

چیستی علم و معرفت از منظر هوسرل و صدرالمتألهین

سیدمحمدتقی شاکری*

چکیده

ماهیت و چیستی علم مانند دیگر موجودات، متعلق پرسش قرار می‌گیرد. در این مقاله تلاش بر این است که چیستی علم از نگاه ادموند هوسرل، فیلسوف نامدار غربی قرن بیستم - که تفکر فلسفی قرن بیستم متأثر از اوست - و صدرالدین محمد شیرازی فیلسوف شهیر اسلامی و مؤسس حکمت متعالیه ملقب به صدرالمتألهین، بررسی شود. هوسرل چیستی علم و معرفت را با حیث التفاتی توضیح می‌دهد و صدرالمتألهین با استفاده از انشای نفس، پرده از ماهیت آن برمی‌دارد. طرح مقاله برای یافتن صرف مشابهت و اختلاف بین این دو فیلسوف نیست، بلکه برای یافتن پاسخ به پرسش اصیل از چیستی علم و معرفت است. فرضیه اصلی این است که غیر از تشابه فکری بین دو فیلسوف در صورت ظاهر مسأله و با وجود اختلاف فکری و فرهنگی و بسترهای اجتماعی و سنت‌های گوناگون تاریخی، راه حل هر دو به توجه به مقام و منزلت «انسان» از حیث انضمامی (نه حیث انتزاعی) منتهی می‌شود.

کلیدواژه‌ها: صدرالمتألهین، هوسرل، چیستی علم و معرفت، حیث التفاتی، انشای نفس، انسان.

پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی

آدمی موجود پرسشگری است که از آغاز خلقت خویش در برخورد با پدیده‌های گوناگون جهان هستی، میل و گرایش به دانستن و فهمیدن داشته است. محصول این پرسش‌ها و اندیشیدن، علم و معرفت خواهد بود. سپس در مرحله بعد، خود علم و معرفت است که به جای اشیا، موضوع پرسش انسان قرار می‌گیرد و از آنجا که علم نیز یکی از موجودات جهان هستی است و فلسفه از «موجود بما هو موجود» بحث می‌کند، به بررسی علم و معرفت از ناحیه حقیقت و چیستی آن می‌پردازد.

تبیین چیستی علم در فلسفه اعم از فلسفه غرب و فلسفه اسلامی، واقعاً از مشکل‌ترین مباحث فلسفی بوده و هست. شاید مشکل بودن این امر از آنجا ناشی می‌شود که هر چیزی را با علم می‌شناسند، می‌آموزند و می‌فهمند، اما وقتی می‌خواهند خود علم و معرفت را موضوع فهمیدن و پرسشگری قرار دهند، راه، صعب و دشوار می‌شود که چگونه می‌توان موجودی را با خودش بررسی کرد؟!

از آنجا که فیلسوف اسلامی، هر موجود ممکن را زوج ترکیبی از ماهیت و وجود می‌داند، در پرسش از چیستی علم، به دنبال این است که وجود آن چگونه وجودی است؟ آیا وجودی صرفاً خارجی است یا وجودی ذهنی نیز دارد؛ و اگر بهره‌مند از هر دو است، رابطه بین این دو ساحت چگونه رابطه‌ای است؟ از طرف دیگر، ماهیت علم چگونه است؟ اگر متصف به مقولات ماهوی است، جزء کدام مقوله است؛ و آیا آثار و خواص آن مقوله بر آن بار می‌شود؟ به نظر می‌رسد که پاسخ به این پرسش‌ها بیانگر چیستی علم و معرفت خواهد بود؛ اگرچه در این بحث ناظر به حوزه وجودشناسی صرف یا معرفت‌شناسی محض نخواهیم بود، بلکه جامع هر دو حوزه مورد بحث و نظر است.

نظر به پیچیدگی و غموض تبیین چیستی علم و معرفت، فیلسوفان غربی این بحث را به «منشأ معلومات» کشاندند و سپس مسأله ارزش معلومات را طرح کردند. گویی در نظر آن‌ها این امر مطرح بود که با روشن شدن منشأ و خاستگاه معرفت که آیا از تجربه است یا از عقل و فطرت، ماهیت معرفت نیز در ضمن حصول خود علم و معرفت

روشن می‌شود. به عبارت دیگر، در نظر ایشان بدون توجه به منشأ معرفت، حقیقت علم و معرفت نیز روشن نمی‌شود و این دو مسأله را لازم و ملزوم یکدیگر دانستند. بنابراین پاسخ به این سؤال که معرفت حاکی از واقعیت است یا یک امر ذهنی صرف است، یا حاصل هر دو است، و یا امر واقعی از جنس آگاهی باشد، و از چه خاستگاهی حاصل می‌شود، همگی در عین حال تبیین چستی معرفت نیز محسوب می‌شود.

حکمای اسلامی علم را «حصول صورت شیء نزد عقل» تعریف کرده‌اند و تعبیر صدرالمتألهین، «حضور الاشیاء عند العقل» است (ملاصدرا، ۱۴۲۹: ۴). به نظر می‌رسد منظور ایشان از حضور - همان‌گونه که بعضی عقیده دارند - در این جا علم حصولی ارتسامی باشد؛ زیرا این علم است که به تصور و تصدیق تقسیم می‌شود (حاتری یزدی، ۱۳۶۷: ۲). شاهد دیگر مدعا این است که سپس صدرالمتألهین علم را حصول اثر از شیء در نفس تعریف می‌کند (همان: ۶)؛ برای آن وجود محمولی قائل شده و سپس در تبیین ذات علم، آن را حقیقت «دارای اضافه» دانسته است؛ نه این که خودش اضافه باشد مانند فوقیت و ابوت. پس علم و معرفت دارای اضافه است؛ یعنی به خارج از ذات خود یعنی «معلوم» اضافه و ارتباط دارد. این حقیقت را به «کاشفیت» نیز تعبیر کردند (علامه طباطبایی، ۱۳۷۵: ۱۷۷/۱). البته صدرالمتألهین این نظریه را دیدگاه متوسط می‌داند و نظر نهایی را این می‌داند که در اضافه و ارتباط میان عالم و معلوم، هیچ گونه ماهیت و چستی دخالت ندارد؛ لذا خود ایشان تعبیر «انشای نفس» را مطرح کرده و نوع اضافه را «اضافه اشراقی» می‌داند و نه همانند حکمای پیش از خود، اضافه مقولی. بر این اساس از نظر وی، اضافه بین عالم و معلوم - که بیانگر چستی علم و معرفت است - از سنخ عینیات است؛ یعنی امری وجودی است و در نتیجه ماهیت ندارد تا تعریف شود. شاید سرّ مشکل بودن تبیین چستی علم و معرفت، این باشد که خواسته‌اند امری که از سنخ وجود است، در قالب‌های معهود ماهوی ذهن بشر ریخته، از این طریق آن را بشناسند که نتیجه‌اش سرگردانی عقول و حیرت افهام است.

در فلسفه غرب، حیثیت «دارای اضافه بودن» که طبق نظر جمهور حکما اعم از مشاء

و اشراق ماهیت علم را تشکیل می‌دهد، با اصطلاح «حیث التفاتی» مطرح شده است. این اصطلاح در آثار فیلسوفان متقدم غرب نیامده است، اما از عبارات متون فلسفی آنان به طور گذرا و اشاره‌ای قابل استفاده است و برای نخستین بار فیلسوف ارسطویی مشرب یعنی *فرانتس برنتانو* که به وساطت فیلسوفان قرون وسطا متأثر از حکمای اسلامی است، بالصرحه «حیث التفاتی» را مطرح می‌کند. سپس *هوسرل* که از شاگردان *برنتانو* بود، به مسأله حیث التفاتی توجه کرد و با تجدید نظر در آن و اصلاح نظر استاد خود، نظام فکری خود را و از جمله مسأله چستی معرفت را بر آن بنیان نهاد.

در این مقاله پس از ذکر مختصری از سیر تاریخی بحث، به مقایسه نظر *هوسرل* و *صدرالمتألهین* در باب چستی علم و معرفت می‌پردازیم. شایان ذکر است که چون فیلسوفان اسلامی در این گونه مباحث، اصطلاح «علم» و از طرف دیگر فیلسوفان غربی - برای تمایز از علم تجربی - اصطلاح «معرفت» را به کار برده‌اند، در مقاله حاضر با عنایت به این تفاوت موجود، غالباً هر دو اصطلاح در کنار یکدیگر به طور مترادف به کار می‌رود.

این نوشتار در حوزه فلسفه تطبیقی واقع می‌شود که شرایط آن اعم از اختلاف مبادی و مبانی دو فلسفه، رعایت هم‌زمانی دو طرف تطبیق، و درک مقصد و مقصود دو طرف، باید در حد امکان مراعات شود. پژوهشی که در صدد یافتن صرف مشابهت و اختلاف باشد، تحقیق تطبیقی به شمار نمی‌آید. اگر مجلسی فرضی برگزار می‌شد که دو فیلسوف مورد نظر این مقاله در آن حضور داشتند، می‌توانستند تفاوت‌های یکدیگر را درک کنند و کمابیش با هم هم‌زمان می‌شدند. در همین جلسه فرضی پس از طرح سؤال از چستی علم، موازات فکری دو طرف در «صورت مسأله» و نه ماده بحث، نمایان می‌شد. از آنجا که این دو فیلسوف هر کدام متعلق به محیط فرهنگی و سنت فلسفی متفاوتی هستند - که ماده بحث برخاسته از آن است - باید انتظار داشت که نتیجه‌گیری آن‌ها نیز صرفاً مصادیقی از تشابه باشد که اگر در متن تفکر آن دیگری قرار داده شود، مقصود اصلی آن ضایع خواهد شد

در هر گونه مطالعه تطبیقی با مشکل ترجمه مفاهیمی روبه‌رو هستیم که در فرهنگ دیگر و در فلسفه فیلسوف دیگر در همان معنا و مفهوم به کار نرفته است. بسیاری از مفاهیم فلسفی هستند که با صدر المتألهین رواج و قوام گرفته‌اند که در مصطلحات فلسفی تمدن غرب سابقه‌ای ندارند و حتی معادلی برای آن‌ها یافته نمی‌شود؛ مثلاً اصطلاح «انشای نفس» را چگونه می‌توان با مفاهیم فلسفی غرب توضیح داد؟ البته این مشکل درباره اصطلاحات فلسفی هوسرل نیز صادق است. پس نکته مهم این است که چگونه و با چه روشی می‌توان دو فیلسوف از دو تمدن و فرهنگ متفاوت و با اصطلاحات مختلف را مورد مقایسه و تطبیق قرار داد؟ در پاسخ به دو نکته می‌توان اشاره کرد:

نخست این که در دستگاه فلسفی هر تمدنی، مفاهیم، نظریات، آرا و معانی‌ای وجود دارد که از حیث مدلول و منطوق، مشابه دیگری هستند؛ زیرا از طرفی آنچه مورد تفکر قرار گرفته، امری واحد و واقعیت‌دار است؛ و از طرف دیگر، قوه شناسایی عقلی متفکران به طریق یکسانی عمل می‌کند. در نتیجه تلاش برای یافتن مشابهت‌ها کوششی بیهوده نیست. دوم این که ممکن است در این قبیل پژوهش‌ها، آرا و مفاهیمی وجود داشته باشد که از لحاظ صورت مسأله مشابه باشند؛ اما از آن‌جا که رنگ و بوی تمدن و فرهنگ فکری خاص خود را دارند، مقاصد و غایت‌های متفاوتی را افاده می‌کنند. بنابراین ماده و متن و زمینه این مشابهت‌ها به کلی متفاوت خواهند بود. مطالعاتی از این قبیل نه تنها از حیث تفاهم متقابل فرهنگی، بلکه از لحاظ گفت‌وگوی میان فرهنگ‌ها و فلسفه‌ها حائز اهمیت است. اگر فلسفه به معنای کوشش برای فهم جهان و مقام و منزلت انسان در جهان هستی است، در این صورت به طور قطع باید یک گفت‌وگوی متقابل میان تمدن‌ها برای تحقق این هدف وجود داشته باشد. به علاوه اگر قائل باشیم در هر فرهنگی مسائل و مباحث انسانی مشابهی به طور واقعی و عینی وجود دارد، در این صورت مسائل اجتماعی هر فرهنگی را می‌توان به مثابه مسائل ذهنی مربوط به سوژه تلقی کرد و در این جاست که گفت‌وگوی فرهنگی و فلسفی می‌تواند به حل مسائل و

عضلات اجتماعی یاری رساند. در این مقاله وجوه اشتراک این دو فیلسوف هم در موضوع و هم در مسائل مطرح است، اما از حیث صورت مسأله؛ که می‌توان این وجوه را از طریق تطبیق و موازنه تفکر آن دو نشان داد. البته باید متذکر این نکته شد که آنچه در این جا تحت عنوان تطبیق و مقایسه مطرح می‌شود، به معنای مشابهت صرف نیست، بلکه یک روش تحلیل و ابزار تحقیق است که با آن، امکان مطالعه و پژوهش تطبیقی میان هوسرل و صدرالمتألهین فراهم می‌شود. این مقارنه و تطبیق در بافت و متنی انجام می‌گیرد که ماده بحث‌ها مختلف بوده اما تشابهات صوری میان دو فیلسوف، نمایان و قابل دستیابی است.

۱. سیر تاریخی بحث در فلسفه غرب تا قبل از هوسرل

در محاورات افلاطون جز یک مورد (Plato, 1994, 1/166-167) که در آن امکان شناخت را وابسته به وجود معلوم و شناسایی را همواره شناسایی چیزی می‌داند، اشاره دیگری به حیث التفاتی علم و معرفت نشده است. اما در آثار ارسطو اشاره‌های بیش تری به این مسأله شده است (Aristotle., On the soul, 417a20, 418a19; Metaphysics, 1021 a29 – b4). خلاصه نظر ارسطو در آن فقرات این است که ادراک عملی دو جانبه و فعالیت مشترک حاس و محسوس است؛ یعنی اضافه‌ای است که میان آن دو به منزله عالم و معلوم برقرار می‌شود. بنابراین تا مدّرتکی حضور نداشته باشد، ادراک تحقق نخواهد داشت (Ibid, 418 a10).

در فلسفه قرون وسطا واژه التفات کاربرد متداولی داشته است. آنان که متأثر از ابن‌سینا بوده‌اند، واژه «معنا» را در ابن‌سینا که به معنای «صورت حال در ذهن» بوده، به کلمه لاتینی *intentio* برگرداندند که اصل معنای لغوی آن در حالت فعلی، به معنای هدف‌گیری و نشانه‌روی (به‌ویژه با کشیدن زه کمان) است. گویی صورت ذهنی در مقام سوژه و فاعل شناسا، صورت عینی را به عنوان ابژه و متعلق شناسایی مورد هدف و نشانه‌روی قرار داده است (Smith, Barry and Smith, Woodruff, 1999, 15).

برنتانو که از فلاسفه قرون وسطا متأثر است، پس از طبقه‌بندی پدیدارها به پدیدارهای فیزیکی و پدیدارهای ذهنی (روانی)، مهم‌ترین ویژگی پدیدارهای ذهنی را «حیث التفاتی»

معرفی می‌کند (Brentano, Franz, 1995, 88). از نظر وی فقط پدیدارهای ذهنی‌اند که خصلت التفاتی بودن و ارجاع به ابژه و متعلق را دارا هستند. باور داشتن، باور به چیزی است. باور داشتن نوعی از اعمال و فعالیت‌های ذهنی است. در واقع، باور داشتن «قصد کردن» یا «درباره چیزی» است که مورد باور واقع شده است. ابژه قصدشده و التفات‌شده یک باور، اغلب حالت به‌خصوصی درباره امور است؛ مانند باور به این که امروز سه‌شنبه است یا خدا وجود دارد. سایر حالات ذهنی هم همین طور است؛ از قبیل میل داشتن، امید داشتن، ترسیدن، شک کردن، انتظار داشتن، دوست داشتن و تنفر داشتن.

«حیث التفاتی» بدین معناست که هیچ یک از اعمال تفکر، آگاهی، تخیل، یادآوری و مانند آن جدا از متعلق خود نیست و در عین حال، آن متعلق چیزی غیر از خود این اعمال نیست. به بیانی دیگر، نسبت فعالیت‌های ذهنی و متعلق آن‌ها نسبت کل و جزء نیست. حیث التفاتی یعنی حتی آگاهی محض، اندیشه محض، تخیل، اراده و تذکر محض، هیچ یک بر حسب ساختار ذاتی خود بدو به مانند آینه یا ظرفی توخالی نیست که بعداً امر اندیشیده یا تخیل‌شده یا اراده‌شده یا متذکرشده در آن‌ها ریخته شود (Ibid, 136).

۲. نظر هوسرل درباره معرفت

هوسرل نظر خود را درباره علم و معرفت، با اصطلاح «حیث التفاتی» پیش می‌برد. نظریه هوسرل درباره حیث التفاتی، نقطه مرکزی تبیین او از پدیدارشناسی به عنوان «علم و معرفت به ذات آگاهی» است؛ زیرا به آگاهی است که پدیدارها داده می‌شوند. بنابراین ایده آگاهی و رابطه‌اش با پدیدارها و ابژه‌های جهان از اهمیت خاصی برخوردار است. البته طرح اولیه این نظریه در مقاله‌ای به سال ۱۸۹۴ تحت عنوان «مطالعات روان‌شناسانه برای منطق مقدماتی» دیده می‌شود (Husserl, 1981, 126-140). هوسرل در این مقاله به انتقاد از نظر برنتانو درباره حیث التفاتی می‌پردازد. در ادراک یک ساختمان، آگاهی ما «به طور التفاتی معطوف» به این ساختمان است به عنوان یک کل. اما این فکر اشتباه خواهد بود که این ساختمان به عنوان یک کل، محتوای حال یا ذهنی ادراک باشد. بلکه برای نمونه فقط نما و صورت ظاهری ساختمان است که واقعاً در ادراک حاضر است. در این مورد

هوسرل می گوید که ما نمای ظاهری را «شهود» می کنیم. در ادراک ساختمان به عنوان یک کل، آگاهی بر اساس یک محتوای درونی معین (یعنی نمای ظاهری) به طور التفاتی معطوف به سوی چیزی است که اصلاً یک محتوای درون ذهنی نیست. این کارکرد آگاهی را هوسرل «تمثّل و بازنمایی» می نامد که در آن آگاهی بر اساس چنین محتوایی، متوجه و معطوف به سوی چیزی است که «متعالی» از محتواست و حال در عمل و فعالیت ذهنی نیز نیست (آن طور که برنتانو عقیده داشت).

این اظهار نظر هوسرل، نظریه حیث التفاتی برنتانو را به چالش می اندازد. طبق نظریه برنتانو «معطوفیت» التفاتی اعمال ذهنی، رابطه ای است میان این عمل و یک محتوای درون ذهنی. در مورد تمثّل و بازنمایی یک محتوای درونی در عمل ذهنی وجود دارد، اما آنچه هوسرل در این مقاله ادعا کرده، این است که توجه و التفات ما به این محتوا معطوف نیست، بلکه به چیزی متعال معطوف است که حال در این عمل نیست. در نتیجه حیث التفاتی نمی تواند به عنوان یک رابطه واقعی میان موجودات ذهنی و در آنها یعنی در عمل ذهنی و محتوای ذهنی فهمیده شود (Philips, Herman, 1987, 300). هوسرل استفاده برنتانو از اصطلاح «التفات» را دارای ابهام می داند؛ از این رو، در صدد است با انتخاب اصطلاحات دقیق و روشن از ابهام ها جلوگیری کند؛ وی از اصطلاح «پدیدار ذهنی» (Mental Phenomenon) اجتناب می کند و به جای آن اصطلاح «تجربه» یا دقیق تر «تجربه التفاتی» (Intentional Experience) را به کار می برد. اصطلاح التفات دال بر خصوصیت ویژه ای است که عبارت است از «ارجاع به چیزی عینی» (Reference to Object). هوسرل همچنین اصطلاح «عمل» (Act) را به کار می برد و همان طور که «قصد و التفات» (Intention, Intention) در معنای «معطوف بودن» و «نشانه روی به سوی» (Intention، لاتینی)، به کار می رود؛ این اصطلاح «عمل» هم به معنای اعمال معطوف بودن نظری و معطوف بودن عملی به کار می رود.

به نظر هوسرل اصطلاح «ابژکتیویته حال» یا «درون - ذات» (Immanent) که مدرسیان از آن استفاده کردند و برنتانو نیز آن را اقتباس کرد، موجب این سوءفهم می شود که ابژه های

درک شده یا تخیل یا تعقل یا... شده، در آگاهی به منزله ظرفی وارد و داخل شده‌اند که لازمه‌اش این است که ما دارای رابطه‌ای باشیم بین دو شیء که بالفعل در آگاهی حاضرند: یک عمل؛ و یک ابژه التفاتی. هوسرل عقیده دارد که تجربه‌های التفاتی ما را به سوی ابژه‌های حاضر متوجه و ملتفت می‌کنند، اما آن‌ها این عمل را به یک معنای التفاتی انجام می‌دهند. یک ابژه و متعلق، «مرجع» یا «معطوف‌علیه» در تجربه‌های تصویری یا حکم کردن است. این به معنای آن است که تجربه‌های معین تصور شده‌اند، اما در تجربه دو شیء حاضر نیستند. ما ابژه و در کنارش تجربه‌ی التفاتی‌ای را که معطوف به آن است، تجربه نمی‌کنیم. تنها یک چیز حاضر است؛ یعنی «تجربه‌ی التفاتی» که ذاتاً التفات مورد بحث را توصیف می‌کند. این تجربه‌ی التفاتی به طور کامل تصور، حکم و... این ابژه را قوام می‌بخشد. در این تجربه، یک ابژه به نحو التفاتی حاضر است. این تجربه‌ی التفاتی ممکن است حتی در صورت نبودن ابژه واقع شود که در این موقع، «معنا» ابژه و متعلق می‌باشد (Kanti Bhadra, Mrinal, 1990, 63).

ماحصل کلام این که از دیدگاه هوسرل خاصیت جهت داشتن، التفاتی بودن آگاهی به اشیا و ابژه‌های خود، مستلزم نفی قول به حلول مفاهیم در آگاهی است، آن گونه که در بیان برتشانو دیده می‌شود؛ لذا معرفت و علم، حرکتی است از سوی فاعل (سوژه) به سوی ایجاد شدن متعلق (ابژه)، نه حرکت شیء به طرف ذهن و نه این که شیء خارجی در ذهن حلول کند. اهمیت این موضوع در نگاه هوسرل وقتی فهمیده می‌شود که تبیین فیلسوفان قبل از هوسرل درباره‌ی ماهیت علم بررسی شود. در سنت فلسفی دکارت، هابز و لاک فرض بر این است که آگاه بودن، همانا آگاه بودن از خود یا از ایده‌های خود است. گویی آگاهی در این سنت‌ها یک حباب یا یک جعبه‌ی در بسته (به خود محصور) است (Russell, Matheson, 2006, p. 80). تأثرات و مفهوماها در این فضای محصور قرار دارند و آگاهی ما به سوی این ایده‌ها جهت می‌گیرد و نه مستقیماً به سوی اشیا بیرونی. طبق دیدگاه آن‌ها دستیابی به اشیا بیرونی تنها از طریق استنتاج از تأثرات ذهنی ممکن می‌شود. در این حالت، آگاهی اولاً و قبل از هر چیز، «از» چیزی نیست. این همان

موضوعی است که به آن «معضل خودمحوری» (Ego - Centric predicament) می‌گویند (Sokolowski, 2000: 9). در این صورت فقط می‌توانیم به وجود آگاهی و حالت‌های آن اطمینان داشته باشیم و نمی‌دانیم که چگونه باید ثابت کنیم که تماس ما با «جهان واقعی» یک توهم یا فرافکنی سوپژکتیو نیست. بنابراین کاملاً در «درون» هستیم، اما این که چگونه می‌توان به «بیرون» دست یافت، معضلی بزرگ است. برای اجتناب از اطاله سخن، تنها اشاره می‌کنم که برای حل این معضل نظرهای مختلفی ابراز شده که اهم آن‌ها نظر رئالیست‌ها و نظریه‌بازنمایی معرفت است؛ هوسرل با نقادی هر دو دیدگاه (Husserl, 1976: 5/593)، استدلال می‌کند که یک تجربه آگاه و عمل آگاهی، چیزی است که در آن ابژه اصالتاً حاضر شده یا داده شده است؛ مثلاً ادراک عبارت است از یک آگاهی درباره چیزی در جهان، و نه صرفاً یک تمثیل و بازنمایی از چیزی در جهان. این که گفته شد علم حرکت از سوی سوژه (فاعل شناسایی) به سمت ابژه (متعلق شناسایی) است، طبق تحلیل یادشده، این است که آگاهی به خود اشیا نایل می‌شود و نه به سایه‌های ناچیز واقعیت. از نظر هوسرل تجربه آگاهی یک گشوده شدن نیست که از طریق آن جهان به داخل اتاق آگاهی تالو نماید؛ بلکه تجربه عملکردی است که در آن برای من تجربه‌گر، موجود تجربه‌شده آن‌جا وجود دارد، با کل محتوا؛ و وضع وجودی که تجربه خودش را با کارکرد حیث التفاتی اش به آن اسناد می‌دهد (Husserl, 1976, 5, p.593 - 94). آنچه دیدگاه و یافته هوسرل را در سیر آرای فلسفی برجسته و جدید جلوه‌گر می‌کند، این است که او می‌خواهد با آموزه حیث التفاتی، از آن تنگنای معرفت‌شناختی مذکور خارج شود و به حل مشکل ارتباط میان سوژه و ابژه نایل شود. لذا حیث التفاتی آگاهی به ابژه‌ها در فلسفه وی از جایگاه ویژه‌ای برخوردار است. بسیار مهم است که بگوییم آگاهی، «آگاهی» از یک ابژه است و همین رها ساختن فیلسوفان از معضل خودمحوری است و ثابت می‌کند که ذهن چیزی همگانی است؛ به این معنا که ذهن در گشودگی بیرون عمل می‌کند و خودش را آشکار می‌سازد و نه در محدوده درونی اش. ذهن و جهان همبسته و متضایف یکدیگرند. اشیا بر ما پدیدار می‌شوند، آن‌ها به راستی آشکار می‌شوند و ما نیز به

نوبه خود، به سوی خویش و دیگری آشکار می‌شویم (Sokolowski, 2000, 11-12).

حيث التفاتی از جنبه دیگری نیز اهمیت دارد. همان طور که گفته شده، «فنونولوژی» به معنای بیان شرحی از پدیدارهای گوناگون است؛ شرح شیوه‌های مختلفی که در آن‌ها اشیا می‌توانند پدیدار شوند. منظور از «فنون» برای مثال، عکس در تقابل با ابژه‌های ساده، رویدادهای به یادآمده در تقابل با رویدادهای پیش‌بینی شده، ابژه‌های تحلیلی در مقابل ابژه‌های ادراکی، واژگان در تقابل با سنگواره‌ها، مردم در تقابل حیوانات، و واقعیت‌های سیاسی در مقابل اقتصاد است؛ وقتی تشخیص دادیم آگاهی، آگاهی «از» چیزی است و هرگز در جعبه‌ای در بسته محصور نشده است، می‌توانیم به بررسی تمامی این پدیدارها پردازیم. پدیدارشناسی در تقابل با فلسفه دکارت، هابز و لاک که در حلقه‌ای از ایده‌ها گرفتار شده‌اند، رها سازنده است. پدیدارشناسی، واقعیت پدیدارها، یعنی اشیائی را که پدیدار می‌شوند، بازمی‌شناسد. این برخلاف سنت فلسفی دکارت است؛ زیرا در آن «تصویر»، «ابژه ادراکی» یا «یک نماد» تنها در ذهن ممکن است. اما در فلسفه پدیدارشناسی هوسرل، پدیدارها شیوه‌هایی هستند که اشیا در آن‌ها می‌توانند باشند. طریقی که اشیا پدیدار می‌شوند بخشی از هستی آن‌هاست. اشیا آن گونه که هستند پدیدار می‌شوند و آن گونه هستند که پدیدار می‌شوند. در پدیدارشناسی به برکت آموزه حیث التفاتی، هیچ پدیدار محضی وجود ندارد، و هیچ چیزی «فقط» پدیدار نیست. پدیدارها واقعی‌اند، آن‌ها به هستی تعلق دارند. اشیائی که پیش از این تصور می‌شد - از منظر برنتانو - به حوزه امور روانی و نفسانیات ما وابسته و صرفاً مبتنی بر روان‌شناسی‌اند، اکنون به صورت هستی‌شناسانه درک می‌شوند. بنابراین می‌توان اعلام کرد که تصویرها، واژه‌ها، نمادها، ابژه‌های ادراکی، وضعیت امور، اذهان دیگران، قوانین، و قراردادهای اجتماعی، به صورت چیزهایی که در هستی مشترکند و به شیوه فراخور خود پدیدار می‌شوند، حقیقتاً موجودند (Sokolowski, Robert., 2000, 13-16).

در توضیح واژه «هستی‌شناختی» از منظر فنونولوژی هوسرل، باید گفت که در سنت هوسرلی پرداختن به «وجود» در واقع غیر از «معرفت وجود» نیست و هر چیزی

سرانجام «پدیدار محض» است (Husserl, 1997, p. 20). در این هستی‌شناسی جدید که به بیانی همان معرفت‌شناسی است (و با هستی‌شناسی صدرایی کاملاً متفاوت است) فرض این‌که از «وجود» یک پدیدار بتوان سخن گفت یعنی آن را مستقل از آگاهی موجود دانست، فرضی است که با دیدگاه طبیعی رایج منسجم است؛ و وقتی دیدگاه طبیعی مورد اپوخه و تعلیق قرار گیرد، فرض وجود پدیدار مستقل از آگاهی نیز تعلیق می‌شود. سوژه باید از حکم درباره «وجود» اجتناب کند؛ زیرا آنچه از «وجود» برای او متحقق است، به همان اندازه‌ای است که در آگاهی او شکل گرفته است. به قول لویاتس «گامی که هوسرل فراتر از دکارت برمی‌دارد جدا ساختن «آگاهی از یک ابژه» از «وجود ابژه» نیست بلکه دیدن نحوه وجود آن در نحوه آگاهی از آن است. به همین دلیل، برای نخستین بار در فلسفه هوسرل امکان گذار از نظریه شناخت به نظریه وجود میسر می‌شود، که از یک سو عبارت است از مطالعه مستقیم ماهیت موجودی که برای آگاهی پدیدار می‌شود، و از سوی دیگر مطالعه نحوه وجود مناطق مختلف ابژه‌ها» (رشیدیان، ۱۳۸۴: ۱۶۳). بدین بیان، روشن شد که امر واقعی در نظر هوسرل از جنس آگاهی است؛ یعنی ابژه واقعی امری متعین نیست که بدان نایل می‌شویم، بلکه ابژه در عمل التفاتی آگاهی تقویم می‌شود.

بدین ترتیب، از منظر آموزه حیث التفاتی هر ادراکی، ادراک یک چیز است و هر خیالی، هر تعقلی، هر احساسی، و... معطوف و متوجه چیزی است. بنابراین صحبت از خیال و ادراک و معرفت محض، بی‌معنا و مبهم است و همچنین صحبت از واقعیتی که در ادراک و معرفتی قرار نگرفته است، بی‌معنا و صحبت از هیچ است. حاصل دو حد ذهن و عین یعنی التفات و روی آوردن اولی به سوی دومی، عبارت است از «پدیدار».

شایان ذکر است که منظور از عین (Gegenstand) است که در فلسفه هوسرل به معنای «چیز به طور کلی» است که اعم از شیء طبیعی است؛ و هر نوع چیز، اعم از طبیعی، معقول، خیالی و حتی وهمی را که به آگاهی داده می‌شود و موسوم به «پدیدار» می‌شود و متعلق بیانی صحیح واقع می‌شود در بر می‌گیرد (لیوتار، ۱۳۸۴: ۳۶). بنابراین به طور کلی



می‌توان از «عین» معنای «متعلق شناسایی و آگاهی» را مد نظر داشت. بنابراین از این منظر فاعل شناسای بدون متعلق شناسایی از یک سو، و واقعیت محض بدون وابستگی به سوژه از دیگر سو، نمی‌توانند در معرض گفت‌وگو قرار بگیرند. این که هوسرل انتزاعیات ذهن و واقعیات مستقل را معلق و در پراتسز می‌گذارد (اپوخه)، به این دلیل است که می‌خواهد همواره با خود شیء، لقا داشته باشد و آن را از منظر قوالب ماتقدم و پیشینی ادراک نکند. از این جهت، او در مقابل کانت قرار می‌گیرد؛ زیرا به نظر کانت پدیدار از قوالب و ظرف‌های زمان و مکان، معلوم ما می‌شود و لذا خود شیء از دسترس ما دور است. اما از نظر هوسرل، پدیدار حاصل مفهوم ماتقدم ذهنی و امر واقعی محض نیست که مستقل از فاعل شناسا باشد بلکه با خصوصیت ذاتی آگاهی که حیث التفاتی است، پدیدار داده‌بی واسطه آگاهی است که در نظر هوسرل قوامش به سوژه است و هر چیزی تحت عنوان عین و ابژه، وقتی امری واقعی است که متعلق آگاهی سوژه واقع شود.

هوسرل در فقراتی غامض نظر خاص خود را درباره علم چنین بیان می‌کند: «سخن درباره علم، به رابطه میان عمل اندیشه و شهود پُرکننده ارجاع دارد...؛ عمل شناختن رابطه‌ای را میان اندیشه و شهود وارد می‌کند، همراه با افعال مفهوم‌سازی و شهود؛ ... پُرشدگی اندیشه، آگاهی من از این ابژه است، همان‌گونه که موجود در اندیشه است. اندیشه یا شهود تهی، چیزی است که پُر شده، و این شهود چیزی است که به اندیشه، پُرشدگی‌اش را می‌دهد...» (Husserl, 1976,5,p.67, 21). هوسرل با مطرح کردن اصطلاحاتی از قبیل پُرشدگی (Fulfilment)، پُرکرد، شهود پُرکننده و شهود تهی و نظایر آن، در تلاش است که با استفاده از امکانات موجود در پدیدارشناسی، توضیحی درباره ایده‌های ما از ابژکتیویته فراهم آورد، ایده‌هایی همچون: حقیقت، وجود، علم، عقلانیت و واقعیت. هدف وی تبیین این ایده‌ها بر حسب شهودهای حسی ما و اعمال ذهنی گوناگونی است که روی آن‌ها انجام می‌دهیم. به عبارت دیگر، هدف او توضیح پدیدارشناختی معرفت است. این تبیین قرار است حل معضل آستی دادن و مطابقت سوپژکتیویته معرفت با

ابژکتیویته محتوای معلوم را به عهده گیرد (Bell, David., 1991, p. 142). نظریه‌ی حیث التفاتی، چنان‌که بیان شد، در صدد توضیح این است که چگونه یک عمل ذهنی می‌تواند دارای خاصه‌ی ذاتی «عطف به سوی ابژه» باشد. این نظریه کاملاً عمومی است؛ چراکه بر هر عمل التفاتی از هر قسم، اعم از عمل فکری قوه تفکر و عمل حسی شهود، صدق دارد. برای هوسرل این مسأله مهم است که چگونه دو یا چند عمل هنگامی که در یک ابژه التفاتی مشترکند، با یکدیگر ارتباط دارند؛ زیرا «عطف به سوی ابژه» یک خاصه‌ی ذاتی اعمال ذهنی است و خاصه‌ای که آن‌ها بدون این که ابژه‌ای هم وجود داشته باشد که به آن معطوف باشند، می‌توانند دارای آن باشند. پس مسأله این است که چگونه می‌توان بین یک عمل صرفاً دلالتی و تصویری از یک سو، و یک عمل شهود حسی از دیگر سو، ارتباط برقرار کرد؟

در اصطلاح‌شناسی هوسرلی این مسأله «رابطه‌ی التفات دلالت‌کننده با شهود پُرکننده» است؛ یعنی این که چگونه ذات التفاتی عمل شهودی با ذات معنایی عمل دلالتی، جور می‌شود یا به آن تعلق دارد (Husserl, 1976, 5, p. 16). تصور پُرشدگی خود یک مفهوم پدیدارشناختی و در واقع التفاتی است؛ رابطه‌ای که دو عمل ذهنی من وقتی که گفته می‌شود یکی از آن‌ها پُرشدگی دیگری است با هم دارند، رابطه‌ای نیست که بتواند - خواه من از این واقعیت آگاه باشم یا نباشم - برقرار باشد. پُرشدگی نام یک تجربه است؛ تجربه‌ای که آن‌گاه که باخبر می‌شوم، دو عمل التفاتی متفاوت به طریق معینی بر هم مطابقند.

نتیجه آن که هر موقعیتی که در آن پُرشدگی رخ می‌دهد، بالضروره سه عمل ذهنی در بر دارد: عمل دلالتی یا تهی التفات معنایی؛ عمل شهودی که محتوای آن چیزی است که عمل نخست را پُر می‌کند؛ و سرانجام عملی که وظیفه‌اش مطابقت دادن محتواهای دو عمل نخست با یکدیگر است و نتیجه‌ی آن آگاهی از پُرشدگی است. این یعنی که نه فقط دلالت و شهود بلکه نیز تکافؤ دو جانبه آن‌ها، وحدت پُرشدگی آن‌ها، را می‌توان عمل خواند؛ چراکه متضایف التفاتی ویژه خود یعنی یک «ابژکتیویته» (عینیت) را دارد تا به



سوی آن «معطوف و متوجه شود».

متضایف التفاتی خاص یک عمل پُرشدگی، این همانی ابژه‌های دو عمل دیگر است. در همه موارد پُرشدگی، التفات با عملی که پُری را به آن عرضه می‌کند، به انطباق می‌رسد؛ یعنی ابژه‌ای که در آن منظور است، همان ابژه‌ای است که در عمل پُرکردن منظور می‌شود (Ibid.,6,p.14).

در این جا هوسرل مثالی می‌زند که در آن ابتدا من معنای بیان «دوات من» (یا معادل آن وقتی که تصویری مانند تصور «دوات من» را در ذهن دارم) را به شیوه‌ای صرفاً نمادین می‌فهمم. یعنی یک عمل التفات معنایی انجام می‌دهم که ابژه التفاتی آن «دوات من» است، اما من از ادراک یا شهود حسی همزمان از آن ابژه، برخوردار نیستم. گویی من صرفاً در غیاب آن به آن می‌اندیشم. سپس فرض کنید من در موقعیتی قرار گیرم که در آن «دوات من روبه‌روی من قرار دارد: آن را می‌بینم» (Ibid.,6,p.6). موقعیت فعلی می‌تواند به دو گونه کاملاً متفاوت تعلق داشته باشد. از یک سو ممکن است از این همانی یا انطباق موجود بین «آنچه تصور» می‌کنم و «آنچه درمی‌یابم»، بی‌خبر بمانم؛ در حالی که به دوات خود می‌اندیشم، چشمانم دور اتاق سرگردانند، و ممکن است به چیزی سیاه و براق خیره شوند که بر کف اتاق قرار دارد و اوراق دستنویس نیمی از آن را پوشانده‌اند. با این‌که آن را می‌بینم و گرچه واقعاً به آن می‌اندیشم، از بازشناخت آن ناتوانم. در این جا عمل التفاتی اندیشه، تهی است و گویی در «غیاب» ابژه به آن می‌اندیشم. اما از سوی دیگر ممکن است عمل التفات معنایی من ناگهان به هدف خویش اصابت کند: «آنچه درباره‌اش می‌اندیشم» و «آنچه مشاهده می‌کنم» برای من منطبق می‌شوند و می‌گوییم: «آن‌جاست! دوات من!». در این جا هوسرل می‌گوید که عمل تهی التفات معنایی من، در عمل ادراک، به پُرشدگی نایل می‌شود؛ و به این طریق علم و معرفت محقق می‌شود و روشن می‌شود که «سخن درباره علم و معرفت، به رابطه میان عمل اندیشه و شهود پُرکننده ارجاع دارد» (Ibid.,6,p.67).

هوسرل همواره عمل التفاتی موفق را عملی می‌داند که معنا با «حضور جسمانی»

(حضور متجسد) کامل در شهود ابژه التفات شده، پُر شده باشد؛ مثلاً وقتی من واقعاً چیزی را در برابر چشمانم می‌بینم، من دارای یک شهود پُر شده هستم. بعداً می‌توانم با فعالیت مجدد ذهنی، این شهود را به عنوان یک حافظه زنده کنم که هنوز متوجه و معطوف به همان ابژه باشد، اما ابژه‌ای که با همان حضور جسمانی یا بدون واسطه تصور نشده است. در حافظه یا در صور دیگر «فراخواندن برای ذهن» یا «تصور کردن مجدد» (یعنی دقیقاً به خاطر آوردن)، ما می‌توانیم هنوز شهودی پُر از ابژه داشته باشیم، اما دیگر حضور جسمانی متمایزی که «ادراک» را توصیف کند، وجود ندارد. به هر صورت، غالب صور التفات کردن تهی هستند؛ مثلاً وقتی که من صرفاً درباره چیزی فکر می‌کنم بدون این که آن را در فهم شهودی ادراکی یا مقولی داشته باشم (Ibid., 6, p. 28). این «تفکر محض» است که التفاتی تهی است و در غیاب ابژه محقق است. التفات‌های تهی بزرگ‌ترین طبقه اعمال آگاهی ما را تشکیل می‌دهند و هوسرل از آغاز به دنبال این بود که چگونه این انواع التفات‌ها می‌توانند به عنوان علم و معرفت عمل کنند.

ادراک، الگویی از یک تجربه آگاهی است. در وضعیتی که یک ابژه مادی را ادراک می‌کنم، آن را از یک چشم‌انداز خاص مشاهده می‌کنم. در این تجربه ادراکی، ادراک همواره ناتمام است، به این دلیل که در هر لحظه تنها بخشی از ابژه به صورت مستقیم «داده» می‌شود. به عنوان مثال، وقتی این سیب را در این جا مشاهده می‌کنم (ابصار)، یک بخش اساسی ادراک من مربوط به پشت سیب، درون سیب و بخش‌های غیر مرئی آن و همین طور تاریخ خاص آن است (بخش‌های غایب). بخش‌هایی که حاضرند، برای من بر حسب چگونگی ادراک حسی حاضر من از سیب توسعه می‌یابند، در صورتی که من این سیب را با چاقو بشکافم، یا تاریخچه آن را پیگیری کنم. در این جا از لحاظ پدیدارشناختی، جریان مستمر از پُرشدگی یا این همان شدن، در مجموعه ثابتی از ادراکات مربوط به همان ابژه، وجود دارد. هر ادراک حسی جزئی، آمیزه‌ای از التفات‌های پُر شده و پُر نشده است. با التفات پُر شده، آن بخش از ابژه که در برون‌فکنی این ادراک حسی جزئی داده شده، مطابقت دارد؛ و با التفات پُر نشده، آن بخش از ابژه که هنوز داده نشده است؛ اما ادراکات

جدید با خود، فعلیت حضور پُرکننده را می آورد (Ibid.,5,p.2,14;6,p.15).

مراد هوسرل این است که از لحاظ خارجی، آنچه هنگام مشاهده یک سیب به من داده می شود، آمیزه ای است از وجه هایی «حاضر» و «غایب» در آن واحد، اما با هم التفات شده اند. شیء که دیده می شود، شامل آمیزه ای از حضور و غیاب است. اما از نظر ذهنی، ادراک بصری من آمیزه ای از التفات های پُر یا تهی است. بنابراین عمل ادراکی من نیز یک آمیزه است؛ بخش هایی از آن به آنچه حاضر است و بخش هایی دیگر به آنچه غایب است، التفات کرده است. تمام تجربه های ما شامل چنین آمیزه ای از حضور و غیاب هستند. مثلاً وقتی که به جمله ای گوش می دهیم، شنیدن ما شامل حضور بخشی از جمله است که در دو طرف آن، غیاب بخش هایی که هم اکنون گفته شده و بخش هایی که قرار است بعداً گفته شود، قرار دارند. همه ایژه ها مخلوطی از حضور و غیاب هستند. در تجربه ادراکی سیب، اگر به دور آن بگردم یا آن را بچرخانم، وجه های غایب آن در نظر خواهند آمد. در این حال، مدرک بالقوه، بالفعل می شود و مدرک بالفعل به آرامی به غیاب می رود. از لحاظ ذهنی، التفات های تهی، پُر و التفات های پُر، تهی می شوند. از طرف دیگر، یک وجه می تواند به شیوه ها و تحت چشم اندازهای متفاوت داده شود؛ مثلاً از چپ یا راست یا بالا یا دور یا نزدیک مشاهده شود که در هر حالتی یک وجه سیب به نوع خاصی تجربه می شود. می توان شیوه ای را که در آن، یک وجه داده می شود، «جنبه» نامید؛ و لذا هر وجهی می تواند در جنبه های بسیار زیادی بر ما پدیدار شود (Ibid.,6,p.14b,21).

می توان جنبه خاصی را در لحظه خاصی مشاهده کرد، می توان چشم ها را برای دقایقی بست و بار دیگر گشود و همان جنبه دوباره به من داده شود. هر یک از این چشم اندازها و منظرهای زودگذر «نما»ی (Profile) آن جنبه نامیده می شود. یک نما ارائه فردی و زمان مند یک ایژه است. به هر ایژه ای از نماهای متفاوت می توان نظر انداخت؛ مثلاً ادراک یک ساختمان از جانب جلو، جنبه خاصی را نشان می دهد، از جانب چپ جنبه دیگری را؛ حتی نماهایی که من تجربه می کنم، با نماهایی که فرد دیگری تجربه می کند، متفاوت است؛ زیرا نماها عرضه ها و نمایش های زودگذر هستند و هرگز توسط

ناظران مختلف یکسان مشاهده نمی‌شوند. حتی ممکن است یک نما به حالت من یا اندام حسی من بستگی داشته باشد؛ اگر من بیمار یا دارای سرگیجه باشم، ممکن است نمای ثابت و آبی ساختمان، متزلزل و خاکستری به نظر آید (Sokolowski, 2000, 17-19).

هوسرل در کتاب «ایده‌ها» می‌گوید: «جریان وجود پدیدارشناسی، بستری دوگانه دارد: یکی بستر مادی و دوم بستر ادراکی» (Husserl, 1982, p.85). به عقیده وی اولی «داده‌های هیولایی» و دومی «حیث التفاتی» نام دارد. البته روند آگاهی و ساختار آن از دیدگاه هوسرل، به این سادگی حل نمی‌شود که ذهن چون آینه‌ای بازنمای اعیان خارجی باشد، بلکه آگاهی یا ذهن واهب معانی‌ای است که ابژه‌های خارجی به خودی خود از آن بی‌بهره‌اند. علاوه بر این، ذهن حکم می‌کند و قضیه می‌سازد که آن هم در خارج وجود ندارد. بنابراین ابژه‌ها و اعیان بیرونی همین که در آگاهی ظهور پیدا می‌کنند، بدون نیاز به تحویل عامدانه، جهان بیرون را رها کرده و خود را به دست آگاهی می‌سپزند. حتی می‌توان گفت به عقیده هوسرل ظهور آن‌ها مدیون آگاهی است و آگاهی نیز جز با ظهور آن‌ها سروکار ندارد. در این جاست که آن‌ها دیگر وجود خارجی ندارند، بلکه ابژه‌های التفاتی‌اند. این تجربه درونی نشان می‌دهد که ثنویت سوژه و ابژه و نظریه بازنمود فیلسوفان گذشته، با فعالیت‌های آگاهی بر روی داده‌ها همخوان نیست. تا آن‌جا که به آگاهی مربوط می‌شود، در باب حکم وجودی خارج ساکت است و تنها پدیدارها به او داده می‌شود. این همان احساسی است که به شخصی دست می‌دهد که مشغول نظاره درخت سیب است. در نظاره درخت سیب با عزل نظر از وجود خارجی آن، کل فعالیت آگاهی به آن توسط تقویم سوژه است. آگاهی با کارکردن بر روی پدیدارها - یعنی تنها مواد اولیه‌ای که در دست دارد - درختی برای او ظاهر می‌شود آن گونه که در آگاهی است. از این بیان دو عنصر متضایف قابل استفاده است:

اولاً بستر ادراکی که عبارت است از آگاهی؛ که با ویژگی خاصش که حیث التفاتی است، نشانه‌روی و سمت‌گیری به چیزی است؛ و ثانیاً داده‌های حسی، چون هوسرل به نفی و معدوم انگاشتن کلی بیرون قائل نیست، و از طرف دیگر انکار نمی‌کند که



محسوسات خارجی، و شاید به تعبیر بهتر، مابازاهای خارجی منشأ داده‌های انفعالی حسی‌اند. او صرفاً از عالم بیرون عزل نظر می‌کند و به اصطلاح آن را «در پراتنز» می‌گذارد، یا به تعبیر دیگر، آن را به شیوه ریاضیدان‌ها «فرومی‌کاهد». هوسرل نه به درخت مادی بلکه به درخت آن گونه که در آگاهی ظاهر می‌شود، توجه می‌کند؛ زیرا درخت خارجی را می‌توان محل تردید و حتی انکار قرار داد. مطلب مهم‌تر این که آگاهی ما هرگز جز به پدیدارها تعلق نمی‌گیرد. آنچه مشهود است تنها درخت است بدان گونه که در آگاهی پدیدار می‌شود. با قطع نظر از هر پیش‌فرض درباره وجود آنچه در عالم است، آنچه باقی می‌ماند تضایف دو سوئی «آگاهی از...» و «پدیدار» است.

داده‌های هیولایی شامل احساس‌ها، حواس، داده‌های حسی و نیز اثرپذیری‌های حسی لذت، درد، خارش، و غیره هستند؛ و نیز لحظه‌های حسی یا نیمه‌حسی که به احساس‌های عاطفی، اشتیاق‌ها، خواست‌ها، خاطره، تخیل، و غیره تعلق دارند؛ اگر چنین لحظه‌هایی در کار باشد. این‌ها فقره‌هایی‌اند که صرفاً به آگاهی داده شده‌اند یا بر عکس، آگاهی به انفعال آن‌ها را دریافت می‌کند. اما جنبه دوم که «حیث التفاتی» آگاهی است، وظیفه معنا بخشیدن یا مفهوم ساختن دسته نخست را به عهده دارند. «گویی روی آن داده‌های حسی یک لایه جان‌بخش، معنابخش، گسترده شده... لایه‌ای که از طریق کارگزاری آن، از عنصر حسی که فی نفسه هیچ چیز التفاتی ندارد، تجربه انضمامی التفاتی شکل می‌گیرد» (Bell, 1991, 173).

تلاش هوسرل در این جهت است که توضیح دهد چگونه همه این کارکردها در نتیجه فعالیت تألیف‌گرایانه سوژه - فعالیتی که باعث می‌شود تصور ابژه و عین به طور عام درون تجربه کاربرد یابد - انجام می‌شوند؛ و نهایتاً بر آن است که مفهوم بخشیدن به تجربه، آفریدن وحدتی از ترکیب عناصر متفاوت درون جریان داده‌های حسی، سازمان دادن داده‌های هیولایی تا تصور x تعیین‌ناشده بر آن‌ها کاربرد یابد، برخورداری از تجربه التفاتی، و ارجاع به ابژه‌های جهان تجربی - همه این‌ها در نهایت جنبه‌های متفاوت فرایند واحدی هستند. این فرایند «تألیف» نامیده می‌شود. داده‌های هیولایی که مواد خام

اولیه آگاهی را تشکیل می‌دهند، از جنبه‌های ادراکی یا التفاتی متمایزند (Ibid, 173-174).

در یک جمع‌بندی به بیانی ساده‌تر درباره نظریه معرفت‌شناسی هوسرل، می‌توان گفت که اصولاً تبیین ماهیت علم، هدف نخست دغدغه فلسفی هوسرل است (Willard, 1999, p. 138)، او در آثار اولیه خود به تحلیل معرفت ریاضی پرداخت اما بعد متوجه شد که موضوع عمده، بررسی کلی خود معرفت است؛ لذا نخستین اثرش یعنی «پژوهش‌های منطقی» تحلیلی در باب ماهیت علم و معرفت و شرایط امکان آن است. این تبیین در کتاب مهم بعدی او «ایده‌ها» ادامه می‌یابد که در آن تحت عنوان «پدیدارشناسی عقل» یا «پدیدارشناسی نوئیک» به تبیین علم می‌پردازد. بر اساس نظر وی، علم به طور ذاتی، موضوع «یافتن چیزی موجود» است آن گونه که «اندیشیده شده است». اصطلاح فنی هوسرل برای این مطلب «یافتن» (Finding)، «پُرشدگی یا پُرکرد» (Fulfilment) است. بدین لحاظ، برای هوسرل سخن گفتن درباره معرفت ابژه و پُرشدگی به معنای یک التفات و قصد معطوف به ابژه، بیانی است درباره وضعیت امور از دیدگاه‌های متفاوت؛ و همچنین «ما پُرشدگی را معادل با معرفت دانسته‌ایم در متقن‌ترین معنا و نشان داده‌ایم که فقط پُرشدگی انواع به‌خصوصی از این همان شدن را معین می‌کند. معنای این سخن آن است که در هر پُرشدگی کم‌وبیش یک شهودی‌سازی (Intuitionalization) کامل از موضوع مورد بحث وجود دارد» (Husserl, 1976,6,p.16). البته ناگفته نماند که در نظریه معرفت هوسرل، درون‌مایه‌های دو نحله عقل‌گرایی و تجربه‌گرایی دیده می‌شود. از جانب عقل‌گرایی اولاً توجه هوسرل به منطق، و ثانیاً نظر او درباره تمثّل یا حیث التفاتی تحت عنوان پیش‌عقلی پدیدارشناسانه، و ثالثاً نظر او در کاربرد شهود عقلی با اصطلاح آلمانی Wesensschauung به معنای مشاهده ذوات دیده می‌شود؛ و در جانب تجربه‌گرایی، ابتدای معرفت به اعیان موجود در طبیعت بر ادراک حسی است. اما بر اساس تحلیل پدیدارشناسانه هوسرل، یک تجربه ادراکی به‌ندرت یک احساس محض از یک کیفیت محسوس مانند سرخی است؛ بلکه یک عمل ادراکی از قبیل دیدن یک درخت آمیزه‌ای از احساس و مفهوم‌سازی منطبق بر هم است و به تعبیری انطباق داده‌های هیولایی حسی و معنای اندیشیده شده (Husserl, 1982, p.85). در واقع، نزد هوسرل احساس به‌ندرت

بدون مفهوم‌سازی رخ می‌دهد که بدین وسیله به داده‌های حسی در شُرف وقوع، معنا اعطا می‌شود (Smith, D.W., 2007, p. 319). از طرف دیگر، هوسرل با رد «شیء فی نفسه» کانت، مفهوم «فنومن» را به عنوان «نوئماتا» یعنی «شیء آن گونه که التفات شده»، مطرح می‌کند. طبق تحلیل هوسرل، ادراک از طریق یک نوئما یعنی شیء خارجی مدرک (مانند درخت در باغ) پیش می‌رود تا به ذات شیء (درخت محض) برسد، مشروط به این که نوئمای ادراکی به طور شهودی توسط داده‌های حسی مناسب، پشتیبانی یا «پُر شده» باشد.

بدین ترتیب، خلاصه چهارچوب بنیادی نظریه معرفت هوسرل که فراتر از الگوهای کلاسیک عقل‌گرایی، تجربه‌گرایی و کانتی شکل می‌گیرد، بدین قرار است: (۱) هوسرل بر خلاف اسلاف خود نظریه «حیث التفاتی» را مطرح و تبیین کرد و آن را در تحلیل ادراک و حکم تجربی متوقف بر ادراک و معرفت تجربی طبیعت، به کار برد؛ (۲) وقتی وی ذات ابژه‌های متکثر را تبیین می‌کند از شهود ایدتیک یعنی شهود عقلی ذاتی استفاده می‌کند که این گامی فراتر از تجربه‌گرایی سنتی و عقل‌گرایی است؛ (۳) از نظر هوسرل، ما می‌توانیم ساختار التفاتی آگاهی را تبیین کنیم و بر معانی مندرج در تجربه خود متمرکز شویم که با اصطلاح «تأمل پدیدارشناسانه» از آن یاد می‌کند؛ (۴) علم ما درباره تجربه سایر مردم مبتنی بر همدلی (Empathy) با بقیه مردم در فعالیت‌های متنوع است. همدلی نوعی شهود مستقیم از تجربه دیگران فراهم می‌کند، طوری که اغلب می‌توانم آنچه را دیگری در حال احساس کردن یا فکر کردن است «مشاهده کنم»؛ هرچند علم من درباره دیگران مصون از خطا نیست؛ (۵) در معرفت‌شناسی هوسرل، ذوات صوری (Formal) از قبیل عدد، فرد، اوضاع امور و مانند آن، از طریق شهود مقولی تحلیل می‌شود که این از نامأنوس‌ترین روش‌ها در مجموعه مطالب هوسرل است و نیازمند بحث مستوفای دیگری است (با تلخیص: Smith, 2007, p. 321-322).

۳. سیر اجمالی بحث در فلسفه اسلامی تا قبل از صدرالمتألهین

فیلسوفان اسلامی در بحث وجود ذهنی، علم و معرفت انسان را ارتباط میان ذهن و اشیا گرفته‌اند و در مواقعی که صورت ذهنی متعلق خارجی ندارد، شیء متصور در وعاء ذهن متحقق است یعنی ذهن و نفس آدمی از طریق «معنا» به آن التفات و توجه دارد.

بنابراین لازمه علم و معرفت، نوعی ارتباط و «اضافه» است. از این رو، حکمای اسلامی علم و معرفت را از حقایق «ذات‌الاضافه» دانسته‌اند.

ابن‌سینا موضوع منطق را معقول ثانی می‌داند (ابن‌سینا، ۱۴۰۴: ۱۵/۱). بر این اساس، معقول ثانی نوعی از مفاهیم است که متعلق در ذهن دارد و ذهن می‌تواند معطوف و متوجه به چیزی در خودش باشد. این همان حیث التفاتی ذهن و آگاهی است که مدرسیان قرون وسطا از فعل *Intendere* مشتق کردند که به معنای «نشانه‌روی به سوی چیزی» است. گویی ذهن آدمی، هنگام در نظر گرفتن معنای در خود، آن را نشانه گرفته و به آن التفات نموده است (Smith, Barry and Smith, 1999, p. 15). نظر *ابن‌سینا* درباره کارکرد قوه و همیه اشاره بیش‌تری به حیث التفاتی دارد؛ زیرا متعلق قوه و همیه را «معنا» می‌نامد و گریختن گوسفند از گرگ را نه از گرگ خارجی بلکه از معنای گرگ تبیین می‌کند که گوسفند با قوه و همیه درک کرده است (ابن‌سینا، ۱۳۷۵: ۵۹-۶۰). *ابن‌سینا* از کلمه معنا «آنچه مراد است، آنچه قصد می‌شود» مد نظرش است و لذا در زبان لاتینی آن را به «التفات، روی آوردن به سوی چیزی» ترجمه کردند. *ابن‌سینا* در فقره‌ای به روشنی هم به خصوصیت التفاتی بودن ذهن و آگاهی اشاره کرده و هم به متعلقات بالفعل خارجی که صورت‌های ذهنی به سوی آن‌ها نشانه رفته است و هم به متعلقات مفروض که در فضای آگاهی انسان دارای افراد مقدرالوجود است. ترجمه عین عبارت *ابن‌سینا* این است: «صورت‌های حاصل در ذهن از نوعی اضافه به ذهن منفک نیستند و نیز از اضافه بالقوه یا بالفعل به شیء خارجی انفکاک ندارند. اما اضافه بالقوه در جایی است که شیء در خارج موجود نیست و اما اضافه بالفعل وقتی است که شیء در خارج موجود است» (ابن‌سینا، بی‌تا: ۹۵).

همان‌سان که از عبارت *ابن‌سینا* فهمیده می‌شود، ذهن دارای ویژگی التفات و معطوف بودن به چیزی است، حال آن چیز یا بالفعل در خارج موجود است که در این فرض، صورت ذهنی به سوی آن معطوف و ملتفت است؛ و یا آن چیز، بالفعل در خارج موجود نیست، مانند ممتنعات یا کلی طبیعی و عقلی و مانند آن، که در این صورت، فرد مفروض آن و به عبارتی «معنا»ی آن در فضای ذهن حاصل یا حاضر است و آگاهی و

ذهن به آن «معنا»، اضافه (در اصطلاح ابن سینا) و التفات (در اصطلاح هوسرل) دارند. بدین ترتیب، هر ادراکی ادراک نسبت به چیزی است؛ و از این رو، هر گونه علم و معرفتی بر این اساس مستلزم اضافه است یعنی از «حقایق ذات اضافه» است. به عبارت دیگر، آگاهی و علم و معرفت همواره «آگاهی از» و «علم و معرفت به» است و اصلاً آگاهی و علم و معرفت بدون این التفات بی معناست. پس همواره میان فاعل شناسا (سوژه) از یک سو، و متعلق شناسایی (ابژه) از سوی دیگر، نسبتی وجود دارد و وجود این دو طرف نسبت، قائم به این اضافه یعنی حیث التفاتی است.

سهروردی نیز حقیقت علم را حضور معلوم برای عالم می داند و حتی در فقره‌ای واژه «التفات نفس» را هم به کار برده است (سهروردی، ۱۳۷۳: ۱/۴۸۵). بدین معنا که ادراک و علم اساساً حضور مدرک اعم از ذات شیء یا مثال شیء برای نفس است. از نظر او آنچه در ادراک کفایت می کند، همانا حصول ذات اشیا برای نفس یا حصول امری است که نفس نسبت به آن تعلق حضوری خاصی دارد. از نظر سهروردی اولاً محور علم، خود نفس انسان است؛ و ثانیاً علم هنگامی حاصل می شود که معلوم نزد نفس حضور داشته باشد و نفس نسبت به آن التفات و توجه کند. نکته جالب توجه در فقره مذکور، این است که سهروردی نیز همچون هوسرل خصوصیت ذاتی نفس و آگاهی آدمی را حیث التفاتی آن می داند، علاوه بر این که سهروردی خود واژه «التفات نفس» را به کار برده است.

البته تذکر این نکته ضروری است که این که هر علمی متعلقی دارد، غیر از نظر هوسرل است که آگاهی را «آگاهی از چیزی» می داند. در واقع، هوسرل ناظر به این است که اگر حیث التفات آگاهی نبود، هیچ نوع علم و معرفتی نبود. برای سهروردی ویژگی اصلی حضور است و نه التفات، گرچه التفات کردن را مهم می داند. التفات کردن بین این دو از لحاظ صوری مشترک است؛ زیرا التفات در هوسرل منشأ ایجاد و تقویم علم است و برای سهروردی حضور. این مطلب درباره ابن سینا نیز صادق است.

۴. نظر صدرالمتألهین در باب چیستی علم

شناخت و تحلیل مسأله ادراک، گاهی در مبحث وجود ذهنی، و گاهی در مبحث علم، و گاهی در مبحث کیف نفسانی، و زمانی در مبحث تجرد نفس طرح می‌شود که از راه تجرد اندیشه و تنزه ادراک از مادیت پی به تجرد نفس - که مدرک آن است - برده می‌شود؛ و در هر مبحث، محور مخصوص مورد تضارب آرا قرار می‌گیرد. رعایت حریم هر کدام از مطالب یادشده مانع از اختلاط و مغالطه خواهد بود. اما مراعات حدود این مباحث در حکمت متعالیه، کاملاً مشهود است (جوادی آملی، ۱۳۷۵: ۴۰/۱). از طرف دیگر، ارتباط وجود ذهنی و حیث التفاتی نفس را در آثار صدرالمتألهین نیز می‌توان یافت؛ وی در رساله تصور و تصدیق بر این نظر است که علم، حصول اثری از شیء در نفس است و اثر حاصل از هر شیء خاصی، مسلماً مغایر با اثر حاصل از شیء دیگر است؛ و مقصود از حصول شیء مدرک در ذهن، همین است که صورتی از همان شیء مدرک در ذهن حاصل شود که به شیء دیگر که با معرفت دیگری در ذهن حاصل می‌شود، هیچ گونه تعلقی نداشته باشد. از این مطلب معلوم می‌شود که علم و معرفت به هر چیزی، وجود معرفتی همان شیء معلوم می‌باشد و وجود معرفتی شیء معلوم دیگری نیست؛ زیرا هیچ چیزی نیست مگر این که صورتی از همان چیز در ذهن موجود است که وجود علمی آن به شمار می‌رود و وجود ذهنی این شیء مغایر با صورت‌ها و وجودهای ذهنی اشیا دیگر است، به همان نحو که وجود عینی آن نیز با وجودهای عینی اشیا دیگر مغایر است؛ و در نتیجه، باید پذیرفت که صورت ذهنی هر شیء همان حقیقت و ماهیت آن شیء است در عالم ذهن (ملاصدرا، ۱۴۲۹: ۶).

از این بیان صدرالمتألهین - که در ابتدا همراه با نظر جمهور فلاسفه مشی کرده است - استفاده می‌شود که علم و معرفت، حقیقت «ذات‌اضافه» است و هر علم و معرفتی، علم و معرفت به چیزی است و نمی‌تواند علم به غیر آن باشد. در واقع، صورت ذهنی و معنای موجود در وعاء نفس، معطوف و ملتفت به موجود خاصی است اعم از این که دارای فرد محقق‌الوجود باشد یا مقدرالوجود.



صدرالمتألهین در بحث جواهر و اعراض «اسفار» مسأله علم را به روال قوم طرح می‌کند که بر آن اساس، علم از کیفیات نفسانی است؛ مانند شجاعت و قدرت و علم که از کیفیات نفسانی‌اند. در مبحث وجود ذهنی و مرحله دهم و در مسأله نفس به بیان نظر متوسط و نهایی خود می‌پردازد که در هر جا تبیین وی پیام خاص خود را دارد و برای تنقیح نظر صدر/ مسائل مورد نظر باید مجزا بحث شود. اولین مطلب، جدایی بحث وجود ذهنی و بحث علم است. در مبحث وجود ذهنی که متناظر با مبحث معرفت‌شناسی است، محور اصلی، تبیین چیستی وجود ظلی است (جوادی آملی، ۱۳۷۵: ۴۰۱/۱-۴۱). در واقع، در این مرحله علم از مسأله وجود ذهنی و معلوم بالذات، و قیام صدور از قیام حلولی جدا می‌شود؛ و در این که علم به عنوان وجود و از سنخ وجود لحاظ می‌شود (ر.ک: ملاحظه، ۱۹۸۱: ۲۹۰/۱؛ ۳۷۸/۳؛ ۳۸۳ و ۴۰۲؛ ۱۲۵/۶؛ ۱۵۰، ۱۶۳ و ۳۳۶) و قیام صدور از نفس دارد، سخن از اتحاد عالم و معلوم مطرح می‌شود که این وجود نوری علم - که وجود ذهنی، ظل اوست - حقیقتاً علم و عالم و معلوم است. این نظر متوسط صدر/ است که بحث وجود ذهنی در فضای همین سایه مطرح است (جوادی آملی، ۱۳۷۵: ۹۶ و ۲۷۵) و در این نظر متوسط، تا اندازه‌ای قابلیت تطبیق با نظر موسر/ را پیدا می‌کند. مثالی که برای این نظر ذکر شده (با تلخیص برگرفته از: آیت‌الله جوادی آملی در فایل‌های صوتی ۲۶۵، ۲۶۶، ۲۶۸ و ۲۶۹ مربوط به جلد سوم اسفار در مبحث علم) درخت سرو موجود در باغ است که دارای سایه‌ای مخروط شکل است. در این مثال، چهار چیز قابل تمییز است: درخت، موجودیتش، مخروط، موجودیت آن. مخروط موجود است به وجود ظلی و اثری بر این مخروط مترتب نیست؛ ولی درخت سرو موجود به وجود خارجی است و اثر خاص خود را دارد. در فضای نفس، وقتی علم حاصل شد، این علم موجود به وجود خارجی است که دارای مفهوم است و عین و لام و میم از او انتزاع می‌شود. یک معلوم هم هست که ظل علم است که اثری بر آن مترتب نیست. در فضای نفس یک «وجود علم» هست که منزه از عرض و معروض بودن است و یک «معلوم» هست - ظل وجود علم - که حقیقت معلوم بالعرض است؛ و یک معلوم عرض در عرض داریم که درخت در باغ خارجی است. این درخت ذهنی، معلوم بالعرض است که به برکت وجود

علم، نورانی شده و ظلّ اوست. اگر ماهیت درخت در باغ بالتبع، و به تعبیر دقیق‌تر، بالعرض واقعیت دارد، در صحنه نفس صورت علمی و صورت معلومه وجودش بالتبع، و بلکه بالعرض است. در این حال، درخت در باغ که محکی این صورت علمیه است، عبارت است از معلوم بالعرض الثانی؛ و این صورت علمی در فضای نفس معلوم بالنفس است بالعرض الاول. آنچه مدار اتحاد است - و اصلاً در حدود و ثغور تفکر هوسرلی نمی‌گنجد که عنقا را بلند است آشیانه - و علم و عالم و معلوم بالذات است و حقیقتاً نور و شفاف است، همان وجود علم است و نفس با این علم متحد می‌شود. آیت‌الله جوادی آملی می‌فرماید: در فلسفه‌های غربی چیزی در رابطه با اتحاد عاقل و معقول و مسأله تجرد علم و تجرد روح به چشم نمی‌خورد؛ و اگر چیزی هست بسیار کم‌رنگ است. جمع بین شرق و غرب فلسفه را کامل خواهد کرد، لذا معرفت‌شناسی رایج در فلسفه غرب زیرمجموعه مباحث وجود ذهنی است (فایل صوتی ۲۴۵ مربوط به درس جلد سوم اسفار)، که در این محدوده حداکثر تطبیق بین نظر صدری و هوسرلی این است که علم یعنی صورت علمیه و به تعبیر هوسرلی آگاهی، اضافه و ارتباط و التفات نفس به سوی معلوم و اثره است. البته ارتباط و التفاتی که قوام‌دهنده اثره است و بدون این التفات علم و معرفتی وجود نخواهد داشت.

اما سخن نهایی حکمت متعالیه به روال اهل عرفان طرح می‌شود؛ بدین بیان که نفس خلیفه خداست که خداوند نفس انسان را ذاتاً و صفاتاً و افعالاً بر مثال خود آفریده و لذا این نفس اقتدار بر ابداع و انشاء صور عقلیه دارد (ملاصدرا، ۱۹۸۱: ۲۶۴/۱: ۲۶۵). در این مرحله نهایی آنچه شخص ایجاد می‌کند، یک فیض منبسط است و این فیض منبسط هم «معلوم» را روشن می‌کند و هم «علم» را و همگی قائم به نفسند به قیام صدوری. در نظر متوسط، معلوم، قائم به علم است و علم قائم به نفس، چون نظام علی و معلولی هنوز محفوظ است؛ اما بر اساس نظر نهایی که خلیفه حق تعالی بنخواهد فضای ذهن را روشن کند، علة‌العلل مد نظر است: «دیده‌ای خواهی سبب سوراخ کن»؛ در این صورت، نفس یک فیض منبسط دارد که علم را روشن می‌کند به وجود اقوی، و معلوم را روشن می‌کند به وجود اضعف. هر دو قائم به نفسند: یکی ضعیف و دیگری قوی. در این حال، سخن



از ظهور است و تمام این‌ها مظاهر نفسند (با تلخیص برگرفته از فایل صوتی ۲۴۹ مربوط به درس جلد سوم اسفار آیت‌الله جوادی آملی).

صدرالمتألهین در آرای نهایی خود، حقیقت علم و معرفت را بر اساس «انشای نفس» تحلیل می‌نماید و به نظر می‌رسد این اصطلاح نیز قابل مقایسه با حیث التفاتی هوسرل است. نظر خاص صدرالمتألهین بر این حقیقت مبتنی است که علم به هر شیء، ایجاد و انشای مفهوم آن به وجود ظلّی در عالم نفس یا ذهن است، به نحوی که بین صورت ذهنی و نفس مدرک، نوعی علیّت و معلولیّت برقرار باشد و حضور آن برای نفس حضور اشراقی و قیام آن به نفس قیام صدوری است و نه حلولی.

مطابق نظر جمهور فلاسفه، ماهیت مادام که در خارج همراه با عوارض مادی و مستقل از نفس، وجود دارد امری جزئی و محسوس است؛ و پس از آن‌که نفس آن را احساس نماید، صورت مدرک آن محسوس بالذات است برای نفس و صورت محسوس، در غیاب ماده خارجی که محسوس بالعرض است، در قالب صورت متخیّل برای نفس باقی می‌ماند؛ و از آن پس با تجرید و تقشیر و انتزاعی که نفس نسبت به صور متخیّل دارد صورت معقول ماهیت برای نفس یافت می‌شود. پس صورت معقول ماهیت تنها با فعالیت نفس حاصل می‌شود و ماهیت مجردشده نمی‌تواند وجود ممتاز و جدا از وجود نفس که تجریدکننده آن است، داشته باشد، بلکه وجود فی نفسه آن، وجودی برای نفس نیز می‌باشد (ملاصدرا، ۱۹۸۱: ۲۸۴/۱؛ جوادی آملی، ۱۳۷۵: ۱۷۸/۱-۱۷۹).

بر اساس آنچه صدرالمتألهین نظر دارد، تعبیری از قبیل تقشیر، تجرید و انتزاع که خصوصاً در حکمت مشاء به کار می‌روند، هرگز جنبه محوری نداشته، فقط از باب سهولت در تعلیم از آن‌ها استفاده می‌شود. بر اساس حکمت متعالیه، صورت‌های علمی که در نفس حضور دارند، یا حسی یا خیالی یا عقلانی هستند و هر دسته از این صور، حکم مختص به خود را دارند. صدرالمتألهین معتقد است نفس، مبدع و منشی و ایجادکننده صور حسی و خیالی است؛ یعنی این دسته از صورتهای، فعل و کار نفس هستند و نفس مصدر آن‌ها است؛ اما نفس نسبت به صورت‌های عقلی، مظهر می‌باشد

بنابراین مطابق نظر صدرالمتألهین قیام صورت‌های حسی و خیالی به نفس، از قبیل قیام فعل به فاعل یعنی قیام صدوری است. اما صور عقلی که قیام صدوری به نفس ندارند، نفس برای دریافت آن‌ها از اضافه اشراقیه‌ای برخوردار می‌شود که از ناحیه مبادی نوری و مجرد عقلی آن‌ها افاضه می‌شود (همان).

صدرالمتألهین عوالم سه‌گانه‌ای به تبع ادراکات سه‌گانه برای انسان در نظر می‌گیرد که عبارتند از عالم محسوس، عالم مثالی و عالم معقول (ملاصدرا، ۱۹۸۱: ۳/۳۶۰-۳۶۲). البته در ابتدا ادراکات را به چهار نوع تقسیم می‌کند: احساس، تخیل، توهم، و تعقل؛ و در ادامه ادراک وهمی را گویی همان عقل می‌داند که در مرتبه نازل ساقط شده است. اما «احساس» عبارت است از ادراک شیء موجود در ماده حاضر نزد مدرک بر همان هیأت و شکل مخصوص از این و متی و وضع و کم و کیف. در این مرحله آنچه بدان احساس و محسوس و حاضر بالذات نزد مدرک است، همان صورت شیء است، نه خود آن؛ زیرا تا در حاس اثری از محسوسات رخ ندهد، احساس در حاس بالفعل و حاس بالقوه بودن در یک مرتبه است؛ و اگر اثری از محسوس در آن رخ داد، باید مناسب آن باشد. لذا باید حاصل در حس، صورت مجرد از ماده باشد؛ ولی حس این صورت را تجرید تام نمی‌کند. اما «تخیل» ادراک همان شیء است با هیأت و شکل خود در دو حالت حضور ماده و عدم حضور آن؛ و «توهم» عبارت است از ادراک معنای غیرمحسوس مضاف به جزئی محسوس. «تعقل» ادراک شیء از حیث ماهیت و حد اوست. بنابراین این ادراکات در تجرید مترتبند: ادراک حسی که مربوط به عالم محسوس انسان است، مشروط به حضور ماده نزد آلت ادراک و همراهی با هیئات و جزئی بودن مدرک است؛ ادراک خیالی که عالم مثالی انسان را پوشش می‌دهد، به حضور ماده مشروط نیست؛ اما حصول صور خیالی به مسبوق بودن به صور حسی مشروط است. تا اعداد و زمینه‌سازی صورت‌های محسوس نباشد، مراحل بعدی ادراک رخ نخواهد داد. در توهم، حضور ماده و همراهی هیئات شرط نیست؛ و در تعقل که عالم معقول است از تمامی شرایط

پیشین، تجرید شده است..

نظریهٔ ابتکاری صدرالمتألهین تبیین می‌کند که باید نفس انسان پس از حصول نقوش و علائم حسی، بتواند آن‌ها را به موجودات واقعی تبدیل کند. در واقع، از نظر صدرالمتألهین مواجههٔ حسی با شیء خارجی به این دلیل لازم است که حضور آن باعث اعداد نفس در انشای صورت‌های حسی است، همچنان‌که حضور صورت‌های حسی برای ایجاد صورت‌های خیالی، لازم و ضروری است. به عبارت دیگر، نفس انسان به کمک یافته‌های حواس می‌تواند ماهیت و ذات شیء مورد احساس و ادراک را در خود، وجود دیگری ببخشد که از حیث ماهوی با موجود خارجی یکسان است و آثار خارجی را به همراه ندارد. یعنی ماهیات موجود در خارج در وعاء دیگری در عالم نفس انسانی به وجود دیگری، انشاء و ایجاد می‌گردند.

بنابراین درست است که در علم پزشکی و فیزیولوژی مغز و اعصاب، برای هر یک از حواس و هر نوعی از ادراکات، مرکز خاصی در مغز تشخیص داده شده است که با اختلال آن بخش، فعالیت خاصی از انسان متوقف می‌شود؛ اما در این علوم چگونگی حضور صور در ذهن و حصول علم برای آدمی مشخص نشده است. حتی اگر کار سلول‌های مغزی دریافت امواج باشد، تبدیل آن‌ها به صور حقیقی قابل درک، نیازمند عامل دیگری است که توضیحات علوم تجربی پاسخ‌گوی آن نیست.

از منظر علوم تجربی حداقل باید این امر را پذیرفت که کار حواس، تبدیل وجود خارجی و محسوسات به امواج عصبی است، مانند فرستنده‌های رادیو و تلویزیون که اصوات و تصاویر را به امواج رادیو تلویزیونی تبدیل می‌کند. مغز انسان نیز در حکم گیرنده‌های رادیو و تلویزیون است که نفس انسان به وساطت ابزار مادی مغز و اعصاب، آن امواج و تصاویر را که حاصل تأثیر محسوسات است، دوباره به صور و اصوات تبدیل می‌کند. اما نکتهٔ مهم این است که عقل انسان با ماهیاتی که وجود دوباره یافته، سروکار دارد نه با اصوات و تصاویر؛ زیرا انسان در هنگام تعقل، ذات و ماهیت شیء را درمی‌یابد نه عکس و تصویر و نشانه و شبیح آن را. حواس و اعصاب و مغز انسان تنها صوت و

تصویر را منتقل نمی‌کند بلکه بو و طعم و نرمی و زبری و سردی و گرمی و همه‌ی خواص ظاهری و باطنی را به نفس انسان انتقال می‌دهد و سپس نفس با قدرت خلاقه‌ی خود، این‌ها را به صورت‌های علمی تبدیل می‌کند با تحلیلی که ذکر شد. البته باید در نظر داشت که از منظر صدر المتألهین مغز وسیله‌ای مادی برای تبدیل امواج حاصل از محسوسات نیست، بلکه نفس بر اساس «النفس فی وحدتها کل القوی» در تمام مراتب ادراکی اعم از مرتبه‌ی حسی و تخیلی و وهمی و عقلی، حضور دارد و از همان ابتدا می‌فهمد.

۵. مقایسه‌ی نظر صدر المتألهین و هوسرل

برای روشن‌تر شدن مقایسه‌ی «انشای نفس» صدر المتألهین و «حیث التفاتی» هوسرل، به نظریه‌ی هر دو فیلسوف در باب ادراک حسی و خصوصاً «ابصار» می‌پردازیم. صدر المتألهین برای تبیین بهتر نظریه‌ی انشای نفس، آن را از طریق بحث در حقیقت ابصار و سپس به طور کلی در حواس پنج‌گانه ارزیابی کرده است؛ وی ابتدا به نقل آرای طبیعیون و ریاضیون و سهروردی می‌پردازد و سرانجام نظر خود را درباره‌ی حقیقت ابصار بیان می‌کند (ر.ک: مآصدر، ۱۹۸۱: ۱۷۸/۸-۱۸۱؛ ۳/۳۱۶-۳۱۷).

نظر طبیعیون ناظر به این معناست که هنگام ابصار، صورتی از شیء مرئی در بخشی از رطوبت جلیدیه منطبع می‌شود؛ مانند صورتی که در آینه نقش بسته است. نه به این که از شیء رنگین چیزی جدا می‌شود و به سوی چشم می‌آید؛ بلکه همانند صورت آن در آینه، در چشم بیننده پدید می‌آید و استعداد حصول آن به سبب مقابله‌ی مخصوص است و با وساطت هوای شفاف. ریاضیون بر این عقیده‌اند که ابصار با خارج شدن شعاع است از چشم، به شکل مخروط که رأس آن نزد چشم است و قاعده‌اش نزد شیء مرئی. اما سهروردی ابصار را نه به خروج شعاع می‌داند و نه انطباع، بلکه در نظر وی ابصار به مقابله‌ی شیء مستنیر (روشن) است با عضو بیننده که در آن رطوبت شفاف باشد؛ و زمانی که این شرطها با رفع موانع حاصل شود، نفس نسبت به آن مرئی، علم اشراقی حضوری پیدا می‌کند و آن را به مشاهده‌ی ظاهر و روشن، ادراک می‌کند.

صدرالمتألهین پس از نقل آرا، رأی خود را چنین بیان می‌کند که ابصار هیچ کدام از این سه نظریه نمی‌باشد، بلکه به این نحو که به انشای صورت مماثل با شیء مرئی از عالم ملکوت و به اذن خداوند است و این صورت، مجرّد از ماده و چنان که گفته شد، مخلوق و معلول نفس و قائم به آن است؛ مانند قیام فعل به فاعلش، و نه قیام مقبول به قابلش. به عبارت دیگر، ابصار به خلاقیت نفس است که صورتی مشابه و مماثل با شیء مرئی را در صقع ذات خود ایجاد و انشاء می‌کند و این صورت، معلول نفس است، به اذن الله، و قائم به آن است همچون قیام معلول به علتش و سایه به صاحب سایه؛ و به طور کلی، علم و معرفت که عبارت دیگری از ادراک است، مطلقاً چه ادراک بصری و چه غیر آن، از شؤون نفس است؛ نه این که نفس محل قابل برای پذیرفتن صورت‌های منتقل شده از اشیای خارجی باشد. صدرالمتألهین در ادامه، وجود چشم و صورت طبیعی و وضع مخصوص را از شرایط ابصار می‌داند. علت احتیاج به شرایط این است که نفس در اوایل فطرتش ضعیف و غیرمستغنی از قوام به غیر است؛ و بنابراین در ادراکاتش نیازمند ماده جسمانی و شرایط دیگر است؛ و اگر کمال یابد و از بدن طبیعی بی‌نیاز گردد، در ادراکات خود مانند ادراکات جزئی بصری و سمعی و غیره نیز از جسم و جسمانیات و انفعالات آن‌ها مستغنی می‌شود (همو: ۴۲۵-۴۲۴/۶).

صدرالمتألهین ابصار را به عنوان نمونه ذکر کرده است و در واقع، وی همین تبیین و تحلیل را به کل احساس تعمیم می‌دهد؛ مثلاً می‌گوید: مذوق نه عبارت است از کیفیت طعمی که قائم به جسم مطعوم است و نه کیفیتی که قائم بر رطوبت لعابی است و نه کیفیتی که قائم به جرم زبان است؛ بلکه عبارت است از صورت ذوقیه‌ای که قائم بر قوه ذوق است و تمام صور حسی در سایر حواس نیز به همین منوال است که در حقیقت، محسوس عبارت است از صورت جزئی‌های که با قوه حاسیه برای نفس حاصل می‌شود» (همو: ۱۶۶/۸).

بنابراین طبق نظر صدرالمتألهین، صور حسی و صور خیالی مخلوق نفس هستند. اما این که گاهی این صور را افاضه الهی می‌داند (همو: ۳۱۶/۳) منافاتی با فاعلیت نفس ندارد؛

زیرا همه موجودات اعم از علت و معلول و غیره مستخر اراده او هستند و اگر در جایی عنوان علیّت و فاعلیّت را به شیء می‌دهیم، منظور واسطه فیض بودن آن است؛ و این خلاقیت به اذن خداوند است. به تعبیر دیگر، بنا به عقیده مآلصدر، اصل وجود صورت در حس ما، به انشای نفس و خلاقیت آن است، همچنان که اصل وجود صورت در ذات نفس به ایجاد خداوند است.

وی برای این که خلاقیت نفس انسان نسبت به صورت‌های علمی را بهتر توصیف کند، تشبیه جالبی دارد و می‌گوید که مثل نفس در ایجاد این صور، مثل خداست در ایجاد اعیان خارجی و همان طور که اعیان موجودات در پیشگاه خداوند حاضر و به وجود او قائمند، صورت‌های حسی و خیالی و عقلی نیز در برابر نفس، حاضر و به وجود او قائمند (همو: ۲۶۵/۱).

هوسرل به دو نحوه شهود - که دو گونه ادراک است - معتقد است: شهود حسی و شهود آیدتیک. در نظر وی، هر دو نحوه شهود، متعلقات خاص خود را دارند. متعلق شهود حسی، امور واقع (Facts) و متعلق شهود آیدتیک ذوات و ماهیات (Essences) است. شهود حسی در نظر هوسرل همان ادراک است و ادراک، فعلی از افعال آگاهی است. هوسرل در میان ادراکات، برای «ابصار» تقدّم و اعتبار خاصی قائل است و آن را نمونه شاخص برای تمام ادراکات می‌داند؛ مثلاً وقتی درختی را می‌بینیم، ابصار متمثل ساختن درخت نیست - همان طور که صدرالمثالیهین می‌گفت انطباع صورت مادی نیست - بلکه نحوی «حضور متجسّد» درخت نزد مدرک است (Husserl, 1982, p.3). سپس در مرحله دوم، ما از خلال تجربه و شهود حسی به شهود ذات نایل می‌شویم و شهود ذات، معنای امر محسوس را تعیین می‌کند. اما طریق وصول به ذوات، حیث التفاتی ذهن و آگاهی است. آگاهی فقط وقتی آگاهی است که متوجه و ملتفت به چیزی باشد، و معلوم یا متعلق شناسایی نیز جز در ارتباط با آگاهی قابل تعریف نیست. این بدان معنا نیست که اندراج شیء (معلوم) در آگاهی و ذهن، همانند اندراج در جعبه باشد، بلکه به این معناست که شیء یا ابژه جز برای آگاهی معنا ندارد و ذات و ماهیتش همواره قالبی است برای مدلول

دلالت؛ وجهه قابل مقایسه این نظر با نظریه «انشای نفس» در این جاست که ذوات خارج از عمل آگاهی و خارج از ادراک و فعالیت‌های ذهنی که ناظر به آن‌ها می‌باشند، و همچنین خارج از حالتی که آگاهی در ضمن آن ذوات را شهود می‌کند، هیچ نوع وجودی و ظهوری ندارند. بنابراین حیث التفاتی ذهن و آگاهی، تحلیل پویایی ذهن است که معنای ایزه‌ها و اشیای جهان را به آن‌ها می‌دهد. مطابق مثال خود هوسرل، باید گفت که موجودات ریاضی، خارج از فعالیت‌های ریاضیدانی که آن‌ها را ایجاد و انشاء می‌کند، هیچ نوع وجودی ندارند، اما وجود آن‌ها با وجود همین اعمال ریاضی هم خلط نمی‌شود. در واقع، موجودات ریاضی هیچ نوع وجودی نه در ادراک دارند و نه در خارج؛ کیفیت وجود آن‌ها به کیفیتی وابسته است که ضمن آن، ادراک آن‌ها را می‌بیند (ابصار می‌کند) و به آن‌ها معنا می‌دهد.

اما در این حال، متعلق ادراک حسی در کجا واقع است؟ در توضیح این امر می‌توان به همان مثال هوسرل توسل جست: فرض کنیم توجه ما در باغی به درخت سیبی پرشکوفه معطوف است که با نوعی احساس لذت همراه است. از نظر فهم متعارف عامه، چنین ادراکی در وهله نخست عبارت است از وضع درخت سیب در باغ، سپس ارتباط دادن درخت سیب واقعی با آگاهی مدرک متفکر، و این همان چیزی است که در آگاهی، درخت سیبی تصویر شده به وجود می‌آورد که با درخت سیب واقعی مطابقت دارد. در نتیجه دو درخت سیب وجود دارد: یکی در باغ و دیگری در آگاهی. آیا این دو درخت یکی هستند؟ اگر درخت سوومی را تصور کنیم تا با آن، هویت این دو درخت را بتوان دریافت، لازمه‌اش افتادن به حلقه‌های بی‌نهایت تسلسل است و نتیجه‌اش نادیده گرفتن ماهیت ادراک درخت سیب. اما اگر به تحلیل حیث التفاتی تمسک جوئیم، نه از درخت سیب فی‌نفسه - که چیزی از آن نمی‌دانیم - آغاز خواهیم کرد و نه از درخت سیب تصویر شده - که از آن هم چیزی نمی‌دانیم -؛ بلکه از خود اشیا یعنی از خود درخت سیب به عنوان «مدرک» (نوئما یعنی مدرک آن گونه که مورد التفات است) و از فعل ادراک درخت سیب در باغ آغاز می‌کنیم که تجربه زنده اولیه است برای شروعی که از آن

به فهم درخت سیب واقعی یا درخت سیب تصویر شده می‌رسیم. اگر ابژه (معلوم) همواره ابژه برای یک سوژه (آگاهی یا ذهن) است، در این صورت ابژه عبارت از مدرک یا شیء مورد اندیشه، به یاد آمده، متخیل، و... خواهد بود، و نه شیء فی نفسه. مطابق تحلیل حیث التفاتی، رابطه میان ادراک و متعلق آن، به گونه‌ای تصور می‌شود که برای فهم متعارف عامه عجیب به نظر می‌آید؛ زیرا در این تحلیل، ادراک و متعلق آن در طبیعت، دو وجود جدا از هم نیستند که بعداً باید بین آن دو رابطه‌ای برقرار شود. اگر ادراک، همواره ادراک چیزی است و اگر مدرک برای ادراک است، دیگر از این تلازم و تضایف نمی‌توان خارج شد؛ زیرا در بیرون از این تلازم و تضایف، نه ادراکی وجود دارد و نه مدرکی.

بدین ترتیب، مدرک و سرانجام جهان که به ساختار حیث التفاتی ذهن و آگاهی وابسته‌اند، هوسرل را وادار می‌کند که ابژه‌ها و اعیان را «مقوم» بخواند. بر این اساس، مطالعه و بررسی کیفیت «تقویم» جهان در ذهن، ماهیت اصلی پدیدارشناسی هوسرل را تشکیل می‌دهد. البته ساختن و قوام دادن در این موضع، به کمک شهود و حیث التفاتی آگاهی است. در این طریق نه تنها باید اعتقاد به وجود واقعی جهان در رویکرد طبیعی انسان‌ها را «بین پرانتز» نهاد و از هر گونه حکم وجودی پرهیز کرد و «جهان را صرفاً به عنوان پدیداری در آگاهی که ادراک آن محتاج هیچ گونه پیشداوری درباره وجود واقعی آن نیست، لحاظ کرد، بلکه باید کلیه علوم مربوط به این جهان را نیز که در شالوده‌شان اعتقاد صریح یا ضمنی به وجود جهان نهفته است، مشمول اپوخه یا تعلیق داوری قرار داد» (Husserl, 1997, First).

نتیجه

از مجموع آنچه گفته شد، می‌توان چنین نتیجه گرفت:

۱. از دیرباز بررسی یکی از موجودات جهان که ذهن متفکران را سخت به خود مشغول داشته است، چستی علم و معرفت است. در این مسأله، فیلسوفان غرب و حکمای اسلامی بررسی‌ها و آرای قابل توجهی بیان کرده‌اند.



۲. حکمای اسلامی چون در علم، حیثیت «تعلق به غیر» را یافتند، ماهیت و چیستی آن را در همان تعلق به غیر، به ذات الاضافه بودن تعبیر کردند. صدر المتألهین با تبیین دقیق حیثیت اضافه داشتن علم، فراتر از سایر حکما، چیستی آن را از نوع اضافه اشراقی می‌داند که از طریق انشای نفس شکل می‌گیرد. در این صورت علم و معرفت از سنخ مقولات خارج شده و مسانخ با وجود و هستی خواهد شد.

۳. فیلسوفان غربی از ماهیت معرفت کمابیش بحث کرده‌اند. در قرون وسطا اصطلاح «حیث التفاتی» به کار رفت، اما کاربرد دقیق‌تر آن بابت‌تانو به ثمر نشست و سپس هوسرل در تبیین چیستی معرفت و با اصلاح نظر استاد خود، از حیث التفاتی استفاده کرد. نظر هوسرل این بود که حیثیت التفاتی و جهت داشتن ذهن به اشیا، علم و معرفت را تشکیل می‌دهد و لذا معرفت حرکت فاعل شناسا است به سمت متعلق شناسایی؛ و نه حرکت شیء به طرف ذهن و نه این که شیء خارجی در ذهن حلول کند. طبق این تحلیل، حاصل دو حدّ ذهن و عین یعنی التفات و روی آوردن اولی به سوی دومی، «پدیدار» است. بدین سان از واقعیت محض که وابسته به فاعل شناسا نباشد، نمی‌توان سخن گفت. با استفاده از حیث التفاتی انسان با خود اشیا ارتباط دارد و اشیا از ظرف زمان و مکان و مقولات فاهمه - آن طور که کانت معتقد بود - برای انسان معلوم نمی‌شود. پدیدار که محصول خصوصیت ذاتی آگاهی یعنی حیث التفاتی است، داده بی‌واسطه آگاهی است. حیث التفاتی مدار بسته آگاهی در فیلسوفان سابق را در هم می‌شکند؛ زیرا حیث التفاتی «آگاهی از» چیزی است و طریقی است که اشیا را پدیدار می‌کند و این «حیث پدیداری» بخشی از هستی آن‌هاست. اشیا «آن گونه که هستند» پدیدار می‌شوند و «آن گونه هستند» که پدیدار می‌شوند. بر این اساس، پدیدارها واقعی‌اند. در حالی که با تحلیل فیلسوفان تجربی مسلک یا سنت دکارتی، تصور می‌شد اشیا به حوزه امور روانی و نفسانیات آدمی وابسته و صرفاً مبتنی بر روان‌شناسی هستند. اما اکنون به برکت حیث التفاتی، به صورت هستی‌شناسانه درک می‌شوند. بنابراین امور متعلق به آدمی اعم از واژه‌ها، تصاویر، اشیا، اذهان، قوانین و غیر این‌ها به صورت اموری

در هستی پدیدار شده، حقیقتاً موجودند. بدین سان سخن از ادراک و معرفت محض، مبهم است و سخن از واقعیتی که در معرفت و ادراک قرار نگرفته، بی معنا است.

۴. مقایسه این نظریه هوسرل با انشای نفس صدراپی حکایتگر آن است که نوعی تفاهم فکری در این مسأله بین این دو فیلسوف برقرار است و با توجه به زمینه‌ها و سنت‌ها و ماده متفاوت بحث، نوع رقیق شده و کمرنگی از انشای نفس صدراپی در آرای هوسرل مشاهده می‌شود. اگر آگاهی و ذهن آدمی است که از طریق خصوصیت و حیث ذاتی اش که حیث التفاتی به اشیا و ابژه‌هاست، ماده به هم ریخته و بی نظم خارجی را نظم و معنا می‌بخشد و مثلاً به صورت درخت پدیدار می‌شود، پس گویی آگاهی، پدیدار درخت را با «التفات» به داده‌های حسی، «انشاء» کرده است. در نظر صدرالمتألهین، نفس با توجه به شرایط حاصل شده، صورتی مماثل به شیء خارجی «انشاء» می‌کند و این صورت انشاء شده علم و معرفت است. در این حال، بی آن که نیازی به تعلیق شیء خارجی باشد، آن شیء خارجی خود به خود کنار می‌رود؛ زیرا آن شیء فارغ از مشاهده و علم ما در آن جا نیست، بلکه آن گونه که در آگاهی پدیدار می‌شود و آن گونه که نفس آن را در فضای خود انشاء می‌کند، معلوم ماست.

۵. ضرورت و ثمره مقایسه این مسأله در هوسرل و صدرالمتألهین، ناشی از شأن و اهمیتی است که هر دو فیلسوف برای مقام و منزلت «انسان» قائلند. یکی حیث التفاتی آگاهی و ذهن آدمی را معنا بخش و عینیت بخش مواد بی نظم و بی قواره خارج می‌داند و دیگری انشای نفس آدمی را قوه خلاقه ذهن دانسته، انسان را به اله متشبه می‌کند. از نظر هوسرل حیث التفاتی راه گشایش به بیرون ذهن است و با آن معضل «خود - محوری» سنت دکارتی و اصحاب اصالت تجربه که در آن آگاهی به «خود - محصور» و مانند حصاری به خود بسته می‌نماید، حل می‌شود. در نظر هوسرل حیث التفاتی موجب می‌شود همواره امور را در حالت زنده و انضمامی بررسی قرار کنیم و اگر ساحت فلسفه، ساحتی باشد که وعاء محتویات آن فقط در ذهن به «خود - محصور» باشد و کاری با صحنه عمل نداشته باشد، خارج شدن و وارد شدن در آن ساحت، هیچ گونه

منشأ اثر نخواهد بود؛ و اگر به طور خیالی تصور کنیم که می‌توان در ساحت عقل صرف بود و در واقعیت هم زندگی کرد، ملاحظه خواهیم کرد که الزامات عملی ما را متوجه ناتوانی دستورالعمل‌های عقل صرف در صحنه عمل می‌کند.

بنابراین اگر ارتباط فاعل شناسا و متعلق شناسایی یعنی چیستی علم و معرفت تنها با عقل و قیاس بررسی شود و از محیط واقعی و حاکم بر آن‌ها جدا شود، به تدریج فاصله علم مفهومی با علم واقعی زیادت‌تر می‌شود و در نتیجه، این قبیل علوم فاقد قدرت تأثیر و تصرف در عمل خواهد بود. به عبارت دیگر، معرفت باید در ارتباط با انسان موجود در جهان بررسی و فهمیده شود و از «در جهان بودن انسان» غفلت نشود. بر همین اساس، دیده می‌شود که هر دو فیلسوف مورد بحث ما، یکی از طریق انشای نفس و قدرت خلاقیت آن و دیگری از طریق حیث التفاتی نفس و آگاهی، در جهان بودن انسان را مد نظر دارند و طرح چیستی علم و معرفت را به صورت «انضمامی و عینی» بیان می‌کنند و نه «انتزاعی».

به دنبال این توجه به واقعیت‌های انضمامی است که از علم در مورد هدایت انسان به زندگی بهتر، انتظاراتی حاصل می‌شود. این نکته را می‌توان تحت عنوان «علم جهت‌دار» مطرح کرد و جهت‌داری علم، بدون توجه به تجلیات انضمامی حیات انسانی، دقیق و جامع نخواهد بود. در واقع، اگر علم در یک مقوله واقع می‌شد، جهت‌دار بودن علم درخواست نمی‌شد؛ زیرا تنها مقوله کیف یا اضافه، فی‌نفسه متضمن جهت‌داری و صلاح انسانی نیست (نوالی، ۱۳۸۳: ۱۶۵).

منابع

۱. ابن سینا، (بی تا)، **التعلیقات**، تحقیق عبدالرحمن بدوی، مکتب الاعلام الاسلامی، قم.
۲. _____، (۱۴۰۴)، **الشفاء، المنطق**، تحقیق ابراهیم مدکور، کتابخانه آیت الله مرعشی نجفی، قم.
۳. _____، (۱۳۷۵)، **الشفاء، النفس**، تحقیق آیت الله حسن زاده آملی، مرکز النشر، قم، چاپ اول.
۴. جوادی آملی، عبدالله (۱۳۷۵)، **رحیق مختوم شرح حکمت متعالیه**، مرکز نشر اسراء، قم، چاپ اول.
۵. _____، (بی تا)، **فایل های صوتی مربوط به دروس جلد سوم اسفار**.
۶. حائری یزدی، مهدی (۱۳۶۷)، **آگاهی و گواهی**، ترجمه و شرح رساله تصور و تصدیق صدرالمتألهین شیرازی، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، تهران، چاپ دوم.
۷. رشیدیان، عبدالکریم (۱۳۸۴)، **هوسرل در متن آثارش**، نشر نی، تهران، چاپ اول.
۸. سهروردی، شهاب الدین یحیی (۱۳۷۳)، **مجموعه مصنفات، المشارع و المطارحات**، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، تهران، چاپ دوم.
۹. طباطبایی، سید محمدحسین (۱۳۷۵)، **اصول فلسفه و روش رئالیسم**، انتشارات صدرا، تهران، چاپ پنجم.
۱۰. لیوتار، ژان فرانسوا (۱۳۸۴)، **پدیده شناسی**، ترجمه عبدالکریم رشیدیان، نشر نی، تهران، چاپ دوم.
۱۱. ملأصدرا شیرازی، صدرالدین محمد (۱۹۸۱)، **الحکمة المتعالیه فی الاسفار العقلیه الاربعه**، داراحیاء التراث العربی، بیروت، الطبعة الثالثة.
۱۲. _____، (۱۴۲۹)، **التصور و التصدیق**، انتشارات زاهدی، قم، چاپ اول.
۱۳. نوالی، محمود (۱۳۸۳)، **نگرش اگزیستانسیالیستی (مجموعه مقالات)**، مؤسسه تحقیقاتی علوم اسلامی - انسانی، انتشارات دانشگاه تبریز، چاپ اول.

14. Aristotle (1995), **On the Soul; Metaphysics**, Princeton University press.
15. Bell, David, (1991), **Husserl**, Routledge, London and New York.
16. Brentano, Franz, (1995), **Psychology from an Empirical Standpoint**, Routledge, London and New York.
17. Husserl, Edmund, (1997), **Cartesian Meditations**, trd: Cairns, Kluwer Academic Publishers, Dordrecht/Boston/London.
18. _____ (1982), **Ideas pertaining to a pure phenomenology and to a phenomenological philosophy**, book 1, trad: Fred Kersten, Kluwer Academic Publishers, Den Haag.
19. _____ (1976), **Logical Investigations**, trad: J.N.Findly, Routledge, London and New York.
20. _____ (1981), **Psychological Studies for Elementary Logic**, In: HUSSERL, shorter works, University of Notre Dame Press.
21. Kanti Bhadra, Mrinal, (1990), **A critical survey of Phenomenology and Existentialism**, Indian council of philosophical Research.
22. Philips, Herman, (1987), **The concept of Intentionality**, In: Philosophy Research Archives, In: Internet.
23. Plato, (1997), **Charmides**, In: COMPLETE WORKS, Edited, with Introduction and Notes, by JOHN M. COOPER, HACKETT PUBLISHING COMPANY Indianapolis/Cambrid.



24. Russell, Matheson., (2006), Husserl: A Guide for the perplexed, Continuum International publishing Group, London and new York.
25. Smith, David Woodruff., (2007), Husserl, Routledge, London and New York.
26. Smith, Barry and Smith, Woodruff; (1999), **Introduction**, in: The Cambridge Companion to Husserl, The University of Cambridge.
27. Sokolowski, Robert, (2000), **Introduction to phenomenology**, Cambridge University press.
28. Willard, Dallas., (1999), knowledge, in: The Cambridge Companion to Husserl, Cambridge University Press.

