حیث التفاتی ادراک در نظر ارسطو و نتایج عملی آن

پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی

منوچهر صانعی

شرط موفقیّت و مطلوب بودن هر نظام فلسفی در این است که بتواند نتایج عملی مفید در رفع مشکلات زندگی انسان به بار آورد و این مهم جز به مدد تفکر عقلانی واقع‌نگر ممکن نمی شود.

مقصود از تفکر عقلانی واقع‌نگر چیست؟ انسان در جهان نمی تواند با قطع نظر از واقعیتها و موجودات طبیعی به حیات طبیعی و سالم خود ادامه دهد. هر گونه دست‌کم گرفتن واقعیتها و بی‌توجهی به ماهیت و عملکرد آنها در نهایت به حذف خود انسان از صحنهٔ زندگی منتهی خواهد شد. واقعیتهای موجود تابع ارادهٔ ما و معلول خواست ما نیستند بلکه موجودیت آنها ناشی از قوانین خود طبیعت یا نظام آفرینش است. انسان در برخورد با موجودات باید از طرفی در قوای مختلف ذهنی خود حساب عقل را به عنوان قوهٔ شناخت از حساب عواطف و احساسات و تمایلات و انگیزه‌ها جدا کند و به پدیده‌های طبیعی فقط از دیدگاه عقل بنگرد نه با تکیه بر احساسات و عواطف، (اگر چه جایگاه احساسات و عواطف در مقام خود باید محفوظ

باشد) و از طرف دیگر موجودات را امور موهوم و تخیلی و بی ارزش و پست و فاقد اعتبار تلقی نکند بلکه در مقابل واقعیتها تسلیم باشد و به موجودیت آنها گردن نهد. این نگرش به لحاظ تابعیت از عقل، عقلانی[1] و به لحاظ تسلیم به واقعیتها، واقع‌نگر[2] است واندک مطالعه ای در سیر افکار و عقاید و تاریخ دستاوردهای علمی و رشد فرهنگها نشان می دهد که فقط ملّتهایی که دارای تفکر عقلانی و واقع‌نگر هستند توانسته‌اند در جدال زندگی گوی سبقت از دیگران بربایند و یا دست کم در جریان تندباد حوادث توانسته‌اند به حیات قومی و ملی خود ادامه دهند و پیری زودرس تمدنها ناشی از رشد اندیشه‌های غیر عقلانی (یعنی رشد تخیلات) و افکار غیر واقع‌نگر (یعنی انکار واقعیتها) است.

در تفکر غربی از اولین روزهای درخشش آن در قرون قبل از مسی لاد تا امروز، این دو خاصیت یعنی عقلانیت و واقع‌نگری موج می زند. هر یک از «ایسم»های فلسفهٔ غربی (و خود طرح «ایسم»های گوناگون در این فلسفه) حاکی ازکوششهای عقلانی و واقع‌نگر متفکران است که همه از سعی در جهت درک ذات واقعیتها حکایت می کند. در میان حوزه‌های مختلف فکری اندیشه‌ای که در اوایل قرن حاضر به نام پدیدارشناس (Phenomenology) در آلمان تأسیس شد و بشدت نه تنها از آلمان که از قارهٔ اروپا پا فراتر نهاد و نه فقط در تأملات نظری فلسفه که در علوم تجربی مختلف رسوخ کرد. در نتیجه قریب به ۲۵ قرن تلاش عقلانی برای درک واقعیتهای طبیعی، اکنون چون نگین درخشانی بر حل حلقهٔ تفکر غرب و چون تاج پرتلألؤی بر بالای پیکرهٔ این فلسفه می درخشد.

در این جا نمی خواهیم از پدیدارشناسی چیزی بگوییم بلکه از یکی از مقولات عمدهٔ آن که حیث التفاتی (Intentionality) ادراک است و آن هم نه در فلسفهٔ «هوسرل» که استاد و مؤسس این نگرش فلسفی است بلکه در فلسفهٔ ارسطو که در مبدأ تاریخ تفکر غربی قرار دارد. اما برای تفهیم مطلب از استشهاد به مضامین فلسفهٔ هوسرل ناگزیریم.

نکته‌ای که باید در اینجا مؤکّداً بدان توجه کرد این است که آنچه در سطور مقدماتی بدان اشاره کردیم یعنی واقع‌نگری عقلانی که شاخص تفکر فلسفی غرب است در پدیدار شناسی بیش از حوزه‌های دیگر به چشم می خورد. تفکر غرب برای تبین معقول پدیده‌های طبیعی در طول تاریخ ۲۵ قرنه خود طرق مختلفی را آزموده: در صدر تاریخ اروپا اصالت مادهٔ ماقبل سقراطی، سپس ثنویت (Dualism) سقراطی در قالب فلسفه‌های افلاطون و ارسطو و بعد از آن رشد

---

۱ - Rationalistic

۲ - Realistic

شکاکیت در دورهٔ یونانی مآبی و سپس اندیشهٔ توحیدی مسیحیت در تاریخ ۱۵۰۰ سالهٔ قرون وسطی و بالاخره درخشش تجربه در پرتو عقل در آغاز عصر جدید داستان کوششهای مداومی است برای درک عقلانی واقعیتها. در این میدان گسترده و بازار پرتلاش و کوشش نحله‌های ایدئالیسم، ماتریالیسم، رئالیسم، راسیونالیسم و آمپریسم و... همه طرحهایی بوده است برای شناخت معقول طبیعت، امّا در این میان پدیدارشناسی به عنوان ماحصل این کوششها موفقیت همه آن نحله‌ها را در خود جمع کرد و آنچه خوبان اندیشه همه داشتند این حوزه به تنهایی داشته و دارد. رکن اساسی و عمود خیمهٔ این فلسفه توجه به حیث التفاتی ادراک است که سابقهٔ آن به ارسطو می رسد.

واژهٔ التفات را در ترجمه intention به کار برده‌ایم. این واژه در ادبیات فلسفی اروپا ابتدا در ترجمهٔ «معقول» به اصطلاح ابن سینا به کار رفت. وقتی «شفا»ی ابن سینا به لاتین ترجمه شد واژهٔ «intention» به ضمیمهٔ پسوندهایی به معنای «اول» و «دوم» در ترجمهٔ «معقول اول» و «معقول ثانی» به همان معنای سینوی لفظ به کار رفت.[1] معنای لغوی این واژه قصد و نیّت است. در فلسفهٔ جدید این واژه تقریباً با چهار نوع مضمون و مفاد مقاله به کار رفته است:

۱ ـ ابراز نیتها؛

۲ ـ اسناد نیتها به چیزی؛

۳ ـ توصیف نیتها به قصد تبیین اعمال؛

۴ ـ طبقه بندی اعمال از طریق نیات و اهداف.

این مضامین چهارگانه با یکدیگر مرتبط است و وجه مشترک همهٔ آنها این است که نیت به عنوان یک امر درونی (Subjective) پیوندی ضروری با عمل دارد که جنبهٔ برونی (Objective) آن است.

در فلسفهٔ جدید ابتدا جرمی بنتام (Jeremy Bentham، ۱۸۳۲ - ۱۷۴۸ م.) واژهٔ Intentionality را به کار برد و بدین وسیله اعمال را به دو قسم «بانیت» و «بدون نیت» تقسیم کرد. امّا معنایی که امروز در فلسفهٔ پدیدارشناسی (Phenomenology) از این واژه مستفاد می شود و موضوع بحث این مقاله است. ابتدا توسط فرانس برنتانو (Franz Brentano، ۱۹۱۷ - ۱۸۳۸ م.) در روانشناسی و سپس توسط شاگرد او ادموند هوسرل (Edmond

1 - - Thomas aquinasan being and essence, P. 28.

W. L. Ree se, Dictionary of philosophy and religion, intentionality.

Husserl، ۱۹۳۸-۱۸۵۹ م.) در پدیدار شناسی به کار رفت.

برنتانو می‌گوید: پدیده‌های ذهنی عبارت است از وجود التفاتی (intentional) اشیا در ذهن، یعنی ادراکی که متوجه اشیای خارج از ذهن است. به این معنی که هر پدیدهٔ ذهنی در درون خود متضمن چیزی است که متعلق آن محسوب می شود. در تصور کردن، چیزی تصور می شود؛ در حکم کردن، چیزی اثبات یا نفی می شود؛ در عشق ورزیدن، چیزی دوست داشته می شود؛ در تنفر چیزی منفور است و در میل داشتن چیزی مورد تمایل است[1] و...

اصولا این معنا که ادراک مستلزم و متضمن متعلق ادراک است و در پرتو مجاهدات عقلی هوسرل، به صورت شعار فلسفهٔ پدیدارشناسی درآمد، از مفاهیم بنیادی تفکر غرب است. در فلسفهٔ اروپایی تقریباً هیچ مطلبی به صورت ابتدا به ساکن وارد حوزهٔ تفکر نشده و سابقهٔ تاریخی هر مبحثی به نحوی به دورهٔ یونانی پیش از سقراط می رسد. در این مقاله هدف این است که این مفهوم و لوازم عقلی و فلسفی و تبعات عملی آن را در فلسفهٔ ارسطو بررسی کنیم، اما پیش از ورود به اصل مطلب باید مضمون عام آن را در یک مرور تاریخی فشرده، بخصوص با تکیه بر مفهوم جدید آن از هوسرل به بعد، از نظر بگذرانیم. در قرون وسطی قدیس آنسلم (st.Anselm)در مقدمهٔ برهان وجودی خود، برای اثبات ذات باری، می‌گوید:«اگر خداوند یک موضوع (شیء) اندیشیدنی است پس در اندیشه و ذهن ما موجود است...» مضمون این عبارت این است که وقتی می اندیشیم، اندیشهٔ ما به چیزی تعلق می‌گیرد (معنایی که از چشم دکارت پنهان ماند و از کوجیتوی او حذف شد)در اینجا با برهان وجودی آنسلم کاری نداریم بلکه تأکید بر این مطلب است که فکر همواره به «چیزی» تعلق می‌گیرد.امثال آنسلم و ویلیام اکافی و در صدر فلسفهٔ جدید دکارت تعبیرات «Objective Existence» و «Object of thought» را به همین معنی به کار می بردند. در اصطلاح دکارت وجود ابژکتیو به معنای وجودی است که متعلق ادراک واقع شده و بنابراین باید به معنی وجود ذهنی تلقی شود؛ برعکس «Subjective existence» که به معنی وجود نفس‌الامری است، یعنی وجود شیء با قطع نظر از متعلق آن به ذات فاعل ادراک. مفاهیم سوبژکتیو ابژکتیو در اصطلاح دکارت درست مقابل و خلاف مفاهیمی است که امروز در ادبیات فلسفی از این واژه‌ها مستفاد می‌گردد.[2]

---

1 - - Copleston: A history of philosophy, Vo. 7, P. 430.

2 - - Paul edwards 'Encyclopedia of philosophy: intention 'intentionality.

ارسطو و مفهوم التفات

در سنت ارسطویی ادراک به دو بخش عقلی و حسی تقسیم می شود و ارسطو شأن التفاتی ادراک را هم برای احساس و هم برای تعقل قایل است. در مورد احساس، چنانکه دکتر داودی حقاً تذکر داده است «از اقوال ارسطو ... بر می آید احساس که فعل مشترک حاسّ و محسوس است»[1]. ارسطو خود می گوید «احساس، چنانکه گفته ایم ناشی از وقوع در معرض حرکتی... است[2]» ارسطو مسالهٔ ادراک یا شناسایی را اعم از حسی و عقلی در پرتو نظام قوه و فعل را که از اصول فلسفهٔ اوست، تبیین کرده است «قوهٔ حساسه فقط وجود بالقوه دارد نه وجود بالفعل»[3] و در حین عمل احساس است که این قوه فعلیت می یابد، امّا عمل احساس مستلزم وجود شیء محسوس یا متعلق احساس است به این ترتیب حساسیت بالفعل فقط به شرط وجود محسوسات تحقق می یابد و به زبان ساده تر بدون وجود محسوسات احساس تحقق نخواهد یافت. عبارات زیادی در کتاب «دربارهٔنفس» به چشم می خورد که حاکی از مضمون التفاتی ادراک در نظر ارسطوست. از جمله اینکه حساسیت و یا فعلیت یا حتی قوهٔ احساس مستلزم وجود عنصر مشترک و یگانه‌ای در هر دو طرف احساس یعنی حاسّ و محسوس است زیرا در نظر ارسطو «مشابه تحت تأثیر مشابه انفعال می پذیرد»[4].

ارسطو در چند سطر بعد ضمن مقایسهٔ احساس با علم می گوید:

> «احساس بالفعل با به کار بردن علم متناسب است مع ذلک این فرق در میان آن دو هست که در مورد احساس، عوامل مولد فعلیت، اشیاءخارجی است. مثلاً شیء مبصر یا مسموع یا بقیهٔ محسوسات.»

و نیز می گوید:

> «احساس کردن وابسته به [فاعل احساس] نیست بلکه حضور شیء محسوس در این مورد واجب است.»

و نیز می گوید:

> «در مطالعهٔ هر حسی باید نخست از محسوسات بحث کرد[5]».

این عبارات و عبارات مشابه آن که در نوشته‌های ارسطو فراوان به چشم می خورد حاکی از

---

۱ - عقل در حکمت مشاء، ص ۴۵.

۲ - دربارهٔ نفس، ص ۴۱۶ ب، س ۳۰ (ترجمهٔ فارسی ص ۱۱۳).

۳ - همان، ص ۱۱۴.

۴ - همان، ص ۱۱۵.

۵ - همان، ص ۱۲۳.

این است که ادراک از نظر ارسطو عمل دوجانبه و فعل مشترک حاسّ و محسوس یا عاقل و معقول است. اگر چنین است تا مُدرَکی (به فتح ر) نباشد ادراک تحقق نخواهد یافت. ارسطو به تبع همین طرز تفکر در کتاب دربارهٔ نفس پس از بحث کلی احساس وقتی به حواس پنج‌گانهٔ ظاهری می پردازد به ماهیت «محسوس» بیشتر توجّه دارد و بیشتر از آن بحث می‌کند تا خود عمل احساس و نظر او این است که چگونگی عمل هر احساس بدون شناخت ماهیت محسوس خاص آن، قابل درک نیست. اگر چنین است حیث التفاتی ادراک باید پیوند محکمی با نگرش رئالیستی داشته باشد که از ارکان فلسفهٔ ارسطوست و قریباً به بحث دربارهٔ آن خواهیم پرداخت.

حیث التفاتی ادراک در نظر ارسطو به این صورت خودنمایی می‌کند که اولاً ادراک مستلزم عمل دوجانبه و متقابل مدرِک و مدرَک است و ثانیاً به این عمل دوجانبه به صورت یک فعل واحد رخ می دهد. ارسطو بر این جنبهٔ دوم چنین تأکید می‌کند که «فعل محسوس و فعل احساس فعل واحدی است[1]». سپس این مطلب را در مورد قوهٔ سامعه مثال می زند و می‌گوید:

«آنکه قوهٔ شنیدن دارد هرگاه این قوهٔ او فعلیت یابد، و آنچه قوهٔ صدا داشتن دارد هرگاه صدا از آن درآید، در این لحظه سمع بالفعل و صوت بالفعل با هم حاصل می شود که می توان به ترتیب آنها را شنیدن و صدا درآوردن نامید.[2]»

این ملازمه از یک طرف دالّ بر ماهیت التفاتی ادراک است و از طرف دیگر حاکی از واقعیت مستقل از ادراک مدرکات. چنانکه ارسطو می‌گوید:

«حال چون فعل محسوس و فعل حاسّ فعل واحدی را پدید می آورد، با اینکه ذات آنها مختلف است، ناگزیر باید شنوایی و صوت، و چشایی و طعم و همچنین سایر حواس و محسوسات با همدیگر از میان بروند و با همدیگر پایدار بمانند.... و طبیعت شناسان پیشین، در اینکه پنداشته‌اند که بدون بینایی نه سیاه و نه سفید هست، و بدون چشایی طعمی وجود ندارد به اشتباه افتاده‌اند[3]» (ارسطو به نظریه تقسیم خواص به اولی و ثانوی در آرای دموکریتوس و امثال او اشاره می‌کند زیرا اینها بودند طبیعت شناسانی که چنین آرایی داشتند. نظریه خواص اولی و ثانوی در قرن هفدهم توسط دکارت و لاک و.... احیا شد)

---

۱ - همان، ص ۱۸۷.

۲ - همان، ص۱۸۸.

۳ - همان، ص ۱۹۰.

در مورد واقع‌نگری ملازم این اندیشه، یعنی اینکه حیث التفاتی ادراک حداقل به صورتی که ارسطو آن را تصور می‌کرده، مستلزم قول به واقعیتهای مستقل از ادراک است، ارسطو عباراتی دارد بدین مضمون:

«چون هماهنگی قسمتی از آواز است؛ چون آواز و شنوایی، به یک معنی، هر دو یک چیز است؛ و به معنی دیگر هر دو یک چیز نیست؛ بالاخره، چون هماهنگی تناسب است، ناچار باید شنوایی قسمی از تناسب باشد و از همین روست که هر گونه افراطی در شدت صوت، چه زیر و چه بم، حس شنوایی را از میان می برد؛ در میان طعم‌ها نیز، شدیدترین آنها ذائقه را تباه می سازد؛ از رنگها، آنچه در حد اعلای درخشندگی یا حد اعلای تیرگی است، بینایی را زایل می‌کند و در مورد شامّه بوی قوی، اعم از خوش یا ناخوش چنین تأثیری دارد...[1]»

در عبارات فوق ارسطو تصریح می‌کند که تأثیر محسوسات اگر از حد معینی کمتر یا بیشتر باشد قوهٔ احساس زایل می شود. پس محسوسات باید وجود مستقل از ادراک ما داشته باشند و چنین نیست که وجود آنها چنانکه دموکریتوس می پنداشت قایم به ادراک ما باشد. مترجم دربارهٔ نفس در حاشیهٔ (۲) صفحهٔ ۱۹۰ می‌گوید:

«منظور ارسطو ردّ اقوالی است که بر حسب آنها محسوسات نسبت به حواس ما و مقارن با عمل احساس تحقق می یابد و وجود آنها جنبهٔ اعتباری و اضافی دارد، نه جنبهٔ واقعی و خارجی. در نظر ارسطو جهان خارجی زاییدهٔ احساس ما نیست بلکه اشیاء وجود مستقل از حواس ما دارد...».

تاکنون حیث التفاتی ادراک را در نظر ارسطو در حوزهٔ محسوسات یا ادراک حسی مرور کرده‌ایم. نظر ارسطو در مورد ادراک عقلی نیز مشمول این حکم است یعنی ارسطو ادراک عقلی را نیز به نحو التفاتی تصور می‌کرده است یعنی تا معقولی نباشد تعقلی نخواهد بود. در این مورد ارسطو می‌گوید:

«فکر عبارت از انفعالی است که تحت تأثیر شیء معقول حاصل می شود یا در امر دیگری از این قبیل است.[2]»

در چند سطر بعد می افزاید:

«از اینجا این نتیجه برمی آید که عقل نیز ماهیت خاصی جز وجود بالقوه ندارد.

---

۱ - همان، ص ۱۹۱.

۲ - همان، ص ۲۱۳.

بدین ترتیب جزیی از نفس که آن را عقل می نامند... قبل از تفکر هیچ گونه واقعیت بالفعل نیست».

برای پی بردن به مضمون التفاتی این عبارات بهتر است آنها را با عباراتی از کتاب ایده‌های هوسرل مقایسه کنیم. هوسرل می گوید:

«اینکه یک تجربه عبارت است از شعور به چیزی (آگاهی از چیزی): مثلاً یک صورت خیالی، صورت خیالی یک غول است و یک ادراک حسی، ادراک موضوع «واقعی» آن است و یک حکم حکمی است راجع به مطلبی و همینطور...[1]».

آنچه هوسرل و ارسطو هر دو بر آن تأکید کرده‌اند اینکه ادراک همواره ادراک چیزی است: احساس کردن، امر محسوس است و تخیل کردن، تخیل صورت خیالی و تعقل کردن، تعقل امر معقولی است.

ادراک التفاتی و ملازمهٔ آن با واقع‌نگری (رئالیسم)

چنانکه به اختصار اشاره کردیم حیث التفاتی ادراک مستلزم قبول واقعیتهای مستقل از ادراک است: اگر چشم می بیند، «چیزی را می بیند و اگر گوش می شنود «چیزی» را می شنود و اگر عقل می فهمد «چیزی» را می فهمد. پس «چیزها» باید در خارج متحقق باشد. اگر چه مضمون «التفات» را در پدیدار شناسی هوسرل بعضی نویسندگان فلسفهٔ انگلیسی از قبیل پاسمور (passmore) نزدیک به «ایدئالیسم» آن هم با بار منفی آن که عبارت از نفی واقعیت‌هاست، گرفته‌اند، امّا واقع این است که این دیدگاه بر تثبیت واقعیتها بیشتر تأکید می کند تا بر نفی و طرد آنها و احالهٔ آنها به دریافتها و ارزش گذاریهای ذهنی، و این معنا اگر در آرای هوسرل چندان قابل دفاع نباشد (که البته قابل دفاع است). باری در فلسفهٔ ارسطو تردیدی در قاطعیت آن روا نمی توان داشت.

واقع‌نگری ارسطو را به عنوان یکی از تبعات نظر او در مورد حیث التفاتی ادراک دست‌کم در دو مورد از اصول تفکر فلسفی او می توان مشاهده کرد: اول اشتراک معنوی و تشکیک مراتب وجود ؛ دوم خاصیت دوگانهٔ مقولات منطقی او. مقصود از خاصیت دوگانهٔ مقولات دو حیث وجودی (Ontological) و معرفتی (Epistemological) آنهاست که می توان به عنوان

1 - Husserl, Ideas, P. 108.

دو جنبهٔ درون ذهنی (subjective) و برون ذهنی (Objective)مقولات تلقی کرد. به این معنی که مقولات هم قانون عقل‌اند یعنی عقل مطابق مقولات منطقی عمل می‌کند و هم قانون اشیاءاند یعنی اشیاء مطابق مقولات منطقی تحقق می یابند.

در مورد مراتب وجود، ارسطو در فصل هفتم رسالهٔ دلتا از کتاب مابعدالطبیعه وجود را به دو بخش ذاتی و عرضی تقسیم می‌کند و در مورد وجود بالذات می‌گوید:

«اقسام وجود بالذات دقیقاً عبارت است از آنها که با اشکال حمل مشخص می شود، زیرا معانی وجود دقیقاً به تعداد همین اشکال است. حال چون بعضی قضایا حاکی از این است که موضوع قضیه چیست بعضی دیگر کیفیت موضوع، بعضی دیگر کمیت، بعضی دیگر نسبت، بعضی دیگر فعالیت یا انفعال، بعضی دیگر این و بعضی متی موضوع را بیان می‌کند، هستی دارای معنایی است که جوابگوی هر یک ازاین مقولات است».

ارسطو در مواضع دیگری به مناسبت تصریح کرده است که وجود در مقوله کمیت، کمیت است و در مقولهٔ کیفیت، کیفیت است و در مقولهٔ جوهر جوهر. حاصل این تعبیرات اینکه وجود امری سیال است که همواره منضم به ماهیت خاص و معینی، تشخیص و تعیّن می یابد. اگر چنین است راه برای قبول اصالت کثرات (ماهیات) باز می شود و به نتایجی می انجامد که در تفکر غربی از لایب‌نیتس تا راسل ادامه یافته است به این معنی که حقانیّت هستی و اصالت از آن جزئیات یا کثرات یا ماهیات پراکنده است. اصالت تسمیه که در سیر فلسفه در غرب در مقطع قرون وسطی یا فلسفهٔ مدرسی به مناسبتهای کلامی مطرح شد و در فلسفهٔ جدید و معاصر مورد قبول غالب متفکران اروپایی قرار گرفت در واقع ریشه در تعالیم ارسطو داشت زیرا در مراتب تشکیکی وجود، از نظر ارسطو، عالیترین مرتبه، وجود جوهری است.

و چون ارسطو جوهر را به هشت قسم[1] تقسیم کرده است در این اقسام هشت‌گانه عالیترین مرتبهٔ جوهر عبارت است از «جوهر اوّلی» و ارسطو افراد (Individual) یا اعیان خارجی (Object) را جوهر اوّلی نامیده است. جوهر اوّلی ارسطو همان واحد (Monad) لایب نیتس و جزیی (Particular) راسل است و این دیدگاه واحدی است که به تعابیر مختلف بیان شده و حاکی از اصالت دادن به واقعیت‌های خارجی یا اعیان متشخص است. راسل به عنوان یک متفکر

---

۱ - جوهر به لحاظ اینکه موضوع علم است بر سه قسم است: طبیعی، ریاضی، الهی. اما به لحاظ شأن جوهریت دارای دو قسم اولی و ثانوی است و به لحاظ بساطت و ترکیب بر سه قسم است: جوهر مرکب و اجزای آن یعنی صورت و ماده. لذا در ارسطو در تقسیمات مختلف جوهر از هشت قسم جوهر نام می برد.

انگلیسی و وارث هیوم، همان سخن هیوم را تکرار می‌کند که وجود جز به نحو جزیی به نحو دیگری نمی تواند باشد پس «کلی» لفظی بیش نیست.

امّا در مورد شان دوگانهٔ مقولات، اگر چنانکه گفتیم وجود دارای مراتب تشکیکی است پس تعیین آن متناسب با تحقق آن در اعیان است و ارسطو تحقق وجود در اعیان را در قالب مقولات منطقی درک کرده است. لازم به یادآوری است که واژهٔ «مقوله» در ترجمهٔ «کاته گوری» به کار رفته و این لفظ اصلاً به معنای «محمول» است. پس معیار ارسطو در تعیین و طبقه‌بندی مقولات این است که انحای حمل را طبقه‌بندی کند. این مطلب از تعریف «جوهر» نیز بر می آید که ارسطو همیشه آن را به عنوان «آنچه محمول واقع نمی شود بلکه امور دیگر بر آن حمل می شود» تعریف کرده است.

از طرف دیگر ارسطو صدق قضیه را به عنوان «مطابقت با واقع» تعریف کرده است، پس معرفت حقیقی یعنی شأن بحث المعرفتی (Epistemological) مقولات عبارت است از انطباق حکم با واقعیت نفس الامری یعنی انطباق با شأن وجودی (Ontological) مقولات. به این ترتیب:

مقولات از یک طرف قانون شناخت‌اند و از طرف دیگر قانون اشیاء عینی. در فلسفهٔ ارسطو حیث التفاتی ادراک (که‌ارسطو هرگز بدان تصریح نکرده و این حقیقت را باید از روح تفکر او استنتاج کرد)، شأن دوگانهٔ مقولات، مراتب تشکیکی وجود، تقسیم جوهر به چندین قسم و انتساب جوهر اوّلی به اعیان خارجی و فردی، اصالت بخشیدن به امور فردی (Individual) به عنوان جوهر اولی و بالاخره آنچه در اصطلاح فلسفهٔ اسلامی می توان آن را اصالت ماهیت نامید، (در مقابل اصالت وجود به معنای صدرایی لفظ) حلقه‌های یک زنجیر را تشکیل می دهند و اجزای یک پیکره‌اند و همه از نگرش رئالیستی ارسطو بر خاسته‌اند.

نتایج عملی این دیدگاه

حیث التفاتی ادراک سرانجام توسط هوسرل تحت عنوان پدیدار شناسی صورت‌بندی شد و از آن پس در علوم مختلف نفوذ کرد. امروزه تحت تأثیر هوسرل محققان در زمینه‌های مختلف علمی موضوعات و مسایل مورد تحقیق خود را از دیدگاه حیث التفاتی ادراک و به عنوان پدیدار شناسی مورد تحقیق قرار می دهند. حقوق‌دانان و جرم‌شناسان، روان‌شناسان، جامعه‌شناسان، علمای اخلاق و حتی در علوم طبیعی فیزیک‌دانان به موضوعات مورد تحقیق خود به چشم «پدیدار» می نگرند. در نظر روان‌شناسان جدید «احساسات ما حالاتی بی معنی از ادراک و شعور

یا اموری حالّ در نفس نیستند؛ بلکه اطوار و شئونی هستند برای کشف مدلول انحیازات یا اطوار و شئونی هستند برای «شناخت» اینکه چه چیزی خوش آیند، بیزار کننده، متوحّش سازنده، پریشانی آور، ملایم یا متنافر طبع و جز اینهاست. حقیقت آدمی برابر با شعور داشتن و عالَم داشتن اوست؛ حقیقت وجود آدمی یعنی بازشدگی دفعی نسبت به جهان و عیان ساختن آن. شعور داشتن به قول سارتر «در جهان ظهور و بروز پیداکردن است.[1]» پیوند پدیدار شناسی مجهز به ابزار بسیار کارآمد حیث التفاتی ادراک، با فلسفهٔ نو ظهور اصالت وجود انسانی (Existentialism) امکانات فراوانی در اختیار محققان قرار داده است. «همهٔ تحلیلهایی که بر پایهٔ پدیدارشناسی از احساسات و هیجانات صورت گرفته مانند تحقیقاتی که ماکس شلر(Max scheler) در مورد حالات و داد آمیز (سمپاتیک) به عمل آورده و تحقیقی که دربارهٔ احساسات بهنجار و نابهنجار توسط روان پزشکانی چون رومکه (Rumke) بینسونگر (Binsuwanger) مینکوسکی (Minkowski) و دیگران انجام گرفته و تحلیل خنده و گریه توسط پلسنر (Plessner) همه متکی بر تصور و برداشتن اجمالی در خصوص ذات آدمی و تقرر ظهوری [یا حالت اگزیستانس] او در جهان است. تفصیل این تصور اجمالی منوط به پیشرفت روش تحلیل مبتنی بر پدیدارشناسی خواهد بود.[2]» رابطهٔ الفاظ با معانی که بحث در مورد آن حجم کلانی از کتب منطقی را به خود اختصاص داده امروزه در پرتو مفهوم «پدیدار» بخوبی قابل درک است. «شعور آدمی یکی از مجادله آمیزترین مباحث روان شناسی و فلسفه است... امّا مسأله این است که چگونه می توان مسایل ماهوی را، بدان گونه که توسط افراد آزمایش می شود، دسته‌بندی و اندازه‌گیری کرد؟... پدیدارشناسان فرض می کنند که اظهارات (و تعبیرات) لفظی آدمی نمایشگر کامل ذات و ماهیت اوست.[3]»

گفتیم حیث التفاتی ادراک در قالب پدیدارشناسی توسط هوسرل به حوزه‌های مختلف علوم راه یافت. هوسرل در علمی کردن فلسفی در پرتو پدیدارشناسی گوید:

«تعلیق فلسفی که ما تحقق آن را پیشنهاد می‌کنیم عبارت از این است که حکم خود را دربارهٔ تعلیم هر فلسفهٔ قبلی معلق بداریم و پژوهشهای خود را در حدودی که مقتضای این تعلیق حکم است دنبال کنیم. این بنیاد جویی، فلسفه‌ایست که در جهت مخالف هر گونه بت‌پرستی و بدون رعایت هیچ گونه

---

۱ - پدیدار شناسی و روان درمانی، ترجمه کرامت اله موللی، ص ۴۵.

۲ - همان، ص۴۶.

۳ - همان، ص ۱۱.

سنتی و بر خلاف هر نوع پیش داوری، بر حسب آن فقط حکم عقل در تشخیص و تمیز حقیقت معتبر و ارجمند است. صدور حکم مستدل و علمی دربارهٔ اشیا همان متابعت از عین اشیا و روی گرداندن از مقالات و آرا برای ملاحظه و مطالعهٔ اشیا و استفسار از اشیا در حد عرضه شدن آنها و ردّ و طرد هرگونه پیش داوری بیگانه از اشیا است.[1]»

یکی از محققانی که تحت تأثیر هوسرل پدیدارشناسی را وارد حوزه جامعه شناسی کرده است آلفرد شوتس (Alfred Schutz) است. کتاب شوتس به نام پدیدار شناسی جهان اجتماعی[2] نمونه‌ایست از پدیدارشناسی عملی. شوتس با هوسرل مؤانست و الفت داشت. شوتس به کاربرد پدیدارشناسی در مطالعات اجتماعی اعتقاد راسخ و اهتمام تام داشت. در کتاب شوتس پدیدارشناسی به عنوان پایگاه فلسفی جامعه‌شناسی لحاظ شده است. شوتس فیلسوف و در عین حال پدیدارشناس و جامعه شناس است و این سه مبحث را از دیدگاه واحدی می نگرد. شوتس می گوید:

«انسان در هر لحظه از حیات روزانهٔ خود، خود را در شرایط و وضعیتی می یابد که گویی لحظه به لحظه شرح زندگی او تعیّن می یابد و این شرایط عبارت است از محیط فیزیکی و فرهنگی که خود او آن را تعیین و تعریف می کند و انسان وضعیت خود را نه فقط از لحاظ فیزیکی و مکانی بلکه از لحاظ فرهنگی و اجتماعی در این شرایط می یابد. وقتی می گوییم تعریف وضعیت و شرایط زندگی انسان با توجه به شرح حال او تغیّن می یابد مثل این است که گفته باشیم انسان تاریخ خود را تعیین می کند.[3]»

در حوزهٔ اخلاق دست کم دو چهرهٔ ممتاز در آسمان یعنی ماکس شلر و نیکولای‌هارتمان توانسته‌اند در پرتو پدیدارشناسی و از دیدگاه حیث التفاتی ادراک، بسیاری از مسایل عمدهٔ فلسفه اخلاق را حل و فصل کنند. نیکولای‌هارتمان با قول به اینکه ذوات اخلاقی (به اصطلاح افلاطون) در متن جامعه پدیدار می شوند و پدیدار شدن آنها متناسب با شرایط اجتماعی است، توانسته است معضل قدیمی و ریشه‌دار تقابل بین اخلاق نسبی و مطلق را حل کند و این دو دیدگاه را به این صورت جمع کند که ارزشهای مطلق اخلاقی نسبت به شرایط اجتماعی و

---

۱ - پدیدار شناسی و فلسفه‌های هست بودن، ترجمه یحیی مهدوی، ص ۲۸.

2 - Phenomenology of the sociol world.

3 - Edmond Husserl by Maurice natanson, P. 106 - 110.

تاریخی و فرهنگی پدیدار می شوند. ماکس شلر با استفاده از همین دیدگاه، حل معضل دیگری در اخلاق یعنی نزاع بین اخلاق مبتنی بر احساس و مبتنی بر عقل راکه موضوع اختلاف افلاطون و سوفسطاییان بود و در این اواخر هیوم به حل آن اقدام کرد امّا چندان موفّق نشد، به نحو قانع کننده‌ای وجههٔ همت خود ساخت و جایگاه عقل و احساس هر دو را در نظریهٔ ارزش شناسی (Axiology) خود تعیین کرد و مشکلات برخاسته از نظام اخلاقی کانت را در مورد طرد واقعیت «احساس» و تأثیر آن در فلسفهٔ اخلاق، حل کرد.

گفتیم پدیدارشناسی به همت هوسرل نه فقط در علوم انسانی که در فیزیک و سایر بخشهای علوم طبیعی نیز نفوذ کرده است. برای اینکه تأثیر پدیدارشناسی را در فیزیک مدرن ملاحظه کنیم کافی است به حذف مفهوم خیالی ایثر(Ether) در فیزیک نسبیت توسط اینشتین توجه کنیم. ایثر از اعصار اسطوره‌ای در یونان وارد فیزیک ارسطو شد تا تفکیک عالم فوق قمر از عالم تحت قمر و نظریهٔ افلاک را توجیه کند و از آن زمان تا زمان اینشتین فیزیک دانان و علمای طبیعت گرفتار این مفهوم خیالی بودند، چیزی که هیچ کس آن را مشاهده نکرده بود و برای هیچ کس «پدیدار» نشده بود. اینشتین به ادلهٔ مختلف و از همه مهمتر به این دلیل که ایثر «پدیدار» نیست آن راکنار گذاشت و علم فیزیک را از این مفهوم خیالی آسوده کرد. اینشتین می گوید:

«... وجود ایثری که در همه چیز نفوذ می کرد بایستی به عنوان محمل امواج فرض می شد، امّا پدیدهٔ شناخته شده‌ای وجود نداشت که معلوم کند ایثر چگونه از نقاط مادی ساخته شده است.[1]»

اینشتین در کتاب فیزیک و واقعیت، سیر اندیشهٔ خود را از قبول ایثر تا حذف آن از دستگاه فیزیک طی تجربه‌های متعدد و پیگیر شرح می دهد و مسأله فقط این نیست که چون ایثر پدیدار نیست آن را رها کرده باشد، امّا حذف ایثر از دستگاه فیزیک در کنار تجربه‌های آزمایشی و علمی ، بدون شک، چنانکه خود او اشاره کرده است، متأثر از این دیدگاه است که ایثر پدیدار نیست. اینشتین در کتاب تکامل فیزیک نیز (ترجمه احمد آرام) مطالعات پیگیر و آزمایشهای متعدد خود را از فرض ایثر تا حذف کامل آن شرح داده است.

کاربرد پدیدارشناسی در حوزهٔ تاریخ ادیان و دین شناسی نیز جایگاه گسترده‌ای یافته است. میرجاالیاده در کتاب مقدّمه‌ای بر فلسفهٔ تاریخ (ترجمه بهمن سرکاراتی) نمونه‌ای از پدیدارشناسی دین یا دین شناسی در حوزهٔ پدیدارشناسی ارایه کرده است. الیاده در این کتاب

---

۱ - فیزیک و واقعیت، ترجمه محمد رضا خواجه‌پور، ص ۴۴.

تأثیر اسطوره‌ها در زندگی انسان و شکل گیری ارزشهای دینی و سنتهای اجتماعی را بر اساس پدیدار شدن اسطوره‌ها در اعمال روزمره و اشتغالات زندگی، از کشاورزی و صنایع گرفته تا تأسیس نهادهای اجتماعی و فرهنگی تشریح کرده است.

با استفاده از پدیدارشناسی می توانیم اشتقاق و انشعاب مذاهب متعدد در داخل هر یک از ادیان، پیدایش دینی پس از دین دیگر در طول تاریخ و پیدایش ارزشها و سنتهای جدید را مطالعه کنیم و «بفهمیم» اندیشه تاریخی یا نگرش تاریخی یا اصالت تاریخ (Historicism) که از حوزه‌های فکری نیرومند جدید در عصر پس از هگل است پهلو به پهلو و در کنار پدیدارشناسی و به مدد آن رشد کرده است. اینکه «فلسفهٔ تاریخ» با تحقیقات هگل جان می گیرد و عمده‌ترین اثر هگل «پدیدارشناسی روح» نام دارد امری تصادفی و خالی از معنا نیست. پدیدار شناسی روح هگل داستان پدیدار شدن روح در طول تاریخ است. ارتباط اندیشهٔ تاریخی با پدیدارشناسی می تواند موضوع مقالهٔ دیگری باشد و اکنون جای بحث آن نیست.

پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی