

صفحات ۱۶۰ - ۱۴۵

معنای ماهیت و وجود نزد پدیدارشناسی هوسرل و حکمت متعالیه

سید محمد امین مداین^۱

علی حقی^۲

عباس جوارشکیان^۳

چکیده

در این نوشتار ابتدا به بررسی براهین اصالت وجود صدرالمآلهین بر له اصالت وجود خواهیم پرداخت با این منظور که از میان این براهین معنای واضحی از وجود و ماهیت نزد این حکیم بزرگ اسلامی برای ما معلوم گردد. در ادامه به نگاه اجمالی پدیدارشناسی هوسرل خواهیم پرداخت. با این ترتیب که نخست درباره‌ی معنای ماهیت نزد هوسرل بحث خواهیم کرد. در ادامه برای آنکه مراد هوسرل از اصطلاح ماهیت به ذهن روشن‌تر گردد، به روش کشف ماهیت توسط فاعل شناسایی یا «اگوی استعلایی» خواهیم پرداخت. و در نهایت در این باره سخن خواهیم راند که چه عواملی در ساختن ساختار ماهیت نزد هوسرل دارای نقش هستند. در قسمت سوم و پایانی این نوشتار به مقایسه معنای اصطلاح «ماهیت» خواهیم پرداخت؛ و در این باره به قضاوت خواهیم نشست که با توجه به معنای ماهیت، اصالت ماهیت نزد هوسرل آیا همان امری است که توسط ملاصدرا طرد می‌شود؟.

واژگان کلیدی

ماهیت، وجود، پدیدارشناسی، اصالت ماهوی، حکمت متعالیه

۱- دانشجوی دکتری حکمت متعالیه گروه فلسفه دانشکده الهیات دانشگاه فردوسی مشهد.

Email: Sma.madayen@gmail.com

۲- دانشیار گروه فلسفه دانشکده الهیات دانشگاه فردوسی مشهد (نویسنده مسئول).

Email: haggi@um.ac.ir

۳- دانشیار گروه فلسفه دانشکده الهیات دانشگاه فردوسی مشهد. Email: javareski@um.ac.ir

طرح مسأله

ادموند هوسرل و صدرالمتألهین شیرازی دو فیلسوفی هستند که در اندیشه‌های فلسفی آنها اشتراکات قابل توجهی وجود دارد. آن دو در مسائلی چون مرکزیت ساحت انسانی در تبیین شناخت، پیوند وجود و معرفت توسط ساحت انسانی، اتحاد متعلقات شناخت با وجود فاعل شناخت و غیره اشتراک نظر دارند.

لیکن آنچه که در این میان فلسفه پژوهان را از انجام مطالعه تطبیقی درباره این دو اندیشمند باز می‌دارد؛ عبارت است از اینکه صدرالمتألهین در فضای فکری اصالت وجودی به فلسفیون پرداخته است و هوسرل در فضای فکری اصالت ماهوی نظام پدیدارشناسی را بنیان نهاده است.

فارغ از این مبحث که آیا اصالت با وجود است یا با ماهیت، قصد ما از نگارش این مقاله عبارت است از اینکه آیا وجود و ماهیت نزد هر دو فیلسوف به یک معنا است؟ و آیا مواضع اصالت وجودی ملاصدرا با اصالت ماهوی هوسرل در نقطه‌ی تضاد قرار دارد؟ موضع فرض ما در نگارش ما در نگارش این مقاله عبارتست از اینکه وجود خارجی دارای معنای یکسان و بدیهی است؛ لیکن ماهیت نزد این دو فیلسوف به یک معنا نیست. چون اصالت ماهوی هوسرل غیر آن معنایی است که ملاصدرا در صدد طرد آن بود؛ پس بالتبع اصالت ماهوی هوسرل در نقطه‌ی مقابل اصالت وجود ملاصدرا قرار نگرفته است.

تعریف و تبیین وجود در حکمت متعالیه

به نظر همه‌ی فلاسفه، وجود قابل تعریف نیست و تعریف از وجود، تعریفی حقیقی نیست. چرا که از یک سو، بدیهی‌ترین تصور در ذهن انسان، همین تصور وجود است و از سوی دیگر؛ جنس و فصل ندارد و بسیط محض است و نیز از سنخ ماهیت نیست پس بدون جنس و فصل اصولاً تعریف حقیقی چه به حد یا به رسم امکان‌پذیر نیست.

مرحوم علامه طباطبایی در سطور نخستین کتاب *نهایة الحکمه* در این باره فرموده است: «مفهوم الوجود بدیهی معقول بنفس ذاته، لایحتاج الی توسیط شیئی آخر؛ فلامعرف له من حد او رسم. لوجوب کون المعرف أجلی و أظهر من المعرف. فما اورد فی تعریفه من أن الوجود، الموجود بما هو موجود، هو الثابت العین او الذی یمکن أن یجر عنه من قبیل

شرح الاسم، دون المعرف الحقیقی». (طباطبایی، بی تا، ص ۱۰)

شاید بتوان گفت که: از مجموعه‌ی آنچه برای تعریف تنبیهی و شرح الاسمی در مبحث وجود آمده است، همان «ثابت العین» بودن یا به زبان ساده تر «آنچه را که واقع در عالم هست» به عنوان تعریف در نظر گرفته ولی همه‌ی این‌ها تنها در حد اشاره و نزدیکتر شدن به مطلب است چون اگر وجود تعریف شود مستلزم دور و تسلسل خواهیم بود زیرا هر آنچه؛ در تعریف به عنوان واسطه، نقش ایفا کند خود می‌بایست در درجه‌ی نخست، وجود داشته باشد از این رو ملاصدرا در کتاب مشاعر آورده است «مفهوم وجود آشکارترین و روشن‌ترین چیزهاست. مفهوم وجود چون هویدا است به تعریف نیازمند نمی‌باشد. و چون بر هر چیزی شامل می‌تواند شد. عمومی‌ترین چیزها تواند بود.» (ملاصدرا، ۱۳۶۱، ص ۶)

این مطلوب مورد بحث، حاوی چند نکته‌ی دقیقی است. لیکن از آنجا که ما به این بحث صرفاً به عنوان مقدمه برای اصالت وجود، نگاه می‌کنیم از این رو اطاله کلام در این باره جایگاهی ندارد. ما تنها بر دو دقیقه، نظر اجمالی خواهیم داشت. اولاً معنای بداهت را توضیح خواهیم داد و سپس مفهوم وجود را از حقیقت وجود، متمایز خواهیم کرد.

«معنی بدیهی و معلوم بالذات بودن، همین عدم ابهام و اجمال و متمیز بودن به خودی خود از غیر، بدون احتیاج به تفسیر و شرح است و گاه به جای کلمه بدیهی، کلمه فطری استفاده می‌شود. البته نباید اشتباه کرد و پنداشت که مفهوم بدیهی یا فطری ذاتی نفس است و نفس از ابتدای تکون خود آن مفاهیم را همراه دارد.» (طباطبایی با مقدمه مطهری، بی تا، ج ۱، ص ۳۸۵)

برحسب نظر استاد مطهری، بدیهی همان امری است که تصورش مبتنی بر تصور مفهوم دیگر نباشد و فی ذاته واضح و متمایز باشد. در یک کلمه «متمایز بالذات» باشد. البته در دیدگاه علامه طباطبایی و استاد مطهری گاه بسیط بودن را نیز دلیل بر بدیهی بودن چیزی می‌آورند.

باید به هوش باشیم که مفهوم بدیهی؛ چنان که گذشت، فی ذاته و از این جهت که صرفاً معلوم بالذات و متمایز بالذات است بدیهی است و تصورش، متوقف بر تصور امر

دیگری نیست. بسیط بودن مفهوم بدیهی، شاید لازم‌الذات آن به شمار آید نه دلیل بر بدهت امر بدیهی. به عبارت بهتر بساطت، واسطه در عروض است نه واسطه در ثبوت امر بدیهی.

«مفهوم وجود، مفهومی است بسیط و هر مفهوم بسیطی معلوم با لذات و مستغنی از تعریف است. مفهوم بسیط هر چه هست همان است که عارض ذهن شده است هیچگونه ابهام و اجمالی در آن متصور نیست و با لذات از غیر خود متمیز است. مفاهیم بسیط یا اصلاً عارض ذهن نمی‌شوند و یا آنکه عارض ذهن می‌شوند در حالی که هیچگونه ابهام و اجالی در کار نیست». (همان، صص ۳۸۴ و ۳۸۵)

حاج ملاهادی سبزواری درباره‌ی تعریف وجود و مراد از حقیقت آن در ابتدا منظومه می‌آورد

معرّف الوجود شرح الاسم و ليس بالحد ولا بالرسم

مفهوم من اعرف الاشيا و كنهه في غايه الخفاء

در این دو بیت حاجی سبزواری؛ میان مفهوم و کنه شد حقیقت وجود، تمایز قایل شده، نکته‌ای نهفته است که در برخی موارد نوشتار ما توضیحات آن، مورد نیاز ما واقع خواهد شد.

نکته‌ی مهم، آن است که میان مفهوم وجود و حقیقت وجود این تمایز وجود دارد که مفهوم وجود، یک مفهوم بدیهی است اما حقیقت وجود نه تنها بدیهی نیست بلکه نظری نیز نیست. زیرا بدیهی و نظری هر کدام قسمی از مفهوم ذهنی می‌باشند اما حقیقت وجود اساساً به ذهن منتقل نمی‌شود تا گفته شود که بدیهی است یا نظری. (مطهری، ۱۳۶۰، ص ۲۳)

ملاصدرا در جلد اول اسفار در رد شبهه‌ی معروف شیخ اشراق علیه اصالت وجود به نکته‌ی فوق اشاره داشته است و بیان کرده است که حقیقت وجود و کنه آن هرگز در ذهن حاصل نمی‌شود و آنچه که از آن در ذهن حاصل می‌شود امر انتزاعی و عقلی است و علم به حقیقت وجود، متوقف بر مشاهده‌ی حضوری است. (ملاصدرا، ج ۱، ۱۹۹۹، ص ۶۰)

خلاصه کلام آن که؛ مفهوم وجود غیر از حقیقت وجود است و حقیقت وجود، امری

است فرا بديهی که خود عین ثبوت و ائیت است و این یک امر فطری است و طبق نظر اجماع فلاسفه، از مقوله‌ی معقول ثانی فلسفی است.

اصالت وجود

اگر ما بپذیریم که در عالم خارج؛ واقعیتی هست و خارج؛ توده‌ای از توهمات ما نیست؛ به ناچار باید یکی از شقوق زیر را بپذیریم.

نخست آن که وجود؛ اصیل است و ماهیت؛ اعتباری. این نظر مختار ملاصدرا است. دوم: آن که ماهیت، اصیل است و وجود اعتباری، حکیم ملاصدرا علیه این نظر استدلال کرده است.

سوم: آن که نه وجود و نه ماهیت اصیل باشد که این نظر برخلاف عقل سلیم و پیش فرض ما است زیرا ما حقیقتاً یقین داریم در عالم خارج، فی الجمله، حقیقی وجود دارد. چهارم: آنکه هم وجود و هم ماهیت، دارای اصالت باشد این نیز برخلاف امر فطری و عقل سلیم است زیرا این قول مستلزم آن است که یک شیء در عالم خارج، در واقع دو چیز باشد.

حکیم ملاصدرا علاوه بر کتب اسفار و شواهد الربوبیه در کتاب *المشاعر* در یک فصل جداگانه‌ای به صورت تفصیلی در باب اصالت وجود بحث می‌کنند ایشان در *مشعر سوم* کتاب مذکور، دلایلی را بر له اصالت وجود ذکر کرده و آن گاه به دفع شبهاتی می‌پردازد که ضد اصالت وجود، اقامه شده است.

پیش از هر چیز ضرورت دارد که معنای اصالت و اعتباری بودن را توضیح دهیم تا منظور از اصالت وجود، آشکار شود.

واژه اصالت بعضاً به معنای تقویم لحاظ می‌شود. چنانکه مثلاً ماتریالیست‌ها وقتی می‌گویند اصالت با ماده است و روح دارای اصالت نیست، با تقدم ماده بر روح اصالت آن را لحاظ می‌کنند. (اعم از تقدم ذاتی و زمانی). گاهی نیز مراد از اصالت به یک معنا عینیت، خارجیت، تحقق و ثبوت، لحاظ می‌شود و وقتی که بحث می‌شود که وجود؛ اصیل است یا ماهیت در این موارد؛ مراد از اصیل بودن و اصالت داشتن؛ همین معنای دوم منظور ما است.

واژه‌ی اعتباری نیز به معنای قراردادی یا وضعی و انتزاعی یا ذهنی بودن لحاظ می‌شود. در بحث از اصالت و اعتباری بودن وجود یا ماهیت. همین معنای دوم، مراد ما می‌باشد.

با این توضیح اصطلاحات موضوع بحث کاملاً روشن می‌شود که هر یک از مفاهیم وجود و ماهیت، کدام مصداق و ما بازای خارجی و عینی دارد و کدام از همان ما بازای خارجی انتزاع شده و از خود در ذهن انسان مفهومی را به دست آورده است. مورد اول به اصطلاح فلسفی؛ اصیل و مورد دوم؛ اعتباری است.

«اصالت؛ فقط مقابل اعتباریت است، یعنی آیا این چیزی که در ماورای ذهن ما، متن واقعیت را تشکیل می‌دهد و منشاء آثار خارجی است وجود خارجی است یا ماهیت». (مطهری، ۱۳۶۰، ص ۳۶)

اگر ما، وجود را به معنای هستی در مقابل عدم و نیستی در نظر بگیریم و ماهیت را به معنای ماهویت و پاسخ «ما»ی حقیقیه در نظر بگیریم؛ «الماهیه ما به یجاب عن السئوال کماهو» (سجادی، ۱۳۶۰، صص ۲۰۵ و ۲۳۶) پاسخ به اینکه کدام اصیل و کدام اعتباری است کاملاً بدیهی به نظر می‌آید.

دلیل بر اینکه وجود؛ اصیل است و ماهیت؛ اعتباری، این است که از یک سو چنان‌که اشاره شد ما یک واحد در خارج داریم که مفاهیم وجود و ماهیت از آن منتشر شده‌اند؛ از سوی دیگر وجود به معنای ثبوت و مقابل عدم، معنایی جز عینیت خارجی ندارد و ماهیت به معنای ماهویت پاسخی است که ذهن انسان را در مقابل سوال «ماهو»، قانع می‌کند. پس وجود اصیل است که ذاتاً تحقق خارجی را می‌خواهد.

و ماهیت چستی آن وجود را در ذهن توضیح و تبیین می‌کند. از این رو به نظر نگارنده دلایلی که برای اصالت ماهیت ارائه شده، چیزی جز اشتباه ذهنی نیستند و بهترین دلایل اصالت وجود نیز همان بیان دیگری از مغایرت وجود از ماهیت می‌باشند.

چون این بحث صرفاً مبحث مقدماتی برای بحث نفس به شمار می‌آید ادامه و تفصیل بیشتر مورد نیاز نیست؛ و ما فقط از کتاب مشاعر حکیم ملاصدرا به چند دلایل از دلایل اصالت وجود اشاره خواهیم کرد. هر چند بررسی پاسخ‌ها به شبهات اصالت ماهویان بحثی

دلنشین خواهد بود اما از آن به دلایل زیر صرف نظر می‌کنیم:

دلیل اول: حقیقت هر چیزی به واسطه‌ی وجودش می‌تواند باشد که آثارش، آشکار است. از این رو می‌توان دانست که وجود هر وجودی، سزاوارترین چیزی است که بیرون از ذهن می‌تواند تحقق یابد.

دلیل دوم: اگر تحقق اشیا، به ماهیت‌ها باشد و وجود، عینیت و تحقق نداشته باشد. و از آنجا که وجود منشاء وحدت و ماهیت منشاء کثرت به شمار می‌آیند؛ حمل به کلی ممتنع بود. زیرا مفاد حمل، اتحاد دو معنی متغایر است که در وجود متحد باشند.

دلیل سوم: اگر وجود، بیرون از ذهن و در جهان، تحقق عینی نداشته باشد هیچ یافته نمی‌گردد.. تالی باطل است مقدم هم، ناگزیر باطل است. چرا که ماهیت را اگر مجرد از وجود بینداریم، ذاتاً معدوم است پس اگر کسی به وجدان خود؛ توجه نماید باور می‌کند که اگر ماهیت با وجود متحد نباشد و معروض وجود هم واقع نشود و بر آن هم عارض نگردد به هیچ وجه وجود نخواهد داشت.

بررسی معنای ماهیت و جایگاه آن در پدیدارشناسی

اهمیت بررسی و تعریف ماهیت در نظام فکری هوسرل، به تقابل و مخالفت وی با فلسفه‌های پیش از خود جمله و علوم طبیعی به اشیا و جهان بر حسب پیش‌داوری‌ها و پیش‌فرض‌ها نگریده می‌شود و مستقیماً به ذات اشیا توجه نمی‌شود.

«بنابراین برای تاسیس یک فلسفه علمی باید تمام این فلسفه‌ها را بکنار گذاشت و از آنها صرف نظر و بدون هیچ گونه پیش‌داوری به نفس اشیا مراجعه کرد و به استعلام از چگونگی آنها همت گماشت» (ورنو، ص ۲۷).

هوسرل در مقابل این تفکر، خواستار احیای ذوات و ماهیات است. پدیدارشناسی وی در واقع «فلسفه ذوات» است و از آنجا فلسفه محض یا فلسفه ما تقدم است. بنابراین امور جزئی و غیرضروری و هست بودن و امر تجربی که هوسرل آنها را مجعولیت می‌خواند، اصولاً بیرون از قلمرو آن گذاشته شده است. «هوسرل در این باب چنین اعلام داشته: پدیدارشناسی محض به عنوان یک علم فقط مطالعه ذات است و مطلقاً هست بودن مورد مطالعه آن نیست. جزئی نبایست وضع شود و در ضمن مفاهیم ذاتاً دقیق و متقن قرار گیرد.»

(همان، ص ۳۹).

از این رو موضوع پدیدارشناسی ماهیت و چیستی است. یعنی محتوای، معقول و ایدئال پدیدارها که در بینش بی‌واسطه یا شهود ماهیت ادراک می‌شود. (بوخنسکی، ص ۱۰۴).

پس از لحاظ موضوعیت علمی می‌توان ماهیت را نقطه ثقل پدیدارشناسی دانست. چرا که آنچه در پدیدار مد نظر پدیدارشناسی نمایانده می‌شود؛ ماهیت و ذات اشیا است. هر چند هوسرل، اندیشه انتخاب میان دو گزینه اصالت وجود یا اصالت ماهیت را نداشت و مکتب وی اغلب «اصالت معنی» و یا «اصالت مشهود» نامیده می‌شود؛ لیکن اگر بخواهیم پدیدارشناسی هوسرل را «اصالت ماهیت» بخوانیم در این صورت ما صرفاً نکته ثقل موضوعی پدیدارشناسی را مورد توجه قرار داده‌ایم.

پس در گام اول می‌بایست به تعریف و تبیین اصطلاح ماهیت پردازیم و در گام بعدی ارتباط آن را با اصطلاح پدیدار تبیین نماییم.

تعریف و تبیین ماهیت

لیوتار ماهیت را بر حسب «ادراک اولیه» چنین تعریف می‌کند. «مراد از ادراک اولیه، ادراکی است که بی‌واسطه مفاهیم کلی قبلی و بدون هرگونه رنگ قبلی و فارغ از رنگ‌های دیگر است. ماهیت هر چیزی همان است که در ضمن ادراک اولیه به ما داده می‌شود که به عنوان خود شی نامیده می‌شود.» (دارتیگ، ص ۲۰۱)

و اگر ما اشیاء را بی‌واسطه و بی‌آنکه از وراء مفاهیم کلی بنگریم تنها راه ممکن برای نظاره آنها شهود خواهد بود. در فصل اول اشاره‌ای داشتیم که همه مفاهیم پدیدارشناسی در یکدیگر مدغم هستند. از جمله برای توضیح شهود نیازمند توضیح ماهیت هستیم و بالعکس. در فصل دوم به شرح کامل شهود پرداختیم. و در آن جایگاه دانستیم شهود روش پدیدارشناسی برای کسب علم متقن می‌باشد.

حال در این سطور با کمک گرفتن از مفهوم شهود، ماهیت را می‌توانیم چنین تشریح کنیم.

«وقتی ما رنگ را به طور شهودی برای خودمان به وضوح و دادگی کامل درآوریم؛

آنگاه این امر داده شده یک ماهیت است و هنگامی که ما به همین ترتیب در شهود محض آن چه که ادراک است یعنی ادراک فی نفسه را - یعنی امور منفرد جاری و ماندگار ادراک - به دادگی درآوریم؛ آنگاه ما ماهیت ادراک را به طور شهودی در می‌یابیم.» (هوسرل، ۱۳۸۹، ص ۵۱).

بنابراین ماهیت در شهودی زیسته درک می‌شود؛ شهود ماهیت هیچ گونه خصلت متافیزیکی ندارد بلکه ماهیت فقط چیزی است که در آن خود شئی در دادگی اولیه‌اش بر من آشکار می‌شود. در این جا مقصود پدیده‌شناسی و تجربه‌گرایی یک است یعنی بازگشت به خود چیزها و حذف هر گونه انتخاب مابعدالطبیعی (لیوتار، ص ۱۸).

پس از تبیین تعریف «ماهیت» در گام دوم به بررسی ساختار اساسی ماهیت می‌پردازیم. منظور از ساختار اساسی ماهیت اینست که از میان محمول‌های متنوعی که بر ذات یا ماهیت یک شئی حمل می‌کنیم کدام یک از آنها از ضروریات ماهیت است.

روش کشف ماهیت نزد اگوی استعلایی

چنانکه به صورت اجمالی در فصول پیشین اشاره شد؛ ذات یا ماهیت اشیاء در درون پدیدارها و پس از اعمال اپوخه کشف می‌شود. اگر ماهیت آن امری است که در ادراک اولیه و بی‌واسطه به عنوان خود شئی کشف می‌شود؛ ادراک اولیه به پدیدار ماقبل علم و ماقبل تعقل توجه دارد. (دارتیگ، ص ۲۰۱)

از سوی دیگر اگر بخواهیم پدیدارها را از حالت پدیدارهای تجربی خارج کنیم و به صورت پدیدارهای استعلایی تغییر وضعیت بدهیم؛ پدیدارها را باید دچار «کاهش ایده تیک» و یا «اپوخه» کنیم. با توجه به این دو مطلب فوق می‌توانیم بگوییم: ماهیات قرین پدیدارهای کاهش یافته است.

«پدیده‌شناس در جست و جوی عین محض یا کاهش یافته است یعنی ماهیت یک شی یا یک روند خاص نظیر دیدن است. در مورد دیدن، پدیده محض یا کاهش یافته عبارت است از دیدن به علاوه یک عمل فکری، یک عمل توجه متمرکز شده بر دیدن برای یافتن اینکه دیدن چیست» (هوسرل، ۱۳۹۲، ص ۱۵) اگر به اتخاذ نگرش پدیدارشناختی همت کنیم؛ یعنی به کاهش پدیدارشناختی مبادرت بورزیم و شناخت و

معرفت انسانی را به اصلی‌ترین داده‌ها تحلیل کنیم و از امور کلی و انتزاعی دوری کنیم و موجودیت «فی نفسه» اشیاء - و وجود واقعی آنها را - کنار بگذاریم. (دارتینگ، ص ۲۰۳) و آنگاه به ماهیت شناخت آن‌طور که در «مشاهده» محض آشکار می‌شود علاقه‌مند می‌شویم. یعنی در حیطه کاهش پدیده‌شناختی و خوددادگی «چه چیزهایی در این پدیده‌ها ماهیتاً محوی و مستقر است.» (هوسرل، ۱۳۹۲، ص ۸۹).

برای تغییر وضعیت اعیان طبیعی به پدیده‌های محض یا ایدوس با روشی انجام می‌گیرد که هوسرل آن را تغییر خیالی یا تغییر آزادانه می‌نامد. منظور از تغییر خیالی آن است که: با تکیه بر امکان جرح و تعدیل مکرر و آزادانه اعمال آگاهی در خیال، تخیل را قرینه همه اعمال وضع‌کننده وجود قرار می‌دهد.

روش تغییر خیالی بر دو عنصر تخیل، یعنی تعدیل کلی نحوه‌های مختلف اعمال آگاهی و تکرار یعنی امکان تامل مکرر بر ساخت‌های تکرار شونده آگاهی استوار است. از آنجا که با روش تغییر خیالی از هر ارجاعی به جهان واقعی دور می‌شود، نتایجش نه به اشیاء و واقعیت‌ها، بلکه به «لاشی» و «ناواقعیت» مربوط می‌شوند. اما این امر نه فقط آن را مستوجب تحقیر نمی‌سازد بلکه ابزار موثری برای کشف ماهیت را در اختیار آن می‌گذارد. هوسرل در کتاب ایده‌ها می‌نویسد:

((در پدیده‌شناسی، تجسم یا تصاویر آزاد از جایگاه ممتازی نسبت به ادراکات برخوردار است. هندسه‌دان در تحقیقش به هنگام ملاحظه یک شکل یا الگو بیشتر به تخیل رجوع می‌کند تا ادراک او در حوزه تخیل از این آزادی غیرقابل مقایسه برخوردار است که می‌تواند به دلخواه خود صورت اشکالی خیالش را تغییر دهد. کلیه شکل‌بندی‌های ممکن را به وسیله تغییر و تعدیل‌های بی‌وقفه، شمار نامتناهی از اشکال جدید بسازد.)) (رشیدیان، صص ۱۸۹ و ۱۹۰)

آنچه که در روش تغییر خیالی باید به دست آگوی استعلایی یا فاعل‌شناسی در پدیدارشناسی کسب شود این است که: «حداقل شروط لازم برای ممکن بودن تصور یا تخیل کردن آن کدام‌اند و تغییر کدام خصلت به تغییر شی متخیل منجر می‌شود» (همان،

هوسرل در کتاب «تاملات دکارتی» در تامل چهارم نتیجه این کنش خیالی را چنین بیان می‌کند: «ما به نوعی ادراک واقعی را به قلمرو ناواقعیت منتقل می‌کنیم؛ قلمروی که امکان محض یعنی فارغ از هر پیوندی با امر واقع و با هر گونه امر واقع به طور کلی را به ما تسلیم می‌کند. چنین ادراکی، فارغ از هر نسبتی با امر واقع به ایدوس یا ماهیت ادراک تبدیل می‌شود.» (هوسرل، ۱۳۸۴، ص ۱۲۰)

عوامل موثر در ایجاد ماهیت و پدیدار

در پدیدارشناسی هوسرل با اعمال اپوخه و نیز کاهش ایده‌تیک، ما وجود واقعی اشیاء و اعیان را داخل هلالین برده و از آن تعلیق حکم می‌کنیم. نه درباره عینی حکم به ثبوت وجود می‌کنیم وجود را با حکمی نفی می‌کنیم.

حال پرسشی که در این میان مطرح می‌شود که اگر آگوی استعلایی با اعمال اپوخه و روش تغییر خیالی به ذات یا ماهیت اشیاء دست می‌یازد و با اعمال اپوخه صورت بی‌هستی مند اشیاء را می‌یابد و با روش تغییر خیالی جوانب بالقوه اشیا را می‌شناسد آیا آگوی استعلایی برای خود جهانی «خود تنها انگارانه» نمی‌سازد؟ آیا وی در حصار مستحکمی از زیست‌های ادراکی گرفتار نیامده است؟

پاسخ این پرسش در عطف توجه ما به اصطلاحات «قصدیت» یا «روی آوردگی» و نیز «پدیدار» وابسته است. چرا که این ماهیات و زیست‌های ادراکی چیزی جز محتویات پدیداری که از سوی آگوی استعلایی مورد قصد قرار گرفته‌اند نیستند. از این رو ماهیت و پدیدار نزد آگو متکائف خواهد بود. پدیدار در فلسفه ادموند هوسرل «آن شناختی است که حاصل لقاء در حد واقع و ذهن است و از باطن و حقیقت منفک نیست. پدیدار دو وجه دارد؛ وجه ظاهر و باطن. بنابراین هر پدیدرای هم ظاهر است و هم باطن، و به همان نحو که مبین ذهن و عین هر دو است، مبین ظاهر و باطن نیز هست. به عبارت دیگر ظاهر و باطن و حقیقت و ظاهر از هم جدا نشده و هر ظاهری با باطنی مرتبط است و هر باطنی تظاهری دارد. در واقع با تاویل موجود به وحدت پدیدار، ثنویت‌ها از بین می‌رود و به جای آن وحدت پدیدار جایگزین می‌شود. (دارتیگ، صص ۲۰۱ و ۲۰۲).

باری در پدیدارشناسی اگر وجود واقعی از قلمرو رفت برمی‌بندد و پدیدار جای آن

سکنی می‌گزیند؛ منظور آن نیست که اموری صرفاً ذهنی و موهوم در جامعه پدیدار برای فاعل ادراکات نمایانده می‌شود. منظور از مطلب مذکور اینست که جای وجود از پیش مفروض، پدیداری ظاهر می‌شود که در تشکیل آن وجود ظاهری و ذهنیت باطنی فاعل ادراک هر دو تومانی نقش داشته است. پس پدیدار مقابل ضد و نقیض وجود واقعی و خارجی نیست.

«به این ترتیب پدیدارشناسی در توصیف پدیده، نه بر عینیت محسوس پدیده و نه بر ذهنیت صرف متفکر اتکاء دارد. بلکه بر عینیت آگاهی دریافت شده از طریق ماهیت پدیده توسط متفکر اتکاء می‌کند. به این طریق راه حل عملی در ارائه بحث طولانی عینیت و ذهنیت می‌گشاید» (ابراهیمی، ص ۲۶).

وی در بندهای ۵۷ و ۵۸ کتاب «فلسفه به مثابه علم متقن» درباره اهمیت اعیان - ابژه‌های خارجی - در شکل‌گیری ماهیت می‌گوید: «این که یک ادراک اساساً هم چون یک تجربه، دقیقاً ادراک همین ابژه‌ی جهت یافته، رنگ گرفته و شکل یافته است، موضوع ماهیت ادراک است و می‌تواند همواره همراه با وجود ابژه یا عین خارجی باشد. اما همه این امور به این بستگی دارد که آدمی این واقعیت را کاملاً بپذیرد که دقیقاً به طور بی‌واسطه همان‌طور که یک صدا را می‌شنود، همان‌طور که یک ماهیت یعنی ماهیت صدا را مشاهده می‌کند؛ می‌تواند احکام ماهوی را صادر کند» (هوسرل، ۱۳۸۹، ص ۵۵).

هم راستای هماهنگی عین و ذهن در تشکیل ماهیت، در خود پدیدار نیز دو جنبه قابل مشهود است که هوسرل برای وصف آنها از عبارات یونانی نوئما^۱ و نوئسیس^۲ کمک می‌گیرد.

نوئما و نوئسیس دو سیمای مکملی هستند که به وظایف روش شناختی پدیدارشناس وابسته‌اند. توصیف عینیت آگاهی توسط نوئما صورت می‌گیرد و نشان دادن چگونگی شکل‌گیری آگاهی توسط نوئسیس انجام می‌گیرد. (ابراهیمی، ص ۲۸).

در نظر هوسرل میان این دو جنبه آگاهی همبستگی کاملی وجود دارد «ایدوس -

1- Noema

2-Noesis

ماهیت - نوئما به ایدوس نوئتیکی ارجاع دارد و میان این دو ایدوس یک همبستگی ایدتیک شهودی موجود است.» (رشیدیان، ص ۲۹۶) عنصر قصدی - التفات و روی آوردگی - فقط به مثابه عین قصدی نوع معینی از آگاهی که آگاهی از این عین قصدی است سزاوار نام قصدی است. (همان).

پس خلاصه آنکه وجود از اعیان خارجی با اعمال اپوخه حذف می‌شود. لیکن در شکل‌گیری پدیدارها و ماهیات درون آنها چنانکه ذهنیت صرف حذف می‌شود؛ موجودیت صرف اعیان خارجی نیز حذف می‌شود. در واقع بر جای موجودیت اعیان خارجی توهمات و تصورات بی‌پایه نیستند که آگاهی استعلایی را می‌سازد. وجبه نوئماتیکی ادراکات هم به اعیان خارجی اشاره می‌کند. پس نتیجه آنکه وجود گرچه از ماهیات پدیداری جدا گردیده ولیکن پدیدارها و بالتبع آنها ماهیات چیزی جز حد لقاء جهان خارجی موجود و ذهنیت انسان نیست. و هم جهان خارجی و هم ذهن انسانی در ایجاد آنها نقش دارد.

اگوی استعلایی و جهان پدیداری

اگر ما انسان محصور در زندگی روزمره و منفعل از جهان طبیعی را با اعمال اپوخه بر وی به اگوی استعلایی درآوردیم و اعیان خارجی را به شکل پدیدار رابطه انسان با جهان پیرامون از نوع جدیدی تبدیل خواهد یافت.

در این صورت پدیدارها به شکل ادراکات و زیست‌هایی هستند که همواره پیوند وجودی برای اگوی استعلایی دارند و اعیان خارجی را در صورت و شکل‌بندی ادراک اگو در خود حمل می‌کنند. و از سوی دیگر این بار جهان پدیداری است که منفعل و تقویم یافته از اگوی استعلایی است.

«بنابراین اگو به صورت محل یا زیرنهادی برای شکل‌گیری اعتقادات و عادات در می‌آید. این همان روندی است که اگو را به مثابه شخص تعیین می‌بخشد.

پیوند انفکاک‌ناپذیر اگو از زیست‌هایش به این معنا است که اگو خودش را به نحو مستمر در جهانی پیرامونی می‌یابد که برای او وجود دارد. کلی‌ترین صورت همه زیسته‌های انضمامی انگیزش قبلی است که همه عناصر این سریان را پیوند می‌دهد. هوسرل

آن را «قانونمندی صوری یک تکوین کلی» می‌نامد. که حالات گذشته اکنون و آینده جریان را بی‌وقفه تقویم و متحد می‌کند. یعنی خود را در وحدت سرگذشت متقوم می‌کند. (هوسرل، ۱۳۸۴، ص ۲۲).

با این توصیف پدیدارشناسی عبارت خواهد بود از: «مطالعه کیفیت تقوّم و تکون جهانی در آگاهی جهان بدون انسان معنی ندارد و هر چه باشد برای انسان بی‌معنی و تحکمی است. جهان از زمانی قوام می‌یابد که انسان به عنوان فاعل ادراک به جهان معنی می‌دهد.» (دارتیگ، ص ۲۰۲).

ارتباط وجود و ماهیت در پدیدارشناسی

با توجه به مطالب مذکور ماهیت و اصالت ماهیت آن چیزی نیست که در نظام فکری هوسرل بتواند وجود را از صحنه بیرون کند.

به نظر نگارنده این سطور تاکید بیش از حد براپوخه و کاهش ایده تیک و وجود را از ماهیت طرد کردن و پدیدارشناسی هوسرل را اصالت ماهیتی خواندن نظر صائب حساب نمی‌شود.

هوسرل پس طرد وجود داشتن یا نداشتن ماهیات در عالم واقع، بر جای اعیان خارجی ماهیت را در معنای دقیق‌تر داخل پدیدار دانست. از سوی دیگر شکل‌گیری پدیدار و نطفه درونی آن یعنی ماهیات وابسته به حد لقاء ذهنیت محض و موجودیت خارجی محض است. یعنی وجود خارجی با لقاء ذهن پدیدار را می‌سازد. پس هر چند موجودیت محض هم داستان با ذهنیت محض از جانب هوسرل طرد می‌شود؛ لیکن موجودیت خارجی با دیدارش با ذهن در لباس ماهیت خود را نشان می‌دهد.

نتیجه‌گیری

حال با توجه به تعریف وجود و ماهیت در فلسفه اسلامی می‌توانیم دو مورد فوق الذکر را در عبارت دیگر بیان کنیم.

در فلسفه اسلامی «وجود مساوی است با مطلق واقعیت؛ و در نقطه مقابل عدم قرار دارد.» (مصباح یزدی، ص ۲۹۱) و ماهیت یعنی آنچه که در پاسخ مایقال فی جواب هو؟ است «و در بحث اصالت ماهیت بحث درباره مصادیق این مفهوم یعنی ماهیت است» (همان، ص ۳۳۶) (طباطبایی، ص ۱۱).

۱- در فلسفه اسلامی وجود به واقعیت خارجی اشیاء دلالت دارد و ماهیت بر چیستی و هویت مستقل اشیاء اشاره می‌کند. این مطلب گواه بر این است که هر چند در عالم خارج وجود و ماهیت در یک شیء گرد آمده‌اند و مصداقاً یک امر هستند؛ ولی مفهوماً دو تصویر و دو ادراک کاملاً جدا هستند.

در پدیدارشناسی «وجود» خارجی اشیاء با مفهوم «وجود» در فلسفه اسلامی - که یک معقول ثانی فلسفی است - کاملاً مطابقت دارد. هر چند هوسرل آن را نادیده گرفته و صدورالمتالهین آن را اصیل دانسته است. لیکن در مورد ماهیت قضیه شکل متفاوت به خود می‌گیرد. زیرا در فلسفه اسلامی وجود و ماهیت دو امر کاملاً متفاوتی از لحاظ مفهومی هستند؛ حال آنکه در پدیدارشناسی ماهیت از یک سو از لحاظ مصداق خارجی داشتن سلب نظر شده است از سوی دیگر از لحاظ مفهوم به زیسته یا ادراک وابسته به فاعل شناسا تعریف شده است که برای شکل‌گیری آن علاوه بر از ذهنیت فاعل شناسا یا آگو، موجودیت خارجی اعیان واقعی در آن نقش داشته است. پس ماهیت بدون مفهوم وجود و مستقل از آن در پدیدارشناسی مطرح نیست.

^۱ - در فلسفه اسلامی وجود نه تنها تعریف نشده است؛ بلکه در نظر حکما اساساً قابل تعریف نیست. ولی مفهوم وجود نقیض عدم ولاشبیث است و آن چیزی است که در عالم خارجی واقع شده است. نگاه به (طباطبایی، صص ۱۱ و ۱۲)

فهرست منابع

۱. ملاصدرا، اسفار، ج ۸ بیروت، دارالاحیاء التراث العربی، ۱۹۹۹
۲. ملاصدرای شیرازی، مشاعر، ترجمه غلامحسین آهنی، تهران، انتشارات مولی، ۱۳۶۱
۳. طباطبایی، محمد حسین، نه‌ایه الحکمه، موسسه النشر الاسلامی، قم، بی تا
۴. طباطبایی، سید محمد حسین، با پاورقی مرتضی مطهری، اصول فلسفه و روش رئالیسم، ج ۱، دفتر انتشارات اسلامی، قم، بی تا
۵. مطهری، مرتضی، شرح منظومه، ج ۲، تهران، انتشارات حکمت، تهران، ۱۳۶۱
۶. سجادی، سید جعفر، مصطلحات فلسف صدرالدین شیرازی، نشر نهضت زنان مسلمان، تهران، ۱۳۶۰
۷. مصباح یزدی محمد تقی، آموزش فلسفه، ج ۲، شرکت چاپ و نشر سازمان تبلیغات اسلامی، قم، ۱۳۷۷
۸. هوسرل، ادموند، تاملات دکارتی، ترجمه عبدالکریم رشیدیان، نشر نی، تهران، ۱۳۸۴
۹. هوسرل، ادموند، فلسفه به مثابه علم متقن، ترجمه عبدالکریم رشیدیان، انتشارات ققنوس، تهران، ۱۳۸۰
۱۰. هوسرل، ادموند، ایده پدیده شناسی، ترجمه عبدالکریم رشیدیان، انتشارات علمی فرهنگی، تهران، ۱۳۹۲
۱۱. رشیدیان، عبدالکریم، هوسرل در متن آثارش، نشر نی، تهران، ۱۳۸۴
۱۲. لیوتار، ژان فرانسوا، پدیده شناسی، ترجمه عیدالکریم رشیدیان، نشر نی، تهران، ۱۳۸۴
۱۳. دارتیگ، آندره، پدیدارشناسی چیست، ترجمه دکتر محمود نوالی، انتشارات سمت، تهران، ۱۳۷۶
۱۴. ورنو، روزه - ژان وال، نگاهی به پدیدارشناسی و فلسفه های هست بودن، ترجمه یحیی مهدوی، انتشارات خوارزمی، تهران، ۱۳۸۷
۱۵. بوخنسکی، ام. فلسفه معاصر اروپایی، ترجمه دکتر شرف الدین خراسانی، انتشارات علمی و فرهنگی، تهران، ۱۳۸۷
۱۶. پدیدارشناسی، ترجمه و تألیف پریچهر ابراهیمی، نشر دبیر، تهران، ۱۳۶۸