

بحران «ارزش» در علوم اجتماعی و پیامدهای آن (مقدمه‌ای بر ضرورت تحول در علوم اجتماعی مدرن)؛

تبیین بحران ارزش‌ها در دو معنای متافیزیکی و اخلاقی آن

با استفاده از اندیشه ماکس وبر

محمد حسین بادامچی

دانشجوی کارشناسی ارشد جامعه‌شناسی دانشگاه تهران، عضو مرکز اندیشه و فرهنگ اسلامی
badamchi@gmail.com

چکیده

بررسی ادبیات موجود در «فلسفه علوم اجتماعی» نشان می‌دهد که «درباره موضوع نسبت علوم اجتماعی و «ارزش»ها عمدتاً دو موضوع با یکدیگر خلط شده‌اند یا از یکدیگر تمیز داده نشده‌اند. نخست، موضوع حضور یا عدم حضور ارزش‌ها در نظریه‌پردازی علوم اجتماعی و در مواجهه با پدیده‌های اجتماعی است که آیا آن‌طور که پوزیتیویست‌ها تلقی می‌کنند علوم اجتماعی بر آمده از خود واقعیت و بدون دخالت دانشمند شکل گرفته یا کاملاً تحت تأثیر، یا بهتر بگوییم تعین ارزش‌های نظریه‌پرداز است. موضوع دوم، بحث ارتباط دانش تجربی با ارزش‌های اخلاقی است که در علوم اجتماعی اولین بار به وسیله وبر مطرح می‌شود. در اینجا بحث بر سر عینیت و واقع‌نمایی گزاره‌های علمی نیست، بلکه بر سر شأن ابزاری یا ذاتی علوم اجتماعی در دسترسی به ارزش‌هاست. «عدم استنتاج

ارزش از دانش» و «غیرعقلانی بودن حوزه ارزش‌ها» - که از نظر وبر محل نزاع خدایان است - مباحثی است که ذیل این موضوع قرار می‌گیرد تا نهایتاً ارتباط علوم اجتماعی با این‌گونه ارزش‌ها روشن شود.

در قسمت اول با تحلیل دقیق‌تر دو مفهوم «ربط ارزشی» و «آزادی ارزشی» وبر، دو معنای ارزش‌ها، یکی در معنای «متافیزیکی» و دیگری در معنای «اخلاقی»، از هم تمیز داده شده و با دو مفهوم پیشین متناظر می‌شوند تا با استفاده از آرای وبر، «نسبت علوم اجتماعی و ارزش‌ها» به صورت کامل تحلیل شود. در قسمت دوم، «چیستی بحران ارزش» در تفکر مدرن با استفاده از آرای صاحب‌نظرانی چون نیچه، هورکهایمر، اشتروس و ... بررسی می‌شود و پیامدهای اجتماعی این بحران در نظر وبر، که «قفس آهنین اجتماع» و «راه گمشده علم» است، مورد اشاره قرار می‌گیرد.

در قسمت سوم به بازخوانی علوم اجتماعی در جهان پساوبری می‌پردازیم و شأن علوم اجتماعی با توجه به بحران ارزش‌ها و الگوهای ممکن برای ادامه حیات علوم اجتماعی پساوبری بررسی می‌شود و در همین رابطه، آرای هابرماس و سه الگوی علم اجتماعی او که تحت تعین تعلقات بشری است مورد تحلیل قرار می‌گیرد. در نهایت به تبیین نقش علوم اجتماعی در ایران و «حضور فرهنگ بومی در مقام ارزش‌ها» و در مرحله بعدی «دینی و عقلانی شدن علوم اجتماعی» به عنوان الگوهای بدیل علوم اجتماعی پرداخته می‌شود.

کلیدواژگان: ماکس وبر، نسبت علوم اجتماعی و ارزش، ربط ارزشی، آزادی ارزشی، ارزش در معنای متافیزیکی، ارزش در معنای اخلاقی، بحران ارزش، قفس آهنین اجتماع، راه گمشده علم، جهان پساوبری، الگوی بدیل، بومی کردن، دینی کردن

مقدمه

مواجهه ما با علوم اجتماعی، مواجهه‌ای مقلدانه و کودکانه بوده است. ما نه تنها از یک منظر معرفتی فراتر و با اتکا به عقلانیت مستحکم ایرانی به استقبال علوم جدید نرفته‌ایم،

بلکه آرای فلاسفه و روش‌شناسان و احیاناً منتقدان علوم غربی را که خود حدود و ثغور معرفت خویش را بازگو کرده‌اند و از نقص‌ها و محدودیت‌های آن انتقاد کرده‌اند، جدی نگرفته‌ایم و به‌سادگی از کنار آن‌ها عبور کرده‌ایم.

ماکس وبر یکی از متفکرانی است که تأملات او به‌حق خصلت تمدنی دارد و در محدوده جامعه‌شناسی قابل جمع نیست. بحث ویژه او از آزادی ارزشی در علوم اجتماعی که نوعی تعهد علمی او برای پایبندی منطقی به لوازم روش‌شناختی علم است، در روزگاری اتفاق افتاد که همه از علم انتظاری را داشتند که از دین داشتند. وبر با بحث دقیق و پر قدرت خویش در برابر این گزافه‌گویی‌های پیغمبرمآبانه ایستاد و در عین حال از بحران ارزش و فقدان ایمان در اوج مدرنیته سخن گفت.

وبر وجدان آگاه مدرنیته در اوج آن است. وی با خرافه‌زدایی از مدرنیته، کاری کرد که جهان پس از او دیگر نتواند بحرانی را که درونش برپاست به‌راحتی فراموش کند. وبر اعلام بحران ارزش‌ها در جامعه مدرن است؛ بحرانی که او خود مرثیه‌اش را زودتر می‌خواند و بر قفس آهنین آینده، علم رو به گمشدگی و عصر بی‌ایمانی و غیبت بزرگ ایمان جوشان و زندگی بخش پیامبرانه می‌گیرد. به همین دلیل است که متفکر بزرگی چون وگلین «معتقد بود که تجدد و علوم تجددی در همان زمان آگاهی نسبت به بحران تجدد با نیچه و ماکس وبر به آخر خط رسیده است و از آن پس درگیر بحران دائمی و تلاش برای فائق آمدن بر آن گشته است». (کچوئیان، ۱۳۸۳، ۹)

آنچه در این مقاله مورد توجه ماست، طرح «بحران ارزش در علوم اجتماعی» از زبان وبر است تا آن را بتوان به‌مثابه نقدی از درون بر علوم اجتماعی مدرن تلقی کرد. وبر با اشراف نظری کامل بر قلمرو علوم اجتماعی مدرن، کاستی‌های بنیادین، گزافه‌گویی‌های غیرعلمی و چالش‌های آینده آن را مطرح می‌کند. با این حال، وبر به‌واسطه مبانی خود، تنها روایتگر این بحران است و به راهی برای درمان آن رهنمون نمی‌کند، هرچند در لفافه از ضرورت رستاخیز ایمانی نو سخن به‌میان می‌آورد.

بحث وبر از نسبت ارزش‌ها و علوم اجتماعی و نحوه حضور ارزش در علوم اجتماعی

و بازخوانی نقش علم از منظر او نه تنها نقدی بنیادی بر علوم اجتماعی موجود است، بلکه راهگشای الگوهایی بدیل برای حل بومی بحران علوم اجتماعی هم خواهد بود. هرچند راه حل نهایی نه می‌تواند و نه باید از متن تفکر معیوب مدرن برخیزد. راه حل بحران علوم اجتماعی مدرن، بازتعریف آن در چهارچوب تفکر اسلامی و آموزه‌های وحیانی است.

۱. ماکس وبر و مسئله «نسبت علوم اجتماعی و ارزش‌ها»

موضوع نسبت دانش و ارزش، از موضوعاتی است که به‌صورت خاص از زمان ماکس وبر و کتاب «روش‌شناسی علوم اجتماعی»^۱ او، جایگاه همیشگی در مباحث فلسفه علوم اجتماعی در حوزه جامعه‌شناسی پیدا کرده است. جالب اینجاست که به‌نظر می‌رسد نظر ویژه او درباره جدایی دانش از ارزش، به‌نوعی محور اصلی و عنصر اساسی باقی نظریات وبر درباره کنش‌های اجتماعی و نظام‌های سیاسی و حتی تحلیل ظهور سرمایه‌داری و پیش‌بینی او درباره آینده مدرنیته است، به‌گونه‌ای که فهم عمیق همه این‌ها در گرو فهم درست دغدغه اصلی وبر در فهم «عقلانیت ابزاری» دوره مدرن میسر به‌نظر می‌رسد. (جلیلی، ۱۳۸۵: ۴۹)

اما وبر درباره نسبت ارزش‌ها و علوم اجتماعی دو سخن معروف دارد که به‌ظاهر متعارض دیده می‌شوند: نخست، بحث او از حضور «ربط ارزشی»^۲ در نظریه‌پردازی جامعه‌شناختی؛ دوم، «آزادی ارزشی»^۳ او که تمام دانشمندان علوم اجتماعی را از دخالت دادن ارزش‌هایشان در کلاس و امور علمی‌شان بر حذر می‌داشت، (وبر، ۱۳۷۰: ۸۴) اما در واقع، این‌ها دو موضوع مستقلند که اغلب تحت عناوینی نظیر «آزادی دانش از ارزش»، «بی‌طرفی ارزشی» و «جدایی دانش از ارزش» با همدیگر عنوان شده و با یکدیگر خلط و یک‌جا در نظر گرفته می‌شوند.^(۱)

-
1. The Methodology of The Social Sciences
 2. Value- Relevance
 3. Value- Freedom

۱.۱. مفهوم «ربط ارزشی» در نگاه وبر

درباره «ربط ارزشی» وبر تلقی رایج آن است که عالمان اجتماعی وقتی در مقام انتخاب موضوع پژوهش قرار می‌گیرند، ارزش‌های خویش را دخالت می‌دهند. مثلاً کوزر در رابطه با این موضوع می‌نویسد: «ربط ارزشی به گزینش مسئله مورد تحقیق راجع است و نه تفسیر پدیده‌ها»، (کوزر، ۱۳۸۶، ۳۰۴) اما وبر نکات مهمی در این حوزه دارد که نشان می‌دهد این یک تلقی پیش‌پاافتاده از مباحث او است. وبر بسی فراتر از تأثیر ارزش‌های محقق در انتخاب موضوع تحقیق، از شیوه خاصی که او به مسئله می‌نگرد و تفسیر ویژه‌ای که از واقعیت متکثر می‌کند، وی را تحت تأثیر ارزش‌های نانوخته خود می‌داند: «عالم اجتماعی فقط انتخاب نمی‌کند که چه پدیدارهای اجتماعی را مورد مطالعه قرار دهد، بلکه او منظر خاصی برای مطالعه آن‌ها انتخاب می‌کند و این منظر بر چگونگی نظریه‌پردازی یا تبیین درباره پدیدارهای اجتماعی تأثیر می‌گذارد». (رووت، ۱۳۸۹: ۷۹) به این معنا، دیگر ارزش‌ها نه تنها امری حاشیه‌ای در تدوین نظریات علمی نیستند، بلکه نقش بنیادی و محوری در بررسی و تدوین مشاهدات و نهایتاً تولید یا بهتر بگوییم، بر ساخت دانش اجتماعی دارند. وبر خود در کتابش چنین می‌نگارد:

به‌طور مطلق یک تحلیل علمی «عینی» از فرهنگ یا ... از پدیدارهای اجتماعی وجود ندارد که مستقل از منظر ویژه و «یک‌جانبه»‌ای باشد که براساس آن - صریحاً یا ضمناً، آگاهانه یا ناآگاهانه - پدیدارها برای اهداف خاصی انتخاب، تحلیل یا سازمان‌یافته باشند. (وبر، ۱۳۸۲: ۱۱۵)

در واقع، وبر با موضع‌گیری در برابر کسانی که در یک دیدگاه پوزیتیویستی ساده‌انگارانه، علم و نظریات علمی را تعین یافته واقعیت بیرونی و آئینه تمام‌نمای پدیده‌ها تلقی می‌کنند، در نقد تلقی ساده‌لوحانه «علم به مثابه خود واقعیت که به زبان آمده است»، علم را تحت تعین رویکردها، منظرها و بینش‌های ارزشی قلمداد می‌کند. گفته‌های او در این باره از نثری روشن و صریح برخوردار است:

تعداد و نوع عللی که هر واقعه مشخص را تحت تأثیر قرار می‌دهد، همیشه

بی‌نهایت است و چیزی در خود اشیا وجود ندارد تا برخی از آن‌ها را به‌عنوان اشیا شایان توجه از بقیه متمایز کند ... این هرج و مرج تنها در صورتی که بخشی از واقعیت خارجی برای ما جالب و معنادار شود نظم می‌یابد، آن هم فقط به این دلیل که به ارزش‌های فرهنگی که ما به‌واسطه آن‌ها واقعیت را بررسی می‌کنیم، مرتبط است. (وبر، ۱۳۸۲، ۱۲۴)

حضور دائمی این اندیشه که مواضع فوق را می‌توان از «خود واقعیت» استنتاج کرد، دلیلی جز خودفریبی ساده‌لوحانه متخصصانی ندارد که نمی‌دانند فقط به‌واسطه ایده‌های ارزش‌گذار- که ناآگاهانه تحت هدایت آن‌ها به موضوع مطالعه خود روی می‌آورند- می‌توانند از بی‌پایانی مطلق واقعیت، بخش کوچکی را که به مطالعه آن علاقه‌مندند انتخاب کنند. گزینش «جنبه‌های» خاص و منفرد یک واقعه، چیزی است که همیشه و همه‌جا آگاهانه یا ناآگاهانه رخ می‌دهد. (همان: ۱۲۹)

این نوع حضور جدی «منظر»ها در نظریه‌پردازی و اذعان وبر به اینکه نظریه علمی تنها با گزینش عالم اجتماعی شکل می‌گیرد، یادآور دوگانه «نومن و فنومن کانتی» است که گرچه نومن خارج از ما هست، اما عملاً آنچه در اختیار ماست فنومن است که متأثر از مقولات فاهمه ما پدید آمده است. با این تفاوت که کانت منظر یا مقولات فاهمه را در میان ابنا بشر واحد می‌دانست، اما وبر که متأثر از مکتب تاریخی است، از منظرهای متکثر متأثر از شرایط اجتماعی زمانی و مکانی سخن می‌گوید. (پارسانیا، ۱۳۸۸: ۶۰) وبر، خود از اهمیت معرفت‌شناسی کانتی در نگاه خود گفته است:

در چهارچوب معرفت‌شناسی کلاسیک مدرسی ... فرض بر این بود که وظیفه مفاهیم، «بازتولید» واقعیت «عینی» در ذهن تحلیلگران است. از همین رو، پیوسته به غیرواقعی بودن تمام مفاهیم قطعی و روشن [متافیزیکی] اشاره می‌شد، اما اگر به مضامین اندیشه‌های بنیادی معرفت‌شناسی مدرن توجه کنیم که جملگی از کانت سرچشمه می‌گیرند و طبق آن‌ها مفاهیم، صرفاً ابزارهایی تحلیلی برای مهار عقلی داده‌های تجربی، و فقط همین، هستند، آن‌گاه این واقعیت که مفاهیم تکوینی دقیق

ضرورتاً فقط سنخ آرمانی هستند ما را از ساختن آن‌ها باز نمی‌دارد... [یعنی] هنگام کار با آن‌ها باید به یاد داشت که آن‌ها برساخته‌های تحلیلی آرمانی هستند و هرگز نباید واقعیت تاریخی و سنخ آرمانی را با یکدیگر اشتباه گرفت. (وبر، ۱۳۸۲: ۱۶۳) در حضور پررنگ معرفت‌شناسی کانتی، تأثیر ارزش‌های پیشینی بر مشاهدات ما در کار وبر آن‌چنان هویداست که در جای دیگری می‌نویسد: «هرکس چیزی را می‌بیند که در دل خویش دارد». (همان: ۱۶۴) علاوه بر این، جملات بالا به‌خوبی از تأثیرپذیری بسیار وبر از نیچه حکایت دارد. (کوزر، ۱۳۸۸: ۳۳۹؛ آرون، ۱۳۸۶: ۶۴۱) «منظرگرایی» وبر در نگاه به عالم انسانی ارتباط نزدیکی با منظرگرایی نیچه‌ای دارد که اصولاً شناخت ما را سوبجکتیو و پرسپکتیوال می‌داند: «نهایی‌ترین شکل نیهیلیسم این باور است که جهان واقعی وجود ندارد و هرچه وجود دارد «نوعی ظهور منظرگرایانه»^۱ است که ریشه آن در خود ما نهفته است». (اباذری، ۱۳۸۷: ۱۳۸، برگرفته از نوشته‌های نیچه) نیچه نه تنها عقل تجلی حقیقت نیست، بلکه خود، واقعیت را مخدوش می‌کند و جهان را هرطور که می‌خواهد تفسیر می‌کند و در واقع بازآفرینی می‌کند. از نظر او، «عقل انسانی مستورکننده است نه روشنگر، عقل گمان می‌کند معرفتی حقیقی از جهان به ما می‌دهد، اما چنین نیست، زیرا هر مفهومی در واقع چیزی را که می‌خواهد نشان دهد مخدوش می‌کند... امر واقعی وجود ندارد و هرچه هست تفسیر است». (اباذری، ۱۳۸۷: ۱۴۱-۱۴۰)

ناگفته پیداست که مسئله عینیت و صدق تجربی در چنین دیدگاهی ماهیتی اساساً متفاوت می‌یابد؛ چرا که عینیت به‌معنای ویژه‌ای که رئالیست‌ها به‌کار می‌برند، وجود ندارد یا حداقل خارج از دسترس است و بنابراین داوری میان نظریات با توسل به مشاهده، غیرممکن است: «او معتقد بود عدم توافقات در علم بر سر ظرفیت نظریه‌ها امری رایج است و اغلب توسل به داده‌ها یا شواهد نمی‌تواند آن‌ها را رفع کند. همه شواهد ممکن است نظریه‌های رقیب را به‌شکلی برابر پشتیبانی کند و وبر می‌داند که وجه مشخصه حتی تاریخ علوم طبیعی، عدم توافق گسترده درباره چهارچوب‌های رقیب بوده

1. Perspectival appearance

است. چهارچوب‌هایی که به‌شکلی برابر و به‌خوبی به‌وسیله شواهد موجود پشتیبانی شده بودند». (رووت، ۱۳۸۹: ۹۱)

جالب اینجاست که وبر به استلزام‌های منطقی این سخنش هم اشاره می‌کند و اعلام می‌دارد که «ارزش، اعتبار، عینیت و معناداری علمی» آنچه در این فرآیند به‌دست می‌آید را نه جهان‌شمول و بشری که منحصر در همان فرهنگی می‌داند که زاینده این منظر و این علم شده است. او به‌سختی نسبت به اشتباه یکی‌انگاشتن علوم به‌معنای «بازآفرینی‌ها و برساخته‌های فرهنگی خاص از واقعیت» و «خود واقعیت خارجی» هشدار می‌دهد:

اعتبار عینی همه معارف تجربی، منحصراً بر پایه نظم بخشیدن واقعیت انضمامی به مدد مقولاتی مبتنی است که به‌معنایی ویژه، ذهنی هستند. یعنی پیش‌فرض‌های معرفت ما در این مقولات حاضرند و این مقولات بر پیش‌فرض‌هایی درباره ارزش حقایق استوارند که فقط معرفت تجربی می‌تواند آن را برای ما فراهم کند. ابزارهایی که علم ما در اختیار دارد، نمی‌تواند به کسانی که این حقایق برایشان ارزشی ندارد چیزی بدهد. باید به یاد داشته باشیم که اعتقاد به ارزش حقیقت علمی، محصول فرهنگ‌های خاص است و نه محصول سرشت ذاتی انسان. یگانگی و منحصربه‌فرد بودن حقیقت علمی، در تهیه و تدوین مفاهیم و قضاوت‌هایی است که نه معادل واقعیت تجربی و نه بازآفرینی آن هستند، بلکه فقط، به روشی معتبر، ایجاد نظم تحلیلی در واقعیت را تسهیل می‌کند، و آنان که حقیقت علمی برایشان ارزشی ندارد، بیهوده در جستجوی حقیقت دیگری هستند که درست از همین جهت جای علم را بگیرد. همان‌طور که دیدیم در علوم اجتماعی تجربی، امکان کسب معرفت از چیزی که در غنای بی‌پایان واقعیت‌ها برای ما اهمیت دارد، بسته به کاربرد منظرهایی با ویژگی‌های خاص است که در تحلیل آخر بر مبنای تصورات ارزش‌گذار جهت یافته‌اند. این تصورات ارزش‌گذار در جای خود به‌منزله عناصر رفتار معنادار انسان قابل کشف و تحلیل هستند اما اعتبار آن‌ها از داده‌های تجربی قابل استنتاج نیست. «عینیت» علوم اجتماعی به این

واقعیت بستگی دارد که داده‌های تجربی معمولاً با تصورات ارزش‌گذاری پیوند می‌خورند که به این داده‌ها ارزش دانستن می‌بخشد و معناداری داده‌های تجربی نیز از همان‌ها مشتق می‌شود، اما این داده‌ها هرگز نمی‌توانند پایه و اساس اثبات اعتبار تصورات ارزش‌گذار باشند، که از نظر تجربی غیرممکن است.» (وبر، ۱۳۸۲: ۱۶۹-۱۶۸)

در جملات آخر همین فراز از «روش‌شناسی»، وبر مقوله «اعتبار تجربی» نظریات را زیر سؤال می‌برد و اعتبار تجربه و مشاهده را به اعتبار ارزش‌ها می‌داند و نه اعتبار ارزش‌ها را به تجربه^(۲) اعتبار ارزش‌ها هم نوعاً اعتبار درون‌فرهنگی است و به این ترتیب اعتبار علم تجربی - که همان عینیت و ارزش علمی آن است - از اطلاقی که تجربه‌گرایان از آن دم می‌زدند، محروم است. از نظر او، به‌رغم نظر برخی طرفداران علم بی‌طرف که می‌کوشند حداقلی از استقلال علمی را در مقام داوری حفظ کنند، «اعتبار چنین مفاهیمی همیشه به منظر و تعلقاتی بستگی دارد که عالمان اجتماعی براساس آن‌ها این مفاهیم را انتخاب کرده‌اند.» (رووت، ۱۳۸۹: ۹۷) معنای این سخن در واقع ارجاع هر دو مقام نظریه‌پردازی و داوری آن به ارزش‌ها در علوم اجتماعی است که در مقابل نظریه خاص پوپر قرار می‌گیرد که مقام گردآوری یا نظریه‌پردازی را برآمده از ارزش‌ها، اما مقام داوری را در انحصار ابطال تجربی می‌بیند. (پوپر، ۱۳۷۰: ۱۰۲-۱۰۱) وبر حتی فضیلت‌های نظری متعارفی نظیر «پرفایده بودن، تبیین‌کنندگی، پیش‌بینی‌کنندگی یا سادگی» را که کسانی مانند توماس کوهن برای فرار موقت از قیاس‌ناپذیری پارادایم‌ها به‌عنوان معیارهای (ظاهراً) عام داوری پیشنهاد می‌کنند، (کوهن، ۱۳۸۴: فصل سیزدهم) نمی‌پذیرد، چرا که انتخاب میان خود این معیارها (مثلاً قضاوت میان فایده یا سادگی یا توان پیش‌بینی) و همین‌طور قضاوت براساس یکی از این‌ها هم عملاً نهایتاً منوط به انتخابی ارزشی خواهد بود. (رووت، ۱۳۸۹: ۹۱)

۱.۲. مفهوم «آزادی ارزشی» در نگاه وبر

اما «آزادی ارزشی» معنایی کاملاً متفاوت دارد که معطوف به شأن دیگری از نظریات علمی و مقوله ارزش‌هاست. در واقع، همان‌طور که در ادامه می‌آید، معنای ارزش در عبارت «ربط ارزشی»، کلیه پیش‌فرض‌های متافیزیکی است که تفکر و بینش و منظر ما را (در نگاه تجربی) به عالم تحت تأثیر قرار می‌دهد و ما در این مقاله مسامحتاً از آن به «ارزش در معنای متافیزیکی» یاد می‌کنیم. در مقابل، معنای ارزش در عبارت «آزادی ارزشی» در زبان وبر، به مقوله امور اخلاقی، مطلوبیات و تلقی نظری از کمال یا خیر منتسب است که ما در این مقاله آن را «ارزش در معنای اخلاقی» می‌خوانیم^(۳): «در این بحث منظور ما بررسی آن دسته از ارزیابی‌های عملی است که از نقطه‌نظر دیدگاه‌های اخلاقی، فرهنگی و غیره، درباره مطلوب یا نامطلوب بودن واقعیت‌های اجتماعی به عمل می‌آیند». (وبر، ۱۳۸۲: ۳۲) بنابراین باید به این تغییر معنا توجه اساسی داشت. در این قسمت مقاله مراد من از ارزش، به تبع وبر، همان ارزش در معنای اخلاقی آن است.

در آزادی ارزشی، دعوی وبر بر این است که عالمان اجتماعی نباید قضاوت‌های ارزشی خود را در کلاس‌ها و امورات علمی خویش به کار گیرند. او بحث از ارزش‌ها در معنی اخلاقی آن را پیشه سیاستمداران و مبلغان خیابانی می‌داند (وبر، ۱۳۷۰: ۸۶) و معتقد است که بحث از ارزش‌ها و دخالت دادن آن‌ها در علم، غیرعقلانیت ارزشی را به حوزه عقلانیت علمی نفوذ می‌دهد:

وضعیت بی‌سابقه‌ای است که خیل انبوهی از پیامبران صاحب مدرک و جواز رسمی، به جای ایراد وعظ و اندرزهای خود در خیابان‌ها و کلیساها و مجامع عمومی یا جلسات فرقه‌ای، خود را لایق این بدانند که ارزش‌گذاری‌های خود را درباره مسائل غایی «به نام علم» در سالن‌ها و کلاس‌هایی ایراد کنند که به لطف امتیازات دولتی نه مخالفتی با آن‌ها می‌شود، نه کنترلی و نه بحث و چرایی. (وبر، ۱۳۸۲: ۲۲)

در واقع، وبر میان دو حوزه «گزاره‌های تجربی» و «گزاره‌های ارزشی» تفکیکی برقرار

می‌کند که با یک شکاف منطقی - معرفتی جدی از هم متمایز شده‌اند. ارزش‌ها نه تنها از حیث ماهیت و معنا و زبان به‌طور کامل از واقعیت‌ها متمایزند، بلکه هیچ پل ارتباطی که از یکی بتوان دیگری را نتیجه گرفت، وجود ندارد. «شکافی منطقی میان مطالعات مربوط به گزاره‌های اثباتی یا توصیفی مانند اقتصاد و مطالعات مربوط به گزاره‌های هنجاری یا تجویزی مانند اخلاق و فلسفه سیاسی وجود دارد». (رووت، ۱۳۸۹: ۸۳)

نظر وبر، در واقع، متشکل از دو گزاره به‌هم پیوسته است: یکی اینکه استنتاج گزاره‌های هنجاری از گزاره‌های توصیفی منطقیاً ممکن نیست؛ دوم اینکه مناقشه بر سر انتخاب و قضاوت میان ارزش‌ها در معنای اخلاقی آن به‌صورت عقلانی قابل حل نیست. از نظر او علم و تحلیل تجربی تنها می‌تواند به پرسش‌های مربوط به وسایل مورد نیاز برای نیل به اهداف مفروض یا پیش‌بینی پیامدها و ارائه وضعیت‌های گوناگون با کاربرد وسایل گوناگون پردازد و خود از قضاوت میان اهداف عاجز است. (وبر، ۱۳۷۰: ۹۳) او معتقد بود که «قلمرو ارزش‌های اخلاقی پهنه خدایان متنازعی است که خواستار بیعت به مفاهیم اخلاقی متناقض‌اند. از این‌روی دانشمند راستین نمی‌تواند به پرسش «چه باید کرد؟» تولستوی، پاسخ گوید. (کوزر، ۱۳۸۶: ۳۰۶) ارزش‌هایی که تنها مایه اعتبار آن‌ها «ایمان» است:

تنها در فرض اعتقاد به اعتبار ارزش‌هاست که تلاش برای حمایت از قضاوت‌های ارزشی معنادار است. هرچند قضاوت کردن درباره اعتبار چنین ارزش‌هایی مربوط به ایمان است. شاید این وظیفه یک تفسیر نظری از زندگی و جستجوی طولانی برای معنای آن‌ها باشد، اما یقیناً در قلمرو یک علم تجربی در معنایی که اینجا به‌کار رفته قرار نمی‌گیرد^(۴). (رووت، ۱۳۸۹: ۸۵، به نقل از وبر)

با اینکه خود وبر هر دوی این گزاره‌ها را از نظر فلسفی بدیهی فرض کرده است، افراد زیادی بر روی این دو گزاره و تبعات آن تمرکز کرده‌اند و خود را پیرو نظر وبر دانسته‌اند. به‌طور مثال لیونل رابینز و میلتون فریدمن که در حوزه اقتصاد پیرو این سخن هستند، معتقدند که اقتصاد باید همه عرصه‌های اخلاقی را طرد کند و تنها دربرگیرنده‌ی

قضایای توصیفی باشد. از نظر آن‌ها استدلال علمی درباره اهداف وجود ندارد و همه قضاوت‌ها درباره ارزش غایی، غیرعقلانی است. از نظر رابینز «در هرج و مرج منازعات سیاسی، اختلافات درباره اهداف با اختلافات درباره ابزارهای نیل به اهداف ممکن است دیدگاه‌های مختلفی را ایجاد کند. هنگامی که به نوع اول اختلافات توجه شود، نه اقتصاد و نه هیچ علم دیگری نمی‌تواند هیچ راه‌حلی مطرح کند. اگر ما درباره اهداف اختلاف داشته باشیم، این موضوع مربوط به زندگی شما یا زندگی من است، اما اگر در وسائل [نیل به اهداف مفروض و از پیش تعیین شده و توافق شده] اختلاف داشته باشیم، آن‌گاه تحلیل علمی اغلب می‌تواند به ما در حل کردن اختلافاتمان کمک کند. (رووت، ۱۳۸۹:

۸۴، به نقل از کتاب «مقاله‌ای درباره طبیعت و معنای علم اقتصاد» لیونل رابینز)

با این حال، از نظر فلسفی همه بحث و بر، در این دو گزاره - که ارزش‌های اخلاقی از دانش تجربی قابل استنتاج نیست و حوزه ارزش‌های اخلاقی، حوزه خارج از علم و عقلانیت علمی و در واقع حوزه ایمان است - خلاصه نمی‌شود. دعوی سوم او این است که زبان علم به زبان ارزشی آلوده شده است و باید از این آلودگی نجات یابد.

از نظر وبر - و در چهارچوب انتقادات فلسفی او و نه انتقادات عملی او از دانشگاه‌های آلمان - مسئله تنها این نیست که کلیه گزاره‌های تجویزی، هنجاری، ارزشی و اخلاقی (چه از نوع گزاره‌هایی که شامل باید و نبایند مثل «نباید در جامعه میان زن و مرد فرق گذاشته شود» و چه از نوع گزاره‌های شامل بیان مطلوبیات و نامطلوبیات و خیر و شر مثل «دمکراسی خوب است» که هر دو حاوی قضاوت ارزشی هستند) خارج از حیطه علم و غیرعقلانی و غیرعلمی هستند. حتی مسئله تنها این هم نیست که استنتاج این‌گونه گزاره‌های ارزشی غیرعلمی از مباحثات علمی منطقاً ممکن نیست (یعنی حل و فصل مناقشات ارزشی به شیوه علمی امکان ندارد)، بلکه مسئله مضاعف این است که حتی گزاره‌های به‌ظاهر توصیفی و غیرهنجاری علم هم به‌واسطه آلودگی زبان، آمیخته به قضاوت‌های ارزشی ناخواسته گشته‌اند.

برای تحلیل دقیق‌تر موضوع چند قسم گزاره‌هایی را که در یک فرآیند تجویزی وسیله -

هدف وجود دارد از هم تمیز می‌دهیم:

۱. الف علت ب است (یا به عبارت دیگر، الف وسیله رسیدن به هدف ب است؛ مثلاً «علت تبخیر گرماست»). این معنا در صورت‌بندی هدف-وسیله دارد که برای تبخیر مایع باید از طریق یا به وسیله گرما عمل کرد).

۲. ب مطلوب است.

۳. ب مطلوب است چون ج واقعیت دارد.

۴. الف را انجام بده (یا الف را باید انجام داد).

گزاره‌های قسم اول گزاره‌های توصیفی علوم تجربی هستند که یک رابطه را بیان می‌کنند. حوزه گزاره‌های قسم دوم فلسفه سیاسی و اخلاق استعلایی کلاسیک است که از ماهیت و چیستی خیر و کمال سخن می‌گوید. همان حوزه‌ای که لئو اشتروس معتقد است که حوزه نحیف و مضمحل شده تفکر مدرن است (اشتروس، ۱۳۸۷: ۱۳۸) و وبر معتقد است که اصولاً حوزه‌ای غیر عقلانی و وابسته به مقوله ایمان است که چشمه‌اش اکنون خشکیده. گزاره چهارم هم در حوزه سیاست‌گذاری قرار می‌گیرد که به مدل‌سازی و نسخه پیچیدن برای انسان و جامعه انسانی می‌پردازد.

با این توضیحات درباره بحث آزادی ارزشی وبر چنین باید گفت که نخست اینکه گزاره‌های ۲ و ۴ گزاره‌هایی غیرعلمی هستند، زیرا فاقد نفس‌الامر عینی و مابه‌ازای تجربی هستند. دوم اینکه گزاره ۳ منطقاً غلط است، چرا که واقعیت موجود منطقاً ارتباطی با حقیقت ایده‌آل مطلوب ندارد. سومین چیزی که وبر مطرح می‌کند این است که گزاره ۱ هم اگر مفهوم ب در زبان و به صورت عرفی حاوی ارزش باشد، عملاً غیرعلمی و تا حدودی فریبکارانه است. چرا که معنایی تجویزی را به ذهن متبادر می‌کند و حال آنکه ساختاری توصیفی دارد: «عالمان اجتماعی برای اینکه علم خود را از ارزش آزاد کنند بایستی آن را از مفاهیمی مانند «باید» رها کنند؛ اما در عین حال باید علم خود را از مفاهیمی مثل «بزهکار»، «قربانی»، «بانده»، «تروریست»، «دمکرات»، «جنایی» نیز رها کنند.

این مفاهیم، «مفاهیم اخلاقی غلیظ»^۱ خوانده می‌شوند، چرا که هم آنچه را که هست و هم آنچه را که باید باشد، بیان می‌کنند، حال آنکه مقولاتی مثل «باید» یا «خوب»، «مفاهیم اخلاقی رقیق»^۲ نامیده می‌شوند و صرفاً آنچه را که باید باشد بیان می‌کنند... مشکل مدافع آزادی ارزشی این است که بسیاری از واژه‌هایی که عالمان اجتماعی برای ثبت یا نظریه‌پردازی داده‌هایشان از زبان عادی وام می‌گیرند، مفاهیم اخلاقی غلیظ هستند.» (رووت، ۱۳۸۹: ۳۷۷)

به بیان دیگر، گزاره‌های توصیفی علمی (گزاره‌هایی از نوع گزاره ۱) خود به دو قسم قابل تفکیک هستند: نخست، گزاره‌هایی که معلول (پدیده ب در مثال ما) در آن‌ها، مفاهیم از نظر اخلاقی خنثی باشد، مثل گزاره «خانواده، رسانه و گروه همالان از مهم‌ترین عوامل شکل‌دهنده شخصیت کودکان هستند»؛ دیگر، گزاره‌هایی که معلول در آن‌ها مفاهیم غلیظ اخلاقی هستند، مثل گزاره «اعتقادات سنتی مذهبی از عوامل عقب‌ماندگی و توسعه‌نیافتگی هستند». براساس همین تقسیم‌بندی دوگانه می‌توان دو گونه علوم توصیفی را از هم متمایز کرد: دسته اول، «علوم محض» هستند که معلول آن‌ها از حیث اخلاقی خنثی است و اصولاً به رابطه میان پارامترها و پدیده‌هایی می‌پردازند که بار ارزشی ندارند؛ دسته دوم، «علوم کاربردی» که معلول آن‌ها یکی از مفاهیم غلیظ اخلاقی است و عمدتاً «عقلانیت تکنیکی» نیز خوانده می‌شوند.

با چنین ملاحظاتی، به‌خوبی پیداست که گزاره‌های علوم کاربردی به‌خاطر کبرای پنهان مندرج در عرف، عملاً همان گزاره‌های تجویزی حوزه سیاست‌گذاری تلقی خواهند شد. مثلاً گزاره توصیفی قسم دومی «فقر آمار دزدی را زیاد می‌کند» سریعاً به ذهن متبادر می‌کند که «پس باید فقر را از بین برد». با این حال نکته بسیار مهم و حائز اهمیت در بحث ما این است که چنین استنتاجی، بدون اثبات و استدلال برای کبرای پنهان ارزشی آن- در مثال ما، گزاره مفروض «بد بودن دزدی»- ناقص است. از سوی دیگر از آنجا که با توجه به مباحث پیشین، این قسمت استدلال نه پایه علمی دارد و نه به‌صورت عقلانی

1. Thick Ethical Terms
2. Thin Ethical Terms

قابل حل است، از حوزه علم خارج است و به همین دلیل وبر خواهان حذف کلیه مفاهیم غلیظ اخلاقی از عرصه علوم اجتماعی است. به این معنا که با اضافه کردن قیدها یا وضع اصطلاحاتی جدید، کاری کرد که به طور مثال از جمله «فقر دزدی را زیاد می کند» تنها تأثیر یک وضعیت خاص اجتماعی بر وضعیت خاص دیگری و در معنایی کاملاً بدون ارزش استفاده شود. ماکس وبر در تحلیل کلمه «پیشرفت» خود به چنین تحلیلی دست می یازد:

در اینجا می خواهم به اشتباه رایج در هم آمیختن سه معنای اصطلاح «پیشرفت» بازگردم، این سه معنا عبارتند از: ۱. صرفاً پیشرفت در تمایز یافتگی ۲. پیشرفت عقلانیت تکنیکی در بهره بردن از وسایل و بالاخره ۳. افزایش ارزش. (وبر، ۱۳۸۲: ۶۵)

اینکه کسی پیشرفت در تمایز یافتگی [یا پیشرفت عقلانیت تکنیکی در ارتقای وسایل برای رسیدن به اهداف مفروض] را با واژه «پیشرفت» مشخص کند یا نه، موضوعی است که مرتبط به سهولت واژگانی است، اما اینکه آیا باید آن را «پیشرفت» به معنای زیاد کردن «افزایش غنای درونی» ارزیابی کرد یا نه، موضوعی است که هیچ یک از علوم تجربی نمی توانند درباره آن حکم کنند.

در مجموع، چنین نتیجه می شود که سه دسته «گزاره های تجویزی»، «گزاره های هنجاری / ارزشی / اخلاقی» و «گزاره های توصیفی کاربردی یا تکنیکی» همگی حاوی قضاوت های ارزشی ای هستند که از خارج حوزه علم و عقلانیت به علم تحمیل شده اند و علم آزاد از ارزش - و به تعبیر مایکل رووت، لیبرال - مطلوب وبر باید از همه این ها آزاد شود و به یک زبان علمی خنثای کاملاً بی طرفانه مبدل شود.

۱.۳ جمع بندی و نقد و بررسی آراء وبر

ماکس وبر با مباحث خود در واقع دو ضربه اساسی به مدرنیست ها وارد کرد: از یک سو، با طرح بحث «ربط ارزشی» خود عملاً در برابر پوزیتیویست ها و علم پرستان مدرنیته متأخر قرار گرفت و هرگونه تلقی رئالیستی یک جانبه انگارانه را بلاهتی کودکانه خواند^(۵) و

در واقع ارزش جهان‌شمول علم را به فرهنگی خاص تقلیل داد^(۶)؛ از سوی دیگر، با طرح بحث «آزادی ارزشی» خود در دوره انتهایی قرن نوزدهم و شماتت «نبوت دانشگاهی»^(۷)، در برابر همه کسانی قرار گرفت که می‌خواستند «درد قرن» را که درد بی‌معنایی و درد خلأ اخلاقی بود، با طرح یک «دین علمی» درمان کنند. سودایی که سن سیمون با طرح «دین نیوتنی» آغازگر آن بود و اگوست کنت مهم‌ترین داعیه‌دار آن.

در آن زمان، تلاش برای نشانیدن ایمان مبتنی بر مرجعیت علم به جای اعتقادات دینی بی‌اعتبار شده چنان رواجی داشت که به نقل هایدک، جو غالب اکول پلی تکنیک، محل تحصیل کنت، بود؛ (جلیلی، ۱۳۸۵: ۱۹) به گونه‌ای که به باور بسیاری، جامعه‌شناسی دقیقاً در ارتباط با همین موضوع شکل گرفت و تولد و نمو آن را باید در بستر «بحران اخلاقی» قرن نوزدهم بازخوانی کرد: «مایه بنیادی اندیشه این سه تن (دورکیم، پاره‌تو و وبر که در ثلث آخر قرن نوزدهم می‌زیستند) عبارت از رابطه دین و علم بود ... هر سه تن می‌دیدند که باورهای مشترک از سنخ باورهای دینی ماورا اندیش که میراث سنت‌ها بود، بر اثر توسعه اندیشه علمی دستخوش تزلزل شده است ...، اما هر سه به‌عنوان جامعه‌شناس، به این فکر اگوست کنت که می‌گوید انسجام جوامع از راه باورهای مشترک تأمین نخواهد شد، رسیده بودند ... و ضرورت وجود باورهای دینی را تشخیص می‌دادند ... از نظر کنت و دورکیم بحران جوامع نوین ناشی از این بود که هیچ‌چیز جانشین اخلاق‌های سنتی مبتنی بر ادیان نشده است. جامعه‌شناسی می‌بایست به تأسیس و تشکیل نوعی اخلاق متناسب با مقتضیات روح علمی خدمت کند». (آرون، ۱۳۸۶: ۳۵۱-۳۵۰)

البته نیاز به آیین ابداعی جدید برای حل معضل انسجام اجتماعی و بحران اخلاقی، مسئله‌ای بود که پیش‌تر از این هم ضرورتش تشخیص داده شده بود. «بیشتر فیلسوفان روشنگری معتقد بودند که یک نظام اجتماعی سالم و به‌سامان باید دارای نوعی دین «مدنی» باشد. این دین، وظیفه ترویج روحیه جمعی و فضیلت‌های اخلاقی و میهن‌پرستی را به عهده داشت. حتی ولتر نیز معتقد بود که خدمتکاران و همسر آدمی باید مؤمن باشند. چون اگر از خدا نترسند، اموال آدمی را می‌دزدند و به او خیانت می‌کنند ... او

که خود معتقد به «مذهب طبیعی» بود (مذهبی با ربوبیت خدای عالم نیوتنی که بهشتش پاریس آن زمان بود)، اعتقاد داشت که بدون وجود خداوند ضمانتی برای رعایت اصول اخلاقی وجود نخواهد داشت و به همین دلیل می‌گفت: اگر خدا وجود ندارد، باید آن را ابداع کرد». (جلیلی، ۱۳۸۵: ۳۹ و ۴۱) همین پروژه ابداع خدا و تأسیس جامعه مدنی در قرن نوزدهم ادامه یافت، با این تفاوت که این بار می‌خواست این آیین را از علم مقدس پوزیتیویستی استخراج کند و پیش تر از این سودای برساخت اخلاق غیرمسیحی، سودای عقل‌گرایان بود. (هورکهایمر، ۱۳۸۸: ۴۰) ماکس وبر کسی بود که به‌صراحت در برابر این جریان موضع‌گیری کرد. از یک سو مانع تجویز علم شد و از سوی دیگر علم را به تواضع در شناخت فراخواند. از نظر او «هیچ علمی نمی‌تواند به آدمیان بگوید چگونه باید زندگی کنند یا به جوامع بیاموزد چگونه 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». (آرون، ۱۳۸۶: ۵۷۸)

در حقیقت، وبر شبهه فیلسوفی بود که حد و مرز علوم تجربی را در جوامع انسانی مشخص و شفاف کرد و در برابر گزاره‌گویی‌های پرمدعا ولی بی‌پایه درباره علم ایستاد. نتیجه کار وبر را می‌شود در شش گزاره‌ی زیر خلاصه کرد که دو گزاره اول - و تا حدودی گزاره سوم - مقدمات بحث او هستند که به‌وسیله وبر پیش فرض گرفته شده‌اند (اما همان‌طور که گفته خواهد شد، به‌وسیله هیوم و نیچه و همین‌طور بعدتر هورکهایمر مورد بحث قرار گرفته‌اند) و باقی، گزاره‌های تصریح شده و منتسب به او هستند.

۱. ارزش‌ها در معنای متافیزیکی آن، خارج از حوزه علم و عقلانیت^(۸) و بررسی و داوری آن هستند.

۲. ارزش‌ها در معنای اخلاقی آن، خارج از حوزه علم و عقلانیت و بررسی و داوری آن هستند.

۳. ارزش‌ها در معنای اخلاقی آن، به هیچ وجه قابل استنتاج از گزاره‌های توصیفی تجربی نیستند.

۴. علم توصیفی محض تحت تعین ارزش‌های پیشینی در معنای متافیزیکی آن است.
 ۵. علم کاربردی یا همان علم ابزاری یا عقلانیت تکنیکی، گرچه توصیفی است و به شکل گزاره‌های غیرعلمی تجویزی و هنجاری نیست، اما به‌خاطر مفروض گرفتن اهداف پیشینی، معطوف به ارزش‌ها در معنای اخلاقی آن است، (و چون معلول آن‌ها مفاهیم غلیظ اخلاقی است) بنابراین به‌وسیله ارزش‌های اخلاقی تعین یافته است^(۹). به‌علاوه، به‌خاطر وجه توصیفی محض خود به‌موجب گزاره ۴ تحت تعین ارزش‌ها در معنای متافیزیکی هم قرار دارد.

با این اوصاف، گرچه وبر علم را از شر موهومات نجات داد، اما پایه علم را به اصطلاح پوپر بر باتلاق (ارزش‌های متافیزیکی) نهاد^(۱۰) (پوپر، ۱۳۷۰: ۱۱۴) و اخلاقیات را به‌کل معلق کرد. البته بهتر آن است که بگوییم پرده از بی‌پایگی علم و معلق بودن اخلاق در عالم مدرن برداشت. آنچه بعد از وبر در غرب برجای می‌ماند، یکی از دو راه است: یا باید صورت مسئله را با طمأنینه پاک کرد و عالم را به دست علم‌های بی‌پایه تخصصی شده و اخلاق‌های نسبی انضمامی سپرد و بیشتر از پیش بر طبل توخالی مدرنیته و پایان تاریخ نواخت، یا باید به پای گفته‌های مرثیه‌خوانان نشست و گریست و منتظر روزگار تاریکی شد که به‌خاطر خشکیدن چشمه ارزش‌ها، مبادی و مقاصد فراموش خواهند شد و تنها جسد تمدن برجای خواهد ماند.

۲. بحران ارزش در دنیای مدرن و پیامدهای آن

۲.۱. بحران ارزش و چیستی آن

نگاه وبر به مقوله «ارزش» و عقلانیت، در حقیقت زاییده‌ی دوران او است که مشخصه‌اش، افول راسیونالیسم و غلبه سیانتیسم است. همان دوره‌ای که در آن کنت مفاهیم فلسفی و مابعدالطبیعه را مشتی موهومات دوره نابالغی بشریت معرفی می‌کند و از شکوه علم تجربی سخن می‌راند. (کوزر، ۱۳۸۶: ۲۸) نماینده تام و تمام این دوره، «نیچه» است که روح عربان منعکس‌کننده مدرنیته متأخر است. کسی که صدایش امروز

بیشتر از هر زمان دیگری در عصر پست‌مدرن ما به گوش می‌رسد. ارزش‌های استعلایی فروپاشیده، نابودی خویش را اول‌بار از زبان نیچه بازگو کردند. چرا که «نیچه فلسفه خود را بازگونه فلسفه افلاطون می‌داند و همچنین خود را «دجال» (ضدمسیح) می‌نامد. از نظر وی در عصر ما همه آن ارزش‌هایی که بر مبنای عقل افلاطونی و ایمان مسیحی بنا شده بود بی‌معنا و بی‌ارزش شده‌اند. حقیقت و درستی و خیر و زیبایی که در فلسفه افلاطون تحت عنوان «لوگوس» گرد هم آمده بودند از هم پاشیده‌اند. (اباذری، ۱۳۸۷: ۱۳۷)

دقیقاً به همین دلیل است که نیچه تمدن فعلی را نیهیلیست می‌داند، چرا که معتقد است بنیان‌های این تمدن فروریخته‌اند و نیهیلیسمی عمیق از متلاشی شدن بزرگ‌ترین و ثابت‌ترین و دست‌نیافتنی‌ترین اهداف، یعنی «خیر اعلای افلاطونی - مسیحی» عارض شده است. در نتیجه، عصر جدید عصری است که در آن کل واحدی وجود ندارد که به پدیده‌های دیگر معنا بدهد و بنابراین عصری است که در آن رب‌النوع‌های متفاوت مجبورند با یکدیگر مبارزه کنند یا به عبارت دیگر همه اخلاق‌ها اخلاق غایات هستند. (اباذری، ۱۳۸۷: ۱۴۲)

گرچه شاید نیچه صراحتاً وارد مباحث معرفت‌شناختی نمی‌شود تا تجربه‌گرایی را به ارزش‌ها احاله دهد، اما به خوبی پیداست که درون چهارچوب ایده‌آلیستی پساکانتی سخن می‌گوید که جهان را مخلوق ذهن و معنادهی ما می‌داند و نه مفاهیم ما را بازتاب واقعیت جهان. نکته اساسی که او به‌عنوان فیلسوف به آن توجه دارد و وبر به‌عنوان جامعه‌شناس اشاره‌ای به آن نمی‌کند، این است که روزگاری خرد نابی وجود داشت که توان قضاوت اخلاقی و ارزشی و بیان حقیقت را داشت و افول آن است که سرچشمه گرفتاری‌هایی است که وبر و دیگران نوید آن را به آیندگان می‌دهند. امروز نه تنها چنین خردی رو به زوال رفته و در حال احتضار است، بلکه با محرز شدن اتکای بینش علمی به این دستگاه مابعدالطبیعه (یا محوریت ارزش در معنای متافیزیکی آن در گزاره‌های علمی) و با مشخص شدن ناتوانی علم تجربی در تجویز (یا عدم استنتاج ارزش در معنای اخلاقی آن از گزاره‌های توصیفی)، نوعی حالت «تعلیق زیربنایی معرفت» به‌وجود آمده است

که نیچه از آن تعبیر به نیهیلیسم می‌کند و من در این مقاله از آن به «بحران ارزش در علوم اجتماعی» تعبیر کرده‌ام. در واقع وبر نوعی امتداد جامعه‌شناختی آن بحران عظیمی است که نیچه از آن سخن می‌گوید. وبر بر دوش نیچه ایستاده و تفکر او را به جامعه امتداد می‌دهد، اما شاید به اندازه هورکهایمر، پایه‌گذار و رئیس اول مکتب و مؤسسه فرانکفورت، عمق و گستره بحران را نشناخته باشد.

هورکهایمر در تحلیل آنچه این‌گونه منجر به فروپاشی «حقیقت استعلایی» شد، روشنگری را مقصر قلمداد می‌کند: «فلاسفه روشنگری به نام خرد بر دین یورش آوردند، اما آنچه در انتها پیروزمندانه کشتند کلیسا نبود، بلکه متافیزیک و مضمون عینی خرد بود که به سودایشان جان داده بود. خرد که زمانی دستمایه درک ماهیت راستین واقعیت و تعیین اصول راهنمای حیات ما بود، هم‌اینک به خاک نشسته است. تأمل نظری هم‌ارز متافیزیک شده و متافیزیک نیز هم‌معنان اسطوره و خرافات گشته است. می‌توان گفت تاریخ روشنگری یا خرد از آغاز پیدایش خرد در یونان تا به حال به جایی رسیده که گمان می‌رود حتی واژه‌ی خرد هم حامل پاره‌ای مضامین اسطوره‌ای است. خرد اکنون خود را در مقام مرجع اخلاق و عرف و دین نابود کرده است ... هیوم پدر اثبات‌گرایی مدرن همه [مفاهیم عام و کلی متافیزیکی و اخلاقی] را نابود کرد». (هورکهایمر، ۱۳۸۸: ۴۴)

هورکهایمر هیوم را کسی می‌داند که تیر نهایی را به خرد ناب زد. از نظر هیوم «قضایایی که از قلمرو آزمون حسی فراتر می‌روند، بافته‌های باطل و مهمل ذهن هستند و با این بیان، کارهایی که فیلسوفان در طول تاریخ انجام داده‌اند علمی نبوده و هیچ نسبتی نیز با علم ندارند و مصلحت علم در آن است که با وسواس و دقت تمام از قضایای فلسفی تهی شود». (پارسانیا، ۱۳۸۸: ۲۹) هیوم، هم تمام گزاره‌های متافیزیکی را به زباله‌دان تاریخ ریخت - کاری که پس از او حلقه وین، راسل، ویتگنشتاین اول و امروز عموم دانشمندان مأموریت آن را به عهده گرفتند - و هم برای اولین بار بحث عدم استنتاج منطقی باید از هست را مطرح کرد (رووت به نقل از کلافهولز: ۸۳؛ پارسانیا، بازسازی علم مدرن...) هرچند صد سال بعد و به واسطه وبر بود که التزام بدان در عرصه علم مطرح شد.

اگر از آنچه که در تاریخ تفکر غرب گذشته بگذریم، مفهوم بحران ارزش‌ها مفهومی غریب در میان صاحبان اندیشه نیست. لئو اشتروس در گفتار چهارم کتاب «فلسفه سیاسی چیست؟»، پس از اشاره به نظریه اشپنگلر درباره افول غرب، مفهومی مشابه خلاً ارزش‌ها در معنای اخلاقی را به‌عنوان بحران بزرگ تجدد برمی‌شمارد: «بحران تجدد خود را در این واقعیت متجلی می‌کند یا جزء این واقعیت است که انسان جدید غربی دیگر نمی‌داند به‌دنبال چیست. او دیگر باور ندارد که بتواند خوب و بد یا درست و غلط را تشخیص دهد ... بحران تجدد، اساساً بحران در فلسفه سیاسی جدید است». (اشتروس، ۱۳۸۸: ۱۳۷-۱۳۸) از نظر او، همچنین بحران در فلسفه سیاسی جدید، ناتوانی در معقول کردن خیر و شر است.

یکی دیگر از نحله‌هایی که از این بحران سخن می‌گویند «سنت‌گرایان» هستند. از نظر آن‌ها بحران دنیای متجدد «نشستن واقعیت به‌جای حقیقت» و «محروم ماندن از حقیقت متعالی» است که در متنزل‌ترین حالت آن به «احاله همه‌چیز به فایده عملی» منجر می‌شود، (گنون، ۱۳۸۷: ۸۹) مابعدالطبیعه و حقیقت متعالی انسان نفی می‌شود و نیازهای پست انسانی معیار و مقصود تمام مفاهیم و علوم و فلسفه‌ها می‌شود. (همان: ۳۳)

هورکهایمر به‌درستی گستردگی این بحران را در بی‌معنا کردن همه ارزش‌های انسانی رونمایی می‌کند. او از تهی شدن علم و هنر و سیاست از حقایق متعالی سخن می‌گوید (هورکهایمر، ۱۳۸۸: ۴۴) و حال آنکه روزگاری هریک از این سه، مبدأ و مقصودی مقدس داشت و حیات‌بخش و معنابخش حیات انسانی بود. هورکهایمر دردمندانه می‌پرسد: «نتایج و پیامدهای ابزاری شدن خرد اما چیست؟ عدالت، مساوات، شادی، مدارا و آن‌گونه که یادآور شدیم همه مفاهیمی که در سده‌های گذشته گمان می‌رفت در خرد سرشته‌اند، یا خرد آن‌ها را تضمین کرده، به‌یک‌باره بنیادهای فکری خود را از دست می‌دهند. این مفاهیم [گرچه] هنوز آرمان و اهداف انسانند، اما دیگر هیچ واسطه قدرتی نیست تا به آن‌ها رسمیت دهد و آن‌ها را به متن واقعیت عینی پیوند دهد. (همان: ۴۹)

در واقع، هورکهایمر تمام ارزش‌های انسانی را که سالیان سال آرمان نسل‌های گوناگون

بشری بود و به زندگی آن‌ها حیات می‌بخشید، در معرض فروپاشی می‌بیند. در واقع همه ارزش‌های امروز مدرنیته سال‌ها پیش مرده‌اند و اکنون جسد بی‌جان آن‌هاست که در حال تردد در مجامع و محافل عمومی است. او در زمانه‌ای می‌زید که جایگزینی تدریجی «فایده و سود عملی» به جای همه معیارها را به‌عینه می‌بیند و از سقوط آرمان‌های بزرگی که خون‌های بسیار و رنج‌های فراوان به پایشان ریخته شده بود، سخن می‌گوید و حتی اندیشه دمکراسی را که محور حیات مدرن است در معرض خطر می‌بیند: «در این وانفسا که بنیادهای فلسفی دمکراسی ویران شده، اگر بگوییم دیکتاتوری بد است، این جمله تنها برای کسانی عقلانی و مبرهن خواهد بود که از آن سود برند و ناگفته پیداست که از این پس دیگر به لحاظ نظری هیچ مانعی نخواهد بود که نگذارد این جمله به نقیض خود بدل شود. (همان: ۵۴)

گرچه امتداد فروپاشی امر استعلایی (امر فلسفی و امر دینی)، بخش عمده‌ای از ادبیات پست‌مدرن را شکل می‌دهد، (کچوئیان، ۱۳۸۹: ۶۱-۷۵) با این حال کماکان یکی از ملموس‌ترین بیان‌ها از نمود عینی بحران مدرن از آن ماکس وبر و تمثیل‌های روشنگر اوست که به آن اشاره می‌کنم:

۲.۲. پیامدهای بحران از نظر وبر: «راه گمشده علم» و «قفس آهنین اجتماع»

بحران از نظر وبر، فراموش‌شدن تدریجی ارزش‌های اولیه و بی‌روح شدن عالم است. حوزه علم با تخصصی شدن، مبانی خود را که همان ارزش‌ها در معنای متافیزیکی هستند، از یاد می‌برد و با از دست دادن پویایی و تحرکش و سست شدن ایمانش به راه آمده، به بن‌بست می‌رسد. وبر در یکی از همین فرازهای پیش‌گویانه‌اش، مؤخره مقاله «عینیت در علوم اجتماعی» را که با این سخن آغاز کرده: «اکنون به انتهای این بحث نزدیک می‌شویم. بحثی که یگانه هدف آن ردیابی مسیر از مو باریک‌تری است که علم را از ایمان جدا می‌کند...»، با این جملات به پایان می‌برد:

در عصر تخصصی شدن، آن‌گاه که کل پژوهش‌های علوم فرهنگی از رهگذر

مجموعه مسائل خاصی به سمت موضوع معینی هدایت شود و آن گاه که اصول روش‌شناسی خود را مستقر ساخته باشد، تحلیل داده‌ها را، فی‌نفسه، هدف خود خواهد دانست. این پژوهش‌ها دیگر کاری با برآورد ارزش واقعیت‌های منفرد براساس رابطه آن‌ها با تصورات ارزشی غایی نخواهند داشت و در واقع به‌طور کلی آگاهی خود را نسبت به ریشه‌های غایی خود در تصورات ارزشی از دست خواهد داد. و همان بهتر که تقدیر چنین است^(۱۱)، اما زمانی می‌رسد که اوضاع دگرگون می‌شود. معنای منظرهایی که نیندیشیده به کار می‌رفتند غیرقطعی می‌شود و راه در تاریکی‌ها گم می‌شود. آنگاه مسائل فرهنگی سترگ رو می‌نمایانند. سپس علم نیز آماده می‌شود تا موضع و تجهیزات تحلیلی خود را تغییر دهد و جریان پرتلاطم وقایع را از بلندای اندیشه بنگرد و ستارگانی را دنبال کند که به کوشندگان راه علم معنا و جهت می‌دهند:

... شوری نو در من زبانه می‌کشد،

به‌سوی پرتوی جرعه‌های سرمدی‌اش، شتابانم،

روز پیش رویم و شب در پس پشتم،

بر فراز من چتر آسمان و به زیر پایم فرش امواج^(۱۲). (وبر، ۱۳۸۲: ۱۷۰-۱۷۱)

این «راه گمشده» رویه دیگر «قفس آهنین» است که کمتر به آن اشاره می‌شود. وبر تخصصی‌شدن را عاملی می‌داند که به‌مرور ما را از سرچشمه‌ها دور می‌کند و نور آن‌ها روزه‌به‌روز از خلال روزمرگی‌های فنی انسان مدرن کم‌سوتر می‌شود. ایده‌های تابانی چون آزادی و عدالت و انسانیت و پیشرفت که اهداف متعالی دانش انسانی به‌شمار می‌رفتند غروب می‌کنند و بنیان‌های علم از روش‌ها و چهارچوب‌ها گرفته تا پارادایم‌های مستقر و اصل موضوع‌های نخ‌نماشده که حاصل تعلقات، فرهنگ و بینش خاص مؤسسان علم بوده‌اند، مورد تردید قرار می‌گیرند. وبر نهایت کار را شاید با برآمدن «ستارگانی» که معنایی دوباره به علم بشری بدهند امیدبخش می‌داند. «رستاخیز ایمانی نو یا بازگشت خرد ناب» که در انتهای آن مرثیه دومش از آن یاد می‌کند.

مرثیه دوم و بر مربوط به تبعات اجتماعی خارج شدن ارزش‌ها از دسترس بشر است. جامعه با خشکیدن چشمه ارزش‌ها در معنای اخلاقی‌اش، معنای اعمال خویش را فراموش می‌کند و به چرخه بی‌معنای رفتارهای صوری سازمانی و ساختاری از پیش تعیین شده گرفتار می‌آید. این است همان قفس آهنین و بر که اشتروس آن را نیهیلیسم وبری می‌خواند. (آرون، ۱۳۸۶: ۵۹۶) در واقع، ارزش‌های اخلاقی برآمده از ایمان مسیحی که موتور محرک و غایت اعمال مؤسسان پیوریتان تمدن مدرن بود، با تبدیل شدن به ساختار و افول عقلانیت، از عقلانیت اهداف (که همان بحث از ارزش‌های اخلاقی است) به عقلانیت ابزاری (که همان علم توصیفی کاربردی معطوف به اهداف معین از پیش تعریف شده است)، از حوزه توجه و تأمل ما خارج شدند و ما ماندیم و اهداف و ارزش‌های پدرانمان و عقلانیتی ابزاری برای ارتقای مداوم ابزارها جهت تحقق بهتر اهدافی که به مرور هرچه بیشتر از یادها می‌رفتند:

پیوریتان به میل خود می‌خواست به تکلیف شغلی خود عمل کند، در حالی که ما مجبوریم چنین کنیم، زیرا وقتی ریاضت‌کشی از دخمه‌های دیر به حیات شغلی انتقال یافت و تسلط خود را بر اخلاق دنیوی آغاز کرد، سهم خویش را در بنای جهان عظیم نظم نوین اقتصادی ایفا نمود ... امروزه روحیه ریاضت‌کشی مذهبی - شاید به طور قطع، کسی چه می‌داند؟ - از قفس گریخته است، اما سرمایه‌داری پیروز از وقتی که بر شالوده‌های ماشینی استوار شده است، دیگر به حمایت آن نیازی ندارد ...

هنوز هیچ‌کس نمی‌داند در آینده چه کسی در این قفس زندگی خواهد کرد و آیا در پایان این تکامل عظیم با ظهور پیامبرانی جدید روبه‌رو خواهیم شد یا با نوزایی عظیم ایده‌ها و آرمان‌های قدیمی یا - اگر هیچ‌یک از این دو شق عملی نشود - با تحجر ماشینی شده‌ای که با نوعی خودستایی چندش‌آور مشاطه شده است، اما در هر حال، درباره «آخرین انسان‌های» این تکامل فرهنگی به‌درستی می‌توان چنین گفت: «متخصصان عاری از روح و لذت‌طلبان فاقد قلب؛ این «پوچی» تصور

می‌کند به ترازوی از انسانیت دست یافته است که هرگز دست کسی بدان نرسیده است». (وبر، ۱۳۷۳: ۱۹۰-۱۹۱)

به‌زعم وبر، سرنوشت پوچ و اسفناک انسان مدرن را یا رستاخیز ایمانی نو درمان خواهد کرد یا بازگشت خرد ناب باستانی که از ماهیت‌های استوار و بنیادین ارزش‌های متعالی و استعلایی سخن می‌گفت ... و این‌چنین وبر تراژدی «طلب ایمان در کنار تحسین بی‌ایمانی» را رقم می‌زند.

۳. بحران ارزش، علوم اجتماعی و بازتعریف نقش علوم اجتماعی در جامعه

بحران ارزش قفس آهنین به بار می‌آورد و زندگی را مکانیکی و پوچ می‌کند و فراتر از آن، بنیاد تمام ادعاهای علمی و ارزشی جهان‌شمول و تاریخ‌شمول را فرو می‌ریزد و معرفتی نسبی و فرهنگی حاصل می‌دهد که همان هم‌دیری نخواهد پایید که با فراموش شدن ارزش‌های فرهنگی زاینده خویش، معناداری خویش را از دست خواهد داد تا «راه علم در تاریکی فرو رود». حال که با تلاش وبر حد و حدود علم اجتماعی روشن شده است، باید به تعدیل انتظارات و بازتعریف نقش و رسالت علم اجتماعی پردازیم. «در چنین شرایطی که تمام رؤیاهای قدیمی که علم را راهی به سوی «وجود واقعی»، «به‌سوی خدای واقعی» یا «به‌سوی سعادت واقعی» تصور می‌کردند، همه در هم فرو ریختند، معنی علم به‌عنوان یک رسالت چیست؟ تولستوی ساده‌ترین پاسخ را به این سؤال داد و گفت: علم هیچ معنایی ندارد، زیرا هیچ پاسخی به تنها سؤال مهم ما یعنی اینکه «چه باید بکنیم؟» و «چگونه باید زندگی کنیم؟» نمی‌دهد. شکی نیست که علم پاسخی به این سؤال‌ها نمی‌دهد. بدین سان، ما فقط می‌توانیم سؤال خود را روی این نکته متمرکز کنیم که: در چه معنی و جهتی علم به ما هیچ پاسخی نمی‌دهد؟. (وبر، ۱۳۷۰: ۸۱)

برای تمرکز بر روی اینکه علم در چه معنی و جهتی به ما پاسخ نمی‌دهد، بهتر این است که مختصات جدید علم اجتماعی را پس از تلاش‌های وبر در یک‌جا جمع کنیم و سپس به بازخوانی نحوه ادامه حیات علوم اجتماعی پساوبری پردازیم و در نهایت پیشنهاداتی

برای ادامه حیات علوم اجتماعی در ایران ارائه دهیم.

۳.۱. بازخوانی مختصات علوم اجتماعی پساوبری و نحوه ادامه حیات آن با توجه به «بحران ارزش»

چنانچه در چهارچوب اندیشه مدرن و در واقع در امتداد وبر به مباحث خود ادامه دهیم، باید محدودیت‌های علم اجتماعی را مورد توجه قرار دهیم. از میان مباحث گفته شده می‌توان گزاره‌های زیر را درباره نقش علوم اجتماعی در جامعه استفاده کرد:

۱. علوم اجتماعی نمی‌توانند ارزش‌پردازی کنند. یعنی پرسیدن سؤالات ارزشی نظیر «جامعه ایده‌آل یا اتوپیا کجاست؟»، «نظام سیاسی مطلوب چیست؟»، «متجدد شدن خوب است یا بد؟»، «سنت متناسب با جمود و تحجر است یا همسو با پیشرفت و بالندگی؟»، «بومی‌گرایی درست است یا گرایش به جهانی شدن؟» از علوم اجتماعی کاملاً نادرست است. معنی این حرف این است که علوم اجتماعی - به تنهایی - توانایی و صلاحیت «سیاست‌گذاری اجتماعی» هم ندارد، چرا که مهم‌ترین امر در سیاست‌گذاری، ارائه تصویر از نقطه مطلوب است. در همین راستا، علوم اجتماعی توانایی قضاوت میان گزاره‌های ارزشی مختلف را هم ندارد و تنها می‌تواند تبعات هر یک را بازگو کند.

۲. علوم اجتماعی نمی‌تواند مفاهیم غلیظ اخلاقی (مثل کلمه پیشرفت یا ناهنجاری و ...) را در ادبیات خود به کار گیرد، مگر اینکه یا بر غیرارزشی بودن آن‌ها تأکید کند و غیرارزشی با آن مفاهیم رفتار کند یا گزاره مفروض و اثبات‌نشده ارزشی را قید کرده، قضاوت درباره آن را به عهده خواننده بگذارد.

۳. علوم اجتماعی، با فرض پذیرفتن ارزش‌هایی خاص، اگر به وسایل رسیدن به آن اهداف مفروض بپردازد، شاخه‌ای از «علوم اجتماعی کاربردی» را می‌سازد که به موانع و راهکارهای نیل به اهداف مطلوب یا نامطلوب مشخص می‌پردازد و پایه اصلی سیاست‌گذاری به‌شمار می‌رود. مثلاً اگر از جای دیگری (مثلاً از عرف، یا از ایمانی دلبخواه به آیینی خاص) پذیرفتیم که «متجددشدن خوب است» شاخه‌ای به نام «جامعه‌شناسی توسعه» به‌وجود می‌آید که دانشی توصیفی است و به تحلیل سلسله عوامل مؤثر در نیل

به این هدف می‌پردازد. از ترکیب این گزاره‌های کاربردی، یک مدل تجویزی به‌دست می‌آید که به‌وسیله سیاست‌گذاران اجتماعی تهیه می‌شود. مثلاً از گزاره «سلطه پدر بر خانواده مانع رشد رفتارهای دموکراتیک می‌شود» می‌توان نتیجه گرفت «برای رسیدن به دموکراسی باید فرهنگ پدرمحوری خانواده‌ها را سست کرد» و حال آنکه با تغییر ارزش از دموکراسی به بندگی خدا در تحلیل نقش خانواده، هر دو گزاره تغییر می‌کند: «سلطه پدر بر خانواده باعث رشد رفتار منضبط و تبعیت از مرجع فهمیده بالاتر می‌گردد» و «برای رسیدن به جامعه بندگان باید فرهنگ پدرمحوری خانواده‌ها را تقویت کرد.»

۴. علوم اجتماعی از واقعیت انسان و جامعه سخن نمی‌گوید، بلکه مدل‌های تبیینی خودساخته‌ای را به واقعیت تحمیل می‌کند که زائیده فرهنگ و ارزش‌ها و تعلقات و بینش‌های خاص هر جامعه‌ای هستند. اعتبار این مفاهیم تحلیلی به فرهنگ بومی جامعه زادگاهشان است و تنها به توجیه و پیش‌بینی رفتارهای اجتماعی مردم اجتماع خویش می‌پردازند. هیچ چیز درون «خود واقعیت» وجود ندارد که گزاره‌های کلی و عامی برای تبیین و به‌عنوان علم به‌دست بدهد.

با توجه به این چند گزاره به‌نظر می‌رسد که الگوهای مختلفی برای شکل‌گیری علوم اجتماعی و ادامه حضور آن در عرصه عمومی امکان وجودی پیدا خواهند کرد:

- یک الگو، الگوی علوم اجتماعی ایمانی است که بر از آن سخن می‌گوید و آن یک علم اجتماعی است که ارزش‌های خود را چه در مقام ارزش‌های متافیزیکی (منظر و رویکرد و بینش) که تبیین خاص آن را از واقعیت متکثر شکل می‌دهد و چه در مقام ارزش‌های اخلاقی (غایت علم و اهدافی که علم کاربردی معطوف به آن شکل می‌گیرد)، از ایمانی خودخواسته و دل‌خواهی به آیین و پیامبری خاص اخذ می‌کند.
- یک الگو، الگوی علوم اجتماعی عرفی است که تمام ارزش‌های تعین‌بخش خود را چه در تعاریف و اصول و بینش‌های متافیزیکی و چه در اهداف علم به‌صورت انضمامی از اجتماع خود اخذ می‌کند؛ حال می‌خواهد اجتماع قومیتی باشد، یا اجتماع جنسیتی، یا اجتماع طبقاتی یا ملیتی یا هر شکل دیگر. مایکل رووت خود از این دسته با عنوان

«علوم اجتماعی گرایانه» دفاع می‌کند و فمینیست‌ها را هم در این دسته قرار می‌دهد: در این نوع علوم «تلاش دانشمند برای ارتقای تلقی محتوایی از خیر، بر شیوه زندگی یا اهداف مشترک یک اجتماع معین استوار است. (رووت، ۱۳۸۹: ۴۱۴)

• یک الگو، الگوی علوم اجتماعی لیبرال است که می‌خواهد نسبت به ارزش‌ها بی‌طرف بماند، آنچه با توجه به مباحث پیشین نوعی خودفریبی است، چه از یک سو براساس منظر خاصی به واقعیت می‌نگرد و توهم دارد که «خود پدیده‌ها» با او سخن می‌گویند و از سوی دیگر مطلوبیت‌های خویش را در مفاهیم خاصی همچون تکامل تاریخی، وضع طبیعی، حالت پایدار و ... چنان پنهان می‌کند که گویی یا عاری از ارزشند یا ارزش بار بودن آن‌ها بدیهی است! مثلاً گفته می‌شود «بازار آزاد، وضع طبیعی اقتصاد است» و از آن استفاده می‌شود «پس وضعیت دیگری بهتر از آن نیست»؛ حال آنکه بر فرض هم که بازار آزاد وضع طبیعی (به معنای خنثای آن) نظام معاملات بشری باشد، دلیلی وجود ندارد که بهترین وضعیت هم باشد (کبرای پنهان این استدلال، چنین گزاره‌ای است: «هروضع طبیعی بهترین وضعیت هم هست» که در زبان مستتر است و کلمه «وضع طبیعی» را به مفهوم غلیظ اخلاقی تبدیل می‌کند).

غیر از این سه الگو که به صورت فلسفی و در واقع به عنوان مواجهه ثبوتی ممکن با مسئله بحران ارزش در علوم اجتماعی افزاز منطقی شده است، سه الگو را هم هابرماس (۱۹۷۱) به عنوان الگوهای علوم اجتماعی معرفی می‌کند که به زعم من نوعی صورت‌بندی مواجهه‌های اثباتی محقق در علوم اجتماعی موجود است، یعنی آنچه در تاریخ علوم اجتماعی به عنوان ارزش‌های پیشینی تلقی شده و علوم اجتماعی را شکل داده است.

هابرماس، مشابه روندی که ما در اینجا طی کردیم، «معتقد است سه شیوه در مطالعه زندگی اجتماعی وجود دارد و هر کدام برای تأمین تعلقات انسانی متفاوتی طراحی شده است»، (رووت، ۱۳۸۹: ۴۱۷ به نقل از هابرماس، ۱۹۷۱: ۳۱۷-۳۰۱) چرا که هر علمی درون چهارچوبی که خودش از تعلقات دارد، سازمان می‌یابد و هابرماس آن‌ها را «تعلقات

سازنده معرفت»^۱ می‌نامد و اعتبار علم هم به همین چهارچوب بستگی دارد. (رووت، ۱۳۸۹: ۴۲۷ به نقل از هابرماس، ۱۹۷۱: ۳۰۴)

الگوی اول، «علوم تجربی - تحلیلی» است که برای تأمین تعلقات فنی به‌ویژه علاقه به پیش‌بینی و کنترل رخداد‌های طبیعی، به تأسی از علوم طبیعی طراحی شده است. الگوی دوم، «علوم تاریخی - معناکاو» است که علاقه به حفظ و رشد تفهم متقابل و معانی مشترک لازم برای آن، آن را شکل داده است. الگوی سوم، «علوم انتقادی» است که برای تأمین تعلقات رهایی‌بخش قدرت‌دهنده یا آزادکننده مردم استعمار شده یا سرکوب‌شده طراحی شده است. (رووت، ۱۳۸۹: ۴۱۷) در واقع، هابرماس از نحوه استنباط این ارزش‌ها و تعلقات و منشأ آن‌ها چیزی نمی‌گوید و صرفاً چند محتوای خاص آن را متمایز می‌کند. به همین دلیل، ترجیحاً می‌توان الگوی مورد نظر او را قراردادی نامید، به این معنا که با توجه به اقتضائات و استلزام‌های حیات امروزی بشری، انواع مختلفی از اهداف مورد نیاز واقع شده و خواهد شد که هر یک معرفت متناسب با خود را به وجود آورده است. «هدف سلطه»، هدفی است که فرانسیس بیکن در ارغنون نو به‌عنوان هدف بزرگ علم مطرح می‌کند و «هدف تفهم متقابل» هم هدفی است که در میان مردم‌شناسان و زبان‌شناسان وجود داشته و علوم هرمنوتیکی و تفهیمی متناسب با خود را پدید آورده است. هدف رهایی‌بخشی هم که از اهداف اساسی مدرنیته است که برای آزادی از کلیسا قیام کرد و دغدغه رها شدن همواره در میان بسیاری از متفکران از ماکیاولی تا روسو، فروید، مارکس، نیچه و فوکو وجود داشته است.

جالب اینجاست که وبر هم در جایی امیدواری خویش را به حضور الگویی انسانی‌تر ابراز می‌کند که تنها آلت دست سلطه‌گران نباشد و به تعبیری هابرماسی، الگوی علم رهایی‌بخش را بر علم تجربی - تحلیلی ترجیح می‌دهد: «خوشبختانه ما هنوز به پایان خط نرسیده‌ایم ... علم در امر روشنگری مشارکت دارد [می‌تواند مشارکت داشته باشد]؛ البته به شرط اینکه ما دانشمندان آن را در اختیار داشته باشیم. اگر چنین است ما می‌توانیم به

شما نشان دهیم که در صورت مطرح بودن فلان مسئله ارزشی می‌توان در عمل بهمان موضع را اتخاذ کرد ... یا فلان راه را برای رسیدن به نتیجه مطلوب انتخاب نمود». (وبر، ۱۳۷۰: ۹۳)

اما همان‌طور که اشاره شد وبر، نه همچون هابرماس که دانش‌رهایایی‌بخش را حاصل نوعی گفتگوی آزاد افراد می‌داند، بلکه از موضعی ایمان‌گرایانه، آن دانش‌رهایایی‌بخش را در طول ناجی آتی و ایمان به او می‌انگارد و برای جوانان عصر خود افسوس می‌خورد که از نعمت چنین ایمان‌گدازنده و جوشانی محرومند:

با عطف نظر به عدم کارایی علم، پس چه چیز می‌تواند به این سؤال که چه باید کرد و چگونه باید به زندگی سامان بخشید، پاسخ دهد؟ ... به شما پاسخ خواهم داد که بهتر است برای دریافت جواب به یک پیغمبر یا یک ناجی رجوع کنید. اگر چنین ناجی‌ای وجود ندارد یا پیامش به گوش نمی‌رسد، مطمئن باشید که موفق به آوردن او نخواهید شد، آن‌هم دقیقاً به این دلیل که هزاران استاد در هیئت پیامبران کوچکی ... سعی دارند همین نقش را در کلاس‌ها ایفا کنند. از این طریق فقط موفق خواهید شد که جوانان را از درک یک حقیقت مسلم محروم کنید و آن اینکه پیغمبری که تعداد زیادی از نسل جوان با تمام وجود او را می‌خوانند و در انتظارند، اصلاً وجود ندارد. همچنین شما مانع می‌شوید که نسل جوان عمق مفهوم این غیبت را لمس کند. به عقیده من نباید واقعیات را پوشیده نگاه داشت. من مطمئن هستم که اگر این نکته را از یک شخص مذهبی پنهان کنند که به حکم سرنوشت در عصری زندگی می‌کند که همه چیز و همه کس نسبت به خدا و پیامبران بی تفاوت هستند، هیچ خدمتی نسبت به او انجام نداده‌اند، خصوصاً اگر این پرده‌پوشی از طریق نواب [کاذب] پیامبران یعنی اساتید صورت گرفته باشد. به نظر من فرد مؤمن با خلوص نیتی که دارد، باید علیه این حقه‌بازی بشورد». (وبر، ۱۳۷۰: ۹۷-۹۶)

گرچه این نوع ایمان‌گرایی وبر یادآور مواجهه سنت آگوستینی با مقوله دین است، اما

همین نشان می‌دهد که وبر تعلقات عرفی و فردی انسانی را برای حل معضل معنا و شکستن قفس آهنین و هدایت راه گمشده علم کافی نمی‌داند. او از «غیبت» ایمان شکوه می‌کند و از ایمان‌های دروغین علمی که می‌کوشند ارزش‌های خودساخته خود را به جای کالای دروغین «ارزش دانشگاهی» جا بزنند، می‌نالند و مؤمنین را محق می‌داند که علیه این سرنوشت شوم - یعنی توأم شدن غیبت ایمان حقیقی و ادعای جانشینی ایمان دروغین علمی - بشورند.

۳.۲. علوم اجتماعی بومی در ایران در جهان پساوبری

با توجه به آنچه به‌عنوان مختصات علوم اجتماعی پساوبری جمع‌بندی کردیم، به‌خوبی هویداست که ما در مواجهه با علوم انسانی غربی با ساده‌دلی آن‌ها را جهان‌شمول و آزاد از ارزش (در معنای اخلاقی آن) فرض کرده‌ایم و در مواردی که ارزش‌گذاری نهفته در کلمات را دریافته‌ایم، با سادگی ابلهانه‌ای واژه‌های غنی و سرشار از صدها سال فرهنگ دینی و عرفانی و حکمی ایرانی - اسلامی را به پای هر کلمه مثبت فرنگی ذبح کردیم تا «رشد کودک»، «تعالی جامعه»، «سلامت بازار»، «تربیت انسان» و هزاران معانی متعالی در عرض یک دوره ترجمه پنجاه ساله تماماً استحاله یابد و ارتباط معرفتی ما با سنت غنی خودمان، پشت پرده اصطلاحات غربی به‌کل منفصل شود. حال این ماییم و فرهنگی آبایی و اجدادی که فرسنگ‌ها از ما دور افتاده و هجوم ارزش‌های مبتذل مدرن در همه ساحت‌های زندگانی ما: حوزه خصوصی مان، سبک زندگی مان، شیوه سیاستمداری مان، مشی بازارمان، فرهنگ خیابانمان، تربیت مدرسه‌ای مان و حتی دینداری مان!

حداقل پیشنهادی که ذیل ایمان‌گرایی شبه مدرن - شبه مسیحی وبری و متناسب با فضای داخلی ایران می‌توان در پاسخ سؤال «نقش علوم اجتماعی در جامعه ما» مطرح کرد، این است که ارزش‌های بومی خودمان را، چه ایمان‌گرایانه و چه عرفی‌گرایانه، در نظریه‌پردازی محض و کاربردی به‌کار بندیم و از واردات ساده‌لوحانه ارزش‌های غربی پرهیزیم که با برچسب لیبرال «جدا از ارزش» وارد دانشگاه‌های ما شده و به خورد

دانشجویان داده می‌شوند.

وبر آن‌هایی را که نمی‌توانند «سرنوشت عصر حاضر» را بپذیرند با کنایه عجیبی توصیه می‌کند به آغوش پرمهر کلیسا بازگردند و از گرفتن ژست‌های ضد واپس‌گرایانه دست بردارند. (وبر، ۱۳۷۰: ۱۰۰) حال سؤال اینجاست که اگر وبر عذر تقصیر دارد که سرنوشت ناگزیر عالم مسیحیت را بپذیرد، ما را چه شده که این چنین مصریم که زیر آوارهای این تمدن رو به انحطاط خود را با طناب پاره غربیان حلق‌آویز کنیم؟

الگوی جامعه‌شناسی بومی، چه در چهارچوبی عرفی تعریف شود و چه در فضایی ایمان‌گرایانه، می‌تواند الگوی بدیل علوم اجتماعی در کشور ما باشد. در جهان علوم اجتماعی پساوبری به‌راحتی می‌توان به‌جای جامعه‌شناسی توسعه و جامعه‌شناسی کج‌روی‌های اجتماعی، از جامعه‌شناسی اخلاق و جامعه‌شناسی معنویت و جامعه‌شناسی عفاف سخن گفت و به‌جای تحلیل رفتارگرایانه انسان به تحلیل مولوی و بوعلی از رفتار انسان رجوع کنیم.

۳.۳. علوم اجتماعی اسلامی؛ الگوی نجات‌بخش بشریت

الگوی علوم اجتماعی بومی، تنها پیشنهاد برای هماهنگ کردن علوم اجتماعی با فرهنگ سنتی و اقتضائات روزمره اجتماع ایرانی است. با این حال، ارزش معرفتی و سعادت‌بخش آن به‌هیچ‌وجه مورد تأیید دین نیست، مگر اینکه مانند برخی اندیشمندان وطنی عرف مردمی ایرانیان را با نوعی تلقی فلسفه تاریخی دارای سویه‌ای تکاملی و حرکتی رو به دینی‌تر شدن، دارای ظرفیت و مشروعیت نجات‌بخشی تلقی کنیم.^{۱۳}

بنابراین با توجه به اثبات کلامی منبع قدسی «دین» که حقیقتگو و هدایتگر است، الگوی بدیل دوم یعنی «دینی کردن» علوم اجتماعی مطرح می‌شود که پیشنهادی خارج از حوزه تفکر تجدیدی و خارج از چهار الگوی یاد شده (ایمانی، عرفی، لیبرال، قراردادی هابرماسی) است. به یاد بیاوریم که وبر در کنار ایمان‌گرایی، از امکان «رجعت ایده‌ها و آرمان‌های کهن» هم سخن گفته است. چرا که از منظر آگوستینی او، شکافی بزرگ میان

ایده‌های حکمی حکما و آموزه‌های ایمانی انبیا وجود دارد که او را در دوراهی عقل و ایمان قرار می‌دهد. با این حال، با ترکیبی منسجم از عقل و دین می‌توان به بازسازی حکمت نظری و حکمت عملی دینی دست زد که بتواند در جایگاه خلأهای ارزشی و متافیزیکی و اخلاقی علوم اجتماعی به استقرار محکم و نامعلق آن بر گزاره‌های یقینی یا گزاره‌های ظنی عقلایی اقدام کرد.

منظور از دینی کردن علوم اجتماعی، گستراندن حوزه عقلانیت حکمی شهودی به حوزه ارزش‌ها و ملحق کردن آن به مهم‌ترین معرفت استعلایی عالم وجود یعنی وحی و نوع تامه آن وحی محمدی (ص) است؛ عقلانیتی که هم خود، مؤسس ارزش‌های متافیزیکی و اخلاقی یا «عقل نظری و عملی» باشد و هم مهم‌تر از آن، کلید و طریق دستیابی ما به معارف و حیانی خاتم‌الانبیا و جانشینان او. (جوادی آملی، ۱۳۸۹) این الگوی بدیلی است که سابقه‌ای طولانی در ایران ما و جهان اسلام دارد، اما اکنون روند رشد آن متوقف شده است. گرچه دستمان پر است، اما هنوز در ابتدای راهیم.

با این حساب، این نوشتار تنها در حکم مقدمه‌ای خواهد بود که با وصف بحرانی بودن و کاستی‌های بنیادین علوم اجتماعی مدرن، ضرورت نظری تأسیس و بازسازی علوم اجتماعی را براساس حکمت نظری و عملی دینی نمایان می‌کند. با این حال، طرح بحث چگونگی تحقق این مهم و نقش مستقل عقل و نقل و مزید بر آن موضع مشارکت فلسفه، عرفان، فقه و سایر معارف دینی مباحثی است که در حیطه این مقاله نمی‌گنجد. تنها، اجمالاً روشن است که در آن نقاط سهمگینی که چاه ویل تفکر مدرن است، یعنی گزاره‌های پیشینی متافیزیکی و گزاره‌های اخلاقی غایی، دست هستی‌شناسی و غایت‌شناسی دین پر و سرشار است.

پی‌نوشت

۱. به‌عنوان نمونه‌ای از خلط این دو معنا، ر.ک: فصل «امور واقع و ارزش‌ها» از کتاب راجر تریگ، ۱۳۸۴، صفحات ۱۷۰ تا ۲۰۰
۲. این جملات وبر درباره بی‌اعتباری تجربه و آن شرح روت که «همه شواهد، ممکن است نظریه‌های رقیب را به شکل برابر پشتیبانی کنند»، تا حد زیادی وبر را به آرای نسبی‌گرایانه «مکتب ادینبورا» و معرفت‌شناسی اجتماعی آن‌ها نزدیک می‌کند، چرا که از نظر آن‌ها «از جهت منزلت معرفتی یعنی صدق و کذب نظریه، شواهد تجربی هیچ نقش و کارکردی ندارند». (زیباکلام، ۱۳۸۴: ۲۸۰)
۳. البته حوزه اخلاق و گزاره‌های اخلاقی خود، به اصطلاح متداول، بخشی از متافیزیک محسوب می‌شوند، اما من در اینجا متافیزیک را به معنای خاصی، یعنی «مقولات فاهمه شکل‌دهنده مشاهدات و نگاه ما به عالم» یا همان «مابعدالطبیعه» در معنای کلاسیک حکمت نظری استفاده کرده‌ام که از هست‌ها سخن می‌گویند، اما اخلاق از خوبی‌ها و بدی‌ها و بایدها بحث می‌کند. مشابه این تقسیم‌بندی را استاد گرامی حجت‌الاسلام پارسانیا در مقاله «بازسازی علم مدرن و بازخوانی علم دینی» آورده‌اند که در منابع آمده است.
۴. بند آخریناً برگرفته از کتاب روش‌شناسی وبر، صفحه ۵۵، چاپ انگلیسی است که نتوانستم آن را در متن فارسی بیابم.
۵. ر.ک: صفحه ۵ همین مقاله
۶. ر.ک: صفحه ۸ همین مقاله
۷. ر.ک: صفحه ۱۰ همین مقاله
۸. مراد، عقلانیت تجربی و علمی است که در دنیای مدرن تنها نوع عقلانیت معتبر است.
۹. حتی اگر گزاره‌های کاربردی که معلولشان مفاهیم غلیظ اخلاقی است، معلول خود را به معنای ارزشی به کار نبرند (آن‌طور که وبر می‌خواهد)، باز هم کلیه علوم کاربردی تعین‌یافته ارزش‌ها هستند؛ یعنی مستقل از اینکه این‌گونه گزاره‌ها در مقام اثباتی و هنگام استفاده، افاده تجویز بکنند یا نکنند، این‌گونه رشته‌ها در مقام ثبوتی معطوف به این اهداف ساخته شده‌اند. به‌عنوان مثال، اگر توسعه برای عده‌ای مهم باشد، جامعه‌شناسی توسعه شکل می‌گیرد، اما اگر اخلاق یا عفاف برای عده‌ای مهم باشد، جامعه‌شناسی اخلاق یا جامعه‌شناسی عفاف شکل می‌گیرد که هدف آن، تحلیل واقعیت برای فهم علت تحقق یا عدم تحقق اخلاق یا عفاف در جامعه است (اهداف ارزشی مفروض، مثل قبله‌ای هستند که این رشته‌ها را متوجه به خود می‌سازند).
۱۰. جملات معروف پوپر چنین است: «بنیان تجربی علم آفاقی هیچ‌چیز مطلقاً ندارد. علم براساس مستحکمی بنا نشده است. ساختار تهورآمیز نظریه‌های آن به تعبیری بر باتلاقی افرشته شده است، و همانند ساختمانی است که بر ستون‌هایی استوار شده است. این ستون‌ها از بالا به پایین فرو

- رانده می‌شوند، اما نه به‌سوی یک شالوده طبیعی یا «معلوم». و اگر ما از فرو بردن عمیق‌تر ستون‌ها باز می‌ایستیم، بدین علت نیست که به زمین سختی رسیده‌ایم. ما فقط وقتی توقف می‌کنیم که راضی شده باشیم ستون‌ها برای تحمل ساختار، دست‌کم عجزاً به اندازه کافی محکم هستند».
۱۱. این جمله وبر مدرنیست بودن او را می‌رساند. او علم را تحسین می‌کند، گرچه خشکیدن آن را دردمندانه پیش‌بینی می‌کند.
۱۲. شعر از پرده اول، صحنه دوم فوست گوته است.
۱۳. آقای دکتر ابراهیم فیاض و جناب دکتر کچوئیان به‌صراحت چنین دیدگاهی دارند و با اندکی تفاوت از فلسفه تاریخ تکاملی ایران سخن می‌رانند.

کتابنامه

۱. _____، ۱۳۷۰، دانشمند و سیاستمدار، ترجمه احمد نقیب‌زاده، تهران، مؤسسه انتشارات و چاپ دانشگاه تهران.
۲. _____، ۱۳۸۲، روش‌شناسی علوم اجتماعی، ترجمه حسن چاوشیان، تهران، نشر مرکز، چاپ چهارم ۱۳۹۰.
۳. _____، ۱۳۸۸، علم و فلسفه، تهران، سازمان انتشارات پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
۴. _____، ۱۳۸۹، تجددشناسی و غرب‌شناسی حقیقت‌های متضاد، تهران، مؤسسه انتشارات امیرکبیر.
۵. آرون، ریمون، ۱۳۸۶، مراحل اساسی سیر اندیشه در جامعه‌شناسی، ترجمه باقر پرهام، تهران، شرکت انتشارات علمی فرهنگی، چاپ اول ۱۳۶۴.
۶. اباذری، یوسف، ۱۳۸۷، خرد جامعه‌شناسی، تهران، طرح نو.
۷. اشتروس، لئو، ۱۳۷۳، فلسفه سیاسی چیست؟، ترجمه فرهنگ رجایی، تهران، شرکت انتشارات علمی فرهنگی.
۸. پارسانیا، حمید، مقاله بازسازی علم مدرن و بازخوانی علم دینی، مجله راهبرد فرهنگ، پاییز ۱۳۸۷.
۹. پوپر، کارل، ۱۳۷۰، منطق اکتشافات علمی، ترجمه احمد آرام، تهران، انتشارات سروش.
۱۰. تریگ، راجر، ۱۳۸۴، فهم علم اجتماعی، ترجمه شهناز مسمی پرست، تهران، نشر نی.
۱۱. جوادی آملی، عبدالله، ۱۳۸۹، منزلت عقل در هندسه معرفت دینی، قم، نشر اسراء.
۱۲. جلیلی، هادی، ۱۳۸۵، تأملاتی جامعه‌شناسانه درباره سکولار شدن، تهران، طرح نو.
۱۳. روت، مایکل، ۱۳۸۹، فلسفه علوم اجتماعی، ترجمه محمد شجاعیان، تهران، پژوهشکده مطالعات فرهنگی و اجتماعی.
۱۴. زیباکلام، سعید، ۱۳۸۴، معرفت‌شناسی اجتماعی طرح و نقد مکتب ادینبورا، سازمان مطالعه و تدوین کتب علوم انسانی دانشگاه‌ها (سمت).

۱۵. کچوئیان، حسین، ۱۳۸۳، تجدد از نگاهی دیگر، تهران، انتشارات معاونت پژوهشی و آموزشی سازمان تبلیغات اسلامی و اداره کل پژوهش‌های سیما.
۱۶. کوزر، لوئیس، ۱۳۸۶، زندگی و اندیشه بزرگان جامعه‌شناسی، ترجمه محسن ثلاثی، تهران، انتشارات علمی.
۱۷. کوهن، تامس، ۱۳۸۴، ساختار انقلاب‌های علمی، ترجمه عباس طاهری، نشر قصه.
۱۸. گنون، رنه، ۱۳۸۷، بحران دنیای متجدد، ترجمه حسن عزیزی، تهران، مؤسسه انتشارات حکمت.
۱۹. وبر، ماکس، ۱۳۷۳، اخلاق پروتستانی و روح سرمایه‌داری، ترجمه عبدالکریم رشیدیان و پریسا منوچهری کاشانی، تهران، شرکت انتشارات علمی فرهنگی.
۲۰. هورکهایمر، ماکس، ۱۳۸۸، خسوف خرد، ترجمه محمود اکسیری‌فرد، تهران، گام نو.
21. Habermas, Jurgen. (1971). Knowledge and Human Interests, tr. Jeremy J. Shapiro, Beacon Press.