

مولفه های پدیدارشناختی معرفت شناسی ابن سینا^۱ (با اتکاء به مبانی پدیدار شناختی هوسرل)

شیوا خالدنژاد^۲

مهدی نجفی افرا^۳

چکیده

در این مقاله به مبحث معرفت شناسی در فلسفه مشاء با نظر به مبانی و اصول پدیدارشناسانه هوسرل پرداخته شده است. دو مساله محوری در اندیشه هوسرل وجود دارد یکی مساله تعالی و دیگری انطباق است. مساله ای که برای فیلسوفان مسلمان از جمله ابن سینا از دیر باز مطرح بوده است، اتکاء به شهود حسی، علم حضوری و نظریه تجرید برای حل این دو معضل بوده است. تحلیل ادراکات حسی و فعالیت ذهنی به منظور دریافت پدیدار با واسطه گری معنا، به عنوان متعلق شناخت با رویکردی التفاتی در نسبت اتحادی میان عاقل و معقول و متناظر با نوئما و نوئسیس، معرفت شناسی ابن سینا را در ساحت پدیدارشناسی ای قرار می دهد که مولفه های آن را به عنوان مکتبی نو علاوه بر تائید بسیاری از امور، در مواردی نیز دارای نقش بنیانی معرفتی می کند و مقصود هوسرل به عنوان پایه گذار این مکتب (و یا روش) در دریافت پدیدار صرف با صرف نظر از وجود خارجی، در علم حضوری مورد نظر ابن سینا برآورده می کند. هدف این پژوهش یافتن ظرفیتهای پدیدار شناختی فلسفه ابن سینا و بنیاد های برخی از جریان های فلسفه مدرن از جمله پدیدار شناسی هوسرل در اندیشه اوست. این مقاله با اتکاء به روش تحلیلی توصیفی به بیان و نقد اندیشه های هوسرل و ابن سینا پرداخته است.

کلید واژه‌ها: ادراک حسی، پدیدارشناسی، معقولات، ابن سینا، هوسرل

۱. این مقاله مستخرج از رساله دکتری است.

۲. دانشجوی دکتری فلسفه و کلام اسلامی، گروه ادیان و عرفان، واحد یادگار امام خمینی (ره) شهرری، دانشگاه آزاد اسلامی، تهران، ایران.
shkh6738@yahoo.com

۳. استاد گروه فلسفه و ادیان، واحد تهران مرکزی، دانشگاه آزاد اسلامی، تهران، ایران (نویسنده مسئول).
mah.najafiafra@iauctb.ac.ir

تاریخ دریافت مقاله: ۹۹/۱۱/۱ تاریخ پذیرش مقاله: ۹۹/۵/۲۰

مقدمه

مسئله شناخت اگر چه به لحاظ عجیب بودن با زندگی روزمره انسانی و نیز حس اطمینان به دانسته‌ها و شناخت از جهان بیرونی امری عادی تلقی می‌شود ولی نزد فیلسوفان؛ شناخت مسئله‌ای است قابل تأمل و سوال برانگیز و البته بسیار مورد مناقشه و مباحثی را در پی داشته که بخش عظیمی از تفکرات فلسفی را در طول تاریخ فلسفه به خود اختصاص داده است.

تحلیل فرایند معرفت و تعمق در کنه آگاهی در بخشی مجزا تحت عنوان معرفت‌شناسی و گاهی در کنار مباحث دیگر هستی‌شناسی مورد بحث قرار گرفته است. در فلسفه اسلامی اگرچه معرفت‌شناسی از ابتدا تحت عنوانی مجزا مطرح نبوده است، ولی مباحث شناخت‌شناسانه به شکلی کاملاً جدی در کنار و یا همراه با مسائل هستی‌شناسی مورد بحث و بررسی قرار گرفته است.

در مکتب پدیدارشناسی نیز که یکی از مکاتب مطرح قرن حاضر می‌باشد به طور دقیق به مسئله شناخت پرداخته شده است و توسط هوسرل^۱ به عنوان مکتب یا به بیان دقیق تر روشی توصیفی مطرح شده است.

در پژوهش پیش رو سعی شده است مبانی پدیدارشناسانه در فلسفه مشاء مورد بررسی قرار گیرد. همان طور که بیان شد معرفت‌شناسی مستقلاً در فلسفه اسلامی قابل پی‌گیری نیست؛ ولی مجزا نبودن مباحث شناخت، نباید به معنی ضعف یا غنی نبودن فلسفه اسلامی در حیطه معرفت تلقی شود. چه بسا پویایی و ظرفیت‌های قابل توجه و کاربردی در آن قابل ارائه است که بتواند با مکاتب شناختی مدرن برابری کند و اساسی برای علوم دیگر مانند علوم حوزه ذهن، روان، شناخت و هنر قرار گیرد.

این که چه نسبتی میان روش پدیدارشناسانه و روش معرفت‌شناسی ابن‌سینا وجود دارد؟ و چگونه میتوان روش پدیدارشناسی در معرفت‌شناسی ابن‌سینا را بررسی کرد؟ در اینجا مطرح است. با توجه به اینکه ابن‌سینا به تلاش عقلانی‌ای برای دستیابی به واقع، از یک سو و توان عقل در مسیر اندیشه از سوی دیگر، اذعان دارد و نیز تلقی ایشان از علم به عنوان صورت متمثل و مرتسم در عقل، به عنوان علم متقین بی واسطه‌ی حاصل از خارج، می‌تواند در روشی پدیدارشناسانه این فرایند را پی‌گیری کرد.

از سوی دیگر شاید این سوال مطرح شود که آیا فلسفه ابن‌سینا در حیطه معرفت قابلیت اطلاق روش پدیدارشناسانه را دارد یا خیر؟ و به طور کلی آیا معرفت‌شناسی ابن‌سینا یک معرفت‌شناسی پدیدارشناسانه است؟ با تعریف و تفسیر ابن‌سینا از علم می‌توان به پاسخ این سوال نزدیک شد.

1. Edmund Husserl (1938-1859)

این نوع بررسی می‌تواند اعتبار فلسفه مشاء را در بحث شناخت مشخص و ظرفیت‌های کاربردی و پویایی آن را نمایان کند.

در این زمینه به صورت تطبیقی مطالعاتی محدود انجام شده است و کتابی تحت عنوان حیث التفاتی و حقیقت علم در پدیدارشناسی هوسرل و فلسفه اسلامی تا کنون به چاپ رسیده است.

در این پژوهش با روشی تائیدی مسئله شناخت در فلسفه مشاء به عنوان روشی پدیدارشناسانه مورد بررسی قرار گرفته است و با رویکردی توصیفی، بنیان‌ها و مؤلفه‌های معرفت‌شناسی در فلسفه مشاء بررسی شده است، تا «علم» حاصل از این روش خود را در روشی پدیدارشناسانه نمایان کند.

۱- پدیدارشناسی

بحث معرفت‌شناسی که علوم مبتنی بر آن هستند بحثی است بنیادین که به بررسی انواع معرفت و راه‌های کسب آن و در نهایت به ارزشیابی شناخت می‌پردازد.

این که اساساً «حقیقت دست‌یافتنی است یا خیر»، با سوفسطائیان آغاز شد و تلاش‌های افلاطون و ارسطو به معرفت‌انسان اعتبار بخشید تا اینکه در پایان قرون وسطی در علوم تجربی دستاوردهایی حاصل شد و دیدگاه‌های موجود تا آن دوره را به چالش کشید. این‌جا بود که مسئله معرفت و شناخت، دوباره مطرح شد؛ فلسفه جدید به دنبال اعتبار معرفت و یقین راه خود را پی می‌گیرد، به طوری که کانت بحث معرفت‌شناسی را در مرکز مباحث فلسفی نهاد.

این سوال که «حقیقت وجود یک شی در خارج چیست؟» در حیطه معرفت‌شناسی نمی‌گنجد و یا این که مراحل رشد روانی و ادراکی بشر از کودکی تا بزرگسالی چگونه است؟ بحث‌هایی در روان‌شناسی ادراک است که اعتبار ادراک مسئله آن نیست. پدیدارشناسی یا فنومنولوژی Phenomenology از کلمه phenomenology و logy تشکیل شده و phenomen از کلمه یونانی Phainesthai (Encyclopedia of Philosophy - Phenomenology p.281) که از فعل Phainesthai به معنای آشکار شدن گرفته شده، معادل انگلیسی Appear و معادل فارسی آن «نمودن» می‌باشد. پدیدارشناسی اصطلاحی است که در اواخر قرن ۱۸ به معنای مطالعه پدیدار که بعدها هوسرل (در حدود سال ۱۹۰۰) (Encyclopedia of Philosophy - Phenomenology P:279) آن را به کار برد تفاوت داشت. لامبرت^۱ از ادراک انسانی سخن می‌گفت و پدیدارشناسی به طور کلی رابطه میان ذهن و عین را به شکل تازه‌ای بیان کرده است. (Encyclopedia of Philosophy - Phenomenology P:278)

1. Johann Heinrich Lambert (1777-1728)

بعضی پدیدارشناسی را نوعی روان‌شناختی توصیفی دانسته‌اند ولی باید توجه داشت در شیوه‌های روان‌شناختی گرایانه، آن چه مورد توجه قرار می‌گیرد ویژگی‌های ذهنی انسان است. این در حالیست که هوسرل می‌گوید:

«من» روان‌شناسی وجود ندارد و پدیدارهای طبیعی به معنای روان‌شناسی آن، یعنی بعنوان اجزاء انسان روان-تنی وجود ندارند. این جهان با همه متعلقاتش، تمام معنا و موقعیت وجودیش برای «من» را، از خود من از آن جهت که استعلایی است می‌گیرد، منی که تنها به واسطه اپوخه پدیدارشناسی استعلایی است که مطرح می‌شود. (Husserl, 1960, p:62)

به زعم هوسرل اگر صرفاً به روشن کردن ماهیت شناخت و عین (ابژه‌ی) شناخت اکتفا کنیم با پدیده‌شناسی شناخت و عین (ابژه‌ی) شناخت سروکار داریم که بخش نخست و اصل کلی پدیدارشناسی را تشکیل می‌دهد و پدیدارشناسی به معنای یک علم، یک نظام از رشته‌های علمی است؛ اما بالاتر از این، دال بر یک روش و یک رویکرد ذهن، یعنی رویکردی مخصوص فلسفه و روشی مخصوص فلسفه است (هوسرل، ۱۳۷۲: ص ۵۰).

از طرفی در جریان ادراک هر دو وجه پدیدار باید در پیوند با یکدیگر بررسی و توصیف گردند. این همان چیزی است که هوسرل به عنوان پایه‌گذار این مکتب توازی یا تناظر بین امر نوئتیکی (Immanent noetic) (مربوط به اندیشه) و امر نوئماتیکی (Transcendental noematic) (مربوط به اندیشنده) نامید (Alstan & Nakhnikian, 1995, p:13).

در پدیدارشناسی هوسرل آغاز معرفت با دریافت معنا همراه است؛ گاه معنا همراه با بیان (اظهار) گاه معنا در مقابل یک عین واحد (مصادق خارجی) است و گاهی محتوای شهودی ما معنا را به اندیشه متبادر می‌کند و گاهی اعمال (نشانه‌ها) می‌توانند معانی متکثری را القاء می‌کند.

و به طور کلی معنایی که هوسرل مد نظر دارد از حیثیتی مثالی برخوردار است، هوسرل بیان می‌کند:

منطق محض، هر جا که با مفاهیم، احکام و قیاسات سروکار داشته باشد، منحصرراً به وحدت‌های مثالی، که معانی نامیده می‌شوند مربوط می‌شود... بدون تردید آن چه که معنا می‌نامیم به این مفهوم فقط شامل وحدت‌های مثالی می‌شود. (Alstan & Nakhnikian, 1995, p:10)

سپس بررسی ذات کلی آگاهی که متضمن تحویل ذات هر امر بر اساس درک شهودی

مولفه‌های پدیدارشناسی معرفت‌شناسی ابن سینا ۱۱

نمونه‌های خاص است، و بعد مسئله التفاتی بودن آگاهی است که از مسائل اساسی پدیدارشناسی هوسرل است؛ بدین معنا که قصد فعالیت پویای دو طرفه میان فاعل شناسا و شناسنده است که داده‌های غالباً حسی را تفسیر می‌نماید؛ سپس وحدت می‌بخشد، ربط و نسبت را برقرار کرده و در نهایت آنها را تقویم می‌کند. شهود پدیدارشناسانه ملاک نهایی معرفت است، که عبارت است از شهود بی‌واسطه، و البته نه شهودی از جنس شهود عرفانی، بلکه مقصود نگریستی فعال است که اندیشه و آگاهی بدون آن تهی است. درک شهودی ذوات در پدیدارشناسی در این روند حاصل می‌شود و بنا بر ادعای فیلسوفان این مکتب معرفت‌متقن را به دست می‌دهد (Alstan & Nakhnikian, 1995, p:10).

در بحث پیش رو سعی بر این است که مولفه‌های پدیدارشناسانه در فلسفه مشاء و ظرفیت‌های معرفت‌پدیداری از دیدگاه ابن سینا بررسی شود.

ورای تمام اصطلاحات مغلق موجود در متون و آثار منتسب به مکتب پدیدارشناسی، آن چه به زبان و بیان ساده می‌توان گفت، این است که اصولاً آنچه را که می‌شناسیم «چه» خصوصیتی دارد؟ و «چگونه» به شناخت آن دست می‌یابیم؟ تفکیک مکتب پدیدارشناسی و روش پدیدارشناسانه می‌تواند این مسئله را روشن کند. در پدیدارشناسی به عنوان مکتب، مولفه‌های یک نظام فکری چنانچه به صورت اجمالی از نظر گذشت تعریف و توصیف می‌شود و ارتباط میان ذهن و عین مورد تحلیل قرار می‌گیرد، «بودها» مورد قضاوت واقع نشده و تنها «نمودها» هستند که بررسی می‌شوند. چگونگی دستیابی به «نمودها» و تشخیص «بودها» از «نمودها» فنی است که روش خاصی را طلب می‌کند و توانایی ای را می‌طلبد که بتوان با التفات و توجه، نمودها را از ذات بودها اعم از مادی و غیرمادی انتزاع و سپس معنا را در روشی پدیدارشناسانه با تکیه بر شهود نشانه رفت؛ به عبارتی شریک شدن در تجربیات و ورود به ساحت «دیگری»، به معنایی که بر «من» ظاهر و آشکار می‌شود دست یافت؛ در این حالت «بود» که خارج از حیطه قضاوت «من» است بر «من» وارد شده و بر «من» منطبق شده و شناخت فراهم می‌شود.

۲- معرفت‌شناسی در فلسفه ابن سینا

به طور کلی می‌توان گفت آگاهی، واقعیتی است که به ما افزوده می‌شود، تصویری از واقعیت بیرونی که تا قبل از مواجهه با آن سابقه ای در حیطه آگاهی ما نداشته است به بیان دیگر علم واقعیتی است دیگر نما، از وجودی پرده بر می‌دارد و وجودی دیگر را نمایان می‌سازد.

در فلسفه اسلامی اعتقاد بر این است که بدون احتیاج به دلیل، انسان در مواجهه و با مشاهده عالم خارج، تصویری از واقعیتی بیرونی را ادراک می‌نماید، این تصویر، واقعیتی درون ذهن آدمی و متعلق به اوست، که واقعیت بیرونی را نشان می‌دهد. از این جهت می‌توان آن را علم حصولی دانست، اما فارابی برای اولین بار به صراحت بر وجود علم حضوری تاکید کرد و بعدها شیخ اشراق بحث را تکمیل نمود. فارابی در فصوص الحکم (اثری منسوب به فارابی) به روشنی به دو نحوه علم (علم به امر غایب) و (علم به امر مشاهد) اشاره می‌نماید و بیان می‌کند، علم به امر خاص غیر غایب (در پی حکم به خودیت بدون استدلال)، بدون استدلال حاصل می‌شود و علم خداوند به ذات خود را علم امر خاص غیر غایب می‌داند. (فارابی، ۱۴۰۵: ص ۹۲) ابن سینا همچون فارابی به علم حضوری توجه داشته و واژه تعقل را برای تعریفی که به عنوان علم حضوری می‌شناسیم به کار برده است (ابن سینا، ۱۳۷۶: ص ۳۵۸) به عبارتی در این تعبیر ابن سینا در توصیف انسان معلق، بدن مادی را کنار گذاشته و پایه و اساس محسوس و معقول را «حضور» معرفی می‌کند.

فارابی و ابن سینا در سنت مشایی به صراحت علم ذات به ذات را علمی بدون واسطه و بدون استدلال از جنس حضور معرفی کرده اند؛ و این در حالیست که اگر علم ذات به ذات را ذیل علم حضوری بدانیم و در تعریف علم حضوری، علم نفس به هر آن چه از صور که نزد نفس حاضر است را منظور کنیم ابن سینا بیاناتی در این خصوص ارائه می‌دهد: «ادراک شی همان حقیقت تمثلی برای مدرک است که مدرک آن مدرک را مشاهده می‌کند.» (ابن سینا، ۱۳۷۵: ص ۳۰۸) در این تعریف ابن سینا به تمثیل اشاره می‌کند و می‌توان از آن به حضور صورت و مثال شی نزد مدرک تعبیر کرد. در تکمیل این بیان و نیز در گذر از علم حصولی به علم حضوری ایشان در تعلیقات بیانی روشن را ارائه می‌دهد: معلوم حقیقی همان صورتی است که در ذهن تو نقش بسته است و اما شی که این صورت، صورت حقیقی اوست، بالعرض معلوم توست. بنابراین، معلوم همان علم توست و الا تسلسل پیش می‌آید (ابن سینا، ۱۴۰۴: ق: ص ۷۷).

در پدیدارشناسی بنیاد ادراک پدیدار محسوب می‌شود، که همان علم حضوری است که در وضع پدیدارشناسانه برای فاعل شناسا حاصل می‌شود، یعنی ملاحظه لِنفسه امور و نه ملاحظه فی نفسه پدیدار، به واقع همان علم به علم حصولی است که از آن به علم حضوری تعبیر می‌شود. در پدیدارشناسی ادراک، پدیدار شدن یا پدید آمدن صورت‌ها در ذهن است، همان پدیدارهایی که می‌توانند به عنوان صورت‌های معتبر در ذهن؛ برای ما شناخت و معرفت حاصل نمایند. همانند شناختی که از علم حضوری حاصل می‌شود؛ هر

چند ممکن است در بیان و ارائه، دچار دگرگونی شود ولی درک فاعل شناسا از آن، متقن و معتبر است؛ یعنی آنچه که از دیگری بر ما نمایان شده را می‌شناسیم «نمود»ی که منطبق با «من» خود را به «من» نمایانده است.

اینکه چگونه متعلق شناخت در ساحت «من» ظاهر می‌شود، مسئله‌ای است که ابن سینا آن را با کمک ادراکات حسی ممکن می‌داند.

در بحث معرفت، ابن سینا نخستین فیلسوفی است که تحلیل جامع از ادراک حسی ارائه کرده است، ابن سینا و نیز نقطه آغازین ادراک را در حس جستجو کرد و در تعریف و تشریح آن بیان کرده است: علم همان صورت معلومات است همانطور که حس همان صورت محسوسات است، یعنی اثر شئی خارجی بر نفس است (ابن سینا، ۱۴۰۴ ه: ص ۱۶۶) حواس چیزی جز حس کردن نیست که همان تحقق صور محسوسات در حواس است. (ابن سینا، ۱۴۰۴ ه: ص ۶۸) در تعاریف و کلماتی که شیخ در بحث احساس و ادراک حسی بیان کرده است، می‌توان ابعاد گوناگونی را مد نظر قرارداد. این که احساس، به شرط حضور ماده، فعل انجام می‌دهد و عنصر اصلی برای فعلیت قوه حاسه است؛ پس احساس به عنوان گام آغازین ادراک در مواجهه با ماده؛ کاری انجام می‌دهد که عبارت است از تجرید و تعابیری که ابن سینا در این مورد به کار برده است، قابل توجه است، تعابیری مانند «اخذ»، «قبول»، «تجرید»، «انطباع» و «ورود به نفس» اگرچه برخی از این واژه‌ها حاکی از نوعی پذیرش صرف است ولی برخی از آنها طرفی از یک تضایف را تداعی می‌نماید. تضایفی که هر یک موجب قوام سوی دیگر است و به عبارتی در عین اینکه هر سو از این تضایف دیگری را نشانه رفته است، آگاهی به عنوان سویه‌ی فعال با قصدیت، عرصه را برای دریافت و بیرون کشیدن وجودی پدیدارشناسانه از نوع معنا فراهم می‌کند.

به عبارتی انتزاع امر معقول از امر خارجی در پدیدارشناسی، عیان شدن معنا در حیطة آگاهی ماست که در حالتی التفاتی، قصدی آگاهانه از سوی «من» با «خارج از من» برقرار میکند.

پدیدارشناسی انسان را در حالتی دوگانه با عالم خارجی نمی‌پذیرد، به این معنا که انسان در جهان «حضور» دارد و زمانی که انسان در حالتی آگاهانه قرار می‌گیرد، وجود خارجی در پراتز قرار گرفته و با وحدت ذهن و عین شناخت میسر می‌شود؛ البته این تفسیر به این معنا نیست که در پدیدارشناسی با انکار وجود خارجی مواجهیم، بلکه صرفاً در اپوخه قراردادادن وجود خارجی برای دستیابی به تجربه‌ای مشترک در یگانگی با عین به منظور شناخت بی‌واسطه و به دور از خطا مدنظر است.

در خصوص این امر ابن سینا بیان می‌کند: « بنیاد آگاهی های انسان از جهان خارج است؛ انسان به واسطه امور خارجی، امور متخیل و محسوس را ادراک می‌کند، پس ابتداء، شی در حواس ما تحقق یافته سپس به خیال و سرانجام به عقل تعالی و ارتقاء می‌یابند» (ابن سینا، ۱۴۰۴ ه ق: ص ۱۶۶) از آن جا که ادراک حسی به خودی خود ناتمام است، تعقل اعتبار شناخت را تضمین میکند؛ پدیدارشناسی هوسرل التفات را پیش درآمدی برای ادراک عقلی می‌داند.

ابن سینا هم از ادراکی دیگر به عنوان ادراک عقلی سخن می‌گوید، ولی در نهایت ادراک عقلی را نیز متأثر از ادراک حسی می‌داند، به عبارتی ادراک حسی را عبارت می‌داند از متمثل شدن صور محسوسات در حواس و ادراک عقلی را از متمثل شدن صور معقولات در عقل می‌داند؛ در هر یک از این دو به نوعی از تجرید قائل است. ابن سینا همچنین در اعتبار صورت های محسوس می‌گوید:

اما صورت های محسوس به وسیله حواس و صورت های معقول آنها با میانجی صورت های محسوس ادراک می‌شود؛ یعنی معقولیت صورت ها از محسوسیت آنها بیرون کشیده شده است و باید که معقول آن صورت ها مطابق محسوس آنها باشد وگرنه معقول آنها نیست. انسان نمی‌تواند معقولیت چیزها را بدون میانجی محسوسیت آنها ادراک کند و این به سبب نقصان نفس است و نیازمندی او به ادراک صورت های معقول به میانجی گری صورت های محسوس، دست دادن شناخت برای انسان ها از راه حواس است و حواس راه هایی هستند که نفس انسانی شناخت را از آن به دست می‌آورد. (ابن سینا، ۱۴۰۴ ه ق: ص ۲۳)

در این مجال لازم است اشاره ای اجمالی به نقش عقل فعال به عنوان یکی از مراتب عقل در فلسفه ابن سینا در روند شناخت داشت. عقل فعال ورای اعتبار هستی شناسانه ی آن در نظام فکری ابن سینا از اهمیتی معرفتی برخوردار است؛ عقل فعال چونان آفتابی است با پرتوافکنی به عقل انسان سبب نورانیت معرفتی آن در مواجهه با پدیدارهای پیش رو می‌شود. پدیده ای که هوسرل در نظام پدیدارشناسی خود « آنچه خود را در برابر آگاهی آدمی نمایان می‌کند» در نظام سینوی « آنچه را که عقل فعال در برابر آگاهی نمایان می‌کند» بیان می‌شود؛ و در بیانی مشترک آگاهی آدمی با التفات و تأمل و توانایی خود به تأویل و احاله آن دست می‌زند.

۳- حیث التفاتی^۱

هوسرل در پدیدارشناسی کار خود را با نقد دکارت شروع کرد و جایی که دکارت، بودن خود را از اندیشیدن نتیجه گرفت مورد نقد جدی هوسرل قرار گرفت. هوسرل اندیشه را همواره معطوف به چیزی می‌دانست و معتقد بود اگر می‌اندیشم به چیزی می‌اندیشم و التفات را صفتی جدایی‌ناپذیر از وجدان می‌دانست. مسئله حیث التفاتی آگاهی به عنوان یکی از اساسی‌ترین مفاهیم پدیدارشناسی هوسرل، وام گرفته از دیدگاه برنتانو استاد وی بوده است. حیث التفاتی از نظر برنتانو^۲ نوعی خاص از نشانه‌گری ذهن به سوی یک ابژه، اعم از فیزیکی و غیرفیزیکی است و طرح این مسئله از سوی برنتانو به ویژگی خاص اشاره‌گری ذهن توجه نموده است؛ و هوسرل کارکرد آن را در مکتب پدیدارشناسی خود تبیین کرد، از این رو بحث را با تمرکز بر ریشه‌ی این اصطلاح که برگرفته از آراء برنتانو است پیش می‌بریم.

فیلسوفان مسیحی واژه Intentional به معنی «ذهنی» را از فارابی و ابن سینا در بحث معقول اول و ثانی گرفته و سپس واژه‌های «معقول و «معنا» در اصطلاح ایشان را به Intentional ترجمه کرده‌اند. فیلسوفان قرون وسطی واژه معنا را که ابن سینا صورت حال در ذهن می‌دانست به Intentio برگرداندند. ابن سینا از کلمه معنا «آن چه قصد می‌شود» را در نظر داشته و برنتانو با برداشت این کلمه از ابن سینا معنای التفات را اخذ کرده است (کلهر، ۱۳۸۷: ص ۲۷). برنتانو پدیدارهای ذهنی را شامل کلیه فعالیت‌ها و محتویات ذهنی می‌داند و هر آن چه غیر از پدیدارهای ذهنی می‌باشد، بر خلاف پدیدارهای ذهنی که فعال می‌باشند، منفعلند.

برنتانو حیث التفاتی را دارای دو مرحله اولیه و ثانویه می‌داند؛ در حیث التفاتی اولیه، ذهن با پدیدار فیزیکی با مفاهیم اولیه یا ابژه‌ی قصد شده‌اش مواجه است؛ تا این جا عملی ذهنی صورت گرفته است که این عمل ذهنی تنها شان نشانه‌گری داشته است و نمی‌توان محتوای آن چه قصد شده را، خود آن عمل دانست. در این حالت در مرحله حیث التفاتی اولیه قرار داریم، و در مرحله بعد خود این اعمال ذهنی حاصل شده در مرحله اول، ابژه‌ای هستند برای فعالیت ذهنی ثانوی، ابژه‌ی ثانوی، یک عمل ذهنی التفاتی است. «وقتی که درباره چیزی فکر می‌کنیم و در همان زمان از فکر کردن خود درباره آن واقف هستیم. مثلاً هنگامی که تصور یک صوت را داریم، از داشتن آن آگاهییم. (Brentano, 2005, p:126&29)

1. Intentionality

2. Franz Brentano (1917-1838)

در این مرحله است که آگاهی صورت می‌گیرد، ما درباره چیزی می‌اندیشیم (اولی) و در عین حال به اندیشیدن خود نیز واقف می‌باشیم (ثانوی). به نظر می‌رسد برنتانو دو اصطلاح حیث‌التفاتی اولی و ثانوی را به وساطت فیلسوفان مدرسی قرون وسطی از اصطلاحات «معقول اول» و «معقول ثانی» شیخ‌الرئیس ابن‌سینا اخذ کرده باشد (شاکری: ص ۴۲).

برنتانو پدیدارها را دو نوع می‌داند، پدیدارهای ذهنی (صورت‌های درون‌ذهنی) و پدیدارهای فیزیکی (صورت‌های بیرونی که از خارج دریافت می‌شود) که پدیدارهای ذهنی را دارای وجود واقعی و برای پدیدارهای فیزیکی وجودی صرفاً پدیداری دارند و نیز اعمال و فعالیت‌های ذهنی نیز از نوع پدیدارهای ذهنی می‌باشند (Brentano, 2005, p:92,230,201). و حیث‌التفاتی آگاهی همواره یک فعالیت ذهنی را متبادر می‌کند که این فعالیت ذهنی معطوف به یک محتواسست و البته در برنتانو فعالیت ذهنی و محتوا هر دو پدیداری ذهنی‌ای با حیثیات جداگانه هستند.

برنتانو در کتاب روان‌شناسی توصیفی بیان می‌کند که یک فعالیت ذهنی در عین اینکه یک فعالیت ذهنی است بیش از یک ابژه‌التفاتی را داراست؛ ابژه اولیه یک حیث‌التفاتی، محتوای حال در آن عمل است و ابژه ثانویه یک عمل‌التفاتی ذهنی، خود آن عمل و فعالیت است (Brentano, 2005, p:128).

در توضیح می‌توان گفت در حیطه حیث‌التفاتی آگاهی با یک «محتوا» مواجه هستیم که به عنوان یک پدیدار فیزیکی در مقابل ذهن قرار دارد؛ این پدیدار فیزیکی در نقش محتوا به عنوان ابژه اولیه مورد التفات ذهن قرار می‌گیرد، در این فعالیت و عمل ذهنی در حیطه حیث‌التفاتی اولیه قرار می‌گیریم، از طرفی این فعالیت ذهنی به عنوان ادراکی صرف و بی‌واسطه و خام، محتوایی میشود برای فهم، به عبارتی در این حالت ادراک صورت می‌گیرد که این ادراک صرف و خام، ابژه ثانویه است برای ادراکی استعلایی و بالاتر، وقتی در حالت ادراک ادراک قرار داریم حیث‌التفاتی ثانویه آگاهی شکل گرفته است.

زمانی که از معقول سخن به میان می‌آید در طرف دیگر این تضایف «عاقل» را به قرینه خواهیم داشت و این «عاقلم» خود در برابر معقول حیثیتی‌التفاتی را متبادر می‌کند؛ «عاقلمی» که مقابل «معقولی» قرار دارد و «درباره» آن عمل «تعقل» را صورت می‌دهد. به این امر معقول در فلسفه ابن‌سینا گاهی با اشاره مستقیم و گاهی غیر مستقیم در دو حیثیت اولیه و ثانویه پرداخته شده است.

ابن‌سینا در مبحث معقولات در منطق شفا به صورت غیر مستقیم و در الاهیات شفا و تعلیقات به معقولات اولیه و ثانیه و تعاریف آن می‌پردازد.

چنان که دانستی، موضوع منطق معقولات ثانیه است که مستند به معقولات اولی می‌باشند، از آن حیث که در وصول به مجهول از طریق

معلوم به کار می‌روند، نه از آن جهت که معقولاتی هستند دارای وجود عقلانی که تعلق به ماده ندارند، یا به موضوع غیر متعلق اند. (ابن سینا، ۱۴۰۴ ه: ص ۱۵)

معقولات ثانیه مستند به معقولات اولیه ای هستند تا از امور معلوم به کشف مجهول نائل شود، یک شی مانند جسم و حیوان دارای معقولات اولی است و معقولات ثانیه مستند به معقول اول است مانند کلیت و جزئیت و شخصیت (ابن سینا، ۱۴۰۴ ه ق: ص ۱۶۷). معقول اول یا همان مفاهیم ماهوی به عنوان متعلق ادراک در ذهن صورت بندی می‌شوند (این که واقع نما هستند یا خیر، بحث جداگانه ای می‌طلبد) در اینجا صرفاً صور ماهوی از یک امر خارجی نزد ذهن مد نظر است. این صور اولیه ماهوی در مقابل ذهن قرار می‌گیرند و عمل و فعالیت ذهنی ای معطوف به این صور، صورت می‌گیرد، عملی که منجر می‌شود به دریافت و ادراک دیگری از محتویات ذهنی تحت عنوان معقولات ثانیه. زمانی که معقول اول به عنوان تصورات اولیه در مقابل عمل و فعالیت ذهنی قرار می‌گیرد، در حیطه حیث التفاتی اولیه قرار داریم و ابژه اولیه یا همان محتوای فیزیکی پدیداری معقولات اولیه ای هستند که از بیرون دریافت کردیم و پس از این که ادراکی از این ادراک اولیه حاصل شد به ساحت حیث التفاتی ثانویه ورود کردیم و به عبارتی، ادراک از ادراک اولیه تحت عنوان ابژه ثانویه به لحاظ محتوایی، همان معقول ثانیه است. البته در فلسفه ابن سینا این معقولات ثانیه به طور دقیق تر از برنتانو مورد بررسی قرار گرفته است چنانچه در التعلیقات ابن سینا معقولات ثانیه فلسفی و منطقی هر کدام را دارای خصوصیتی خاص خود می‌داند (ابن سینا، ۱۴۰۴ ه ق: ص ۱۶۸) مبحثی که برنتانو ورودی به آن نداشته است.

۴- معنا

چنان چه بیان شد متعلق قوه وهمیه «معنا» است؛ در مثال ابن سینا در بحث قوه وهمیه آن جا که به گریز گوسفند از گرگ اشاره می‌کند، میتوان گفت گوسفند در حقیقت از معنای دریافتی ای که از گرگ دارد فرار می‌کند و به واقع ادراک ادراک از امور جزئی صورت می‌گیرد، یعنی «معنا» واسطه قرار می‌گیرد میان نفس و آن چه از جزئیات ادراک شده است، پس در التفات نفس به صور ادراکی، به واسطه معنا است که آگاهی حاصل می‌شود.

معنا یا محتوا با این تعریف همان نقش را ایفا می‌کند که هوسرل از تعریف آن مد نظر داشته است، یعنی معنا به عنوان واسطه ی حیث التفاتی در روند آگاهی از متعلق ابژه، نقش اصلی را ایفا می‌کند و حیث التفاتی آگاهی با در نظر داشتن معنا است که لحاظ می‌شود.

هوسرل بر حوزه استعلایی پدیدارشناسی خویش تاکید فراوانی دارد و دلیل آن می‌تواند نسبت این حوزه با آگاهی باشد، این آگاهی ای که به سوی هر عالم معقولی معطوف خواهد بود. او همان‌گونه که بر آگاهی اصرار دارد برای معنا نیز اهمیت خاصی قائل است و معنا را محور پدیدارشناسی می‌داند و معتقد است آگاهی، ما را با جهان، ساختار اشیاء نظام‌مند در محیط اطراف مواجه سازد، جهانی که شامل خود ما نیز می‌شود.

در دیدگاه هوسرل معنا چیزی نیست جز ابژه‌ی آگاهی یعنی قصد و آگاهی متعلق دارد و معنا همان متعلق و ابژه است نه عمل آگاهی، به این نکته در پدیدارشناسی باید توجه کنیم که هوسرل میان عمل آگاهی (The act of consciousness) و ابژه آگاهی تفکیک قائل می‌شود. عمل آگاهی همان Intention و قصد است، متعلق دارد که موضوع آگاهی واقع می‌شود.

هوسرل در پژوهش‌های منطقی معنا را به عنوان موضوع آگاهی به مثابه نوع و ابژه با وحدتی مثالی معرفی می‌کند که ما را به احکام معرفتی رهنمون می‌کنند.

به نظر ما هر یک از معانی امر واحدی در تفکر شمرده می‌شوند... و ممکن است با سایر معانی مقایسه و یا متمایز شوند؛ می‌تواند موضوعی اینهمان برای پیشگویی‌های بشمار و فقره‌ای اینهمان در کثیری از روابط باشند. می‌تواند با معانی دیگر جمع شوند و یا می‌تواند یک واحد به حساب آید. (Husserl, 2001, p:241)

بدین ترتیب، معنا در هوسرل شامل صورت‌های مثالی است، معانی ای که در طبقه‌ای از مفاهیم یعنی « اعیان کلی » قرار دارند و نه در وجود واقعی و نه در فردی متعالی و نه در عالم ذهن امر متعالی.

با این وصف هوسرل در حیطه انتولوژیک از معانی ای سخن می‌گوید که یک « معنا » به مثابه‌ی وحدتی مثالی، کثرت فردی را شامل می‌شود. در این سینا آن چه متعلق ادراک قرار می‌گیرد، معقول یا به تعبیری « معنا » است؛

شما گاهی نسبت معنایی را به صورت فراموش کرده‌اید، در این صورت برای یاد آوردن آن، در فعلی که از آن شی می‌آید، تامل کنید، همین که دریافتید چند طعم، شکل و رنگی با آن فعل تناسب دارد، نسبت را بر آن فعل وارد کرده و گمگشته خود را در می‌یابید. (ابن سینا ۱۴۰۴، ص ۱۴۹)

لفظ « گمگشته » امر خارجی و انتولوژیک را رهنمون می‌شود و با این وصف کیفیت معانی ای دارای کم و کیف و وضع، وابسته به امر جزئی هستند و زمینه‌ای برای پیدایش صورتی متناسب با آن در ذهن و وجوهی از امر مثالی را می‌توان برای آن متصور شد، امر مثالی ای که در کیفیت، مقصود هوسرل را از « معنا » متبادر می‌کند.

۵- فاعل شناسا و موضوع شناسایی

در حسیات، عقلیات، خیالات و حتی در حالت‌های درخواستی، آگاهی ما همواره متوجه متعلقی است؛ از طرفی میان آگاهی و متعلق آن نوعی تضایف وجود دارد که یک سر آن نوئما و یک سر دیگر نوئسیس است (که هر دو از واژه یونانی nous، به معنای آگاهی یا عقل، مشتق می‌شوند). این دو نسبت التفاتی کاملاً به هم وابسته‌اند؛ یکی به فاعل در نسبت با موضوع اشاره می‌کند و دیگری به موضوع در نسبت با فاعل و هر یک دیگری را متعین می‌کنند؛ یعنی هیچ موضوعی وجود نخواهد داشت مگر این که برای فاعلی شناسا موضوع قرار گیرد و هیچ فاعل شناسایی نیست مگر این که موضوعی برای شناخت داشته باشد. نوئسیس به اندیشه، ادراک و آگاهی می‌گویند به طور کلی به هر آن چه کنشی را التفاتی می‌سازد و نوئما، مدرک و ماده اولیه آگاهی است (که البته با ابژه آگاهی متفاوت است). به طور کلی آن چیزی است که التفات آن را نشانه می‌رود. از طرفی با وجود رابطه‌ای تضایفی میان این دو، در این تضایف نوئسیس مقدم است چرا که فکر است که به فکر شده قوام می‌بخشد و هیچ متعلقی پیش از آن که به آن توجه شود ممکن نیست که در آگاهی ظهور یابد.

در تحلیل نوئما باید به بحث معنا رجوع شود، چرا که آن چه هوسرل به عنوان نوئما معرفی می‌کند، همان معنا است که با ابژه متفاوت می‌باشد. در واقع نوئما به عنوان مدرک و ماده عمل ادراک و نوئسیس به تعبیری کیفیت عمل ادراک است.

بین نوئما و نوئسیس یک تلازم و نیز جدایی ناپذیری و وحدت وجود دارد که در ملازمه میان این دو نه صرفاً ادراک که ادراک ادراک صورت می‌گیرد.

هر چند در فلسفه‌های مدرن اصطلاحاتی وجود دارد که بار مفهومی آن عیناً در فلسفه اسلامی دیده نمی‌شود، و بی‌شک فضای دنیای مدرن حامل مفاهیم خاصی است که نباید عیناً بر اندیشه‌های سنتی تطبیق یابند و این مساله هم در مورد ابژه و سوژه و هم نوئما و نوئسیس باید مورد ملاحظه قرار گیرد. ارتباط تفکیک ناپذیر میان نوئما و نوئسیس می‌تواند ورودی به یکی از مباحث مورد توجه در معرفت‌شناسی فلسفه اسلامی تحت عنوان اتحاد عاقل و معقول باشد.

نظریه شیخ درباره اتحاد عاقل و معقول طی دوره‌ای دچار تطور و تحول شده است، ایشان در اشارات با قول ارسطو مبنی بر این که عاقل و معقول پیش از تعقل، بالقوه متحدند و پس از فعلیت تعقل، بالفعل متحد می‌شوند را نپذیرفت و نیز در اشارات به شدت با کلام

فورفور یوس درباره اتحاد عاقل و معقول مخالفت کرد. و به صراحت می‌گوید: این که گفته شده نفس با معقولات خودش متحد می‌گردد از اموری است که من آن را محال می‌دانم (ابن سینا، ۱۳۷۵، ص ۱۲۹).

البته ابن سینا اتحاد عاقل و معقول را در وجود واجب، ضروری می‌داند. شیخ بعدها بحث اتحاد عاقل و معقول را در کتاب مبدء و معاد طرح می‌کند و بر خلاف اعتقاد پیشین خود به اثبات آن می‌پردازد. در اثبات این امر می‌گوید:

اگر صورت معقول‌هایی که برای عقل بالقوه حاصل می‌شود با آن متحد شود که مطلوب حاصل شده است و اگر متحد نشوند عقل بالقوه که به منزله ماده و عقل بالفعل که به منزله صورت است، باید همانند صورت و ماده باشند، یعنی اگر چه وجود واحدی را تشکیل داده اند با این حال دو شی متغایر و بیگانه اند. بنابراین، عقل بالقوه و بالفعل دو شی متغایرند و چنانچه عقل بالقوه بخواهد عالم به صورت (عقل بالفعل) شود چون متغایر و بیگانه اند، برای عالم شدن به صورت باید از صورت، صورتی داشته باشد، حال مسئله ای که مطرح می‌شود این است که این صورت با عقل بالقوه چگونه رابطه ای دارد؟ اگر رابطه یگانگی و اتحاد برقرار باشد مطلوب حاصل شده است و اگر رابطه تغایر و بیگانگی باشد، برای عالم شدن به صورت دوم، نیاز به صورت دیگری است و منجر به تسلسل می‌شود و چون محال است، ناچار برای تحقق تعقل باید پذیرفت که عقل بالقوه و بالفعل با یکدیگر در اتحاد و یگانگی قرار می‌گیرند. (ابن سینا، ۱۳۶۳: ص ۱۸)

شیخ اتحاد عاقل و معقول را در حیطه نفس می‌پذیرد، اتحاد عاقل و معقولی که بنا به معنا و تحلیل همبستگی نوئما و نوئسیس در پدیدارشناسی هوسرل، آن را تایید می‌کند. در هوسرل معرفت و آگاهی به منزله همبستگی نوئما و نوئسیس، آن چه اندیشیده می‌شود و اندیشه، مربوط است. نوئما به عنوان شی ای آن گونه که در یک عمل آگاهی التفات شده است، یک حالت ذهنی و یا یک واقعه روان شناختی است و در چنین حالتی، ارتباطی تفکیک ناپذیر میان آگاهی و معنا رخ داده است، آگاهی ای که به واسطه زیست آگاهانه ما اجتناب ناپذیر است؛ به این تعبیر که مرز میان سوژه و ابژه که از پیش به آن قائل بودند از میان برداشته می‌شود.

۶- شهود

شهود به عنوان یکی از اصول بنیادین هوسرل مورد توجه است. از آنجا که پدیدارشناسی را به عنوان روشی برای دستیابی به آگاهی می‌دانیم، شهود ابزاری است برای نیل به این آگاهی و بهترین و مطمئن‌ترین وسیله برای تفسیر و تبیین آن. هوسرل در پدیدارشناسی، شهود را در معنایی مصطلح و عام آن در نظر نداشته است؛ بلکه بنا بر اصل حیث التفاتی ای که ناظر بر کل حیطه آگاهی است، التفات و توجه در شهود از خواص این نوع نگاه است.

نگاهی از جنس شهود که به واسطه‌ی آن تجربه‌ی ای متفاوت از عالم برای انسان حاصل می‌شود. به این معنا که او معتقد است در روند ادراک، ابتدا از جانب فاعل شناسا مواجهه‌ی ای حسی با متعلق شناسایی برقرار می‌گردد و ادراک به عنوان عملی فعال معنا را از آن امر بیرونی به حیطه ذهن در قالب حکمی (بسیط یا مرکب) ارائه می‌دهد، در این جاست که عملی معنایی محض در مقابل آن معنا قرار می‌گیرد و با قصد و التفات که از جانب آگاهی هدایت می‌شود آن معنا را به عنوان موضوعی شهودی دریافت می‌کند؛ شهودی که با وجهی التفاتی در مطابقه‌ی ای، در رویارویی با معنای حاصل از ادراک متعلق شناسا قرار گرفته است.

در اینجا محتواهایی ذاتی، در عملی شهودی متعین می‌شوند، بدون این که واسطه‌ی ای بیرونی خللی در رابطه‌ی ذات و ادراک شهودی آن ذات وارد آورد از طرفی هیچ رابطه‌ی منطقی نمی‌توان میان این دو یافت، اما صرف وجهه‌ی التفاتی عمل شهود، معنایی متعین و متناظر را برای ادراکی یقینی در اختیار می‌گذارد.

در این روند با دو سویه از اعمال عینی‌کننده مواجهیم، اعمال مربوط به ادراک متعلق شناسایی و اعمال مربوط به شهود محتوای ادراک؛ در عمل ادراک رابطه‌ی ای خارجی میان ماده و محتوای ارائه شده از آن وجود دارد و در عمل مربوط به شهود رابطه‌ی ای با محتوای ارائه شده از ماده کاملاً درونی و بی‌واسطه است و با توجه به درجات پر شدن شهودها (به تعبیر هوسرل) با نحوه‌ی ای مختلفی از حضور اعیان روبرو خواهیم بود (Husserl, 2001: 62-761).

هوسرل در تبیین شهود به عنوان ادراکی بی‌واسطه و یقینی تقسیم بندی از آن ارائه داده است.

از نظر هوسرل در این وضع پدیدارشناسانه تنها چیزی که مهم است « حضور و ظهور » است، البته دور از هر گونه قضاوت و حکمی، چرا که بنا بر نظر او دادن حکم است که موجب جزمی و سطحی‌نگری می‌شود.

آموزه شهود در بحث معرفت‌نزد ابن سینا همان علم حضوری است که در معرفی آن از فارابی بهره گرفته است و در اشارات آن را علم نفس به ذات بیان می‌کند؛ (ابن سینا، ۱۳۸۳: ص ۸۴) و البته آن را غیر قابل استدلال می‌داند.

در کتاب مباحثات مطرح می‌کند که نفس، ذات خود را درک می‌کند و این نحوه ادراک از راه عقل و تعقل تحقق پیدا نمی‌کند؛ بلکه نوع دیگری از ادراک است که نفس ناطقه، خود بدون ابزار به درک آن نائل می‌آید و این ادراک، ادراکی شخصی است و نه کلی، با نفس، ذات خود را درک می‌کنیم و شخص مدرک در صورت تجرد است که خود را می‌یابد. (ابن سینا، ۱۳۷۱: ص ۳۱۴) خودی که به عنوان سوژه، ابژه را اندریافت و شهود می‌کند؛ ولی اینکه علم و آگاهی به این ادراک تا چه حدی معتبر است، خود مسئله‌ای دیگر است. به هر حال ابن سینا تصریح می‌کند که راه دستیابی نفس به معرفت آن است که به صورت مجرد مدرک دست یابد. چگونگی و دستیابی و نحوه اخذ، ملاکی دارد و آن ملاک اتصال است؛ که به واسطه اشراق و شهودی بدون حجاب حاصل می‌شود و مدرک‌نزد مدرک حاضر می‌شود.

در آثار ابن سینا واژه‌هایی همچون «حاضر»، «غیرمحبوب»، «مشاهده» و گاهی «اشراق» درباره ادراک بکار برده شده است ولی آن چه مورد توجه است، این است که شهود پدیدارشناسانه گرچه با مباحث علم حضوری مورد پذیرش ابن سینا همبستگی‌های زیادی دارد، ولی تمام ابعاد آن را در بر نمی‌گیرد، شهود مورد بحث در پدیدارشناسی با مسامحه به واژه اندریافت برگردانده شده است؛ که مولفه‌هایی چون تجربه عالم و التفات و حضور و ظهور و چشم پوشی از وجود را دربردارد و به عنوان تنها ابزار ادراک معرفی شده است که حتی مکان و زمان را نیز در بر نمی‌گیرد. از این رو علیرغم هماهنگی‌های حائز اهمیت بیان شهود در فلسفه اسلامی و بخصوص در فلسفه مشاء یگانگی این اصطلاح در این دو حوزه به نظر جانش نمی‌نماید.

نتیجه

دو مسأله مهم انطباق و استعلا که از مباحث اصلی معرفت‌شناسی پدیدار شناختی هوسرل است، دغدغه مهم در فلسفه اسلامی از جمله فلسفه سینوی بوده است. حقیقت علم در ابتدای تاریخ به کم‌رنگی خود را نمایان می‌کند، در سیر دوره‌های فکری بسط پیدا می‌کند. فلسفه در پی علمی اصیل و به دنبال حقیقتی مطلق در گذر زمان با تکیه بر معرفتی که در دسترس هر انسان برخوردار از خصوصیات انسانی است، سعی نمود تعهد خود به معرفت‌شناسی را ادا نماید.

این که پدیدارشناسی به عنوان مکتبی غربی و به دور از حوزه فلسفه اسلامی، تا چه حد با پایه‌های فکری فیلسوفان اسلامی فاصله دارد خود جای بحث است، اما فکر بشری برای رسیدن به حقیقت و حس اطمینان از دانسته‌هایی که در طول زندگی با آن مواجه می‌شود حد و مرز جغرافیایی، تاریخی و حتی تمدنی و دینی نمی‌شناسد. به طوری که دست‌یابی به شناختی متقن در ساحت آگاهی انسانی علاوه بر شناخت در حیطه علم واجب الوجود مورد توجه ابن‌سینا قرار گرفته است. مسئله شناخت در حالی و در زمانی از دغدغه‌های ابن‌سینا بوده است که هنوز مسائل وجود شناسانه‌ی ناشناخته بسیاری مطرح بوده است و این در حالیست که در فلسفه غرب به مسائل شناخت شناسانه به صورت جدی در دوره مدرن پرداخته شده است.

تحلیل جامع و کامل ادراک حسی توسط ابن‌سینا و معرفی متعلق ادراکات حسی به عنوان نقطه آغازین بحث شناخت، روندی است که در آن پدیدار آشکار می‌شود؛ پدیداری که هوسرل (با گذر از چپستی و چگونگی آن) به اعتبار حضور صرف؛ شناخت را ممکن می‌داند. ابن‌سینا شناخت حاصل از علم حضوری را معتبر می‌داند؛ به این معنا که با بدیهی دانستن وجود خارجی و صرف نظر از آن و به عبارتی در پراتز قرار گرفتن وجود در وضعیتی پدیدارشناسانه است که شناخت معتبر حاصل می‌شود. علم ذات به ذات در قالب علم حضوری که در معرفت‌شناسی ابن‌سینا مطرح است در پدیدارشناسی بنیاد ادراک پدیدار قرار می‌گیرد و از طرفی مسئله «انسان طلق» ابن‌سینا همان «من استعلایی» پدیدارشناسی است؛ در حالیکه در فلسفه غرب پیش از هوسرل و کانت به این «من استعلایی» پرداخته نشده است و صرفاً «من روان‌شناسی» مورد توجه بوده است و بعدها هوسرل در مقابله با این «من روان‌شناسانه»، «من استعلایی» را مطرح می‌کند.

حيث التفاتی آگاهی به عنوان یکی از اصول پدیدارشناسی با رجوع به مباحث معقول اول و

ثانی با تکیه بر « معنا » مطرح شده است و وحدت مثالی معنا در پدیدار را میتوان از ابداعات ابن سینا در مسئله شناخت برشمرد.

رویکرد اتحادی میان عاقل و معقول که در فلسفه ابن سینا مطرح است متناظر است با مسئله تفکیک ناپذیری نوئما و نوئسیس در قالب دو امر متضایف و خصوصا « امر نوئماتیک » که تمامی خصوصیات « عاقل » را در فلسفه مشاء دارا می باشد .

شهودی که در پدیدارشناسی تنها راه ورود به معرفت مطرح شد و بعدها در کانت مورد استفاده قرار گرفت اصطلاحی است خاص با مختصاتی مخصوص به خود و اگر چه در تعریف و تشریح هماهنگی هایی با شهود مطرح شده در حیطه علم حضوری فلسفه مشاء دارد ولی تفاوت های آن قابل توجه می باشد و شاید بتوان این شهود را در فلسفه اشراق راحت تر پی گیری کرد . علم حضوری و ادراک حسی بنیاد معارف بشری است که ضامن عینیت و مطابقت محسوب شده و نظریه تجرید ابن سینا چگونگی استعلا معرفت از حس به خیال و در نهایت به معقولات را توجیه و تبیین می کند.

در این مقاله سعی بر این بود که ظرفیت های فلسفه ابن سینا در حوزه معرفت ، نمایان و در مطابقه کلی با یکی از مهمترین مکاتب شناخت قرار گیرد ، تا آغازی باشد برای تحلیل جزء به جزء مولفه های معرفت شناسی که بواسطه ی در آمیختگی با مسائل هستی شناسانه مغفول مانده است .

اگر چه مقالاتی در خصوص معرفت شناسی اسلامی با نظر به مباحث پدیدارشناسانه موجود است و نیز پیش از این به طور مشخص ، مولفه ی « حیث التفاتی آگاهی » در کتابی تحت عنوان « حیث التفاتی آگاهی و حقیقت علم در پدیدارشناسی هوسرل و فلسفه اسلامی » در فلسفه اسلامی و به طور مشخص فلسفه صدرایی مورد بررسی قرار گرفته است؛ اما فلسفه ابن سینا در سنت مشائی قابلیت این را دارد که در تحلیلی موشکافانه و مفصل واریسی شده و مورد پژوهش قرار گیرد که نگارش این مقاله بر این بود در حد بضاعت تدوین مقاله در روندی منطبق با جریان امر شناخت در پدیدارشناسی هوسرل ، مضامین و ظرایف معرفت شناسی ابن سینا نمایان شود ؛ و چه بسا ظرفیت مقاله اجازه ورود به بحث «تاویل» را فراهم نکرد که این بحث ، خود مقاله و نگارشی مبسوط را می طلبد.

منابع

- ابن سینا، ح. (۱۳۷۵). *الاشارات و التنبيهات*، قم، البلاغه، چاپ اول
--- (۱۳۷۶). *الالهيات من كتاب الشفاء*، قم، دفتر تبلیغات اسلامی، چاپ چهارم
--- (۱۳۸۲). *الاضحويه في المعاد*، تهران، شمس تبریزی، چاپ اول
--- (۱۳۷۱). *المباحثات*، قم، دفتر تبلیغات اسلامی، چاپ اول
--- (۱۴۰۴). *التعليقات*، قم، مکتب الاعلام الاسلامی، چاپ اول
--- (۱۳۶۳). *المبدا و المعاد*، تهران، موسسه مطالعات اسلامی، چاپ اول
--- (۱۳۸۳). *دانشنامه علائی*، همدان، دانشگاه بوعلی سینا، چاپ دوم
--- (۱۳۸۳). *رساله في النفس*، همدان، دانشگاه بوعلی سینا، چاپ دوم
--- (۱۴۰۴). *المنطق من كتاب شفاء*، قم، کتابخانه آیت الله مرعشی نجفی، چاپ چهارم
رشیدیان، ع. (۱۳۸۴). *هوسرل در متن آثارش*، تهران، نی، چاپ دوم
شاکری، م. ت. (۱۳۸۹). *حيث التفاتى و حقیقت علم در پدیدارشناسی هوسرل و فلسفه اسلامی*، تهران، بوستان کتاب، چاپ اول
فارابی، ا. (۱۴۰۵). *فصوص الحکم*، قم، بیدار، چاپ دوم
هوسرل، ا. (۱۳۷۸). *بحران علوم اروپایی و پدیدارشناسی استعلایی*، مترجم جمادی، ع، تهران، گام نو، چاپ سوم
هوسرل، ا. (۱۳۷۲). *ایده پدیده شناسی*، مترجم رشیدیان، ع، تهران، علمی فرهنگی، چاپ اول
کلهر، ر. (۱۳۸۷). *مقاله پدیدارشناسی برنتانو، حیث التفاتى و شهودى*، فصل نامه مفید، پژوهشکده علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، شماره ۳۰

BRENTANO ,F, *PSYCHOLOGY FROM AN EMPIRICAL STANDPOINT* , 2005 , TRANSLATED BY ANTOS C.RANCURELLO, D.B.TERRELL AND LINDA L.MCALISTER, ROUTLEDGE, LONDON & NEW YORK

HUSSERL EDMUND *ENCYCLOPEDIA OF PHILOSOPHY-PHENOMENOLOGY-SECOND EDITION*

HUSSERL ,E, *THE IDEA OF PHENOMENOLOGY* , 1995 , TRANSLATED BY WILLIAM P.ALSTAN AND GEORGE NAKHNIKIAN , KLUWER ACADEMIC PUBLISHER , EIGHT IMPRESSION

HUSSERL ,E, *LOGICAL INVESTIGATION*, 2001 , TRANSLATED BY J.N FINDALY ROUTLEDGE PUBLISHER

2.HUSSERL ,E, *CARTESIAN MEDITATIONS AN INTRODUCTION TO PHENOMENOLOGY* , 1960 , TRANSLATED BY DORINCAIRNS , SPRINGER PUBLISHER

JOHN J DRUMMOUD & KWOK - YING LAU , *HUSSERL'S LOGICAL INVESTIGATION IN THE NEW CENTURY* , 2007 , SPRINGER PUBLISHER.