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

مسئله "دیگری" در جامعه‌شناسی پديدارشناختی و حکمت متعالیه

سیدسعود طوطیان

حمید پارسانی

تاریخ دریافت: 1398/6/19
تاریخ پذیرش: 1400/4/3

چکیده

در این مقاله به یکی از مسائل مهم علوم اجتماعی، به نام مسئله "دیگری"، از نظر دو دستگاه فکری متفاوت پرداخته شده است: اول، دیدگاه‌شناسی به عنوان یکی از جنبش‌های مؤثر فلسفی قرن بیستم در غرب و دوم حکمت متعالیه به عنوان یک دستگاه فلسفی تمام عصر. اگرچه کوشش‌های جامعه‌شناسان طرفدار دیدگاه‌های پرداخته نشده در کارگیری مفاهیم فلسفی آن بایستی پاسخگویی به مسائل علوم اجتماعی مدت‌ها است، اما شواهد این است که افرادی که به شورتاهاد برای پیش‌روی در شکل‌گیری نوعی از فلسفه جامعه‌شناسی که اسکلت‌های با عنوان جامعه‌شناسی پردازش‌ناختی معرفی می‌شود، داشته‌اند؛ اما پرداخته نشده‌اند.

اکنون مدتی است که حکمت متعالیه برای مسائل علوم اجتماعی نیز نظرهای قابل قبولی را نمایانه است، ایف نوشتار بان است نا با علیه به تفاوت‌های اساسی دو دستگاه فکری پیش گرفته، مسئله مهم "دیگری" را از نظر دو ریکر جامعه‌شناسی پردازش‌ناختی و نظرهای اجتماعی قابل استنتاج از حکمت متعالیه بررسی کند.

کلیدواژه‌ها

دیگری، جامعه‌شناسی پردازش‌ناختی، حکمت متعالیه، شورتاهاد، فلسفه، ملاصدرا.

h.parsania@ut.ac.ir
tootian@ut.ac.ir

 DOI: 10.22081/jiss.2021.58740.1694
مبانی و پیشرفت‌های علوم اجتماعی قرار گیرد و با توجه به آرا بی‌بدل
هستی شناسانه، معرفی شناسانه و انسان شناسانه خویش، علوم اجتماعی مناسب با خاستگاه
اسلامی خود را بیان نماید. نظرات منبعت از این نگاه حکمی، در عرصه‌های مختلف علوم
اسلامی از جمله علوم اجتماعی، راه‌گشای بسیاری از مسائل مانند چیستی و هستی جامعه;
چیستی فرهنگ، اصلت فرد یا جامعه 1 و از جمله موضوع پژوهش حاضر یعنی نحوه
دیگری خواهد بود.

1. ادبیات نظری

1-1. 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.

1-1-1. ابوجه، تقلیل، قدیمیت

ابوخس پدیدارشناسی بین الهلالین قراردادن اعتقاد به وجود جهان طبیعی است
و البته نه به معنای انکار یا فراموش کردن آن. «این از بازی خارج کردن همه
موضوع گریهای 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 با بهتر بگویم
من به عنوان فاعل تأمین به دست می‌آورم، زندگی محض خودم با کلیه زیستهای
محض آن و کلیه افکارهای محض (اعيان قضایی) آن، یعنی جمع پدیده‌ها به معنای
ویژه و سویغ پدیدارشناسی است» (موسول، 1381، صص 56-57) ببر همین اساس تقلیل
پدیده‌شناسی نیز تعیین می‌شود. آن دلایلی که در مسئله نظریه شناخت ریشه

1. برای نمونه نک: مقاله ایچستی و هستی جامعه از دیدگاه استاد طاهری در روشنایی شناختی حکمت
صدایی (پارسیان، 1395)، در در گفتارهای نظیره فرهنگی صدرایی (بیا)، «مفهوم ویژه و هستی جامعه و فرهنگ
در حکمت اسلامی» در مجموعه مقالات همایش دین و نظیره فرهنگی (مجموعه نویسنده‌گان، 1398).
دارند، اگر آگاهی محض را به عنوان آگاهی استقلالی مشخص کنیم، می‌توانیم عملیاتی را نیز که کلید آن را به دست می‌دهند، به عنوان اپوخ استقلالی مشخص کنیم.

از نظر روش این عملیات به مراحل مختلف از مدار خارج کردن یا بین الهالین نهادن تجزیه می‌شود و بنابراین روش ما خلقت تقلیلی تدریجی را به خود می‌گیرد به همین دلیل است که گاه و حتی مرجعاً از تقلیل‌های پیدایشاخی سخنان می‌گوییم (هورسال در کتاب ایده‌ها، 1288. ردیبان). در انتظار هوسرل آنچه به عنوان آگوی محض به نام و قطب سیوژیکی آگاهی در توضیح هیمیگی با قطب اپوکیو آگاهی (یعنی مرتبطات آگاهی) قرار دارد، در عین حال به این آگاهی، جهت، وحدت و معنا می‌بخشد و البته این مهم با تکه بر مفهوم اساسی دیگری از هوسرل با عنوان "قصیدت" به انجام می‌رسد.

پیدایش‌نامی که به کمک اپوخ، از یک سو جهان طبیعی را کنار نهاده و به حوزه ماهیات محض وارد شده و از سوی دیگر هم آگوی تجربی را کنار نهاده و به حوزه آگوی محض وارد شده و در نهایت مبان آگاهی استقلالمی و من استقلالی تضایفی بنیادین استوار ساخته است، در این مرحله آگاهی‌ها آگاهی‌های قصیدتی تعیین می‌نماید. از این پس آگاهی و زیستهاشان در رابطه خشکی و ساکن قرار دارند، بلهک ادراک به معنای وسع کلمه، فعالیتی پایا است و زیستها اصلی آن جهت دارند و قصیدت بودن آن است (رردیبان، 1239، صص 246).

1. تقویم

همانطور که یکی از این اشاره شد، آنچه در نهایت از فرایند تقلیل باقی می‌ماند، اگوی استقلالی به عنوان وجودی مطلق است. این آگوی گرچه در تضایف و همبستگی با جهان قرار دارد، در نظر هوسرل، وجود جهان عینی و هر آنچه بخواهد برای آگو معنی‌دار باشد (و به تعبیر پیدایش‌نامی موجود باشد)، وابسته به فرایندی است که این آگوی

1. برای شرح معنای تغییر نام متعلق آگاهی به زیسته آگاهی نک: ردیبان، 1239، صص 214.
استقلالی مطلق، محور و فاعل آل آست. این فرآیند «تقویم» نام دارد. به تعبیر
دیگر هویس و وجود جهان را تعیین از ذهنیت استقلالی و فراورده عملکرد های
تقویمی آن می دانند. پس جهان به طور پیشین فقط به عنوان تعیین برای ذهنیت مثبت با
خودش قابل تصور است که یکی از تعیینی است ناشی از کارکردهای تقویمی ذهنیت
(سورژ کنتیویتو،) (رشیدیان، ۱۳۹۱، صص ۲۶).

۲-۱. مفاهیمی از حکمت متعالیه

۲-۱. اصلت وجود و اعتبارت ماهیت

هرچند این اصل، بنیادی ترین و اثرگذارترین اصول حکمت متعالیه تلقی می‌شود اما
به دلیل دامنه و سبک و ابه شهرت این بحث، نه به این تنهه اشاره می‌شود که یک
حکمت متعالیه به پرسش اصلت وجود یا ماهیت، اصلت داشتن وجود است و براهم
مختلفی نیز در اثبات این نظر و رد نظره اصلت داشتن ماهیت ارائه شده است (ن.ک: طباطبایی، ۱۳۹۱، صص ۲۲-۲۳).

۲-۲. تشوکی در وجود

صردر المثال، با تکه بر اصلت وجود، بر خلاف دو گروه مشاییان و اشراقیان که
واقعت خارجی و مصادیق مفهوم ذاتی یا عرضی را مشکل و متفاوت می دانستند،
واقعت در یا به‌طوری که، یا در موردی متفاوت بودن آنها برای مفهوم ذاتی یا عرضی،
مشکل و متفاوت دانست؛ به عبارت دیگر مسئله تشوکی را که تا پیش از او فقط در
باب کیفیت و کیمیایی و اخیان در باب جوامعی که رابطه علمی-عقلی فاعلی دارند،
مطرح بود به‌همه واقعات تسیری داد و به وجوه مرتبط کرد.

۲-۳. وحدت تشوکی وجود، وحدت در عین کثرت

نتیجه‌گیری نظر ملاصدرا در باب تشوکی در وجود، چیزی نیست جز وحدت
تشکیک وجودی برای روش شدن مسئله اولاً بايد توجه داشت که وحدت حقيقة است
پیگاه؛ چرا که اگر وجود حقیقت یک یا دو نداشت، اول باید مشکل از حقایقی باشد که به تمام ذات متابیناند و درنتیجه باید مفهوم وجود را که مفهوم واحده است، از مصداق متایان، از آن جهت که متایان، گرفته برایش که چندین کسبه مجاز است، (طاطسوئی، ص 36، ص 29). همچنانه برابر اصل و وجود، آنچه در خارج یافته می‌شود فقط و فقط وجود است؛ پس باید گفت: همه واقعیت‌های خارجی نوعی اشراک و وحدت عینی دارند: (عویضت، ق 1، ص 158)؛ اما از طرفی تماش و تکرار موجود در خارج نیز قابل انکار است. حقیقت وجود ذات از هم واحده است و هم مبکر؛ وحدت و کثرت عینی و این جز با تشکیک در حقیقت وجود توجه پذیر نیست (عویضت، 1392، ج 1، ص 159); بنابراین اگر فیاضات اصل و وجود نهایی یکی از سه گزینه مطرح است: وحدت وجود، کثرت و توانای وجوهات، وحدت در عین کثرت و کثرت در عین وحدت (مظهری، ص 1385، ج 3، ص 58). به این ترتیب ملاحظاً گذشته نهایی را در مسئله تشکیک برخی دارد و مدعی می‌شود اساساً باز گشت همه تمایز‌های خارجی (تمایز‌های سه گیاه به گفته)، به تماش تشکیکی و به عبارت روش‌تر به تشکیک در وجود است.

2-1 قاعده بسط الحقیقه
درک مسئله وحدت تشکیکی وجود، مستلزم پذیرش وجود منسجم و درک اطلاق سعی وجود است و شمول این وجود منسجم به گونه‌ای عینی و واقعی شامل کنترات می‌شود.
بر این اساس یکی از مهم ترین لوازم و نتایج این وحدت، قاعده بسط الحقیقه کل اشعیاء و لهب بینی و جهت این وحدت، قاعده بسط الحقیقه کل اشعیاء و لهب بینی و جهت این وحدت، قاعده بسط الحقیقه کل اشعیاء و لهب بینی و جهت این وحدت، قاعده بسط الحقیقه کل اشعیاء و لهب بینی و جهت این وحدت، قاعده بسط الحقیقه کل اشعیاء و لهب بینی و جهت این وحدت، قاعده بسط الحقیقه کل اشعیاء و لهب بینی و جهت این وحدت، قاعده بسط الحقیقه کل اشعیاء و لهب بینی و جهت این وحدت، قاعده بسط الحقیقه کل اشعیاء و لهب بینی و جهت این وحدت، قاعده بسط الحقیقه کل اشعیاء و لهب بینی و جهت این وحدت، قاعده بسط الحقیقه کل اشعیاء و لهب بینی و جهت این وحدت، قاعده بسط الحقیقه کل اشعیاء و لهب بینی و جهت این وحدت، قاعده بسط الحقیقه کل اشعیاء و لهب بینی و جهت این وحدت، قاعده بسط الحقیقه کل اشعیاء و لهب بینی و جهت این وحدت، قاعده بسط الحقیقه کل اشعیاء و لهب بینی و جهت این وحدت، قاعده بسط الحقیقه کل
به کمالات و جویدی آنها بنگرم و آنها را لاامشتر در نظر بگیریم، آن گاه بسیط الحقیقه
واجد همه آنها خواهد بود. (سوزنی، ۱۳۸۹، ص ۱۹۵).

۲. جامعه‌شناسی پدیدارشناسی و مسئله «دیگری»

هربرت اسپیگلرگ در فصلی که تحت عنوان جنبش آغازین پدیدارشناسی در کتاب خود، جنبش پدیدارشناسی آورده است از دانشجویانی که رفته و رفته به‌طور مجدد به‌صورت هوسور شده و به شکل گروه‌ها، پیامدهای آن‌ها با سه عنوان به‌نام می‌کنند: ۱. حلقه گوئی‌گرنشینگ؛ ۲. حلقه موتیخی؛ ۳. گروه فرایورگ. از میان این سه، گروه فرایورگ که با عالی‌سویت هوسور در سال ۱۹۱۲ شروع به شکل گیری می‌کند، به واسطه تنظیم نزاکت و صدا در پیوند انتقال اشخاص، روش‌گردها و دعوت‌های ملی‌جنبان است (ن. ک: اسپیگلرگ، ۱۳۸۱، صص ۳۸۰ و ۳۸۱) و نمایانگر تأثیر هوسور حتی در خارج از محیط دانشگاه است. یکی از مهم‌ترین افراد اثرگذار دانشگاهی از هوسور در چنین محیطی «آلفرد شوتس» است. به این ترتیب افکار هوسور منبع الهام اصلی نظریات شوتس قلمداد می‌شود؛ البته در این بین و شاید در سطحی هم‌تراز با هوسور، شوتس از نظریات مکس ویر نیز تأثیر پذیرفت. با نگاهی ساده به کتاب پدیدارشناسی جهان اجتماعی آمیوتون دریافت که مهم‌ترین دغدغه‌های شوتس، با نگاهی به مفاهیم و مسائل جامعه‌شناسی و بر، شکل گرفتن و پاسخ‌های پیش‌درآمدانه‌مانه می‌جوید. در این زمینه شوتس در فصل اول از فصول پنجم کتاب خود، به طرح مسائل زنده‌اندیشی چون کنش معنادار، معنی‌دهنده، خود دیگر، فهم انجمنی و فهم مستقیم (مشارکت) و اصطلاح معنا به کنش از منظر ویر می‌پردازد و در ادامه، نظریات عمده‌ای پدیدارشناسانه خود را بیان می‌کند.

برای نیت‌بخش بحث دیگری از منظر جامعه‌شناسی پدیدارشناسی در ادامه اشاره ملخص‌تری به پرسیدن از مهم‌ترین مسائل مورد نظر شوتس که به این موضوع اصلی ربط می‌یابند، خواهد آمد.

1. the phenomenology of social world.
به گفته شوتس، در حال تحقیق در سطوح محرز می‌شود که در این مقياس از یک طرف مؤثری ساده زندگی روزانه محرز است و از طرف دیگر فهم پیچیده و وسیع معنا ماهیایی در بین این دو سطح نیز سطوح منتفاوت و مختلفی از فهم به طور ترتیبی مشخص می‌شوند. به نظر می‌رسد به‌صورت هریک از جامعه‌شناسان در سطوحی از این فهم عمل می‌کنند. (کرابی، 1389 ص 101).

آلفرد شوتس گفته‌هایی و برای آغاز ساختن معناها و الگوها از طریق فرایند سنجش مقدار تفسیری می‌کند (کرابی، 1389 ص 101). در اینجا از لاحق است اشاره شود شوتس خود را در موقعیت تناقض آمیزی یافته بود؛ زیرا از یک سو می کوشید برای سنت ماکس ور، نوعی جامعه‌شناسی ذهنی را بی‌روساند ولی از سوی دیگر سعی می کرد تفاضل‌های سخت‌گیرانه فهم علم را بر آورده سازد. همچنان که خودش محرز می‌کند: پس جوکنده امکان دارد که تونین باید به داشت این، ساختارهای معنا‌برداری ذهنی را بی‌روسانند؟ (کرابی، 1389 ص 139. او در اکتداس از ور در این زمینه معکس است. آنچه برای فهم صحیح عمل لازم است، زمان‌نگهداری آن است. (کرابی، 1389 ص 33).
شوتز سفصل دوم کتاب پدیدارشناسی جهان اجتماعی را «ساختار تجربه زیسته» معنادار در جبران آگاهی فرد (کنگرگر) عنوان می‌دهد و در این فصل می‌کوشد فرایند در کن تجربه زیسته را که از آن‌جایی هوسی در به‌ثبیت شدن و آگاهی پرورانده است، تشریح کند. چنان که گذشت به نظر او نازم است کن به مثابه یک فرایند مستمر مورد توجه قرار بگیرد. این به کمک معنی‌های آگاهی درونی هوسی به نوعی با تعیین معنی‌های «فکر انگیزشی» و تجربه انگیزشی و اولای فهم انگیزشی را به ویژه زمانند و برداشته که آن‌جایی که فهم انگیزشی وابسته به جهان واقعیت اجتماعی که مستقیماً تجربه می‌شود نیست، برای یافتن ماهمی یک عمل نه تنها باید به فهم انگیزش آن (در معنی‌های که شوتز از آن برداشت می‌کند) توجه نموده، بلکه باید فهم «عنی» و مستقیم عمل که در ضمن مناسبات مستقیم با یک مردم در زندگی روزانه قرار دارد نیز رجوع کرد؛ جوان عمل در یک دیرند مطرح است؛ پس برای فهم معنای آن باید در گام نخست به ریشه اولیه عمل (محکم‌کردن، انگیزش‌ها و...) رجوع نمود؛ پس معنی‌های رسوب‌شده در طی دیرند را که در جبران 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 گرفته. بدین ترتیب است که ساخت و ترکیب معنای در جریان زمان

شکل گیری آگاهی مورد مطالعه قرار می‌گیرد (Schutz, 1967, pp. 28-31)

1. Duree
2. Husserl
۲- انتقاد به پدیدارشناسی

به نظر مشهور، شوتس در میان بیشتری که یک اخلاقی رؤیت‌های استلالی، با اینهای بی‌عمقی در زمینه فلوکسی (و
شباه به شورش) طبعیت گزایی‌های پدیدارشناسی، شوتس سخن گفت. این جرایخ که
در اثر مواجهه پدیدارشناسی استلالی هوس‌سل با علم مدرن ۱ به وقوع پیوسته است، پیش
از این آفرینش کتاب بحران علوم اروپایی هوس‌سل را رقم زده بود.

۲- انتقاد به پدیدارشناسی

"نقشه مرکزی طرح شوتس درباره وظیفه جامعه‌شناسی عمومی و انتقادات از بر
پدیدارشناسی، تفاوتی است که او میان عوامل فرهنگی دنبال (مثل جامعه‌شناسی،
مردم‌شناسی و اقتصاد و روان‌شناسی)، پدیدارشناسی ساخت‌بافته برای جای‌گذاری
طرحی از روش‌های طبیعی و پدیدارشناسی استلالی از طرف دیگر، قائل است... اگرچه
شوسن به زبان از برتری پدیدارشناسی استلالی هوس‌سل تعریف می‌کند، لکن تحقیقات
خود را کوشش‌های صریحی می‌داند برای جهت‌دهی پدیدارشناسی به سمت تحقیقاتی
که بر海淀 جهان زندگی و گراوهای طبیعی مبتلای است" (فیلم، ص ۱۴۴، به نقل از ابراهیمی،
۱۳۸۸، ص ۱۴۳)، این همه در حالی است که "پدیدارشناسی هوس‌سلی به معنای حقیقی آن
فقط با کوشش برای تعلیق این رویکرد آغاز می‌شود و شاید آن را این کوشش نه تنها
یک بار برای همیشه گزارن پدیدارشناسی را از چنگال رویکرد طبیعی رها نمی‌کند،
بلکه این رویکرد از آغاز تا پایان همراه آن باقی ماند تا پدیدارشناسی در هر گام از
تحول‌های خود را به شکل مختلف در تقابل با آن تعریف کنه" (رشیدیان، ۱۳۹۱، ص ۱۴۱).

در واقع از آنجا که شوتس ذهن را کابل بررسی علمی تشخیص نمی‌داد و در عووض
می‌خواست بر نمونه‌سازی‌های فرهنگی تأکید ورزد، این ر ابزارهای بود که "وانه‌دان
روش دقیقاً پدیده‌شناسی، واکه تأکید در فراگردهای ذهنی دارد، برنامه‌کارش
قرار داده است" (Schutz، ۱۹۶۷، p. ۹۷). در اینجا با موقفت تنافی‌نهایی جامعه‌شناسی روبه‌رو.
می شویم که با آن‌که سرشناس ترین پدیده‌شناس این رشته است، می‌گویم می‌خواهد موضوعی را از بررسی اش حذف کند که بیشتر به خاطر آن شهرت یافته است» (رینچ، 1389، ص 349).

۲- مسئله دیگری

پدیده‌شناسی را نوعی خود‌روشن‌سازی انضمامی و هم‌واره بوده‌ای آگو (خود) دانستند که در آن مشخص می‌شود چگونه آگو ابتدا خود را مطابق با ماهیت ویژهش به عنوان موجودی ای نمی‌کند، و «انفس» متقوق می‌کند و در وهله بعد به ظاهر اینکه هویت ویژه، در خودش، دیگران، عینت و به‌طور کلی هر آنچه را که برای آگو در میان به عنوان غیر من اعتبار وجودی دارد، متقوق می‌نماید.

در نگاه هوسرل، من استعلاهی مطلق، بس از آن‌که در فرانک تقلیل پدیده‌شناختی جز خود را بایگانی نکردند و سپس بدن را به‌عنوان یگانه و مدیرک بر استدلال و تحت اختیار خود پاف، آگوی دیگری، عینت وجود مستقل که در تصریف بر استدلال نیست، در خود تقویم می‌کند. این تقویم، بنیان بر تعالیه حلولی و نوعی قصدی به‌واسته است که از اعمال جهان اولیه و بنیادی من برای خیز و به‌واسته مشاهده بدن دیگری، انجام می‌پذیرد. مشاهده نخست من از دیگری (بدن دیگری) در شکلی تدابیری کننده، به‌سمت ترسیم آن بدن، با بدن خود و درینه‌های از طریق جفت و جوراسی، درک عصر روایی و اگوی استعلاهی همانندی برای دیگری (مشهد دوم، مشهد غیرمستقیم) می‌گردد.

هوسرل پس از شکل دادن آگوی دیگر بر پایه جهان اولیه من، پذیرش تقویم دیگری را به عنوان شرط شکل گیری ایده خارجیت و جهان عینیک طرح می‌کند. «دیگری» هوسرل برای نهایت خیالی اش در تقویم هرگونه عینت برای من، وجه‌های جمعی به‌خود می‌گیرد؛ چراکه دنیای هوسرل جهان طبیعی عینی، مقدم بر آگاهی نیست؛ بنابراین تنها به‌پایه تجدیه‌ای گیروی و بعد از آن شکل گیری اشتراک بین الادهان است.

1) برای آشنایی با این مفهوم رکن: رشیدپان، 1391، ص 389
که تجربه از جهان عینی، امکان پذیر خواهد بود؛ بنابراین چنان که ملاحظه می‌شود در پدیدارشناسی، دیگری پایه اصلی تقویم همه عینیت‌ها است و بدون دیگری و در مرتبطی با الگر بدون جهان بین الذهانی نمی‌توان به شناخت رسمی ناگفته بپیدا است. همین 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. امیری که مخالفت با آن نقطه مهمی برای شوتس، در تفهیم دیگری است!

طبق آنچه شوتس در کتاب پدیدارشناسی جهان اجتماعی بیان کرده (درکه 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 استعراضي و دوم حوزه فهم عینی در زمینه‌ای از نگاه طبیعی.

ابندا باید دانست شوتس معتقد است "می‌توان با اطمنان بیان کرده که مفهوم جهان به‌طور کلی باید بر مفهوم "همه" و درتیجه "دیگری" استوار شود. همین ایده توسط ماکس شرل نیز در کتاب کار و داشت که توهه است: "واقعیت جهان معاف و جامعه به‌عنوان "حوزه تانو" و دیگری در "حوزه‌های ما" ییش از هر نوع طبیعت زنده یا غیرزنده مفروض گرفته می‌شود. علاوه بر این واقعیت تانو و اجتماع، قبل از واقعیت من و تجارب شخصی آن مفروض گرفته می‌شود" (نشر 1962، به نقی از: 97).

1. thou
2. ego
ذهنی تجربه شخصی می‌تواند را محاصره کرده است، حال نشده ترک تمام یک‌شان و تولید یک دیگر وجود انسان متضمن فرض یک آگاهی استعضاً که پیش از این یک دیگری استعضاً در خود تقویم کرده، هست یا نه؟... این سوالات ممکن است برای معرفت شناسایی مهم پاشید؛ اما ما برای علم اجتماعی می‌توانیم با خیالی آسیوه آن را کنان به گذارایم؛ (شتر).

Schutz, 1967, p. 98

فهم دومی که شوتس آن را نیز با حمایت آگاهی استعضاً مرتبط دانسته و به همین علت بررسی جامعه‌شناسی آن را ناممکن انجام داده، «فهم معنای زبانی متعلق به ناآگاه» است. هرچند که جرجان کلی تجربیات شما (دیگری) نیز (مانند من) بیشتر است، اما من تنها می‌توانم بخشی منطق‌ها از آن را نظره كنم؛ چرا که همانطور که قبل از کردنم اگر از نتایج 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، عنوان مهمی جوادا به فهمینی، در معنا است (106). شوتس معنوی است با باید از این هم فرانت و گفت حتی فهم آن قسمت از تجربه زیسته دیگری که به مشاهده من درمی یاد نیز دقیقاً با فهم خود او، یکی نیست؛ چراکه من آن عمل را در زمینه معنایی خودم تفسیر می‌کنم و بدون تردد این زمینه معنایی با زمینه معنایی دیگری متفاوت است (رک: 106).

Schutz, 1967, p. 106

در نهایت فهم سومی که برخلاف دو قسم دیگری، به دلیل قرار گرفتن در دیدگاه طبیعی از نظر شوتس قابلیت طرح و بررسی در علم اجتماعی را دارد، فهم عنی است در دیدگاه هوسوئل (و البته در مقدم نقد) ویژگی هایی چند از این دیدگاه طبیعی می‌توان یافت. یکی از شاخه‌های روشکر طبیعی این است که من شکی ندارم که هرچجز که در این جهان طبیعی برای من صادق است، برای همه آدمیان برابری می‌توانم نیز

1.با توجه به معنی زمان آگاهی درونی، يعني این تجربیات در زمینه‌ای از معنایی رسوب شده، شکل یافته‌اند.

ن.ک: ساکالوودسکی، (1384).
در مطالعه مقاله "دیگری" در جامعه علمی پیش درستی و حکمت معاصره

Schutz, 1967, pp. 20-21

Schutz, 1967, p. 22
زیسته خود من از بدن او، از رفتار او، از محدوده عمل او، از مفاهیمی که او تولید می‌کند، است. برای شروع باید از تفسیر میدان عمل درگیری شروع کنیم. تجربیات زیسته من از اعمال درگیری، شامل مشاهدات را به عنوان "بند درگیری" تفسیر می‌کنم. اما همراه آنها را به عنوان چیزی که دارای رجوع بالقوهای به آگاهی درگیری است، می‌بینم.

دارم. بنابراین حیات بدنه، نه فقط به عنوان حوادث فیزیکی، بلکه به عنوان نشانهای از شخص درگیر (تانو) دارای تجربیات زیسته مطمئنی است که از میان حیات بدنه اش بیان می‌شود. (Schutz, 1967, p. 97)

از سوی دیگر از آنجا که حضور عینی - جسمانی درگیری با تغییر شوتن، حضور بدنی یا داده‌های جسمانی، از ساختار زندگی اجتماعی محقق می‌شود و من درگیری RA با ارگه به تجربه زیسته درونی (آگاهی) خود شناخته است، به‌نابر درگیری RA نیز مانند خود درای این تجربه زیسته و آگاهی فرض می‌کند؛ به عبارت دیگر "من، درگیری RA آگاه فرض می‌کند و این انتظار آگاهی در این نسبت به یک‌دیگر از ملزومات زندگی اجتماعی است" (Schutz, 1967, pp. 23-25)

فرض پیشین زندگی اجتماعی، به حضور روانی از چنین رسید.

 ضمن آنکه در مورد مواجهه با درگیری به عنوان بخشی از جهان طبیعی، اولاً این مواجهه در خود، متشکل از فرض‌هایی درباره درگیران است؛ ماهیت فرضیات من درباره هم‌تاریکت شاید در این فقره کوتاه بگنجد: تاثیر آگاهی است و جریان آگاهی، دیپویز (زمینی) دارا که پایه و اساس مشابه باین را نشان می‌دهد (Schutz, 1967, p. 98)

تنها از نشان از بخش‌های معنی‌انگیز از جریان پیوسته و مداوم تجربیات زیسته آگاهی من‌شوم و این بخش‌ها صرفاً به مصدر درون‌مانی تفسیری به من داده می‌شود.

ادامه کار به این شکل است که چنانچه قابل‌های اشاره شد، بخش‌های مشترک تجربیات هرکدام از ما در جهان اجتماعی و زندگی روژانه به‌صورت گیره نمونه‌های مثالی منجر می‌شود. این نمونه‌های مثالی که ابتدای علاوه بر هم عصران حاضر و گذشته، گذشته در ساخت آنها مهم هستند، منابع گیره روابط اجتماعی اند. ابزار اساسی علم اجتماعی از نظر شوتن همجون و بر، نمونه‌های مثالی هستند، گرچه در
ساختن آنها همیشه به طور غیرمستقیم دیگران حاضر باشند؛ اما از نظر شوتس این نمونه‌سازی (ساختن تپب ایده‌آل) در زندگی گزینه مادرانه مهمان انجام می‌گیرد و کار عالم اجتماعی دوباره سازی آنها بر منابع آگاهی از چگونگی ساختار آنها در زندگی روزانه و توسط مردم است (یراهی، 1368، ص. 147).

2. 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؛ پس همین اساس با توجه به آنچه در اندیشه نظری بحث، به صورت مختصر گذشته، براساس مبانی فلسفی حکمت متعالیه جایگاه «دیگری» روش خواهد شد.

در حکمت متعالیه براهن متعدد و مختلفی برای اثبات ذات صفات و افعال وجودی که در اصل فلسفی «واجباً موجود» خوانده می‌شود، اثبات به شده است. این وجود، با توجه به آنچه گذشته، شمولی از واسط عارض و بر پایه مبانی «ویژه» در عین‌کننده، اول‌اواز هیچ شیء جدی نیست، به طوری که در نزدیکتر است و اساساً شیء‌نیست، به این وجود است و ثابتی در همه حال وجود یا به هیچ ثابتی از قبیل اشیا محدود نیست و تماشای از آنها آشکار است؛ البته تأکید می‌شود که این تمایز، تمازی علیه و تمازی دو شیء بیگانه از یکدیگر نیست، بلکه تمازی محیط محکوم دیدگاه است؛ پس این‌ها هستند.

ولی هیچ یک از آنها نیست.

این مطلب که تحت عنوان «الواجباً موجود بدلیل هر چیز» و برگزیده از آنها طرح می‌شود از نتایج مستقیم باشند محض وجود واجباً موجود است که برای اثبات آن، راه‌های مختلفی ارائه شده است (درک: عودبت، 1392، ج. 2، ص. 219، خلاصه آنکه «چیزی که بسیط محض است، ممکن نیست هیچ ماهیت و مفهوم کمایی را از آن سلب کرد» در عین اینکه وجود ناخاص هیچ ماهیتی نیست، پس چنین چیزی وجود دارد یا همه ماهیات و مفاهیم کمایی است و درنتیجه خداوند وجود برتری الهی همه ماهیات و مفاهیم
كمالي است. درحقيقت در نظام تشكيكي تفاضلي وجود كه تفاضل آن آن طريق علمت
است، هر مرنى نب تسبيه بر مرتبه مادون خود سه خصوصيته دارد: اولًا كامل تر است;
ثانيًا فعال آن است؛ ثالثًا سيطرت است، بما به خاوندن مس رهيم كه 1. كامل مطلق؛
2. فعال كل و 3. بسيط محدود هيست «(طرك: علاقات، 1392، ج.2، ص. 219-220)»؛ بسه همه
اواصف وجودي ممكنات و نيز فعال آنها، همكي اوصاف واجب تعالي و افعالو اوند. با
دقت في تعرف به خويي روش مي شود كه فعال افراد ناگاه به وجود ذات واجب
نيز جز به مدر خود واجب الوحيد نيست، بله كه قانون كه روشن شد، فعل خود آن است. اين
نتيجه در پاسخ به پرستن كه در ادامه بحث امکان طرح مي یابد، نقص مؤثری دارد.
بر أساس آنچه بيان شد، اين گفت: «هريک از موجودات و افراد متکنر، وجود خود
را در نسبت با وجود حققيت مطلق خواهد شناخت.»
وجود مطلق از مشن اصيل و حققيت صرف خود، بنابر قاعدة «الواحد لا يصدر عنه
الواحد» به واسطه یک مخلوق (مخلوق نمسيت) كه استطلاحاً همان عقل اول است،
مثال كثرت واقع مي شود. اين وجود بنابر اصل تشكيك، در هر مخلوقي به وزن جداگان
أو در ظنبره خلقت، موجوديت مي يابد و همگون ريسمان واحدي است كه فرد مفرد
موجودات، هستي خود را از درواز و در ارتباط با أو مي يابند. در اين زمينه بايد دقت
كرد «شناخت انسان از خود، اهيم فراوني دارد؛ كه آنها اساساً معنای "هویت" و مرز
ميان "خود" و "دیگری" از تعريف كه انسان از "من" ارائه مي دهد و مرزهای هوتی كه
براي خويس تدارك كي بيندن، سرب بر خواهد آورد (لبندبي، 1394، ص 48).
اما پس از شناخت خود، طبیعتاً نويت به شناخت "دیگری" مي رسد؛ بر همين اساس
ماني بيان شده چنين اقتفا مي كند كه مسیر شناخت یک فرد از دیگری نيز از همان
نقطه ي تشکيد كه شناخت "من" مي گذشته: به عبارت دیگر، "هر فرد، دیگری را در
آينه وجود يگانهای كه سرجشه حققيت وجود است مي نگرده و این ده در اينجا نيز
واسطه، عقل است.»
به اين ترتيب معناي اين سخن كه حققيت وجود از مسير عقل نمود پيدا كرده و
دروافت حققيت عالم را حققيت عقلاني رقم زده است، آن خواهد بود كه برای شناخت
اسلام

برناسته‌ی مسئله «دبک‌ریزی» در جامعه‌شناسی به‌دورنگان و حکمت متعالیه

...
فارغ از توجه آنها به امر و فرمایی از جانب خدا که بايد مورد انتقاد و اطاعت قرار گیرد، همیشه در متن هستی انسانها وجود داشته، آگاهی مواجه و نحوه تعامل افراد و جوامع با این ادراک درونی و تکوینی، تابع اراده و اختیار آنها بوده و صورت گوناگون معرفتی و علمی- از توجه ناب گرفته تا پستی و نهایی آنگار مطلق حقیقتی به نام چاک- را رقم زده است... انسانی که هستی اش عین تعلق و فرق، و به نوع آن، عین محبت و عشق فطری و ذاتی حضور حق است، هنگامی که غفلت و اداب به سوی این حس درونی برخورد می کند، بیت در پی این حس تکوینی درونی، از آن تماشای کشیده و خوشنامی حقیقتی انسان، خود را از انسان مستطور می دارد. (لیخدی، ۱۳۹۴، صص ۱۵۶-۱۵۷).

اثاثی چنان که در بین قاعده واجب بالاخره تایید شده، اساسا فرض جدایی و انفکاک یک موجود، از اساس و مبدأ خود، فرضی خطأ است و با تبراین حتی انسانی که در وراث غفلت گرفتار آمده یا به دست خویش به وادی اتکار و کفر افکنده شده است، با مد و این اداب تعالی و با تنکیه بر همان وجود، این را می پیماید، بله که یا دیدگاهی اصلا و وجودی و به تعیین دقيقتر باید گفت (واقعیتی که با عنوان ماهوئی انسان کافر از آن یاد می کنیم، مربوط ای از وجود حقیقی است که راه ادبار در پیش گرفته است).

## ۲. مقایسه جایگاه «دیگرب» در اندیشه پدیدارشناسی و حکمت مفعولیه؛ مسئله دیگری مسئلهای معرفت شناختی یا هستی شناختی؟

برخی از اندیشمندان مقتنعند که از مبانی جریان موسوم به جریان تفسیری در غرب، فلسفه پدیدارشناسی، ویژگی‌های مشترک بیشتری با حوزه حکمت اسلامی دارد. ۳ بر

---

1. البه در این دیدگاه، جایگاه اختیار انسان که در ادبیات دینی مبانی عقاید و نهایت است، محضو و به خویی

2. اثاثی این دیدگاه به ضرورت خاص توسط هنری کردن با حکمت اشراق سه‌حرفی مواجه داده شده و در ایران حضور مستقیم باشد است. ضمن آنکه دیدگاه‌های پدیدارشناسانه‌های دیگر نیز توسط افراد مانند سید احمد فردی، در ایران و در بین هم‌سر حکمت اسلامی پی گرفته شده است. (کن: پارسآینا، سوره، ایزه و جامعه‌شناسی ایرانی، ارائه در همه‌پرسی دهم ده علوم اجتماعی در ایران، دانشگاه تهران، ۱۳۸۵).

3. رضایت و ایزه، جامعه‌شناسی ایرانی، ارائه در همه‌پرسی دهم ده علوم اجتماعی در ایران، دانشگاه تهران، ۱۳۸۵.)
این اساس در موضوع مورد بحث ابتدا به مشابهت‌ها و سپس تفاوت‌ها اشاره خواهد شد.

در این قسمت برای روش‌شن دریافت اشکالات، اشاره‌ای کوتاه به بحث علم در این دو نظام فلسفی خالی از فاقده‌های نخواهد بود. چنان‌که گذشت‌های هوسرل باین الگولین قراردادن اعتقاد به وجود جهان طبیعی برای من به عنوان فاصله تأمل، زندگی محض خود او، همه زیستها و افاده‌های محض (اعيان قصید) آن را به ارگون آورد. در اندیشه هوسرل اگری محض، اولاً به مثالیا قطب سویژکتیو آگاهی در تضایفی همیشگی با قطب ابستگی آگاهی (یعنی متعلق‌ات آگاهی) قرار دارد و ثانیاً به این آگاهی جهت و حدید و معنا می‌بخشد (قصیده). در ادامه هوسرل وجود جهان را تعین‌یاز ذهنی کم استعایلی و فرآورد عملکردهای تقویمی آن دانست و نباید این موجود در نظر هوسرل یعنی عین متقوم شده برای آگاهی من، در افق قصدیت.

به این ترتیب به نظر می‌رسد می‌توان ابتدا با ترین نقطه اشکال کویدیارشناسی و حکمت متعلقه به ذات‌باوری این دو فلسفه فراتر به نظر است. در رئالیسم استعاری هوسرل پدیدارها واقعی هستند. آنها به هستی تعلق دارند. پیدیارشناسی به ما این امکان را می‌دهد اشیایی که به این طریق می‌کردیم صرفأ روان‌شناسی‌های هستند، اکنون به صورت هستی‌شناسی درک شوند؛ یعنی درمی‌یابیم که این نکته در نظر آشیا هستند (سالانه‌ای، ۱۳۸۴، ص ۵۸۸); پنارایین در این دو نگاه، عبادات و معلوم‌ها بشر ساختمه ذهن ای نیستند. هوسرل و ملاصدرا معلوم را هم پیوند و متحد با عالم می‌شمارند و این پیوند و اتجاه را به شیوه‌ای هستی شناختی تحلیل می‌کند. روی آروده همین معقولاتی هستند که هوسرل آن را هم پیوند با گوی استعایلی و ملاصدرا آن را متحد با عاقل می‌داند. از نظر هوسرل نیز انسان‌ها با اشیای مادي متحد نمی‌شوند، بلکه بنا روي آروده یک Status می‌شوند. انسان موجودی نیست که اطلاعات روی آن قرار گیرد، بلکه انسان نیک و این روان‌تنی است. روی آروده به عون‌های انسانی اهمیت‌بخش ابوقه (شهو اِیدیک) من شوند که از قوه تخیلی خود دو طرف از قوه تجربه استفاده کنیم. هوسرل در یپروسها (منطقه) (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 اشترک با باید به اختلاف عمیق در اندازه بالا نیز اشاره کرد.

با نقاهی به نظر ملادمدا در مورد اقسام ادراکات می توان دریافت آنچه هوسیل آن به تجربه تغییر می کند، از نظر وی بالین ترین مرتبه عقلیه (وهم) (رک: عودت، 1392، ج 2، ص 33) است که در آن هرچند ماده از جرم، حضور و اعضا آن تجربه می‌شود، مدرک همچنان یکی شیء (جزئی) است (صردیالتفین، 1390، ج 3، ص 391).

بنابراین هوسیل در انتهای مسیر ادراکات، از شیء جزئی فراتر نمی‌رود. این باقی مانند در یک شیء جزئی، نکته‌ای است که خود هوسیل بعد از نگارش پذیرش های منطقی (1913) در درآمده بر پژوهش‌های منطقی به آن اعتراض می‌کند.

اما سخت ملادمدا در این بحث بر منابع حکمت جوهری، اتحاد با عقل فعال است. عقل فعال بالاترین مرتیه و موجب نفس انسانی است که تمام وجودش بافته است.

امت، به این ترتیب در حالتی که هوسیل بالای مرتیه عقل را در نظر می‌گیرد، ملادمدا مرتب بالاتر عقل، یعنی اتحاد با عقل فعال را اثبات و تثبیت می‌کند: انسان می‌تواند تمام حقایق جهان را عقل کند و هنگامی که آن را عقل کند با آنها متحد خواهد بود (غرامی، 1391، ص 176-181، با تلخیص و تصرف).

ناگفته بیدا است ظرفیت اثبات چنین وجودی در یک هستی شناختی مادی وجود نخواهد داشت. بعضع معرفت شناختی که با کانت و مواجه یی با عقل نوره آغاز شده و سپس در نوکانیان یا مشخصاً در نیچه صورت پیشرفتی برآورده، ازبین فتنه هویت روشگریان عقل درباره حقیقت و واقعیت بود. دیدگاهی که همیت عالم را ساخته و پرداخته انسان و زن خود مخفی می‌کند و از تقدم اراده یا قدرت و معرفت سخن می‌گوید و حتی دیدگاه‌هایی که جنب استعالی معرفت را نادیده می‌گیرند، اما آن را

1. Imagination.
2. صرادرالتأمین در ابتدا بخش به انتقاد در خصوص اتحاد با عقل فعال اشاره می‌کند، که یک عقل وی شبانی
ظریفی با ریوی انرژی (حیله کرای) هوسیل دارد. مخصوص آنها نفس هنگامی که با صورت عقلی متحد می‌شود با عقل فعالی که همیشه از آن موجود است؛ اتحاد می‌باید؛ اما این اتحاد از جهتی است که آن را ادراک کرده است هن از جهت عقلیاتی که آنها را درک کرده است؛ بنابراین هر نفسی که صورت عقلی را درک کند، با عقل فعال از همان جهت متحد می‌شود (صرادرالتأمین، 1390، ج 2، ص 33).
امرى کاملاً مادی و تاریخی و در حاشیه وجود انسان و فرهنگ تعریف می‌نمایند، همگی در حمل مسئله `دیگری` و در مقياس زرگر یا `افرهنگ دیگری` دچار ضعف و سردگی هستند.

نتیجه‌گیری

آنچه بیان شد نشان داد علی رغم آنچه در ابتدا از محوریت مان در پدیدارشناسی هوسرل به نظر می‌رسد، او نه تنها غیر از را فرع و در حاشیه فلسفه‌ای قرار نمی‌دهد، بلکه به ملاحظه مسیر ویژه‌ای که در تقویم می‌پیماید و همچنین با تعریفی که از مرزهای متعلق مختص اگری محض دارد، نه فقط قصدشیده، بلکه عین قصدشده، را نیز در حوزه متعلق خاص اگری قرار می‌دهد و با تعیین حوزه تعلیق اگر به ابزارهای متصلی، آشکارا به مفهوم `غیرت` یا `غیر من` می‌رسد. وی در نهایت با طرح مفاهیمی جویان تعالی حلولی (رک: رشیدیان، 1391، ص 376) و بحث‌هایی راجع به زمان (رک: رشیدیان، 1391، ص 300) اعلام می‌کند اساساً تصویر اگری بدن غیر که به صورت قصدی با آن بیوند دارد، ممکن نیست و همواره `غیری` در اگری مونادی مضمون است. هوسرل بارها اشاره می‌کند که هیچ چیزی مقدم بر تجربه `دیگری نیست` حتی تجربه جهان توسط اگری اضمامی من (رک: رشیدیان، 1391، ص 384) و البته گذشته که وی این مسیر را در راستای کناره‌دان، نگرشی که طبیعت گرایانه می‌خواند، طرح کرد و بی‌موذی مسيری 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 قلمروی از جهان اجتماعی که قابلیت بررسی علمی را دارد و پردیده به اعتقاد وی تنها فهمی که در این قلمرو می‌توان آن را علمی شمرد، از موضوع طبیعت انگارانه و مختصرآ چنین است: می، دیگری را با ارجاع به تجربه زیسته درونی (آگاهی) خود می‌شناسد و به ناجار دیگری را نیز مانند خود دارای

1. alter ego.
این تجربه زیسته و آگاهی و در افراد نسبت به یکدیگر از ملزمات زندگی اجتماعی است. با خشونت مشترک تجربیات هریک از ما در جهان اجتماعی و زندگی روزانه، به شکل گیری نمونه‌ای مثالی منجر می‌شود. نمونه‌هایی که علاوه بر هم عصران حاضر و غایب می‌باشند، گذشته‌گان نیز در ساخت آنها سهم هستند و بنابراین شکل‌گیری روابط اجتماعی قرار می‌گیرند.

اما "دیگری" در اندبشه حکمت متعالیه جایگاهی متفاوت دارد. در این دیدگاه سیر شناخت به‌طور کامل "دروتی" است و دیگر شناخت‌ها نیز با توسیع به همین شناخت صورت می‌یابد. بنابراین اصطلاحاً این تفسیر اساس شناخت "آفاقی" نیز بر همان شناخت "انفیکسی" قرار دارد. به این ترتیب نقض دیگری را در حکمت متعالیه نه در سپهر "شناخت"، بلکه در حوزه "ارتباط" بايد جستجو کرد. 

1. برای آگاهی از تفصیل نظریه پردازی حکمت متعالیه در حوزه ارتباطات (رک: غمی، 1395، صص 146-148).
فهرست منابع


4. پارسی‌نوا، حمید. (بی‌نا). درس گفتارهای نظریه فرهنگی صدرایی. پی‌نا.


13. سلطانی، مهدی؛ پارسی‌نیا، حمید. (1390). بازخوانی جهان‌های اجتماعی جامعه‌شناسی پیداگوگی‌شناختی بر اساس حکم‌ته متعالیه، مجله معرفت فرهنگی اجتماعی، (۹)، صص. ۱۰۷-۱۲۸.


18. غامی، سید محمدعلی. (1395). تحلیل انتقادی بیان‌های فلسفی نظریه‌بردایز ارتباطات از منظر حکم‌ته صدرایی (استاد راهنمای حمید پارسی‌نیا). رسامه دکتری، قم، دانشگاه باقرالعلوم.

19. فریاری، اکبر. (1373). پدیدارشناسی و جامعه‌شناسی پدیدارشناسی. مجله علوم اجتماعی دانشگاه علامه طباطبایی، (۳)، صص. ۱۵۵-۱۵۹.


References


14. Parsania, H. (1395 AP). *Subjects, Objects and Iranian Sociologists*. (Lecture at the Eighty Years of Social Sciences Conference at the Faculty of Social


