

هوسرل و مسئله شناسایی (توجه به حیث التفاتی آگاهی)

نوشته محمد رضا ریخته گران

پدیدارشناسی به معنای دقیق کلمه، نخستین بار در کتاب تحقیقات منطقی (*logical investigation, 1901*) هوسرل مطرح شد. معمولاً کم اتفاق می افتد که آغاز یک جریان فلسفی را بتوان به این دقت نشان داد. توجه به این آغاز، برای فهم بهتر پدیدارشناسی، لازم و حائز اهمیت است. هوسرل، تفکر پدیدارشناسانه خود را طریقی می داند که با یافت و وجدان نفس آغاز می شود. او به این نقطه آغاز توجه می کند و می گوید: «آیا طلب کردن و راه جستن به فلسفه ای که متوجه رهایی کامل از سبق ذهنها و تمایلات است و استقلال خود را بر بدیهیاتی که خود پدید آورده است مؤسس می داند - و به همین ملاحظه خود متکفل پاسخگویی به مسائل خود است - آری، نفس این طلب آیا نباید در معنای بنیادی این فلسفه اصیل اخذ شود و چیزی زاید بر ماهیت آن گرفته نشود؟»^۱ البته این کلمات، سخنان دکارت را به یاد می آورد. کسانی نیز در این راه مبالغه

1. Edmund Husserl, *Cartesian Meditations*, Translated by D. Cairns, The Hague:



کرده و گفته‌اند که این خود تفکر دکارت است که این بار بدینصورت تفریر می‌شود. به هر حال، «شاید فلسفه چیزی نباشد جز تحقیق پیرامون جایگاه خود؛ جایگاه مطلق که سرانجام بتواند «بطوری جدی» از آنجا آغاز کند^۱. به بیان هوسرل، فیلسوف کسی است که یکبار «در زندگیش به خود برگردد و کوشش کند تا همه علوم را که تا آن زمان پذیرفته است، کنار نهد و مجدداً آنها را از نو بسازد. خلاصه فلسفه، برای متعاطیان، امری کاملاً شخصی است^۲».

هوسرل در «روش مبتنی بر پدیدارشناسی» خود در صدد آن است تا اساس و پایه استواری برای همه دانشها، علی‌الخصوص فلسفه فراهم آورد. اساس و پایه‌ای که از همه مفروضهای پیشین تهی باشد. برای او منبع اصلی تمام اظهارات عقلی در مآل دیدن (شهود) یا به تعبیر او، آن آگاهی نخستین است که به نحوی واسطه، داده‌ها را به حضور می‌آورد و «دیدار ذوات» (Wesensschau) را ممکن می‌سازد. «اصل موضوعی که مبنای این نظر است، این است که پدیدار در تفکر (در عقل = Logos)، نفوذ دارد و عقل هم به نوبه خود در ضمن پدیدار ظاهر می‌شود و جز در ضمن پدیدار، خود را آشکار نمی‌سازد. تنها با این شرط است که پدیدارشناسی ممکن می‌شود. اما اگر پدیدار چیزی ساخته شده نیست و اگر می‌تواند در دسترس همه قرار گیرد، در آنصورت، تفکر استدلالی (یا لوگوس) نیز باید همانطور باشد و هوسرل با این تمهیدات به تصور فلسفه جدیدی می‌رسد که می‌تواند سرانجام رؤیای هر فلسفه‌ای را تحقق بخشد؛ یعنی فلسفه علمی، معتبر و دقیق شود»^۳. اما این مقصود وقتی حاصل می‌شود که مباحث فلسفی صرفاً بحثهای نظری تو خالی و مفاهیم فاقد محتوا نباشد بلکه متفکر در تفکر خویش با خود

Martinus Nijhoff, 1960, p.6.

۱. پدیدارشناسی چیست؟، آندره دارتیک، ترجمه دکتر محمود نوالی، سازمان مطالعه و تدوین کتب علوم انسانی دانشگاهها (سمت)، چاپ اول، ۱۳۷۳، صفحه ۹.

2. *Cartesian Meditations*, p. 2.

۳. پدیدارشناسی چیست؟، صفحه ۱۵.

اشیا، لقاء پیدا کند؛ اما اگرچه لقاء با اشیا از طریق حواس صورت می‌گیرد، آنها همواره همراه با «معنا» و «ماهیت» خود بر ما پدیدار می‌شوند. از این جهت، «پدیدارشناسی نظیر علمی است که متعلق بحث آنها ذوات است، مانند هندسه محض و حساب محض، و حتی از جهت ماهوی بودن در درجه بالاتر از آنهاست و غرض از آن، دریافت و ضبط افعالی است که ما با آنها، ذوات را درمی‌یابیم و قلمرو آن محدود است به آنچه در آگاهی (وجدان) یافت می‌شود و با قطع نظر از ملاحظات روانشناختی و تاریخی چیزی نیست جز مطالعه و توصیف محتویات حال در آگاهی»^۱.

اما چگونه می‌توان از ملاحظات روانشناختی و تاریخی و حتی وجود شناختی صرف نظر کرد و به حقیقت آگاهی رسید؟ اینجاست که هوسرل، روش مبتنی بر پدیدارشناسی خود را پیشنهاد می‌کند. این روش مبتنی بر تحویل یا ردّ و ارجاع (reduction) است. با این روش است که از «نگرش و وضع طبیعی (natural) attitude» به «وضع و نگرش پدیدارشناسانه» منتقل می‌شویم. در تفکر هوسرل، دو مرحله تحویل یا ردّ و ارجاع وجود دارد. یکی تحویل بصورت ماهوی (eidetic) است و دیگری، تحویل مبتنی بر پدیدارشناسی یا استعلایی. بطور کلی تحویل در پدیدارشناسی بدین معناست که امر فی نفسه را به امر لنفسه بازگردانیم و معلوم کنیم که هرچه می‌بینیم، دال و بامعنی است و جزئی است از عالم حیات (Lebenswelt) که عالم مشترک آدمیان است. اما تاویل استعلایی «آن است که نشان داده می‌شود آنچه منوط و مبتنی بر امر دیگر است، حاصل فعالیت با معنای من استعلایی (transcendental ego) است»^۲.

کتاب تحقیقات منطقی هوسرل، صرفاً تحرّی حقیقت منطقی و یا نحو منطقی (Logical syntax) زبان نیست؛ بلکه در واقع سرآغازی است بر نظریه‌ای منسجم در باب معنا و تفهّم. تحقیقات این کتاب در عین حال به شرایط هستی‌شناختی گفتارهای معنادار و

۱. بحث در مابعدالطبیعه، ژان‌وال، ترجمه دکتر یحیی مهدوی، شرکت سهامی انتشارات خوارزمی، چاپ اول، ۱۳۷۰، صفحه ۵۹۰.
 ۲. همانجا، صفحه ۵۹۲.



ساختار افعال وجدان (آگاهی = consciousness) می‌پردازد؛ افعالی که موجب می‌شوند تا کلمات ما به ماورای خودشان، یعنی به اشیای عالم، اشاره کنند و راجع شوند. صرفاً به یمن این افعال است که برای ما همراه با دیگر آدمیان عالمی ظهور می‌کند و مبنای ارتباط و تفاهم ما با آنها می‌شود. هوسرل در اولین تحقیقات کتاب خود در باب افعالی که مقوم معنا هستند سخن می‌گوید و توصیف محققانه‌ای از آنها بدست می‌دهد. این توصیف خود مبداء شکل‌گیری نظریه‌ای در باب معنا و تفهّم است. این نظریه از بطن تجربه پدیدارشناختی فاعل شناسایی بیرون می‌آید؛ اما در عین حال، متوجه به تأسیس اساسی است برای معنایی که همه اذهان و عقول آن را معتبر بدانند (intersubjective validity).

باری، هوسرل، بحث‌المعرفه را با ابتناء بر فلسفه تحصّلی (Positivism) آغاز می‌کند و در این مورد او از کانت متابعت می‌کند. کانت در کتاب نقد عقل محض می‌گوید: «ما از طریق احساس با اشیای ملاقی می‌شویم. این امر به خودی خود موجب می‌شود تا شهودهایی برای ما صورت حصول بندد. آنها بواسطه فاهمه، فهمیده می‌شوند. و مفاهیم از مفاهمه نشأت می‌گیرند»^۱. هوسرل، این مطلب را از کانت می‌پذیرد، اما در عین حال، در صدد آن است تا با این تفاهیم، به استنباطی جدید از شهود با ابتناء بر بحث‌المعرفه و هستی‌شناسی دست یابد.

هوسرل به دو نحوه شهود معتقد است: شهود حسی (sensible intuition) و شهود مثالی (eidetic intuition). در نظر او، هر دو نحوه شهود، متعلقاتی خاص خود دارند. متعلق شهود حسی، امور واقع (facts) و متعلق شهود مثالی ذوات (essences) است. هوسرل برخلاف پیروان مذهب شک – که شهودهای حسی را مناط اعتبار نمی‌دانستند – معتقد است که باید با کانت در قول به امکان شهودهای حسی و اعتبار آنها موافقت کنیم. لیکن

1. Immanuel Kant, *Critique of Pure Reason*, Translated by N.K. Smith, New York: St. Martins, 1965, p. 33.

برخلاف کانت، شهود را به صرف شهود حسی، منحصر نمی‌کند و رأی به امکان شهود عقلی و به تعبیر دیگر، شهود و ذوات (intuition of essences = wesensschau) می‌دهد.

شهود حسی در نظر هوسرل، همان ادراک (perception) است و ادراک فعلی از افعال آگاهی است. در نظر او، کلیه ادراکات، «ادراک چیزی» هستند و به بیان دیگر، ادراکات همواره متعلقی دارند. فی‌المثل، در بوییدن، «چیزی» بوییده می‌شود. در شنیدن، «چیزی» شنیده می‌شود و در دیدن، «چیزی» دیده می‌شود. منتهی هوسرل در بحث ادراکات برای دیدن یا «ابصار» تقدّم و اعتبار خاصی قائل است و آن را نمونه‌ای بارز برای کلیه ادراکات محسوب می‌دارد. فی‌المثل، وقتی درختی را می‌بینیم، ابصار، متمثّل ساختن (representation)، درخت نیست، بلکه نحوی «حضور متجسّد» (embodied presence) درخت نزد مدرک است. با این بیان، قول هوسرل در مسئله ادراک از قول به اینکه متعلق ادراک صرفاً یک علامت (sign) یا نماد (symbol) است، ممتاز می‌شود. هوسرل در ادراکات حسی در طلب «حضور شناخت شناسی» (epistemological presence) است که در آن، متعلق ادراک بطور بی‌واسطه و بعینه به آگاهی که متّصف به صفت ادراک است، داده می‌شود. در نظر او، ادراک حسی نحوه اولیه (primary mode) شناخت اشیا است و حاجت بدان نیست که برای تصحیح شناخت خود از اشیا به قوه بالاتری متوسّل شویم. زیرا در اینصورت این سؤال مطرح می‌شود که اعتبار و سندیت (authority) آن قوه از کجاست که می‌تواند معیار صحت شناخت واقع شود. بلکه باید بگوییم که خود ادراک حسی از آن نظر که «حضور متجسّد» مدرک نزد مدرک است، عین صحت و مناط اعتبار است. و باز لازم نیست که در پس شناخت خود از اشیا به یک «مجهول ناشناختی» - که واقعی‌تر از نمودهایی (appearances) باشد که از آن برای ما ظاهر می‌شود - قائل شویم؛ بلکه آنچه که با ادراک حسی معلوم می‌شود، بدون هیچ واسطه‌ای، واقعی (real) است. به بیان دیگر، اشیا محسوس، از طریق



ادراک حسی - از آن نظر که به نحو متجسد نزد مدرک حاضر می‌شوند - واقعاً معلوم واقع می‌شوند و این خود عیارة اخرای قول به مذهب اصالت وجود تحصلی (Positivism) است. در قدم بعدی هوسرل، این «مذهب اصالت وجود تحصلی» را به حوزه ذوات (essences) و نیز به حوزه امور واقع (facts) منتقل می‌سازد. در نظر او، از آنجا که مواجهه با اشیا و امور واقع با شهود ذوات و صور ذاتی آنها همراه است، کلیه علوم را باید به دو قسم منقسم گرفت: قسم اول، علوم، طبیعی است که به امور واقع می‌پردازد. موضوع بحث در این علوم، افرادی (individuals) است که در طبیعت وجود دارند. به همین دلیل، هوسرل می‌گوید که ما می‌توانیم علوم طبیعی را با علوم تجربی یکی بگیریم و این خود بدین معناست که مبنای اصلی چنین علمی، تجربه و به بیانی، شهود تجربی است.

اما قسم دیگری از علوم وجود دارد که موضوع بحث آن، امور غیر تجربی است. منطق محض، ریاضیات محض و... از این نوع هستند. هوسرل، هندسه را نمونه بارز این نوع از علوم می‌داند. هندسه هرگز به امور واقع نمی‌پردازد بلکه صرفاً متوجه به ارتباطها و امکانات ذاتی است. هوسرل، نوع دوم از علوم را «علوم ماتقدم» (apriori sciences) می‌نامد؛ یعنی علوم ذوات، زیرا موضوع بحث در این علوم، ذوات (essences) است و مبنای این علوم، «شهود ذوات» است، چنانکه مبنای علوم تجربی، شهود تجربی است. بدین ترتیب، هوسرل، برخلاف پیروان اصالت تجربه که قائلند به اینکه ذوات (essences) نمی‌تواند متعلق هیچ نوع شهودی واقع شود، معتقد است که نه تنها شهود ذوات ممکن است، بلکه مبنای همه علوم است. بدین ترتیب، با پدیدارشناسی و از طریق فرآیند تصورسازی (ideation)، می‌توان راهی به مرتبه شناخت‌شناسی و هستی‌شناسی ذوات پیدا کرد. هوسرل نشان می‌دهد که ذوات «متعلقات شهودهای داده‌شده اولی بخصوصی (Objects of certain primary dactor intuitions) هستند. هوسرل بر این مطلب تأکید خاص دارد که «شهودهای داده‌شده اولی»، مبنای هرگونه

شناسایی است. اما همانطور که بیان شد، پیروان فلسفه تحصّلی، از آن جهت که از کانت متابعت می‌کنند، شهود را صرفاً شهود حسی می‌دانند و شهود ذوات را نفی می‌کنند؛ به همین جهت، مذهب تحصّلی، به نفی و انکار ذوات (ماهیات) (essences) مؤدّی می‌شود. اما هوسرل در صدد تأسیس مبنایی است که به کشف و بیان مجدّد ذوات مؤدّی شود و گفتیم که این مبنا در نظر او، متعلّقات شهودهای داده‌شدهٔ اوّلی است. چنانکه «برای علمای هندسه که تنها» امکانات ماهوی (ideal possibilities) و ارتباطهای (نسبهای) ذاتی (essential relationships) را مطالعه می‌کنند و از امور واقع بالفعل (Actualities) و نسب آنها عزل نظر می‌کنند، آنچه که اساس نهایی را فراهم می‌آورد، بینش ذوات (Essential insight) است و نه تجربه»^۱.

قبلاً بیان شد که هوسرل، فرآیندی را که از طریق آن به «متعلّقات شهودهای داده‌شدهٔ اوّلی»، یعنی به ذوات (essences) می‌رسیم، «تحویل مثالی» (eidetic) (reduction) نامیده است. در این مرحله از بحث‌المعرفه، نظر توجّه ما صرفاً به «آنچه که مستقیماً به آگاهی داده شده است»، یا به بیان دیگر، به متعلّقات تجربه — یعنی «پدیدارها» — معطوف است^۲ یعنی به خود متعلّق object نظر داریم و کلیه احکامی را که مربوط به جنبهٔ موضوعیت نفسانی (subjectivity)، شناسایی و مربوط به فاعل شناسایی (subject) است، معلّق و موقوف می‌گذاریم. در واقع، این مرحله، جنبهٔ عینی (objective) شناسایی را تدارک می‌کند^۳. و از آنچه که مربوط به تجربه بوده باشد و در حاقّ ماهیت اشیا و امور مأخوذ نباشد، عزل نظر می‌شود و چون در نظر هوسرل، شناخت اشیا و امور،

1. Edmund Husserl, *Ideas: General Introduction to Pure Phenomenology*, Translated by Gibson, p. 62.

۲. با این تحویل، داده‌های تجربی بصورت ماهوی تحویل می‌شوند و امر واقعی (fact)، به ذوات (essence) تبدیل می‌شود. فی‌المثل شیء سیاهی دیده می‌شود و بعد، این امر تجربی به ذات سیاهی تحوّل پیدا می‌کند و از این طریق فرد بالذات آن بدست می‌آید.

۳. هوسرل با طرح تحویل استعلایی، جنبه‌ای از شناسایی را که مستند و مربوط به فاعل شناسایی است، توضیح می‌دهد.



شناخت ماهوی آنهاست، بصورتی که خالی از شائبه هرگونه تجربه مربوط به وجود متفرد آنها - یعنی وجود آنها در وعایی از اوعیه، چه در خارج و چه در ذهن - باشد.^۱ در این مرحله، وجود متفرد اشیا در بین الهالین قرار می‌گیرد (bracketing). به بیان دیگر، وجود متفرد اشیا، لحاظ و اعتبار نمی‌شود. اما در این مرحله، آنچه که به آگاهی داده شده است، هنوز ماهیت محصنه غیر مخلوط نیست؛ یعنی در آنچه پس از حذف وجود متفرد اشیا باقی می‌ماند، هنوز سهمی از تجربه وجود دارد؛ به بیان فلسفه اسلامی، این مرتبه با معقول اول ارتباط دارد. یعنی در این مرحله، عین ماهیت (ذات) (essence) به وجود ذهنی، در ذهن حضور پیدا می‌کند و یا به تعبیری، ماهیت خارجی، نحوی ظهور برای ذهن پیدا می‌کند که همانا وجود ذهنی آن ماهیت است. مقصود از اینکه گفتیم تا اینجا هنوز تجربه سهم است، این است که در این مرحله، نفس مکیف به کیفیتی می‌شود که کسانی احیاناً از آن تعبیر به علم کرده‌اند. این کیفیت نیز باید کنار گذاشته شود طوری که ماهیت (ذات) (essence)، حتی عنصر نفسانی نیز نداشته باشد؛ یعنی از آن جهت که کیف نفسانی است لحاظ نشود. بلکه از آن جهت که مستقیماً به آگاهی محض داده شده است، یعنی از آن جهت که آگاهی محض در لحظه‌ای مابعدالطبیعی با آن مواجه شده است، لحاظ شود. لہذا، علاوه بر تحویل اول - تحویل مثالی - که با آن از موجودات فردی ذوات عزل نظر کردیم، تحویل دیگری لازم است که با آن وجود نفس نیز در بین الهالین قرار می‌گیرد و از این طریق به ذات نفس که هوسرل، آن را «من استعلایی» (transcendental ego) و «موضوعیت نفسانی استعلایی» (transcendental subjectivity) می‌نامد، می‌رسیم. او، این تحویل اخیر را «تحویل استعلایی» (transcendental reduction) می‌نامد.

در نظر هوسرل، قبل از تحویل استعلایی، وقتی صورت معقول (ذات) یک ماهیت در نفس به نحو وجود ذهنی، حضور یافته و نفس مکیف به کیفیتی شده است، این صورت

۱. در نظر هوسرل، احکام وجودی، احکامی تجربی‌اند و با احکام ماهوی تفاوت دارند.

معقول به خودی خود و فی نفسه و با قطع نظر از ربط و التفات (intention) ذهن نسبت بدان فاقد هرگونه معنایی است و تنها پس از حدوث نسبت میان فاعل شناسایی (subject) و متعلق آن (object) است که به آن صورت معقول حاضر در ذهن، «افاده معنی» (sinnggebung) می‌شود. هوسرل، این حدوث ربط و نسبت بین فاعل شناسایی و متعلق ادراک را «حیث التفاتی» (intentionality) می‌نامد که از امهات مسائل پدیدارشناسی است.

* * *

پیش از هوسرل، جرمی بنتام، اصطلاح «حیث التفاتی» را برای تفکیک افعال التفاتی (مبتنی بر قصد) از افعال دیگر بکار برده بود. این اصطلاح را ادموند هوسرل، همراه با تعالیمی که فرانتس برتانو در کتاب روانشناسی از منظر مذهب اصالت تجربه^۱ مطرح کرده بود، اخذ و مجدداً معمول کرد؛ و امروزه مراد از این اصطلاح، همین معنای دوم است.^۲

اما از لحاظ تاریخی، استفاده از کلمه «التفات» (intention) در فلسفه قرون وسطی بسیار معمول بوده است و متفکران آن دوران، علی‌الخصوص دانیل اسکاتس (حدود ۱۲۶۵ - ۱۳۰۸) از این تعبیر استفاده فراوان کرده‌اند.

در قرون وسطی، لفظ التفات را در مورد تصورات و تصدیقات بکار می‌برده‌اند. فی‌المثل می‌گفتند: این تصور به التفات اول (قصد اول) بر مدلول خود صدق می‌کند و یا این تصور به التفات ثانی (قصد ثانی)، بر افراد خود صدق می‌کند. مثلاً کلمه «اسب» به التفات

1. *Psychology from an Empirical Standpoint*

2. Intentionality, in *Encyclopedia of Philosophy*, Edited by Paul Edwards, Volume 3, p. 201.



اول (قصد اول) در مورد افراد خود (رخش و شبدیز،...) صادق است. در حالیکه کلمه «وجود» به التفات ثانی (قصد ثانی)، بر همان افراد صدق می‌کند. اما در عین حال، دلالت همین لفظ وجود، در مورد تصورات ذهنی از موجودات (مثلاً صورت معقول اسب در ذهن) به التفات اول (قصد اول) است. یا مثلاً دلالت لفظ حیوان بر انسان به التفات اول (قصد اول) و بر افراد انسان به التفات ثانی (قصد ثانی) است.

این تعابیر در فلسفه اسلامی، تحت عنوان معقول اول و معقول ثانی مطرح شده است. معقولات اول و معقولات ثانی، بعضیها در خارج وجود ندارند. همین امر موجب شده است تا در فلسفه اسلامی به نحوه دیگری از وجود، یعنی وجود ذهنی، قائل شوند. وجود ذهنی مناط حکم درباره معقولات است. «چنانکه قول ما درباره انسان کلی و حیوان کلی (محتاج داشتن تصویری است از آنها) و آن تصور، خود یک اشاره عقلیه است، و اشاره عقلیه جز با وجود مشارالیه موجود تحقق پیدا نمی‌کند. بنابراین، اگر در خارج برای کلی بماهو کلی هیچ وجودی نباشد، پس لامحاله باید که کلیات در موطن دیگری که آن را ذهن می‌نامیم، موجود باشد»^۱. زیرا بنا بر قاعده ثبوت شیء لشیء فرع لثبوت مثبت له، ثبوت صفات و محمولات مختلف در مورد عقولات، مستدعی نحوی وجود برای آنهاست و چون آنها در خارج وجود ندارند، لامحاله در وعای ذهن وجود دارند.

بدین ترتیب، فلاسفه دوره اسلامی، وجود معقولات را دلیلی بر وجود ذهنی دانسته‌اند و فلاسفه قرون وسطی از آنها متابعت کرده‌اند. در نظر این گروه نیز مسئله التفات با قول به قبول اثبات وجود ذهنی ملازمه داشته است. اما در دوره جدید با تفکر دکارت، مسئله به گونه دیگری مطرح شد. گفتیم که فلاسفه قرون وسطی - به متابعت از فلاسفه مسلمان - قائل بودند به اینکه عین ماهیت (ذات) (essence) اشیا به وجود ذهنی، در ذهن

۱. بادیة الحکمه، علامه السید محمد حسین الطباطبائی، دائرالمصطفی للطباعة والنشر، بیروت، المنبری،

حضور پیدا می‌کند و صورت معقول حاصله در ذهن - که همان ذات و ماهیت شیء است - مناط ارتباط ذهن و عین است. زیرا خود ماهیت، بعینها، منتهی با نحوه وجودی دیگری در ذهن حاضر می‌شوند و این حضور مناط هویت (این‌همانی) (identity) است. لذا در فلسفه قدیم، حصول این صور علمی در ذهن، فرع بر وجود اعیان اشیا بوده است. بعبارة اخری سیر تفکر از شیء خارجی به مفهوم (صورت علمی) آن در ذهن بود. لیکن در دوره جدید، این مسئله کاملاً دگرگون می‌شود. در نظر دکارت، «فلسفه، بخشی از ریاضیات عام بود و سروکار ریاضیدانان هم فقط با مفاهیم است. مفاهیم را هم می‌توان بسیار سریعتر از حقایق خارجی مورد بحث قرارداد. مهمترین مطلب همین بود که معلوم شود فلسفه جدید - برخلاف فلسفه قدیم - مانند ریاضیات، همواره از مفهوم به شیء خارجی می‌رود، نه از شیء خارجی به مفهوم. مثلاً دایره از نظر ریاضیدان چیست؟ آیا فلان دایره مخصوص است که ما بصورت ناقصی روی کاغذ یا تخته سیاه رسم می‌کنیم؟ خیر؛ دایره واقعی همان تعریف دایره است و بس. ممکن است در مقابل این تعریف، هیچ شکل مادی در خارج وجود نداشته باشد؛ اما آنچه ریاضیدان می‌خواهد، چیز دیگری است و آن ذات یا ماهیت حقیقی دایره است که باید آن را فقط و فقط در تعریف دایره بدست آورد. بنابراین،... این نخستین اصلی است که فروغ و نتایج آن، نه تنها در تمامی فلسفه دکارت بلکه در سرتاسر ایده آلیسم جدید هم ساری و جاری است و آن اینکه اگر با وضوح و تمایز معلوم شود که چیزی به مفهوم شیء تعلق دارد، به خود همان شیء هم اطلاق می‌شود و در واقع مفهوم با شیء، یکی است»^۱.

بدین ترتیب، با تفکر دکارت، مسئله وجود ذهنی ماهیات مورد غفلت قرار گرفته و نفی می‌شود و بطور کلی مسئله به گونه کاملاً متفاوتی مطرح می‌شود. تا اینکه در سال ۱۸۷۴، فیلسوف معروف اطریشی، فرانتس برنتانو (Franz Brentano) (۱۸۳۸-۱۹۱۷) در

۱. ژیلسون، اتین، نقد تفکر فلسفی غرب، ترجمه دکتر احمد احمدی، انتشارات حکمت، صص ۱۴۸ - ۱۴۷.



کتاب روانشناسی از منظر مذهب اصالت تجربه به این مسئله توجه کرد. برنتانو، بزرگترین ارسطوشناس دوران خویش بوده است و سهم او در تفکر جدید غرب بسیار اساسی و مهم است. او ظاهراً با فلسفه اسلامی آشنایی داشته و اولین کسی است که در دوره جدید به مسئله وجود ذهنی و نیز حیث التفاتی توجه کرده و آن را در خصوص قضایا بکار برده است. سپس هوسرل که از شاگردان او بود، به این مسئله توجه کرده و براساس آن نظام فکری خود را بنیان نهاده است.^۱

هوسرل از برنتانو، مفهوم فلسفه را بعنوان علمی دقیق اخذ کرد و در جریان این عمل توجه او از متعلق شناسایی (object) به افعال ذهنی (ental acts) معطوف شد. افکار استادش، مبداء عزیمتی برای بسیاری از تحقیقات فردی وی شد؛ اگرچه تأثیر ایده آلیسم کانت در او بعداً بطور روزافزونی مشهود شد.^۲ اما توجه به حیث التفاتی، اصلی ترین مطلبی است که هوسرل از برنتانو آموخته است^۳ و با ابتناء بدان، نظام فلسفی خود را پدید آورده است.

از تعالیم فرانتس برنتانو، دو حوزه فکری متفاوت متفرع شده است: یکی پدیدارشناسی

۱. مارتین هیدگر نیز به مسئله حیث التفاتی توجه کرده و رساله‌ای درباره التفات (قصد) در قرون وسطی، بخصوص در فلسفه دونس اسکاتس، نوشته است.

2. W. Stegmüller, *Main Currents in Contemporary German, British and American Philosophy*, p. 63.

۳. هوسرل و برنتانو در مواردی نیز اختلاف نظر دارند: اختلاف میان هوسرل و برنتانو، اساساً در چهار مسئله است: اول آنکه هوسرل در پی آن است تا قول به اصالت علم النفس را که به اعتقاد وی در مطاوی آثار برنتانو آمده است، کنار بگذارد. دوم آنکه او فکر می‌کند که می‌توان وجود مفاهیم کلی — که برنتانو، آنها را خیالات زبانی می‌داند — را اثبات کرد. به همین جهت او باید مفهوم وجودی منطقی یا مطابق با «آیدوس» را بپذیرد. سوم آنکه او برعهده خویش می‌گیرد تا به‌مدد سمیژات دقیق و ظریف، آنچه را که نتایج مبهم تحلیلهای برنتانو از افعال ذهنی می‌نامد، کامل کند. و بالأخره او در طلب آن است تا برای فلسفه مبنایی ثمربخش برای تحقیقات، البته در شکل بک روش جدید، فراهم آورد و این مبنا همان «شهود ذوات» است. بنگرید به:

W. Stegmüller, *Main currents in Contemporary German, British, and American philosophy*, p. 63.



که به همراهی فلسفه حیات، اما در پرتو طالع دیگری، موجبات گسستن از (تفکر) قرن نوزدهم را فراهم آورد. دیگر، حوزه فکری ای است که الکسیوس ماینونگ (Alexius Meinong) (۱۸۵۳-۱۹۲۱) و پیروان او الوئیسیس هوفلر (Alois Höfler) (۱۸۵۳-۱۹۲۲) و کریستیان اهرنفلز (Christian Ehrenfels) (۱۸۵۰-۱۹۳۲) آن را بنیاد گذاردند. اینان به اشاعه «نظریه ای درباره عینیات» (Gegenstands theorie, Theory of objectives) پرداختند که از بسیاری جهات به پدیدارشناسی شباهت دارد.

برتناو در مورد وجود ذهنی چنین می نویسد: «اصحاب مدرسه قرون وسطی، پدیدار ذهنی را با تعبیر وجود غیرخارجی التفاتی (و نیز ذهنی) (intentional (and also mental) inexistence) یک شیء (object) مشخص می ساختند. اما ما می توانیم از آن با تعبیر «رجوع به یک مضمون»، «متوجه شدن به یک متعلق» (البته با این تعبیر، ما در صدد فهمیدن واقعیتهای خارجیه نیستیم) یا یک عینیت حال (در نفس) (an immanent objectivity) یاد کنیم؛ هر چند این اصطلاحات نیز کاملاً روشن و واضح نیستند. هر پدیدار ذهنی، متعلقی دارد؛ اگرچه این امر، همواره به یک نحو نیست: در تمثیل، همواره چیزی متمثل می شود؛ در حکم، چیزی تأیید یا رد می شود؛ در عشق ورزیدن، چیزی معشوق واقع می شود؛ در تنفر داشتن، چیزی مورد تنفر قرار می گیرد؛ در طلب کردن، چیزی مطلوب واقع می شود؛ و هكذا»^۱.

برتناو، پدیدارهای ذهنی را از پدیدارهای طبیعی تفکیک می کند: «این وجود غیرخارجی التفاتی منحصراً خصیصه پدیدارهای ذهنی است. هیچ پدیدار طبیعی خصوصیتی ندارد. بالتبینه، ما می توانیم پدیدارهای ذهنی را با قول به اینکه آنها

1. Intentionality, in *Encyclopedia of Philosophy*, Edited by Paul Edwards, Volume 3, p. 201.



پدیدارهایی هستند که در خود بطور التفاتی متضمّن متعلّقی هستند، تعریف کنیم^۱. وجه اهمیت برتانو، علاوه بر مطرح ساختن مجدد وجود ذهنی، توجّه و اقبال اوست به علم النفس افعالی (جان‌شناسی افعالی) (act psychology) متقدّمین و روی برتافتن از علم النفس مضمونی (جان‌شناسی مضمونی) جدید؛ بدین‌نقار که پس از دکارت و لاک هابز در علم النفس جدید، صور محسوس و متخیّل و معانی موهوم و معقول، مضامین (contents) نفس ملحوظ شد. یعنی نفس را برای این صور و معانی صرفاً به منزله محلی لحاظ کردند و به عبارت دیگر، قیام آنها را به نفس قیام حلولی می‌دانستند. اما در نظر متقدّمین - که به علم النفس افعالی معتقد بودند - قوّه مدرکه عبارت بود از کلّ قوای حاشه، متخیّله، واهمه و عاقله و افعال نفس را نیز مستند بدان (به قوّه مدرکه) می‌دانستند و قائل بودند به اینکه نفس در وحدت خود (مساوی) کلّ قوای خویش است (النفس فی وحدتها کلّ القوی). به بیان دیگر، قوای حاشه، متخیّله، واهمه و عاقله، متحداً افعال نفسانی را صادر می‌کنند. لهذا در نظر آنان، آنچه که به قیام حلولی قائم بنفس است افعال و آثار نفسانی است و نه صور محسوس و متخیّل و یا معانی موهوم و متعقل. به عبارت دیگر، آنچه حاضر عند النفس است و ما آن را بالوجدان درمی‌یابیم، افعال و آثار نفس است و نه صور محسوس و متخیّل و معانی موهوم و متعقل. بنابراین، نفس برای این صور و معانی محلّ نبوده و تنها برای افعال و آثار نفس محلّ است. لهذا نظر توجّه ما در درجه اول باید به افعال و آثار نفس معطوف باشد. در اینصورت، صور محسوس و متخیّل و معانی موهوم و متعقل حاصل الثفات نفس بوده و قیامشان به نفس قیام صدوری است. نتیجه این قول آن است که این صور و معانی حالّ در نفس نبوده، بلکه بر اثر ربط و اضافه و الثفات نفس به اشیا و امور پدید می‌آیند و به بیان دقیقتر، نفس برای آنها مصدر است و آنها را صادر می‌کند، نه اینکه صرفاً محلی برای آنها باشد. بدین ترتیب، صور محسوس و متخیّل و معانی موهوم و متعقل هستند به قوای نفس بوده

و در حصول آنها التفات و اضافه نفس به اشیا و امور شرط اصلی است. سرانجام این آرا در علم النفس جدید به «مذهب اصالت التفات» (intentionalism) مؤدی شد که خود «نوعی نظریه مربوط به علم النفس است و گاه از آن به علم النفس افعالی (act psychology) نیز تعبیر شده است. در این نظریه، فعل «التفات» (the act of intending)، یعنی اشاره به یک شیء یا متعلق (object)، بعنوان اصلی ترین خصوصیت فرایند نفسانی یا حیات روحی، مورد تأکید قرار می گیرد^۱.

با این التفات به اشیا و امور است که نخست صور معانی آنها در نفس حاصل می شود و به تعبیری نفس مکئیف به کیفیتی می شود و از آن نظر که ذهن و خارج مقیس هستند، یعنی خارج در قیاس با ذهن خارج است و ذهن در قیاس با خارج ذهن است، لهذا این صور حاصل از التفات نفس به اشیا و امور نسبت به ذهن خارجیت داشته و در واقع نحوی موجود خارجی ذهنی هستند.

همین مطلب مطابق تعبیرات و اصطلاحات هوسرل چنین بیان می شود که پس از تحویل مثالی (آیة تیک)، که از وجود متفرد یک ماهیت عزل نظر می شود، ذوات اشیا به وجود غیرخارجی التفاتی (ذهنی) در نفس حضور می یابند. این نحو وجود ذهنی ماهیات (ذوات)، برای حکم در مورد آن ماهیت در خارج مورد استناد قرار می گیرد. به بیانی تا اینجا ما با قطب ماهوی یا عینی (noematic or objective pole) حیث التفاتی آگاهی سروکار داشته ایم. این وجه از حیث التفاتی، ضامن غیبت احکام ما و یا به تعبیری حافظ ارتباط بین ذهن و عین است. اما ماهیت محض - که از هرگونه شائبه وجود، چه وجود خارجی جسمانی و چه نفسانی خالی باشد - وجود ذهنی آن ماهیت نیست؛ زیرا در حصول این وجود غیرخارجی التفاتی (ذهنی) هنوز تجربه سهم دارد، یعنی وجود نفس و تکئیف آن به کیفیتی ملحوظ است. در نظر هوسرل، از حقیقت ذات آدمی - یعنی از من استعلایی - اشعای بر ذوات (essences) اشیا پرتو می افکند. در پرتو این اشعه

فلسفه پدیدارشناسی
هوسرل

1. James Drever, *A Dictionary of Psychology*, p. 142.



است که ذوات متلبس به وجود - البته وجود غیرخارجی التفاتی (ذهنی) - می‌شوند و نیز بدانها افاده معنی می‌شود. اما حقیقت ذات آدمی چیست؟ و این اشعه که از آن حقیقت نور می‌گیرد، خود چیستند؟ در این مرحله است که هوسرل، «تحویل استعلایی» (Transcendental reduction) را مطرح می‌سازد که از مسائل عمده نظام فلسفی اوست. در تحویل استعلایی، نظر توجه ما باید از شعاعهایی که از من استعلایی - که همان آگاهی محض است - به ذوات اشیا تابیده است منزل، و مستقیماً به خود ذات آدمی (نفس آگاهی) و افعال آن معطوف شود و لهذا وجود نفس نیز خود باید در بین‌الهلالتین قرارگیرد و از آن عزل نظر شود. در اینجا است که قطب عقلی یا ذهنی (noetic or subjective pole) حقیقت التفاتی آگاهی ظهور می‌کند. این وجه از حقیقت التفاتی با افعال آگاهی ارتباط دارد. با تحویل استعلایی، یعنی با نظر به «آگاهی محض» (pure consciousness) و «افعال» آن است که به اصطلاح خود هوسرل، «ایده ذات بین» (Wesensschaulicher Blick) ماگشوده و در برابر آن چهره ذوات اشیا نمودار تواند شد. ذواتی که بدین ترتیب «پدیدار» می‌شوند، ماهیت محض و یا به تعبیری، صرف‌الماهیه هستند. و بدینسان، برای ما دولت علم تحقیقی - علمی که خود چیزی جز «وصف صرف ذوات چنانکه در برابر جریان محض وجدانی ما پدیدار می‌شوند و وصف خود این جریان» نیست، دست تواند داد. بدینگونه است که هوسرل از معنای «پدیدار» در نظر کانت و هگل دور می‌شود. در نظر او، پدیدار عین ماهیت اشیا و امور است که به نحوی بی‌واسطه مورد ادراک آگاهی محض واقع می‌شود.

در فرآیند شناسایی «حقیقت التفاتی» و یا به تعبیری «کون التفاتی» آگاهی، از آن جهت که واجد دو قطب متضایف - عینی و ذهنی - است، ضامن هو هویت (این - همانی) (identity) ذهن و عین است و یا به عبارت دیگر، «حقیقت التفاتی» آگاهی، حدوث نسبت (ربط) بین فاعل شناسایی (subject) و متعلق ادراک (object) را می‌سازد.

لذا «معنی حقیقت التفاتی در نظر هوسرل این است که نفس هیچگاه منفک و مجرد از

ماهیت مورد اضافه نیست و به این ترتیب چنانکه سارتر در اوایل کتاب وجود و عدم تکرار کرده است، « هر ادراکی ادراک نسبت به چیزی است ». و بدینقرار، هرگونه شناسایی مستلزم اضافه است و اگر علم را صفت نفس بدانیم صفت ذات اضافه است. پس همواره میان من محض و فاعل شناسایی از یکسو و اشیا یعنی مورد (متعلق) شناسایی از سوی دیگر نسبتی هست و وجود این دو طرف نسبت قائم به این نسبت، یعنی «حیث التفاتی» است.

بنابراین، در نظر هوسرل با تحویل استعلایی (transcendental reduction)، یعنی ارجاع و تحویل همه چیز به ذات نفس یا به تعبیر دقیقتر به آگاهی محض (pure consciousness) است که نظر توجه ما به خویششناسی (egology)، یعنی بحث در ذات متعالی نفس و نیز به نحوه تابش اشعه وجودی از آن بر اعیان اشیا معطوف خواهد شد و از اینطریق «حیث التفاتی» یا به تعبیری، «کون التفاتی» آگاهی نیز ظهور خواهد کرد. در واقع با تحویل استعلایی، روش پدیدارشناسی در مورد ذهن و افعال آن اعمال می شود. زیرا همانطور که گفتیم اگر از وجود در تمامی اوعیه باید عزل نظر شود، یکی از این اوعیه، وعای آگاهی است و باید وجود آن نیز در بین الهالین قرار گیرد و اعتبار نشود. زیرا ما صرفاً در صدد رسیدن به ذوات (ماهیات) محضه از طریق توجه به افعال محض آگاهی هستیم. وقتی که وجود نفس را - که عین آگاهی است - نیز طرد و حذف کردیم و یا به تعبیری از آن عزل توجه کردیم، در آن صورت به ذات (essence) نفس می رسیم. گفتیم که هوسرل، ذات نفس را «من استعلایی» و «موضوعیت نفسانی استعلایی» می نامد و دقیقاً همین «من استعلایی» است که پس از تعلیق و بازداشت هرگونه تصور و تصدیقی - چه در مورد اشیا جسمانی و چه امور نفسانی - از طریق حدوث ربط و نسبت و التفات (به تعبیرات و اعتبارات مختلف) میان فاعل شناسایی و متعلق ادراک، به تصورات و تصدیقات ما افاده معنی می کند. در حقیقت، «با در بین الهالین قرار دادن (bracketing) - یعنی عدم اعتبار وجود چه در وعای خارج و چه در وعای



ذهن - ضقع (region) دیگری از وجود آشکار (پدیدار) شده است (reveal)؛ ضقع (حوزه‌ای) که به نوبه خود کامل است و به تمامی برای آگاهی حصول دارد. آن ضقع (حوزه) چیزی جز خود آگاهی نیست. این امر در وهله اول، پدیدارشناسی را از دیگر علوم ماهوی (eidetic) جدا می‌کند. کل حوزه آگاهی، متعلق علم پدیدارشناسی است؛ زیرا دیگر علوم ماهوی، انواع (species) متعلقات آگاهی را (که آگاهی برای همه آنها به منزله جنس است) مورد مذاقه قرار می‌دهند. علم آگاهی، علمی است که می‌تواند برای علوم دیگر این حوزه (sphere) به منزله هستی‌شناسی مبناگذارنده (grounding ontology) باشد.^۱

همانطور که بیان شد، کون آگاهی «کون التفاتی» است. التفات، صفت ذاتی آگاهی محض است. بر اثر همین التفات و حصول مورد معقول در نفس (البته به وجود ذهنی) است که کیفیت خاصی برای نفس حضور پیدا می‌کند و با حاضر شدن این حالت یا کیفیت مخصوص برای نفس، قوه مدرکه صورت فعلیت می‌پذیرد، یعنی با تلفیق و ترکیب و اتحاد آنچه که محسوس و متخیل و متعقل افتاده است، قوه استعداد دریافت صور ماهیات (ذوات) در آن بالفعل می‌شود. و با صدور نفسانی از آن (از نفس) صور ماهیات (ذوات) (essences) برای آن بالفعل حاصل می‌شود. در این مرحله، نفس در وحدت خود عین جملگی قوای خویش بوده و به بیان دیگر، محسوسات و متخیلات و متعلقات با یکدیگر اتحاد پیدا می‌کنند.

لذا از آن جهت که آگاهی، «کون التفاتی» دارد و یا به تعبیری دیگر، «حیث التفاتی» برای آن یک حیث ذاتی است، باید بگوییم که «آگاهی امر وجدانی ذات اضافه» است. یعنی «آگاهی» همواره «آگاهی از» است. به بیان دیگر، آگاهی همواره ملتفت به چیزی و متعلق و مضاف به متعلق غیر از خود آگاهی و فاعل شناسایی می‌باشد و وضع و طرح

1. Wolfgang Walter Fuchs, *Phenomenology and the Metaphysics of Presence*, Martinus Nijhoff, 1976, p. 30.

(pose) آگاهی برای وضع و طرح ملتفت‌الیه کافی است و خود بنفسه، مستلزم و مستدعی ملتفت‌الیه است. و اصلاً آگاهی بدون التفات بی‌معناست.

بدین ترتیب، آگاهی از آن جهت که «کون التفاتی» دارد و «کون التفاتی» از آن جهت که در عین حال واجد دو جنبه عینی یعنی ماهوی (noematic pole) و عقلی یا ذهنی (noetic pole) می‌باشد، ضامن عینیت شناسایی و حافظ رابطه ذهن و عین است.

بدینگونه، هوسرل با توجه به «حیث التفاتی» آگاهی، رخنه بزرگی را که در تفکر دکارت، بر اثر قول به تمایز و تباین تام و تمام نفس از بدن و اجسام مادی ایجاد شده و از آنجا چگونگی «بازنمایی و جنبه حکامتی» (representation) تصورات نفس از اعیان خارجی را با اشکال مواجه ساخته بود، پر می‌کند.^۱

بدین ترتیب در نظر هوسرل، فعل التفاتی آگاهی، آگاهی را به متعلقات خود به نحو التفاتی پیوند می‌دهد. لهذا ماهیات محض (ذوات حقیقی) از طرفی مستند به عین خارجی خود هستند که با تحویل مثالی (eidetic reduction) حاصل می‌شود و از طرف دیگر به قیام صدوری قائم به افعال آگاهی و بخصوص فعل التفاتی آگاهی می‌باشند که این جنبه که از طریق تحویل استعلایی (transcendental reduction) تدارک می‌شود. در این تحویل اخیر با التفات آگاهی محض به متعلقات التفاتی است که ذات (ماهیت) (essence) اشیا و امور از برای آن «پدیدار» می‌شود. لهذا «پدیدارشناسی» کوششی است برای شناسایی ذوات یا ماهیات (essences) که از طریق شهود و بواسطه «کون التفاتی» آگاهی، یعنی حدوث نسبت و اضافه میان متعلق ادراک (object) و فاعل شناسایی (subject) حاصل می‌شود.

۱. هیدگر نیز به گونه‌ای دیگر رخنه حاصل از قول به تمایز نفس از بدن در تفکر دکارت را تدارک می‌کند و آن توجه به «وجود حضوری» (Dasein) آدمی است. او با تحلیل انضمامی دازاین (وجود حضوری) معلوم می‌کند که حقیقت وجود آدمی عین نسبت داری با عالم و به بیان دیگر، کون و نحوه هستی دازاین، «کون فی‌العالم» است.