

بررسی تطبیقی نظریه جامعه‌شناختی پدیدارشناسی (تأکید بر اندیشه آلفرد شووتس) با مبانی نظری اسلام

تاریخ دریافت: ۱۳۹۰/۷/۱۷

تاریخ تأیید: ۱۳۹۰/۱۲/۱۲

سیدحسین فخر زارع*

چکیده

نظریه و روش پدیدارشناسی، در پی بحران‌های فلسفی در غرب توسط ادموند هوسرل پدید آمد. وی که بر آگاهی و کنش و الزام‌های فرهنگی تأکید داشت، در تلاش بود تا خود را از پیش‌فرض‌ها و تبیین‌های رایج رها کرده و شیوه‌ای برای شهود معانی ذاتی ارائه دهد. او در این راستا کوشید تا با به تعلیق درآوردن رویکرد طبیعی که به نظرش سرچشمه کژاندیشی است، به صورتی از آگاهی ناب نائل آید. آلفرد شووتس که دنباله رو این نگاه و روش بود نیز سعی کرد این نظریه را از فلسفه به جامعه‌شناسی آورد و نوعی پژوهش توصیفی درباره پدیده‌های بیرونی به صورت غیرتجربی ارائه دهد. مفاهیمی که وی در ادبیات نظریه خود وارد کرد، توجه جامعه‌شناسان را به خود معطوف کرد.

این نظریه علی‌رغم برخی انتقاداتی که به آن وارد است، به برخی دستاوردهای نظری که در اندیشه اسلامی دنبال می‌شود، از جمله تعلیق و در پراتر گذاشتن جهان طبیعی، تصویر دیالکتیک از فرد و ساختار و... نزدیک است؛ اما از جهاتی هم تفاوت‌های مبانی را می‌توان مشاهده کرد.

واژگان کلیدی: زیست‌جهان، تعلیق تجربه، وجه التفاتی و نیت‌مندی، ذات و آگاهی.

* عضو هیئت علمی پژوهشکده دانش نامه‌نگاری پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.

مقدمه

پیش از پرداختن به هر نظریه یا روش جامعه‌شناختی، بیان جایگاه آن در میان انگاره‌ها* و نظریه‌های جامعه‌شناسی، خاستگاه، مبادی و مبانی نظری آن اهمیتی فراوان دارد؛ چراکه در یک حرکت جزء به کل، اصولاً جامعه‌شناسی یک علم چندانگاره‌ای است که هر انگاره نظریه‌های مختلف با روش‌های گوناگون را در دل خود جای می‌دهد. لذا لازم است در ابتدا جایگاه نظریه جامعه‌شناسی پدیدارشناسی و منشأ ظهور و بروز آن در اندیشه آلفرد شوپس مشخص شود.

جایگاه نظریه پدیدارشناسی در مباحث جامعه‌شناسی

نظریه پدیدارشناسی از جمله نظریات انگاره تعریف اجتماعی در دانش جامعه‌شناسی است. مهم‌ترین انگاره‌های جامعه‌شناسی عبارتند از: (واقعیت اجتماعی، تعریف اجتماعی و رفتار اجتماعی) که هر یک نظریات مختلفی را در خود جای داده است:

واقعیت اجتماعی، ساختارها و نهادهای اجتماعی پهن دامنه و تأثیر الزام‌آور آنها بر کنشگران را مورد بررسی قرار می‌دهد (ریتزر، ۱۳۸۲، ص ۴۰۴). نظریه‌هایی درون این انگاره عبارتند از: ساختارگرایی (لوی اشتراوس و...)، کارکردگرایی ساختاری (دورکیم تا پارسونز)، نظریه کشمکش (مارکس، کوزر، فرانکفورتی‌ها، والرشتاین، آلتوسر، گرامشی) و انواع گوناگون نظریه‌های مارکسیستی.

تعریف اجتماعی، کنشگران، شیوه‌های ساخت واقعیت اجتماعی از سوی آنها و کنش ناشی از این ساخت‌ها را موضوع اصلی جامعه‌شناسی می‌داند (ریتزر، ۱۳۸۲، ص ۴۰۴). نظریه‌های این انگاره عبارتند از: کنش متقابل نمادین (گافمن، بلومر)، پدیدارشناسان

* انگاره یا پارادایم، فشردۀ خطوط اصلی مفاهیم، فرضیه‌ها، روندها، طرح‌ها و مسائل ذاتی قلمرو یا رهیافتی نظری در تجزیه و تحلیل جامعه‌شناختی است که به‌مثابه یک مدل یا نقشه به کار برده می‌شود و روابط منطقی میان برخی از عناصر یک نظام را به شکل یک پیکره در می‌آورد و در جهت متمایز ساختن یک اجتماع علمی از اجتماع دیگر عمل می‌کند. پس در واقع هر پارادایم دربرگیرنده مجموعه‌ای از بینش‌ها، نظریه‌ها، مکاتب و روش‌های تحقیق و تکنیک‌هاست (توسلی، ۱۳۸۰، ص ۱۴۴).

(الفرد شوتس)، روش‌شناسان مردم‌نگار (گارفینگل) و برخی نئومارکسیست‌ها.

رفتار اجتماعی، موضوع بررسی آنها عوامل تقویت‌کننده و برحذر دارنده‌ای است که روی این رفتار تأثیر می‌گذارد (ریتزر، ۱۳۸۲، ص ۴۰۴) که حاوی نظریه‌های نظریه رفتاری (سکینر) و نظریه تبادل (هومنز و...) می‌باشد.

البته عده‌ای نیز کوشیده‌اند علایق سنتی رفتارگرایی اجتماعی را با علایق انگاره واقعیت‌های اجتماعی و انگاره تعریف اجتماعی تلفیق کنند؛ لذا بنابه تفاسیر و قرائت‌هایی، ممکن است نظریه مورد بحث، هاشورهای مشترکی در هر سه انگاره داشته باشد. تذکار این نکته لازم است که چون پارادایم‌ها برحسب ملاک‌های مختلف شناخته می‌شوند، گونه‌های مختلف ارائه‌شده، از ویژگی طرد متقابل برخوردار نیست. بنابراین، برخی مصادیق ممکن است از حیثیت‌های مختلف در هر سه انگاره قرار بگیرند و به جهت تداخل معیارها و مؤلفه‌ها، با نظریه‌هایی مواجه شویم که در دو یا سه انگاره شناور باشند. از این رو، طبقه‌بندی موجود از خاصیت شبکه‌ای برخوردار می‌باشد.

۱۵۱

تجربیات

منشأ نظریه

پدیدارشناسی یکی از دستاوردهای علمی قرن بیستم و زاینده یک بحران است که در مقابل رویکرد تحصیلی عکس‌العمل نشان داد (دارتیک، ۱۳۷۶، ص ۷۸-۷۹). این مکتب یا روش، در اصل حاصل تلاش فلسفی *ادموند هوسرل* (۱۸۵۹-۱۹۳۹) است و با هدف نظام بخشیدن به فلسفه و علوم انسانی پایه‌گذاری شد و از آنجا آغاز شد که علم مدرن متأثر از اندیشه‌های دکارت، میل و بیکن در رهیافت تجربه‌گرایانه خود، میان علوم طبیعی و علوم ماورای طبیعی گسست ایجاد نمود. *هوسرل* می‌خواست متعلق بحث فلسفه را اعیان (ماهیات) ثابت و لایتغیر موجودات قرار دهد؛ لذا بر آگاهی و کنش و الزام‌های فرهنگی تأکید زیادی داشت. نیز سهم او را در فنی‌سازی فلسفه قرن بیستم و شرح و بسط مفهوم «*حیث‌التفاتی*» نمی‌توان نادیده گرفت. مقصود او از *حیث‌التفاتی* این است که قوای شناسایی (ادراک، احساس، تخیل، تعقل، اراده و...) همواره به چیزی بیرون از خود و خارج از ذات فاعل ادراک عنایت یا التفات دارند. وی با طرح این نظریه موفق

پدیدارشناسی
تجربیات

شد بسیاری از نظریه‌های دست و پاگیر فلسفه را (ثنویت‌های داخل و خارج، ظاهر و باطن، ذهن و ماده، محسوس و معقول و...) حذف کند (صانعی، ۱۳۸۴، ص ۵۳۲). لذا فلسفه او توانست هم جایگاهی در حوزه‌های مابعدالطبیعه بیابد و بدین ترتیب، از نوعی شهودگرایی دفاع کند و به معنا و درک مشترک بپردازد و از این جهت با مسائل بنیادین مورد توجه هرمنوتیک وجه اشتراک پیدا کند (شرت، ۱۳۸۷، ص ۱۱۲-۱۱۳) و به روش تفسیری درون فهمی نزدیک شود (همیلتون، ۱۳۸۰، ص ۲۳۱) و هم در روش تحقیق علوم تجربی سهمی را به خود اختصاص دهد.

هوسرل و هم‌فکرانش می‌گویند اشتباه پوزیتیویست‌ها این بود که تصور می‌کردند روان‌شناسی و تاریخ و انسان‌شناسی فقط علوم وقایع و حوادث‌اند و می‌توان به‌مثابه علوم طبیعی از این علوم استفاده کرد؛ ولی این طریقه منکر کیفیت خاص امور انسانی است. هرچند تبیین علمی وقایع اجتماعی ضروری‌اند، آنچه انسان را در تظاهرات گوناگون زندگی رهبری می‌کند مربوط به ارزش‌های ذاتی و اصلی است؛ لذا باید درصدد شهود ماهوی این ارزش‌ها برآمد (نراقی، ۱۳۸۶، ص ۱۴۵). ارمغان این حوزه برای علوم اجتماعی، این گفتار بود که مطالعه عینی امور و صورت‌های مختلف فکر و عمل در یک جامعه موقعی میسر است که ما بتوانیم ارزش‌های حاکم در هر اجتماعی را مطالعه کنیم و از طریق این ارزش‌ها امور را قابل فهم گردانیم (همان، ص ۱۴۶). این نظریه به دنبال پژوهش و آگاهی مستقیم درباره پدیدارهایی است که بی‌واسطه در تجربیات ما ظاهر می‌شوند؛ لذا پدیدارشناس می‌کوشد ساختارهای ماهوی یا ذاتی این پدیدارها را توصیف کند. بنابراین، آنچه در تعابیر هوسرل با عنوان «بازگشت به خود اشیا» وجود دارد، به معنای بازگشت به داده‌هایی که در تجربه آگاهی به ما داده شده‌اند، می‌باشد، نه در تجربه خارجی ازعالم (آیت‌اللهی، ۱۳۸۲، ص ۱۱۹).

هوسرل معتقد بود رویکرد طبیعی، سرچشمه تحریف و کژاندیشی است (ریتزر، ۱۳۸۲، ص ۳۲۷). از طرفی، چون از سال ۱۸۸۰ اطمینان کامل به تفکر تحصیلی رو به تزلزل نهاده بود، وی نیز در تلاش بود تا خود را از پیش‌فرض‌ها و تبیین‌ها آزاد کرده و روشی برای توصیف پدیدارها و شیوه‌ای برای شهود معانی ذاتی تدارک ببیند. وی اصطلاح پدیدارشناسی را هم برای روش خاص و هم برای اصول و مبادی فلسفی خود

به کار برده و در مبادی فلسفی خود از خودآگاهی مبتنی بر پدیدارشناسی آغاز می‌کند و بر منشأ تفکر پافشاری دارد و معتقد است اندیشمند می‌تواند و باید بر مطالب متیقن تکیه کند و بر ذهن‌ها و تمایلات غالب آید. او نیز همچون برخی فلاسفه معاصر خود همواره درباره مبانی و حدود علم با این دو سوال مواجه بود که:

۱. آیا قوانینی که علم کشف می‌کند، اعتبار عام و فراگیر دارد؟

۲. معنای عینیت داشتن چیست؟ آیا آن قوانین قراردادی صرف نیستند و به حالات روانی بستگی ندارند؟

در تفکر تجربه‌گرایی، علوم طبیعی به آنچه قابل مشاهده و آزمایش تجربی بود، تقلیل داده شده بود و در علوم اجتماعی نیز با تأکید بر واقعیت‌های اجتماعی همچون اشیا با ارائه نظریه‌های کلان اجتماعی، مانند کارکردگرایی ساختاری که مجموعه‌ای از علیت‌های درونی هستند، بر تبیین پدیده‌های اجتماعی تأکید شده بود. این‌گونه برخوردها به نظر هوسرل باعث انتزاعی شدن معرفت علمی یا اجتماعی شده و آن را از زندگی روزمره جدا می‌سازد؛ لذا کوشید تا فرایند کسب آگاهی و تجربه ما را از واقعیت‌های طبیعی و اجتماعی بررسی نماید. این نگرش در تقابل با نگرش صرفاً اثباتی قرار دارد که قصد دارد با طرح مسئله زیست جهان (life world) یا جهان زیسته (lived world) با آنچه جهان معاصر را با نوعی علم‌زدگی، ماشین‌زدگی و منطقی‌گرایی مواجه کرده است، مقابله کند. در معرفت علمی که همواره ذهن تابعی از عین دانسته می‌شود، در پدیدارشناسی سعی می‌شود این دو با همدیگر تلفیق شود. اهمیت کار هوسرل برای جامعه‌شناسی در این است که وی به شدت یک فیلسوف بلندپرواز بود که می‌خواست تمامی فلسفه‌های قبلی را با این عنوان که فاقد بنیاد هستند، رد کند و مجدداً همه چیز را بر مبنای یقین مطلق بنا سازد. وی کارش را به‌عنوان ریاضی‌دان آغاز کرده بود و آرزویش این بود که فلسفه باید به همان یقینی دست یابد که گمان می‌رفت ریاضیات دارای آن است (پرستش، ۱۳۷۹). هوسرل پس از ریشه‌یابی ماهوی، عناصر اصلی روش پدیدارشناختی خود را حول چهار محور اصلی ارائه می‌کند:

۱. تعلیق حکم درمورد موضوع مورد مطالعه؛

۲. تأویل آن به پدیدارهای آگاهی؛

۳. تمرکز بر ذات و ماهیت آنها به منظور معنا بخشیدن به آنها؛
 ۴. دستیابی به عینیت آنها در چارچوب روابط اذهان یا درون ذهنیت سوژه‌های آگاه
 براساس همدلی (خاتمی، ۱۳۸۲، ص ۷۹).

پس از گذشت پنجاه سال از تأسیس این نظریه و نظریه‌پردازی‌های مختلفی که در
 ساحت‌های فلسفی، اخلاقی، دین و جامعه‌شناختی پدید آمده است، تاکنون تعریف
 روشنی از آن به دست نیامده است؛ لذا برخی آن را در معرض چالش‌های زیادی قرار
 داده‌اند. اما در سوی مقابل، می‌توان آن را نظریه‌ای دارای قابلیت‌ها و توانایی‌های زیاد
 دانست؛ چراکه توانسته است منشأ و خاستگاه صورت‌های متنوعی در حوزه‌های
 مختلف دانشی باشد و از آن جهت که موسرل آن را برای برون‌رفت از بحران
 فلسفه‌های جدید در پایان قرن نوزدهم بنیان نهاد، اهمیت فراوان دارد. همچنین این
 نظریه می‌تواند با رهیافت‌ها و صورت‌های گوناگون مورد توجه قرار گیرد؛ مانند:
 رهیافت موسرل تحت عنوان فنومنولوژی استعلایی، رهیافت ژان پل سارتر و موریس
 مرپونتی تحت عنوان فنومنولوژی وجودی و رهیافت مارتین هایدگر و پل ریکور تحت
 عنوان فنومنولوژی هرمنوتیک.

گذشته از ایرادهای جزئی که به این اندیشه نوپای فلسفی موسرل وارد شده، دو
 چالش مهم درست یا غلط در فراروی این نظریه قرار دارد که توجه به آن حائز اهمیت
 است. یکی، نسبت فرهنگی است؛ بدین معنایکه معیارهای قضاوت درباره‌ی انسجام اعمال
 جزو ثابت‌های عقلی نیستند، بلکه در فرهنگ‌ها و زمان‌ها متغیر بوده و خصلت فرهنگی
 و نسبت فرهنگی دارند. دیگری، نسبت زبان‌شناختی است؛ یعنی هر واژه وقتی تحلیل
 پدیدارشناختی می‌شود، در درون زبان خود معنایی را می‌دهد، درحالی‌که ما معنایی را
 که در این زبان به شخص داده می‌شود، پیدا کرده‌ایم، نه ویژگی‌های اصلی و اساسی
 خود آن شخص را.

پس از آشنایی اجمالی با خاستگاه نظری موضوع، لازم است به محط اصلی بحث
 در این نوشتار که بررسی نظریه یا روش جامعه‌شناسی پدیدارشناسی از دیدگاه آلفرد
 شوپس است، پرداخته شود.

اصول فکری در پدیدارشناسی

پدیدارشناسی در گام‌های آخر به جامعه‌شناسی نزدیک می‌شود و دلالت‌ها و ایده‌هایی که برای جامعه‌شناسی ارائه می‌دهد، افرادی همچون شوپس را وادار می‌کند که از جامعه‌شناسی پدیدارشناسی بحث کند. او پدیدارشناسی هوسرل را از فضای محض فلسفی بیرون و وارد دنیای اجتماعی کرد. هوسرل معتقد بود ما باید بنیان‌های آگاهی را بیرون کشیم و علمی را که در محدوده مستقیم حواس با واقعیت‌های خارجی است، اپوخه (تعلیق یا در پرائتسز) کنیم، اما شوپس می‌گوید ما باید همان علمی را که در ارتباط مستقیم با واقعیت‌هاست، مورد مطالعه قرار دهیم.

این حوزه دانشی غرض اصلی خود را تحلیل و توصیف زندگی روزمره و حالانی از آگاهی که با آن ملازمه دارد، در نظر می‌گیرد. پدیدارشناسان معتقدند گرچه عموم مردم، عوالم روزمره را بدیهی تلقی می‌کنند، برای نشان‌دادن چگونگی شکل‌گیری عوالم، به یک تحلیل پدیده‌شناختی نیاز است. شوپس با نگاهی جامعه‌شناختی اصرار دارد توصیفی از پدیده‌های پیرامونی را به شکل غیرتجربی (Non-empirical) ارائه دهد و نشان دهد که درستی یا نادرستی گزاره‌ها نمی‌تواند به کمک تجربه معلوم گردد و گزاره‌های تجربی نوعاً و ذاتاً نمی‌توانند یقینی باشند. وی بر آن است تا از ماهیاتی بحث کند که در یک نوع خاص از تجربه (تجربه انسان‌ها از حیات اجتماعی) یافت می‌شوند. پدیدارشناسی اجتماعی، شاخه‌ای از فلسفه اجتماعی قلمداد می‌شود که در شکل مدرن خود با تفکر اگزیستانسیالیستی کی‌یرکگور، هایدگر و سارتر درآمیخته و بعدها در اثر فعالیت شوپس به یک سنت جامعه‌شناسی تبدیل شد (جلایی‌پور و محمدی، ۱۳۸۷، ص ۱۲۹). شوپس که ریشه اندیشه‌اش را از هوسرل گرفته بود، سعی کرد نشان دهد پدیده، یکی از اشیا یا یک دسته از اشیا در کنار دیگر اشیا نیست؛ همه چیز این عالم می‌تواند پدیده باشد، البته باید به طریقی خاص به آن نگریست. پدیدار چیزی فراتر از یک امر ظاهری است و به هر شکل و صورتی که باشد، واقعیتی اجتماعی است و صرفاً با توجه به مسلم‌بودنش برای همگان و عینی‌بودنش اطلاق می‌شود.

ویژگی‌های مهمی که هوسرل و به‌طور عمده، پدیده‌شناسان برای پدیده‌ها برمی‌شمرند عبارتند از:

۱. ماهیت‌بودن پدیده‌ها؛ یعنی ماهیات ویژگی‌های ضروری و ثابت پدیده‌ها هستند؛

- مثلاً بزرگی و کوچکی برای کیف جزو ماهیت او محسوب نمی‌شوند، اما شکل جزو ماهیت آن است؛ چون ممکن است از حالت کیف به کلی خارج گردد.
۲. شهودی بودن پدیده‌ها؛ یعنی ماهیت پدیده‌ها را نه از طریق انتزاع که از طریق شهود به دست می‌آوریم؛ گزاره‌های شهودی گزاره‌هایی خوداعتباربخش‌اند؛ یعنی برای احراز درستی آنها مدرکی قوی‌تر از خودشان نمی‌شود ارائه داد.
۳. پدیده‌ها از طریق تعلیق وجود به دست می‌آیند که در اصطلاح به آن اپوخه (epoch) یا در پراتزنهادن، می‌گویند.
۴. قصدیت، نیت‌مندی و وجه التفاتی (هر عمل دارای چهار عنصر است: فاعل عمل، فعل عمل، مفعول عمل، رابطه فعل با مفعول).

مبانی نظری پدیدارشناسی

این نظریه، از نگاه هستی‌شناختی و انسان‌شناختی هرچیزی را یک «پدیده» قلمداد می‌کند و این، آغاز راهی است که پدیدارشناس می‌کوشد به هستی وجودی انسان بدون واسطه آن پدیده نائل شود. شناخت فارغ از پیش‌داوری‌ها و بدون واسطه، دغدغه اصلی پدیدارشناسان است که طی آن انسان، بخشی از هستی تصور می‌شود که در ترکیب با آن و همراه با آن، باید شناخته شود و شناخت هریک بدون شناخت دیگری میسر نیست. در این نگرش نوعی وحدت و تلازم همیشگی را میان سوژه و ابژه می‌توان مشاهده کرد. مدعای پدیدارشناسی به‌عنوان یک نهضت فلسفی آن بود که تنها راه شناخت درست آدمی بررسی جهان و اشیا همچون «پدیده» است. در کانون توجه این نهضت، مطالعه پدیده‌ها آن‌چنان‌که در آگاهی ظاهر می‌شوند، قرار دارد. پدیدارشناسان معتقدند عین و ذهن، هردو در تجربه و نه بیرون آن یافت می‌شوند؛ لذا ثنویت جسم-ذهن را کنار می‌نهند. لذا در این نظریه، بحث بر سر مناسبات و برهمکنش‌های میان ذهنیت و عینیت، جوهر و عرض، و علم حضوری و علم حصولی است و در نهایت، شناخت جامعه بر اساس مناسب‌ترین و صحیح‌ترین روش‌ها می‌خواهد صورت گیرد که پدیده‌ها را از طریق آگاهی مستقیم و شهودی توصیف نموده و تفاوت احکام تجربی با احکام منطقی را در ابطال‌پذیر بودن آن بیان می‌کند.

آنچه در اندیشه شوپس دارای اهتمام است و جزو بدایع تفکر اوست، تقسیم‌بندی‌ای

است که از «قلمرو جهان اجتماعی» دارد. به اعتقاد وی، تفاوت اصلی میان علوم طبیعی و علوم انسانی در آن است که در علوم طبیعی دانشمندان به‌طور مستقیم به مشاهده پدیده‌ها و تبیین آنها می‌پردازد. اما در علوم اجتماعی، برعکس، مشاهده و تبیین پدیده‌ها دو مرحله را طی می‌کند: بار اول، مردم در تجربه واقعی و روزمره زندگی و در ارتباط با هم امور انسانی را تصویر و تبیین می‌کند و در جریان میان ذهنیت به دیدگاه مشترکی دست می‌یابند؛ در مرتبه دوم، آنچه را که مردم به ترتیب فوق به تصویر کشیده‌اند، موضوع دانش اجتماعی قرار می‌گیرد و علمای علوم انسانی به دوباره‌سازی تصورات مردم و تبیین آنها می‌پردازند. سهم شوٲس در جامعه‌شناسی پدیدارشناختی را در چهار قلمرو می‌توان جست‌وجو کرد (توسلی، ۱۳۸۰، ص ۳۵۹). او این چهار قلمرو اجتماعی را به‌صورت تیپ ایدئال و ابزار تحلیلی تصور می‌کند که هرکدام از آنها به درجه در دست‌بودن و تعیین‌پذیری آن مشخص می‌شود. قلمروهای مزبور عبارتند از:

۱. قلمرو اخلاف (آیندگان = folgwelt)؛

۲. قلمرو اسلاف (گذشتگان = vorwelt)؛

۳. قلمرو تجربه مستقیم (umwelt)؛

۴. قلمرو تجربه غیرمستقیم (mitwelt).

شوٲس این چهار قلمرو را بر اساس درجه نزدیکی (در دسترس بودن موقعیت برای کنشگر) و درجه تعیین‌پذیری (درجه‌ای که توسط کنشگر تحت نظارت درمی‌آید) تشخیص داده است. قلمرو اول و دوم برای شوٲس اهمیت چندانی ندارند. قلمرو آیندگان به‌دلیل نامتعیین‌بودنش از دایره کار علمی وی بیرون است. قلمرو گذشتگان نیز هرچند متعین است، اما به‌دشواری می‌توان کنش‌های مردمی را که به‌لحاظ زمانی دورتر از ما زندگی کرده‌اند، فارغ از نگاه امروز و مقولات و نظام مفهومی رایج تفسیر کنیم. قلمرو گذشته به این دلیل نمی‌تواند در دستور کار شوٲس قرار گیرد که او به پیروی از استادش هوسرل معتقد است تجربه گذشته را باید در پرائتز قرار داد؛ تنها با تعلیق تجربه گذشته و در «پرائتز» قراردادن آن، محقق می‌تواند به شکل ناب از واقعیت اجتماعی دست یابد. واقعیت تجربی به‌صورت‌ها و اشکال خاص تنها در قلمروهای سوم و چهارم، خویشتن را برای ما عرضه می‌کند. از این فهم و تحلیل علمی، جهان گذشتگان

برای ما دشوار و گمراه‌کننده است و جهان‌آیندگان به دلیل ماهیت عدمی‌اش ناممکن. مهم‌ترین جنبه‌ای که شوٲس به آن توجه دارد و در بررسی‌های علمی اجتماعی خود مورد امعان نظر قرار می‌دهد، قلمرو (Mitwelt) است که به آن جهان معاصران گفته می‌شود. جهان معاصران جنبه‌ای از جهان اجتماعی است که در آن، انسان‌ها معمولاً با نمونه‌های آدم‌ها و یا با ساختارهای اجتماعی گسترده‌تر سروکار دارند و نه با کنشگران واقعی (ریٲزر، ۱۳۸۲، ص ۳۳۷). در این قلمرو کنشگر از آزادی و خلاقیت قابل توجهی برخوردار است؛ چراکه درجهٔ ناشناختگی در آن زیاد است و هرچه درجهٔ ناشناختگی بیشتر باشد، بررسی علمی دقیق‌تر و علمی‌تر است؛ زیرا نمی‌توانند بدانند در ذهن دیگران چه می‌گذرد؛ لذا دانش آنها از یکدیگر محدود به نمونه‌های کلی از طریق تجربه‌های ذهنی است (همان، ص ۳۳۹). بنابراین، قلمرو جهان معاصران نزد شوٲس به دو جهت قابل بررسی اجتماعی است: ۱. چون نه تحت تسلط کنشگران واقعی آزاد و غیر قابل پیش‌بینی، بلکه تحت تسلط نمونه‌هاست؛ ۲. چون دانشمند اجتماعی در این جهان زندگی می‌کند و لذا بهتر می‌تواند نمونه‌های موجود در آن را تشخیص دهد. مسئلهٔ اصلی شوٲس مطالعهٔ علمی معنای ذهنی است و راه‌حل مسئله را در نمونه‌سازی عقل سلیم می‌داند که شاخص قلمرو تجربه اجتماعی غیر مستقیم است.

از نگاه شوٲس، دیدگاه منحصر به فرد هر انسانی، از سرگذشت خاص او نشئت می‌گیرد و به علاوه فهمش نیز به تجارب زندگی‌اش بستگی داشته و در آن محدود می‌شود؛ حتی گرچه در قلمرو فرهنگی واحد، همه افراد، زبانی مشترک دارند؛ اما معانی واژگان و اصطلاحات، استفاده از گرامر و ساخت جمله‌ها به شیوهٔ فردی صورت گرفته و هرکس به گونهٔ خاصی از واژه‌های معین بهره می‌برد که مبین چگونگی استفاده خاص از زبان مشترک بنا به تجربهٔ شخصی است. لذا دیدگاه‌ها بر این پایه متعدد می‌شود و واقعیت واحد از میان رخت بر می‌بندد؛ زیرا هرکس آن را از جایگاهی خاص می‌نگرد. آگاهی هرکس از وجود دنیا و صور مختلف تجلی و دگرگونی آن، دلیل یکسانی جهان برای همه نیست (محمدی اصل، ۱۳۸۸، ص ۱۴۱). در حوزهٔ معرفت‌شناختی نیز شوٲس معتقد است، برخلاف علوم طبیعی در عرصهٔ جامعه‌شناسی برای فهم کامل واقعیت باید اعتقاد به واقعیت عینی یکسان را کناری

نهاد و به مطالعه یکتایی وضعیت همت گمارد و از تعمیم پرهیخت؛ زیرا نتایج پژوهش در زمینه یکسانی عرضه نمی‌شود. بر این سیاق، واقعیت مکشوف اجتماعی پیوسته تابع تجدید نظر می‌نماید. از این نگره صرفاً خود پدیدار اهمیت دارد و بحث از حقیقت یا صور گوناگون آن بی‌معنا جلوه می‌کند؛ (محمدی اصل، ۱۳۸۸، ص ۱۴۲). در این صورت، جامعه‌شناسی پدیداری به مطالعه روابط انسان‌ها علاقه چندانی ندارد، بلکه اصل پدیده روابط را بیشتر مورد امعان نظر قرار می‌دهد. شوتس می‌گوید درست است که واقعیت‌ها همان آگاهی‌های ذهنی و معرفت ذهنی انسان‌هاست و باید مورد مطالعه قرار گیرد، اما این معرفت و آگاهی‌ها و معانی از بیرون گرفته می‌شود. آگاهی یا معرفت ابتدا به صورت مواد خام از بیرون وارد ذهن می‌شود و ذهن این مواد خام را دستکاری می‌کند و سپس به صورت الگوهای رفتاری تبدیل می‌شود که کنش کنشگران را هدایت می‌کند. ذهن دوباره از همین کنش‌ها و واکنش‌ها مواد خام می‌گیرد و.... بنابراین، ساختارهای آگاهی و معنایی برای شوتس مهم است، اما نه به صورت محض، بلکه در ارتباط آن با جهان خارج و کنشگران.

۱۵۹

پیش

بررسی
فیزیکی
فرهنگ
جامعه‌شناسی
پدیدارشناسی
...

هوسرل و به تبع او شوتس و دیگر پدیدارشناسان با عنایت به مبانی معرفت‌شناختی و روش‌شناختی که در پیش گرفته بودند، از آن معانی تحصیل‌انگاری رایج به گونه‌ای دست کشیده و میدان و فضای جدیدتری را فراراه خود نهاده‌اند. تحصیل‌انگاری، فرض اشیاست؛ همان‌طور که خودشان را آشکار می‌کنند. در واقع نظریه‌ای است که نگرش علمی تمام دانش را تشکیل می‌دهد؛ یعنی اینکه تنها شکل درست دانش براساس پدیدارهای طبیعی بنا می‌شود و بر مبنای علوم طبیعی و تحصیلی است و توسط روش‌های آزمایشی تصدیق می‌شود. این نظریه که به مذهب اصالت علم (Scientism) معروف است، به فروکاست‌انگاری و تقلیل‌گرایی علم منجر شده است؛ لذا هوسرل در ابتدا و به دنبال او دیگران و از جمله شوتس در جامعه‌شناسی وظیفه خود دانسته‌اند که به آغاز راه برگردند و همه پیش‌فرض‌ها را کنار بگذارند؛ لذا است که هوسرل می‌گوید: «پدیدارشناسان، تحصیل‌گرایان راستین هستند».

شوتس معتقد بود علی‌رغم دیدگاه اثباتی، پدیده‌های طبیعی و اجتماعی از خصایص کیفی متمایز برخوردارند؛ زیرا پدیده‌های طبیعی برعکس پدیده‌های اجتماعی، معنای

درونی و ذاتی ندارند و جهان اجتماعی نیز نظیر جهان طبیعی عینیت ندارند، بلکه جهانی است ذهنی و لذا نمی‌توان با الگوهای علوم طبیعی، پدیده‌های اجتماعی را به‌نحو عینی بررسی کرد (تریگ، ۱۳۸۶، ص ۸۰). جهان گرچه به‌نظر واقعی می‌آید، اما این امر فقط نشانه‌ای از فعالیت مربوط به برونی‌کردن پویش ذهنی است که بر زبان اتکا می‌جوید و شناخت‌هایی برآمده از ادراک و تفسیر و مکالمات را در جهان اجتماعی به‌منصه‌ظهور می‌رساند. بدین‌سان، جامعه‌شناسی پدیداری به جای توجه به مناسبات کنش اجتماعی با عوامل اقلیمی و فیزیکی و فیزیولوژیکی، به این توجه دارد که مردم درباره‌ چه چیزهایی صحبت می‌کنند (محمدی اصل، ۱۳۸۸، ص ۱۴۱-۱۴۳).

در مبنای معرفت‌شناختی نیز پدیدارشناسی هیچ اولویتی به معنای طبیعی کلمه برای علوم یا علم خاصی قائل نیست؛ یعنی نمی‌توان مانند تحصیل‌انگاری، مثلاً فیزیک را علم اصلی قرار داد و گفت بقیه علوم را باید به فیزیک فروکاست یا اصولاً آنها علم نیستند؛ لذا از این دیدگاه جهان منحصر به جهان فیزیکی نمی‌شود، بلکه جهانی است مشحون از ارزش‌ها، فرهنگ‌ها و خود انسان با همه تخیلات و آمال و افکارش. برای مثال، وقتی مشغول امور روزمره هستیم، در حین انجام کار، فرصت چندانی برای اندیشیدن به خود به‌مثابه فردی مشغول نداریم و توجه ما به چیزی است که مستقیماً بدان مشغولیم. مثلاً اگر به جست‌وجوی یک شیئی با مشخصات خاصی می‌گردیم، آن مشخصات را در ذهن داریم و به‌دنبال آن می‌گردیم و میدان دیدمان را هم به همان اندازه تنظیم می‌کنیم و دیگر به خود به‌مثابه فردی مشغول جست‌وجو نمی‌اندیشیم. اما اگر خود فعالیت جست‌وجو را ابژه تأمل قرار دهیم و میدان دید را وسیع‌تر کنیم و از خود پرسیم چه می‌کردم؟ کجا بودم؟ و... اینجا چون میدان دید را وسیع‌تر کرده‌ایم و به کلیت‌ها نگریسته‌ایم، کار راحت‌تر می‌شود. بنابراین، واقعیت اطلاعات به‌دست‌آمده برحسب افراد و آگاهی آنان، متفاوت خواهد بود (ادیبی و انصاری، ۱۳۸۳، ص ۲۹۹).

در این راستا یکی از مفاهیم کلیدی که شوتس در نظریه‌اش به کار می‌گیرد «مفهوم جهان حیاتی و جهان اجتماعی» است و منظور چارچوب فرهنگی و از پیش تعیین‌شده زندگی اجتماعی و تأثیر آن بر افکار و کنش کنشگران است و دارای عناصری است

که بخشی از واقعیت پذیرفته شده در «زندگی روزمره» را تشکیل می دهند. این عناصر عبارتند از:

دانش به مهارت‌ها، که بنیادی‌ترین صورت دانش است که در تمامی تار و پود «زندگی روزمره» حضور دارد؛ زیرا به ندرت تردیدآمیز می شود و از درجه بالایی از قطعیت برخوردار است؛ مانند مهارت در راه رفتن؛

دانش سودمند، که راه حل مشخص برای مسئله‌ای است که زمانی بحث‌انگیز بوده است. هرچند این گونه دانش اعتباری بی چون و چرا ندارد، اما به سطح بالایی از قطعیت دست یافته است؛

دانش به دستور العمل‌ها، دانش که صورت دانش عادی است و از همه صورت‌های دیگر متغیرتر است. با این همه یک نواخت است؛ مانند عکس العمل فروشنده به مشتریان (ریتزر، ۱۳۸۲، ص ۳۴۴).

از مفاهیم اصلی در اندیشه شوٲس تعلیق تجربه گذشته یا اپوخه است. در اپوخه بر «مواجهه حضوری با واقعیت» و امکان دریافت دانش به شکل مستقیم و بی واسطه بدون توجه به پیش فرض‌های ذهنی تأکید می شود. اپوخه یا به تعلیق درآوردن یا در پراتنز نهادن؛ یعنی محقق تجربه را نه به عنوان تجربه، بلکه صرفاً به عنوان شکل نابی از آگاهی مورد توجه قرار دهد. شوٲس این مفهوم را از هوسرل به وام گرفت که او دیدگاه یا رویکرد طبیعی را مانع کشف فراگردهای پدیده شناختی می دانست؛ همان گونه که مارکس ایدئولوژی را مانع کشف واقعیت می دانست و آن را در پراتنز گذارد، تا نگاه فیلسوف به خودآگاه معطوف شود (هرش، ۱۳۸۶، ص ۳۷۵). هوسرل درباره دیدگاه طبیعی معتقد است آدم‌ها عموماً به شیوه‌ای بسیار سامان یافته با جهان برخورد می کنند. کنش گران پیوسته در فراگرد فعال و بسیار پیچیده‌ای از سامان بخشیدن جهان درگیرند. با این همه، آنها غالباً نمی دانند که در حال سامان بخشیدن به جهان اجتماعی شان‌اند و از همین رو، در مورد این جهان تردید روا نمی دارند و رویکردی بی چون و چرا به جنبه‌های فرهنگی جهان حیاتی دارند. لذا هوسرل معتقد بود فیلسوفان باید بتوانند رویکرد طبیعی خود را در پراتنز بگذارند تا بتوانند بنیادی‌ترین جنبه‌های آگاهی را کشف کنند (ریتزر، ۱۳۸۲، ص ۳۲۷) و به

جوهر آگاهی دست یابند. تا محقق خویش را از مدار دیدگاه طبیعی رها نسازد، ادراک عوام‌الناسی را کنار نگذارد و از رهگذر واقعیت عینی موجود نگذرد تا به ذات آگاهی و صورت ناب آن_ که فارغ از هرگونه محتوای تجربی است_ برسد، هرگز به تولید اندیشه نیز نائل نخواهد آمد. لذا در اینجا توجه به نوعی شهود در نظریه را می‌توان مشاهده کرد. مراد از اینکه باید جهان بیرونی را در پرائنز بگذاریم، این است که نباید در محدوده انطباعات حسی باقی بمانیم. گرچه ما از راه حس به پدیدارها نائل می‌شویم، اما آنها همیشه همراه معنا یا همراه ماهیت برای ما معلوم می‌شوند. به همین جهت است که در ورای داده‌های حواس، شهود، هویت یا نوعی شهود معنا وجود خواهد داشت.

یکی از مباحثی که لازم است در کار نظری شوتس مورد توجه قرار گیرد، تشخیص نگاه وی به پدیده‌های اجتماعی به‌لحاظ جزءنگری یا کلان‌نگری است. برخی نگاه شوتس را تقلیل‌گرایانه قلمداد می‌کنند و معتقدند این دیدگاه به انسان منفرد و جدا از موقعیت طبقاتی‌اش توجه و تمرکز دارد؛ بنابراین، به جامعه‌شناسی خرد منحصر شده و از مطالعه در مسائل کلان غافل مانده است جامعه‌شناسی پدیداری تقریباً به‌صورت جامعه‌شناسی توصیفی صرف در آمده و کاربرد تجربی بسیار محدودی دارد (فریار، ۱۳۷۳، ص ۱۹۵). شوتس از آن‌جهت که خلق واقعیت اجتماعی را توسط کنشگر می‌داند، واحد تحلیلش فرد است و به همین دلیل از سوی برخی مانند رابرت بیرشتت (ریتزر، ۱۳۸۴) به دلیل نادیده‌گرفتن ساختار گسترده در جامعه، نقد شده است.

در عین حال، برخی دیگر دیدگاه‌های وی را ضد تقلیل‌گرایی دانسته‌اند که همواره بر نوعی کلیت (Totality) پدیده‌های اجتماعی یا فیزیکی تأکید می‌کند و معتقدند چون شوتس در جست‌وجوی کشف معنای ذهنی کنشگران است، به چارچوب فرهنگی که بر افکار و کنش کنشگران موثر است هم توجه می‌کند. شوتس به اجزا و اشیا کار ندارد، بلکه به نمونه‌ها و الگوها توجه دارد؛ همچنان‌که او در قلمرو تجربه غیر مستقیم (Mitwelt) با کنشگران واقعی سر و کار ندارد، بلکه با ساختارهای اجتماعی گسترده‌تر و نمونه آدم‌ها سر و کار دارد.

اما شاید بتوان گذشته از برخی سویه‌های فردگرایانه و نیز ساخت‌گرایانه‌ای که

در برخی عبارات شوتس یافت می‌شود، یک تصویر دیالکتیک از ایده‌های وی دریافت کرد؛ زیرا هم تبیین‌های فراگیر و پهن دامنه در نظریه و روش وی می‌توان یافت و هم تحلیل‌های خرد و تنگ دامنه. به نظر شوتس انسان‌ها از طرفی، تحت الزام نیروهای اجتماعی‌اند و از طرف دیگر، قادر به برداشتن این الزام‌ها، (ریتزر، ۱۳۸۲، ص ۳۳۳) تا بتوانند به‌عنوان ایجادکننده فعال صحنه اجتماعی توانایی‌های خود را به‌منصه ظهور برسانند.

گرچه پدیدارشناسی خود نوعی متدلوژی تحلیل پدیدارهای اجتماعی نیز شناخته می‌شود، اما اگر بخواهیم مبنای روش شناختی شوتس را به‌طور اجمال توضیح دهیم، باید از تأثیری که هوسرل بر کار او نهاده، سخن گفت. یکی از جهت‌گیری‌های اساسی کار هوسرل، بررسی علمی ساختارهای بنیادی آگاهی بود؛ او می‌خواست فلسفه را به‌عنوان یک علم دقیق، تحول بخشد؛ با این همه، علم از دیدگاه او به معنای تجربه‌گرایی و آمار نبود. این کار روی پدیده‌شناسان دو اثر عمده گذاشت:

۱. بیشتر جامعه‌شناسان پدیده‌شناس امروزی از ابزارهای تحقیق علم اجتماعی امروزی همچنان پرهیز می‌کنند. آنها نیز بازاندیشی جدی و منظم در باره سرشت و ساختمان آگاهی را ترجیح می‌دهند؛

۲. پدیده‌شناسان امروزی از شهود مبهم و رقیق طرفداری نمی‌کنند. به نظر آنان فلسفه‌پردازی درباره آگاهی، کاری دقیق و منظم است (ر. ک: همان، ص ۳۲۷).

اصولاً اگرچه بسیاری از موضوعاتی که مناقشه‌های معاصر را دربردارند، مواضع چندان جدیدی نیستند؛ اما واکاوی و تحلیل هر کدام با در نظر گرفتن رویکردی مقایسه‌ای به‌ویژه در قبال جهت‌گیری‌های علمی به تحقیق و بررسی جهان اجتماعی، اهمیتی کلیدی دارد (محمدپور، ۱۳۸۹، ج ۱، ص ۲۶). نظریه و روش جامعه‌شناسی پدیده‌شناختی شوتس در تلاش است خود را از آنچه علم را در چنبره محدودیت‌های خود قرار داده، رها سازد؛ لذا در برابر نگرش پوزیتیویستی که جهان معاصر را با نوعی علم‌زدگی مواجه کرده و اندیشه‌های متافیزیک، ذهنی یا نظریات شهودی، و تجزیه و تحلیل‌های ناب منطقی را خارج از قلمرو دانش حقیقی می‌دانند (عضدانلو، ۱۳۸۶، ص ۲۶)، به طراحی شیوه‌ای برای مقابله می‌پردازد؛ همچنان‌که هوسرل درصدد بود در

لایه‌های گوناگونی که کنشگران در جهان واقعی می‌سازند، رخنه کرده تا ساختار اساسی آگاهی را دریابد و معتقد بود باید رویکرد طبیعی را رها کرده تا بتواند بررسی خواص یکنواخت آگاهی را که همه انسان‌ها از آن برخوردارند، آغاز کند. شوتس نیز به تبع او در جامعه‌شناسی پدیدارشناختی‌اش بر آن است که درباره ماهیاتی پژوهش کند که در یک نوع خاص از تجربه - یعنی تجربه انسان‌ها از حیات اجتماعی - یافت می‌شوند؛ لذا توجه خود را به مجموعه‌ای از قوانین معطوف کرد. از جمله این اصل که آگاهی اجتماعی به سبب هوشیاری کامل دارای تنشی خاص است، اینکه آگاهی اجتماعی مستلزم تعلیق شک است، ما واقعیت آنچه را به ما عرضه می‌شود، می‌پذیریم، اینکه ما تقابل دیدگاه‌ها را اصل مسلم فرض می‌گیریم، جهان بنا به فرض همان‌طور به نظر شما می‌آید که به نظر من، اینکه نگرش معمول ما بر آن است که به سمت هدفی حرکت کنیم و اینکه ما خود، خویش را به عنوان خود فعالمان تجربه می‌کنیم.

به نظر شوتس گرایش طبیعی ذهن آدمی به دنیای خارج و موضوعات مشترک اجتماعی ایجاب می‌کند که آدمیان به‌طور طبیعی و ساده در زندگی روزمره، اموری را که با آن سروکار دارند، تفسیر کنند و به آنها معنا بخشند و آنها را اموری مسلم و انکارناپذیر پندارند. وظیفه اصلی پدیدارشناسی اجتماعی این است که به این جنبه مردمی که حاصل شعور عام یا مشترک و گرایش طبیعی آنهاست، پردازد تا روشن شود چگونه واقعیت‌های اجتماعی توسط مردم ساخته و پرداخته می‌شود و این، همان جریان میان‌ذهنی در پدیدارشناسی است (توسلی، ۱۳۸۰، ص ۳۵۹).

با ملاحظه تحلیل و تبیینی که شوتس از واقعیت اجتماعی دارد، در واقع، شاهد پاره‌ای مشابهت‌ها و نیز افتراقات با آنچه در علوم اسلامی به‌ویژه فلسفه آمده، هستیم. مهم‌ترین مسئله‌ای که هم دغدغه اصلی ذهن هوسرل و هم شوتس بوده، بحرانی است که در علم پدید آمده و آن را دچار نوعی تقلیل‌گرایی و همچنین تشبیه‌گرایی کرده بود و در اندیشه اسلامی این بحران از ابتدا مورد توجه بوده و مکانیسم‌های پردازش ساحت‌های دانش مورد توجه قرار گرفته است. برای توضیح، ذکر مقدمه‌ای ضروری به نظر می‌رسد.

بشر پس از آنکه توانایی پاسخ به پرسش‌های خود را به صورت روشمند و علمی

پیدا کرد، علم و فلسفه را ملازم یکدیگر یافت و بر این اساس، علوم را به دو دسته کلی طبقه‌بندی کرد که در میراث مکتوب اندیشه‌های اسلامی غنای آن را به خوبی می‌توان مشاهده کرد:

۱. **حکمت نظری**؛ دانشی است که موضوع آن مستقل از اراده انسان است (بحث از

اشیا آنچنان که هستند) که شامل سه دسته از دانش‌ها هستند:

(الف) فلسفه اولی (الهیات) شامل:

(ب) فلسفه وسطی (ریاضیات)؛

(ج) فلسفه سفلی (طبیعیات).

۲. **حکمت عملی**؛ دانشی است که موضوع آن با خواست و اراده انسان تحقق می‌پذیرد

(بحث از اشیا آنچنان که باید باشند) که دارای سه ساحت می‌باشد:

(الف) اخلاق (سطوح فردی)؛

(ب) تدبیر منزل (سطوح میانی)؛

(ج) تدبیر مدن (سطح کلان).

اما دنیای مدرن زمانی که اندیشه متناسب با مقتضیات خود را تولید کرد، به دو مصیبت سترگ مبتلا شد: از سویی، اسیر تقلیل‌گرایی متعصبانه گردید و از دیگر سو، در برهوت تشبیه‌گرایی رها شد؛ بدین معنا که اندیشه اجتماعی که در سه عرصه موضوع، هدف و روش، جامعیتی کامل در ابعاد نظری و عملی داشت، تنها به حوزه طبیعیات با برداشت‌های پوزیتویستی کاهش یافت و پدیده‌های جامع اجتماعی و انسانی به پدیده‌های تجربی و طبیعی تشبیه گردید. پدیدارشناسی نیز چنین بحران و عارضه را در عرصه دانش احساس کرده بود؛ لذاست که سودای بیرون‌کردن آن را از این بحران دارد و جهان طبیعی را به تعلیق درمی‌آورد؛ اما به‌رغم شباهتی که تا اینجا با دانش و فلسفه اسلامی پیدا کرده، پدیدارشناسی در میانه راه مانده است و هنوز منازل بسیاری را تا رسیدن به حقیقت علم در پیش دارد؛ بدین معنا که هوسرل با طرح پدیدارشناسی تکوینی تحقیقات خودش را درباره «جهان زندگی» آغاز کرد و با ارجاع دادن به امر زیسته بی‌واسطه، پیوند معرفت با تاریخ آن را قطع نمود؛ اما خود به دلیل تأملات فلسفی محض، نتوانست از سطح ذهن به سطح عین عبور کند. شوتس هرچند پدیدارشناسی را با امور اجتماعی و زندگی روزمره در ظاهر به هم نزدیک کرد و کوشید با نفی

روش‌های انتزاعی، میان نظریه و واقعیت اجتماعی پیوند برقرار سازد. با این‌همه او نیز در قلمرو تجربه غیرمستقیم و انتزاعیات شبه هوسرلی گرفتار شد.

مبانی نظری در منطق دینی، احکام منطقی دین قلمداد شده و ضرورتاً معتبر و دارای حقیقت الزامی است که نمی‌تواند مورد ابطال تعمیم تجربی - استنتاجی حاکم بر علوم قرار گیرد؛ ضمن اینکه در این رویکرد هر دو اندیشه عملی و نظری بشر مورد اهتمام جدی است و کمال انسانی در مرتبه عقل نظری به عقل مستفاد منتهی می‌گردد و عقل عملی نیز دارای مراتبی است که تهذیب ظاهر با التزام به احکام شریعت، تهذیب باطن و تطهیر قلب از صفات ناپسند، نورانی کردن نفس یا صور علمی و معارف دینی، فنای نفس از ذات خود و قطع نظر از غیر خداوند از جمله این مراتب‌اند که تمام اینها در قالب یک نگاه فرایندی، از انجام تا فرجام جهان در سایه حکومت عقل ناب که جوهره آن عبادت و رسیدن به خداست، امکان‌پذیر است.

همچنین در اندیشه اسلامی ابعاد مختلف دانش از قبیل موضوع، روش و هدف به موازات یکدیگر از اهتمام زیادی برخوردار است و در هر سه زمینه، با توجه به ابعاد مختلف علم به پیش می‌رود. در موضوع و هدف، هرگز دانش به انتزاعیات بسنده نمی‌کند؛ وانگهی، به سطح تجربه و فعالیت کاملاً عینی فروکاسته نمی‌شود. در روش‌شناسی نیز به همه ابعاد وجودی که در زندگی بشر و واقعیت‌های اجتماعی حضور دارد، عنایت کافی می‌شود. روش استقرا در کنار قیاس و تعقل و این دو به همراه تعبد و شهود و سلوک در روش‌شناسی مطالعات با یکدیگر در تبیین و بررسی وقایع و پدیده‌های انسانی و اجتماعی پیوند می‌خورند و یک روش تحلیل همه‌جانبه را به دست می‌دهند. اما پدیدارشناسی هوسرل و حتی شوتس گرچه سعی دارد خود را - به تعبیر هوسرل - از بحرانی که فلسفه معاصرش ساخته، وارهاند و از تقلیل‌گرایی که پوزیتویسم پدید آورده، دوری گزیند، اما باز هم نتوانسته خود را از برزخی که دانش معاصر عموماً در غرب پدید آورده، خود را جدا سازد. در پدیدارشناسی، برخلاف نظر کانت که در آن «بود» قابل شناخت نبود، در اینجا «نمود»‌های ظاهری که قوانین اجتماعی از آن جمله‌اند، اعضای جامعه را در تنگنای قالب‌های مصنوعی و قانون‌های علی محصور نموده و از واقعیت اصلی‌شان دور نگه می‌دارند. این واقعیت اصلی که همان واقعیت

پدیداری است، در پشت قوانین مصنوعی جامعه محصور شده و تنها با شناخت «نیت» عمل آگاهانه قابل شناخت و دستیابی است (تنهایی، ۱۳۸۷، ص ۱۶۸). همان‌گونه که پیداست، تا اینجا پدیدارشناسان با روش‌شناسی در مطالعات دینی و اسلامی همگام و هم‌بانند؛ اما برای وارهاندن خود از دام انتزاعات محض هنوز می‌بایست قدم‌های بلندی برمی‌داشتند؛ اگرچه شوتس را با همه ابهام‌هایی که در اندیشه‌اش هست، در این زمینه می‌توان پیش‌روتر دانست.

از دیگر مباحث این نظریه در مقایسه با مبانی نظری اسلامی، توجه به فرد یا ساختار است؛ یعنی آیا پدیدارشناسی، پدیده‌های اجتماعی را به روابط فردگرایانه و روان‌شناختی فرومی‌کاهد، یا آن را از زاویه‌نگاهی جامع، گسترده و پهن‌دامنه می‌نگرد؟ همان‌گونه که در بخش قبل گفته شد، گرچه ابهام‌هایی در موضع شوتس می‌توان در این‌باره دید، همچنین وی تلاش‌هایی در جهت ارائه یک دیدگاه دیالکتیکی کرده است که تا حدی به مبانی نظری اندیشمندان اسلامی نزدیک است، اما هنوز رویکرد غالب او همچنان که معروف هم هست، دیدگاهی جزءنگرانه است (فریار، ۱۳۷۳، ص ۱۹۵).

در نگاه متفکران اسلامی که معطوف به توجه به آیات و روایات است، پیوند میان فرد و جامعه و تأثیر متقابل آنها را می‌توان به‌خوبی مشاهده کرد (ر. ک: مطهری، ۱۳۸۴، ص ۲۶ / طباطبایی، ۱۴۱۷، صص ۹۶ و ۴۳۳).

درباره هستی جامعه، دو نگره کلی قابل استنباط است: یکی، آنکه برای جامعه، وجودی ممتاز از وجود افراد و افعال و آثار آنان قایل نیست که نظریات در این‌باره به «فردگرایی» معروفند و وجود جامعه را نپذیرفته و جامعه‌شناسی را به روان‌شناسی اجتماعی و مانند آن فرومی‌کاهند؛ دیگری، نظری که جامعه را دارای وجودی ویژه و خاص می‌دانند که نظریات در این دسته به «جامعه‌گرایی» مشهور شده‌اند و از زمره نظریاتی هستند که روان‌شناسی را به جامعه‌شناسی باز می‌گردانند.

در آیات قرآن مشاهده می‌شود که توجه به جامعه و امت نه تنها به‌عنوان یک کل معطوف شده، بلکه پدیده‌ها و امور اجتماعی اجزا، بخش‌ها و عناصر آن نیز مورد ملاحظه قرار گرفته است و با توجه به مجموعه آیات، این نتیجه گرفته می‌شود که در عین اینکه جامعه موجود است و روح جمعی از واقعیت برخوردار است، فرد نیز نوعی

استقلال و شخصیت دارد و دارای روح خاص به خود است و هردو با هم در کمال‌اند. قرآن، هم به حالت ایستایی جامعه عنایت دارد و هم به پویایی آن.

اگرچه در آیات صراحتی بر تقدم یا اصالت هریک از فرد و جامعه بر دیگری دیده نمی‌شود و آنچه صراحت دارد، تقدم قوانین و احکام الهی است که گاهی منطبق با منافع اقلیت است و زمانی دیگر، در راستای تأمین منافع اکثریت و درپاره‌ای مواقع مخالف منافع هردو است، اما با توجه به مجموعه آیات، وجود جامعه در عین استقلال فرد، استنباط می‌شود (برزگر کلیمشی، ۱۳۷۲، ص ۴۱۵).

علامه طباطبایی با استناد به آیات فراوانی از قرآن، یکی از راه‌های اثبات امکان و وجود حقیقتی به نام جامعه که فراتر از افراد و اعمال آنهاست، ارائه و اثبات برخی خصوصیات ظاهر و مشهود و احکامی می‌داند که قابل استناد به افراد و اشخاص نیست. به همین دلیل، قرآن برای امت، وجود، اجل، کتاب، شعور، فهم، عمل، طاعت و معصیت قائل شده است (طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج ۴، ص ۹۶). وی برای نمونه به این هفت آیه استناد می‌کند: «وَلِكُلِّ أُمَّةٍ أَجَلٌ» (اعراف: ۳۴)؛ «كُلُّ أُمَّةٍ تُدْعَىٰ إِلَىٰ كِتَابِهَا» (جاثیه: ۲۸)؛ «لِكُلِّ أُمَّةٍ عَمَلُهُمْ» (انعام: ۱۰۸)؛ «مِنْهُمْ أُمَّةٌ مُّقْتَصِدَةٌ» (مائده: ۶۶)؛ «أُمَّةٌ قَائِمَةٌ يَتَّبِعُونَ آيَاتِ اللَّهِ أَنَاءَ اللَّيْلِ» (آل عمران: ۱۱۳)؛ «وَهَمَّتْ كُلُّ أُمَّةٍ بِرَسُولِهِمْ» (غافر: ۵)؛ «وَلِكُلِّ أُمَّةٍ رَسُولٌ فَإِذَا جَاءَ رَسُولُهُمْ» (یونس: ۴۷). همچنین مقاومت جامعه در برابر فرد را که قابل انتساب به فرد نیست، گواه وجود واقعیتهایی به نام جامعه می‌داند (طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج ۴، ص ۹۷). شهید صدر نیز با استناد به آیات مزبور و اثبات سنت‌های اجتماعی و قوانین تاریخ، با نظر علامه هم‌نواست (صدر، بی‌تا، ص ۱۳۶-۱۴۰). به جز موارد مزبور، استنادهای قرآنی که هویتی را- چه از زبان خود و چه به‌طور حکایت- به اصحاب، قوم، آل و فرهنگی خاص نسبت می‌دهد، نشان از وجود یک روح و اراده جمعی دارد که دارای خصوصیات جدا از وجود تک تک افراد جامعه است.

البته لزوماً اثبات وجود جامعه به معنای عدم استقلال افراد و وابستگی آنان به جامعه نیست، بلکه درنگاه آیات، فرد نیز به‌عنوان شخصیتی واقعی مورد خطاب قرار گرفته و دارای اجل، هلاک و... است. از مجموعه آیات می‌توان دریافت که فرد و جامعه هردو از واقعیت برخوردارند؛ بدین جهت است که قرآن به تاریخ‌های امت‌ها اعتنا دارد؛

همان‌گونه‌که به اشخاص اعتنا دارد و برای جامعه مانند اشخاص حیات قائل است. اگرچه دیدگاه پدیدارشناختی شوتس نیز با وجود تلاش او برای روشن‌ساختن مطلب در این باره، ابهام‌آمیز است؛ اما به هر حال او می‌کوشد آمیزه‌ای از فردگرایی و جمع‌گرایی را در تأملات خود نشان دهد.

از دیگر مباحث نظرگاه پدیدارشناسی با نگاه فلسفه اسلامی، توجه هر دو نظر به مسئله شهود است. شهود، یک دریافت ایدتیک، تجسم بصری یا تفسیر درستی است از آنچه در توصیف پدیده تحت بررسی منظور می‌رود. فرایند شهودی در تحقیق پدیدارشناسی به درک مشترکی از پدیده می‌انجامد و مستلزم آن است که محققان به‌طور تخیلی و ذهنی داده‌ها را تا زمانی که درک مشترک در مورد پدیده ظهور می‌یابد، جابجا و واکاوی کنند (محمدپور، ۱۳۸۹، ص ۴۰۸). ظاهراً شهود در ادراکات مختلف، معانی متفاوتی را با خود به دنبال دارد و مسلماً با آنچه در اندیشه دینی به‌عنوان یک روش برای فهم حقایق رایج است، تفاوت‌هایی دارد؛ اما به هر حال با توجه به اینکه فهم واقعیات اجتماعی و روش تحلیل آنها منحصر به تحلیل‌های اثبات‌گرایانه نشده و به ابعاد هنجاری نیز توجه شده، می‌توان آن‌دو را دارای قرابت‌های زیادی دانست.

تذکار این نکته ضروری است که شاید این نگاه، بسیار خوش‌بینانه باشد که تصور شود این روش یا نظریه، قدم‌هایی را در آستانی نهاده که با فلسفه اسلامی و دانش و اندیشه اجتماعی دینی همداستان شود، اما در قبال نظریه‌های اثبات‌گرایانه‌ای که با مدعاهای تمامیت خواهانه‌اش در صدد تحدید مسائل انسانی به ابعاد تجربه‌گرایانه است، قدم‌های بلندی را پیموده است.

پدیدارشناسی گرچه با حصارهای تنگی که پوزیتویسم برای دین، اخلاق، منطق و متافیزیک ساخته بود، مخالفت کرد و از این جهت این نظریه اهمیت خاصی یافته است؛ تا جایی که بسیاری از اندیشمندان در حوزه‌های مختلف فکری را مجذوب خود کرد. در عین حال، مواجهه آن با قوانین اخلاقی همچون امور عینی است؛ حتی گاه در ارائه براهین اثبات وجود خداوند در صددند با عینیت‌بخشیدن به قوانین اخلاقی، ضرورت وجود مُعطی این قوانین اخلاقی را بیان کنند که در فلسفه اسلامی این نوع نگرش از اساس مورد انکار و تردید است (آیت‌اللهی، ۱۳۷۴، ص ۱۲۴).

مفاهیم اخلاقی در پدیدارشناسی موسرل و به تبع آن، شوتس و دیگران به ابژه‌های خاص نسبت داده شده‌اند، در حالی که در نگاه اسلامی قوام‌بخشی این مفاهیم توسط فعالیت‌های ذهن است.

اگرچه پدیدارشناسان توجه به این مطلب داشته‌اند که جهانی که دانشمندان براساس ثنویت دکارتی، به‌عنوان تنها جهان موجود باور دارند، صرفاً یک جهان در میان جهان‌های بسیار است. بنابراین، در پی ایجاد نگاهی جدید به انسان بوده‌اند و از این لحاظ، گام‌هایی را با فلسفه اسلامی همراه دارد که این خود، آغاز تحولی در تفکر جهان تجدید است؛ لذا توجه به آن، روند فزاینده‌ای به خود گرفته است؛ اما به لحاظ هستی‌شناسی که تعریف‌کننده شکل و ماهیت واقعیت است و از لحاظ معرفت‌شناسی که روشنگر ارتباط فاعل شناسا و مفعول شناسایی به صورت منطقی است و نیز در روش‌شناسی تهافت‌های را می‌توان مشاهده کرد. از دیگر تأملات مهم و اساسی به پدیدارشناسی شوتس و دیگران این است که حامل نوعی نسبیّت فرهنگی در نظریه و اصول فکری حاکم بر آن است که طی آن، معیارهای قضاوت درباره انسجام اعمال جزو ثابت‌های عقلی نیستند، بلکه در فرهنگ‌ها و شرایط و زمان‌ها متغیر بوده و خصلت و نسبیّت فرهنگی دارند.

در نسبیّت‌گرایی اینکه چه چیز حقیقت دارد و درست است، منوط به چشم‌اندازهای اجتماعی افرادی است که ارزیابی‌کننده تئوری‌ها یا فرضیه‌ها هستند؛ لذا به تعبیر پویمن فضای عصرها و جامعه‌ها و نظریه‌ها تعیین‌کننده درستی و نادرستی امور است؛ یعنی ممکن است حقیقتی در عصر و زمان و براساس نوعی تئوری‌پردازی‌ها، مطابق واقعیت باشد؛ اما در صورتی که شرایط متفاوت شد، این انطباق نیز متغیر گردد (پویمن و لوئیس، ۱۳۷۶، ص ۹۶-۱۰۲)؛ لذا در نسبیّت‌گرایی چیزهایی گفته می‌شود که مستلزم شرایط متفاوتی است. در نسبیّت‌گرایی پدیدارشناختی، چون معرفت‌های بشری همگی بشری دانسته می‌شود، درک مطلق، امری ناتمام قلمداد می‌شود؛ در حالی که در اندیشه اسلامی، اصول اعتقادی، معرفتی و بسیاری از اصول اخلاقی به‌طور ثابت وجود دارند که گاه برخلاف ظاهر انشایی‌شان، در حقیقت از سنخ جملات خبری بوده، از واقعیت عینی خبر می‌دهند؛ لذا تابع سلايق و شرایط و فضا و تاریخ خاص قرار نمی‌گیرند (خواص و دیگران، ۱۳۸۵، ص ۹۷-۱۰۲).

در پایان در جدول زیر سعی شده عمده اندیشه‌های *آلفرد شوٹس* درباره نظریه جامعه‌شناسی پدیدارشناسی با توجه به مبانی نظری ایشان از جمله نوع نگاه اندیشه وی به انسان، هستی و معرفت، آورده شود و برخی افتراقات و تشابهاتی که این نظریه با اندیشه‌ها و مبانی اسلامی دارد، نشان داده شود.

مبانی نظری	جامعه‌شناسی پدیدارشناسی <i>آلفرد شوٹس</i>	افتراقات با مبانی نظری اسلام	مشابَهت با مبانی نظری اسلام
مبانی معرفت‌شناسی	<ul style="list-style-type: none"> - تأکید بر ذهن و آگاهی انتزاعی ذهنی و الزامات فرهنگی؛ - علاقمند به صورت ناب آگاهی، فارغ از محتوای تجربی؛ - جهان ذهنی زیربناست و بارویکرد طبیعی نمی‌توان به شناخت رسید (برخلاف <i>مارکس</i> که ایدئولوژی را در پرانتز می‌گذاشت)؛ - آگاهی چون قابل دسترسی علمی نیست، پس باید به نمونه‌سازی متوسل شد؛ - نسبت گرایبی معرفت‌شناختی و فرهنگی؛ - تعلیق جهان طبیعی. 	<ul style="list-style-type: none"> - تأکید اسلام هم بر ذهنیت و هم عینیت است؛ - صورت ناب آگاهی، محتوای تجربی نیز حاصل می‌شود؛ - رویکرد طبیعی بخشی از شناخت است (مورد لحاظ در فلسفه سقوی)؛ - هم آگاهی و هم نمونه آرمانی دسترسی است؛ - وجود معیارهای اعتقادی، معرفتی. 	<ul style="list-style-type: none"> - محتوای تجربی اصل نیست؛ - وجود نمونه‌های آرمانی برای توصیف جهان واقعی؛ - رسیدن به جوهر اشیا در نگاه پدیدارشناسی، شبیه علم حضوری در فلسفه اسلامی است؛ - تردید و انکار تقلیل‌گرایی علمی.
مبانی انسان‌شناسی	<ul style="list-style-type: none"> - کنشگر پذیرنده منفعل نیست، بلکه ایجادکننده فعال صحنه اجتماعی است؛ - آگاهی صرفاً در سر کنشگر نیست، بلکه در رابطه میان او و شناخته‌های جهان است؛ - تصویر دیالکتیک: انسان‌ها از طرفی تحت الزام نیروهای اجتماعی‌اند و از طرف دیگر قادر به 	<ul style="list-style-type: none"> - کنشگران مورد نظر واقعی‌اند، نه نمونه‌ای؛ 	<ul style="list-style-type: none"> - توجه به کنشگر به‌عنوان فاعل مختار در عین توجه به ساختار.

مبانی نظری	جامعه‌شناسی پدارشناسی/فرد شوتس	افتراقات با مبانی نظری اسلام	مشابهت با مبانی نظری اسلام
	برداشتنش؛ - در Mitwelt او با کنشگران واقعی سروکار ندارد، بلکه با ساختارهای اجتماعی گسترده‌تر و نمونه آدم‌ها سروکار دارد.		
مبانی هستی‌شناسی	- بارویکرد طبیعی نمی‌توان به تفسیر جهان دست زد، بلکه باید آن را کنار زد و رها کرد؛ - میان واقعیت اجتماعی دارای چهار قلمرو متمایز است؛ معنا در ذات اشیا نیست، بلکه در رابطه کنشگر با اشیا است.	- یکی از رویکردهای تفسیر جهان تفسیر طبیعی است در کنار رویکردهای دیگر؛ - توجه به رویکردهای هنجاری در کنار اثبات‌گرایانه.	
روش‌شناسی	- به دنبال تبیین‌های پهن‌دامنه، کلان و فراگیر است (گرچه در این مورد ابهام‌هایی هم وجود دارد)؛ - خصلتی انتزاعی دارد و خود را درگیر جهان واقعی نمی‌سازد؛ - پرهیز از ابزارهای تحقیق علم اجتماعی امروزی و ترجیح باز اندیشی در ساختمان آگاهی؛ - تأکید بر آگاهی و فلسفه‌پردازی و یا بازاندیشی درباره عملکرد آگاهی و معناسازی (جهان ذهنی زیر بناست).	- روش تحلیل همه جانبه است - اعم از استقراء، استنتاج، وحی و شهود)؛ - تبیین جهان واقعی یکی از راه‌های شناخت واقعیت است؛ - استفاده از تحقیق علم اجتماعی.	- شهود بخشی از فهم حقایق است که به درک مشترکی از پدیده می‌انجامد.

منابع و مأخذ

۱. دارتیگ، آندره؛ پدیدارشناسی چیست؛ ترجمه محمود نوایی؛ چ دوم، تهران: سمت، ۱۳۷۶.
۲. ادیبی، حسین و عبدالمعبود انصاری؛ نظریه‌های جامعه‌شناسی؛ چ دوم، تهران: نشر دانژه، ۱۳۸۳.
۳. آیت‌اللهی، حمیدرضا؛ «مقایسه روش تحلیلی فلسفی استاد مطهری در اخلاق و روش پدیدارشناسی هوسرلی»؛ مقالات و بررسی‌ها، دفتر ۷۴، زمستان ۱۳۸۲.
۴. ایون، شرت؛ فلسفه علوم اجتماعی قاره‌ای: هرمنوتیک، تبارشناسی و نظریه انتقادی؛ ترجمه هادی جلیلی؛ چ اول، تهران: نشر نی، ۱۳۸۷.
۵. برزگرکلیمنی، ولی‌الله؛ جامعه از دیدگاه نهج البلاغه؛ چ اول، تهران: سازمان تبلیغات اسلامی، ۱۳۷۲.
۶. بیات، عبدالرسول؛ فرهنگ واژه‌ها؛ تهران: نشر اندیشه و فرهنگ دینی، ۱۳۸۶.
۷. پویمن، لوئیس؛ «نقدی بر نسبت اخلاقی»؛ ترجمه محمود فتحعلی‌خانی؛ نقد و نظر، سال چهارم، شماره اول و دوم، ۱۳۷۶.
۸. تنهایی، ابوالحسن؛ نظریه‌های جامعه‌شناسی؛ چ اول، تهران: نشر مردین، ۱۳۸۷.
۹. توسلی، غلام‌عباس؛ نظریه‌های جامعه‌شناسی؛ چ هشتم، تهران: سمت، ۱۳۸۰.
۱۰. جلابی‌پور، حمیدرضا و جمال محمدی؛ نظریه‌های متأخر جامعه‌شناسی؛ چ اول، تهران: نشر نی، ۱۳۸۷.
۱۱. خاتمی، محمود؛ پدیدارشناسی دین؛ تهران: پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، ۱۳۸۲.
۱۲. خواص، امیر و دیگران؛ فلسفه اخلاق؛ قم: نشر معارف، ۱۳۸۵.
۱۳. تریگ، راجر؛ فهم علم اجتماعی؛ ترجمه شهناز مسمی‌پرست؛ چ دوم، تهران: نشر نی، ۱۳۸۶.

۱۴. ریتزر، جورج؛ نظریه‌های جامعه‌شناسی در دوران معاصر؛ تهران: انتشارات علمی، ۱۳۸۲.
۱۵. هرش، ژان؛ شگفتی فلسفی: سیری در تاریخ فلسفه؛ ترجمه عباس باقری؛ چ دوم، تهران: نشرنی، ۱۳۸۶.
۱۶. صانعی دره بیدی، منوچهر؛ مبانی اندیشه‌های فلسفی؛ چ اول، تهران: انتشارات امیرکبیر، ۱۳۸۴.
۱۷. صدر، محمد باقر؛ سنت‌های اجتماعی و فلسفه تاریخ در مکتب قرآن؛ قم: دفتر انتشارات اسلامی، بی‌تا.
۱۸. طباطبایی، سیدمحمد حسین؛ المیزان فی تفسیر القرآن؛ ج ۴، قم: نشر موسسه النشر الاسلامی، ۱۴۱۷ق.
۱۹. عضدالملو، حمید؛ آشنایی با مفاهیم اساسی جامعه‌شناسی؛ چ دوم، تهران: نشر نی، ۱۳۸۶.
۲۰. فریار، اکبر؛ «مروری بر پدیدارشناسی و جامعه‌شناسی پدیداری»؛ فصلنامه علوم اجتماعی، دانشگاه علامه طباطبایی، شماره پنجم، ۱۳۷۳.
۲۱. کالینز، رندل؛ «جامعه‌شناسی آگاهی، هوسرل شوتس، گارفینگل»؛ ترجمه شهرام پرستش؛ فصلنامه فلسفی، ادبی، فرهنگی ارغنون، شماره ۱۷، زمستان ۱۳۷۹.
۲۲. محمدپور، احمد؛ روش در روش: درباره ساخت معرفت در علوم انسانی؛ تهران: انتشارات جامعه‌شناسان، ۱۳۸۹.
۲۳. —؛ ضد روش؛ ج ۱، تهران: انتشارات جامعه‌شناسان، ۱۳۸۹.
۲۴. محمدی اصل، عباس؛ نظریه‌های جامعه‌شناسی؛ چ اول، تهران: نشر جامعه‌شناسان، ۱۳۸۸.
۲۵. مطهری، مرتضی؛ جامعه و تاریخ؛ چ هفدهم، تهران: انتشارات صدرا، ۱۳۸۴.
۲۶. نراقی، احسان؛ علوم اجتماعی و سیر تکوینی آن؛ چ چهارم، تهران: نشر فرزاد، ۱۳۸۶.
۲۷. همیلتون، پیتر؛ شناخت و ساختار اجتماعی؛ ترجمه حسن شمس‌آوری؛ چ اول، تهران: نشر مرکز، ۱۳۸۰.