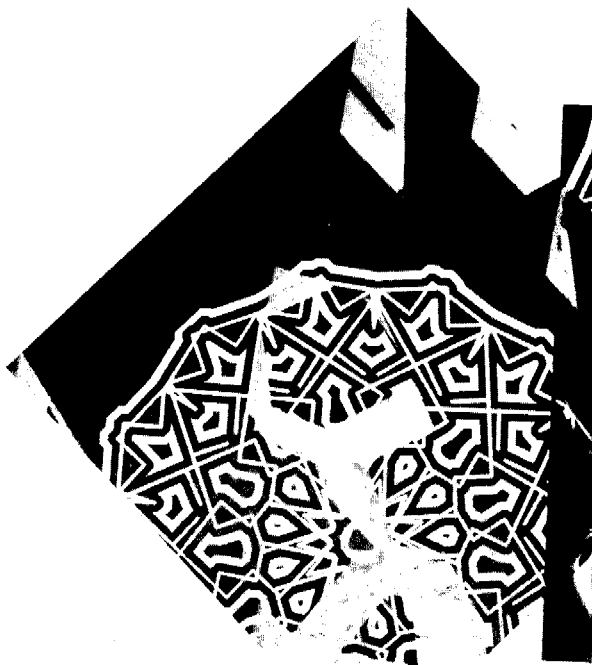




آیا میان فلسفه اسلامی و پدیدارشناسی غربی می تواند دیالوگی برقرار شود؟

در آن ماهیت چیزها آشکار می‌شود. پدیدارشناسی در حقیقت همان آشکار شدن ماهیات است اما ماهیات چگونه آشکار می‌شوند؟ آیا در زیر ظواهر پنهانند و باید آنها را در ورای ظواهر دید؟ هوسرل به وجود فی نفسه و نومن کانت معتقد نبود بلکه می‌گفت پدیدار که عین ماهیت است در طی دو تحویل مثالی و شبه متعالی در خودآگاهی ما بر ما آشکار می‌شود. به نظر می‌رسد مسئله ادراک که از زمان دکارت دشوار و دشوارتر شده بود و از زمان کانت آن را یک مسئله حل شده تصور می‌کردند دوباره در فلسفه هوسرل مطرح می‌شود. هوسرل کوژیتو را دور نمی‌اندازد و حتی تأملات دکارتی را نیز نگاه می‌دارد اما از ابژکتیویسم و راسیونالیسم دکارت اعتراض می‌کند. به نظر او کوژیتو تهی است و مضمون ندارد و ادراک نمی‌تواند بی‌مضمون باشد. مضمون ادراک چیست؟ آیا ادراک ادراک اشیاء به همان صورتی است که در خارج وجود دارند. به یک اعتبار پاسخ مثبت است اما ادراک منتقش شدن صورت اشیاء در ذهن نیست بلکه پدیدار شدن و پدید آمدن ماهیات در نفس است. این نکته بی‌شبهت به قول ملاصدرا نیست که اشیاء خارج از نفس را مدرک بالعرض و صورتی از آن را که نفس ابداع می‌کند مدرک بالذات می‌دانست. تفاوت نظر دو فیلسوف این است که ملاصدرا به وجود خارجی اعیان مدرک قائل بود

پدیدارشناسی (فنونولوژی) صرف یک حوزه فلسفی در کنار دیگر حوزه‌ها نیست، بلکه آغاز و زمینه تحولی بزرگ در تفکر جهان متجدد است. ادموند هوسرل در ابتدای کار خود احساس کرده بود که در فلسفه غربی انحرافی روی داده است که باید تدارک شود و در پایان عمر در رساله «بحران...» این معنی را به تفصیل و گاهی با لحن آزرده و آمیخته به ملال و نومیدی بیان می‌کرد. هوسرل در ابتدا امیدوار بود که عهد فلسفه را تجدید کند زیرا فکر می‌کرد که بدون فلسفه تمدن اروپایی استوار نمی‌ماند و البته مرادش از تمدن اروپایی «عالم متجدد» بود. این تجدید عهد چگونه می‌توانست صورت گیرد؟ هوسرل در پی دکارت و کانت و هگل و نیچه آمده بود و در نظر داشت که صورتی از فلسفه یونانی یا قرون وسطی را جانشین فلسفه معاصر اروپا سازد اما ناگزیر برای تجدید عهد فلسفه به فلسفه‌های گذشته رجوع می‌کرد تا لافل بدانند که اگر انحرافی در فلسفه روی داده است انحراف در کجا و چه وقت واقع شده است. وقتی از انحراف سخن می‌گوییم این گمان پدید می‌آید که فلسفه در ابتدا کامل و تمام بوده و تاریخ فلسفه سیر فقهقرایی داشته است. هوسرل فکر نمی‌کرد که یونانیان و قرون وسطائیان به کمال فلسفه و آنچه ایده‌آل او بود راه یافته باشند اما از ایشان فراگرفته بود که فلسفه علم کلی است و



اساس و بنیاد است؟ تأویل بازگرداندن چیزها به سرچشمه و مبدأ آن است در این سیر قدم به قدم و مرحله به مرحله وجود را می‌پیمایند و از این طریق ترتیب نظام و ساختار یک ماهیت را درمی‌یابند.^۲

اینکه ماهیت در تفکر متفکران اسلامی و به خصوص در نظر فلاسفه همان است که هوسرل در نظر داشته است جسای درنگ و تأمل دارد و البته کشف محجوب اسمعیلیان و متصوفه را نمی‌توان با انکشاف پدیدارشناسان و مخصوصاً هیدگر یکی دانست. به عبارت دیگر فلسفه و عرفان اسلامی پدیدارشناسی به معنی هوسرلی لفظ و حتی مقدمه آن نیست زیرا پدیدارشناسی در زمینه تفکر فلسفی جدید روییده و در پی دکارت و کانت ظهور کرده است منتهی دکارت در صدر تاریخ تجدد طرحی درانداخت که در آن کشف محجوب مورد نداشت زیرا همه چیز در کوژیتو ظاهر می‌شد به این معنی که دکارت با طرح تباین روان و ماده یکی از قواعد مهم فلسفه قدیم یعنی سنخیت میان عالم و معلوم را رها کرد. با این طرح فلسفه به دشواری می‌توانست علم به ماهیات اشیا باشد زیرا فیلسوف راهی به اشیا خارجی و ماهیات آنها نمی‌توانسته داشته باشد. پس ناگزیر فلسفه راهی دیگر پیش گرفت و به جای بحث در ماهیات اشیا به ماهیت علم و ادراک و شرایط امکان آن متوجه شد. لایب نیتس مطلب مهم تشکیک مراتب وجود و ادراک را پیش آورد و شدت وجود را با علم متناسب دانست. او بر این اساس چیزی به نام علم بسیط را پیش آورد که بر ادراک مرکب سبقت دارد. همه علوم تصویری و تصدیقی از سنخ علم مرکب است و مخصوصاً صاحب علم مرکب به علم خود نیز علم دارد اما ادراک بسیط حتی تصور و تصدیق هم نیست بلکه نوعی علم مبهم و اجمالی است که در علم مرکب قدری روشن می‌شود و تفصیل می‌یابد. پیش از لایب نیتس صدرالدین شیرازی فیلسوف قرن یازدهم هجری (هفدهم میلادی) نیز ادراک را به بسیط و مرکب تقسیم کرده بود. او و لایب نیتس هر دو علم و وجود را حقیقت واحد اما مشکک می‌دانستند اما در تقسیم ادراک به ادراک بسیط و ادراک مرکب تأکید ملاحظه در تصدیق علم بسیط بر این بود که ادراک و علم مسبوق به شرط یا شرطهایی است و ادراک بسیط شرط ادراک مرکب تلقی می‌شد به این معنی که اگر ادراک بسیط نباشد هیچ علم و ادراکی وجود ندارد. آدمی در نسبتی که با وجود و مبدأ وجود پیدا کرده است می‌تواند علم و ادراک داشته باشد. وقتی ملاحظه را به این مطلب می‌اندیشید کاری به بحران

و هوسرل آن را در پراتنز قرار می‌داد و معلق و معوق می‌گذاشت. اکنون که قیاسی میان دو فیلسوف غربی و اسلامی به میان آمد بد نیست تعریف پدیدارشناسی را از زبان مردی که به فلسفه اسلامی تعلق خاطر داشت و در حوزه فلسفه پدیدارشناسی پرورش یافته بود یعنی هانری کربن بشنومیم. کربن در یکی از (کنفرانس‌ها) درس‌های خود که در دسامبر ۱۹۷۴ در دانشکده ادبیات و علوم انسانی دانشگاه تهران ایراد کرد در تعریف پدیدارشناسی گفت:

پدیدارشناسی عبارت است از حفظ ظاهر و پدیدار، حفظ ظاهر از طریق جدا کردن یا پرده برداشتن و ظاهر ساختن امر پوشیده‌ای که در این ظاهر آشکار می‌شود. پس فهم عمیق پدیدار و پدیدارشناسی بیان این مطلب است که نادیدنی در زیر پوشش دیدنی وجود دارد. در این راه باید اجازه و امکان داد که پدیدار چنان که بر فاعل پدیدارشناسی آشکار می‌شود، آشکار شود و این سیری است مغایر با سیر معمولی تاریخ فلسفه و نقد تاریخی.^۱ او سپس این تعریف را بر آثار تفکر بعضی از متفکران دوره اسلامی و بر عناوین کتب آنان اطلاق کرده و نوشته است: اما در این صورت آیا تحقق پدیدارشناسی همان نیست که در رسالات عرفانی ما کشف‌المحجوب خوانده شده است، همان تأویلی نیست که در تفسیر معنوی قرآن

فلسفه نداشت و سودای تجدید فلسفه در سر نمی‌پرورد اما هوسرل برای تجدید فلسفه نیاز داشت که اساسی برای کورژیتیوی دکارت و شرایط ما تقدم ادراک که کانت اظهار کرده بود بجوید. حیث التفاتی و تحویل پدیدارشناسی هیچ یک به تنهایی کافی نبود. حیث التفاتی تنها می‌توانست نشان دهد که نسبت ادراکی ما با جهان و اشیای جهان یک نسبت اتفاقی و عارضی نیست بلکه فعل ادراک در نسبت با مدرکات تحقق پیدا می‌کند. مگوید که در نظر کانت زمان و مکان و مقولات فاهمه نیز در حین احساس و ادراک تحقق می‌یابند. اختلاف هوسرل با کانت این است که این فیلسوف می‌خواست بگوید که فلسفه علم نیست بلکه فیلسوفان معانی و مقولاتی را که شرط ادراک بوده است به مسئله تبدیل کرده‌اند و حال آنکه هوسرل از معانی و مقولات سابق بر ادراک بحث نکرد بلکه گفت که هر ادراکی مسبوق به حیث قصدی و التفاتی نفس است. حیث قصدی و التفاتی اصطلاحی است که هوسرل آن را از برنتانو گرفته و این فیلسوف نیز آن را از فلاسفه قرون وسطی و به نحو غیرمستقیم از فلسفه اسلامی اخذ کرده است. بنابراین بعید نیست که حیث قصدی و التفاتی از جمله مطالبی باشد که فیلسوفان اسلامی و پدیدارشناسان به آن علاقه داشته باشند. فیلسوفان اسلامی و از جمله آنان ابن‌سینا وقتی از قصد اول و قصد دوم سخن می‌گفتند مرادشان این بود که موجودات را با دو قصد می‌توان منظور کرد. در قصد اول معقول اول ادراک می‌شود و در قصد ثانی معقول ثانی که مسائل فلسفه همه مفعول ثانی‌اند. در فلسفه فیلسوف از مفعول اول صرف نظر می‌کند تا به معقول ثانی برسد و این همان نکته‌ای است که ملاصدرا آن را در عبارات مختلف بیان کرده است. او وقتی در تعریف فلسفه گفته است که فلسفه یعنی تحول و تبدیل آدمی به عالم عقلی مضاهی

حیث قصدی و التفاتی اصطلاحی است که

هوسرل آن را از برنتانو گرفته و این فیلسوف نیز آن را از فلاسفه قرون وسطی و به نحو غیرمستقیم از فلسفه اسلامی اخذ کرده است. بنابراین بعید نیست که حیث قصدی و التفاتی از جمله مطالبی باشد که فیلسوفان اسلامی و پدیدارشناسان به آن علاقه داشته باشند

عالم عینی مرادش این بوده است که موجود بشری مغمور در عالم حس و خیال از ادراک مطالب فلسفه عاجز است و باید به مرتبه عقل برسد و عین عقل شود تا مفعول ثانی را درک کند. او این معنی را به صورت دیگری نیز از قول ارسطو آورده است که در جای خود به آن خواهیم پرداخت. در این قول به جای معقول اول و معقول ثانی فطرت اول و فطرت ثانی آمده است. فطرت ثانی مرحله‌ای از ادراک است که ورای مرحله عادات و امور هر روزی باشد و در آن معانی کلی و مقولات ثانی فلسفی آشکار شود. اینک به مواردی که می‌تواند توسط استادان فلسفه اسلامی و فیلسوفان پدیدارشناس مشترکاً مورد تأمل قرار گیرد یا زمینه دیالوگ میان آنان باشد به اشاره ذکر می‌شود.

۱. فلاسفه اسلامی به صراحت از حیث التفاتی ذهن و نفس ناطقه بحث نکرده‌اند اما وقتی در نفس آدمی شأنی به نام نفس ناطقه ممتاز می‌شود پیداست که نفس ناطقه چیزی جز نفس به اعتبار توجه و التفاتش به اشیا نیست. علاوه بر این اگر ماهیت چیزها؛ قصد و التفات در ذهن منکشف می‌شود فیلسوفانی که وجود ذهن را طرح و اثبات کرده‌اند به نحوی قصد و التفات برای نفس قائل بوده‌اند. (چنان که اشاره شد فلاسفه اسلامی علاوه بر قصد اول و قصد ثانی که در آثار فیلسوفان قرون وسطی نیز آمده است معقول را نیز به معقول اول و ثانی تقسیم کرده و درک معقول ثانی را مخصوص فیلسوف دانسته‌اند).

۲. ملاصدرا (در کتاب مبدا و معاد) از قول ارسطو نقل کرده است که هر کس جوای حکمت است باید از فطرت اول به فطرت ثانی سفر کند زیرا در فطرت ثانی است که می‌توان مقولات ثانی را ادراک کرد. فطرت اول فطرت اشتغال به امور هر روزی و عادات و مشهورات است. پیداست کسی که از مصلحت‌اندیشی و ملاحظه‌کاری آزاد نشده باشد و در بند سودای سود و زیان و داشته‌های مرسوم باشد به حقایق و ماهیات اشیا التفاتی ندارد چنان که فیلسوف نیز در وقت تفکر از امور عادی هر روزی آزاد است. آزادی از فطرت اول شرط ورود به فطرت ثانی (فلسفی) است اما این بدان معنی نیست که فیلسوف فطرت اول را به کلی ترک می‌گوید. در پدیدارشناسی از فطرت اول و فطرت ثانی بحث نشده است اما درک و دریافت ماهیت در نظر پدیدارشناس موقوف به تعلیق وجود اشیا است. درست است که هوسرل از وجود، تحقق خارجی اشیا را مراد می‌کرد اما در اینجا در پرانتز قرار دادن وجود صرف قطع نظر از مفهوم عام وجود نیست، بلکه بیشتر منظور گذشت از تلقی ابژکتیو اشیا و نظر مشهور و عادی است. در پرانتز قرار دادن وجود یعنی

ملاصدرا (در کتاب مبدأ و معاد) از قول ارسطو نقل کرده است که هر کس جوای حکمت است باید از فطرت اول به فطرت ثانی سفر کند زیرا در فطرت ثانی است که می توان معقولات ثانیه را ادراک کرد. فطرت اول فطرت اشتغال به امور هر روزی و عادات و مشهورات است

معنی درست لفظ علم نیست. یا لااقل علمی نیست که به صورت حکم و قضیه به زبان آمده باشد بلکه صورت و جهت و غایت علم با آن معین می شود. در پدیدارشناسی نیز علم مسبوق به یک نحوه تلقی و وجهه نظر است و اپوخته (تعلیق و توقف حکم) بدون آن صورت نمی گیرد. همچنین می توان آن را با عهد نیز مربوط دانست گویی علم و عمل هر دو با عهد و بستگی ابتدایی بشر پدید می آید. این بستگی و توجه نحوی ادراک بسیط است. به عبارت دیگر آدمی همواره نسبتی با وجود و مبدأ وجود دارد و با این نسبت تکلیف علم و عمل و نحوه زندگی او معین می شود مخصوصاً این سخن مارتین هایدگر را به یاد آوریم که: نوعی فهم بنیادی از هستی است که فلسفه و علم و تکنولوژی را ممکن ساخته است.

۵. بالاخره هوسرل به تجدید فلسفه به معنی علم کلی نظر داشت و به حکمت جاویدان (یا به قول سهروردی به حکمت عتیق) معتقد بود. تصدیق و ابرام وجود فلسفه و خرد جاویدان یکی از مطالب مهم در نظر فیلسوفان اسلامی است. خواست تجدید فلسفه نیز باید مسبوق به تصدیق فلسفه جاویدان باشد. شاید یکی از مباحث مهمی که میان پدیدارشناسان و صاحب نظران معاصر فلسفه اسلامی می تواند مورد بحث قرار گیرد همین بحث حکمت خالده یا جاویدان خرد است.

پی نوشت:

1. Corbin, H: Philosophie Iranienne et Philosophie Comparee P. 23.
2. Ibid, P. 23.

ر - اردکانی

گذشتن از مشهورات و مقبولات. نکته دیگری نیز در اندیشه هوسرل به سیر از فطرت اول به فطرت ثانی نزدیک است. هوسرل به زیست جهان (Lebenswelt) قائل است. زیست جهان جایی است که همه چیز در درون آن معنی پیدا می کند و حتی قواعد علمی هم مستقل از آن نیست اما تعلیق و تحویل ترانساندانتال مستلزم گذشتن از این زیست جهان و جهانی است که می توان آن را لااقل با مسامحه به فطرت اول در نظر ملاصدرا نزدیک دانست.

۳. اگر در پراتنز قرار دادن وجود اشیا و شناختی که از آنها داریم شرط ادراک ماهیت است فیلسوف پدیدارشناس باید تمام تاریخ و عهدی را که تاریخ با آن به وجود آمده است کنار بگذارد چنان که گویی منتظر عهده دیگر است. با این نظر است که هوسرل نگران آینده مدرنیته (و به تعبیر او اروپا) است. فلاسفه و متفکران عالم اسلام به عهد تاریخی فکر نمی کردند اما این نکته که آدمی با عهد الست آدمی شد و از صفات و اوصاف او عهد بستن و عهد شکستن است و انبیا می آیند تا عهد بشر را تجدید کنند، مطلب مهمی در تفکر اسلامی است. طرح تجدید فلسفه که هوسرل به آن دل بسته بود مسبوق به این اندیشه است که هر تاریخی با عهدی پدید می آید و با سست شدن آن عهد دوره تاریخی پایان می یابد و عهد دیگری آغاز می شود.

۴. گفتیم که ملاصدرا در کتاب اسفار، ادراک را به ادراک بسیط و ادراک مرکب تقسیم کرده است و این تقسیم در اندیشه لایب نیتنس نیز آمده است. در نظر هر دو فیلسوف ادراک مرکب ادراک ادراک است و حال آنکه در ادراک بسیط ادراک کننده می داند اما نمی داند که می داند یعنی به علم خود علم ندارد ولی حقیقت ادراک بسیط با این بیان شناخته نمی شود و حتی ممکن است بیندارند که ادراک بسیط مرتبه ناقص علم است. اصلاً ادراک بسیط به