

## درآمدی بر مطالعه پدیدارشناختی تاریخ ایران

جهانگیر معینی علمداری\*

E-mail: Moini1342iran@yahoo.com

تاریخ پذیرش: ۱۳۸۷/۹/۷

تاریخ دریافت: ۱۳۸۷/۵/۲۸

### چکیده

در مقاله حاضر از پدیدارشناسی برای مطالعه تاریخ ایران استفاده شده است. پدیدارشناسی، مانند سایر رویکردها، چشم‌انداز خاصی در اختیار پژوهشگر قرار می‌دهد. نویسنده، در بخش نخست مقاله، اصول و مبانی این روش‌شناسی را توضیح می‌دهد، سپس نوع نگاه آن را به تاریخ تشریح و سرانجام، در بخش پایانی فایده‌مندی آن را برای تجزیه و تحلیل مسائل تاریخ ایران بیان می‌کند. نگارنده مقاله معتقد است پدیدارشناسی تاریخ در مقایسه با سایر روش‌شناسی‌ها، با مقتضیات تاریخ ایران سازگاری و تناسب بیشتری دارد. همچنین در این جستار توضیح داده شده که چرا پدیدارشناسی برای نگارش «تاریخ مردم ایران» قابلیت‌های استثنایی دارد.

**کلیدواژه‌ها:** اگو، استعلا، پدیدارشناسی، تاریخ، زیست جهان، زمان

درونی، آگاهی تاریخی.

## مقدمه

صدای امواج دریا را در کنار ساحل تصور کنید که در میان سکوت ساحل به زمین ماسه‌ای برخورد می‌کند. صدای هر موج ابتدا شنیده و سپس در سکوت ساحل بلعیده می‌شود. اگرچه صدای موج بعدی بلافاصله جای قبلی را می‌گیرد، نباید فراموش کرد که آوای موج نخست در میان سکوت ساحل و همهمه موج‌های بعدی گم شده است. این سکوت تنها مختص ساحل نیست، شبیه آن، در فضاهای وسیع، محراب اماکن مذهبی، در محوطه کاخ‌های قدیمی و حتی در سکوت شبانه خیابان‌های اصلی در نیمه شب مشاهده می‌شود. «گوگن» نقاش به ما آموخته که به آسانی از کنار این سکوت عبور نکنیم؛ زیرا رمزی در آن نهفته است. او در آثارش می‌کوشد این سکوت را کشف کند. از دیدگاهی، فعالیت مورخان به کار گوگن شباهت دارد. مورخ نیز باید خلأ ناشی از سکوت را پر کند. به طور کلی، تاریخ‌نویسی با «از دست‌رفتگی» ارتباط دارد. وظیفه مورخ، جبران این از دست‌رفتگی و «بازگرداندن صدای گذشته» است تا سکوت را چاره کند و به آنچه «پل والر» آن را «حضور فعالانه امر غایب» نامیده است، برسد.

هدف از نگارش مقاله حاضر، معرفی یکی از روش‌های ایجاد «حضور فعالانه امر غایب» می‌باشد و در کنار طرح مباحثی درباره «پدیدارشناسی تاریخ»، امکانات آن را برای مطالعه تاریخ ایران ارزیابی می‌کند. به هر حال، به نظر می‌رسد مطالعات تاریخی در ایران انسجام نظری چندانی ندارد؛ به گونه‌ای که مورخان به‌هنگام تحلیل، کمتر به طرح مباحث روش‌شناسانه می‌اندیشند. بدون شک، دغدغه اغلب این پژوهشگران در خصوص آگاهی از «حقیقت» و گردآوری داده‌های تاریخی لازم برای اطمینان از این موضوع ستودنی است. نویسنده ضمن ارج‌گذاری به این تلاش‌ها، از ضرورت تعمیق تئوریک مطالعات تاریخی در ایران دفاع می‌کند.

از سوی دیگر، این پرسش به ذهن می‌رسد که با وجود تنوع رویکردهای متعارض برای مطالعه تاریخ ایران، به‌راستی کدام شیوه می‌تواند مناسب‌تری داشته باشد؟ فرضیه نگارنده این است که با توجه به مقتضیات تاریخی ایران و به‌دلیل فلسفی متعدد، تحلیل پدیدارشناختی کاربرد زیادی در این زمینه دارد. در نهایت، باید گفت خوشبختانه پیش از این، رویکرد پدیدارشناختی برای شناخت اندیشه ایرانی به‌کار برده شده است. مشهورترین این موارد، مطالعات هانری کربن، ایران‌شناسی فرانسوی، درباره فیلسوفان ایرانی است. البته پدیدارشناسی مورد نظر این مقاله با دیدگاه کربن تفاوت دارد و به رهیافت‌های ادموند هوسرل در پدیدارشناسی به‌مراتب نزدیک‌تر است.

### روش‌شناسی پدیدارشناسی

پدیدارشناسی را به شکل سنتی آن نمی‌توان یک «فلسفه» دانست؛ زیرا پدیدارشناسان به «وجه ظاهری»، آن‌گونه که بر ما ظاهر می‌شود، می‌پردازند (هاموند<sup>۱</sup>، ۱۹۹۱: ۲)؛ در حالی که در طول تاریخ، فیلسوفان کمتر به «ظاهر» پرداخته‌اند و همواره به دنبال چیزی آن سوی ظاهر بوده‌اند؛ زیرا از دیدگاه آنان «امور ظاهری» بازنمایی کژتابانه و نادرست از واقعیت ارائه می‌دهند. در مقابل، پدیدارشناسی از ابتدا به دنبال شناخت صدق امور نبود، بلکه بیشتر دغدغه شناخت «معنا» را داشت؛ آن‌گونه که در پدیده‌ها ظاهر می‌شود. هوسرل در این باره می‌نویسد: «پدیدارشناسی، واقعیت طبیعت، واقعیت ددان و آدمیان و واقعیت آگوی فردی و آگوی دیگران را کنار می‌زند و روح و معنای این واقعیت‌ها را حفظ می‌کند.» (هوسرل<sup>۲</sup>، ۱۹۹۱: ۳۴۷) پدیدارشناسی هوسرل به دنبال توضیح کامل‌تر معناست و اینکه امور در قالب یک رشته معنا بر ما ظاهر می‌شوند (مورن<sup>۳</sup>، ۲۰۰۵: ۳۰). به قول سارتر: «ما محکوم به معنا داشتن هستیم.»

لویاس پدیدارشناسی را «عالم پدیده‌ها» تعریف کرده است. طبق این تعریف، همهٔ اموری که در نزد نگاه خیرهٔ من داده شده، به‌نمایش درآمده و آشکار شده است، در حوزهٔ مطالعهٔ پدیدارشناسی قرار می‌گیرند (لویاس<sup>۴</sup>، ۱۹۸۸: ۳۳). پدیدارشناسی به اعیان، به شکل فی‌نفسه آن نمی‌پردازد، بلکه آن‌ها را در ردای معنا و مفهوم می‌سنجد. این پرسش مطرح می‌شود که چه ملاکی برای شناخت معنا وجود دارد؟ هوسرل در پاسخ به این پرسش، بر «آگاهی» تأکید می‌کند. طبق تعریفی، پدیدارشناسی عبارت از بررسی صورت‌های آگاهی است. پدیدارشناسی، صورت‌های گوناگون آگاهی از آگاهی ریاضیاتی تا آگاهی تاریخی را بررسی می‌کند. اهمیت آگاهی نزد هوسرل به قدری است که از دیدگاه وی جهان در اعمال ویژهٔ آگاهی تقویم می‌شود (رشیدیان، ۱۳۸۴: ۱۹۹). اگرچه در پدیدارشناسی، واقعیت امری برساختهٔ کنش متقابل اذهان است، این اعیان قابلیت استقلال از سازندگان خود را دارند و برای نسل‌های بعد به‌صورت اموری بیرونی و مستقل از آن‌ها تجربه می‌شوند؛ یکی از وظایف پدیدارشناسی، شناخت این آگاهی است. مسئلهٔ اصلی بررسی نسبت موجود میان آگاهی و معناست. پدیدارشناسی هوسرل نحوهٔ این رابطه را براساس اصل «التفات»<sup>۵</sup> آگو<sup>۶</sup> توضیح می‌دهد. به‌عبارتی، آگاهی فاعل شناسا (سوژه) از جهان بر مبنای التفات آن به جهان محقق می‌شود. البته این آگاهی،

1. Hummond  
2. Husserl

3. Moran  
4. Levinas

5. Intentionality  
6. Ego

آگاهی ساده‌ای نیست، بلکه براساس برقراری نسبت فاعل شناسا با امور شکل می‌گیرد. آگو با عطف توجه، امور را شالوده‌ریزی می‌کند و انواع الگوهای معنایی را پدید می‌آورد. بر مبنای نظریهٔ التفات، موضع آگاهی باید همزمان از دو منظر کنش التفاتی آگو به جهان (نوئیس<sup>۱</sup>) و موضوع شناسایی که بدان التفات می‌شود (نوئماتیک<sup>۲</sup>) بررسی شود. در اینجا ما با چندگانگی معناهای نوئیک و وحدت نوئماتیک سر و کار داریم (هوج<sup>۳</sup>، ۲۰۰۵: ۵۲). از این دیدگاه، کل آگاهی جنبهٔ التفاتی دارد. هوسرل، در مرحلهٔ بعد، هست بودن را نیز امری التفاتی می‌داند و به همین سبب از پدیدار هست بودن سخن می‌گوید (جمادی، ۱۳۸۵: ۵۰).

این التفات در موقعیتی استعلایی<sup>۴</sup> صورت می‌پذیرد. من قادرست دربارهٔ تجربه‌های التفاتی خود به جهان بیندیشد. نسبتی استعلایی بین موضوع شناسایی و آگاهی وجود دارد که موجد نوعی «ذهنیت استعلایی» است. معنا در محدودهٔ این ذهنیت استعلایی شکل می‌گیرد. هیچ امری بیرون از این ذهنیت استعلایی التفاتگر معنا ندارد. این ذهنیت استعلایی، از طریق التفاتی که به جهان دارد، مدام در پی وحدت بخشی به جهان است. از این لحاظ، هوسرل از یک «ایدئالیسم استعلایی» خاص خود پیروی می‌کند که عناصر آن عبارت‌اند از استعلاجویی آرمانی به اضافهٔ وحدت بخشی التفاتی.

خاستگاه استعلایی ذهنیت بیانگر آن است که جهان از طریق تجربهٔ آگو به آگاهی داده می‌شود. به این ترتیب، پدیدارشناسی عینیت تنها در ارتباط با ذهنی بودن آگاهی قابل فهم است؛ اما روی دیگر سکه این است که از دیدگاه هوسرل، آگاهی در جهان مرتب عینیت پیدا می‌کند. التفات آگاهی را همراه با فهمی توصیف می‌کند که آگاهی پیوسته از عینیت یافتن خود ادامه می‌دهد. این عمل التفات، در واقع عمل معنا سازی است (لوین<sup>۵</sup>، ۱۹۷۰: ۱۱). وقتی التفاتی صورتی می‌گیرد، هویت‌های منفصل موجود در جهان در یک طیف یا جریان سیال دائماً حاضر می‌شوند و افق نامعینی را در پیوستگی با آگاهی پدید می‌آورند (کرومباخ<sup>۶</sup>، ۱۹۹۰: ۹۵). ذهنیت از طریق التفات و نسبتی که با موضوع شناسایی برقرار می‌کند، جهان را می‌سازد. از این حیث، پدیدارشناسان خود را معطوف به تحقیق دربارهٔ چگونگی «ساخته شدن جهان» در پویهٔ ذهنیت استعلایی می‌دانند. آیا برای ایدئالیسم استعلایی هوسرل می‌توان غایتی تصور کرد؟ هوسرل به این پرسش پاسخ مثبت می‌دهد. از این دیدگاه، هر تحولی با ایده یا غایتی پیوند می‌خورد.

1. Noesis  
2. Noematic

3. Hodj  
4. Transcendental

5. Levin  
6. Krombach

غایت، جهت‌دهنده و انسجام‌بخش است. براساس این فرض، هوسرل به این نتیجه می‌رسد که در پس تحول انضمامی آگاهی و استعلای ذهنیت، یک «ایده آرمانی» قابل مشاهده است. هوسرل از این ایده غایتمند با عنوان «ایدوس»<sup>۱</sup> نام می‌برد. از دیدگاهی، وظیفه پدیدارشناسی تحقیق درباره ماهیت ایدوس است. هوسرل بسیار تلاش کرد ایده مورد نظرش حالت افلاطونی پیدا نکند. حتی برخی شارحان هوسرل، مانند دومورا معتقدند ایده هوسرلی جز کلیتی (آرمانی) از فاکت‌ها نیست (دمورا<sup>۲</sup>، ۱۹۷۴: ۱۱۱). گرایش ضدذات‌انگارانه هوسرل و تأکید وی بر «خودشالوده‌ریزی»<sup>۳</sup> این تفسیر را مقبول‌تر می‌نماید. «ایده» هوسرلی ایده‌ای استعلایی است و از طریق شهود قابل فهم و جنبه آرمانی دارد. به‌طور کلی، مفهوم «ایده» نزد هوسرل فاقد بُعد «وجود واقعی» است و صرفاً امری جوهری می‌باشد. هوسرل واژه «ایده» را با «جوهر مطلق» مترادف می‌داند (هوسرل، ۲۰۰۲: ۵۴).

تأکید هوسرل بر مفهوم ایده، مؤید آن است که وی پدیده‌ها را صرفاً از حیث ویژگی ماهوی آن‌ها ملاحظه می‌کند و وضعیت موجود آن را بررسی نمی‌کند. از این امر در پدیدارشناسی هوسرل با عنوان «فروکاست ایدیتیک»<sup>۴</sup> نام برده شده است. وظیفه فروکاست ایدیتیک در پراگماتر قرار دادن «متعلقات تجربی» و تقویم تجربه استعلایی - پدیدارشناختی آگوی محض می‌باشد. این نحوه استدلال به هوسرل اجازه می‌دهد که از یک سو پدیده‌ها را آن‌گونه که به آگاهی داده شده‌اند، موضوع بحث قرار دهد و در عین حال به ظاهر واقعیت اکتفا نکند. به این ترتیب، وی میان امور داده‌شده در آگاهی و امور ماهوی تفاوت قائل است. این تفاوت‌گذاری، هوسرل را قادر می‌سازد که به واقعیت‌های تجربی موقتی بسنده نکند و بر امور آرمانی و هنجاری ذهن تأکید کند. در مرحله بعد، وظیفه پدیدارشناسی از میان برداشتن شکاف میان امور داده‌شده در آگاهی و امور ماهوی می‌باشد. هوسرل در نامه‌ای به کارل جوئل در یازدهم می ۱۹۱۴م. نوشت: «پدیدارشناسی استعلایی یک علم ایدیتیک مربوط به آگاهی محض استعلایی و ملحقات التفاتی آن می‌باشد.» (کوکلمانس<sup>۵</sup>، ۱۹۹۴: ۳۰۶) بنابراین، پدیدارشناسی، در نهایت با امکانات آرمانی ایده و شرایط آرمانی مربوط به امکان وجود هر موضوع شناسایی سر و کار دارد. این علم آرمانی پدیدارها به جای تأکید بر ایستارهای طبیعی به روی امور ماهوی، به جای طبیعت‌گرایی (ناتورالیسم) بر ماهیت‌گرایی، به جای عقل‌گرایی بر شهود، به جای علوم

1. Eidos  
2. Demuralt

3. Self-constituting  
4. Eidietic reduction

5. Kokelmans

طبیعی بر علوم ایدیتیک، به جای علیت بر آگاهی، به جای عینیت بر التفات، به جای تاریخ طبیعی جهان بر اینکه جهان چگونه برای ما جهان می‌شود، به جای داده بر پدیدار، به جای تجربه حسی بر تجربه زیسته شده، به جای اعیان واقعی بر اعیان و حقایق مثالی، به جای فعلیت اشیاء بر ماهیت اشیاء، به جای ساختارها بر آگو و در نهایت به جای ذهنیت مطلق بر ذهنیت استعلایی تأکید می‌کند.

### بایسته‌های تحلیل پدیدارشناختی تاریخ

اگرچه ماهیت موضوع شناسایی، مسئله اصلی پدیدارشناسی هوسرل می‌باشد، با این حال نباید مفهوم «جوهر آرمانی» نزد هوسرل را مفهومی متافیزیکی در نظر گرفت، بلکه در واقع این تعبیر از سوی وی به منظور گشودن افق (تاریخی) مطرح شده است (دمورا، ۱۹۷۴: ۶۹). از این رو، تاریخ از ابتدا یکی از دغدغه‌های ناگفته هوسرل بود. این دغدغه بعدها شکل آشکارتری پیدا کرد. پدیدارشناسی استعلایی در آغاز بیشتر مفتون جهان‌های مثالی و محض ریاضی بود؛ ولی در مراحل بعدی جهان‌های اجتماعی، فرهنگی و تاریخی نیز موضوع بحث قرار گرفت. به‌طور کلی هوسرل انسان را موجودی تاریخی می‌دانست و از روش، تاریخی - تکوینی<sup>۱</sup> برای تحلیل پدیده‌های انسانی استفاده می‌کرد. مطابق این روش اگرچه معنا حالت مثالی دارد، به سبب «تکوینی بودن» باید در جایی جوانه زند و رشد کند. سپس این معانی در زمان و مکان زیسته و تجربه می‌شوند.

از یک لحاظ، اندیشه هوسرل درباره تاریخ به افکار آن گروه از مورخان شباهت دارد که موضوع‌های تاریخی را یک «موضوع طبیعی» نمی‌دانند، بلکه آن را مدام در حال ساخته شدن در گذر زمان می‌بینند (شارتیه<sup>۲</sup>، ۱۹۸۸: ۶۰). بر اساس این، می‌توان چنین استدلال کرد که هیچ حوزه‌ای از گفتمان و هیچ قسم واقعیت تاریخی را نمی‌توان یک‌بار و برای همیشه تعریف کرد. در واقع، این تجربیات ما در جهان است که از طریق آگاهی و در جریان سیال زمان، واقعیت تاریخی را به صورت مثالی و در قالب ایده تجلی می‌سازد. اکثونیت<sup>۳</sup> تاریخ در همین لحظه قابل شناسایی است (هوسرل، ۱۹۹۱: ۷۹). این تعبیری سازه‌انگارانه<sup>۴</sup> است. هوسرل در عین باور داشتن ایده، واقعیت تاریخی را یک سازه<sup>۵</sup> می‌دانست. ترکیب این دو عامل موجب شد، هوسرل برخلاف

1. Historico - genetic  
2. Chatier

3. Actuality  
4. Constructivism

5. Construct

پست‌مدرنیسم، از «هیچ» آغاز نکند، بلکه نقطه عزیمت آن، تجربه آگاهی در جهان تاریخی و زیست جهان و مقصد غایی آن «ایده مطلق» باشد. به همین دلیل، آگو، من و ذهنیت در نگاه تاریخی هوسرل اصالت خود را حفظ می‌کند.

در واقع، هوسرل در تاریخ به دنبال یک «لحظه ثبات» و «کیفیات مطلق» در میان لحظه‌های فرومیرنده می‌گردد. این شیوه در میان رویکردهای تاریخی کمتر مشاهده می‌شود. اهمیت رویکرد تاریخی هوسرل در آن است که وی می‌خواهد میان دو امر به ظاهر جمع‌ناپذیر سازش برقرار کند: یکی «امور اقتضایی»<sup>۱</sup> و دیگری «کمال آرمانی». وی هر دوی این ساحت‌ها را مورد ملاحظه قرار داد. از یک سو، امور اقتضایی‌اند؛ به گونه‌ای که دگرگونی به یکی از ویژگی‌های پدیده‌ها تبدیل می‌شود. با این حال، با وجود همه این تغییرات، در نهایت امور (در قالب ایده) باقی می‌مانند. بنابراین، نوعی ثبات در دل تحول ابدی نهفته است و در دل کنش‌ها بالقوه وجود دارد (دمورا، ۱۹۷۴: ۵۰). از این تعبیر هوسرل می‌توان چنین نتیجه گرفت که تحلیل تاریخ به امور اقتضایی محض و تنها تحول را لحاظ کردن و حذف ایدوس (ایده به اضافه غایت) پوچ‌انگاری است. همین‌طور، همه چیز را در ایده مطلق جست‌وجو کردن و نادیده گرفتن امور اقتضایی نیز به نوعی ایدئالیسم خام و انتزاعی می‌انجامد. هوسرل با این هر دو افراط‌کاری مخالف است.

دیوید کار، یکی از برجسته‌ترین پژوهشگران در زمینه پدیدارشناسی تاریخ، معتقد است هوسرل از دو زاویه به مسئله «زمان» می‌نگرد: ۱. «تجربه ما از زمان»؛ ۲. «تجربه امور در زمان» (کار، ۱۹۸۷: ۷۶). نخستین مسئله، یعنی بررسی «تجربه ما از زمان» برای پدیدارشناسی اهمیت زیادی دارد. پدیدارشناسان هوسرلی به یک نوع زمان قائل نیستند و بین «زمان عینی» و «زمان درونی» تفاوت می‌گذارند. «زمان عینی» به وجود واقعی و لحظه بودن در یک «زمان عینی واحد» مربوط می‌شود (هوسرل، ۱۹۹۱: ۴). این زمان جهانی و طبیعی است و دیمومیت دارد و دیمومیت آن فیزیکی، درون‌ماندگار<sup>۲</sup> و قابل محاسبه تجربی است. هوسرل زمان عینی را متعلق عینیت تجربی و وابسته به داده‌های تجربی می‌داند (همان، ۷). او در آثارش به صراحت به این نکته اشاره می‌کند که وظیفه پدیدارشناسی تحقیق درباره زمان عینی نیست (همان، ۴)؛ زیرا در این نگرش عینیت‌گرایی و نقطه‌های زمانی واحد و عوض‌پذیر و متسلسل برتری دارد. هوسرل، به جای آن، به «زمان درونی» (براساس التفات آگاهی به زمان) توجه دارد. او با گنجاندن

1. Contingent

2. Immanent

آگاهی در معادله، از مسئله عینیت به عینیت ساخته شده در زمان می رود (همان، ۲۸). گنجاندن «زمان در بستر آگاهی» با دغدغه هوسرل در زمینه مطالعه «آنچه بر من ظاهر می شود» پیوند تنگاتنگی دارد.

رویکرد پدیدارشناختی به زمان در مقابل نگرش های تجربه باورانه<sup>۱</sup> به زمان قرار دارد. هوسرل گردآوری داده های تاریخی تجربی محض را برای شناخت تاریخی کافی نمی داند، بلکه شناخت «آگاهی تاریخی» را محور قرار می دهد. این «آگاهی تاریخی» از شناخت «گذشته» (به معنای شناخت رویدادهای تاریخی) و بازسازی تجربی رخدادها، گذشته فراتر می رود. رویکردهای سنتی به تاریخ براساس این گفته معروف رانکه، مورخ آلمانی، شکل گرفته که «مورخ هیچ هدف دیگری جز توصیف امور آن گونه که رخ داده، ندارد» و این ملاک ارائه روایتی بی طرفانه و غیرمغرضانه از تاریخ است. این دیدگاه را «بازسازی گرا»<sup>۲</sup> نامیده اند. بازسازی گرایی در تاریخ معتقد است، گذشته را نه تنها می توان به همان صورت که رخ داده، به کمک اسناد تاریخی بازسازی کرد، بلکه با ارائه شرح دقیقی از فاکت ها می توان درباره تاریخ داوری نمود. از این دیدگاه، «گذشته» امری عینی، صدق پذیر و قابل کشف است و فاکت مقدم بر تفسیر می باشد و مورخ با استفاده از روش های تجربی قادر به درک واقعیت های تاریخی است. تحلیل التفاتی هوسرل و دیدگاه وی درباره زمان - آگاهی<sup>۳</sup> با این عینیت گرایی و تجربه باوری در تاریخ سر ستیز دارد.

مطالعات تاریخی پدیدارشناسانه به جای موضوع شناسایی تجربی بر دو عامل «کنش» (وجه التفاتی) تاریخی و «زمان ساخته شده در زمان» (زمان - آگاهی) تأکید دارد. هدف، این است که امر زمانی به صورت انضمامی - استعلایی<sup>۴</sup> مطالعه شود. در وجه استعلایی مطالعه تاریخ (تاریخ استعلایی) نقطه عزیمت با التفات «من» به تاریخ در قالب تجربه شهودی آگو نسبت به گذشته و شکل گیری صورت های آگاهی تاریخی<sup>۵</sup> است. به عبارتی، در اینجا به دلیل در مرکز بودن «من»، نقطه عزیمت از «حال» و «اکنون» است. برخلاف تاریخ نگاری سنتی، ما همواره از حال به سمت گذشته می رویم و از موضع حال، گذشته را می شناسیم. گذشته به این دلیل گذشته است که در دایره آگاهی من قرار می گیرد؛ در حالی که در تاریخ نگاری سنتی، گذشته به صورت بسته بندی شده و فی نفسه مطرح است. به طور کلی، در تعبیرهای پدیدارشناسانه «حال» با «ظاهر شدن امر جدید

1. Empirical  
2. Reconstructivist  
3. Time - Consciousness

4. Concrete - Transcendental  
5. Forms of Historical Consciousness



در تجربه‌های من» پیوند خورده است. محوریت حال به گونه‌ای است که تاریخ انسان چیزی جز «حال در تغییر» دانسته نمی‌شود (کار، ۲۰۰۴: ۱۵۴). در نهایت، در نظریه هوسرل آگاهی به حال مشتمل بر آگاهی به گذشته نیز می‌باشد و این دو یک طیف را می‌سازند. بدون تردید، «زندگی» میانجی بین حال و گذشته است؛ زیرا مسئله احساس برای تاریخ‌نگاری پدیدارشناسانه همان «تجربه زمان» در جریان زندگی است. در واقع، تجربه شهودی فرد در زمان مبنای آگاهی و زمان درونی را می‌سازد. از سوی دیگر، از دیدگاه هوسرل گذشته امری زنده و گشوده است که بر غیر گذشته تأثیر می‌گذارد. آلمانی‌ها این تعبیر از گذشته زنده را با واژه Gewsen بیان کرده‌اند. جالب اینجاست که این واژه اسم مفعول «هستی»<sup>۱</sup> است. با این اوصاف، رابطه گذشته و حال، در تفسیرهای هوسرل، یک رابطه ساده تقدم و تأخری زمانی نیست، بلکه متضمن یک «جریان سیلانی از تجربه» است. این امر زنده است و «آرامشی» برای آن نمی‌توان متصور شد؛ زیرا همواره با التفات به حال و آن هم از وضع آگاهی دوباره و دوباره بازسازی می‌شود.

هوسرل می‌گوید این «تجربه زنده از حال تا گذشته» سرانجام «وحدتی» را پدید می‌آورد و آگاهی به این وحدت در چارچوب «امر مطلق» صورت می‌پذیرد. بدین ترتیب، با آنکه امری در حال برای ما حاضر می‌شود، ولی ضمناً به صورت مطلق به آگاهی ما داده می‌شود (هوسرل، ۱۹۹۱: ۳۰۱). در اینجا، «حاضر بودن» «حال» و «مطلق» در یک لحظه تاریخی و به وجهی استعلایی و از طریق ذهنیت «من» (اگو) به یکدیگر می‌رسند. این همه از سه منظر کنش - دانش - تجربه به صورت تاریخی قابل تحلیل است. این روند شناختی به یک دلیل هیچ‌گاه به شناخت قطعی اگو از گذشته نمی‌انجامد. هوسرل آن را این‌گونه توضیح می‌دهد:

*گذشته مرا - به اصیل‌ترین شیوه قابل تصور - فقط می‌تواند در یادآوری و از طریق آن برایم آشکار سازد. بنابراین هر چند من دائماً و اصالتاً به خودم داده شده‌ام، و هر چند همیشه می‌توانم با پیشرفت، متعلقات ماهوی‌ام را روشن سازم، اما این روشن‌سازی عمدتاً به وسیله اعمال آگاهی که به هیچ وجه ادراک‌های دقیق ماهوی‌ام نیستند، انجام می‌شود (هوسرل، ۱۳۸۱: ۱۶۰ و ۱۶۱).*

هوسرل در اواخر عمر تلاش بسیار کرد که «اکنون زنده»<sup>۲</sup> را به یک بستر مشترک بین‌ذهنی<sup>۳</sup> تبدیل کند. اوج این تلاش انتشار کتاب «بحران علم اروپایی» (۱۹۳۶) بود. ظاهراً این اقدام با نفس فلسفه هوسرل منافات دارد. مفسران معمولاً از محدود بودن

1. Sein  
2. Lebendiger Gegen Wart / Living Present  
3. Intersubjectivity

مباحث هوسرل به «قلمرو از آن من» انتقاد می‌کنند (ساکالوکسی، ۱۳۸۴: ۲۷۱). از این‌رو، بینادذهنیت در آثار اولیه هوسرل جایگاه چندانی ندارد. در کتاب «بحران علم اروپایی» هوسرل، مفهوم «جهان زیست»<sup>۱</sup> به صورت «جهان مشترک اذهان» ظاهر شد و مباحث وی را از تمرکز بر آگو خارج کرد. در این کتاب، «جهان زیست» به صورت یک «ساختار کلی» معنایی از پیش داده شده و «زمینه هرگونه پراکسیسی است.» (هوسرل، ۱۹۸۴: ۱۴۲) جهان زیست، در واقع، یک نظم معنایی یکپارچه‌ساز و نوعی «ساختار تجربه» است. هوسرل اذعان دارد جهان علم از جهان زیست نشئت گرفته است (همان، ۱۳۰)؛ از این‌رو، می‌توان چنین استدلال کرد که منشأ علم تاریخ در ساختار تجربه جهان زیست است و در دنیای مشترک معانی در جامعه قرار می‌گیرد. اگرچه هوسرل قصد نداشت جهان واقعی را خدشه‌دار کند، اگر بخواهیم مباحث وی را درباره جهان زیست به تاریخ مربوط کنیم، باید بگوییم، جهان زیست عرصه عمومی یا بینادذهنی یک جهان فرهنگی - تاریخی است (مان<sup>۲</sup>، ۱۹۹۲: ۱۶۲) که به صورت یک رشته امکانات بالقوه از پیش داده شده و محل زیستی برای همه است (هوسرل، ۱۹۸۴: ۲۱). زیست جهان بیش از آنکه عرصه امور مادی باشد، عرصه تصویرهای ذهنی مشترک و ساختمان محسوب می‌شود. در کنار آن، هوسرل مسئله «افق»<sup>۳</sup> را مطرح می‌کند. در مطالعات پدیدارشناختی تاریخ، افق همانا امری التفاتی است که حالات بالقوه آگاهی را در خود دارد (جمادی، ۱۳۸۵: ۲۵۴). افق‌های (تاریخی) ما در جهان زیست تکوین می‌یابد (هوسرل، ۱۹۸۴: ۱۴۲). در واقع، افق دیمومیت ساختار معنایی مشترک است. وجود مسئله افق موجب شد درک پدیدارشناسانه تاریخ، برخلاف مکتب‌هایی مانند ساختارگرایی، به جبرگرایی گرایش پیدا نکند و به دنبال یافتن پایه‌های مشترک زمانمند حالات بالقوه آگاهی در جهان زیست باشد. با این اقدام گام نهایی در جهت تکوین رویکرد پدیدارشناسی به تاریخ برداشته می‌شود. به صورتی که با گنجاندن رابطه من - دیگری و افق مشترک در چارچوب مفهوم جهان زیست، تمرکز در مطالعه تاریخ، به درستی، از شکل فردی آن (خاطره) خارج و امکان تجربه مشترک یک جامعه (تاریخ به معنای واقعی کلمه) امکان‌پذیر می‌شود.

### به سوی مطالعه پدیدارشناختی تاریخ ایران

نگارش تاریخ ایران براساس روش‌های پدیدارشناسانه، مقتضیات خاص خود را دارد. این تاریخ‌نویسی عبارت است از «اندیشیدن درباره تاریخ ایران» به علاوه «اندیشیدن با

1. Life world

2. Mann

3. Horizon

تاریخ ایران؛ زیرا ما نه تنها برای فهم گذشته ایران اقدام می‌کنیم، بلکه نقطه عزیمت ما برای شناخت گذشته از حال خواهد بود. چنین رویکردی در میان تاریخ‌نویسان ایرانی نادر است. البته گاهی اوقات آنان با در نظر گرفتن «مسائل جاری» درباره گذشته اظهار نظر کرده‌اند. در بسیاری موارد، این نوع نگاه تاریخ‌نگاری شکل «سیاست‌زده‌ای» پیدا می‌کند؛ نمونه آن طرز تاریخ‌نگاری «تجدیدنظرطلب»<sup>۱</sup> است. تاریخ‌نویسان تجدیدنظر طلب ایرانی آن گروه از مورخان می‌باشند که معتقدند تاریخ ایران را باید از نو نوشت؛ زیرا تاریخ‌های قبلی «دروغ» بوده است. همین طور، برخی مورخان ایرانی از اندیشیدن با تاریخ سخن گفته‌اند؛ ولی در عمل به نوعی تاریخی‌گری<sup>۲</sup> مکانیکی و تطورگرایانه دچار شده‌اند؛ نمونه چنین تاریخ‌نویسانی مارکسیست‌ها هستند. پدیدارشناسی تاریخ ایران، نقطه عزیمت را در حال قرار می‌دهد؛ اما تجدیدنظرطلب نیست و عامل «تحول تاریخی» و پویایی تاریخ را در نظر می‌گیرد، ولی تاریخی‌گرا و تطورگرا نیست.

مفهوم ایرانی با التفات به رویدادهای کشورش، در عمل به یک رشته هویت‌های منفصل انسجام می‌بخشد و افقی را پدید می‌آورد؛ سپس وی با مخاطبش در این افق شریک می‌شود. اگر متون تاریخی بتواند افقی را در اختیار خوانندگان خود قرار دهند، آن‌گاه خواهند توانست در این زمینه آگاهی تولید کنند. اکنون، برخی مورخان ایرانی موضوع نقد و شالوده‌شکنی از تاریخ ایران را مطرح کرده‌اند. چنین رویکردی در نهایت، تاریخ ایران را به امری «ناخواندنی» تبدیل و پیوستگی آن را مختل می‌کند. نمونه‌های آن را می‌توان در میان انواع تاریخ‌نویسی‌های پست‌مدرن یافت. این اقدام، تصویری وارونه و مخدوش از مسائل تاریخ ایران ارائه می‌دهد و وجه التفاتی به تاریخ ایران را نابود می‌سازد. رویکردهای ساختارگرا نیز چنین عملکردی دارند؛ به‌گونه‌ای که پس از مطالعه این‌گونه آثار، این احساس به انسان دست می‌دهد که تاریخ کشورها چیزی جز تکرار یک رشته ساختارهای مشابه نیست. به‌راستی هرگاه ساختار همه جا را فرامی‌گیرد، دیگر مجال برای مؤلفه «آگاهی» باقی نمی‌ماند.

از سوی دیگر، مطالعه پدیدارشناختی تاریخ ایران بر این فرض استوار است که تاریخ صرفاً با «رویدادها» سر و کار ندارد؛ زیرا این رویدادها عمدتاً در چارچوب «زمان عینی» و فیزیکی معنا پیدا می‌کنند. همان‌طور که اشاره شد، پدیدارشناسی به زمان درونی و نه زمان عینی می‌پردازد؛ بنابراین، نمی‌تواند نگران تاریخ‌شماری<sup>۳</sup> و بررسی تسلسلی رویدادها باشد، بلکه به‌جای آن، متضمن التفات به تاریخ است. به‌عبارتی،

1. Revisionist

2. Historicism

3. Chronology

می‌خواهد بدانند که ایرانیان در طول تاریخ چه التفاتی به واقعیت داشته‌اند و آن‌گاه این واقعیت را به شکل تاریخی بررسی کند. البته این التفات جنبهٔ جامعه‌ای<sup>۱</sup> دارد و در چارچوب جهان زیست ایرانی صورت می‌گیرد. به‌طور کلی، تاریخ‌نویسی پدیدارشناسانهٔ ایران به معنای واقعی کلمه، وقتی امکان‌پذیر گردید که «ایران» به مثابهٔ یک «جهان‌زیست» در ذهن ایرانی پدیدار شد. در همین راستا، التفات ایرانی به ایران و «تجربهٔ ایرانی بودن» معنا پیدا کرد. تاریخ‌نگاری پدیدارشناسانهٔ ایران در درجهٔ نخست بیان مطالبی دربارهٔ این نحوهٔ تجربه و التفات می‌باشد.

مقولهٔ «تجربهٔ ایرانی بودن» در تاریخ‌نویسی کهن ما تقریباً مفقود است و رد پای آن را باید در ادبیات پارسی جست‌وجو کرد. شاید راز ماندگاری ادبیات کهن پارسی نیز در همین نکته باشد. تاریخ‌نویسان پس از مشروطه تا حدودی این ضعف را جبران کردند؛ به‌خصوص آن گروه از مورخان که دربارهٔ لحظات حساس تاریخ معاصر ایران (مانند دو جنگ جهانی، بحران آذربایجان، قضیهٔ نفت شمال، ملی شدن صنعت نفت، کودتای ۲۸ مرداد و غیره) قلم‌فرسایی کرده‌اند، عمدتاً توجه بیشتری به این تجربه‌های زندهٔ ایرانی‌بودن نشان داده‌اند. از این‌رو، نوشته‌های تاریخی معاصر، در مقایسه با نمونه‌های قبلی، تأثیرگذارتر می‌نماید. به هر حال، اینک زمان بازنویسی تاریخ ایران باستان، این بار براساس «تجربهٔ ایرانی بودن» فرارسیده است. بالتبع در اینجا دیگر نه با تاریخ شاهنامه، بلکه با سرگذشت زندهٔ مردم و آلام و شادی‌ها، ترس‌ها و رنج‌های ایرانیان مواجه خواهیم بود. البته چنین آثاری بی‌سابقه نبوده است. کما اینکه، برای مثال، تاریخ بیهقی به چنین اموری پرداخته و در پس شرح زندگی سلاطین غزنوی، به شرح مناسبات سیاسی - اجتماعی و تجربهٔ ایرانی‌بودن در آثار عصر پرداخته است. بدون شک، تاریخ بیهقی، در مقایسه با تاریخ و صاف، آگاهی تاریخی ایرانیان را به مراتب بیشتر تقویت کرد.

در چارچوب چنین نگرشی، «ایران» به مثابهٔ یک ذات مطرح می‌شود. در اینجا باید به دیدگاه هوسرل دربارهٔ «واقعیت» اشاره کرد. به عقیدهٔ وی، واقعیت صرفاً در زمان عینی (واقعیت به معنای رایج آن) نباید در نظر گرفته شود، بلکه مهم‌تر از آن «واقعیت به مثابهٔ یک ایده» است. هوسرل به دومی اصالت می‌دهد و به همین سیاق، می‌توان «ایران» را یک «واقعیت تاریخی» (چارچوب زمان عینی) به‌طور فیزیکی در نظر گرفت؛ ولی نمی‌توان به این تعبیر محدود شد؛ زیرا «ایدهٔ ایران» نیز اهمیت بسزایی دارد. این ایده - جدا از رویدادهای تاریخی - وجود داشته است و نمونه‌های آن را می‌توان در

نوشته‌های قدیمی درباره ایران نیز یافت؛ برای مثال، در «نامه تنسر» چنین می‌خوانیم:

تو را می‌نمایم که زمین چهار قسمت دارد: یک جزو زمین ترک میان مغارب  
هند تا مشارق روم، و جزو دوم میان روم و قبط و بربر، و جزو سوم سیاهان از  
بربر تا هند و جزو چهارم این زمین، که منسوب است به پارس و لقب بلاد  
الخاضعین، میان جوی بلخ تا آخر بلاد آذربایگان و ارمنیه فارس و فرات و خاک  
عرب تا عمان و مکران، و از آنجا تا کابل و طغارستان، و این جزو چهارم،  
برگزیده زمین است (تنسر، ۱۳۱۱: ۴۰).

در متن تاریخی «نامه تنسر» و نیز توصیف «ایران»، در این نوشته ما با ایران در زمان عینی صرفاً سر و کار نداریم، بلکه ایدوس (ایده + غایت) ایران طرح شده است. در آثار هانری کربن نیز ایران به مثابه ایدوس مطرح است. او برای بیان این ایده از مفهوم «جغرافیای خیالی» استفاده کرده است. در پدیدارشناسی کربن، عالم «ملکوت» و «جهان هورقلیا» نمودار جهان ایده است. وی می‌نویسد: «جهان هورقلیا در حقیقت عالمی است که حوادث معنوی واقعی، ولی وابسته به واقعیتی که همان واقعیت عالم جسمانی نیست در آن روی می‌دهد؛ واقعیتی که وقایعنامه‌ها ثبت و ضبط نمی‌کنند، تا از آن تاریخ بسازند؛ زیرا در اینجا حادثه از هرگونه مادی ساختن تاریخ، بالاتر می‌رود.» (کربن، ۱۳۵۸: ۲۴ و ۲۵)

همان‌طور که «داریوش شایگان» نشان داده است، ایران در آثار کربن به لحاظ وجودشناختی، عالمی میان دو جهان است؛ جهانی که در آن صورت خیال در جایگاه واقعیت متافیزیکی از چنان ارزش معنوی برخوردار است که تا سرحد ناکجاآباد، قلمرو بی‌همتایی رویدادهای روح و واقعیات بینشی بالا می‌رود (شایگان، ۱۳۷۱: ۲۰). افرادی که کربن را به رومانسیسم متهم می‌کنند، ابعاد پدیدارشناختی آثار وی را نادیده گرفته‌اند. با استفاده از تعبیر پدیدارشناسانه - خواه به تعبیرهای کربن نزدیک یا از آن دور باشد - می‌توان به برخی مسائل نظری «منشأ تاریخی ملت» پاسخ گفت. پدیدارشناسی، به‌خصوص در این زمینه در مقابل تاریخ‌نویسی مدرنیستی مطرح می‌شود. مدرنیست‌ها در توضیح خاستگاه «ملت» آن را به مفهوم «ناسیونالیسم» نزدیک کرده‌اند. از دیدگاه مدرن‌ها (راست یا چپ) تکوین ایده ملت، به مثابه یک کیان متمایز و دارای ویژگی‌های خاص که ضمناً موجب برتری یافتن اصل منافع ملی و یک رشته ارزش‌های دیگر شد، مستلزم ظهور «حاکمیت‌های سیاسی مدرن» بوده است. آنان معتقدند مفهوم «ملت» نه تنها مفهومی مدرن است، بلکه جنبه سیاسی دارد. «ارنست گلنر»<sup>۱</sup> یکی از تاریخ‌نگاران

1. Ernest Gellner

مدرنیست، دو شرط برای تکوین ملت‌ها قائل شده است: پدید آمدن فرهنگ مشترک و اینکه افراد یکدیگر را، اعضای یک ملت یا واحد سیاسی تشخیص دهند (گلنر<sup>۱</sup>، ۱۹۹۴: ۷). وی به صراحت بیان می‌کند که چنین تصویری درباره ملت تنها در عصر ناسیونالیسم قابل دستیابی است (همان، ۳۵).

رویکرد مدرنیستی به تاریخ، در حال حاضر، مستمسکی در اختیار برخی مورخان قرار داده تا گذشته تاریخی ایران را انکار کنند. اینان ایران را کشوری نوپدید قلمداد می‌کنند و زایش این ملت را در اوایل قرن بیستم میلادی می‌دانند. در نتیجه، تاریخچه این کشور به شدت کوتاه می‌شود. البته پذیرش چنین ادعایی به معنای از دست رفتن بخش مهمی از زمان درونی ایرانیان و ابتر شدن آگاهی تاریخی یک ملت خواهد بود. در نگاهی صرفاً وقایع‌نگارانه، انکار دیرینگی کشوری باستانی چندان مهم جلوه نمی‌کند؛ در حالی که از دیدگاه رویکرد پدیدارشناختی به تاریخ ایران، این امر به مثابه هجوم به ریشه تاریخی ملت‌ها، محدود کردن جهان زیست ایرانی و در تنگنا قرار دادن «آگاهی» ایرانی است. به هر حال، مورخ پدیدارشناسی حساسیت طرح چنین ادعاهایی را تشخیص و به سرعت به آن واکنش نشان می‌دهد.

کاربست تعبیرهای مدرنیستی برای تاریخ ایران دست‌کم دو ایراد اساسی دارد: نخست اینکه زایش ملت با زایش امر مدرن مترادف محسوب خواهد شد و این موضوع توضیح چگونگی کیان ایران قبل از مدرن را با دشواری‌های اساسی مواجه می‌کند. برخلاف توجیه‌های مدرنیستی، ایده ایران ربط مستقیمی به مدرنیته ندارد. بدون تردید، «ایده ایران» به مراتب کهن‌تر از «ایران مدرن» است. از سوی دیگر، نظریه‌های مدرنیستی ملت خصلتی کم‌وبیش ابزارگرایانه<sup>۲</sup> دارند و ملت را امری ابزاری و مستمسک دستیابی به یک رشته اهداف خاص سیاسی تلقی می‌کنند و بیش از آنکه به خاستگاه ملت‌ها توجه داشته باشند، نقش «نیات سیاسی» نخبگان را برجسته می‌کنند. در واقع، آنان دو مفهوم «ملت» و «ملت‌گرایی» را خلط کرده‌اند.

مطالعه پدیدارشناختی تاریخ ایران به جای این ابزارگرایی و رئالیسم قدرت وابسته به آن، از ضرورت کاوش در «تاریخ آگاهی» سخن می‌گوید. از یک‌سو، این مطالعه متضمن تحقیق درباره جهان‌نگری‌ها<sup>۳</sup> است. کما اینکه هوسرل اصولاً ذات تاریخ را نزاع جدلی میان شیوه‌های مختلف اندیشیدن می‌داند (مان، ۱۹۹۲: ۱۵۸)؛ از سوی دیگر، این «تاریخ آگاهی» شامل «تأمل در وضعیت خویشتن» نیز می‌باشد. رویکردهای تجربه‌گرا و

1. Gellner

2. Instrumentalistic

3. Weltanschauung

سندگرا<sup>۱</sup> در تاریخ‌نویسی در ایران به هیچ‌کدام از این مسائل توجه ندارد؛ در حالی که یک پدیدارشناس تاریخ‌نگار متعارف، قبل از هر چیز توصیه می‌کند که باید از طریق بررسی التفات‌ها در تاریخ ایران تأمل کرد. بازسازی اسنادی رویدادهای تاریخی نمی‌تواند این مهم را به انجام رساند.

براساس مطالب یادشده، می‌توان چنین استدلال کرد که یکی از وظایف مهم تاریخ‌نویسان ایرانی در آینده، تحقیق درباره شیوه‌های گوناگون ایرانی‌بودن است. این امر بدون تأمل در وضعیت خویشتن میسر نیست. آن وقت مطالعه متون تاریخی آموزنده‌تر خواهد بود. از نگاه پدیدارشناسی، تاریخ ایران تنها به سبب بازشناسی گذشته و افزایش دانش درباره گذشته نوشته نمی‌شود و متونی که تنها به این هدف محدود گردند، به دستیابی به «فهمی از خود» یاری نمی‌رسانند. به این منظور، لازم است جدا از بیان رویدادهای تاریخی، برخورد اندیشه‌های ایرانی در مقاطع مختلف مورد توجه قرار گیرد. در واقع، طرح مباحثی درباره رویدادهای تاریخی باید دستاویز تأمل فلسفی و نظری درباره اکثونیت ما و محملی برای بازجست تجربه ایرانی‌بودن باشد. البته این امر صرفاً اقدامی فلسفی نیست؛ چون بر مستندات تاریخی مبتنی می‌باشد. در غیر این صورت، متن به میدانی برای ترکتازی هوا و هوس‌های شخصی تبدیل خواهد شد و فاقد ارزش و اعتبار تاریخی می‌گردد. به هر حال، «التفاتی» بودن تاریخ‌نگاری پدیدارشناسی چنین حکم می‌کند که مورخ با بینش و دغدغه به‌سوی رویدادهای تاریخی برود و از موضعی غیرخحتی - البته نه متعصبانه - نبرد اندیشه‌ها را در هر مقطع تاریخی بازگو کند، بی‌آنکه تاریخ را تحریف کند.

هوسرل وظیفه اصلی این تأمل تاریخی را «دستیابی به فهمی از خود» می‌داند (هوسرل، ۱۹۸۴: ۷۲). البته اگر دقیق‌تر به مسئله نگاه کنیم، می‌توان «فهمی از خود» را به دو صورت توضیح داد: نخست، هنگامی که مورخ به تاریخ ایران التفات می‌کند و در تجربه‌اش به جهان به صورت‌های ذهنی درباره ایران دست پیدا می‌کند (از زاویه نویسی)؛ دوم، وقتی خود صورت‌های آگاهی ایرانیان از زاویه موضوع شناسایی مورد بحث قرار می‌گیرد (موضع نوئماتیک). نباید از یاد برد که در هر دو حالت، مطالعه تاریخی در عرصه جهان زیست ایرانی صورت می‌گیرد.

نویسنده در نهایت، می‌خواهد با اشاره به یکی دیگر از قوت‌های تاریخ‌نگاری پدیدارشناختی، مقاله خود را به پایان برد. یکی از ویژگی‌های عمده تاریخ‌نگاری سستی

در ایران نادیده گرفتن نقش مردم یا اعضای ملت بوده است. تاریخ‌نگاری‌های گذشته عمدتاً به شرح فعالیت‌های پادشاهان و حکام مرکزی یا محلی اختصاص داشت. متأسفانه این ویژگی به نحوی پنهان و به صورت ناخودآگاهانه در آثار برخی نویسندگان مدرن تاریخ ایران نیز به چشم می‌خورد. به‌طور کلی این گونه آثار - قدیم یا جدید - اغلب بر عامل «قدرت» متمرکز شده‌اند و از آنجا که اعمال قدرت را مسئله اصلی فرض کردند، به تبع آن نقش اهداف سیاسی و منابع صاحبان قدرت را برجسته و عاملیت را یکسره در عملکرد قدرتمندان خلاصه کرده‌اند. این امر خواه‌ناخواه موجب شده این مورخان مطالب زیادی درباره مردم عادی ننویسند.

تاریخ‌نگاری پدیدارشناسانه می‌تواند این روند را تغییر دهد. این امر مستلزم آن است که از چرخش سیاست‌گرایی<sup>۱</sup> در تاریخ‌نویسی فاصله بگیریم و به جای آن به «تاریخ فرهنگی» ایران بیشتر ارج نهیم. این تاریخ فرهنگی باید به ایده «ایران» (در مقام یک کل) اصالت دهد و بدون آنکه به پوپولیسم و عوام‌زدگی دچار شود، باید نقش مردم عادی را در ساختن تاریخ به رسمیت بشناسد. چنین چرخش‌هایی می‌تواند در آینده شرایط لازم را برای نگارش «تاریخ پدیدارشناختی مردم ایران» فراهم آورد. تاریخی که این بار از «پایین» نوشته شده باشد.

در مقاله حاضر این فرضیه مطرح شد که با توجه به مقتضیات تاریخی کشورمان، تحلیل پدیدارشناختی می‌تواند کاربردهای زیادی پیدا کند. البته تحلیل پدیدارشناختی صرفاً به «آگاهی ملی» مربوط نمی‌شود، بلکه امور دیگر را نیز می‌تواند شامل شود. در این شیوه تحلیل، معمولاً به مؤلفه‌های التفات، آگاهی، زمان درونی و غیره توجه و نقش این عوامل در ارتباط با تاریخ ایران بررسی می‌شود. در نهایت باید گفت، یکی از مهم‌ترین مزیت‌های روش پدیدارشناسی برای تاریخ ایران توانایی آن در ارائه درکی از کلیت است.



## منابع

- تنسر (۱۳۱۱)؛ *نامه تنسر*؛ تهران: مطبعة مجلس.
- جمادی، سیاوش (۱۳۸۵)؛ *زمینه و زمانه پدیدارشناسی: جستاری در زندگی و اندیشه‌های هوسرل و هایدگر*؛ تهران: نشر ققنوس.
- رشیدیان، عبدالکریم (۱۳۸۴)؛ *هوسرل در متن آثارش*؛ تهران: نشر نی.
- ساکالوسکی، رابرت (۱۳۸۴)؛ *درآمدی بر پدیدارشناسی*؛ ترجمه محمدرضا قربانی؛ تهران: گام نو.
- شایگان، داریوش (۱۳۷۱)؛ *هانری کرین: آفاق تفکر معنوی در اسلام ایرانی*؛ ترجمه باقر پرهام؛ تهران: نشر آگه.
- کرین، هانری (۱۳۵۸)؛ *ارض ملکوت*؛ ترجمه ضیاءالدین دهشیری؛ تهران: مرکز ایرانی مطالعه فرهنگ‌ها.
- هوسرل، ادموند (۱۳۸۱)؛ *تأملات دکارتی: مقدمه‌ای بر پدیدارشناسی*؛ ترجمه عبدالکریم رشیدیان؛ تهران: نشر نی.
- Carr, David (1987); *Interpreting Husserl*; Dordrecht: Martinus Nijhoff, Publisher.
- Carr, David (2004); "Phenomenology and Historical Knowledge" in *Phenomenology: Critical Concepts*; Ed by Dermoth Moran; London: Routledge, Vol 3.
- Chartier, peter (1998); *Cultural History*; Cambridge: Polity press
- Demuralt, Andre (1974); *The Idea of Phenomenology: Husserlean Exemplar*; Evanston: North Western University Press.
- Gellner, Ernest ( 1994); *Nation and Nationalism*; Oxford: Blackwell
- Hummond, Michael (1991); *Understnsnting Phenomenology*; Oxford: Blackwell.
- Hoday, joannad (2005); "Authenticity and Apriorism in Husserl's logical Investigation" in *Husserl and logic of experience*; Ed by Gary Banham; London: Palgrave.
- Husserl, Edmund (1984); *The Crisis of European Science*; Evanston: Northwestern University Press.
- Husserl, Edmund (1991); *On the Phenomenology of the Consciousness of Internal Time*; Dordrecht: Kluwer Academic Publishers.
- Husserl, Edmund (2002); *Ideas: General Introduction to Pure Phenomenology*; London: Routledge.
- Kokelmans, Joseph (1994); *Edmund Husserl's Phenomenology*; Indiana: Purdue University Press.
- Krombach, Hayo (1990); "Husserl and Phenomenology of History" in *Reason and History*; Ed by Philip Winsdor; Leicester: Leicester University Press.
- Levin, David M (1970); *Reason and Evidence in Husserl's Phenomenology*; Evaneston: North Western University Press.
- Levinas, Emmanuel (1988); *Discovering Existence with Husserl*; Bloomington: Indiana University Press.
- Mann, Doug (1992); "Does Husserl have a Philosophy of History in the Crisis of European Sciences", *Journal of the British Society for Phenomenology*; vol 23, No 2.
- Moran, Dermoth (2004); "The Meaning of Phenomenology in Husserl's Logical Investigation" in Moran, (ed) *Phenomenology: Critical concepts*, Vol 3, London: Routledge.