

نظریه پدیدارشناختی فرهنگ و سیاستگذاری فرهنگی

چکیده

نظریه‌های فرهنگی نقش اساسی در سیاستگذاری فرهنگی دارند و هر نظریه فرهنگی سیاستگذاری فرهنگی خاصی را ایجاب می‌کند. پرسش اصلی این پژوهش آن است که ظرفیت‌ها و دلالت‌های نظریه پدیدارشناختی فرهنگ در عرصه سیاستگذاری فرهنگی چیست؟ نگارنده با رویکرد روش‌شناسی مطالعات تحلیلی تلاش کرده است پس از تبیین نظریه پدیدارشناختی فرهنگ با تکیه بر آرای هوسرل، شوتس و گارفینکل، دلالت‌های آن را در حوزه سیاستگذاری فرهنگی نشان دهد. ضرورت اتخاذ گفتمان سیاست فرهنگی ارتباطی، ضرورت اتخاذ رویکرد معرفت‌شناختی فرهنگی، توجه ویژه به فرهنگ عمومی و نگرانی از تقلیل آن به فرهنگ عامه‌پسند، ضرورت انجام تحقیقات معرفت‌پژوهی جامعه‌شناختی جهت کشف وضعیت جامعه جویی و کنش ارتباطی مردم و لایه‌های زیرین فرهنگ عمومی و لزوم وحدت زیست‌جهان سیاستگذار، برنامه‌ریز و مجری سیاست‌ها از پیامدهای چنین رویکردی است.

■ واژگان کلیدی:

نظریه پدیدارشناختی، فرهنگ، جهان زندگی، سیاستگذاری فرهنگی، فرهنگ عمومی.

اصغر اسلامی تنها

دانشجوی دکتری فرهنگ و ارتباطات دانشگاه باقرالعلوم (ع)

islamitanha@yahoo.com

مقدمه

امروزه از یک سو فرهنگ در کانون توجه متفکران اجتماعی قرار گرفته، ابعاد و عرصه‌های گوناگون آن با چشم‌اندازهای نظری متنوع نظریه‌پردازی می‌شود؛ به‌گونه‌ای که «نظریه‌های فرهنگی» گوناگون، حتی متضاد، بخشی از ادبیات دانشگاهی و ذخیره معرفتی آن را شکل داده است و از سوی دیگر فرهنگ مورد توجه ویژه نهاد سیاست قرار گرفته است و اصطلاحاتی چون «سیاست فرهنگی»، «سیاستگذاری فرهنگی» و «برنامه‌ریزی فرهنگی» در ادبیات علمی و رسانه‌ای پرکاربرد شده است. همنشینی دو واژه «فرهنگ» و «سیاست» در قالب «سیاست فرهنگی» و کاربرد گسترده آن، این پرسش را طرح می‌کند که آیا اساساً برنامه‌ریزی و سیاستگذاری فرهنگی فرهنگ ممکن است؟ در صورت امکان ماهیت سیاستگذاری فرهنگی چگونه است؟ چه کسی (دولت، بازار، نهادهای مدنی یا خود مردم) باید برنامه‌ریزی و سیاستگذاری فرهنگی را بر عهده بگیرد؟ بی‌شک پاسخ‌گویی به این پرسش‌ها بستگی به دیدگاه نظری ما درباره فرهنگ دارد. درحقیقت نگاه سیاستگذار به فرهنگ و تعریف او از آن، مهم‌ترین عنصر تأثیرگذار در سیاستگذاری فرهنگی است. تعاریف فرهنگ نیز در حیطه نظریه‌های فرهنگی شکل می‌گیرند؛ یعنی نظریه‌ها تعاریف متفاوتی از فرهنگ می‌دهند. مقصود از نظریه فرهنگی «ادراکات و الگوهای انتزاعی و نظام‌مندی است که در پی توضیح ماهیت فرهنگ و تبعات آن برای زندگی اجتماعی است» (Smith, 2001, p.4). همان‌گونه که اسمیت می‌گوید: «هرچند ادبیات مربوط به عرصه نظریه فرهنگی گسترده و متنوع است، اما می‌توان سه موضوع اصلی "محتوا" (Content)، "تبعات اجتماعی" (Social Implications) و مسئله "کنش، عملیت و خود" (Action, agency, self) را ذکر کرد که در مباحثات این عرصه کاملاً جنبه محوری داشته، یک پیوستگی مضمونی درونی در اختیار می‌گذارند؛ چراکه نظریه‌های فرهنگی از یک سو ابزاری برای درک ساختمان فرهنگ فراهم می‌کنند و از سوی دیگر به ارائه الگوهای تأثیر فرهنگ بر ساختار اجتماعی و زندگی اجتماعی توجه دارد. این نظریه‌ها می‌کوشند سازوکارهای همگرایی (Solidarity) و واگرایی (Divergent) را از سطح جامعه‌پذیری فردی تا سطح نهادهای کلان و نظام‌های اجتماعی را ارائه دهد» (Ibid, p.5). با توجه به این سه

محور می‌توان گفت نظریه‌های فرهنگی نقش اساسی در سیاستگذاری فرهنگی دارند و هر نظریه فرهنگی، سیاستگذاری فرهنگی خاصی را ایجاب می‌کند. مرور ادبیات آکادمیک و ذخایر معرفتی نظریه‌پردازی فرهنگی نشان می‌دهد یکی از رویکردهای مهم و تأثیرگذار در این عرصه رهیافت پدیدارشناختی بوده است. پرسش اصلی این مقاله آن است که ظرفیت‌ها و دلالت‌های نظریه پدیدارشناختی فرهنگ در عرصه سیاستگذاری فرهنگی چیست؟ برای پاسخ‌گویی به این پرسش نگارنده از روش‌شناسی مطالعات تحلیلی (Analytical Studies) استفاده نموده است تا با مرور و بازخوانی آرای مهم‌ترین شخصیت‌های رهیافت پدیدارشناختی، درک و تعریف فرهنگی آنان را آشکار و لوازم آن را جهت سیاستگذاری واکاوی کند.

نظریه پدیدارشناختی فرهنگ

پدیدارشناسی رویکردی است که هم به عنوان یک دستگاه فلسفی و هم به مثابه یک روش‌شناسی کیفی مستقل در علوم انسانی و اجتماعی شناخته می‌شود. جایگاه فلسفی پدیدارشناسی به دیدگاه فلسفی ادموند هوسرل (Edmund Husserl) (۱۹۳۸-۱۸۵۹) و روش «پدیدارشناسی استعلایی» (Transcendental phenomenology) او برمی‌گردد که در صدد پاسخ به این پرسش اصلی بود که چگونه اشیا کنش‌ها و رویدادها در آگاهی سوژه ظهور می‌یابد. او در پاسخ به این پرسش محوری، با استفاده از روش پدیدارشناختی استعلایی، به عنصر اساسی قصدمندی یا به تعبیر دقیق‌تر «روی‌آوردگی»^۱ آگاهی و تجربه زیسته در زندگی روزمره مردم تأکید کرد؛ لذا جهان آگاهی تجربه زیسته، نقطه محوری تمرکز پدیدارشناسی قرار گرفت (ایمان، ۱۳۸۸، ص ۲۷۵ و ۱۳۹۱، ص ۶)؛ به همین جهت برخی دانشمندان علوم اجتماعی تلاش کردند از طریق پدیدارشناسی، رابطه بین آگاهی فردی و زندگی اجتماعی را بررسی کنند و نوعی پدیدارشناسی اجتماعی شکل دهند.

۱. اصطلاح کلیدی «Intentionality» را به «قصدیت، نیت‌مندی، التفات، حیث التفاتی و توجه» ترجمه می‌کنند؛ اما به نظر می‌رسد ترجمه به «روی‌آوردگی» آن‌گونه که قربانی پیشنهاد می‌کند، دقیق‌تر باشد (برای توضیح بیشتر، ر.ک: ساکالفسکی، ۱۳۸۸، ص ۱۸).

پدیدارشناسی فلسفی و پدیدارشناسی اجتماعی که قریب به نیم قرن از یکدیگر فاصله دارند، راه خویش را با انتقاد و بازنگری در اندیشه‌ها و باورداشته‌های انگارهای پیش از خود آغاز کردند. هوسرل با فراروی از منازعات رایج در باب قابلیت‌های علم و فلسفه، در پی بناکردن فلسفه‌ای دقیق، منظم و انتقادی به مثابه علم بود و پدیدارشناسی را گذار فلسفه از مرحله پیش از علمی به موضع علمی می‌دانست (ریتزر، ۱۳۸۴، ص ۳۲۷). پل میان سنت پدیدارشناسی فلسفی و جریان بدنه اصلی علوم اجتماعی، محصول کارهای شاگرد هوسرل یعنی آلفرت شوتس (Alfred Schütz) است که به‌شدت بر لزوم مطالعه زیست جهان شخص عادی (Ordinary person) تأکید کرد (Smith, 2001, p.67). هر چند ریتزر امکان یک نوع جامعه‌شناسی پدیدارشناختی به همان معنای مورد نظر هوسرل را بسیار ضعیف دانسته (ریتزر، ۱۳۸۴، ص ۳۳۰)، لیوتار در وجود علم اجتماعی پدیدارشناختی تردید می‌کند، اما هر دو اذعان می‌کنند که این نظریه به بازنگری و بازاندیشی سازنده در پژوهش‌های اجتماعی و فرهنگی انجامیده است (لیوتار، ۱۳۷۵، ص ۹۵).

پدیدارشناسی فلسفی هوسرل: فرهنگ به مثابه جهان زندگی

هوسرل به بررسی مسئله «اشتراک بین‌الاذهان» بسیار علاقه داشت. او می‌خواست بفهمد «آگاهی فرد» چگونه با «آگاهی دیگری» گره می‌خورد (کنوبلاخ، ۱۳۹۱، ص ۲۰۸). او تأمل پنج دکارتی را به این مسئله اختصاص داد (هوسرل، ۱۳۸۱، ص ۱۳۶). این پرسش صورت دیگر همان پرسش قدیمی شناخت‌شناختی فلسفه یعنی «ما چگونه به واقعیت شناخت پیدا می‌کنیم؟» البته با توجه به مفهوم زیست جهان است. هوسرل با مشاهده فروپاشی دستگاه‌های بزرگ فلسفه سنتی، همچون هگل و شوپنهاور و بحران علوم اروپایی برای دفاع از فلسفه، دوباره به این پرسش اساسی فلسفی بازگشت تا بحران فلسفه و علوم را هم‌زمان حل کند (دراتیک، ۱۳۸۷، ص ۱۱). می‌دانیم که واقعیت مستقل از ما وجود دارد؛ اما همین واقعیت در دامنه ادراک ما قرار می‌گیرد. این ادراک چگونه ممکن می‌شود؟ آیا خود واقعیت فی‌نفسه در دامنه ادراک ما قرار می‌گیرد یا آن‌گونه که کانت معتقد بود، چنین واقعیتی دور از دسترس ذهن ماست؟ هوسرل در تحلیل فلسفی خود برای پاسخ‌گویی به پرسش بنیادین با به‌کارگیری پدیدارشناسی به عنوان روش، از جهان ریاضی (طبیعت) به جهان زندگی (فرهنگ) رسید.

هوسرل با توجه عمیق به هسته اصلی پدیدارشناسی خود یعنی «روی آوردگی» به تلقی جدیدی از جهان رسید. او با رد جهان ریاضی دکارتی - گالیله‌ای، جهان را افق ادراکات حسی و یک ساختار با معنا طرح کرد (خاتمی، ۱۳۸۷ ص ۳۰). هوسرل کار خود را با طرح و نقد و رد «تلقی متعارف از جهان» که در دوران جدید آغاز می‌کند. در این تلقی که از گالیله آغاز شده است، جهان مجموعه اشیائی است که وجود عینی، مستقل و ثابت دارند و می‌توان از طریق روش تجربی به آنها دست یافت و آن‌گونه که در واقع هست، آنها را شناخت (هوسرل، ۱۳۸۸، ص ۸۸). این دیدگاه را هوسرل دیدگاه «طبیعی» می‌نامد. نکته‌ای که دیدگاه طبیعی بر آن تکیه می‌کند، این است که این جهان مستقل از من است و همان‌طور خود را بر من عرضه می‌کند که هست؛ من می‌توانم جهان را به شیوه‌های گوناگون تغییر دهم؛ اما به فرض که من «اینجا» نباشم، جهان همچنان هست (خاتمی، ۱۳۸۶، ص ۳۱). هوسرل این دیدگاه را در آغاز روش پدیدارشناسی تعلیق می‌کند. او می‌گوید که جهان به معنای علمی کلمه هرگز در تجربه بی‌واسطه و زنده ما حاضر نیست؛ بلکه معنای جهان و علوم از طریق مقولات و مفاهیم حاصل می‌گردد؛ لذا نیاز به معنای عمیق‌تری از جهان وجود دارد تا سایر معانی و برداشتهای مفهومی از جهان بر اساس آن استوار گردند. وی این معنای برتر و سابق بر علم را جهان زندگی - یعنی جهان تجربه زنده و مشترک - می‌نامد که نمایان‌کننده بدهت بی‌واسطه تجربه‌های زنده ماست. به نظر هوسرل همه حقایق - نظری، منطقی، ریاضی یا علمی - ریشه و استحکام خود را مرهون بدهت‌هایی - چیزهایی که بی‌واسطه حضور دارند - هستند که در جهان زندگی یافت می‌شوند. در حقیقت با تعلیق دیدگاه طبیعی، هوسرل تعریف جدیدی از جهان ارائه می‌دهد. «بنیاد جمعی که به عنوان افق کلی شامل همه وضعیت‌های جزئی می‌شود»، یعنی هرچه به ادراک حسی درآید، همواره در یک افق معین و خاص ظاهر می‌شود و هر چیزی گویی در خارج افقی دارد که نه فقط مکانی است، بلکه زمانی هم هست (هوسرل، ۱۳۷۲، ص ۶۹-۷۳).

اکنون اگر جهان عبارت است از افق هرگونه ادراک حسی ما، پس باید دید این افق چگونه بر ساخته می‌شود؛ لذا پدیدارشناسی تنها به ذکر این نکته بسنده نمی‌کند که علوم دقیق مبتنی

بر زیست جهان هستند؛ بلکه می‌کوشد گونه‌های خاصی از «روی‌آوردگی» را که این علوم را به وجود آورده‌اند، شرح دهد. پدیدارشناسی به‌طور دقیق توضیح می‌دهد که چگونه جهان به جهانی از واقعیت‌های هندسی و اتمی تبدیل شده است. آن‌گاه ادعا می‌کند که علوم دقیق باید جایگاه حقیقی خود را در جهان زندگی بیابند. پدیدارشناسی آشکار می‌کند که علوم دقیق از جهان زیسته و اشیای موجود در آن ریشه گرفته است؛ ارزش و تمایز علم ریاضی را باز می‌شناسد، اما بیش از حد به آن بها نمی‌دهد. پدیدارشناسی یادآوری می‌کند که علم بر اساس چیزهایی ساخته شده است که به شیوه پیش‌علمی داده شده‌اند؛ از این رو علم «از آن کسی» است و «کسی» به آن نایل شده است. علم را باید دانشمندان اظهار کنند؛ یعنی توسط انسانی که می‌تواند متناسب با «روی‌آورد» خود به‌گونه‌ای خاص بیندیشد. علم متضمن گونه‌های مختلفی از روی‌آوردگی، حضور و غیاب و هم‌نهاد این همانی‌هاست؛ بنابراین صورت‌هایی از روی‌آوردگی را پیش‌فرض می‌کند که در تلاش‌های فکری دیگر مشترک است و روی‌آوردهای خود را نیز گسترش می‌دهد (ساکالوفسکی، ۱۳۸۸، ص ۲۵۹-۲۶۰).

هوسرل تأکید می‌کند که جهان زندگی گسترده‌تر از طبیعت است؛ زیرا شامل فرهنگ نیز می‌شود (خاتمی، ۱۳۸۷، ص ۳۹). در میان هستومندهایی که پیرامون ما هستند، نه فقط هستومندهای طبیعی، بلکه ابزارها، کتب، ساختمان‌ها و اشیای هنری نیز موجودند؛ یعنی اشیائی که ساخته دست انسان‌اند و در خدمت او به کار می‌روند؛ به تعبیر دیگر افزون بر اشیای طبیعی، اشیائی که فقط در پیوند با انسان و برای انسان معنا دارند، نیز هستند. به دلیل همین شمول، چهارچوبی برای زندگی انسان فراهم می‌آید که آن را جهان زندگی می‌نامیم؛ به علاوه ما در جهان زندگی شاهد انسان‌های دیگر هستیم؛ آنها را مانند خود در جهان و آگاه از جهان می‌یابیم. هر یک از ما مسلّم می‌گیریم که جهان برای همگان یکسان و یگانه است. این جهان همان جهان تجربه‌های مشترک ماست. درحقیقت پدیدارشدن زیست جهان منوط به تبدیل نگرش طبیعی به نگرش پدیدارشناختی است (هوسرل، ۱۳۸۸، ص ۲۲۹).

این تلقی از جهان به عنوان جهان زندگی مستلزم جنبه‌های اجتماعی- تاریخی است. جهان زندگی از آن جامعه مفروضی است که در برهه‌ای خاص از تاریخ قرار دارد؛ از این رو وقتی که در ظرف تاریخی- اجتماعی خود عمل می‌کنیم، جهان زندگی ما شامل همه باورها، سنن و مفاهیمی می‌شود که در آن ظرف تاریخی- اجتماعی خاص ما جاری است. ظرف تاریخی- اجتماعی در اینجا دلالت بر فرهنگ به معنای وسیع‌تر کلمه است (خاتمی، ۱۳۸۷، ص ۳۹).

پدیدار شناسی اجتماعی شوتس: فرهنگ به مثابه جهان زیسته

ایلیا شروبار، معتقد است *آلبرت شوتس* ایده *هوسرل* را که «پدیدارشناسی باید تبدیل به علم جهان زندگی شود» پی گرفت (شروبار به نقل از: ریتزر، ۱۳۸۴، ص ۳۳۰). شوتس از شاگردان *هوسرل* بود و می‌خواست از یافته‌های استادش در توضیح زندگی روزمره استفاده کند. همان‌گونه که دغدغه اصلی *هوسرل* پرسش «شناخت چیزها چگونه ممکن است» بود، سؤال اصلی شوتس نیز یافتن پاسخی برای پرسش «شناخت دیگری چگونه ممکن است» بود؛ به همین جهت شوتس با تلفیق اندیشه‌های *وبر* و *هوسرل* راهی برای بازگشایی مسیر «فهم دیگری» جستجو می‌کند (Schutz, 1967, p.113). *رویکرد هوسرل* در *گرو تفکیک تجربه و حذف عقل سلیم* (رویکرد طبیعی) است. به باور شوتس بخش اعظم زندگی اجتماعی امکان تداوم دارد؛ دقیقاً بدین دلیل که مردم این کار را انجام نمی‌دهند. مابه جای این کار، ساکنان یک «زیست جهان» (Lebenswelt (life world)) هستیم که حاصل «بدیهی‌شمرده‌شدن» (Taken for granted) است. ما به موجودی‌های معرفت «عقل سلیم» (Common sense knowledge) برای ادامه زندگی متوسل می‌شویم. ما ساکنان یک زیست جهانییم و از ذخایر آن استفاده می‌کنیم (Smith, 2001, p.67). مشارکت بین‌الذهانی جهان باوری همگانی است (ساکالفسکی، ۱۳۸۳). از نظر شوتس «سنخ‌سازی» (typification) در این عمل نقش مرکزی دارد. فهمیدن به معنای قراردادن خود در درون دیگران نیست؛ بلکه ترتیبی از نمونه‌سازی‌هاست (شوتس ایشل، ۱۳۹۱، ص ۱۷۹). او معتقد بود تعاملات ما با دیگران بر اساس این فرض یا تلقی است که دیگران جهان را به همان شیوه ما درک می‌کنند. اگر بی‌وقفه پرسش می‌کردیم، حیات اجتماعی نابود می‌شد (smith, 2001, p.67).

شوتس در پدیدارشناسی جهان اجتماعی (۱۹۶۷) با اذعان به امکان «فهم دیگری» (Un-derstanding the other person) معتقد است این فهم مبتنی بر تجربه عینی ما از «دیگری» است. زمانی که وجود «دیگری» و امکان فهم او مسلم فرض می‌شود، درحقیقت ما وارد «قلمرو بین‌ذهانی» (the realm of intersubjectivity) شده‌ایم. جهانی که در این حال، افراد با هم‌نوعان خود تجربه می‌کنند «جهان اجتماعی» (Social world) نامیده می‌شود (Schutz, 1967, p.139). شوتس با تأمل فلسفی درباره «آگاهی» تشخیص داد که انسان‌ها ذهن دارند، به ساخت اجتماعی واقعیت می‌پردازند و ساخت‌هایشان حدود فعالیت‌هایشان را مشخص می‌کند. این کنشگران اجتماعی اند که با فعالیت آگاهانه‌شان جهان اجتماعی را می‌سازند؛ اما ساخت‌های ناشی از این فعالیت، خود، فعالیت خلاقانه بعدی را محدود می‌سازند؛ به عبارت دیگر جهان اجتماعی مورد نظر شوتس در واقعیت امر پر از کنشگرانی اجتماعی است که ذهن دارند و به فعالیت خلاقانه می‌پردازند. شوتس تصویری دیالکتیکی از جهان اجتماعی پیش روی‌مان می‌گذارد که در آن، از یک سو انسان‌ها تحت الزام نیروهای اجتماعی‌اند، ولی از سوی دیگر می‌توانند و گه‌گاه ناپارند این الزام‌ها را از میان بردارند (ریتزر، ۱۳۸۴، ص ۳۳۳). به عبارت دیگر او بر جهان روزمره تجربه زیسته تأکید می‌کرد؛ جهانی که در وهله نخست بر حضور فیزیکی ما و درک حسی‌مان از آن مبتنی است و در وهله دوم بر مفاهیمی که ما برای نظم‌بخشیدن و تفسیر تجربه‌های‌مان استفاده می‌کنیم؛ مفاهیمی که به شیوه‌ای اجتماعی برساخته می‌شوند. جهان اجتماعی شوتس بر اساس فلسفه آگاهی، پر است از کنشگرانی که ذهن دارند و به فعالیت خلاقانه می‌پردازند و جهان اجتماعی‌شان را می‌سازند.

شوتس واقعیت اجتماعی را دارای چهار قلمرو متمایز اجتماعی می‌دانست (Schutz, 1967, p.30). هر یک از این قلمروها از جهان اجتماعی انتزاع شده و بر حسب میزان نزدیکی (درجه دسترس بودن موقعیت‌ها برای کنشگر) و تعیین‌یافتگی (درجه‌ای که کنشگر می‌تواند آنها را تحت نظارت خود داشته باشد) آن از همدیگر متمایز می‌شود.

الف) قلمرو اخلاف (Folgewelt) (آیندگان = Successors): این قلمرو برای شوتس یک مقوله صرفاً فرعی به شمار می آید، برخلاف مارکس که این مقوله در دیالکتیک او نقشی تعیین کننده دارد. قلمرو اخلاف، جهانی یکسر آزاد و کاملاً نامتعین است که قوانین علمی بر آن هیچ گونه تسلطی ندارند. یک دانشمند اجتماعی فقط به گونه‌ای بسیار کلی در مورد آن پیش‌بینی می‌کند و توصیف دقیق آن برایش امکان‌ناپذیر است (Schutz, 1967, p.143). این مقوله به خاطر کیفیت نامتعین آن، بیرون از محدوده کار علمی شوتس جای می‌گیرد (ریتزر، ۱۳۸۴، ص ۳۳۴-۳۳۵).

ب) قلمرو اسلاف (Vorwelt) (گذشتگان = Predecessors): در قلمرو گذشتگان یا تاریخ، دانشمند اجتماعی تنها می‌تواند مشاهده‌گر باشد نه کنشگر (Schutz, 1967, p.143). گذشته، برخلاف آینده، تا اندازه‌ای به تحلیل علمی تن می‌دهد. کنش کسانی که در گذشته زندگی می‌کردند، کاملاً تعیین یافته است. در این قلمرو هیچ عنصری از آزادی وجود ندارد؛ زیرا علت‌های کنش‌های گذشتگان و خود این کنش‌ها و پیامدهایشان عملاً اتفاق افتاده‌اند. بررسی جهان اسلاف با وجود متعین بودن آن، برای یک نوع جامعه‌شناسی ذهنی دشواری‌هایی را در بر دارد. تفسیر کنش‌های مردمی که در زمانی دورتر زندگی می‌کردند، دشوار است؛ زیرا در این مورد ناچاریم مقولات فکری امروزی را با نگاهی به گذشته تاریخی به کار بندیم و معمولاً از مقولات رایج در زمانه آنها استفاده نمی‌کنیم؛ لذا هر چند کار جامعه‌شناختی ذهنی در مورد گذشته امکان‌پذیر است، احتمال تفسیر نادرست در این زمینه بسیار زیاد است (ریتزر، ۱۳۸۴، ص ۳۳۵-۳۳۶).

ج) قلمرو معاشران (اومولت = Umwelt): قلمرو واقعیت اجتماعی مبتنی بر تجربه مستقیم است. تجربه مستقیم موجودات هم‌نوع انسانی به گونه‌ای که ارتباط چهره به چهره امکان‌پذیر شود، در چهار چوب قلمرو تجربه بی‌میانجی، ساخت اجتماعی واقعیت رخ می‌دهد و یک دانشمند فرصت خوبی برای درک آن دارد. تحلیل تجربه کنشگر در این قلمرو لزوماً بررسی آگاهی کنشگر و نیز کنش متقابل رودرروی او را ایجاب می‌کند. به نظر شوتس کنشگر در این قلمرو به میزان قابل توجهی از آزادی و خلاقیت برخوردار است؛ لذا چنین کنشگری در قلمرو بررسی علمی نمی‌تواند قرار گیرد. از نظر شوتس همه انسان‌ها ذهن دارند و از همین‌رو پیش‌بینی‌ناپذیرند، به‌ویژه در

کنش متقابل رودررو با افراد دیگر. وانگهی افراد در ارتباط با آدم‌های دیگر بر پایه آنچه آنها انجام می‌دهند، حتی بر مبنای آنچه تصور می‌کنند، آدم‌های دیگر قصد انجام‌دادنش را دارند، می‌توانند کنش‌هایشان را تغییر دهند و غالباً هم این کار را انجام می‌دهند؛ لذا اومولت یا جهان ترکیب‌شده از کنش متقابل مستقیماً تجربه‌شده انسان‌ها نمی‌تواند بخشی از علم جامعه‌شناسی باشد (ریتزر، ۱۳۸۴، ص ۳۳۶).

د) قلمرو معاصران (Mitwelt (World of My Contemporaries)): واقعیت اجتماعی مبتنی بر تجربه غیرمستقیم (میت‌ولت) در کار شوتس اهمیت محوری دارد. «میت‌ولت» جنبه‌ای از جهان اجتماعی است که در آن، انسان‌ها معمولاً با نمونه‌های آدم‌ها یا با ساختارهای اجتماعی گسترده‌تر سروکار دارند نه با کنشگران واقعی. آدم‌ها در این نمونه‌ها و ساختارها جای می‌گیرند. در این قلمرو از آنجاکه کنشگران به جای آدم‌های واقعی با نمونه‌ها روبرویند، دانش آنها از مردم، بر مبنای کنش متقابل رودررو پیوسته در معرض تجدید نظر قرار نمی‌گیرد. این دانش به نسبت پایدار از نمونه‌های کلی از طریق تجربه ذهنی را می‌توان بررسی کرد و از این حیث می‌توان آن فراگرد کلی را که افراد از طریق آن با جهان اجتماعی روبرو می‌شوند تا اندازه‌ای تشخیص داد. درحقیقت «میت‌ولت» جهان قشربندی‌شده‌ای است که سطوح متفاوت آن با درجه ناشناختگی مشخص می‌شود. هرچه سطح مورد نظر ناشناخته‌تر باشد، روابط افراد درگیر را بیشتر می‌توان بررسی کرد. شوتس هشت سطح از سطوح عمده این قلمرو را که از کمترین سطح ناشناختگی آغاز می‌شود، معرفی می‌کند. در این سطوح هرچه جلوتر برویم، انسان‌های موجود در آنها غیرشخصی‌تر و ناشناخته‌شده‌تر می‌شوند؛ لذا در این روابط انسان‌ها با یکدیگر کنش متقابل رودررو ندارند و دانش آنها محدود به «نمونه‌های کلی از طریق تجربه ذهنی (General Types of Subjective Experience)» است (Schutz, 1967, pp.180-181).

فایده روش شناختی نظریه شوتس درباره قلمرو جهان اجتماعی تعیین محدوده قابل مطالعه علمی آن است. دنیای «اخلاف» و «معاشران» به دلیل تعیین‌نا یافتگی و پیش‌بینی ناپذیری اراده و عمل فاعلان، به هیچ روی تن به بررسی‌های علمی نمی‌دهد؛ اما دنیای «سلاف» به میزانی که

بتوان معنا و اغراض کنش‌های آنان را حدس زد و دنیای «معاصران» بیشترین قابلیت را برای این نوع مطالعات دارند. البته خطر بدفهمی و تفسیر نادرست از اعمال سلف، همواره بیش از معاصران، تحقیقات علمی را تهدید می‌کند؛ بنابراین جهان معاصران از همه بیشتر قابل بررسی اجتماعی- علمی است؛ زیرا اولاً این جهان نه تحت تسلط کنشگران واقعی آزاد و غیر قابل پیش‌بینی، بلکه تحت تسلط نمونه‌هاست. ثانیاً دانشمند اجتماعی در همین جهان زیست می‌کند؛ از همین روی بهتر می‌تواند نومن‌های موجود در آنها را تشخیص دهد (ریتزر، ۱۳۸۴، ص ۳۴۲).

در حقیقت همین امر وجه تمایز شووتس از وبر است؛ چراکه او این دیدگاه وبر را که چگونگی ساخت مفاهیم و نظریه‌ها مبتنی بر استفاده از نمونه‌های آرمانی است، پذیرفته بود؛ اما تصویری متفاوت از ماهیت و خاستگاه این نمونه‌ها داشت. در حالی که وبر می‌پذیرفت جامعه‌شناس می‌تواند معنای نوعی را به یک نمونه آرمانی نسبت دهد، شووتس بر این موضوع تأکید داشت که نمونه‌های آرمانی دانشمندان علوم اجتماعی باید برآمده از نمونه‌های روزمره باشند که واقعیت اجتماعی کنشگران اجتماعی می‌سازند؛ لذا «برساخته‌های علوم اجتماعی برساخته‌های درجه دوم‌اند؛ یعنی برساخته‌هایی از برساخته‌های کنشگران در صحنه اجتماعی که دانشمند علوم اجتماعی رفتار آنان را مشاهده و تبیین می‌کند» (Schutz, 1963, p.242). حرکت از برساخته‌های مرتبه اول به برساخته‌های مرتبه دوم، مستلزم آن است که دانشمند علوم اجتماعی در میان فعالیت‌ها و معانی زندگی روزمره، مواردی را که با اهدافش ارتباط نزدیکی دارند، برگزیند و الگوهایی از جهان اجتماعی بسازد؛ کنشگران نوع‌نمون اجتماعی با انگیزه‌های نوع‌نمون و کنش‌های نوع‌نمون در موقعیت‌های نوع‌نمون (بلیکی، ۱۳۹۱، ص ۳۱۴).

شووتس ضمن بحث درباره «میت‌ولت» بر تأثیر الزامی نیروهای فرهنگی- مثل نمونه‌سازی‌ها- بر کنشگران تأکید می‌ورزد؛ بنابراین- همان‌گونه ریتزر معتقد است- مفهوم «زیست جهان» (Life World) از نظر شووتس، چهارچوب فرهنگی و از پیش تعیین‌شده زندگی اجتماعی و تأثیر آن بر افکار و کنش‌های کنشگران را در بر می‌گیرد. او در سطح فرهنگی از همه بیشتر، به الگوهای اعتقادی و کرداری که فرهنگ تجویزشان می‌کند و از طریق اجتماعی انتقال می‌یابد، علاقه‌مند

بود و معتقد بود عناصر سازنده فرهنگ در جهان حیاتی، از نظر زمانی پیش از ما وجود داشته، بعد از ما نیز وجود خواهند داشت. این چهارچوب فرهنگی در جهت مقیدساختن کنشگران و اعمال محدودیت‌هایی بر رفتار روزانه‌شان عمل می‌کند. این چهارچوب مسیرهای کنش از پیش آماده‌شده، راه‌حل‌های مسائل و تفسیرهایی از جهان اجتماعی و نظایر آن را در اختیار کنشگران قرار می‌دهد؛ در نتیجه کنشگران در موقعیت‌های غیرتردیدآمیز، گرایش به این دارند که به الگوهای عادی توسل جویند. در جهان میت‌ولت کنشگران احتمالاً کمتر موقعیت‌های تردیدآمیز را تجربه می‌کنند و بنابراین نیازی به پیش‌کشیدن چهارچوب فرهنگی از پیش تعیین‌شده ندارند؛ اما در جهان اومولت موقعیت‌های بحث‌انگیز بیشتری در ارتباطات پیش می‌آید؛ در نتیجه نمونه‌سازی‌های رایج بیشتر در معرض پرسش قرار می‌گیرد؛ مثلاً برخورد با یک استاد کم‌سواد ما را به پرسش درباره نمونه‌سازی‌های استادان وامی‌دارد (ریتزر، ۱۳۸۴، ص ۳۴۲-۳۴۳).

جهان حیاتی تمامی نمونه‌سازی‌هایی را شامل می‌شود که همه تجارب، دانش و کردار انسان‌ها بر پایه آنها استوارند. این همان جهانی است که کنشگر نمونه‌ای آن را به گونه‌ای حاضر و آماده می‌پذیرد. رویکرد بی‌چون‌وچرای کنشگران به جنبه‌های فرهنگی جهان حیاتی، همان «رویکرد طبیعی» هوسرل است.

شوتس در بررسی عناصر سازنده جهان حیاتی به سه عنصر معمول دانش که بخش واقعیت پذیرفته‌شده در زندگی روزمره را تشکیل می‌دهند، اشاره می‌کند. آنها عبارت‌اند از: دانش به مهارت‌ها، دانش سودمند و دانش به دستورالعمل‌ها. هر یک از این عناصر، بخشی از ذخیره دانش اجتماعی به شمار می‌آید و به کنش کم‌وبیش عادی می‌انجامد.

«دانش به مهارت‌ها» بنیادی‌ترین صورت دانش است؛ زیرا به‌ندرت تردیدآمیز می‌شود و از همین‌رو از درجه بالایی از قطعیت برخوردار است. مثال این نوع دانش، مهارت در راه‌رفتن است. «دانش سودمند» راه‌حل مشخص برای مسئله‌ای است که زمانی بحث‌انگیز بوده است. هر چند این‌گونه دانش اعتبار بی‌چون‌وچرا ندارد، به سطح بالایی از قطعیت دست یافته است. نمونه این‌گونه دانش عمل‌کردهایی چون رانندگی و چشم‌اندازهای فکری مانند فلسفه است. «دانش

به دستورالعمل‌ها» از همه صور دیگر متغیرتر است؛ ولی - با این همه - یکنواختی دارد. در برخی موقعیت‌ها دستورالعمل‌ها به عنوان شیوه‌های یکنواخت تطبیق با موقعیت به کار گرفته می‌شوند؛ برای مثال فروشنده‌ای که می‌تواند در برخورد با مشتریان از شگردهای آزمایش شده استفاده کند، اما اگر موقعیت بحث‌انگیز شود و مشتری رفتار غیرعادی داشته باشد، او می‌تواند دستورالعمل دیگری را به کار بندد؛ حتی با واکنش ابداعی با این موقعیت برخورد کند.

البته از نظر شوٲس همه عناصر قلمرو فرهنگی می‌توانند در مورد افراد گوناگون، متفاوت عمل کنند؛ زیرا تجربه شخصی هر فرد نسبت به فرد دیگر تفاوت دارد؛ لذا ذخیره دانش همیشه از عنصری خصوصی برخوردار است؛ اما این عنصر به جهت ماهیت زندگی‌نامه‌ای که دارد، بخشی از جهان حیاتی به شمار نمی‌آید و قابلیت بررسی علمی ندارد؛ هرچند در زندگی روزمره کنشگران واقعی اهمیت دارد (همان، ص ۳۴۴-۳۴۵).

۴۳

شوٲس میان آن جنبه‌هایی از جهان اجتماعی که باید از نظر فلسفی تحلیلشان کرد و جنبه‌های دیگری که می‌توان در مورد آن تحقیق علمی جامعه‌شناختی کرد، تمایز قایل شد و کوشید میان این دو جنبه رابطه برقرار کند. از نگاه او آنچه را در آگاهی افراد می‌گذرد، نمی‌توان بررسی علمی کرد و افراد در جهان زندگی روزانه، تا آنجا که امور بر وفق دستورالعمل‌ها به خوبی پیش می‌روند، کنشگران به آنچه در ذهن دیگران می‌گذرد، کمتر توجه می‌کنند. البته شوٲس بصیرت‌های فلسفی فراوانی در زمینه آگاهی به دست داده است. در واقع فراگردهای معناسازی و تفاهم در میان افراد، فراگردهای تفسیر رفتار دیگران و نیز فراگردهای تفسیر خود مبنای علایق جامعه‌شناختی اوست. مبنای فلسفی تصویر شوٲس از جهان اجتماعی که البته به نظر او قابل بررسی علمی نیست، همان آگاهی عمیق است که فراگردهای معناسازی، تفاهم، تفسیر و تفسیر خود از آن سرچشمه می‌گیرد. این همان قلمروست که برای اسلاف فلسفی او یعنی برگسون و هوسرل اهمیتی اساسی داشت. آنها به فلسفه‌پردازی درباره آنچه در ذهن می‌گذرد، علاقه‌مند بودند؛ ولی شوٲس می‌خواست آن را به قضیه جامعه‌شناختی علمی تبدیل کند؛ برای همین منظور بود که به کار ماکس وبر درباره کنش اجتماعی سوق داده شد؛ زیرا به نظر او این بخش کار وبر هم به آگاهی توجه دارد و هم به

جامعه‌شناسی علمی. البته علاقه به کنش فردی اهمیت ثانوی برای او بر داشت و او بیشتر به تأثیر ساختارهای اجتماعی بر کنش افراد می‌پرداخت (همان، ص ۳۴۹).

پدیدارشناسی پس از شووتس (برگر و لوکمان و گارفینکل): فرهنگ به مثابه جهان زندگی روزمره

شووتس با ایجاد تمایز بین برساخت‌های درجه اول و درجه دوم تأکید کرد که تمام دانش علمی ما درباره جهان اجتماعی به‌طور غیرمستقیم حاصل می‌شود و باید مبتنی بر موضوعاتی باشد که انسان‌ها بر اساس دانش عامه روزمره خود برمی‌سازند؛ افرادی که زندگی روزانه خود را در جهان اجتماعی خودشان می‌گذرانند. شاگردان او پیتر برگر و توماس لاکمن در نظریه‌پردازی خود همین ایده شووتس را در قالب کشف بنیادهای شناسایی در زندگی روزمره پی گرفتند (برگر و لاکمان، ۱۳۸۷، ص ۳۳). برگر متفکری بود که جهان زندگی روزمره را در مرکز تحلیل اجتماعی قرار داد. او به همراه توماس لوکمان یکی از ماندگارترین آثار را در نظریه اجتماعی پس از جنگ نگاشت. او کتاب خود را با عنوان **گویای برساختن اجتماعی واقعیت: رساله‌ای در جامعه‌شناسی شناخت** در سال ۱۹۶۶ منتشر کردند (سیدمن، ۱۳۸۶، ص ۱۱۱). نویسندگان آلمانی و آمریکایی کتاب، دانش‌آموختگان فلسفه و الهیات بوده‌اند و بحث آنها جریان اصلی جامعه‌شناسی را دچار حیرت کرد؛ جریانی که همواره بر آن بود جهان را به مثابه یک امر عینی و مستقل از موجودات انسانی درون آن ملاحظه نماید. آنها استدلال کردند که جهان اجتماعی به دست افراد و در کنش متقابل ساخته می‌شود. ما به انسان‌ها، اشیا و رویدادها معنا می‌دهیم (همان، ص ۱۱۰). برگر و لاکمن خواستار آن بودند که انسان‌های واقعی زنده و کنشگر را دوباره به صحنه اندیشه اجتماعی بازگردانند. هدف آنان این بود که نگاه به جامعه را، به مثابه نظامی سیال و توافقی ناپایدار که در نهایت ریشه در کنش‌های متقابل افراد دارد، جایگزین پنداشت‌های ارگانیکی و مکانیکی از آن کنند. خود عنوان مهم‌ترین اثرشان، یعنی **ساخته‌شدن واقعیت در جامعه** بر توان آدمی در شکل‌بخشیدن به جامعه و خصیصه گشودگی تاریخ به روی رویدادهای جدید تأکید می‌کند. برگر و لاکمن با زندگی اجتماعی به مثابه پدیده‌ای تولید و بازتولیدشده در کنش متقابل انسان‌ها مواجه شدند.

عنوان فرعی کتاب **ساخته‌شدن واقعیت در جامعه** یعنی رساله‌ای در جامعه‌شناسی معرفت، از رویکرد منحصر به فرد نویسندگان حکایت دارد. در آن زمان جامعه‌شناسی معرفت، کندوکاوی در منشأ و کارکرد اجتماعی افکار، به‌ویژه دین، آرای نظری، ایدئولوژی‌های سیاسی تعریف می‌شد. در این رویکرد به جای آنکه معرفت را بیان ناب خرد بدانند، آن را در پیوند با علایق، منافع و کشمکش‌های اجتماعی به شمار می‌آوردند. برگر و لاکمن تعریف جدیدی از جامعه‌شناسی معرفت ارائه کردند. آنان پیشنهاد کردند جامعه‌شناسی معرفت به جای مطالعه تخصصی نقش اجتماعی ایدئولوژی‌ها، کندوکاو در شیوه‌هایی باشد که از طریق آنها آرای روزمره درباره واقعیت خلق شده، ادامه حیات می‌دهند. آنان استدلال کردند که نخبگان فرهنگی در تعریف واقعیت تنها نیستند؛ انسان‌های عادی آرای دارند یا مجموعه‌های معرفتی تولید می‌کنند که واقعیت را تعریف می‌کنند. جامعه‌شناسی معرفت باید بر فهم شیوه برساخت اجتماعی واقعیت‌های روزمره متمرکز شود. هدف آنها این بود که جامعه‌شناسی معرفت را به نظریه عام جامعه‌شناسی‌ای بدل کنند که برساخته‌شدن اجتماعی واقعیت به صورت روزمره متمرکز باشد (سیدمن، ۱۳۸۷، ص ۱۱۲).

تذات اصلی آنها این بود که افراد در تعاملات خود از طریق فعالیت‌های زبانی و نمادین‌شان، جهان‌های اجتماعی را خلق می‌کنند تا بدین وسیله به وجود ذاتاً بی‌شکل و تعین نیافته آدمی هدف و انسجام ببخشند (برگر و لاکمن، ۱۳۸۷، ص ۵۴). برگر و لاکمن در دو بخش اصلی ساخت اجتماعی واقعیت (بخش اول: جامعه به مثابه واقعیت عینی و بخش دوم: جامعه به مثابه واقعیت ذهنی) به بررسی نسبت جامعه و فرهنگ پرداخته، بنیان چارچوب نظری محکمی را تدوین کردند که در آثار دیگرشان بسط یافته است؛ برای نمونه پیتر برگر در **سایبان مقدس: بنیانهای نظریه‌ای جامعه‌شناسانه درباره دین** خطوط اصلی شکل‌گیری نهادهای اجتماعی مبتنی بر همان نظریه را به شرح ذیل تشریح می‌کند.

فرایند بنیادین دیالکتیکی جامعه از سه مرحله یا عمل تشکیل شده است که عبارت‌اند از بیرونی‌شدن، عینی‌شدن، درونی‌شدن... بیرونی‌شدن سرریز افعال جسمانی و ذهنی آدمی در جهان است. عینی‌شدن عبارت است از رسیدن به واقعیتی از طریق محصولات این فعالیت؛

واقعیتی که تولیدکنندگان اصلی آن خود یک برون‌بودگی معمولی هستند که بیرون و مستقل از خودشان قرار دارند. درونی‌شدن عبارت است از تصرف مجدد همین واقعیت توسط انسان، تبدیل دوباره آن از ساختارهای جهان عینی به ساختارهای آگاهی ذهنی. به واسطه بیرونی‌شدن است که جامعه محصولی انسانی است. به واسطه عینی‌شدن است که جامعه به واقعیتی یگانه و بی‌همتا بدل می‌شود. به واسطه درونی‌شدن است که آدمی محصول جامعه است (Berger, 1967, p.4).

یک سال بعد از انتشار اثر برگر و لوکمان (برساختن اجتماعی واقعیت) هارولد گارفینکل بیانیه رادیکال تری صادر کرد: *مطالعات اتنومتدولوژی*. گارفینکل بعضی از اصول شوئس را پذیرفت؛ لیکن بعد از اینکه کل مسئله را از نو به بوته آزمون سپرد، در واقع آنچه برای شوئس پدیدارشناسی پشت میز نشین باقی ماند، در دستان گارفینکل مبدل به تحقیقی تجربی شد؛ هرچند تحقیقی بدیع یا حتی عجیب و غریب. در این فرایند گارفینکل به کشفیات نوی دست یافت که فراتر از چیزی بود که هوسرل یا شوئس تصور کرده بودند.

گارفینکل بحق مشهورترین جامعه‌شناس پیرو پدیدارشناسی هوسرل است. برگر و لوکمان مفهوم کلی «برساختن اجتماعی واقعیت» را ارائه کردند؛ لیکن جهان پدیدارشناختی‌ای که آنها معرفی کردند، بسیار زیاد شبیه دنیای معمولی است. این جهان به‌طور ذهنی یا فزون‌تر به شیوه‌ای بین‌الذهانی برساخته می‌شود؛ اما این جهان تقریباً همان جهان سراسر باورهای معمولی است که گارفینکل در یک جهان متفاوت سیر می‌کند. جهان او روی یک مغاک بنا شده است. این جهان به‌طور اجتماعی برساخته می‌شود و معمولی و بدیهی انگاشته شده است؛ اما نه به این علت که این جهان واقعاً این‌طور است؛ بر عکس، از نظر گارفینکل جهان واقعی ناگفتنی و لمس‌ناکردنی است. این جهان آنجاست، اما به مثابه همان «عامل مرموزی که ما با تفاسیر اجتماعی آن را توضیح می‌دهیم. قدرتمندترین اصل اجتماعی ما این است که تفاسیر را به حال خود رها کنیم تا شاید دریابیم که چگونه این تفاسیر سست و لغزان‌اند و پایه و اساس بی‌بنیاد آنها را آشکار کنیم. اصطلاح «اتنومتدولوژی» خود به این امر تأکید شده اشاره می‌کند: «مردم» یا «مردم‌نگاری»، «مطالعه مشاهده‌ای»، «روش‌شناسی»، روش‌هایی که مردم از آنها استفاده می‌کنند تا تجارب خود را معنا کنند و بفهمند.

گارفینکل به سبب کاری که در جریان تدریس خود انجام داد، مشهور شد و آن هم فرستادن دانشجویان خود در دانشگاه UCLA به خارج از دانشگاه بود تا دست به آزمون‌هایی بزنند؛ آزمون‌هایی که عبارت بود از: «گسیختن» (Breaching) سطح بدیهی انگاشته‌شده زندگی روزمره. دانشجویان به خانه فرستاده می‌شدند تا در خانه خود مثل بیگانگان رفتار کنند و مؤدبانه بپرسند آیا آنها می‌توانند از حمام استفاده کنند و جز آن یا اینکه به دیگر دانشجویان گفته شده بود که به یک فروشگاه رفته، یک خمیر دندان ۹۹ سنتی انتخاب کنند و ببینند آیا می‌توانند با فروشنده چانه زده و آن را ۲۵ سنت بخرند. منظور از این اعمال، اصلاً این نبود که با تخلف از رسوم اجتماعی خاصی که اتفاقاً در خانه یا در فروشگاه رعایت می‌شدند، آنها را به ضد خود بدل کنند- یعنی همه آنها به شیوه هوسرلی در پراتز گذاشته شوند- بلکه آنچه مورد نظر بود، عبارت بود از ساختار کلی «بینش طبیعی»: چگونه مردم انتظار دارند زندگی روزمره سازمان یابد. شاید روش گارفینکل بیشتر تمهیدی آموزشی بوده است تا آزمونی برای اجتماع علمی. موضوع مطالعه پدیدارشناسی عبارت است از: کسب دانش درباره ساختارهای آگاهی خود آدمی. به قول گارفینکل انجام این آزمون‌ها «برای روح و روان خود آدمی خوب است». درحقیقت گارفینکل به جهان کنشگران واقعی در جهان اجتماعی نفوذ کرده بود و با این راهبرد می‌خواست وجود و کیفیت عمل این جهان واقعی را به دانشجویان خود نشان دهد.

گارفینکل اگرچه همکار پارسونز بود، بر خلاف او به دنبال نظریه‌ای بود که محوریت کنش اجتماعی و عاملان هوشمند را برای حفظ نظم اجتماعی بپذیرد. او عاملان را به چشم کسانی می‌نگریست که می‌کوشند کنش‌های مرتبط با زمینه‌های خاص را با دیگران بفهمانند و در همان حال پیوسته می‌کوشند کنش‌های دیگران را درک کنند. به عقیده او مردم ناگزیرند به فهم و معناکردن جهان و درک یکدیگر یکسره ادامه دهند و به فعالیت‌هایی با هدف درک و فهم یکدیگر دست زنند. روش‌شناسی مردمی باید به مطالعه روش‌های مردم، یعنی شیوه‌هایی که مردم معمولی در موقعیت‌های گوناگون و محیط‌های سازمان‌مند انجام می‌دهند، باشد (smith, 2001, p.69)

درک پدیدارشناختی فرهنگ؛ زیستن در جهان مشترک بین‌الذهانی

با مرور آنچه گذشت، می‌توان مسیر درک پدیدارشناختی فرهنگ از فلسفه تا جامعه‌شناسی را این‌گونه خلاصه نمود که هوسرل با روش پدیدارشناسی، یعنی تعلیق رویکرد طبیعی می‌کوشد به پرسش بنیادین «شناخت واقعیت چگونه ممکن است» پرداخته، جهان را در ناب‌ترین صورت پدیداری آن توصیف کند. او برای پاسخ‌گویی به جهان زندگی، یعنی جهان تجربه زنده و مشترک ما اشاره می‌کند. هوسرل با توجه به مسئله «اشتراک بین‌الذهان» می‌خواست بفهمد که آگاهی فرد چگونه با آگاهی دیگری گره می‌خورد؟ هوسرل روش پدیدارشناسی را راهی برای پاسخ‌گویی به این پرسش و گذر از تجربه خود تنهاانگاران به تجربه بین‌الذهانی می‌دانست (کوکب، ۱۳۸۳). او با گذر از جهان ریاضی (طبیعت)، جهان زندگی (فرهنگ) را کشف و پدیدارشناسی را علم جهان زندگی معرفی کرد. شاگرد او، شوتس ایده استاد را پی گرفت و پدیدارشناسی اجتماعی را بنیان نهاد. شوتس بر جهان روزمره تجربه زیسته تأکید کرد؛ جهانی که در وهله نخست بر حضور فیزیکی ما و به همین ترتیب بر درک حسی ما از اشیا و دیگران مبتنی است و در وهله دوم بر مفاهیمی که برای نظم‌بخشیدن و تفسیر تجربه‌های مان استفاده می‌کنیم؛ مفاهیمی که همواره به شکل اجتماعی برساخته می‌شوند. شوتس چهار قلمرو جهان اجتماعی را بر حسب میزان تعین‌یافتگی و فهم‌پذیری از همدیگر متمایز کرد: قلمرو اخلاف (آینده)، قلمرو اسلاف (گذشته)، قلمرو معاشران و قلمرو معاصران. فایده روش شناختی نظریه شوتس درباره قلمرو جهان اجتماعی، تعیین محدوده قابل مطالعه علمی است. دنیای «اخلاف» و «معاشران» به دلیل تعین‌نیافتگی و پیش‌بینی‌ناپذیری اراده و عمل فاعلان به هیچ روی تن به بررسی‌های علمی نمی‌دهد؛ اما دنیای «اسلاف» به میزانی که بتوان معنا و اغراض کنش‌های آنان را حدس زد و دنیای «معاصران» بیشترین قابلیت را برای این نوع مطالعات دارند؛ هرچند خطر بدفهمی و تفسیر نادرست از اعمال سلف، همواره بیش از معاصران، تحقیقات علمی را تهدید می‌کند.

رهیافت پدیدارشناختی ضمن اینکه بسترها و عوامل مادی پیدایی و تداوم واقعیت‌های اجتماعی را نفی نمی‌کند، برای ذهنیت و چهارچوب فرهنگی استقلال عمل و تعیین‌کنندگی بیشتر قائل

است. شوتس از آن به عنوان زیست جهان یاد می‌کند. از دید یک پدیدارشناس، تاریخ انسان به غایت انسانی است؛ بدین معنا که همواره ناتمام و بامعناست. تاریخ گذشته و سرنوشت آینده نه بر عینیت‌گرایی مطلق استوار است و نه بر ایدئالیسم محض؛ بلکه نمایی از صیوروت انسان به دست انسان است.

طبع پدیدارشناسی با بررسی جهان معاصران به دلیل تعیین‌یافتگی نسبی و امکان فهم‌پذیری افزون‌تر، سازگاری بیشتری دارد. همین احتیاط سبب شده است این رهیافت از نظر فقدان نگاه تاریخی، دچار ضعف جدی گردد. عنایت خاص به امور انضمامی و اکتفا به نتیجه‌گیری تفریدی، کم‌توجهی و کم‌علاقگی به مطالعه ساختارهای کلان اجتماعی را در پی دارد که ضعف دیگر آن است. البته *لیوتار* - در کتاب *بازسازی زیست جهان تاریخی و تحلیل قصدشده فرهنگ* - و *هابرماس* - در کتاب *ظهور نظام‌ها از زیست جهان و مستعمره شدن زیست جهان* - امکان پدیدارشناسی تاریخی و کلان‌نگر را مطرح می‌کنند.

پدیدارشناسان شیئیت دورکیمی را در حق پدیده‌های انسانی نمی‌پذیرند و می‌کوشند از طریق همدلی و مشارکت بین‌الذهانی با پدیده مورد مطالعه خویش رابطه هرچه نزدیک‌تری برقرار نمایند و بیش از هر چیز، آن را بفهمند. همدلی از این طریق میسر می‌شود که رابطه مشاهده‌گر با موضوعات انسانی مورد مطالعه، رابطه سوژه و ابژه نباشد، بلکه ابژه به مثابه خود دیگر در این مبادله حاضر شود. *لیوتار* معتقد است تجربه زیسته مشاهده‌گر در شکل‌گیری این رابطه همدلانه و درک معنای کنش‌کنشگر بسیار مؤثر است. همدلی ممکن است؛ چون ما ساکنان یک زیست جهان ایم. فرهنگ زیست جهان کنش انسانی، تعامل و همدلی و درک متقابل ممکن است؛ چون ما ساکنان یک زیست جهان ایم. شوتس مفهوم زیست جهان را برای اشاره به زیست جهان روزمره به کار می‌برد. او بر لزوم مطالعه زندگی روزمره به عنوان یک عرصه کلیدی پژوهش فرهنگی تأکید کرد و به مرکزی بودن معنای حتی پیش‌پافتاده‌ترین و به‌ظاهر سطحی‌ترین اعمال، سندیت بخشید. پرداختن به چنین چیزی بر مبنای این باور است که فرهنگ وجه‌گیرین‌ناپذیری از زندگی‌های ما را تشکیل می‌دهد. فرهنگ جهان تجربه زیسته زندگی روزمره و شعور عمومی است.

سیاستگذاری فرهنگی رهیافت پدیدارشناختی

پس از روشن شدن نظریه پدیدارشناختی، پرسش مهم آن است که الزامات چنین برداشتی از فرهنگ و دلالت‌های آن در عرصه سیاستگذاری چیست؟ سیاستگذاری واژه‌ای است که معمولاً با مفهوم دولت و حکومت همراه است. تدبیرهای دولتمردان و بازیگران عرصه قدرت در حوزه مسائل دفاعی، سیاست دفاعی و اقدامات و خطمشی دولت در دیگر عرصه‌های عمومی همچون اقتصاد، بهداشت، سلامت، محیط زیست و... نیز سیاست اقتصادی، بهداشتی، زیست محیطی و... نامیده می‌شود (شافریتز و پی بریک، ۱۳۹۰، ص ۲۴). این واژه هنگامی که به فرهنگ اضافه می‌شود نیز تدبیرها و اقدامات دولت و حاکمیت در عرصه فرهنگ را به ذهن متبادر می‌کند؛ یعنی «سیاست فرهنگی» (Cultural Policy) همان سیاست‌های عمومی دولت در امور فرهنگی یا به عبارت دقیق‌تر همان اقدامات و فعالیت‌های آگاهانه و برنامه‌ریزی شده نهاد دولت و حاکمیت در جهت تولید، توزیع و اشاعه دارایی‌های معرفتی جامعه و محصولات معنایی آن است (مک‌گویگان، ۱۳۸۸، ص ۷). بر این اساس دلالت‌ها و ظرفیت‌های درک پدیدارشناختی از فرهنگ در عرصه سیاستگذاری عبارت است از:

۱. گفتمان سیاست فرهنگی ارتباطی در برابر گفتمان دولتی و گفتمان بازار

مک‌گویگان در کتاب بازاندیشی در سیاست فرهنگی سه صورت‌بندی گفتمانی سیاست فرهنگی را در جوامع سکولار غربی از همدیگر متمایز می‌کند: گفتمان‌های سیاست فرهنگی دولتی، بازار و مدنی-ارتباطی (State, Market and Civil/ Communicative Discourses). او با این تمایز، به چگونگی مداخله گفتمانی دولت مدرن در ساحت فرهنگ اشاره می‌کند. گفتمان دولتی حول این ایده شکل گرفته است که دولت باید کل جامعه را اداره، اقتصاد را تنظیم و افراد مناسب را پرورش دهد. این ایده نه فقط در دولت‌های تمامیت‌طلب و اقتدارگرا و سوسیال-دموکرات، بلکه در دولت‌های لیبرال نیز پذیرفته شد و مسیر بازمهندسی اجتماعی روح جامعه سکولار را تعیین بخشید. سیاست فرهنگی نازی‌ها و کمونیست‌ها به مثابه راهبرد جامعه‌پذیری سوسیالیستی و ایجاد نهادهای میانجی به‌ظاهر غیردولتی همچون بی‌بی‌سی در انگلستان نمونه‌های روشن اجرای این سیاست فرهنگی در اروپای شرقی و غربی است.

ظهور گفتمان سیاست فرهنگی بازار نیز در سایه سیاست سوسیال-دموکراسی و مبارزه «بهترین‌ها» و «تفاله‌ها» یا نبرد «هنر نخبگانی» و «عامه‌پسند» به وقوع پیوست. این گفتمان را نیز در اجازه دولت بریتانیا به رابرت مورداک برای خرید بخش وسیعی از رسانه ملی و کنترل پخش ماهواره‌ای به خوبی می‌توان دید. این گفتمان سه سوژه آرمانی دارد: «مالیات‌دهنده»، «سهامدار» و «مصرف‌کننده». در این گفتمان باید از اسطوره مصرف‌کننده تبعیت شود؛ چراکه سودآوری در گرو خرید و مصرف است؛ لذا نه تنها باید نیازهای مصرف‌کننده را پاسخ داد، بلکه باید نیازها را نیز ساخت. سیاست دولت‌زدایی یا خصوصی‌سازی فرهنگی که شورای اروپا در سال ۱۹۹۷ تصویب کرد، با این منطق قابل فهم است.

گفتمان جامعه مدنی، پیشنهاد آرمانی هابرماس جهت اصلاح منطق ناکارآمد سیاست فرهنگی جوامع سکولار غربی است. هرچند با استعمار زیست جهان توسط نظام که خود هابرماس نیز به آن اذعان دارد، امید چندانی به ثمربخشی این گفتمان نیز نمی‌توان داشت. در واقع- همان‌گونه که ریموند ویلیامز می‌گوید- گفتمان دولتی و بازار با فرهنگ به شکل ابزاری برخورد می‌کنند تا از آن ابزاری بسازند، مثلاً جهت شاخ و برگ‌دادن به دولت- ملت (مک‌گویگان، ۱۳۸۸، ص ۸۹-۱۴۳).
۲. ضرورت اتخاذ رویکرد معرفت‌شناسی فرهنگی در سیاستگذاری فرهنگی

رویکرد پدیدارشناختی به فرهنگ نشان داد که «فرهنگ» زیست جهان مشترک کنش انسانی (Culture as the life world of human action) و «ارتباطات» تجربه خود و دیگری از طریق گفتگو (Communication as the Experience of Self and Others Through Dialogue) است. شوٲس زیست جهان را به عنوان گنجینه مهم انسانی در کانون توجه نظریه فرهنگی قرارداد و گارفینکل با تکیه بر پدیدارشناسی فلسفی هوسرل روش‌شناسی مردمی را بنیان نهاد و اعلام کرد: «جامعه‌شناسی ساده‌لوح و بی‌پایه است و ضرورت دارد که یک رشته علمی جدید تحت عنوان "اتنومتدولوژی" جایگزین آن گردد» (کالینز، ۱۳۷۹، ص ۱۸۳). جامعه‌شناسی به بستر واقعی امور واقع که ما باید آنها را مشاهده کنیم، قدم نگذاشته است. پژوهش پیمایشی صرفاً پرسش‌هایی را مطرح می‌کند و پاسخ‌های داده‌شده را به اشتباه شیوه‌های واقعی زندگی مردم برای راه‌بردن

زندگی خود تصور می‌کند و جامعه‌شناسی تاریخی نیز مبتنی بر اسنادی است که نسبت آنها با واقعیت اجتماعی حتی دورتر از جامعه‌شناسی معمولی است. پیروان کنش متقابل نمادی نظیر بلومر نیز فقط به تبیین سطح کنش متقابل پرداختند و تفاسیری درباره آن ارائه کردند، اما به کنه آن نرسیدند؛ چراکه از بررسی دقیق آن عاجز ماندند (همان، ص ۱۸۴).

در رویکرد پدیدارشناختی آنچه در کانون توجه قرار می‌گیرد «زندگی انسانی» است که بر اساس آگاهی شکل و نظم می‌یافت. انسان‌ها با رجوع به ذخایر زیست جهان و دانش مبتنی بر عقل سلیم، شرایطی را که در آن قرار گرفته‌اند، درک کرده، راهشان را در این شرایط می‌یابند و دست به عمل می‌زنند (هریتیچ به نقل از: ریتزر، ۱۳۸۴، ص ۳۶۵). روش‌شناسان مردمی در واکاوی زندگی روزانه نشان دادند که عمل عام و روزمره‌ای چون «راه رفتن» نیز یک پدیده اجتماعی است و انسان‌ها ضمن باهم‌راه رفتن و حتی تنه‌راه رفتن در عرصه اجتماعی قواعدی را رعایت می‌کنند که اگر آن قواعد زیر پا گذاشته شود، راه رفتن دسته‌جمعی یا تنه‌راه رفتن امکان‌ناپذیر می‌شود (همان، ص ۳۹۸). آنها امیدوار بودند با تحلیل چنین پدیده‌های پیش‌پاافتاده‌ای به فهم طیف وسیعی از پدیده‌های اجتماعی که دستاورد هرروزه اعضای جامعه است، دست یابند (رایبو و شنکاین به نقل از: همان، ص ۳۶۶). از نگاه آنها واقعیت اجتماعی برساخته می‌شود، کنشگران با گفتگو واقعیت اجتماعی را می‌سازند و جامعه دستاورد عملی در حال تکوین کنشگران است. آنها با بهره‌گیری از قواعد، دستورات عمل‌ها و رویه‌های موجود در زیست جهان انسانی واقعیت اجتماعی را می‌سازند (برگر و لوکمان، ۱۳۸۷، ص ۱۷۵). زیست جهان منشأ نظام‌ها و گنجینه معارف بشری است. نظام خانواده، حقوق، دولت و اقتصاد با بسط خود از زیست جهان دور شده‌اند. خاستگاه معارف بشری (فلسفه، علم و تکنولوژی (فن‌شناسی)، ادبیات، هنر و فرهنگ عامه) نیز زیست جهان است. بر این اساس منشأ همه معارف بشری فرهنگ و شعور عمومی است. همان‌گونه که مردم عادی از ذخایر زیست جهان مشترک انسانی و شعور عمومی برای سامان زندگی روزمره خود استفاده می‌کنند، متفکران حوزه‌های دانش نیز فلسفه، علم و تکنولوژی، ادبیات، هنر و... را از شعور عمومی استخراج و نظام‌مند کرده، به صورت معارف منظم به جامعه تحویل می‌دهند.

حرکت به سمت کشف زیست جهان در رهیافت پدیدارشناختی به فرهنگ، سیاستگذاری فرهنگی خاصی را ایجاب می‌کند؛ زیرا در سیاستگذاری و برنامه‌ریزی فرهنگی دو سطح متفاوت وجود دارد:

۱. سطح صنایع فرهنگی: در این سطح با توجه به میزان موجود صنایع و کالاهای فرهنگی و کیفیت پراکندگی آن در جامعه به عنوان شاخص سنجش، می‌توان سیاستگذاری و برنامه‌ریزی فرهنگی کرد.

۲. سطح رابطه دانش، فرهنگ و معرفت‌شناسی فرهنگی: در این سطح به بررسی رابطه دانش و فرهنگ توجه می‌شود. این نوع سیاستگذاری و برنامه‌ریزی فرهنگی به خودی خود در جامعه وجود دارد و بر اساس ساختارهای معرفتی جامعه تنظیم می‌شود. برای سیاستگذاری خودآگاه باید ساختار معنایی جامعه بررسی شود (فیاض، ۱۳۸۹، ص ۳۷۰). توجه به عمق زندگی انسانی در جامعه‌شناسی آگاهی و نظریه پدیدارشناختی فرهنگ، ضرورت توجه به سطح معرفت‌شناسی فرهنگی را در سیاستگذاری و برنامه‌ریزی فرهنگی ایجاب می‌کند.

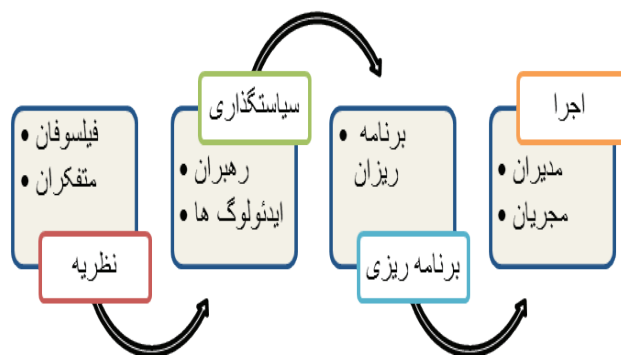
۳. لزوم تحقیقات جامعه‌شناسی معرفتی برای سیاستگذاری فرهنگی

فلسفه آگاهی هوسرل و جامعه‌شناسی آگاهی شوپس، برگر، لوکمان و گارفینکل تأکید دارند که جهان اجتماعی جهان آگاهی است و علم جهان اجتماعی جامعه‌شناسی شناخت است؛ لذا باید بر اساس یافته‌های جامعه‌شناسی معرفتی، سیاستگذاری فرهنگی صورت گیرد؛ مثلاً با تکیه بر جامعه‌شناسی و مردم‌شناسی معرفتی و به‌دست آوردن جغرافیای معرفتی هر کشور می‌توان به چگونگی تعامل حوزه‌های جغرافیایی معرفتی آن پی برد و بر تعامل و تحرک فکری و فرهنگی حوزه‌های فرهنگی افزود و سازمان‌های دانش کشور را بر اساس آن تنظیم کرد تا بتوانند به موفقیت نایل آیند؛ مانند تقسیم حوزه‌های علمیه و دانشگاه‌ها بر اساس جغرافیای فرهنگی - معرفتی کشور. فیاض با اتخاذ همین رویکرد ضمن بررسی تاریخ و جغرافیای فرهنگی - معرفتی ایران الگویی برای سیاستگذاری فرهنگی علوم انسانی پیشنهاد می‌کند که مهم‌ترین اقدام آن، تهران‌شکنی ساختاری و معرفتی است. در این الگو چرخه معرفتی ایران بر اساس جغرافیای معرفتی ترسیم

می‌شود تا نظام تولید و مبادله معنا در ایران به درستی شکل گیرد. در این الگو اصفهان قلب معرفتی ایران است که عقل نظری ایران را بازتولید می‌کند و شیراز مرکز زایش معنا در تلاقی فرهنگ هندی و فرهنگ ایرانی است. تهران مرکز تلاقی حس‌گرایی خراسان و احساس‌گرایی آذربایجان است (فیاض، ۱۳۸۷، ص ۴۴). با تکیه بر این الگوی معرفتی می‌توان سیاستگذاری کلان معرفتی و آموزشی و چگونگی توزیع مراکز دانش‌های شهودی، عقلی، ادبی و تجربی را به راحتی انجام داد.

۴. لزوم وحدت زیست جهان سیاستگذار، برنامه‌ریز و مجری

پس از سیاستگذاری که در قالب نظریه‌ها شکل می‌گیرد و شامل اموری بسیار کلی می‌شود، نوبت به برنامه‌ریزی فرهنگی می‌رسد. سیاستگذاری را رهبران و ایدئولوگ‌ها بیان می‌کنند. آنان وارد جزئیات نمی‌شوند و فقط به کلیاتی می‌پردازند که بتواند به‌طور منسجم خطوط کلی عمل را بیان کند و کشور بتواند در جهت توسعه فرهنگی، با کمترین بحران حرکت کند. مرحله بعدی برنامه‌ریزی متخصصان است. آنان بر اساس سیاستگذاری‌ها و در قالب و حیطه آن برنامه‌ریزی کنند تا بتوانند آن سیاستگذاری‌ها را عملیاتی کنند. برنامه‌ریزان نیز باید بر اساس تخصص برنامه‌ریزی فرهنگی و آگاهی از حافظه تاریخی کشور خود عمل کنند تا بتوان به اهداف توسعه فرهنگی دست یافت. پس از برنامه‌ریزی فرهنگی نیز باید به روش‌های اجرایی آن برنامه‌ریزی پرداخت. باید کسانی را بر این کار گمارد که برنامه‌ریزی را به‌طور دقیق درک کنند و مهارت عملی به‌کارگیری روش‌های اجرایی آن را داشته باشند. توجه بر نقش آگاهی و زیست جهان کنشگر در نظریه پدیدارشناسی فرهنگ، لزوم وحدت زیست جهان سیاستگذار، برنامه‌ریز و مدیران اجرایی را جهت رسیدن به توسعه فرهنگی گوشزد می‌کند. اگر جهان حاکم بر سیاستگذاری با جهان حاکم بر برنامه‌ریزی با جهان حاکم بر کسانی که بر روش‌های اجرایی آشنا نیستند، از همدیگر بیگانه باشند، سیاستگذاری به برنامه‌ریزی و برنامه‌ریزی به روش اجرایی تبدیل نخواهد شد و نتیجه آن بحران فرهنگی خواهد شد.



۵. سیاستگذاری فرهنگی؛ سیاستگذاری فرهنگ عمومی یا فطری

مهم‌ترین ویژگی جامعه‌شناسی آگاهی هوسرل، شوٲس و گارفینکل توجه به شیوه واقعی زندگی مردم است. زندگی واقعی مردم هم شامل جلوه‌های ظاهری و مادی (محسوس) مثل راه‌رفتن، گفتگوکردن، خندیدن، لباس پوشیدن، معماری و خانه‌ساختن و... می‌شود هم مؤلفه‌های درونی و غیرمادی مثل اخلاقیات، علم‌جویی، وقت‌شناسی، وجدان کاری، صبوربودن، ایثار و مهربانی را در بر می‌گیرد. تأثیرات بخش دوم در سرنوشت جامعه فوری و قوی است. کنش‌های درون فرهنگ عمومی، کنش‌های عقلانی معطوف به ارزش‌اند. کارکرد فرهنگ مدرن تخریب همسایگی، دوستی و ازدواج، پدر و مادری... و تنزل آن به سمت عقلانیت ابزاری است. با تخریب این مسائل جامعه ذره‌ای شده، فردگرایی آهسته آهسته بنیان جامعه را فرومی‌برد؛ «فرهنگ عمومی» (Public culture) به «فرهنگ عامه» (folklore) تقلیل یافته و از طریق «صنعت فرهنگ» (Cultural industry) «فرهنگ عامه‌پسند» (Popular culture) جایگزین می‌شود. فرهنگ عمومی چیزی شبیه «وجدان جمعی» دورکیم است که بر اساس پیش‌بینی جامعه‌شناسان و انسان‌شناسان تکامل‌گرا در جامعه مدرن با رشد عقلانیت ابزاری نابود می‌شود. ما با این مقوله سروکار داریم و می‌خواهیم دریابیم از کجا ساخته می‌شود؛ چراکه اساساً به دست ما نیست؛ ما تنها می‌توانیم فرهنگ‌های خاص را که منطق کنش آنها عقلانیت ابزاری است، ایجاد کنیم؛ مانند فرهنگ ترافیک. اینها فرهنگ عمومی نیست. البته مرتبط با فرهنگ عمومی است؛ یعنی بدون فرهنگ عمومی اینها هم نمی‌تواند استقرار یابد و سست می‌ماند؛ اما فرهنگ عمومی نیست. در هسته اصلی فرهنگ عمومی «ارزش‌های بنیادین

جامعه» قرار دارد. ساخت، تولید، بسط و توسعه آن فراتر از ظرفیت‌های آدمی است. خود تحت شرایط خاصی ساخته شده و گسترش می‌یابد (کچوئیان، ۱۳۸۷، ص ۳۳). چیزی در فرهنگ عمومی و در فرایندهایی که موجب فرهنگ عمومی است، وجود دارد که آن چیز هرگز به دست تئوری‌های جامعه‌شناختی نمی‌افتد؛ چون همه نظریه‌های کلاسیک (دورکیم، وبر و پارسونز) فرهنگ را تبعی می‌بینند. در نگاه متأخر نیز هر چند اصالتی برای فرهنگ لحاظ می‌شود، باز هم فرهنگ محدود به نمادسازی‌های معمولاً سوژه‌گرایانه می‌شود؛ لذا تئوری‌ای که بتواند آزادسازی ظرفیت‌های عمیق و ناب انسانی را تبیین کند، وجود ندارد (همان، ص ۳۸-۴۰). عمق زندگی انسانی چیزی است که نظریه‌های کلاسیک و متأخر علوم اجتماعی در فهم آن عاجزند (همان، ص ۳۸). پدیدارشناسی تا حدی به فهم آن نزدیک شده است. عمق زندگی انسانی یا ظرفیت‌های عام و عمیق و ناب انسانی (فرهنگ عمومی)، آن چیزی که همه مردم از آن جهت که مردم‌اند، از آن برخوردارند. این همان چیزی است که دورکیم از آن با عنوان «وجدان جمعی» و تونیس با عنوان «گمانشفت» یاد کرد که در دوران مدرن با جامعه یا گزلفشت جایگزین شده است. هسته بنیادین این وجوه از حیات انسانی «کنش‌های عقلانی ارزشی» است. از این ظرفیت‌های عام و عمیق و ناب انسانی در تفکر اسلامی به فطرت یاد شده است: «فطرت الله التي فطر الناس عليها» (روم: ۳۰)؛ لذا سیاستگذاری فرهنگی باید فطری باشد. سیاستگذاری فطری مهم‌ترین نوع سیاستگذاری است که با زندگی و بنیادهای آن مرتبط است. برای حفظ نشاط زندگی باید گزینه‌های زندگی شناخته و فعال شود و برای ارضای مشروع آن برنامه‌ریزی فرهنگی شود. وجه جامع‌گرای سه‌گانه فطرت است:

گزینه جنسی: ازدواج و نهاد خانواده- سیاستگذاری فطری خانواده؛

گزینه گرسنگی: تولید و مصرف و نهاد اقتصاد- سیاستگذاری فطری تولید و مصرف؛

گزینه ارتباطی: زبان و نهاد آموزش- سیاستگذاری فطری زبان و رسانه.

نتیجه‌گیری

محور اصلی نظریه فرهنگی پدیدارشناختی توجه به جهان آگاهی و درک فرهنگ به مثابه جهان آگاهی مشترک گروهی از انسان‌هاست. هوسرل با به کارگیری روش پدیدارشناسی و تعلیق دیدگاه طبیعی، جهان زندگی را کشف کرد. شوتس با پیوند دادن اندیشه‌های هوسرل و وبر در جستجوی چگونگی فهم «دیگری» برآمده، جهان بین‌الذهانی مشترک را در کانون توجه خود قرار داد. برگر و لاکمن نیز چگونگی ساخت اجتماعی چنین جهانی - البته در سطح نهادی - را تشریح کردند و گارفینکل آشکارا نشان داد چنین جهانی مورد اعتقاد همگان است و جریان زندگی روزمره مبتنی بر قواعد نهفته در آن است. پیامدهای چنین درکی از فرهنگ در حوزه سیاستگذاری، ضرورت اتخاذ گفتمان سیاست فرهنگی ارتباطی، لزوم اتخاذ رویکرد معرفت‌شناسی فرهنگی در سیاستگذاری فرهنگ عمومی و ضرورت انجام تحقیقات معرفت‌پژوهی جامعه‌شناختی و نفوذ به حافظه جمعی و کشف شخصیت و روحیه اجتماعی جوامع را ایجاد می‌کند و با اتخاذ چنین رویکرد مدیریتی - معرفتی جامعه امکان‌پذیر خواهد شد. وحدت زیست جهان سیاستگذار، برنامه‌ریز و مجری نیز از لوازم درک پدیدارشناختی فرهنگ است.

منابع و مأخذ

۱. ایمان، محمدتقی؛ روش‌شناسی تحقیقات کیفی؛ چ اول، قم: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه، ۱۳۹۱.
۲. —؛ مبانی پارادایمی روش‌های تحقیق کمی و کیفی در علوم انسانی؛ چ اول، قم: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه، ۱۳۹۱.
۳. بلیکی، نورمن؛ پارادایم‌های تحقیق در علوم انسانی؛ چ اول، قم: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه، ۱۳۹۱.
۴. خاتمی، محمود؛ جهان در اندیشه هایدگر؛ چ سوم، تهران: مؤسسه فرهنگی دانش و اندیشه معاصر، ۱۳۸۷.
۵. —؛ مدخل فلسفه غربی معاصر؛ به اهتمام مریم سادات؛ تهران: نشر علم، ۱۳۸۶.
۶. دارتیک، آندر و محمود نوالی؛ پدیدارشناسی چیست؛ تهران: انتشارات سمت، ۱۳۸۷.
۷. برگر، پیتر و توماس لاکمن؛ ساخت اجتماعی واقعیت؛ رساله‌ای در جامعه‌شناسی شناخت؛ ترجمه فریبرز مجیدی؛ چ دوم، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۸۷.
۸. ریتزر، جرج؛ نظریه جامعه‌شناسی در دوران معاصر؛ ترجمه محسن ثلاثی؛ چ دهم، تهران: انتشارات علمی، ۱۳۸۴.
۹. شوئس ایشل، رینر، مبانی جامعه‌شناسی ارتباطات، ترجمه: کرامت‌الله راسخ، تهران: نشر نی، ۱۳۹۱.
۱۰. فیاض، ابراهیم؛ تعامل دین فرهنگ و ارتباطات؛ تهران: چاپ و نشر بین‌الملل، ۱۳۸۹.
۱۱. —؛ ایران آینده به سوی الگوی مردم‌شناختی برای ابرقدرتی ایران؛ چ اول، تهران پژوهشگاه فرهنگ، هنر و ارتباطات، ۱۳۸۷.
۱۲. کالینز، رندل؛ «جامعه‌شناسی آگاهی: هوسرل، شوئس و گارفینکل»؛ ترجمه شهرام پرستش، مجله ارغنون، ش ۱۷، ۱۳۷۹.
۱۳. ساکالفسکی، رابرت؛ درآمدی بر پدیدارشناسی؛ ترجمه محمدرضا قربانی؛ چ دوم، تهران: نشر گام نو، ۱۳۸۸.
۱۴. —؛ «تشارک بین‌الذهانی: جهانی که مورد اعتقاد همگان است»؛ ترجمه علیرضا حسن‌پور؛ فرهنگ اندیشه، ش ۱۲، ۱۳۸۳.
۱۵. کوکب، سعیده؛ «پدیده‌شناسی هوسرل، گذار از تجربه سولیپسیستی به تجربه بین‌الذهانی»؛ فرهنگ اندیشه، ش ۱۲، ۱۳۸۳.
۱۶. کنوبلاخ، هویرت؛ مبانی جامعه‌شناسی معرفت؛ ترجمه کرامت‌الله راسخ؛ چ دوم، تهران: نشر نی، ۱۳۹۱.
۱۷. کچوئیان، حسین؛ فرهنگ عمومی در سیاست، فرهنگ و دین؛ به کوشش اصغر افتخاری؛ تهران: انتشارات

دانشگاه امام صادق(ع)، ۱۳۸۷.

۱۸. شافریتز جی ام و کریستوفر پی بریک؛ **سیاستگذاری عمومی در ایالات متحده آمریکا**؛ ترجمه حمیدرضا

ملک‌محمدی؛ تهران: انتشارات دانشگاه امام صادق(ع)، ۱۳۹۰.

۱۹. لیوتار، ژان فرانسوا؛ **پدیده‌شناسی**؛ ترجمه عبدالکریم رشیدیان؛ تهران: نشر نی، ۱۳۸۲.

۲۰. مک‌گویگان، جیم؛ **بازاندیشی در سیاست فرهنگی**؛ ترجمه نعمت‌اله فاضلی و مرتضی قلیچ؛ تهران: انتشارات

دانشگاه امام صادق(ع)، ۱۳۸۸.

۲۱. هوسرل، ادموند؛ **تأملات دکارتی**؛ ترجمه عبدالکریم رشیدیان؛ ج اول، تهران: نشر نی، ۱۳۸۱.

۲۲. —؛ **ایده پدیده‌شناسی**؛ ترجمه عبدالکریم رشیدیان؛ تهران: انتشارات آموزش انقلاب اسلامی، ۱۳۷۲.

۲۳. —؛ **بحران علوم اروپایی و پدیدارشناسی استعلایی**؛ ترجمه غلام‌عباس جمالی؛ تهران: گام نو، ۱۳۸۵.

24. Schutz Alfred; **The Phenomenolog of the Social World**, George Walsh And Frederick Lehnert , North Western University Press, 1967.

25.—; "Concept and theory formation in social sciences"; in M, A, Natanson(ed), philosophy of the social science, New York: Random House, 1963, pp.231-249.

26. Smith, Philip; **Cultural theory an introduction**; Malden USA, Blackwell publisher, 2001.

27. Berger, peter; **The sacred canopy**: elements of a sociological theory of religion, new York: an-cheor, 1967.



پروفیسر شگاہ علوم انسانی و مطالعات فرہنگی
پرتال جامع علوم انسانی