

مهدی سلطانی

استادیار، گروه علوم اجتماعی، دانشگاه باقرالعلوم (ع)، قم، ایران.

m.soltani@bou.ac.ir

چکیده

ماکس وبر، جامعه‌شناس آلمانی، به دلیل تأکید بر اهمیت معنا و تفهیم در تحلیل پدیده‌های اجتماعی مشهور است. علیت در نگاه جامعه‌شناسان پیش از وی مطمح‌نظر بود؛ لکن وی در نظریه اجتماعی، معنا را نیز اضافه کرد. این تقریر از نسبت بین معنا و علیت، در سپر اندیشه‌ای و حکمی متعالیه مورد نقد و بررسی قرار می‌گیرد. پرسش مقاله حاضر ناظر به مناسبات معنا با علیت در نظریه اجتماعی وبر است و نسبت این دو امر مورد پرسش قرار می‌گیرد، از سویی، این تقریر از نسبت، چه نقدهایی بر آن می‌توان بر اساس حکمت متعالیه طرح کرد؟ روش تحقیق در پژوهش حاضر، تحلیلی - تبیینی است. نتیجه آنکه، وبر با انتقاد از روش‌های از پیش تعیین‌شده، که به واسطه تصویر علیت در اندیشه پوزیتیویسم رواج داشت، در پی ترسیم این امر است که علیت در علوم انسانی باید به صورت پیچیده‌تری مورد بررسی قرار گیرد و شامل عوامل متنوع و غیرقابل پیش‌بینی گردد. وی به جای استفاده از مفهوم کارکرد در اندیشه پوزیتیویست‌ها و یا دیالکتیک در اندیشه هگل یا مارکس، از مفهوم قرابت‌گزینشی برای توضیح نحوه‌ی نسبت معنا و علیت استفاده کرد. حکمت متعالیه مدعی است که این مفهوم در چرخش کوپرنیکی قابل فهم است و قوس نزول ماسوی الله به واسطه چنین چرخشی حذف شده و قوس صعود نیز فارغ از هرگونه تعالی مدنظر قرار می‌گیرد. لذا ابعاد متعالی و غیبی هستی مورد انکار قرار می‌گیرد.

کلید واژگان: معنا، علیت، ماکس وبر، قرابت‌گزینشی، نقد، حکمت متعالیه

۱. مقدمه

معنا و علیّت از مفاهیم متداول در علوم مختلف است، برخی از علوم متکفل توضیح معنا هستند؛ و البته بسیاری از علوم نیز سودای توضیح علیّی در باب موضوع علم خود را دارند. در اواخر قرن نوزدهم، تفکیک مهمی بین علوم طبیعی و علوم انسانی شکل گرفت. توجه به ریشه‌ها و خاستگاه این تفکیک و نیز لوازم و دلالت‌های آن از جمله امور مهمی است که بعدها از سوی اندیشمندانی همچون دیلتای و ریکرت پی گرفته شد. هاینریش ریکرت،^۱ فیلسوف آلمانی (۱۸۶۳-۱۹۳۶)، در کتاب «صورت‌بندی حدود مفهوم‌سازی در علوم طبیعی» درصدد است تا ایده استاد خود ویلهلم ویندلباندا^۲ را گسترش دهد. این دو فیلسوف به عنوان فیلسوفان نوکانتی مشهور هستند که از هدایت متفکران برجسته فکری - فلسفی بادی‌ها در جنوب غربی آلمان را برعهده داشتند. مسأله اصلی این دو فیلسوف نوکانتی، رابطه علم و ارزش است، ویندلباندا در تمایز علم تاریخ و علم طبیعت اظهار داشت که به دلیل حضور ارزش‌های غیرمطلق در تاریخ، گزاره‌های تاریخی فاقد اعتبار عام و ضرورت جهان‌شمول هستند. هرچند این بحث را پیش از وی، دیلتای دنبال کرده بود که امور روحی، فاقد اعتبار عام و جهان‌شمول همچون امور طبیعی است. ماکس وبر نیز در ساحت علوم اجتماعی تلاش کرد تا دلالت‌ها و لوازم این تفکیک را بررسی نماید. باز شدن پای معنا به ساحت علم اجتماعی، لوازم خود را به دنبال داشت. وبر^۳ با الحاق معنا به ساختارهای اجتماعی در تلاش است که بین ساختارهای اجتماعی و معنا توضیحی ارائه کند. نکته مهمی که در اینجا قابل طرح است، اینکه، وبر چه نسبتی برای معنا و ساختار قائل است، آیا این نسبت را با استفاده از مفهوم کارکرد یا فونکسیون در نگاه پوزیتیویسم بحث کرده؟ یا از مفهوم دیالکتیک در اندیشه هگل یا مارکس استفاده کرده است؟ و یا از مفهوم دیگری برای پیشبرد نظریه اجتماعی خود سود جسته است. مقاله حاضر مدعی است که وبر از مفهوم قرابت‌گزینی استفاده کرده است؛ و نه کارکرد. از سویی نیز تلاش شده که بازنگری انتقادی درباره این مفهوم از منظر حکمت اسلامی داشته باشد. روش پژوهش حاضر، تحلیلی - تبیینی بوده و با استفاده از روش‌شناسی بنیادین تلاش شده تا ریشه‌ها و خاستگاه‌های اندیشه‌های هم مورد توجه قرار گیرد. مردیها (۱۳۹۵) در پژوهشی با عنوان «معنا و مبنای تبیین در علوم اجتماعی» نشان داد که تبیین و علت‌کاوی از جمله پارادایم‌های روش‌شناختی در علوم اجتماعی است که در کنار این پارادایم، نحله‌های دیگری همچون معناکاوی و دلیل‌کاوی نیز حضور دارند. پژوهش حاضر معتقد است که وبر درصدد است تا میان معنا و علیّت به نحوی خاص ارتباط و نسبت برقرار سازد. از این جهت، میان ادعای این پژوهش با ادعای پژوهش مردیها (۱۳۹۵) تفاوت وجود دارد. بحث معنا و علیّت، از ریشه‌های اندیشه‌ای برخوردار است که در ادامه بررسی می‌شود.

۲. خاستگاه اندیشه‌ای و فکری

ماکس وبر تأکید دارد که از آراء و اندیشه‌های ریکرت استفاده کرده است (وبر، ۱۳۹۵، ص ۸۶). ریکرت متأثر از استادش ویندلباندا است. ویندلباندا جریان‌های فکری مختلفی را برای حل دوآلیسم کانت - که بین علم طبیعت و علم ذهن شکل گرفته است - مطرح می‌نماید و سرانجام، نظرات متفکران هم‌عصر خود را که به سمت حل آن به واسطه اراده‌گرایی و توجه به ارزش‌ها است، طرح می‌کند (Windelband, 1901, p. 648).

^۱ Heinrich Rickert

^۲ Wilhelm Windelband

^۳. به گونه‌ای که مفسران قرن بیستم جامعه‌شناسی را به این دیدگاه رسانید که موضوع علم اجتماعی از دیدگاه ماکس وبر، کنش اجتماعی، یعنی عمل معنادار اجتماعی و در دیدگاه دورکیم، واقعیت اجتماعی است. دورکیم واقعیت اجتماعی را در روابط علیّی - کارکردی توضیح می‌دهد (دورکیم، ۱۳۸۷).

دوره ۱۰، شماره ۱، بهار و تابستان ۱۴۰۵

681-). وی با استفاده از مفهوم ارزش، درصدد است تا از این دوآلسم عبور کند؛ ریکرت تلاش‌های استاد خود را در یک انضباط خاصی دنبال کرد. دیدگاه‌های نظری وی به دلیل نظام‌مند شدن‌شان توسط ریکرت و تاریخی شدن آن‌ها به واسطه وبر، جذابیت پیدا کرد. از دیدگاه ویندلبانند و بعد ریکرت، برساختن استعلایی جهان، یگانه کانونی است که می‌توان با آن به پوزیتیویسم حمله کرد، تفسیر آن‌ها از این برساختن استعلایی، همان جهان متعالی ارزش‌ها و همان ساحت «باید» است. ساحت باید غیر از ساحت وجود است. در اینجا آگاهی فی‌نفسه به آگاهی هنجاری بدل می‌شود (آراتو، ۱۳۸۵، ص ۶۰ - ۶۱). ریکرت بنیان‌های نظری دیگری نیز به آراء استاد خود اضافه نمود، از جمله آن‌ها می‌توان به موارد ذیل اشاره کرد: طرد رئالیسم معرفتی و نظریه مطابقت؛ تمایز بین منطق و روش تکوینی در علوم تجربی که به دنبال علّیت در بین پدیده‌ها هست، با روش انتقادی در فلسفه، که به دنبال اعتبار ارزش‌ها است، پیامد معرفتی این تمایز، طرد هرگونه طبیعت‌گرایی معرفت‌شناختی است که از جمله آن‌ها، روان‌شناسی را می‌توان نام برد (Oakes, 1988, p. 47 - 48). هدف اصلی ریکرت در کتاب «حدود مفهوم‌سازی»، حل مسأله شقاق غیرمعقول است. ریکرت برای این امر، چندین ادعا را مطرح ساخته و در تلاش است تا آن‌ها را به سرانجام برساند: ۱) مفهوم‌بندی واقعیت درون‌ماندگار، ۲) نقد رئالیسم معرفت‌شناختی، ۳) طرح نظریه‌ای راجع به علاقه‌های شناخت و روش‌ها، ۴) تحلیل حدود صورت‌بندی مفهومی علوم طبیعی، ۵) ارائه معیارهایی برای تمایز علوم طبیعی و علوم تاریخی یا فرهنگی (Ibid, p. 53). وی راجع به واقعیت معتقد است که، واقعیت به مثابه عینی از تجربه، عبارت است از تکرر بی‌پایانی از رویدادهای منفرد و شخصی؛ و نیز به لحاظ زمانی، فرآیندهایی که شروع و پایان زمانی معین ندارند؛ و محدوده فضایی مشخصی برای آن‌ها قابل تصور نیست. واقعیت در شمار نامحدودی از ترکیب‌ها آشکار می‌شود. از سویی نیز نمی‌توان به طور جامع وحدتی میان تجربه‌های بی‌پایان ایجاد کرد. لذا، بدون این امر، غیرممکن است که نقشه‌ای جامع ارائه داد و نمی‌توان از آنچه که در تصرف انسان قرار دارد، آگاهی حاصل کرد. این نامحدودی و بی‌نهایتی صرفاً برای اعیان فیزیکی یا جهان جسمی نیست، بلکه دنیای روان‌شناختی که از جمله فرآیندهای روحی است را نیز شامل می‌شود. بنابراین، واقعیت به مثابه کل، غیرمعقول است؛ زیرا معیاری نیست که بتوان آنچه را شایسته معرفت به این کل است، ارائه نمود. این ادعای وی، ادعایی معرفت‌شناختی ناظر به جهان آگاهی است؛ و نه ادعای وجودشناختی (Ibid, p. 53 - 55).

ریکرت منتقد جدی تطابق معرفت با حقیقت است. نظریه معرفت وی، مبتنی بر نامعقولیت واقعیت است که آن به مثابه کلی است که شمولیت آگاهی نسبت بدان غیرممکن است. ریکرت «نظریه راجع به مفهوم» را از «نظریه درباره حکم» متمایز می‌سازد. مفهوم، غیر از ایده^۴ است، ایده‌ها چیزی بیش از رویدادها و پدیدارهای ساده امور مادی‌اند. مفهوم به واسطه انتزاع ویژگی‌های مشخص از امور مادی توسعه می‌یابد و آن‌ها در یک وحدت نظام‌یافته‌ای که معنای آن مفهوم را تحقق می‌بخشد، صورت‌بندی می‌شود. محتوای مفهوم که ثابت و متعین بوده، از محتوای ایده که متغیر و نامتعین است، متفاوت می‌باشد. مفاهیم به واسطه مجموعه‌ای از احکام متعین می‌شوند و در نتیجه، مفهوم وابسته به حکم است؛ لکن ایده‌ها به دریافت ادراکی^۶ مرتبط بوده و مجموعه‌ای از روابط بین آن‌ها حاکم است. البته دو نوع مفهوم، یعنی صورت‌بندی مفهومی^۷ و تحلیل مفهومی^۸، از یکدیگر متمایز شده‌اند (Ibid, p. 56 - 58). همان‌گونه که در تحلیل‌های نظری راجع به مفهوم بیان شد، ریکرت درباره ایده نیز بحث کرده است. حکم‌شناسی، عملی است که نسبت به صدق یا کذب صورت می‌گیرد؛ و از آنجا که صدق یک ارزش است، لذا، معرفت و شناخت اتخاذ موضعی بر مبنای ارزش است؛ و نه تصویری از روی عین. این سخن مبتنی بر این ادعا است که معنای هر عمل ارادی، أخذ موضعی در برابر چیزی است. دامنه ارزش‌ها، براساس واقعیت نیست، بلکه بر مبنای اعتبار است؛ و نمی‌توان گفت که ارزش‌ها وجود دارند، بلکه

4

5 Idea

6 Perception

7 Begriffsbildung = Concept formation

8 Begriffszzerlegung = Concept analysis

دوره ۱۰، شماره ۱، بهار و تابستان ۱۴۰۵

می‌توان اظهار داشت که آن‌ها معتبر هستند یا نه. لذا، نسبتی بین واقعیت و ارزش‌ها وجود ندارد و ارزش‌ها، ایده‌آل و مثالی‌اند^۹ و نه واقعی. ریکرت در ادامه اضافه می‌کند که محتوای این امر ایده‌آل و مثالی، به واسطه تمایز بین عمل حکم و معنای حکم مشخص می‌شود. وی همچنین میان عمل حکم و معنای شناختی حکم تفکیک قائل می‌شود (Ibid, p. 59 – 61). بنابراین، مفاهیم به حکم مرتبط است که کار قوه فاهمه بوده و در ذیل این قوه، علوم طبیعی توسعه می‌یابد. پرواضح است که این امر ریشه در افکار و اندیشه‌های کانت دارد. مفاهیم برای ریکرت، ابزار معرفتی است. مفاهیم نیز به صورت کامل واقعیت را بازتولید نمی‌کنند. معرفت به واقعیت، صرفاً مبتنی بر مقیاسی از اهمیت است. در علوم طبیعی به دلیل آنکه مواجهه با قوانین وجود دارد و آن‌ها اعتبار عام دارند، لذا، نسبتی با ایده‌ها نخواهند داشت و مقیاس اهمیت آن‌ها، اهمیت عام خواهد بود که منجر بدان می‌شود که آن‌ها امری جهان‌شمول باشند. این ادعا، هم‌سخنی ریکرت با ویندل‌باند را نشان می‌دهد. وی مقیاس تمایز علوم طبیعی از علوم تاریخی را در تمایز ارزش‌ها می‌داند. بنابراین، وی اظهار می‌دارد که امور تاریخی، امور منفرد و شخصی‌اند و امور طبیعی، امور انتزاعی و عام. لذا، چنین صورت‌بندی از ویژگی‌های علوم طبیعی را به عنوان علم به مفهوم^{۱۰} معرفی می‌کند که هدف آن، در یک روند فزاینده، احاطه بر واقعیت است؛ و در مقابل، علوم تاریخی را به عنوان علم به واقعیت^{۱۱} معرفی می‌کند که هدف آن، معرفت به خود واقعیت است. در علوم طبیعی، مفاهیم انتزاعی از واقعیت‌اند؛ لکن در علوم تاریخی، به دلیل نسبت بی‌واسطه مفهوم و واقعیت، این‌گونه نیست و علاقه به وجود واقعیت به عنوان امر منفرد و شخصی است (Ibid, p. 62 – 70). لذا، وجه تمایز موضوع‌های تاریخی نسبت به موضوع‌های طبیعی، رابطه‌ای است که موضوع‌ها با ارزش‌ها دارند. موضوع‌های تاریخی، امور منفرد و شخصی‌اند (ریتر و همکاران، ۱۳۹۱، ج ۳، ص ۹۴). مسئله صورت‌بندی مفهوم در علم تاریخ، از جمله مسائل مهمی است که ریکرت بدان پرداخته است. در علم تاریخی که علاقه به امور منفرد است، قوانین جهان‌شمول جایگاهی نخواهند داشت. وی در جمع‌بندی مسأله شقاق نامعقولیت و نیز توجه و علاقه علوم تاریخی به امور منفرد و شخصی، و اینکه علوم تاریخی همچون علوم طبیعی نمی‌تواند همه واقعیت را بازتولید کند. بنابراین، وجوهی از واقعیت که برای ارزش‌ها اهمیت و معنا دارند، براساس این اصل انتخاب، مهم می‌شوند و معرفت بدان کسب می‌شود (Oakes, 1988, p. 73 – 74). در نتیجه، وی مفهوم ربط ارزشی^{۱۲} را مطرح می‌سازد. این مفهوم برای حل مسأله صورت‌بندی مفهومی فرد تاریخی است. بنابراین، می‌توان گفت که علوم طبیعی در فضای نوکانتی‌ها، در ذیل زمان ریاضی قرار دارند؛ و به تعبیری هنوز از بند نیوتن رهایی نیافته‌اند؛ لکن وبر با قرار دادن همه علوم حتی ریاضیات در ذیل فرهنگ (وبر، ۱۳۹۵، ص ۹۴)، درصدد است تا از نیوتن جدا شود و نیوتن را محصول فرهنگ خاصی بداند و خاصیت جهان‌شمولی علم نیوتنی را انکار کند. از این‌رو، همه علوم در نگاه وبر، در ذیل ایده‌ها قرار دارند و ایده‌ها نیز در صیورورت و پیکار دائم‌اند (همان، ص ۴۱). مفاهیم نیز که هویت‌تکوینی دارند (همان، ص ۱۴۵)، در ذیل آن‌ها ایجاد می‌شوند. در نتیجه، وبر در ثنویت نوکانتی‌ها نیست، بلکه در نقطه‌ای از امر منفرد و شخصی؛ و نه وحدت عام و جهان‌شمول یا متافیزیکی ایستاده است. لذا، وبر اظهار می‌دارد، قوانین که فرهنگی‌اند، به عنوان شانس مساعد یا امکان عینی، لحظه حال، یعنی روح سرمایه‌داری را رقم زده‌اند، و امر جهان‌شمول نیستند. هایدگر اظهار می‌دارد که در نگاه کانت همه امور به عنوان چیز یا عین شناخته می‌شوند، حتی خدا، انسان، روح و غیره. شیئیت شیء براساس و با راهنمایی اصولی از خرد محض متعین می‌شوند (Heidegger, 1998, p. 116 – 117). این تعین به واسطه زمان شکل می‌گیرد. زمان در سه سطح حسیات، خیال، و فهم مطرح شده است؛ اما کانت ایده‌ها را بیرون از زمان مطرح می‌کند. زمان دیگر عدد طبیعت نیست، زمان مانند یک مار، حلقه خود را باز می‌کند. زمان خود را از شر هرگونه تبعیت از حرکت یا طبیعت می‌رهاند. زمان به زمان در خود و برای خود تبدیل می‌شود. زمان، بی‌حد و مرز بودن خود را برعهده گرفته است. لذا، زمان از لولایش دررفته است؛ یعنی از تبعیت طبیعت خارج شده است. اکنون این طبیعت است که تابع

⁹ Ideal

¹⁰ Begriffswissenschaft

¹¹ Wirklichkeitswissenschaft

¹² Wertbeziehung = Value relevance

دوره ۱۰، شماره ۱، بهار و تابستان ۱۴۰۵

زمان می‌باشد. نهایتاً باید افزود که زمان، صورتی است که تحت آن، سوژه به خود تأثیر می‌گذارد، همان‌طور که مکان، صورتی است که تحت آن، چیزی بیرونی بر انسان تأثیر می‌گذارد (دلوز، ۱۳۹۶، ص ۴۰ - ۴۲). در اندیشه کانت، زمان دگرگون نمی‌شود، بلکه آنچه در زمان است، دگرگون می‌شود. لذا، در لب‌های از زمان، که امور داده می‌شوند، خاصیت پذیرندگی دارد؛ و میانه زمان، که نیروی خیال است، واجد جمع بین دو خاصیت پذیرندگی و خودانگیختگی است؛ و فاهمه نیز که در قسمت دیگر زمان قرار دارد، واجد خاصیت خودانگیختگی است. ره‌آورد کانت برای مدرنیته این نیست که انسان را از تعهدات گذشته رهایی بخشد، بلکه این است که ذات انسان تغییر یافته و انسان مبدل به فاعل شناسا شده است که همه برابری‌ها را به هم تألیف می‌نماید. لذا، انسان به موجودی تبدیل می‌شود که بنیاد همه چیز از حیث وجود و حقیقت آن‌هاست و انسان دایرمدار موجود به‌ماهو موجود شده است (هایدگر، ۱۳۷۹، ص ۱۴۹). انسان در وضعیت فاعل‌شناسا به فرهیختگی^{۱۳} نائل می‌آید که توهمات درونی خرد را که همان اطلاق مقولات فاهمه بر غیر از تجربه ممکن است را شناسایی می‌کند. این وضعیت مدنی خرد غیر از وضعیت طبیعی خرد است که پیش از نقد خرد محض وجود دارد و «نقد دقیقاً تأسیس این وضع مدنی است» (دلوز، ۱۳۸۶، ص ۵۸). این بدین معنا نیست که توهمات درونی خرد در وضعیت مدنی رخت بریندند، بلکه تحت وضعیت مدنی و نقادی خرد نیز باقی می‌مانند (همان). لکن تنها تفاوت آن است که بر وجه خودآگاهانه باقی مانده‌اند. لذا، خرد دائماً نسبت به این توهمات درونی در حالت مراقبت به سر برود. فاهمه به‌مثابه کارکردی از خرد و خودانگیختگی آن که در مرز تجربه ممکن است، بنیاد شناخت را رقم می‌زند و داده‌ها را به انضباط فاهمه درمی‌آورد. امور منضبط شده به‌مثابه قوانین طبیعت به صورت عینیت، ضرورت و کلیت بنیاد می‌شوند. از این‌رو، نقد خرد محض به‌مثابه تصمیمی برای اندیشیدن محض است که خرد در این کارکرد خویش، یعنی شناخت، به‌واسطه مفاهیم خودانگیخته فاهمه عینیت را رقم می‌زند. لذا، عقلی است که هم مُعطی وجود است و هم مُعطی معرفت. هرچند که تمایز و جدایی وجود از معرفت را نمی‌توان به کانت نسبت داد، این تمایز رسمی است که بعدها رواج یافته است.

در مقابل، حکمت متعالیه، فلسفه و عقل انسانی را به نحو دیگری ترسیم می‌کند، ملاصدرا در تعریف فلسفه اظهار می‌دارد که فلسفه عبارت است از «استکمال نفس انسانی به‌واسطه توان او در معرفت و شناخت برهانی حقایق موجودات، همان‌گونه که هستند» (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج ۱، ص ۲۰). طبق چنین تعریفی، اصل استکمال نفس انسانی به عنوان غایت فلسفه (جوادی آملی، ۱۳۸۶، ج ۱، ص ۱۲۰) دانسته شده است. فارغ از این جزء از تعریف، شناخت حقایق موجودات نیز به هستی‌شناسی که در بطن فلسفه بوده، اشاره دارد؛ اما به‌گونه قطعی که برمدار برهان پیش می‌رود (همان، ج ۱، ص ۱۲۰). ذکر این نکته نیز ضروری است که شناخت کُنه اشیاء، مختص خداوند متعال بوده که فلسفه توانایی دستیابی بر حقایق موجودات را به صورت تام و تمام ندارد، از این‌رو، ملاصدرا تعریف خود را مقید به «توان و استعداد بشری» کرده است. راجع به موضوع نیز بایستی اضافه کرد که، موضوع حکمت متعالیه نیز به‌سان دیگر فلسفه‌ها، شناخت مصداق هستی، و نه مفهوم آن می‌باشد (همان، ج ۱، ص ۱۷۳). آنچه می‌توان از تعریف فلسفه استنباط نمود، این است که فلسفه به لحاظ غایت، استکمال نفس و سیر جوهری نفس است، البته با قید «توان و استعداد بشری». لذا، فلسفه عبور از نابالغی است، به معنای آنکه کمالی برای آن به لحاظ توان و استعدادش تحقق می‌یابد. این کمال به معنای عبور از صغارت و رسیدن تام و تمام به کُنه اشیاء، به این معنا که نفس به‌مثابه سوژه در مرتبه فاهمه آن را رقم بزند، نیست، بلکه در آن، «لیحصل التثبه بالباری تعالی» (همان) وجود دارد و بنیاد امور در فاهمه رقم نمی‌خورد، بلکه بنیاد امور در جایی دیگر است. انسان به واسطه سیر جوهری و اتحاد علم، عالم و معلوم، به قدر وسع و توان، بدان نائل می‌آید. از این‌رو، خروج از نابالغی به معنای تشبه بیشتر به باری تعالی و شأنه است؛ و نه خروج تام به معنای آنچه که در هگل یا کانت اتفاق می‌افتد. خروج و عبوری که انسان پس از چرخش کوپرنیکوسی کانتی و در سیر خود برای تسلط تام بر امور به آن دست یابد؛ زیرا اساساً فاصله ممکن و واجب، پر ناشدنی است؛ و از این لحاظ، انسان همواره در صغارت حضور

دوره ۱۰، شماره ۱، بهار و تابستان ۱۴۰۵

دارد، هرچند که ممکن است توهم عبور برایش رخ دهد. مفهوم قربات‌گزینی در چرخش کوپرنیکی طرح شده که لوازمات خاصی را در پی دارد که به آن اشاره خواهد شد.

۳. توجه به علیت در کنار معنا

ماکس وبر علم اجتماعی را نظام فکری وقایع^{۱۴} و نیز سیاست اجتماعی را بیان آرمان‌ها می‌داند (وبر، ۱۳۹۵، ص ۱۰۰). هدف علم اجتماعی عبارت از علم به دلالت‌های عام فرهنگی^{۱۵} ساختار اقتصادی - اجتماعی زندگی جمعی انسانی^{۱۶} و شکل‌های تاریخی سازمان آن می‌باشد. مقصود از این امر، تأکید بر بررسی تاریخی و نظری این مسائل است که راه‌حل عملی آن‌ها، در وسیع‌ترین معنا، سیاست اجتماعی است. از آنجا که علم فرهنگ به معنای بررسی‌های مرتبط با واقعیت‌های زندگی انسانی که با توجه به معنای فرهنگی آن‌ها است، لذا، علم اجتماعی در مقوله علم فرهنگ قرار دارد. حد و مرز علم اجتماعی به واسطه‌گزینش جنبه اقتصادی - اجتماعی زندگی فرهنگی معین می‌شود (همان، ص ۱۰۹). علوم طبیعی به دنبال اعتبار عام و جهانی^{۱۷} است، به همین دلیل، قانون^{۱۸} واجد اهمیت و ارزش شناختی است؛ و یافتن قانون در این نوع از علوم به معنای یافتن توالی‌های منظم است. در علوم فرهنگی، شناخت امر عام و جهانی به خودی‌خود فاقد ارزش است و یافتن رابطه علی در زندگی روزمره که به طور منظم تکرار می‌شود، هدف شناخت نیست، بلکه وسیله آن است (همان، ص ۱۲۶ - ۱۲۷). علم اجتماعی که در زمره علم فرهنگ قرار دارد، صرفاً به دنبال یافتن قانون یا توالی‌های منظم امور نیست. وبر در دو جا به تعریف علم اجتماعی می‌پردازد، یکی مقاله معروف به «عینیت»؛ و دومی در قسمت اول مفاهیم اساسی جامعه‌شناسی که جزء پروژه «اقتصاد و جامعه» است. وی در مقاله «عینیت» تصریح می‌کند که علم اجتماعی، عبارت است از «علم به واقعیت»^{۱۹}. لذا، «واقعیت» متعلق علم اجتماعی است. «واقعیت در زندگی و حیات احاطه شده است؛ و فهم در کیفیت^{۲۰} ویژه آن» (همان)؛ و نه در کلیت و عام‌بودگی‌اش، علم اجتماعی است. بنابراین، علم اجتماعی صرفاً خواهان رسیدن به گزاره‌های عام و علی نیست. چراکه ابعاد معنایی وجود دارد که با فهم آن لایه‌های معنایی واقعیت، توانایی فهم واقعیت در کیفیت ویژه آن ممکن می‌شود. وبر در پروژه «اقتصاد و جامعه» علم اجتماعی را علم به کنش اجتماعی معرفی می‌کند (وبر، ۱۳۷۴، ص ۳). برخی از این عبارت وبر در «اقتصاد و جامعه» استفاده کرده‌اند که موضوع علم اجتماعی وبر، واقعیت اجتماعی دورکیمی نیست، بلکه کنش اجتماعی است. تلاش وبر برای افزودن ساحت معنا به روابط علی واقعیت‌های اجتماعی است. اگر عبارت‌های بعدی وبر در پروژه «اقتصاد و جامعه» در بحث معنا به جمله کنش اجتماعی اضافه شود، یعنی معنا بر دو نوع است: معنایی که به کنش شخص یا مجموعه‌ای از اشخاص اطلاع می‌شود و آن نوعی که در مورد شخص یا اشخاص فرضی و برای نوع خاصی از کنش به‌کار می‌رود (همان، ص ۸). وبر این نوع دوم را متعلق به علم اجتماعی می‌داند؛ زیرا نوع دوم را نظری و کلی می‌داند (همان).

علم اجتماعی از سویی، به دنبال فهم روابط و دلالت فرهنگی پدیدار شخصی و منفرد^{۲۱} در صورت‌بندی کنونی‌اش، و از سوی دیگر، فهم سبب و علت تاریخی‌شان، عللی که شامل هم چنین بودن، و هم شامل علل گونه دیگر نبودن است (Weber, 1922, p.170 - 171). به عبارت دیگر، علم اجتماعی علاوه بر فهم، به دنبال علت تاریخی نیز است و لذا باید این سوال مدنظر باشد که اصل جهت کافی چگونه شکل‌دهنده واقعیت است، علت‌هایی که آن را بدین گونه و نه گونه دیگر رقم زده‌اند. لذا، باید تصریح کرد که وبر به دنبال فهم روابط علی و معنا در علم

¹⁴ Denkenden ordnung Tatsachen

¹⁵ Allgemeinen Kulturbedeutung

¹⁶ Menschlichen Gemeinschaftslebens

¹⁷ Allgemeingültiger

¹⁸ Gesetze

¹⁹ Die Sozialwissenschaft ... ist eine Wirklichkeitswissenschaft (Weber, 1922: p170)

²⁰ Eigenart verstehen

²¹ Einzelnen Erscheinungen

دوره ۱۰، شماره ۱، بهار و تابستان ۱۴۰۵

اجتماعی است. وبر به این نکته در پروژه «اقتصاد و جامعه» در ذیل مفاهیم اساسی جامعه‌شناسی پرداخته است. در آنجا در ذیل بحث ادراک تبیینی، تفظن و توجهی راجع به مسأله معنا و علیت مطرح می‌کند و به مفهوم «درک انگیزه‌ای» می‌پردازد. البته که مقصود از درک انگیزه‌ای صرفاً کنش عقلانی هدف‌دار نیست، بلکه طیف وسیعی از انگیزه‌ها را شامل می‌شود. از این رو وی انواع مختلفی از کنش را صورت‌بندی می‌کند؛ زیرا طیف وسیعی از انگیزه‌ها به درجه‌ای از آگاهانه بودن تا نیمه‌آگاهانه بودن را در نوع‌بندی کنش طرح می‌نماید. مرز کنش از واکنش، همین توجه و آگاهی به انگیزه‌ها است که مرز این دو نیز به واسطه کنش سنتی از یکدیگر جدا می‌شود. هرچند کنش سنتی از طریق عادات طولانی مدت ایجاد شده است؛ لکن سنتی بودن کنش به خاطر نهادینه‌شدگی معناست که در لحظه تحقق کنش، آگاهی به الحاق معنا به رفتار مدنظر قرار می‌گیرد، ولی در واکنش به واسطه رانه‌ها و امیال تحقق می‌یابد و امکان الحاق معنا بدان وجود ندارد. در کنش سنتی شقوق مختلفی از انتخاب وجود دارد، حتی اگر حدود این شقوق محدود باشد.

وبر در توضیح بیشتر درک انگیزه‌ای، انگیزه را بدین گونه تعریف می‌کند: ترکیبی از معانی ذهنی که از نظر کنش‌گر و مشاهده‌گر، مبنایی کافی برای کنش باشد. وی کفایت معنایی را در کنار کفایت علی برای ترسیم این بحث مطرح می‌کند (وبر، ۱۳۷۴ ب، ص ۱۲). آنچه که در این قسمت توضیح آن ضروری است، فهم نسبت معنا و علیت در اندیشه وبر است. به نظر می‌رسد که وبر از اصلاح قرابت‌گزینی برای توضیح این نسبت استفاده کرده است.

۴. قرابت‌گزینی

وبر مفهوم قرابت‌گزینی^{۲۲} یا قرابت‌انتخابی^{۲۳} را در موارد متعددی استفاده نموده است، برای نمونه، مقاله معروف به «عینیت» که از مجموعه مقالات «آموزه علم» است، به عنوان قرابت‌گزینی بین جهان‌بینی و منافع طبقه‌ها (وبر، ۱۳۹۵، ص ۹۵)، مقاله «سنجش منطق علم فرهنگ» نیز از همان مجموعه مقالات، به عنوان قرابت‌گزینی بین اتفاق و اراده آزاد (همان، ص ۱۸۰)، در کتاب «اخلاق پروتستان و روح سرمایه‌داری»، بحث مفهوم رسالت از دیدگاه لوتر به عنوان قرابت‌گزینی بین اشکال سازمان اجتماعی - سیاسی و افکار رایج در دوران نهضت اصلاح دینی به نام کالونیسیم، و نیز در چند قسمت از کتاب «اقتصاد و جامعه»^{۲۴} این عناصر مطرح در آثار فوق، عناصری هستند که مستعد ترکیب‌اند؛ لکن نحوه ترکیب‌شان به گونه‌ای قرابت‌گزینی است. در «اخلاق پروتستان»، بین اشکال و سازمان از سویی و افکار و ایده‌ها، رابطه قرابت‌گزینی وجود دارد، و نه رابطه کارکردی صرف. وبر به لحاظ تمثیلی^{۲۵} این اصطلاح را از شیمی اتخاذ کرده و گوته نیز، به عنوان پدر معنوی علم فرهنگ، رمانی^{۲۶} با همین عنوان دارد که از جمله رمان‌های مطرح روزگار وبر می‌باشد. تفسیرهای مختلف قابل تأملی راجع به این اصطلاح ارائه شده است.^{۲۷} اهمیت این اصطلاح بدان جهت است که در نقطه مقابل اصطلاح‌هایی همچون: دیالکتیک هگل، ماتریالیسم دیالکتیکی مارکس و نظایر آن می‌باشد؛ و مبتنی بر عدم پذیرش تمامیت، ضرورت و مطلق‌انگاری مناسبات اجتماعی و تاریخی در دستگاه نظری - فکری وبری است (آشتیانی، ۱۳۸۳، ص ۱۲۷). وبر به دنبال فهم و توضیح این ادعا است که چگونه اندیشه‌ها به صورت نیروهای مؤثر در تاریخ شکل می‌گیرند (وبر، ۱۳۷۴ الف، ص ۸۳). وی به عنوان یک نوکانتی، مدعی است که این نیروها، یعنی اشکال و صورت‌های اجتماعی - تاریخی و اخلاق

22 . Wahlverwandschaften = Elective Affinities

23 . اصطلاح قرابت‌گزینی که برخی به قرابت‌انتخابی (آشتیانی، ماکس وبر و جامعه‌شناسی شناخت، ۱۳۱) یا به قرابت‌های برگزیده در ترجمه کتاب آراتو (آراتو، تفکر نوکانتی، حلقه مفقوده نظریه انتقادی، ۹۶) معادل‌گذاری شده است. این اصطلاح از Affinitat لاتینی اخذ شده است.

24 آشتیانی این موارد را در کتاب خود برشمرده است (آشتیانی، ماکس وبر و جامعه‌شناسی شناخت، ۱۳۳).

25 Analogy

26 Die Wahlverwandschaften

27 جهت توضیحات بیشتر مراجعه شود به: Swedberg and Agevall, 2016: 115.

دوره ۱۰، شماره ۱، بهار و تابستان ۱۴۰۵

پروتستان به صورت علیت کافی، واقعیت و وضعیت موجود را ایجاد کرده‌اند؛ و نه به صورت علی - معلولی متداول. چنانچه همچون مارکس جنبه علی ماده‌گرایانه جایگزین شود، و یا چنانچه تفسیر روحی یک‌جانبه از فرهنگ و تاریخ ارائه گردد، هیچ‌کدام خدمتی به حقیقت تاریخی نمی‌کنند (وبر، ۱۳۷۴ الف، ص ۱۵۷). لذا، هر یک از این جنبه‌ها به تنهایی کمکی به حقیقت تاریخی نکرده و تنها به عنوان نقطه شروع روشی می‌توان استفاده کرد و نه به عنوان نقطه پایانی تحقیق. روح سرمایه‌داری به عنوان رویدادی منفرد و شخصی تاریخی عبارت است از مجموعه عناصری که در واقعیت تاریخی، انسان مدرن آن‌ها را از نظر اهمیت فرهنگی‌ای که دارند، در یک کل مفهومی جمع می‌کند (همان، ص ۴۹). روح سرمایه‌داری برای حاکمیت خود ناگزیر است با دنیایی از نیروهای متخاصم مقابله کند؛ لکن منشأ آن، به‌زعم ماتریالیسم تاریخی، مبتنی بر اقتصاد به عنوان زیربنا نیست (همان، ص ۵۶). در نتیجه، روح سرمایه‌داری در تخاصم با ارزش‌های دیگر شکل گرفته است، در نگاه وبر، واقعیت از میان تخاصم ارزش‌ها شکل می‌گیرد، البته ارزش‌ها به عنوان نیروهای علی یک‌جانبه مدنظر نیست، بلکه در تعاطی نیروها و عوامل دیگر قرار گرفته است. وبر اظهار می‌دارد که بهترین راه شناخت توسعه روح سرمایه‌داری این نیست که آن را به عنوان بخشی از عقل‌گرایی به عنوان یک کل بدانیم که نتیجه موضع اساسی عقل‌گرایی در برابر مسائل زندگی است، بلکه تاریخ عقل‌گرایی نشان می‌دهد که تحول در یک بُعد زندگی، به هیچ وجه به معنای تحول در بخش‌های دیگر زندگی نیست. عقل‌گرایی به معنای نگرش و ایستاری که دنیا را برحسب منافع فردی، آگاهانه ببیند و داوری کند، نیست، بلکه از جمله مشخصه‌های بارز فرهنگ و روح سرمایه‌داری، ایده رسالت و عشق به کار است؛ و این ایده از دیدگاه نفع شخصی خودخواهانه محض به نام عقل‌گرایی، غیرعقلانی است. لذا، روح سرمایه‌داری را نمی‌توان معلول عقل‌گرایی دانست (وبر، ۱۳۷۴ الف، ص ۷۳). به همین دلیل، وبر در مقاله «نقد منطق علم فرهنگ» و نیز مقاله «عینیت»، نامعقولیت و غیرعقلانی بودن تاریخ را برجسته می‌سازد. این مسأله موجب می‌شود تا وبر به جای تمرکز بر نقد دوم کانت، به نقد سوم کانت که به ابعاد دیگر کنش انسانی توجه دارد، روی آورد. در نقد سوم انسان، ساحت‌هایی بیرون از علم و اخلاق نیز دارد.

از این‌رو، مرکز توجه و تمرکز برنامه‌های اصلاح‌طلبان دینی - اخلاقی، رستگاری روح بود. با این حال، نتایج اقدامات آن‌ها غیرقابل پیش‌بینی و ناخواسته به‌نظر می‌رسید. آنچه حاصل شده بود، با اهدافی که در ذهن داشتند، تضاد داشت و آنچه امروز به عنوان روح سرمایه‌داری شناخته می‌شود، در واقع مقصود آنان نبود؛ اما این نیروی دینی - اخلاقی در کنار عوامل متعدد تاریخی دیگر، در شکل دادن به شبکه در حال توسعه فرهنگ جدید، یعنی سرمایه‌داری و وضعیت اکنون انسان مدرن، نقش مهمی ایفا نموده است. موقعیت‌های بی‌شمار تاریخی لازم بود تا وضعیت جدید رقم بخورد و نمی‌توان آن‌ها را به هیچ‌یک از قوانین اقتصادی کاهش داد. از سوی دیگر نیز وبر قصد ندارد تا روح سرمایه‌داری را معلول نهضت اصلاح دینی بداند، بلکه اظهار می‌دارد که در یک قرابت‌گزینی بین بنیان مادی و اشکال سازمان اجتماعی - سیاسی و افکار رایج در دوران نهضت اصلاح دینی، منجر به تکوین واقعیت منفرد شده است، واقعیت به‌مثابه کلی که انسان مدرن در لحظه حال در آن واقع شده است (وبر، ۱۳۷۴ الف، ص ۸۲ - ۸۴). بنابراین، ارزش حقیقت‌هدایت‌کننده و پندل‌باند به صورت ضروری نبوده که لحظه حال را رقم زده است، لذا، کنشگر ماشین تفکر صرفاً عقلانی، بری از خطا نیست، بلکه نتایج ناخواسته‌ای وجود دارند که روح سرمایه‌داری را در یک وضعیت علی کافی رقم زده‌اند. این نوع تعاطی، تعامل و تشارک دوسویه همچون کنش و واکنش در قوانین فیزیک نیست. وبر تصریح دارد که شکل و صورت سرمایه‌داری با روح جاری در آن ارتباط دارد؛ ولی «این ارتباط الزاماً ارتباطی با وابستگی متقابل نیست» (وبر، ۱۳۷۴ الف، ص ۶۳). لذا، وبر در تلاش است که به جای تأکید بر کارکرد یا رابطه و وابستگی متقابل، از مفهوم دیگری بهره‌برد. هر کدام از این دو می‌تواند به طور جداگانه اتفاق افتاده باشد؛ و وبر مواردی را برای تصدیق این امر مطرح می‌سازد (وبر، ۱۳۹۵، ص ۶۳). از طرفی نیز می‌توان مدعی شد که رابطه ذاتی بین عقاید مذهبی و سلوک اقتصادی نیست (همان، ص ۶۷). بنابراین، اینان در ساحت‌های مجزا حرکت می‌کنند و در شکل آغازینشان حتی قابل مقایسه با یکدیگر نیستند (آراتو، ۱۳۸۵، ص ۹۷). لکن، قرابت خویشاوندی یا گزینشی بین این دو، در یک لحظه به واسطه علیت کافی، به یکدیگر چفت شده و واقعیت منفرد و شخصی، یعنی بورژوازی غربی را رقم زده‌اند. وبر تمایلی ندارد تا در ذیل دیالکتیک هگل یا مارکس

دوره ۱۰، شماره ۱، بهار و تابستان ۱۴۰۵

بماند، لذا، بحث‌هایی راجع به اراده آزاد مطرح ساخته است. وبر مدعی است که اراده آزاد ربطی به اثبات غیرمعقولیت تاریخ ندارد و «مهیر» این امر را بدین دلیل انجام داده که مهم‌ترین و والاترین وظیفه تاریخ را داوری ارزشی می‌داند؛ لکن، چنانچه وظیفه تاریخ تبیین علی رویدادهای انسانی دانسته شود، این امور از یکدیگر قابل تفکیک بوده و ربطی به غیرمعقولیت تاریخ نخواهد داشت. «درهم آمیختن مواضع متفاوت [یعنی داوری‌های ارزشی و تحلیل علی] تا چه حد ممکن است از نقطه نظر روش‌شناسی زیانبار باشد. ... این فرض که هرگونه آزادی اراده ... مساوی است با غیرعقلانی بودن کنش یا غیرعقلانی بودن کنش به واسطه آزادی اراده تعیین می‌شود، خطاست. ... توضیح ادوارد مهیر درباره مقوله‌های اتفاق و اراده آزاد، که مقوله‌های ویژه تحلیل تاریخی هستند، نشان می‌دهد که او تمایلی ضمنی به درهم آمیختن روش‌شناسی با چند مسأله ناهمگن دارد» (وبر، ۱۳۹۵، ص ۱۸۶ - ۱۸۹). وبر در نقد تحلیل مهیر راجع به علیت تاریخی، معتقد است که این تحلیل دچار چند تناقض فاحش است. مهیر رابطه میان کلی^{۲۸} و جزئی^{۲۹} را با رابطه میان آزادی و ضرورت، و هر دو این‌ها را با رابطه میان فردی و جمعی یکسان دانسته و بر این اساس، فرد صرفاً می‌تواند بر جزئیات مسلط باشد و روندهای بزرگ تاریخی تحت سلطه قانون قرار دارند. مهیر در ادامه می‌افزاید که عام یا کلی تحت عنوان ذاتاً منفی، و به عبارت دقیق‌تر، تحت عنوان شرایط محدودکننده‌ای است که حد و مرزهایی بر امکان‌های بی‌شمار تحول تاریخی می‌گذارد؛ و فعلیت یافتن هر یک از این امکان‌ها، وابسته به عوامل منفرد والاتر زندگی تاریخی است. وبر در توضیح بیشتر این مفاهیم مهیر اضافه می‌کند که: عام، نه به معنای محیط عام، بلکه به معنای قاعده و قانون، در لباس نیروی مؤثری که پشت صحنه تاریخ عمل می‌کند، به موجودیتی واقعی بدل می‌شود و این نکته مغفول می‌ماند که امر واقع^{۳۰} صرفاً از امور منفرد انضمامی^{۳۱} تشکیل می‌شود. وبر این صورت‌بندی مفهومی بین رابطه عام یا کلی و جزئی را مختص مهیر نمی‌داند، بلکه معتقد است که این نوع صورت‌بندی پایه برداشت عامیانه بسیاری از مورخان مدرن است (همان، ص ۱۹۱-۱۹۳). از آنجا که وبر وجود این امر عام را در تاریخ، به دلیل انگاره مرگ خدا در نیچه، یعنی مرگ مطلق و ضرورت هگل و کانت برنمی‌تابد، قواعد و قوانین را ابزار اکتشافی می‌داند که برای فهم امر تاریخی منفرد و شخصی به کار می‌آید و این مفاهیم، آن چیزی نیست که در پایان شکل می‌گیرد، بلکه در ابتدای امر و به صورت ابزار اکتشافی است.

نکته دیگر، بحث راجع به موضوع تاریخ است. مهیر موضوع تاریخ را امری می‌داند که رخ داده و پیامدهایی را به دنبال داشته است؛ و سوالی را از زبان مهیر اضافه می‌کند، اینکه چنانچه به اموری که معلول‌هایی را ایجاد می‌کند، محدود شود، باز تعداد رویدادهایی که بایستی در تاریخ مورد بررسی قرار می‌گیرند، بی‌نهایت می‌شود. مهیر گزینش از میان این امور بی‌نهایت را به علاقه تاریخی وابسته می‌داند. وبر با تفکیک جهت و دلیل تحقق با دلیل و جهت شناختی، در تلاش است تا نشان دهد که: (۱) محدود کردن تاریخ به رویدادهای از پیش موجود و یا بازسازی رویدادها، فاقد دقت است؛ (۲) تاریخ به مثابه علم به واقعیت^{۳۲} است، لذا طبق این دو نکته، تاریخ امری در حال «شدن» است و صرفاً شامل رویدادهای از پیش موجود نیست؛ (۳) عناصر خاص واقعیت را نه تنها به عنوان ابزارهای اکتشافی، بلکه به عنوان موضوع و متعلق معرفت و نیز پیوندهای علی خاص را نه به منزله مقدمات معرفت، بلکه به عنوان دلیل واقعی^{۳۳} مطالعه کند؛ (۴)، این سه مورد به این دلیل است که هدف منطقی علوم فرهنگی تاریخی با علوم طبیعی متفاوت است. در منطق علم فرهنگی تاریخی، مفهوم‌سازی با استفاده نمونه‌ای - مثالی از واقعیت منفرد به عنوان بازنمایی نوعی یک مفهوم انتزاعی، یعنی به عنوان ابزار اکتشافی از یک‌سو، و ادغام واقعیت منفرد به منزله یک حلقه اتصال، یعنی دلیل واقعی، در یک متن و زمینه واقعی و انضمامی با استفاده از نتایج مفهوم‌سازی که از طرفی در حکم نمونه - مثال است؛ و از طرف دیگر در حکم ابزار اکتشافی

28 . Allgemeinem

29 . Besonderem

30 . Realität

31 . Konkreten Individuellen

32 . Wirklichkeit

33 . Realgrund

دوره ۱۰، شماره ۱، بهار و تابستان ۱۴۰۵

است (همان، ص ۱۹۶ - ۲۰۱). لذا، وبر سخن مه‌یر مبنی بر اینکه تاریخ از دریچه شدن به رویدادها می‌نگرد و موضوع آن در قلمرو ضرورت نیست، که ویژگی رویدادهایی است که قبلاً رخ داده را صحیح می‌داند (همان، ص ۲۴۱). وبر هرچند قسمت‌هایی از بیان مه‌یر را با یکدیگر در تعارض می‌داند؛ ولی نکته مذکور ایشان را می‌پذیرد. بنابراین، می‌توان افزود که وجه و روی دیگر قرابت‌گزینشی، آن چیزی است که وبر در بین اتفاق یا رخداد^{۳۴} و اراده آزاد با علّیت کافی می‌بیند. در اینجا قصد وی آن است که پیوند بین امور، نه به‌سان پیوند علی بر مبنای فیزیک - ریاضی است؛ و نه به دلیل پیوندی که وسائل مشخص با هدف مشخص برقرار می‌شود، بلکه بین کنش و نتایجی که بر آن مترتب می‌شود، نامعقولیتی وجود دارد که این امر به دلیل ترتب نتایج ناخواسته بر کنش است. لذا، ترتب امور بر یکدیگر، به‌واسطه معقولیتی که از ناحیه‌های مختلف فوق، قابل اثبات باشد، وجود ندارد، در نتیجه، وی نامعقولیتی برای تاریخ، به این معنای فوق قائل است. هرچند وبر، خودانگیختگی برای انتخاب و گزینش انسانی قائل است؛ لکن چنانچه عبارت‌های وی در اخلاق پروتستان، مبنی بر اینکه انسان در زمان حاضر در حالت مکانیکی و بدون انگیزه‌های پیشین در قفس آهنین گرفتار است (وبر، ۱۳۷۴ الف)، در کنار این مسأله، که در زمان حاضر این امکان وجود دارد که پیش‌بینی منظومه‌های ممکن در آینده وجود دارد (وبر، ۱۳۹۵، ص ۱۲۱)، قرار داده شود، می‌توان به این نتیجه رسید که امکان گزینش و انتخاب ایده‌های ارزش‌گذار برای رقم زدن آینده‌ای دیگر ممکن خواهد بود، هرچند پیش‌بینی آن غیرممکن است، چون پیامدهایی که بر کنش مترتب می‌شود، همه آن‌ها را نمی‌توان در زمان حاضر پیش‌بینی کرد، برای اینکه زمان حاضر، نه «علت تاریخی شده [است]» بلکه فرد تاریخی نیز نگشته است» (همان، ص ۲۳۲). لذا، زمان حاضر می‌تواند پایه‌ای برای تحقق امکان عینی و شرایط کافی برای تحقق آینده‌ای دیگر قرار گیرد. وبر میان داوری‌های ارزشی غائی فرد و منافع طبقاتی، قرابت‌گزینشی مطرح می‌سازد (همان، ص ۹۵). منافع طبقاتی جای پای در اقتصاد دارد؛ و یک پدیدار، فقط هنگامی اقتصادی قلمداد می‌شود که «علاقه ما منحصراً به اهمیت بنیادی آن در مبارزه مادی برای بقاء باشد» (همان، ص ۱۰۶). وبر با الحاق پدیدارهای «مربوط به اقتصاد» و «مشروط به اقتصاد» به پدیدارهای اقتصادی، آن را توسعه می‌دهد (همان). لذا، قلمرو علوم اجتماعی تمامی گستره زندگی فرهنگی است.

مقصود از تاریخت نیز در آراء وبر، نسبت پدیدارهای اقتصادی - فرهنگی به علل خاص، اعم از اقتصادی و غیراقتصادی است (همان، ص ۱۰۷). وبر در ضمن طرح بحث‌های مه‌یر، قرابت‌گزینشی بین رخداد و اراده آزاد را استنباط کرده و معتقد است که این امر بدان رهنمود خواهد ساخت که مه‌یر غیرعقلانیتی برای رویدادهای تاریخی اثبات می‌کند (همان، ص ۱۸۰). مقصود از اتفاق و رخداد، اتفاق مطلق نیست که شناخت‌ناپذیری بر آن حاکم است؛ برای مثال ریختن تاس، بلکه مقصود از آن، اتفاق نسبی^{۳۵} است به معنای رابطه‌ای منطقی بین مجموعه علت‌هایی^{۳۶} که به صورت مجزا^{۳۷} تصور می‌شوند؛ گرچه همیشه به درستی فرمول‌بندی نمی‌شوند (همان، ص ۱۷۸). در ریختن تاس، شیوه فیزیکی پرتاب‌کننده هیچ تأثیر قابل بیان در یک قاعده در شانس‌های آوردن عدد معینی ندارد و شانس‌های هر یک از وجوه شش‌گانه تاس برای قرار گرفتن در بالا، با هر سبک پرتابی، برابر است. از سویی، گزاره عامی وجود دارد که اظهار می‌دارد، چنانچه مرکز ثقل تاس دستکاری شود، شانس مساعدی برای وجه خاصی از این تاس دستکاری شده به وجود می‌آید، صرف‌نظر از دیگر تعیین‌کننده‌های واقعی که در این پرتاب حاضرند. می‌توان این شانس مساعد، به عبارت دیگر، این امکان عینی را از طریق تکرار پرتاب‌ها به تعداد زیاد به عدد بیان کرد. شانس مساعد یا امکان عینی که به واسطه گزاره‌های تجربی عام یا فراوانی‌های تجربی تعیین می‌شود، در حوزه علّیت انضمامی که شامل تاریخ نیز می‌شود، مصادیق مشابه زیادی دارد. لذا، می‌توان برآورد کرد که شرایط معینی به چه میزان نتیجه خاصی را امکان‌پذیر می‌گردانند، هرچند که نمی‌توان این کار را به شیوه‌ای کاملاً ابهام‌ناپذیر یا حتی در تطابق کامل با روش‌های محاسبه احتمالات انجام داد؛ با این حال، می‌توان میزان نسبی مساعدت

^{۳۴} . Zufall

^{۳۵} . Relative Zufall

^{۳۶} . Ursachenkomplexen

^{۳۷} . Gesondert

دوره ۱۰، شماره ۱، بهار و تابستان ۱۴۰۵

قاعده عام با نتیجه مدنظر را برآورد کرد. این کار از طریق مقایسه انجام می‌شود که عبارت است از ملاحظه شرایط دیگری که عملکرد متفاوتی دارند، چگونه به این نتیجه مساعدت می‌کنند. زمانی که این مقایسه در تخیل و با تعداد کافی جرح و تعدیل‌های قابل تصور در منظومه شرایط انجام شد، ضریب اطمینان قابل توجهی درباره داوری راجع به درجه امکان عینی قابل تصور است. انسان‌ها در تاریخ و زندگی نیز از چنین داوری‌هایی درباره میزان امکان‌پذیری یک معلول یا نتیجه بهره‌مند می‌شوند. وبر مطابق کاربرد نظریه‌پردازان علیت حقوقی، مواردی از علیت کافی را مشخص می‌نماید که در آن‌ها رابطه میان مجموعه شرایط خاصی که با تأمل تاریخی در پیکره واحدی ترکیب شده‌اند، و معلول و نتیجه‌ای که رخ داده است، را در پی داشته‌اند (همان، ص ۲۶۴ - ۲۶۶). بنابراین، شانس و اتفاق در برابر جبر قرار نمی‌گیرد، بلکه شانس در مقابل کافی قرار دارد. وی برای توضیح این امر از بحث‌های فون کریس استفاده می‌کند. در تضاد میان اتفاق و کافی، هرگز تمایز مربوط به علیت عینی جریان رویدادهای تاریخی و روابط علی آن‌ها مطرح نیست، بلکه آنچه مطرح است، همواره عبارت است از جدا ساختن قسمتی از شرایط به واسطه انتزاع که با مواد خام رویدادها درهم تنیده است و تبدیل آن‌ها به موضوعاتی برای داوری درباره امکان آن‌ها؛ و این کار به منظور کسب بصیرتی به معناداری علی مولفه‌های منفرد و شخصی رویدادها، بر مبنای قواعد تجربی صورت می‌گیرد. شکل غیرواقعی این روابط ساخته می‌شود تا محقق بتواند در روابط متقابل علی واقعی رخنه کند (همان، ص ۲۶۸).

۵. حکمت متعالیه و مناسبات معنا و علیت

طبق اظهارنظر حکمت متعالیه، دلیل و معنا نیز به علیت ارجاع دارد (جوادی آملی، ۱۳۸۶، ج ۷، ص ۳۳۶)، و با عبور از طرح نسبت معنا و علیت در چرخش کوپرنیکی، در تلاش است که نسبت این دو را در محل اندیشه‌ای دیگری بررسی کند. غایت‌مندی و علیت غایی که به علیت فاعلی ارجاع دارد، این نتیجه را در پی خواهد داشت که استدلال و غایت‌مندی از مدار علیت در حکمت متعالیه خارج نیست. از این رو، در جایی که تفسیر شکل می‌گیرد، خارج از تبیین علی نیست. این ارجاع‌ها نتیجه وجود وحدت حقه حقیقه در حکمت متعالیه است که همه کثرات به آن ارجاع دارد و تفکیک‌هایی که در اندیشه معاصر غربی شاهد هستیم، به دلیل آن است که وحدت فوق انکار شده و اصالت کثرت جایگزین یافته است. نقطه شروع این اصالت کثرت، چرخش کوپرنیکی کانتی است. انسان مدرن، گمان می‌برد که در این چرخش می‌تواند به نقطه صفر برگشته و امور را در بنیاد ریاضی رقم زند؛ لکن، بعدها متوجه شد که این زعم خطا بوده و می‌تواند در بنیادهای متکثری امور را تکوین نماید؛ و نهایتاً در علم فرهنگ، همه امور، جعل و تکوین انسان قلمداد می‌شود، البته نه در بنیاد واحد، بلکه در بنیاد متکثر، این امر قابلیت تحقق دارد. لکن صدرالمتألهین اظهار می‌دارد که «اگر مسئله علیت رخت بندد، مجالی برای بحث نخواهد بود ... و معقولی را نمی‌توان ثابت کرد» (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱، ج ۳، ص ۱۶۳). لذا، بحث علیت بدیهی بوده و قابل اثبات و رد نیست؛ و این غیر از پیش فرضی است که در فلسفه غرب رایج است. مسئله علیت که با عقل اثبات یا نفی نمی‌شود، از راه حس نیز قابل اثبات یا نفی نیست. حس اصل موافات و تعاقب را ادراک می‌کند و زمینه تداعی را پدید می‌آورد. لذا، کسانی که اصل علیت را به موافات و تداعی بازمی‌گردانند، منکر ربط ضروری در اصل علیت هستند^{۳۸} و ادراک آن‌ها از اصل علیت در حد یک ادراک حسی است (جوادی آملی، ۱۳۸۶، ج ۷، ص ۳۱۹، ۳۳۶). حکمت متعالیه برای علت ناقصه نیز اقسامی را برشمرده است، این اقسام عبارت است از علت فاعلی، غایی، صوری و مادی. هر یک از این اقسام چهارگانه بدین صورت تعریف شده که علت فاعلی عبارت است از علیتی که جزء معلول نبوده ولی مبدأ پیدایش معلول است. علت غایی نیز به‌سان علت فاعلی جزء معلول نیست؛ ولی غایت پیدایش معلول به‌شمار می‌آید. علت صوری و مادی جزء معلول بوده، با این تفاوت که علت صوری حیثیت فعلی معلول را تأمین می‌کند؛ اما علت مادی حیثیت بالقوه معلول را تأمین می‌نماید (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱، ج ۲، ص ۱۲۸). ملاصدرا مابین این علت‌های چهارگانه روابط و نسبت‌هایی را ذکر می‌کند، علت فاعلی و غایی هر یک، از جهتی علت دیگری می‌باشند. علت فاعلی، سبب و علت تحقق

^{۳۸} بعضی نیز خواسته‌اند علیت را از طریق نفس و اوصاف و شئون آن اثبات کنند، این نیز ره به جایی نخواهد برد (جوادی آملی، ۱۳۸۶، ج ۷،

دوره ۱۰، شماره ۱، بهار و تابستان ۱۴۰۵

غایت در خارج است و علت غایی نیز علت و سبب فاعلیت فاعل است. اگر علت غایی نباشد، ذات فاعل نیز متصف به وصف فاعلیت نخواهد شد (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱، ج ۲، ص ۱۳۰). حکمت متعالیه علت غایی را به علت فاعلی برمی گرداند؛ زیرا علت غایی، فاعلیت فاعل را تأمین می کند؛ یعنی غایت در فاعلیت فاعل منشأ اثر بوده و هرچه منشأ اثر است، فاعل می باشد. بنابراین، علت غایی، فاعل خواهد بود، لذا، تغایر علت فاعلی و غایی تنها به اعتبار است (جوادی آملی، ۱۳۸۶، ج ۹، ص ۳۳۸). از جهت دیگر نیز می توان چنین گفت که علت غایی نامیدن علت غایی، به دلیل ملاحظه علت در قوس صعود است؛ وگرنه علت غایی در قوس نزول از بالا، همان علت فاعلی فاعل است (همان، ج ۷، ص ۳۳۵). از این رو، طبق نگاه حکمت متعالیه، مفهوم قرابت گزینشی در چرخش کوپرنیکی طرح شده که مورد نقد جدی است و این نظرگاه حکمی در تلاش است که نسبت معنا و علت را در سپهر دیگری مدنظر قرار دهد.

۶. نتیجه‌گیری

تفکیک هستی‌شناختی - روش‌شناختی علوم انسانی از علوم طبیعی، بدین امر رهنمون گردید که یکی عهده‌دار قانون‌مندی در علم باشد و دیگری خویش‌نگاری. از سویی نیز طرح مسأله شقاق غیرمعمول بین مفهوم و واقعیت، افق‌های جدیدی برای توضیح تاریخ فراهم نمود. لذا، واقعیت به‌مثابه کلّ معقول نیست، بلکه غیرمعمول است؛ زیرا معیاری نیست که بتوان آنچه شایسته معرفت به این کلّ است را ارائه نمود. وبر در این بین درصدد است که همه علوم حتی علوم دقیقه را در ذیل فرهنگ قرار داده، تا در پرتو منطق تکوینی بتواند امر اجتماعی را بازتوضیح نماید. علم اجتماعی وبر، به دنبال نظام فکری به رویدادهای معین است؛ و نه فلسفه اجتماعی. در معنای اول که در ذیل تفکر متافیزیکی و ته‌نشست‌های آن در آراء متفکران آن باقی مانده است، علم اجتماعی در پی داوری‌های ارزشی نیست، هرچند که به واسطه تحلیل داوری‌های ارزشی که در فلسفه اجتماعی است، به ربط ارزشی، که در علم اجتماعی وبری اهمیت دارد، نائل می‌آییم. معنا و علّیت در نتیجه این مباحث مورد تأمل وبر قرار گرفته است. وی برای ترسیم نسبت معنا و علّیت از اصطلاح قرابت‌گزینی استفاده می‌کند؛ زیرا امر اجتماعی به‌مثابه کلّ در اندیشه وی، در ذیل فلسفه تاریخ هگل نیست. از این‌رو، لحظه حال، لحظه شدن است؛ و صرفاً به‌واسطه علّیت فیزیکی شکل نگرفته است، بلکه به‌واسطه قرابت‌گزینی بین شرایط مختلف ایجاد شده است. لحظه حال نیز معلول شرایط کافی بوده و مقصود از اصطلاح کافی در اینجا، مقابل ضرورت و جبر است. وبر نیز به دلیل استفاده از بحث‌های جرم‌شناسی، خواهان رسیدن به مفهوم علّیت در فیزیک نیست، بلکه مقصود از آن، شکل یافتن مواد تاریخی در شرایط قرابت‌گزینی در لحظه حال است. امور در کنش و واکنش با یکدیگر قرار ندارند، لذا، کلی که در اینجا شکل می‌گیرد، کلّ سیستمی - مشارکتی یا ارگانیکی که در یک ضرورت منطقی - کانتی یا هگلی شکل یافته باشد، نیست، بلکه در امکان عینی و در قرابت‌گزینی تکوین یافته است. رویدادها، در مرگ ضرورت هگل و کانت؛ یعنی مرگ خدای نیچه، در وضعیت و واقعیتی رقم خورده‌اند؛ لکن، مطابق آنچه که هگل نیز قائل است که «حقیقت، کلّ است» (هگل، ۱۳۹۰، ص ۶۹)، کلّ در اینجا به معنای کلّ جهان‌شمول نیست، بلکه کلّ منفرد و شخصی^{۳۹} است. واقعیت به‌مثابه کلّ، امر منفرد و شخصی است؛ و نه جهان‌شمول و عام. وبر علم اجتماعی را به‌سان علم نجوم فرض کرده که به دنبال امر جهان‌شمول نیست و در پی امر منفرد و شخصی است. وبر چنین کلی را با عنوان منظومه^{۴۰} معنون می‌سازد. منظومه غیر از سیستم یا نظام در متافیزیک است؛ اعم از متافیزیک کانتی و هگلی. فرانکفورتی‌هایی مثل آدورنو و دیگران نیز به جای مفهوم سیستم از مفهوم منظومه استفاده کرده‌اند. سیستم در متافیزیک عبارت است از «کلی که ... مطابق با اصلی واحد به هم دوسیده [پیوسته] است» (کانت، ۱۳۹۰، ص A XIX). در انگاره مرگ خدای نیچه، که انگاره مرگ ضرورت هگلی و کانتی است، نمی‌توان همه پدیدارها را بر روی اصل واحد به هم‌پیوند داد، چون اساساً چنین اصلی و آرخته‌ای وجود ندارد. لذا، می‌توان گفت که امر جهان‌شمولی وجود ندارد. از این‌رو، علم اجتماعی در مقابل جامعه‌شناسی است؛ به دلیل اینکه جامعه‌شناسی، بر منطق جهان‌شمول بنیاد دارد. علم اجتماعی در زمره علم فرهنگ قرار دارد که به دنبال امر جهان‌شمول نیست؛ زیرا در منطق وبر، امر جهان‌شمول وجود ندارد، علم اجتماعی و نیز علم فرهنگ به‌سان علم نجوم به دنبال امر منفرد و شخصی است؛ و نه امر جهان‌شمول و عام. در نتیجه، در علم فرهنگ و علم اجتماعی در پی آن، با تکثر اصول مواجه‌ایم و بنیاد بر اصل واحد نیست. مرگ جامعه‌شناسی به معنای مرگ امر جهان‌شمول در نظریه‌های اجتماعی است؛ و نه مرگ مطلق نظریه اجتماعی، بلکه نظریه اجتماعی که وبر در پی آن است، امر جهان‌شمول نیست، لذا، نظریه اجتماعی در ذیل علم اجتماعی^{۴۱} و نه جامعه‌شناسی^{۴۲}، به واسطه وبر در حال ظهور و بروز است. امر منفرد که به واسطه ربط ارزشی در علاقه تاریخی مورخ به همدیگر ارتباط می‌یابد؛ و این کار ارتباط بخشیدن به قسمی از

^{۳۹} . Singular

^{۴۰} . Konstellation

^{۴۱} . Sozialwissenschaft

^{۴۲} . Soziologie

دوره ۱۰، شماره ۱، بهار و تابستان ۱۴۰۵

رویدادهای بی‌شمار است؛ و نه اینکه به مفاهیم تامّ و تمامی دست یابیم که در یک جهان‌شمولی و عامّیتی قرار دارند. حکمت متعالیه مدعی است که این مفهوم به دلایل مختلفی قابل نقد و بررسی است. اول، قرار گرفتن در ذیل چرخش کوپرنیکی؛ دوم، خارج شدن امور از حالات علیّ و قابلیت‌های علیّ - معلولی و ارجاع آنها به حالت تداعی؛ سوم، حذف ضرورت از امور انسانی.

منابع

- آراتو، اندرو (۱۳۸۵). تفکر نوکانتی: حلقه مفقوده نظریه انتقادی. ترجمه امید مهرگان؛ مقدمه مراد فرهادپور. تهران: گام نو.
- آشتیانی، منوچهر (۱۳۸۳). ماکس وبر و جامعه‌شناسی شناخت. تهران: قطره.
- کانت، ایمانوئل (۱۳۹۰). سنجش خرد ناب. ترجمه میرشمس‌الدین ادیب سلطانی. تهران: امیرکبیر.
- دلوز، ژیل (۱۳۸۶). فلسفه نقادی کانت. ترجمه اصغر واعظی. تهران: نی.
- دلوز، ژیل (۱۳۹۶). انسان و زمان آگاهی مدرن: درس‌گفتارهای ژیل دلوز درباره کانت. ترجمه اصغر واعظی. هرمس.
- دورکیم، امیل (۱۳۸۷). قواعد روش جامعه‌شناسی. ترجمه علی محمد کاردان. تهران: دانشگاه تهران.
- ریتر، یواخیم و دیگران (۱۳۹۱). فرهنگ‌نامه تاریخی مفاهیم فلسفی: بخش مابعدالطبیعه. ترجمه محمدرضا بهشتی و دیگران. تهران: سمت و نو ارغنون، ج ۳.
- جوادی آملی، عبدالله (۱۳۸۶). ریحی مختوم: شرح حکمت متعالیه. تنظیم و تدوین حمید پارسانیا. قم: اسراء، ج ۷، ۹، ۱.
- صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم (۱۹۸۱). الحکمه المتعالیه فی الاسفار العقلیه الاربعه. بیروت: دار الاحیاء التراث، ج ۱-۳.
- هایدگر، مارتین (۱۳۷۹). عصر تصویر جهان. ترجمه سید حمید طالب‌زاده. فلسفه، شماره ۱۱ - ۱۲.
- هگل، گئورگ (۱۳۹۰). پدیدارشناسی روح. ترجمه باقر پرهام. تهران: کندوکاو.
- وبر، ماکس (۱۳۹۵). روش‌شناسی علوم اجتماعی. ترجمه حسن چاوشیان. تهران: مرکز.
- وبر، ماکس (۱۳۷۴ الف). اخلاق پروتستان و روح سرمایه‌داری. ترجمه عبدالمعبود انصاری. تهران: سمت.
- وبر، ماکس (۱۳۷۴ ب). اقتصاد و جامعه. ترجمه عباس منوچهری و همکاران. تهران: مولی.
- مردیها، مرتضی (۱۳۹۵). معنا و مبنای تبیین در علوم اجتماعی. مطالعات میان‌رشته‌ای در علوم انسانی، ۸(۳۲)، ص ۷۹-۱۰۴.

Heidegger, M. (1998). *Pathmarks*, Et. William Mcneill. Cambridge.

Weber, M. (1922). *Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre*, Tübingen, Verlag von J. C. B. Mohr (Paul Siebeck).

Oakes, G. (1988). *Weber and Rickert: Concept formation in the cultural science*. London: MIT press.

Windelband, W. (1901). *A History of Philosophy with Especial Reference to the Formation and Development of Its Problems and Conceptions*. New York: Macmillan.