



# شرحی بر رهیافت و روش پدیدارشناسی و نتایج آن در علوم سیاسی

دکتر جواد آقاجری\*

علیرضا صحرایی\*\*

## چکیده

یکی از مباحث مهم و جدی در دهه‌های اخیر توجه به مباحث روش‌شناختی و کاربردی آن در حوزه‌های مختلف می‌باشد. البته استفاده از متدها و روش‌های گوناگون از دیرباز مورد توجه و امعان نظر اندیشمندان مختلف بوده است، لکن در سال‌های اخیر توجه به این حوزه در قالب پژوهش‌های مختلف نمود داشته است. در این راستا یکی از رویکردهایی که اندیشمندان علوم اجتماعی و سیاسی برای بررسی مفاهیم و تحول آن مورد توجه قرار می‌دهند، رویکرد پدیدارشناسی می‌باشد. این رهیافت که از جمله رهیافت‌های پیچیده در عرصه علوم اجتماعی و سیاسی می‌باشد اشتراکات بارزی با رهیافت‌های تفسیری دارد که در پایان قرن نوزدهم میلادی علیه پوزیتیویسم و امپرسیسیسم رشد نمود. کاربرد رهیافت پدیدارشناسانه در حوزه سیاست افق‌های تازه‌ای را پیش روی

---

\* استادیار دانشکده خبر، دانشگاه جامع علمی - کاربردی، گروه علوم سیاسی، تهران، ایران  
\*\* دانش آموخته کارشناسی ارشد علوم سیاسی دانشگاه آزاد اسلامی واحد تهران مرکزی

اندیشمندان و نخبگان علمی می‌گشاید و نتایج روش شناختی و نظری مهمی را به بار می‌آورد. هدف از نگارش مقاله حاضر کاربرد و پرده‌نمایی از برخی دستاوردهای متدلوژیک و معرفت‌شناختی رویکرد پدیدارشناسی در سیاست می‌باشد و به نظر می‌رسد که رویکرد پدیدارشناسی دارای نتایج سیاسی خاصی بوده و می‌تواند پایه معرفتی مناسبی برای نظام سیاسی را فراهم سازد. تبارشناسی، دیرینه‌شناسی، متدیک بودن رهیافت پدیدارشناسی و انواع آن، بررسی آراء بزرگان و اندیشمندان این رویکرد، و بالاخره نتایج روش پدیدارشناسی در علوم سیاسی شاکله اصلی مقاله حاضر را شکل می‌بخشد.

**واژگان کلیدی:** روش‌شناسی، پدیدارشناسی، آگاهی، هایدگر، شوتز،

مرلوپونتی

## مقدمه

پارادایم پدیدارشناسی را که می‌توان به آن لقب "بازوی فلسفی هرمنوتیک" و دیدگاه‌های تأویل‌گرایانه داد، از چند جهت حائز اهمیت در حوزه روش شناختی و معرفت‌شناختی سیاسی می‌باشد. اولاً در این نگرش رابطه ذهن و عین (سوژه و اژه) در پرتو تازه‌ای، از نو مطرح می‌گردد. ثانیاً در باره جایگاه علوم عینی و اثباتی (پوزیتیویستی)، فهم دنیای مدرن از خود، و اصالت و معناداری این خود فهمی به نقد و ارزیابی می‌پردازد. ثالثاً از چنین دیدگاهی است که همه توضیحاتی که نظریات قدیم و جدید در باره فهم جهان ارائه داده‌اند قابل تردید می‌گردد و به طور طبیعی در نتیجه چنین تردیدی ارزشهای پذیرفته شده سیاسی و اجتماعی و اندیشه راسیونالیسم و ترقی و وحدت تاریخی مندرج در آن نظریات نیز دستخوش تردید می‌شود. دلایلی که ذکر گردید حداقل مواردی است که هر پژوهشگر را مجبور می‌سازد تا این رهیافت بسیار غامض اما در عین حال رهگشا را مورد مذاقه قرار دهد.

بنابراینچه گفته خواهد شد، پدیدارشناسی بیش از هر چیز دفاع از شیوه درست و آزاد تفکر است که بنیادی‌ترین راه‌رهایی از جهل و جزمیت و از بحران و انسداد فکری و فرهنگی می‌باشد. راهی آزادانه برای رهایی راستین آدمی از بی‌بنیادی که نتایج آن هر چه باشد، صرف روش آن تجربه شیوه‌ای از تفکر در باره هر چیزی اعم از دنیای درون خویشتن یا جهان پیرامون ماست که با رویگردانی از هر آنچه جز متعلق فکری ماست آغاز می‌گردد.

علاوه بر موارد فوق باید گفت که پدیدارشناسان بر مفهوم پدیده‌های اجتماعی

وارزش‌ها تأکید دارند. به عقیده آنها پدیده‌های اجتماعی شیء نیستند بنابراین نمی‌توان آنها را مانند اشیاء مطالعه کرد. برای شناخت پدیده‌های انسانی باید به دنیای ارزش‌های انسان‌ها پی برد و براین اساس پدیده‌های انسانی را تشریح و تبیین نمود و تا به دورن انسانها و ارزش‌های آنها پی نبریم، نمی‌توانیم به واقعیت پدیده‌ها و روابط بین آنها دست یابیم. پژوهشگران مکتب پدیدارشناسی برای انسانی کردن فرآیندهای پژوهشی، خود به دنبال ایجاد نظریه از طریق درک رفتار انسانی با توجه به ابعاد عملی‌اش در جایگاه طبیعی آن می‌باشند. پیش فرض اصلی پدیدارشناسان آن است که دانش، متشکل از حقایق طبیعی است و بهترین حالت برای شناسایی آن هنگامی است که پژوهشگر در موقعیت طبیعی آن قرار گرفته و برای درک دانش، آن چنان که هست تلاش می‌کند. نظریاتی را که طی این فرایند بدست می‌آیند، تئوریهای زمینه‌ای یا تحقیق در میدان<sup>1</sup> می‌گویند. ازکیا، 1382، صص 101-100 (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.

پدیدارشناسی مانند اثبات‌گرایی، مکتب انتقادی و... در نوع خود رهیافتی است که در مطالعات علوم اجتماعی و سیاسی کاربرد دارد. کسانی مانند ادموند هوسرل در اوایل قرن بیستم پدیدارشناسی را مطرح کردند و مانند مارتین هایدگر و آلفرد شوتز ایده هوسرل را در مطالعه زندگی اجتماعی انسانی به کار بستند و سپس این مطالعات توسط کسانی مانند موریس مرلویونتی، پیتربرگر و توماس لاکمن مخاطبان بیشتری پیدا کرد.

حال سؤال اصلی که در این پژوهش مطرح می‌شود، پرسش از میزان و نحوه کاربری روش پدیدارشناسی در عرصه علوم سیاسی می‌باشد. به عبارت بهتر سؤال از امکان یا امتناع کاربرد دانش و روش فنومنولوژی در قلمرو مزبور می‌باشد؛ و اینکه آیا

می توان از پدیدارشناسی برای فهم و توضیح علوم سیاسی استفاده کرد و این روش را چگونه و در چه ابعادی می توان به کار برد؟ مدعا و مفروض این تحقیق آن است که امکان استفاده از دانش پدیدارشناسی در عرصه های مختلف علوم سیاسی کاملاً منتفی نیست و می توان با حذف جوانب ناهمساز و مردود آن، از این روش برای تجزیه و تحلیل پژوهش های سیاسی استفاده نمود. روش جمع آوری داده ها و اطلاعات در این پژوهش به شیوه ی اسنادی - کتابخانه ای یعنی استفاده از مدارک مکتوب است که از دیدگاه جامعه شناسی تاریخی به صورت توصیفی تحلیل خواهند شد.

### چشم انداز تاریخی استفاده از اصطلاح پدیدارشناسی و تبارشناسی آن

این اصطلاح حداقل سه معنای اصلی در تاریخ پدیدارشناسی دارد: یکی در نوشته های گنورگ ویلهلم فردریش هگل، دیگری در نوشته های ادموند هوسرل در 1920 و سوم در نوشته های همکار و شاگرد، مارتین هایدگر در 1927. برای هگل پدیدارشناسی یک رهیافت به فلسفه می باشد که با شناسایی پدیده (آنچه خودش به ما در تجربه آگاهی ارائه می دهد) شروع می شود. بدین معنا که فهم نهایی مطلق، منطقی، هستی شناسی و روح متافیزیکی پشت سر پدیده ها می باشد. هگل این نوع پدیدارشناسی را پدیدارشناسی دیالکتیکی<sup>1</sup> می نامد ([www.en.wikipedia.org/wiki/phenomenology/p1](http://www.en.wikipedia.org/wiki/phenomenology/p1)). هوسرل در روش مبتنی بر پدیدارشناسی خود درصدد است تا اساس و پایه ی استعاری برای همه ی دانش ها، بخصوص فلسفه، فراهم آورد؛ اساس و پایه ای که از همه مفروض های پیشین تهی باشد. هایدگر نیز با تاسی از روش شناسی هوسرلی به این نکته توجه می

کند 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 سرپرده‌ی ظهور برپا می‌ایستد و با وجود آدمی است که حقیقت وجود جلوه کرده است.

اساس مکتب پدیدارشناسی و خاستگاه تاریخی آن به چند ریشه‌ی فکری باز می‌گردد: یکی ریشه‌های ایده آلیسم فلسفی است؛ دیگری ریشه روش‌شناسی ذهن‌گرا که بویژه پس از کانت رونق یافته بود؛ و سوم انتقاد علیه رواج چشم‌انداز مکتب رفتارگرایی در روانشناسی که در زمان هوسرل هنوز بعنوان مکتب رفتارگرایی نمود نکرده بود، بلکه با گرایش به تحلیل روانشناختی از جهان یا "روانشناسی‌گرایی"<sup>۱</sup> شناخته می‌شد. (تنهایی، ۱۳۷۷، ج ۲، ص ۳۳۸). تمام بحث پدیدارشناسی حول محور فنومن یا پدیده می‌چرخد. حال فنومن به لحاظ تبارشناسی چه معنایی در بر دارد؟

فنومن یا پدیدار<sup>۲</sup> یعنی بخش اول کلمه فنومنولوژی (پدیدارشناسی) واژه‌ای است برگرفته از فعل phainesthai که به معنای «آشکار شدن» یا «ظاهر شدن» می‌باشد و معادل انگلیسی آن «appear»، معادل آلمانی آن «erscheinen» و معادل فارسی آن «نمودن» است. همه این معادل 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 پیسکولوژی، بیولوژی، سوسیولوژی و غیره به کار می‌رود، یعنی به معنای شناخت یا شناسی، به کار می‌برد؛ حال آن که هایدگر logy و logos را نیز در اصل از مصدر legein به معنی آشکار کردن می‌داند. افلاطون کلمه فنومن را در مقابل آیدوس (eidōs) به کار می‌برد. به نظر وی، فنومن‌ها همان موجودات عالم محسوسند که موجودیت آنها اصیل نیست بلکه سایه‌گون و شبیح‌مانند، متغیر و جزئی است و اصل آنها یعنی آیدوس به معنی دیدار و

---

1. Psychologism  
2. Phainomeanon

مثال در عالمی مفارق از عالم محسوس به نحوی ثابت و لایزال وجود دارد. (جمادی، 1385، ص 83). ارسطو به جای آنچه افلاطون "پدیدار" می گفت، 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 تاثیر و فاعلیت آن است (ریخته گران، 1382، ص 6).

واژه «فنومنولوژی» یا «پدیدارشناسی» را هوسرل وضع نکرده است، اما او کلمه فنومن را به صورتی بی سابقه و تازه معنی می کند تا جایی که پدر پدیدارشناسی لقب گرفته است. قبل از او شیستوف فردریش اوتینگر، زاهد آلمانی، در سال 1736 شاید نخستین بار این کلمه را به مفهومی دینی به کار برد. اوتینگر فنومنولوژی را مطالعه «نظام الهی حاکم بر روابط» چیزهای محسوس در عالم قشر و محسوسات می دانست. 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، ص 84/ ریخته گران ص 3). احتمالاً کانت از او تأثیر گرفته است، زیرا از دیدگاه کانت نیز فنومن یعنی آنچه از منشأ تجربه به حساسیت داده می شود. به هر حال تا زمان کانت این تفسیر غالب است که فنومن شبح، ظاهر و نمودی است که برای شناخت ذات و حقیقت چیزها باید از آن گذر کرد.

شاید هگل نخستین کسی باشد که فنومن را به مفهومی به کار می برد که دیگر صرف ظاهر و شبحی دور و جدا از باطن و ذات نیست. هگل از سوئی، چون افلاطون، شناخت ذوات را ممکن می داند و از سوئی دیگر، چون کانت و هیوم، ذوات را متعلق به عالمی مفارق از ذهن نمی داند بلکه آن ها را در حیطه همین جهان می بیند. بی جهت نیست که او به شاگردان خود توصیه می کند که فلسفه افلاطون را از نظرگاه کانت بخوانند. پدیدار به نزد هگل تجلی روح (یا ایده)، و نحوه و مرتبه ای از تحقق آن در زمان و مکان است. (جمادی، ص 85). بنابراین قلمرو پدیدارشناسی هگل در واقع تمام عالم و آدم و روش

او استخراج مفاهیم معقول از پدیدارها یا تجلیات روح مطلق است. پدیدارشناسی به معنای دقیق کلمه، نخستین بار در کتاب "تحقیقات منطقی" توسط ادموند هوسرل مطرح شد.

نکته اساسی و مهم این است که هوسرل از اصطلاح پدیدارشناسی، هم "روش" خاص خود و هم اصول و مبادی فلسفی 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 وجهه ی کاملاً روش شناختی را دشوار می سازد.

به تعبیر هایدگر، پدیدار آن چیزی است که خود را نشان ی دهد، چیزی که ظاهر و منکشف می شود. Pha یا Phaos به معنای "نور" یا "درخشندگی"، یا آنچه در آن چیزی می تواند ظاهر یا مرئی شود، خویشاوند است. این ظاهر شدن نشانه ی چیز نیست بلکه نشان دادن یا به ظهور آمدن آن چیز است، چنان که هست. واژه پدیدار یعنی آنچه به نور روز، روشن می آید یا "می تواند درآید". (منوچهری، ص 68) در پدیدارشناسی هدف آن است اجازه دهیم پدیده مورد بررسی، خود را به تمامی آشکار سازد. پدیدارشناسی مثل هایدگر می گویند پدیده ها بیانگر و توضیح دهنده حقیقت هستند، یعنی از خودشان سخن می گویند. به بیان دیگر وظیفه ما تنها این است که آماده شنیدن باشیم. در پدیدارشناسی تاملات از قلمرو انتزاعات به سپهر تجربه زندگانی معطوف می شود. پدیدارشناسی عبارت است از "توصیف پدیدارها" به عنوان هر چیزی که بر "آگاهی" پدیدار می شود. (قربانی، 1383، ص 84) در پدیدارشناسی برخلاف خردگرایی، جهان عینی به جهانی ذهنی تقلیل نمی یابد؛ یعنی وجود جهان برای آدمی قائم به ذهن نمی شود. در عین حال عالم ذهن هم به جهان عینی تقلیل نمی یابد؛ یعنی فهم آدمی برآیند دنیای بیرون محسوب نمی شود بلکه فهم ما از پدیده ها همیشه با وساطت مقولات فرهنگ، زبان و تاریخ متعادل می شوند. (منوچهری، ص 68/قربانی، ص 84/71-86-1988-Dillon)

### پدیدارشناسی به منزله روش:

پدیدارشناسی در اصل روشی فلسفی برای درک جوهر پدیدارهاست، یعنی «جوهری» که بدون آن پدیدار مذکور نمی‌توانست آن چه هست، باشد. در تاریخ پدیدارشناسی دست کم سه نحله ظهور کرده است: پدیدارشناسی استعلایی (Transcendental phenomenology)، پدیدارشناسی وجودی (Existential phenomenology) و پدیدارشناسی تأویلی (Hermeneutic phenomenology). هر یک از این نحله‌ها به ترتیب بر معانی جوهری تجربه شخصی، ساخت اجتماعی واقعیت گروهی و زبان و ساختار ارتباطات تأکید دارند. اما آن چه در تمامی برداشت‌های پدیدارشناختی 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. سید امامی، 1386، صص 51-52). پدیدارشناسی روشی برای ایجاد تغییر بنیادی در ساختار و کشف پیچیدگی‌های حاکم بر هستی، جهان و انسان است (توحیدفام، 1381، صص 126).

این رهیافت به جای آنکه مثل همگان، آنچه را می‌بیند واقعی بداند، همه اشیاء را صرفاً به صورت پدیدار می‌انگارد و به قول ادموند هوسرل بانی مکتب پدیدارشناسی، "اشیاء تنها از طریق معنی و مفهومی که ما به آنها می‌دهیم برای ما واقعیت دارند" (کاظمی، 1374، صص 296). به اعتقاد وی پدیدارشناسی باید این توانایی را داشته باشد که با تهی شدن بتواند به درون معانی راه یابد تا بتواند به طور واقع، 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 گردد.

از نظر روش شناختی، این امر مستلزم آن است که پژوهشگر به گونه‌ای دقیق و همه جانبه شیوه‌ای را که مردم به وسیله آن، پدیدار خاصی 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، 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؛ و لیکن توصیف تجربه‌ها و تفسیر آنها به قدری درهم تنیده است که اغلب یکی می‌شود. تفسیر برای فهم تجربه ضروری است، به گونه‌ای که می‌توان هر تجربه را دارای بعدی تفسیری و نه صرفاً حسی دانست. پدیدارشناسان می‌کوشند شیوه‌ای را که افراد برای کنار هم قراردادن پدیدارهایی که تجربه کرده‌اند و برای فهم جهان پیرامون خود و درنهایت ایجاد یک جهان بینی به کار می‌برند، توضیح دهند. هیچ واقعیت مجزا یا «عینی‌ای» 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 جوهره مشترکی دارند که از تجربه مشترک پدیدارواحدی بدست می‌آید؛ بنابراین تجربه‌های افراد مختلف تحلیل و مقایسه می‌شود تا جوهر و پدیده‌هایی چون شرکت در تظاهراتی سیاسی و... مشخص شود. (همان، صص 52-53).

به طور خلاصه پدیدارشناسی (درکنار سایر مکاتب و نحله‌های جامعه‌شناختی - سیاسی متأثر از سنت‌های تفسیری - هرمنوتیکی، نشانه‌شناسی، روش‌شناسی مردمی، کنش متقابل نمادین، روش زبان‌شناختی و گفتمان، دیرینه‌شناسی، تبارشناسی، شالوده‌شکنی یا ساخت‌شکنی) 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 که موضوع بررسی پژوهشگر است، دانسته‌اند. 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 داده اند، کسب می کند. بنابراین مقایسه رفتار اجتماعی عملاً غیر ممکن است، چرا که اعمال به ظاهر مشابه یا قابل طبقه بندی ذیل مقوله ای خاص، الزاماً مفهوم یکسانی برای عاملان ندارد. بنابراین هدف مطالعه ی اجتماعی اساساً درک معنایی است که انسان ها به عمل خود نسبت می دهند نه تبیین رفتاری که پژوهشگر برای آن عینیتی مستقل از دنیای ذهنی سوژه ها قایل است. فهم عمل معنادار در چارچوب ذخیره ای معنایی مشخص (فرهنگ) و در روش های خاصی 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 پایه ی آنچه از رفتار افراد مشاهده می شود، صورت گیرد. در نتیجه، حتی دسته بندی و مقایسه میان افعال، نهادها، فرهنگها و سایر پدیدارهای انسان به شیوه مرسوم علوم طبیعی، جایز نیست و سبب تحریف معانی نهفته و نادیده گرفتن تفاوت های اساسی میان پدیدارهای به ظاهر مشابه می شود. (همان، صص 35-36).

حال پس از تعریف و بیان روشی فنومنولوژی به ذکر آرای بزرگان پدیدارشناسی (هوسرل، هایدگر، شوتس و مرلوپونتی) با تاکید بر مباحث روش شناختی آنها می پردازیم تا بتوانیم نتایج این رهیافت مهم را در حوزه علوم سیاسی احصاء نماییم.

### پدیدارشناسی هوسرل؛ بازگشت به سوی خود چیزها

تلاش ادموند هوسرل (1859-1938) به عنوان بنیانگذار فلسفه پدیدارشناسی این بود که شکل تازه ای از تفکر انضمامی را در طرد اندیشه های انتزاعی و کلی و مجرد ارائه دهد و انسان را به خاستگاه اندیشه ها در تجربه زندگی انضمامی خودش، یعنی به هستی زیست شده، بازگرداند. (بشیریه، 1378، ص 16) بنابراین هوسرل هدف و راهنمای پدیدارشناسی اش را «به سوی خود چیزها» می خواند. (رهبری، 1385، ص 53).

هوسرل تحت تأثیر استادش پل ناتورپ، که یک متفکر نوکانتی بود، به مسأله

معرفت‌شناسی پرداخته است و با انتشار دو جلد کتاب «پژوهش‌های منطقی» در باب پدیدارشناسی چالشی جدی را با نوکانت گرایان آغاز نمود. و پدیدارشناسی در این کسوت (یعنی به عنوان علمی دقیق) پیش فرضهای مبهم چهارچوب‌های نظری نوکانتی‌ها را زیر سؤال برد. به تعبیر دیگر نیز می‌توان گفت که هدف هوسرل زدودن فلسفه از ساختار نظری و توجیه استعلا‌گرایانه دانش علمی به طور خاص بود.

اساس پدیدارشناسی هوسرل مبتنی بر این بود که کل حقیقت عینی یا علمی را می‌توان نهایتاً در درون زیست جهان تجربه انسانی جست و جو نمود. 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 نمود؛ چیزی که اندیشمندان پدیدارشناسی برای آن (یعنی آگاهی) اهمیت زیادی قائلند. (ریترز، 1384، صص 327-324) این همان پدیدارشناسی‌ای 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 می‌باشد 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 زائیده همین معانی می‌باشد. اما علوم پوزیتیویستی معتقد به نوعی فلسفه ذات یا ذات‌گرایی می‌باشد؛ 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. (بشیریه، همان). 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. به بیانی دیگر، هر چه نه خود سوژه و نه ابژه بلکه مورد التفات سوژه و آگاهی است پدیدار است. پدیدار همان «چیز» مضمون در شعار «به سوی خود چیزها» است. (جمادی، 1385، ص 94).

یکی دیگر از روش‌های اساسی پدیدارشناسی هوسرل که حتی می‌توان گفت مهمترین گام در فرایند شناخت پدیدارشناسی می‌باشد، روش تقلیل یا اپوخه<sup>۱</sup> می‌باشد. در این روش به عنوان نخستین گام در تقلیل، همه چیز به پدیدار تبدیل می‌شود. یعنی تمام آن چیزهایی که در آگاهی شناختنی هستند، چونان پدیدارهایی جلوه گر می‌شوند. و این شکل دانش که معنای گسترده‌ای 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 که از هر گونه پیش داوری رها باشد، برساند و این هدف ممکن نیست مگر از طریق «تقلیل» و رسیدن به هر معنایی، روشی ندارد مگر از طریق تقلیل. 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 تعیین - را دریابیم و نه آن که به یاری پیشنهاده‌هایی آن را به تصویر آوریم. پس تقلیل باعث می‌شود که ما لایه‌های ژرف تر را دریافته و به آن‌ها راه یابیم، همان لایه‌هایی که پیش تر به گونه‌ای نادرست می‌پنداشتیم که آنها را شناخته ایم. ۲

### 1. Epoche Einklammerung

2. از این جهت پدیدارشناسی تأثیر عمیقی بر هرمنوتیک نهاد تا آنجا که پل ریکور هرمنوتیک را شاخه‌ای از درخت پدیدارشناسی خوانده و معتقد است که هرمنوتیک برپایه پدیدارشناسی بنیاد می‌گردد. [ ریکور، 1377، ص 25 ].

## پدیدارشناسی هایدگر؛ دازاین

مارتین هایدگر (1889-1976) در کتاب «هستی و زمان» به سال 1927 تعبیر اصالت وجودی خاصی 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 که در این مورد متأثر از هوسرل است، راه شناخت و درک هستی را منحصر در روش شناسی نوینی 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، ص 64). پس اساساً کلید فهم فلسفه هایدگر و روش شناسی وی را باید در هستی حاضر (دازاین) جستجو کرد.

روش شناسی جدیدی 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، 1383، ص 340). 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 پیش می‌کشد، بر مبنای انسان شناسانه درستی استوار نمی‌باشد. چنین بدفهمی همراه با ظهور ثنویت بزرگ افلاطونی و همزاد سنت تفکر متافیزیکی است. سنت فلسفی که بر مبنای ثنویت افلاطونی نهاده شد، با فلسفه دکارت براساس دوگانگی سوژکتیویته و اژکتیویته بنیاد فلسفه مدرن قرار گرفت و به از خود بیگانگی (جدایی ذهن و عین) انسان منتهی گردید. 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 آشکارگی خود را از دست داد و متافیزیک سربرآورد. به اعتقاد هایدگر تعاریف سنتی از انسان مبتنی بر تفکر متافیزیکی است و در حوزه موجود شناسی باقی می ماند. وی معتقد است که سؤال اصلی نباید «انسان چیست؟» باشد بلکه عبارت درست پرسش ما باید «انسان کیست؟» باشد که در این صورت است که راجع به وجود او پرسیده ایم. (ورنو، 1372، ص 223). و چون تنها انسان چنین پرسش بنیادی را مطرح می کند پس تفحص درباره هستی باید با پدیدارشناسی انسان موجود در جهان یعنی دازاین آغاز شود. (بابک احمدی، 1382، ص 90). انسان تنها موجودی است که وجودش برای خودش مسأله است. انسان هیچ گاه خود را به عنوان عین ثابتی در نمی یابد، بلکه دائماً از خودش فراتر می رود.

جوهر هستی انسان، زمانمندی است؛ یعنی انسان خودش را در حال یادکردن گذشته و فریاد کردن آینده می فهمد. جوهر زمان، عدم تعین است و زمان، جوهر انسان است. پس ذات انسان در عدم تعین و در امکانات شدن است. انسان اگر چه موقعیت مند است، اما این موقعیت مندی هویت او را از پیش تعیین نمی کند؛ بلکه دازاین به موقعیت خویش نیز از دیدگاه امکاناتش می نگرد و بر حسب افق آینده، موقعیت خود را تعبیر می کند و به همه چیز معنا می بخشد. انسان در راهرو زمان به سر می برد و گر چه 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 می کند و می تواند تعابیر و معانی تازه ای از خود عرضه کند. (بشیریه، همان، ص 341). مثالی هایدگر ارائه می دهد که 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: ((زمان مندی، تاریخ مندی و مکان مندی)).

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 قید و بندهایی را برای مفسر ایجاد می‌نماید. یعنی انسان و دزاین رها از تعلقات را نمی‌توانیم تصور نماییم.

نکته قابل توجه در مبحث روش شناسی هایدگر این است که وی با تفاوت قایل شدن میان علوم اجتماعی (انسانی) و علوم طبیعی (دقیقه) نشان می‌داد که منطق و روش این دو علوم با هم تفاوت دارد و این نکته‌ای است که امثال دکارت از آن غفلت ورزیده‌اند. هایدگر را در این تفکیک می‌توان پیرو ویلهلم دیلتای دانست؛ تأویلگری که علوم انسانی را در جدایی از علوم طبیعی به رسمیت شناخت. ایراد عمده هایدگر بر نوکاتی‌ها این بود که تقدم «نظریه شناخت» و شناخت شناسی مقبول نیست. وی نظریه شناخت و شناخت شناسی فلسفی را اموری می‌دانست که فقط می‌توانند پس از تحلیل هستی دزاین مورد توجه قرار گیرند. به عبارت دیگر مسأله و نظریه شناخت برای هایدگر، همچون کاتی‌ها اولویت نخست را نداشت (بخشایشی اردستانی، 1387، ص 77). دکارت با اعلام قضیه کوگیتو (Cogito ergo sum/ می‌اندیشم پس هستم) 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 توسط 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 (شاگرد سرکش هوسرل) با استاد خویش نیز مخالفت‌هایی را در علم‌گرایی وی 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 واسطه‌ی دانش علمی نتوانست بشر را

به هدایت رهنمون سازد. ریشه تفاوت این دو را می توان به طور منطقی در زمینه های تربیتی و علمی آنها جستجو کرد. هوسرل تحصیلات خود را در ریاضیات و هایدگر در کلام و فلسفه گذرانده بود. از سویی دیگر هایدگر معتقد است پدیدارشناسی به قرائت هوسرل به ذهن شخص یا فرد حالت استعلایی می بخشد که بدین صورت شاهد معنابخشی سوژه به پدیدارها خواهیم بود (پالمر، ص 140).

### پدیدارشناسی شوتز؛ تصویر دیالکتیکی از جهان اجتماعی

برجسته ترین جامعه شناس پدیدارشناسی آلفرد شوتس (م 1899) که با انتشار کتاب «پدیده شناسی جهان اجتماعی» به سال 1932 برای اولین بار پدیدارشناسی را وارد علوم اجتماعی کرد، تلاش نمود بین جامعه شناسی وبر و پدیدارشناسی هوسرل ارتباط برقرار نماید. (کرایب، 1378، ص 125). شوتس تعامل را در معنای ذهن و کنش مطرح نمود. به تعبیر او، خود فردی نتیجه مقابل و تفسیر نقشهای متقابل است. بنابراین بیناذهنیت، سوای تعابیر معرفت شناسانه و روش شناسانه، چونان یک نوع اولیه تجربه ظاهر شد. شوتز قایل به این بود، منشأ معنا که وبر برای هر کنشی لحاظ می کرد باید در تجربه زیست شده یافت شود. وی در مقابل مشاهده صرف رفتار غریزی، یا درون نگری خصوصی - فردی و یا یک فرایند شناخت روانی، به فهم بیناذهنی پرداخت. وی فهم را نه چونان ابزار شناخت بلکه چونان قوه پیش - تأملی ارائه کرد. او فهم را همچون شکل خاص تجربی که در آن تفکر به شناخت از دنیای فرهنگی - اجتماعی نایل می شود، تعریف کرد. (Dallmayr, P.220, 1981 - منوچهری، ص 76).

شوتس به دلیل ریشه داشتن در افکار فلسفی هوسرل که بر ذهن و آگاهی تأکید می ورزید، انسانها را دارای ذهن خلاق می داند 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 الزام آوری می‌گذارند. تأثیر متقابل آگاهی و ذهن و ساختهای اجتماعی، تصویری دیالکتیکی از پدیده‌شناسی جامعه‌شناختی شوتس را به دست می‌دهد. (ریترز، 1384، ص 394).

شوتس واقعیت اجتماعی را دارای چهار قلمرو متمایز اجتماعی می‌داند. هر یک از این قلمروها، از جهان اجتماع انتزاع شده و با درجه نزدیکی (درجه در دسترس بودن موقعیتها برای کنشگر) و تعیین‌پذیری (درجه‌ای که کنشگر می‌تواند آنها را تحت نظارت خود داشته باشد) آن مشخص می‌شود. این چهار قلمرو عبارتند از: قلمرو واقعیت اجتماعی که تجربه مستقیمی از آن داریم، قلمرو واقعیت اجتماعی بدون تجربه مستقیم، قلمرو اخلاف، و قلمرو اسلاف. (همان، صص 334-333).

شوتس در کنار این چهار جهان اجتماعی متفاوت، یک طرح روش‌شناختی را مطرح می‌کند که بنا برآن، دوتا 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 موضوع شایسته‌ای برای یک 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 غیر قابل پیش‌بینی، بلکه تحت تسلط نمونه‌ها است. دوم اینکه دانشمندان اجتماعی در همین جهان زندگی می‌کنند و از همین روی بهتر می‌توانند نمونه‌های موجود در آن را تشخیص دهد. (همان جا، ص 342).

افکار پدیدارشناختی شوتز بعدها توسط کسانی مثل برگر و لاکمن با انتشار کتاب «ساخت اجتماعی واقعیت» به سال 1967 دنبال شد. آنها که بیشتر از شوتس به جریان اصلی جامعه‌شناسی نزدیک بودند و می‌خواستند به پدیدارشناسی و جبهه‌ای جامعه‌شناختی تر بدهند، در صدد برآمدند تا با تلفیق اندیشه‌های دورکیم و مارکس و وبر با پدیده‌شناسی شوتز، جامعه‌شناسی پدیدارشناختی را که تأکیدی بیشتر خردبینانه دارد با جامعه‌شناسی سنتی که تأکید بیشتری بر پدیده‌های پهن دامنه و کلان دارد تلفیق دهند. 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، 1375، صص 333-334).

برگر و لاکمن هنوز هم 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 گرایش پایدار و مشخص انسانها بسیار محدودند؛ 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 مذهبی‌اند که کانون واقعی سازمان اجتماعی را پدید می‌آورند و همه در آن مشترک‌اند. (کرایب، ص 127).

### مرلوپونتی؛ پدیدارشناسی ادراک

موریس مرلوپونتی (1908-1961) در پیشگفتار کتاب پدیدارشناسی ادراک (به سال 1945) که یکی از دقیق‌ترین درآمدهای فشرده به فلسفه هوسرل است، تأثیر هوسرل بر فلسفه خودش را تأیید می‌کند و وی از نخستین کسانی بود که در سال 1939 با آزمندی و شیفتگی دست نوشته‌های منتشر نشده هوسرل را به تفصیل مطالعه کرد. بدین سان مرلوپونتی مانند هوسرل براهمیت تقلیل یا عزل نظر (اپوخه)

پدیدارشناسانه (که پرهیز از هر گونه تصدیق و تکذیب، در پراتنز 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. برعکس تقلیل پدیدارشناسانه ذات‌های درونی آگاهی از «تجربه ی زنده» را در دسترس ما قرار می‌دهد. بدین سان مطالعه ذات چیزها در آگاهی راه را برای علم پدیدارشناسی باز می‌کند. (لچت، 1383، ص 50).

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

از نظر مرلوبونتی 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 مرلوبونتی بیش از هر

چیز دیگری با آن مخالف است. (همان، ص 51)

به طور خلاصه الگوی جدیدی که مرلوینتی در روش شناسی ارائه می دهد این است که برای رسیدن به حقیقت باید از پدیدارشناسی ادراک کمک گرفت و این امر حتی از طریق قرابت بین پدیدارشناسی و هرمنوتیک حاصل می گردد، که خود مرلویونتی نیز با توسعه پدیدارشناسی ادراک و تعمیم آن به علوم تاریخی هرمنوتیکی، روشی مستقل و نظام مندی را ارائه می دهد. البته ناگفته نماند که این همان نتیجه ای است که مرلویونتی از پدیدارشناسی هوسرل گرفته است. با این همه می توان گفت که مایه اعتبار مرلویونتی است که به یاری تهور خلاقش برخی محدودیتهای پدیدارشناسی (حتی در حوزه روش شناختی) را در آثار خود آشکار نمود.

### نتیجه گیری

بحث حاضر را با این پرسش آغاز کردیم که چگونه و در چه ابعادی می توان از رهیافت پدیدارشناسی برای فهم و توضیح علوم سیاسی استفاده نمود؟ پاسخ ما به این سوال و، درواقع، فرضیه اصلی مقاله این بود که امکان استفاده از دانش پدیدارشناسی در عرصه های مختلف علوم سیاسی کاملاً منتفی نیست و می توان با حذف جوانب ناهم ساز و مردود آن، از این روش برای تجزیه و تحلیل پژوهش های سیاسی استفاده نمود. مضافاً اینکه رویکرد پدیدارشناسی دارای نتایج سیاسی خاصی بوده و می تواند پایه معرفتی مناسبی برای نظام سیاسی را فراهم سازد. در مسیر یافتن پاسخ سوال و اثبات فرضیه فوق ابتدا به تعریف و ریشه یابی مفهوم فنومنولوژی پرداختیم و سپس آن را به مثابه یک روش در آثار بزرگان پدیدارشناسی مورد کنکاش قرار دادیم. حال پس از تشریح مفهوم پدیدارشناسی و ذکر موجز آرای بزرگان این حوزه، برخی از دستاوردهای نظری و روش شناختی این پارادایم در علوم سیاسی را می توان چنین برشمرد:

- آنچه برای یک تحقیق پدیدارشناسانه در قلمرو علوم سیاسی مهم است توجه

هستی‌شناسانه و بین‌ذهنی (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 چونان «فرافکنندگی» که شامل «معنا»، «ارزش»، و «نفی» است، تفسیر می‌شود (ر.ک منوچهری، 1387، فصل سوم).

- رویکرد به پدیده‌های سیاسی چونان تجلیات پیوندهای معین بین کنش‌گر و عالم زندگی او می‌باشد. مطالعه یک جریان انتخاباتی، یک شورش سیاسی، یک سیاست خارجی معین یا رویکرد یک فرهنگ نسبت به دیگر فرهنگها به تعلیق معرفتی توسط محقق برای اجتناب از تأثیرگذاری مخدوش‌کننده پیش‌فرضهای او بر فهم پدیده مورد مطالعه نیازمند است. همچنین هر یک از موضوعات باید در پرتو پیوند کنش با عالم زندگی کنش‌گر دیده شود تا تصویر کامل‌تر و واقعی‌تری از پدیده مورد نظر قابل ارائه باشد.

- همچنین باید گفت پدیده‌های سیاسی در بافتی از حیات معنایی و فهم کنش‌گران از خود، محیط پیرامون، دیگران و همچنین در پرتو پیش‌فهمهای آنان و دغدغه‌هایشان قابل درک می‌باشد. به عنوان مثال درک درست از اینکه چرا در دوران مشروطه در مقابل کودتای محمد علی شاه مقاومتی نشان داده شد که به شکست آن انجامید اما در مقابل کودتای سید ضیاء انفعالی نشان داده شد که امکان استقرار آن فراهم شد، از طریق بین‌ذهنی دیدن آدمیان و عمل مبتنی بر درک آنها از خویش در ارتباط با دیگری در بطن دنیای زندگی یا زیست جهان ممکن می‌باشد.

- در پدیدارشناسی چون جهان‌کثرتی از روابط نامتعیین و بازی فرض می‌شود که متضمن تعامل بیشتر است بنابراین تعبیر، سیاست‌عالمی از پدیدارهای در بردارنده‌ی معانی آشکار و پنهان است که چونان قلمرویی از مبادرتها و تاملات انتقادی محسوب می‌شود.

- در این پژوهش نشان دادیم که علم از دیدگاه پدیدارشناسی خصوصاً هوسرلی، به معنای فلسفه ای دقیق، منظم و انتقادی می‌باشد. پدیده شناسان از طریق کاربرد این نوع علم، سرانجام می‌توانند به دانش مطلقاً معتبری درباره ساختارهای بنیادی آگاهی دست یابند. این گونه رویکرد علمی روی پدیدارشناسان معاصر نیز دو اثر اصلی داشته است: یکی آن که بیشتر پدیدارشناسان امروزی از ابزارهای تحقیق علم اجتماعی و سیاسی امروزی - روش‌های ساخته و پرداخته شده، آمارهای اساسی و نتایج کامپیوتری - همچنان پرهیز می‌کنند. دوم اینکه پدیدارشناسان امروزی از شهودگرایی مبهم و «رقیق» طرفداری نمی‌کنند. به نظر آنان فلسفه پردازی در باره آگاهی، یک کار دقیق و منظم علمی می‌باشد.

- هدف روش پدیدارشناسی جستجوی فهمی بالاتر از فهمهای موجود، یعنی فهم خود فهمی‌ها و جهان فهمی‌های رایج و موجود بوده است؛ فهمی فراعلمی 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 حمله قرار می‌گیرند. و در این رویکرد تلاش می‌شود تا انحصار رویکرد اثبات گرایی در عرصه علوم اجتماعی و سیاسی درهم شکسته شود و نشان می‌دهد که باید به سمت روش‌هایی حرکت کرد که به لحاظ مبانی فلسفی و معرفت شناختی متفاوت‌اند و مفروضاتی جدا از مفروضات رایج در علوم پوزیتیویستی دارند(رک به: معینی علمداری، 1385، فصل نخست / سیف زاده، 1384، فصل دوم) رهیافت پدیدار شناسی مانند سایر نظریه‌های فرا پوزیتیویسم مدعی است که در سیاست نباید در پی شناخت جهان خارج بود. این امر به آن معنا نیست که آنها منکر وجود واقعیت‌های بیرون از ذهن‌اند.

- در پدیدارشناسی مقایسه‌ی رفتار اجتماعی عملاً غیر ممکن است چونکه اعمال به ظاهر مشابه لزوماً مفهومی یکسانی برای عاملان ندارد و این یکی دیگر از وجوه افتراق

رهیافت پدیدارشناسی با سایر رهیافتهای خصوصاً پوزیتیویسم می باشد. این موضوع تداعی کننده ی مباحث توماس کوهن (مبتنی بودن علم بر پارادایم های خاص و قیاس ناپذیری پارادایم ها براساس معیارهای درون علم) و بحث پل فایرابند (که علم در عمل تابع روندهای مورد تاکید در فلسفه علم نیست و همه چیز در آن جایز است و هیچ معیار درون علمی برای برتری دادن به شناخت علمی در مقابل دیگر دعاوی شناختی وجود ندارد) می باشد. (رک به: مشیرزاده، 1384، صص 10-11 / چالمرز، 1383، فصول 8 و 12) نتیجه ی منطقی دیدگاه کوهن و فایرابند این است که نهایتاً در دانش علمی نه موازین مطلق و عینی ای برای تمیز علم از غیر علم وجود دارد و نه حقایق عینی و نه قواعد مسلم منطقی.

- در این مقاله سعی نمودیم تا نشان دهیم که پدیدارشناسی به خاطر کوشش پیگیرانه، منظم و انتقادی برای کشف واقعیت‌های بنیادی زندگی اجتماعی و سیاسی یک علم به شمار می رود؛ علمی که در نتیجه جهت گیری پدیده شناختی اش توصیف ساختار کلی جهت گیریهای ذهنی را هدف خود می داند و معتقد است که ویژگیهای عینی جامعه بر این مبنای ذهنی کلی استوار می باشد.

- نهایتاً باید گفت که رهیافت پدیدارشناسی به عنوان یک متد کیفی (ونه کمی) از نوعی تکثر روش شناختی بهره می جوید و تکنیک‌های پژوهشی مختلف می توانند به کمک این رهیافت بیایند. و جهان سیاست مملو از رفتارهایی است که فهم معنای آنها بدون بهره گیری از چنین رهیافتی امکان پذیر نخواهد بود. این امر به ویژه در کشورهایی چون کشور ما که محققان به ناچار با استفاده از مفاهیم و تجربه‌های آزمون شده در جوامع غربی به تحلیل رفتارها، حوادث و پدیده‌های سیاسی داخلی می پردازند، می تواند بسیار مثمرتر باشد و به رشد مفاهیم، نظریه‌ها و رهیافت‌های بومی سیاست کمک کند.

## منابع

1. ابوالحسن تنهایی، حسین (1377): درآمدی بر مکاتب و نظریه های جامعه شناسی، جلد دوم، تهران، نشر مرنندیز.
2. احمدی، بابک (1382): هایدگر و پرسش بنیادین، تهران، نشر مرکز.
3. احمدی، بابک (1382): هایدگر و تاریخ هستی، تهران، نشر مرکز.
4. ازکیا، مصطفی و علیرضا دربان آستانه (1382): روش های کاربرد تحقیق، تهران، کیهان.
5. افتخاری، قاسم (1384): "تبارشناسی شناخت و شناسایی دانش و روش علمی"، پژوهشنامه علوم سیاسی (فصلنامه انجمن علوم سیاسی ایران)، زمستان.
6. امزبان، محمد محمد (1380): روش تحقیق علوم اجتماعی از اثبات گرایی تا هنجارگرایی، ترجمه عبدالقادر سواری، قم، پژوهشکده حوزه و دانشگاه.
7. بشیریه، حسین (1383): عقل در سیاست، تهران، مؤسسه پژوهشی نگاه معاصر.
8. بشیریه، حسین (1378): دولت و جامعه مدنی؛ گفتن های جامعه شناسی سیاسی، قم، دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه.
9. بخشایشی اردستانی، احمد (1387): "هایدگر و اندیشه هایش در رابطه با روشنفکران دینی در ایران"، فصلنامه سیاست.
10. برگر، پیتر. لاکمن، توماس (1375): ساخت اجتماعی واقعیت؛ رساله ای در جامعه شناسی شناخت، تهران، انتشارات علمی و فرهنگی.
11. پالمر، ریچارد (1377): علم هرمنوتیک، ترجمه محمد سعید فناپی کاشانی، تهران، هرمس.
12. توحیدفام، محمد (1381): "رویکردهای تحول مفاهیم سیاسی"، مجله دانشکده حقوق و علوم سیاسی دانشگاه تهران، شماره 57، پاییز.
13. جمادی، سیاوش (1385): زمینه و زمانه پدیدارشناسی، تهران، ققنوس.

14. چالمرز، آلن (1383): *چیستی علم*، ترجمه سعید زیباکلام، تهران، سمت.
15. دارتیگ، آندره (1373): *پدیدارشناسی چیست؟*، ترجمه محمود نوالی، چاپ اول، تهران، سمت.
16. رهبری، مهدی (1385): *هرمنوتیک و سیاست*، تهران، کویر.
17. ریتزر، جورج (1384): *نظریه جامعه‌شناسی در دوران معاصر*، ترجمه محسن ثلاثی، تهران، علمی.
18. رفیع پور، فرامرز (1382): *تکنیک‌های خاص تحقیق*، تهران، شرکت سهامی انتشار.
19. ریخته‌گران، محمدرضا (1382): *پدیدارشناسی، هنر و مدرنیته*، تهران، نشر ساقی.
20. سایر، آندرو (1385): *روش در علوم اجتماعی*، ترجمه عماد افروغ، تهران، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
21. سید امامی، کاووس (1386): *پژوهش در علوم سیاسی*، تهران، پژوهشکده مطالعات فرهنگی و اجتماعی و انتشارات دانشگاه امام صادق (ع).
22. سیف زاده، سید حسین (1384): *مدرنیته و نظریه‌های جدید علم سیاست*، تهران، میزان.
23. قربانی، محمد رضا (1383): «پرسش از بینادهنیت از چشم انداز مرلوپونتی» *فرهنگ اندیشه*، ویژه‌نامه بینادهنیت، تهران، مؤسسه تحقیقات و توسعه علوم انسانی.
24. کاظمی، سیدعلی اصغر (1374): *روش و بینش در سیاست: نگرش فلسفی، علمی و روش‌شناختی*، تهران، دفتر مطالعات سیاسی و بین‌المللی وزارت امور خارجه.
25. کرایب، یان (1378): *نظریه اجتماعی مدرن از پارسونز تا مابرماس*، ترجمه عباس مخبر، تهران، آگه.
26. لیتل، دانیل (1373): *تبیین در علوم اجتماعی به درآمدی بر فلسفه الاجتماع*، ترجمه عبدالکریم سروش، تهران، صراط.
27. لیوتار، ژان فرانسوا (1375): *پدیده‌شناسی*، ترجمه عبدالکریم رشیدیان، تهران، نشر نی.

28. لچت، جان (1383): پنجاه متفکر بزرگ معاصر از ساختار گرایی تا پسامدرنیته، ترجمه محسن حکیمی، تهران، خجسته.
29. معینی علمداری، جهانگیر (1385): روش شناسی نظریه‌های جدید در سیاست، تهران، انتشارات دانشگاه تهران.
30. مارش، دیوید و جری استوکر (1378): روش و نظریه در علوم سیاسی، ترجمه امیر محمد حاجی یوسفی، تهران، انتشارات پژوهشکده مطالعات راهبردی.
31. مشیرزاده، حمیرا (1384): تحول در نظریه‌های روابط بین الملل، تهران، سمت.
32. منوچهری، عباس (1387): رهیافت و روش در علوم سیاسی، تهران، سمت.
33. ورنو، روژه، و وال ژان و... (1372): نگاهی به پدیدارشناسی و فلسفه‌های هست بودن، ترجمه یحیی مهدوی، تهران، خوارزمی.
34. ویکور، پل (1377): «پدیدارشناسی و هرمنوتیک» ترجمه ضیاء الدین دهشیری، فصلنامه نامه فلسفه.
35. Dallmayr, Fred (1981): Beyond Dogma and Despair, Toward a critical Phenomenology of politics, Notre Dame: university of Notre Dame.
36. Habermas, Jürgen (2000): "Benjamin-Consciousness Raising or Rescuing Critique" in The Frankfurt School, Wolfgang Schirmacher(ed), New York, Continuum.
37. Neuman, Lawrence (2000): Social Research methods: Qualitative and Quantitative Approaches. Boston: Allyn and Bacon.
38. Bruzina, R., Wilshire, B. eds (1982): Phenomenology: Dialogues and Bridges, state university of Newyork.
39. www.aftabnews.ir
40. www.fasleno.com
41. <http://www.en.wikipedia.org/wiki/phenomenology>

