



The Issue of the "Other" in Phenomenological Sociology and Transcendental Wisdom

Hamid Parsania¹

Sayyid Saeed Tootian²

Received: 03/09/2020

Accepted: 10/07/2021

Abstract

The current paper deals with one of the most important issues in social sciences, which is the issue of the "other" from the perspective of two different thought systems. First, phenomenology as one of the most effective philosophical movements of the twentieth century in the West and the second is transcendental wisdom as a complete philosophical system. Although efforts by phenomenological sociologists for applying its philosophical concepts to answer social sciences questions have long begun, and people like Schutz have played an important role in forming the kind of sociological thinking that is known today as phenomenological sociology, the complexities of Husserl's philosophy, as well as the differences between these sociologists and Husserl's theories on some issues, including the main issue of this paper, necessitate a more serious examination for this problem. On the other hand, since it has been a long time that, paying attention to the capabilities of the intellectual system of transcendental wisdom for social sciences issues has also had acceptable results, the paper intends to examine the important issue of the "other" from the perspective of two approaches of phenomenological sociology and social theory that can be deduced from transcendental wisdom, considering the fundamental differences between the two aforementioned intellectual systems.

Keywords

The issue of the Other, phenomenological sociology, transcendental wisdom, Schutz, Husserl, Mulla Sadra.

1. Associate Professor, Faculty of Social Sciences, University of Tehran, Tehran, Iran. h.parsania@ut.ac.ir.

2. M. A., Faculty of Social Sciences, University of Tehran, Tehran, Iran (Corresponding Author). tootian@ut.ac.ir

* Parsania, H. & Tootian, S. S. (1400 AP). The problem of the "other" in phenomenological sociology and transcendental wisdom. *Journal of Islam and Social Studies*, 9(33), pp. 68-94.

DOI: 10.22081 / jiss.2021.58740.1694.

مسئله «دیگری» در جامعه‌شناسی پدیدارشناختی و حکمت متعالیه

سیدسعید طوطیان^۱

حمید پارسانیا^۲

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۰/۰۴/۱۹

تاریخ دریافت: ۱۳۹۹/۰۶/۱۳

چکیده

در این مقاله به یکی از مسائل مهم علوم اجتماعی یعنی مسئله «دیگری» از منظر دو دستگاه فکری متفاوت پرداخته شده است: اول پدیدارشناسی به عنوان یکی از جنبش‌های مؤثر فلسفی قرن بیستم در غرب و دوم حکمت متعالیه به عنوان یک دستگاه فلسفی تمام‌عیار. اگرچه کوشش‌های جامعه‌شناسان طرفدار دیدگاه‌های پدیدارشناسی، در به کارگیری مفاهیم فلسفی آن برای پاسخگویی به مسائل علوم اجتماعی مدت‌هاست، آغاز شده است و افرادی چون شوتس نقش برجسته‌ای در شکل‌گیری نوعی از تفکر جامعه‌شناسی که امروز با عنوان جامعه‌شناسی پدیدارشناختی معرفی می‌شود، داشته‌اند؛ اما پیچیدگی‌های فلسفه هوسرل و همچنین اختلافات این جامعه‌شناسان با نظریات هوسرل در برخی مسائل از جمله مسئله اصلی این مقاله، لزوم پرداخت جدی‌تر به آن را لازم می‌نماید. از طرف دیگر به دلیل آنکه مدتی است توجه به ظرفیت‌های نظام فکری حکمت متعالیه برای مسائل علوم اجتماعی نیز ثمره‌های قابل قبولی را نمایانده است، این نوشتار بر آن است تا با عنایت به تفاوت‌های اساسی دو دستگاه فکری پیش‌گفته، مسئله مهم «دیگری» را از منظر دو رویکرد جامعه‌شناسی پدیدارشناختی و نظریه اجتماعی قابل استنتاج از حکمت متعالیه بررسی کند.

کلیدواژه‌ها

دیگری، جامعه‌شناسی پدیدارشناختی، حکمت متعالیه، شوتس، هوسرل، ملاصدرا.

۱. h.parsania@ut.ac.ir

۱. دانشیار دانشکده علوم اجتماعی دانشگاه تهران، تهران، ایران.

tootian@ut.ac.ir

۲. کارشناس ارشد دانشکده علوم اجتماعی دانشگاه تهران، تهران، ایران (نویسنده مسئول).

پژ پارسانیا، حمید؛ طوطیان، سیدسعید. (۱۴۰۰). مسئله «دیگری» در جامعه‌شناسی پدیدارشناختی و حکمت متعالیه. فصلنامه علمی - پژوهشی اسلام و مطالعات اجتماعی، ۹(۳۳)، صص ۶۸-۹۴. DOI: 10.22081/jiss.2021.58740.1694

DOI: 10.22081/jiss.2021.58740.1694

مقدمه

بدون شك فلسفه پدیدارشناسی مهم ترین و مؤثرترین سرچشمه نظریات شوتس و جامعه‌شناسی پدیدارشناختی است، تا جایی که ریتزر در تعریف این جامعه‌شناسی آورده است: «جامعه‌شناسی پدیدارشناختی در گسترده‌ترین سطح به آن جامعه‌شناسی اطلاق می‌شود که بر پایه پدیدارشناسی فلسفی عمل می‌کند» (ریتزر، ۱۳۸۹، ص ۳۲۵)؛ اما به‌طور دقیق‌تر باید این نوع جامعه‌شناسی را برابندی از نظریات هوسرل و ماکس وبر و تا اندازه‌ای متأثر از هربرت مید و نظریه کنش متقابل نمادین دانست. «برخی از صاحب‌نظران از جمله جاناتان ترنر معتقد شده‌اند که پیدایش جامعه‌شناسی پدیداری، اصولاً ناشی از مباحثی بوده است که متفکران بزرگ جامعه‌شناسی چون ماکس وبر و جرج هربرت مید مطرح کرده‌اند. از این دیدگاه گفته می‌شود که تفکرات وبر در مورد «عمل اجتماعی در سطح معنا» و تأکیدات مید درباره «فراگرد ایفای نقش» تأثیر و نفوذ خود را بر نظریه جامعه‌شناسی پدیدارشناختی، بر جای گذاشته است» (ترنر، ۱۹۸۱، ص ۵۴۹، به نقل از فریبار، ۱۳۷۳، ص ۱۸۶). با نگاهی به دغدغه‌های هوسرل و به تبع او شوتس، به نظر می‌رسد مخالفت‌های این دو با نگرش مسلط اثبات‌گرایانه، تأکید آنها بر آگاهی، باور به وجود ذات برای اشیا و مواردی از این دست می‌تواند به‌عنوان نقاط مشترکی در نقد مبانی جامعه‌شناسی رایج مورد توجه قرار گیرد.^۱ یکی از مسائل پایه و اساسی این نظریه جامعه‌شناسی، مسئله «دیگری» است. موضوعی که تقریباً همه متفکران پدیدارشناس، از جمله جامعه‌شناسان پدیدارشناس را به اظهار نظرهای گوناگون کشانده است؛ اما از سوی دیگر به نظر می‌رسد دستگاه عظیم فکری-فلسفی «حکمت متعالیه» به‌عنوان یکی از سرمایه‌های گران‌بهای علوم اسلامی که علاوه بر تقدم زمانی نسبت به فلسفه‌هایی چون پدیدارشناسی، از تقدم بی‌چون و چرا در ژرف‌نگری، نزدیکی به واقعیت و از همه مهم‌تر الهی‌بودن و روی به آسمان داشتن، برخوردار است و با شایستگی چندین برابر می‌تواند بستر و محمل طرح و عرضه بحث‌های فلسفه علوم اجتماعی و به عبارت دیگر

۱. برای نمونه ن. ک: سلطانی، ۱۳۹۱ و سلطانی و پارسانیا، ۱۳۹۰.

مبانی و پیش فرض‌های علوم اجتماعی قرار گیرد و با توجه به آرای بی‌بدیل هستی‌شناسانه، معرفت‌شناسانه و انسان‌شناسانه خویش، علوم اجتماعی متناسب با خاستگاه اسلامی خود را بیافرینند. نظرات منبعث از این نگاه حکمی، در عرصه‌های مختلف علوم انسانی از جمله علوم اجتماعی، راهگشای بسیاری از مسائل مانند چیستی و هستی جامعه، چیستی فرهنگ، اصالت فرد یا جامعه^۱ و از جمله موضوع پژوهش حاضر یعنی نحوه دیگری خواهد بود.

۱. ادبیات نظری

۱-۱. مفاهیمی از پدیدارشناسی

برای ورود به بحث دیگری در جامعه‌شناسی پدیدارشناسی، ابتدا با توجه به مجال مختصر این مقاله، مفاهیمی را به بیانی بسیار مختصر معرفی می‌کنیم.

۱-۱-۱. اپوخه، تقلیل، قصدیت

اپوخه پدیدارشناختی بین‌الهللین قراردادادن اعتقاد به وجود جهان طبیعی است و البته نه به معنای انکار یا فراموش کردن آن. «این از بازی خارج کردن همه موضع‌گیری‌های ما نسبت به جهان عینی از قبل موجود... ما در مقابل هیچ محض قرار نمی‌دهد. به عکس آنچه ما از همین طریق به دست می‌آوریم یا بهتر بگوییم من به عنوان فاعل تأمل به دست می‌آورم، زندگی محض خودم با کلیه زیسته‌های محض آن و کلیه افاده‌های محض (اعیان قصدی) آن، یعنی جمیع پدیده‌ها به معنای ویژه و وسیع پدیدارشناسی است» (هوسرل، ۱۳۸۱، صص ۵۶-۵۷)؛ بر همین اساس تقلیل پدیده‌شناختی نیز تعریف می‌شود. «به دلایلی که در مسئله نظریه شناخت ریشه

۱. برای نمونه ن. ک: مقاله «چیستی و هستی جامعه از دیدگاه استاد مطهری» در روش‌شناسی انتقادی حکمت صدرایی (پارسانیا، ۱۳۹۵)، درس‌گفتارهای نظریه فرهنگی صدرایی (بی‌تا)، «متفیزیک و هستی جامعه و فرهنگ در حکمت اسلامی» در مجموعه مقالات همایش دین و نظریه فرهنگی (مجموعه نویسندگان، ۱۳۹۸).

دارند، اگر آگاهی محض را به‌عنوان آگاهی استعلایی مشخص کنیم، می‌توانیم عملیاتی را نیز که کلید آن را به دست می‌دهند، به‌عنوان اپوخه استعلایی مشخص کنیم. از نظر روش این عملیات به مراحل مختلف "از مدار خارج کردن" یا "بین‌الهللین نهادن" تجزیه می‌شود و بنابراین روش ما خصلت تقلیلی تدریجی را به خود می‌گیرد به همین دلیل است که گاه و حتی مرجحاً از تقلیل‌های پدیدارشناختی سخن می‌گوییم» (هوسرل در کتاب ایده‌ها: ۱۰۸-رشیدیان، ۱۳۹۱، ص ۱۸۲). در اندیشه هوسرل آنچه به‌عنوان آگوی محض به مثابه و قطب سوژکتیو آگاهی در تضایفی همیشگی با قطب ابژکتیو آگاهی (یعنی متعلقات آگاهی) قرار دارد، در عین حال به این آگاهی، جهت، وحدت و معنا می‌بخشد و البته این مهم با تکیه بر مفهوم اساسی دیگری از هوسرل با عنوان «قصیدیت» به انجام می‌رسد.

پدیدارشناسی که به کمک اپوخه، از یک سو جهان طبیعی را کنار نهاده و به حوزه ماهیات محض وارده شده و از سوی دیگر هم آگوی تجربی را کنار نهاده و به حوزه آگوی محض وارد شده و درنهایت میان آگاهی استعلایی و من استعلایی تضایفی بنیادین استوار ساخته است، در این مرحله، آگاهی را آگاهی‌های قصدی تعریف می‌نماید. «از این پس آگاهی و زیسته‌هایش^۱ در رابطه‌ای خنثی و ساکن قرار ندارند، بلکه ادراک به معنای وسیع کلمه، فعالیتی پویا است و زیسته‌های اصلی آن جهت‌دار بودن و قصدی بودن آن است» (رشیدیان، ۱۳۹۱، صص ۲۴۸-۲۴۶).

۱-۱-۲. تقویم

همان‌طور که پیش از این اشاره شد، آنچه درنهایت از فرایند تقلیل باقی می‌ماند، آگوی استعلایی به‌عنوان وجودی مطلق است. این آگو اگرچه در تضایف و همبستگی با جهان قرار دارد، در نظر هوسرل، وجود جهان عینی و هرآنچه بخواهد برای آگو معنادار باشد (و به تعبیر پدیدارشناسانه موجود باشد)، وابسته به فرایندی است که این آگوی

۱. برای شرح معنای تغییر نام متعلق آگاهی به زیسته آگاهی ن.ک: رشیدیان، ۱۳۹۱، ص ۲۱۴.

استعلایی مطلق، محور و فاعل آن است. این فرایند «تقویم» نام دارد. به تعبیر دیگر هوسرل وجود جهان را تعینی از ذهنیت استعلایی و فرآورده عملکردهای تقویمی آن می‌داند. پس «جهان به‌طور پیشین فقط به‌عنوان تعینی برای ذهنیت متضایف با خودش قابل تصور است که یقیناً تعینی است ناشی از کارکردهای تقویمی ذهنیت (سوپژکتیویته)» (رشیدیان، ۱۳۹۱، صص ۲۴۰).

۲-۱. مفاهیمی از حکمت متعالیه

۱-۲-۱. اصالت وجود و اعتباریت ماهیت

هرچند این اصل، بنیادی‌ترین و اثرگذارترین اصول حکمت متعالیه تلقی می‌شود اما به دلیل دامنه وسیع و البته شهرت این بحث، تنها به این نکته اشاره می‌شود که پاسخ حکمت متعالیه به پرسش اصالت وجود یا ماهیت، اصالت داشتن وجود است و براهین مختلفی نیز در اثبات این نظر و رد نظریه اصالت داشتن ماهیت ارائه شده است (ن.ک: طباطبایی، ۱۳۹۱، صص ۲۲-۲۶).

۲-۲-۱. تشکیک در وجود

صدرالمتألهین با تکیه بر اصالت وجود، برخلاف دو گروه مشایبان و اشراقیان که واقعیات خارجی و مصادیق مفهوم ذاتی یا عرضی را مشکک و متفاضل می‌دانستند، واقعیات را بماهی‌هی و صرف نظر از مصادیق بودن آنها برای مفهومی ذاتی یا عرضی، مشکک و متفاضل دانست؛ به عبارت دیگر مسئله تشکیک را که تا پیش از او فقط در باب کیفیت و کمیات و احیاناً در باب جواهری که رابطه علی- معلولی فاعلی دارند، مطرح بود به همه واقعیات تسری داد و به «وجود» مرتبط کرد.

۳-۲-۱. وحدت تشکیکی وجود، وحدت در عین کثرت

نتیجه ناگزیر نظر ملاصدرا در باب تشکیک در وجود، چیزی نیست جز «وحدت تشکیکی وجود». برای روشن شدن مسئله اولاً باید توجه داشت که وجود حقیقتی است

یگانه؛ چراکه «اگر وجود حقیقت واحدی نداشته باشد، اول باید متشکل از حقایقی باشد که به تمام ذات متباین اند و در نتیجه باید مفهوم وجود را که مفهوم واحدی است، از مصادیق متباین، از آن جهت که متباین اند، گرفته باشیم و چنین چیزی محال است» (طباطبایی، ۱۳۹۱، ص ۲۹). همچنین براساس اصالت وجود، آنچه در خارج یافت می شود فقط و فقط وجود است؛ پس باید گفت: «همه واقعیت های خارجی نوعی اشتراک و وحدت عینی دارند» (عبودیت، ۱۳۹۲، ج ۱، ص ۱۵۸)؛ اما از طرفی تمایز و تکثر موجود در خارج نیز غیر قابل انکار است. «حقیقت وجود ذاتاً هم واحد است و هم متکثر؛ وحدت و کثرت عینی و این جز با تشکیک در حقیقت وجود توجیه پذیر نیست» (عبودیت، ۱۳۹۲، ج ۱، ص ۱۵۹)؛ بنابراین «در فضای اصالت وجود تنها یکی از سه گزینه مطرح است: وحدت وجود، کثرت و تباین وجودات، وحدت در عین کثرت و کثرت در عین وحدت» (مطهری، ۱۳۸۵، ج ۳، صص ۵۹-۵۸).

به این ترتیب ملاصدرا گام نهایی را در مسئله تشکیک برمی دارد و مدعی می شود اساساً بازگشت همه تمایزهای خارجی (تمایزهای سه گانه پیش گفته)، به تمایز تشکیکی و به عبارت روشن تر به تشکیک در وجود است.

۱-۲-۴. قاعده بسیط الحقیقه

درک مسئله وحدت تشکیکی وجود، مستلزم پذیرش وجود منبسط و درک اطلاق سعی وجود است و شمول این وجود منبسط به گونه ای عینی و واقعی شامل کثرات می شود.

بر این اساس یکی از مهم ترین لوازم و نتایج این وحدت، قاعده «بسیط الحقیقه کل الاشیاء و لیس بشیء منها» است. «این قاعده بیان می کند که اگر موجود بسیط به معنای واقعی کلمه داشته باشیم که هیچ گونه ترکیبی در آن راه نداشته باشد، این بساطت موجب یک نحو شمول آن بر همه اشیا می شود؛ درحالی که خود، هیچ یک از آنها نیست. در واقع در چنین جایی حمل حقیقه و رقیقه مطرح است؛ یعنی اگر سایر اشیا را بشرط لا و فی حد نفسه در نظر بگیریم، بسیط الحقیقه هیچ کدام از آنها نیست؛ ولی اگر

به کمالات وجودی آنها بنگریم و آنها را لابلشروط در نظر بگیریم، آن گاه بسیط الحقیقه واجد همه آنها خواهد بود» (سوزنجی، ۱۳۸۹، ص ۱۹۵).

۲. جامعه‌شناسی پدیدارشناختی و مسئله «دیگری»

هربرت اسپیکلبرگ در فصلی که تحت عنوان جنبش آغازین پدیدارشناسی در کتاب خود، جنبش پدیدارشناسی آورده است از دانشجویانی که رفته‌رفته مجذوب هوسرل شده و به شکل گروه‌هایی درآمده بودند، با سه عنوان یاد می‌کند: ۱. حلقه گوئینگن؛ ۲. حلقه مونیخ؛ ۳. گروه فرایبورگ. از میان این سه، گروه فرایبورگ که با عزیمت هوسرل در سال ۱۹۱۶ شروع به شکل‌گیری می‌کند، به واسطه تنوع فراوان اشخاص، رویکردها و دغدغه‌ها متمایز است (ن. ک: اسپیکلبرگ، ۱۳۹۱، صص ۳۸۰-۴۰۳) و نمایانگر تأثیر هوسرل حتی در خارج از محیط دانشگاه است. یکی از مهم‌ترین افراد تأثیرپذیرفته از هوسرل در چنین محیطی «آلفرد شوتس» است. به این ترتیب افکار هوسرل منبع الهام اصلی نظریات شوتس قلمداد می‌شود؛ البته در این بین و شاید در سطحی هم‌تراز با هوسرل، شوتس از نظریات ماکس وبر نیز تأثیر پذیرفت. با نگاهی ساده به کتاب پدیدارشناسی جهان اجتماعی^۱ می‌توان دریافت که مهم‌ترین دغدغه‌های شوتس، با نگاه به مفاهیم و مسائل جامعه‌شناسی وبر، شکل گرفته و پاسخ‌هایی پدیدارشناسانه می‌جوید. در این زمینه شوتس در فصل اول از فصول پنج‌گانه کتاب خود، به طرح مسائل بنیادینی چون کنش معنادار، معنای ذهنی، خود دیگر، فهم انگیزشی و فهم مستقیم (مشاهده‌ای) و الصاق معنا به کنش از منظر وبر می‌پردازد و در ادامه، نظریات عمدتاً پدیدارشناسانه خود را بیان می‌کند.

برای تبیین بحث دیگری از منظر جامعه‌شناسی پدیدارشناختی در ادامه اشاره مختصری به برخی از مهم‌ترین مسائل مورد نظر شوتس که به این موضوع اصلی ربط می‌یابند، خواهد آمد.

1. the phenomenology of social world.

۲-۱. مقوله فهم و معنای ذهنی عمل (فهم معنای کنش، نوع مثالی)

اصطلاحی که وبر برای بیان مقصود خود از فهم (یا تفهم) به کار برده است، verostehen است. «فکر وبر در زمینه مفهوم تفهم، تا حدود زیادی از آثار کارل یاسپرس خصوصاً از کارهای دوره جوانی این فیلسوف درباره روان آسیب‌شناسی... اخذ شده است. کانون فکری روان آسیب‌شناسی یاسپرس در تمایز میان تبیین و تفهم است» (آرون، ۱۳۸۶، ص ۵۷۲). وبر با تمایز نهادن بین فهم مشاهده‌ای (مستقیم) و فهم انگیزشی معتقد است برای فهم درست یک عمل، تنها مشاهده مستقیم آن کافی نیست و دستیابی به محرک‌ها و انگیزه‌های عمل (فهم انگیزش) لازمه یک فهم صحیح است (ر.ک: Schutz, 1967, pp. 10.30). وی از طرف دیگر مفهوم نوع مثالی را مطرح می‌کند که «ابزاری است که از رهگذر آن رویدادها و جریان‌های اجتماعی را با استفاده از فهم تفسیری درک می‌کنیم» (کرایب، ۱۳۸۹، ص ۱۰۴).

به گفته شوتس «درواقع فهم برای او در یک مقیاس ترتیبی مطرح می‌شود که در این مقیاس از یک طرف معناداری ساده زندگی روزانه مطرح است و از طرف دیگر فهم پیچیده و وسیع معنای نوع مثالی. در بین این دو سطح نیز سطوح متفاوت و مختلفی از فهم به‌طور ترتیبی مشخص می‌شوند. به نظر وی به‌هر حال هریک از جامعه‌شناسان در سطوحی از این فهم عمل می‌کنند» (Schutz, 1967, p. 10).

آلفرد شوتس گفته‌های وبر را آغاز ساختن مفاهیم و الگوها از طریق فرایند سنج‌بندی تفسیر می‌کند (کرایب، ۱۳۸۹، ص ۱۰۴). در اینجا لازم است اشاره شود «شوتس خود را در موقعیت تناقض آمیزی یافته بود؛ زیرا از یک سو می‌کوشید برابر سنت ماکس وبر، نوعی جامعه‌شناسی ذهنی را پیروانده ولی از سوی دیگر سعی می‌کرد تقاضاهای سختگیرانه مفهوم علم را برآورده سازد. همچنان که خودش مطرح می‌کند: پس چگونه امکان دارد که بتوانیم با یک نظام دانش عینی، ساختارهای معنایی ذهنی را پیروانیم؟» (Schutz, 1967, p. 35؛ ریتزر، ۱۳۸۹، ص ۲۳۳). او با انتقاد از وبر در این زمینه معتقد است آنچه برای فهم صحیح عمل لازم است، زمانمند دانستن آن است. «باید بدانیم هر عمل در

دیرند^۱ یا جریان بی‌وقفه‌ای انجام می‌پذیرد که به مرور در طی این جریان ساخته شده و در تداوم آن معنی می‌یابد؛ یعنی تمام تجربیات و اعمال، زمانمندند و زمان عامل اساسی در پیوند اجرا و عمل و در نتیجه معنادار کردن آن است» (Schutz, 1967, p. 11). از این نقطه به بعد شوتس با به‌کارگیری مفاهیمی پدیدارشناسانه به تعمیق و تصحیح نظریات ویر می‌پردازد.

شوتس فصل دوم کتاب پدیدارشناسی جهان اجتماعی را «ساختار تجربه زیسته معنادار در جریان آگاهی فرد (کشگر)» عنوان می‌دهد و در این فصل می‌کوشد فرایند درک کنش را که او مانند آنچه هوسرل در بحث تقویم و آگاهی پرورانده است، «تجربه زیسته» می‌نامد، تشریح کند. چنان‌که گذشت به نظر او لازم است کنش به مثابه یک فرایند مستمر مورد توجه قرار بگیرد. او با کمک مفهوم «زمان آگاهی درونی» هوسرل^۲ به نوعی بازتعریف مفهوم «فهم انگیزشی» ویر می‌پردازد و اولاً فهم انگیزشی را فهم زمانمند و پرداختن به گذشته و آینده عمل تعریف می‌کند (ر.ک: Schutz, 1967, pp. 15-25) و ثانیاً فهم انگیزشی را برای فهم کامل عمل ناکافی می‌پندارد؛ بنابراین «از آنجایی که فهم انگیزشی وابسته به جهان واقعیت اجتماعی که مستقیماً تجربه می‌شود نیست، برای یافتن ماهیت یک عمل نه تنها باید به فهم انگیزش آن (در مفهومی که شوتس از آن برداشت می‌کند) توجه نمود، بلکه باید فهم «عینی» و مستقیم عمل که در ضمن مناسبات مستقیم با دیگر مردم در زندگی روزانه قرار دارد نیز رجوع کرد؛ چون عمل در یک دیرند مطرح است؛ پس برای فهم معنای آن باید در گام نخست به ریشه اولیه عمل (محرک‌ها، انگیزش‌ها و...) رجوع نمود؛ سپس معانی رسوب‌شده در طی دیرند را که در جریان مشاهده، مستقیماً مورد فهم ما قرار گرفته و لحظه به لحظه در عمل زندگی روزانه، قابل دسترسی است، مورد ملاحظه قرار داد و در عین حال ارتباط با ریشه اولیه عمل را هم در نظر گرفت. بدین ترتیب است که ساخت و ترکیب معنا در جریان زمان شکل‌گیری آگاهی مورد مطالعه قرار می‌گیرد» (Schutz, 1967, pp. 28.31).

1. Duree

2. Husserl

۲-۲. انتقاد به پدیدارشناسی

به نظر می‌رسد شو‌تس در میان باور به یک «فلسفه رئالیستی استعلایی» و باور به «علم پوزیتیویستی» در رفت و شد بوده است و بر این اساس می‌توان از یک «چرخش (و شاید هم شورش) طبیعت‌گرایانه» در پدیدارشناسی شو‌تس سخن گفت. این چرخش که در اثر مواجه پدیدارشناسی استعلایی هوسرل با علم مدرن^۱ به وقوع پیوسته است، پیش از این آفرینش کتاب بحران علوم اروپایی هوسرل را رقم زده بود.

«نقطه مرکزی طرح شو‌تس درباره وظیفه جامعه‌شناسی عمومی و انتقادی او بر پدیدارشناسی، تفاوتی است که او میان عوالم فرهنگی دنیوی (مثل جامعه‌شناسی، مردم‌شناسی و اقتصاد و روان‌شناسی) و پدیدارشناسی ساخت یافته براساس گرایش‌های طبیعی از یک طرف، و پدیدارشناسی استعلایی از طرف دیگر، قائل است... اگرچه شو‌تس به زبان از برتری پدیدارشناسی استعلایی هوسرل تعریف می‌کند، لکن تحقیقات خود را کوشش‌های صریحی می‌داند برای جهت‌دهی پدیدارشناسی به سمت تحقیقاتی که بر پایه جهان‌زندگی و گرایش‌های طبیعی مبتنی است» (فیلمر، ص ۱۳۴، به نقل از ابراهیمی، ۱۳۶۸، ص ۱۶۳). این همه در حالی است که «پدیدارشناسی هوسرلی به معنای حقیقی آن فقط با کوشش برای تعلیق این رویکرد آغاز می‌شود و دیگر آنکه این کوشش نه تنها یک بار برای همیشه گریبان پدیدارشناسی را از چنگال رویکرد طبیعی رها نمی‌کند، بلکه این رویکرد از آغاز تا پایان همراه آن باقی می‌ماند تا پدیدارشناسی در هر گام از تحولش خود را به اشکال مختلف، در تقابل با آن تعریف کند» (رشیدیان، ۱۳۹۱، ص ۱۴۱).^۲

«در واقع از آنجا که شو‌تس ذهن را قابل بررسی علمی تشخیص نمی‌داد و در عوض می‌خواست بر نمونه‌سازی‌های فرهنگی تأکید ورزد، این را پذیرفته بود که "وانهادن روش دقیقاً پدیده‌شناختی" را که تأکیدی بر فراگردهای ذهنی دارد، برنامه کارش قرار داده است (Schutz, 1967, p. 97). در اینجا با موقعیت تناقض‌آمیز جامعه‌شناسی روبه‌رو

1. Science.

۲. برای توضیح بیشتر راجع به این رویکرد و نقدهای هوسرل به آن، ر.ک: رشیدیان، ۱۳۹۱، صص ۱۴۱-۱۶۷.

می‌شویم که با آنکه سرشناس‌ترین پدیده‌شناس این رشته است، می‌گوید می‌خواهد موضوعی را از بررسی‌اش حذف کند که بیشتر به خاطر آن شهرت یافته است» (ریتزر، ۱۳۸۹، ص ۳۴۹).

۲-۳. مسئله دیگری

پدیده‌شناسی را نوعی خود-روشن‌سازی انضمامی و همواره بدیهی اگو (خود) دانسته‌اند که در آن مشخص می‌شود چگونه اگو ابتدا خود را مطابق با ماهیت ویژه‌اش به‌عنوان موجودی «فی‌نفسه» و «لنفسه» متقوم می‌کند و در وهله بعد به لطف این ماهیت ویژه، در خودش، دیگران، عینیت و به‌طور کلی هر آنچه را که برای اگو در من به‌عنوان غیر من اعتبار وجودی دارد، متقوم می‌نماید.

در نگاه هوسرل، من استعلایی مطلق، پس از آنکه در فرایند تقلیل پدیده‌شناختی جز خود را باقی نگذاشت و سپس بدن را به‌عنوان یگانه مُدرک بی‌واسطه و تحت اختیار خود یافت، اگوی دیگررا، یعنی وجودی مستقل که در تصرف بی‌واسطه او نیست، در خود تقویم می‌کند. این تقویم، مبتنی بر تعالی حلولی و نوعی قصدیت باواسطه است که از اعماق جهان اولیه و بنیادی من برمی‌خیزد و به واسطه مشاهده بدن دیگری، انجام می‌پذیرد. مشهود نخست من از دیگری (بدن دیگری) در شکلی تداعی‌کننده، بسترساز تشبیه آن بدن، با بدن خودم و در نتیجه از طریق جفت و جورسازی،^۱ درک عنصر روانی و اگوی استعلایی همانندی برای دیگری (مشهود دوم، مشهود غیرمستقیم) می‌گردد.

هوسرل پس از شکل‌دادن اگوی دیگر بر پایه جهان اولیه من، پذیرش تقویم دیگری را به‌عنوان شرط شکل‌گیری ایده خارجیت و جهان عینی طرح می‌کند. «دیگری» هوسرل براساس نقش حیاتی‌اش در تقویم هرگونه عینیت برای من، وجه‌ای جمعی به خود می‌گیرد؛ چراکه در نظر هوسرل جهان طبیعی عینی، مقدم بر آگاهی نیست؛ بنابراین تنها بر پایه تجربه از دیگری و بعد از آن شکل‌گیری اشتراک بین‌الاذهان است

۱. برای آشنایی با این مفهوم ر.ک: رشیدیان، ۱۳۹۱، ص ۳۸۹.

که تجربه از جهان عینی، امکان‌پذیر خواهد بود؛ بنابراین چنان‌که ملاحظه می‌شود در پدیدارشناسی، دیگری پایه اصلی تقویم همه عینیت‌ها است و بدون دیگری و در مرتبه‌ای بالاتر بدون جهان بین‌الذهانی نمی‌توان به شناخت رسید. ناگفته پیداست هوسرل این نحو از تفهم را در مخالفت با دیدگاه طبیعی و دستیابی به یک فلسفه حقیقی و شناخت واقعی از جهان، ساخته و پرداخته می‌کند. امری که مخالفت با آن نقطه مهمی برای شوتس، در تفهم دیگری است!

طبق آنچه شوتس در کتاب پدیدارشناسی جهان اجتماعی بیان کرده (ر.ک: Schutz, 1967, pp. 97-136)، نظر او در مورد دیگری را می‌توان در دو حوزه کلی از یکدیگر تفکیک کرد: اول حوزه آگاهی در زمینه‌ای استعلایی و دوم حوزه فهم عینی در زمینه‌ای از نگاه طبیعی.

ابتدا باید دانست شوتس معتقد است «می‌توان با اطمینان بیان کرد که مفهوم جهان به‌طور کلی باید بر مفهوم "همه" و در نتیجه "دیگری" استوار شود. همین ایده توسط ماکس شلر نیز در کتاب کار و دانش او بیان شده است: "واقعیت جهان معاصر و جامعه به‌عنوان "حوزه تائو"^۱ و دیگری در "حوزه‌های ما" پیش از هر نوع طبیعت زنده یا غیر زنده مفروض گرفته می‌شود. علاوه بر این واقعیت تائو و اجتماع، قبل از واقعیت من^۲ و تجارب شخصی آن مفروض گرفته می‌شود» (شلر، ۱۹۲۶م، به نقل از: Schutz, 1967, p. 97).

اما در مرحله بعد و با دقت در گفته‌های شوتس، در ربط بین من و دیگری سه نوع فهم را می‌توان تشخیص داد که با حوزه‌های پیش‌گفته مرتبط هستند. اول «سؤال از معنای تائو» است (شلر، ۱۹۲۶م، به نقل از: Schutz, 1967, p. 97). شوتس پس از بیان این نکته که این سؤال تنها با تمهیداتی که هوسرل در منطق صوری و استعلایش اندیشیده است، پاسخ می‌یابد (شلر، ۱۹۲۶م، به نقل از: Schutz, 1967, p. 97)، از بررسی مسئله «چگونگی تقویم تائو» انصراف می‌دهد: «ما باید مشکلات پیچیده و دشواری را که تقویم تائو در معنای

1. thou

2. ego

ذهنی تجربه شخصی من را محاصره کرده است، حل نشده ترک نمایم؛ بنابراین ما نمی‌خواهیم به این پرسش پردازیم که چگونه تائو در اگو تقویم می‌شود یا اینکه "وجود انسان" متضمن فرض یک آگوی استعلایی که پیش از این یک دیگری استعلایی را در خود تقویم کرده، هست یا نه؟ ... این سؤالات ممکن است برای معرفت‌شناسی مهم باشد؛ اما ما برای علوم اجتماعی می‌توانیم با خیالی آسوده آن را کنار بگذاریم» (شُلر، ۱۹۲۶م، به نقل از: Schutz, 1967, p. 98).

فهم دومی که شوتس آن را نیز با حوزه آگاهی استعلایی مرتبط دانسته و به همین علت بررسی جامعه‌شناختی آن را ناممکن انگاشته، «فهم معنای ذهنی متعلق به تائو» است. «هرچند که جریان کلی تجربیات شما (دیگری) نیز (مانند من) پیوسته است،^۱ اما من تنها می‌توانم بخش‌هایی منقطع از آن را نظاره کنم؛ چراکه همان‌طور که قبلاً بیان کردیم اگر من بتوانم از تمام تجربیات شما آگاه شوم، من و شما یک شخص خواهیم بود. پس سخن از اینکه ما می‌توانیم معنای اعمالی را که شخص دیگر انجام می‌دهد، عیناً همچون خود او بفهمیم، بی‌معنا است» (Schutz, 1967, p. 106). شوتس معتقد است باید از این هم فراتر رفت و گفت حتی فهم آن قسمت از تجربه زیسته دیگری که به مشاهده من درمی‌آید نیز دقیقاً با فهم خود او، یکی نیست؛ چراکه من آن عمل را در زمینه معنایی خودم تفسیر می‌کنم و بدون تردید این زمینه معنایی با زمینه معنایی دیگری متفاوت است (ر.ک: Schutz, 1967, p. 106).

در نهایت فهم سومی که برخلاف دو قسم دیگر، به دلیل قرار گرفتن در دیدگاه طبیعی از نظر شوتس قابلیت طرح و بررسی در علم اجتماعی را دارد، فهم عینی است. در دیدگاه هوسرل (و البته در مقام نقد) ویژگی‌هایی چند را برای دیدگاه طبیعی می‌توان یافت. «یکی از شاخص‌های رویکرد طبیعی این است که من شکی ندارم که هر چیزی که در این جهان طبیعی برای من صادق است، برای همه آدمیان پیرامون من نیز

۱. با توجه به مفهوم زمان آگاهی درونی، یعنی این تجربیات در زمینه‌ای از معانی رسوب شده، شکل یافته‌اند (ن.ک: ساکالوفسکی، ۱۳۸۴).

صادق است. آن را مثل خودم موجودات انسانی می‌دانم و به‌طور ضمنی یقین دارم که می‌توانم آن را در تجربه‌ای که از آنها دارم درک کنم و همان نسبتی را که خودم با محیطم دارم برای آنها نیز قائل می‌شوم. [می‌دانم که من و آنها همگی محیط مشترک و واحدی داریم. در عین حال آنچه که به نحو بین‌الذهانی میان ما مشترک است، می‌تواند متناسب با نظرگاه هریک از ما به نحوی متفاوت، در نحوه‌های گوناگونی از نمود و ادراک و با درجات مختلفی از وضوح یا تیرگی به آگاهی ما خطور کند. نظرگاه هریک از ما به موقعیت بدن ما در جهان وابسته است. هر بدن برای صاحب آن نقطه صفر جهت‌گیری او و محمل اینجا و اکنون مطلق را تشکیل می‌دهد. هر بدنی به تعبیر هوسرل صاحب خود را در موضع اینجای (hic) مطلق قرار می‌دهد و سایر بدن‌ها و چیزها در موضع آنجای (illic) مطلق هستند. در رویکرد طبیعی فرض بر این است که این دو موضع مطلق نیستند، بلکه متحرک و قابل تبدیل به یکدیگرند» (رشیدیان، ۱۳۹۱، صص ۱۴۷-۱۴۸).

شوتس در بخشی با عنوان «پیش‌دادگی خود دیگر و فرضیه فهم معنای ذهنی» سرآغاز نحوه تفهم دیگری را از موضعی طبیعت‌انگارانه بیان می‌کند: «در یک طبیعت کاملاً متفاوت نظریه‌ای وجود دارد که می‌گوید: آنچه در ابتدا به ما داده می‌شود، بدن دیگری و تغییرات و حرکاتش و یا به‌طور دقیق‌تر ظواهر این امور هستند و براساس چنین اطلاعاتی است که ما می‌توانیم درونی بودن (ذات‌داشتن) و وجود او را به‌عنوان دیگری پذیریم» (Schutz, 1967, pp. 20.21).^۱

به این ترتیب شناخت ما از کنش و رفتار دیگران مانند شناخت دیگر اشیای فیزیکی نخواهد بود. ما حرکات جسمانی و بدن دیگری را در ارجاع به حوزه‌ای از تجربیات می‌شناسیم که «در ارتباط با تجربیات زندگی، واحد جسمانی-روانی خاصی را به‌عنوان خود دیگری برای ما می‌سازد» (Schutz, 1967, p. 22). شوتس در عبارتی دیگر اشاره می‌کند: «گروه کلی تجربیات من از دیگری، از خلال گرایش طبیعی، شامل تجربیات

۱. شوتس، انتقادات شلر بر این نحو تفهم دیگری را در فصل سه قسمت ۱۹ پاسخ گفته است.

زیسته خود من از بدن او، از رفتار او، از محدوده عمل او و از مصنوعات که او تولید می‌کند، است. برای شروع باید از تفسیر میدان عمل دیگری شروع کنیم. تجربیات زیسته من از اعمال دیگری، شامل مشاهدات را به‌عنوان "بدن دیگری" تفسیر می‌کنم. اما همواره آنها را به‌عنوان چیزی که دارای رجوع بالقوه‌ای به آگاهی دیگری است، مد نظر دارم. بنابراین حرکات بدنی، نه فقط به‌عنوان حوادث فیزیکی، بلکه به‌عنوان نشانه‌ای از شخص دیگر (تائو) دارای تجربیات زیسته مطمئنی است که از میان حرکات بدنی‌اش بیان می‌شود» (Schutz, 1967, p. 97).

از سوی دیگر از آنجا که حضور عینی - جسمانی دیگری و به تعبیر شووتس، حضور بدنی یا داده‌های جسمانی او در ساحت زندگی اجتماعی محقق می‌شود و من دیگری را با ارجاع به تجربه زیسته درونی (آگاهی) خود شناخته است، به‌ناچار دیگری را نیز مانند خود دارای این تجربه زیسته و آگاهی فرض می‌کند؛ به عبارت دیگر «من، دیگری را آگاه فرض می‌کند و این انتظار آگاهی در افراد نسبت به یکدیگر از ملزومات زندگی اجتماعی است» (Schutz, 1967, pp. 23.25)؛ یعنی از حضور (درک) جسمانی دیگری، با فرض پیشینی زندگی اجتماعی، به حضور روانی او خواهیم رسید.

ضمن آنکه در مورد مواجهه با دیگری به‌عنوان بخشی از جهان طبیعی، اولاً این مواجهه در خود، متضمن فرض‌هایی درباره دیگران است؛ «ماهیات فرضیات من درباره هم‌نوعانش شاید در این فرمول کوتاه بگنجد: تائو آگاه است و جریان آگاهی او سرشتی دنیوی (زمانی) دارد که پایه و اساس مشابه با من را نشان می‌دهد» (Schutz, 1967, p. 98)؛ ثانیاً من تنها از بخش‌های معینی از جریان پیوسته و مداوم تجربیات زیسته او آگاه می‌شوم و این بخش‌ها صرفاً به صورت درونمایی تفسیری به من داده می‌شود.

ادامه کار به این شکل است که چنانچه قبلاً نیز اشاره شد، بخش‌های مشترک تجربیات هریک از ما در جهان اجتماعی و زندگی روزانه به شکل‌گیری نمونه‌هایی مثالی منجر می‌شود. این نمونه‌های مثالی که البته علاوه بر هم‌عصران حاضر و غایب من، گذشتگان نیز در ساخت آنها سهیم هستند، مبنای شکل‌گیری روابط اجتماعی‌اند. «ابزار اساسی علم اجتماعی از نظر شووتس همچون وبر، نمونه‌های مثالی هستند، گرچه در

ساختن آنها همیشه به‌طور غیر مستقیم دیگران حاضر باشند؛ اما از نظر شوتس این نمونه‌سازی (ساختن تیپ ایدئال) در زندگی روزمره به‌طور دائم توسط افراد انجام می‌گیرد و کار عالم اجتماعی دوباره‌سازی آنها بر مبنای آگاهی از چگونگی ساختار آنها در زندگی روزانه و توسط مردم است» (ابراهیمی، ۱۳۶۸، ص ۱۴۷).

۳. مسئله «دیگری» از منظر حکمت متعالیه

همان‌طور که در مورد جامعه‌شناسی پدیدارشناختی عمل شد، برای آگاهی از جوانب مسئله دیگری از منظر دانش اجتماعی برخاسته از نظام فکری حکمت متعالیه نیز توجه به ریشه‌ها و مقدمات فلسفی بحث، امری لازم می‌نماید؛ بر همین اساس با توجه به آنچه در ادبیات نظری بحث، به صورت مختصر گذشت، بر اساس مبانی فلسفی حکمت متعالیه جایگاه «دیگری» روشن خواهد شد.

در حکمت متعالیه براهین متعدد و مختلفی برای اثبات ذات، صفات و افعال وجودی که در اصطلاح فلسفی «واجب‌الوجود» خوانده می‌شود، اقامه شده است. این وجود، با توجه به آنچه گذشت، شمولی عام دارد و بر پایه مبنای «وحدت در عین کثرت» اولاً از هیچ شیئی جدا نیست، به هر شیئی از خود آن نزدیک‌تر است و اساساً شیئیت شیء به این وجود است و ثانیاً در همین حال، وجود او به هیچ قیدی از قیود اشیا محدود نیست و تمایز او از آنها آشکار است؛ البته تأکید می‌شود که این تمایز، تمایزی عزلی و تمایز دو شیء بیگانه از یکدیگر نیست، بلکه تمایز محیط با محاط است؛ پس او با همه هست؛ ولی هیچ‌یک از آنها نیست.

این مطلب که تحت عنوان «الواجب بالذات کل الاشياء و ليس بشيء منها» طرح می‌شود از نتایج مستقیم بساطت محض وجود واجب‌الوجود است که برای اثبات آن، راه‌های مختلفی ارائه شده است (ر.ک: عبودیت، ۱۳۹۲، ج ۲، ص ۲۱۹). خلاصه آنکه «چیزی که بسیط محض است، ممکن نیست هیچ ماهیت و مفهوم کمالی‌ای را از آن سلب کرد، در عین اینکه وجود خاص هیچ ماهیتی نیست، پس چنین چیزی وجود برتر همه ماهیات و مفاهیم کمالی است و در نتیجه خداوند وجود برتری الهی همه ماهیات و مفاهیم

کمالی است. در حقیقت در نظام تشکیکی تفاضلی وجود که تفاضل آن از طریق علیت است، هر مرتبه‌ای نسبت به مرتبه مادون خود سه خصوصیت دارد: اولاً کامل‌تر است؛ ثانیاً فاعل آن است؛ ثالثاً بسیط‌تر است، تا به خداوند می‌رسیم که ۱. کامل مطلق؛ ۲. فاعل کل و ۳. بسیط محض است» (ر.ک: عبودیت، ۱۳۹۲، ج ۲، صص ۲۱۹-۲۲۰)؛ پس همه اوصاف وجودی ممکنات و نیز فعل آنها، همگی اوصاف واجب تعالی و افعال اویند. با دقت در این سخن به خوبی روشن می‌شود که حتی فعل افراد ناآگاه به وجود ذات واجب نیز جز به مدد خود واجب‌الوجود نیست، بلکه چنان که روشن شد، فعل خود او است. این نتیجه در پاسخ به پرسشی که در ادامه بحث امکان طرح می‌یابد، نقش مؤثری دارد. بر اساس آنچه بیان شد، باید گفت: «هریک از موجودات و افراد متکثر، وجود خود را در نسبت با وجود حقیقت مطلق خواهند شناخت».

وجود مطلق از منشأ اصیل و حقیقت صرف خود، بنابر قاعده «الواحد لا یصدر عنه الا الواحد» به واسطه یک مخلوق (مخلوق نخستین) که اصطلاحاً همان عقل اول است، مثار کثرت واقع می‌شود. این وجود بنابر اصل تشکیک، در هر مخلوقی به وزان جایگاه او در منظومه خلقت، موجودیت می‌یابد و همچون ریسمان واحدی است که فردفرد موجودات، هستی خود را از او دریافت و در ارتباط با او می‌یابند. در این زمینه باید دقت کرد «شناخت انسان از خود، اهمیت فراوانی دارد؛ چه آنکه اساساً معنای "هویت" و مرز میان "خود" و "دیگری" از تعریفی که انسان از "من" ارائه می‌دهد و مرزهای هویتی که برای خویش تدارک می‌بیند، سر بر خواهد آورد» (لبخندق، ۱۳۹۴، ص ۶۴۸).

اما پس از شناخت خود، طبیعتاً نوبت به شناخت «دیگری» می‌رسد؛ بر همین اساس مبانی بیان‌شده چنین اقتضا می‌کنند که مسیر شناخت یک فرد از دیگری نیز از همان نقطه‌ای بگذرد که شناخت «من» می‌گذشت؛ به عبارت دیگر، «هر فرد، دیگری را در آینه وجود یگانه‌ای که سرچشمه حقیقت وجود است می‌نگرد و البته در اینجا نیز واسطه، عقل است».

به این ترتیب معنای این سخن که حقیقت وجود از مسیر عقل نمود پیدا کرده و در واقع حقیقت عالم را حقیقتی عقلانی رقم زده است، آن خواهد بود که برای شناخت

و معرفت نسبت به هستی نیز چاره‌ای جز توسل به عقل و شناخت عقلانی باقی نمی‌ماند؛ البته روشن است که معنای این سخن، انحصار شناخت در شناخت عقلانی اصطلاحی نیست، بلکه با این تعریف دیگر شناخت‌ها مانند شناخت وحیانی، نقلی و حتی حسی نیز به نوعی شناخت عقلی به شمار می‌روند. شناخت وحیانی، اتحاد با حقیقت عقل فعال و رسیدن به درجه عقل مستفاد است. شناخت حسی و نقلی نیز بر پایه شناخت عقلی اعتبار می‌یابند؛ پس با عقل است که خود را می‌شناسیم و برای شناخت دیگری نیز راهی جز تمسک به آن نداریم.

در اینجا ممکن است چند سؤال مطرح شود: چگونه این مسیر شناخت در هستی ساری و جاری دانسته می‌شود، حال آنکه می‌دانیم مفهوم آگاهی اساساً در مورد بسیاری از موجودات مثل جماد، نبات و حیوان معنا نمی‌یابد؟

در مورد انسان که صاحب آگاهی و علم است نیز می‌توان سؤال کرد: چگونه افرادی که به چنین وجودی توجه و آگاهی ندارند، بلکه برخی اساساً منکر آن هستند، دیگری و حتی خویشان را نیز به این واسطه می‌یابند و درک می‌کنند؟

پاسخ چنین پرسش‌هایی با دقت در آنچه پیش از این بیان شد، روشن می‌گردد.

اول: در مورد دیگر موجوداتی که از مرتبه آگاهی انسانی برخوردار نیستند، پاسخ آن است که هر موجود در هر مرتبه‌ای از نظام خلقت که قرار داشته باشد، دارای علمی در همان مرتبه و درجه است؛ به عبارت دیگر هر مرتبه از هستی متناظر و به عبارت دقیق‌تر مساوق مرتبه‌ای از علم است؛ پس مثلاً یک حیوان نیز قادر به شناخت خویش و غیر خویش خواهد بود، البته در همان مرتبه وجودی مخصوص خود.

به سؤال دوم نیز همین گونه باید پاسخ گفت. هر چند در مورد انسان، عنصر اراده این امکان را فراهم می‌آورد که او بتواند بر حقیقت وجود، چشم بیوشد و روی از آن بازگرداند، اما چنان که در بحث فطرت روشن می‌گردد، انسان به لحاظ اصل گوهر وجودی خویش با این حقیقت آشنا است و در صورت توجه آن را خواهد شناخت. «هر انسانی در کنه وجود خود اقرار به وجودی برتر از خود دارد که هستی و وجودش، وابسته و متعلق به او است. نوع ارتباط درونی، فارغ از اراده و خواست افراد و همچنین

فارغ از توجه آنها به امر و فرمانی از جانب خدا که باید مورد انقیاد و اطاعت قرار گیرد، همیشه در متن هستی انسان‌ها وجود داشته، اگرچه مواجه و نحوه تعامل افراد و جوامع با این ادراک درونی و تکوینی، تابع اراده و اختیار آنها بوده و صور گوناگون معرفتی و علمی - از توحید ناب گرفته تا بت‌پرستی و نهایتاً انکار مطلق حقیقتی به نام خدا - را رقم زده است... انسانی که هستی‌اش عین تعلق و فقر، و به تبع آن، عین محبت و عشق فطری و ذاتی حضرت حق است، هنگامی که غفلت و ادبار به سوی این حس درونی برخورد می‌کنند، به تدریج این حس تکوینی درونی، از او نقاب کشیده و خویشتن حقیقی انسان، خود را از انسان مستور می‌دارد» (لبخند، ۱۳۹۴، صص ۱۵۶-۱۵۷).

ثانیاً چنان‌که در بیان قاعده الواجب بالذات کل الاشياء گذشت، اساساً فرض جدایی و انفکاک یک موجود، از اساس و مبدأ خود، فرضی خطا است و بنابراین حتی انسانی که در ورطه غفلت گرفتار آمده یا به دست خویش به وادی انکار و کفر افکنده شده است، با مدد واجب تعالی و با تکیه بر همان وجود، این راه را می‌پیماید، بلکه با دیدگاهی اصالت وجودی و به تعبیر دقیق‌تر باید گفت «واقعیتی که با عنوان ماهوی انسان کافر از آن یاد می‌کنیم، مرتبه‌ای از وجود حقیقی است که راه ادبار در پیش گرفته است».^۱

۴. مقایسه جایگاه «دیگری» در اندیشه پدیدارشناسی و حکمت متعالیه؛ مسئله دیگری مسئله‌ای معرفت‌شناختی یا هستی‌شناختی؟

برخی از اندیشمندان معتقدند که از میان جریانات موسوم به جریان تفسیری در غرب، فلسفه پدیدارشناسی، ویژگی‌های مشترک بیشتری با حوزه حکمت اسلامی دارد.^۲ بر

۱. البته در این دیدگاه، جایگاه اختیار انسان که در ادبیات دینی مبنای عقاب و ثواب او است، محفوظ و به‌خوبی تبیین شده است؛ مثلاً ر.ک: جوادی آملی، ۱۳۹۷، صص ۴۴۷-۴۵۳.

۲. امتداد این فلسفه به صورت خاص توسط هانری کربن با حکمت اشراق سهروردی مواجه داده شده و در ایران حضوری مستقیم یافته است. ضمن آنکه دیدگاه‌های پدیدارشناسانه هایدگر نیز توسط افرادی مانند سید احمد فردید، در ایران و در بستری همسو با حکمت اسلامی پی گرفته شده است (ن.ک: پارسانیا، سوژه، ابژه و جامعه‌شناسان ایرانی، ارائه در همایش پنج‌ده علوم اجتماعی در ایران، دانشگاه تهران، ۱۳۹۵).

این اساس در موضوع مورد بحث ابتدا به مشابهت‌ها و سپس تفاوت‌ها اشاره خواهد شد. در این قسمت برای روشن شدن بیشتر اشتراکات، اشاره‌ای کوتاه به بحث علم در این دو نظام فلسفی خالی از فایده نخواهد بود. چنان‌که گذشت هوسرل با بین‌الهلالین قرارداد اعتقاد به وجود جهان طبیعی برای من به‌عنوان فاعل تأمل، زندگی محض خود او، همه زیسته‌ها و افاده‌های محض (اعیان قصدی) آن را به ارمغان آورد. در اندیشه هوسرل اگوی محض، اولاً به‌مثابه قطب سوپراکتیو آگاهی در تضایی همیشگی با قطب ایزکتیو آگاهی (یعنی متعلقات آگاهی) قرار دارد و ثانیاً به این آگاهی جهت، وحدت و معنا می‌بخشد (قصدیت). در ادامه هوسرل وجود جهان را تعینی از ذهنیت استعلایی و فرآورده عملکردهای تقویمی آن دانست و بنابراین عین موجود در نظر هوسرل یعنی عین متقوم‌شده برای آگاهی من، در افق قصدیت.

به این ترتیب به نظر می‌رسد می‌توان ابتدایی‌ترین نقطه اشتراک پدیدارشناسی و حکمت متعالیه را «ذات‌باوری» این دو فلسفه دانست. در رئالیسم استعلایی هوسرل پدیدارها واقعی هستند. آنها به هستی تعلق دارند. پدیدارشناسی به ما این امکان را می‌دهد اشیایی که پیش از این فکر می‌کردیم صرفاً روان‌شناختی هستند، اکنون به صورت هستی‌شناسانه درک شوند؛ یعنی درمی‌یابیم که آنها بخشی از هستی اشیا هستند (ساکالوفسکی، ۱۳۸۴، ص ۵۸)؛ بنابراین در این دو نگاه، عینیات و معلوم‌های بشر ساخته ذهن او نیستند. هوسرل و ملاصدرا معلوم را هم‌پیوند و متحد با عالم می‌شمارند و این پیوند و اتحاد را به شیوه‌ای هستی‌شناختی تحلیل می‌کنند. روی آورده‌ها همان معقولاتی هستند که هوسرل آن را هم‌پیوند با اگوی استعلایی و ملاصدرا آن را متحد با عاقل می‌داند. از نظر هوسرل نیز انسان‌ها با اشیای مادی متحد نمی‌شوند، بلکه با روی آوردی از اشیا هم‌پیوندند. انسان موجودی نیست که اطلاعات روی آن قرار بگیرد، بلکه انسان "یک واحد روان-تنی" است. روی آورده‌ها به‌عنوان هستی اشیا هنگامی اپوخه (شهود آیدتیک) می‌شوند که از قوه تخیلی خود - فراتر از قوه تجربه - استفاده کنیم. هوسرل در "پژوهش‌های منطقی" (۱۹۰۰) نشان می‌دهد که فلسفه، توصیف زندگی خصوصی نیست، بلکه رسیدن به ذات اشیا است و این رخداد با شیوه‌های تخیلی ممکن است؛ اما

پس از این نقطه اشتراک باید به اختلاف عمیق دو اندیشه بالا نیز اشاره کرد. با نگاهی به نظر ملاصدرا در مورد اقسام ادراکات می‌توان دریافت آنچه هوسرل از آن به تخیل^۱ تعبیر می‌کند، از نظر وی پایین‌ترین مرتبه عقل یعنی «وهم» (ر.ک: عبودیت، ۱۳۹۲، ج ۲، ص ۶۳) است که در آن هرچند ماده از جرم، حضور و اعراض آن تجرید می‌شود، مدرک همچنان یک شیء «جزئی» است (صدرالمتألهین، ۱۳۹۰، ج ۳، ص ۳۹۱)؛ بنابراین هوسرل در انتهای مسیر ادراک، از شیء جزئی فراتر نمی‌رود. این باقی ماندن در یک شیء جزئی، نکته‌ای است که خود هوسرل بعد از نگارش پژوهش‌های منطقی (۱۹۱۳) در درآمدی بر پژوهش‌های منطقی به آن اعتراف می‌کند.

اما سخن ملاصدرا در این بحث بر مبنای حرکت جوهری، «اتحاد با عقل فعال» است. عقل فعال بالاترین مرتبه و موجد نفس انسانی است که تمام وجودش بالفعل است. به این ترتیب درحالی که هوسرل پایین‌ترین مرتبه تعقل را در نظر می‌گیرد، ملاصدرا مراتب بالاتر تعقل، یعنی اتحاد با عقل فعال را اثبات و تبیین می‌کند: انسان می‌تواند تمام حقایق جهان را تعقل کند و هنگامی که آن را تعقل کند با آنها متحد خواهد بود^۲ (غمامی، ۱۳۹۵، صص ۱۷۶-۱۸۱ با تلخیص و تصرف).

ناگفته پیداست ظرفیت اثبات چنین وجودی در یک هستی‌شناسی مادی وجود نخواهد داشت. معضل معرفت‌شناختی که با کانت و مواجهه وی با عقل نظری آغاز شد و سپس در نوکانتیان یا مشخصاً در نیچه صورت پیشرفته‌تری یافت، ازین رفتن هویت روشنگرانه عقل درباره حقیقت و واقعیت بود. دیدگاهی که هویت عالم را ساخته و پرداخته انسان و ذهن خود تلقی می‌کند و از تقدم اراده یا قدرت و معرفت سخن می‌گویند و حتی دیدگاه‌هایی که جنبه استعلایی معرفت را نادیده نمی‌گیرند، اما آن را

1. Imagination.

۲. صدرالمتألهین در ابتدای بحثش به انتقادی در خصوص اتحاد با عقل فعال اشاره می‌کند که پاسخ وی شباهت ظرفی با روی آوردن‌گی (حیث التفاتی) هوسرل دارد. مختصر آنکه نفس هنگامی که با صورتی عقلی متحد می‌شود با عقل فعالی که همه چیز در آن موجود است؛ اتحاد می‌یابد؛ اما این اتحاد از جهتی است که آن را ادراک کرده است نه از جهت عقلیاتی که آنها را درک نکرده است؛ بنابراین هر نفسی که صورت عقلی را درک کند، با عقل فعال از همان جهت متحده می‌شود (صدرالمتألهین، ۱۳۹۰، ج ۲، ص ۳۳).

امری کاملاً مادی و تاریخی و در حاشیه وجود انسان و فرهنگ تعریف می‌نمایند، همگی در حل مسئله «دیگری» و در مقیاس بزرگ‌تر «فرهنگ دیگر» دچار ضعف و سردرگمی هستند.

نتیجه‌گیری

آنچه بیان شد نشان داد علی‌رغم آنچه در ابتدا از محوریت من در پدیدارشناسی هوسرل به نظر می‌رسد، او نه تنها غیر من^۱ را فرع و در حاشیه فلسفه‌اش قرار نمی‌دهد، بلکه به ملاحظه مسیر ویژه‌ای که در تقویم می‌پیماید و همچنین با تعریفی که از مرزهای متعلقات مختص آگوی محض دارد، نه فقط قصدیت، بلکه عین قصدشده را نیز در حوزه متعلق خاص آگو قرار می‌دهد و با تعمیم حوزه تعلق آگو به اویژه‌های متعالی، آشکارا به مفهوم «غیریت» یا «غیر من» می‌رسد. وی در نهایت با طرح مفاهیمی چون «تعالی حلولی» (ر.ک: رشیدیان، ۱۳۹۱، ص ۳۷۶) و بحث‌هایی راجع به زمان (ر.ک: رشیدیان، ۱۳۹۱، ص ۵۰۰) اعلام می‌کند اساساً تصور آگو بدن غیر که به صورت قصدی با آن پیوند دارد، ممکن نیست و همواره «غیری» در آگوی موندادی مضمون است. هوسرل بارها اشاره می‌کند که هیچ چیزی مقدم بر تجربه دیگری نیست، حتی تجربه جهان توسط آگوی انضمامی من (ر.ک: رشیدیان، ۱۳۹۱، ص ۳۸۴) و البته گذشت که وی این مسیر را در راستای کناره‌نهادن، نگرشی که طبیعت‌گرایانه‌اش می‌خواند، طرح کرد و پیمود؛ مسیری که نه تنها شاگردش آلفرد شوتس آن را ادامه نداد، بلکه به عکس طی شد. شوتس با تعهد به یک جامعه‌شناسی علمی پدیدارشناسی هوسرل را متفاوت از او به کار گرفت و با اتخاذ یک رویکرد طبیعی به تعیین قلمروهایی از جهان اجتماعی که قابلیت بررسی علمی را دارند پرداخت. به اعتقاد وی تنها فهمی که در این قلمرو می‌توان آن را علمی شمرد، از موضعی طبیعت‌انگارانه و مختصراً چنین است: من، دیگری را با ارجاع به تجربه زیسته درونی (آگاهی) خود می‌شناسد و به ناچار دیگری را نیز مانند خود دارای

1. alter ego.

این تجربه زیسته و آگاهی فرض می‌کند. این انتظار آگاهی در افراد نسبت به یکدیگر از ملزومات زندگی اجتماعی است. بخش‌های مشترک تجربیات هر یک از ما در جهان اجتماعی و زندگی روزانه، به شکل‌گیری نمونه‌هایی مثالی منجر می‌شود. نمونه‌هایی که علاوه بر هم‌عصران حاضر و غایب من، گذشتگان نیز در ساخت آنها سهیم هستند و مبنای شکل‌گیری روابط اجتماعی قرار می‌گیرند.

اما «دیگری» در اندیشه حکمت متعالیه جایگاهی متفاوت دارد. در این دیدگاه سیر شناخت به‌طور کامل «درونی» است و دیگر شناخت‌ها نیز با توسل به همین شناخت صورت می‌یابد؛ بنابراین اصطلاحاً باید گفت اساس شناخت «آفاقی» نیز بر همان شناخت «انفسی» قرار دارد. به این ترتیب نقش دیگری را در حکمت متعالیه نه در سپهر «شناخت»، بلکه در حوزه «ارتباط» باید جستجو کرد.^۱

۱. برای آگاهی از تفصیل نظریه‌پردازی حکمت متعالیه در حوزه ارتباطات (ر.ک: غمامی، ۱۳۹۵، صص ۱۴۴-۱۹۸).

فهرست منابع

۱. آرون، ریمون. (۱۳۸۶). مراحل اساسی سیر اندیشه در جامعه‌شناسی (مترجم: پرهام). تهران: علمی و فرهنگی.
۲. ابراهیمی، پریچهر. (۱۳۶۸). پدیدارشناسی. تهران: دبیر.
۳. اسپیکلبرگ، هربرت. (۱۳۹۱). جنبش پدیدارشناسی. درآمدی تاریخی (مترجم: مسعود علیا). تهران: مینوی خرد.
۴. پارسانیا، حمید. (بی‌تا). درس گفتارهای نظریه فرهنگی صدرایی. بی‌نا.
۵. پارسانیا، حمید. (۱۳۹۵). روش‌شناسی انتقادی حکمت صدرایی (چاپ دوم). تهران: کتاب فردا.
۶. پارسانیا، حمید. (۱۳۹۵). سوژه، ابژه و جامعه‌شناسان ایرانی (سخنرانی در همایش هشتماد سال علوم اجتماعی در دانشکده علوم اجتماعی دانشگاه تهران). تهران: چاپ داخلی دانشگاه تهران.
۷. پارسانیا، حمید. (۱۳۹۸). متافیزیک و هستی‌جامعه و فرهنگ در حکمت اسلامی. چاپ شده در: مجموعه مقالات همایش دین و نظریه فرهنگی (مجموعه نویسندگان). تهران: شورای تخصصی حوزوی شورای عالی انقلاب فرهنگی.
۸. جوادی آملی، عبدالله. (۱۳۹۷). توحید در قرآن (چاپ نهم). قم: اسراء.
۹. رشیدیان، عبدالکریم. (۱۳۹۱). هوسرل در متن آثارش. تهران: نشر نی.
۱۰. ریتزر، جرج. (۱۳۸۹). نظریه جامعه‌شناسی در دوران معاصر (مترجم: محسن ثلاثی). انتشارات علمی.
۱۱. ساکالوفسکی، رابرت. (۱۳۸۴). درآمدی بر پدیدارشناسی (مترجم: محمدرضا قربانی). تهران: گام نو.
۱۲. سلطانی، مهدی. (۱۳۹۱). بررسی مناسبات انسان با جهان‌های اجتماعی از منظر حکمت صدرایی. پایان‌نامه کارشناسی ارشد جامعه‌شناسی (استاد راهنما: حمید پارسانیا، استاد مشاور: اعماد افروغ، دانشگاه باقرالعلوم علیه السلام، گروه علوم اجتماعی). قم: ایران.

۱۳. سلطانی، مهدی؛ پارسانیا، حمید. (۱۳۹۰). بازخوانی جهان‌های اجتماعی جامعه‌شناسی پدید‌شناختی بر اساس حکمت متعالیه، مجله معرفت فرهنگی اجتماعی، ۱(۹)، صص ۱۰۷-۱۲۸.
۱۴. سوزنجی، حسین. (۱۳۸۹). وحدت وجود در حکمت متعالیه. تهران: دانشگاه امام صادق علیه السلام.
۱۵. صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم (صدرالمتألهین). (۱۳۹۰). الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعة. بیروت: دار احیاء التراث العربی.
۱۶. طباطبایی، سیدمحمدحسین. (۱۳۹۱). بدایة الحکمه (مترجم: شیروانی). قم: دارالعلم.
۱۷. عبودیت، عبدالرسول. (۱۳۹۲). درآمدی به نظام حکمت صدرایی (ج ۱ و ۲). تهران: سمت.
۱۸. غمامی، سیدمحمدعلی. (۱۳۹۵). تحلیل انتقادی بنیان‌های فلسفی نظریه‌پردازی ارتباطات از منظر حکمت صدرایی (استاد راهنما: حمید پارسانیا). رساله دکتری، قم، دانشگاه باقرالعلوم علیه السلام.
۱۹. فریار، اکبر. (۱۳۷۳). پدیدارشناسی و جامعه‌شناسی پدیدارشناسی. مجله علوم اجتماعی دانشگاه علامه طباطبایی، ۳(۶۵)، صص ۱۶۹-۲۰۲.
۲۰. کرایب، یان. (۱۳۸۹). نظریه اجتماعی کلاسیک (مترجم: شهناز مسمی‌پرست). تهران: آگه.
۲۱. لبخندق، محسن. (۱۳۹۴). تبیین فرآیند تکوین و تحول فرهنگ با تأکید بر حکمت صدرایی (استاد راهنما: حمید پارسانیا). رساله دکتری، قم: دانشگاه باقرالعلوم علیه السلام.
۲۲. مطهری، مرتضی. (۱۳۸۵). کلیات علوم اسلامی (ج ۳). منطق- فلسفه. تهران: صدرا.
۲۳. هوسرل، ادموند. (۱۳۷۲). ایده پدید‌شناسی (مترجم: عبدالکریم رشیدیان). تهران: آموزش انقلاب اسلامی.
۲۴. هوسرل، ادموند. (۱۳۸۱). تأملات دکارتی (مقدمه‌ای بر پدید‌شناسی) (مترجم: عبدالکریم رشیدیان). تهران: نشر نی.

25. Schutz, Alfred. (1967). *The Phenomenology of the Social World*, Translated by GEORGE WALSH and all III, Northwestern University, USA.

References

1. Aron, R. (1386 AP). *Main currents in sociological thought* (B. Parham, Trans.). Tehran: Elmi Farhangi Publishing Co. [In Persian]
2. Craib, I. (1389 AP). *Classical Social Theory* (Sh. Mosamaparast, Trans). Tehran: Agah. [In Persian]
3. Ebrahimi, P. (1368). *Phenomenology*. Tehran: Dabir. [In Persian]
4. Faryar, A. (1373 AP). Phenomenology and Phenomenological Sociology. *Social Sciences*, 3(5 & 6), pp. 169-202.
5. Ghamami, S. M. A. (1395 AP). *Critical Analysis of the Philosophical Foundations of Communication Theory from the Perspective of Sadra's Wisdom* (Doctoral dissertation). Baqir al-Olum University, Qom, Iran. [In Persian]
6. Husserl, E. (1372 AP). *Cartesian meditations: an introduction to phenomenology* (A. K. Rashidian, Trans). Tehran: Islamic Revolution Education.
7. Husserl, E. (1381 AP). *Cartesian Meditations (Introduction to Phenomenology)* (A. K. Rashidian, Trans). Tehran: Nashr-e Ney. [In Persian]
8. Javadi Amoli, A. (1397 AP). *Monotheism in the Quran*. (9th ed.). Qom: Isra'. [In Persian]
9. Labkhandaq, M. (1394 AP). *Explaining the process of development and evolution of culture with emphasis on Sadra's philosophy* (Doctoral dissertation). Baqir al-Olum University, Qom, Iran.
10. Motahhari, M. (1385 AP). *Generalities of Islamic Sciences* (Vol. 3, Logic - Philosophy). Tehran: Sadra.
11. Mulla Sadra. (1390 AP). *The Transcendent Philosophy of the Four Journeys of the Intellect*. Beirut: Dar al-Ihya al-Turath al-Arabi. [In Arabic]
12. O'boudit, A. R. (1392 AP). *An introduction to the system of Sadra philosophy* (Vols. 1, 2). Tehran: Samt. [In Persian]
13. Parsania, H. (1395 AP). *Critical Methodology of Sadraei Wisdom*. (2nd ed.). Tehran: Kitabe Farda. [In Persian]
14. Parsania, H. (1395 AP). *Subjects, Objects and Iranian Sociologists*. (Lecture at the Eighty Years of Social Sciences Conference at the Faculty of Social

- Sciences, University of Tehran). Tehran: Internal printing of Tehran University. [In Persian]
15. Parsania, H. (1398 AP). *Metaphysics and the existence of society and culture in Islamic wisdom*. Proceedings of the Conference on Religion and Cultural Theory (A Collection of Authors). Tehran: Regional Council of the Supreme Council of the Cultural Revolution. [In Persian]
 16. Parsania, H. (n.d.). *Lessons from Sadraei's cultural theory*.
 17. Rashidian, A. K. (1391 AP). *Husserl in the text of his works*. Tehran: Nashr-e Ney. [In Persian]
 18. Ritzer, G. (1389 AP). *Contemporary sociological theory* (M. Thalasi, Trans.). Elmi. [In Persian]
 19. Schutz, A. (1967). *The Phenomenology of the Social World* (G. Walsh & F. Lehnert, Trans.). Evanston: Northwestern University Press.
 20. Sokolowski, R. (1384 AP). *Introduction to phenomenology* (M. R. Qorbani). Tehran: Gam-e No. [In Persian]
 21. Soltani, M. (1391 AP). *A study of human relations with social worlds from the perspective of Sadraei's wisdom*. Master Thesis in Sociology. (Supervisor: H. Parsania, Consultant Professor: Dr. E. Afrough, Baqir al-Olum University, Department of Social Sciences). Qom: Iran. [In Persian]
 22. Soltani, M., & Parsania H. (1390 AP). An Examination of the social worlds of phenomenological sociology based on transcendent wisdom, *Journal of Socio-Cultural Knowledge*, 1(9), pp. 107-128. [In Persian]
 23. Spiegelberg, H., & Schuhmann, K. (1391 AP). *The phenomenological movement: a historical introduction* (M. O'lya, Trans.). Tehran: Minouy-e Kherad. [In Persian]
 24. Suzanchi, H. (1389 AP). *The unity of existence in transcendent philosophy*. Tehran: Imam Sadiq University. [In Persian]
 25. Tabatabaei, S. M. H. (1391). *The Elements of Islamic Metaphysics* (A. Shirvani, Trans.). Qom: Dar al-'Eam. [In Persian]