

وجوه اشتراک و شباهت در

دیدگاه‌های معرفت‌شناختی ملاصدرا و هوسرل*

- علی حقی^۱

سیدمحمدامین منابین شیشوان^۲

چکیده

هوسرل و ملاصدرا دو فیلسوفی هستند که با وجود تفاوت در نظام فکری به مسئله یقین و ماهیت آن پرداخته‌اند. هوسرل با طرح فروگایش‌ها^۳ و اپوخه^۴ و ملاصدرا با طرح مسئله «اتحاد عقل و عاقل و معقول» راه رسیدن به یقین و کیفیت یقین را شرح داده‌اند. در این نوشتار به وجه اشتراک میان این دو فیلسوف از این جنبه معرفت‌شناختی پرداخته شده است. ملاصدرا با طرح دیدگاه «اتحاد عقل و عاقل و معقول»، پراهمیت جلوه دادن فاعل انسانی در مسئله شناخت، مجرد دانستن علم و نفس و عدم غیبت مجردات از یکدیگر، معنای ویژه‌ای از یقین را ارائه داده که تا پیش از او مطرح نشده است. البته در

* تاریخ دریافت: ۱۳۹۲/۳/۲۰ - تاریخ پذیرش: ۱۳۹۲/۷/۴.

۱. دانشیار دانشگاه فردوسی مشهد (baghi@ferdowsi.um.ac.ir).

۲. دانشجوی دکتری فلسفه و حکمت اسلامی (نوبسده مسئول) (sma.madayan@yahoo.com).

3. Reduce.

4. Epoche.

این معنای یقین نباید جایگاه علم حضوری و ابتدای علم حصولی بر علم حضوری را فراموش کرد. همین معنای یقین در آثار هوسرل نیز مشاهده می‌شود. وی آگاهی را ساخت سه‌جانبه فعل آگاهی، اگو و متعلق آگاهی می‌داند که با عقل، عاقل و معقول همخوانی دارد و این سه امر در اندیشه هوسرل در انصاف با یکدیگر قرار می‌گیرند. هوسرل چونان صدرالمتألهین نقش فاعل شناسا را به عنوان نقطه مرکزی می‌پذیرد و از آن به عنوان «آگوی استعلایی» یاد می‌کند.

واژگان کلیدی: علم حضوری؛ بدیهیات؛ اتحاد عقل و عاقل و معقول؛ پدیدارشناسی، فاعل و متعلق شناسا، هوسرل.

مقدمه

فیلسوفان همواره به عنوان اندیشورانی که پایه‌ای‌ترین مسائل بشری را در دستور کار خود قرار داده‌اند، روش حقیقت‌پژوهی خود را روشی قیاسی برگزیده‌اند. روش قیاسی در مقابل روش استقرایی است که در علوم تجربی استفاده می‌شود. چنان‌که مشهود است، یقین در روش استقرایی معنایی ندارد و ملاک شناسایی درستی نسبی در این روش، بازدهی تجربی است. اگر بپذیریم که منطقی‌ترین راه هدایت به یقین در روش قیاسی، در «صورت» آن به عهده می‌گیرد، در این روش دست‌یابی به یقین از لحاظ «ماده» قضیه یک بحث معرفت‌شناختی است؛ از این روی هم بحث شکل فلسفی می‌گیرد و هم با هستی‌شناسی پیوند می‌یابد.

ملاصدرا و هوسرل دو فیلسوفی هستند که به بحث دست‌یابی به تیقین در نظام‌های فکری خویش و نیز پیوند معرفت با هستی به تفلسف پرداخته‌اند. گرچه هوسرل با دید ایده‌آلیستی و ملاصدرا چون سایر فیلسوفان مسلمان با دید واقع‌گرایانه به این مسئله نگرسته‌اند، هر دو به یک شکل برای پاسخ‌یابی به یقین در فلسفه و علوم عقلی راه حل ارائه نموده‌اند.

نوشتار پیش رو بررسی تطبیقی راه حل دو فیلسوف یادشده را مورد توجه قرار می‌دهد.

تعریف و تبیین علم حضوری

نخستین تقسیمی که می‌توان برای علم در نظر گرفت این است که علم یا بدون واسطه به ذات معلوم تعلق می‌گیرد و وجود واقعی و عینی معلوم برای عالم منکشف می‌گردد و یا وجود خارجی آن مورد شهود و آگاهی عالم قرار نمی‌گیرد بلکه شخص از راه چیزی که نمایانگر معلوم است و صورت یا مفهوم ذهنی نامیده می‌شود از آن آگاه می‌گردد. قسم اول را «علم حضوری» (و قسم دوم را «علم حصولی» می‌نامند (مصباح یزدی، ۱۳۷۰: ۱۷۱). بدیهی است که تقسیم فوق مبنی بر نفی و اثبات است و حالت سوم وجود ندارد (همان). برای علم حصولی می‌توان علم به وجود اشیا خارجی را در نظر گرفت و بهترین نمونه برای علم حضوری نیز حضور خود معلوم نزد عالم و یا علم انسان به نفس خویش است. با توجه به تعریف و مثال مذکور ویژگی‌هایی را برای علم حضوری می‌توان در نظر گرفت:

۱. علم حضوری برای عالم بی‌واسطه حاضر بوده و معلوم ذاتاً برای عالم منکشف است، حال آنکه در علم حصولی، معلوم به واسطه صور ذهنی برای عالم منکشف است و در هر دو صورت، علم انکشاف معلوم برای عالم است.
۲. علم حضوری خطاپذیر نیست؛ زیرا میان عالم و معلوم واسطه‌ای وجود ندارد تا اینکه خطایی به وجود آید. اما در علم حصولی واسطه ادراکی یعنی صورت وجود دارد و جای این سؤال است که «آیا این صورت، شیء درک‌شده را به طور دقیق نشان می‌دهد و با آن مطابق است یا خیر؟» (همان: ۱۷۵).
۳. علم حضوری دارای شدت و ضعف است. گاهی علم حضوری از قوت و شدت کافی برخوردار است و به صورت آگاهانه تحقق می‌یابد و گاهی نیز به صورت ضعیف و کم‌رنگ حاصل شده و به صورت نیمه‌آگاهانه درمی‌آید. هر اندازه نفس از نظر مرتبه وجودی ضعیف‌تر باشد، علوم حضوری وی ضعیف‌تر و کم‌رنگ‌تر است و هر اندازه مرتبه وجودی او کامل‌تر شود علوم حضوری آن کامل‌تر و آگاهانه‌تر خواهد بود (همان: ۱۷۷). این امر برخلاف علم حصولی است که همواره در همه اذهان، یکسان واقع می‌شود؛ زیرا وقوع آن صرف ایجاد صورت ذهنی است.

بازگشت علم حصولی به علم حضوری

چنان که گذشت در علم حصولی دو امر وجود دارد: نخست صورت حاصله از شیء و دوم خود شیء. امر اول را معلوم بالذات و امر دوم را معروف بالعرض می‌گویند که صورت ذهنی از آن حکایت می‌کند و از آن رو مجاز است که معلوم نامیده می‌شود (طباطبایی، بی‌تا: ۱۵۲). از این روی ملاصدرا حقیقت علم را حضور می‌داند که خود از سنخ وجود است (صدرالدین شیرازی، ۱۹۹۹: ۱۶۲/۲). علامه طباطبایی با توجه به این مطلب و اینکه همه معقولات و عاقل‌ها مجردند و معلومات با وجود خارجی خود برای نفس عالم آشکار می‌شوند، نتیجه می‌گیرد که در حقیقت، علم حضوری است^۱ (طباطبایی، بی‌تا: ۱۵۲).

به باور برخی در علوم حصولی (که به وسیله صورت ذهنی با خارج ارتباط برقرار می‌کند) شرط اصلی پیدایش تصورات اشیا و واقعیات برای ذهن، اتصال وجودی واقعیات‌ها با واقعیت نفس است. از سوی دیگر اتصال وجودی یک واقعیت با واقعیت نفس موجب می‌شود که نفس آن واقعیت را با علم حضوری دریابد. در واقع نفس معروف بالذات را درک کرده که نزد وی حاضر است و به آن علم دارد و علم نفس به واقعیت خارجی، به اعتبار ارتباط این صورت با واقعیت خارجی است، و گرنه واقعیت خارجی یا معلوم بالعرض، علم اعتباری و مشروط به شمار می‌آید. مطابق این دیدگاه مبنای تمام علم‌های حصولی، یعنی تمام اطلاعات ذهنی به خارج، علم حضوری است (همان: ۱۹۰. پاورقی).

با توجه به مطالب گفته‌شده و دیدگاه علامه طباطبایی مبنی بر بازگشت علم حصولی به حضوری، نه تنها علوم و شناخته‌های ما به بدیهیات و آن هم بدیهیات اولیه برمی‌گردند، بلکه تمام علوم متداول نیز به علم حضوری بازمی‌گردند؛ از این روی منشأ خطای معرفتی انسان یا ضعف و غفلت فاعل شناساست و یا بر اثر تأویل و تفسیر علوم حضوری. در قسمت بعد خواهیم دید که نه تنها علوم برای انسان حضور دارند بلکه با وجود نفس متحدند.

۱. إن العقول المجردة عن المادة لا علم حصوليًا عندها؛ لانقطاعها عن المادة ذاتًا وفعالًا.

اتحاد عقل و عاقل و معقول

بنا به نظر ملاصدرا علم از سنخ وجود است (صدرالدین شیرازی، ۱۹۹۹: ۲۴۴/۳)، از این رو اگر ما وجود را اصیل و بسیط بدانیم در وجود جزء و ترکیب راه نخواهد داشت. بنابراین رابطه شخص عالم با معلوم از سنخ اضافه وجود و یا به عبارت بهتر اشتداد وجود خواهد بود. این مسئله را اکنون به صورت مفروض می‌پذیریم تا دلیل ملاصدرا را در این رابطه ذکر نماییم.

تبیین قاعده اتحاد عقل و عاقل و معقول

دلیل ملاصدرا در این مسئله بر سه مقدمه مبتنی است و وی از قاعده تضایف استفاده کرده است:

۱. صورت‌های فعلیه که ذات و فعلیت اشیا را تأمین می‌کنند بر دو دسته‌اند: نخست آن‌هایی که به ماده و عوارض آن قائم هستند که معقول بالذات نیستند و اگر معقول در نظر گرفته شوند معقول بالعرض خواهند بود. دوم معقولاتی که از ماده و عوارض مادی به دورند و معقول بالذات هستند.
۲. وجود معقول همیشه برای عاقل است؛ یعنی وجود فی‌نفسه معقول چیزی جز وجود صورت برای عاقل نیست.
۳. صورت معقولی که از عوارض مادی به دور باشد همیشه معقول بالفعل است؛ خواه خارج از ذات عاقل باشد یا نباشد، زیرا حیثیت ذاتی آن حیثیت معقولیت است و جز معقول بودن عنوان دیگری بر آن صادق نیست. نتیجه‌ای که از این مقدمات گرفته می‌شود این است که هر موجود معقول بالفعل که در مقام ذات با قطع نظر از هر غیر معقول است، عاقل بالفعل خویش نیز هست و به این ترتیب قاعده اتحاد عاقل و معقول صورت تحقق می‌پذیرد (ابراهیمی دینانی، ۱۳۷۲: ۴۱۷/۲). البته پیروان حکمت متعالیه و حتی خود ملاصدرا در مبحث وجود ذهنی، اتحاد علم و معلوم را اثبات کرده‌اند. به گفته برخی از آن‌ها علم و معلوم در ذهن یک چیز هستند؛ مثلاً وقتی انسانی را تصور می‌کنیم و صورتی از او در ذهن پدید می‌آید، این صورت علم ماست چرا که ادراک ماست و آنچه بالذات بر ما



مکشوف است همان صورت است، در حالی که شخص خارجی به گونه مستقیم معلوم و متصور ما نیست (مطهری، ۱۳۶۰: ۶۰/۱).

این قاعده که ملاصدرا در آثار خود آن را فیضانی از خزانه انوار علم الهی می‌داند، در واقع از مهم‌ترین ابتکارات ملاصدرا به شمار می‌آید و بر این نکته اصرار دارد که سه مفهوم علم، عالم و معلوم یا عقل، عاقل و معقول با وجود سه گانگی در مفهوم، مصداق یک وجودند. در واقع یک وجود از سه منظر در سه مفهوم تفهیم شده است.

طرف‌داران این قاعده در عین اینکه نفس را حقیقتی دارای مراتب می‌دانند به تعدد و تشدد بین نفس، قوای نفسانی و صور ادراک شده قائل نیستند؛ یعنی در عین اینکه یک نوع کثرت تشکیکی برای حقیقت نفس قائل‌اند، مدعی هستند که نخست جوهر ذات نفس با قوای نفسانی تباینی ندارد و دوم اینکه نسبت هر قوه به صورت ادراکی مانند نسبت ماده به صورت است و نفس به آن صورت استکمال می‌یابد. در تشبیهی می‌توان نفس را در مرتبه عقل هیولانی به منزله نطفه‌ای فرض کرد که مرحله به مرحله متکامل می‌شود، با این تفاوت که نفس یک حقیقت تشکیکی و دارای مراتب است (همان: ۸۷/۲). اگر این قاعده را در مورد مبنای صدراتی در نظر بگیریم این نتایج قابل استنتاج هستند:

۱. عین و ذهن از دو سنخ متفاوت و متباین از هم نیستند، بلکه هر دو از سنخ وجودند.
۲. صورت معلوم نه تنها نزد عالم حضور دارد و برای او بدیهی قلمداد می‌شود، بلکه صورت معلوم در شأنی از شئون عالم بوده و از آن جدا نیست.
۳. عالم یا فاعل شناسا، به عنوان یکی از زاویه‌های مثلث معرفت به شمار نمی‌آید، بلکه علم و معلوم در ذات وی جمع هستند و اصل اساسی معرفت در عالم قرار می‌گیرد. چنان که در سطرهای بعدی خواهد آمد عالم در جریان معرفت نه نقشی منفعل بلکه نقشی فعال دارد. از این روی در نزد ملاصدرا آنچه در ذات عالم حضور نداشته و غایب باشد علم نیست؛ چرا که علم همان حضور و وحدت داشتن صور ادراکی نزد عالم است.

جایگاه فاعل شناسا در اتحاد عقل و عاقل و معقول

ملاصدرا به عنوان فیلسوفی مبنایگرا حتی از اتحاد وجودی علم، عالم و معلوم تجاوز می‌کند و خود فاعل شناسا را به عنوان ایجادکننده صور معرفی می‌کند و اینجاست که وی به فیلسوفان ایده‌آلیست نزدیک‌تر می‌شود. به باور وی خداوند متعال انسان را به گونه‌ای آفریده که به تولید صور موجودات مادی و مجرد تواناست و این صور برای او حصول یافته است (صدرالدین شیرازی، ۱۹۹۹: ۲۶۴/۱). علم حصولی یا علم نفس انسان به چیزی جز خود، صرف انعکاس صور اشیا بر نفس نیست و نفس در فرایند دانستن، تنها نقش منفعل را ندارد بلکه برعکس انسان که خود عالم صغیر است و تمامی مراتب وجود را داراست عمل وی به اشیا و اعیان، زائیده نظر و تأمل در صور آن‌ها در آینه وجود او و همانند علم الهی است؛ با این تفاوت که علم انسانی وجود ذهنی را پدید می‌آورد (شریف، ۱۳۶۵: ۳۹۰/۱).

با توجه به آنچه گفته شد روشن می‌شود که از نظر ملاصدرا نه تنها حقایق از ذات نفس انسان محجوب نیست بلکه ذات و نفس انسانی کاشف حقیقت و ایجادکننده صور است. پس اگر نفس انسان در جریان معرفت دچار اشتباه شود به خاطر وجود موانع عارضی است که سد راه انسان در جریان کشف حقیقت است. وی در *السوآمد الریوییه* وجود این موانع را در جسمانیة الحدوث بودن و ابتلای وی به ماده و عوارض و نواقص مادی این عالم دانسته است. این موانع به اختصار عبارتند از:

۱. نقصان جوهر نفس و بالقوه بودن آن؛
۲. غبار شهوات و معاصی؛
۳. عدول و انحراف از عالم حقایق و توجه به جانب مصالح مادی؛
۴. حجاب واقع شدن آرای باطله میان نفس انسانی و صور علمیه؛
۵. جهل به طریق وصول؛ یعنی عدم انتقال از صورتی به صورت دیگر یا جهل به اصول معارف و کیفیت و تألیف آن‌ها در جهت رسیدن به مطلوب (صدرالدین شیرازی،

۰۳۸۲: ۳۰۰-۳۰۱).

پدیدارشناسی هوسرل و دست‌یابی به علم یقینی

علم یقینی و مبناگرایی هوسرل

هوسرل که خود زمانی روان‌شناسی‌گرا بود، پس از انتقاد فرگه از روان‌شناسی‌گرایی به پدیدارشناسی روی آورد. در روان‌شناسی‌گرایی مبانی منطوق و استدالات عقلی به حالات روان‌شناسی فکر و تحولات فیزیکی ذهن تحویل می‌شود. به گفته برخی منطوق رشته خاصی از روان‌شناسی است و مغز همان طور منطوق را تراوش می‌کند که جگر صفرا را (رشیدیان، ۱۳۸۴: ۶۳).

هوسرل پس از روی آوردن به پدیدارشناسی به دنبال علمی کاملاً یقینی و غیر قابل شکست بود. چنین علمی، علم ایده‌آلی بود که به نظر هوسرل فلسفه باید به آن مقام برسد و تا کنون هیچ کدام از نظام‌های فلسفی به آن نرسیده‌اند، پس علمی به نام فلسفه وجود ندارد:

من نمی‌گویم فلسفه علمی است ناقص؛ می‌گویم که آن هنوز علم نیست و مانند یک علم شروع نشده است (ورنو، ۱۳۸۷: ۳۷).

برای دست‌یابی به چنین علمی باید هرگونه پیش‌داوری را کنار گذاشت و مستقیم به خود اشیاء رجوع کرد تا آنکه به علم رسید. غایت و کمال مطلوب علم همان تملک حقایق مطلق است. غرض از علم شناخت حقایقی است که همیشه و برای همه معتبر باشد، اما آنچه که حقیقت را معلوم می‌دارد همان بداهت است (همان: ۲۸).

پس هوسرل نقطه آغازین تفکر خود را با تأکید به دست‌یابی حقیقت با ویژگی بداهت انتخاب می‌کند تا آنکه به علم حقیقی برسند. بنابراین ما هوسرل را از این منظر شاید بتوانیم مبناگرا بدانیم؛ زیرا وی دست‌یابی به سایر شعب علوم را بر پایه بداهت تصور می‌کند.

علم متیقن هوسرل و تأملات دکارتی

اما بداهت چیست؟ بداهت عبارت است از تجربه کردن یک موجود که در آن،

نگاه روح ما شیئی را به دست می‌آورد (هوسرل، ۱۳۸۴: ۴۵). به عبارت دیگر «بدهات عبارت است از تجربه یا شهودی که در آن عین اشیا برای ذهن عیان و ظاهر می‌شود» (ورنو، ۱۳۸۷: ۲۸). پس اشیای خارجی هیچ‌گاه آن‌گونه که هستند با نفسینی کاملاً یقینی در ذهن شناسنده ما حاضر نمی‌شوند بلکه آنچه ظاهر می‌شود پدیدارهای اشیاست که در ذهن و برابر درک شهودی ما حاضر گشته و بدیهی می‌باشند. بدهات انواع مختلفی دارد؛ بعضی از آن‌ها قطعی هستند چرا که امکان شک در آن‌ها کاملاً منطقی نیست. اما مطلوب همه، علم به اموری است که در آن‌ها شک مطلقاً ناممکن می‌باشد. بنابراین اگر فلسفه باید علم باشد، باید بر بدهات متیقن و ضروری مبتنی باشد (همان). پس اگر هوسرل را میناگرا بدانیم باید این سخن را در نظر بگیریم که بدهات هوسرل بدهاتی آمیخته با تیقن و ویژگی ضرورت است. به گفته وی بدهات یقینی دارای این ویژگی بارز است که پیشاپیش، هرگونه شک قابل تصور را به مثابه شک بی‌محتوا منتفی می‌کند (هوسرل، ۱۳۸۴: ۵۰).

به باور هوسرل، دکارت تنها فیلسوفی است که با اعمال «شک دستوری» خویش ریشه‌گرایی را در فلسفه بنیان می‌نهد و حوزه‌ای را در فلسفه تخصیص می‌دهد. به عبارت دیگر حوزه وجدانیات و آگاهی‌ها را در تمایز از حوزه اعیان واقعی - که به علوم اختصاص دارد - به دست می‌آورد (همان: ۱۴).

با این وجود نقد اساسی‌ای که هوسرل بر دکارت وارد می‌کند این است که اولاً وی معنای گزاره «من می‌اندیشم پس هستم» را به صورت ژرف و اکاوی نکرده و ثانیاً با شتاب‌زدگی به سراغ کشف جهان رفته است. اما هوسرل جهان را به عنوان پدیدار نگاه می‌کند و با «فروکاهش» و «ابوخته» آن را به حالت بدهات یقینی تبدیل می‌کند و آنگاه ارتباط جهان و ذهن شناسا را در ارتباط با یکدیگر می‌بیند و سرانجام به فاعل شناسا تحت عنوان «گری استعلایی» نقش برجسته‌ای در جریان معرفت و اندیشه محول می‌کند. چنان که ملاصدرا برای نفس انسانی شناسنده نقش ویژه‌ای قائل بود.

پدیدار بودن جهان و کاهش پدیدارشناسی

در فلسفه هوسرل پدیدار، شناختی است که حاصل لقاء در حد واقع و ذهن است، بنابراین هر پدیداری هم ظاهر است و هم باطن. می‌توانیم بگوییم: پدیدار در عین اینکه امری دیدنی و ظاهری است با حقیقت و محجوب در ارتباط است (دارینگ، ۱۳۷۶: ۲۰۱). این سخن بدین معناست که جهان واقعی آن گونه که هست بنا بر تجربه روزمرگی ما هرگز به ذهن نمی‌آید، و خطاهای حسی و قضاوت‌های نادرست همواره بر این مهم تأکید می‌کنند. هوسرل به عنوان فیلسوف آغازگر و خواستار فلسفه‌ای یقینی - چنانچه در ادامه خواهد آمد - وجود جهان را در برانتر قرار می‌دهد و آنچه را که در شأن بررسی علم یقینی همچون پدیدارشناسی می‌داند آن چیزی است که به آن‌ها پدیدار می‌گویند. پدیدار چیزی است که در برابر ذهن شناسا آشکار می‌شود و چنان که اشاره شد حد لقاء واقع و ذهن است.

در اینجا دوگانگی‌های فاعل و متعلق شناسا، عالم و معلوم و ظاهر و باطن از میان برداشته می‌شود و در این مقام هوسرل به امری اشاره می‌کند که همه فیلسوفان مسلمان از جمله ملاصدرا با تعبیر «علم حضوری» به شرح و بسط آن پرداخته‌اند. از آنجا که جهان و آنچه در آن است در نزد هوسرل در آگاهی تقوّم می‌یابد، هوسرل پدیدارشناسی خود را پدیدارشناسی مقوّم نامیده است:

پدیدارشناسی عبارت است از مطالعه کیفیت و تقوّم تکوّن جهان در آگاهی. باید توجه کرد که جهان بدون انسان معنا ندارد (همان: ۲۰۲).

حال اینکه پدیدارها واجد چه عناصری هستند و از چه ملاحظاتی دور بوده‌اند که شایسته علم یقینی شده‌اند، باید به سراغ شناخت ابوخره رفت. ابوخره عبارت است از اینکه روش پدیدارشناسی، برخی از عناصر داده‌شده را در برانتر می‌گذارد و در برابر آن‌ها بی‌علاقه می‌شود (بوختسکی، ۱۳۸۷: ۱۱۰). آنچه داخل برانتر می‌رود نخست اقوال تاریخی است که همه باورهای فیلسوفان در طول تاریخ کنار گذاشته می‌شود و پدیدارشناس به آن‌ها بی‌علاقه است. دوم وجود جزئی اشیا است تا فردیت و هستی

افراد فراموش شود و ماهیت آن‌ها بررسی شود (همان). بنابراین ما نه با وجود جهان بلکه با ماهیت جهان سروکار داریم که در پدیدارشناسی مقوم مورد اهمیت قرار می‌گیرد. از این روی این تأویل فروگاهشی ابتدا درباره جهان اعمال می‌شود؛ چه بر حسب آن موجود بودن جهان از بداهت متیقن برخوردار نیست، زیرا موجود بودن و تجارب آن را به صورت رؤیاهای منظم می‌توان تصور کرد. موجود بودن جهان که بر بداهت تجربی مبتنی است، امری خودبه‌خود محقق نیست (پرنو، ۱۳۸۷: ۳۰). پس تجربه موجودیت جهان، بداهت فاقد ویژگی یقینی بودن است. در واقع پدیدارشناسی مانند علم، اساس متیقنی می‌یابد؛ زیرا در آن با پدیدارهای مطلق منظور نظر است. منظور از مطلق، موجودی است که بی‌واسطه و بدون هر گونه شکی داده و شناخته شده باشد. باری، فقط پدیدار است که چنین وضعی را دارد؛ زیرا تمام هستی آن همان عیان یا پدیدار شدن است (همان: ۳۲). از آنجا که وجود علم حضوری، همان بودن در ذهن فاعل شناساست؛ پس بی‌شک مصداق علم حضوری فیلسوفان مسلمان و پدیدارشناسی هوسرل یکی است و حیطة پدیدارشناسی چونان حیطة علم حضوری، وجدان و آگاهی‌های انسانی است (همان).

ابژه‌های آگاهی

در سوژه یا آگاهی فقط با فرآیند اندیشه روبه‌رو نیستیم بلکه چیزی اضافه بر آن یعنی ابژه متعلق آگاهی نیز ظاهر می‌شود. از این روی پدیدارشناسی به ابژه صرفاً در چارچوب سوژه می‌اندیشد (رشیدبان، ۱۳۸۴: ۲۸۱). اگر با زبان فلسفه اسلامی بخواهیم توضیح دهیم، با دو امر مواجه هستیم: از یک‌سو با منعلقات شهودی و داده‌های علم حضوری و از سوی دیگر فعل شهودکننده که مشهودات با آن تقدم می‌یابند. در واقع مشهودات، ابژه‌های آگاهی ما هستند. هوسرل ابژه‌های آگاهی را نونما^۱ و عمل آگاهی آن را نوتسیس^۲ می‌نامد. ابژه آگاهی از فعل فاعل شناسانه یکی است و نه کاملاً از هم جدا، بلکه در داخل نوتسیس و ذهن شناسا جای دارد و چنان که در

1. Noema.
2. Noesis.

ادامه خواهد آمد او را در معنابخشی و تقویم جهان یاری می‌رساند. همان‌گونه در دیدگاه ملاصدرا بررسی شد وجود نفس انسانی با کسب علم بیشتر اشتداد می‌یابد. مطلب نزدیک به پدیدارشناسی هوسرل در این زمینه آن است که هر چه ابزارهای آگاهی بیشتری در ذهن فاعل شناسا باشد در قلمرو تقویم جهان آزادی بیشتر خواهد داشت و قوام آن به عنوان مقوم جهان اشتداد بیشتری خواهد یافت. هوسرل و شاگردان وی همواره تأکید داشته‌اند که انسان پیش از آنی که هست می‌تواند باشد. حال جای این بحث است که نقش آگوی استعلایی و التفات آن‌ها در پدیدار شدن پدیدارها چیست؟

حیثیت التفاتی^۱ و آگوی استعلایی

انسان در زندگی روزانه خود تجربه برخورد با اشیای گوناگونی را دارد ولی هر تجربه‌ای به حیطة آگاهی وارد نمی‌شود. در میان تجربه‌های درونی، آن‌هایی به آگاهی وارد می‌شوند که دارای خصلت التفاتی باشند (بوخنسکی، ۱۳۸۷: ۱۱۱). حیثیت التفاتی این است که آگاهی بدون مورد آگاهی نمی‌تواند آگاهی باشد و با التفات شخصی مدرک به سوی چیزی است که آن چیز معنا می‌یابد و وارد آگاهی وی می‌شود (دزرتیک، ۱۳۷۶: ۱۹۷).

اگر مفاهیم پدیدارشناسی را در کنار هم تفسیر کنیم درک بهتری از آن‌ها خواهیم داشت. حیثیت التفاتی در واقع تفسیر دیگری از ارتباط فعل آگاهی و فاعل آگاهی است و چیزی جدا از فاعل نیست. ابژه آگاهی نیز از فعل آگاهی جدا نیست چرا که در غیر این صورت ابژه آگاهی نخواهد بود. پس ابژه آگاهی شئون آگوی استعلایی یا فاعل شناسای انسانی است.

ما در جهان بیرون و از احوالات درون می‌توانیم هزاران تجربه متفاوت داشته باشیم، اما در این میان آن‌هایی داخل حیطة آگاهی ما می‌شوند که ما به آن‌ها توجه داشته باشیم. بدون این توجه هیچ‌یک از تجربیات ما رنگ آگاهی نخواهند یافت و دیگر ابژه آگاهی نخواهند بود. پس ابژه آگاهی شأنی از آگاهی داشتن یا فعل

1. Intention.

آگاهی ماست و این همانی است که هوسرل آن را حیثیت التفاتی می‌نامد و بر این باور است که همیشه آگاهی ما، آگاهی - از آن چیزی است و حرف رابط از همواره‌ترین واژه آگاهی است و از آنجا که فعل آگاهی نیز شأنی از فاعل شناسای آگاهی یا آگوی استعلایی است پس ابژه آگاهی ما شأنی از آگوی استعلایی است. جهان همه معنا و اعتبار وجودی خود را از چنین وجدانیاتی کسب می‌کند؛ جهانی که معنا و اعتبار وجودی خود را در من و از من کسب می‌نماید (هوسرل، ۱۳۸۴: ۵۷).

بنابراین گزاف نخواهد بود اگر بگوییم که ابژه آگاهی، معلوم حضوری یا معقول بالذات ما و نویسی و فعل آگاهی، علم یا تعلق ماست. باید توجه داشت که فیلسوفان مسلمان از جمله ملاصدرا علم و تعلق را در حالت مصدری به کار برده‌اند و فاعل آگاهی، آگوی استعلایی مشخص، عالم و یا عاقل، معلوم حضوری یا معقول بالذات به شمار می‌آیند. بنابراین اتحاد عقل، عاقل و معقول در هوسرل در ارتباط نویسی و نوما با نگرش التفاتی مشاهده می‌شود. کلی‌ترین ساخت آگاهی محض شاکله آگوی «می‌اندیشم» و متعلق اندیشه است (رشیدیان، ۱۳۸۴: ۲۱۴). تنها نکته‌ای که باقی می‌ماند پرسش از این است که فاعل شناسای آگاهی چیست که با التفات او ابژه‌های آگاهی موجودیت می‌یابند؟».

آگوی استعلایی

چنان که اشاره شد آگوی استعلایی همچون مسئله نفس در حکمت متعالیه در محوریت قرار گرفته و احکام ویژه خود را دارد. حال باید تعریف آگو، رابطه آن با زیسته‌ها و نیز احکام ویژه آن را به طور اجمال از نظر بگذرانیم. آگوی استعلایی همان «من اندیشنده» در جمله معروف دکارت «من می‌اندیشم پس هستم» را تشکیل می‌دهد. دکارت در تأمل اول از تأملات خود همه چیز را مورد شک قرار می‌دهد و تنها چیزی که به حیطة شکاکیت در نیامده وجود شک‌کننده او بوده است. هوسرل بر این باور است که من شک‌کننده یا اندیشنده، همان آگوی استعلایی است که هیچ‌گاه نمی‌تواند خود را در معرض شک قرار دهد. حتی تأملات تجربه‌گرایان از امر مذکور ناتوان است و ملاحظه تجربه‌گرایانه نیز نشان می‌دهد که همانند هیوم

قادر به نفی قطعی «من» نیست؛ زیرا آن که در خود ژرف می‌نگرد چه کسی است؟ آیا همین درون‌گری وجود چنین فاعلی را اثبات نمی‌کند (همان: ۲۱۲).

پرسشی که در اینجا مطرح می‌شود این است که تفاوت آگوی استعلایی با آگوی تجربی چیست تا زمینه تعریف آگوی استعلایی فراهم گردد. همان‌گونه که اشاره شد از نظر هوسرل پدیدارشناس با وصف زنده پدیدارها کار دارد. این پدیدارها در واقع با تعلیق حکم وجودی یا اپوخه کردن جهان به دست آمده است. به دیگر سخن «با عدم صدور حکم به اینکه آیا جهان واقعی و درون آن، خارج از پدیدار بودنش برای من وجود خارجی و واقعی دارد یا خیر»، به صورت یک پدیدار در می‌آید. هوسرل اپوخه کردن را به همین مسئله تفسیر می‌کند که جهان و آنچه در آن است را داخل پراتز می‌گذارد و درباره وجود یا عدم وجود آن سکوت یا تعلیق حکم می‌کند و در نتیجه جهان به عنوان متعلقات شناسا به حالت پدیدار برای شناسنده با وصف زنده و تجربه درونی درآمده و در ارتباط فاعل شناسای انسانی معنا می‌یابد. هوسرل در کتاب تأملات دکارتی پس از اشاره به داخل پراتز بردن جهان می‌گوید:

آیا نباید خود پدیده‌شناس فاعل‌شناس - را نیز به عنوان انسانی با مختصات طبیعی بین‌الهالین قرار دهیم و آگوی طبیعی را به آگوی محض تبدیل کنیم. در فوق آگری که علاقه‌مند به جهان است، آگوی محض یا آگوی پدیده‌شناختی، در این مرحله به عنوان ناظر بی‌علاقه - ناظر فراتر از احکام جهان تجربی و استعلایافته - مستقر می‌شود (۱۳۸۴: ۱۶).

باری، آگوی استعلایی در تضایف با جهان پدیداری، پس از اعمال اپوخه به دست می‌آید. همان‌گونه که جهان تجربی و من تجربی دو مقوله جدا از هم بودند که یکی داخل در دیگری بود، آگوی استعلایی و جهان پدیداری کاملاً به هم وابسته‌اند. آگوی استعلایی در واقع هویتی آگاهانه و آگاهی التفاتی به جهان دارد و از سوی دیگر جهان پدیداری، پدیدار برای آگوی استعلایی است. ویژگی یادشده ما را به پدیدارشناسی مقوم نائل می‌کند که وجه شبهات پدیدارشناسی هوسرل را با دیدگاه اتحاد عاقل و معقول روشن‌تر می‌سازد؛ چرا که در این دیدگاه، معقول،

معقول برای عاقل است و در تضایف با عاقل قرار دارد، چنان که مهم‌ترین دلیل ملاصدرا برای دیدگاه اتحاد عاقل و معقول همان برهان تضایف است. پدیدارشناسی مقوم، به مطالعه کیفیت تقوم جهان در آگاهی می‌پردازد. جهان از زمانی قوام می‌یابد که انسان به عنوان فاعل ادراک به جهان معنا می‌دهد (درینگ، ۱۳۷۶: ۲۰۲).

با توجه به آنچه گفته شد من استعلایی همان «من می‌اندیشم» دکارتی است که قطعیت وجود جهان را نادیده می‌گیرد و همه چیز را به آگاهی خود تحویل می‌برد. پس همین اندازه روشن است که «منی» وجود دارد که امتناع می‌کند و این من، «من محض» نامیده می‌شود (لیونار، ۱۳۸۴: ۲۸). اگر امتناع کردن از وجود جهان و نیز تبدیل آن به پدیدار و نیز بار انسانی دادن به آن‌ها را معنا بخشیدن لحاظ کنیم، آگویی استعلایی چنین تعریف می‌شود:

مراد از من استعلایی (آگویی استعلایی)، نخستین زمینه هر ارتباط آگاهانه انسان و جهان است که در هر یک از پدیدارها حاضر است ولی هیچ یک از آن‌ها نیست. نقش این «من» معنادار ساختن و التفات قصدیت داشتن به سوی جهان است. آگویی استعلایی از هر پدیداری که تا به حال بوده تجاوز کرده و معنادهنده پدیدارهای تازه است (درینگ، ۱۳۷۶: ۲۰۰).

از آنجا که اگر و پدیدارها رابطه‌ای دوسویه دارند و پدیدارها هویت آگورا تقویم می‌بخشند و آگو در پدیدارها و معانی محدود محصور نمی‌شود (همان)، پس ما می‌توانیم آگویی استعلایی و ویژگی استعلایی بودنش را با اشتداد و حرکت جوهری نفس انسان با دید متناظرانه بنگریم:

آگور نمی‌توان جدا از زیسته‌هایش تصور کرد. بنا بر این میان من محض و ادراکات آن نه نوعی شکاف بلکه نوعی قطیعت مشاهده می‌شود و دو قطب در عین تمایز وابسته‌اند (رشیدیان، ۱۳۸۴: ۲۲۴-۲۲۵).

با توجه به مطالب بندهای پایانی روشن می‌گردد که متعلقات شناسا یا آگاهی (بنا بر اصطلاح پدیدارشناسی: زیسته‌های آگاهی)، با وجود آگویی استعلایی یگانه شده و در آگاهی وی حلول می‌نماید. این مطلب با «اتحاد عاقل و معقول» در

حکمت متعالیه مطابقت دارد. شاید بتوان گفت که بارزترین ویژگی این زیست‌ها بی‌واسطه بودن آن‌هاست. هوسرل ادراک این زیست‌ها را «وصف زنده» می‌نامد: تجربه با وصف زنده عبارت است از تجربه مستقیم و بی‌واسطه که انسان پس از ضد نگرش طبیعی به دست می‌آورد. تجربه زنده به طور مستقیم و نه از ورای مفاهیم، امور را شهود می‌کند و انسان به طور مستقیم با پدیدار به معنای پدیدارشناختی لقاء پیدا می‌کند (ذرتیگ، ۱۳۷۶: ۱۹۶).

از گفته‌های شارحان هوسرل پیداست که وصف «تجربه زنده» برای پدیدارها همان «علم حضوری» در نزد فیلسوفان مسلمان به ویژه ملاصدر است.

نتیجه‌گیری

با توجه به آنچه گذشت هوسرل نیز همچون ملاصدرا با آمیختن معرفت‌شناسی با هستی‌شناسی در صدد جستن امر یقینی است. هوسرل با تأکید بر نقش آگوی استعلایی به عنوان فاعل شناسا و معلومات به عنوان زیست‌های ذهنی آگو، زیست‌ها را عین ربط به آگوی استعلایی می‌داند. بنابراین همه متعلقات شناسا در حالت مساوی نسبت به آگو قرار دارند. در نظام فکری ملاصدرا نیز وضع بر این منوال بوده و شباهت بسیار زیادی با اندیشه هوسرل دارد؛ زیرا معلوم یا معقول از سنخ وجود بوده و فاعل شناسا یا نفس انسانی نیز از سنخ وجود است؛ بنابراین تبیینی با یکدیگر ندارند و معلوم عین ربط به نفس در نظر گرفته می‌شود و ازدیاد معلومات، اشتداد وجودی نفس را به همراه خواهد داشت. بنابراین نفس از سنخ معلوم خود است و اگر وجود موانعی که قبلاً ذکر شد در میان نباشد نفس هیچ ابایی از شناسایی حقیقت و دست یافتن به معقول نخواهد داشت. از این رو دیدگاه ملاصدرا در کنار دیدگاه هوسرل قرار می‌گیرد؛ زیرا نزد ملاصدرا همه معارف و معلومات در صورت نبود مانع، حقیقت یقینی و با نفس متحد بوده و در حالت مساوی نسبت به یکدیگر و در نزد فاعل شناسا یا نفس قرار می‌گیرند. هوسرل و ملاصدرا با وجود دارا بودن دو نظام فکری متفاوت در برابر مسئله یقین دیدگاه مشترک دارند. هر دو فیلسوف با اهمیت دادن به ادراکات ذهنی و درونی و ارجاع ادراکات حسی و تجربی بر

ادراکات درونی و نیز فراتر رفتن بر آن و پیوند زدن ذهن با هستی، به انحصار عالم درون با عالم بیرون رسیده‌اند. عالم درون نزد آن دو صرف ادراکات نیست، بلکه کل هستی فاعل شناساست و در اندیشه هوسرل هر بدیهی‌ای یقینی نیست بلکه ما بداهت کافی و ناکافی داریم و هوسرل به دنبال دانشی با بداهت کافی است.



کتاب‌شناسی

۱. ابراهیمی دنبائی، غلامحسین، قواعد کلی در فلسفه اسلامی، تهران، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، ۱۳۷۲ ش.
۲. بوخسکی، ا.م.، فلسفه معاصر اروپایی، ترجمه شرف‌الدین خراسانی، تهران، علمی فرهنگی، ۱۳۸۷ ش.
۳. دارتیک، ندره، پدیدارشناسی چیست؟، ترجمه محمود نوالی، تهران، سمت، ۱۳۷۶ ش.
۴. رشیدیان، عبدالکریم، هوسرل در متن آثارش، تهران، نی، ۱۳۸۴ ش.
۵. شریف، م.م.، تاریخ فلسفه در اسلام، تهران، مرکز نشر دانشگاهی، ۱۳۶۵ ش.
۶. صدر، سیدمحمدباقر، فلسفه سنا، ترجمه و شرح سیدمحسن مرعشی شوشتری، تهران، کتابخانه ناصر خسرو، ۱۳۵۱ ش.
۷. صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم، الحکمة المتعالیة فی الاسفار الاربعة العقلیة، بیروت، دار احیاء التراث العربی، ۱۹۹۹ م.
۸. همو، الشواهد الربوبیة فی المناهج السلوکیة، تصحیح مصطفی محقق داماد، تهران، بنیاد حکمت اسلامی، ۱۳۸۲ ش.
۹. طباطبایی، سیدمحمدحسین، اصول فلسفه و روش رئالیسم، مقدمه و یادرفی مرتضی مطهری، چاپ نخست، بی تا.
۱۰. همو، نه‌ایة الحکمة، قم، مؤسسه النشر الاسلامی، بی تا.
۱۱. لیوتار، ژان فرانسوا، پدیدشناسی، ترجمه عبدالکریم رشیدیان، تهران، نی، ۱۳۸۴ ش.
۱۲. مصباح یزدی، محمدتقی، آموزش فلسفه، تهران، سازمان تبلیغات اسلامی، ۱۳۷۰ ش.
۱۳. مطهری، مرتضی، شرح منظومه، تهران، حکمت، ۱۳۶۰ ش.
۱۴. ورنو، روزه و ژان وال، نگامی به پدیدارشناسی و فلسفه‌های هست بودن، برگرفته و ترجمه یحیی مهدوی، تهران، خوارزمی، ۱۳۸۷ ش.
۱۵. هوسرل، ادمووند، تأملات دکارتی، ترجمه عبدالکریم رشیدیان، تهران، نی، ۱۳۸۴ ش.