

معنا در جامعه‌شناسی و مطالعات فرهنگی (مقایسه دو رویکرد روان‌شناسانه و قاعده‌مدارانه)^(۱)

عبدالحسین کلاتری

چکیده

انسان به اقتضای هستی خویش همواره از معنای امور سؤال می‌کند. کلیه شاخه‌های معرفتی و تمدنی، پاسخ‌هایی هستند که وی در مقابل معمای خود هستی، هستی خود و دیگر امورات ابراز نموده است. در این میان پرسش از معنای کنش نیز اهمیت به سزایی داشته و دارد. در این نوشتار درصدد هستیم پاسخ‌هایی را که از منظر جامعه‌شناختی به پرسش از معنای کنش‌های انسانی و چگونگی شکل‌گیری و فهم آن ارایه شده است، در قالب روان‌شناسانه و قاعده‌کاوانه بازبایی نموده و نسبت هریک از پارادایم‌ها و نظریات مطرح جامعه‌شناسی را با آن‌ها بسنجیم.

کلید واژه‌ها: معنا، رویکرد روان‌شناسانه، رویکرد قاعده‌مدارانه، معناکاوی و قاعده‌کاوی.

مسئله چیست؟

شواهد تاریخی حکایت‌گر آن هستند که انسان از دیرباز به مفهوم معنا و نیز فهم معنا توجه داشته است. «هرمس»^(۲)، خدای پیام‌رسان یونانیان، بزرگ‌ترین گواه است بر این مدعا. البته مفهوم معنا در طول تاریخ، دگردیسی‌های معنایی وسیعی داشته و گستره فضای مفهومی آن قبض و بسط بسیاری یافته و بدین طریق از دیگر مفاهیم قریب جدا شده و یا آن‌ها را نیز در ذیل خویش تحلیل برده است. اما به هر جهت و با تمامی این تحولات، توجه بدان همواره وجود داشته است. چنین عطف توجه مداومی، توجه پیچیده‌ای نمی‌خواهد. فارغ از اینکه در سطح هستی‌شناختی، انسان را طبیعتاً اجتماعی بدانیم یا خیر، آنچه که به واقع در طول تاریخ اتفاق

۱- این مقاله تحقیقی به عنوان کار عملی درس روش تحقیق دوره دکتری جامعه‌شناسی دانشگاه علامه طباطبائی در شهریور ۱۳۸۵ تهیه شده است.

افتاده آن است که انسان در اجتماعات مختلف حیات گذرانده و می گذراند و چنین گذران حیاتی نیاز به تبادل پیام با دیگر هم نوعان خویش را الزامی می سازد و از چنین الزامی تا عطف توجه به معنا و فهم معنا راهی نیست. چه آنکه معنا، جزء ذاتی هر پیامی و فهم معنا ابتدایی ترین کنش سویه دوم هر ارتباطی است.

در واقع، از منظر هستی شناختی (انسان شناختی)، انسان موجودی معنا ساز است. با کمی تسامح، این ادعا بیان دیگری از تعریف کهن انسان تحت عنوان «حیوان ناطق» است. چه آنکه نطق (چه نطق درونی چه نطق بیرونی) و به طور کلی قوه ناطقه، مفهوم معنا و فهم معنا را نیز دربرمی گیرد.^(۱) حال اگر این تمایز میان انسان و حیوان و به بیانی کلی تر، انسان و سایر موجودات جهان را در سطح پدیده ها و وقایع حادث در جهان پیگیری نماییم، می توانیم تمایزی نیز میان پدیده های انسانی و پدیده های طبیعی قابل شویم. چرا که به بیان «دیلتای»^(۲) پدیده های انسانی واجد معنایند و تمامی آثاری که توسط انسان خلق و «ابراز» (Express) می شوند معنایی را با خود حمل می نمایند (رجب زاده، ۱۳۶۹). به بیان دقیق تر «ور»^(۳) پدیده های اجتماعی و انسانی از درون دارای معنایند، حال آنکه پدیده های طبیعی از بیرون معنادار می شوند و در واقع معنا بر آنها حمل می شود.

نتایج روش شناختی حاصل از این مدعیات هستی شناختی درباره انسان و چستی واقعیات انسانی و اجتماعی، از این قرارند که در تحلیل پدیده های انسانی و اجتماعی باید سعی نمود تا معانی مستر در آنها کشف و فهم گردد (دلیل کاوی، تفهم و معنا کاوی)، اما در تحلیل پدیده های طبیعی، شناخت روابط علت و معلولی اصالت دارد (علت کاوی و تبیین).

این سیر استدلال را می توان تا سطوح روش تحقیق و تکنیک تحقیق نیز پیگیری نمود و اقتضائات حوزه های مختلف معرفتی را بر این اساس در این سطوح مشخص کرد. اما این سیر استدلال و استنتاجات که به صورت مجمل و فشرده و بدون ملاحظه مناقشات و تکثرهایی که در آنها وجود داشته و دارد ارایه گردیده است اگر چه از جانب بسیاری از متفکران نادیده انگاشته شد، اما کثیری از متفکران نیز به صورت جدی انتقاداتی را بدان وارد ساختند. به عنوان مثال، برخی از متفکران در سطح انسان شناختی، تمایز نوعی میان انسان و حیوانات و کنش و رفتار را به چالش کشیدند. بر این مبنا، این متفکران در سطح هستی شناختی واقعیات اجتماعی و روش شناسی علوم اجتماعی، تمایزی میان علوم اجتماعی و علوم طبیعی و روش های آنها قابل نیستند.

1- Wilhelm Dilthey

2- Max Weber

برخی دیگر از متفکران اگر چه تمایز هستی‌شناختی میان انسان و حیوان را در سطح خرد باور دارند، اما در سطح تحلیل پدیده‌های کلان تمایزی میان پدیده‌های اجتماعی و طبیعی و طبیعتاً علوم اجتماعی و علوم طبیعی قایل نیستند. در هر صورت، در این نوشتار اگر چه به چنین مباحثی نیز به صورت گذرا و در حاشیه پرداخته می‌شود و شکاف‌های پارادیمیک، مکبی و نظری برخاسته از تفاوت رویکردها به مسئله معنا و فهم معنا نمایانده می‌شود، اما آنچه که محوریت دارد، تفکیک دو رویکرد «روان‌شناسانه» (Psychological) و «قاعده‌مدارانه» (Rule-Governed or Rule-following) به معنا در جامعه‌شناسی و بازسامان‌دادن نظریات موجود جامعه‌شناختی بر محور این دو قطبی می‌باشد. براین مبنا ابتدا به تعریف دو رویکرد روان‌شناسانه و قاعده‌مدارانه پرداخته و پس از واکاوی ادبیاتی که در زمینه معنا در جامعه‌شناسی وجود دارد و بازسامان‌دهی آن‌ها بر مبنای دو قطبی مطرح شده (روان‌شناسانه - قاعده‌مدارانه) به نتیجه‌گیری از این بحث می‌پردازیم.

رویکرد روان‌شناسانه و قاعده‌مدارانه به معنا

ریشه لغت «معنا» (Meaning) در زبان انگلیسی به واژه آلمانی (Meinen) به معنای «در ذهن داشتن» باز می‌گردد. «براین مبنا، معنای یک عمل، متن، رابطه، و ... همانی است که عامل یا مؤلف به هنگام دست‌زدن به آن عمل یا تولید آن متن یا رابطه در ذهن داشته است - یعنی آنچه قصد بیان یا وصول بدان را از این طریق داشته است.» (فی^(۱)، ۱۳۸۱: ۲۴۲) این تعریف مجمل و قابل مناقشه از معنا را می‌توان با کمی اغماض در هر دو رویکرد به کار بست. در واقع از نظر هر دو رویکرد، معنا بدان جهت که در ذهن کنش‌گر وجود دارد امری ذهنی است. (۲) اما آنچه که تمایز جدی میان دو رویکرد را موجب می‌شود نحوه به وجود آمدن این معنای ذهنی و نحوه ارتباط آن معنای عینی یافته با ذهن کنش‌گر و متعاقباً نحوه فهم این معنای است. به بیان دیگر، این دو رویکرد برخلاف بسیاری از نظریات مطرح شده در عرصه علوم اجتماعی و به صورت خاص در جامعه‌شناسی، در اصل وجود معنای ذهنی در کنش‌های انسانی توافق دارند، اما در پاسخ به سؤال از منشاء معنا است که تمایز این دو رویکرد کاملاً آشکار می‌گردد.

رویکرد روان‌شناسانه که اگر بخواهیم تمایز آن را با رویکرد قاعده‌مدار در سطحی فلسفی پی‌گیری نماییم بهتر است آن را رویکردی «سوژه محور» یا «استعلایی» بنامیم^۱، ابتدایی‌ترین درک از معنا، چگونگی ساخت آن و حتی فهم معنا و تفسیر را به دست می‌دهد. از قضا از لحاظ حدوث تاریخی نیز این رویکرد پیش‌تر از رویکرد قاعده‌مدار واقعیت یافته است. مطابق این رویکرد، کنش انسانی در تمامی وجوه کلامی و غیر کلامی‌اش حاوی عنصری ذهنی است و برای درک و فهم یا تفسیر آن کنش باید به آن معنای ذهنی مستقر در کنش دست یافت و این امر تلاشی روان‌شناسانه را می‌طلبد. بر این اساس دنیای اجتماعی و انسانی تفاوت نوعی با جهان طبیعی دارد که محقق را وامی‌دارد که به جای مطالعه از بیرون، که خاص جهان و علوم طبیعی است، از درون به مطالعه جهان اجتماعی با تمامی تعیناتش پردازد. کنش یک عابد را نمی‌توان فهمید، مگر آنکه به معنای ذهنی مستقر در پس ذهن وی در هنگام عبادت دست یابیم. دقیقاً از همین طریق است که می‌توان پی‌برد که وی به چه منظوری به چنین کنش‌هایی می‌پردازد و معنای این کنش‌ها چیست؟ معنای اعمالی که افراد یک قوم جهت نزول باران انجام می‌دهند را نمی‌توان همچون «پارتو» بر مبنای معیارهایی بیرونی درک کرد، بلکه بدین منظور باید به ذهنیت کنش‌گران رجوع کرد. اساساً بر این مبنا تمامی کنش‌گران در کنش‌های خویش معانی‌ای را مراد می‌کنند که جهت درک کنش‌ها باید به این معانی دست یافت. معنای یک کلمه و همین نوشته را زمانی می‌توان درک نمود که آنچه را که نویسنده از آن‌ها اراده کرده است، دریابیم. این بحث را می‌توان در تمامی عرصه‌ها (هنری، فلسفی، تمدنی و ...) پی‌گیری نمود و تمامی بروزات انسانی را به این مبنا فهمید.^(۲)

اما چرا این رویکرد را مبتنی بر فلسفه سوژه محور یا استعلایی دانستیم؟

۱- جهت آشنایی اجمالی با فلسفه سوژه‌محور و بالاخص نمونه اعلای آن یعنی تبدیل سوژه به «دازاین» (dasein) در نظر «هایدگر» (M. Heidegger) رجوع شود به:

- هولاب، رابرت (۱۳۷۸): *نقد در حوزه عمومی*، ترجمه حسین بشیریه، تهران، نی، چاپ دوم.

- واعظی، احمد (۱۳۸۰): *دورآمدی بر هرمنوتیک*، تهران، مرکز نشر پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، چاپ اول.

۲- البته متفکرانی نظیر هگل معتقدند که از آنجا که این امر مستلزم تبدیل به دیگر دیس است، لذا محال است.

اگر شاخصه اساسی فلسفه سوژه‌محور و استعلایی را که بالاخص با سوژه‌شناسایی دکارتی تعریف می‌شود، تخصیص جایگاهی خارج از متن به سوژه بدانیم و اینکه بر مبنای این گونه تفلسف شناسنده توانایی آن را دارد که فارغ از زمان‌بندی و مکان‌مندی و کژئی‌های آغشته به آن به درک امور پردازد و می‌تواند بی‌هیچ ارتباطی با متن اجتماعی (اجتماع به معنای وسیع کلمه) معنای ذهنی خاص خویش را برساند، بدیهی است که این رویکرد کاملاً سوژه‌محور است و استعلایی. با این توصیف حتی شاید دقیق‌تر و عمیق‌تر آن باشد که این رویکرد را سوژه‌محور بنامیم تا روان‌شناسانه.

دقیقاً چنین نگاهی به مسئله معنا است که پژوهش‌گر را بر آن می‌دارد که جهت فهم معنای ذهنی سوژه مورد مطالعه «خود را در جای وی قرار داده» و با «همدلی» و به‌طور کلی جدّ و تلاشی روان‌شناسانه به معنای ذهنی کنش‌گر دست یابد. البته در این رویکرد لزوماً ارتباط و تأثیری که محیط اجتماعی (به معنای اعم) ممکن است بر زایش چنین معنایی گذاشته باشد انکار نمی‌شود، اما در هر صورت پیدایش چنین معنای ذهنی‌ای در ذهن کنش‌گر را محصول فرایند ذهنی کنش‌گر می‌دانند. این نگاه به مسئله معنا به بهترین صورت در آرای نخستین طرفداران هرمنوتیک تجلی یافته است. این شاخه معرفتی که در ابتدایی‌ترین شکل تجلی‌اش عمده در صدد بود تا به فهم متن مقدس و معانی اراده شده در کلام خداوند دست یابد، آنگاه که بسط یافت و سعی در فهم سایر متون و نیز کلیه بروزات انسانی نمود، باز هم تلاش بود تا به فهم معنای اراده شده توسط مؤلفین و خالقین آثار ادبی و سایر بروزات انسانی پردازد. این دوره که اوج «هرمنوتیک مؤلف‌محور» بود، معنای ذهنی کنش‌گران را دست یافتنی می‌دید و در صدد بود تا قواعدی را جهت فهم این معنای ذهنی ارائه نماید (واعظی، ۱۳۸۰: فصل دوم).

بحث را در پرتو تشریح رویکرد قاعده‌مدار روشن‌تر می‌کنیم. چرا که گفته‌اند «تعرف الاشياء باضدادها».^(۱) اولین تجلیات رویکرد قاعده‌مدارانه ناب و سازمان‌یافته به معنا را می‌توان در آرای «لودویگ ویتگنشتاین»^(۲) پیگیری کرد. دو صفت ناب و سازمان یافته، فصل تمایز خوبی میان کوشش‌های ویتگنشتاین و سایر متفکران پیشین که در آرای خویش رشحاتی از رویکرد قاعده‌مدارانه را ارائه داده‌اند، می‌باشد. این دسته از متفکران که بالاخص در بستر هرمنوتیک تأمل می‌کردند، گرچه قدم‌هایی را در فراتر رفتن از رویکرد روان‌شناسانه به مسئله معنا برداشتند، اما همچنان در چارچوب فلسفه سوژه‌محور گرفتار بودند. به صورت مشخص متفکرانی نظیر

«شلایر ماخر»^(۱) و «دیلتای» هر یک به طریقی سعی نمودند تا از ذهن کاوی موجود در رویکرد روان‌شناسانه فراتر رفته و هر یک به طریقی وجوه جمعی و اجتماعی معانی مستر در بروزات انسانی را کاویده و به قاعده کاوی پردازند. اما از چنین بحث و جدل‌هایی تا رویکرد قاعده‌مدارانه به معنا، یک فلسفه فاصله است. چرا که چنان که ملاحظه خواهیم کرد در رویکرد قاعده‌مدارانه ناب که در آرای ویتگنشتاین متأخر و فیلسوف اجتماعی پیروش، «پتر وینچ»^(۲)، تجلی یافته است، معنا تنها در یک «بازی زبانی» (Language Game) که بر قواعد عمومی مبتنی است حادث می‌شود و امکان فلسفی حدوث آن در ذهنیت استعلایی و «زبان خصوصی» (Private Language) رد می‌شود (رد فلسفه سوژه محور).

بحث را با تحولی که در «نظریه معنا» (Theory of meaning) ویتگنشتاین حادث شد (از ویتگنشتاین اول (مقدم) به ویتگنشتاین دوم (متأخر)) پیگیری می‌کنیم. این تحول در این جمله معروف ویتگنشتاین خلاصه می‌شود که «از معنا پرس، استعمال را بین» (پاپکین)^(۳) و «استرول»^(۴)، ۱۳۷۵: ۲۸۶-۲۸۵) اگر چه وجه ظاهری این کلام، بیشتر بر پراگماتیست بودن ویتگنشتاین دلالت دارد، اما چنان که ملاحظه خواهیم نمود به بهترین نحو چرخش زبان‌شناختی و معناشناختی ویتگنشتاین و به‌طور کلی عصر وی را نیز نمایش می‌دهد.

ویتگنشتاین مقدم مانند بسیاری از متفکران عصر خویش بالاخص پوزیتیویست‌ها معتقد به «نظریه تصویری زبان» (The Picture Theory of Language) بود که مطابق آن، زبان، آینه تمام‌نمای جهان بیرونی تلقی می‌شد. (پاپکین و استرول، ۱۳۷۵: ۲۷۲-۲۷۱ و «هکر»^(۵)، ۱۳۸۲: ۱۴) اگر چه از یک منظر شکاف عمیقی میان پوزیتیویست‌ها، ایدئالیست‌ها و دیگر مکاتب از حیث معنادار بودن یا نبودن مفاهیم متافیزیکی، اخلاقی و... وجود داشت، اما به هر حال تمام آن‌ها معتقد بودند که زبان که متشکل از مفاهیم است بر واقعیات و امور دلالت دارد و بدین طریق معنای مفاهیم از طریق کشف قراردادی که برای این رابطه دال و مدلول وضع شده است، درک خواهد شد. به بیان دیگر از طریق واقعیتی است که به آن ارجاع دارند. بدیهی است که دایره زبان تنها محدود به زبان گفتاری یا نوشتاری نبود و شامل زبان بدنی و... نیز می‌شد. از منظر این نوشتار، آنچه که فصل مشترک تمامی این نظریات را تشکیل می‌دهد، تأکید بر «قراردادی» بودن رابطه دال و مدلولی از آن حیث است که این

1- F.D.E Schleiermacher

2- Peter Winch

3- Richard Henry Popkin

4- Avrum Stroll

5. P. M. S. Hacker

قراردادی بودن الزاماً با اجتماعی بودن همراه نبوده و می‌تواند امری کاملاً شخصی باشد. به بیانی بسیار روشن‌تر، قرارداد ممکن است اجتماعی فردی یا خصوصی و شخصی باشد. ویتگنشتاین متأخر در رد این ادعا و ارایه نظریه معنایی بدیل، به رد امکان زبان خصوصی و معانی برآمده از آن پرداخت و کل معنا را به قاعده‌مداری و آن را نیز به اجتماعی بودن احاله کرد. بر این مبنای بدیهی است که معناکاوی به قاعده‌کاوی احاله می‌شود. البته نظریه ویتگنشتاین در باب معنا، مختص حوزه جامعه‌شناسی نیست و دقیق‌تر آنکه اساساً با ذهنیتی جامعه‌شناسانه تدوین نشده است. ویتگنشتاین یک فیلسوف بود. اما تبعات تأملات فیلسوفانه‌اش را در حوزه‌های مختلف می‌توان پیگیری نمود، از جمله جامعه‌شناسی. امروزه بازخوانی‌های بسیار زیادی از آراء جامعه‌شناسانه وی صورت گرفته است، اما به یقین حق تقدم در معرفی، تشریح و تقویت آراء جامعه‌شناسانه وی همچنان از آن پیروینج می‌باشد.

طبق تفسیر «پالمر»^(۱)، نظریه ویتگنشتاین در باب معنا در برابر دو دیدگاه «نام‌گذاری» و «مفاهیم» قرار می‌گیرد (پالمر، ۱۳۶۶: ۵۳).

وی در تقابل با این دو دیدگاه، بالاخص دیدگاه اول بر آن است که معانی واژگان و کنش‌ها و «همانی» معنایشان به عمل پیروی از قواعد باز گردد (ویتگنشتاین، ۱۳۷۹: ۵۱ و نیز ویتگنشتاین، ۱۳۸۱: ب: ۵۹ و ۴۹). در مستدل ساختن بیشتر این ادعا، وینچ با طرح یک مثال این سؤال را مطرح می‌سازد که در ادای کلمات «قله اورست» چه چیزی هست که گفتن این نکته را که منظور من از این کلمات، قله مخصوصی در «همالیا» است، ممکن می‌سازد؟ (وینچ، ۱۳۷۲: ۲۸) پاسخ‌های سردستی فراوانی برای این پرسش وجود دارد که می‌توان به پیروی از وینچ به فردی اندیشید که می‌گوید: مرا با هواپیما بر فراز رشته کوه‌های همالیا بردند و قله اورست را به من نشان دادند (تعریف بالاشاره). وینچ سپس سؤال دیگری را مطرح می‌سازد: «بین این اعمال در گذشته و ادای واژه‌های «کوه اورست» به وسیله من در زمان حال که به تلفظ من همان معنایی را می‌دهد که هم‌اکنون دارد، چه رابطه‌ای برقرار است؟ به‌طور کلی چگونه یک تعریف با استعمال بعدی آن عبارت تعریف شده، ارتباط پیدا می‌کند؟ (همان: ۲۹) باز هم پاسخی سراسر برای این پرسش مهیا است: ما چنین «وضع» کرده‌ایم که این واژه چنین معنایی را افاده کند. اما این پاسخ گرچه به یک معنا درست است اما «رفع سرگشتگی فلسفی» نمی‌کند؛ به کاربردن کلمه به همان صورتی که در تعریف برای آن وضع معنی شده یعنی چه؟ چگونه من

می‌فهمم که یک کاربرد پیشنهادی کلمه همان است که در تعریف وضع شده است و یا با آن تفاوت دارد؟ (همان: ۲۹) مگر غیر از آن است که در هواپیما دستی به سوی چیزی دراز شد و همراه با اشاره به آن چیز اصواتی از دهان کسی (راهنما) خارج شد؟ چرا چنین اصواتی معنای «قله اورست» می‌دهد؟ چرا چنین اصواتی معنای «کوه» نمی‌دهد؟ و اساساً چرا چنین اصواتی معنا می‌دهد؟ بر چه اساسی اصواتی را «همان» چیز می‌دانیم و نه چیز دیگر؟ پاسخ این است: «تا وقتی زمینه خاصی که در چارچوب آن این پرسش مطرح می‌شود به ما گفته نشده است، نخواهیم دانست که آیا باید دو چیز را یک چیز دانست یا نه ... تفسیر خاصی که قرار است برای کلمه «همان» قابل شویم، بستگی به زمینه‌ای دارد که در چارچوب آن این پرسش مطرح می‌شود ... تنها در قالب یک قاعده مفروض است که ما می‌توانیم مفهوم خاصی را به کلمه همان نسبت دهیم» (همان: ۳۰).

بنابراین ملاحظه می‌شود که در نظر ویتگنشتاین و وینچ، معنا و قاعده در هم تنیده شده‌اند و پرسش از معنای یک کلمه یا کنش به پرسش از قاعده‌ای که از آن متابعت می‌شود، می‌انجامد.

اما سؤالی که در ادامه سؤالات پیشین مطرح می‌شود آن است که «چگونه می‌توان به کلمه همان معنا داد؟ و یا: در چه شرایطی معنی دارد که درباره کسی بگوییم او در کاری که انجام می‌دهد از قاعده‌ای تبعیت می‌کند؟» (همان: ۳۱).

همچنان که وینچ به خوبی نشان می‌دهد، اگر رفتار یک فرد منفرد را در نظر بگیریم، می‌توان فرمولی را به حد کافی پیچیده کرد که آن رفتار، تحت قاعده در آید. «ولی، این نکته که اعمال کسی را می‌توان به عنوان به کار بستن فرمول مفروضی تفسیر کرد، فی نفسه، تضمین این نکته نیست که او در واقع فرمولی را به کار می‌بندد» (همان: ۳۲). برای این منظور «ما نه تنها باید اعمال کسی را که رفتارش به عنوان داوطلب مقوله متابعت از قاعده مورد بحث است به حساب بیاوریم، بلکه باید واکنش‌های افراد دیگر را هم نسبت به کاری که او می‌کند ملحوظ بداریم. به عبارت دقیق‌تر، تنها در موقعیتی می‌توان به صورت قابل فهم خود را واقعاً تابع قاعده دانست که معنی داشته باشد که فرض کنیم کسی دیگر می‌تواند در اصل، قاعده‌ای را که من از آن تبعیت می‌کنم، کشف کند» (همان: ۳۳). بنابراین قاعده کاوی تنها به کنکاش در ذهن کنش‌گر محدود نمی‌شود، بلکه باید واکنش‌های دیگران موجود در موقعیت را نیز به حساب آورد. اینکه کنش‌گری ادعا کند که از قاعده‌ای خاص تبعیت می‌کند ارجحیت ندارد مگر آنکه رفتار دیگران را در برابر این کنش در نظر آوریم. کشف قواعد نهفته در اعمال من، دیگران را متوقع رفتاری خاص می‌کند. به طوری که هر گونه تخلف از این قواعد چون

بدهات پیروی از آن را در هم می‌شکند و انتظار آنان را آشفته می‌سازد، نیرویی را از نوع نیروی اجتماعی مورد نظر دور کیم بر من وارد می‌سازد.

به علاوه، زمانی رفتار من از یک اصل یا قاعده تبعیت می‌کند که بتوان در مورد آن پرسید که آیا «درست» است یا «نادرست»؟ به عبارت دیگر، «مفهوم متابعت از اصل، منطقاً از مفهوم اشتباه کردن جدایی‌پذیر نیست... اصل ما را قادر می‌سازد تا کاری را که انجام می‌گیرد ارزش‌یابی کنیم» (همان: ۳۴).

تمامی مطالب فوق‌الذکر گویای آن است که شکل‌گیری و تثبیت قواعد و اصول، مستقل از بافت اجتماعی امکان ندارد. به بیان دیگر وجود اجتماع پیش نیاز شکل‌گیری، تثبیت یا تغییر هر قاعده‌ای بوده است و قاعده خصوصی یا شخصی، تناقضی در خود دارا می‌باشد که ناشی از فهم غلط از قاعده است. حال اگر این نتیجه (قاعده امری اجتماعی است) را در کنار نتیجه استدلال پیشین (معنا مبتنی بر قاعده است) قرار دهیم نتیجه جدید آن می‌شود که معنا امری اجتماعی است و نه شخصی یا خصوصی. این نتیجه تحت عنوان «امتناع وجود زبان خصوصی» نیز مشهور شده است. این نظریه مخالفت‌های زیادی را از جانب متفکرانی نظیر «استراوسون»^(۱)، «آیر»^(۲) و... به همراه داشته است. این متفکران مدعی «امکان وجود زبان خصوصی» هستند و معتقدند که معنا به صورت خصوصی، ذهنی و فارغ از قواعد گروهی نیز شکل می‌گیرد.

در ساحت جامعه‌شناسی همچنان که «تریگ»^(۳) می‌گوید این بدان معناست که فعالیت انسانی به صورت کنش‌های افراد مجزا از هم فهمیده نمی‌شود و ما نمی‌توانیم معنای درستی از آن‌ها داشته باشیم، مگر آنکه آن‌ها را در متن خود که به وسیله قواعد حاکم بر آن هویت می‌یابند در نظر آوریم. بنابراین معنا به صورت خصوصی شکل نمی‌گیرد (تریگ، ۱۹۸۵: ۲۴).

این به حق «چرخش معناشناختی» (Semantics Turn)^(۴) در تاریخ تفکر محسوب می‌شود، که معنا را به «عمل» و «پیروی از قواعد» پیوند می‌زند (ویتگنشتاین، ۱۳۸۱: ۱۶۵ و ۹۵ و ۶۸) و بدین ترتیب آن را از «ایده

1- P. F. Strawson

2- A. J. Ayer

3- Roger Trigg

۴- چرخش معناشناختی خط فاصل میان دو رویکرد به مسئله معنا است. تا پیش از این چرخش تصور بر این بود که معنا به صورت فردی شکل می‌گیرد. این رویکرد بر مبنای فلسفه سوژه محور شکل یافته است. اما پس از این چرخش همراه با زیر سؤال رفتن فلسفه سوژه محور، معنا ریشه‌ای جمعی و جامعه‌شناختی یافت.

آلیسم» و «روان‌شناسی» و «دو آلیسم» (ناتانسون^(۱)، ۱۹۶۳: ۹۷) و «فرد گرایی» و «ذهن گرایی» (Subjectivism) (آدن^(۲)، ۲۰۰۱: ۱۵۵) می‌رهند و به آغوش «عمل گرایی» و «جامعه‌شناسی» بازمی‌گرداند. تا قبل از چنین چرخشی تصور بر این بود که معنا مقوله‌ای خصوصی و ذهنی است، اما ویتگنشتاین به مخالفت برخاست و ادعا کرد که معنا با قاعده درهم تنیده‌اند و وجود قاعده مشروط به وجود زمینه اجتماعی است.

تمامی این استدلال‌ات برای وینچ مبنایی شد که به نقد رویکرد روان‌شناسانه به معنا پردازد. در این مسیر وی ویر را در کانون توجه خود قرار می‌دهد. وینچ خوب می‌داند که معروف‌ترین جامعه‌شناس و حتی عالم اجتماعی که مسئله معنا را در علوم اجتماعی جدی گرفت، ویر است. وینچ گرچه ویر را در سطح هستی‌شناسی پدیده‌های اجتماعی، علی‌رغم تمام ابهامات موجود در اندیشه‌هایش عمده در صف خود می‌بیند، اما در روش‌شناسی بالاخص در بحث تلفیق تبیین تفهمی و تبیین علی به مخالفت با وی می‌پردازد.

«ویر می‌گوید معنایی که او از آن سخن می‌گوید چیزی است که «به طور ذهنی اراده شده» و می‌گوید مفهوم رفتار معنادار با مفاهیمی چون انگیزه و دلیل پیوند استوار دارد» (وینچ، ۱۳۷۲: ۴۷). به نظر وینچ بسیاری از سوء تفاهمات درباره نظر ویر در باب معنا از همین تعریف وی برمی‌خیزد. بالاخص آنجا که معنا را امری «به طور ذهنی اراده شده» می‌داند. این تعریف باعث شد که «مورس گیتزبرگ»^(۳) چنین تصور کند که به نظر ویر، فهم جامعه‌شناس از رفتار دیگران باید مبتنی بر قیاس از تجربه درونی خود او باشد. «این سوء فهم در مورد ویر هم در میان ناقدان و هم در میان پیروان او بسیار رایج است» (همان: ۴۹). البته ویر خود نیز به اشکال مختلف بر این ابهام می‌افزاید. بالاخص آنجا که دو نوع رفتار ذیل را از هم مجزا می‌کند:

الف) رفتاری که فقط معنادار است:

فردی که کاغذی را میان صفحات کتاب قرار می‌دهد و از آن معنایی اراده می‌کند، نمونه‌ای از این نوع رفتار معنادار را نمایش می‌دهد.

ب) رفتاری که هم معنادار است و هم اجتماعی:

این نوع رفتار را می‌توان در رابطه میان خریدار و فروشنده در نظر گرفت که با یکدیگر براساس قواعدی در تعامل اند.

1- Maurice Natanson

2- Lars Udehn

3- Morris Ginsberg

وینچ با تمایز میان «معتادار بودن» و «اجتماعی بودن» رفتار به مخالفت برمی‌خیزد و چنان که پیشتر مفصلاً بحث کردیم معتقد است: «هرگونه رفتار معنی‌داری باید اجتماعی باشد» (همان: ۱۰۹). و ممکن نیست رفتاری معتادار باشد اما اجتماعی نباشد.

ویر همچنین آنگاه که از «فهم تفسیری» سخن می‌گوید نیز بر این شائبه دامن می‌زند: «که گویی تنها یک فن روان‌شناسی است؛ یعنی خود را به جای دیگری نهادن» (همان: ۱۰۵).

در هر صورت، چنین به نظر می‌رسد که گرچه ویر از پیوند «معنا» و «بافت اجتماعی» آگاه بود، اما امکان وجود معنایی مستقل از بافت اجتماعی و «خصوصی» را نادیده نمی‌گرفت. اما از آنجا که وی موضوع جامعه‌شناسی را بررسی و فهم کنش اجتماعی می‌دانست از بررسی چنین معنایی فردی و خصوصی‌ای صرف‌نظر کرد.^(۱)

۱- تفاسیر مختلفی از این رأی ویر ارایه شده است که در زیر نمونه‌هایی از آن‌ها گزارش می‌شود:

الف) «سیلورمن» (David Silverman) این ادعا را که «ویر با معنا و معنای تعریف شده موقعیت‌ها از سوی افراد، کار داشت، یک سره رد می‌کند. از نظر او ویر مانند سایر جامعه‌شناسان، و نه روان‌شناسان، سرچشمه معنا را ساختارهای فرهنگی می‌داند (سیلورمن، ۱۳۷۹: ۵۸). همچنین به نظر سیلورمن، ویر معتقد است که «هرچند علم اجتماعی با «قوانین» به معنای خاص آن در علوم طبیعی سروکار ندارد، اما درصدد پیدا کردن «قواعدی» است که فی‌نفسه هدف نیستند. بلکه وسایلی برای ایجاد دانش‌اند» (همان: ۶۰). بدیهی است که این قرائت از آرای ویر، وینچ را به وی نزدیک می‌سازد.

ب) دکتر سروش در جایی از کتاب *درس‌هایی در فلسفه علم/اجتماع* می‌گوید: «منظور ویر از معنی چیزی است میان غایت و نیت و اعتبار (قاعده)» (سروش، ۱۳۷۶: ۳۵۲). این تفسیر قرابت وینچ و ویر را می‌رساند. اما او در جایی دیگر از همان کتاب می‌نویسد: «نزد ویر آنچه دلیل یا هنجار یا نرم (Norm) خوانده می‌شود، انگیزه و غایت، یا به بیان بهتر، هدف است. در حالی که نزد وینچ اعتبارات (قواعد) فاعل مطرح است. این دو دیدگاه با یک‌دیگر فرق می‌کنند. هنگامی که برای فهم فاعل به اعتبارات مراجعه شود، این روش پیامدهای خاص خود را دارد. اگر برای فهم به نیت و انگیزه فاعل مراجعه شود آن‌هم پیامدهای دیگری خواهد داشت» (همان: ۳۵۶).

ج) تفسیر تریگ نیز وینچ را در برابر ویر قرار می‌دهد. به نظر وی ویر از معنای ذهنی و فردی سخن می‌گوید، حال آنکه وینچ آن را امری اجتماعی می‌داند (تریگ، ۱۹۸۵: ۶۸ و ۶۳).

د) تفسیری که «ریمون بودن» (Raymond Boudon) و ویر ارایه می‌دهد نیز به گونه‌ای است که با آرای وینچ مطابقت زیادی دارد. به‌طوری که مدلولات سخن وی از اعتقاد ویر به «قاعده» حکایت می‌کند. چه آنکه بودن معتقد است «روش تفسیر علی که ویر به کار می‌برد هم از روشی که اغلب تاریخ‌شناسان استفاده می‌کنند متمایز است و هم از روش‌های شبه‌تجربی که در جامعه‌شناسی به اصطلاح تجربی به کار می‌رود» (بودن، ۱۳۴۹: ۱۰۱). ویر بر شباهت‌های ساختاری تأکید دارد و تفسیر علی وی چیزی جز آن نیست. (همان: ۱۰۱) این شباهت‌های ساختاری همانند «معانی» معانی، درونی و منبعث از قواعد هستند.

ه) در نظر «فریزی» (Davis Frisby) و «سیر» (Derek Sayer) نیز ویر بیشتر با معنای ذهنی کنش‌گران سروکار دارد و به همین جهت است که کار وینچ را در استفاده از مفهوم «قاعده» تصحیح نظر ویر از معتاداری کنش می‌داند (فریزی و سیر، ۱۳۷۹: ۱۱۶-۱۱۵).

و) تفسیری که «ریمون آرون» (Reymond Aron) از ویر دارد نیز به گونه‌ای است که بر هر دو جنبه تأکید دارد. از یک سوی بر معنایی ذهنی (آرون، ۱۳۷۷: ۵۶۶) و از دگر سوی بر معنایی برخاسته از قواعد (همان: ۵۷۱).

ز) «کرایب» (Ian Craib) نیز میان نظریه ویر و وینچ درباره‌ی تمایز قابل است و از موضع وینچ دفاع می‌کند. به نظر وی جامعه‌شناسان متأخر تمایز وبری میان «رفتار معتادار» و «رفتار معتادار و اجتماعی» را با اهمیت تلقی نمی‌کنند و تماماً با وینچ هم عقیده‌اند (کرایب، ۱۳۸۲: ۹۸).

معنا در جامعه‌شناسی

یکی از مهم‌ترین معیارهایی که بر مبنای آن شکاف‌های پارادایمیک و مکبی در جامعه‌شناسی شکل گرفته است نوع برخورد و تلقی جامعه‌شناسان از معنا بوده است. حتی اگر اولین اختلافاتی را که میان جامعه‌شناسان بزرگ کلاسیک در نسبت میان علوم اجتماعی و علوم طبیعی و روش‌شناسی این دو شاخه معرفتی وجود داشت را واکاوی و تحلیل نماییم، در نهایت می‌توانیم این اختلافات را به تفاوت نگاه به مسئله معنا احاله کنیم. در این قسمت درصدد هستیم تا مروری اجمالی بر مسئله معنا در جامعه‌شناسی داشته باشیم. بدیهی است که در این مقاله به کل گستره بحث نمی‌پردازیم و آن را تا آنجا پی می‌جویم که بتوانیم نسبت هر یک از مکاتب و نظریه‌پردازان را با دو رویکرد روان‌شناسانه و قاعده‌کاوانه به معنا مشخص نماییم.

بدین منظور می‌توان الگوهای مختلفی را برگزید. اما در این نوشتار از الگوی پارادایمیک «ریتزر»^(۱) استفاده می‌شود. بر این اساس به بررسی سه پارادایم واقعیت اجتماعی (Paradigm of Social Fact) تعریف اجتماعی (Paradigm of Social Definitions) و رفتار اجتماعی (Social-Behavioral Paradigm) می‌پردازیم.

پارادایم واقعیت اجتماعی

فارغ از انتقاداتی که می‌توان بر مبنای تقسیمات پارادایمیک ریتزر وارد نمود (کلاتری، ۱۳۸۳: ۷۰)، وی معتقد است که بر مبنای مقیاس پدیده‌های مورد بررسی، پارادایم واقعیت اجتماعی که به بررسی پدیده‌های سطح کلان (ذهنی و عینی) می‌پردازد، از پارادایم‌های تعریف اجتماعی و رفتار اجتماعی، که هر دو به بررسی پدیده‌های سطح خرد (عینی و ذهنی) می‌پردازند، مجزا می‌شود. پارادایم تعریف اجتماعی نیز بدان علت که «فراگرد ذهنی» کشگران را در نظر می‌گیرد از پارادایم رفتار اجتماعی جدا می‌شود (ریتزر، ۱۳۷۷: ۶۴۵-۶۴۴). سرلوحه جامعه‌شناسان انگاره واقعیت اجتماعی، کارهای «امیل دورکیم»^(۲)، به ویژه قواعد روش جامعه‌شناسی و خودکشی است. دورکیم پس از نگارش کتاب درباره تقسیم کار اجتماعی، به تنظیم مانیفست علم جامعه‌شناسی، قواعد روش جامعه‌شناسی، پرداخت.

وی کوشید تا اثبات کند جامعه گرچه در نتیجه ترکیب افراد و تعاملات آن‌ها شکل گرفته است، اما وجودی مستقل از آن‌ها دارد، همچنان که مفرغ (برنز) وجودی مستقل از اجزاء سازنده‌اش دارد^(۱) (دورکیم، ۱۳۷۳: ۱۵). بنابراین جامعه‌شناسی می‌تواند به موضوعی مستقل از موضوعات روانشناسی و زیست‌شناسی بپردازد. موضوع جامعه‌شناسی افراد منفرد نیست، بلکه «واقعیت اجتماعی» است که با خصیصه اجباری بودن، «بیرونی بودن» و «عینی بودن» مشخص می‌شود. در نظر وی افراد طفیلی ساختارهای اجتماعی هستند و در تفسیری یک جانبه و افراطی همچون عروسک‌های خیمه‌شب‌بازی، به بازی گرفته می‌شوند. بنابراین تحلیل دقیق و عمیق جامعه‌شناختی آن نیست که با رویکرد روان‌شناسانه به بررسی این عروسک‌ها بپردازد، بلکه باید پرده را به کناری زده و واقعیات اجتماعی شکل دهنده را باز یابد.

در افراطی ترین تفسیر، در این انگاره اساساً «انسان» وجود ندارد که جامعه‌شناسی بخواهد به آن و معنای ذهنی‌اش بپردازد. آنچه وجود داشته، دارد و خواهد داشت جامعه است و بس. لذا بررسی معنای ذهنی کنشگران نیز هیچ جایگاهی ندارد.

به عنوان مثال، مهم نیست که یک شهید یا یک زن هندی که خود را به همراه جنازه شوهرش می‌سوزاند، چه معنایی را از افعال خویش اراده می‌کند. تمام این اعمال چنان که دورکیم می‌گوید براساس معیاری خارجی «خودکشی» محسوب می‌شوند. چه آنکه قربانیان از نتیجه اعمالشان آگاه بوده‌اند. (دورکیم، ۱۳۷۸: ۶) بدین ترتیب معنای کنش‌ها در پس «خصایص ظاهری مشترکشان»، که به نظر دورکیم ملاک مهم تعریف پدیده‌های اجتماعی است، محو می‌شوند. معانی ذهنی در این پارادایم تا آنجا به حساب می‌آیند که ساخت یافته و به صورت واقعیت عینی بر فراز افراد حیات گذرانده و افعال افراد جامعه را شکل و جهت بخشند. البته دورکیم به چگونگی «ساخت‌یابی» (Construction) این واقعیات (به تعبیر «برگر»^(۲) و «لوکمان»^(۳) «شناخت») نمی‌پردازد و بحث را از واقعیت شکل یافته (ساختارها و نهادها و...) شروع می‌کند.

۲- البته این حکمی نبود که دورکیم همواره بدان پایبند بماند و خصوصاً در فلسفه و جامعه‌شناسی و صور بنیادین حیات دینی مکرراً از آن عدول می‌کند. وی در فلسفه و جامعه‌شناسی گفت: «در همان حال که جامعه در رابطه با ما، نسبت به ما برتر است، در ذات ما است و ما آن را چنین احساس می‌کنیم. در همان حال که جامعه از ما فراتر می‌رود، در درون ما است، زیرا جز با ما و از طریق ما نمی‌تواند زنده باشد. یا بهتر بگوییم، به یک معنی جامعه خود ماست» (دورکیم، ۱۳۶۰: ۷۵).

2. Peter L. Berger

3. Thomas Luckman

وی همچنین بر مبنای اصل «هم‌سنخی علت و معلول» معتقد است که جامعه‌شناسی در بررسی علیّی «واقعیات اجتماعی» باید به دنبال «پدیده‌های اجتماعی» موجد باشد، نه آنکه علت را در میان ویژگی‌های فردی و زستی و یا حتی معانی ذهنی کنش‌گران جستجو کند. این اصل راهنمای دورکیم در تحلیل خود کنشی بود. بر این مبنای دورکیم هر گونه تحلیل روان‌شناسانه یا زیست‌شناسانه رایج از این پدیده را رد کرد و نشان داد که چگونه این پدیده که نمودی فردی دارد و در سطح افراد منفرد متجلی می‌شود، توسط نیروهای اجتماعی شکل گرفته و کنترل می‌شود (دورکیم، ۱۳۷۸). خلاصه اینکه در این پارادایم تحلیل‌های «علت‌کاوانه»، آن هم در سطح کلان (ساختارهای اجتماعی، اقتصادی، سیاسی و فرهنگی) جایگزین تحلیل‌های «معناکاوانه» و «دلیل‌کاوانه» می‌شوند. معانی تنها تا آنجا به حساب می‌آیند که در قالب ساختارهای اجتماعی تبلور می‌یابند. حتی معانی‌ای که در ذهن کنشگران وجود دارد نیز بازتابی از تأثیرات این ساختارهای اجتماعی تصور شده و تبعی (در رویکردهای ساختارگرایانه غیرانتقادی یا غیررادیکال مانند رویکرد دورکیمی) یا حتی انحرفی و تحریف شده (در رویکردهای انتقادی یا رادیکال مانند رویکرد مارکسی) به حساب می‌آیند. لذا دورکیم، و حتی مارکس، از اینکه میان «زبان نظریه اجتماعی» و «زبان روزمره»‌ای که مردم بر اساس آن درباره اعمال خود سخن می‌گویند شکافی عمیق وجود داشته باشد، هیچ ابایی ندارند (کرایب، ۱۳۸۲: ۶۲). خلاصه آنکه این پارادایم در ناب‌ترین شکل‌اش نه از معنا می‌آغازد و نه از آن می‌گذرد و نه به آن ختم می‌کند. لذا نمی‌توان در دوقطبی رویکرد روان‌شناسانه به معنا / رویکرد قاعده‌کاوانه به معنا جایی برای آن یافت.

البته تفسیر فوق‌الذکر از آرای دورکیم و پارادایم واقعیت اجتماعی، همچنین تصویری که از دو پارادایم بعدی ارایه خواهد شد، عامدانه اغراق‌آمیز است؛ یک نمونه مثالی است که به کار سنجش و محک می‌آید.

پارادایم تعریف اجتماعی

این پارادایم را از آن جهت که به چگونگی ساخت واقعیت اجتماعی می‌پردازد می‌توان مکمل و از جهتی که توجه اصلی را بر کنش‌گر و معانی ذهنی وی می‌نهد متضاد پارادایم واقعیت اجتماعی در نظر گرفت. الگوی وحدت‌بخش این پارادایم آن‌چنان که مورد نظر ریتزر است، تلاش‌های ماکس وبر در زمینه کنش اجتماعی

است، که توسط چشم‌اندازهای نظری «نظریه کنش»، «کنش متقابل»، «کنش متقابل نمادین»، «پدیدارشناسی»، «روش‌شناسی مردم‌نگارانه» و «جامعه‌شناسی وجودی» پی‌گیری شد (هافنر^(۱)، ۱۹۹۸: ۴۶۰).

در این پارادایم، آنچه اصالت دارد «فرد» است و نه «جامعه». انسان‌ها موجوداتی «آگاه»، «خلاق»، «معناساز» و «نمادساز» هستند که در خلال تعامل با یک دیگر واقعیت‌های اجتماعی را می‌آفرینند. این واقعیات، برخلاف ادعای انگاره واقعیت اجتماعی «شیء» (Thing) نیستند، بلکه چون برای کنش‌گران معنا دارند و قابل اشاره‌اند، «عین»‌اند. حتی «شیء وارگی» (Reification) نیز نتیجه نوع خاصی از نگاه به پدیده‌های اجتماعی تلقی می‌شود؛ تلقی کردن پدیده‌های اجتماعی همچون پدیده‌های طبیعی (احاله تاریخ به طبیعت).

بنابراین، بر مبنای چنین هستی‌شناسی‌ای برای فهم پدیده‌های اجتماعی باید به دنیای ذهنی، ارزشی و در یک کلام نیات و معانی ذهنی کنش‌گران دست یافت. این کار مستلزم «معناکاوی» است و نه «علت‌کاوی»، و «همدلی» و «نگاه از درون» می‌طلبد و نه «نظاره از برون». دقیقاً بر چنین مبنایی است که وبر جامعه‌شناسی را علم تفهمی کنش اجتماعی دانسته است (آرون، ۱۳۷۷: ۵۶۷) و می‌گوید:

«جامعه‌شناسی تفسیری، فرد و کنش او را به عنوان واحد اساسی و «اتم» خود در نظر می‌گیرد... فرد بالاترین حد و تنها حامل رفتار معنی‌دار است... مفاهیمی چون «دولت»، «تجمع»، «فئودالیسم» و نظایر آن، مقولات خاصی از کنش متقابل انسانی را مشخص می‌سازند. از همین روی، وظیفه جامعه‌شناسی، تقلیل این مفاهیم به کنش «قابل فهم» است که بدون استثناء در مورد کنش‌های یکایک افراد بشر صادق است» (وبر به نقل از «کوزر»^(۲)، ۱۳۷۷: ۳۰۱).

اصالت تحلیل وبر در این است که ساخت‌ها و نهادهای اجتماعی را از کنش انسان که معناساز و معناپرور است، جدا نمی‌کند. کوشش وی فهم هر چه عینی‌تر این موضوع است که روابط و پدیده‌های اجتماعی چگونه ایجاد، تخریب و یا احیاء می‌شوند. البته، وی شناخت تفسیری را مقدمه‌ای برای شناخت علی می‌داند و بر همین اساس جامعه‌شناسی را چنین تعریف می‌کند: «علمی که می‌کوشد از کنش اجتماعی، فهمی تفسیری به دست دهد تا از این راه به تبیین علی جریان کنش و نتایج آن پی ببرد» (به نقل از «لارسن»^(۳)، ۱۳۷۷: ۱۱۹). بدین ترتیب

1- Petar Hafner

2- Lewis A. Coser

3- K.J.Larsen

وی سعی دارد تا با تلفیق «روش علت کاوانه» و «روش معناکاوانه» و «مطالعه از درون» و «نظاره از برون»، به تلفیق آیین اثبات گرایانه و آیین تاریخ گرایانه آلمانی پردازد.

وبر «کنش» را به واسطه معنادار بودنش از «رفتار» مجزا می کند و آن را به دو دسته «کنش فردی» و «کنش اجتماعی» تقسیم می کند. با این تمایز همچنان که وینچ، فریزبی، کرایب و... می گویند وی «معنا» را نه در قاعده، که در ذهن کنش گر می جوید. لذا «جامعه شناسی به عنوان یک علم تجربی، تفهم دیگری جز تفهم معنایی که به طور ذهنی کارگزاران اجتماعی در جریان یک کردار عینی در نظر دارند، نمی شناسد» (فروند^(۱)، ۱۳۶۸: ۱۰۴).

وبر میان «تفهم حضوری یا بی واسطه» و «تفهم تبیینی» تمایز قایل می شود. تفهم حضوری به فهم خود عمل ارجاع دارد، اما تفهم تبیینی در پی فهم انگیزه کنش می رود. از راه تفهم بی واسطه ما کنش یک هیزم شکن (معنایی که در ذهن این هیزم شکن وجود دارد) را حین انداختن یک درخت، یا حرکات یک عابد را می فهمیم. اما تفهم تبیینی در صدد است تا پرده از انگیزه های هیزم شکن و عابد بردارد. در واقع، در تفهم تبیینی ما دلایل کنش را جست و جو می کنیم. در هر صورت، در هر دو نوع تفهم ما با رویکرد روان شناسانه به معنا مواجه هستیم و نه رویکرد قاعده کاوانه.

کنش های مختلف، بر حسب اینکه پیشتر آن را تجربه کرده ایم یا خیر، بداهت متفاوتی دارند. اعمال یک پزشک برای ما قابل فهم تر است تا رفتار یک جادوگر. به علاوه گاه بداهت تفهم بی واسطه، به سبب مداخله یک عنصر غیر قابل فهم خارجی، نظیر یک حادثه، یا به سبب واکنش متفاوت دو فرد در وضعیتی مشابه، دچار آشفتگی می شود. «همین وضع در حالت تفهم از راه انگیزه ها پیش می آید، وقتی که مثلاً دلایل اعتراف شده جز بهانه هایی برای بیان ابهامی که در باطن ضمیر دیگری رخنه کرده است نیستند، یا وقتی که افراد در چنگ امیال متناقض گرفتار هستند. در این حالات، تفهم جز اینکه به دستاوردهای علمی که به بررسی این مسایل می پردازند، چون زیست شناسی، روان شناسی، روان کاوی و غیره اعتماد کند، گریزی ندارد» (همان: ۱۰۶).

در هر صورت، تفهم یک کنش همواره به صورت حضوری و بی واسطه و از راه هم دلی میسر نمی شود، لذا چنانکه آرون می گوید وبر طبقه بندی ای از انواع کنش به صورت نمونه مثالی ارائه می دهد که به واسطه آنها این قیل کنش ها را معقول و قابل فهم سازد (آرون، ۱۳۷۷: ۵۶۸-۵۶۷).

با تمام این اوصاف، هنوز این سؤال باقی است که آیا فهم ما از کنش دیگران همواره درست است؟ آیا معنایی که ما به کنش نسبت می‌دهیم، همواره همان است که مورد نظر کنش‌گر است؟ آیا فهم ما همواره عینی است؟

ویر معتقد است که پاسخ به این سؤالات در گرو «مشاهده آماری» و «تیین علی» است. «تیین علی» به تحقیق تفهیمی شرف و اعتبار یک قضیه علمی را می‌دهد... [و] جامعه‌شناسی تفهیمی می‌تواند دست به تدوین قواعد کلی بزند» (فروند، ۱۳۶۸: ۱۰۹). بدین ترتیب، ویر ترکیب میان «تیین» و «تفهم» را، که در نظر دیلتای ناممکن می‌نمود (رفیع‌پور، ۱۳۷۵: ۶۹)، ممکن می‌سازد و رابطه علی در جامعه‌شناسی، برخلاف روابط علی خشی و بی‌نظر در علوم طبیعی، سرشار از معنا می‌شود. البته وینچ صراحتاً با چنین استدلالی مخالف است. به نظر وی «اگر یک تفسیر پیشنهادی اشتباه باشد، آمار، هر قدر هم مدعی باشد، برای اثبات اعتبار تفسیرهای جامعه‌شناختی—آن طور که ویر می‌گوید—دادگاه قطعی استیفاء نیست. بنابراین آنچه مورد نیاز است تفسیری بهتر است، نه چیزی که تفاوت نوعی داشته باشد. سازگاری یک تفسیر با آمار، اعتبار آن را ثابت نمی‌کند. اشتباه کسی که مراسم جادوگری یک قبیله را به عنوان نوعی فعالیت علمی نابجا، تفسیر می‌کند، با دادن آمار درباره این که آن قبیله احتمالاً در موارد مختلف چه خواهند کرد، برطرف نخواهد شد (گرچه ممکن است این نیز بخشی از استدلال را تشکیل دهد)؛ آنچه سرانجام مورد نیاز است استدلالی است «فلسفی» (وینچ، ۱۳۷۲: ۱۰۷). این شیوه‌ای است که ویتگنشتاین در انتقاد از «جیمز فریزر»^(۱) (ویتگنشتاین به نقل از تریگ، ۱۳۷۸: ۱۱۹)، و وینچ در انتقاد از «وانز پرچارد»^(۲) (وینچ به نقل از «تایلور»^(۳)، ۱۳۷۸: ۹۰) پیش می‌گیرند و تفاسیر متفاوتی را جایگزین تفاسیر آن‌ها می‌کنند.

«جورج هربرت مید»^(۴) نیز، که آرای خویش را بر مبنای عمل‌گرایی «ویلیام جیمز»^(۵)، و در مقابل رفتارگرایی بنیادی «جان بی. واتسن»^(۶) سامان داد، از دریچهای دیگر به این پارادایم وارد شد و مسئله معنا را مورد تأمل قرار داد. مید معنا را در پیوند وثیق با نمادها و اداهای معنادار دانسته و آن را فصل ممیزه انسان و حیوان

1- Sir James Frazer

2- Evans Prichard

3- Taylor

4- George Herbert mead

5- William James

6- John B Watson

می‌داند. وی در مخالفت با رویکردهای ایده‌آلیستی و روانشناسی گرایانه به مسئله معنا از رویکردی عمل‌گرایانه که یادآور نظرات ویتگنشتاین است معتقد است که انسان در جریان اجتماعی شدن با این نمادها و اداها معنادار آشنا شده و می‌آموزد که در موقعیت‌های گوناگون هر یک از آنها چه معنایی داشته و چگونه باید از آنها استفاده کند. بدین ترتیب وی معنا را به متن اجتماعی پیوند داده و آن را از ذهنیت‌گرایی و روان‌شناسی‌گرایی دور نموده و به عمل اجتماعی پیوند می‌زند.

نکته مهم دیگری که به طریقی دیگر نزدیکی مید را با رویکرد قاعده‌مدار نشان می‌دهد آن است که وی بارها تأکید کرده است که «معنی در اصل نه از ذهن بلکه از موقعیت اجتماعی برمی‌خیزد. معنی پیش از آنکه ذهن به آن آگاهی یابد، در عمل اجتماعی حضور دارد... معنی لزوماً آگاهانه نیست. پیش از ایجاد نمادهای معنی‌دار به وسیله انسان‌ها، معنی آگاهانه نبود. اما اکنون که چنین نمادهایی را در اختیار داریم، معنی این توان را دارد که پدیده‌ای آگاهانه گردد. با این همه، همه کنش‌های ما برایمان معنی آگاهانه‌ای ندارند» (ریترز، ۱۳۷۷: ۲۷۷).

با تمام این اوصاف و علی‌رغم قربت‌هایی که مید با رویکرد قاعده‌مدارانه دارد با استناد به برخی آرای وی به هیچ‌وجه نمی‌توان ادعا نمود که وی تنها به همان رویکرد وفادار است و هرگونه امکان وجود معانی ذهنی خصوصی را رد می‌کند. اساساً واقعیت آن است که چون که وی این دوگانگی را در نظر نداشته است طبیعتاً نتوانسته که نظرات خویش را در این باره تصریح نموده و جایگاه خویش را در این کارزار دقیقاً مشخص نماید. هربرت بلومر نیز که بر مبنای آرای مید کنش متقابل نمادین را بنیان نهاد علی‌رغم غرابت‌هایی که با مید دارد چنین وضعیتی را در این دو قطبی داراست.

«جامعه‌شناسی پدیداری» (Phenomenological Sociology)، ذهنی‌ترین و تفسیری‌ترین رویکرد نظری در پارادایم تعریف اجتماعی محسوب می‌شود که در صدد است تا با روش «اپوخه» (Epoche)، از مرز «نمود» گذشته، به «بود» امور دست یابد. بدین طریق جامعه‌شناس می‌تواند به «انگاره‌های ذهنی» کنش‌گران یا «ذوات» دست یافته و واقعیت متکثر اجتماعی را به آن‌ها تقلیل دهد.

این رویکرد نظری، بالاخص صورت تجربی‌تر آن یعنی روش‌شناسی مردم‌نگار (Ethnomethodology)، استفاده از مفاهیمی نظیر ساخت، کارکرد و... را که فهم کنش‌گران را از جهان اجتماعی نادیده می‌گیرند، رد می‌کند و در افراطی‌ترین شکل خود در تقابل با پارادایم واقعیت اجتماعی هرگونه شکاف میان زبان

جامعه‌شناسی و زبان روزمره مردم را منکر می‌شود. لذا در یک نگاه کلی و به خصوص با توجه به وام‌داری تام و تمام این نظریه به آرای فلسفی «هوسرل»^(۱) این نظریه بیشتر به رویکرد روان‌شناسانه به معنا نزدیک است تا رویکرد قاعده کاو. چنان که گذشت این نظریه در صدد است که به ذهنیت مستور در کنش‌های افراد دست یازد. با این حال حکم راندن بر اینکه این نظریه کاملاً در تضاد با رویکرد قاعده مدار است جز از تفسیری یک‌جانبه و توجه بیش از حد به روش‌شناسی مردم‌نگار بر نمی‌خیزد. چرا که به عنوان مثال نزدیکی برخی از آرای «آلفرد شوتز»^(۲) را با رویکرد قاعده‌مدار به سادگی نمی‌توان نادیده گرفت.

وی که برجسته‌ترین جامعه‌شناس مکتب پدیدارشناختی است، سعی کرد تا نشان دهد که انسان‌ها چگونه از طریق «سنخ‌بندی» (Typification) تجارب خویش، «بافت‌های معنا» (Meaning Contexts) را شکل می‌دهند. بافت‌های معنا «مجموعه معیارهایی [است] که با استفاده از آن‌ها تجربه حسی خود را در قالب دنیایی معنادار و ذخیره‌های معرفت سازمان‌دهی می‌کنیم» (کرایب، ۱۳۸۱: ۱۲۶). وی با انتقاد از وبر، مبنی بر اینکه تمایزی میان «معنای ذهنی» و «معنای عینی» قابل نشده است، «بافت معنایی ذهنی» را از «بافت معنایی عینی» مجزا می‌کند. بر مبنای تفسیر ریتزر بافت معنایی ذهنی متعلق به زندگی روزمره است که تحمل بررسی علمی را ندارد، اما بافت معنایی عینی، که برای جامعه‌شناسی علمی اهمیت دارد، رشته‌ای از معنایی است که در کل فرهنگ وجود دارد و دارایی مشترک کنشگران به شمار می‌آید (ریتزر، ۱۳۷۷: ۳۵۰).

وی بر اساس تقسیم‌بندی‌ای که یادآور تفکیک «تفهم بی‌واسطه» و «تفهم با واسطه» در نظریه وبر است، «معنایی» را از «انگیزه‌ها» مجزا می‌کند. «انگیزه‌ها» به این راجع‌اند که کنش‌گران به چه دلایلی کنش‌هایشان را انجام می‌دهند، حال آنکه «معنایی» به این ارجاع دارند که کنش‌گران چگونه تعیین می‌کنند که کدامیک از جنبه‌های جهان اجتماعی برایشان اهمیت دارد. بدین ترتیب «معناکاوی» و «دلیل‌کاوی» دو مسیر مجزا از هم را طی می‌کنند.

همچنان که کرایب می‌گوید، وی انگیزه‌ها را نیز به دو دسته تقسیم می‌کند: «انگیزه‌های به این دلیل» (Because Motives): آنچه که بر مبنای تجربه می‌دانم رخ می‌دهد و «انگیزه‌های به منظور آنکه» (In

(Order to Motives): آنچه که خواهان رسیدن به آن هستیم. به نظر وی در این میان تنها انگیزه نوع اول است که قابلیت بررسی علمی را دارد (کرایب، ۱۳۸۱: ۱۲۷).

ملاحظه شد که پارادایم تعریف اجتماعی مهد معنا است. با این حال گرایش کلی در این پارادایم بر آن است که تصویری روان‌شناسانه و ذهنی از معنا ارایه دهند تا تصویری قاعده مدار. آن‌ها عموماً معنا را در ذهن کنشگران جست و جو می‌کنند و بدین ترتیب به «قصد گرایی»^(۱) نزدیک می‌شوند.

البته قصد گرایی، همچنان که فی به خوبی نشان می‌دهد، می‌تواند از این بن‌بست خارج شده و از بعضی از رویکردهای دیگر به مسئله معنا بهره بگیرد. نمونه‌ای از این تلاش را می‌توان در کار «کوئینتن اسکینر»^(۲) سراغ گرفت. وی میان «قصد به انجام» کاری و «قصد در انجام» کاری تمایز قایل است. این دو لزوماً یکسان نیستند. چرا که عمل ممکن است در واقع قصد و نیت آگاهانه عامل را بنا به هر دلیلی محقق نکند. تبیین قصد به انجام کاری مستلزم کشف انگیزه‌های آگاهانه کنشگر است، اما تبیین قصد در انجام کاری مستلزم تفسیر اعمال است در بستری گسترده‌تر، فارغ از نیت آگاهانه عامل (فی، ۱۳۸۱: ۲۴۸-۲۴۷).

پارادایم رفتار اجتماعی

در یک نگاه کلی پارادایم رفتار اجتماعی گورستان معنا است. سرمشق این انگاره، تحقیقات روان‌شناس معروف «بی. اف. اسکینر»^(۳) است. اما رهیافت‌های نظری‌ای چون «جامعه‌شناسی رفتاری» و «نظریه مبادله» که توسط کسانی چون هومنز، «بلاو»^(۴)، «تیو»^(۵) و... شکل و بسط یافتند نیز به این پارادایم تعلق دارند. این پارادایم در افراطی‌ترین شکل‌اش هر دو پارادایم پیشین را رد می‌کند.

اسکینر در صدد حذف مفهوم «انسان خودمختار» که با عناصری چون خلاقیت، آگاهی ذهنی و معنا شناخته می‌شد و جزء جدایی‌ناپذیر انگاره تعریف اجتماعی بود، برآمد. به عقیده وی، «مفهوم انسان خودمختار تنها برای توجیه چیزهایی به کار می‌آید که تاکنون نتوانسته‌ایم آن‌ها را از طرق دیگر تبیین کنیم. وجود این

۱- قصد گرایی معنا را به قصد و نیت تقلیل می‌دهد و لذا جستجوی معنا را نیز به جستجوی قصد تقلیل می‌دهد.

2- Quentin Skinner

3- B. F. Skinner

4- Peter Blau

5- J. Thibaut

مفهوم به جهل ما بستگی دارد و هرگاه دانش بیشتری درباره رفتار به دست آوریم، این مفهوم طبیعتاً منزلت خود را از دست خواهد داد.» (اسکینز به نقل از ریتزر، ۱۳۷۷: ۴۰۶).

این پارادایم گرچه با پارادایم تعریف اجتماعی از جهت علاقه مندی به پدیدارهای سطح خرد نزدیک است، اما پیش فرض های انسان شناختی آنها را کاملاً از یک دیگر مجزا می کند. در پارادایم تعریف اجتماعی، که مرز دقیقی میان انسان و حیوان قایل می شود، عقیده بر آن است که انسان، برخلاف حیوان مستقیماً در برابر محرکات واکنش نشان نمی دهد، بلکه آن محرکات را تفسیر و بر آن مبنای عمل می کند. حال آنکه پارادایم رفتار اجتماعی هیچ تمایزی میان حیوان و انسان قایل نیست و معتقد است که کنشگر ناآگاهانه و غیر فکورانه در برابر محرک ها واکنش نشان می دهد. اساساً در نظر این پارادایم «تفکر، رفتار مغز است و بیشتر فعالیت های مغزی، آگاهانه نیست» (همان: ۴۰۷). بنابراین درواقع کنشگر^(۱) و معنا در این پارادایم هیچ جایگاهی ندارد.

در پایان اگر بخواهیم جمع بندی ای از مسئله معنا در جامعه شناسی داشته باشیم باید گفت که اکثر جامعه شناسان از رویکردی روان شناسانه به آن نگرسته اند تا از رویکردی قاعده مدارانه. آنها معنا را در ارتباط با ذهن کنشگر می دیدند نه در ارتباط با قواعد. البته در دو پرتو تاملات ویتگنشتاین و سپس وینچ در این مسیر تغییر جدی ای صورت گرفت. بطوری که بسیاری از متفکران جدید نظیر «گیدنز»^(۲) («کوهن»^(۳)، ۱۹۹۶: ۲۸۴ و نیز کرایب، ۱۳۸۱: ۱۴۳) «هابرماس»^(۴) و «کارل اوتو اپل»^(۵) (سه یرو فریزی، ۱۳۷۴: ۱۲۱) از این رویکرد قاعده مدارانه بالاخص آرای وینچ متأثر گردیدند. هرچند به قول کرایب این «نشود پنهان» آشکارا از سوی جامعه شناسان تأیید و تصریح نشده باشد. (کرایب، ۱۳۸۱: ۱۲۹)

۱. «کنشگر»، لفظی مشترک میان این پارادایم و پارادایم تعریف اجتماعی است و در واقع منظور همان «رفتار گر» است. چرا که «رفتار آن چیزی است که انجام می دهیم بدون اینکه معنایی به آن نسبت دهیم» (کرایب، ۱۳۸۲: ۹۶). حال آنکه کنش حامل معناست.

2. Anthony Giddens
3. Ira. J. Cohen
4. Jurgen Habermas
5. Karl Otto Apel

نتیجه گیری

معنا چیست؟ چگونه شکل می گیرد؟ نسبت آن با مفاهیمی نظیر دلیل، انگیزه، علت، آگاهی، شناخت، اطلاعات، اراده، آگاهی کاذب، آگاهی واقعی، قصد، نیت و... چیست؟ فهم چیست؟ اگر از واژگان آلمانی که ظرایف و تمایزات مفهومی را بسیار دقیق تر نشان می دهد کمک بگیریم باید پرسیم، تفاوت «Verstehen» (فهم مربوط به علوم تجربی و طبیعی) و «Verstand» (فهم وجودی) چیست (واعظی، ۱۳۸۰: ۲۲۸)؟ تفاوت فهم و تفسیر چیست؟ فهم معنا چگونه صورت می گیرد؟

این ها نمونه هایی از سؤالاتی هستند که جامعه شناس و جامعه شناسی در حوزه معنا لاجرم خود را با آنها درگیر می بیند.

شاید بتوان تأمل در برخی از این سؤالات را خارج از حوزه جامعه شناسی و در حوزه فلسفه، فلسفه علوم اجتماعی، هرمنوتیک و یا هر شاخه معرفتی دیگر دانست، اما چنین تقیسم کاری به هیچ روی توجه گر بی اطلاعی ادبیات جامعه شناسی از این مبادی و مبانی نیست، چه رسد به آنکه برخی از این سؤالات مستقیماً در متن سخن جامعه شناسی قرار داشته و تأمل مستقیم جامعه شناسان را در آن مورد می طلبد. در هر صورت، چگونگی پاسخ به چنین سؤالاتی شکاف های عمیق مکتبی و پارادایمیک را به وجود آورده که تأثیرات عمیقی بر کوچک ترین عناصر نظام فکری و روشی جامعه شناسان می نهد. لذا با عطف توجه به این سؤالات و سعی در ارایه یا انتخاب پاسخی مستدل برای آنها، نه تنها جامعه شناسان را از تناقض گویی های احتمالی ناشی از عدم توجه به مبانی رهنانیده و نظام فکریشان را منسجم و فاقد تناقض می سازد، که حتی به مثابه پارادایم کوهنی می تواند کوشش های آنها را جهت دهد.

کندو کاو پیرامون دو رویکرد روان شناسانه و قاعده مدارانه به معنا از جمله آن مسایل مهم در عرصه جامعه شناسی و بالاخص جامعه شناسی تفسیری و پارادایم تعریف اجتماعی می باشد که علاوه بر آنکه می تواند از منظری تفاوت های میان جامعه شناسانی که به مسئله معنا پرداخته اند را نشان دهد که حتی می تواند آنها را نسبت به اقتضائات و الزامات پیشی و روشی هر یک از این رویکردها آگاه ساخته و کوشش های آنها را جهت دار سازد. توضیح آنکه گرچه عطف توجه به مسئله معنا تقریباً قدمتی به اندازه قدمت جامعه شناسی دارد. اما از آنجا که تفاوت این دو رویکرد تا پیش از تأملات ویتگنشتاین و حتی پس از آن یعنی تا پیش از توضیحات وینچ برآرای وی شناخته نشده بود، بسیاری از متفکران، حتی متفکران صاحب نام، به صورت

غیر آگاهانه‌ای در میان این دو رویکرد در آمدوشد بودند. تنها پس از چنین مفهوم‌سازی‌ای بود که جبهه‌ها روشن‌تر شد و تمامی متفکرانی که به تأمل در امر معنا در جامعه‌شناسی می‌پردازند، باید به صورت دقیق نسبت خود را با هر یک از این هر رویکرد مشخص می‌کنند.

در هر صورت، امروزه هر یک از این دو رویکرد موافقان و مخالفان خاص خود را دارند و حتی کم نیستند متفکرانی که سودای تلفیق این دو رویکرد را دارند. اما چنین تلفیقی باید که بتواند به صورتی نظام‌مند مبانی فلسفی این دو رویکرد را نیز تلفیق کند. مهم‌ترین این تلفیق‌ها، تلفیق فلسفه سوژه محور با فلسفه‌ای است که به طرد ورد سوژه شناسای استعلایی می‌پردازد.

پی‌نوشت‌ها

۱. البته متفکران مرزهای ظریفی میان معنا، اطلاعات، دانش و استدلال ارایه نموده‌اند که در این نوشتار بدان نمی‌پردازیم. با این حال یکی از پیچیده‌ترین و متأخرترین این تمایزات را می‌توان در کتاب مشهور *نظام‌های اجتماعی* (۱۹۹۵) (*Social Systems*) اثر نیکولاس لومان (Niklas Luhmann) پیگیری نمود.

۲. این ادعا هیچ ارتباطی با این که آیا این معنای ذهنی در جامعه به صورت بین‌الذهانی ظاهر می‌شود و یا عینی ندارد.

۳. چنان که قصد داشته باشیم که این بررسی را بسط دهیم، باید از مرزهای کلاسیک جامعه‌شناسی فراتر رفته و به بررسی نظریات مطرح در مطالعات ادبی، نظیر «ساختارگرایی»، «شالوده‌شکنی» و «هرمنوتیک» نیز پردازیم. چه آنکه جامعه‌شناسی معاصر مرزهای کهن خود را درنور دیده و در تعامل با دیگر حوزه‌های معرفتی گستره خود را وسعت بخشیده است (ر.ش. کلاتری، ۱۳۸۳: ۹۲-۷۸).

۴- البته هوسرل تأکید می‌کند که فهم‌های «بدیهی» و «خود جوش» لزوماً مقرون به صحت نیستند و با درون‌نگری ساده‌لوحانه که بر ذهنیت ساده محقق استوار است به مخالفت برمی‌خیزد. وی به صورت خاص به نقد مونرو (J. Monnerot) که فهم را بداهت بی‌واسطه می‌داند می‌پردازد (لیوتار، ۱۳۸۴: ۷۸).

فهرست منابع

- آرون، ریمون (۱۳۷۷): *مراحل اساسی سیر اندیشه در جامعه‌شناسی*، ترجمه باقر پرهام، تهران، شرکت انتشارات علمی و فرهنگی، چاپ چهارم.
- بودن، ریمون (۱۳۶۹): *روش‌های جامعه‌شناسی*، ترجمه عبدالحسین نیک گهر، تهران، سازمان انتشارات آموزش و پرورش، چاپ دوم.
- پاپکین، ریچارد و استرول، آردم (۱۳۷۵): *متافیزیک و فلسفه معاصر*، ترجمه سیدجلال‌الدین مجتوی، تهران، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، چاپ دوم.
- پالمر، فرانک ر (۱۳۶۶): *نگاهی تازه به معنی‌شناسی*، ترجمه کوروش صفوی، تهران، مرکز، چاپ اول.
- تایلور، چارلز (۱۳۷۸): *پاییز: عقلانیت*، ترجمه مراد فرهادپور، ارغنون، ۱۵.
- تریگ، راجر (۱۳۷۸): *پاییز: عقلانیت (عقلانیت علمی و اتنوتولوژی)*، ترجمه هاله لاجوردی، ارغنون، ۱۵.
- دورکیم، امیل (۱۳۶۰): *فلسفه و جامعه‌شناسی*، ترجمه فرحناز خمسه‌ای، تهران، مرکز ایرانی مطالعه فرهنگ‌ها، چاپ اول.
- دورکیم، امیل (۱۳۷۳): *تواعد روش جامعه‌شناسی*، ترجمه علی محمد کاردان، تهران، انتشارات دانشگاه تهران، چاپ پنجم.
- دورکیم، امیل (۱۳۷۸): *خودکشی*، ترجمه نادر سالارزاده امیری، تهران، انتشارات دانشگاه علامه طباطبائی، چاپ اول.
- رجب‌زاده، احمد (۱۳۶۹): *بررسی و مقایسه بحث اعتبارات نزد علامه طباطبائی و نظرات دیلانی در مسئله معنی در علوم انسانی*، پایان‌نامه کارشناسی ارشد، دانشکده علوم انسانی دانشگاه تربیت مدرس.
- رفیع‌پور، فرامرز (۱۳۷۵): *کنسوکاوها و پنداشت‌ها*، تهران، شرکت سهامی انتشار، چاپ هشتم.
- ریتزر، جورج (۱۳۷۲): *نظریه جامعه‌شناسی در دوران معاصر*، ترجمه محسن ثلاثی، تهران: علمی، چاپ دوم.
- سروش، عبدالکریم (۱۳۸۰): *درس‌هایی در فلسفه علم/اجتماع*، تهران، انتشارات نی، چاپ اول.
- سیلورمن، دیوید (۱۳۷۹): *روش تحقیق کیفی در جامعه‌شناسی*، ترجمه محسن ثلاثی، تهران، موسسه فرهنگی انتشاراتی تیان، چاپ اول.
- فروند، ژولین (۱۳۶۸): *جامعه‌شناسی ماکس وبر*، ترجمه عبدالحسین نیک گهر، تهران، رایزن، چاپ دوم.
- فریزی، دیوید و سه‌یر، درک (۱۳۷۴): *جامعه*، ترجمه احمد تدین و شهین احمدی، تهران، آران، چاپ اول.
- فی، برایان (۱۳۸۱): *فلسفه امروزین علوم اجتماعی*، ترجمه خشایار دیهیمی، تهران، طرح نو، چاپ اول.
- کرایب، یان (۱۳۸۱): *نظریه اجتماعی مدرن*، ترجمه عباس مخبر، تهران، آگه، چاپ دوم.
- کرایب، یان (۱۳۸۲): *نظریه اجتماعی کلاسیک*، ترجمه شهناز مسمی پرست، تهران، آگه، چاپ دوم.

کلاتری، عبدالحسین (۱۳۸۳): بررسی مفاهیم «معنا» و «عقلانیت» در آرای پیتر وینچ و علامه طباطبائی، پایان‌نامه کارشناسی ارشد، دانشکده علوم اجتماعی علامه طباطبائی.

کوزر، لیویس (۱۳۷۷): زندگی و اندیشه بزرگان جامعه‌شناسی، ترجمه محسن ثلاثی، تهران، علمی، چاپ هفتم.
لارسن، کالوین جی (۱۳۷۷): نظریه‌های جامعه‌شناسی محض و کاربردی، ترجمه غلامعباس توسلی و رضا فاضل، تهران، انتشارات سمت، چاپ اول.

لیونار، ژان فرانسوا (۱۳۸۴): پدیده‌شناسی، ترجمه عبدالکریم رشیدیان، تهران، انتشارات نی، چاپ دوم.
واعظی، احمد (۱۳۸۰): درآمدی بر هرمنوتیک، تهران، مرکز نشر پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، چاپ اول.
ویتگشتاین، لودویک (۱۳۷۹): در باب یقین، ترجمه مالک حسینی، تهران، هرمس، چاپ اول.
ویتگشتاین، لودویک (۱۳۸۱ الف): نامه‌هایی به پائول انگلمان و لودویک فون فیکر، ترجمه امید مهرگان، تهران، فرهنگ و کاوش، چاپ اول.

ویتگشتاین، لودویک (۱۳۸۱ ب): پژوهش‌های فلسفی، ترجمه فریدون فاطمی، تهران، مرکز، چاپ دهم.
وینچ، پیتر (۱۳۷۲): ایله علم اجتماعی و پیوند آن با فلسفه، ترجمه سمت، تهران، انتشارات سمت، چاپ اول.
هکر، پیتر (۱۳۸۲): ماهیت بشر از دیدگاه ویتگشتاین، ترجمه سهراب علوی نیا، تهران، هرمس، چاپ اول.
هولاب، رابرت (۱۳۷۸): نقد در حوزه عمومی، ترجمه حسین بشیریه، تهران، انتشارات نی، چاپ دوم.

Cohen, Ira. J. (1996): Theories of Action and Praxis. In Brayan S. Turner (Ed). *Social Theory*.

Black Well.

Hafner, petar. (1998): Theories and Paradigms in Sociology. in the *Philosophy and Sociology*.

Vol.1, N5, PP.455-469

Luhmann, Niklas. (1995): *Social Systems*. Beacon Press.

Natanson, Maurice. (1963): *Philosophy of the Social Science*. Rosenberg Hose.

Trigg, Roger. (1985): *Understanding Social Science*. Blackwell.

Udehn, Lars. (2001): *Methodological Individualism*. Routledge.

مشخصات نویسنده

عبدالحسین کلاتری دانشجوی دوره دکتری جامعه‌شناسی دانشگاه علامه طباطبائی می باشد.