

پدیدارشناسی هوسرل و علم اجتماعی اسلامی (نقد امکان کاربست از چشم‌انداز استاد مطهری)

مهدی جمشیدی*

چکیده

رویکرد فلسفی ادموند هوسرل در پدیدارشناسی موجب شکل‌گیری جامعه‌شناسی پدیدارشناختی در علم اجتماعی غربی شده است. مسئله مقاله پیش رو این است که چنین رویکردی در حوزه علم اجتماعی اسلامی نیز قابل کاربست است یا این سنخ از علوم اجتماعی دلالت‌های روش‌شناختی پدیدارشناسی را بر نمی‌تابد و آن را با بنیان‌های فلسفی خویش ناسازگار می‌شمارد؟ از آنجا که داوری درباره امکان یا امتناع این امر، فقط زمانی میسر می‌شود که اجزا و عناصر پدیدارشناسی مشخص شوند و نسبت هر یک از آنها با علوم اجتماعی اسلامی و بنیان‌های فلسفی آن روشن گردد، سه مفهوم بنیادی از پدیدارشناسی هوسرل انتخاب شده و آن‌گاه درباره هر کدام توضیح‌هایی پیش‌برنده ارائه گردیده‌اند. این مفاهیم عبارت‌اند از: «معنا»، «فراروندگی» و «شهود». این مطالعه با روش کتابخانه‌ای آغاز شده و آن‌گاه در قالب روش تحلیل مقایسه‌ای و انتقادی ادامه یافته است. این پژوهش نشان می‌دهد امکان‌های پدیدارشناسی هوسرل برای علوم اجتماعی اسلامی بسیار ناچیز و حداقلی‌اند؛ در حدی که می‌توان از امتناع سخن گفت و به نقد جدی پدیدارشناسی هم‌ت گمارد. مطابق دلایلی که در متن آمده است، این امر به دلیل ناسازگاری بنیان‌های فلسفی و حتی دعاوی درونی پدیدارشناسی هوسرل با فلسفه اسلامی است.

واژگان کلیدی: پدیدارشناسی، ادموند هوسرل، معنا، فراروندگی، شهود، علم اجتماعی اسلامی.

بیان مسئله

هوسرل دربارهٔ پدیدارشناسی کتاب‌های بسیار مهمی نگاشت و نقشی بی‌بدیل ایفا کرد. او به پایه‌گذاری پدیدارشناسی به‌عنوان رشته‌ای جدید در فلسفه و به‌طور کلی در علم اقدام کرد؛ دانشی دربارهٔ «آگاهی» که متمایز از روان‌شناسی، معرفت‌شناسی و سایر حوزه‌های سنتی دانش و فلسفه بود. اگرچه هوسرل به اوایل قرن پیش باز می‌گردد، او فقط چهره‌ای متعلق به گذشته نیست؛ او به‌طور فزاینده‌ای در مقام اندیشمندی بزرگ شناخته می‌شود که در فهم درست از پدیدارشناسی، انکارناپذیر است (زهاوی، ۱۳۹۲، ص ۱۳). اندیشه‌های فلسفی هوسرل بسیار دشوار و دیرپاب است؛ نه فقط به این دلیل که او به فلسفهٔ قاره‌ای تعلق دارد، بلکه از این جهت که خلاقیت‌های او در پدیدارشناسی و زبان پیچیده‌ای که در آن به‌کار گرفته، راه را بر کوشش برای فهم او تنگ و سخت کرده است. برای کسانی که می‌خواهند از اندیشه‌های فلسفی هوسرل در فضای معرفتی دیگری به‌جز فلسفه استفاده کنند، باید مرثیهٔ تلخ‌تری خوانند. آلفرد شو٥س جامعه‌شناسی بود که به خود شهامت چنین اقدامی را داد؛ او توانست بر اساس اندیشه‌هایی پدیدارشناختی هوسرل، رهیافت تازه‌ای را در جامعه‌شناسی بنا گذارد که جهان اجتماعی را از چشم‌انداز متفاوتی می‌دید و تجویزهای خاصی داشت. پس از او این جهت‌گیری متوقف نگردید، بلکه دیگران هم کوشیدند از ظرفیت‌های پدیدارشناسی هوسرل به نفع جامعه‌شناسی استفاده کنند و تحوُّلی را در آن به‌وجود آورند. البته پدیدارشناسی در هیئت جامعه‌شناختی‌اش پاره‌ای از جالب‌ترین جنبه‌های خود را از دست می‌دهد (کرایب، ۱۳۸۶، ص ۱۲۵). به این ترتیب اکنون «جامعه‌شناسی پدیدارشناختی» یکی از رهیافت‌های نظری در جامعه‌شناسی است که ریشه در تلاش‌هایی برای ترجمهٔ پدیدارشناسی فلسفی هوسرل به زبان جامعه‌شناختی دارد و موقعیتش تثبیت و مستحکم شده است.

آلفرد شو٥س اصلی‌ترین چهره‌ای است که توانست روایتی جامعه‌شناختی از



پدیدارشناسی عرضه کند. هدف شوتس پروراندن نوعی جامعه‌شناسی بود که بر تفسیرهای جهان اجتماعی از سوی «کنش‌گران» مورد بررسی، مبتنی باشد؛ به عبارت دیگر او در پی طریقی بود که در آن «ذهنیت»، کارکرد خود را در «معنادهی» انجام می‌دهد. از نظر وی برساخت (Constitute)، جنبه جهان‌شمول و عام زندگی «آگاهی» است؛ چون تمام معناها «در» آگاهی و «توسط» آگاهی برساخته می‌شوند. پس در اینجا مسئله نحوه «تعریف کنش‌گران» از موقعیت‌های اجتماعی و عملکرد آنها بر پایه این تعریف‌هاست (ریترز، ۱۳۸۷، ص ۳۲۲). این رهیافت چند خصوصیت دارد: اول اینکه نوعی «جامعه‌شناسی خلاق» است؛ زیرا در آن، کنش‌گران نه به‌عنوان «پذیرندگان منفعل» بلکه به منزله «ایجادکنندگان فعال» در صحنه اجتماعی در نظر گرفته می‌شوند. دوم اینکه «جامعه‌شناسی زندگی روزانه» است؛ زیرا بر اندیشه‌های «عادی» و کنش‌های «پیش‌یافته» تأکید دارد. سوم اینکه به دلیل ریشه‌های نیرومند فلسفی‌اش شامل نوشته‌های «مفهومی» و «انتزاعی» معطوف به تجربه‌های فکری است و کمتر به تحقیق تجربی می‌انجامد (همان، ص ۳۲۲-۳۲۳). شوتس در چهارچوب نگاه پدیدارشناختی‌اش بر این باور است که چون جامعه، ایجادشده ادراکی از ساختار اجتماعی است که اعضای جامعه از طریق رویه‌های تفسیری‌شان، آن را حفظ می‌کنند (همان، ص ۳۲۵)، باید نتیجه گرفت که موضوع مطالعه جامعه‌شناختی، شیوه‌ای که انسان‌ها جهان زندگی روزانه خود را می‌آفرینند (همان، ص ۳۳۱) یا توصیف ساختار کلی جهت‌گیری‌های ذهنی است (همان، ص ۳۲۶). از این رو جامعه‌شناسی پدیدارشناختی سراغ هستی‌هایی می‌رود که به گمانش در حکم ریشه‌ها هستند، یعنی ذهنیت‌های مولّد ساختارهای اجتماعی. جامعه‌شناسی پدیدارشناسی این سطح از تحلیل را -که خرد و معطوف به ذهنیت‌ها و سازوکارهای درونی آن است- بنیان فهم سطح‌های دیگر جهان اجتماعی قرار می‌دهد. این روایت تقلیل‌گرایانه از جامعه‌شناسی، اقتضای ذاتی رویکرد پدیدارشناختی است که

تمرکز انحصاری و محض بر پاره‌هایی گزینشی از جهان اجتماعی دارد. پس از این، شوتس تلاش کرد قلمروهای جهان اجتماعی را شناسایی کند. معیارهای تقسیم‌بندی قلمروهای جهان اجتماعی عبارت‌اند از: درجهٔ نزدیکی یا در دسترس بودن موقعیت‌ها برای کنش‌گر و درجهٔ تعیین‌پذیری یا نظارت‌پذیری موقعیت‌ها از طرف کنش‌گر (همان، ص ۳۳۳). بر این اساس قلمروهای جهان اجتماعی به این شرح‌اند: قلمرو «آینده» (folgewelt) که چون یک‌سره آزاد و نامتعیّن است و قوانین علمی بر آن تسلط ندارند، تنها می‌توان آن را به صورت کلی و غیردقیق پیش‌بینی کرد و از این رو فرعی است. قلمرو «گذشته» (vorwelt) که تا اندازه‌ای به تحلیل علمی تن در می‌دهد و چون همه چیز در آن اتفاق افتاده است، آزادی در آن جایی ندارد. همچنین تفسیر کنش‌های مردمان گذشته دشوار است؛ چون گذر زمان دگرگون‌های زیادی را در پی داشته است. قلمرو واقعیت اجتماعی مبتنی بر «تجربهٔ مستقیم» و «بی‌میانجی» (umwelt) که چون کنش‌گر در آن آزاد است، پیش‌بینی‌ناپذیر است و در بیرون قلمرو جامعه‌شناسی جای می‌گیرد. قلمرو واقعیت اجتماعی مبتنی بر «بدون تجربهٔ مستقیم» یا قلمرو «معاصران» (mitwelt) که مشتمل بر «نمونه‌ها»ی آدم‌ها یا ساختارهای اجتماعی است، نه کنش‌گران واقعی. در اینجا عدم تجربهٔ مستقیم موجب شکل‌گیری علم پدیدارشناسی می‌شود و این قلمرو، از همه بیشتر، قابل بررسی اجتماعی و علمی است؛ زیرا از یک سو در آن، «نمونه‌ها» یا «انسان‌واره‌ها» حضور دارند، نه کنش‌گران واقعی و پیش‌بینی‌ناپذیر و چون جامعه‌شناس خودش در این جهان زندگی می‌کند، خصوصیات آن را می‌فهمد و تشخیص می‌دهد (همان، ص ۳۳۴-۳۴۲). فرایندهای آگاهی نیز شامل دو مقوله‌اند: یکی معانی که مشتمل بر بافت معنایی ذهنی و بافت معنایی عینی است و در آن، پرسش این است که کنش‌گران چگونه تعیین می‌کنند که کدام یک از جنبه‌های جهان اجتماعی برای‌شان اهمّیت دارند؟ دیگری انگیزه‌ها که انگیزه‌های «تا آنکه» (دلیل کنش‌گر برای



انجام‌دادن کنش‌هایی است که او به خاطر تحقق یک رخداد آتی به انجام آنها مبادرت می‌ورزد که خارج از مطالعه‌اند) و انگیزه‌های «برای آن» - که ناظر به کنش‌های تحقق‌یافته و از این رو قابل مطالعه‌اند) را در بر می‌گیرد و در آن، پرسش این است که کنش‌گران به چه دلایلی کنش‌های‌شان را انجام می‌دهند؟ (همان، ص ۳۵۱).

اشاره گذرا به تجربه آلفرد شووتش در همین آغاز به این دلیل بود که مثالی از ترجمه و تبدیل پدیدارشناسی فلسفی به پدیدارشناسی جامعه‌شناختی عرضه گردد تا مطالعه و توجه بر این فضای بینابینی و برزخی متمرکز شود و امکان‌های گذار یافته شوند. این مثال غربی نشان می‌دهد که به‌واقع چنین مجال و میدانی وجود دارد و می‌توان از پدیدارشناسی در حوزه جامعه‌شناسی بهره گرفت و این گونه نیست که مسیر گذار مسدود باشد. اما درباره علم اجتماعی اسلامی نمی‌توان در همان ابتدا چنین قضاوتی داشت؛ چراکه به طور اجمالی می‌دانیم رویکرد پدیدارشناختی یکی از شاخه‌های فلسفه غربی است و فلسفه غربی نیز در مواضع بسیاری با فلسفه اسلامی، سازگاری ندارد. بنابراین در قدم نخست باید دعاوی روش پدیدارشناسی را مشخص کرد و آنگاه ملاحظه نمود که کاربری این دعاوی در علم اجتماعی اسلامی ممکن‌اند یا نه. در این مقاله نگاهی انتقادی به این نسبت می‌افکنیم و می‌کوشیم هم در برخی موارد امتناع را اثبات کنیم و هم در برخی موارد، با نقد روایت‌های حداکثری و گسترده به امکان‌های اقلی و تنگ‌دامنه برسیم.

پرسش‌ها و هدف‌ها

سؤال اصلی این مقاله آن است که پدیدارشناسی ادموند هوسرل به‌عنوان یک گرایش فلسفی، چه «امکان‌های روش‌شناختی» ای را در زمینه علم اجتماعی اسلامی دارد که با بنیان‌های فلسفی این رهیافت معرفتی خاص، سازگار و متناسب باشد؟ سؤال‌های فرعی نیز معطوف به مفاهیم سه‌گانه‌ای هستند که باید آنها را امکان‌های روش‌شناختی پدیدارشناسی

برای علم اجتماعی اسلامی در نظر گرفت: امکان‌های روش‌شناختی پدیدارشناسی مفهوم‌های «معنا»، «فراروندگی» و «شهود» برای علم اجتماعی اسلامی چه هستند؟ بنابراین هدف عبارت است از شناسایی فرصت‌ها و میدان‌هایی که پدیدارشناسی برای علم اجتماعی اسلامی ایجاد می‌کند و نقادی برداشت‌هایی که بی‌اعتنا به تعارض‌های زیرساختی علم اجتماعی اسلامی با پدیدارشناسی، آن را بی‌پروا و مطلق به‌کار می‌گیرد.

پیشینه

مطالعاتی که تا کنون در این باره انجام شده‌اند، معطوف به نسبت‌سنجی پدیدارشناسی و جامعه‌شناسی پدیدارشناختی با فلسفه اسلامی و به طور خاص حکمت متعالیه بوده‌اند (مشکانی و سلطانی و فولادی، ۱۳۸۹/پارسانیا و سلطانی، ۱۳۹۰/فخرزاع، ۱۳۹۱/شاکری، ۱۳۹۳/حقی و مداین، ۱۳۹۲/حسینی شاهرودی و اسکندری، ۱۳۹۶/ملایی، ۱۳۹۶/پارسانیا و طوطیان، ۱۴۰۰/خالدنژاد و نجفی‌افرا، ۱۴۰۰/حقی و دیگران، ۱۴۰۱). در این پژوهش‌ها هم کوشش شده در قالب مطالعه مقایسه‌ای، همگونی‌ها و ناهمگونی‌های پدیدارشناسی با فلسفه اسلامی و رویکرد اسلامی به بحث نهاده شوند. مطالعه پیش رو نسبت به این مطالعات، چند تفاوت دارد: نخست اینکه در حد امکان و بضاعت تلاش شده از مباحث فلسفی محض و خالص فاصله بیشتری گرفته شده و پدیدارشناسی و نقدهای مبتنی بر رویکرد اسلامی به آن، به قلمرو علوم انسانی اسلامی و به طور خاص، جامعه‌شناسی، نزدیک‌تر شود. دیگر اینکه به پدیدارشناسی در قالب یک حوزه معرفتی که سه امکان یا شبه‌امکان را در اختیار ما قرار می‌دهد نگاه شده و آن‌گاه این فقره‌ها به نقد کشیده شده و ظرفیت‌های آنها برشمرده شده‌اند. درنهایت اینکه روایت مرتضی مطهری از فلسفه اسلامی و انگاره دینی به‌عنوان معیار و مبنای نقادی و نسبت‌سنجی انتخاب شده است.

تعریف مفاهیم

این مطالعه در بستر پدیدارشناسی هوسرل قرار دارد و می‌کوشد بیابد که این رویکرد چه امکان‌ها و میدان‌هایی را در زمینه روش مطالعه جهان اجتماعی در اختیار علوم اجتماعی اسلامی قرار می‌دهد. به بیان دیگر این مقاله نوعی حالت انتقالی و ترجمه‌ای دارد و می‌خواهد از امکان‌ها و استعدادهاى روشی پدیدارشناسی، در راستای مطالعه جهان اجتماعی بهره بگیرد، اما نه به صورت مطلق و ارزیابی نشده. به این دلیل باید مفهوم اساسی آن را که پدیدار و پدیدارشناسی است، توضیح داد.

واژه «پدیدار» به واسطه تضایف ماهوی میان «نمود» و «چیزی که نمودار می‌شود»، دارای ایهام است؛ اما در معنای حقیقی خود به معنای «چیزی که نمودار می‌شود» است (هوسرل، ۱۳۷۲، ص ۴۰). پدیدار به معنای ظاهر یا نحوه‌های به‌نظر رسیدن چیزها برای ما و در تجربه ما یا نحوه‌هایی که چیزها را در جهان پیرامون خود تجربه می‌کنیم، است (وودرف اسمیت، ۱۳۹۳، ص ۲۳۶). پدیدار به منزله آشکارگی خود چیزهاست (زه‌اوی، ۱۳۹۲، ص ۱۳۳). منظور از لفظ پدیدار، برای مثال، «عکس» در تقابل با «عین‌های ساده»، «عین‌های تخیلی» در تقابل با «عین‌های ادراکی»، «عین‌های ریاضی» نظیر مثلث‌ها و مجموعه‌ها در تقابل با «اشیای زندگی» است (ساکالوفسکی، ۱۳۸۴، ص ۵۶). به بیان دیگر «اشیا»، تنها «وجود» ندارند، بلکه خود را آن گونه که هستند نیز «آشکار» می‌کنند (همان، ص ۵۷). پس «داده‌شدن اشیا» نیز عبارت است از «نمایش داده‌شدن» یا «بازنمایی شدن» به این یا آن شکل (هوسرل، ۱۳۷۲، ص ۳۷). جهان و چیزهای موجود در آن، خودشان را به انسان «می‌دهند»؛ اشیا بر ما «پدیدار» و به‌راستی «آشکار» می‌شوند (ساکالوفسکی، ۱۳۸۴، صص ۵۴) و داده‌شدگی یا پدیدارشدگی، یعنی آنچه در برابر آگاهی ظاهر و آشکار می‌شود (بوفنسکی، ۱۳۸۳، ص ۱۰۹-۱۰۸). از این رو پدیدارها «واقعی» اند؛ چون به «هستی» تعلق دارند؛ «تصویرها»، «واژه‌ها»، «نمادها»، «عین‌های ادراکی»، «وضعیت امور»، «اذهان

دیگران»، «قوانین» و... همگی در حقیقت موجودند (ساکالوفسکی، ۱۳۸۴، ص ۵۹). هوسرل واژه «عین» را در گسترده‌ترین مفهوم ممکن به کار می‌گیرد؛ مفهومی که در آن هرچه، هرچه می‌خواهد باشد، «عین» است؛ یک کنش، یک وضع امور، یک چیز مادی، یک لحظه، یک معنا (بل، ۱۳۷۶، ص ۱۸۴. ک: هوسرل، ۱۳۸۷). در پدیدارشناسی، عمل فکر و عمل نمودارشدن به یک عین تبدیل می‌شوند (هوسرل، ۱۳۷۲، ص ۴۰). مسئله پدیدارشناسی نیز گذر از وجود اشیا به جلوه‌گری بیرونی آنها در مقابل آگاهی است؛ اینکه شیء چگونه خویش را می‌نمایاند و بروز می‌دهد.

پدیدارشناسی به معنای مطالعه آنچه بر آگاهی پدیدار می‌شود و آنچه «داده» می‌شود، است. هدف نیز جست‌وجوی این «داده»، یعنی خود چیزی است که مشاهده می‌کنیم و درباره آن می‌اندیشیم (لیوتار، ۱۳۷۵، ص ۱۰). پدیدارشناسی به معنای شرح پدیدار است و به شرح شیوه‌هایی می‌پردازد که در آنها، اشیا می‌توانند پدیدار شوند (ساکالوفسکی، ۱۳۸۴، ص ۵۶). پدیدارشناسی عبارت است از تأمل فلسفی درباره شیوه‌ای که عین‌ها خود را نمایش می‌دهند یا چگونگی آشکارگی و بروز خود عین‌ها و همچنین شرایط امکان این آشکارگی (زه‌اوی، ۱۳۹۲، ص ۱۳۳). چگونگی آشکارشدن اشیا قسمتی از حقیقتی است از آنچه در واقع هست. اگر ما خواهان درک ماهیت حقیقی عین هستیم، لازم است به اینکه عین، چگونه خود را آشکار می‌کند و نشان می‌دهد، توجه کنیم. واقعیت عین، پشت پدیدارگی پنهان نشده است، بلکه خود را در پدیدارگی فاش می‌سازد (همان، ص ۱۳۴). این در حالی است که در نگاه رایج، همه توجه و اهتمام ما به خود شیء است و خود شیء را در بیرون از آشکارشدگی اش جست‌وجوی می‌کنیم. در اینجا رد پای دو مسئله به چشم می‌خورد: یکی خودنمایی بوده‌ها و دیگری چگونگی این کار.

از سوی دیگر، پدیدارشناسی، بررسی «آگاهی» است؛ آن‌طور که از منظر اول شخص، تجربه می‌شود و ما پدیدارشناسی را (با همین نام یا بدون آن) انجام می‌دهیم؛ چنان‌که



هنگام تأمل، درنگ می‌کنیم و می‌پرسیم «من چه می‌بینم؟»، «چگونه احساس می‌کنم؟»، «به چه چیزی می‌اندیشم؟»، «قصداً انجام‌دادن چه کاری را دارم؟»، آن‌گاه به صورت اول شخص، پاسخ می‌دهیم و نحوه تجربه خود را از آنچه من می‌بینم، احساس می‌کنم، می‌اندیشم و مانند آن، مشخص می‌کنیم (وودرف اسمیت، ۱۳۹۳: ۲۳۶). پدیدارشناسی، نحوه و حس و حال تجربه ما را از صورت‌های گوناگون آگاهی، توصیف می‌نماید. کار پدیدارشناسی، انتزاع کردن ساختار و محتوای یک تجربه از جریان آگاهی است تا بتوانیم بر صورت‌های گوناگون آگاهی و دلالت آنها تأمل کنیم (همان، ص ۲۹۴). در روش پدیدارشناسانه به «آگاهی» خویش از اشیای جهان، توجه می‌کنیم، به طوری که در این نگرش اصلاح‌شده به جهان، توصیف‌هایی از انواع گوناگون تجربه - همان‌طور که آنها را تجربه می‌کنیم - به دست می‌دهیم. این توصیف‌ها، محتواها یا معانی این قبیل تجربه‌ها را بیان می‌کنند و اشیاء را آن‌گونه که تجربه می‌شوند، می‌نمایانند (همان، ص ۲۹۸-۲۹۹). یک عمل آگاهی از طریق یک معنا، به نحو التفاتی، به یک شیء معطوف می‌شود، اما پدیدارشناسی، تجربه و محتوا یا معانی آن را بررسی می‌کند، نه شیئی را که از طریق این معنا، بازنمایی شده است (همان، ص ۲۹۹). این تعبیر، نقطه تمرکز پدیدارشناسی معرفی می‌کند که از شیء - یا همان عین رایج در ادبیات گذشته و رایج - به ظهور آن در ظرف آگاهی انتقال یافته است و می‌خواهد بگوید که افزون بر شیء و شاید هم به جای آن، باید به همین ظهور و تجلی پرداخت و آن را دست‌مایه مطالعه قرار داد. این مطالعه، همان تجربه معرفتی ما از حضور و حیات شیء در مقام جلوه‌گری و آشکارشدگی است.

همچنین باید افزود که موضوع پدیدارشناسی، توصیف ماهیت است. دانش‌ها، دو دسته‌اند: دانش‌های امور واقع که مبتنی بر تجربه حسی‌اند، و دانش‌های ماهیت که مقصود آنها، دیدن یا شهود ماهیت (آیدوس) است. همه دانش‌های امور واقع، بر پایه دانش‌های ماهیت قرار دارند. این در حالی است که تجربه‌گرایان، دیدن را با دیدن حسی، اشتباه

گرفته‌اند و نمی‌فهمند که هر موضوع حسی، دارای ماهیت است (بوفنسکی، ۱۳۸۳، ص ۱۱۰-۱۰۹). پدیدارشناسی، دانشی «ایدتیک» است، زیرا ذات آگاهی را بررسی می‌کند؛ چنان‌که هوسرل از اصطلاح «eidos» افلاطون استفاده می‌کند که به معنای مثال یا صورت چیزی است (وودرف اسمیت، ۱۳۹۳: ۳۱۰). پدیدارشناسی باید به‌طور بی‌واسطه، آنچه را که در برابر آگاهی قرار دارد، شهود کند (بوفنسکی، ۱۳۸۳، ص ۱۰۹). در معرفت‌شناسی هوسرل، ما «شهود ایدتیک» یا «بینش ذاتی» را هنگام انتزاع و توضیح ذات اشیای گوناگون به‌کار می‌گیریم. در اینجا، هوسرل هم از تجربه‌گرایی سنتی فراتر می‌رود و هم از عقل‌گرایی منطقی‌محور (وودرف اسمیت، ۱۳۹۳: ۳۸۶. همچنین ر.ک: پترزما، ۱۳۹۸: ۱۵۳-۱۷۴؛ دارتیک، ۱۳۹۹: ۱۷-۱۹؛ اسپیکلبرگ و شومان، ۱۳۹۹: ۱۷۹). فاصله‌ی وی از تجربه‌گرایی روشن است، اما درباره‌ی شکاف او با عقل‌گرایی باید گفت او درگیر مفاهیم ساخته‌ی ذهن که روندی قیاسی را طی کرده‌اند و برای فهم مقولات به‌کار می‌آیند نمی‌شود، بلکه می‌کوشد ماهیت اشیاء را به کمک خودنمایی و ظهور آن دریابد و این امر از طریق مواجهه‌ی آنها با آگاهی صورت می‌گیرد. در اینجا، ماهیت در برابر آگاهی می‌نشیند و به‌طور مستقیم، خویش را می‌نمایند و شهود رخ می‌دهد.

بنابراین، ماهیت در شهودی زیسته درک می‌شود؛ «شهود ماهیات» هیچ‌گونه خصلت متافیزیکی ندارد، بلکه ماهیت، فقط چیزی است که در آن «خود شیئی» در دادگی اولیه‌اش بر من آشکار می‌کند. در اینجا مقصود پدیده‌شناسی و مقصود تجربه‌گرایی، یکی است؛ یعنی بازگشت «به خود چیزها» و حذف هرگونه انتخاب مابعدالطبیعی. اما تجربه‌گرایی، همچنان مابعدالطبیعی باقی می‌ماند؛ زیرا خواست بازگشت به خود چیزها را با خواست بنیادکردن هر شناختی در تجربه، خلط می‌کند و بدون امتحان، مسلم می‌گیرد که فقط تجربه است که خود چیزها را می‌دهد، و این، یک پیش‌داوری اصالت تجربی و پراگماتیستی است (لیوتار، ۱۳۷۵: ۱۷-۱۸). مسئله پدیدارشناسی، همین کنار زدن حائل‌ها و

عایق‌هاست و این نیز وابسته به یافتن خود شیء است. خود شیء، همان ماهیتش است که در بی‌تجلی و فاقد‌ظهور نیست، بلکه خود را به آگاهی عرضه می‌کند، چنان‌که در این میان، واسطه‌ای در کار نیست و این دو، یکدیگر را می‌یابند. این چنین درک ناب و مستقیمی که به ذات شیء تعلق می‌گیرد، قلّه آرمان‌های سنت پدیدارشناسی است.

سنجش منتقدانه امکان‌های روش‌شناختی پدیدارشناسی

۱. امکان‌های روش‌شناختی مفهوم «معنا»

در ذهن‌باوری (subjectivism)، آگاهی، در درجه اول، «از چیزی» نیست، بلکه آگاه‌بودن «از خود» یا «از تصوّرات خود» است. به بیان دیگر، آگاهی به‌سوی این «تصوّرات»، نه به‌طور مستقیم به‌سوی «اشیاء بیرونی»، جهت می‌گیرد. از این‌رو، هیچ‌گاه به صورت مستقیم، با خود «چیزها» مواجه نمی‌شویم (ساکالوفسکی، ۱۳۸۴، ص ۴۸-۴۹). مسئله این است که ما در دام ذهن‌باوری افتاده‌ایم و نمی‌توانیم ثابت کنیم که تماس ما با «جهان واقعی»، توهم نیست (همان، ص ۵۰). بر این اساس، درباره این‌که چگونه می‌توانیم به «بیرون از خود» دست یابیم، دچار حیرت می‌شویم (همان)؛ هیچ راهی به بیرون وجود ندارد، و همه چیز در محاصره «ذهن» است. این وضع، یک وضع معرفتی نامبارک است (همان، ص ۵۲). در مقام تشبیه می‌توان گفت برداشت‌های ذهن‌زده، چونان «لخته‌های اندیشه» (idea-cluts) هستند (همان، ص ۵۴) که چون بریده از واقعیت و دچار خویش‌بسندگی هستند، راه به جایی ندارند و در خود متوقف مانده‌اند. اگر راهی به بیرون گشوده نشود و حصارهای ذهنی شکسته نشوند، این چنین لخته‌هایی بیشتر خواهند شد.

این در حالی است که هر عمل آگاهی، آگاهی «از چیزی» است: من، در ادراک

حسی، «چیزی» را می‌بینم، در تخیل «چیزی» را تخیل می‌کنم، در حکم، حکم می‌کنم که «چیزی» برقرار است و... هوسرل، این ویژگی آگاهی، یعنی معطوف به «چیزی» بودن را، روی‌آوردگی (Intentionality) می‌نامد. بدین ترتیب، می‌گوییم یک تجربه التفاتی، معطوف یا نشانه‌رفته به شیئی است. همچنین می‌گوییم که یک حالت یا عمل ذهنی، شیئی (یک جزئی، رویداد، وضع امور، یا هر چیز دیگری) را بازنمایی می‌کند و در نتیجه، حیث التفاتی عبارت است از این خصلت بازنمودی (وودرف اسمیت، ۱۳۹۳: ۲۳۹). از آنجاکه هر کنشی از آگاهی، یا هر تجربه‌ای، «آگاهی از» یا «تجربه از» چیزی یا دیگری است؛ آگاهی، همواره به‌سوی یک عین جهت گرفته و آگاهی، با یک عین، هم‌پیوند است. هر روی‌آوردگی، عین مربوط به خود را دارد (ساکالوفسکی، ۱۳۸۴، ص ۴۷) و در روی‌آوردن، پیوند آگاهانه‌ای با یک عین برقرار می‌کنیم (همان، ص ۴۸). به عبارت دیگر، آگاهی، آگاهی از یک «عین» است (همان، ص ۵۳). به این ترتیب، بزرگ‌ترین کمک پدیدارشناسی، رهاساختن انسان از معضل خودمحوری - یعنی انهدام آموزه دکارتی - است؛ چون ذهن در «گشودگی بیرون»، نه در «محدوده درونی» اش، عمل می‌کند و همه‌چیز، در «بیرون» است. پس سخن گفتن از «جهان درون ذهنی»، صحیح نیست (همان، ص ۵۳) و ذهن، یک «گوی در بسته»، با حلقه‌ای از تصورات نیست (همان، ص ۵۴)، بلکه انسان باید به «خود چیزها» روی آورد (بوفنسکی، ۱۳۸۳، ص ۱۰۸). در یک سو، حرکت روی‌آورنده انسان قرار دارد و در سوی دیگر، آشکارسازی هستی. ذات تمام تجربه‌های زیسته، روی‌آوردگی است و خود، چیزی است که از سپهری برخوردار است که در آن، تجربه‌های زیسته روی‌آورنده او خلاصه شده است (همان، ص ۱۰۹). پس نباید آگاهی را از دیگری اش که به آن تعلق می‌گیرد و در نسبت با آن معنادار می‌شود، گسست و به طور مستقل و تکه‌شده نگریست. روی‌آوردگی یعنی باید از آگاهی را در ظرف عین یا در نسبتی که با عین برقرار می‌کند دید و فهم کرد. حاصل فهم‌های انتزاعی از آگاهی، ذهن‌زدگی است که برخی از سنت‌های فلسفی به آن گرفتار شدند.



در این میان، «معنا»، هسته مرکزی پدیدارشناسی است: معنا، «محتوای مهم تجربه آگاهانه» است که ما آن را هنگام گفتن «آنچه» شخص می‌بیند یا فکر می‌کند یا می‌خواهد، اسناد می‌دهیم. «معنا» است که میان همه تجربه‌های ما تمییز می‌نهد و تجربه را، به آگاهی (از چیزی) تبدیل می‌کند. هوسرل معتقد بود که آگاهی، تنها از طریق «معنا»، جهان را به ما می‌نمایاند، یعنی ساختاری سازمان‌یافته از چیزهای پیرامون ما و از جمله خودمان (وودرف اسمیت، ۱۳۹۳: ۲۳۷). در پدیدارشناسی، دغدغه ما «تجربه‌های جزئی» نیست، بلکه «صورت‌ها» و «ساختارها»یی است که در تجربه آگاهانه فاعل شناسا، تحقق می‌یابند. صورت پدیدارشناسانه یک تجربه، مشتمل است بر «معنا»یی که متعلق آگاهی را آن‌طور که از منظر اول شخص تجربه می‌شود، بازنمایی می‌کند (وودرف اسمیت، ۱۳۹۳: ۲۳۹؛ همچنین ر.ک: موهانتی، ۱۴۰۰). آگاهی در نسبت با عین، صاحب تجربه می‌شود و این تجربه، عبارت است از تولد معنا در بستر آگاهی. پس این معنا، برآمده از ارتباط یاد شده است و بدین جهت، محمل شناخت عین‌های بیرونی نیز می‌شود.

حال در چهارچوب یک فهم جامعه‌شناسانه از پدیدارشناسی باید گفت پدیدارشناسی که به ساختارها و فعالیت‌های «آگاهی بشر» می‌پردازد، پیش‌فرض اصلی‌اش این است که دنیایی که ما در آن زندگی می‌کنیم، در آگاهی ما خلق شده است. بیهوده است که وجود یک دنیای خارجی را نفی کنیم، اما حرف این است که دنیای خارج، فقط از طریق آگاهی ما معنا پیدا می‌کند. جامعه‌شناس، فقط تا آنجا به جهان علاقه دارد که جهان، «معنادار» است، و از این رو، باید بفهمد که ما چگونه آن را معنادار می‌کنیم (کرایب، ۱۳۸۶: ۱۲۴). به این ترتیب، کنش و کنش اجتماعی به چیزهایی تبدیل می‌شوند که در آگاهی اتفاق می‌افتند: آنچه بیشتر با آن سروکار داریم، «کنش‌های آگاهی» است نه «کنش در جهان»، و دنیای اجتماعی چیزی است که به اتفاق یکدیگر، آن را خلق می‌کنیم (همان، ص ۱۲۶). پس ترجمه جامعه‌شناختی از پدیدارشناسی، واقعیت اجتماعی را معنادار می‌انگارد و این معانی

را نیز به خود انسان نسبت می‌دهد. کنش اجتماعی، همان روند ساخت معانی نسبت به دیگران است، نه چیزی که فقط عین را شامل بشود.

از منظر فلسفه اسلامی باید گفت مسئله وجود ذهنی، مربوط است به حقیقت علم و ادراک و اینکه این حالت نفسانی که نام آن را علم و ادراک گذاشته‌ایم وجودش چه نوع وجودی است و رابطه عمیق و مخصوص وی با شیء خارجی که آن را معلوم و ادراک شده می‌نامیم چیست (مطهری، ۱۳۹۸: ۲۶۳). وجود یا خارجی است یا ذهنی. حقیقت علم و آگاهی نسبت به اشیاء خارج، حصول ماهیت شیء خارجی در ذهن است؛ یعنی آنگاه که به چیزی علم پیدا می‌کنیم ذات و ماهیت آن شیء در ذهن ما وجودی دیگر پیدا می‌کند. علت اینکه پس از پیدایش صورت یک شیء معین در ذهن، ما التفات به خارج پیدا می‌کنیم و این صورت مانند آینه‌ای است که خارج را ارائه می‌دهد و خارج را بر ما منکشف می‌کند، این است که صورت ذهنی ما ظهور ماهیت و ذات شیء خارجی است. علت اینکه این صورت، ظهور ماهیت خارجی است این است که همان ماهیت در مرحله ذهن، وجود دیگری پیدا کرده است؛ یعنی آنگاه که انسان یا سنگ یا عدد یا خط و... را تصور می‌کنیم به‌واقع در ذهن ما انسان، سنگ، عدد، خط و... وجود پیدا می‌کند ولی نحوه وجود انسان ذهنی یا سنگ ذهنی با نحوه وجود انسان و سنگ خارجی متفاوت است (مطهری، ۱۳۹۷: ۴۸-۴۹). پس صورت ذهنی نسبت به واقعیت خارجی، همسانی ماهوی دارد و تباین وجودی.

در فلسفه اسلامی، با جزئیات بیشتری هم روبرو هستیم که به شناخت سازوکار ذهن کمک می‌کند، از جمله این که گفته شده ادراکات انسان از خارج، سه مرتبه دارند: «مرتبه حس» و «مرتبه خیال» و «مرتبه تعقل». مرتبه حس عبارت است از آن صوری از اشیاء که در حال ارتباط مستقیم ذهن با خارج با به‌کارافتادن حواس پنج‌گانه در ذهن منعکس می‌شود. مرتبه خیال این است که پس از پیدایش صورت حسی در حاسه، صورت دیگری



در قوه خیال یا حافظه پیدا می‌شود و پس از آنکه صورت حسی محو شد آن صورت خیالی باقی می‌ماند و هر وقت انسان بخواهد، آن صورت را احضار می‌نماید و به این وسیله، آن شیء خارجی را تصور می‌کند. مرتبه تعقل ادراک خیالی، جزئی است؛ یعنی بر بیش از یک فرد، قابل انطباق نیست، اما ذهن انسان پس از ادراک چند صورت جزئی، قادر است یک معنای کلی بسازد که قابل انطباق بر افراد کثیر باشد. ذهن پس از آنکه چند فرد را ادراک نمود، علاوه بر صفات اختصاصی هر یک از افراد، به پاره‌ای از صفات مشترک نائل می‌شود و این امر، ذهن را مستعد می‌کند که یک صورت کلی بسازد که بر افراد نامحدودی قابل انطباق باشد. این نحوه از تصور را تعقل یا تصور کلی می‌نامند (مطهری، ۱۳۹۵، ج ۱: ۹۱-۹۳). از آنجاکه وضع اجتماعی و کنش‌گران آن را باید هستی‌های محسوس شمرد، این لایه در مرتبه حس قرار می‌گیرند اما سنخ‌بندی و طبقه‌های اجتماعی در مرتبه تعقل هستند. پس تفکر اجتماعی از مشاهدات تجربی آغاز می‌شود و به محاسبات تعقلی می‌رسد.

شاید آگاهی به خودی خود، مقوله‌ای فلسفی باشد و نتوان آن را وارد قلمرو جامعه‌شناسی کرد، اما مقوله معنا، به قطع با آنچه که در جهان اجتماعی می‌گذرد، مناسبت نزدیک و مستقیم دارد، چون کنش‌های اجتماعی در این جهان، مبتنی بر معنا شکل می‌گیرند و وابسته به آن هستند. این معانی، پیش ساخته و طبیعی نیستند، بلکه در جریان زندگی اجتماعی، تولید و بازتولید می‌شوند و شناخت و تبادل را ممکن می‌کنند. این‌که چرا یک کنش‌گر، به گونه‌ای خاص اقدام می‌کند، ریشه در توافقات معنایی دارد. معنا، جوهر تمام قواعد و آداب تولید شده در جهان اجتماعی را می‌آفریند و می‌توان همه چیز را به آن ارجاع داد. معانی برساخته، چونان فضایی هستند که کنش‌های ما را در خود فروبرده‌اند و به آنها، جهت داده‌اند. اگر زندگی روزمره ما، سرشار از معانی ذهنی است، به آن دلیل است که ما همواره در حال از سرگذراندن تجربه‌های آگاهانه هستیم؛ هر نوع ارتباط و تعاملی در جهان اجتماعی، خواه‌ناخواه، در بردارنده تجربه‌های آگاهانه است و این قبیل

تجربه‌های نیز، مشتمل بر گستره وسیعی از معانی ذهنی هستند. به این ترتیب، شناخت کنش اجتماعی به مثابه هدف جامعه‌شناسی، متوقف بر شناخت همین معانی ذهنی است. در مقام تحلیل انتقادی باید گفت مسئله اصلی جامعه‌شناسی پدیدارشناختی، شناختن فرایندهای تولید و بازتولید «معنا» از سوی کنش‌گر است که در نهایت به صورت‌بندی جهان اجتماعی می‌انجامد، اما این دغدغه، آنچنان برجسته و عمده است که فهم و تفسیر آن بر مطالعه جهان اجتماعی و واقعیت‌های آن غلبه می‌یابد و به یک بیراهه نظری تبدیل می‌شود. اگر چنین وزن و نقشی در حوزه فلسفه رواست، در حوزه علوم اجتماعی به جا نیست و نمی‌توان به واسطه آن رهیافت موجهی را در علوم اجتماعی بنا کرد. مسئله علوم اجتماعی، واقعیت اجتماعی است و نه آنچه که در ذهنیت و لایه‌های معنایی آن می‌گذرد و در نهایت به ساختن واقعیت اجتماعی می‌انجامد. این مقدمه‌ها، بیش از مقدمه نیستند و نمی‌تواند اسکلت یک رهیافت به واقع اجتماعی را پدید آورند. البته قابل انکار نیست که جامعه‌شناسی پدیدارشناختی، به مطالعه هستی‌هایی غیر از معناسازی نیز می‌پردازد و هستی‌های اجتماعی را در این امر، خلاصه نمی‌کند، اما در عین حال، آنچنان بر این عنصر به عنوان سلول اولیه تمرکز می‌کند که در عمل، لایه‌های دیگر را به حاشیه سوق می‌دهد. از این رو، هیچ‌گاه هستی‌های اجتماعی‌ای غیر از معانی ذهنی، نه فقط تعیین‌کننده نیستند، بلکه حتی نقطه شروع تحلیل اجتماعی نیستند.

نکته دیگر این که در فهم پدیدارشناسانه از جهان اجتماعی، اعتنا و اهتمامی به «محدودیت‌ها» بی که واقعیت‌های اجتماعی نسبت به کنش‌گر دارد نمی‌شود و کنش‌گر به عنوان سرچشمه اصلی و خودمختار ساختن و بازساختن قلمداد می‌شود. این در حالی است که روند ساختن و بازساختن، روندی «دوسویه» است و واقعیت اجتماعی نیز قدرت اثرگذاری دارد و می‌تواند امکان‌ها و امتناع‌هایی را در مقابل کنش‌گر، صورت‌بندی نماید. حتی فراتر از این باید گفت کنش‌گر به ناچار باید در میدان همین



«امکان‌ها» بازی کند و عرصه «امتناع‌ها» را دریابد؛ چراکه در خلاء و بی‌زمان و بی‌مکان نیست که اراده‌اش انتزاعی و خودمدار باشد. باید پذیرفت که ریشه عمده ساختارهای اجتماعی، همین کنش‌گری‌های خلّاقانه و آگاهانه است، اما از آن سو، همین ساختارها در نسبت با کنش‌گران، نقش «چهارچوب‌های محدودکننده» را نیز عمل می‌کنند و از توانمندی «اعمال فشار» برخوردارند.

۲. امکان‌های روش‌شناختی مفهوم «فراروندگی»

رویکرد طبیعی عبارت است از زمانی که ما در موضع اولیّه خود به‌سوی جهان قرار داریم؛ ما تمام کارهای خود را از این رویکرد، آغاز می‌کنیم و به نحو آغازین، در آن هستیم (ساکالوفسکی، ۱۳۸۴، ص ۹۹). این حالت، حالتی است که در آن، اشیاء در جهان را می‌پذیریم؛ ما با تجربه «عین‌ها»، آنها را به‌عنوان چیزهایی که در آنجا «موجود» هستند، و به صورت «اموری واقعی»، تجربه می‌کنیم. حالت «از پیش داشته» ما درباره پذیرش جهان و اشیاء، یک «باور» (doxa) است (همان، ص ۱۰۵-۱۰۴). اما با گذشت زمان، زیرک‌تر می‌شویم و درمی‌یابیم که در برخی موارد، «اشتباه» می‌کردیم و گرفتار «توهم»، «خطا»، «فریب» یا «نمود محض» بودیم و اشیاء، به‌طور معمول، آنچنان نیستند که «به‌نظر» می‌آیند (همان، ص ۱۰۴-۱۰۳). پس میان «هستی» و «نمود»، تمایز وجود دارد، اما این تمایز، تنها به صورت اتّفاقی اعمال می‌شود و نیاز به «پختگی» دارد (همان، ص ۱۰۴). به‌طور کلی، «تفکر طبیعی» در علم و حیات روزمره، در اثر مشکلات مربوط به مسئله «امکان‌شناخت» دچار دغدغه خاطر نمی‌شود (هوسرل، ۱۳۷۲، ص ۲۴)، و نحوه حضور متعلّق شناخت برای شناخته‌شدن، مشکوک و معمای نیست (همان، ص ۴۵)، و در آن، ذهن به نقد شناخت، علاقمند نیست، بلکه رجوع به اعیان، همواره چنان است که گویی به‌مثابه «امری مسلّم» به ما داده شده‌اند (همان، ص ۴۱). تفکر طبیعی که پیوسته از کشفی به کشف

دیگر در رشته‌های علمی پیش می‌تازد، مجالی برای «سؤال درباره امکان شناخت» پیدا نمی‌کند (همان، ص ۴۴). پس در تفکر طبیعی، «امکان شناخت»، مسلّم فرض می‌شود (همان). خصوصیت «اصالت عینیت»، این است که جنبشی بر بنیاد این «جهان» است؛ جهانی که «پیش‌داده» است و از طریق تجربه، «یقینی» گرفته می‌شود. اما «اصالت استعلایی» به این معنی است که وجود زیست‌جهان پیش‌داده، یک «ساختار نفسانی» و «دستاورد زندگی پیش‌علمی» است. در این زندگی، معنی و اعتبار وجودی این جهان خاص ساخته می‌شود (همان، ص ۱۴۸). ما آنچنان به این پیش‌دانسته‌های باور شده خو گرفته‌ایم و در درون آنها غرق شده‌ایم که میان آنها و عینیت، تفاوت و فاصله‌ای را احساس نمی‌کنیم، حال آن‌که همین بدیهی‌نماها، مزاحم شناخت حقیقی هستند.

رویکرد فرارونده (transcendental) عبارت است از اندیشیدن درباره رویکرد طبیعی و تمام روی‌آوردنگی‌های موجود در آن (ساکالوفسکی، ۱۳۸۴، ص ۹۹)، اما اگر قرار باشد از تمام روی‌آوردنگی‌های موجود در رویکرد طبیعی، تحلیل توصیفی ارائه دهیم، نمی‌توانیم در هیچ‌یک از آن روی‌آوردنگی‌ها، «سهیم» باشیم، بلکه باید از آنها «فاصله بگیریم» و آنها را «واپس اندازیم» و «به حالت تعلیق درآوریم» و «در مورد آنها بیندیشیم» - البته نه به‌طور شکاکانه - و همه آنها را «موضوع» قلمداد کنیم (همان، ص ۱۰۸-۱۰۷). تعلیق روی‌آوردنگی‌های طبیعی، به معنی «خنثی‌سازی حالت‌های باورمند» است (همان، ص ۱۱۰). براین اساس، «اپوخه‌کردن» (epoche) به معنای «خودداری از قضاوت درباره اشیاء» است (همان). همچنین «در پرانتز نهادن» (bracketing) به معنای این است که زمانی که وارد رویکرد پدیدارشناسانه می‌شویم، باورهای مان را به تعلیق درمی‌آوریم و جهان و تمام اشیاء داخل آن را، در درون پرانتز می‌نهمیم (همان). برای شناخت ماهیت به‌عنوان موضوع، باید از حکم، خودداری کرد. به بیان دیگر، دریافتن خود چیزها، مستلزم کنار نهادن این حواشی و



زواند است (بوفنسکی، ۱۳۸۳، ص ۱۱۰). پس راه‌حل، حذف هر آن چیزی است که هم‌بسته آگاهی ناب نیست. در اثر این کاهش، تنها چیزی از موضوع باقی می‌ماند که به ذهن، داده شده است (همان، ص ۱۱۱). حکم، فرع بر شناخت است، اما پیش‌فرض ما این است که هنوز شناختی تحقق نیافته است، یا شناخت‌های موجود، همگی دارای احتمال آغشتگی به تحریف هستند و نباید بر آنها تکیه کرد. تکیه بر این چنین شناخت‌های پیشینی‌اش، نقطه آغاز دور شدن از آگاهی ناب و خالص است. برای خلوص، باید ذهن را از چنبره این پنداشته‌های بدیهی‌نما و عادت‌شده رها کرد.

فیلسوف خودمختار و مستقل، آزادی خویش را در رهایی از همه پیش‌داوری‌ها جست‌وجو می‌کند؛ او باید این بینش را داشته باشد که همه چیزهایی که یقینی‌انگاشته است، در حکم پیش‌داوری‌اند (هوسرل، ۱۳۸۸، ص ۱۵۳). به عبارت دیگر تفکر درباره امکان شناختی که به «خود چیزها» دست یابد، به این سردرگمی گرفتار می‌شود که چگونه می‌توانیم مطمئن باشیم که شناخت با «اشیای فی‌نفسه» مطابقت می‌کند یا به آنها دست می‌یابد؟ (همو، ۱۳۷۲، ص ۲۴). انسان چگونه می‌تواند در روندهای ذهنی با چیزی که «فی‌نفسه»، شاید «آنجا در بیرون» و «در ورای من» موجود باشد، ارتباط برقرار کند؟ (همان، ص ۳۰). چگونه من به‌عنوان فاعل شناسا می‌دانم که نه فقط «روندهای ذهنی» - یا اعمال شناختی - بلکه «مدرک» آنان نیز وجود دارد؟ (همان، ص ۴۶). چگونه من به‌عنوان فاعل شناسا می‌توانم بدانم که چیزی می‌تواند در مقابل «شناخت» به‌عنوان «عین» آن قرار بگیرد؟ (همان، ص ۴۶). از این رو «شناخت غیر بدیهی» شناختی است که چیزی عینی را قصد می‌کند، اما «خود» آن را مشاهده نمی‌کند (همان، ص ۶۵). پس از آغاز نباید هیچ چیز را تنها به دلیل اینکه ظاهر یک شناخت را دارد، شناخت بدانیم (همان، ص ۲۵)، بلکه بر عکس باید همه آنها را در پراگماتر قرار داد و تعلیق کرد تا بنیان‌های شناختی دیگری شکل بگیرند که نقش «سنگ محک» را ایفا کنند. دعوت پدیدارشناسی، یک «دعوت ساختارشنکانه» نسبت به شناخت‌هاست؛ چراکه بر ضد همه

شناخت‌های تبدیل‌شده به باور، برمی‌آشوبد و آنها را به دلیل احتمال تزلزل در واقع‌نمایی کنار می‌گذارد و می‌خواهد بنیان‌های دیگری را بیافریند.

پدیدارشناسی شناخت به دو معنا، علم پدیده‌های شناختی است: از یک سو باید با شناخت‌ها به مثابه «نمودها»، «نمایش‌ها»، «اعمال آگاهی» که در آنها این یا آن عین به نمایش درمی‌آید و یک عین در آگاهی است، سروکار داشته باشد؛ از سوی دیگر باید با «اعیان» از جهت آنکه خود را به این صورت نمایش می‌دهند، سروکار داشته باشد (همان، ص ۳۹-۴۰). پدیدارشناسی شناخت، تنها در پی روشن کردن «ماهیت شناخت» و «عین شناخت» است (همان، ص ۴۹). منظور از پژوهش در «اعیان» و «نحوه‌های شناخت»، پژوهش در «ماهیات» است که در قلمرو داده مطلق، نمایش‌دهنده «معنا و امکان و ماهیت شناخت اعیان» است (همان، ص ۴۰). نقد شناخت به این معنا شرط امکان فلسفه است و روش آن نیز پدیدارشناسی است. پدیدارشناسی، آموزه عمومی ماهیات است که علم ماهیت شناخت نیز در آن جای می‌گیرد. حال اگر اشکال شود که چون پدیدارشناسی هر گونه شناختی را مورد سؤال قرار می‌دهد، از هر گونه شناختی نیز به‌عنوان نقطه شروع انتخاب کند، سؤال خواهد کرد، پاسخ این است که مورد سؤال قرارگرفتن شناخت، نه آن را انکار می‌کند، نه آن را به هر معنایی، مشکوک می‌داند (همان، ص ۲۴). ما هنوز درباره شناخت‌های کنونی مان قضاوتی نداریم و در انتظاریم که خود واقعیت درباره آنها به داوری بنشیند. با وجود این با کار بست آنها در مقام شناخت مخالفیم؛ چون «محتمل» است رهن باشند. این امر فقط یک احتمال است و از این رو «در پراگماتر نهادن» به معنای «در زباله‌دان ریختن» نیست.

«نقد شناخت» علم است؛ علمی که باید همه انواع شناخت را روشن کند. در این صورت این علم نمی‌تواند کمترین استفاده‌ای از هیچ «علم نوع طبیعی» به‌عمل آورد؛ زیرا این نتیجه‌گیری‌ها از نظر نقد شناخت، مورد سؤال هستند (همان، ص ۲۸). باید همه



علوم را فقط به‌عنوان «پدیده» و نه به‌عنوان «نظام‌هایی از حقایق معتبر»، «مقدمات»، «فرضیاتی که می‌توان با آنها به حقیقت رسید»، لحاظ کرد (همان، ص ۲۹). حتی «من» اندیشه‌دکارتی، خود محتاج کاهش پدیدارشناختی است؛ چراکه پدیده روان‌شناختی «در خود-آگاهی» و «عینیت روان‌شناختی آن»، داده مطلق نیست (همان، ص ۳۰). «فعالیّت ذهنی انسان» نیز به مثابه فعلیّت خاص او «داده مطلق» نیست (همان) و در تأمل، عمل «فکر» و «نمودارشدن»، خودش به یک «عین» تبدیل می‌شود (همان، ص ۴۰). چیزی که «فرارونده» یا «متعال» است، یعنی فی‌نفسه داده نیست، بلکه موجود در بیرون، فرض شده است (همان، ص ۲۸). از این رو باید هر چیزی را که به طور فرارونده وضع شده است، کنار گذاشت و این به‌معنای کاهش پدیده‌شناختی است (همان). هر چیز فرارونده باید با علامت صفر مشخص شود؛ یعنی وجود و اعتبارش نباید مسلم فرض شود، بلکه حداکثر به‌عنوان پدیده‌ای مدّعی اعتبار تلقی گردد. پس باید همه علوم را فقط به‌عنوان پدیده در نظر بگیریم، نه نظام‌هایی از حقایق معتبر یا مقدمات یا فرضیاتی که با آنها می‌توان به حقیقت رسید (همان، ص ۲۹). اگر فرایند شناخت ناب و اصیل بر علوم موجود مبتنی باشد، هیچ اعتباری بیرون از این علوم و فراتر از آنها به‌دست نخواهد آمد و چرخه کنونی نخواهد شکست؛ از این رو باید پا فراتر گذاشت و در پی معرفت‌هایی که چنین تکیه‌گاهی نداشته باشند، رفت. لازمه این استفاده از این منطق، همان توصیه فراروندگی است که پدیدارشناسی در اختیار ما می‌گذارد.

پدیدارشناسی، هم «مقدمه» ای منطقی بر علوم انسانی است، زیرا می‌کوشد «موضوع» آنها را به نحو ایده‌مند و مقدم بر هر تجربه‌ای تعریف کند، هم نوعی «بازنگری فلسفی» در نتایج تجربه؛ تا جایی که می‌کوشد معنای بنیادین‌شان را به‌ویژه با توسل به تحلیل نقادانه ابزارهای ذهنی به‌کاررفته، از نو درک کند. در معنای دوم، پدیده‌شناسی در قلب واقعیت جای می‌گیرد و بدین ترتیب حقیقت فلسفه را که استخراج ماهیت از درون امر انضمامی

است، تحقق می‌بخشد (لیوتار، ۱۳۷۵، ص ۶۰). بر اساس این تلقی که به رویکرد هوسرل نیز نزدیک است، پدیدارشناسی در حاشیه علوم انسانی نیست، بلکه بر فراز آن نشسته، درباره آغاز و انجام آن داوری می‌کند و موضوع و نتایج آن را به چالش می‌کشد. در اینجا پدیدارشناسی تا آنجا پیش می‌رود که حتی همه علوم انسانی را نیز در پراتز می‌گذرد و بی‌اعتنا به تفوق و تسلطش، درباره آن به داوری‌های بزرگ می‌نشیند.

یکی از اصول معارف قرآن درباره شناخت، کوشش برای بی‌طرف ماندن است (مطهری، ۱۳۹۶، ص ۱۳۴): «أَفَمَنْ زُيِّنَ لَهُ سُوءُ عَمَلِهِ فَرَآهُ حَسَنًا: آیا آن کس که زشتی کردارش برای او آراسته شده و آن را زیبا می‌بیند [مانند مؤمن نیکوکار است؟]» (فاطر: ۸) که در مورد کسی است که عمل بدش در نظر خودش خوب جلوه می‌کند. در آیه دیگری می‌فرماید: «قُلْ هَلْ تُنَبِّئُكُمْ بِالْأَخْسَرِينَ أَعْمَالًا الَّذِينَ ضَلَّ سَعِيَّهُمْ فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَهُمْ يَحْسَبُونَ أَنَّهُمْ يُحْسِنُونَ صُنْعًا: بگو آیا شما را از زیان‌کارترین مردم آگاه گردانم، [آنان] کسانی‌اند که کوشش‌شان در زندگی دنیا به هدر رفته و خود می‌پندارند که کار خوب انجام می‌دهند» (کهف: ۱۰۳-۱۰۴).

دستگاه اندیشه انسان طوری آفریده شده است که اگر روح انسان از نظر عاطفی، رنگ خاصی داشته باشد، نمی‌تواند حقایق را آن‌چنان که هست ببیند، بلکه مطابق آن رنگ می‌بیند: «وَمَنْ عَشِقَ شَيْئًا أَعَشَى بَصَرَهُ: هر که شیفته چیزی شود آن چیز، دیده‌اش را کور گرداند» (نهج‌البلاغه، خطبه ۱۰۷).

همچنین اگر انسان نسبت به چیزی کینه و نفرت داشته باشد، همان کینه و نفرت، رنگی برای روح انسان می‌شود و انسان نمی‌تواند شیء را آن‌چنان که هست، ببیند (مطهری، ۱۳۹۶، ص ۱۳۳). پس افزون بر برخی از معارف، باید حالات روانی و گرایش‌های روحی خویش را نیز مهار کرد و مجال نداد که داوری‌های معرفتی، آغشته به آنها شوند. در قرآن یک سلسله امور به‌عنوان موجبات و علل خطاها و گمراهی‌ها یاد شده است: تکیه بر ظن و گمان به جای علم و یقین؛ میل‌ها و هواهای نفسانی؛ شتاب‌زدگی؛ گذشته‌نگری و



شخصیت‌گرایی (مطهری، ۱۳۹۹، ص ۶۴-۶۹). این عناصر را باید بیراهه‌های دانست که شناخت واقعیت را دچار اختلال می‌کنند و به شکل‌گیری معرفت‌های کاذب می‌انجامند. بسیاری از این امور را نه فقط باید در تعلیق و در پرائنتز گذشت، بلکه باید برای همیشه خود را از آنها تهی کرد تا ذهن، آینه واقعیت‌نما شود.

البته در پرائنزنهادن نیز یک امر مطلق نیست؛ یعنی این گونه نیست که حتی از «بدیهیات» یا «اصول متعارفه» نیز درگذریم. اصول متعارفه تردیدناپذیرند و هیچ ذهنی خلاف آن را جایز نمی‌شمارد، مانند اصل کل و جزء (کل از جزء، بزرگ‌تر است) و اصل مساوات (دو مقدار مساوی با یک مقدار، مساوی با یکدیگرند) در هندسه و اصل امتناع تناقض در فلسفه و منطق. پس اصل متعارفه به‌خودی‌خود قطعی و جزمی‌اند (مطهری، ۱۳۹۵، ج ۳، ص ۲۳-۲۴). بنابراین مسئله این است که در مواجهه معرفتی باید چه اندازه از پیش فرض‌ها را کنار گذاشت و دامنه تردید و تعلیق را تا کجا گسترانید.

چیزهایی که ما درباره جهان اجتماعی می‌دانیم، همواره کمک‌کننده و پیش‌برنده نیستند، بلکه اغلب، میان ما و واقعیت اجتماعی، فاصله می‌افکنند و شناخت جامعه‌شناسانه را دچار تحریف می‌کنند؛ از این رو منطق در پرائنزنهادن که پدیدارشناسی آن را پیشنهاد می‌کند، بسیار مفید خواهد بود. انباشتگی نظریه‌ها و تفسیرهای در ذهن محقق اجتماعی گاه موجب می‌شود واقعیت اجتماعی به محاق کشیده شود و پیش‌داوری‌ها و فرضیه‌های تحمیلی بر آن سایه‌گستر گردد. در این حال تنها کنارگذاشتن حجم انبوه انگاره‌ها و برداشت‌ها می‌تواند وضع را به نفع حقیقت تغییر دهد و موجبات خوددادگی واقعیت اجتماعی و حضور بی‌واسطه آن را فراهم نماید.

در مقام تحلیل انتقادی باید گفت جامعه‌شناسی پدیدارشناختی به جای اینکه یکی از واقعیت‌های جهان اجتماعی را بر واقعیت دیگر ترجیح دهد یا سطوح تحلیلی خاصی را انتخاب کند و در چهارچوب آن به شناخت جهان اجتماعی رو بیاورد، به طور کلی و از

نقطه آغاز، همه جهان اجتماعی و واقعیت‌های تجربی آن را در پراتز می‌گذارد تا به «آگاهی ناب» دست یابند؛ تا آنجا که «آگاهی‌شناسی» بر «مطالعه جهان اجتماعی» تقدم می‌یابد و ذهن و روندهای آن، امر اصیل تصوّر می‌شوند. در اینجا «جامعه‌شناسی» از موضوع خودش تهی می‌شود و به سوی «شناخت‌شناسی» میل می‌کند؛ در حالی که مسئله جامعه‌شناسی، «واقعیت اجتماعی» است نه پیش‌زمینه‌های معرفتی و ذهنی آن. درست است که آگاهی، بی‌ارتباط با واقعیت اجتماعی نیست و باید ذهنیت‌کاوی و معناپژوهی کرد تا لایه‌های زیرین واقعیت اجتماعی آشکار شوند، این مسیر در حکم «مقدمه» ای برای فهم و تحلیل خود واقعیت اجتماعی است و نباید ارزش مستقل داشته باشد.

یکی از فهم‌های مهمی که پدیدارشناسی در اختیار ما می‌گذارد، این است که کنش‌گران، اغلب توجه ندارند که همواره در حال ساختن و بازساختن جهان اجتماعی‌اند و صورت‌بندی جهان اجتماعی، حاصل همین کنش‌های آنهاست؛ از این رو وقتی درباره جهان اجتماعی می‌اندیشند، ساختار آن را «طبیعی» می‌انگارند و از اینکه خودشان چنین وضع و موقعیتی را پدید آورده‌اند، غافل‌اند. در تصوّر آنها جهان اجتماعی برآمده از کنش‌های شان نیست، بلکه به صورت «طبیعی» و «مستقل» بوده و خواهد بود؛ حال آنکه واقعیت بر خلاف این پنداشت خام است و از مدخلیت فراوان کنش‌گران حکایت می‌کند. زیربنای جهان اجتماعی، کنش‌گران‌اند و جوهره کنش‌گری نیز همان معانی ذهنی‌اند. روشن است که چنین رویکردی به کنش‌گر اجتماعی، شجاعت ساختارشکنی می‌دهد و او را به اراده‌گرایی نزدیک می‌سازد. البته از سوی دیگر باید تأکید کرد که همه واقعیت‌های اجتماعی، اعتباری و برساخته نیستند و این گونه نیست که هیچ چهارچوب پیشینی و قاعده فراتر از انتخاب ما در میان نباشد. آن دسته «سنت‌های الهی» را که معطوف به جهان اجتماعی‌اند باید از این قبیل دانست. این ساختارها، هم بر جهان اجتماعی حاکم‌اند و هم انسان‌ساخته نیستند؛ بلکه کنش‌های فردی و جمعی در درون آنها غوطه‌ورند و انسان هیچ



گزیزی از آنها ندارد. پس چنین نیست که در جهان اجتماعی، قالب‌ها و چهارچوب‌های تکوینی حضور ندارد باشد و جهان اجتماعی از نقطه صفر و به طور کامل، حاصل کنش‌ها و واکنش‌های انسان‌ها باشد. این در حالی است که در تحلیل پدیدارشناسی جایی برای امور «تکوینی» و «نفس‌الامری» باقی نمی‌ماند و در امتداد آن باید همه چیز را مبتنی بر گزینش‌ها و انتخاب‌های عاملیت‌های اجتماعی انگاشت. حتی اگر نظریه فلسفی هوسرل چنین دلالتی نداشته باشد، دست کم روایت جامعه‌شناختی‌ای از او مبتنی بر این نگاه است. این لحظه معرفتی یکی از لحظه‌هایی است که در آن، علم اجتماعی اسلامی متولد می‌شود و ماهیت متمایز خویش را در برابر علم اجتماعی غربی به نمایش می‌گذارد.

۳- امکان‌های روش‌شناختی مفهوم «شهود»

«دادگی مطلق» یا «شهود» که عبارت است از «درک بی‌واسطه خود عین، آن طور که هست»، هر شکی را منتفی می‌کند و شناختی «بدیهی» است (هوسرل، ۱۳۷۲، ص ۶۵). در پدیدارشناسی، «شهود» عبارت است از «حضور واقعی یک عین برای ما» و در شهود، چیزی به «حضور» می‌آید (ساکالوفسکی، ۱۳۸۴، ص ۸۸-۸۹). از نظر هوسرل «شهود»‌ها به دو نوع اساسی تقسیم می‌شوند: «اصیل» و «بازسازانه». شهودهای «اصیل»، همان طور که از خود این واژه برمی‌آید، به‌عنوان منشأهای معرفت عمل می‌کنند؛ اما شهودهای «بازسازانه» صورتی از تجربه را بازسازی می‌کنند که در شهودهای اصیل یافت می‌شوند (وودرف اسمیت، ۱۳۹۳، ص ۳۹۹). شهودهای اصیل شامل تجربه‌های «ادراک»، «بینش ذات» و «بینش پدیدارشناختی» می‌شوند. هر یک از این انواع تجربه‌ها، متعلق خود را به شیوه‌ای اصیل و بدیهی می‌نمایانند: ادراک، چیزهایی را در طبیعت می‌نمایاند؛ بینش ذاتی، ذوات را می‌نمایاند و بینش پدیدارشناختی اعمال آگاهی و محتواهای آنها را می‌نمایاند. شهودهای بازسازانه شامل تجربه‌های «یادآوری»، «تخیل» و «همدلی» می‌شوند:

یادآوری، رویدادهای گذشته را می‌نمایاند و آنچه را پیش از این ادراک کردم، بازسازی می‌کند؛ تخیل، اشیا یا رویدادهای ممکن را می‌نمایاند؛ همدلی، تجربه شخص دیگر را چنان می‌نمایاند که گویی خود شخص، در حال تجربه آن بوده است (همان، ص ۴۰۰/ر.ک: ولارد مایول، ۱۳۹۸، ص ۱۰۴-۱۰۷/راسل، ۱۳۹۹، ص ۶۸-۷۳ و ۱۹۳-۲۰۵). روشن است که وقتی دغدغه هوسرل شناخت ناب است، باید سراغ سازوکاری برود که حساسیت‌های او را برآورد و بتواند مسیر را برای کسب چنین شناختی فراهم کند. درک شهودی -البته در معنای خاصی که هوسرل ارائه کرده است- می‌تواند این گره را بگشاید؛ چون در مسیرش حایل‌ها و واسطه‌های اختلال‌گر وجود ندارند.

معرفت ما به «تجربه دیگر افراد» و به اشیای فرهنگی -از قبیل ابزارها، مصنوعات، نهادها، ارزش‌ها- به «همدلی» ما با دیگر افراد در فعالیت‌های فرهنگی گوناگون وابسته است. همدلی در معرفت‌شناسی هوسرل نوعی بداهت مستقیم موکول‌شده را درباره تجربه‌های دیگران فراهم می‌کند، از این جهت که من اغلب می‌توانم چیزی را که دیگری احساس یا درباره‌اش فکر می‌کند، «بینم»؛ هرچند معرفت من به دیگران، خطاناپذیر نیست (وودرف اسمیت، ۱۳۹۳: ۳۸۶). مصنوعات، نهادها، قوانین و سازمان‌های اجتماعی، اشیایی «در فرهنگ» اند و چیستی و ذات آنها به فعالیت‌های اجتماعی وابسته است. از این رو معرفت ما به اشیای فرهنگی، وابسته است به چگونگی فهم ما از آنچه دیگران در فرهنگ ما به آن فکر می‌کنند، میل دارند و می‌خواهند. این سطح از شناخت در همدلی -یا احساس تجربه دیگران- آغاز می‌شود (همان، ص ۴۰۹). در این نقطه است که پدیدارشناسی، بسیار به علوم اجتماعی نزدیک می‌شود و می‌تواند در آن به منزلت روشی دست یابد؛ چراکه واقعیت‌های اجتماعی را در بستر فرهنگ قرار می‌دهد و می‌خواهد از دریچه آمیختگی آنها با معانی به فهم و تفسیرشان بپردازد. واقعیت اجتماعی، معنای

واقعیت اجتماعی، فرهنگ، فهم دیگران از واقعیت اجتماعی و فهم ما از فهم دیگران، عناصر این میدان پیچیده‌اند.

شهود می‌تواند «روی آوردن به یک عین در غیاب» باشد. مواردی نظیر «تجربه ژرف ما از یک سفر»، «یافتن کسی که عاشقانه در جست‌وجوی او هستیم» و... نمونه‌هایی از شهودند (ساکالوفسکی، ۱۳۸۴، ص ۸۸-۸۹). «روی آورد خالی» با «غیاب عین» و «روی آورد پُر» با «حضور عین»، هم‌پیوند است (همان، ص ۹۳). «به‌حضور آوردن»، در تقابل با «روی آوردن‌های خالی» است که به‌سوی شیء در «غیاب» آن جهت گرفته‌اند (همان، ص ۸۹). یکی از بزرگ‌ترین بینش‌های بنیادین هوسرل توجه‌کردن به «روی آوردن‌های خالی» یعنی روش «روی آوردن به غیاب» است (همان، ص ۹۱). ما به «غیاب» هم روی می‌آوریم و غیاب، یک «پدیدار» است. حالات انسانی بسیاری وجود دارد که باید آنها را به‌عنوان واکنش‌هایی نسبت به یک «غیاب داده‌شده» فهمید؛ مانند «امید» که گاهی حاصل روی آوردن چیزی است که هنوز به‌دست نیاورده‌ایم یا «غم غربت». هنگامی که در جست‌وجوی چیزی هستیم و نمی‌توانیم آن را پیدا کنیم، «غیاب آن چیز برای ما» حاضر است (همان، ص ۹۰-۹۱)؛ از این رو ما تنها در «جهان پیرامون مان» که به پنج حس ما داده می‌شود، زندگی نمی‌کنیم، بلکه در «آینده» و «گذشته»، در «دور دست‌ها» و «فراروندها» و در «امور ناشناخته» نیز زندگی می‌کنیم (همان، ص ۹۱). همچنین می‌توان نتیجه گرفت که «این‌همانی» تنها در «حضور» داده نمی‌شود؛ بلکه حتی اگر عین، «غایب» باشد و ما به خود آن روی آوریم، به این‌همانی آن، روی آورده‌ایم (همان، ص ۹۲). این رویکرد نیز بسیار به علوم اجتماعی کمک می‌کند و گشاینده تحلیل‌های آن است؛ زیرا واقعیت‌های اجتماعی‌ای که علوم اجتماعی به آنها می‌پردازد، همواره صورت تجربی ندارد و دردسترس نیستند که روند طبیعی و عادی تجربه اتفاق بیفتد؛ بلکه فاصله و گسستی در میان است که در تعبیر هوسرل از آن به‌عنوان غیاب یاد شده است. «بادآوری‌های جامعه‌شناسانه»،

«تخیل‌های جامعه‌شناسانه» و «همدلی‌های جامعه‌شناسانه»، فضاهاى روش‌شناختی جدیدی هستند که پدیدارشناسی در اختیار می‌گذارد و گره از کار فروبسته علوم اجتماعی در عرصه غیاب‌های اجتماعی می‌گشاید.

از این رویکرد در علوم اجتماعی به‌عنوان تفسیرگرایی یا معناکاوی (Interpretation) یاد می‌شود. در رهیافت روش‌شناختی تفسیر، هدف پژوهش اجتماعی عبارت است از بازسازی معنا و محتوای کنش‌ها و نظم‌های اجتماعی یا محتوای واقعیت اجتماعی از طریق «تفهم». تفهم، کشف معنای یک کنش اجتماعی یا واقعیت اجتماعی در زمینه اجتماعی خاص است. به همین سبب این رهیافت، معناکاوانه است (لیتل، ۱۳۷۳، ص ۱۱۳). برای فراهم آوردن تأییدات تجربی برای تفسیرهایی که از کنش اجتماعی به دست می‌آیند، می‌توان به گفته‌های خود کنش‌گر یا گفته‌های دیگرانی که به همان فرهنگ تعلق دارند، رجوع کرد (همان، ص ۱۲۰). جامعه‌شناسی در این رویکرد، علمی است که می‌خواهد از طریق «تفهم تفسیری» کنش اجتماعی به تبیین علل، سیر و معلول‌های آن دست یابد. از نظر او (رفتار) فقط هنگامی «کنش انسانی» تلقی می‌شود که فرد یا افراد عامل، بر اساس «معنا» - که امری ذهنی است - به آن دست بزنند. چنین کنشی ممکن است درونی یا برونی باشد و نیز امکان دارد کنش یا انصراف از آن را شامل شود. اصطلاح «کنش اجتماعی» ناظر به فعالیت‌هایی است که بر حسب معنا و مقصودی که افراد عامل برای آن قایل‌اند، با کنش «دیگران» مرتبط باشد و نسبت به آن، جهت‌گیری شود (وبر، ۱۳۸۷، صص ۳۳ و ۶۶-۶۴). «انگیزه» مجموعه‌ای از معنایی است که از لحاظ کنش‌گر یا محقق اجتماعی، دلیل کافی برای کنش وی به‌شمار می‌رود (همان، ص ۴۵). در اینجا حتی موضوع علوم اجتماعی نیز به طور کامل و تمام‌عیار آمیخته با معنا تصویر و دانسته شده است. در این حال امکانی برای نادیده‌انگاشتن روش تفهم تفسیری در میان نیست و شناخت اجتماعی، به‌ناچار با آن گره خورده است.



در تفهّم تفسیری، توان انجام یک کنش مشابه، پیش شرط تفهّم نیست (ویر، ۱۳۸۷، ص ۳۴)؛ بلکه اثبات تفهّم، دارای ماهیت «عقلانی» یعنی -منطقی و ریاضی- و سرشت اصلی آن به لحاظ احساسی، «همدلانه» (Empathi) است. همدلی در اینجا عبارت است از مشارکت احساسی و همسونگرانه در قلمرو کنشی که مطالعه می‌شود. البته فهم کنش، مشروط به شناخت وضعیتی نیز است که فرد در آن قرار گرفته است (همان، ص ۳۵). برای فهم معانی ذهنی نهفته در کنش، دو حالت «تفهّم بی‌واسطه» (مستقیم، همدلانه، عاطفی یا تجربی) و «تفهّم باواسطه» (غیرمستقیم، تبیینی، فکری یا عقلانی) وجود دارند. در حالت بی‌واسطه، محقق اجتماعی قادر به همدلی است؛ اما در حالت باواسطه درک هدف‌ها و ارزش‌هایی غایی که کنش انسان به سمت آنها جهت‌گیری شده، به طور فکری ممکن است (همان، صص ۳۶-۳۵ و ۴۱-۴۰). به بیان دیگر هر قدر که این هدف‌ها و ارزش‌ها با هدف‌ها و ارزش‌های خود ما «تفاوت» بنیادی‌تر داشته باشند، فهم آنها از طریق مشارکت همدلانه، دشوارتر و از این رو باواسطه‌تر خواهد بود؛ برای مثال بسیاری از کنش‌های خیرخواهانه دینی، برای افراد گسسته از ارزش‌ها فهم‌ناپذیر است (همان، ص ۳۶-۳۵). در این حال باید ارتباط ذهنی محض را جایگزین ارتباط وجودی و انسی کرد و گسست ارزشی را این‌گونه جبران نمود.

«اشیای طبیعی» یا «ساخته‌های انسانی» نیز فقط تا آن حدّ معنا کسب می‌کنند که تولید و کاربرد آنها بر رفتار انسان تأثیر می‌گذارد و بدون این، آنها فهم‌ناپذیر باقی خواهند ماند. پس آنچه آنها را قابل فهم می‌سازد، رابطه‌ای است که به‌عنوان «وسیله» یا «هدف» با رفتار انسان دارند. «فرایندها» و «شرایط» نیز چنین حکمی دارند؛ به این ترتیب تمام فرایندها و شرایطی که نتوانند به هدف معناداری مرتبط شوند، بی‌معنا خواهند بود (همان، ص ۳۸). پس در تحلیل تفهمی، همه واقعیّت‌ها باید نسبتی با دنیای معانی بیابند تا جامعه شناخت اجتماعی به تن کنند و معانی نیز امور انسانی و متعلّق به ذهن و اندیشه‌ها و

خواسته‌ها و انگیزه‌های نهفته در آن‌اند.

ساختارهای اجتماعی در موارد بسیاری، نفوذ علی مؤثری بر کنش‌های افراد دارند (همان، ص ۵۰) و جامعه‌شناس به خاطر هدف‌هایش، مشکل می‌تواند مفاهیمی همچون جمعی بودن را نادیده بگیرد (همان، ص ۴۹). در عین حال، کنش، فقط به صورت کنش یک یا چند «شخص منفرد» وجود دارد و نه امر دیگر (همان، ص ۴۸). پس شاید اجتناب‌ناپذیر باشد که با گروه‌ها و نهادها و به صورت کلی ساختارهای خرد و کلان اجتماعی به گونه‌ای روبه‌رو شد که گویی آنها اشخاص منفرد و برخوردار از قدرت کنش‌گری‌اند. چنین ساختارهایی زائیده کنش متمایز «اشخاص منفرد» به‌شمار می‌روند (همان، ص ۴۹). در این روایت از تحلیل اجتماعی، کوشش شده که میان سطح کنش‌گر و سطح ساختار، پیوند منطقی برقرار شود و هر دو در کنار یکدیگر در تحلیل، نشانده شوند؛ ولی با این قید که سطح ساختار باید به سطح کنش‌گر فروکاهیده شود و برداشت کنش‌گرانه از او ارائه شود تا در نهایت بتواند به درون تحلیل راه یابد. این راه‌یابی، متوقف بر ترجمه خردنگرانه از ساختارهاست.

آنچه در ادبیات پدیدارشناسی، «علم حضوری» و «شهود» خوانده شده، علم حصولی است. در فلسفه اسلامی علم بر دو گونه است: «علم حضوری» و «علم حصولی». علم حضوری یعنی علمی که عین واقعیت معلوم، پیش عالم حاضر است؛ مانند علم نفس به ذات خود و حالات وجدانی و ذهنی خود. علم حصولی یعنی علمی که واقعیت معلوم، پیش عالم حاضر نیست، بلکه فقط مفهوم و تصویری از معلوم، پیش عالم حاضر است؛ مثل علم نفس به موجودات خارجی از قبیل زمین، آسمان، درخت، انسان‌های دیگر و عضای بدن خود شخص ادراک‌کننده. در علم حضوری، علم و معلوم یکی است؛ یعنی وجود علم، عین وجود معلوم است و انکشاف معلوم پیش عالم به واسطه حضور خود معلوم نزد عالم است و از این جهت این علم را «حضوری» می‌نامند. در علم حصولی



واقعیت معلوم، غیر از واقعیت علم است و انکشاف معلوم پیش عالم به واسطهٔ حصول صورتی است از معلوم نزد عالم و از این جهت، این علم را «حصولی» می‌نامند (مطهری، ۱۳۹۵، ج ۱، ص ۸۳-۸۴). شک و یقین و تصور و تصدیق، خطا و صواب، حافظه و توجه، تفکر و تعقل و استدلال و تعبیر لفظی و تفهیم و تفهم و فلسفه و علوم، همه مربوط به علم‌های حصولی و به عبارت دیگر، مربوط به عالم مخصوص ذهن است که عالم صور اشیاست و در مورد علم‌های حضوری، هیچ یک از این تعابیر معنا ندارد (همان، ج ۲، ص ۴۷). از این رو هرچند پدیدارشناسی توانسته پاره‌ای از واسطه‌ها و حایل‌ها را کنار بزند، این پیشروی به مرز علم حضوری نرسیده و کاربست تعابیر شهود و حضور دربارهٔ ادراک‌هایی که پدیدارشناسی به آنها اشاره می‌کند، ناصواب است. این فضای ادراکی، همچنان آغشته به صورت‌های ذهنی است.

شهود در معنای جامعه‌شناختی آن، روشی است که مطالعهٔ جهان اجتماعی، بسیار به آن نیاز دارد؛ اما غلبهٔ تجربه‌گرایی ظاهراندیش، آن را به حاشیه رانده و منزوی کرده است. فضیلت اصلی پدیدارشناسی این است که دوباره، شهود را به مرکز بازگردانده و خواهان به حضور درآوردن واقعیت اجتماعی شده است. شهود جامعه‌شناختی درک مستقیم و ناب از آنچه در جهان اجتماعی می‌گذرد، در اختیار ما قرار می‌دهد که نه فقط اصیل است، بلکه غنی و پُر داده نیز هست.

در مقام تحلیل انتقادی باید گفت جامعه‌شناسی پدیدارشناختی که از هوسرل بهره گرفته است، در پی مطالعهٔ «شیوه‌ها»یی است که کنش‌گران از طریق آنها، هم خود را می‌سازند و هم واقعیت‌های اجتماعی. آنها می‌کوشند با بررسی زندگی روزانهٔ کنش‌گران، به این «سازوکارها» دست یابند و «مسیر» آفریدن و بازآفریدن‌های مستمر مبتنی بر کنش‌گران را پیدا کنند. حال مسئله این است که چنین دغدغه‌ای در علوم اجتماعی چه منزلتی دارد؟ آیا علوم اجتماعی به دنبال آن است که این معبرها و مدارها

را بیابد یا حداکثر در پی آن است که به‌عنوان یکی از گونه‌های تحلیل اجتماعی به سطح خُرد و فعالیت‌های ذهنی کنش‌گران نیز نظر افکند و در مقام تبیین، نقش علی و مولد برای ذهنیت در نسبت به واقعیت اجتماعی تعیین نماید؟ اینکه فرایندهای ذهنی چه جایگاهی در صورت‌بندی واقعیت‌های اجتماعی دارند، همه مسئله علوم اجتماعی نیست که بتوان آن را فراهم‌آورنده رسالت علوم اجتماعی قلمداد کرد.

نتیجه‌گیری

۱. مطالعه آنچه در «ذهن» می‌گذرد، می‌تواند برای علم اجتماعی نیز مفید باشد؛ اما در حد حاشیه و پیش‌درآمد نه اینکه موضوع اصلی علم اجتماعی به کناری رانده شود و ذیل ذهن قرار بگیرد. نمی‌توان آنچه را که در فلسفه، فضیلت‌شمرده می‌شود، به علم اجتماعی نیز تعمیم داد و موضوع اصلی علم اجتماعی را به نفع فلسفه، مصادره به مطلوب نمود. استفاده‌های بینارشته‌ای در صورتی معقول است که موجب فروکاستن موضوع‌ها و جابه‌جایی نقطه‌های تمرکز نشود. تعلق خاطر فراوان پدیدارشناسی به مباحث انتزاعی و ذهن‌پژوهی، آن را گرفتار یک روایت به‌شدت نظری از جهان اجتماعی کرده است و به این ترتیب زمینه بهره‌مندی علوم اجتماعی از خویش را ناچیز و اقلی نموده است. علم اجتماعی در آنجا متولد شد که توانست موضوع خود را مستقل از روان‌شناسی معرفی کند و نشان بدهد افزون بر بافت روانی، بافت اجتماعی نیز نه‌فقط مؤثر است، بلکه گاه مستقل است. چنانچه هستی اجتماعی به این سطح فروکاهیده شود، در واقع علم اجتماعی به سایه‌نشین روان‌شناسی تبدیل شده و اعتبار و منزلت مستقل خویش را باخته است. این حکم، عام است و اختصاص به علم اجتماعی غربی ندارد، بلکه علم اجتماعی اسلامی را نیز در بر می‌گیرد. هستی اجتماعی در علم اجتماعی اسلامی، نه منحصر به هستی‌های خُرد و ذهنی است و نه این قبیل هستی‌ها در همه موارد، تعیین‌کننده‌نهایی هستند.



۲. در جهان اجتماعی، هم پای «کنش‌گری‌های خلاقانه و سازنده» در میان است و هم پای «الزام‌ها و فشارهای ساختاری». هر رویکردی که دچار یک‌سویه‌نگری شود و این فاعلیت‌های متقابل را نبیند، بخشی از مناسبات جهان اجتماعی را حذف کرده است. انگاره علم اجتماعی اسلامی، هستی‌های اجتماعی را دولایه تصویر می‌کند و به‌وجود مناسبات یک‌سویه میان آنها حکم نمی‌کند. زندگی ذهنی و زندگی عینی، تعاملات متقابل دارند و نسبت مطلق و همیشگی میان آنها برقرار نیست؛ هرچند اقتضای منطق این است که زندگی عینی، تابعی از زندگی ذهنی باشد. البته بر اساس نظریه فطرت و اینکه انسان هویت پیشاجتماعی دارد که اصیل و تعیین‌کننده است، علم اجتماعی اسلامی از تقدم روان‌شناسی انسان بر جامعه‌شناسی او دفاع می‌کند؛ اما عالم درون را به‌معنای فرایندهای ذهنی و شناختی محض تفسیر نمی‌کند و جنبه‌های تکوینی و خلقتی وجود انسان را که جوهر پیشاذهنی دارند، انکار نمی‌کند.

۳. بنا نهادن رهیافتی در علم اجتماعی که تا حد زیادی به آنچه هوسرل گفته است وفادار باشد، بسیار دشوار و دیرپاب است و گویا جز با دخل و تصرف‌های جدی در تفکر فلسفی هوسرل، چنین امکان و مجالی تحقق نمی‌یابد. حتی شاید لازم آید که به جای دغدغه ساخته و پرداخته کردن روایت جامعه‌شناختی از هوسرل از او درگذریم و فارغ از تعهد و تقید به رویکرد فلسفی وی، اقتضاها و ضرورت‌های خود علم اجتماعی را مبنا قرار دهیم. علم اجتماعی، معطوف به جهان اجتماعی و این جهان نیز بیشتر ماهیت تجربی و عینی دارد و با تمایلات غلیظ ذهنی و فلسفی، سر سازگاری ندارد. اگر برخی رویکردهای فلسفی، قابل ترجمه به فلسفه مضاف و آنگاه علم اجتماعی اند، اما پدیدارشناسی به دلیل غرق شدن در علایق انتزاعی، فاصله و زاویه فراوان دارد. در زمینه علم اجتماعی اسلامی مسئله حادث‌تر و پهن‌دامنه‌تر می‌شود؛ چون افزون بر بیگانگی فراوان پدیدارشناسی در روایت خالص و اولیه‌اش با علم اجتماعی، مسئله دیگری که در علم اجتماعی اسلامی

موضوعیت پیدا می‌کند، اصطکاک‌های فلسفی و بنیادین میان این دو حوزه معرفتی است. نگاهی که پدیدارشناسی به انسان و جامعه و ذهن و معرفت دارد، از جهت‌گیری‌های فلسفه اسلامی فاصله دارد و این امر، امکان کاربست پدیدارشناسی را در علم اجتماعی اسلامی بسیار ناچیز و حتی گاه ممتنع می‌گرداند.

۱۵۶



منابع

- * قرآن کریم.
- ** نهج البلاغه.
- ۱. اسپیکلبرگ، هربرت، و شومان، کارل (۱۳۹۹). جنبش پدیدارشناسی: درآمدی تاریخی. ج ۱، ترجمه مسعود علیا، تهران، مینوی خرد.
- ۲. برگر، پیترا، و لوکمان، توماس (۱۳۸۷). ساخت اجتماعی واقعیت: رساله‌ای در جامعه‌شناسی شناخت. ترجمه فریبرز مجیدی، تهران، علمی و فرهنگی.
- ۳. بل، دیوید (۱۳۷۶). اندیشه‌های هوسرل. ترجمه فریدون فاطمی، تهران، مرکز.
- ۴. بوفنسکی، اینوستیوس (۱۳۸۳). فلسفه معاصر اروپایی. ترجمه شرف‌الدین فراسانی، تهران، علمی و فرهنگی.
- ۵. پارسانیا، حمید، و طوطیان، سیدسعید (۱۴۰۰). مسئله دیگری در جامعه‌شناسی پدیدارشناختی و حکمت متعالیه. فصلنامه اسلام و مطالعات اجتماعی، ۹ (۳۳)، ۶۷-۹۴.
- ۶. پارسانیا، حمید، و سلطانی، مهدی (۱۳۹۰). بازخوانی جهان‌های اجتماعی جامعه‌شناسی پدیدارشناختی بر اساس حکمت متعالیه. فصلنامه معرفت فرهنگی اجتماعی، ۹ (۹)، ۱۰۷-۱۲۸.
- ۷. پیترزما، هنری (۱۳۹۸). نظریه معرفت در پدیدارشناسی: هوسرل، هیدگر، مولوپوتی. ترجمه فرزاد جابراالانصار، تهران، کرگدن.
- ۸. حسینی شاهرودی، سیدمرتضی، و اسکندری، زهرا (۱۳۹۶). بررسی تطبیقی فاعلیت ذهن در فرایند ادراک از دیدگاه ملاصدرا و هوسرل. فصلنامه حکمت صدرایی، ۶ (۱۱)، ۶۳-۷۴.
- ۹. حقی، علی، و مداین، سیدمحمدامین (۱۳۹۲). وجوه اشتراک و شباهت در



- دیدگاه‌های معرفت‌شناختی ملاصدرا و هوسرل. فصلنامه آموزه‌های فلسفه اسلامی، ۱۲۲، ۴۷-۶۴.
۱۰. حقی، علی، و دیگران (۱۴۰۱). پیوند هستی و شناخت از منظر حکمت صدرایی و پدیدارشناسی هوسرل. فصلنامه دین پژوهی و کارآمدی، ۲ (۵)، ۱۵-۳۳.
 ۱۱. خالدنژاد، شیوا، و نجفی افرا، مهدی (۱۴۰۰). مؤلفه‌های پدیدارشناختی معرفت‌شناسی ابن‌سینا: با اتکاء به مبانی پدیدارشناختی هوسرل. فصلنامه پژوهش‌های معرفت‌شناختی، ۲۲، ۷-۲۶.
 ۱۲. دارتیک، آندره (۱۳۹۹). پدیدارشناسی چیست. ترجمه محمود نوالی، تهران، سمت.
 ۱۳. راسل، متیسون (۱۳۹۹). هوسرل. ترجمه مجید مرادی، تهران، علمی و فرهنگی.
 ۱۴. ریتزر، جورج (۱۳۸۷). نظریه جامعه‌شناسی در دوران معاصر. ترجمه محسن ثلاثی، تهران، علمی.
 ۱۵. زهاوی، دان (۱۳۹۲). پدیدارشناسی هوسرل. ترجمه مهدی صاحبکار و ایمان واقفی، تهران، روزبهان.
 ۱۶. ساکالوفسکی، رابرت (۱۳۸۴). درآمدی بر پدیدارشناسی. ترجمه محمدرضا قربانی، تهران، گام نو.
 ۱۷. شاکری، سیدمحمدتقی (۱۳۹۳). چیستی علم و معرفت از منظر هوسرل و صدرالمتألهین. فصلنامه حکمت اسراء، ۱۹، ۱۵۱-۱۸۹.
 ۱۸. فخرزاد، سیدحسین (۱۳۹۱). بررسی تطبیقی نظریه جامعه‌شناختی پدیدارشناسی با مبانی نظری اسلام. فصلنامه قیاسات، ۱۷ (۶۴)، ۱۴۹-۱۷۴.
 ۱۹. کرایب، یان (۱۳۸۶). نظریه اجتماعی مدرن: از پارسونز تا هابرماس. ترجمه عباس مخبر، تهران، آگاه.
 ۲۰. لویناس، امانوئل (۱۴۰۰). نظریه شهود در پدیدارشناسی هوسرل. ترجمه فرزاد جابرانصار و محمد مهدی اردبیلی، تهران، نشر.
 ۲۱. لیتل، دانیل (۱۳۷۳). تبیین در علوم اجتماعی: درآمدی به فلسفه علم الاجتماع. ترجمه



- عبدالکریم سروش، تهران، صراط.
۲۲. لیوتار، ژان فرانسوا (۱۳۷۵). پدیده‌شناسی. ترجمه عبدالکریم رشیدیان، تهران، نی.
۲۳. مشکانی، عبدالحسین، سلطانی، مهدی، و فولادی، محمد (۱۳۸۹). «تحلیل قرآنی نظریه پدیدارشناسی شوتس». فصلنامه معرفت فرهنگی اجتماعی، ۱ (۳)، ۱۵۳-۱۷۶.
۲۴. مطهری، مرتضی (۱۳۹۵). اصول فلسفه و روش رئالیسم. ج ۱، تهران، صدرا.
۲۵. _____ (۱۳۹۵). اصول فلسفه و روش رئالیسم. ج ۲، تهران، صدرا.
۲۶. _____ (۱۳۹۵). اصول فلسفه و روش رئالیسم. ج ۳، تهران، صدرا.
۲۷. _____ (۱۳۹۶). مسئله شناخت. تهران، صدرا.
۲۸. _____ (۱۳۹۷). شرح منظومه. تهران، صدرا.
۲۹. _____ (۱۳۹۸). مقالات فلسفی. تهران، صدرا.
۳۰. _____ (۱۳۹۹). مقدمه‌ای بر جهان‌بینی اسلامی، ج ۱ (انسان و ایمان)، تهران، صدرا.
۳۱. ملائی، رضا (۱۳۹۶). تبیین واقعیت پدیدار و روش پدیدارشناسی بر اساس فلسفه هوسرل و بازسازی آن بر اساس فلسفه صدرالمتهلین. فصلنامه اسلام و مطالعات اجتماعی، ۴ (۱۶)، ۹۱-۱۱۵.
۳۲. موهانتی، جی ان (۱۴۰۰). نظریه معنای ادموند هوسرل. ترجمه سارا قاسمی، تهران، جامعه‌شناسان.
۳۳. وبر، ماکس (۱۳۸۷). مفاهیم اساسی جامعه‌شناسی. ترجمه احمد صدراتی، تهران، مرکز.
۳۴. ولارد مایول، ویکتور (۱۳۹۸). هوسرل. ترجمه سینا رویایی، تهران، نگاه.
۳۵. وودرف اسمیت، دیوید (۱۳۹۳). هوسرل. ترجمه محمدتقی شاکری، تهران، حکمت.
۳۶. هوسرل، ادموند (۱۳۷۲). ایده پدیده‌شناسی. ترجمه عبدالکریم رشیدیان، تهران، علمی و فرهنگی.

۳۷. _____ (۱۳۸۷). درآمدی بر پژوهش‌های منطقی. ترجمه محمد رضا قربانی، تهران، فرهنگ صبا.
۳۸. _____ (۱۳۸۸). بحران علوم اروپایی و پدیدارشناسی استعلایی. ترجمه غلام عباس جمالی، تهران، گام نو.
۳۹. _____ (۱۳۹۹). تأملات دکارتی: مقدمه‌ای بر پدیده‌شناسی. ترجمه عبدالکریم رشیدیان، تهران، نی.

۱۶۰

