

فصلنامه پژوهش‌های نوین دینی، سال دوم، شماره پنجم، تابستان ۱۴۰۰، صفحات ۱-۲۵

تاریخ پذیرش نهایی: ۱۳/۰۶/۱۴۰۰

تاریخ دریافت: ۲۹/۰۴/۱۴۰۰

## پیوند هستی و شناخت از منظر حکمت صدرایی و پدیدارشناسی

هوسرل

علی حقی<sup>۱</sup> - قربانعلی کریمزاده قراملکی<sup>۲</sup> - میکائیل جمال‌پور<sup>۳</sup> - سیدمحمدامین مداین<sup>۴</sup>

### چکیده

موضوعات فلسفه به دو شاخه عمده مسائل مربوط به واقعیت درونی انسان و عالم خارج قابل انقسام‌اند. هر یک از فلاسفه بنا بر اولویت شخصی خود یکی از دو قسم مزبور را برگزیده‌اند، اگرچه رابطه هستی و شناخت انسانی جزء یکی از مسائل اصلی دانش فلسفه محسوب می‌گردد لیکن کمتر فیلسوف توانایی قادر به ارائه راه حل برای تبیین مسئله مذکور شده است. صدرالمتألهین ملاصدرا به عنوان فیلسوفی که وجود را اصیل می‌داند و ادموند هوسرل به عنوان فیلسوفی که پدیدارشناسی را بر اساس آگاهی بنا کرده است، اشتباه یافته‌اند. با وجود تفاوت‌ها، هر دو فیلسوف، بر اساس نقش ساحت انسانی در جهت تقرب دو سپهر مذکور گام‌های مشترکی برداشته‌اند. نوشتار حاضر در صدد نشان دادن

۱- دکترای تخصصی، انشیار گروه فلسفه دانشگاه فردوسی مشهد(نویسنده اول) haghi2012@gmail.com

۲- دانشیار گروه فلسفه و کلام اسلامی دانشکده الهیات و علوم اسلامی تبریز(نویسنده دوم) g.karimzadeh@tabrizu.ac.ir

۳- استادیار دانشگاه پیام نور تبریز گروه فلسفه و کلام اسلامی(نویسنده سوم) mkja1391@gmail.com

۴ - هیأت علمی پژوهشی مرکز توسعه پژوهش‌های بین رشته‌ای معارف اسلامی و علوم سلامت دانشگاه علوم پزشکی تبریز(نویسنده مسئول) sma.madayan@gmail.com

وجوه شباهت صدرالمتألهین و هوسرل در راستای پیوند هستی و شناخت است. در این پژوهش سعی بر این است که نقش ساحت انسانی در پیوند مراتب وجودی و مراحل ادراکی در دو مشرب حکمت متعالیه و پدیدارشناسی مشخص شود. از این رو بعد از تعریف و تبیین نفس ناطقه و اگوی استعلایی<sup>۱</sup> با روش مقایسه و تطبیق، به نقش ساحت انسانی در تبیین این مهم پرداخته شده است. نتایج به دست آمده از بررسی اندیشه‌های دو فیلسوف یاد شده عبارت است از این که ساحت انسانی منزلی نیست که هستی و شناخت از روی ناچاری در آن گرد آمده باشد، بلکه ساحت انسانی خود با سیر مراحل وجودی مراتب ادراکی متناسب را کسب و هستی و شناخت را در خود حاضر کرده است و در این راستا به علم یقینی دست یافته است.

**واژگان کلیدی:** نفس ناطقه، اگوی استعلایی، مراتب ادراک، عوامل سه گانه وجود، اتحاد عاقل و معقول.

## ۱- مقدمه

اگر موضوع فلسفه، وجود، به معنای مطلق لحاظ گردد، می‌توان آن را از دو ساحت هستی-شناختی و معرفت‌شناختی مورد بررسی قرار داد. این که واقعیت و ابعاد هستی چیست و با چه ابزاری قابل درک است، از مهمترین پرسش‌های هستی‌شناختی و معرفت‌شناختی است. فلاسفه در طول تاریخ بسته به مذاق فکری و پیشینه علمی خود به موضوعات مزبور پرداخته‌اند که در فلسفه اسلامی، صدرالمتألهین ملاصدرا (۱۵۷۱ - ۱۶۴۰ق) و در فلسفه غرب ادموند هوسرل<sup>۲</sup> (۱۸۵۹ - ۱۹۳۸م) را می‌توان از شاخص‌ترین اندیشمندان این حوزه قلمداد نمود. در این میان آن چه این دو فیلسوف عالم شرق و غرب را بیش از این به هم نزدیک می‌کند، پیوندی است که بین ساحت عالم هستی و مراتب شناخت در اندیشه این دو فیلسوف است. ملاصدرا به عنوان متفکری که وجود را اصیل می‌داند و هوسرل به عنوان نماینده فلسفه پدیدارشناسی از نقش

1. Transcendental Ego.
2. Edmund Husserl (1859 – 1938).

ساحت انسانی در این پیوند سخن به میان آورده‌اند. از این رو جا دارد تحقیقی درباره اشتراکات نظری این دو اندیشمند صورت پذیرد که مقاله حاضر قصد دارد با هدف رسیدن به وجوه شباهت صدرالمآلهین و هوسرل در راستای پیوند هستی و شناخت، این مهم را انجام دهد. در تحقیق حاضر پس از تعریف و تبیین نفس ناطقه و اگوی استعلایی<sup>۱</sup> با روش مقایسه و تطبیق، به نقش ساحت انسانی در تبیین این مهم پرداخته شده است.

## ۲- طرز نگرش به حقیقت نفس انسانی در حکمت متعالیه

انسان بر طبق نگرش حکمت متعالیه یک وجود و یک حقیقت واحد بیشتر ندارد و این حقیقت در کل مراتب هستی گسترده شده است. «انسان یک حقیقت ممتد از فرش تا عرش است. مرتبه نازله او بدن او است که با همین وصف عنوانی بدن در حقیقت، روح متجسد است و در واقع گوهر جسمانی است که به اوصاف جسم چون شکل و صورت و کم و کیف متصف است. روح او گوهر نورانی است که از عوارض طبیعت منزّه است و آن از مراتب تجرد برزخی و عقلانی و فوق تجرد عقلانی است که حدّ معین و ایستایی ندارد، و در هر مرتبه، حکمی خاصّ دارد و در عین حال احکام هم مراتب ظهور اطوار وجودی اوست. مرتبه نازله آن محاکمی مرتبه عالی اوست. چنان که در سلسله طولیه، وجود هر دانی ظلّ عالی است و نشأه اولی، مثال نشأه آخری است. بدن عنصری از عالم طبیعت است که همیشه در تجدد است و صورت عالم طبیعت لاینقطع تبدیل می‌شود. بنابراین، عالم، غایتی دارد که به تکمیل از هیولای اولی و اتحاد به صورت بسیط و مرکب حیوانیه و انسانیّه و تحطیه به مراتب عالیّه و فنای محض می‌رسد» (حسن زاده، ۱۴۰۴: ۱۴۸). انسان دائماً به حرکت جوهری و تجدد امثال در ترقی است و از جهت لطافت و رقت حجاب ثابت می‌نماید. حجاب، همین مظاهرانند که به یک معنی حجاب دانند. در واقع واهب صور به اسم شریف مصوّر و به حکم «کلّ یوم هو فی شأن» (رحمن، ۲۹) لحظه به لحظه چنان ایجاد امثال می‌کند که محبوب را گمان می‌ماند که یک صورت دیرینه است. ملاصدرا در کتاب اسفار در این باره می‌گوید:

«نفس در اول خلقتش یکی از صور موجود در این عالم مادی بود. با این تفاوت که در وی قوه سلوک به عالم ملکوت به شیوه تدریج وجود داشت. پس او نخست صورت احدی از موجودات جسمانی بود که در قوتش قبول صور عقلی را داشت. میان این فعلیت و این پذیرش حرکت استکمالی منافاتی نیست. زیرا که ترتیب چیزی از چیزی به طریق استکمال و سلوک سلسله طولیه است ولی به طریق تفاسد و تراحم، چیزی در کنار چیز دیگر در سلوک سلسله‌ی عرضی است. پس صورت نفسانی حسی ماده است برای صورت خیالی و آن نیز به نوبه خود ماده است برای صورت عقلی و این صورت عقلی آن چیزی است که اوائل معقولات بر وی افزایه می‌شود و سپس به نحو تدریج سایر معقولات» (ملاصدرا، ۱۹۹۹: ۲۸۲/۱).

### ۳- تناظر ادراکات سه‌گانه و عوالم سه‌گانه وجود

#### ۳-۱- عوالم هستی

ملاصدرا همچون حکمای پیش از خود، عوالم هستی را به عوالم سه‌گانه وجودی منحصر کرده است. با این تفاوت که بر حسب اشتداد وجودی میان منازل مسئله شدت و ضعف را نیز مطرح ساخته است. وی بر اساس قاعده «الواحد لایصدر عنه الا الواحد» اعتقاد دارد چون خداوند از تمام جهات واحد است پس موجودی که از او صادر می‌شود نیز می‌باید واحد باشد که آن امر واحد هم در اصل وجود و هم در مقام فعل و تأثیر مجرد از ماده است. از این رو صادر اول چیزی جز عقل نیست (ملاصدرا، ۱۳۶۰: ۱۴۰).

در تعریف عالم عقل می‌توان گفت که عالم عقل، عالمی است که موجودات آن مجرد تام هستند و علاوه بر این که ذاتاً فاقد ابعاد مکانی و زمانی هستند، هیچ تعلقی هم به موجودات مادی و جسمانی ندارد. عالم عقل بالاترین مرتبه در عوالم مخلوق بوده و علت فاعلی برای عوالم پایین‌تر از خود است (ملاصدرا، ۱۹۹۹: ۴۸/۲-۴۶).

«عالم خیال به دو قسم خیال متصل و منفصل تقسیم می‌شود. ویژگی مشترک این دو نوع خیال در مجرد بودن آنها است. عالم خیال یا مثال نه جسم مرکب مادی است نه جوهر مجرد عقلی است و دارای مراتب و درجات متفاوت است. تفاوت آن دو در این است که خیال متصل،

قائم به نفوس جزئیة بوده و پیوسته در متخیله افراد آدمی ظهور می‌یابد. اما خیال منفصل قائم به ذات است و از نفوس جزئیة بی‌نیاز و مستقل می‌باشد» (همان: ۳۰۲/۱).

«عالم جسم، عالمی است وجودی که افلاک و اشیا دارای حدود مکانی و زمانی در آن جای دارد» (ملاصدرا، ۱۳۸۷: ۵۹۲).

### ۳-۲- ادراکات سه‌گانه

ملاصدرا ادراک و علم را از سنخ وجود می‌داند (ملاصدرا، ۱۹۹۹: ۲۷۸/۳) از این رو در تناظر با عوالم سه‌گانه ادراکات سه‌گانه را منظور نظر قرار می‌دهد و در مسئله ادراکات قائل به تشکیک می‌باشد. اولین و نازلترین مرتبه ادراک، درک حسی است و احساس «عبارت است از ادراک شیئی موجود در ماده که حاضر نزد مدرک باشد» (همان: ۳۶۰/۳).

ادراک حسی مشروط به سه امر می‌باشد: «نخست حضور ادراک شونده نزد اندام حسی، دوّم آمیختگی با خصوصیات ادراک شونده، سوم جزئی بودن ادراک» (همان، ۳۶۰-۳۶۱).

مرحله دوم و میانی ادراک خیالی است. صدرالمتألهین در تعریف ادراک خیالی می‌گوید: «خیال عبارت است از صورتی که در نفس پس از پنهان شدن شیئی محسوس باقی می‌ماند؛ خواه در خواب یا بیداری. در نزد ما این صورت‌ها نه در این عالم موجودند و نه در قوه‌ای از قوای بدن منطبق هستند. این صورت‌ها در عالم نفس انسانی موجودند و متصل به آن و قائم به آن هستند و تا زمانی که نفس آن‌ها را حفظ کند، محفوظ می‌مانند و چون نفس از آن‌ها غافل شود، زائل می‌گردند. و اگر دوباره آن‌ها را برگرداند در نزد خویش متمثل خواهد یافت» (ملاصدرا، ۱۳۴۰: ۵۸).

این مرحله ادراکی، مرحله‌ای است که در آن تجرید تام اتفاق افتاده است. «در ادراک حسی، صورت محسوس از ماده جدا می‌گردد. در ادراک وهمی، صورت از همه عوارض مادی با حفظ وضع و نسبت صورت با ماده جدا می‌شود. ولی در صورت عقلی دیگر علاقه‌ای میان صورت ادراکی و ماده باقی نمی‌ماند» (همان: ۵۸). خود صورت‌های عقلی به سه قسم: معقول اول، معقول ثانی فلسفی و معقول ثانی منطقی قابل انقسام است.

با این بیان اجمالی معقول اول مفاهیم منتزع از محسوسات، معقول ثانی فلسفی مفاهیم عام فلسفی نظیر وجود و کثرت و ... را شامل می‌شود. دسته اخیر مصداق معین در خارج ندارند، ولی وصف آن‌ها محسوب می‌شوند. معقول ثانی منطقی مانند کلیت و جزئیت، مفاهیم علم منطقی را شامل می‌شوند که نه مصداقی در خارج دارند و نه قابل انطباق بر مصداق خارجی هستند.

#### ۴- نقش نفس ناطقه در ادراکات سه گانه

صدرالمتألهین ملاصدرا در همه انواع سه‌گانه ادراکات، نقش فعالی را برای نفس ناطقه در نظر می‌گیرد. او در این زمینه می‌گوید: «صور مادی به هیچ وجه قابل ادراک نفس نیستند بلکه نفس پس از اشراف به محسوسات توسط اندام‌های حسی و حضور محسوسات در برابر قوه‌ای از قوای ظاهری صورتی مجرد از ماده همانند صورت محسوس در ذات خویش ایجاد و انشا می‌کند. آن صور مجرد، حقیقت ادراک، علم و احساس نفس است. ولی در ادراک صور کلی محتاج به حضور شیئی و وساطت آلات و اندام‌ها نیست» (ملاصدرا، ۱۹۹۹: ۳۶۱/۸-۳۶۰).

همین صور مادی و محسوس ماده اولیه صور خیالی آن‌ها را که در عالم خودش موجود است، ابداع نموده و آن‌ها را به ذات خودش و نه به صورت دیگری ادراک می‌نماید. فرق بین صورت حسی و صورت خیالی به سبب شرط ماده و عوارض خارجی ماده در ادراک حسی و عدم چنین شرطی در ادراک خیالی می‌باشد (ملاصدرا، ۱۳۷۸: ۱۹).

در مورد فرآیند ادراکات عقلی، ملاصدرا نظریه «تقشربه» - که مقبول حکمای مشائی بوده است را طرد می‌کند و آن را به چالش می‌کشد و بر این باور است که حصول صور عقلی بالخصوص و همه صورت‌های علمی در آخر ثمره تجرید و انتزاع ذهنی نیست. بلکه بر حسب نحوه وجودی ماهیات ذهنی است. ملاصدرا برای تبیین فرآیند تحصیل صورت‌های عقلی سه بیان متفاوت را ارائه می‌کند.

#### ۴-۱- مشاهده ارباب انواع

ملاصدرا معتقد است نفس برای دریافت صور عقلی کلی در صورتی که از انواع اصلی و حقیقی باشند، از اضافه اشراقیه‌ای برخوردار می‌شود که از ناحیه مبادی نوری و مجرد عقلی آن‌ها فاصله می‌شوند. به عبارت دیگر، ادراک صور عقلی انواع جوهری اصیل در وجود، فقط از طریق

اضافه شهودی و نسبت نوری حضوری با صورت‌های مفارق و ذوات نوری عقلی که در جهان ابداع واقع‌اند و در صقع وجود الهی موجودند، حاصل می‌شود (ملاصدرا، ۱۳۶۰: ۳۲).

#### ۴-۲- اتحاد با عقل فعال

ملاصدرا در تبیین دیگر از فرآیند ادراک عقلی بر ارتباط و اتحاد نفس ناطقه با عقل فعال و اضافه صور ادراکی و عقلی از جانب آن به نفس اشاره می‌کند و می‌نویسد:

«اولین مرتبه فعلیتی که نفس واجد آن می‌شود صورت جسمیه است. کمال بعد از آن، صورت عنصری و پس از آن صور معدنی که مرکب است و سپس صورت نباتی و صورت حیوانی است. بعد از مرتبه حیوانیت، آغاز مرتبه فوق جسمانی و مجرد است. در صورتی که تکامل و ارتقای نفس ادامه یابد، به سوی موجودات کاملاً مفارق و مجرد خواهد یافت. پس از وصول به آن مرتبه، عقل مستفاد نامیده می‌شود که واجد همه ادراکات عقلی، اعم از تصورات و تصدیقات است» (همان: ۲۴۷ و ۲۴۸).

#### ۴-۳- خلق و انشای صور عقلی

در بیان اخیر ملاصدرا همان گونه که نفس نسبت به صور ادراکی حسی و خیالی مصدر و فاعل مبدع محسوب می‌شود، در اثر حرکت جوهری به مرتبه مجرد کامل و تام از ماده و لواحق می‌رسد یعنی به مرتبه مجرد عقلانی نایل شده و خلاق و فاعل صور عقلی و معقولات می‌گردد. «نسبت نفس به صور ادراکی به طور مطلق نسبت فاعل موثر است، نه نسبت قابل منفعل» (ملاصدرا، ۱۳۷۸: ۲۲۱). «خداوند نفس انسان را گونه‌ای آفریده که قدرت بر ایجاد صور اشیای مجرد و مادی را دارد. زیرا نفس از سنخ ملکوت و از عالم قدرت و فعل است» (همان: ۲۱۸). پس نفس، فاعل مبدع و خالق همه صور ادراکی از جمله صورت‌های عقل است.

نکته‌ای که در پایان فرآیند ادراک عقلی باید ذکر گردد این است که آرای مختلف صدرالمآلهین حاکی از تحولات و تطورات مختلف نفس است. به این معنا که «نفس در اول مراتب تعقل، صور عقلیه را از دور مشاهده می‌کند. در مرتبه میانی اتحاد با عقل فعال را درک می‌کند و در نتیجه صور عقلی می‌یابد و در انتهای سیر عقلانی، خلاق صور عقلیه می‌گردد» (سبزواری، ۱۳۶۲: ۱۶۱).

## ۵- حرکت جوهری نفس در راستای اتحاد عاقل و معقول

چنانچه در سطور پیشین ملاحظه شد، صور ادراکی حسی، خیالی و عقلی از لحاظ علاقه به ماده یا تجرد از آن دارای شدت و ضعف می‌باشند. صور حسی در نهایت وابستگی به ماده و صور عقلی در نهایت تجرد از ماده هستند و باز در حصول صور عقلی، نفس انسان بر حسب قوت نفسانی به گونه‌ای ویژه صورت‌های عقلی را به دست می‌آورد.

حال در ادامه بحث به این مطلب خواهیم پرداخت که بر حسب حرکت جوهری، نفس انسانی دارای پذیرش اشتداد وجودی است و این امر توسط ازدیاد صور ادراکی حاصل می‌شود. این مدعای اخیر مسئله اصلی اتحاد عاقل و معقول را شامل می‌شود و سرانجام بر حسب مرتبه خاصی که نفس به دست آورده واجد گونه‌ای خاص از صورت ادراکی است، لیکن در همه این مراتب، نفس نسبت به همه صور ادراکی مصدر و مبدع محسوب می‌شود.

### ۵-۱- حرکت جوهری نفس

حرکت را حکما به خروج تدریجی شیء از قوه به فعل تعریف کرده‌اند (طباطبایی، ۱۳۶۲: ۲۰۱). ملاصدرا حرکت را صفت متحرک و حالت او می‌داند. چرا که وی علاوه بر از کم، کیف، وضع و این خود جوهر را متحرک می‌داند و حرکت در این پنج مقوله واقع می‌شود. پس همان طور که حرکت، عین کم و کیف و این وضع نیست بلکه آن‌ها مقولاتی هستند که حرکت در آن‌ها واقع می‌شود، همین طور حرکت عین طبیعت جوهریه نیست بلکه طبیعت جوهریه مقوله‌ای است که حرکت در آن واقع می‌شود (ملاصدرا، ۱۳۸۵: ۱۵۷ و ۱۵۶).

به عبارت ساده‌تر حرکت جوهری به این معناست که اساس عالم را جوهر تشکیل می‌دهند و همه جوهر دائماً و لحظه به لحظه در حال حرکت هستند و چون جوهر در حال حرکت‌اند و اعراض تابع آن‌ها هستند پس کل جهان مادی در حال حرکت است. «حرکت جوهری در واقع نو شدن دمام وجود جوهر است و اعراضی که ساکن و بی‌حرکت به نظر می‌رسند دارای حرکت نامحسوس دائمی هستند. بنابراین همه جهان مادی یکسره در حال نابود شدن و پدید آمدن و نو شدن می‌باشد و هیچ موجود ثابتی در آن یافت نمی‌شود» (مصباح یزدی، ۱۳۷۷: ۳۴۲).



ملاصدرا با توسل به حرکت جوهری به توضیح استکمال نفس می‌پردازد و با این آموزه است که دو نقطه جسمانیة الحدوث و روحانیة البقاء نفس را به هم پیوند می‌زند:

«نفس در اول خلقتش یکی از صور موجود در این عالم مادی بود. با این تفاوت که در وی قوه سلوک به عالم ملکوت به شیوه تدریج وجود داشت. پس او نخست صورت احدی از موجودات جسمانی بود و در قوت اش قبول صور عقلی را داشت. میان این فعلیت و این پذیرش حرکت استکمالی منافاتی نیست زیرا که ترتیب چیزی از چیزی به طریق استکمال و سلوک سلسله طولیه است. پس صورت نفسانی حسی ماده است برای صورت خیالی. صورت خیالی به نوبه خود ماده است برای صورت عقلی و این صورت عقلی آن چیزی است که اوائل معقولات بر وی اضافه می‌شود و سپس به نحو تدریج سایر معقولات» (ملاصدرا، ۱۹۹۹: ۲۸۲/۱).

#### ۵-۲- اتحاد عاقل و معقول و اشتداد وجودی انسان

چنانچه در حرکت جوهری نفس، بحث شد که حقیقت انسان یک طبیعت سیال است و دامنه وسعت آن از فرش تا عرش است، این نکته نیز قابل اضافه است که انسان از موجودیت صرفاً جسمانی می‌تواند آغاز کند تا به مرحله تجرد عقلانی برسد و آن انسان که در فرآیند ادراک عقلانی ذکر شد در حیطه عقلانی نیز نفس انسان به منزلی راه می‌یابد که خود، عقل مستضاد گردیده و مصدر صورت‌های عقلی باشد. حال باید دید که در این مقام به چگونگی این فرآیند استکمالی پرداخت می‌شود؟

طبق نظر صدر المتألهین، علم از سنخ وجود است (ملاصدرا، ۱۹۹۹: ۲۷۸/۳). با این تعریف از علم ملاصدرا دست ردّ بر تعاریف پیشینیان می‌زند چرا که آن‌ها علم را از سنخ تجرد، انطباق، حلول صور در ذهن، اضافه و غیره می‌دانستند (ملاصدرا، ۱۹۹۹: ۱۷۹/۸). حال چون بنا بر اصالت وجود، آن چه که عالم خارج را آکنده کرده، وجود است و چون وجود قابل شدت و ضعف می‌باشد، یعنی تشکیک در آن راه دارد پس وجود نفس انسانی نیز اشتدادپذیر و قابل تشکیک است، لیکن آنچه که نفس را اشتداد می‌بخشد عبارت است از علم که خود نیز از سنخ وجود است. «ثم إن استکمال الانسان بحسب کلتا قوتیه النظریه و العملیه أنما یتّم بالحركات البدنیة والفکرية؛ تکامل یافتن انسان با دو قوه نظری و عملی‌اش تنها با افعال بدنی و فکری حاصل می‌شود» (ملاصدرا، ۱۹۹۹: ۳۶۸/۹).

در مسئله اتحاد عاقل و معقول سخن بر سر ارتباط صورت‌های ادراکی با نفس ناطقه می‌باشد که چگونه این ارتباط باعث اشتداد وجودی می‌گردد؟

قاعده اتحاد عاقل و معقول در آغاز به فورفوریس نسبت داده شده است. وی شاگرد فلوطین صاحب کتاب *اثولوجیا* است (دینانی، ۱۳۷۲: ۴۱۱). این قاعده از جمله مسائل غامض فلسفی است که امثال ابن سینا در فهم آن عاجز بودند و ملاصدرا اظهار می‌دارد با افاضه حضرت حق این مطلب بر وی الهام شده است (ملاصدرا، ۱۹۹۹: ۳۱۳/۳).

شیخ الرئیس در کتاب شفا در ردّ این مسئله می‌آورد: «این که ذات عقل، معقول گردد محال می‌دانم زیرا اگر نفس به این راه صور معقوله متحد شود که صورتی را خلع کند و سپس صورت، صورت دیگری بپوشد و ذات نفس با صورت نخستین چیزی و با صورت دوم چیز دیگری باشد پس در حقیقت چیز اول دومی نشده بلکه چیز اول باطل و موضوع آن و جزئی از آن باقی مانده و به این طریق که ما گفتیم متحد نمی‌گردد» (ابن سینا، ۱۳۸۶: ۲۲۱).

مدعای اصلی در اتحاد عاقل و معقول عبارتست از اینکه: «هر صورتی، خواه معقول و خواه محسوس، با صورت عاقل به یک وجود موجود است. زیرا صورت معقول، وجود نفسی و معقولیت و وجودش برای عاقل یکی است. یعنی وجود عاقل و وجود معقول و ماهیت معقول هر سه یک چیز است» (ملاصدرا، ۱۳۶۱: ۶۵).

دلیل قائلین به اتحاد عاقل و معقول اینست که صور معقوله اموری هستند که حیثیت ذات آنها جز معقولیت، چیز دیگری نیست. چون معقولیت از مرتبه ذات این صور انتزاع می‌شود و نیز عاقلیت و معقولیت «متضایفین» هستند پس باید در یک مرتبه باشند. یعنی یک چیز است که وقتی فعلیت پیدا می‌کند هم عاقل است و هم معقول (مطهری، ۱۳۶۰: ۹۰).

با توجه به مقدمات فوق و قاعده اتحاد عاقل و معقول می‌توان کارایی این قاعده را در مورد نفس ناطقه به دست آورد. چون علم از سنخ وجود است و اصالت با وجود است؛ با دست یافتن انسان به علم، وجود نفس انسانی اشتداد می‌یابد و از آن جا که یافتن کمالات بیشتر، مستلزم داشتن قوه آن کمالات است و کسب کمالات در واقع فعلیت یافتن قوه‌های متناسب با آن است پس رابطه مدرکات یا معلومات با نفس مدرک یا به عبارت بهتر رابطه معقولات با عاقل از نوع ماده و صورت خواهد بود که توسط صورت ماده به فعلیت می‌رسد.

از همین جا به این اصل مهم می‌رسیم که نفس در ابتدای خلقت مانند هیولا، قوه و خالی از هرگونه کمال است و با کسب کمالات علمی و فعلی، فعلیت آن بیشتر و بیشتر شده و فاعل صورت‌های مجرد می‌گردد (ملاصدرا، ۱۹۹۹: ۳۲۸/۸).

«نفس باید عین صورت معقول باشد. وگرنه لازم می‌آید که متضایفین واقعاً متکافئین نباشد. بلکه یکی از آن دو حقیقی و دیگری مجازی باشد» (مطهری، ۱۳۶۰: ۸۰).

نتیجه آن که معنای حرکت جوهری نفس ناطقه توسط قاعده اتحاد عاقل و معقول صورت می‌گیرد. صورت‌های ادراکی، مقوم وجود نفس و سبب خروج آن از قوه به فعل هستند و نفس با تحولات جوهری به مقام کمال و تجرد می‌رسد.

#### ۶- سیر صعودی نفس از پایین‌ترین تا بالاترین درجه هستی

با بررسی حرکت جوهری و اتحاد عاقل و معقول دانسته شد که وجود نفس انسانی با کسب صور علمی، قابلیت اشتداد پذیری را دارد و چنانکه در کسب همه انواع صورت‌های ادراکی، حالت انفعالی ندارد بلکه حتی در ادراکات حسی نیز فعال است، در نتیجه، نفس ناطقه در نظام فکری صدرایی با کسب صورت‌های ادراکی به فرآیند استکمالی خود می‌پردازد.

در نظر ملاصدرا نفس انسانی تنها موجودی است که وجودش در همه عرصه‌های عالم هستی گسترانیده شده است. وی بر این باور است که: «انسان از آن جهت که قوای عالم در او جمع شده مختصری از یک کتاب و نسخه منتخبی از کتابی است که الفاظش قلیل و معنایش کامل است» (بی‌تا: ۵۲).

با این حساب «انسان در سیر استکمالی خود امری است که در اثر اشتداد جوهری جسم به مرحله تجرد راه می‌یابد، در واقع مجرای بازگشت همه هستی به مبدأ خویش است» (ملاصدرا، ۱۹۹۹: ۵۹۵/۵).

از این روست که در سیر استکمالی و حرکت جوهری از سه حیطة طبیعی، نفسی و عقلی درگذر است. این سه حیطة به شکل «لبس بعد لبس؛ پوشش بعد از پوشش» و متناظر با سیر استکمالی عوالم وجود است. یعنی با سیر استکمالی و حرکت جوهری، ادراکات نفس هم از نشئه

حسی به خیالی و نشئه عقلی وارد می‌شود و هم عقل او از حیطة انفعالی و هیولائی به عقل مستفاد وارد می‌شود.

از آنچه که گفته شد به این نتیجه رهنمون می‌شویم که انسان همه قوای هستی را در خود جای داده است. خداوند همه قوای عالم را در انسان جمع نمود و او را بعد از وجود دیگر اشیا پدید آورد: «الذی أَحْسَنَ كُلَّ شَيْءٍ خَلَقَهُ وَبَدَأَ خَلْقَ الْإِنْسَانِ مِنْ طِينٍ؛ آن خدایی که هر چیز را به نیکوترین وجه خلقت کرد و آدمی را نخست از خاک (پست بدین حسن و کمال) بیافرید» (سجده، ۷). پس خداوند در انسان ویژگی همه موجودات بسیط، مرکب، روحانی و ابداعی را قرار داد (ملاصدرا، بی‌تا: ۱۱۹).

#### ۷- پیوند ادراکات با عوالم هستی توسط فعالیت نفس

چنانکه اشاره شد در نظر ملاصدرا علم نحوی از وجود است از سوی دیگر چون تشکیک تنها در وجود راه دارد پس ادراکات سه‌گانه با توجه با بحث میسوطی که در هر یک از آنها پرداخته شد حالت شدت و ضعف در میان آنها وجود دارد. به گونه‌ای که در ادراک عقلی از هر نوع عوارض مادی، وضعی و جزئی دیگر چیزی باقی نمی‌ماند و به عنوان شدیدترین و قوی‌ترین نوع ادراک قلمداد می‌شود.

مطلبی که در این بخش از نوشتار می‌بایست به آن پردازیم عبارت است از نقش «نفس ناطقه» در پیوند دادن هر یک از نشئات وجودی با ادراکات متناظر. به عنوان مثال نفس ایفاگر چه نقشی می‌تواند در پیوند دادن ادراک حسی با جهان طبیعی و مادی داشته باشد.

قطعاً بنابر «اصالت وجود» «نفس» از مقوله وجود است و بنابر تشکیک وجود، نفس ناطقه انسانی در ذات خود دارای تشکیک وجودی است، به گونه‌ای که از جسمانیة الحدوث بودن آغاز می‌شود و تا مقام عقل که مستجمع تمام کمالات الهی است راه خود را ادامه می‌دهد. بنابراین ادراکات به عنوان علم هر چند بر نحوی از وجود تعریف شده‌اند، چون برای وجود نفس انسانی معنا می‌یابند، به خودی خود با وجودات فی نفسه ارتباط برقرار نمی‌کنند مگر از طریق وجود «نفس ناطقه» پس ادراکات با وجودات فی نفسه هم تباین کاملی ندارند، چون هر دو دسته از

مقوله وجود شناخته می‌شوند. همچنین با وجود تناظر میان آنها در ارتباط مستقیم با یکدیگر قرار ندارند. تنها راه ارتباط آنها با یکدیگر وجود نفس انسانی است. با توضیح همه این موارد، اگر نفس بخواهد ایفاگر نقش پیونددهنده میان ادراکات و نشئات وجود باشد، می‌بایست از یک سو خود مرتبط با عوالم سه‌گانه و ادراکات سه‌گانه باشد. چون نفس ناطقه دارای وجود فی نفسه است و دارای تشکیک وجود. برحسب اشتداد وجودی که از طریق «حرکت جوهری» و «اتحاد عاقل و معقول» به دست می‌آورد با نشئات متناظر و هم‌ردیف وجود خود ارتباط برقرار می‌کند و در حیطه مرحله‌ای از وجود قرار می‌گیرد که با حرکات جوهری خود را به آن مقام کشانده است. از سوی دیگر با کسب مرحله جدیدی از وجود از نشئات سه‌گانه، ادراکاتی از نوع جدید برای نفس ناطقه به دست می‌آید.

## ۸- نقش اگوی استعلایی در پیوند هستی و شناخت

### ۸-۱-۱- پوخته و کشف اگوی استعلایی

هوسرل به عنوان فیلسوف آغازگر و خواستار فلسفه‌ای یقینی، وجود جهان را در پرانتز قرار می‌دهد و آن را در شأن بررسی علم یقینی هم چون پدیدارشناسی می‌داند آن چیزی است که به آن‌ها پدیدار<sup>۱</sup> می‌گوید چیزی است که در برابر ذهن شناسا<sup>۲</sup> آشکار می‌شود و چنان که اشاره شد، حدّ لقای واقع و ذهن است.

در این جا دوگانگی‌های فاعل و متعلق شناسا، عالم و معلوم و ظاهر و باطن از میان برداشته می‌شود و در این مقام است که هوسرل به امری اشاره می‌کند که همه فیلسوفان مسلمان از جمله ملاصدرا با تعبیر «علم حضوری» به شرح و بسط آن پرداخته‌اند. از آن جا که جهان و آن چه در آن است در نزد هوسرل در آگاهی تقوّم می‌یابد، هوسرل پدیدارشناسی خود را پدیدارشناسی مقوّم<sup>۳</sup> نامیده است:

«پدیدارشناسی عبارت است از مطالعه کیفیت و تقوّم تکوّن جهان در آگاهی؛ باید توجه کرد که جهان بدون انسان معنی ندارد» (دارتیگ، ۱۳۷۶: ۲۰۲).

1. Phenomenon.
2. Subject.
3. Constituting Phenomenology.

حال این پدیدارها واجد چه عناصری هستند و از چه ملاحظاتی دور بوده‌اند که شایسته ی علم یقینی شده‌اند؟ باید به سراغ شناخت اپوخه<sup>۱</sup> رفت؛ اپوخه عبارت است از این که روش پدیدارشناسی برخی از عناصر داده شده را در پرانتز می‌گذارد و در برابر آن‌ها بی‌علاقه می‌شود (بوخنسکی، ۱۳۸۷: ۱۱۰).

در عبارتهای هوسرل به روشنی آمده است که پدیدارشناسی به بررسی آگاهی محض می‌پردازد، یعنی آگاهی ناشی از دیدگاهی پدیدارشناسانه و مبتنی بر آن. دیدگاهی که قائل است واقعیت طبیعی جهان، تعلیق و درپرانتز قرار داده است شده (Husserl, 1981: 173 – 174).

آن چه داخل پرانتز می‌رود، نخست اقوال تاریخی است، بر این اساس، همه‌ی باورهای فیلسوفان در طول تاریخ کنار گذاشته می‌شود و پدیدارشناس به آن‌ها بی‌علاقه است. دوّم وجود جزئی اشیا است تا فردیت و هستی افراد فراموش شود و ماهیت آن‌ها بررسی شود (همان). بنابراین ما نه با وجود جهان بلکه ماهیت جهان سر و کار داریم که در پدیدارشناسی مقوم مورد اهمیت قرار می‌گیرد، از این‌روی این تأویل فروگاشی<sup>۲</sup> ابتدا درباره‌ی جهان اعمال می‌شود، چه بر حسب آن، موجود بودن جهان از بداهت متیقّن برخوردار نیست، زیرا موجود بودن و تجارب آن را به صورت رویاهای منظم می‌توان تصوّر کرد. موجود بودن جهان که بر بداهت تجربی مبتنی است، امری خود به خود محقق نیست (ورنو، ۱۳۸۷: ۳۰)، پس تجربه موجودیت جهان، بداهت فاقد ویژگی یقینی بودن است. در واقع پدیدارشناسی مانند علم، اساس متیقّنی می‌یابد، زیرا در آن با پدیدارهای مطلق منظور نظر است. منظور از مطلق، موجودی است که بی‌واسطه و بدون هرگونه شکّی 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 آن جا که وجود علم حضوری همان بودن در ذهن فاعل شناسا است پس بی‌شکّ مصداق علم حضوری فیلسوفان مسلمان و پدیدارشناسی هوسرل یکی است و حیطة پدیدارشناسی همچون حیطة علم حضوری، وجدان و آگاهی‌های انسانی است (همان).

1. epuche.

2. Reduction.

ادموند هوسرل، برای رسیدن به منظور نظر خود، یعنی کشف یقین، کشف ماهیت شناخت و تخصیص حوزه ویژه برای فلسفه، در اولین گام بر روی رویکرد طبیعی متداول کرداری را انجام می‌دهد و این کردار را بر جهان و تأمل طبیعی اعمال می‌کنند. این کردار یا عمل را به اصطلاح (اپوخه) می‌نامد.

#### ۸-۲- اپوخه و تقلیل پدیدارشناسی

مراد از اپوخه یا تحمیل اپوخه «امتناع از داوری یا تعلیق داوری است. پیش فرض‌های رویکرد طبیعی گرچه برای زندگی طبیعی و معمول آدمیان لازمند و فیلسوف هم به عنوان انسانی طبیعی قادر به شک در آن‌ها نیست اما در مقام فیلسوف و به عنوان فاعل فعالیت فلسفی و هنگامی که رویکرد فلسفی را اتخاذ می‌کند باید این پیش‌فرض را مهار کند و بین‌الهلاین بگذارد» (رشیدیان، ۱۳۸۴: ۱۶۹).

هوسرل در توضیح عمل اپوخه چنین می‌آورد که «تمام این جهان طبیعی را که همواره برای ما آنجاست، در دسترس است و همواره، حتی وقتی ماییم آن را بین‌الهلاین قرار دهیم، به مثابه واقعیت برای آگاهی حاضر است، بین‌الهلاین می‌گذاریم. با این کار که کاملاً در اختیار من است این جهان را به گونه یک سوفیست نفی نمی‌کنم، در وجود آن مثل یک شکاک شک نمی‌کنم، بلکه اپوخه پدیده‌شناسی را عملی می‌کنم که مرا مطلقاً از هر قضاوتی درباره وجود زمانی-مکانی باز می‌دارد» (همان، ۱۷۲). به عنوان مثال، اگر بگوییم درخت شکوفان است یا درخت شکوفان نیست، خط عمودی در حکم «است» و «نیست» و خط افقی در حکم درخت شکوفان است. هوسرل وقتی می‌گوید بعد از اپوخه، جهان همچنان که بود، دست ناخورده باقی می‌ماند، مقصودش آن است که درخت شکوفان همچنان همان است که قبلاً نیز در ذهن ما حاضر بوده. قبلاً برحسب عادت پنداشتیم که درخت شکوفان آن جسم ممتد در مکانی بیرونی است. حال آن که این پنداری است نامطمئن. آنچه هست و مطمئن است همین درخت شکوفان ادراک شده در ذهن است. هوسرل توصیه می‌کند از صدور هر حکمی به ایجاب یا به سلب در مورد جهان و ما فیه بپرهیز و تنها به آنچه خود بی‌واسطه در وجدانت حاضر است اطمینان کن. (جمادی، ۱۳۸۷: ۱۰۶).

هوسرل با اعمال اپوخه از یک سو، یک حیطه‌ای از یقینات را کشف می‌کند و به مراد خود نزدیک می‌شود و از سوی دیگر درگیر یک جهان شگاک و سوفیست‌وارانه نمی‌شود. «من از جهانی آگاهی یافته‌ام که در پهنه فضا گسترده شده است و در حیطه زمان به صورت بی پایان در حال فرآیند گردیدن است. من از این چنین جهانی آگاهی دارم به عبارت بهتر آن را بی واسطه شهود و تجربه می‌کنم به واسطه دیدن و شنیدن و بساویدن اشیاء مادی را درک می‌کنم. آنها برای من صرفاً آنجا هستند به نحو موثر حاضر هستند. در این حضور داشتن خواه به آنها التفات بکنم یا نکنم فی نفسه حاضر و موجود هستند» (Husserl, 1969: 2, 101). در واقع وی جهان را سر جای خود انسان که بود، می‌گذارد و تنها در تأملات فلسفی از آن عزل نظر می‌کند.

«باید در مقابل شک رویکردی را قرار داد که در آن من نسبت به وجود جهان موضع نمی‌گیرم، خواه این موضع تصدیق طبیعی وجود باشد، خواه شک دکارتی و غیره. البته در واقع، من مثابه سوژه تجربی و انضمامی، کماکان در موضع طبیعی جهان شریکم و این تز - موضع رویکرد طبیعی - کماکان امری زیسته است، اما هیچ استفاده‌ای از آن نمی‌کنم. این تز به حال تعلیق درآمده، از بازی و دور خارج شده و بین‌الهللین قرار گرفته است، در اثر این... اپوخه جهان پیرامون دیگر صرفاً موجود نیست بلکه پدیده وجود است» (لیوتار، ۱۳۸۴: ۲۸).

البته اگر قرار است که جهان و اعیان داخل آن را به دید پدیده بنگریم، جهان نه محل اعتقاد بلکه محل تأمل خواهد بود. «تقلیل پدیده‌ی شناختی، با تقلیل جهان عینی، پدیده جهان را در اختیار ما قرار می‌دهد، بدین صورت که جریان زنده آگاهی و کلیه زیسته‌های محض و معانی و افاده‌های محض آن کماکان پس از تقلیل برای من باقی می‌مانند، بدون این که برای آنها وجود طبیعی و واقعی قائل شوم. از این پس جهان نه موضوع اعتقاد، بلکه موضوع تأمل است» (هوسرل، ۱۳۸۴: ۱۷). این اعمال اپوخه صرفاً جنبه‌ی سلبی ندارد بلکه جنبه‌ی ایجابی نیز دارد. چرا که با اعمال اپوخه و کشف جهان پدیدارشناختی با تکیه بر آگاهی مطلق، حیطه‌ی نوینی را برای تأملات فلسفی ایجاد می‌کنیم.

«بدین ترتیب اپوخه ... از یک سو سلبی است، زیرا آگاهی را به مثابه باقی مانده پدیده‌شناسی منزوی می‌کند. از سوی دیگر ایجابی است، زیرا آگاهی را به مثابه ریشه مطلق ظاهر می‌سازد» (لیوتار، ۱۳۸۴: ۳۱).



## ۹- کشف جهان پدیداری و آگوی استعلایی پس از اعمال اپوخه

بدیهی است پس از اعمال اپوخه بر جهان طبیعی آنچه باقی می‌ماند وجود ادراک کننده یا «من محض» است و وجود جهان پدیداری است که برای این «من محض»<sup>۱</sup> یا «آگوی استعلایی» پدیدار گردیده است. هوسرل این من محض و پدیدارهایی را که برای او پدیدار می‌گردد حیطه‌ای می‌داند که از دسترس شک در امان مانده است. همچنین در این نگرش فاعل و متعلق شناسا از هم جدا نیستند، بلکه متعلقات شناسا کاملاً وابسته هستند و به شکل پدیدار برای فاعل شناسا یا آگوی استعلایی ظاهر می‌گردند. این چنین فاعل شناسایی «من محض» یا «آگوی استعلایی»<sup>۲</sup> با ویژگی‌های خاصی است که «من طبیعی» و مادی فاقد آن بود. چنین متعلقات شناسایی جدا از آگوی استعلایی نبوده و زیسته‌های او را تشکیل می‌دهند و همواره برای آگو زنده و حاضر هستند. سرانجام (آگاهی)<sup>۳</sup> عنصری نیست که قوانین طبیعی طرف بر او حاکم باشد و به دست آزمایشگاه‌های روان‌شناسی تجربی سپرده شود؛ بلکه آگاهی همانند آگو امری استعلایی و فرارونده است. اجمالاً تأکید بر این مسئله، ما را کافی است که «من محض» یا «آگوی استعلایی» با «جهان پدیداری» حاصل اعمال اپوخه است.

«اگر چیزی را که به وسیله اپوخه اختیاری از وجود جهان تجربی به نگاه من به عنوان فاعل تأمل عرضه می‌شود در خلوصش حفظ کنم این مطلب مهم را درک می‌کنم که صرف نظر از وجود یا عدم وجود جهان و صرف نظر از رأی من در این موضوع، من و زندگی من از حیث اعتبار وجودی‌ام دست نخورده می‌مانند. این «من» و زندگی روانی من که علی‌رغم اپوخه آنها را حفظ می‌کنم، قطعه‌ای از جهان نیستند» (هوسرل، ۱۳۸۴: ۶۲).

یکی از شارحان هوسرل در مورد آموزه اپوخه چنین گزارش می‌دهد که «اپوخه از یک سو ما را از عقاید عرفی حاصل از زندگی اجتماعی و پیشرفت علوم و نظریات متافیزیکی می‌رهاند و از سوی دیگر به پدیدارشناس اجازه برگشت به فاعلیت شناسایی خویش می‌دهد» (Moran, 2002: 146). از اینرو اعمال اپوخه جهان پدیداری را برای فاعل شناخت مهیا می‌کند که هم ویژگی بدهت را دارد و هم ماهیت جهان پدیداری را فارغ از موجود بودن یا نبودنش، مستقیماً در برابر آگاهی استعلایی قرار می‌دهد.

1. Pure-Ego.
2. Transcendental Ego.
3. Consciousness.

## ۱۰- وجود مطلق

با توجه به اعمال اپوخه و کنار نهادن هرگونه حکمی در مورد جهان، ما دو نوع نگرش درباره‌ی هستی خواهیم داشت: نگرش اول همان نگرش و رویکرد طبیعی<sup>۱</sup> خواهد بود که از قبل و بی آن که من به آن توجه داشته باشم برای خودش موجود است. نگرش دوم، نگرش فلسفی-پدیدارشناختی<sup>۲</sup> است که من با نگاه انتقادی آن را لحاظ می‌کنم. در این نگرش به جای حضور ساده‌ی وجود اشیا، پدیدار اشیا را خواهیم داشت.

«این جهان به جای این که به سادگی حاضر باشد، یعنی به طور طبیعی در اعتقاد تجربی به وجود آن برای ما معتبر باشد، برای ما جز پدیده‌ای صرف که ادعای وجود دارد، نیست. پس به جای این که برای من یک جهان موجود باشد فقط پدیده‌ی وجود است» (همان، ۵۴).

با این تعبیر جهان و پدیده‌ی وجودی آن به حیطة آگاهی من وارد می‌شود. «این زندگی - یعنی زندگی آکنده از جریان زیسته حاصل از پدیده‌ها - همواره برای من حاضر است. همواره در میدانی از ادراک کنونی در ریشه‌ای‌ترین اصلتش همان‌طور که هست معلوم من است. گاه این، گاه آن، صور سپری شده این زندگی به یاری حافظه به آگاهی من باز می‌گردد» (همان، ۵۵). از این رو ما یک جهان از پیش موجود و غیر انتقادی را در برابر خود می‌بینیم و از سوی دیگر با جهان پدیداری و به پیروی از آن با «پدیده وجود» مواجه هستیم.

«هوسرل قصد داشت تمایزی کاهش ناپذیری بین دو خطه وجود برقرار باشد. یعنی بین (الف) جهان طبیعی که شامل خود تجربی من، ذهن من و واکنش‌ها و حالت‌هایش است و (ب) جهان فرارونده یا استعلایی که هم مصداق ذهنیت فرارونده است و خود فرارونده من را شامل می‌شود» (بل، ۱۳۷۶: ۲۹۵).

هوسرل وجود مطلق را که در برابر وجود غیر انتقادی واقعی قرار داده است، در حیطة آگاهی استعلایی جایی می‌نهد. «هوسرل می‌نویسد: قلمرو آگاهی فرارونده یا استعلایی به مفهوم قطعی قلمروی وجود مطلق است. این قلمروی وجود مطلق است. این مقوله اصلی وجود به همین حیث است که ریشه تمام خطه‌های دیگر وجود در آن است» (همان).

1. Natural Attitude.
2. Phenomenological Attitude.

با پذیرش آگاهی به عنوان وجود مطلق علاوه از ترسیم خط متمایزکننده میان آگاهی تجربی و آگاهی استعلایی، می‌توانیم همین خط متمایزگر را بر من تجربی و من استعلایی، علم تجربی و علم استعلایی و به طور کلی حیطةی تجربی و حیطةی استعلایی ترسیم کنیم. از این مهم‌تر با پذیرش آگاهی محض، میان موجودات متعالی از آگاهی از یک سو موجودات حال در آگاهی از سوی دیگر، تمایزی واضح قابل مشاهده خواهد بود. آگاهی محض از تقدّم مطلق برخوردار است و همه موجودات دیگر نسبت به آن پسین‌اند و این رابطه میان پیشین و پسین به حوزه ماهیت تعلق دارند. با ورود به عرصه پدیده‌شناسی استعلایی، همه موجودات متعالی به معنای مصطلح موجودات حقیقی معلق می‌شوند و بین‌الهللین قرار می‌گیرند. هیچ چیز باقی نمی‌ماند جز آگاهی (رشیدیان، ۱۳۸۴: ۴۷۷-۴۷۶).

#### ۱۱- نحوه ارتباط آگو با زیست‌ها و روش دست‌یابی به یقین

هوسرل علمی را یقینی می‌داند و دغدغهی کشف آن و دست‌یابی به آن را دارد که دارای ویژگی (بدهت)<sup>۱</sup> باشد. علم بدیهی، علمی است که در نگرش پدیدارشناختی- فلسفی به دست آمده باشد و حقیقت اشیا را در آگاهی نمایان سازد. بدهت، خود دادگی عین در شهود و بخشی از مفهوم قصدیت است (هوسرل، ۱۳۸۴: ۴۵) و (Husserl, 1970: 10). به عبارت دیگر «بدهت عبارت است از تجربه یا شهودی که در آن عین اشیا برای ذهن عیان و ظاهر می‌شود» (ورنو، ۱۳۸۷، ۲۸). پس اشیا خارجی هیچ‌گاه آن گونه که هستند با تضمینی کاملاً یقینی در ذهن شناسنده ما حاضر نمی‌شوند، بلکه آنچه ظاهر می‌شود پدیدارهای اشیا است که در ذهن و برابر درک شهودی ما حاضر گشته و بدیهی می‌باشند. بدهت انواع مختلفی دارد. بعضی از آن‌ها قطعی هستند چراکه 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، می‌بایست بر بدهت متیقن و ضروری مبتنی باشد (همان). از این روست که بدهت هوسرل بدهتی آمیخته با تیقن و ویژگی ضرورت است. به گفته‌ی وی بدهت یقینی دارای این ویژگی بارز است که پیشاپیش هرگونه شک قابل تصور را به مثابه شکی بی‌محتوا منتفی می‌کند (هوسرل، ۱۳۸۴: ۵۰).

1. Evidence.  
2. Intention.

تنها مصداق واقعی چنین علمی پدیدارها هستند که با از رده خارج شدن وجود اشیا بر ساخته شده‌اند و کاملاً در آگاهی حضور دارند. در فلسفه هوسرل پدیدار، شناختی است که حاصل لقای در حدّ واقع و ذهن است، بنابراین هر پدیداری هم ظاهر است و هم باطن. می‌توانیم بگوییم پدیدار در عین این که امری دیدنی و ظاهری است با حقیقت و محجوب در ارتباط است (دارتیگ، ۱۳۷۶: ۲۰۱).

پس پدیدارها از یک سو مصداق وجود مطلق و از سوی دیگر مصداق علم یقینی هستند. پدیدارها همان چیزی هستند که وجودشان برای آگاهی آگوی استعلایی است. برای درک رابطه پدیدارها با آگوی استعلایی در وهله‌ی نخست می‌بایست ویژگی سه دقیقه‌ای آگاهی استعلایی را - چنانچه در فصل نخست اشاره شد در مدّ نظر قرار دهیم.

در نگرش طبیعی اضلاع سه‌گانه ادراک: فاعل شناخت، متعلّق شناخت و خود ادراک جدا از هم تصوّر می‌شد. حال آن که در نگرش فلسفی پدیدارشناختی میان این سه زاویه شناختی جدایی و انفصال معنا ندارد و راز عدم جدایی این سه امر شناختی وجود آموزه‌ای است که هوسرل از استاد خویش (فرانتس برنتانو) به ارث برده است و به اصطلاح (قصّدیت) نامیده شده است. مراد از قصّدیت این است که همواره آگاهی، آگاهی از چیزی است. توضیح بیشتر آنکه در اندیشه برنتانو و هوسرل آگاهی همیشه ویژگی حلّولی دارد یعنی متعلّق شناخت همیشه حالّ در آگاهی (آگو) است. حال با اتخاذ رویکرد پدیدار شناختی - فلسفی قصّدیت یا حیث التفاتی معنای ژرفناک‌تری می‌یابد. چرا که در پدیدار شناسی همه مفاهیم، خصلت استعلایی یا فرارونده می‌یابند. آگاهی نیز آگاهی استعلایی است. آگاهی استعلایی مسئول پیوند دو قطعه متمایز فاعل و متعلّق شناسایی نیست، بلکه حاصل اتّحاد آن دو می‌باشد. به عبارت بهتر فاعل و متعلّق شناخت و فعل ادراک در رویکرد پدیدارشناسی سه امر متمایز نیستند، بلکه فاعل شناخت با آگاهی از چیزی متعلّق شناخت را حالّ در خود قرار می‌دهد و آگاهی از چیزی نشانه‌ی خصلت حلّولی بودن آگاهی است.

شعار اصلی پدیدارشناسی که فرانتس برنتانو و ادموند هوسرل بیان داشته‌اند «ادراک همواره ادراک یک چیزی است» یا «آگاهی همواره آگاهی از چیزی است» مبین حیث التفاتی یا قصّدیت است. یعنی هر آگاهی متوجّه یک متعلّق شناسایی است. بنابراین حیث التفاتی یا قصّدیت عبارت

از این است که «آگاهی بدون مورد آگاهی نمی‌تواند آگاهی باشد» و شناختی را به وجود آورد (همان: ۱۹۷).

با توجه به ویژگی التفاتی و قصدی آگاهی از یک سو و این که آگاهی فعل‌اگویی استعلایی<sup>۱</sup> است، می‌توانیم بگوییم که جهان‌پدیداری در ساحت آگاهی گسترانیده می‌شود. ساحتی که مستقر بودن در آن ملاک وجود حقیقی و مطلق را ارائه می‌دهد. پس به سادگی این نتیجه مستخرج می‌گردد که جهان‌پدیداری مستقل از آگاهی اگویی استعلایی نیست.

«در وضع پدیدارشناختی جهان و انسان مستقل از هم نبوده و جدایی ندارند. شکاف بین فاعل و متعلق شناسایی، که در فلسفه کلاسیک به صورت عربصه‌ای باقی می‌ماند در پدیدارشناسی در وحدت‌پدیدار منحل می‌شوند. جهان محل نظر و میدان شناخت انسانی است و آگاهی محل گسترش و معنی‌دار شدن میدان اولیه یعنی جهان است. آگاهی قسمتی از جهان نیست؛ بلکه محل قصددار شدن و معنی‌دار شدن جهان است. جهان در نگرش پدیدارشناسی یک وجود مستقل نیست، بلکه یک پدیدار ساده است. در این نگرش فاعل شناسایی بدون متعلق شناسایی و متعلق شناسایی بدون فاعل شناخت وجود ندارد و به همین دلیل است که یکی از خصایص پدیدارشناسی تجاوز از نگرش رئالیسم و ایدئالیسم هر دو است. زیرا هر یک از آن مذاهب یکی ذهن را و دیگری عالم واقع را مستقل می‌دانند... به هر حال در این نگرش، جهان چیزی جز آنچه که برای ادراک وجود دارد نیست» (همان: ۱۹۴).

اگر قرار باشد موضع سه دقیقه‌ای فاعل شناسایی - متعلق شناسایی و ادراک درون آگاهی حل گردد؛ دیگر جایی برای جهان مستقل از شناخت ما باقی نمی‌ماند تا آن که آن را حتی به عنوان پیشفرض در نظر بیاوریم. این به خاطر مطلب سابق است که توسط اپوخه، ما وجود مستقل جهان را نادیده گرفتیم. این مطلب اخیر، خود به تنهایی ویژگی اصلی رویکرد فلسفی - پدیدارشناختی را تشکیل می‌دهد که جهان در رویکرد پدیدارشناختی، وجودی از پیش مفروض را ندارد.

## ۱۲- نقش آگوی استعلایی در دست یابی به علم متقن

بر اساس مطالعه در مباحث کلی و مهم پدیدارشناسی هوسرل که تا به اینجا به عمل آوردیم می‌توانیم به صورت خلاصه موارد زیر را به عنوان نتیجه احصا نماییم.

نخست آن که در نظام پدیدارشناسی هوسرل وجود نه یک امر عینی و متحقق در عالم خارج، بلکه به عنوان متعلقات شهود آگاهی در ذهن تعریف می‌شود. پس وجود مطلق، به امر ذهنی تأویل می‌گردد.

دوم آن که متعلق شناسا در پدیدارشناسی بر اساس مورد اول، موجودات حال در آگاهی و کاملاً وابسته به آگاهی و یا ذهن فاعل شناسا می‌باشند. چیزی که هوسرل به این سبب نام (زیسته‌های آگاهی) بر آن‌ها نهاده. پس میان آگو به عنوان فاعل شناسا و متعلق شناسایی یعنی زیسته آگاهی هیچ نوع جدایی و تمایز وجود ندارد.

سوم آن که این زیسته‌ها نه تنها امری وابسته به آگوی استعلایی در نظر گرفته می‌شوند، بلکه در یک مرحله بالاتر به عنوان پدیدار بر اثر لقای ذهن فاعل شناسا با عین خارج از آگاهی ایجاد می‌شوند، پس فاعل شناسا به نوعی علت وجودی متعلق شناسا حساب می‌شود. اصولاً وجود مطلق از آن آگاهی آگو است که متعلقات شناسا به خاطر وابستگی به آگاهی وی، مستحق دریافت وجود می‌گردند. با لحاظ مجموع این سه ویژگی برای موجودات حال در آگاهی به عنوان متعلقات واقعی شناخت یقینی، دغدغه‌ی هوسرل جهت دست‌یابی به یک علم متیقن برطرف می‌شود.

## نتیجه‌گیری

اگر ما از روی واقع بینی به مطالعه تلاش دو فیلسوف مذکور در جهت تحقق علم یقینی بپردازیم، از یک سو به یک تفاوت و وجه افتراق عمده میان نظام فلسفی این دو فیلسوف بزرگ پی خواهیم برد و از سوی دیگر به شکل شگفت‌آور شاهد وجه اشتراک آن‌ها در روش دست‌یابی به امر یقینی خواهیم بود. باری مقایسه این دو نظام فکری، آن وجه افتراق عمده به هیچ وجه مانع بروز این وجه شباهت روشی ظریف نیست.

وجه افتراق اصلی میان پدیدارشناسی هوسرل و حکمت متعالیه حکیم ملاصدرا عبارت است از این که هوسرل اصالت را بر ذهنیت استعلایی آگو - یعنی ذهنی که همواره به داده‌ها و

پدیدارهایی که بیش از پدیدارهای در دست اختیارش تمایل دارد- اطلاق می‌کند و وجود مطلق را از آن ذهنیت و آگاهی آگوی استعلایی می‌داند، حال آن که در نزد صدرالمآلهین اصالت فقط از آن وجود عینی و محقق در خارج می‌باشد و این وجود به هیچ وجه به امر ذهنی تأویل و تفسیر نمی‌شوند. به عبارت دیگر هوسرل در حیطه فلاسفه ایده‌آلیست و جزو فائلین تقدّم فاعل بر متعلّق شناسا قرار دارد. حال آن که ملاصدرا تأکید بر تقدّم وجود خارجی و متعلّق شناخت بر فاعل شناسا دارد و کاملاً در حیطه‌ی فلاسفه رئالیست قرار دارد.

با وجود این تفاوت قابل ملاحظه، ایفای نقش فعال از سوی ساحت انسانی-نفس ناطقه در حکمت صدرایی و آگوی استعلایی در پدیدارشناسی هوسرل- وجه اشتراک قابل توجهی میان این دو نظام مذکور حساب می‌شود.

هر دو این فلاسفه اولاً در گام ابتدایی به همسانی و هم‌سنخی میان ذهن و عین دست یازیده‌اند و به این ترتیب ذهن و وجود را مقابل هم قرار نداده‌اند و به نوعی هر کدام از این دو فیلسوف در موضع رئالیسمی و ایده‌آلیسمی خود دست به تعدیل زده‌اند.

## منابع

۱. ابن سینا، ۱۳۸۶، روانشناسی شفا، ترجمه اکبر دانا سرشت، انتشارات المعی، تهران
۲. بل، دیوید، ۱۳۷۶، اندیشه‌های هوسرل، ترجمه فریدون فاطمی، نشر مرکز، تهران
۳. بوخونسکی، م الف، ۱۳۸۷، فلسفه معاصر اروپایی، انتشارات علمی فرهنگی تهران
۴. جمادی، سیاوش، ۱۳۸۵، زمینه و زمانه پدیدارشناسی، انتشارات ققنوس، تهران
۵. حسن زاده، حسن، ۱۴۰۴، دروس اتحاد عاقل و معقول، چاپ و انتشارات حکمت، تهران
۶. دارتیگ، آندره، ۱۳۷۶، پدیدارشناسی چیست، ترجمه دکتر محمود نوالی، انتشارات سمت، تهران
۷. دینانی، غلامحسین، ۱۳۷۲، قواعد کلی در فلسفه اسلامی، موسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، تهران
۸. رشیدیان، عبدالکریم، ۱۳۸۴، هوسرل در متن آثارش، نشر نی، تهران

۹. سبزواری، ملا هادی، ۱۳۶۲، اسرار الحکم، با مقدمه و حواشی میرزا ابوالحسن شعرانی، چاپ اسلامی، تهران
۱۰. ملاصدرا، محمد بن ابراهیم، ۱۹۹۹، الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعة، دار احیاء تراث العربی، بیروت
۱۱. \_\_\_\_\_، ۱۳۷۸، رساله فی الحدوث، تحقیق و تصحیح حسین موسویان، بنیاد حکمت صدرایی، تهران
۱۲. \_\_\_\_\_، ۱۳۶۰، شواهد الربوبیة فی المنهاج السلوکیة، تصحیح سید جلال آشتیانی، انتشارات بنیاد حکمت اسلامی صدرا، تهران
۱۳. \_\_\_\_\_، ۱۳۸۵، شواهد الربوبیة، ترجمه و تفسیر: دکتر جواد مصلح، انتشارات سروش، تهران
۱۴. \_\_\_\_\_، ۱۳۶۱، مشاعر، انتشارات مولی، تهران
۱۵. \_\_\_\_\_، ۱۳۸۷، مفاتیح الغیب، ترجمه و تعلیق: محمد خواجه‌جوی، انتشارات مولی، تهران
۱۶. \_\_\_\_\_، بی‌تا، مظاهر الالهیه، تصحیح: سید جلال آشتیانی
۱۷. \_\_\_\_\_، ۱۳۴۰، رساله سه اصل، تصحیح سید حسین نصر، دانشگاه تهران، تهران
۱۸. طباطبایی، سید محمد حسین، ۱۳۶۲، نهاییه الحکمه، موسسه النشر الاسلامی التابعة لجماعة المدرسین، قم
۱۹. لیوتار، ژان فرانسوا، ۱۳۸۴، پدیده شناسی، ترجمه عبدالکریم رشیدیان، نشر نی، تهران
۲۰. مصباح یزدی، محمد تقی، ۱۳۷۷، آموزش فلسفه، شرکت چاپ و نشر سازمان تبلیغات اسلامی، تهران
۲۱. مطهری، مرتضی، ۱۳۶۰، شرح منظومه، انتشارات حکمت، تهران
۲۲. ورنو، روژه وال ژان، ۱۳۸۷، نگاهی به پدیدارشناسی و فلسفه‌های هست بودن، ترجمه یحیی مهدوی، نشر خوارزمی، تهران
۲۳. هوسرل، ادموند، ۱۳۸۴، تاملات دکارتی، ترجمه عبد الکریم رشیدیان، نشر نی، تهران



24. Husserl, Edmund, (1970), Logical Investigations, Trans. By J.N. Findlay. (from second edition), Vol. 1 and Vol. 2, New York, Routledge and Kegan Paul.
25. -----,(1981), Philosophy as Rigorous science, ed. Peter McCormick and Fredrick A. Elliston, In: Husserl: Shorter Works, University of Notre Dame Press
26. Husserl , Edmmund , Idea 1, New York :Human ities press INC ,1969
27. Moran , Dermot ,Interoduction to Phenomenology , Rotledge , London and new York , 2002

