

کاربست رهیافت و روش پدیدارشناسی در علوم سیاسی

علی اشرف نظری*

استادیار گروه علوم سیاسی دانشکده حقوق و علوم سیاسی دانشگاه تهران

علیرضا صحرایی

دانش آموخته کارشناسی ارشد گروه علوم سیاسی دانشکده حقوق و علوم سیاسی دانشگاه تهران

(تاریخ دریافت: ۹۰/۷/۴ - تاریخ تصویب: ۹۰/۱۱/۱۷)

چکیده:

یکی از رویکردهایی که اندیشمندان علوم اجتماعی و سیاسی برای بررسی مفاهیم و تحول آن مورد توجه قرار می‌دهند؛ رویکرد پدیدارشناسی است. این رهیافت که از جمله رهیافت‌های پیچیده در عرصه علوم اجتماعی و سیاسی به شمار می‌رود اشتراکات بارز با رهیافت‌های تفسیری دارد که در پایان قرن بیستم میلادی علیه پوزیتیویسم و امپرسیسیسم رشد کرد. پرسش اصلی این پژوهش، پرسش از میزان و نحوه کاربری روش پدیدارشناسی در عرصه علوم سیاسی است. به عبارت بهتر، سوال از امکان یا امتناع کاربرد دانش و روش پدیدارشناسی در قلمرو مزبور است و اینکه چگونه و در چه ابعادی می‌توان از پدیدارشناسی برای فهم و توضیح علوم سیاسی استفاده کرد؟ مدعا و مفروض این تحقیق آن است که امکان استفاده از دانش پدیدارشناسی در عرصه‌های مختلف علوم سیاسی کاملاً منتفی نیست و می‌توان با حذف جوانب ناهم‌ساز آن، از این روش برای تجزیه و تحلیل پژوهش‌های سیاسی استفاده کرد. کاربرد رویکرد پدیدارشناسانه در حوزه سیاست افق‌هایی تازه را پیش روی ما می‌گشاید و نتایج مهم روش شناختی و نظری را به بار می‌آورد. هدف از نگارش مقاله حاضر کاربرد و پرده‌نمایی از برخی دستاوردهای روش‌شناختی و معرفت‌شناختی رویکرد پدیدارشناسی در سیاست است.

واژگان کلیدی:

روش‌شناسی، پدیدارشناسی، آگاهی، دازاین، هوسرل، هایدگر، شوتز، مرلوپوتتی

Email: nazarian2004@yahoo.com

فاکس: ۶۶۴۰۹۵۹۵

*مسئول مقاله

از این نویسنده تاکنون مقالات زیر در این مجله منتشر شده است:

"مفهوم قدرت در اندیشه سیاسی هابز" شماره ۶۹، پائیز ۱۳۸۴؛ "غرب، هویت و اسلام سیاسی: تصورات و پنداشت‌های غرب از اسلام"، شماره ۱، بهار ۱۳۸۷؛ "گفتمان هویتی تجددگرایان ایرانی در انقلاب مشروطیت"، شماره ۴، زمستان ۱۳۸۸؛ "چرخش در مفهوم قدرت: تصور فوکویی و پسا فوکویی از قدرت"، شماره ۳، پاییز ۱۳۹۰؛ "بازشناسی مفاهیم آزادی مثبت و منفی: رویکردی انتقادی"، شماره ۱، بهار ۹۱.

مقدمه

پدیدارشناسی بر ضرورت درک مفاهیم مندرج در پدیده‌های اجتماعی و ماهیت ارزش‌ها تأکید دارد. به عقیده نظریه‌پردازان پدیدارشناسی، برای شناخت پدیده‌های انسانی باید به دنیای ارزش‌های انسان‌ها پی برد و براین اساس پدیده‌های انسانی را تشریح و تبیین کرد. تا به درون معانی و ارزش‌های افراد پی نبریم، نمی‌توانیم به واقعیت پدیده‌ها و روابط بین آنها دست یابیم. بدین ترتیب، پدیدارشناسی نه تنها بر پیچیدگی ذهنیت و کیفیت پدیده اجتماعی تأکید دارد، بلکه فهم جوامع یا گروه‌های مورد مطالعه را نیز ضروری می‌داند. پژوهشگران مکتب پدیدارشناسی برای انسانی کردن فرآیندهای پژوهشی، به دنبال ایجاد نظریه از طریق درک رفتار انسانی با توجه به ابعاد عملی آن هستند (ازکیا، ۱۳۸۲: ۱۰۱-۱۰۰).

پارادایم پدیدارشناسی را که می‌توان به آن لقب «بازوی فلسفی هرمنوتیک» و دیدگاه‌های تأویل‌گرایانه داد، از چند جهت در حوزه روش شناختی و معرفت‌شناختی سیاسی حائز اهمیت است: نخست آنکه در این نگرش رابطه ذهن و عین/سوژه و ابژه مورد بازاندیشی قرار می‌گیرد. دوم اینکه درباره جایگاه علوم عینی و اثباتی/پوزیتیویستی، فهم دنیای مدرن از خود و اصالت و معناداری این خودفهمی به نقد و ارزیابی می‌پردازد. سوم اینکه از چنین دیدگاهی است که همه توضیحاتی که نظریات قدیم و جدید در باره فهم جهان ارائه داده‌اند، قابل تردید می‌شود و به طور طبیعی در نتیجه چنین تردیدی ارزش‌های پذیرفته شده سیاسی و اجتماعی و اندیشه خردگرایی و ترقی و وحدت تاریخی مندرج در آن نظریات نیز دستخوش تردید می‌شود. دلایلی که ذکر شد ضرورت بررسی این رهیافت بسیار غامض و در عین حال رهگشا را بیشتر می‌سازد.

پرسش اصلی این پژوهش، پرسش از میزان و نحوه کاربری روش پدیدارشناسی در عرصه علوم سیاسی است. به عبارت بهتر، پرسش از امکان یا امتناع کاربرد دانش و روش پدیدارشناسی در قلمرو مزبور است و اینکه چگونه و در چه ابعادی می‌توان از پدیدارشناسی برای فهم و توضیح علوم سیاسی استفاده کرد؟ مدعا و فرضیه این تحقیق آن است که امکان استفاده از دانش پدیدارشناسی در عرصه‌های مختلف علوم سیاسی کاملاً منتفی نیست و می‌توان با حذف جوانب ناهمساز و مردود آن، از این روش برای تجزیه و تحلیل پژوهش‌های سیاسی استفاده کرد.

این پژوهش از شیوه‌ی اسنادی - کتابخانه‌ای یعنی استفاده از مدارک مکتوب و روش توصیفی - تبیینی بهره گرفته و تلاش دارد با استفاده از روش جمع‌آوری داده‌ها و اطلاعات کتابخانه‌ای و بهره‌گیری از منابع موجود، ضمن ادراک بسترهای فکری پدیدارشناسی، امکان

لازم برای تحلیل چرایی و چگونگی کاربست آن در حوزه علوم سیاسی نیز مورد توجه قرار گیرد.

تبارشناسی پدیدارشناسی

اصطلاح پدیدارشناسی حداقل سه معنای اصلی دارد: یکی در نوشته‌های گئورگ ویلهلم فردریش هگل؛ دیگری در نوشته‌های ادموند هوسرل؛ و سوم در نوشته‌های مارتین هایدگر. برای هگل پدیدارشناسی رهیافتی به فلسفه است که با شناسایی پدیده - آنچه خودش به ما در تجربه آگاهی ارائه می‌دهد - شروع می‌شود. بدین معنا که فهم نهایی مطلق، منطقی، هستی‌شناسی و روح متافیزیک پشت سر پدیده هاست. هگل این نوع پدیدارشناسی را پدیدارشناسی دیالکتیک/Dialectical Phenomenology می‌نامد. هوسرل در صدد بود تا از طریق کاربست روش پدیدارشناسی، اساس و پایه‌ی استعاری برای همه‌ی دانش‌ها به خصوص فلسفه فراهم آورد؛ اساس و پایه‌ای که از همه مفروض‌های پیشین تهی باشد. هایدگر نیز با تاسی از روش‌شناسی هوسرلی به این نکته توجه می‌کند که عالم از حیث ظهورش بر آگاهی ما مطرح است، یعنی عالم ظهوری است بر آگاهی ما و آگاهی نیز شرط این ظهور است؛ یعنی با آگاهی ماست که سراپرده‌ی ظهور برپا می‌ایستد و با وجود آدمی است که حقیقت وجود جلوه کرده است.

اساس مکتب پدیدارشناسی و خاستگاه تاریخی آن به چند ریشه ی فکری بازمی‌گردد: یکی ریشه‌های ایده آلیسم فلسفی است؛ دیگری ریشه روش‌شناسی ذهن گرا که بویژه پس از کانت رونق یافته بود؛ و سوم انتقاد علیه رواج چشم‌انداز مکتب رفتارگرایی در روانشناسی که در زمان هوسرل هنوز به عنوان مکتب رفتارگرایی نمود پیدا نکرده بود؛ بلکه با گرایش به تحلیل روانشناختی از جهان یا «روانشناسی‌گرایی»/Psychologism شناخته می‌شد (تنهایی، ۱۳۷۷، ج ۴: ۳۳۸). تمام بحث پدیدارشناسی حول محور فنومن یا پدیده می‌چرخد. اما فنومن به لحاظ تبارشناختی چه معنایی دارد؟ فنومن / Phenomenon، واژه‌ای است برگرفته از فعل phainesthai که به معنای «آشکار شدن» یا «ظاهر شدن» است و معادل انگلیسی آن «appear»، معادل آلمانی آن «erscheinen» و معادل فارسی آن «نمودن» است. همه این معادل‌ها، هم معنای «آشکار شدن» می‌دهند و هم معنای «به نظر آمدن». هوسرل پسوند logy را که مأخوذ از logos/نطق است، اغلب به معنای متداول به آن گونه که در نام قلمروهای دیگر معرفت‌مانند روان‌شناسی، زیست‌شناسی و جامعه‌شناسی به کار می‌رود، یعنی به معنای شناخت یا شناسی به کار می‌برد. حال آنکه هایدگر logy و logos را در اصل از مصدر legein به معنی آشکار کردن می‌داند. در تعبیر افلاطونی، کلمه فنومن در مقابل آیدوس/eidos به کار می‌رود. به نظر وی، فنومن‌ها همان موجودات عالم محسوس هستند که موجودیت آنها اصیل نیست بلکه سایه‌گون

و شیخ مانند، متغیر و جزئی است و اصل آنها یعنی آیدوس به معنی دیدار و مثال در عالمی مفارق از عالم محسوس به نحوی ثابت و لایزال وجود دارد (جمادی، ۱۳۸۵: ۸۳). ارسطو به جای آنچه افلاطون "پدیدار" می‌گفت، لفظ "ماده" هیولی به یونانی را به کار برد که صرفاً جهت عدم تحصیل و قابلیت محض در آن ملحوظ است و صورت/مورفه به یونانی نیز جهت تحصیل و تأثیر و فاعلیت آن است (ریخته‌گران، ۱۳۸۲: ۶).

واژه «فنونولوژی» یا «پدیدارشناسی» را هوسرل وضع نکرده است؛ اما او کلمه فنومن را به صورتی بی سابقه و تازه معنی می‌کند تا جایی که «پدر پدیدارشناسی» لقب گرفته است. پیش از او، شیسستوف فردریش اوتینگر - زاهد آلمانی - در سال ۱۷۳۶ نخستین بار واژه پدیدارشناسی را به مفهومی دینی به کار برد. اوتینگر فنونولوژی را مطالعه «نظام الهی حاکم بر روابط» چیزهای محسوس در عالم قشر و محسوسات می‌دانست. بعدها در قرن هیجدهم، یوهان هاینریش لامبرت - ریاضیدان و فیلسوفی که متأثر از کریستیان ولف بود - در کتاب ارغنون نو این واژه را برای دلالت بر نظریه نمودهایی که برای همه علوم تجربی بنیادی هستند به کار برد (جمادی، ۱۳۸۵: ۸۴؛ ریخته‌گران، ۱۳۸۲: ۳). احتمالاً کانت از او تأثیر گرفته است؛ زیرا از دیدگاه کانت نیز فنومن یعنی آنچه از منشأ تجربه به حساسیت داده می‌شود. به هر حال تا زمان کانت این تفسیر غالب است که فنومن شیخ، ظاهر و نمودی است که برای شناخت ذات و حقیقت چیزها باید از آن گذر کرد.

شاید هگل نخستین کسی بود که فنومن را به مفهومی به کار برد که دیگر صرف ظاهر و شبیحی دور و جدا از باطن و ذات نیست. هگل از سویی همانند افلاطون، شناخت ذوات را ممکن می‌داند و از سوی دیگر، همچون کانت و هیوم، ذوات را متعلق به عالمی مفارق از ذهن نمی‌داند بلکه آنها را در حیطه همین جهان می‌بیند. بی جهت نیست که او به شاگردان خود توصیه می‌کند که فلسفه افلاطون را از نظرگاه کانت بخوانند. پدیدار به نزد هگل تجلی روح یا ایده و نحوه و مرتبه‌ای از تحقق آن در زمان و مکان است (جمادی، ۱۳۸۵: ۸۵). بنابراین، قلمرو پدیدارشناسی هگل در واقع تمام عالم و آدم و روش او استخراج مفاهیم معقول از پدیدارها یا تجلیات روح مطلق است. به تعبیر هایدگر، پدیدار آن چیزی است که خود را نشان می‌دهد؛ چیزی که ظاهر و منکشف می‌شود. Pha یا Phaos به معنای «نور» یا «درخشندگی» با آنچه می‌تواند ظاهر یا مرئی شود، خویشاوند است. این ظاهر شدن نشانه‌ی چیز نیست، بلکه نشان دادن یا به ظهور آمدن آن چیز است؛ چنانکه هست. واژه پدیدار یعنی آنچه به نور روز، روشن می‌آید یا «می‌تواند درآید» (منوچهری، ۱۳۸۷: ۶۸). پدیدارشناسانی مثل هایدگر می‌گویند پدیده‌ها بیانگر و توضیح دهنده حقیقت هستند، یعنی از خودشان سخن می‌گویند. به بیان دیگر، وظیفه ما تنها این است که آماده شنیدن باشیم. در پدیدارشناسی تأملات از قلمرو انتزاعات به سپهر

تجربه زندگانی معطوف می‌شود. پدیدارشناسی عبارت است از «توصیف پدیدارها» به عنوان هر چیزی که بر «آگاهی» پدیدار می‌شود (قربانی، ۱۳۸۳: ۸).

در پدیدارشناسی هدف آن است که اجازه دهیم پدیده مورد بررسی، خود را به تمامی آشکار سازد. در پدیدارشناسی برخلاف خردگرایی، جهان عینی به جهانی ذهنی تقلیل نمی‌یابد؛ یعنی وجود جهان برای آدمی قائم به ذهن نمی‌شود. در عین حال، عالم ذهن هم به جهان عینی تقلیل نمی‌یابد؛ یعنی فهم آدمی برآیند دنیای بیرون محسوب نمی‌شود؛ بلکه فهم ما از پدیده‌ها همیشه با وساطت مقولات فرهنگ، زبان و تاریخ متعادل می‌شوند (منوچهری، همان: ۶۸؛ قربانی، ۱۳۸۳: ۸۴؛ Dillon, 1988: 71-86).

پدیدارشناسی به مثابه روش

پدیدارشناسی در اصل روشی فلسفی برای درک جوهر پدیدارهاست؛ یعنی «جوهری» که بدون آن، پدیدار نمی‌تواند آن چه هست، باشد. در تاریخ پدیدارشناسی دست کم سه نحله ظهور کرده است: پدیدارشناسی استعلایی/Transcendental phenomenology؛ پدیدارشناسی وجودی/phenomenology Existential و پدیدارشناسی تأویلی/Hermeneutic phenomenology. هر یک از این نحله‌ها به ترتیب بر معانی جوهری تجربه شخصی، ساخت اجتماعی واقعیت و زبان و ساختار ارتباطی تأکید دارند. اما آنچه در تمامی برداشت‌های پدیدارشناسی مشترک است، تمرکز بر کشف شیوه‌ای است که افراد چه به طور شخصی و چه گروهی تجربه‌های خود را درک کرده و آن را بخشی از آگاهی خود می‌کنند (سیدامامی، ۱۳۸۶: ۵۲-۵۱). پدیدارشناسی روشی برای ایجاد تغییر بنیادی در ساختار و کشف پیچیدگی‌های حاکم بر هستی، جهان و انسان است (توحیدفام، ۱۳۸۱: ۱۲۶). به قول هوسرل، «اشیاء تنها از طریق معنی و مفهومی که ما به آنها می‌دهیم برای ما واقعیت دارند» (کاظمی، ۱۳۷۴: ۲۹۶). به اعتقاد وی پدیدارشناسی باید این توانایی را داشته باشد که بتواند به درون معانی راه یابد تا بتواند حقیقت آنها را کشف کند. ما در اینجا با دو مفهوم «بود» و «نمود» یا «پدیده» روبرو خواهیم بود که پژوهشگر، باید با استفاده از قوه ذهن، «بود» آنها را به کناری زده تا «نمود» یا «پدیده» آشکار شود.

از نظر روش‌شناختی، این امر مستلزم آن است که پژوهشگر به گونه‌ای دقیق و همه‌جانبه شیوه‌ای را که مردم به وسیله آن، پدیداری خاص را تجربه می‌کنند، فهم و بازگو کند؛ یعنی دریابد مردم چه درکی از آن پدیدار دارند، چگونه آن را توصیف می‌کنند، چه احساسی درباره آن دارند، چگونه در خصوص آن داوری می‌کنند، چگونه آن را به یاد می‌آورند، و چگونه آن را برای خود قابل فهم و درباره آن با دیگران صحبت می‌کنند. تجربه برای هر فرد در وهله اول از راه‌های حسی بدست می‌آید؛ اما این تجربه برای اینکه برای شخص مفهوم شود باید توصیف

و تفسیر شود. لیکن توصیف تجربه‌ها و تفسیر آنها به قدری درهم تنیده است که اغلب یکی می‌شود. پدیدارشناسان می‌کوشند شیوه‌ای را که افراد برای کنار هم قراردادن پدیدارهایی که تجربه کرده‌اند و برای فهم جهان پیرامون خود و در نهایت ایجاد جهان بینی به کار می‌برند، توضیح دهند. هیچ واقعیت مجزا یا «عینی» برای مردم وجود ندارد. آن چه هست، چیزی است که افراد به عنوان تجربه خود و معنای آن می‌شناسند. در نتیجه تمرکز پدیدارشناسان بر معناسازی به عنوان جوهر تجربه انسانی است. اما آنچه مطالعه پدیدارشناختی خالص را از انواع مطالعات تفسیری تفکیک می‌کند، وجود این فرض است که تجربه‌های مشترک ما جوهره‌ای مشترک دارند که از تجربه مشترک پدیدار واحد بدست می‌آید. بنابراین، تجربه‌های افراد مختلف تحلیل و مقایسه می‌شود تا جوهر و پدیده‌هایی چون شرکت در تظاهراتی سیاسی و... مشخص شود (کاظمی، ۱۳۷۴: ۵۳-۵۲).

به طور کلی، پدیدارشناسی در کنار سایر مکاتب و نحله‌های جامعه‌شناختی - سیاسی متأثر از سنت‌های تفسیری - هرمنوتیک، نشانه‌شناسی، کنش متقابل نمادین، روش زبان‌شناختی و گفتمان، دیرینه‌شناسی، تبارشناسی،... بر لزوم توجه به دنیای معانی کنشگران و نقش مداوم عمل تفسیر در هر نوع کنش متقابل اجتماعی و نیز ساخته شدن دنیای اجتماعی انسانها تاکید ورزیده و اثبات‌گرایی را ناتوان از ورود به ذهنیات و اغراض واقعی افرادی می‌داند که موضوع بررسی پژوهشگر است. در نگرش پدیدارشناسانه، انسان هم موضوع شناسایی/ابژه و هم فاعل شناسایی/سوژه است و در فعالیت‌های معنابخش «من» استعلایی تحقیق می‌کند. «من»ی که به همه موجودات از جمله بدن خودش، به فرهنگ و تاریخ معنا می‌بخشد (دریفوس و رابینو، ۱۳۷۸: ۵۴). هرگونه عمل اجتماعی یا هر نهادی که به وسیله انسان‌ها ساخته شده است، هویت خود را بر حسب معنایی که به طور اجتماعی بر آن اطلاق شده یا عاملان به آن نسبت داده‌اند، کسب می‌کند. بنابراین، مقایسه رفتار اجتماعی به واسطه غیر هم‌سنخ بودن آنها، دشوار است؛ چرا که اعمال به ظاهر مشابه یا قابل طبقه‌بندی ذیل مقوله‌ای خاص، الزاماً مفهوم یکسان برای عاملان ندارد.

بنابراین، هدف مطالعه‌ی اجتماعی اساساً درک معنایی است که انسان‌ها به عمل خود نسبت می‌دهند نه تبیین / Explanation رفتاری که پژوهشگر برای آن عینیتی مستقل از دنیای ذهنی سوژه‌ها قایل است. فهم / understanding عمل معنادار در چارچوب ذخیره‌ای معنایی مشخص (فرهنگ) و در روش‌هایی خاص که مردم برای تفسیر و معنادار کردن عمل دیگران و خود قائلند، کاری نیست که از عهده مشاهده عینی و صرفاً از جایگاه ناظری بیرونی بر پایه‌ی آنچه از رفتار افراد مشاهده می‌شود، انجام گیرد.

در ادامه، به بررسی آرای بزرگان پدیدارشناسی (هوسرل، هایدگر، شوتس و مرلوپوتتی) با تأکید بر مباحث روش شناختی آنها پرداخته می‌شود تا بتوان نتایج و پیامدهای کاربردی این رهیافت را در حوزه علوم سیاسی احصاء کرد.

پدیدارشناسی هوسرل؛ بازگشت به سوی خود چیزها

پدیدارشناسی به معنای دقیق کلمه، نخستین بار در کتاب «تحقیقات منطقی» بوسیله ادموند هوسرل (۱۸۵۹-۱۹۳۸) مطرح شد. نکته اساسی و مهم این است که هوسرل از اصطلاح پدیدارشناسی، هم روش خاص و هم اصول و مبادی فلسفی خود را مراد کرده است. اگر چه هر روشی همواره مبتنی بر اصول و مبادی مفروضی است؛ اما در این مورد ارتباط روش با اصول و مبادی آن چنان نزدیک است که متمایز ساختن یک وجهه‌ی کاملاً روش‌شناختی را دشوار می‌سازد. تلاش ادموند هوسرل - به عنوان بنیانگذار پدیدارشناسی - این بود که شکلی تازه از تفکر انضمامی را در طرد اندیشه‌های انتزاعی و کلی و مجرد ارائه دهد و انسان را به خاستگاه اندیشه‌ها در تجربه زندگی انضمامی خودش، یعنی به هستی زیست شده، بازگرداند. بنابراین، هوسرل هدف و راهنمای پدیدارشناسی اش را «به سوی خود چیزها» می‌خواند (بشیریه، ۱۳۷۸: ۱۶؛ رهبری، ۱۳۸۵: ۵۳).

هوسرل تحت تأثیر استادش پل ناتورپ که متفکری نوکانتی بود، به مسأله معرفت‌شناسی پرداخته است و با انتشار دو جلد کتاب «پژوهش‌های منطقی» در باب پدیدارشناسی چالشی جدی را با نوکانت‌گرایان آغاز کرد. پدیدارشناسی در این چارچوب، پیش‌فرض‌های مبهم چهارچوب‌های نظری نوکانتی‌ها را زیر سؤال برد. به تعبیر دیگر، هدف هوسرل زدودن فلسفه از ساختار نظری و توجیه استعلاگرایانه دانش علمی به طور خاص بود.

از دیدگاه هوسرل، پدیدارشناسی، ابزار فلسفی فهم هستی روزمره انسان در جهان است. او معتقد بود که «کل حقیقت عینی یا علمی، در نهایت در درون زیست - جهان تجربه انسانی مبنا دارد. به عبارت دیگر، هوسرل بر آن بود که حقایق به اصطلاح علمی همه علوم را باید از نو در فعالیت‌های آگاهانه انسان، زمینه‌یابی کرد. مسئله اصلی «زمینه‌یابی حقیقت در تجربه» است. برای انجام این کار باید شیوه‌های گوناگون ساختن معنا به وسیله آگاهی انسان و به واسطه ادراک و زبان، شناخته شود. این همان پدیدارشناسی است که هدفش، بررسی چگونگی پدیدارشدن جهان در آگاهی انسان در آغاز است... پدیدارشناسی نشان می‌دهد که جهان، پیش از آنکه موضوع شناخت ما باشد، تجربه‌ای است که در آن زیست می‌کنیم؛ یعنی تجربه‌ای ذهنی است نه عینی. پس باید آن نقطه اولیه تماس میان انسان و جهان را یافت که پیش از تجزیه ذهن و عین، یا سوژه و ابژه، در تجربه ما وجود داشته است» (بشیریه، ۱۳۷۸: ۱۷). به تعبیر

روشن‌تر، ذهن/آگاهی و عین/جهان زیست را نباید به عنوان « واقعیاتی در خود» یا «آگاهی در خود» دانست که به صورتی منفرد و منزوی و گسیخته از جهان قابل تعریف است؛ بلکه آنها در ارتباط با هم عمل می‌کنند و لازمه آگاهی و دستیابی به معنا، درک رابطه میان آنهاست. اساس پدیدارشناسی هوسرل مبتنی بر این بود که کل حقیقت عینی یا علمی را می‌توان در نهایت در درون زیست جهان/life-world تجربه انسانی جستجو کرد. به عبارت دیگر، هوسرل بر آن بود که حقایق به اصطلاح علمی همه علوم را باید از نو در فعالیت‌های آگاهی انسان زمینه‌یابی کرد. یکی دیگر از جهت‌گیری‌های اساسی پدیدارشناسی هوسرل را باید در بررسی علمی ساختارهای بنیادی آگاهی جستجو کرد؛ چیزی که اندیشمندان پدیدارشناسی برای آن اهمیت بسیار قائل هستند (ریترز، ۱۳۸۴: ۳۲۷-۳۲۴). این همان پدیدارشناسی است که هدفش بررسی چگونگی پدیدار شدن جهان در آگاهی انسان در آغاز است.

مسئله دیگر از نظر پدیدارشناسی هوسرل، رابطه میان سوژه و ابژه است که جای جوهر اشیاء را در نظریات ذات‌گرایانه می‌گیرد. اما این رابطه به معنای رابطه میان دو چیز جدا از هم نیست. از طرفی معانی از همین رابطه بر می‌خیزند و از سوی دیگر زیست - جهان انسانی زاییده همین معانی است. اما علوم پوزیتیویستی معتقد به نوعی فلسفه ذات یا ذات‌گرایی/Essentialism است؛ به این معنا که حقیقت و معنای قابل شناخت هر چیزی در خود آن چیز، پیش از آنکه با چیزهای دیگر در ارتباط قرار بگیرد، نهفته است. در مقابل پدیدارشناسی به جای ذات، بر رابطه تأکید می‌گذارد؛ به این مفهوم که معنا و حقیقت هر چیزی تنها در ارتباط با چیزهای دیگر تشکیل می‌شود. بنابراین، دو گانگی سوژه و ابژه یا نفس و طبیعت به نزد هوسرل از اساس باطل است. آنچه هست سوژه است و التفات آن به پدیدارها. بدین معنی پدیدار، ابژه به معنای سنتی کلمه نیست.

یکی دیگر از روش‌های اساسی پدیدارشناسی هوسرل که می‌توان گفت مهم‌ترین گام در فرایند شناخت پدیدارشناسی است، روش تقلیل/Epoche-Einklammerung است. در این روش به عنوان نخستین گام در تقلیل، همه چیز به پدیدار تبدیل می‌شود. یعنی تمام آن چیزهایی که در آگاهی شناختی هستند، چونان پدیدارهایی جلوه‌گر می‌شوند؛ و این شکل دانش که معنایی گسترده دارد و شامل هر شکل آگاهی چون نیت، خاطره، تخیل و داوری می‌شود؛ نکته مرکزی بحث است. از دیدگاه هوسرل اگر خواسته باشیم به آن گستره‌ای برسیم که در آن چیزها، ناب و رها از هر گونه تعیین به نظر آیند، باید روشی را بیابیم که ما را به موضوعات اصیل و کنش‌های آغازین برساند که از هر گونه پیش‌داوری رها باشد. این هدف ممکن نیست مگر از طریق «تقلیل» و رسیدن به هر معنایی. به بیان دیگر ما باید دنبال گستره و روشی باشیم که هر چیز چنانکه هست، نمودار شود، رها و مستقل از تعیین‌ها و پیش‌داوری‌ها. در این بیان تقلیل در

حکم گونه‌ای دگرگونی در رویکرد ما به چیزها و در بینش ماست تا بتوانیم هر چیز مجرد - رها از هر گونه تعین - را دریابیم و نه آنکه به یاری پیشنهاده‌هایی آن را به تصویر آوریم. پس تقلیل باعث می‌شود که ما لایه‌های ژرف‌تر را دریافته و به آنها راه یابیم؛ همان لایه‌هایی که پیش‌تر به گونه‌ای نادرست می‌پنداشتیم آنها را شناخته‌ایم. از این جهت پدیدارشناسی تأثیری عمیق بر هرمنوتیک نهاد تا آنجا که پل ریکور هرمنوتیک را شاخه‌ای از درخت پدیدارشناسی خوانده و معتقد است که هرمنوتیک بر پایه پدیدارشناسی بنیاد می‌شود (ریکور، ۱۳۷۷: ۲۵).

پدیدارشناسی هایدگر؛ دازاین و تحلیل وجود انسانی

مارتین هایدگر (۱۸۸۹-۱۹۷۶) در کتاب «هستی و زمان» به سال ۱۹۲۷ تغییر اصالت وجودی خاص از پدیدارشناسی هوسرل ارائه داد و پدیدارشناسی وجود انسان به عنوان دازاین/Dasein را عرضه کرد. هایدگر شروع درک حقیقت هستی را پدیدارشناسی و تحلیل وجود انسانی می‌داند. او راه شناخت و درک هستی را منحصر در روش‌شناسی نوین تحت عنوان پدیدارشناسی دازاین می‌داند؛ یعنی دازاین می‌تواند هستی خویش را بنمایاند و از راه نشان دادن هستی، می‌توان به معنای آن پی برد. وی در این روش وامدار هوسرل و این اصل پدیدارشناسانه اوست که «باید به سوی خود اشیاء رفت» (رهبری، ۱۳۸۵: ۶۴). پس اساساً کلید فهم فلسفه هایدگر و روش‌شناسی وی را باید در هستی حاضر/دازاین جستجو کرد.

روش‌شناسی جدید که هایدگر در فلسفه و علوم اجتماعی پیش می‌گیرد، همان تلاش برای شهود و درک معنای وجود و یا هستی از طریق پدیدارشناسی دازاین است. به تعبیری دیگر، «هستی و وجود در فلسفه هایدگر نه صرف عینیت و نه صرف ذهنیت، بلکه گشودگی و انفتاح در مقابل بودن اشیاء است» (بشیریه، ۱۳۸۳: ۳۴۰). در همین روش می‌بینیم که بخشی از انتقادی که هایدگر از سنت تفکر فلسفی غرب به دست می‌دهد مربوط به تصویری است که نظام‌های فلسفی اجتماعی گذشته از انسان ارائه کرده‌اند. به نظر وی، تعریف ارسطویی از انسان به مثابه حیوان ناطق یا آن تلقی که فلسفه مدرن از انسان به عنوان فاعل متفکر و سوژه شناسا یش می‌کشد، بر مبنای انسان‌شناسانه درستی استوار نیست. چنین بدفهمی همراه با ظهور ثنویت بزرگ افلاطونی و همزاد سنت تفکر متافیزیک است. سنت فلسفی که بر مبنای ثنویت افلاطونی نهاده شد؛ با فلسفه دکارت براساس دوگانگی سوژکتیویته و ابژکتیویته بنیاد فلسفه مدرن قرار گرفت و به از خود بیگانگی/جدایی ذهن و عین انسان منتهی شد. براساس روایت هایدگر از سنت فلسفی غرب، به نظر می‌رسد در یونان پس از سقراط، تغییری بزرگ و اساسی در تعبیری که انسان از وجود خود در جهان دارد، پدید آمد. چنین تغییری صورتی خاص از

خود فهمی را برای انسان پیش کشید که در نتیجه آن هستی به فراموشی سپرده شد و در پس مفاهیم و تعاریف آشکاره‌گی خود را از دست داد و متافیزیک سر برآورد.

به اعتقاد هایدگر تعاریف سنتی از انسان مبتنی بر تفکر متافیزیک است و در حوزه موجود شناسی باقی می‌ماند. وی معتقد است که سؤال اصلی نباید «انسان چیست؟» باشد بلکه عبارت درست پرسش ما باید «انسان کیست؟» باشد. در این صورت است که راجع به وجود او پرسیده‌ایم (ورنو، ۱۳۷۲: ۲۲۳). چون تنها انسان چنین پرسش بنیادی را مطرح می‌کند پس تفحص درباره هستی باید با پدیدارشناسی انسان موجود در جهان یعنی دازاین آغاز شود (احمدی، ۱۳۸۲: ۹۰). انسان تنها موجودی است که وجودش برای خودش مسأله است. انسان هیچگاه خود را به صورت عینی ثابت در نمی‌یابد؛ بلکه دائم از خودش فراتر می‌رود.

جوهر هستی انسان، زمانمندی است؛ یعنی انسان خودش را در حال یادکردن گذشته و فریاد کردن آینده می‌فهمد. جوهر زمان، عدم تعیین است و زمان، جوهر انسان است. پس ذات انسان در عدم تعیین و در امکانات شدن است. انسان اگر چه موقعیت مند است، اما این موقعیت‌مندی هویت او را از پیش تعیین نمی‌کند؛ بلکه دازاین به موقعیت خویش نیز از دیدگاه امکاناتش می‌نگرد و بر حسب افق آینده، موقعیت خود را تعبیر می‌کند و به همه چیز معنا می‌بخشد. انسان در راهرو زمان به سر می‌برد و گرچه در جهان افکنده شده است، در انتخاب شیوه تصرف در معانی این جهان، به منظور فرافکندن آنها در افق امکانات آینده، آزاد است. بنابراین، انسان فعلیت را بر حسب امکان تعبیر می‌کند و می‌تواند تعبیر و معانی تازه از خود عرضه کند. هایدگر در این باره مثالی ارائه می‌دهد که بر اساس آن انسان چون ماهی در آب است و این آب خصلتی تاریخی، زمانی و موقعیتی دارد. بنابراین، سوژه یا انسان از دیدگاه هایدگر سه ویژگی اساسی دارد که عبارتند از: زمان‌مندی، تاریخ‌مندی و مکان‌مندی. پس هستی انسان، واجد سه عنصر زمان، مکان موقعیت و تاریخ است. این سه عنصر در آگاهی و شناخت انسان بطور مستقیم تاثیر می‌گذارد. از این جاست که وصول حقیقت تام برای انسان قابل حصول نیست؛ چرا که سه عنصر اشاره شده محدودیت‌ها و قیدوبندهایی را برای مفسر ایجاد می‌کند. یعنی اینکه نمی‌توانیم انسان و دازاین رها از تعلقات را تصور کنیم.

در پدیدارشناسی هایدگری، انسان به عنوان «فاعل شناسا» به موجب کردارهای تاریخی- فرهنگی شکل می‌گیرد که در درون آنها رشد می‌یابد. این کردارها، پیش‌زمینه‌ای را تشکیل می‌دهند که هیچگاه نمی‌توان آن را به‌طور کامل شناخت و بر حسب عقاید فاعل شناسای معنابخش فهم کرد. با این حال، کردارهای نهفته در پیش‌زمینه، متضمن معنایی هستند و شیوه‌ای از فهم و برخورد با اشیاء، افراد و نهادها را دربردارد. هایدگر این معنای نهفته در کردارها را «تعبیر» می‌خواند. وی در کتاب «بودن و زمان» این روش را «هرمنوتیک» می‌خواند

که به معنای عرضهٔ تعبیری از تعابیر مندرج در کردارهای روزمره است. در واقع، هرمنوتیک هایدگری، منشاء معنای متن کردارهای اجتماعی، تاریخی و فرهنگی جست‌وجو می‌کند و بر این نکته تأکید می‌کند که برای فهم هر واقعیت اجتماعی، باید زبان آن واقعیت را فهمید. به عبارت دیگر، زبان، جزئی از واقعیت اجتماعی است یا واقعیت اجتماعی، جزئی از زبان است. البته منظور از زبان، مجموعه مفاهیم، هنجارها و ارزش‌هایی است که در جامعه وجود دارد.

نکته قابل توجه در روش‌شناسی هایدگر این است که وی با تفاوت قایل شدن میان علوم انسانی و علوم طبیعی نشان می‌دهد که منطق و روش این دو علوم با هم تفاوت دارد و این نکته‌ای است که امثال دکارت از آن غفلت ورزیده‌اند. در این باره می‌توان هایدگر را پیرو ویلهلم دیلتای دانست؛ تأویل‌گری که جدایی علوم انسانی از علوم طبیعی را به رسمیت شناخت. ایراد عمده هایدگر بر نوکانتی‌ها این بود که تقدم «نظریه شناخت» و شناخت‌شناسی مقبول نیست. وی نظریه شناخت و شناخت‌شناسی فلسفی را اموری می‌دانست که فقط می‌توانند پس از تحلیل هستی‌دازاین مورد توجه قرار گیرند. به عبارت دیگر، مسأله و نظریه شناخت برای هایدگر، همچون کانتی‌ها اولویت نخست را نداشت (بخشایشی اردستانی، ۱۳۸۷: ۷۷). دکارت با اعلام قضیه کوگیتو/می‌اندیشم پس هستم/ Cogito ergo sum به اصالت و اولویت فکر و اندیشه رسید. وی باور داشت که اندیشیدن و فکر کردن او دلیل بر بودن و هستن اوست. او چون می‌اندیشد پس وجود دارد و هست. این باور به شدت بوسیله هایدگر نقد شد. وی گزاره دکارتی را بر عکس کرده و معتقد است «هستی» و بودن بر همه چیز اولویت دارد؛ به این معنا که «هستم پس می‌اندیشم».

از طرف دیگر هایدگر - به عنوان شاگرد سرکش هوسرل - مخالف‌هایی را در حوزه علم‌گرایی با استاد خویش ابراز می‌کند. چرا که از نظر هوسرل، فلسفه باید به «علم دقیق» و «تجربه‌گرایی برتر» تبدیل شود و نگاه به پدیدارشناسی هم باید در این راستا باشد. هایدگر اعتقاد دارد این همه دقت در جهان به واسطه دانش علمی نمی‌تواند بشر را به هدایت رهنمون سازد. ریشه تفاوت این دو را می‌توان به طور منطقی در بسترهای تربیتی و علمی آنها جستجو کرد. هوسرل تحصیلات خود را در ریاضیات و هایدگر در کلام و فلسفه گذرانده بود. از سوی دیگر، هایدگر معتقد است پدیدارشناسی به قرائت هوسرل به ذهن فرد حالتی استعلائی می‌بخشد که بدین صورت شاهد معنابخشی سوژه به پدیدارها خواهیم بود (پالمر، همان: ۱۴۰).

پدیدارشناسی شوتز؛ تصویر دیالکتیکی از جهان اجتماعی

آلفرد شوتس - برجسته‌ترین جامعه‌شناس پدیدارشناسی - با انتشار کتاب «پدیده‌شناسی جهان اجتماعی» (۱۹۳۲)، برای نخستین بار پدیدارشناسی را وارد علوم اجتماعی کرد. او تلاش کرد بین جامعه‌شناسی وبر و پدیدارشناسی هوسرل ارتباط برقرار کند (کرایب، ۱۳۷۸: ۱۲۵). شوتس تعامل را در معنای ذهن و کنش مطرح کرد و خودفردی را نتیجه مقابل و تفسیر نقشهای متقابل دانست. بنابراین، بینذهنیت، سوای تعابیر معرفت‌شناسانه و روش‌شناسانه، چونان نوعی تجربه ظاهر شد. شوتز قایل به این بود، منشأ معنا که وبر برای هر کنشی لحاظ می‌کرد، باید در تجربه زیست شده یافت شود. وی در مقابل مشاهده صرف رفتار غریزی، یا درون‌نگری خصوصی - فردی و یا یک فرایند شناخت روانی، به فهم بینذهنی پرداخت. وی فهم را نه چونان ابزار شناخت بلکه چونان قوه پیش-تأملی و همچون شکل خاص تجربی که در آن تفکر به شناخت از دنیای فرهنگی - اجتماعی نایل می‌شود، تعریف کرد (Dallmayr, 1981:220؛ منوچهری، همان: ۷۶).

شوتس تحت تأثیر افکار فلسفی هوسرل که بر اهمیت ذهن و آگاهی تأکید می‌ورزید، انسانها را دارای ذهن خلاق می‌داند و معتقد است که واقعیت، ساختی اجتماعی دارد که ساخته و پرداخته ذهن انسانها است و جهان اجتماعی از همین ساخته‌های ذهنی سرچشمه می‌گیرد. ولی از سوی دیگر، بر این نکته انگشت می‌گذارد که ساخته‌های همین جهان اجتماعی که ریشه در ذهن افراد دارند، فعالیت‌ها و رفتارهای بعدی افراد را دچار محدودیت می‌سازند و بر عملکردهای آنها تأثیر می‌گذارند. تأثیر متقابل آگاهی و ذهن و ساختهای اجتماعی، تصویری دیالکتیک از پدیده‌شناسی جامعه‌شناختی شوتس را به دست می‌دهد (ریترز، ۱۳۸۴: ۳۹۴).

شوتس واقعیت اجتماعی را دارای چهار قلمرو متمایز اجتماعی می‌داند که هر یک از این قلمروها، از جهان اجتماع انتزاع شده و با درجه نزدیکی (درجه در دسترس بودن موقعیت‌ها برای کنش‌گر) و تعیین‌پذیری آن (درجه‌ای که کنش‌گر می‌تواند آنها را تحت نظارت خود داشته باشد) مشخص می‌شود. این چهار قلمرو عبارتند از: *umwelt* یعنی قلمرو واقعیت اجتماعی که تجربه مستقیمی از آن داریم؛ *mitwelt* یعنی قلمرو واقعیت اجتماعی بدون تجربه مستقیم؛ *flogewelt* یعنی قلمرو اخلاف؛ و *vorwelt* یعنی قلمرو اسلاف (ریترز، ۱۳۸۴: ۳۳۳-۳۳۴). او در کنار این چهار جهان اجتماعی متفاوت، طرحی روش‌شناختی را مطرح می‌کند که بنا برآن، دو مورد از این جهان‌های اجتماعی خارج از موضوع بررسی اجتماعی علمی قرار می‌گیرند. او جهان اجتماعی وابسته به تجربه‌ی مستقیم و جهان اخلاف را از بررسی جامعه‌شناختی علمی حذف می‌کند؛ زیرا در این جهان‌ها کنشگران آزادی عمل دارند. جهان اسلاف فاقد آزادی است و بنابراین، موضوعی شایسته‌برای جامعه‌شناسی ذهنی به شمار می‌آید. اما علم به این جهان

احتمالاً علم ضعیفی باید باشد، زیرا دانش ما از کسانی که پیش از ما زندگی می‌کردند، مبهم و قابل بحث است. بنابراین، جهان معاصران از همه بیشتر قابل بررسی اجتماعی علمی است. این امر به دو دلیل درست است: نخست آنکه معاصران نه تحت تسلط کنش‌گران واقعی آزاد و غیرقابل پیش‌بینی، بلکه تحت تسلط نمونه‌ها است. دوم اینکه دانشمند اجتماعی در همین جهان زندگی می‌کند و از همین روی بهتر می‌تواند نمونه‌های موجود در آن را تشخیص دهد. افکار پدیدارشناختی شوتز بعدها بوسیله کسانی مثل برگر و لاکمن با انتشار کتاب «ساخت اجتماعی واقعیت» (۱۹۶۷) دنبال شد. آنها در صدد برآمدند به پدیدارشناسی وجهه‌ای جامعه‌شناختی‌تر بدهند تا با تلفیق اندیشه‌های دورکیم و مارکس و وبر با پدیده‌شناسی شوتز، جامعه‌شناسی پدیدارشناختی را (که تأکیدی بیشتر خردورزانه دارد) با جامعه‌شناسی سنتی (که تأکید بیشتری بر پدیده‌های پهن دامنه و کلان دارد) تلفیق کنند و از این طریق خصلت دوگانه جامعه را بر حسب واقعیت عینی ساختارهای اجتماعی و معنای ذهنی ناشی از برداشت کنش‌گران فردی مورد بررسی قرار دهند (برگر و لاکمن، ۱۳۷۵: ۳۳۴-۳۳۳).

برگر و لاکمن معانی مشترک، بدیهی و مبتنی بر عقل سلیم را مبنای سازماندهی اجتماعی می‌دانند؛ اما بیشتر به معانی مشترک و آشکارا فراگیری می‌پردازند که از دل معانی مبتنی بر عقل سلیم پدید می‌آیند. آنها بر این نظرند که غرایز پایدار و مشخص انسانها بسیار محدود هستند؛ بنابراین، این پایداری زندگی اجتماعی باید از دل آن محیط اجتماعی بیرون آید که خود آنها خلق کرده‌اند و در این محیط، ارزش‌ها و معانی فراگیر، و در وهله اول، ارزش‌ها و معانی مذهبی هستند که کانون واقعی سازمان اجتماعی را پدید می‌آورند و همه در آن مشترک هستند.

مرلپونتی؛ پدیدارشناسی ادراک

موریس مرلپونتی (۱۹۶۱-۱۹۰۸) در پیشگفتار کتاب پدیدارشناسی ادراک (۱۹۴۵)، تأثیر هوسرل بر فلسفه خود را آشکار می‌کند. وی از نخستین کسانی بود که در ۱۹۳۹ با آزمندی و شیفتگی دست نوشته‌های منتشر نشده هوسرل را مطالعه کرد. بدین سان مرلپونتی مانند هوسرل بر اهمیت تقلیل/پوخته پدیدارشناسانه (که پرهیز از هرگونه تصدیق و تکذیب، در پراتز گذاشتن جهان خارج و قطع رابطه با جهان خارج نیز نامیده می‌شود) برای دسترسی به «ذات‌ها» تأکید می‌کند. این ذوات را نباید ذوات استعلایی دانست که در رشته‌های علمی موجود یا در شناخت انتزاعی عام (مانند شناخت زمان و مکان) که فرد می‌تواند درباره جهان داشته باشد، به ما داده می‌شوند. بر عکس تقلیل پدیدارشناسانه آگاهی از «تجربه‌ی زنده» را ذات‌های درونی در دسترس ما قرار می‌دهد. بدین‌سان مطالعه ذات چیزها در آگاهی راه را برای علم پدیدارشناسی باز می‌کند (لجت، ۱۳۸۳: ۵۰).

نقطه عزیمت مرلوپونتی، تقلیل یا فروکاست هوسرل است. اما هدف او نه باقی ماندن در حد ساختار فلسفه شک دکارت - که هوسرل در ارائه‌ی توضیحی برای پدیدارشناسی در آن حد می‌ماند- بلکه پیشروی تا قلب تجربه مجسم یعنی همان ادراک است. وی در توضیح خود درباره سیر فلسفی‌اش، با گفتن این که «ذهن ادراک کننده، ذهنی جسمیت یافته است»، تقدم تجربه‌ی زنده را تأیید می‌کند. افزون بر این، ادراک صرفاً نتیجه‌ی تأثیر جهان خارج بر جسم انسان نیست؛ زیرا با آنکه جسم از جهانی که خود در آن سکونت می‌کند، متمایز است، اما از آن جدا نیست. ادراک فقط به صورتی وجود دارد که در جهان زندگی هست. درست همین سرشت زنده ادراک و جسم انسان است که پژوهش پدیدارشناسانه را ماندنی و ضروری می‌سازد.

از نظر مرلوپونتی آگاهی نیز به نوبه خود با جهان در چنان رابطه‌ای نیست که گویی اندیشنده‌ای است که با مجموعه‌ای از اشیاء رابطه دارد. در واقع، هیچ سوژه‌ای به صورت کلی، به صورت یکسره مستقل و مجزا از ابژه‌های خود - آن گونه که دکارت می‌گوید - وجود ندارد. آگاهی وابسته به ادراک است؛ در نتیجه یقین اندیشه‌ها بر یقین ادراک مبتنی است. این یقین را همواره پژوهش پدیدارشناسانه باید نشان دهد و تصدیق کند. برای پدیدارشناسی هیچ گونه یقین آرمانی و کلی در سطح اندیشه‌ها وجود ندارد. بنابراین، «می‌اندیشم» دکارت، همان چیزی است که پدیدارشناسی مرلوپونتی بیش از هر چیز دیگری با آن مخالف است (نچت، ۱۳۸۳: ۵۱).

الگویی جدید که مرلوپونتی در روش شناسی ارائه می‌دهد این است که برای رسیدن به حقیقت باید از پدیدارشناسی ادراک کمک گرفت و این امر از طریق قرابت بین پدیدارشناسی و هرمنوتیک حاصل می‌شود. مرلوپونتی با توسعه پدیدارشناسی ادراک و تعمیم آن به علوم تاریخی هرمنوتیک، روشی مستقل و نظام‌مند ارائه می‌دهد که از پدیدارشناسی هوسرل تأثیر پذیرفته است. اعتبار مرلوپونتی بیشتر از آن جهت است که به یاری تهور خلاقانه‌اش برخی محدودیت‌های پدیدارشناسی (در حوزه روش شناختی) را در آثار خود آشکار کرد.

نتیجه؛ نتایج روش شناختی و نظری پدیدارشناسی در علوم سیاسی

بحث حاضر را با این پرسش آغاز کردیم که چگونه و در چه ابعادی می‌توان از رهیافت پدیدارشناسی برای فهم و توضیح علوم سیاسی استفاده کرد؟ فرضیه اصلی مقاله این بود که امکان استفاده از دانش پدیدارشناسی در عرصه‌های مختلف علوم سیاسی کاملاً منتفی نیست و می‌توان با حذف جوانب ناهم‌ساز آن، از این روش برای تجزیه و تحلیل پژوهش‌های سیاسی استفاده کرد. در مسیر یافتن پاسخ سوال و اثبات فرضیه فوق ابتدا به تعریف و ریشه‌یابی مفهوم

فنونولوژی پرداخته شد و سپس به مثابه روشی در آثار بزرگان پدیدارشناسی مورد کنکاش قرار گرفت. حال پس از تشریح مفهوم پدیدارشناسی و ذکر موجز آرای بزرگان این حوزه، برخی از دستاوردهای نظری و روش‌شناختی آن در علوم سیاسی را می‌توان چنین برشمرد:

- آنچه برای تحقیق پدیدارشناسانه در قلمرو علوم سیاسی مهم است، توجه هستی‌شناسانه و بیناذهنی/Inter-subjectivity به کنش‌گران سیاسی است. در مطالعه کنش‌های فردی و جمعی توجه به اینکه پیش و بیش از هر چیز «زیست جهان» کنش‌گران که مشتمل بر اشتراکات معنایی آنها و تبادلات و ترجیحات آنهاست؛ امری تأثیرگذار و ضروری است. بدین ترتیب، اعمال و کنش‌ها باید بر پایه معانی و ارزش‌های مندرج در متن آن تفسیر شود (رک: منوچهری، ۱۳۸۷).

- رویکرد به پدیده‌های سیاسی چونان تجلیات پیوندهای معین بین کنش‌گر و فضای زندگی او می‌باشد. مطالعه جریان انتخاباتی، شورش سیاسی، سیاست خارجی معین یا رویکرد فرهنگی نسبت به دیگر فرهنگ‌ها منوط به فهم پیش فرض‌های موجود در ارتباط با پدیده مورد مطالعه است. همچنین هر یک از موضوعات باید در پرتو پیوند کنش با عالم زندگی کنش‌گر دیده شود تا تصویری کامل‌تر و واقعی‌تر از پدیده مورد نظر قابل ارائه باشد. پدیده‌های سیاسی در بافتی از حیات معنایی و فهم کنش‌گران از خود، محیط پیرامون، دیگران و همچنین در پرتو پیش فهم‌های آنان و دغدغه‌هایشان قابل درک هستند. از آن جا که در پدیدارشناسی، جهان چونان کثرتی از روابط نامتعیین و بازی بی‌پایان فرض می‌شود، بنابراین، سیاست در برارنده پدیدارهای با معانی آشکار و پنهان است که چونان قلمرویی از مبادرت‌ها، منع‌ها و تأملات انتقادی محسوب می‌شود.

- علم از دیدگاه پدیدارشناسی - خصوصاً به معنای هوسرلی کلمه - فلسفه‌ای دقیق، منظم و انتقادی است. پدیده شناسان از طریق کاربرد این نوع علم، می‌توانند به دانشی منطقی معتبر درباره ساختارهای بنیادی آگاهی دست یابند. این گونه رویکرد علمی دو پیامد اصلی بر پدیدارشناسان معاصر داشته است: یکی آنکه بیشتر پدیدارشناسان امروزی از ابزارهای تحقیق علم اجتماعی و سیاسی امروزی - روش‌های ساخته و پرداخته شده، آمارهای کمیت‌محور و پردازش‌های رایانه‌ای - همچنان پرهیز می‌کنند. دوم اینکه، پدیدارشناسان امروزی از شهودگرایی مبهم و رقیق طرفداری نمی‌کنند. به نظر آنان فلسفه‌پردازی در باره آگاهی، کار دقیق و منظم علمی است.

- هدف روش پدیدارشناسی جستجوی فهمی بالاتر از فهم‌های موجود، یعنی فهم خود فهمی‌ها و جهان فهمی‌های رایج و موجود بوده است؛ فهمی فراعلمی/Meta-Scientific که به علم نیز چونان موضوع می‌نگرد. از چنین دیدگاهی، علوم عینی و اثباتی که بر معانی و حقایق ذاتی و عینی تأکید می‌نهند و عوامل زبانی، گفتمانی و تفهیمی را در معنا بخشی به امور و اشیاء

نادیده می‌انگارند، مورد نقد قرار می‌گیرند. در این رویکرد تلاش می‌شود تا انحصار رویکرد اثبات‌گرایی در عرصه علوم اجتماعی و سیاسی درهم شکسته شود و نشان داده شود که باید به سمت روش‌هایی حرکت کرد که به لحاظ مبانی فلسفی و معرفت‌شناختی متفاوت هستند و مفروضاتی جدا از مفروضات رایج در علوم پوزیتیویستی دارند. رهیافت پدیدارشناسی مانند سایر نظریه‌های فراپوزیتیویستی ضمن اقرار به وجود واقعیت‌های بیرون از ذهن، مدعی آن است که نباید در سیاست بر اساس معیارهایی کلی و فارغ از بازاندیشی، در پی شناخت جهان خارج بر آمد.

- در پدیدارشناسی مقایسه‌ی رفتار اجتماعی عملاً غیر ممکن است؛ چون که اعمال به ظاهر مشابه لزوماً مفهومی یکسان برای عاملان ندارد و این یکی دیگر از وجوه افتراق رهیافت پدیدارشناسی با سایر رهیافت‌ها خصوصاً پوزیتیویسم است. این موضوع تداعی‌کننده‌ی مباحث توماس کوهن (مبتنی بودن علم بر پارادایم‌های خاص و قیاس‌ناپذیری پارادایم‌ها بر اساس معیارهای درون‌علم) و بحث پل فایرابند (که علم در عمل تابع روندهای مورد تأکید در فلسفه علم نیست و همه چیز در آن جایز است و هیچ معیار درون‌علمی برای برتری دادن به شناخت علمی در مقابل دیگر دعاوی شناختی وجود ندارد) است (رک: مشیرزاده، ۱۳۸۴: ۱۱-۱۰؛ چالمرز، ۱۳۸۳: فصول ۸ و ۱۲). نتیجه‌ی منطقی چنین دیدگاهی این است که در دانش علمی نه موازین مطلق و عینی برای تمیز علم از غیر علم وجود دارد و نه حقایق عینی و نه قواعد مسلم منطقی.

- پدیدارشناسی به خاطر کوشش پیگیرانه، منظم و انتقادی برای کشف واقعیت‌های بنیادی زندگی اجتماعی و سیاسی علم به شمار می‌رود؛ علمی که در نتیجه جهت‌گیری پدیده‌شناختی‌اش توصیف ساختار کلی جهت‌گیری‌های ذهنی را هدف خود می‌داند و معتقد است که ویژگی‌های عینی جامعه بر این مبنای ذهنی کلی استوار است.

- رهیافت پدیدارشناسی به عنوان روشی کیفی، از نوعی تکثر روش شناختی بهره می‌جوید و تکنیک‌های پژوهشی مختلف می‌توانند به کمک این رهیافت بیایند. جهان سیاست مملو از رفتارهایی است که فهم معنای آنها بدون بهره‌گیری از چنین رهیافتی امکان‌پذیر نخواهد بود. این امر به ویژه در کشورهایی چون کشور ما که محققان به ناچار با استفاده از مفاهیم و تجربه‌های آزمون‌شده در جوامع غربی به تحلیل رفتارها، حوادث و پدیده‌های سیاسی داخلی می‌پردازند، می‌تواند بسیار مثمرتر باشد و به رشد مفاهیم، نظریه‌ها و رهیافت‌های بومی در حوزه سیاست کمک کند.

منابع و مأخذ:

الف. فارسی:

۱. ابوالحسن تنهایی، حسین. (۱۳۷۷). درآمدی بر مکاتب و نظریه های جامعه شناسی. جلد دوم، تهران: نشرمرندیز.
۲. احمدی، بابک. (۱۳۸۲ الف). هایدگر و پرسش بنیادین. تهران: نشر مرکز.
۳. ----- (۱۳۸۲ ب)، هایدگر و تاریخ هستی. تهران: نشر مرکز.
۴. ازکیا، مصطفی و علیرضا دربان آستانه. (۱۳۸۲): روش های کاربرد تحقیق. تهران: کیهان.
۵. افتخاری، قاسم. (۱۳۸۴)، "تبارشناسی شناخت و شناسایی دانش و روش علمی". پژوهشنامه علوم سیاسی، زمستان.
۶. امزبان، محمد. (۱۳۸۰)، روش تحقیق علوم اجتماعی از اثبات گرایی تا هنجارگرایی. ترجمه عبدالقادر سواری، قم: پژوهشکده حوزه و دانشگاه.
۷. بشیریه، حسین. (۱۳۸۳)، عقل در سیاست. تهران: مؤسسه پژوهشی نگاه معاصر.
۸. ----- (۱۳۷۸)، دولت و جامعه مدنی؛ گفتن های جامعه شناسی سیاسی. قم: نقدونظر.
۹. بخشایشی اردستانی، احمد. (۱۳۸۷). "هایدگر و اندیشه هایش در رابطه با روشنفکران دینی در ایران." فصلنامه سیاست.
۱۰. برگر، پیتر و توماس لاکمن. (۱۳۷۵). ساخت اجتماعی واقعیت؛ رساله ای در جامعه شناسی شناخت. تهران: علمی و فرهنگی.
۱۱. پالمز، ریچارد. (۱۳۷۷)، علم هرمنوتیک. ترجمه محمد سعید حنایی کاشانی، تهران: هرمس.
۱۲. توحیدفام، محمد. (۱۳۸۱)، «رویکردهای تحول مفاهیم سیاسی». مجله دانشکده حقوق و علوم سیاسی دانشگاه تهران، شماره ۵۷، پاییز.
۱۳. جمادی، سیاوش. (۱۳۸۵)، زمینه و زمانه پدیدارشناسی. تهران: ققنوس.
۱۴. چالمرز، آلن. (۱۳۸۳)، چیستی علم. ترجمه سعید زیباکلام، تهران: سمت.
۱۵. دارتیک، آندره. (۱۳۷۳)، پدیدارشناسی چیست؟ ترجمه محمود نوالی، تهران: سمت.
۱۶. دریفوس، هیوبرت و پل رابینو. (۱۳۷۸)، میشل فوکو: فراسوی ساختگرایی و هرمنوتیک. ترجمه حسین بشیریه، تهران: نشر نی.
۱۷. رهبری، مهدی. (۱۳۸۵)، هرمنوتیک و سیاست. تهران: کویر.
۱۸. ریتزر، جورج. (۱۳۸۴)، نظریه جامعه شناسی در دوران معاصر. ترجمه محسن ثلاثی، تهران: علمی.
۱۹. رفیع پور، فرامرز. (۱۳۸۲)، تکنیک های خاص تحقیق. تهران: شرکت سهامی انتشار.
۲۰. ریخته گران، محمدرضا. (۱۳۸۲)، پدیدارشناسی، هنر و مدرنیته، تهران: نشر ساقی.
۲۱. سایر، آندرو. (۱۳۸۵)، روش در علوم اجتماعی. ترجمه عماد افروغ، تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
۲۲. سید امامی، کاووس. (۱۳۸۶)، پژوهش در علوم سیاسی، تهران: پژوهشکده مطالعات فرهنگی و اجتماعی و انتشارات دانشگاه امام صادق (ع).
۲۳. سیف زاده، سید حسین. (۱۳۸۴)، مدرنیته و نظریه های جدید علم سیاست، تهران: میزان.
۲۴. قربانی، محمد رضا. (۱۳۸۳)، «پرسش از بیناذهنیت از چشم انداز مرلوپونتی». فرهنگ اندیشه، ویژه نامه بیناذهنیت، تهران: مؤسسه تحقیقات و توسعه علوم انسانی.
۲۵. کاظمی، سیدعلی اصغر. (۱۳۷۴)، روش و بینش در سیاست: نگرش فلسفی، علمی و روش شناختی. تهران: دفتر مطالعات سیاسی و بین المللی وزارت امور خارجه.
۲۶. کرایب، یان. (۱۳۷۸)، نظریه اجتماعی مدرن از پارسونز تا هابرماس. ترجمه عباس مخیر، تهران: آگه.
۲۷. لیتل، دانیل. (۱۳۷۳)، تبیین در علوم اجتماعی به درآمدی بر فلسفه الاجتماع. ترجمه عبدالکریم سروش، تهران: صراط.
۲۸. لیوتار، ژان فرانسوا (۱۳۷۵)؛ پدیده شناسی، ترجمه عبدالکریم رشیدیان، تهران: نی.

۲۹. لجت، جان. (۱۳۸۳)، پنجاه متفکر بزرگ معاصر از ساختارگرایی تا پسامدرنیته. ترجمه محسن حکیمی، تهران: خجسته.
۳۰. معینی علمداری، جهانگیر (۱۳۸۵)؛ روش شناسی نظریه‌های جدید در سیاست، تهران: دانشگاه تهران.
۳۱. مارش، دیوید و جری استوکر. (۱۳۷۸)، روش و نظریه در علوم سیاسی. ترجمه امیر محمد حاجی یوسفی، تهران: پژوهشکده مطالعات راهبردی.
۳۲. مشیرزاده، حمیرا. (۱۳۸۴)، تحول در نظریه های روابط بین الملل. تهران: سمت.
۳۳. منوچهری، عباس. (۱۳۸۷)؛ رهیافت و روش در علوم سیاسی. تهران: سمت.
۳۴. ورنو، روژه و دیگران. (۱۳۷۲)، نگاهی به پدیدارشناسی و فلسفه‌های هست بودن. ترجمه یحیی مهدوی، تهران: خوارزمی.
۳۵. ریکور، پل. (۱۳۷۷)، «پدیدارشناسی و هرمنوتیک». ترجمه ضیاءالدین دهشیری، فصلنامه نامه فلسفه.

ب. خارجی:

1. Dallmayr, Fred. (1981), Beyond Dogma and Despair, toward a critical Phenomenology of politics. Notre Dame: university of Notre Dame .
2. Habermas, Jurgen. (2000), "Benjamin-Consciousness Raising or Rescuing Critique" in the Frankfurt School, Wolfgang Schirmacher (Ed). New York: Continuum.
3. Neuman , Lawrence. (2000), Social Research methods: Qualitative and Quantitative Approaches. Boston: Allyn and Bacon .
4. Bruzina. R, Wilshire. B. (Eds) (1982), Phenomenology: Dialogues and Bridges. New York: state university of New York.

ج. اینترنتی:

1. www.fasleno.com.
2. <http://www.en.wikipedia.org/wiki/phenomenology>.