



The University of Tehran Press

**FALSAFEH**

Online ISSN: 2716-974X

<https://jop.ut.ac.ir>



## A Comparing the Concept and Phenomenological Function of Intuition of Essence According to Descartes and Husserl

Abdolreza Safari 

Associate Professor, Department of Islamic philosophy and theology, Payame Noor University, Tehran, Iran. Email: [a.safari@pnu.ac.ir](mailto:a.safari@pnu.ac.ir)

### Article Info

**Article Type:**

Research Article

(99-121)

**Article History:**

**Receive Date:**

30 December 2024

**Revise Date:**

06 April 2025

**Accepte Date:**

20 April 2025

**Published online:**

09 February 2026

### Abstract

This article, based on a descriptive-analytical method, focuses on the phenomenological role and function of intuition of essence in Descartes and Husserl. Although the author introduces intuition as a common methodological process in the phenomenology of Descartes and Husserl, he observes clear differences between them in terms of the working components in the category of intuition. By making a necessary distinction between the mental actions of intuition and deduction, Descartes considers intuition to be merely the creator of immediate intrinsic self-evidence and worthy of the basis of the philosophy of certainty. In order to go beyond the certainty resulting from the self-evidence of immediate intuition, Descartes resorts to the categories of time and memory. But since memory lacks the capacity to guarantee the indisputability of intuition from the "present" to the "past" or "future", it resorts to the concept of God, or in fact, the doctrine of the entry of divinity into history, to guarantee the temporal continuity of the immediate indisputability of the intuition of the "I". However, for Husserl, intuition depends primarily on the intentional aspect, and without the basis and foundation provided by intuition, it is not possible to achieve a certain basis for phenomenal knowledge. By adopting a completely new approach, Husserl tries to obtain the intrinsic indisputability of intuition, contrary to Descartes' wish, not from the divine intellect, but from the transcendental ego or subjective objectivity, which is the existential condition of objects. Therefore, he places "imagination" at the center of the intuition of essence, and by introducing new concepts, he completes intuition by defining it as an epistemological decision and responsibility, the coherence of essence, and the continuity of the ego of transcendence.

**Keywords:**

Phenomenological function, Intuition, Descartes, Husserl, Intuition of essence

**Cite this article:** Safari, A. (2025-2026). A Comparing the Concept and Phenomenological Function of Intuition of Essence According to Descartes and Husserl. *FALSAFEH*, Vol. 23, No. 2, Autumn-Winter 2025-2026, Serial No. 45 (99-121).

DOI: <https://doi.org/10.22059/jop.2025.387264.1006870>



**Publisher:** The University of Tehran Press.

## 1. Introduction and Problem design

Intuition and intuition of essence are considered the central concepts of the Cartesian system and Husserl's philosophy. Around these central structures emerge, which, although they bring these two thinkers closer to a common doctrine, at the same time give rise to significant differences between them. Descartes should be considered the originator of an approach based on the function of intuition. The idea of intuition is a type of activity resulting from the function of reason, which is devoid of any doubt due to its clarity and distinction. Accordingly, in the third rule of the book of **Rules**, he believes that even deductive reasoning is appropriate to intuition. There is a gap of about two hundred and fifty years between the presentation of Descartes' views and Husserl's. During this period, many critics and philosophers criticized and examined Descartes' phenomenological intuitional method. The rationalism and empiricism after Descartes were formed under the influence and even against his ideas. Rationalists, while emphasizing rational and innate principles and concepts for intuition, expressed their differences with him. He tried to specify the limits of phenomenal cognition by emphasizing the role of experience. Despite obvious differences, Edmund Husserl revived the phenomenological method with Descartes' goals, namely "rigorous scientific philosophy", about three centuries after Descartes. His phenomenological method emerged as a new epistemological method after a long struggle over the possibility of knowledge and the manner of cognition, its absolute or relative nature, and the sources of knowledge. Husserl's transcendental phenomenology, despite its somewhat similar approach to the analytical thinking of Frege and Russell, was in a way a competitor to this thinking. Because although the analytical approach dealt with the logical and mathematical analysis of concepts and phenomena of the world, Husserl emphasized the possibility of direct knowledge without presuppositions and founded another type of subjectivism, in a sense, transcendental idealism. In phenomenological thinking, which is considered a kind of "method", direct confrontation with phenomena and the negation of any presuppositions and placing the existence of everything in parentheses, that is, *epoche*, were considered. Therefore, in this type of approach, the issue is not determining the limits of knowledge, but rather the extent to which self-consciousness can reach intrinsic and in-itself evidence. Therefore, the goal of this approach is not to decipher a world in which various talents and actualities are embedded in its essence. Rather, our encounter with the world leads to a more substantial and intrinsic knowledge of ourselves and, through that, to a knowledge of others. The point of reliance of this method cannot be evaluated by conventional and natural criteria, but is based on the human self, that is, his self-awareness as the pure self or transcendental ego. This "self" does not trust or rely on anything other than itself and is considered free and liberated.

## 2. Area of the research

The title of one of Husserl's works, *Cartesian Reflections*, is considered to be an introduction to phenomenology by adopting a phenomenological approach, the starting point of Husserl's transcendental phenomenology. In this book, Husserl presents five reflections in the same Cartesian manner. Although Husserl specifically mentions the movement that Descartes started and is the introduction to the new movement of phenomenology as Descartes' fundamental work, the rest of this book has no resemblance to Descartes' reflections. Because there are several fundamental differences between Husserl and Descartes: **First**, unlike Descartes, the number of Husserl's reflections is five. However, the structure of Cartesian reflections includes six reflections. **Secondly**, the main support of Husserl's reflections is on the pure ego and transcendental self-consciousness. **Thirdly**, only a small part of the fifth reflection deals with the intersubjective problem, that is, the proof of the other ego and the social realm of egos, and most importantly, with the life of the world. In other words, Husserl wants to return a person to the same pre-reflective lived experience and the world of life free from philosophical presuppositions and the method of causal explanation. In this work and some other works, such as *Ideas* and the *Crisis of European Sciences*, he deals with Descartes' perspective and his influence on philosophy. Husserl's attention to Descartes and Plato in this book and the book *The Crisis of European Sciences* has distinguished him from some phenomenologists after him, such as

Heidegger. Husserl considers Plato as a fundamental philosopher, but Heidegger considers Plato to be far removed from the main goal pursued by early philosophers such as Anaximander, Heraclitus and Parmenides. For Husserl, the new phenomenological movements are indebted to Descartes. But from Husserl's perspective, Cartesian system could not fully show the main elements of this discovery and quickly went from I think to my own being and the being of the world and God and deviated from its path. Now it was Husserl who had to complete Descartes' work. Husserl tried to actualize all the possibilities that were hidden in the Cartesian I think and that he could not fully extract. Philosophy as a precise and exact science was one of Descartes' main goals, and Husserl wanted to bring Descartes' effort to fruition. Thus, a common goal can be seen between the two. Husserl believed that Descartes, unlike Plato, used mathematics as an example for philosophical knowledge in its specific sense. According to Husserl, Plato also sought certainty in philosophy, but it was Descartes who, considering the structure of the "ego" and the subject of consciousness, established the basis of a philosophy that led to efficient and undoubted results. Therefore, according to Husserl, the only thing that has philosophical importance in the true sense in Descartes' philosophy is I think and the cogito, which can be relied on to achieve the goal of philosophy as a certain science. Thus, the author's intention in this article is to examine the phenomenological function of intuition in the approach of philosophy as a certain science according to both of them, through an epistemological analysis of intuition from the perspectives of Descartes and Husserl.

### 3. A brief summary of the research results

This article examines and analyzes the concept and phenomenological function of intuition in Descartes and Husserl. From Descartes' perspective, intuition is based on the concept of presence. He tried to abstract this presence from time. In the Cartesian system, the God of time is the sustainer of the inherent self-evidence of intuition. The important function of intuition, which relies on presence and based on the doctrine of point-orientedness for Descartes, is that this presence determines the life of the individual here and now. To achieve this function, Descartes trusts God. Therefore, based on trust in God's righteousness, the coherence of my consciousness in the past and present is guaranteed. But on the other hand, for Husserl, the coherence of the ego and the pure I, in other words, the transcendental subject, is introduced as the guarantor of the self-evidence of intuition. And in this way, he tries to overcome the crisis of science. Husserl trusts the I (ego) and the coherence of consciousness is justified through the "I". The central function of the transcendental subject is that the flow of intrinsic intuitional clarity coordinates time as a whole and removes it from a common and common time like the past that is dependent on memory. This time therefore becomes subjective time. Thus, as a result of the transcendental subject being placed at the center of Husserl's intuitionism,



## فلسفه

شاپای الکترونیکی: ۹۷۴X-۲۷۱۶

<https://jop.ut.ac.ir>



# مفهوم و کارکرد پدیدارشناختی شهود ذات نزد دکارت و هوسرل

عبدالرضا صفری ✉

دانشیار گروه فلسفه و کلام اسلامی دانشگاه پیام نور، تهران، ایران. رایانامه: [a.safari@pnu.ac.ir](mailto:a.safari@pnu.ac.ir)

### چکیده

### اطلاعات مقاله

این مقاله استوار بر روش توصیفی-تحلیلی بر نقش و کارکرد پدیدارشناختی شهود ذات نزد دکارت و هوسرل تمرکز دارد. طبق یافته‌های مقاله، علیرغم آنکه شهود فرآیند روش‌شناختی مشترک در پدیدارشناسی دکارت و هوسرل است، اما از حیث مؤلفه‌های کارگر در مقوله شهود تفاوت‌های آشکاری میان این دو وجود دارد. دکارت با ایجاد تمایز ضروری میان کنش‌های ذهنی شهود و قیاس، شهود را صرفاً واجد بدهت ذاتی بی‌واسطه و سزاوار اساس فلسفه یقینی می‌داند. دکارت به منظور فراتر بردن یقین حاصل از بدهت شهود بی‌واسطه به مقوله زمان و حافظه متوسل می‌شود. ولی از آنجا که حافظه فاقد ظرفیت تضمین بدهت شهود از «اکنون» به «گذشته» یا «آینده» است، به مفهوم خدا یا در حقیقت آموزه ورود الوهیت در تاریخ متوسل می‌شود تا استمرار فرازمانی بدهت بی‌واسطه شهود «من» را تضمین کند. با این همه نزد هوسرل، شهود در درجه اول به جنبه التفاتی بستگی دارد و بدون اساس و بنیادی که از سوی شهود داده شده، دست یافتن به اساس یقینی شناخت پدیداری امکان‌پذیر نیست. هوسرل با در پیش گرفتن رویکردی کاملاً نو می‌کوشد بدهت ذاتی شهود را برخلاف خواست دکارت نه از عقل الهی، بلکه از آگوی استعلایی یا موضوعیت نفسانی که شرط وجودی اعیان است، به دست آورد. بنابراین «خیال» را در مرکز شهود ذات می‌گذارد و با ورود مفاهیم نو، شهود را از رهگذر تعریف آن به منزله تصمیم و مسئولیت معرفت‌شناختی، انسجام ذات و استمرار آگوی فرازمان تکمیل می‌کند.

نوع مقاله:

علمی - پژوهشی

(۹۹-۱۲۱)

تاریخ دریافت:

۱۰ دی ۱۴۰۳

تاریخ بازنگری:

۱۷ فروردین ۱۴۰۴

تاریخ پذیرش:

۳۱ فروردین ۱۴۰۴

تاریخ انتشار:

۲۰ بهمن ۱۴۰۴

کارکرد پدیدارشناختی، شهود، ذات، دکارت، هوسرل

واژه‌های کلیدی:

استناد: صفری، عبدالرضا (۱۴۰۴). مفهوم و کارکرد پدیدارشناختی شهود ذات نزد دکارت و هوسرل. *فلسفه*، سال ۲۳، شماره ۲، پاییز و زمستان ۱۴۰۴، پیاپی ۴۵ (۹۹-۱۲۱).

DOI: <https://doi.org/10.22059/jop.2025.387264.1006870>



ژورنال فلسفه و کلام اسلامی  
پرتال جامع علوم انسانی

ناشر: مؤسسه انتشارات دانشگاه تهران

## ۱. مقدمه

شهود و شهود ذات تعبیر کانونی نظام دکارتی و فلسفه هوسرل به شمار می‌آید و بر گرد اینان ساختارهای کانونی پدید می‌آید که اگرچه این دو متفکر را به آموزه‌ای مشترک نزدیک می‌سازد اما در عین حال سبب پیدایش اختلافات چشمگیر میان آنها می‌شود. دکارت را باید موحد رویکرد مبتنی بر عملکرد شهود دانست. مراد وی از شهود گونه‌ای فعالیت ناشی از عملکرد عقل است که به سبب وضوح و تمایزش فاقد هرگونه تردید است. بر این اساس او در قاعده سوم از کتاب *قواعد* معتقد است که حتی استدلال قیاسی مقتضی شهود است. از این نظرگاه، عقل به عنوان مهم‌ترین ابزار معرفت انسانی و سوژه به عنوان یگانه عامل شهود معرفی شده است.

از هنگام ارائه دیدگاه‌های دکارت تا هوسرل حدود دویست و پنجاه سال فاصله وجود دارد. در این مدت بسیاری از منتقدان و فیلسوفان به نقد و بررسی روش شهود پدیدارشناسانه دکارت پرداختند. نظام‌های عقل‌گرایی و تجربه‌گرایی پس از دکارت زیر تأثیر و حتی در برابر اندیشه‌های او شکل گرفتند. عقل‌گرایان ضمن تأکید بر اصول و مفاهیم عقلانی و فطری برای شهود به بیان اختلافات خود با او پرداختند. تجربه‌گرایان مفاهیم عقلانی و فطری آزاد از تجربه را نفی کردند و به تأثیر حواس و تجربه در شناخت پدیداری بیش از عوامل دیگر تأکید داشتند. این روند تا روزگار کانت ادامه داشت. وی کوشید تا حدود شناخت پدیداری را با تأکید بر نقش تجربه مشخص سازد.

ادموند هوسرل با وجود اختلافات آشکار، روش پدیدارشناسی را با همان اهداف دکارت یعنی «فلسفه علمی متقن» حدود سه قرن پس از دکارت احیا کرد.

روش پدیدارشناسی او پس از مدت‌ها کشمکش بر سر امکان معرفت و چگونگی شناخت، مطلق یا نسبی بودن آن و منابع معرفت، به عنوان روش جدید معرفتی سربرآورد. پدیدارشناسی استعلایی هوسرل به رغم گونه‌ای همراهی با تفکر تحلیلی فرگه و راسل، به نوعی رقیب این تفکر بود، زیرا اگرچه رویکرد تحلیلی به تحلیل منطقی و ریاضی مفاهیم و پدیده‌های جهان می‌پرداخت، اما هوسرل بر امکان معرفت مستقیم و بدون پیش‌فرض تأکید می‌ورزید و نوع دیگری از ذهن‌گرایی و به تعبیری ایدئالیسم استعلایی را بنیاد نهاد. در تفکر پدیدارشناسانه که گونه‌ای «روش» تلقی می‌گردد مواجهه مستقیم با پدیده‌ها و نفی هر نوع پیش‌فرض و قرار دادن وجود هر چیزی در پرانتز یعنی *پوخته* مطرح بود. بنابراین در این نوع رویکرد مسأله تعیین حدود شناخت مطرح نیست بلکه این که خودآگاهی تا چه حدی می‌تواند به بداهت ذاتی و فی‌نفسه برسد. بنابراین هدف این رویکرد آن نیست که به رمزگشایی از عالمی بپردازد که در ذات آن استعدادها و فعلیت‌های مختلفی نهاده شده است، بلکه مواجهه ما با جهان به شناخت ماهوی و

ذاتی بیشتر خودمان و از آن طریق به شناخت دیگران منجر می‌شود. نقطه اتکای این روش با معیارهای مرسوم و طبیعی قابل ارزیابی نیست بلکه بر خود انسان یعنی خودآگاهی او به عنوان من محض یا اگوی استعلایی استوار است. این «من» بر چیز دیگری جز خودش اعتماد و تکیه ندارد و به صورت آزاد و رها لحاظ می‌شود.

عنوان یکی از آثار هوسرل *تأملات دکارتی مقدمه‌ای بر پدیدارشناسی* با در پیش گرفتن رویکرد پدیدارشناختی نقطه آغاز پدیدارشناسی استعلایی هوسرل دانسته می‌شود. این کتاب مجموعه سه سخنرانی هوسرل است که در سال ۱۹۲۹ در دانشگاه سوربن ارائه شد. هوسرل در این کتاب به همان شیوه دکارتی پنج تأمل را بیان می‌کند. هرچند هوسرل خاصه در *تأمل اول* از حرکتی که دکارت آغاز کرد و مقدمه جنبش جدید پدیدارشناسی است، به عنوان کار بنیادین دکارت نام می‌برد. اما ادامه این کتاب هیچ شباهتی با *تأملات* دکارت ندارد. زیرا چند تفاوت بنیادی میان هوسرل و دکارت دیده می‌شود: *اولاً* برخلاف دکارت تعداد *تأملات* هوسرل پنج تأمل است. ولی ساختار *تأملات* دکارتی شامل شش تأمل می‌شود. *ثانیاً* تکیه گاه اصلی *تأملات* هوسرل بر من محض و خودآگاهی استعلایی است. *ثالثاً* تنها بخش کوچکی از *تأمل پنجم* را به مسأله بین‌الذهانی *intersubjective* یعنی اثبات من دیگر و قلمرو اجتماعی آگوها و از همه مهم‌تر به *زیست جهان* می‌پردازد. به تعبیر دیگر هوسرل می‌خواهد آدمی را به همان تجربه زیسته پیشاتأملی و جهان زندگی فارغ از پیش‌فرض‌های فلسفی و روش تبیین علی بازگرداند. در این اثر و برخی از دیگر آثار مانند *بدها و بحران علوم اروپایی* او به دیدگاه دکارت و اثر او در فلسفه می‌پردازد. اهتمام هوسرل به دکارت و افلاطون در این کتاب و کتاب *بحران علوم اروپایی* او را از برخی پدیدارشناسان پس از خود مانند هیدگر هم متمایز ساخته است. هوسرل، افلاطون را به عنوان فیلسوفی بنیادین لحاظ می‌کند اما هیدگر افلاطون را از هدف اصلی‌ای که فیلسوفان اولیه مانند آناکسیمندر، هراکلیتوس و پارمنیدس دنبال می‌کردند، بسیار دور می‌داند (Smith, 2003:9-10).

نزد هوسرل، جنبش‌های جدید پدیدارشناسی مدیون دکارت است. چون هر نوع پیش‌فرض ممکن در جهان را کنار گذاشت و به کشف دوباره جهان و انسان پرداخت. اما از منظر هوسرل، نظام دکارت نتوانست به طور کامل عناصر اصلی این کشف را نشان دهد و به سرعت از من می‌اندیشم به هستی خود و هستی جهان و خداوند رسید و از مسیر خود منحرف شد.

اکنون این هوسرل بود که می‌بایست کار دکارت را به سرانجامش برساند. هوسرل می‌کوشید تمام امکاناتی را که در من می‌اندیشم دکارتی نهفته بود و او نتوانست به طور کامل آن را استخراج کند به فعلیت برساند. فلسفه به عنوان علمی دقیق و متقن یکی از اهداف اصلی دکارت

بود و هوسرل می‌خواست این کوشش دکارت را به ثمر برساند. به این ترتیب هدفی مشترک میان این دو دیده می‌شود. هوسرل اعتقاد داشت که دکارت برخلاف افلاطون ریاضیات را به عنوان نمونه‌ای برای معرفت فلسفی در معنای خاص آن به کار می‌برد. از نظر هوسرل، افلاطون هم به جستجوی یقین در فلسفه پرداخت اما این دکارت بود که با توجه به ساختار «آگو» و سوژه آگاهی اساس فلسفه‌ای را بنیان گذاشت که منجر به نتایج کارآمد و غیرقابل شک گردید. از این رو تنها چیزی که از نظر هوسرل در فلسفه دکارت اهمیت فلسفی به معنای واقعی دارد، من‌اندیشم و کوگیتو است که می‌توان با تکیه بر آن به هدف فلسفه به عنوان علم متقن دست یافت. به این ترتیب مراد نگارنده در این مقاله آن است که از رهگذر تحلیل معرفت‌شناختی شهود از منظر دکارت و هوسرل کارکرد پدیدارشناختی شهود را در رویکرد فلسفه به عنوان علم متقن نزد این دو مورد بررسی قرار دهد.

## ۲. دکارت و شهود عقلانی

دکارت برای ترسیم فضای عقلانی ناشی از ذهن، تفکرات خود را در چند مرحله عرضه نمود. این مراحل را می‌توان تا حدودی بر اساس برخی از آثار او نشان داد. در مرحله‌ای که هنوز آثار اصلی او پدید نیامده بود، شهود را به مفهوم عمومی آن یعنی دیدن یا بینش به کار می‌برد که نیازی به آگاهی عقلانی ندارد و تنها در جایی امکان‌پذیر است که دنبال بداهت یا عقلانیت نیستیم. برخی این مفهوم را از معنای هر روزی آن تقلید می‌کنند که با معرفت شهودی به معنای عقلانی و منطقی تفاوت دارد. نیز کسان دیگری هم هستند که این مفهوم را برای اشاره به گریز از خصوصیات انضمامی به کار می‌برند. گاهی این واژه برای نشان دادن خلاقیت هنری به کار می‌رود. اما چون هیچ کدام از این معانی قطعیت ندارد، کاربرد تمام این معانی، مجازی است. ریشه واژه «شهود» در لاتین به معنای نگریستن *look at* است اما این کاربرد کاملاً خلاف معنای هر روزه حدس و گمان غیرعقلانی است. به پیروی از محور دکارتی - هوسرلی و افلاطونی می‌توان علاوه بر قیاس، شهود را گونه‌ای عملکرد اساسی و شناخت عقلانی برای ذهن توصیف کرد (Descartes, 1971:154). دکارت می‌نویسد:

مقصود من از شهود نه گواهی متزلزل حواس است نه حکم گمراه‌کننده‌ای که ناشی از ترکیبات غلط قوه متخیله باشد؛ بلکه مقصودم مفهومی است که یک ذهن نافذ و روشن چنان با قطعیت و تمایز آن را به ما ارائه می‌کند که به هیچ وجه در مورد صحت آنچه دریافته‌ایم نمی‌توانیم شک کنیم و به تعبیر دیگر شهود عبارت است از یک مفهوم نامشکوک متعلق به یک ذهن روشن و نافذ که فقط برخاسته از نور عقل است ... بنابراین هرکس که از روشنایی عقل بهره داشته باشد می‌تواند با شهود ذهنی ببیند که خودش وجود دارد و نسبت به قضایای دیگری

مانند اینکه او فکر می‌کند و مثلث دارای سه ضلع است و دایره دارای یک سطح است، معرفت شهودی داشته باشد (دکارت، ۱۳۷۲: ۹۷).

از تعابیر وی می‌توان دو نکته دریافت. نخست «شهود» ادراکی ناشی از نور عقل محض است که فارغ از شائبه شک است. فعالیت یا ابصار باطنی عقل محض که به سبب وضوح و تمایزش هیچ مجالی برای شک باقی نمی‌گذارد (Ibid, 155). دوم شهود ابزاری است که با توجه به ویژگی‌هایش می‌تواند اساس مطلق عقل‌گرایی قرار گیرد. بنیاد عقل‌گرایی نزد وی اطمینان و تکیه زدن کامل به عقل است. زیرا عقل محض می‌تواند مرجعیت ایمان، تخیل، حواس یا هر مرجع دیگری را که روش آن می‌تواند به منزله منبع معرفت نگرسته شود، به حالت تعلیق درآورد. البته چنین تعریفی از شهود ممکن است زمینه مشتبه شدن آن با فرآیند قیاس را فراهم سازد. به این سبب دکارت می‌کوشد این سوء فهم را با ترسیم تفاوت میان شهود و قیاس عقلانی از میان بردارد.

## ۲.۱. تفاوت شهود و قیاس یقینی

دکارت در برخی از آثار اولیه خود و از جمله قواعد/هدایت ذهن (قاعده ۱۳) معرفت شهودی را به گونه‌ای نقطه مقابل قیاس یا استنتاج معرفی می‌کند. قیاس در حقیقت استلزام ضروری از واقعیات دیگری است که با علم یقینی بر ما معلوم است. اگرچه در قاعده سوم بیان می‌کند که استنتاج چیزی از چیز دیگر در یک قیاس، متأثر از شهود است و به عبارت دیگر قیاس مقتضی شهود است. با این همه شهود نمی‌تواند گونه‌ای نتیجه‌گیری قیاسی باشد. چون در فرآیند قیاس، نوعی حرکت و تعاقب دیده می‌شود و بداهت ذاتی منظور نظر نیست ولی در شهود کوشش در میسر حصول بداهت ذاتی است. به‌واقع برخلاف شهود، قیاس به یک معنا یقین خویش را از حافظه می‌گیرد (دکارت، ۱۳۷۲: ۱۱۵).

اما این باور، دکارت را با چالش مواجه می‌سازد. زیرا بداهت فی‌نفسه و بی‌واسطه شهود نمی‌تواند به ورای لحظه یا «آن» زمان، گسترش یابد. حتی یقین حاصل از کوگیتو تنها وقتی رخ می‌دهد که در همان لحظه «من» واقعاً در حال فکر کردن باشم، تفکری که در حافظه من از گذشته شکل گرفته است. البته حتی گذشته بی‌واسطه نیز در معرض شک قرار می‌گیرد. بنابراین چگونه قیاس می‌تواند یقینی باشد؟ دکارت در قواعد/هدایت ذهن می‌کوشد این مسأله را با اعتقاد به اینکه هر گام و مرحله در قیاس می‌تواند شهودی باشد، حل کند. بنابراین از این نظرگاه کل قیاس می‌تواند امری شهودی دانسته شود. چرا که در قیاس پیش از پرداختن به مرحله بعدی می‌باید صدق هر قضیه‌ای به گونه واضح و متمایز دانسته شود.

بر این اساس می‌توان میان شهود و قیاس یقینی تمایز دقیقی پدید آورد. زیرا نزد دکارت شهود مستلزم دو چیز است. نخست، قضیه‌ای که به شهود دریافت شده است باید روشن و متمایز باشد. ثانیاً باید کل آن یکجا دریافت شود نه به شکل توالی یا تدریجی. ولی قیاس در آن واحد انجام نمی‌شود. بلکه وقتی ذهن چیزی را از چیز دیگری استنتاج می‌کند این کار مستلزم وقوع نوعی حرکت در ذهن است. به این ترتیب می‌توان قیاس را از شهود متمایز ساخت. اگر قیاس یک واقعیت کامل تلقی شود دیگر به هیچ وجه مبین حرکت نیست بلکه مستلزم اتمام یا تکمیل حرکت است. قیاس به واقع فرآیندی است که در آن خلاف شهود، به چیزی یا امری که در/این لحظه از زمان بدیهی دانسته شود، نیاز ندارد. به این ترتیب قیاس یقینی برخلاف شهود، یقین خود را با تکیه بر حافظه گذشته بدست می‌آورد.

### ۲.۲. نقش حافظه در شهود

ناخرسندی دکارت از ترسیم تفاوت دقیق میان شهود و قیاس یقینی سبب گردید تا وی در قطعه‌های بعدی *قواعد* با بهره‌گیری از حافظه توضیحات بیشتری ارائه دهد:

همانطوری که بیان کردم وقتی که نتایج بسیار پیچیده باشند نیاز به یک عمل شهودی دارند و یقین آنها وابسته به حافظه است و از آنجا که معمولاً حافظه ضعیف است و تحلیل می‌رود باید با کوشش مداوم و تکراری تفکر، قوی و احیاء شود. برای مثال فرض کنید من نسبت بین مقدار ۲ و مقدار ۳ و مقدار ۳ و مقدار ۴ و در نهایت مقدار ۵ را آموخته‌ام اما این باعث نمی‌شود که من نسبت‌های بین مقدارهای ۵ را ببینم و نمی‌توانم آن را از مقدارهایی که قبلاً می‌شناختم نیز استنتاج کنم مگر اینکه همه آنها را با رجوع به حافظه به خاطر آورم. بنابراین من باید نسبت‌ها را هر بار در تفکر مرور کنم تا اینکه چنان به سرعت از ابتدا به انتها عبور کنم بدون اینکه مرحله‌ای را به حافظه واگذار کنم. این کوشش مداوم برای داشتن شهود بطور همزمان مورد نیاز خواهد بود (همان، ۱۳۵).

بنابراین در مثالی که دکارت بیان می‌کند برای درک شهودی مفهوم نسبت تساوی میان اعدادی خاص، ذهن ناگزیر از حافظه بهره می‌گیرد. از این رو می‌توان گفت عمل شهودی، یقین خود را با رجوع و تکیه بر حافظه به دست می‌آورد.

### ۳.۲. نقش زمان در شهود

دکارت ۱۵ سال پس از نوشتن *قواعد هدایت ذهن*، به هنگام نوشتن *تأملات در فلسفه اولی* سیر تفکر کامل‌تری را ترسیم می‌کند و صورت‌بندی نو از شهود استوار بر مفهوم زمان عرضه می‌دارد. بر این اساس وی به واقع در *تأملات* در می‌یابد که گذشته، نه تنها هیچ قدرتی در ضمانت حافظه حال حاضر من ندارد، حتی وجود حال حاضر را نیز نمی‌تواند تضمین کند. چرا که

هیچ ارتباط علی طبیعی میان گذشته و اکنون وجود ندارد. زیرا با توجه به نقش خدا در نظام دکارتی برای اینکه چیزی به وجود آید لازم است که هر لحظه خلق جدیدی توسط او صورت گیرد. در این صورت جوهر جهان و جوهر تفکر هم از لحاظ وجودشناسانه و هم از لحاظ معرفت‌شناختی ناتوان و ضعیف‌اند. از این رو نزد وی تنها یک جوهر هست که از این دو جهت کامل است:

زیرا تمام ایام حیات مرا می‌توان به اجزای بی‌نهایتی تقسیم کرد که هیچ کدام از آنها به هیچ روی بستگی به دیگری نداشته باشد و بنابراین از اینکه من اندکی قبل وجود داشته‌ام لازم نمی‌آید که هم اکنون هم باید موجود باشم، مگر اینکه در این لحظه علتی مرا به وجود آورد و به تعبیر دیگر: مرا از نو بیافریند یعنی مرا ابقا کند. در حقیقت (برای همه کسانی که به دقت در ماهیت زمان بنگرند) کاملاً واضح و بدیهی است که یک جوهر برای بقا در تمام لحظات دوام خود، به همان قدرت و همان فعلی نیاز دارد که اگر هم اکنون موجود نبود - برای صدور و آفرینش مجدد آن ضرورت داشت ... (دکارت، ۱۳۶۹: ۵۵).

از این تعبیر می‌توان دریافت که نزد دکارت لحظات دوام یا تداوم به‌طور منفصل وجود دارند و این همان چیزی است که می‌توان از آن به نقطه‌گرایی *punctualism* یاد کرد. از منظر نقطه‌گرایی دکارت معتقد است موقعی که لحظه گذشته از دست می‌رود باید به خداوند برای استفاده از نیروهای معجزه‌آسای او در خلق جدید لحظه حاضر اعتماد کرد» (Thompson, 2004: 5). زیرا هر خاطره‌ای که من در حال حاضر نسبت به گذشته دارم مستقیماً مخلوق خداوند است و یقین قیاسی تنها می‌تواند با اعتماد یافتن به او حاصل شود. به این ترتیب موضوع یقین شهودی نیز با توجه به جوهر خدا در نظام دکارتی تبیین می‌شود. متوسل شدن دکارت به مفهوم خدا و زمان اشاره مستقیمی است به ورود مفهوم حلول مسیحیت و تاریخت ناشی از آن در کوششی که دکارت برای تبیین بداهت ذاتی شهود آغاز کرده بود.

### ۳. حقیقت شهود نزد هوسرل

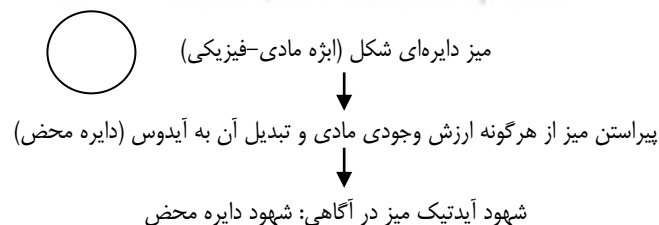
**تأملات دکارتی** نشان دهنده اهمیت الگوی دکارتی برای هوسرل است. شباهت شک‌ورزی دکارتی و به تعبیر هوسرل /پوخه آن است که هر دو به کشف «من محض» منجر می‌شود که قرار است فلسفه در مقام علم یقینی بر آن تکیه زند. با این همه راه‌حل دکارت برای هوسرل ۲۵۰ سال بعد دیگر کارآمد نبود. زیرا مفهوم خدا در یافتن اساس متقن علوم، دیگر هیچ نقشی نداشت. طرح هوسرل را می‌توان به عنوان کوششی برای رسیدن به این مطلب دانست که بدون اتکای به مفهوم خدا می‌توان اساس مطلق و متقنی را برای علوم بحران‌زده پدید آورد. اما نزد هوسرل به پیروی از دکارت همچنان این مقصود تنها از رهگذر شهود قابل دسترس است.

رویکرد هوسرل توانایی آدمی در شهود ذات یا ماهیت را به رسمیت می‌شناسد و این یک اصل متعارفه برای پدیدارشناسی است. از این رو می‌توان پدیدارشناسی او را شهودگرایی *intuitionism* نام نهاد (وال، ۱۳۷۲: ۴۳). او شهود را به انجام رسیدن و تحقق یافتن التفات تعریف می‌کند و برای تبیین شهود ذات یعنی ادراک بی‌واسطه ذات، به شهود تجربی نظر دارد. در شهود تجربی پیوسته آگاهی داشتن به ابژه‌های انضمامی که در اطراف ما قرار دارند مورد نظر است. آدمی در نتیجه فرآیند شهود، آگاه می‌شود که هویت جسمانی یک چیز را به نحو اصلی دریافته است. به همین طریق شهود ذات، آگاهی داشتن به چیزی است که عیناً در شهود داده می‌شود. در این شهود اصلی و بنیادی، آدمی شهود ذات را در هویت جسمانی یعنی انضمامی آن ادراک می‌کند (هوسرل، ۱۳۹۷: ۹۷).

### ۳.۱. رویکرد آیدتیک یا پدیدارشناختی

برای فهم معنای شهود باید مرز مشخصی را بین دو نوع آگاهی یا تجربه ترسیم کرد. یکی آگاهی به ابژه‌های فیزیکی در رویکرد طبیعی و دیگری آگاهی به آیدوس‌ها و ماهیت‌ها در رویکرد پدیدارشناختی. نزد هوسرل این تمایز می‌تواند در هرگونه آگاهی وجود داشته باشد. خواه در آگاهی به ادراک ابژه‌های مادی- فیزیکی، ذهنی، خیالی خواه در فهم هویت‌های *entities* ریاضی و حتی شنیدن آهنگ‌ها و مانند اینها. نزد هوسرل حقیقت تمام انواع شهود این است که معنای وجودی یک عین یا ابژه در آگاهی ما و نه حساسیت ما حاضر گردد.

بر این اساس آگاهی یافتن به یک عین یا ابژه فردی و انضمامی از طریق تأمل به آیدوس یا ماهیت آن امکان‌پذیر است. به این ترتیب وقتی که در اشاره به یک میز عبارت‌هایی در مورد آن به کار می‌رود یا آنکه میز تخیل می‌شود در رویکرد پدیدارشناختی ماهیت این ابژه مورد تأمل قرار می‌گیرد. به تعبیر دیگر موجودیت این میز به موجودیت فیزیکی آن بستگی ندارد بلکه به معنای حضور آن در آگاهی است. به این ترتیب حضور ابژه‌های فردی و مشخص در آگاهی است که شهود نامیده می‌شود و تنها در این مورد می‌توان یقین عقلانی داشت. برای درک بهتر نقش رویکرد آیدتیک برای مثال در فرآیند شهود میز دایره‌ای شکل می‌توان تصویر **ذیل** را ترسیم کرد:



به این ترتیب نزد هوسرل شهود یک عین یا ابژه برای مثال یک میز دایره‌ای به معنای حضور ماهیت آن یعنی دایره بودنش در آگاهی است هرچند در بیرون ذهن دایره محض نداریم اما از طریق تقلیل پدیدارشناختی به یک آیدوس محض تبدیل شده است (رشیدیان، ۱۳۸۴: ۱۸۴). هسته اصلی آموزه شهود هوسرل این است که باید فعلیت اشیاء و به تعبیر دیگر ارزش وجودی آنها را کنار گذاشت تا آنها را فقط به منزله آیدوس یا ماهیت نگریست. البته مراد وی از آیدوس به مفهوم افلاطونی‌اش نیست بلکه همان ماهیت‌های ابژه‌های منفردی است که ما آنها را به صورت شخصی‌شان در زمان و مکان می‌نگریم.

### ۲.۳. نقش خیال در شهود

هوسرل در رویکرد آیدتیک پدیدارشناختی از روش تغییر خیالی نیز بهره می‌گیرد. برای مثال ابژه ادراک میز را در تخیل از هرگونه ویژگی مادی یا فعلیت آن جدا می‌کند تا آن را به عنوان آیدوس محض، شهود نماید (همان ۱۹۱-۱۹۲). به این ترتیب قوه خیال می‌تواند عملکرد شهود آیدتیک داشته باشد.

حالت آگاهی خیالی به کلی متفاوت از حالت ادراکی است که به هنگام حالت حضوری حاصل می‌شود. خیال کردن به معنای توجه کردن به جهان یا بعضی از اشیای عالم است بر حسب غایب بودن این چیزها (دارتینگ، ۱۳۷۳: ۱۱۵). به تعبیر دیگر تغییر خیالی نزد هوسرل مشاهده یا شهود غیاب ابژه‌ها است. در این مورد می‌توان دو نمونه بیان کرد. نخست صورت‌های عمل تخیل برای مثال خود پدیدارهای روانی. یعنی پدیدارهایی که بر اثر عمل تخیل پدید می‌آیند اما ابژه حاضر و کنونی شهود به شمار نمی‌آیند. دومین نمونه مثال کسی است که فرد دیگری را تخیل می‌کند. اما این صورت خیالی، جانشین حضور آن فرد غایب نمی‌شود بلکه تخیل به معنای آگاهی از غیاب آن فرد است. به این ترتیب تخیل به واقع نمایانگر آگاهی و شهود آزاد است.

بنابراین هوسرل با استفاده از قدرت و آزادی آگاهی به کشف قوانین ذات می‌رسد (همانجا ۳۶). چرا که آگاهی می‌تواند با تغییر آزاد خویش قوانین حاکم بر این‌همانی ذات را تعیین کند. لذا برخلاف دکارت، آگاهی به هنگام شهود حالت پویایی دارد و به آگاهی کنونی و شهود آنی محدود نمی‌شود. مراد از این حالت پویا این است که تغییر خیالی نزد هوسرل، عملکرد خیالی و حیات شهود اصیل را به آگاهی از نبود اشیاء و تجربه گذشته سرایت می‌دهد. او به این وسیله می‌کوشد حیات شهود را تکمیل کند.

### ۳.۳. شهود و حیث التفاتی

هوسرل به گونه‌ای از آگاهی نمادی باور دارد که در پاره‌ای از علوم کاربرد دارد و شاخصه آگاهی

در آن التفاتی بودن ابژه‌هایش است. بدون چنین باور پایه‌ای شهود نمی‌تواند به یقین مورد نیاز در علوم واقعی دست یابد (Husserl, 1982: 44). **حیث التفاتی intentionality که در ادبیات** هوسرل به معنای جدایی‌ناپذیری آگاهی از ابژه‌های خویش است، مقوم شهود است. زیرا نزد وی پدیدارهای روانی همچون فکر، آگاهی و یادآوری نمی‌تواند جدا از ابژه‌هایش باشد. به تعبیر دیگر حالتی از آگاهی و شهود است که در آن ابژه نمی‌تواند متعال از آگاهی باشد. تنها در این حالت است که شهود حالتی اصیل دارد. ادعای اساسی و حرف تازه هوسرل در مورد شهود این است که یقین تنها در تجربه‌هایی امکان‌پذیر است که ذات ابژه به‌نحو التفاتی خودش را حاضر می‌کند و این مشخصه شهود اصیل است.

### ۳.۴. زمانمندی ابژه‌های شهود

تأکید هوسرل بر رویکرد حیث التفاتی در حضور شهودی ابژه‌ها سبب می‌شود که او نیز مانند دکارت با مسأله زمان مواجه شود. حضور شهودی مفهومی است که وی از آن برای دامنه گسترده‌ای از ابژه‌های واقعی از جمله اشیای فیزیکی، ابژه‌های ریاضی، حتی آهنگ‌ها استفاده می‌کند.

هوسرل اصرار دارد که هرگاه واژگان با معنی بیان شوند، حتی برای ابژه‌های زمانی نیز باید ممکن باشد که در شهود حضور یابند. نمونه‌ای از چنین ابژه‌ها را می‌توان در مثال از آهنگ‌ها جستجو کرد. هرگاه واژگانی همچون «سمفونی پنجم بتهوون» با معنی باشند باید یک تجربه اصیل وجود داشته باشد که در آن آیدوس این سمفونی در شهود برای ما حاضر باشد. این تنها در صورتی ممکن است که خود شهود فراتر و ماورای زمان گسترش یافته باشد (Husserl, 1960: 111).

این باور هوسرل ناسازگاری آشکاری با نقطه‌گرایی دکارت دارد. زیرا نزد هوسرل آگاهی بدون توسل به عقل الهی ضرورتاً امری زمانمند است. و بنابراین نه تنها برای نمونه شهود آهنگ‌ها را شامل می‌شود بلکه مشمول تمامی ابژه‌های زمانمند می‌گردد. بنابراین برخلاف نقطه‌گرایی دکارت، حضور شهودی نمی‌تواند محدود به حال حاضر باشد. زیرا با تحلیلی که هوسرل از حضور ابژه‌های زمانمند در آگاهی ارائه می‌دهد یقین ادراک درونی یعنی بدهت کوگیتو تمام معنا و اهمیت خود را از دست می‌دهد. چرا که نزد هوسرل قلمرو بدهت ذاتی و یقین شهودی محدود به شهود لحظه‌ای نخواهد بود. به این ترتیب بر اساس رویکرد هوسرل یقین شهودی برخلاف دکارت به شهود آنی محدود نمی‌شود و بر بنیاد دخالت مداوم و معجزه‌آسای خداوند متکی نیست بلکه به ورای زمان گسترش می‌یابد.

### ۳.۵. ساختار دو قطبی شهود

اگرچه شهود یقینی به قلمرو آگاهی نزد دکارت امری بدیهی است اما ویژگی یا کارکرد بنیادی شهود نزد هوسرل در دو قطبی بودن آن نمایان می‌شود. به تعبیر دیگر هوسرل محتوای شهود آگاهی را توسعه می‌دهد تا نشان دهد محتوای این شهود افزون بر آگاهی همچنین آگاهی به ابژه هم هست (رشیدیان، ۱۳۸۴: ۲۴۸). براین اساس آگاهی تنها با توجه به یک ابژه معنا دارد. از این رو برخلاف دکارت آگاهی ناب و محض وجود ندارد و به تعبیر آشناتر میان آگاهی و ابژه آن ارتباط منطقی تضایف دیده می‌شود. اما پیامد ساختار دو وجهی ابژه و فرآیند آگاهی آن است که ابژه تنها به سبب حضور در آگاهی است که معنا و به تعبیری فرض وجودی خود را به دست می‌آورد (Moran, 2000: 165-166).

تعبیر هوسرل درباره ساختار دو قطبی شهود یعنی آگاهی-ابژه و اینکه حضور متقابل این دو است که شهود را ممکن می‌سازد، سبب این سوءفهم می‌شود که آگاهی و اگو نزد او یک ابژه دانسته می‌شود. اما با تعبیری که بسیار شبیه تعبیر کانت است هوسرل نشان می‌دهد که اگو اصولاً ابژه نیست. بلکه به واقع شرطی است که برای معنای وجودی یافتن هر ابژه‌ای ضرورت دارد یا حداقل برای حضور هر ابژه‌ای به آن نیاز است (Thompson, 2004: 9-10). به این ترتیب سوژه شهود بیشتر شبیه صورت یک ابژه است که بر اساس آن حضور دیگر ابژه‌ها ممکن می‌شود.

### ۳.۶. ویژگی سوژه شهود

ادعای هوسرل درباره سوژه شهود نشان‌دهنده تفاوت آشکار او با نظرگاه دکارت در این زمینه است. از آنجا که نزد دکارت شهود تنها در «آن» رخ می‌دهد من و اگو نزد وی دارای وجود تاریخی است. به این سبب دکارت به شک روشی نیاز پیدا می‌کند تا بتواند نقطه حاضر و اکنون شهود را از هر نوع آداب و اعتقادات و تعلیمات گذشته رها سازد به نحوی که هیچ گونه پیش‌داوری نتواند حضور بی‌واسطه سوژه را محدود کند. با این همه نزد هوسرل آنچه دکارت سوژه شهود می‌نامد به این سبب که دارای ویژگی‌های روان-تنی است، من‌ای روان‌شناختی و تجربی است. این سوژه همچنان در معرض شک و اپوخه قرار می‌گیرد چون به منزله قطعه‌ای از جهان است (Husserl, 1960: 26). اما سوژه شهود نزد هوسرل از آنجاکه یک من محض است و قطعه‌ای از جهان نیست و بلکه از جهان استعلا می‌جوید در معرض اپوخه قرار نمی‌گیرد (Ibid: 25).

### ۳.۷. شهود زمانمند نزد هوسرل

از آنجا که هوسرل تصویر دکارتی از سوژه شهود و ابژه‌های آنی و لحظه‌ای آن را رد می‌کند و رویکرد شهود زمانمند را در پیش می‌گیرد، زمانمندی شهود و ابژه‌های آن برای او اهمیت اساسی می‌یابد. سوژه چگونه می‌تواند با فراتر رفتن از «آن» زمان، شهود زمانمند را انجام دهد؟ او برای پاسخ دادن به این پرسش می‌کوشد با تحلیل مفهوم تجربه، ماهیت زمان و زمانمندی تجربه را توضیح دهد.

نزد هوسرل عواملی همچون شوق، حافظه و رویارویی مستقیم با اشیاء سرشت بنیادین تجربه را پدید می‌آورد و زمان به عنوان صورت کلی هرگونه/گولوژی معرفی می‌شود (Ibid: 75). تحلیل ماهیت زمان از نظرگاه وی نشان می‌دهد که زمان حاصل کنار هم نهادن آنات منفصل از هم نیست. بلکه تحلیل زمان حال به منزله ترکیبی از آنات حاضر و غایب نشان می‌دهد که زمان حال در برابر زمان آینده یا زمان گذشته قرار ندارد بلکه ارتباط عمیقی با زمان اکنون دارند. به این معنا «حال» از متن تجارب گذشته ما بدست می‌آید چنانکه آینده از گذشته و حال بدست می‌آید و حال چیزی جدای از گذشته نیست.

به این ترتیب اگو در الگویی از زمان به شهود می‌پردازد که آنات زمانی نه تنها از یکدیگر منفصل نیستند بلکه گذشته و آینده در حال و اکنون ارتباط درونی عمیقی با هم دارند و اگو به هنگام شهود با تجربه‌ای رودررو می‌شود که سرشت متصل آن در هویت متصل زمان گسترده است. بنابراین شهود نزد هوسرل گرچه ماهیتی زمانمند دارد اما برخلاف دکارت تابع الگوی شهود در «آن» زمان نیست. برای هوسرل از آنجا که «حال» بریده از گذشته و آینده نیست، حیات آگاهانه به سبب ادراک ماهوی ابژه‌ها فرآیندی متصل و پیوسته است، به این معنا که بر بداهت ذاتی استوار است.

### ۳.۸. شهود مقولی

در امتداد شهودی که بر بداهت ذاتی استوار است هوسرل نوع دیگری از شهود را با عنوان شهود مقولی *categorical intuition* در تأملات دکارتی (ibid: 78) سپس در بحران علوم اروپایی و پژوهش‌های منطقی مطرح می‌سازد. از نگاه هوسرل صورت‌های محض فکر، مقولات منطقی و حتی دستور زبان که انسان می‌تواند به‌وسیله آن درباره «معلومات به‌طور کلی» اندیشه کند باید وجود داشته باشد و متعلق شهود ذات قرار گیرد که به آن شهود مقولی نام نهاد (Husserl, 1982: 787). بر این اساس می‌توان از طریق شهود ذات، به فهم مستقل از تجربه واقعی و ادراک حسی دست یافت. زیرا متعلق شهود در اینجا عناصر و اجزای مقولی تفکر هستند. به مثالی توجه کنید: فردی روی این صندلی نشسته است. در این عبارت مفاهیمی کلی مانند «روی»، «این» دیده

می‌شود که برخلاف واژگان صندلی و فرد، از طریق ادراک حسی حاصل نمی‌شود بلکه شهود مفاهیم این چنین را می‌توان در ابژه این احکام مشاهده کرد. از این رو چنین شهودی می‌تواند شامل تمام صور مقولی باشد که باید به نوعی وجود داشته باشد. باور به شهود مقولی از دو جهت برای هوسرل اهمیت داشت. **اول** چنانکه هایدگر هم می‌گفت، بازگشت به مفهوم اولیه حقیقت نزد یونانیان باستان که حتی برای ادراک بسیط و ساده نیز شأنی از حقیقت در نظر می‌گرفتند (Heiddeger, 1985:47). زیرا از منظر شهود مقولی حتی در ادراک حسی یا نوشته‌ها و گفته‌ها و در مجموع رویه‌های ما اعم از اخلاق و رفتار در معنای عام آن و تجربه‌های زیسته در معنای گسترده‌اش مانند مثال بیان شده مفاهیمی هست که به ادراک حسی در نمی‌آید. **دوم** پس از التفاتیت، شهود مقولی را باید کشف مهم پدیدارشناسی به‌شمار آورد. چرا که فهم ما از آموزه التفاتی بودن آگاهی به سبب تأمل نظری درباره آن تحول و توسعه نمی‌یابد بلکه این امر تنها از طریق کشف شهود مقولی میسر است (Ibid: 48).

### ۳.۸.۱. شهود مقولی، شهود وجود نیست

به این ترتیب به‌واقع هوسرل بر دو نکته تأکید می‌کند. **نخست** در شهود مقولی کارکرد التفات بدون ابژه نیست و عمل آگاهی به چیزی بیرون از خودش التفات دارد و در نتیجه حالت تهی و خالی برای ذهن رخ نمی‌دهد. **دوم**، شهود مقولی مبتنی بر شهود حسی وجود نیست. به این معنا که از ادراک حسی نباید انتظار داشت که «وجود» را از اشیاء جدا سازد و آن را برای ذهن قابل ادراک نماید. زیرا نزد هوسرل «وجود» به طور مجزا چیز قابل درکی نیست. به تعبیر دیگر

وجود، چیزی که در شیء باشد و جزئی از آن قلمداد شود یا در شیء لحظه‌ای مستقر شود نیست، هیچ کیفیتی یا افزایشی برای شیء ندارد ... و در نهایت وجود، هیچ چیزی به شیء نمی‌افزاید (Smith, 2003, 135).

این به‌واقع خلاف باور هایدگر بود. زیرا او به شهود وجود صرف‌نظر از ماهیت آن قائل بود و آن را مهم‌ترین ویژگی برای ابژه‌ها می‌دانست. بنابراین شهود مقولی نزد هوسرل می‌تواند اشیاء را خالی از هر نوع وجود به‌حضور آورد اما هیچ ابژه‌ای نمی‌تواند بدون ویژگی خاص خود که همان ماهیت اوست به آگاهی در آید.

### ۳.۹. شهود به‌منزله تصمیم و مسئولیت معرفت‌شناختی

از ابتکارات مهم هوسرل این است که در گفته‌های او برخلاف دکارت هیچ اصراری بر اعتماد به خدا به عنوان ضامن شهودهای گذشته دیده نمی‌شود. اما در این صورت به چه چیزی باید اعتماد ورزید؟ پاسخ هوسرل این است: به «سوژه یا آگوی محض» *pure Ego*. اعتماد به «سوژه

محض» برچه مبنایی می‌تواند تکیه کند؟ برای نمونه در حیطة اخلاقی «خود» تصمیمات فردی برای آینده خویش می‌گیرد و در برابر تعهداتی که پیشتر سپرده است، مسئولیت‌هایی به عهده می‌گیرد. چنانکه مرلوپوتتی نیز بیان می‌کند:

امروز من خودم را مسئول تصمیمات آزاد دیروز می‌یابم و اگر تصمیم دیروز آزاد نباشد، امروز نمی‌تواند من را متعهد کند، اما تا جایی که آن از عمل آزاد من ناشی می‌شود، می‌تواند مرا مقید سازد (Merleau-Ponty, 1962:437).

اکنون پرسش این است که آیا دست یافتن به یک ساختار مشابه در قلمرو معرفت‌شناسی برای مثال گونه‌ای تصمیم معرفت‌شناسی ممکن است؟ پاسخ به این پرسش مثبت است. زیرا می‌توان به یقین شهودی درباره مقدمات اولیه دست یافت و این اولین گام استدلال است. اما هرگاه فردی به نتیجه استدلال رسید این مقدمات اولیه دیگر به گذشته تعلق دارد. با این همه آگوی محض به خودش اعتماد می‌کند مبنی بر اینکه در اولین گام، یقین شهودی را به درستی دریافت کرده است. بنابراین اولین گام شهود شبیه گونه‌ای تصمیم است یعنی تعهدی همیشگی و پایدار به حقیقی بودن مقدمات اولیه استدلال که «سوژه محض» را برای آینده نیز متعهد و مقید می‌سازد. بنابراین «هرگاه به نتیجه این استدلال می‌رسیم، توسط این تعهد محدود می‌شوم؛ و من این شیوه را برای به عهده گرفتن مسئولیت بینش گذشته «آگوی محض» ادامه می‌دهم» (Thompson, 2004:11).

به این ترتیب در اینجا «سوژه یا آگوی محض» از رهگذر یک تصمیم معرفت‌شناختی که درباره مقدمات استدلال پس از بدست آوردن نتیجه قیاس گرفته است به واقع خویش را به شهود یقینی این مقدمات متعهد ساخته است. بنابراین شهود اصیل در این نتیجه به منزله یک ساختار پایدار از «خود» نمودار می‌شود. زیرا حقیقت این شهود را بر اساس این «تصمیم» حتی برای آینده خویش تصدیق می‌کند و به آن متعهد می‌شود تا مسئولیت معرفت‌شناختی بر عهده «سوژه محض» نهاده شود.

### ۳.۹.۱. مسئولیت معرفت‌شناختی نزد دکارت

آنگاه که دکارت با توجه به حالت آزادی معرفتی، ادعای برابری با خداوند را مطرح می‌سازد، با اشاره به مفهوم مسئولیت معرفتی می‌نویسد:

زیرا ... اراده خدا ... به نظر نمی‌رسد که خیلی بزرگتر از اراده من باشد، هنگامی که این اراده در معنای ضروری و دقیق آن به کار رود ... موقعی که چیزی با این عقل پیش روی ما گذاشته می‌شود ما درصدد اثبات یا انکار آن بر می‌آییم یا آن را می‌پذیریم یا از آن اجتناب می‌کنیم به شیوه‌ای که ما احساس می‌کنیم که سیله نیروی خارجی مجبور نشده‌ایم (دکارت، ۱۳۶۹: ۶۶).

با این همه هر چند او به گونه‌ای مدعی آزادی انسان از خدا می‌شود اما لحظات دوام یا استمرار که توسط نقش معرفت‌شناسی مفهوم صداقت خدا ایجاد می‌شود و پیشتر از آن به عنوان نقطه‌گرایی نام بردیم نمی‌گذارد که او مدعی گونه‌ای مسئولیت معرفت‌شناختی آزاد برای انسان شود. بنابراین مفهوم مسئولیت معرفت‌شناختی نزد دکارت دیده نمی‌شود. چرا که بر اساس باور به صداقت خدا، سوژه دکارتی فاقد طبیعت یک سوژه محض خواهد بود. در حالی که هوسرل با برداشتن مفهوم صداقت خدا و تأکید بر نقش «سوژه محض»، و در نتیجه آزادی معرفت‌شناسانه به مسئولیت معرفت‌شناختی سوژه دست می‌یابد.

### ۳. ۱۰. شهود به مثابه انسجام و استمرار ذات

تمایز پر اهمیت هوسرل از دکارت و ابتکار هوسرل در زمینه شهود آن است که وی به کشف شیوه‌ای برای بهتر معنا کردن شهود نایل می‌آید که از آن به انسجام و استمرار ذات نام می‌برد. به‌واقع او با این پرسش مواجه بود که چگونه یکنواختی ذات در زمان‌ها و مکان‌های متفاوت تضمین می‌شود؟ و به تعبیر دیگر چه شیوه‌ای برای ارتباط شهود ذات در گذشته و اکنون وجود دارد؟ حتی می‌توان پرسید که چگونه من امروز من می‌تواند شهودی را تصدیق نماید که با من دیروزی خویش انجام داده است؟ البته هوسرل رویکردی درباره این‌همانی شخصی را در پیش نمی‌گیرد. زیرا از یکسو این به معنای بازگشت به مابعدالطبیعه نظری و اتکا به خداست تا بتواند شکاف حاصل از جدایی مفهومی میان خودِ دیروز و خودِ امروز را پر کند و از دیگر سو به معنای بازگشت به دکارت و مشکلات ناشی از اتکای به حافظه است که هوسرل از آن انتقاد داشت. به این ترتیب وی به ضرورت پدیده‌شناختی وجود یک شیوه ارتباط میان شهود ذات گذشته با اکنون پی برد (Leviens, 1995: 66-70).

### ۳. ۱۰. ۱. پدیدارشناسی عقلی

نزد هوسرل بخش مهمی از مشکل انسجام و استمرار شهود ذات در زمان‌ها و مکان‌های متفاوت ناشی از این پندار است که پدیدار پوسته و پرده نازکی از تأثیرات حسی است که در پشت آن شیء فی‌نفسه قرار دارد. هوسرل با فاصله گرفتن از طبیعت‌گرایی و عقل‌گرایی افراطی (Husserl, 1965: 79-80) مسیری در پیش می‌گیرد که به برجسته ساختن نقش عقل در شهود پدیدار و انسجام آن می‌انجامد. مراد این است که اگرچه هر پدیداری، ماهیتی دارد که می‌تواند از طریق اشاره کردن، نامیدن یا احساس کردن مثلاً احساس و شهود بینایی تبیین گردد، یعنی از خلال امر واقع همیشه انتظار یک ماهیت و معنی می‌رود، اما نباید ذات را به قلمرو امر واقع محدود کرد. چون پدیدار در عقل نفوذ دارد و عقل هم در ضمن پدیدار ظاهر می‌شود. این شرط

اساسی امکان پدیدارشناسی است که بر اساس آن پدیدار در همان حال که **پدیدار** دانسته می‌شود عقل هم هست (دارتیک، ۱۳۹۲: ۱۵-۱۷). همچنین نباید پنداشت که چون شهود ماهیت از طریق احساس کردن یا از طریق امر واقع ممکن است و احساس نیز امری منفعل است پس شهود ذات نیز امری منفعل است. زیرا به سبب ظهور عقل در پدیدار، احساس همچنین شهود ذات امری فعال است نه منفعل.

برای نشان دادن فرآیند انسجام و یکنواخت ماندن پدیدار از طریق تفکر و محدود نمودن پدیدار در قلمرو امر واقع می‌توان مثالی آورد: موقعی که یک صورت را می‌بینیم مجموعه‌ای از چشم‌ها، بینی، دهان و اجزای آن را به صورت داده‌های جداگانه در برابر خویش نمی‌بینیم. به تعبیر دیگر هر یک از این اجزا به منزله دربردارنده یک مفهوم یعنی مفهوم «صورت» تجربه می‌شود. پس بینی در اینجا بینی یک صورت است و چشم نیز چشم یک صورت است و همینطور اجزای ثابت با یکدیگر برساننده یک الگوی کلی است و در کارکرد این کل است که اجزاء، معنای خود را می‌یابند. به این ترتیب مفهوم «صورت» عناصری را که برای تحقق آن ضرورت دارد هماهنگ می‌سازد و شهود بی‌واسطه یک صورت یعنی حضور ذات و ماهیت صورت که متعلق ادراک منفعل ما نیست. از نگاه هوسرل این را می‌توان ترکیب یا ساخت همزمان ذات نامید (Levinas, 1995: 75). که در نتیجه التفاتی بودن آگاهی حاصل می‌شود.

### ۳. ۱۰. ۲. انسجام ناهمزمان ذات و آگوی فرازمان

گونه‌ای دیگر از شهود ذات به شهود مفهوم ایدئالی می‌انجامد که اگرچه ادراک آن از خلال امر واقع به صورت ناهمزمان است اما سوژه استعلا یافته از عالم (Husserl, 1960:25) این ذات را از امر واقع بازشناسی می‌کند. به مثالی توجه کنید: فرض کنید به یک هم‌نوازی گوش می‌دهیم. این هم‌نوازی را می‌توان از طریق تأثیرات حسی که با شنیدن مجموعه نتها و مجموعه آوازاها همچنین فعالیت نوازندگان همراه می‌شود، تفسیر کرد. اگرچه ممکن است اینان تا ابد معدوم شوند اما ذات این هم‌نوازی نه به صورت یک واقعیت بلکه به عنوان یک امکان محض باقی می‌ماند. ماهیت یکنواخت این هم‌نوازی به صورت نت‌هایی است که به صورت ناهمزمان انسجام و ترکیب یافته و تنها یک سوژه غیرلحظه‌ای یعنی یک آگو که ورای زمان گسترش یافته است می‌تواند شهود چنین ابژه زمان‌مندی را ممکن سازد. چنین آگویی را هوسرل سوژه استعلایی می‌نامد (Ibid: 18). به این ترتیب مراد از شهود، شهود ذات فرآیندی منسجم توسط سوژه‌ای محض و فرازمان مثلاً از داده‌ها و نت‌های موسیقی که از گذشته تا اکنون ادامه یافته است. این ذات همواره یکنواخت، به واقع ماهیتی است که سازنده زمینه معقول هستی است هرچند از طریق تجربه حسی به دست می‌آید اما از رهگذر شهود ذات از تجربه حسی مستقل می‌شود.

بعلاوه چنین شهودی دارای فرآیندی فعال همچین انسجام معنایی است. بر اساس مثال پیش گفته در مورد یک همنازی، برای سوژه استعلایی نت‌های گذشته موسیقی و نت‌های اکنون با هم شنیده می‌شوند یعنی این دوگونه نت به صورت یک همنازی منسجم درمی‌آیند تا شهود کننده آنها را تجربه کند. از این رو سوژه فرازمانی به طور لحظه‌ای و منفعلانه در یک فاصله زمانی، خواه زمان گذشته یا اکنون متوقف نمی‌شود و شهود ذات در اینجا فرآیندی فعال و در عین حال منسجم دارد. بنابراین نقطه اتکای شهود ذات فرآیندی که ساخت منسجم و ناهمزمان دارد همان آگوی فرازمان و سوژه محض نزد هوسرل است. کارکرد این آگو هماهنگ ساختن تمامی مراحل گذشته و اکنون در یک الگوی کلی است. براین اساس مثلاً به هنگام شنیدن یک همنازی و آهنگ، سوژه فرازمان از نت‌ها به صورت نت‌های گذشته و نت‌های اکنون آگاهی ندارد بلکه به ذات منسجم نت‌های این همنازی آگاهی دارد. یعنی هر نت را به منزله مرحله‌ای از ذات منسجم آن همنازی می‌بیند.

### ۳.۱۰.۳. آگو به منزله قطب این همانی فرآیندهای سوژه‌ای

هوسرل تاکنون توانسته است که شهود ذات ابژه‌ای منسجم توسط سوژه محض و فرازمان را توصیف کند. اما در قطعه ۳۱ «تأملات دکارتی» به شکافی بزرگ در نظریه شهود اشاره می‌کند، شکافی ناشی از عدم توجه به این همانی سوژه که می‌تواند چگونگی آموزه شهود انسجام ابژه‌ها را دچار ابهام نماید. بنابراین هوسرل برای رفع ابهام نشان می‌دهد که آگو و سوژه شهود یک ذات منسجم باید برای خودش نیز به گونه‌ای پیوسته و مستمر موجود باشد (Ibid: 66). به تعبیر دیگر آگو به گونه‌ای مستمر خودش را به منزله یک موجود بر می‌سازد.

هوسرل تأکید می‌کند که آگو دربردارنده همه متعلقات و کثرات شناختی است یعنی همه کثرت‌های شناختی به این همانی آگو تعلق دارند. از این رو سوژه به گونه‌ای فعال در همه فرآیندهای آگاهی و شهود ذات، حیات و حضور دارد و از این طریق با همه قطب‌های اشیاء ارتباط دارد. به این ترتیب نه تنها به شهود ذات منسجم و فرازمان ابژه‌ها اشاره می‌شود بلکه شهود حیات و حضور مستمر آگو به عنوان بستر عادت‌ها مورد توجه هوسرل قرار می‌گیرد و بر این باور است که سوژه یا فاعل شناسا نیز شهود می‌شود. او می‌نویسد:

«آگو... به طور پیوسته خودش را به عنوان یک موجود بر می‌سازد ... به عنوان یک من. این آگوی مرکزی یک قطب این همانی توخالی نیست ... بلکه با هر عملی که از او سر می‌زند و یک معنای عینی نو دارد، آگو خصوصیت ماندگار جدید به دست می‌آورد. برای مثال اگر در عمل قضاوت کردن، من برای اولین بار به نفع یک موجود حکم می‌دهم، این عمل زودگذر تمام می‌شود؛ اما از این به بعد به طور دائم پایبند آگویی هستم که چنین و چنان تصمیمی گرفته

است. من بر این باور هستم ... من خودم را آگویی می‌یابم که پاییند یک باور است، و به‌عنوان یک آگوی همیشگی و مستمر به‌وسیله این حالت و عادت همیشگی تعین می‌یابد ... زیرا آگو با تکوین فعال خودش، خودش را به‌عنوان زیرایست یکسان (این‌همان) خصوصیات آگو بر می‌سازد. او خودش را همچنین به‌عنوان آگوی شخصی ثابت و همیشگی قوام می‌بخشد» (Husserl, 1960:66-67).

به این ترتیب از نظرگاه هوسرل از آنجا که آگو قطب این همان فرآیندهای سوژه‌ای و روانشناختی همچون قضاوت کردن است و به منزله بستر عادت‌ها معرفی می‌شود، استمرار و انسجام فرازمانی آن قوام می‌یابد. زیرا باید در جریان شهود ذات مستمر ابژه‌ها حضور داشته باشد. نتیجه مهم هوسرل بنابر پدیدارشناختی سوژه محض این است که برای انسجام ابژه ناگزیر سوژه نیز باید انسجام داشته باشد. زیرا آگاهی و به تعبیری من محض ساختاری دو وجهی دارد که بر اساس آن نزد هوسرل فرآیند اندیشیدن و متعلق اندیشه در سطوح مختلف آگاهی دارای ارتباط تضایف و همبستگی هستند (رشیدیان، ۱۳۸۴: ۳۰۵). بر این اساس در هرگونه فرآیند آگاهی ارتباطی دوسویه میان ابژه‌ها و قوام یافتن انسجام ابژه‌ها در آگوی استعلایی و من محض وجود دارد و این نکته را می‌توان بنابر آموزه قصدیت هوسرل تبیین نمود.

به تعبیر دیگر نزد هوسرل هیچ آگوی پیشین و از قبل منسجم وجود ندارد یعنی برای او هیچ وحدت بنیادی برای آگو متصور نیست. تاریخ انسجام آگو و شهود ذات آگوی فرازمان به‌عنوان قطب این‌همان فرآیندهای سوژه‌ای تنها از طریق توجه یافتن به سمت ابژه‌هایش آغاز می‌شود. زیرا معنای وجودی یافتن اعیان یعنی قوام آنها توسط من محض صورت می‌گیرد. به این ترتیب برای مثال هماهنگی و انسجام یک همناوی تنها از رهگذر شهود آن توسط یک من محض منسجم امکان دارد. از این‌رو انسجام ابژه از رهگذر انسجام عالم سوژه محض ممکن می‌شود. این نتیجه‌ای است که با پدیدارشناسی هوسرل به‌طور کلی مطابقت می‌کند.

#### ۴. نتیجه‌گیری و جمع‌بندی

این مقاله به بررسی و تحلیل مفهوم و کارکرد پدیدارشناختی شهود نزد دکارت و هوسرل پرداخت. از منظر دکارت، شهود بر مفهوم حضور استوار است. وی می‌کوشید تا این حضور را از زمان انتزاع کند. در نظام دکارتی خدای زمانی قوام‌بخش بدهت ذاتی شهود است. کارکرد مهم شهود متکی بر حضور و بر اساس آموزه نقطه‌گرایی برای دکارت آن است که این حضور زندگی فرد را در اینجا و اکنون رقم می‌زند. برای دست یافتن به این کارکرد دکارت به خدا اعتماد می‌کند از این رو بنابر اعتماد به درستکاری خدا انسجام آگاهی‌های من در گذشته و اکنون تضمین می‌شود. اما از سوی دیگر نزد هوسرل انسجام آگو و من محض و به تعبیر دیگر سوژه

استعلایی ضامن بداهت شهود معرفی می‌شود و از این طریق می‌کوشد بر بحران علم غلبه کند. هوسرل به من (اگو) اعتماد می‌کند و انسجام آگاهی‌ها از رهگذر «من» توجیه می‌شود. کارکرد کانونی سوژه استعلایی آن است که جریان بداهت ذاتی شهود، زمان را به‌عنوان یک کل هماهنگ می‌کند و آن را از یک زمان معمول و رایج مانند گذشته که به حافظه وابسته است، خارج می‌کند. لذا این زمان به زمان سوژکتیو تبدیل می‌شود. به این ترتیب در نتیجه قرار گرفتن سوژه استعلایی در مرکز آموزه شهودگرایی هوسرل، اتکای لحظه‌ای و نقطه‌ای دکارت به خدا برای حصول بداهت ذاتی در لحظات شهود و سرانجام تلقی وی از خدا به‌عنوان حضور لحظه‌ای حدود سه قرن پس از وی به کلی از هم فروپاشید.

### References

- Bell, David (1376). *Husserl's Thoughts*, tr. Fereydoun Fatemi, Tehran: Markaz Publishing House (In Persian).
- Dartik Andre (1392). *What is Phenomenology*, tr. Mahmoud Navali, Tehran: Samt Publications (In Persian).
- Descartes (1971). *philosophical writings*, trans & edit E. Anscombe and P.T. Geach. Prentice Hall.
- Descartes (1369). *Reflections*, tr. Ahmad Ahmadi, Tehran: Samt Publications (In Persian).
- Descartes (1372). *Rules for the Guidance of the Mind*, tr. Manouchehr Sanei Darre Beidi, Tehran: Shahid Beheshti University, First Edition (In Persian).
- Liotard, Jean Francois (1375). *Phenomenology*, tr: Abdolkarim Rashidian, Tehran: Ney Publishing House. (In Persian)
- Gilson Etienne (1373). *Critique of Western Philosophical Thought*, tr: Ahmad Ahmadi, Tehran: Hikmat Publications, (In Persian).
- Heidegger, Martin (1985). *History of the concept of Time, Prolegomena*; tr: Theodore Kisiel, Bloomington, Indiana University
- Husserl, Edmund (1397). *The Idea of Phenomenology*, tr: Abdolkarim Rashidian, Tehran Cultural Scientific Publishing House (In Persian).
- Husserl, Edmund (1381). *Cartesian Meditation: An Introduction to Phenomenology*, tr: Abdolkarim Rashidian, Tehran: Ney Publishing House. (In Persian)
- Husserl, Edmund (1960). *Cartesian Meditations an Introduction to phenomenology*. Tr: Dorion Cairns. Springer-Science.
- Husserl, Edmund (1965). *phenomenology and the crisis of philosophy: Philosophy as rigorous Science and Crisis European Man*. tr. Quentin Lauer. Harper Torchbooks.
- Husserl, Edmund (1982). *Logical Investigations*; tr. J.A. Findly, Routledge & Kegan Paul.
- Lacoste, Jean (1375). *Philosophy in the Twentieth Century*, translated by Reza Davari Ardakani, Tehran: Samt Publications (In Persian)
- Levinas, Emmanuel (1995). *the theory of intuitions in Husserl's phenomenology*. trans Andre Orianne, Northwestern university press, Evanston Illinois.

- Merleau-ponty (1962). *phenomenology of perception*. Tr. colin Smith. London: Routledge & Kigan Poul.
- Rashidian, Abdolkarim (1384). *Husserl dar Matn-e Āsārash*. Tehran: Ney Publishing House. (In Persian)
- Smith, Barry and David woodruff Smith (2003). *The Cambridge Companion to Husserl e*. Cambridge University Press.
- Thompson. David L (2004). "Intuition by Whom? Epistemic Responsibility and the Role of the Self". *European Journal of Philosophy* 19 (3):431-453.
- Wahl. Jean, Roger Verneaux (1372). *Phenomenology*, tr. Yahya Mahdavi, Tehran: Kharazmi Publications. (In Persian)

