قواعد معتبر اندیشه یعنی منطق و روش». (وبر، ۱۳۸۷: ۱۶۶)

«شکی نیست که تمامی ایده‌های ارزش‌گذارانه، «ذهنی» هستند... اما نباید از این واقعیت نتیجه گرفت که پژوهش در علوم فرهنگی فقط می‌تواند نتایج «ذهنی» به‌بار آورد، یعنی برای گروهی معتبر و برای گروهی دیگر بی‌اعتبار باشد. در واقع، فقط میزان جالب توجه بودن آنها برای افراد مختلف، متفاوت است. به عبارت دیگر، چگونگی انتخاب یا ژرفای مطلوب برای رخنه در شبکه بی‌پایان علی، توسط ایده‌های ارزش‌گذارانه‌ای تعیین می‌شود که محقق و عصر او را در سیطره خود دارند... با این حال، طریقه استفاده از آنها خودسرانه نیست و محقق در اینجا نیز، مثل همه جا، مقید به قواعد اندیشه [هنجارهای فکر ما] است. زیرا حقیقت علمی چیزی نیست جر آنچه برای تمام جویندگان حقیقت معتبر است.» (وبر، ۱۳۸۷: ۱۳۲)

۴.۲. امکان عینی و علیت کافی، سازوکار حصول عینیت است.

در اینجا، عینیت مقوله‌های «امکان عینی» و «علیت کافی» را استدلال می‌کنیم. از نظر وبر، فقط از طریق تفکر مقوله‌ای و کاربست مقوله‌هایی نظیر امکان عینی و علیت کافی می‌توان به قضاوت‌های قابل اثبات علی رسید. (وبر، ۱۳۸۵: ۲۵۵ و ۲۶۸) اگرچه امکان عینی بر اساس سازوکار احتمال کار می‌کند، اما محتوای غیرقطعی امکان عینی با ادعای

اعتبار آن سازگاری دارد. در علوم طبیعی نیز حقیقتِ ضروری صرفاً حداکثر احتمال است، نه اینکه حقیقت عینی امر همواره ضروری خواهد بود: «حتی در علت‌یابی‌هایی که در دنیای طبیعت صورت می‌گیرد، وقتی مسئله رخداد‌های واقعی در بین باشد، قضاوت درباره ضرورت رخداد هرگز تنها شکل اصلی ظهور مقوله عینیت نیست». (وهر، ۱۳۸۵: ۱۹۲-۱۹۱) از این‌رو، تعیین امکان عینی امری دل‌بخواخانه نیست بلکه یک فرض مستدل عینی مبتنی بر تجربه عامی است که به‌وسیله تعدادی عناصر شناخته شده تجربی توجیه می‌شود. برای مثال، در تحلیل نبرد ماراتون می‌توان با «اعتبار عینی» حتم داشت که اگر نبرد ماراتون اتفاق نمی‌افتاد یا طور دیگری اتفاق افتاده بود، طبق قواعد^۱ تجربی عام، می‌توانست به توسعه فرهنگ دینی خداسالاری بینجامد. (وهر، ۱۳۸۵: ۲۵۳)

در تحلیل نبرد ماراتون، اعتبار عینی داوری درباره تأثیر احتمالی پیروزی ایرانیان بر توسعه فرهنگ دینی خداسالاری در غرب تنها با ارجاع به «قواعد تجربی» عام ممکن شده است. با این‌همه، از نظر وهر، امکان چنین تحولی، عینی است زیرا این حکم احتمالی مبتنی بر شناختی از قواعد عمومی سیاست ایران در کشورهای مغلوب و همچنین از حضور عناصر دین‌سالاری در جامعه یونانی است. بنابراین، امکان فرض شده در مفهوم «امکان عینی» بیانگر «جهل و بی‌دانشی» نیست؛ بلکه این امکان بر آنچه ما از راه تجربه می‌شناسیم، تکیه دارد. اگر کسی در پاسخ به این سؤال که آیا قطار معینی از فلان ایستگاه گذشته است یا نه؟ پاسخ دهد که «امکان دارد»، این پاسخ او یعنی اینکه شخص پاسخگو واقعیات را نمی‌داند و او در موقعیتی نیست که درباره درستی این موضوع بحث کند. به‌عبارت ساده‌تر، پاسخ فوق به‌معنای «ندانستن» است اما وقتی در موضوع نبرد ماراتون، حکم می‌کنیم که در زمان نبرد ماراتون، گسترش فرهنگ دینی در یونان «امکان» داشت، برعکس جمله قبلی، معنای این «امکان داشت» یعنی ادعای دانستن و شناختن درباره برخی مؤلفه‌های وضعیت تاریخی که «به‌طور عینی» حضور داشتند. بنابراین، وهر با گنجاندن کلمه عینی در اصطلاح «امکان عینی» نمی‌خواهد بگوید امکانی که در بررسی پدیده‌های تاریخی و اجتماعی سخن می‌راند از توهم و حدس نسنجیده ناشی می‌شود. در نتیجه، وارد ساختن مقوله امکان نه‌تنها نفی معرفت علّی نیست که شرط منطقی معرفت علّی

۱. در متن آلمانی، مفهوم قاعده آمده است نه مفهوم قانون. ظاهراً وهر در صورت‌بندی مقوله امکان عینی و علت کافی به تفاوت کانتی قانون و قاعده دقت داشته است. بر اساس نظر کانت، قانون از کلیت راستین و ضرورت مطلق برخوردار است در حالی که قاعده تجربی فقط واجد کلیت و ضرورت نسبی است. (کانت، ۱۳۸۷: ۶۶-۶۵ و ۷۹)

است. (و بر، ۱۳۸۵: ۲۷۲، ۲۵۳، ۲۶۱ و فروند، ۱۳۸۳: ۷، ۶۹ و ۷۱)

به همین سباق، «علیت کافی» هم عینی است چون در این مقوله نیز مطابق با «قواعد تجربی عام» واقعه‌ای را به‌عنوان علیت کافی برمی‌شماریم. در مثال نبرد ماراتون، بنا به قواعد تجربی عامی که از رفتار ایرانیان تا آن برهه تاریخی سراغ داریم، در پرتو مفهوم علیت کافی محتمل می‌دانیم که اگر ایرانیان پیروز شده بودند ممکن بود فرهنگ اروپایی دیگر، فرهنگ هلنی نمی‌بود. اما مشابه کاربرد مقوله امکان عینی، اینکه در تحلیل اهمیت تاریخی نبرد ماراتون می‌گوییم پیروزی ایرانیان علت «کافی» سیر متفاوت فرهنگ هلنی و جهانی می‌بود، منظور ما این نیست که اگر ایرانیان پیروز می‌شدند این پیروزی «باید» و ضرورتاً مسیر کاملاً متفاوتی برای فرهنگ هلنی و جهانی رقم می‌زد؛ چنین قضاوتی غیرممکن است. ما فقط بر اساس دانش تجربی موجود، ربط علی یک عامل را به‌صورت فرضیه‌ای می‌پذیریم. پس علیت کافی نیز از سنخ علیت احتمالی است اما ناگزیریم به علیت کافی یعنی تبیین احتمالی و حداقلی یک پدیده اکتفا کنیم که در غیر این صورت، همه چیز تصادفی و اتفاقی جلوه می‌کند و اگر هم بخواهیم تا ابد به دنبال افزایش علیت‌ها بگردیم، امکان داوری را از دست می‌دهیم. پس به ناگزیر تا آنجا که داده‌ها می‌تواند به اندازه کافی قضاوت ما را روشن کند بسنده می‌کنیم و از این‌رو، با مفهوم علیت کافی، آن را حد می‌زنیم تا یک رخداد را در چارچوب معین و کران‌مندی معقول و قابل فهم سازیم. اما احتمالی بودن علیت کافی و عدم قطعیت آن، عینی بودن آن را به چالش نمی‌کشد. علیت کافی نیز حاوی «طیف کاملی از درجات اطمینان» است اما «حتی اگر مواد و مصالح تجربی ما به‌صورت آرمانی بی‌کم و کاست باشد باز با هیچ درجه‌ای از احتمال نمی‌توان به این سؤال با استفاده از قواعد تجربی عام پاسخ قطعی داد که اگر عامل مشروط‌کننده معینی به شیوه خاصی جرح و تعدیل یا تصور شده بود چه رخ می‌داد». (و بر، ۱۳۸۵: ۲۶۱)

بحث و نتیجه‌گیری

جامعه‌شناسی علمی است که به‌علت پدیده‌های اجتماعی می‌پردازد اما ماهیت تبیین علی در علوم اجتماعی همواره مورد مناقشه بوده است. در این مقاله به این مناقشه پرداختیم که آیا واجب و ممکن است که دانشمند اجتماعی از ورود ارزش‌ها در تبیین علی اجتناب کند یا اینکه ارزش‌ها از عناصر مقوم تبیین علی محسوب می‌شوند؟ در این صورت، آیا تبیین علی آغشته به ارزش‌ها عینیت پژوهش اجتماعی را خدشه‌دار می‌سازد یا نه؟ در

رهیافت اثباتی دورکیم، تحلیل علّی غیرارزش‌بار و عینی است، اما در رهیافت پسااثباتی وبر، تحلیل علّی ارزش‌بار ولی عینی است. در بخش اول مقاله، بر اساس رویکرد پسااثباتی وبر به علیت که بر معرفت‌شناسی کانت، نئوکانتی‌های بادن و چشم‌انداز گرایبی نیچه استوار است، چندین حلقه استدلال برای ماهیت ارزش‌بار و عینی تحلیل علّی تشکیل دادیم و بر اساس تفکیک ربط ارزشی از حکم ارزشی، محل نزاع ورود مشروع ولی مشروط ارزش‌ها در تحلیل علّی را تعیین کردیم. از نگاه کانتی وبر، علیت در علوم اجتماعی یکی از مقولات فکری فاعل شناسا است و بر دوگونه علیت طبیعی و علیت آزادی است. اما علیت آزادی شامل علیت کافی و علیت اتفاقی است و بر اساس علاقه تاریخی و آن نیز بر اساس ربط ارزشی عمل می‌کند. در بخش دوم مقاله استدلال کردیم که ارزش‌باری تحلیل علّی نه تنها مانع وارسی و داوری اعتبار تبیین علّی ارزش‌بار نیست که شرط حصول عینیت است یعنی می‌توان ارزش‌ها را در فرایند تبیین علّی وارد نمود و در عین حال، تبیین علّی ما همچنان عینی یعنی برای دیگران معتبر باشد.

در پرتو نتایج تحقیق حاضر، اگر آثار بنیانگذاران کلاسیک و معاصر علوم اجتماعی را بازخوانی کنیم، ردّ پای نقش ارزش‌های فرهنگی را در انتخاب و برجسته کردن زنجیره‌ای از شبکه‌های علّی مؤثر در پدیده‌های اجتماعی برجسته خواهیم یافت و خواهیم دید که چگونه بزرگان علوم اجتماعی بر اساس ربط‌های ارزشی متفاوت، تبیین‌های علّی گوناگونی از علت‌های ساختاری جامعه مدرن و پیامدهایش ارائه کرده‌اند. فرصت این بازخوانی را به تحقیقی دیگر و به علاقه‌مندان آن واگذار می‌کنیم. اگر بپذیریم ارزش‌ها تار و پود تبیین‌های علّی را تشکیل می‌دهند، شاید در فهم، روش آموزش، پژوهش و کاربست آراء نظریه‌پردازان علوم اجتماعی کلاسیک و معاصر تجدیدنظر کنیم. خوانش پسااثباتی وبری از نسبت علیت، ارزش و عینیت برای علوم اجتماعی در ایران که از یک‌سو با نفوذ رهیافت پسااستخارگرایی و پسامدرن رادیکال و از دیگر سو، با گفتمان بومی‌گرایی و اسلامی‌سازی علوم اجتماعی روبروست، واجد اهمیت دوچندان است. در این دو جبهه، حرکت از ارزش‌ها می‌تواند تنها حکم ارزشی یعنی ایدئولوژی و جهان‌بینی و نظایر اینها را فراهم آورد و ممکن است عینیت مختص علوم فرهنگی - تاریخی را از دست بدهیم. از آنجا که سیاست‌گذاری اجتماعی با اتکا بر شناسایی مناسبات علی اجتماعی صورت می‌گیرد، صورت‌بندی پسااثباتی از ماهیت ارزش‌بار و عینی علیت می‌تواند بنیادی نظری برای نقد «سیاست‌گذاری اجتماعی اثباتی» و تدوین «سیاست‌گذاری اجتماعی پسااثباتی» فراهم سازد.

منابع

۱. آشتیانی، منوچهر. (۱۳۸۳). ماکس وبر و جامعه‌شناسی شناخت. تهران: نشر قطره.
۲. ابادزی، یوسف. (۱۳۸۷). خرد جامعه‌شناسی. تهران: طرح نو.
۳. لویت، کارل. (۱۳۸۶). ماکس وبر و کارل مارکس. با پیشگفتاری از برایان ترنر. ویراست جدید ترجمه شهناز مسمی پرست. تهران: ققنوس.
۴. توفیق، ابراهیم و همکاران. (۱۳۹۸). نامیدن تعلیق. تهران: مانیا هنر.
۵. دورکیم، امیل. (۱۳۹۷). قواعد روش جامعه‌شناسی. ترجمه علی محمد کاردان. تهران: دانشگاه تهران.
۶. جان، رابرت. (۱۳۸۱). معرفت‌شناسی علوم فرهنگی ماکس وبر: پیش‌انگاره جامعه‌شناسی تفسیری. ترجمه احمد تدین و شهین احمدی. تهران: هرمس.
۷. صدری، احمد. (۱۳۸۶). جامعه‌شناسی روشنفکران ماکس وبر. ترجمه حسن آبنیکی. تهران: کویر.
۸. فروند، ژولین. (۱۳۸۳). جامعه‌شناسی ماکس وبر. ترجمه عبدالحسین نیک‌گهر. تهران: توتیا.
۹. طباطبایی، جواد. (۱۳۷۹). ابن‌خلدون و علوم اجتماعی: وضعیت علوم اجتماعی در تمدن اسلامی. تهران: ثالث.
۱۰. کانت، ایمانوئل. (۱۳۶۲). سنجش خرد ناب. ترجمه میرشمس‌الدین ادیب سلطانی. تهران: امیرکبیر.
۱۱. کانت، ایمانوئل. (۱۳۶۹). بنیاد مابعدالطبیعه اخلاق. ترجمه حمید عنایت و علی قیصری. تهران: خوارزمی.
۱۲. کانت، ایمانوئل. (۱۳۸۷). سنجش خرد ناب. ترجمه میرشمس‌الدین ادیب سلطانی. تهران: امیرکبیر.
۱۳. کانت، ایمانوئل. (۱۳۹۵). نقد عقل عملی. ترجمه انشاءالله رحمتی. تهران: سوفیا.
۱۴. کانت، ایمانوئل. (۱۳۹۶). نقد قوه حکم. ترجمه عبدالکریم رشیدیان. تهران: نی.
۱۵. کوزر، لویس. (۱۳۸۳). زندگی و اندیشه بزرگان جامعه‌شناسی. ترجمه محسن ثلاثی. تهران: انتشارات علمی.
۱۶. گیدنز، آنتونی. (۱۳۹۱). سیاست و جامعه‌شناسی در اندیشه ماکس وبر. ترجمه مجید محمدی. تهران: قطره.
۱۷. روزیدس، دانیل و دیگران. (۱۳۸۱). شرایط اخلاقی رشد اقتصادی. ترجمه احمد تدین و شهین احمدی. تهران: هرمس.
۱۸. وبر، ماکس. (۱۳۸۵). روش‌شناسی علوم اجتماعی. ترجمه حسن چاوشیان. تهران: مرکز.
۱۹. وبر، ماکس. (۱۳۸۷). دین، قدرت، جامعه. ترجمه احمد تدین. تهران: هرمس.
۲۰. وبر، ماکس. (۱۳۹۷ الف). اخلاق پروتستانی و روح سرمایه‌داری. ترجمه پریسا منوچهری‌کاشانی و عبدالکریم رشیدیان. تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.
۲۱. وبر، ماکس. (۱۳۹۷ ب). اقتصاد و جامعه. ترجمه عباس منوچهری و دیگران. تهران: سمت.

۲۲. مسعودی، اسماعیل و سعید زاهد زاهدانی. (۱۳۹۷). تحلیل ابژکتیویته ماکس وبر در پرتو فلسفه استعلایی کانت. *جامعه‌شناسی ایران*. دوره ۱۸. شماره ۴.
۲۳. مرشدی، ابوالفضل. (۱۳۹۶). *شرایط امکان علوم اجتماعی در فلسفه غرب و فلسفه متأخر اسلامی*. تهران: ثالث.

24. Allen, Kieran. (2004). *Max Weber: A Critical Introduction*, Pluto Press London.
25. Albrow, Martin. (1990). *Max Weber's Construction of Social Theory*, St. Martin's Press New York.
26. Aronovitch, Hilliard. (2012). *Interpreting Weber's Ideal-Types, Philosophy of the Social Sciences* 42. (3). 356-369, Sage.
27. Bruun, Hans Henrik. (2007) , *Science, Values and Politics in Max Weber's Methodology*, England: Ashgate Publishing Limite.
28. Cahnman, J. Werner. (1965). Ideal Type Theory: Max Weber's Concept and Some of Its Derivations, *Sociological Quarterly, Vol. 6, No. 3. (Summer, 1965)*. , pp. 268-280.
29. Drysdale, John.. (1996). «How are Social-Scientific Concepts Formed? A Reconstruction of Max Weber's Theory of Concept Formation», *Sociological Theory, Vol. 14, No. 1. pp. 71-88*.
30. Goddard, David. (1973). *Max Weber and the Objectivity of Social Science, History and Theory, Vol. 12, No. 1. (1973)*. , pp. 1-22, Wesleyan University.
31. Oakes, Guy. (1990). *Weber and Rikert: Concept Formation in the Cultural Sciences, Massachusetts: The MIT Press*.
32. Kovrig, Bela. (1955). Ideal Type: Constructed Type, *The Midwest Sociologist, Vol. 17, No. 2. (Spring, 1955)*. , pp. 13-20, Published by: Taylor & Francis, Ltd.
33. Lindbekk, Tore. (1992). The Weberian Ideal-Type: Development and Continuities, *Acta Sociologica, Vol. 35, No. 4. (1992)*. , pp. 285-297.
34. Mommsen, Wolfgang J. (1998). *The Political and Social Theory of Max Weber: Collected Essay*, polity press, Cambridge.
35. Rex, John. (1977). Value-Relevance, Scientific Laws, and Ideal Types: The Sociological Methodology of Max Weber, *Source: The Canadian Journal of Sociology / Cahiers Canadiens de sociology, Vol. 2, No. 2, pp. 151-166*.
36. Rosenberg, M Michael. (2016). The Conceptual Articulation of the Reality of Life: Max Weber's Theoretical Constitution of Sociological Ideal Types, *Journal of Classical Sociology, Vol. 16. (1). 84-101*.
37. Segre, Sandro. (2004). Understanding Lived Experience: Max Weber's Intellectual Relationship to Simmel, Husserl, James, Starbuck, and Jaspers, *Max Weber Studies, Vol. 4, No. 1. (JANUARY 2004)*. , pp. 77-99.
38. Swedberg Richard and Ola Agevall. (2016). *The Max Weber Dictionary: Key Words and Central Concepts, Second Edition*, Stanford University Press.
39. Walker, Chris. (2014). Karl Jaspers on the Disease Entity: Kantian Ideas and Weberian Ideal Type, *History of Psychiatry 2014, Vol. 25. (3). 317 -334*.
40. Weber, Max. (1952). *The Methodology of the Social Sciences*. translated and edited by Edward A. Shils and Henry A. Finch. *With a foreword by Edward A. Shils*. Glencoe, Illinois: Free Press.
41. Whimster, Sam. (2007). *Understanding Weber*, Routledge.
42. Zijderveld, Anton C. (2006). *Rickert's Relevance: The Ontological Nature and Epistemological Functions of Values*, BRILL LEIDEN, BOSTON 2006.