

فلسفہ ایمان و ملکوتی پیر

رامین وصلی



مقدمه

رابطه فلسفه و جهان‌بینی محقق علوم انسانی با علم مورد بررسی تا حدی انکارناپذیر می‌باشد، زیرا در این گونه علوم بحث درباره انسان است و طرز تلقی محقق از مقام و موقف انسان در عالم هستی تأثیر به‌سزایی در مباحث علمیش خواهد داشت. به‌عنوان مثال، نگاه بدبینانه فروید نسبت به انسان در علم روان‌شناسی نتایجی را به بار آورده که کاملاً متفاوت از دیدگاه خوش‌بینانه مزلو، فرانکل و با کارل راجرز می‌باشد و نیز می‌توان از تأثیر فلسفه تجربه‌گرایی جان لاک و هیوم در مکتب رفتارگرایی در روان‌شناسی سخن گفت و نتیجه آن یعنی نگرستن به انسان به‌عنوان موجودی مکانیکی و ماشینی و اسیر محیط را ملاحظه نمود. این در حالی است که در روان‌شناسی انسان‌گرا که براساس اصول فلسفی پدیدارشناسی و اصالت وجود بنا شده، تلقی از انسان به‌عنوان موجودی متعالی و مختار مطمح نظر می‌باشد که کاملاً متفاوت و متضاد از دیدگاه مکتب رفتارگرایی است.

همچنین می‌توان از تأثیر فلسفه کانت و هگل در نظریه پیازه و یا تأثیر فلسفه کانت در جامعه‌شناسی زمبل و یا از تأثیر اندیشه‌های پوزیتیویستی آگوست کنت و اسپنسر در جامعه‌شناسی دورکیم سخن گفت.

در تمام رشته‌های علوم انسانی ارتباط فلسفه با علم به همین صورت است. اگر ریشه‌یابی شود، می‌توان ارتباط این دو حوزه معرفت بشری را دریافت، حتی بسیاری از فیلسوفان فلسفه علم را اعتقاد بر این است که در علوم تجربی و دقیقه نیز این امر صادق است.^۱ از این رو می‌توان به نقش و مقام فلسفه پی برد، زیرا عالم و محقق خاصه در علوم انسانی آگاهانه و ناآگاهانه نظریه‌های علمیش متأثر از فلسفه‌اش است و این مهم در علوم انسانی دوچندان می‌شود زیرا موضوع مورد بررسی «انسان» است و نتایج معطوف و منوط به چگونگی نگرستن به «انسان» می‌باشد.

در این مقاله ریشه‌یابی اندیشه‌های فلسفی ماکس وبر و تأثیر آن بر نظریه جامعه‌شناسی او به‌ویژه روش تحقیق او مطمح نظر می‌باشد، اندیشه‌هایی که ویر از فلسفه کانت، نوکانتی، هرمنوتیک و دیگر فلسفه‌های آلمان وام می‌گیرد و در اندیشه جامعه‌شناسی جای می‌دهد.

ابتدا زمینه تاریخی بحث شناخت‌شناسی و تأثیر آن در روش‌شناسی علوم انسانی مطرح و سپس برخی از اندیشه‌های وبر مورد بررسی قرار می‌گیرد.

زمینه تاریخی بحث شناخت و تأثیر آن در روش تحقیق در علوم انسانی

در اندیشه فلسفی غرب و بحث شناخت‌شناسی همیشه تقابل عقل و حس از زمان یونان باستان، با به عبارتی ذهن و عین، از زمان دکارت مطرح بوده است.

افلاطون ذهن را بر عین برتر دانست و پایه‌های ایدئالیسم را بنیاد نهاد. پس از رنسانس دکارت، مؤسس فلسفه جدید در غرب، بار دیگر بحث عقل و اهمیت آن را در شناخت‌شناسی مطرح نمود و ضمن تأیید مفاهیم و تصورات فطری مقام عقل را به قتل رفیع معرفت ارتقا داد و با ضابطه معروف «می‌اندیشم پس هستم» انسان را در شناخت فاعل دانست، نه منفعل و اهمیت شناخته‌را نسبت به مورد شناسایی بیش‌تر دانست. او انسان را متشکل از دو گروه روح و ماده دانست که ویژگی گوهر روح، اندیشه و گوهر ماده امتداد بود. پس از او در فلسفه غرب بسیاری چون لایب‌نیتس، اسپینوزا و مالبرانش جنبه روحانی نظریه او را دنبال کردند و برخی چون لامتری، هلوسوس و هلباخ در قرن هیجدهم جنبه مادی را پذیرفتند و ماتریالیسم مکانیکی را بنا نهادند.

در انگلستان، جان لاک موضع مخالفی را نسبت به دکارت اتخاذ نمود؛ علاوه بر اهمیت تجربه در مقابل عقل، تصورات فطری فلسفه کانت را رد نمود و ذهن انسان را لوح سفیدی انگاشت که عاری از هرگونه نوشته‌ای می‌باشد. پس از او بارکلی و هیوم راه او را دنبال کردند و فلسفه تجربی انگلیسی را به اوج رساندند. از آن زمان این دو مکتب در مقابل یک‌دیگر قرار گرفتند؛ یکی مکتب اصالت عقل دکارتی و دیگری اصالت تجربه انگلیسی.

در قرن هیجدهم کانت این دو مکتب را در بحث شناخت‌شناسی، آشتی داد. او ضمن این‌که حواس را به‌عنوان «ماده» اولیه شناخت تأیید نموده برای ذهن انسان نقش «صورت» را قابل شد و انسان را در مقابل داده‌های حسی منفعل ندانست، بلکه طبقه‌بندی داده‌ها را به عهده فاهمه انسان گذارد، ولی شناخت را تا حد پدیدار دانست و شیء فی‌نفسه را قابل شناخت ندانست.

در قرن هیجدهم، در عصر روشنگری، فلاسفه فرانسه علیه اندیشه‌های قرون وسطایی، مسیحیت، استبداد سیاسی، فئودالیسم و آریستوکراسی و سنت‌پرستی اجتماعی قیام کردند و از ایجاد جامعه‌ای مبتنی بر حکومت خرد انسانی دفاع نمودند، آنان همانند نیوتن خواستار این بودند که درباره انسان و جامعه به قوانین عام و کلی مانند علم فیزیکی دست یابند، از این رو در بحث

شکل گرفته بود. کسی که بر ذهن آلمانی‌ها از همه پیش‌تر تسلط داشت و به آن شکل بخشیده بود، کانت بود.^۳

در اواخر قرن نوزدهم مسئله تمایز روش علوم انسانی و علوم طبیعی به‌طور جدی از سوی نوکاتی‌های مکتب بادن چون ریکرت، ویندلبانند و فیلسوف و جامعه‌شناسی چون زیمل مطرح گردید و موضع مخالفی را نسبت به پوزیتیویست‌ها اتخاذ نمودند. آنان می‌خواستند مانند کانت مقولاتی را که در تفکر به‌کار می‌رود، معین کنند و به‌ویژه خواستار آن بودند که چه مقولاتی در علوم انسانی و چه مقولاتی در علوم طبیعی مصداق دارد، اما شخص دیگری که در آلمان با تفکرات پوزیتیویستی مخالفت ورزید و از اهمیت خاصی برخوردار است، دیلتای بود و به گفته هیوز:

«... دیلتای مدعی بود که فوق میان علوم فرهنگی و علوم طبیعی در سه چیز است؛ رشته تحقیق، نوع تجربه و نگرش محقق. فرق اول واضح بود هر چند مورد توجه ویندلبانند و ریکرت قرار نگرفته بود و فرق دیگر بدین صورت ساده خلاصه می‌شد که معرفت در علوم طبیعی منشأ خارجی دارد، اما علوم فرهنگی از گونه‌ای سلوک درونی و تجربه باطنی و درک زنده سرچشمه می‌گیرد. از این رو معنای تاریخ ثابت نیست و به اختلاف موقعیت زمانی و محیط فرهنگی هر مورخ و تصمیماتی که او در زندگی خصوصی خویش می‌گیرد، مختلف است.»^۴

دیلتای در نهایت، برای علوم انسانی «درون فهمی» و هرمنوتیک یعنی تأویل و تفسیر کردن و به سوی معنای باطن رفتن را متأثر از چنین زمینه تاریخی و هرمنوتیک اشلائیر مآخر پیش‌نهاد نمود، اما موفق به حل این مسئله به طور جدی نشد و چنانچه خواهیم دید، این مهم توسط ماکس وبر به انجام می‌رسد.

همان‌طور که گذشت تفاوت دیدگاه‌های پوزیتیویستی و تفهمی و هرمنوتیکی در راستای بحث روش علوم انسانی و طبیعی، واضح و روشن است و چرخش به سوی هر کدام نتایج متفاوتی را در قبال نگریستن به انسان در پی خواهد داشت. از دیدی بسیار کلی با توجه به آنچه گذشت، جامعه‌شناسی و علوم انسانی را می‌توان براساس روش‌شناسی به دو بخش تقسیم نمود. اگر جامعه و انسان از نظر ماهیت از جنس طبیعت به‌شمار آید، جامعه‌شناسی و علوم انسانی چهره طبیعت‌گرا (ناتورالیستی) به خود خواهد گرفت و اگر تمایز جامعه انسانی و طبیعت جدی به‌شمار آید و انسانیت انسان در نظر گرفته شود و انسان به مثابه پدیده‌های مادی انگاشته نشود، علوم انسانی با طبیعت‌شناسی طبیعی - تجربی تفاوت پیدا خواهد کرد.^۵

روش علم، متأثر از کانت شناخت را تا حد فنومن (Phenomen) انگاشتند و ضمن تأیید تجربه‌گرایی انگلیسی و اندیشه‌های آگوست کنت به وحدت روش در علوم طبیعی و انسانی قایل شدند. از آن پس در اروپا اندیشه‌های روشنگری به‌ویژه در انگلستان و فرانسه شیوه تفکر پوزیتیویستی دنبال شد.

اما در اواخر قرن هیجدهم و اوایل قرن نوزدهم در آلمان، مکتب رمانتیک علیه اندیشه‌های روشنگری و مظاهر آن مانند دموکراسی سیاسی، انقلاب کبیر فرانسه، نفی دیانت، سرمایه‌داری و اهمیت بی‌حد و حصر به خرد انسانی قیام کرد که مهم‌ترین نمایندگان آن برادران اشگل، نوالیس و اشلائیر مآخر بودند. در قرن نوزدهم، از این شورش و قیام علیه نهضت عقلی متفکران عصر روشنگری فرانسه به نام توفان و تلاش یاد می‌شود و بزرگانی چون هردر، شیللر، هولدرلین و گوته تحولات چشم‌گیری در عرصه فرهنگ آلمان به‌وجود آوردند و موجبات رشد و بالندگی برای فلسفه ایدئالیسم آلمانی را فراهم ساختند. البته مکتب رمانتیک پیش از این از طریق اندیشه‌های روسو، رمانتیک بزرگ فرانسونی، به فلسفه کانت به‌ویژه عقل عملی او رخنه کرده بود، گرچه کانت تأثیر به‌سزایی در هر دو مکتب روشنگری و رمانتیک گذارده بود اما پس از او فیخته، شلینگ و سرانجام هگل متأثر از اندیشه‌های رمانتیسم آلمانی به‌ویژه نهضت توفان و تلاش ایدئالیسم آلمانی را به اوج رساندند که این گونه طرز تفکر فلسفی، آلمان را نسبت به بقیه اروپا متمایز ساخت.^۶ در بحث روش علم، از آن پس در مقابل اندیشه‌های پوزیتیویستی، تمایز بین روش علوم انسانی و روش علوم طبیعی میان آلمانی‌ها مطرح شد.

به گفته استوارت هیوز: «در آلمان، پوزیتیویسم هرگز مانند فرانسه یا ایتالیا ریشه نندوانید، برای مردم آلمان فلسفه اصالت معنوی یا ایده‌آلیستی در حکم نوع طبیعت ثانوی بود. در عصر بزرگی که از اواسط قرن هیجدهم تا انقلاب ۱۸۴۸ ادامه داشت، تفکر آلمانی در همین قالب

یکی از مسائلی که وبر در بحث روش خود در علوم انسانی مطرح می‌کند تفهم می‌باشد

وبر و مسئله روش در جامعه‌شناسی

یکی از مسائلی که وبر در بحث روش خود در علوم انسانی مطرح می‌کند، تفهم می‌باشد. استفاده وبر از واژه آلمانی *verehen* برخاسته از تأثیرات سنت هرمنوتیکی آلمان است، چنان که اشلاير مآخر و دیلتای در جهت توسعه آن همت گماردند. برای ریشه‌یابی این موضوع باید از اشلاير مآخر آغاز کنیم.

واژه هرمنوتیک اصلاً واژه‌ای است یونانی که از فعل هرمنوتین به معنای تفسیرکردن و اسم هرمینا می‌باشد. در بسیاری از آثار و متون دوران گذشته از عهد یونان باستان، این واژه‌ها نزد کسانی چون افلاطون، ارسطو، گزنفون و... پلوتارک به کار گرفته شده است. کلمه یونانی هرماپوس اشاره به کاهنی که پیشگوی معبد دلفی بوده، دارد و اسم هرمینا به نام خدای پیام‌آور تیزپا، یعنی هرمس بازمی‌گردد.^۶ در اساطیر یونان هرمس را فرزند زئوس و مایا دانسته‌اند و کشف زبان و خط را به او نسبت می‌دهند؛ دو وسیله‌ای که فهم انسان را برای درک معنا و انتقال آن به دیگران میسر می‌سازد.

هرمنوتیک یا علم تفسیر یا تاویل، امروزه به رشته‌های متعددی از علوم و معارف بشری چون فلسفه، جامعه‌شناسی، تاریخ، حقوق و نقد ادبی و غیره نفوذ یافته و پیش از اشلاير مآخر، هرمنوتیک به تفسیر متون کهن و به‌ویژه کتاب مقدس به کار گرفته می‌شد. اما از اواخر قرن هیجدهم اشلاير مآخر آن را از تفسیر خاص به تفسیر عام تسری داد و پس از آن دیلتای آن را به عرصه علوم انسانی گشاید. از این رو آن دو، تفسیری معرفت‌شناختی از هرمنوتیکی ارائه دادند و پس از آنان در قرن بیستم هایدگر (۱۹۷۶ - ۱۸۸۹) و هانس گئورگ گادامر (متولد ۱۹۰۰) هرمنوتیک را از حیطة معرفت‌شناختی به حوزه هستی‌شناختی گشایدند، چنان که امروزه از اشلاير مآخر و دیلتای به‌عنوان بانیان هرمنوتیک سنتی و از هایدگر و گادامر، به‌عنوان بانیان هرمنوتیک مدرن یاد می‌شود.

اشلاير مآخر

مقام و موقعیت اشلاير مآخر به گونه‌ای است که می‌توان او را حلقه واسطی بین جریان‌های هرمنوتیکی پیش از او و پس از او دانست. پیش از او شدن در بحث اشلاير مآخر جا دارد از دو تن که پیشگامان او محسوب می‌شوند، یاد نماییم. یکی از آنان فردیش آست (۱۸۴۱-۱۷۷۸) و دیگری فردیش آگوست ولف (۱۸۲۴-۱۷۵۹) می‌باشد.

فردیش آست دو اثر عمده در علم لغت منتشر ساخت، یکی باعنوان: *Grundlinien der Grammatik, Hermeneutik und Kritik*، (مبانی صرف و نحو و علم هرمنوتیک و نقد) و دیگری باعنوان: *Grundriss der Philologie* (اصول علم لغت). اشلاير مآخر بیش‌تر به اثر اول او رجوع می‌نماید. آست وظیفه علم هرمنوتیک را به سه صورت فهم تقسیم می‌نماید:

۱. «تاریخی» فهم درخصوص محتوای اثر که می‌تواند هنری یا علمی یا عمومی باشد.

۲. «نحوی» یعنی فهم درخصوص زبان.

۳. *Geistige* «روحی و معنوی» یعنی فهم اثر با توجه به کل نگرش مؤلف و کل نگرش (*Geist*) عصر یعنی روح عصر که همان مفهوم روحی قومی فلسفه هررر می‌باشد.^۷

دو صورت اول که آست متوجه به آن است قبلاً به ترتیب به دست کسانی چون زملر و ارنستی به کمال رسیده بودند.^۸ تلاش آست بیش‌تر در جهت ارتقای صورت سوم بود و این همان علم هرمنوتیکی است که اشلاير مآخر در جهت کمال بخشیدن به آن اهتمام ورزید.

شخص دیگری که در اندیشه علم هرمنوتیکی اشلاير مآخر مؤثر بوده چنانچه ذکر شد، ولف بوده است. او در کتابش با عنوان گفتاری درباره دانش‌نامه علم باستان *Vorlesung über die Enzyklopadie der Altertums Wissenschaft* علم هرمنوتیک را علمی می‌داند که علم آن قواعدی است که به وسیله آن معنای نشانه‌ها بازشناخته می‌شود؛ این قواعد با موضوع تغییر می‌کند. از

پس از درگذشت اشلاير ماخر، هرمنوتیکی عام او به تدریج به سستی گرایید و بیش تر به تأویل های تاریخی، لغوی و قضایی منجر شد تا به علم هرمنوتیکی عام به منزله صناعت فهم

این رو می بایست برای شعر، تاریخ و قانون، هرمنوتیک جداگانه ای لحاظ نمود. ولف مانند آست برای علم هرمنوتیک سه سطح پیش نهاد کرده به این تفاوت که سطح سوم او فاقد اندیشه مابعدالطبیعه روح بود. سه سطح مورد نظر او عبارتند از: ۱. تأویل نحوی ۲. تأویل تاریخی ۳. تأویل فلسفی. سطح سوم از نظر ولف نقش مراقب و ناظر را از جهت منطقی بر دو سطح دیگر دارد.

مباحث مورد نظر آست و ولف درباره علم هرمنوتیک کمک شایانی برای اشلاير ماخر بودند و پس از آنان در فرهنگ آلمانی سطوح تاریخی و فلسفی عمق بیشتری یافت، به طوری که اشلاير ماخر سطح فلسفی را ارتقاء بیش تری بخشید.

تأکید بیش تر اشلاير ماخر بر اساس تأویل و تفسیر روان شناختی نباید از اهمیت زبان نزد او غافل شویم، چنانچه در بسیاری از مواقع اهمیت زبان را نیز متذکر شده، چنانچه می گوید: «... وظیفه علم هرمنوتیکی از دو نقطه متفاوت آغاز می شود؛ فهم در زبان و فهم در گوینده»^{۱۱} و نیز در جای دیگر می گوید: «همه چیزی که باید پیش فرض علم هرمنوتیکی قرار گیرد، تنها زبان است و همه چیزی که باید در آن یافت نیز؛ آن چه به دیگر پیش فرض های ذهنی و عینی تعلق می گیرد باید از طریق [یا از درون] زبان یافت»^{۱۲}

اشلاير ماخر با توجه به کارهای گذشتگان و به ویژه با این تصور و اندیشه که هرمنوتیک منحصرأ به کتب مقدس و فقه اللغه اختصاص دارد، مخالفت کرد. او بر آن باور بود که هر چه بتواند در حیطة تفسیر قرار گیرد، در قلمروی هرمنوتیکی تلقی می شود و این روش بر حسب علوم یا موضوعی که فهم از آن مدنظر می باشد، تغییر نمی یابد. موضوع چه روزنامه باشد، چه کتب قدیمی و چه کتب مقدس و حتی شناخت دیگران، برای علم هرمنوتیک از دیدگاه اشلاير ماخر تفاوتی ندارد.^{۱۳}

اشلاير ماخر از جهتی دیگر اعتقاد داشت که فهم در مقام فن عبارت است از دوباره تجربه کردن اعمال ذهنی مؤلف متن و از این رو، هرمنوتیک نزد او مرکب از دو سسویه در هم کنش یعنی «نحوی» و «روان شناختی» می باشد. (در معنای وسیع تر لفظ حیات روانی مؤلف بر همه چیز محیط است). این فرآیند بازسازی و در هم کنش، چه نحوی و چه روان شناختی، بر اصلی استوار است که همان اصل دوز هرمنوتیکی است.

تحول هرمنوتیک اشلاير ماخر از این جهت است که دیگر به متن خاصی تعلق ندارد و پایه و اساس علم هرمنوتیکی بنیادی و عام را تأسیس می نماید.

موضوع دیگری که در تفکر اشلاير ماخر از اهمیت زیادی برخوردار است مفهوم فهم «از بطن نسبت داشتن با زندگی» است. که این نقطه نظر، آغازی است برای تفکر هرمنوتیکی دیلتای و هایدگر، چنان که دیلتای مقصود خود را فهمیدن «از بطن خود زندگی» قرار می دهد و هایدگر نیز همین امر را با شیوه ای متفاوت و اساساً تاریخی تر پی می گیرد.^{۱۴}

هرمنوتیک عام او به دو بخش تقسیم می شد؛ نحوی (عینی) و فنی (ذهنی).

در بخش نحوی یا دستوری، مقصود آن است که می بایست به بررسی متن از جهت زبان پرداخت و از این رو بود که مفهوم زبان و حیثیت زبانمندی آدمی را آغاز هرگونه اقدام هرمنوتیکی و تفسیری می دانست.

اما در بخش دوم یعنی فنی، بیش تر هدفش به تفسیر روان شناختی یعنی بررسی متن در قالب کلی زندگی و تفکر مؤلف و نبوغ فردی آن معطوف بود. بسیاری را

دیلتای

پس از درگذشت اشلاير ماخر، هرمنوتیکی عام او به تدریج به سستی گرایید و بیش تر به تأویل های تاریخی،

لغوی و قضایی منجر شد تا به علم هرمنوتیکی عام به منزله صناعت فهم، دیلتهای متأثر از اشلاپر ماخر و سنت فلسفی آلمان، هرمنوتیک را به عرصه علوم انسانی می‌کشاند و آن را روشی ارجمند برای علوم انسانی قلمداد می‌کند. او معتقد بود که علوم انسانی و تاریخ با نیت و ارزش‌های کنشگران سروکار دارد چرا که رفتار آنان با ارزش‌ها و نیت آنان ارتباط مستقیم داشته و می‌بایست با روش تأویل یا هرمنوتیکی به این علوم نگریست.

دیلتهای میان علوم انسانی و علوم طبیعی به تفاوت و تمایزی بنیادی قایل می‌شود و اظهار می‌دارد که پویایی‌های حیات درونی انسان از شناخت و احساس و اراده ترکیب شده‌اند. از این رو نمی‌توان آن را تابع معیارهای علت و دقت تفکر شبه‌مکانیکی و کمی ساخت.^{۱۴}

او همچنین به گونه‌ای تحقیرآمیز می‌گوید که «در رگ‌های فاعل شناسایی فلسفه‌های لاک و هیوم و کانت خون واقعی جاری نیست.» در فلسفه‌های لاک و هیوم و کانت گرایش متمایز برای محدود کردن «شناسایی» به قوه‌ای دژاکه برکنار از احساس و اراده وجود دارد.^{۱۵}

دیلتهای علی‌رغم انتقاداتی که بر فلسفه‌های لاک، هیوم و کانت وارد می‌کند از سویی دیگر، در طرح هرمنوتیکی خود برای علوم انسانی یا علوم فرهنگی ادامه‌دهنده ایده‌الیسم انتقادی کانت تلقی می‌شود، چرا که او معتقد بود، همان‌طور که کانت نقد عقل محض را نوشته که مبانی علم‌شناسی علوم را در بردارد، نقد عقل تاریخی او مبانی علوم شناختی علوم انسانی را در پی دارد. چنانچه او در مقولات کانتی برای علوم طبیعی شک نکرد اما در مکان، فضا و زمان و عدد و الخ امکان اندکی برای فهم حیات درونی انسان می‌دید و نیز مقوله «احساس» را ظاهراً نسبت به خصلت تاریخی و درونی فاعلیت ذهن انسانی منصفانه نمی‌دانست و معتقد بود که طرح او توسعه بیش‌تر کل نگرش انتقادی کانتی است، اما به جای نظریه شناخت، مقوله «تأویل نفس» و به جای نقد عقل محض، نقد عقل تاریخی جایگزین می‌شود.^{۱۶}

دیلتهای به پیروی از سنت فلسفی آلمان سرانجام تقابل میان Erklären (تبیین) و Verstehen (تفهم) را مانند درین مطرح می‌کند، و بر این باور است که در علوم انسانی برخلاف علوم طبیعی که با روش تبیین سروکار دارد، با روش تفهم می‌بایست به بررسی پدیده‌های اجتماعی و انسانی پرداخت. از این رو تأکید می‌کند که خصلت ذهنی و معنی‌دار رفتار انسان هیچ‌گهتایی در طبیعت ندارد و علوم طبیعی تبیین‌های علی رویدادهای بیرونی هستند، اما علوم انسانی با فهم «درونی» رفتار معنی‌دار سروکار دارد.^{۱۷}

او در دفاع از علوم انسانی و یا حتی برتری آن نسبت به علوم طبیعی معتقد است که علوم انسانی چیزی را در اختیار دارد که در علوم طبیعی یافت نمی‌شود، و آن امکان فهم تجربه درونی شخص دیگر از طریق عمل اسرارآمیز انتقال ذهنی است.^{۱۸} و نیز در همین راستا می‌گوید که تفاوت بین علوم انسانی و زندگی فیزیکی بر نظام‌های علی استوار است. از این جهت است که زندگی تاریخی خلاق است.^{۱۹}

گرچه دیلتهای متأثر از کانت، نقد عقل تاریخی خود را در جهت طرح هرمنوتیکی علوم انسانی مطرح می‌نماید، اما از سویی دیگر، او یک فیلسوف زندگی است و مانند نیچه و برگسن مخالف عقلانی کردن افراطی و اندیشه فیزیکالیستی نسبت به عرصه زندگی می‌باشد و به همین دلیل، بولنو معتقد است که اشاره دیلتهای به زندگی، توجه به مجموع قوای درونی انسانی، به ویژه قوای غیرعقلانی احساس و خواهش می‌باشد.^{۲۰} از این روست که دیلتهای می‌گوید: «... ما طبیعت را توضیح می‌دهیم، اما انسان را باید بفهمیم... پس فهم عملی ذهنی است که به وسیله آن تجربه انسان زنده را درک می‌کنیم... فهم عمل صرف تفکر نیست، بلکه جابه‌جایی و تجربه دوباره جهان است در نقش دیگری که بسا آن در تجربه زندگی روبه‌رو می‌شویم.»^{۲۱}

دیلتهای در راستای نقد عقل تاریخی خود، موضوع تجربه را مطرح می‌کند. پیش از مطرح کردن تجربه براساس اندیشه دیلتهای، این نکته حائز اهمیت است که هرچند دیلتهای نقد عقل تاریخی را براساس اندیشه کانتی طرح نمود، اما معتقد بود که کانت در این نکته اشتباه کرده است که عقل محض را جدای از زندگی و تاریخ لحاظ کرده، چرا که دیلتهای معتقد بود که حیث تاریخی به دو معنا است؛ یکی وقوع پدیده‌ها در گذشته و علم به این گذشته است و دیگر استمرار و صیوررتی است که در هر عمل انسانی وجود دارد و حتی عملی را که فی‌الحال به انجام می‌رسانیم، در برمی‌گیرد. از این نقد، هر امر انسانی

وبر و تفهم

بنابر آنچه در سطور قبل گذشت، وبر در چنین فضای فکری و فلسفی برخاسته از سنت هرمنوتیکی و ایده‌آلیستی آلمان روش خود را در جامعه‌شناسی بنا نهاد. همان‌طور که ملاحظه شد، فلسفه آلمان در عرصه بحث روش‌شناختی علم پیش از وبر به مخالفت با اندیشه پوزیتیویستی برخاسته بود.

دیلتای با توجه به میراث گذشتگان کار را به جایی رساند که تبیین را برای علوم انسانی ناکافی دانست و متأثر از اندیشه هرمنوتیکی، تفهم را سزاوار علوم انسانی دانست. وبر اندیشه دیلتای را دنبال کرد و با استفاده از تفهم، جامعه‌شناسی تفهمی با تفسیری خود را بنیاد نهاد. منظور اصلی وبر از تفهم در جامعه‌شناسی این است که باید برای درک یک رفتار اجتماعی انسان همدلی کرد و خود را به جای کنشگران نهاد. از این رو معتقد بود که جامعه‌شناسان مزیتی را نسبت به دانشمندان علوم طبیعی دارا هستند، چرا که آنان قادرند با استفاده از تفهم، پدیده‌های اجتماعی را درک کنند و با کنشگران رفتار

فلسفه آلمان در عرصه بحث

روش‌شناختی علم پیش از وبر به مخالفت با اندیشه پوزیتیویستی برخاسته بود

خود نقدی تاریخی تلقی می‌شود. به این ترتیب، دیلتای از معنی کانتی درخصوص عقل در نقادی عقل محض دور می‌شود و عقل را از حیث تاریخمندی و نامحدود آن به حدود و تعینات یک عصر به‌خصوص نزدیک می‌شود.^{۲۲} دیلتای از تجربه معنای خاصی را مدنظر دارد. به طور کلی، در زبان آلمانی برای معنای «تجربه» دو کلمه وجود دارد: *Erfahrung* و کلمه فنی‌تر و تازه‌تر *Erlebnis*. کلمه اول اشاره به تجربه به طور کلی دارد، اما دیلتای از لفظ محدودتر و خاص‌تر *Erlebnis* استفاده می‌کند که از فعل *Erleben* (تجربه کردن به‌ویژه در موارد فردی) ساخته شده است.^{۲۳} مقصود دیلتای از آن نوع تجربه *Erlebnis* این است که ما با فهم معنی آنچه دیگری انجام می‌دهد، می‌توانیم محتوای «تجربه» آن فرد را از جهان درک کنیم. *Erlebnis* محتوای اساسی آگاهی را تشکیل می‌دهد که دیلتای گاه از آن به‌عنوان «تجربه زیست‌مندی بی‌واسطه» یاد می‌کند و یادآور می‌شود این تجربه مقدم بر هر نوع تفکر است.^{۲۴} در نهایت دیلتای معتقد است که ما می‌توانیم تجربیات دیگران را بازسازی کنیم و به‌وسیله تفهم آن را بفهمیم و این بازسازی تجربیات دیگران به علت داشتن طبیعت «مشترک» بین انسان‌ها میسر می‌باشد.

دیلتای در جهت طرح هرمنوتیک خدمتی بزرگ کرد، اما برخلاف نیتی که داشت نتوانست طرح روش برای علوم انسانی را به سرانجام رساند، چنانچه حتی در طرح بازسازی تجربیات دیگران فقط خواستار یک‌سویه آن نبود بلکه می‌خواست ترکیبی از عناصر فلسفه پوزیتیویستی و اندیشه‌های آرمان‌گرایانه فلسفه زندگی به وجود آورد. چنانچه گادامر یادآور می‌شود که حتی اصطلاح *Erlebnis* (تجربه) از نقطه نظر دیلتای کشش میان دیدگاه‌های پوزیتیویستی و ایده‌آلیستی بود.^{۲۵} اما با وجود ناکامی دیلتای اندیشه و طرح مسائل او در بحث روش علوم انسانی، دست‌مایه‌ای برای ماکس وبر شد که بتواند این طرح را در جامعه‌شناسی به انجام رساند.



منظور اصلی وبر از تفهم در جامعه‌شناسی این است که باید برای درک یک رفتار اجتماعی انسان همدلی کرد و خود را به جای کنشگران نهاد

است، چنانچه خود وبر نیز به این موضوع واقف بوده و در آثار خود بسیار از او یاد می‌کند و در توضیح روش تفهمی از زیمل و کتاب او «مسائل فلسفه تاریخ» (Problemeder Geschichts Philosophie, 1905) در آثار خود ارجاع می‌دهد.^{۲۹}

زیمل نه تنها یک جامعه‌شناس بود، بلکه یک فیلسوف نوکانتی مسلط بر آثار کانت بود و میبانی اصلی جامعه‌شناسی وی براساس فلسفه کانت ساخته و پرداخته شده بود، چنانچه جامعه‌شناسی صوری او و افتراق بین صورت و محتوا، اندیشه‌ای کانتی بود و نیز در مقاله معروفش این سؤال را مطرح ساخت که چگونه جامعه امکان‌پذیر می‌شود. (How is Society Possible?) که این پرسش همان اندیشه کانت درباره طبیعت بود که «طبیعت چگونه امکان‌پذیر می‌شود».^{۳۰}

او مانند کانت در جست‌وجوی مقولات صوری پیشینی در مورد جامعه بود و بر این باور بود که پدیده‌های متغیر اجتماعی را باید ذهن مشاهده‌گر، وحدت بخشد. البته این موضوع یکی از بحث‌های اساسی نوکانتی‌ها در بحث شناخت‌شناسی تلقی می‌شد. چنانچه کوهن معتقد بود: «... واقعیت چیزی نیست که از راه حواس یا بر پایه شهود به ما برسد، بلکه باید با تعقل محض ساخته شود».^{۳۱} و نیز تاتورپ اظهار می‌داشت که:

«عین یا معلوم چیزی نیست که ساخته و پرداخته به ما داده شود، بلکه در جریان بی‌پایان کسب شناخت هست می‌شود».^{۳۲}

زیمل در بحث تفهم معتقد بود که مسئله قدیمی ذهن و عین و یا بود و نمود را می‌توان با روش تفهم حل نمود، چرا که ساختار هر تفهم اساساً هم نهاد میان ذهن و عین است. این نگرش زیمل درباره تفهم به‌عنوان همنهاد متأثر از کانت است.

چنانچه زیمل می‌گوید که کانت بین فهم که بر پایه تجربه عمل می‌کند و خرد که در خود پایه و شالوده تصولات و معانی را دارد، تفاوت قابل می‌شود. خرد آن

همدلی کنند، اما دانشمندان علوم طبیعی قادر به چنین درکی مانند آنان از رفتار یک اتم نیستند.^{۲۶}

استفاده وبر از تفهم، فقط نتیجه تأثیرپذیری از اندیشه هرمنوتیکی اشلایر ماخر و دیلتای نبوده، بلکه او متأثر از اندیشه‌های کانت و نوکانتی‌ها نیز بود، چرا که روش تفهمی به‌طور مستقیم به اندیشه‌های کانت نیز بازمی‌گشت. چنانچه همیلتون معتقد است: «میراث فکری وبر و به‌ویژه نوکانتیانسم، برخاسته از تقسیم اولیه کانت میان پدیده‌ها و ذوات (فنونما و نومنا) براساس زمینه‌های پیشبودی است. این در اندیشه آلمانی به‌تعمیر روش‌شناختی مهمی تبدیل شد، به این معنی که مجموعه‌ای از روش‌های خاص علوم طبیعی هست که بر تبیین علی استوار است و مجموعه دیگر از روش‌های خاص علوم فرهنگی - شامل جامعه‌شناسی هست که به معیارهای شهودی وابسته بود و تبیین آن به صورتی هرمنوتیک برحسب معنا انجام می‌گیرد».

و نیز می‌گوید: «کانت همچنین اعتقاد داشت قوانینی که جهان فیزیکی را به نظم درمی‌آورد در ارتباط با جهان ناپیوسته است و نتیجه طبیعیش این است که شناخت حیات انسانی به‌هیچ وجه نمی‌تواند بر حسب تبیین علی انجام گیرد، چون با قوانین طبیعی سازگار نبوده، بلکه در اصل آزاد است».^{۲۷}

وبر نیز متأثر از چنین اندیشه کانتی معتقد بود که جامعه‌شناسی علمی است که در جهت تفهم کنش اجتماعی تلاش می‌کند و بر اهمیت اراده انسانی و توانایی او برای تغییر رفتار تأکید می‌کند.^{۲۸} و از این رو مانند کانت که افتراقی بین عقل نظری و عقل عملی ایجاد کرده بود، او این افتراق را به عرصه علوم انسانی می‌کشاند و در علوم انسانی و اجتماعی قابل به‌انگیزه یا دلیل به جای علت برای کنش انسانی می‌شود.

اما در بحث تفهم از جامعه‌شناس و فیلسوف نوکانتی، زیمل نیز متأثر می‌باشد. زیمل یکی دیگر از کسانی است که وبر در استفاده از روش تفهمی شدیداً به او مدیون

وبر با الهام از یاسپرس و روش تفهمی او در روان‌شناسی، در عقیده‌اش نسبت به تمایز علوم طبیعی و انسانی راسخ‌تر شد

این رو او می‌گفت روان‌شناس یا نوعی تفهم درون ذاتی معناها در سطحی که تجارب زندگی در آن جریان دارند رویه‌رو هستیم. اما این نوع تفهم محدودیت‌هایی را در بردارد.

این اندیشه یاسپرس نیز در بحث تفهم برای وبر دست‌مایه‌ای شد مبنی بر این که جامعه‌شناس مانند روان‌شناس می‌تواند تفهمی از کنشگران اجتماعی داشته باشد. البته واضح و میرهن است که تفهم جامعه‌شناسی با تفهم روان‌شناسی یکسان نیست.^{۲۶}

وبر با الهام از یاسپرس و روش تفهمی او در روان‌شناسی، در عقیده‌اش نسبت به تمایز علوم طبیعی و انسانی راسخ‌تر شد. او به این باور رسید که هنگامی که موضوع پژوهش ما «انسان» است؛ روش پوزیتیویستی به تنهایی کافی نیست.

به‌جز تأثیر از یاسپرس از روش تفهم، بسیاری از پرسش‌های وبر اگزیستانسیالیستی است، چنانچه ریمون آرون می‌گوید:

«پرسش‌هایی که ماکس وبر براساس آن‌ها توانسته است سهم خویش را در جامعه‌شناسی دین، سیاست و جامعه کنونی ادا کند، قبل از هر چیز پرسش‌هایی هستی‌نگرانه‌اند. این پرسش‌ها به هستی هر یک از ما در قبال زندگی مدنی و حقیقت دینی و مابعدالطبیعی مربوط می‌شوند. ماکس وبر خواسته است بدانند قواعدی که مرد عمل از آن‌ها تبعیت می‌کند و قوانین حیات سیاسی کدامند و انسان برای هستی خویش در این جهان چه معنایی می‌تواند پیدا کند. چه رابطه‌ای میان دریافت دینی هر کس و شیوه زندگی او یا نحوه تلقیش در برابر اقتصاد، یا دولت وجود دارد؟ جامعه‌شناسی وبر ملهم از نوعی فلسفه هستی‌نگر است که پیش از آغاز پژوهش دو چیز را نفی می‌کند؛ هیچ علمی نمی‌تواند به آدمیان بگوید چگونه باید زندگی

طور که افلاطون می‌گوید یادآور اسطوره‌ای هستی قبل از تولد نیست، بلکه آن (خرد) توسط احساس عدم رضایت نسبت به نقص و نارسایی حواس در جست‌وجو برای معانی و تصورات که ماوراء تجربه‌اند برانگیخته می‌شود و با این استدلال، کانت گامی قاطع به سوی مفهوم «ساختار اجتماعی واقعیت» برمی‌دارد.

شالوده فلسفی برای مفهوم به‌عنوان هم نهاد عناصر به دست آمده از تجربه و خرد می‌باشد.^{۲۷}

چنانچه در این خصوص خود کانت معتقد است که اگر خرد نتواند از به‌کار بردن قوانین ادراک تجربی راضی شود. آن وقت فهم از دایره اصلی فعالیت خود خارج می‌شود و موضوعات تجربه را که مافوق دست‌یابی برای ادراک تجربی است تصور خواهد کرد.^{۲۸}

براساس همین آموزه کانت، زیمل تفهم را درون یک زمینه برای کنش متقابل بین ظاهر رفتار و معنای قرار می‌دهد و حتی براساس اندیشه کانت معتقد بود که پدیده‌های متغیر اجتماعی را ذهن مشاهده‌گر وحدت می‌بخشد.

ماکس وبر به خوبی از کار زیمل براساس اندیشه کانت آگاه بود و تفهم را در مرکز مفهومش برای کنش معنادار قرار می‌دهد. یعنی بر هم نهاد بین دو نوع واقعیت؛ یکی ظاهر و نمود بیرونی کنش و دیگری معنایی که در عملیات تفهم تشخیص داده می‌شود. چنانچه وبر به این اندیشه رسید که بر هم نهاد ظاهر و معنا در جریان کنش به انجام می‌رسد.^{۲۹}

اندیشه وبر درخصوص تفهم تا حدی متأثر از اندیشه‌های اگزیستانسیالیستی نیز می‌باشد، چنانچه او از آثار دوست اگزیستانسیالیست خود کارل یاسپرس به‌ویژه آثار جوانی او درباره روان آسیب‌شناسی بهره برده بود.

کانون اصلی اندیشه یاسپرس در بحث روان آسیب‌شناسی تمایز بین تبیین و تفهم است. او معتقد بود که روان‌کار معنای رؤیا یعنی نسبت موجود میان فلان تجربه کودکی و فلان عقده یا توسعه نوروژ را می‌فهمد، از

کنند یا به جوامع بیاموزد چگونگی باید خود را سازمان دهند. هیچ علمی نخواهد توانست به بشر بیاموزد که آینده‌اش چه خواهد بود. نفی اول، ماکس وبر را در برابر دورکیم قرار می‌دهد و نفی دوم وی را در برابر مارکس.^{۳۷}

وبر تفهم را دو نوع می‌داند؛ تفهم مشاهده‌ای و تفهم تبیینی. با تفهم مشاهده‌ای ما فقط ظاهر رفتار را درک می‌کنیم اما به وسیله تفهم تبیینی می‌توانیم معنای رفتار کنشگر را دریابیم.

اگر بخواهیم فقط با تفهم مشاهده‌ای به پژوهش بپردازیم، در سطح رفتار متوقف می‌شویم، روش پوزیتیویستی چنین نتیجه‌ای را در برخواهد داشت.

در تأیید این مطلب می‌توان مثالی ذکر کرد. در سال ۱۹۶۰ دولت هند از یک دانشگاه برجسته آمریکایی خواست تا مطالعه‌ای در زمینه ابزارهایی که باید به کار بگیرد تا به اهدافش در زمینه تنظیم خانواده برسد، انجام دهد. این گروه بلافاصله برنامه‌ای بی‌عیب و نقص جهت بررسی و مشاهده این موضوع تنظیم کرده، قرص‌های ضدحاملگی در بعضی از روستاهای منطقه پنجاب توزیع شد و روستاهای دیگر به‌عنوان گروه مقایسه انتخاب شدند. نتیجه کاملاً منفی بود. نرخ تولد کاهش یافت، ولی درست به همان نسبتی که در روستاهایی که در آن‌ها قرص توزیع نشده بود، پایین آمده بود. محققان نتیجه گرفتند که توزیع قرص هیچ تأثیری نداشته است و به این باور رسیدند که علت عدم توفیق، وابستگی روستایی به سن باستانی و مقاومت در برابر چیز تازه و بی‌اعتقادی به هر چیزی که از خارج بیاید، است. سرانجام با بحث استدلالی و عقلانی به تبلیغ قرص‌ها برای روستاییان پرداختند. در نهایت این روش نیز کارساز نشد. پس از مدتی گفت‌وگو با روستاییان، پژوهشگران متوجه شدند که برای کشاورزان این روستا بچه در حکم سرمایه است، زیرا در وضع اقتصادی منطقه‌ای نظیر پنجاب، بزرگ کردن بچه خرجی نداشت، هر بچه برای کار در مزرعه نقش مهمی در اقتصاد خانواده ایفا می‌کرد. این مثال نشانگر آن است که تفهم مشاهده‌ای و توضیح فی‌البداهه هر پدیده دیدی نامعقول از رفتار را در بردارد و پژوهشگران پیش از رسیدن به این نتیجه (یعنی دلیل رفتار) روستاییان را خرافی و عقب‌مانده می‌پنداشتند.^{۳۸}

به طور کلی، وبر به وسیله روش تفهم برای معضل بزرگی که در قرن نوزدهم در بحث روش علوم انسانی مطرح بود، راه حلی پیش‌نهاد می‌کند که از اهمیت خاصی برخوردار است. راه حلی که دلبتای نتوانست بر آن فایز آید تا حدی به انجام می‌رساند و تلفیقی بین روش هرمنوتیکی و پوزیتیویستی ایجاد می‌کند. چنانچه او

معتقد است روش پوزیتیویستی (آزمایش، مشاهده عینی) برای درک کنش انسانی کافی نیست زیرا در این روش فقط ظاهر رفتار مورد توجه قرار می‌گیرد و محقق و پژوهشگر علوم انسانی از معنای رفتار کنشگر غافل می‌شود. به همین منظور، تفهم را که در سنت فلسفی آلمان پیشینه طولانی دارد، تأکید می‌کند. البته او این روش را نیز مانند روش پوزیتیویستی یک‌جانبه نمی‌پذیرد و کفایت علی و کفایت معنا را مطرح می‌کند چنانچه معتقد است تبیین کافی و کامل مستلزم کفایت در دو عرصه است. ابتدا کفایت علی، باید روابط علی میان پدیده‌ها را مشخص نماید و با بررسی تاریخی، آماری و دیگر وسایل تجربی به تعیین علل و اسباب رویدادها بپردازد و پس از آن کفایت معنا مطرح می‌شود یعنی آن‌که آیا پدیده‌ها یا رویدادهای مورد بحث قابل فهم است یا خیر، این امر مستلزم درک و فهم معانی ذهنی و فرهنگی است و از حیطة کفایت علی فراتر می‌رود. به عبارت دیگر، برای تبیین کافی و کامل یک پدیدار نه تنها باید روابط علی خارجی و قابل مشاهده را معین نمود، بلکه علاوه بر آن باید ارتباط آن پدیدار را به معانی ذهنی فرهنگی افراد روشن نمود و نقش عوامل ذهنی را نیز مشخص نمود. به‌عنوان مثال، وقتی وبر می‌خواهد ظهور سرمایه‌داری را در غرب تحقیق کند ابتدا به کفایت علی می‌پردازد و نشان می‌دهد که چه شرایطی از نقطه نظر مادی برای ظهور سرمایه‌داری لازم بود و حتی از لحاظ آماری آشکار می‌سازد که اکثر سرمایه‌داران غرب حتی در کشورهای کاتولیک از فرقه پروتستان بودند، پس از آن به کفایت معنا توجه می‌کند و برخلاف مارکس که انگیزه اصلی سرمایه‌دار را سودجویی به‌ویژه در قرن هفدهم و هیجدهم می‌دانست. او انگیزه اصلی سرمایه‌دار را در الهیات پروتستانیزم و تمایل وی به رستگاری و توفیق اخروی می‌داند.

براساس نظر وبر و روش او واضح و مبرهن است که مارکس فقط به کفایت علی توجه نمود و کفایت معنا را مورد توجه چندانی قرار نداد. کفایت علی وبر تأییدی

فوانین تعمیم یابد، درک کند. وسیله‌ای که با آن، درک معنا با استناد به واقعیت تجربی تعمیم پیدا می‌کند، همان «انواع آرمانی» است یعنی مفهوم سازی‌های مجردی که آمیخته از مشاهدات بالفعل تجربی و پیش‌فرض‌های لمسی ناظر بر پدیده‌های اجتماعی است. پس انواع آرمانی نه مجموعه‌ای از توصیف‌اند و نه فرضیه، بلکه ابزارهایی برای استفاده در سازماندهی مفهومی و تبیینی یک واقعیت اجتماعی معشوشند...»^{۴۰}

به طور کلی در جامعه‌شناسی دوگونه روش قابل طرح است، یکی روش فردگرایی روش شناختی و دیگری جمع‌گرایی روش شناختی، در روش شناختی نوع اول به فرد تکیه می‌کنند و پس از آن به جمع تعمیم می‌دهند. در روش شناختی نوع دوم برعکس، ویر این دو روش را تا حدی به وسیله انواع آرمانی ترکیب می‌کند.^{۴۱} و به گفته استوارت هیوز:

«ویر با تعریفی که - حتی به این صورت آزمایشی و موقت - از انواع آرمانی داده یکی از مؤثرترین خدمت‌ها را به اندیشه اجتماعی از لحاظ روش کرده است. دانشمندان بعد از او - از قبیل بزرگ‌ترین جانشینش، یوزف شومپتر، جامعه‌شناس اقتصادی - حد آن مفهوم را با دقت بیشتر تعیین کرده‌اند و امروزه آن را «مدل» می‌نامند و پیوسته به‌کار می‌برند. مدل‌سازی به صورت‌های پیچیده ریاضی و منطقی که ویر حتی به خواب هم نمی‌دید، کار بسیار دقیقی شده است و بسیاری از کاربردهای جدید پیدا کرده است. با این همه، فضل تقدم به عنوان مدل‌ساز اصلی همچنان با ویر است. او نخستین کسی بود که شیوه ایجاد بر ساخته‌های نظری و انتزاعی را که تنها راه درک عقلانی دنیای آدمی است، آشکار کرد.»^{۴۲}

رابطه ارزشی

ویر در این بحث بر این عقیده است که شناسایی انسان از هستی همواره محدود و جزئی است و واقعیت اجتماعی را بی‌نهایت پیچیده می‌داند. لذا هر نوع شناسایی اجتماعی مستلزم آن است که دست به انتخاب و گزینش بزینم، 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. سؤالات براساس ارزش‌های ما تعیین می‌شوند زیرا هر کس که وارد پژوهش درباره جامعه می‌شود، انسانی است که در جهان واقعیات عملی کار می‌کند و از این حیث،

است به روش پوزیتیویستی و کفایت معنا او تأییدی است به روش نوکانتی‌ها و سنت هرمنوتیک. او با آشتی دادن این دو روش در جامعه‌شناسی همان نقش کانت را در فلسفه در بحث شناخت‌شناسی ایفا می‌نماید.

انواع آرمانی

یکی دیگر از ابزارهای مهم در روش‌شناسی ویر مفهوم انواع آرمانی است. او معتقد است که مفاهیم کلی یعنی مقولاتی که در علوم اجتماعی مورد استفاده قرار می‌گیرند، مانند مفاهیم کلی در علوم تجربی نیستند که محصول تجربه و مشاهده باشند، زیرا در این علوم تصور می‌شود که مفاهیم کلی عبارت از مجموعه صفات مشترک در اجزا است و منشأ کسب این مجموعه صفات تجربه و مشاهده می‌باشد. اما او بیان می‌کند که در علوم اجتماعی چنین نیست و مفاهیم کلی در علوم اجتماعی، ذهنی است و در این زمینه، تجربه‌گرایان را مورد انتقاد قرار می‌دهد که مقولات ذهنی صرفاً انعکاسی از تجربه حسی نیستند. از این رو معتقد است که انواع آرمانی در علوم اجتماعی یک مفهوم کلی ذهنی است و چون واقعیت اجتماعی امری پیچیده است، محقق علوم اجتماعی می‌باید به خلق انواع آرمانی متوسل شود و به این وسیله درجه انحراف و تفاوت را بررسی نماید و واقعیت پیچیده را مفهوم دهد. به‌طور کلی، انواع آرمانی ویر یک ساختار تحلیلی است که محقق می‌تواند به وسیله آن همانندی‌ها و انحراف‌ها را در موارد عینی تشخیص دهد و نیز با انواع آرمانی می‌توان فرضیاتی را به وجود آورد که همبستگی و نسبت‌های علی را آشکار سازد.^{۴۳}

درباره روش ویر و به‌ویژه انواع آرمانی همیلتون معتقد است که:

«او می‌خواهد زمینه اجتماعی اقدام انسان را به شیوه‌ای که «معنایش» (عینی و ذهنی هر دو) چون معنای «اجتماعی» بتواند به صورت انواع و

وبر قهرمانی اگزیزتانسالیست بوده است. یاسپرس معتقد است که فلسفه وجودی خودش ملهم از نمونه وبر به عنوان «مردی که تجسم شکوه و عظمت بشری است» می‌باشد، کسی که به تنها شیوه ممکن برای ناسانی کامل در آن ایام، زندگی کرد

ویندلبناند و ریکرت موضوع «ربط ارزشی» را در علوم انسانی می‌پذیرد، اما برخلاف آنان، معتقد است که تعمیم‌های موجه امکان‌پذیر است زیرا در غیر این صورت، علوم اجتماعی از حیطه علم بیرون می‌رود و نیز برخلاف پوزیتیویست‌ها ربط ارزشی را از علوم اجتماعی طرد نمی‌کند زیرا او می‌خواست ارزش‌ها را به عنوان قلمروی آزادی و انتخاب گوناگون فرد حفظ نماید و همان‌طور که ذکر شد، این موضع‌گیری وبر ناشی از سنت کانتی و نوکانتی می‌باشد، اما با پیروان کانت در این نکته تفاوت نظر دارد، چرا که او انکار می‌کند که ارزش‌های عینی وجود دارند که بر مبنای آن‌ها وفاقی عقلانی میسر باشد. از این جهت او از راه ریکرت دور می‌شود و به سوی نسبی‌گرایی دیلنای نزدیک می‌شود. وبر در نهایت به این نتیجه می‌رسد که در عالم جامعه و فرهنگ هیچ حقیقت ثابتی یافت نمی‌شود و بیش‌تر تأکید می‌کند که «کثرتی از ارزش‌های ناسازگار» وجود دارد که البته این موضع او بیش‌تر نیجه‌ای و اگزیزتانسالیستی است.^{۲۴} تأثیر وبر در اندیشه‌های اگزیزتانسالیستی بسیار آشکار است او از افکار و اندیشه‌های یاسپرس دوست نزدیکش آگاه بوده و بسیاری بر این باورند که وبر یک اگزیزتانسالیست زودرس بوده و به چشم دوست نزدیکش یاسپرس، وبر قهرمانی اگزیزتانسالیست بوده است. یاسپرس معتقد است که فلسفه وجودی خودش ملهم از نمونه وبر به عنوان «مردی که تجسم شکوه و عظمت بشری است» می‌باشد، «کسی که به تنها شیوه ممکن برای ناسانی کامل در آن ایام، زندگی کرد. وی با شکستن تمامی صور وهم‌آلوده، بنیادهای وجودی بشری را آشکار ساخت.» به اعتقاد بسیاری از مفسران آثار وبر، مرهون بودن او به نیجه به عنوان یکی از بنیان‌گذاران فلسفه وجودی بسیار آشکار است. برداشت وبر از رابطه میان ارزش‌ها و معرفت در بحث ربط ارزشی بیش‌تر اگزیزتانسالیستی و نیجه‌ای است تا پوزیتیویستی.^{۲۷} لوئیس. آکوزر درباره تأثیرپذیری وبر از مارکس و

نگرش خاصی نسبت به زندگی و عالم هستی در او پدید می‌آید که بعداً در تحقیقاتش متجلی می‌شود.^{۲۳} به‌عنوان مثال، وقتی مارکس عوامل مادی را تعیین‌کننده تاریخ می‌داند، اهمیتی دیگر برای عوامل دیگر قابل نیست و همچنین کسی که عوامل فرهنگی را فقط تعیین‌کننده می‌داند، اهمیتی برای عوامل مادی قابل نمی‌شود. در صورتی که واقعیت این است که همه عوامل بر روی یک‌دیگر تأثیر می‌گذارند و برجسته نمودن یک علت برای یک پدیده اجتماعی ربط ارزشی است که توسط محقق انجام می‌گیرد ولی واقعیت این طور نیست. وبر تا این‌جا شدیداً تحت تأثیر تاریخ‌گرایان آلمانی چون ویندلبناند و به‌ویژه ریکرت می‌باشد، چرا که آنان نیز معتقد بودند که امور انسانی و داورهای ما با نوعی ارزش‌گذاری همراه است و از این نظر باید بین علوم طبیعی و انسانی تمایز و تفاوتی قائل شد و نیز بر همین اساس معتقد بودند که برخلاف مطالعه امور طبیعی، مطالعه امور انسانی بدون توجه به ارزش‌هایی که به آن‌ها معنا می‌بخشد، غیرممکن است. چنانچه ویندلبناند معتقد بود که علوم طبیعی با پدیده‌های تکرارپذیر و قانون‌وار سروکار دارد و روش تعمیمی و قانون‌گذار دارد، در حالی که در علوم توصیفی یا جزئی‌گرا و یکه‌نگار با پدیده‌های منفرد و تکرارناپذیر تاریخ انسانی سروکار دارد.^{۲۴} ریکرت نیز در این خصوص بر این باور بود که ما می‌توانیم با توجه به نگرش کلی‌گرا و جزئی‌گرا و نیز تمایز بین دو نگرش ارزش‌گذار و غیرارزش‌گذار به چهار نوع علم دست یابیم؛ ۱. علم ارزش‌گذار و کلی‌گرا یا علم طبیعی محض ۲. علم غیرارزش‌گذار و جزئی‌گرا یا علوم طبیعی شبه تاریخی مثل زمین‌شناسی و زیست‌شناسی تکاملی و غیره ۳. علم ارزش‌گذار و کلی‌گرا یا علوم تاریخی شبه علمی مثل جامعه‌شناسی، اقتصاد، حقوق نظری و غیره ۴. علم ارزش‌گذاری و جزئی‌گرا یا تاریخ به معنای واقعی آن.^{۲۵} وبر با توجه به اندیشه‌های فیلسوفان نوکانتی چون

نیچه در خصوص بحث ارزش‌ها و جهان‌بینی‌ها معتقد است که وبر خود نوشته بود که «نه افکار، بلکه علایق مادی و آرمانی بر رفتار انسان‌ها مستقیماً تسلط دارند، اما بارها پیش می‌آید که جهان‌بینی‌هایی که آفریده افکارند، مسیر کنشی را که خود برانگیخته‌ی علایق است، تعیین می‌کنند.» همچنان که این نقل قول مستقیم آشکار بیان می‌کند، وبر هر چند که بیش‌تر از نیچه و مارکس برای افکار اهمیت قائل بود، اما باز تحت تأثیر این مفهوم مارکس بود که افکار همان تجلی‌های منافع عمومیند و به‌سان جنگ‌افزارهایی در نبرد طبقات و گروه‌های اجتماعی به کار برده می‌شوند. او همچنین به تحلیل‌های نیچه از مکانیسم‌های روان‌شناختی علاقه‌مند بود. نیچه معتقد بود که ماکس شلر در همان زمان، به‌ویژه تحت تأثیر این برداشت نیچه بود که مفهوم غیبت، در واقع تجلی رشک و نفرت فروخورده گروه‌های محروم اجتماعی است. اما او در اعتراض به مارکس و نیچه بر این باور بود که افکار تنها بازتاب‌های علایق روانی یا اجتماعی نیستند و معتقد بود که این دو متفکر بحث تحلیل افکار را به سطح یک افشاگری خام پایین آورده‌اند. با این همه، از جهت جامعه‌شناسی افکار، نمی‌توان دین وبر را به مارکس و نیچه ندیده گرفت.

این واقعیت را نیز به آسانی می‌توان دریافت که مفاهیمی چون «افسون‌زدایی» و «فزه» و نظایر آن، اگر چه مستقیماً به نیچه ارتباط ندارند، اما با کمک انگیزش سودمند نویسنده فراسوی خوب و بد ساخته و پرداخته شده‌اند. اخلاق شخصی مبنی بر خویش‌داری وبر نیز متأثر از نیچه بود. بسیاری از خصوصیات زرتشت نیچه را در ماکس وبر می‌توان یافت.^{۴۸}

وبر به دلیل همین اندیشه‌ی نیچه‌ای و اگزیستانسیالیستی مورد توجه پست‌مدرن‌ها می‌باشد. چنانچه پست‌مدرن‌ها با تأکید بر تعریف وبر از عصر جدید - عصر نبرد خدایان و ارزش‌های گوناگون که علم را یارای دآوری میان آن‌ها نیست - او را پیش‌تاز و پیشگام نظریه‌ی پست‌مدرن به حساب می‌آورند. برای مثال چارلز ترنر در مقاله‌ای تحت عنوان «لیوتار و وبر» معتقد است که آرای لیوتار در کتاب وضعیت مدرن فی‌الواقع تأیید و تکراری بر اندیشه‌ها و گفته‌های وبر می‌باشد. به همین دلیل است که لیوتار می‌گوید علم آن «فرازبانی» نیست که بتواند سایر زبان‌ها را ارزیابی کند.^{۴۹}

وبر سرانجام در این بحث بی‌طرفی ارزشی را مطرح می‌کند و مقصودش این است که محقق هنگامی که دست به گزینش و انتخاب زد می‌باید پس از آن ارزش‌های خود و دیگران را در داده‌های تجربی دخالت ندهد و به سوالات گزینشی خودش برحسب ارزش‌هایش به نحو

عینی و علمی پاسخ دهد و باید از حب و بغض ارزش گوناگون برحسب تعصب احتراز کند تا به عینیت و واقعیت دست یابد.

در پایان این بحث باید این موضوع را عنوان کرد که ماکس وبر متأثر از سنت فلسفی آلمان (اندیشه‌های کانتی و نوکانتی و هرمنوتیکی) تفاوت بین علوم انسانی و علوم طبیعی در بحث روش را مطرح می‌کند و تفاوت میان عالم طبیعت و عالم انسان را مانند کانت می‌پذیرد اما در نهایت آشتی و سازشی بین دو روش هرمنوتیکی و پوزیتیویستی ایجاد می‌کند، چنان که کانت نیز الفتی بین تجربه‌گرایان و عقل‌گرایان به‌وجود آورد. از این رو شاید بتوان نقش وبر را در جامعه‌شناسی، مانند کانت در فلسفه دانست.

پی‌نوشت:

۱. برای مطالعه‌ی بیش‌تر می‌توان به کتاب مبانی مابعدالطبیعه علم نوین اثر اودین اثربریت ترجمه‌ی عبدالکریم سروش مراجعه نمود.
۲. استوارت هیوز، آگاهی و جامعه ترجمه عزت اله فولادوند، انتشارات علمی فرهنگی، ص ۱۶۳.
۳. همان مأخذ، صفحه ۱۶۳.
۴. همان مأخذ، صفحه ۱۲۳.
۵. سروش عبدالکریم، درس‌هایی در فلسفه علم، اجتماع نشری، ۱۳۷۶، صفحه ۳۲۴.
۶. ریچارد ا. پالمر، علم هرمنوتیک، ترجمه محمدحسین حنایی کاشانی، انتشارات هرمس ۷۷، صفحه ۲۰.
۷. همان مأخذ، صفحه ۸۸.
۸. بحث بیش‌تر راجع به این موضوع در: Rober M Grant, Ashort Hitory of the Bible. 12. GGHK 183-8; VI, 48.
۹. محمدرضا ریخته‌گران، منطق و مبث علم هرمنوتیک، نشر کنگره، ص ۶۷.
۱۰. ریچارد ا. پالمر، علم هرمنوتیک، ترجمه محمدحسین حنایی کاشانی، انتشارات هرمس ۷۷، صفحه ۱۰۳.
۱۱. ریچارد ا. پالمر، علم هرمنوتیک، ترجمه محمدحسین حنایی کاشانی، انتشارات هرمس ۷۷، صفحه ۱۰۳.
۱۲. ریچارد ا. پالمر، علم هرمنوتیک، ترجمه محمدحسین حنایی کاشانی، انتشارات هرمس ۷۷، صفحه ۱۰۳.
۱۳. ریچارد ا. پالمر، علم هرمنوتیک، ترجمه محمدحسین حنایی کاشانی، انتشارات هرمس ۷۷، صفحه ۱۰۷.
۱۴. ریچارد ا. پالمر، علم هرمنوتیک، ترجمه محمدحسین حنایی کاشانی، انتشارات هرمس ۷۷، صفحه ۱۱۳.
۱۵. ریچارد ا. پالمر، علم هرمنوتیک، ترجمه محمدحسین حنایی کاشانی، انتشارات هرمس ۷۷، صفحه ۱۱۴.
۱۶. ریچارد ا. پالمر، علم هرمنوتیک، ترجمه محمدحسین حنایی کاشانی، انتشارات هرمس ۷۷، صفحه ۱۱۲.

۱۷. ریچارد ا. پالم، علم هرمونوتیک، ترجمه محمدحسین حنایی کاشانی، انتشارات هرمس ۷۷، صفحه ۲۱۱.
۱۸. ریچارد ا. پالم، علم هرمونوتیک، ترجمه محمدحسین حنایی کاشانی، انتشارات هرمس ۷۷، صفحه ۱۱۵.
19. *Between Wert and Wissen: A Future for the Three Cultures?* by Richard E. Lee 1997, Presentation Bor "Which Sciences for tomorrow? A Dialogue on the Gulbenkian Commission Report: "Open the Social Sciences", stanford University, 2-3, June, 1996.
۲۰. ریچارد ا. پالم، علم هرمونوتیک، ترجمه محمدحسین حنایی کاشانی، انتشارات هرمس ۷۷، صفحه ۱۱۳.
۲۱. ریچارد ا. پالم، علم هرمونوتیک، ترجمه محمدحسین حنایی کاشانی، انتشارات هرمس ۷۷، صفحه ۱۲۷.
۲۲. ریچارد ا. پالم، علم هرمونوتیک، ترجمه محمدحسین حنایی کاشانی، انتشارات هرمس ۷۷، صفحه ۹۲.
۲۳. ریچارد ا. پالم، علم هرمونوتیک، ترجمه محمدحسین حنایی کاشانی، انتشارات هرمس ۷۷، صفحه ۱۱۹.
۲۴. ریچارد ا. پالم، جامعه‌شناسی و نظریه اجتماعی، ترجمه منوچهر صبوری، نشر نی، صفحه ۲۱۲.
۲۵. ریچارد ا. پالم، جامعه‌شناسی و نظریه اجتماعی، ترجمه منوچهر صبوری، نشر نی، صفحه ۲۱۲.
26. *Sociological theory*, G. Ritzer, second edition, 1998, pp: 104.
۲۷. پیتر همیلتون، شناخت و ساختار اجتماعی، ترجمه حسن شمس‌آوری، نشر مرکز ۸۰، صفحه ۱۵۱ و ۱۵۲.
28. Weber, Max, *The Methodology of the social science*. Reprinted in *sociology: Anintroduction. Form classics to Contemporary feminism*. Oxford press, Don Mills, 1993, p. 210.
۳۰. زندگی و اندیشه بزرگان جامعه‌شناسی لوئیس، آ. کوزر، ترجمه محسن ثلاثی انتشارات علمی، ۷۳ صفحه ۲۷۹ و ۲۷۸.
۳۱. استفان کورنر، فلسفه کانت ترجمه عزت‌ا... فولادوند، انتشارات خوارزمی، صفحه ۸۴.
۳۲. استفان کورنر، فلسفه کانت ترجمه عزت‌ا... فولادوند، انتشارات خوارزمی، صفحه ۸۵.
33. *Micro Sociological Theory*, SN Eisenstodt, H. J. Helle, 1983, pp: 12- 13.
34. *Micro Sociological Theory*, SN Eisenstodt, H. J. Helle, 1983, pp: 29.
35. *Micro Sociological Theory*, SN Eisenstodt, H. J. Helle, 1983, pp: 13.
۳۶. آرون ریمون، مراحل اساسی اندیشه جامعه‌شناسی، ترجمه باقر پرهام، سازمان انتشارات آموزش انقلاب اسلامی، چاپ ۱۳۶۴، صفحه ۵۴۶- ۵۴۵.
۳۷. همان، صفحه ۵۵۱.
۳۸. بودن ریمون، ایدئولوژی در منشأ معتقدات ترجمه ابرج علی‌آبادی، شیرازه ۷۸، صفحه ۱۰.
۳۹. زندگی و اندیشه بزرگان جامعه‌شناسی لوئیس، آ. کوزر، ترجمه محسن ثلاثی، انتشارات علمی، ۷۳ صفحه ۳۰۷.
۴۰. پیتر همیلتون، شناخت و ساختار اجتماعی، ترجمه حسن شمس‌آوری نشر مرکز، ۸۰ صفحه ۱۵۷.
۴۱. سروش، عبدالکریم، درس‌هایی در فلسفه علم الاجتماع، ۱۳۷۶.
۴۲. استوارت هیوز، آگاهی و جامعه، ترجمه عزت‌ا... فولادوند، انتشارات علمی فرهنگی، صفحه ۲۷۹.
۴۳. استوارت هیوز، آگاهی و جامعه، ترجمه عزت‌ا... فولادوند، انتشارات علمی فرهنگی، صفحه ۲۷۲.
۴۴. دیدگاه‌های جدید در روابط بین‌الملل، وحید بزرگی، نشر نی، صفحه ۱۰۴.
۴۵. دیدگاه‌های جدید در روابط بین‌الملل، وحید بزرگی، نشر نی، صفحه ۱۰۵.
۴۶. آینده بنیان‌گذاران جامعه‌شناسی، نوشته پارسونز، بلومرو...، ترجمه غلامعباس توسلی، نشر قوس، ۱۳۷۳، صفحه ۷۰.
۴۷. همان، صفحه ۶۹.
۴۸. مأخذ شماره ۳۹، صفحه ۳۳۹.
۴۹. فصل‌نامه ارغنون، شماره ۳، صفحه ۲۹۳.

