

## هوسرل و مسئلهٔ شناسایی

(توجه به حیث التفاتی آگاهی)

نوشتهٔ محمدرضا ریخته‌گران

پدیدارشناسی به معنای دقیق کلمه، نخستین بار در کتاب تحقیقات منطقی (*logical investigation*, 1901) هوسرل مطرح شد. معمولاً کم اتفاق می‌افتد که آغاز یک جریان فلسفی را بتوان به این دقت نشان داد. توجه به این آغاز، برای فهم بهتر پدیدارشناسی، لازم و حائز اهمیت است. هوسرل، تفکر پدیدارشناسانه خود را طریقی می‌داند که با یافتن و وجود انفس آغاز می‌شود. او به این نقطه آغاز توجه می‌کند و می‌گوید: «آیا طلب کردن و راه جستن به فلسفه‌ای که متوجه رهایی کامل از سبق ذهنها و تمایلات است و استقلال خود را بر بدبیاتی که خود پدید آورده است مؤسس می‌داند - و به همین ملاحظه خود متکفل پاسخگویی به مسائل خود است - آری، نفس این طلب آیا نباید در معنای بنیادی این فلسفه اصیل اخذ شود و چیزی زاید بر ماهیت آن گرفته نشود؟»<sup>۱</sup> البته این کلمات، سخنان دکارت را به یاد می‌آورد. کسانی نیز در این راه مبالغه

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

کرده و گفته‌اند که این خود نمکر دکارت است که این بار بدینصورت تقریر می‌شود. به هر حال، «شاید فلسفه چیزی نباشد جز تحقیق پیرامون جایگاه خود؛ جایگاه مطلقی که سرانجام بتواند «بطوری جدّی» از آنجا آغاز کند<sup>۱</sup>. به بیان هوسرل، فیلسوف کسی است که یکبار «در زندگیش به خود برگرد و کوشش کند تا همه علومی را که تا آن زمان پذیرفته است، کنار نهد و مجددآ آنها را از نو بسازد. خلاصه فلسفه، برای متعاطیان، امری کاملاً شخصی است<sup>۲</sup>.

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

Martinus Nijhoff, 1960, p.6.

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

2. *Cartesian Meditations*, p. 2.

۳. پدیدارشناسی چیست؟، صفحه ۱۵.

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

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

کتاب تحقیقات منطقی هوسربل، صرفاً تحری حقيقة منطق و یا نحو منطقی (Logical syntax) زبان نیست؛ بلکه در واقع سرآغازی است بر نظریه‌ای منسجم در باب معنا و تفہم. تحقیقات این کتاب در عین حال به شرایط هستی‌شناختی گفتارهای معنادار و

۱. بحث در مابعدالطبیعه، زانوال، ترجمه دکتر بحی مهدوی، شرکت سهامی انتشارات خوارزمی، چاپ اول، ۱۳۷۰، صفحه ۵۹۰.

۲. همانجا، صفحه ۵۹۲.



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

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

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

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

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

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



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

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

هوسربل بر این مطلب تأکید خاص دارد که «شهودهای داده شده اولی»، مبنای هرگونه

شناسایی است. اما همانطور که بیان شد، پیروان فلسفه تحصیلی، از آن جهت که از کانت متابعت می‌کنند، شهود را صرفاً شهود حسی می‌دانند و شهود ذوات را نفی می‌کنند؛ به همین جهت، مذهب تحصیلی، به نفی و انکار ذوات (ماهیات) (essences) مؤذی می‌شود. اما هوسرل در صدد تأسیس مبنای است که به کشف و بیان مجدد ذوات مؤذی شود و گفتیم که این مبنا در نظر او، متعلقات شهودهای داده شده اولی است. چنانکه «برای علمای هندسه که تنها» امکانات ماهوی (ideal possibilities) و ارتباطهای (نسبهای) ذاتی (essential relationships) را مطالعه می‌کنند و از امور واقع بالفعل (Actualities) و نسب آنها عزل نظر می‌کنند، آنچه که اساس نهایی را فراهم می‌آورد، یعنی ذوات (Essential insight) است و نه تجربه<sup>۱</sup>.

قبلًا بیان شد که هوسرل، فرآیندی را که از طریق آن به «متعلقات شهودهای داده شده اولی»، یعنی به ذوات (essences) می‌رسیم، «تحویل مثالی» (eidetic) (reduction) نامیده است. در این مرحله از بحث المعرفه، نظر توجه ما صرفاً به «آنچه که مستقیماً به آگاهی داده شده است»، یا به بیان دیگر، به متعلقات تجربه – یعنی «پدیدارها» – معطوف است<sup>۲</sup> یعنی به خود متعلق object نظر داریم و کلیه احکامی را که مربوط به جنبه موضوعیت نفسانی (subjectivity)، شناسایی و مربوط به فاعل شناسایی (subject) است، معلق و موقوف می‌گذاریم. در واقع، این مرحله، جنبه عینی (objective) شناسایی را تدارک می‌کند<sup>۳</sup>. و از آنچه که مربوط به تجربه بوده باشد و در حقّ ماهیت اشیا و امور مأخوذه نباشد، عزل نظر می‌شود و چون در نظر هوسرل، شناخت اشیا و امور،

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

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

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



شناخت ماهوی آنهاست، بصورتی که خالی از شایبه هرگونه تجربه مربوط به وجود متفرد آنها—یعنی وجود آنها در وعایی از او عیه، چه در خارج و چه در ذهن—باشد.<sup>۱</sup> در این مرحله، وجود متفرد اشیا در بین الهلالین قرار می‌گیرد (bracketing). به بیان دیگر، وجود متفرد اشیا، لحاظ و اعتبار نمی‌شود. اما در این مرحله، آنچه که به آگاهی داده شده است، هنوز ماهیت محسنة غیر مخلوط نیست؛ یعنی در آنچه پس از حذف وجود متفرد اشیا باقی می‌ماند، هنوز سهمی از تجربه وجود دارد؛ به بیان فلسفه اسلامی، این مرتبه با معقول اول ارتباط دارد. یعنی در این مرحله، عین ماهیت (ذات) (essence) گفتیم تا اینجا هنوز تجربه سهیم است، این است که در این مرحله، نفس مکیف به کیفیتی می‌شود که کسانی احیاناً از آن تعبیر به علم کرده‌اند. این کیفیت نیز باید کنار گذاشته شود طوری که ماهیت (ذات) (essence)، حتی عنصر نفسانی نیز نداشته باشد؛ یعنی از آن جهت که کیف نفسانی است لحاظ نشود. بلکه از آن جهت که مستقیماً به آگاهی محض داده شده است، یعنی از آن جهت که آگاهی محض در لحظه‌ای مابعدالطبیعی با آن مواجه شده است، لحاظ شود. لهذا، علاوه بر تحويل اول — تحويل مثالی — که با آن از موجودات فردی ذات عزل نظر کردیم، تحويل دیگری لازم است که با آن وجود نفس نیز در بین الهلالین قرار می‌گیرد و از اینطریق به ذات نفس که هوسرل، آن را «من استعلایی» (transcendental ego) و « موضوعیت نفسانی استعلایی» (transcendental subjectivity) می‌نامد، می‌رسیم. او، این تحويل اخیر را «تحويل استعلایی» (transcendental reduction) می‌نامد.

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

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



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



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

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

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

شمره سلسه  
فلسفه

چهارمین

1. *Psychology from an Empirical Standpoint*

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

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

این تعبیر در فلسفه اسلامی، تحت عنوان معقول اول و معقول ثانی مطرح شده است. معقولات اول و معقولات ثانی، بعضیها در خارج وجود ندارند. همین امر موجب شده است تا در فلسفه اسلامی به نحوه دیگری از وجود، یعنی وجود ذهنی، قائل شوند. وجود ذهنی مناطح حکم درباره معقولات است. «چنانکه قول ما درباره انسان کلی و حیوان کلی (محاج داشتن تصوری است از آنها) و آن تصور، خود یک اشاره عقلیه است، و اشاره عقلیه جز باوجود مشارالیه موجود تحقیق پیدا نمی‌کند. بنابراین، اگر در خارج برای کلی بعماهوکلی هیچ وجودی نباشد، پس لامحاله باید که کلیات در موطن دیگری که آن را ذهن می‌نامیم، موجود باشد»<sup>۱</sup>. زیرا بنابر قاعدة ثبوت شیء لشیء فرع ثبوت مثبت له، ثبوت صفات و محمولات مختلف درمورد عقولات، مستدعي نحوی وجود برای آنهاست و چون آنها در خارج وجود ندارند، لامحاله در وعای ذهن وجود دارند.

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

۱. بدایه الحکمه، علامه السيد محمدحسین الطباطبائی، دائرة المصطفی للطباعة والنشر، بیروت، العبری، صفحه ۳۲.



حضور پیدا می‌کند و صورت معقول حاصله در ذهن — که همان ذات و ماهیت شیء است — مناط ارتباط ذهن و عین است. زیرا خود ماهیت، بعینها، متنه با نحوه وجودی دیگری در ذهن حاضر می‌شوند و این حضور مناط هو هویت (این‌همانی) (identity) است. لذا در فلسفه قدیم، حصول این صور علمی در ذهن، فرع بر وجود اعيان اشیا بوده است. بعبارة اخري سير تفکر از شیء خارجي به مفهوم (صورت علمي) آن در ذهن بود. ليكن در دوره جديد، اين مسئله كاملاً دگرگون می‌شود. در نظر دكارت، «فلسفه، بخشی از رياضيات عام بود و سروکار رياضيدانان هم فقط با مفاهيم است. مفاهيم را هم می‌توان بسيار سريعاً از حقائق خارجي مورد بحث قرارداد. مهمترین مطلب همين بود که معلوم شود فلسفه جديد — برخلاف فلسفه قدیم — مانند رياضيات، همواره از مفهوم به شیء خارجي می‌رود، نه از شیء خارجي به مفهوم. مثلاً دايره از نظر رياضيدان چيست؟ آيا فلان دايرة مخصوص است که ما بصورت ناقصي روی کاغذ يا تخته سياه رسم می‌کنيم؟ خير؟ دايرة واقعی همان تعريف دايره است و بس. ممکن است در مقابل اين تعريف، هيچ شکل مادي در خارج وجود نداشته باشد؛ اما آنچه رياضيدان می‌خواهد، چيز دیگری است و آن ذات يا ماهیت حقيقي دايره است که باید آن را فقط و فقط در تعريف دايره بدست آورد. بنابراین،... اين نخستین اصلی است که فروع و نتایج آن، نه تنها در تمامی فلسفه دكارت بلکه در سرتاسر اينده آليس جديد هم ساري و جاري است و آن اينکه اگر با وضوح و تمايز معلوم شود که چيزی به مفهوم شیء تعلق دارد، به خود همان شیء هم اطلاق می‌شود و در الواقع مفهوم باشیء، يکی است<sup>۱</sup>!.

بدین ترتیب، با تفکر دكارت، مسئله وجود ذهنی ماهیات مورد غفلت قرار گرفته و نفي می‌شود و بطور کلی مسئله به گونه کاملاً متفاوتی مطرح می‌شود. تا اينکه در سال ۱۸۷۴ فيلسوف معروف اطريشي، فرانتس بربناتو (Franz Brentano) (۱۸۳۸-۱۹۱۷) در

۱. زيلسون، اتين، نقد تفکر فلسفی غرب، ترجمه دکتر احمد احمدی، انتشارات حکمت، صص ۱۶۸-۱۶۷.

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

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

از تعالیم فراتنس برنتانو، دو حوزه فکری متفاوت متفرق شده است: یکی پدیدارشناسی

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

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

۳. هوسرل و برنتانو در مواردی نیز اختلاف‌نظر دارند: اختلاف میان هوسرل و برنتانو، اساساً در چهار مسئله است: اول آنکه هوسرل دری آن است تا قول به اصالت علم‌التفس را که به اعتقاد وی در مطاوی آثار برنتانو آمده است، کنار بگذارد. دوم آنکه او فکر می‌کند که می‌توان وجود مقاومی کلی — که برنتانو، آنها را خوبیات زبانی می‌داند — را اثبات کرد. به همین جهت او باید مفهوم وجودی منطقی یا مطابق با «آیدوس» را پذیرد. سوم آنکه او بر عهده خویش می‌گیرد تا به مدد میزبانیات دقیق و طریف، آنچه را که تتابعی محتمم تحلیلهای برنتانو از افعال ذهنی می‌نماد، کامل کند. و بالآخره او در طلب آن است تا برای فلسفه بنایی ثمربخش برای تحقیقات، البته در شکل بک روشن جدید، فراهم آورد و این مبنای همان «شهرد ذات» است. بنگرید به:

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

که به همراهی فلسفه حیات، اما در پرتو طالع دیگری، موجبات گستین از (تفکر) قرن نوزدهم را فراهم آورد. دیگر، حوزه فکری‌ای است که الکسیوس ماینونگ (Alexius Meinong) (1853-1921) و پیروان او الوئیس هوفر (Alois Höfler) (Christian Ehrenfels) (1853-1922) و کریستان اهرنفلز (Christian Ehrenfels) آن را بنیاد گذارند. اینان به اشاعه «نظریه‌ای درباره عینیات» (Theory of Objectives) پرداختند که از بسیاری جهات به پدیدارشناسی شباهت دارد.

برنتانو در مورد وجود ذهنی چنین می‌نویسد: «اصحاب مدرسه قرون وسطی، پدیدار ذهنی را با تعبیر وجود غیرخارجی التفاتی (و نیز ذهنی) (intentional (and also mental) object) مشخص می‌ساختند. اما ما می‌توانیم از آن با تعبیر «رجوع به یک مضمون»، «متوجه شدن به یک متعلق» (البته با این تعبیر، ما در صدد فهمیدن واقعیتی خارجی نیستیم) یا یک عینیت حال (an immanent objectivity) یاد کنیم؛ هرچند این اصطلاحات نیز کاملاً روش و واضح نیستند. هر پدیدار ذهنی، متعلقی دارد؛ اگرچه این امر، همواره به یک نحو نیست؛ در تمثیل، همواره چیزی متمثیل می‌شود؛ در حکم، چیزی تأیید یا رد می‌شود؛ در عشق و رزیدن، چیزی معشوق واقع می‌شود؛ در تنفر اشتن، چیزی مورد تنفر قرار می‌گیرد؛ در طلب کردن، چیزی مطلوب واقع می‌شود؛ و هکذا».۱

برنتانو، پدیدارهای ذهنی را از پدیدارهای طبیعی تفکیک می‌کند: «این وجود غیرخارجی التفاتی منحصرًا خصیصه پدیدارهای ذهنی است. هیچ پدیدار طبیعی خصوصیتی ندارد. بالتجه، ما می‌توانیم پدیدارهای ذهنی را با قول به اینکه آنها

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

پدیدارهایی هستند که در خود بطور التفاتی متضمن متعلقی هستند، تعریف کنیم<sup>۱</sup>. وجه اهمیت برنتانو، علاوه بر مطرح ساختن مجدد وجود ذهنی، توجه و اقبال اوست به علم النفس افعالی (جانشناسی افعالی) (act psychology) متقدّمین و روی بر تافتن از علم النفس مضمونی (جانشناسی مضمونی) جدید؛ بدینقرار که پس از دکارت و لاک هابز در علم النفس جدید، صور محسوس و متخیل و معانی موهوم و معقول، مضامین هابز در علم النفس جدید، نفس ملحوظ شد. یعنی نفس را برای این صور و معانی صرفاً به منزله محلی (contents) لاحظ کردند و به عبارت دیگر، قیام آنها را به نفس قیام حلولی می‌دانستند. اما در نظر متقدّمین — که به علم النفس افعالی معتقد بودند — قوّه مدرکه عبارت بود از کلّ قوای حاسه، متخیله، واهمه و عاقله و افعال نفس را نیز مستند بدان (به قوّه مدرکه) می‌دانستند و قائل بودند به اینکه نفس در وحدت خود (مساوی) کلّ قوای خویش است (النفس فی وحدتها کلّ القوی). به بیان دیگر، قوای حاسه، متخیله، واهمه و عاقله، متحداً افعال نفسانی را صادر می‌کنند. لهذا در نظر آنان، آنچه که به قیام حلولی قائم بنفس است افعال و آثار نفسانی است و نه صور محسوس و متخیل و یا معانی موهوم و متعلق. به عبارت دیگر، آنچه حاضر عند النفس است و ما آن را بالوجдан درمی‌یابیم، افعال و آثار نفس است و نه صور محسوس و متخیل و معانی موهوم و متعلق. بنابراین، نفس برای این صور و معانی محلّ نبوده و تنها برای افعال و آثار نفس محلّ است. لهذا نظر توجه ما در درجه اول باید به افعال و آثار نفس معطوف باشد. در اینصورت، صور محسوس و متخیل و معانی موهوم و متعلق حاصل التفات نفس بوده و قیامشان به نفس قیام صدوری است. نتیجه این قول آن است که این صور و معانی حال در نفس نبوده، بلکه بر اثر ربط و اضافه و التفات نفس به اشیا و امور پدید می‌آیند و به بیان دقیقتر، نفس برای آنها مصدر است و آنها را صادر می‌کند، نه اینکه صرفاً محلّ برای آنها باشد. بدین ترتیب، صور محسوس و متخیل و معانی موهوم و متعلق هستند به قوای نفس بوده

1. Ibid, p. 201.

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

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

همین مطلب مطابق تعبیرات و اصطلاحات هوسربل چنین بیان می‌شود که پس از تحويل مثالی (آیده تیک)، که از وجود متفرد یک ماهیت عزل نظر می‌شود، ذات اشیا به وجود غیرخارجی التفاتی (ذهنی) در نفس حضور می‌یابند. این نحو وجود ذهنی ماهیات (ذوات)، برای حکم درمورد آن ماهیت درخارج مورد استناد قرار می‌گیرد. به بیانی تا اینجا ما با قطب ماهوی یا عینی (noematic or objective pole) حیث التفاتی آگاهی سروکار داشته‌ایم. این وجه از حیث التفاتی، ضمن غیبت احکام ما و یا به تعبیری حافظ ارتباط بین ذهن و عین است. اما ماهیت محض — که از هرگونه شائبه وجود، چه وجود خارجی جسمانی و چه نفسانی خالی باشد — وجود ذهنی آن ماهیت نیست؛ زیرا در حصول این وجود غیرخارجی التفاتی (ذهنی) هنوز تجربه سهم دارد، یعنی وجود نفس و تکیف آن به کیفیتی ملاحظه است. درنظر هوسربل، از حقیقت ذات آدمی — یعنی وجود از من استعلایی — اشیاء‌ای بر ذات (essences) اشیا پرتو می‌افکند. در پرتو این اشیه

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



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

در فرآیند شناسایی «حیث التفاتی» و یا به تعبیری «کون التفاتی» آگاهی، از آن جهت که واحد دو قطب متضایف – عینی و ذهنی – است، ضامن هو هویت (این - همانی) (identity) ذهن و عین است و یا به عبارت دیگر، «حیث التفاتی» آگاهی، حدوث نسبت (ربط) بین فاعل شناسایی (subject) و متعلق ادراک (object) را میسر می‌سازد. لهذا «معنی حیث التفاتی در نظر هوسول این است که نفس هیچگاه منفک و مجرّد از

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

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

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

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

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

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

می شود.

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

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

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

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

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