

دوفصل نامه علمی - تخصصی پرتو خرد

سال سیزدهم، شماره ۲۳،

بهار و تابستان ۱۴۰۱

ص ۵-۴۲

ابن سینا و هوسرل: پرسش از حقیقت علم و تأسیس فلسفه متقن

سید آصف احسانی *

چکیده

ابن سینا و هرسول در باب لزوم تأسیس فلسفه متقن و ضرورت آن هم نظرند؛ اما تلقی هر کدام از این مسئله متفاوت است. ابن سینا حقیقت علم را در درون پارادایم وجود، بحث کرده و در چنین فضایی از فلسفه برهانی و یقینی سخن گفته است؛ اما هوسول میراث دار دکارت بود و در پارادایم آگاهی می اندیشید. علیرغم فاصله بنیادی و تفاوت مبانی، در محورهایی امکان تقریب میان دیدگاه این دو فیلسوف وجود دارد. هر دو برای خلق یک فلسفه متقن به بداهت تمسک می جویند و شناخت بی واسطه را راهکاری برای رفع تردید معرفی می کنند. در خصوص نسبت فلسفه و سایر علوم، دیدگاه هر دو قابل مقایسه و سنجش پذیر است، زیرا هر دو به نحوی باور دارند که فلسفه مبانی سایر علوم را اثبات می کند. ابن سینا فلسفه اولی را برترین علم می دانست که صحیح ترین و متقن ترین شناخت را به دست می دهد، هوسرل نیز پدیدارشناسی را مانند علم متقن عرضه می کند و معتقد است که در تاریخ فلسفه تنها در پدیدارشناسی، فلسفه متقن تأسیس شده است. به باور هوسرل فلسفه هنوز چونان علم متقن تحقق نیافته است؛ اما در پدیدارشناسی و با توجه به کشف ساحت آگاهی استعلایی، زمینه تأسیس آن فراهم شده است. ابن سینا نیز برای تأسیس فلسفه متقن، بستر مطلق و شک ناپذیری تمهید می نماید و خود آگاهی انسانی را چونان خاستگاه بنیادین هرگونه علم معرفی می کند. در باب تئوریک بودن و کلی بودن فلسفه نیز هر دو دیدگاه مشابه دارند.

واژگان کلیدی: ابن سینا، هوسرل، فلسفه، علم، علم متقن.

مقدمه

در دوره مدرن فلسفه با شک آغاز می شود و اصل امکان شناخت محل پرسش است، برخلاف دوران باستان و قرون میانه که فلسفه با حیرت آغاز می شد و فیلسوف در برابر وجود دچار شگفتی و حیرت می گردید؛ ارسطو در متافیزیک آغاز فلسفه را شگفتی (حیرت) می داند. کسی که دچار حیرت (بیراهگی) است و شگفتی می کند، خود را نادان می انگارد. این دو نقطه شروع متفاوت، دو تلقی و رویکرد کاملاً متفاوت را روایت می کنند و مشخص می شود که در دوران جدید با شک دستوری دکارت چرخش اساسی در فلسفه ورزی رقم می خورد. شک نقطه مقابل یقین است و به همین جهت فیلسوفان دوران مدرن، به دنبال یقین هستند؛ عبور از شک به قین و دست یافتن به علم متقن. هوسرل نیز به عنوان فیلسوفی که به اصول مدرنیته وفادار است و در پارادایم آگاهی تقرر دارد، از این قاعده مستثنا نیست و سعی در پایه گذاری علم متقن دارد. درواقع هوسرل در طول حیات فکری خود، در پی یک آرمان بود؛ «تحقق فلسفه اولی در مقام یک علم العلوم متقن و دانش بنیادین و خاستگاهی که بتواند برای همه علوم و دانش ها بنیان استوار فراهم آورد». از دید هوسرل علوم تنها زمانی معنای علمی راستین شان را کسب می کنند که از اساس بر یک بستر یقینی و شک ناپذیر استوار شوند. البته این یک آرمان جدید برای فلسفه نیست، بلکه هوسرل در کتاب «فلسفه به مثابه علم متقن» تبدیل شدن به علم متقن را آرمان دیرین فلسفه می داند و باور دارد که فلسفه از سرآغازهای خود مدعی بوده که علم متقن باشد، آن هم علمی که بالاترین نیازهای نظری را برآورده سازد و از دیدگاه اخلاقی - دینی امکان حیاتی را که با معیارهای خرد محض تنظیم شده است، فراهم نماید. به بیان هوسرل، این ادعا گاهی با انرژی بیشتری و گاهی نیز با انرژی کمتری مطرح شد؛ اما هیچگاه به طور کامل از آن دست کشیده نشد، حتی آن هنگام که علایق و قابلیت ها برای نظریه محض، در

معرض انحطاط قرار گرفت یا قدرت‌های دینی مانع آزادی پژوهش نظری شدند. بنابراین آرمان تأسیس فلسفه متقن صرفاً به دوره مدرن تعلق ندارد، بلکه در دوره‌های گذشته نیز فیلسوفان چنین خواسته را دنبال می‌نموده‌اند. به تعبیر دیگر، در میان فیلسوفان ماقبل مدرن نیز کسانی وجود داشته‌اند که به دنبال تأسیس فلسفه یقینی و مبتنی بر برهان بوده‌اند. به‌طور مشخص، ابن سینا شرایط تأسیس فلسفه متقن را توضیح می‌دهد و نقطه عزیمت تردیدناپذیر برای تفکر فلسفی خود تمهید می‌نماید. در این مقاله کوشش بر تبیین و تحلیل تلقی هوسرل (در پژوهش‌های منطقی) و شیخ‌الرئیس از علم، حقیقت علم و سرانجام تأسیس فلسفه متقن استوار گردیده است و در پایان میان دیدگاه این دو فیلسوف مقایسه‌ای شده است.

ابن سینا

در سنت فلسفه اسلامی در یک دسته‌بندی کلی علم به حضوری و حصولی و علم حصولی نیز به تصور و تصدیق تقسیم می‌شود. ابن سینا علم حضوری را فقط در مورد علم انسان به خودش، علم به صور ذهنی و علم به امور بدیهی قبول دارد و جایگاه این علم در نظام معرفتی ابن سینا به عنوان نقطه شروع تعیین می‌شود؛ یعنی علم حضوری در همین حد پذیرفته می‌شود و مباحث اصلی علم در فلسفه شیخ تماماً روی علم حصولی متمرکز است. ابن سینا در برهان منطق شفا بحث علم را با تقسیم آن به دو قسم آغاز می‌کند: علم حاصل از اکتساب فکری و علم حاصل از غیر اکتساب فکری. درواقع ابن سینا با این دسته‌بندی نشان می‌دهد در این بخش منطق صرفاً با علم اکتسابی سروکار خواهد داشت؛ تصور و تصدیق بدیهی جزو منطق به حساب نمی‌آید، چون در آن‌ها اکتساب وجود ندارد و این‌ها محتاج تعریف نیستند، درحالی‌که در منطق اکتساب و به دنبال ارائه تعریف است. از سویی کتاب

برهان عهده دار بحث از معرفت شناسی است و در نظریه معرفت شناسی تنها به معرفتی می پردازد که از راه طبیعی قوای ادراکی انسان کسب شده باشد. (قوام صفری، ۱۳۸۰: ۹۰) پس مسئله علم حاصل از اکتساب فکری است و این خود دو قسم است؛ تصور و تصدیق.

۱. علم تصویری

تصور اکتسابی از راه حد و رسم برای ما حاصل می شود و هر کدام از حد و رسم به دو قسم تام و ناقص تقسیم می شود، در مجموع تصور اکتسابی از چهار طریق می تواند در دسترس ما قرار گیرد. تنها حد تام تولید تصور یقینی می کند، لذا ابن سینا می گوید تعریف رسمی حد این نیست که بگوییم: «قولی است مختصر که به وسیله ممیز ذاتی، مطلوب را از غیرش جدا می سازد، بلکه تعریف حد آن است که ارسطو در کتاب جدل بیان نموده است: حد، قولی است که بر ماهیت دلالت می کند»، (ابن سینا، ۱۹۵۶: ۵۲) یعنی قولی است که بر کمال حقیقی شیء دلالت می کند و کمال حقیقی آن حقیقتی است که شیء به واسطه آن شیء می شود و به سبب آن، حصول و تحقق ذات شیء تام می گردد.

ابن سینا در کتاب برهان می گوید، تصور صلاحیت مبدأ قرار گرفتن برای تصدیق را دارد؛ زیرا هر آنچه مورد تصدیق است، مورد تصور نیز هست؛ اما عکس آن درست نیست، یعنی هر آنچه مورد تصور است، لزوماً مورد تصدیق نیز واقع نمی شود. از باب مثال، معانی الفاظ مفرد و مرکب که قول جازم محسوب نمی شوند و ترکیبشان ترکیب خبری نیست، تماماً مورد تصور قرار می گیرند، ولی مورد تصدیق واقع نمی شوند؛ اما قول های جازم هم مورد تصور واقع می شوند و هم مورد تصدیق. ابن سینا در قول های جازم دو حیث را از هم تفکیک می کند و این ها از یک حیث مورد تصور واقع می شوند و از حیث دیگر مورد تصدیق: از حیث

اینکه معنای این اقوال امری قائم به نفس است، تصور محسوب می‌شوند، مانند اینکه «انسان حیوان است» و این در نفس موجود است؛ اما از حیث اینکه معنای آن‌ها با حال شیء درواقع و نفس الامر در ارتباط است و بیانگر آن است که آن واقع همان‌گونه هست که به تصور درآمده است، تصدیق قلمداد می‌شوند؛ یعنی همان‌گونه که از راه برقراری نسبت میان موضوع و محمول صورت معقول و ذهنی حاصل شده است، در مقام واقع و نفس الامر نیز بین آن دو حد، همین نسبت برقرار است و حیث حکایتگری آن لحاظ شده است. در حقیقت، تصدیق ناظر به حیث حکایتگری و مطابقت و عدم مطابقت آن با نفس الامر است. (ابن‌سینا، ۱۹۵۶: ۵۳)

بدین‌سان، ابن‌سینا تصدیق را به یک معنا، مکمل تصور می‌داند و تصورات را که در تصدیقات از آن‌ها بهره برده نمی‌شود، فاقد کارآمدی لازم در علوم می‌داند؛ یعنی تنها آن دسته از تصورات که به مدد تصدیق می‌آیند، در علوم مطلوبیت دارد. شیخ تذکر می‌دهد اگر چنین باشد، پس وجه نام‌گذاری این کتاب به «برهان» نیز مشخص می‌شود، چون تصور حقیقی به تصدیق و حد به برهان می‌انجامد. درواقع تصدیق متمم تصور است، چون مسائل علوم همواره از سنخ قضایا و امور تصدیقی‌اند و هیچ‌گاه دسته‌ای از تصورات صرف علم، یعنی یک‌رشته علمی را، پدید نمی‌آورد. ازاین‌رو در علوم بحث از تصور محض و از حیث تصور بودن مطرح نمی‌شود، بلکه فقط از تصوراتی بهره برده می‌شود که قضایای علمی از آن‌ها تشکیل می‌شود و بدین‌سان، تصدیقات که همان قضایای علمی‌اند، چنین تصوراتی را به مرحله تمامیت می‌رسانند. (مصباح یزدی، ۱۳۸۶: ۵۹) در نتیجه علم یقینی حتی در عرصه تصور نیز تصدیقی است و در ساحت علوم اکتسابی، از یک حیث، یقین به علم تصدیقی محدود است. ازاین‌رو:

علم یقینی تصدیقی به‌هیچ‌وجه نمی‌تواند با عالم خارج بی‌ارتباط باشد، یعنی

جستجوی مبنای یقین حتی در ساحت یقین تصویری اگر به شرایط درونی عالم محدود باشد راه به جایی نمی برد و ناچار بخشی از این جستجو باید به شرایط بیرونی پردازد. پس هر یقینی باید با بیرون از عالم پیوندی طبیعی داشته باشد؛ پیوندی که بتواند سازوکار پیدایش یقین در ذهن عالم را مدلل سازد و توجیه کند وگرنه گتره و گزاف خواهد بود. (قوام صفری، ۱۳۸۰: ۸)

۲. علم تصدیقی

بحث از علم تصویری روشن ساخت که یقین و علم یقینی منحصر در تصدیق است و تصور تا جای محل توجه و التفات است که در مسیر تصدیق قرار بگیرد و سمت و سوی آن را داشته باشد؛ اما در باب تصدیق پرسش اساسی این است که تصدیق یقینی از چه ویژگی های برخوردار است و شرایط تحقق آن چیست؟ ابن سینا از چند نوع تصدیق و مراتب متفاوت آن سخن می گوید. به طور کلی حالات نفسانی انسان در برابر یک گزاره چهار صورت می تواند داشته باشد: یقین، ظن، شک و وهم. شک و وهم از دایره تصدیق بیرون اند و از اقسام آن به شمار نمی روند؛ اما یقین و ظن تصدیق محسوب می شوند. ابن سینا تصدیق را به سه مرتبه یقین، شبه یقین و ظن تقسیم می کند.

۲.۱. یقین

تصدیقات یقینی به گونه ای اند که همراه با اعتقاد به محتوای قضیه اعتقاد دوم نیز، به صورت بالفعل یا به گونه قوه قریب به فعلیت وجود دارد، یعنی علاوه بر یقین به محتوای یک قضیه یقین به امتناع نقیض آن نیز وجود دارد و امکان نقیض آن نفی می گردد. برای این دسته از تصدیقات شرط سومی نیز وجود دارد؛ این اعتقاد دوم هرگز زوال پذیر نیست. به دیگر سخن، ابن سینا برای یقین منطقی، نفس الامر و معرفت حقیقی، سه شرط را لازم می داند: شخصی که یقین دارد، اولاً به صدق گزاره (الف ب است) اعتقاد دارد؛ ثانیاً معتقد است که ممکن نیست این گزاره

صادق نباشد، یعنی محال است که الف ب نباشد؛ و ثالثاً این اعتقاد دوم زوال‌پذیر نیست. (یزدان پناه، ۱۳۹۶: ۲۷) درواقع در معرفت یقینی دو اعتقاد همراه با باور به زوال‌ناپذیری اعتقاد دوم وجود دارد؛ اما این بیان شیخ که اعتقاد دوم می‌تواند بالقوه (قوه قریب به فعلیت) باشد، آن است که به محض نقیض گزاره مورد اعتقاد به ذهن فرد آید، او به ناممکن بودن نقیض آن باور پیدا می‌کند، چون گاهی تصدیقی شکل می‌گیرد، اما نقیض آن هنوز تصور نشده است، ولی به محض تصور نقیض، به امتناع آن حکم می‌دهد. از این حیث می‌توان گفت اعتقاد دوم بالقوه موجود است، البته قوه‌ای قریب به فعلیت.

۲.۲. شبه یقین

برخی از تصدیقات شبیه یقین‌اند و این خود به دو صورت است: یک مورد تصدیقی است که در آن فقط اعتقاد به محتوای گزاره وجود دارد؛ اما اعتقاد دوم به امتناع نقیض آن، چه به گونه بالفعل یا به صورت قوه‌ای قریب به فعلیت، اساساً در آن وجود ندارد؛ این یقین به گونه‌ای است که اگر شخص به نقیض آن تنبّه یابد و در صحت آن تشکیک شود، استحکام این تصدیق اول نیز فرومی‌ریزد؛ مانند بسیاری از گزاره‌های مشهور در بین مردم. مورد دوم تصدیقی است که اگرچه در آن اعتقاد دوم وجود دارد؛ اما این اعتقاد دوم فاقد ویژگی زوال‌ناپذیری است. البته در این مورد اعتقاد اول همچنان پابرجاست و امکان نقیض آن به صورت بالفعل مورد اعتقاد نیست، مانند بسیاری از قوانین علوم تجربی که مفید یقین‌اند؛ اما احتمال ابطال این قوانین وجود دارد و در نتیجه زوال آن‌ها امکان‌پذیر است. (مصباح یزدی، ۱۳۸۶: ۴۱)

۲.۳. تصدیق ظنی و اقناعی

این مورد به لحاظ مرتبه پایین‌تر از یقین و شبه یقین قرار می‌گیرد و در آن همراه

اعتقاد اول به محتوای تصدیق اعتقاد دومی، به گونه بالفعل یا به نحو قوه قریب به فعلیت، نیز در کار است که بر امکان نقیض اعتقاد اول دلالت می‌کند. اگر در مواردی این اعتقاد دوم وجود نداشته باشد، مطمئناً ناشی از آن است که ذهن شخص متوجه آن نشده و از آن غفلت نموده است، چون این قضیه در حقیقت مظنونه است و امکان نقیض محتوا در آن نهفته است. البته در صورت توجه انسان به آن، خودش به آن اعتراف می‌کند. (مصباح یزدی، ۱۳۸۶: ۴۱)

ابن سینا با توجه به مراتب تصدیق برای قیاس‌ها نیز مراتب متفاوت را بیان می‌کند. برخی از قیاس‌ها، افاده یقین می‌کنند و این‌ها قیاس برهانی نامیده می‌شوند، برخی دیگر مفید شبه یقین‌اند و این قیاس جدلی یا مغالطی است. برخی دیگر از قیاس‌ها تولید ظن غالب می‌کند و چنین قیاسی خطابی خواهد بود؛ اما قیاس شعری تولید تصدیق نمی‌کند، بلکه به موجب محاکات از امور زیبا و زشت، باعث ایجاد تخیلی در نفس می‌شود و در نتیجه آن را به انقباض و انبساط درونی وامی‌دارد. (مصباح یزدی، ۱۳۸۶: ۴۴-۴۶)

تصدیق یقینی به مثابه حقیقت علم

در میان اقسام سه‌گانه تصدیق ابن سینا تنها تصدیق یقینی را شایسته عنوان علم می‌داند و این یقین عین علم است؛ یعنی مراد از علم همین یقین است که معرفت یقینی به دست می‌دهد؛ «فالعالم الذی هو بالحقیقه یقین هو الذی یعتقد فیه ان کذا کذا و یعتقد انه لا یمکن الا یكون کذا اعتقادا لا یمکن ان یزول.» (ابن سینا، ۱۳۵۶: ۷۸) در این میان پرسش اساسی به وجه زوال‌ناپذیری اعتقاد دوم باز می‌گردد؛ یعنی چنین باوری به زوال‌ناپذیری آن اعتقاد از کجا به دست می‌آید؟ درواقع یقین مشروط به چنین زوال‌ناپذیری است و اگر این‌گونه نباشد، نمی‌توان آن را معرفت یقینی خواند. ابن سینا همان امری را که باعث شده است این گزاره مورد تصدیق

واقع شود، علت اعتقاد به زوال ناپذیری آن نیز می‌داند؛ یعنی چه چیزی باعث شده است که گزاره کل بزرگ‌تر از جزء است مورد تصدیق واقع شود، همان موجب باور یافتن به امتناع زوال نقیض آن نیز می‌گردد.

علت تصدیق چنین گزاره‌های از دو حالت خارج نیست؛ یا این گزاره خود آشکار (بین بنفسه) است یا اینکه با استفاده از حد وسط کسب می‌شود. البته مورد دوم نیز سرانجام به گزاره‌های خود آشکار منتهی می‌شوند. از این رو سنگ بنای علم و معرفت در فلسفه ابن سینا گزاره‌های خود آشکار است، چون این گزاره‌ها از وضوح کافی برخوردارند و به محض حضور در نزد عقل، حکم تأیید آن را کسب می‌کنند. در واقع عقل انسانی در برابر گزاره خود آشکار به ناچار بر آن مهر تأیید می‌زند و از باب اضطرار آن را می‌پذیرد.

این مسئله به بحث از مبدأ برهان بازمی‌گردد و به طور کلی بحث مبادی علوم را به میان می‌کشد، ابن سینا مبادی علوم را به چند دسته تقسیم می‌کند؛ یا ابتدائاً حدود و مقدماتی وجود دارند که به گونه بدیهی برای عقل آشکارند و قبول آن‌ها یک امر ضروری است، یا مبادی از طریق حس و تجربه به دست می‌آیند یا بر اساس قیاس بدیهی حاصل می‌شوند؛ اما از آنجاکه برهان علت تصدیق یقینی ما نسبت به امر مجهول می‌گردد و مقدمات و مبادی آن چنین یقینی را برای ما رقم می‌زند، پس می‌باید تصدیق ما نسبت به مقدمات برهان در گام نخست قرار گیرد. البته صرف تصدیق همه یا بعضی از این مقدمات کافی به نظر نمی‌رسد، بلکه تصدیق این مقدمات در مقایسه با تصدیق نتیجه باید از تأکید بیشتری برخوردار باشد و همین‌طور باید تکذیب امور مقابل این مقدمات نسبت به امر مقابل نتیجه شدیدتر باشد، چون مقدمات نسبت به نتیجه علیت دارند و تأکید بر معنای تصدیق نیز ناشی از همین امر است؛ تصدیق امر مشترک میان مقدمات و نتیجه است؛ اما از آنجاکه مقدمات علت نتیجه محسوب می‌شوند، لذا تصدیق در مورد آن‌ها نسبت

به نتیجه مؤکدتر است. مقدمات برهان که برای اثبات نتایج ضروری اقامه می‌شود، می‌بایست از مواد واجب القبول و ضروری الصدق فراهم آیند. (ابن سینا، ۱۳۵۶: ۱۰۶)

درواقع مبدأ برهان باید نسبت به خود آن واضح‌تر و شناخته‌شده‌تر باشد، اگر خود آن مقدمات آشکار و شناخته شده نباشند، باید از مقدمات دیگری استنباط شوند که آن‌ها اعراف باشند. این فرآیند تا آنجا ادامه می‌یابد که به مقدمات بین و خود آشکار منتهی گردد. ابن سینا مطالب فوق را در قالب برهان این گونه بیان می‌کند؛ یا هر چیزی مجهول است، یا امر معلومی نیز وجود دارد و امر معلوم یا خود به خود معلوم و آشکار است یا توسط برهان آشکار می‌گردد؛ اما همه چیز نمی‌تواند مجهول باشد، چون اگر همه چیز مجهول باشد، این سخن خودمتناقض و نفس این کلام «هر چیزی مجهول است» برای ما روشن نمی‌شد، از دیگر سو، همه امور با برهان آشکار نمی‌شوند؛ زیرا اگر هر امری با برهان معلوم می‌شد، باید خود برهان نیز با برهان معلوم می‌شد و این یک امر محال است، چون به تسلسل می‌انجامد. در نتیجه بعضی از امور خودبه خود معلوم اند و محتاج اثبات نیستند. از این رو هر دریافتی از طریق برهان به دست نمی‌آید، بلکه بعض امور به لحاظ ذات آشکارند و بدون حد وسط دانسته می‌شوند؛ انسان با تحلیل مقدمات و تجزیه آن‌ها نهایتاً به اموری می‌رسد که ذاتاً آشکارند. این نقطه آشکارگی آغازگاه برهان و نقطه شروع علم یقینی و برهانی است و ابن سینا امور بدیهی را عزیمت گاه مطمئن برای فلسفه‌ورزی و خلق نظام فکری می‌داند.

درواقع او با تحلیل گزاره‌ها و پرسش از آن‌ها سر از نقطه‌ای درمی‌آورد که امکان هرگونه شک و تردید را منتفی می‌سازد و انسان در مواجهه با آن به طور کامل مجاب می‌گردد. علم راستین و یقینی تنها بر بستر و شالوده این نقطه درخشان امکان تحقق می‌یابد و نظام علمی باید بر بنیاد آن تأسیس شود والا هر دانش و

گزاره‌ای که نسبت و رابطه‌اش با آن قطع گردد، فاقد اعتبار است و هیچ‌گونه وثاقت علمی ندارد. البته تذکر این مسئله خالی از فایده نخواهد بود که این نقطه تنها در پرتو نور تحلیل عقلی و کندوکاوهای آن رؤیت پذیر می‌شود و خودآشکارگی امور بدیهی در مقام تحلیل عقلی نمایان می‌گردد. به‌عنوان نمونه، عقل تحلیلگر با بررسی اصل امتناع اجتماع یا ارتفاع نقیضین به‌هیچ‌وجه نمی‌تواند آن را نفی کند و قائل به اجتماع دو نقیض یا ارتفاع آن‌ها گردد، چون عقل این موضوع را به‌خوبی تحلیل می‌کند و با تصور درست آن بر صحت این اصل مهر تأیید می‌کوبد. التفات به این مسئله اساسی است که برای ابن‌سینا بین بنفسه و امر خودآشکار نزد تحلیل عقل خود را نشان می‌دهد و تنها در مقام تحلیل بدیهیات آشکار می‌شوند. «و اول کل الاقاول الصادقه الذی ینتهی الیه کل شیء فی التحلیل، حتی انه یکون مقولا بالقوه او بالفعل فی کل شیء یبین او یتبین به ... هو انه: لا واسطه بین الایجاب و السلب». (ابن‌سینا، ۱۴۲۸: ۴۸) البته عقل ابتدا از خودآگاهی می‌شود در گام بعدی قادر به تحلیل و درک امور بدیهی می‌گردد؛ یعنی تحلیل عقل به مرحله بعد از خودآگاهی و بر بنیاد آن امکان‌پذیر می‌شود.

توجه به این مسئله اساسی است که انسان ابتدا با تحلیل و تجرید به مفردات دست می‌یابد و قادر به تشخیص امر ذاتی و عرضی در امور می‌گردد و در مرحله بعد موضوعات و محمولات پیدا می‌شوند. هر محمولی که به‌گونه بی‌واسطه به موضوعی نسبت و پیوند داشته باشد، این نسبت در عقل پدیدار می‌شود؛ یعنی با پدیدار شدن ذوات و عوارض پیوند بی‌واسطه میان آن‌ها نیز خود را نشان می‌دهد؛ اما اگر پیوند محمول به موضوع نیاز به وساطت داشته باشد محتاج فکر و سیر به‌سوی معلومات است. «پس اینجا عقل: ذاتی و عرضی جدا کند یک از دیگر و موضوعات و محمولات پیدا شوند و هر محمولی که پیوند دارد به موضوعی بی‌واسطه اندر عقل پیدا شود و هرچه را واسطه باید به فکر بجای آید.»

(ابن سینا، ۱۳۸۳: ۱۲۵) در واقع در اینجا با نوع شهودی عقلی مواجهیم.

خودآگاهی به مثابه نقطه عزیمت یقینی

برای ابن سینا خودآگاهی بستر و اساس هرگونه شناخت تلقی می شود و بدون آن امکان آگاه شدن از اشیا و امور منتفی است. در واقع تنها با آگاهی از خود به مثابه یک وحدت شخصی است که می توانیم دیگر امور را بشناسیم، چون در شناخت و علم دو طرف وجود دارد؛ فاعل شناخت و متعلق آن، متعلق شناخت حالت خنثی دارد و صرفاً شناخته می شود؛ یعنی فاقد هرگونه فاعلیت و کنشگری است. برخلاف آن، فاعل یا سوژه شناخت دارای حیث کنشگری است و اگر فاعل نیز حالت خنثی داشته باشد، در این صورت، امکان شناخت از اساس منتفی می گردد؛ یعنی فاعل شناخت قبل از هرگونه آگاهی از اشیا باید ابتدا به خودش تعیین داده باشد و از من بودن خودآگاهی یافته باشد تا در گام بعدی در برابر اشیا قرار گیرد. در حقیقت، در شناخت گونه ای تقابل میان فاعل و متعلق آن وجود دارد و نفس همین تقابل یعنی تعیین یافتن من به عنوان فاعل شناخت، لذا ما قبل از اینکه چیزی را در چنبره شناختمان قرار دهیم، از خود آگاهی و انیت خود را ادراک می کنیم. برای ابن سینا این خودآگاهی آغازین یک ضرورت اساسی و اجتناب ناپذیر است و بدون آن امکان هرگونه علم و ادراک منتفی می گردد و نقش محوری این خودآگاهی نیز در فراهم آوردن وحدت کارکردهای نفس، به ویژه کارکردهای شناختی آن، خود را نشان می دهد. شیخ خودآگاهی را آغازگاه قابل اطمینان و اتکا برای تفکر فلسفی می داند و آن را چونان نقطه عزیمت فلسفه ورزی خود اتخاذ می کند. خودآگاهی آغازین یک ابتکار کاملاً ابن سینایی است و معرفت شناسی او بر این بنیاد تأسیس می شود، در حالی که روان شناسی ارسطو فاقد چنین کانون وحدت بخش آگاهی است. به همین جهت می توان مدعی شد که «ابن سینا ظاهر شده تا فقدان چنین کانون وحدت بخشی از آگاهی که

شکاف بزرگی در روان‌شناسی ارسطویی ایجاد کرده را مشاهده کند». (بلاک، بی‌تا: ۲۳)

برای ابن‌سینا خودآگاهی بر هرگونه معرفت دیگر تقدم دارد و انسان قبل از هر چیزی از ذات خود آگاه است: «ادراک من نسبت به ذات خودم مقدم بر هرآن چیزی است که آن را وصف می‌کنم و می‌گویم آن را ادراک کرده‌ام» (اسحاقی نسب و زمانی‌ها، ۱۳۹۴) آگاه و عالم خود ذات است و درواقع تنها یک هویت واحد وجود دارد و هیچ غیریت و مبانیّت در کار نیست؛ از این جهت، مادام که به ذات خود شناخت نداشته باشیم، ملتفت نخواهیم شد که این آگاهی به شیء آگاهی ما است. به تعبیر دیگر، هنگامی به عالم بودن خود به یک شیء پی می‌برم که اولاً خود را درک کنم. (ابن‌سینا، بی‌تا: ۱۴۸) پس وجه تقدم خودآگاهی بر دیگر انحاء شناخت به این مسئله برمی‌گردد که شرط هر شناختی، آگاهی به خود است؛ یعنی خودآگاهی بستر هرگونه شناخت است و در غیبت خودآگاهی امکان معرفت منتفی است. از این حیث، علم زید به هر پدیده‌ای مشروط به آن است که او بداند، این خود او است که به آن پدیده علم دارد.

از نظر ابن‌سینا اصولاً شناخت یک امر مفهومی و حصولی است و معانی واسطه درک ما از اشیا هستند؛ اما در مورد خود گاهی ابن‌سینا دیدگاه متفاوت اتخاذ می‌کند و درک انسان از خودش را یک امر بی‌واسطه و حضوری می‌داند؛ هیچ قوه دیگری نمی‌تواند ادراک انسان از خودش را وساطت نماید. ابن‌سینا در این مورد می‌گوید:

ادراکی لذاتی هو مقوم لی لا حاصل له من اعتبار شیء آخر. فانی اذا قلت: «فعلت کذا» فقد عبرت عن ادراکی لذاتی. والا فمن این اعلمانی فعلت کذا، لولا انی اعتبرت ذاتی اولاً ثم اعتبرت فعلها و لم اعتبر شیئا ادرکت به ذاتی؟! (ابن‌سینا، بی‌تا: ۱۴۸)

از این حیث، آگاهی ما از ذات خود ما از طریق ابزارها به دست نیامده است و هیچ مفهومی میان ادراک من از خودم و ذاتم حائل نمی شود و هیچ فاصله قابل تصور نیست، چون در خودآگاهی میان مدرک و مدرک گونه این همانی برقرار است. «ادراک ما به ذات خودمان همان نفس وجود خاص ماست». (ابن سینا، بی تا: ۱۶۱) در خودآگاهی، برخلاف دیگر انحاء علم، آگاهی خود موضوع شناسایی است و التفات نفس است به خودش. اساساً این التفات ویژگی ذاتی نفس است و نفس بدون آن قابل تصور نیست. ابن سینا دامنه خودآگاهی نفس را به همه حالات حتی در حالت خواب نیز گسترش می دهد، چون در واقعیت خودآگاهی نحوه وجود نفس است و در نبودن آن نفس وجود نخواهد داشت. (ابن سینا، ۱۳۷۱: ۶۱) از این رو، آگاهی نفس به خودش یک نحوه آگاهی مطلق است و تحت هیچ شرایطی از آن سلب نمی شود؛ زیرا سلب آن برابر است با نابودی نفس: «آگاهی ای که بدون هیچ قید و شرطی برای نفس حاصل است، این آگاهی نوعی آگاهی پایدار و ثابت است که به زمان خاصی محدود نیست». (اسحاقی نسب و زمانی ها، ۱۳۹۴) ابن سینا در اشارات این مسئله را به طور مفصل بیان می کند: «به نفست مراجعه نما و تأمل کن، آیا هنگامی که صحتمند باشی، بلکه حتی دارای احوال غیر آن باشی، به گونه ای که به شیء به نحوی کاملاً درست التفات پیدا نمایی آیا از وجود ذات خودت غافل می شوی و نفست را اثبات نمی کنی؛ این مسئله تنها برای آدم هوشیار نیست، بلکه حتی انسان خواب در خوابش و مست در مستی اش ذاتش از خودش غفلت نمی ورزد، هر چند تمثل آن برای ذات جهت یادآوری تثبیت نشود.» (ابن سینا، ۱۳۱۳/۱۹۹۲: ۳۴۳-۳۴۴)

از این رو، ذات در هر حالت برای خودش حاضر است و نسبت به خود هیچ گونه غفلت ندارد، چون نفس وجود ذات عین ادراک خودش است و خود را مستقیماً شهود می کند، به تعبیر خود ابن سینا:

فلا تحتاج الیان تدرکها اذ هی مدرکه و حاضره لها و لا افتراق هناک، کما یکون من المدرک والمدرک. ... فالقوه العقلیه یجب ان تعقل ذاتها دائماً فلا تكون ذاهله عنها فتحتاج الیان تعقلها، بل نفس وجودها هو نفس ادراکها لذاتها و هما معنیان متلازمان.» (ابن سینا، بی تا: ۱۴۸)

علاوه بر این، ابن سینا شعور نفس انسانی به ذات خودش را یک امر اولی می داند که از طریق کسب و اندیشه ورزی به دست نمی آید و این گونه نیست که در یک مرحله خاص حاصل شود، چون نفس از ابتدا به خودش عالم است. (ابن سینا، بی تا: ۹۱)

عناصر و سازه های خودآگاهی در فلسفه ابن سینا قرار ذیل است:

۱. خودآگاهی ذاتی نفس است. هر چیزی برای اینکه در مقوله نفس انسانی بگنجد، حتماً باید دارای خودآگاهی باشد.
۲. هیچ علت بیرونی وجود ندارد که آگاهی از آن حاصل شده باشد.
۳. هیچ ابزار یا طریقه ای برای حصول به خودآگاهی وجود ندارد، ما خود را از طریق خود درک می کنیم.
۴. خودآگاهی، مستقیم و بی قید و شرط است.
۵. خودآگاهی از همان ابتدای وجود نفس، در آن حاضر است.
۶. خودآگاهی دائمی است، نه ادواری و پراکنده.
۷. خود، دقیقاً آگاهی است؛ زیرا نسبت خود به وجود در هر حال نسبت آگاهی از خود است. (بلاک، بی تا: ۲۴)

در مجموع این نکات به دو گروه عمده تقسیم می شوند:

بندهای ۱، ۵، ۶ و ۷ به روشنی این نظریه بنیادی را بیان می کنند که خودآگاهی،

خصیصه ذاتی وجود انسانی و نیز عنصر سازنده ساختار وجودی ما است. بندهای ۲، ۳ و ۴ اما حاصل این نظریه را باز می گویند، یعنی اینکه خودآگاهی نمی تواند به صورت علی وابسته به هیچ چیزی خارج از نفس باشد. خودآگاهی، در هر صورت، مستقیم و بی واسطه است.» (بلاک، بی تا: ۲۴)

ابن سینا برای تأیید ابتدائیت خودآگاهی تجربه انسان معلق را به کار می بندد و با روش تعلیق اوصاف عرضی به سوی ذات حرکت می کند. (ر.ک. ابن سینا، ۱۳۸۵: ۲۶-۲۷؛ ابن سینا، ۱۳۸۸: ۵۸۲) در انسان معلق دقیقاً همین اوصاف عرضی و تأثیر و تأثر آن ها تعلیق می شوند و در اثر آن ذات خودش را با اجبار غیرقابل انکار اهدا می کند و تجربه ذات در غیاب اوصاف تشخیص بخش آن در جهان عین برابر است با درک عقلی از آن؛ یعنی تجربه انسان معلق در مقام تحلیل عقلی که مستلزم فراروی از شرایط جهان مادی است، رقم می خورد. روشن است که ذات از خودش به مثابه یک نفس منفرد آگاه می شود و نفوس انسانی از چشم انداز اول شخص خودشان را تجربه می کنند؛ بنابراین آگاهی ذات از خودش وجود را در کنش نفس انسانی به مثابه یک نفس منفرد تقویم می کند.

بر اساس دیدگاه ابن سینا در باب خودآگاهی که یک امر ذاتی است و نه کسبی، با موقعیت شناختی مواجه هستیم که نه نیاز به ثابت کردن آن بر اساس اصول بدیهی است و نه اساساً چنین کاری امکان پذیر است، چون حتی در علم به بدیهی ترین بدیهیات نیز اصل خودآگاهی مفروض است و در غیبت چنین آگاهی امکان علم به امر بدیهی نیز منتفی می گردد. پس ابن سینا خودآگاهی را چونان نقطه اتکای یقینی ترسیم می نماید و هر شناختی را مشروط به آن می داند؛ خودآگاهی اولیه به معنای تعیین بخشیدن به خود است و این خود تعیین بخشی نقطه شروع هرگونه فهم و ادراک قرار می گیرد. بنابراین ابن سینا برخلاف تصور رایج، فلسفه ورزی اش را از امور بدیهی آغاز نمی کند، بلکه او دقیقاً خودآگاهی را نقطه آغاز

هرگونه تأمل می‌داند؛ یعنی تنها با آگاهی از خود به مثابه یک وحدت شخصی، قادر به شناختن اشیا می‌شویم و «من» همچون کانون وحدت بخش آگاهی انسانی درک می‌شود.

مشخصه‌های فلسفه متقن

به نظر شیخ فلسفه یک علم برهانی و یقین آور است؛ نه تنها فلسفه خود علم متقن است، بلکه بستر متقن برای سایر علوم نیز فراهم می‌سازد. به تعبیر دیگر، او تلاش دارد علوم را بر یک بستر متقن بنا نماید و این بستر یقینی تنها توسط فلسفه اولی فراهم می‌شود. درواقع ابن سینا یکی از ثمرات مفید فلسفه اولی را اثبات مبادی سایر علوم می‌داند و باور دارد، چون مبادی اولیه همه علوم باید در علم اعلی تبیین و اثبات شوند و این علم اعلی مصداق حکمت حقیقی و علم راستین است. (ابن سینا، ۱۴۲۸: ۵) اما فلسفه اولی مبتنی بر اصول موضوعه‌ای نیست که باید در علوم دیگر اثبات گردند؛ زیرا مبادی فلسفه دو حالت دارد؛ ۱- این اصول از بدیهیات اولیه‌اند و بی‌نیاز از اثبات هستند، ۲- این مبادی نیاز به اثبات دارند؛ اما در خود فلسفه اثبات می‌شوند. (مصباح یزدی، ۱۳۸۶: ۵۴-۵۵) علاوه براین، فلسفه صحیح‌ترین و متقن‌ترین شناخت نیز محسوب می‌شود و دست‌آوردهای این علم تماماً یقینی و برهانی هستند. ویژگی منحصر به فرد دیگر فلسفه از نظر ابن سینا آن است که فلسفه علم به اسباب نخستین و آرخه‌های اولیه همه اشیا است. شیخ با ذکر این اوصاف و ویژگی‌های سه گانه برای فلسفه، آن را فلسفه اولی و حکمت مطلقه می‌خواند. (ابن سینا، ۱۴۲۸: ۵)

حکمت «مطلقه» خوانده شدن فلسفه توسط ابن سینا باعث شده که حاشیه نویسان و شارحان کلام او وجوه گوناگونی برای این عبارت شیخ بیان نمایند. صدرالمتهلین در تعلیقه‌اش بر کتاب شفا وجه «مطلقه» خوانده شدن فلسفه توسط

ابن سینا را اینگونه بیان می کند:

و اینکه ابن سینا گفته فلسفه حکمت مطلقه است، بدان جهت است که این علم یک علم آزاد است و از نیاز به غیر خودش و تعلق به ماسوای خویش رها است. علوم دیگر به منزله بندگان و خدمتگزاران این علم اند، چراکه موضوعات علوم دیگر در این علم اثبات می شوند، درواقع این علم به موضوعات سایر علوم در عقل ثبوت می بخشد... همچنین موضوعات این علم، مبادی موضوعات سایر علوم و مسائل این علم، مبادی مسائل علوم دیگر است.» (الشیرازی، ۲۰۰۷: ۲۱)

البته برخی دیگر این عبارت ابن سینا را به گونه متفاوت تر توضیح داده اند:

به نظر می رسد نکته اش این است که آنچه در میان علوم عقلی، شایسته نام «حکمت» است همین علم فلسفه اولی است و از این رو بدون اضافه کردن قیدی به آن، اطلاق می شود به خلاف سایر بخش ها که با قید «طبیعی» و «ریاضی» مشخص می گردند.» (مصباح یزدی، ۱۳۸۶: ۵۷)

به نظر نگارنده هرکدام از این دو دیدگاه در خصوص عبارت شیخ وجه خاصی را برجسته می سازد و هرکدام از حیث ویژه ای به آن نگریسته است؛ ملاصدرا عبارت شیخ را با توجه به سه ویژگی ای تحلیل می کند که شیخ قبلاً برای فلسفه بیان نموده بود؛ اما دیدگاه دوم با توجه به تعریف ابن سینا از فلسفه اولی مطرح می شود و سعی دارد عبارت «حکمت مطلقه» را براین اساس توضیح دهد. از این رو هر دو دیدگاه دارای وجه منطقی هستند و به هیچ وجه نافی همدیگر نیستند، چون در توصیف حکمت مطلقه می توان از هر دو بیان استفاده نمود و این دو نظر به نحوی مکمل همدیگر هستند. پس حکمت و علم اعلی نزد ابن سینا علمی است که علاوه بر اوصاف سه گانه مذکور از این ویژگی نیز برخوردار است که آن را بدون اضافه نمودن هیچ قیدی می توان علم و حکمت خواند؛ یعنی حکمت و علم به گونه اولی و ذاتی بر فلسفه اولی اطلاق می شود و علم خواندن سایر علوم این گونه نیست.

البته ابن سینا فلسفه اولی را «علم کلی» نیز می‌نامد، چون «آنچه در آن مورد بحث قرار می‌گیرد، موجود کلی است از آن جهت که موجود کلی است و مبانی آن از آن جهت که مبادی موجود کلی است نیز مورد بحث قرار می‌گیرد، مانند بحث از علت و معلوم وحدت و کثرت، بالقوه و بالفعل.» (ابن سینا، ۱۳۱۸: ۲۸)

ابن سینا در فصل نخست از مقاله اول «الهیات» شفا ابتدا در یک دسته‌بندی کلی علوم را به نظری و عملی تقسیم می‌کند و در گام بعدی موضوع فلسفه اولی را مورد بحث و بررسی قرار می‌دهد. او در خصوص تقسیم‌بندی علوم می‌گوید:

علوم فلسفی... به نظری و عملی تقسیم می‌شوند و به تمایز میان این دو نیز اشاره شده است و گفته‌اند: فلسفه نظری آن است که در آن استکمال قوه نظری نفس جهت حصول عقل بالفعل طلب می‌شود و این امر با حصول علم تصویری و تصدیقی به اموری به دست می‌آید که به خودی خود اعمال و احوال ما نیستند. پس غایت در علم نظری، حصول رأی و اعتقادی است که این رأی و اعتقاد در باب کیفیت عمل یا کیفیت خاستگاهی عمل از حیث اینکه خاستگاه عمل است، نمی‌باشد و فلسفه عملی فلسفه‌ای است که هدف از آن در گام نخست این است که استکمال قوه نظری نفس از طریق دارا شدن علم تصویری و تصدیقی به اموری که خود به خود اعمال ما هستند، طلب شود تا اینکه در گام دوم استکمال قوه عملی به واسطه اخلاق از آن به دست آید و گفته‌اند: فلسفه نظری در سه قسم منحصر است که عبارتند از: طبیعی و تعلیمی و الهی؛ و نیز گفته‌اند: موضوع فلسفه اجسام از آن حیث که متحرک و ساکنند، است و مسائل آن درباره عوارضی است که بر اجسام از جهت حرکت و سکون عارض می‌شوند؛ و موضوع فلسفه تعلیمی کمیتی است که بالذات مجرد از ماده است و یا آن چیزی است که دارای کمیت است و آنچه در علم تعلیمی بحث می‌شود، احوالی است که بر کمیت از آن حیث که کمیت است عارض می‌شوند و در حدود این علم نوعی ماده اتخاذ نمی‌شود و قوه حرکت ندارد؛ و فلسفه الهی از اموری بحث می‌کند که در قوام

(وجود) و حد (تعریف) مفارق از ماده‌اند. (مصباح یزدی، ۱۳۸۶: ۳۶-۳۷)

در مجموع از مباحث ابن‌سینا استفاده می‌شود که علم نظری یا همان فلسفه اولی دارای سه ویژگی است؛ ۱- غایت علم نظری حصول رأی و اعتقاد است، نه عمل یا آنچه مبدأ عمل است. ۲- به لحاظ ذات مجرد از ماده است، زیرا یک علم کلی است. ۳- علم نظری از اموری که از حیث قوام و حد (در وجود و تعریف) مجرد از ماده هستند، بحث می‌کند؛ یعنی نه تصور آن‌ها متوقف بر تصور ماده است و نه در تحقق خارجی با ماده ملازمت دارند؛ اما فلسفه عملی معطوف به یک غایت عملی است و اخلاق هدف بنیادین فرض می‌شود.

هوسرل

به عقیده هوسرل فلسفه در هیچ دورانی از تحول خود نتوانسته است ادعایش در خصوص متقن بودن را تحقق بخشد، حتی در دوران جدید نیز فلسفه موفق نشده است خود را چونان علم متقن عرضه نماید، با اینکه در این دوران ایمان به علم و فلسفه خودمختار یک اصل اساسی است:

با آغاز عصر مدرن ایمان دینی بیش از پیش به صورت قراردادی بی‌جان جلوه‌گر شد و ایمان نوین و بزرگی در بشریت اندیشمند پا گرفت، ایمان به فلسفه و علم خود مختار. از این پس کل فرهنگ بشری بایستی به وسیله دیدگاه‌های علمی هدایت و روشن می‌شد. (هوسرل، ۱۳۸۶: ۳۵)

اما این ایمان جدید نیز به سستی گراییده و دیگر ایمانی حقیقی محسوب نمی‌شود. به نظر هوسرل دلیل این سستی نیز ریشه در آن دارد که هنوز فلسفه حقیقی تحقق نیافته است و برای رهاسازی فلسفه از هر پیش‌داوری ممکن برای تبدیل آن به علمی به‌راستی خود مختار گام اساسی برداشته نشده است. (هوسرل، ۱۳۸۶: ۱۰) به نظر هوسرل خصلت غالب فلسفه عصر جدید این است که

می‌خواهد به وسیله تأمل انتقادی و به واسطه پژوهش‌های همواره عمیق و ضروری درباره روش، خود را به عنوان علم متقن بنیان کند؛ اما تنها ثمره بارور این تلاش‌ها استوارسازی علوم طبیعی و انسانی متقن و استقلال بخشی به نظام‌های جدید صرفاً ریاضی بوده است، درحالی که خود فلسفه همچنان فاقد ویژگی متقن بودن است:

پس فلسفه مطابق با هدف تاریخی‌اش به عنوان بالاترین و متقن‌ترین همه علوم، که از خواست جاودان بشریت برای شناخت محض و مطلق دفاع می‌کرد...، نتوانست خود را به شکل علم واقعی درآورد». (هوسرل، ۱۳۸۶: ۱۰)

هوسرل مانع اصلی رسیدن به فلسفه متقن در دوران خودش را طبیعت‌گرایی و تاریخ‌گرایی می‌داند و به همین دلیل معتقد است هر دو رهیافت برای پرسش‌های فلسفی گمراه‌کننده است. (هوسرل، ۱۳۸۷: ۶۵) هوسرل به صراحت بیان می‌کند که از نظر او فلسفه یک علم ناکامل نیست، بلکه اساساً فلسفه هنوز علم نیست و به مثابه علم هنوز آغاز نشده است. (هوسرل، ۱۳۸۷: ۱۱) هوسرل نه تنها فلسفه را فاقد ویژگی یقینی بودن می‌داند، بلکه در خصوص علوم مدرن این مسئله را مطرح ساخت که این علوم بدون یک بستر متقن پیش می‌روند و متکی بر پیش‌فرض‌هایی هستند که در نهایت آن‌ها را فاقد اعتبار می‌سازد. بنابراین در تاریخ فلسفه هنوز فلسفه‌ای که خود را چونان علم متقن عرضه نماید و فاقد پیش‌فرض باشد، تحقق نیافته است؛ ریشه مشکل نیز آن است که کوشش‌های مکرر فیلسوفان برای بنیان نهادن علم متقن، با توجه به فقدان رادیکالیت، موفق نشده است، به نقطه کاملاً تردیدناپذیر و یقینی انجامد؛ تلاش‌های همه‌جانبه و کاملاً جدی بسیاری از فیلسوفان در طول تاریخ دچار بحران گردیده است و همواره ضرورت یک شروع مجدد برای ایجاد سنگ‌بنای کاملاً رادیکال و بنیادین احساس شده است. ازاین‌رو هوسرل در پدیدارشناسی به دنبال کشف یک اساس و پایه استوار برای همه علوم

به‌ویژه فلسفه است. درواقع هوسرل از پدیدارشناسی فلسفه‌ای را قصد می‌کرد که بر اصول و مبانی کاملاً متقن پی‌ریزی شده باشد.

هوسرل تفکر دکارت را یک لحظه حیاتی برای تحقق ایده فلسفه به‌مثابه علم متقن می‌دانست و اصولاً باور داشت؛ «پدیدارشناسی نوستالوژی پنهان تمام فلسفه مدرن است» (Husserl, 1983: 62) به همین جهت، او دکارت را به‌مثابه کاشف حوزه استعلایی معرفی نمود و به نحوی او را نیای اصلی پدیدارشناسی می‌دانست. در واقع از نظر هوسرل، دکارت در آستانه بزرگترین کشف تاریخ فلسفه قرار گرفت و اساسی‌ترین شرط برای امکان تحقق علم متقن را کشف کرد که همان کشف ساحت آگاهی است؛ چون برای هوسرل آگاهی همان بستر و زمینی است که این ایده و آرمان دیرین فلسفه باید از آنجا شروع شده و بارور گردد. به باور هوسرل دکارت علیرغم کشف مهمی که انجام داد؛ اما لوازم کشف خود را دریافت. دکارت تنها فیلسوفی بود که با روش شک خود، حوزه‌ای را کشف نمود که مخصوص فلسفه است و بنیان حقیقی آن را تشکیل می‌دهد؛ یعنی همان ساحت آگاهی. «دکارت عملاً گونه کاملاً نوینی از فلسفه را افتتاح کرد. با او فلسفه کاملاً تغییر سبک داد و به طور ریشه‌ای از عینی‌گرایی ساده‌لوحانه به ذهن‌گرایی استعلایی چرخید.» (هوسرل، ۱۳۸۶: ۳۵) اما دکارت نتوانست به ژرفای کشف خود پی ببرد و عمق آن را درک کند، چون او «من» را به‌عنوان جوهر متفکر و بخش از جهان طبیعی می‌فهمید؛ یعنی به‌عنوان یک موجود واقعی و طبیعی که بخش از جهان طبیعی است؛ اما از گرداب شک با سلامت عبور نموده است.

هوسرل از میان فیلسوفان مدرن به هیوم نیز توجه ویژه دارد و با تفسیر رادیکال از هیوم، او را به‌عنوان اولین طبیب واقعی فلسفه استعلایی، معرفی می‌کند. هوسرل رویکرد استعلایی را چونان رادیکال‌سازی پروژه تجربه‌گرایی می‌فهمید و در کتاب

«بحران» هیوم را به عنوان فیلسوف استعلایی مهم تلقی می‌کند، که به طور جدی دست‌آورد دکارتی، ساحت آگاهی، را مورد توجه قرار می‌دهد. برای هوسرل تفکر هیوم نمونه‌ای از فلسفه پدیدارشناختی-استعلایی است؛ نمونه‌ای که توسط ملاحظات شکاکانه برانگیخته شده است. هیوم به گونه اساسی نسبت به «حیات آگاهی به مثابه حیات کامل» بصیرت پدیدارشناختی داشت؛ هیوم مسئله تقویم و تکوین درون‌باش ابژکتیویته‌های متعالی را در سو بژکتیویته کشف نموده بود؛ اما به خاطر وفاداری به حس‌گرایی طبیعت‌گرایانه، که صرفاً می‌توانست مجموعه‌ای از داده‌های شناور در یک خلأ واهی را ببیند، محدود شده بود؛ دقیقاً به همین جهت قادر به فهم معنای حیث التفاتی نبود. (Moran, 2000A: 140)

در مجموع هوسرل در وضعیت علوم گونه نابسامانی مشاهده می‌کرد و این نابسامانی به تدریج در مسیر آثار وی خود را نشان می‌دهد؛ او این موضوع را ابتدا در ریاضیات و روان‌شناسی مشاهده نمود، سپس منطق دوران خود را نیز دچار بحران یافت و آنگاه بحران را در همه علوم دوران مدرن ریشه‌یابی کرد. سرانجام هوسرل خود فلسفه را نیز نابسامان یافت و تفکر فلسفی را ناتوان از رسیدن به آرمان دیرینش دید. با تأکید صریح هوسرل بر علمی نبودن همه نظام‌های فلسفی پیشین، ممکن است این سؤال مطرح شود که آیا فلسفه همچنان می‌خواهد هدف علم متقن بودن را دنبال نماید و آیا تعقیب چنین هدفی ضروری است؟ به نظر هوسرل والاترین اشتیاق و علائق به فرهنگ بشری، خواستار بسط یک فلسفه به طور متقن علمی است و تنها تحولی فلسفی در دوران ما توجیه‌پذیر است که به منظور ایجاد بنیان جدید برای فلسفه به معنای علم متقن انجام پذیرد. (هوسرل، ۱۳۸۶: ۱۵) به باور او تنها پدیدارشناسی قادر به خلق چنین تحول بنیادین و اساسی است و علم متقن نیز بر بستر پدیدارشناسی پا می‌گیرد. هوسرل با روش اپوخه و تحویل سعی در عبور از پیش‌فرض‌ها دارد و با تعلیق رویکرد طبیعی ساحت آگاهی را برجسته

می‌سازد. البته هوسرل قبلاً در ویرایش نخست پژوهش‌ها پدیدارشناسی را به مثابه علم محض و بدون پیش‌فرض ارائه کرده بود. این ادعا قبل از هر چیزی بدان معنا است که پدیدارشناسی نمی‌تواند نتایج هیچ علم دیگر را در پژوهش‌هایش مفروض بگیرد یا مورد استفاده قرار دهد.

طرح هوسرل برای رسیدن به علم متقن و فلسفه یقینی با بازگشت به خود اشیا پیوند وثیق و ناگسستنی دارد. مراد هوسرل از این بازگشت آن نیست که فلسفه به سروکله زدن با اشیای واقعی و تجربی، همچون ابژه‌های فیزیکی در زمان و مکان، برگردانده شود، بلکه هوسرل هیچ علاقه به واقعیت به معنای متداول آن ندارد و به هیچ وجه از تضاد کانتی میان فنومن و نومن استمداد نمی‌جوید. خود اشیا برای او همان عناصر ضروری شهود بی‌واسطه آگاهی‌اند، به تعبیر خودش: «سخن گفتن از دانش به رابطه‌ای میان کنش‌های اندیشه و شهودهای پرکننده ارجاع می‌یابد.» (Husserl, 1983: §67) به تعبیر دیگر، بازگشت به خود اشیا بر کنار گذاشتن پیش‌فرض‌ها و یافتن طرق تجربه و مشاهده خود شیء دلالت دارد. (Moran, 2000A: 108) از این رو، اتقان علم برای هوسرل با بداهت و شهود بی‌واسطه خود اشیا پیوند دارد و درک یک امر بدیهی کاملاً یقینی است، چون در همان نگاه اول مستقیماً با آن روبرو هستیم و امکان شک در آن منتفی است. از این رو برای او تمام دانش واقعی مبتنی بر بداهت است که به اشکال مختلف به مثابه «بداهت درونی» عرضه شده است... یک کنش دانستن وقتی بدیهی است که به سادگی بتوانیم بدیهی بخوانیم... بداهت در اینجا، نباید همچون نوعی احساس روان‌شناختی یا به مثابه نوع امر اسرارآمیز و احساس غیرعقلانی فهمیده شود، بلکه «آگاهی بی‌واسطه از خود حقیقت» بداهت است.» (Moran, 2000A: 99-100)

بدهت، برگشتگی و علم

مباحث بدهت در سراسر پژوهش‌ها پراکنده است؛ اما قابل فهم‌ترین بحث در این خصوص در پژوهش ششم ارائه می‌شود. مطلب قابل تأمل آن است که هوسرل در پژوهش‌ها برای نخستین بار در حال ارائه یک روایت پدیدارشناختی از بدهت است؛ روایتی از اینکه چگونه کنش‌های شناخت ما به دانش واقعی تبدیل می‌شوند. چگونه کنش‌های شناخت نه فقط به التفات‌های معنایی دست می‌یابند، بلکه به پرشدگی معنایی نیز دست می‌یابند. بحث از بدهت و پیوند آن با مسئله اتقان علم در همه دوره‌های فکری هوسرل تداوم می‌یابد. او در «تاملات دکارتی» نیز بدهت را به مثابه بستر اصلی علم متقن مطرح می‌سازد:

بدهت نحوه‌ای از آگاهی با تمایزی ویژه است، یعنی خود-پیدایی، خود-نمایش دهنده‌گی، خود-دادگی یک چیز، یک محتوا، یک کلیت، یک ارزش و غیره، که در نحوه نهایی «حضور بشخصه» در «شهود بی‌واسطه» «به نحو اصیل» داده شده باشد. (هوسرل، ۱۳۸۶: ۱۰۳)

هوسرل در آثار دوره میانی و متأخر خود با استفاده از روش اپوخه و تحویل به بدهت موردنظرش دست می‌یابد؛ اما در پژوهش‌ها این روش مطرح نمی‌شود، هرچند، بدهت به عنوان یک اصل اساسی در این کتاب جایگاه محوری دارد.

در پژوهش‌ها سه گونه برگشتگی بحث می‌شود و مسئله بدهت با توجه به آن مورد غور قرار می‌گیرد. هوسرل در میان این سه گونه پرشدگی‌های شهودی، حداقل، سه درجه از بدهت را نیز تمایز می‌بخشد. الف) بدهت شک‌ناپذیر: بعضی کنش‌های برگشتگی بدهت مطلقاً معین یا شک‌ناپذیر را ثمر می‌دهند. چنین کنشی دانش ایده‌آل خود آشکار را قوام می‌بخشد. دادگی شهودی یک فقره دقیقاً همان طور که قصد شده است، داده شده است و این بدهت ابطال‌ناپذیر

است، یعنی ابژه به گونه قابل درکی نمی تواند گونه دیگر باشد، مگر همان گونه که در کنش قصد و شهوده شده است. ب) بداهت بسنده یا جامع: سطح بعدی بداهت آن چیزی است که هوسرل پرگشتگی بسنده می نامد. این قسم درگیر یک عنصر از درجه شک ناپذیر پرگشتگی است؛ اما فاقد ویژگی شک ناپذیری است؛ یعنی ابژه اش می تواند غیر از آن چیزی باشد که قصد شده است و در این کنش شهود شده است؛ از نوعی بداهت برخوردار است که می تواند از طریق تجربه بیشتر مضمحل گردد. ج) بداهت نابسنده یا جزئی: پایین ترین درجه پرگشتگی در قابل الغاء بودن، نظیر پرگشتگی بسنده است؛ اما این مورد همچنین فاقد دستیابی به بسندگی است. در عوض، این مورد یک نمایش شهودی را ثمر می دهد که فقط جزئی از تمام ماده التفاتی این کنش را پر می سازد. (Kidd, 2014: p3)

هوسرل برای حقیقت چهار معنای متفاوت ارائه می کند و این معانی بر تمایز میان التفات های خالی و پر ابته دارد.

۱- نخستین معنای حقیقت قرار ذیل است: توافق کامل آنچه قصد شده است با آنچه بدین سان داده شده است، یعنی این مورد به انطباق معنا با ابژه اشاره دارد تا آنجایی که آگاهی درگیر آن است. (Yun, 2007: 140) البته توافق کامل اندیشه و شیء اراده نشده است، بلکه مراد توافق کامل میان آنچه قصد شده با آنچه این گونه داده شده، می باشد. هوسرل تماماً از مسئله نحوه انطباق فکر با شیء دوری می جوید و در عوض به مطابقت شیء، آن طور که قصد شده است، باشی آن گونه که داده شده است، توجه می کند. تمرکز و تأکید روی دو شیوه ای است که یک ابژه داده شده است، نه روی رابطه میان هویت سوژکتیو و یک مورد ابژکتیو. به تعبیر دقیق تر، یکسان بودن ابژه ای که به گونه خالی، قصد شده است با ابژه ای که به گونه شهودی داده شده است، نخستین معنای حقیقت نزد هوسرل است.

۲- این معنای حقیقت همان تکافو مطلق بماهو است. بداهت با پرگشتگی تأمین می‌شود و چنانکه بیان شد، می‌تواند درجات و سطوح متفاوت داشته باشد. بالاترین سطح بداهت تکافوی مطلق است؛ یعنی سطح پرگشتگی کامل که در آن التفات‌های جزئی خالی رها نشده‌اند. حقیقت در معنای دوم همان تکافو کامل است؛ یعنی وجود التفات خالی دقیقاً عین شهود پرکننده باشد، البته به استثنای تفاوت میان خالی بودن و پر بودن. بدین‌سان، حقیقت تمامیت پرگشتگی یک التفات خالی توسط یک شهود است. حقیقت به این واقعیت ارجاع می‌دهد که یک تجربه حقیقت یک پرگشتگی و یا یک شهود است. (Yun, 2007: 140)

۳- در معنای سوم حقیقت خود شیء به طور کامل خودش را اعطا می‌کند. (Yun, 2007: 140) به نظر رسد معنای حقیقت مورد نظر این است: اکنون حقیقت این ماده را می‌بینم. در یک کنش پرگشتگی یا بداهت، ابژه داده شده از طریق شهود پرکننده التفات خالی را با پرشدگی (با پرشدگی حقیقت) تأمین می‌کند. بنابراین در مغایرت با اولین معنای حقیقت، یعنی حقیقت به معنای این‌همانی ابژه قصد شده با ابژه شهود شده، در معنای سوم، حقیقت به سادگی خود ابژه شهود شده است. به تعبیر دیگر، ابژه شهود شده حقیقت است. در این مورد انطباق میان دو امر را مطرح نمی‌گردد، بلکه از قصد نمودن پر و خالی سخن گفته می‌شود و حقیقت همان قصد نمودن پر است که در آن خود ابژه شهود می‌شود.

۴- سرانجام، معنای چهارم حقیقت به مثابه درستی التفات ما و تکافویش با ابژه حقیقی‌اش درک می‌شود. تنها در اینجا با چیزی مانند تطابق نظریه حقیقت مواجه می‌شویم.

دقیقاً همان‌طور که حقیقت در معنای سوم از حیث همبسته التفاتی توصیف شده است، معنای چهارم حقیقت از حیث التفات که درگیر صدق التفات به ویژه

التفات گزاره‌ای است، تعریف شده است. حقیقت در این معنا می‌تواند تکافو التفات با ابژه درست‌اش خوانده شود». (Yun, 2007: 140)

هوسرل می‌گوید، در پرگشتگی کشف می‌کنیم که التفات خالی مان درست بوده است؛ در واقع، ابژه را همانطور که به گونه واقعی است، قصد نموده‌ایم. هوسرل در تحلیل مفاهیم حقیقت و وجود نظریه التفات‌های پر و خالی را به کار می‌بندد. به تعبیر دقیق‌تر، هوسرل او می‌ورزد که ما فهم وجود و حقیقت را از تجربه پرشدن التفات‌های خالی به دست می‌آوریم. برای او پرگشتگی پدیده‌ای است که باید در راستای پرتو افگندن بر وجود و حقیقت، تحلیل شود. (Tillman, 97: 2011) بدین سان، مفهوم کلیدی در دکترین حقیقت هوسرل مفهوم پرگشتگی شهودی است. به طور خاص، در پژوهش ششم این مفهوم توجه مبسوط را به خود جلب می‌کند. تنها در رابطه با فرایند پدیدارشناختی پرگشتگی است که جایگاه و عملکرد مفاهیم شناخت، بدهت و حقیقت می‌تواند با دقت مضاعف تعیین یابند. پرگشتگی فرایند شناختی است که در آن یک التفات خالی در ارتباط با کنش شهودی انطباق یابنده قرار می‌گیرد، به گونه‌ای که از این طریق، التفات تصدیق و اثبات می‌شود یا به گونه نسبی، باطل می‌گردد؛ «در توصیف رابطه‌ای التفات نشانه‌ای با شهود پرکننده... گفته می‌شود که ذات التفاتی کنش شهودی با ذات معناشناختی کنش دلالتی (نشانه‌ای) تطبیق می‌کند یا به آن تعلق می‌یابد.» (Husserl, 2001: investigation, 16)

به تعبیر دیگر، هوسرل پرگشتگی را یک تجربه می‌داند و در هر موردی که پرگشتگی بدست می‌آید T ضرورتاً سه کنش وجود دارد: کنش خالی، کنش شهودی که محتوای آن چیزی است که کنش نخست را پر می‌کند؛ و سرانجام کنشی که کارویژه‌اش همخوان کردن محتواهای دو کنش نخست با یکدیگر است و نتیجه آن

آگاهی از پرگشتگی است:

ابژه شهود دقیقاً همان ابژه تفکر است که خودش را در آن پر می‌سازد، درجایی که تطابق دقیق است ابژه‌ای که دیده می‌شود دقیقاً عین همان ابژه‌ای است که به آن فکر می‌شود. این بدان معناست که نه فقط دلالت (نشانه) و شهود بلکه تکافوی متقابل آن‌ها، وحدت پرگشتگی‌شان نیز می‌تواند یک کنش خواننده شود، چون [این تکافوی متقابل] همبسته التفاتی ویژه خود را... دارد تا به سمت آن معطوف گردد». (Husserl, 2001: investigation6, 8)

از این رو، برای هوسرل سه لحظه اصلی وجود دارد؛ ذات حیث التفاتی، گوهر حقیقت و حقیقت دریافت. در حیث التفاتی معطوف بودگی و اصابت به آنچه قصد شده یا رسیدن بالفعل به آن منظور می‌شود. در دریافت عرضه بشخصه ابژه التفاتی باعث تمایز آن از خاطره، امید، تخیل یا التفات صرفاً فکری می‌شود، چون ابژه خود بالفعل حاضر است و ما در یک ارتباط بی‌واسطه و مستقیم با خود شیء قرار می‌گیریم. «در تضاد با تخیل، ادراک با این واقعیت تشخیص می‌یابد که در آن... خود ابژه پدیدار می‌شود و صرفاً در قالب یک نوع مشابهت اشکار نمی‌شود». (Husserl, 2001: investigation6, 14),

در بحث حقیقت هوسرل همان دیدگاه سنتی را که حقیقت محتاج مطابقت شیء و عقل است، برمی‌گزیند. براساس این دیدگاه برای آن که چیزی به عنوان حقیقت وجود داشته باشد، سه چیز ضرورت دارد؛ الف) نوعی تعهد عقلی، تصور، اندیشه یا تصدیق؛ ب) امر که مورد تصور یا تصدیق قرار گیرد؛ ج) یک رابطه متناظر میان این دو که مطابق آن، تصور یا تصدیق الف متکافو باشد. البته از نظر هوسرل و باتوجه به نظریه پدیدارشناختی حقیقت، تمام این سه عنصر می‌بایست در تجربه داده شده باشند و از تکافو میان الف و ب باید اطلاع مستقیم داشته باشیم. در مجموع تجربه حقیقت شامل سه کنش فوق‌الذکر می‌شود؛ ۱-

کنش عقلی التفات معنایی، به تعبیر دیگر، کنشی که باید پر شود یا همان کنش خالی؛ ۲- کنش ادراک که خود ابژه را بشخصه حاضر می سازد یا کنش پرکننده؛ و ۳- کنش تألیف یا وحدت بخش که روایتگر یگانگی آن دو کنش قبلی است. از این رو، هوسرل حقیقت را متضایف یک کنش یکی کننده می داند، یعنی

حقیقت به مثابه همبسته یک کنش یکی کننده یک وضعیت امور است و به مثابه همبسته یک اینهمانی منطبق یک اینهمانی است: توافق کامل آنچه قصد شده است با آنچه که همین گونه اعطا شده است. این توافق را در بداهت فی نفسه تجربه می کنیم، تا آنجایی که بداهت فی نفسه به معنای اجرای بالفعل یک یکی سازی مناسب است.» (Husserl, 2001: investigation6, 14)

در کنش التفات معنایی ما عقل را داریم و کنش دریافت خود چیز را به ما می دهد، سرانجام کنش یکی ساز آگاهی مستقیم انطباق آن دو را اعطا می کند. این ها عناصر و اجزای سه گانه نظریه حقیقت یا دانش نزد هوسرل محسوب می شوند که پژوهش ششم به دنبال تبیین آن است.

جمع بندی و نتیجه گیری

۱. ابن سینا و هوسرل هر دو به دنبال تأسیس فلسفه به مثابه علم متقن بودند و هرکدام طرح ویژه ای برای تحقق آن ارائه داده اند. از نظر ابن سینا فلسفه زمانی به مثابه علم متقن ظهور می یابد که بدیهیات اولیه به مثابه نقطه شروع آن قرار گیرند و برای اثبات مسائل خود از روش برهان و استدلال عقلی بهره برد. به طور کلی در فلسفه اسلامی و به گونه خاص در فلسفه ابن سینا علم یقینی بر شالوده بدیهیات پا می گیرد؛ به گونه ای که اگر بداهت تصویری و تصدیقی وجود نداشته باشد، به هیچ علمی دست نخواهیم یافت، زیرا یا گرفتار دور می شویم و یا در دام تسلسل می افتیم. هوسرل نیز بحث بداهت را برای بنیان گذاری یک علم متقن ضروری

می‌دانست و رسیدن به خود اشیاء را نقطه اتکای قابل اعتماد برای تأسیس یک نظام دانش متقن و تردیدناپذیر اعلام نمود. از این‌رو، هر دو فیلسوف برای خلق یک فلسفه علمی به بداهت تمسک می‌جویند و از طریق شناخت بی‌واسطه سعی در رهایی از دام شک و تردید دارند. به تعبیر دیگر، نزد این دو بداهت به مثابه پایه و اساس فلسفه متقن مطرح می‌شود. البته همچنانکه قبلاً بیان شد، برای ابن سینا بداهت تنها همچون نقطه آغاز کاربرد دارد و برای دست یافتن به یقین در تمام مسائل برهان را مطرح می‌سازد اما برای هوسرل بداهت و شهود چونان یک امر فراگیر مطرح است و او به هیچ وجه از برهان و استدلال سخن نمی‌گوید، چراکه پدیدارشناسی یک علم توصیفی است و پدیدارشناس صرفاً در صدد توصیف پدیدارها است. درواقع پدیدارشناسی تماماً روی آنچه در شهود داده می‌شود، تمرکز می‌کند و به هیچ وجه براستنتاج‌های منطقی یا دانش واسطه‌ای از هر نوعی متکی نیست. از این‌رو، گام نخست در پدیدارشناسی بازگشت به شیء در دادگی بدیهی اولیه آن است، آنگونه که این شیء متعلق آگاهی من قرار گرفته می‌گیرد.

۲. نظر ابن سینا و هوسرل در خصوص نسبت فلسفه با سایر علوم نیز با یکدیگر قابل مقایسه و سنجش پذیر است، چون هر دو به نحوی باوردارند که فلسفه مبانی سایر علوم را اثبات می‌کند. به نظر ابن سینا یکی از فواید فلسفه یا همان علم نظری تصحیح و اثبات درستی مبادی اولیه علوم است، چون موضوعات علوم یا موضوعات بعضی از مسائل آن‌ها نیازمند اثبات است و یگانه علمی که می‌تواند آن‌ها را اثبات نماید، فلسفه است. برای هوسرل نیز تنها فلسفه متقن می‌تواند بستر مناسب و استوار برای علوم فراهم سازد و با تأسیس علوم بربنیاد چنین بستری آن‌ها معنای واقعی‌شان را بدست می‌آورند. البته ریشه بحث از اتقان فلسفه به پژوهش‌ها برمی‌گردد و به نحو هوسرل در این کتاب انگیزه‌اش از تأسیس

پدیدارشناسی را رسیدن به یک علم متقن اعلام می‌کند. درواقع «پژوهش‌های منطقی نخستین مرحله از وضع صدق معتبر کلی در فلسفه و نخستین گام در استقرار علوم در یک بنیادگذاری جدید است.» اما بعد از دوره پژوهش‌ها هوسرل این مسئله را به گونه جدی‌تر دنبال می‌کند. به ویژه، در کتاب «بحران» فلسفه را چونان علمی بی هم‌تا و میزانِ سنجشِ علوم خاص و علمی فراگیرنده، که همه علوم خاص، شاخه‌های آن هستند معرفی می‌کند.

ابن سینا فلسفه اولی را برترین علم می‌دانست که صحیح‌ترین و متقن‌ترین شناخت را بدست می‌دهد، هوسرل نیز پدیدارشناسی را چونان علم متقن عرضه می‌کند و معتقد است در تاریخ فلسفه تنها در پدیدارشناسی فلسفه متقن تأسیس شده است، یعنی پدیدارشناسی به تنهایی می‌تواند فلسفه را به وضعیت علمی شایسته خود بازگرداند. ابن سینا یکی از ویژگی‌های فلسفه را علم به اسباب نخستین همه اشیاء می‌دانست، از این حیث نیز دیدگاه هوسرل تا حدودی به او نزدیک است، زیرا هوسرل نیز فلسفه و پدیدارشناسی را علم به ذوات امور می‌داند و باور دارد این علم از «کل مطلق» یا «بنیادنهایی» اشیاء پرسش می‌کند.

۳. چنانکه گذشت، ابن سینا در خصوص علم نظری/فلسفه اولی سه تراز اساسی را مطرح ساخت و بیان نمود که این علم فاقد غایت عملی است. فلسفه نظری باتوجه به ذاتش مجرد است و در نتیجه از اموری بحث می‌کند که از حیث وجود و تعریف مجرد از ماده‌اند. این سه تراز ابن سینا در تلقی هوسرل از فلسفه به مثابه علم متقن نیز دیده می‌شود و به نحوی به نظر می‌رسد، او از این حیث به دیدگاه ابن سینا توجه داشته است. هوسرل نظریه دانش را به عنوان یک علم ماتقدم محض و تئوریک مطرح می‌سازد که از بداهت شک‌ناپذیر و بسنده برخوردار است، یعنی این علم اولاً ماتقدم بر تجربه است، ثانیاً فاقد غایت عملی است چون تئوریک

است و ثالثاً برای هوسرل پدیدارشناسی با امور واقع (ماده) سروکار ندارد، بلکه مسئله آن پرسش از ذوات است.

براساس ادعای هوسرل تا هنوز فلسفه به مثابه علم متقن تحقق نیافته است و هیچ فیلسوفی این آرمان دیرین فلسفه را جامه عمل نپوشانیده است؛ تنها در پدیدارشناسی و با توجه به کشف ساحت آگاهی استعلایی زمینه تأسیس چنین علمی فراهم شده است. اما همانطور که در تبیین نظر ابن سینا گذشت، او برای تأسیس فلسفه متقن بستر مطلق و شک‌ناپذیر تمهید نمود و خودآگاهی انسانی را چونان خاستگاه بنیادین هر گونه علم و شناخت معرفی کرد. در فلسفه ابن سینا هر شناختی یا خود بدیهی است و یا به امر بدیهی ختم می‌شود، یعنی ریشه و خاستگاهش بدیهی است. درواقع او یک نظام فلسفی کاملاً متقن و برهانی تأسیس می‌کند و خاستگاه و بنیاد اساسی این نظام نیز خودآگاهی انسانی است. از این‌رو، ادعای هوسرل در این خصوص از دقت لازم برخوردار نیست و حتی کشف ساحت آگاهی دست‌آورد دوره مدرن و فلسفه دکارت نیست، بلکه ابن سینا بسیار قبل از دکارت از آگاهی و خودآگاهی انسانی سخن گفته بود و این خودآگاهی را چونان بستر اساسی علم و شناخت تعیین بخشیده بود، به ویژه در تجربه انسان معلق با تعلیق بدن و ویژگی‌های مادی خودآگاهی و شعور به ذات چونان یگانه حقیقت راستین و تردیدناپذیر انسان آشکار می‌شود؛ یعنی این ذات خودآگاه به مثابه اولین و بدیهی‌ترین اصل شک‌ناپذیر در فلسفه ابن سینا مطرح می‌شود و تمام نظام فلسفی او بر بستر آن شکل می‌گیرد؛ به لحاظ معرفتی به وجود نیز تعیین می‌بخشد.

البته از نظر ابن سینا «خود» یک امر قائم به نفس نیست و به لحاظ ذات خود را تهی از ضرورت می‌یابد، به تعبیر دیگر، خود را چونان لحظه وابسته درک

می‌کند، یعنی ابن‌سینا «من» را خود بنیاد و قائم به نفس نمی‌داند. از همین جهت تفکر ابن‌سینا از اندیشه دوران مدرن فاصله می‌گیرد؛ به نحوی می‌توان مدعی شد که ابن‌سینا در مرز دو دوره مدرن و قرون میانه قرار دارد؛ از این حیث که در نظام فلسفی و معرفتی خود به خود آگاهی جایگاه محوری اعطا می‌کند و آن را همچون بنیان استوار و موجه فلسفه‌ورزی خود می‌سازد، به فضای مدرن و پارادایم آگاهی نزدیک می‌شود اما از آن جهت که این خودآگاهی را قائم به نفس نمی‌داند و ضرورت وجودی آن را ناشی از یک امر بیرون از ذاتش تلقی می‌کند، از فضای مدرن دور می‌شود و همچنان خود را در پارادایم وجود نگه می‌دارد، یعنی وجود من از آن خودش نیست، بلکه یک امر عارضی است. دقیقاً همین تلقی از خود ابن‌سینا را به ساحت وجود متصل می‌سازد و او وجودی را جستجو می‌کند که قائم به نفس باشد و از حیث ذات تهی نباشد. اما هوسرل با توجه به اینکه آگاهی را خود بنیاد می‌داند و اساس و خاستگاه همه حقایق می‌خواند از درک وجود ناتوان است. بدین جهت، ساحت وجود را در تعلیق قرار می‌دهد و نفیاً و اثبات دربارہ آن سخن نمی‌گوید. مطابق نظر هایدگر شیء‌ای که پدیدارشناسی هوسرل پروژه بازگشت به آن را مطرح ساخته است، وجود نیست بلکه آگاهی است و مسئله وجود برای هوسرل تابع یکی از مسائل آگاهی است و تنها ذیل آن مطرح می‌شود.

البته اینکه هوسرل موفق به تأسیس فلسفه متقن شده باشد و طرح او با موفقیت به انجام رسیده باشد، به گونه جدی محل تردید است؛ هوسرل در طول حیات خود از دغدغه تأسیس چنین علمی فارغ نگشت و دوره‌های مختلف فکری‌اش نشان‌دهنده تلاش‌های مکرر او برای خلق علم متقن است. درواقع هوسرل در هردوره فکری خود به آغاز باز می‌گشت و سعی در بنیان‌گذاری فلسفه متقن داشت. به همین جهت او به چاپ تعداد محدودی از آثار خود رضایت داد و اکثر دست‌نوشته‌هایش بعد از مرگش جمع‌آوری و چاپ شدند.

۴. برای ابن سینا علم به حضوری و حصولی تقسیم می‌شود و دایره علم حضوری و شهود محدود است، اما این علم در نظام معرفتی ابن سینا نقش اساسی ایفاء می‌کند، زیرا بستر شکل‌گیری علم و معرفت قرار می‌گیرد؛ خودآگاهی آغازین بستر و اساس هرگونه شناخت تلقی می‌شود و بدون آن امکان آگاه شدن از اشیاء و امور منتفی است. تنها با آگاهی از خود به مثابه یک وحدت شخصی می‌توانیم دیگر امور را بشناسیم. بدیهیات اولیه را نیز با علم حضوری و شهود بی‌واسطه درمی‌یابیم و آن‌ها نیز در نظام معرفتی ابن سینا جایگاه محوری دارند. علم حصولی نیز به تصور و تصدیق تقسیم می‌شود. تصور از راه حد و تعریف بدست می‌آید و تعریف نیز چهار قسم است؛ در میان اقسام چهارگانه تعریف کامل‌ترین آن «حد تام» است که شیء مورد نظر را با ذکر تمام ذاتیاتش معرفی می‌کند. اما در نظام معرفتی ابن سینا مصداق علم حقیقی تصدیق است و تصور تا جای محل توجه و التفات است که در مسیر تصدیق قرار گیرد و سمت و سوی آن را داشته باشد، البته همانطور که بیان شد، تصدیق نیز دارای مراتب مختلف است و تنها تصدیق یقینی مصداق علم حقیقی محسوب می‌شود، یعنی علم متقن با تصدیق یقین‌آور پیوند یافته است. تصدیق یقینی یا به تعبیر دیگر، یقین منطقی نزد ابن سینا دارای سه شرط است؛ یقین به محتوای یک قضیه، یقین به امتناع نقیض آن و شرط سوم زوال ناپذیر بودن یقین دوم است.

هوسرل نیز از دو گونه التفات پر و خالی سخن می‌گوید و به نحوی التفات خالی شبیه علم حصولی است، یعنی بواسطه معنا ابژه قصد می‌شود، اما التفات پر یا به تعبیر دیگر، التفات شهودی مانند علم حضوری است و در آن وساطت از میان برداشته می‌شود. البته چنانکه بیان شد، هوسرل برای بداهت و برگشتگی مراتب متفاوت قائل است، یعنی همانطور که ابن سینا از علم ظنی، شبه یقین و یقین سخن می‌گوید، هوسرل نیز باتوجه به میزان برگشتگی التفات‌های از چهار گونه حقیقت

سخن می گوید. اما دانش حقیقی نزد هوسرل نیز دارای یک ساختار سه وجهی است و برای تحقق آن سه چیز ضرورت دارد؛ الف) نوعی تعهد عقلی، تصور، اندیشه یا تصدیق؛ ب) امر که مورد تصور یا تصدیق قرار گیرد؛ ج) یک رابطه متناظر میان این دو که مطابق آن تصور یا تصدیق الف متکافو باشد. البته با توجه نگاه پدیدارشناختی هوسرل تمام این سه عنصر می بایست در تجربه داده شده باشند و از تکافو میان الف و ب اطلاع مستقیم داشته باشیم. از این رو، تجربه حقیقت محصول سه کنش است؛ کنش عقلی التفات معنایی، کنش ادراک که خود ابژه را حاضر می سازد و کنش وحدت بخش و یکی کننده که انطباق دوکنش قبلی را مورد تأیید قرار می دهد. در نظریه دانش ابن سینا نیز به نحوی سه کنش وجود داشت؛ کنش اول یقین به محتوای قضیه، کنش دوم یقین به امتناع نقیضش و کنش سوم تأیید زوال ناپذیر بودن کنش دوم اما این شباهت میان دیدگاه این دو در حد همانندی صرف باقی می ماند و دیدگاه آن دو در خصوص حقیقت علم تفاوت های اساسی با یکدیگر دارد، زیرا اولاً ابن سینا در موضوع علم تصدیقی از شهود بهره نمی گیرد، ثانیاً ابن سینا از انطباق دو التفات یعنی خالی و پر سخن نمی گوید، بلکه حقیقت برای او یک گزاره واحد است که درباره آن دو یقین وجود دارد و ویژگی یقین دوم آنست که زایل نمی شود.

فهرست منابع

۱. ابن سینا، حسین (۱۳۸۳) دانشنامه علایی، طبیعیات، با مقدمه سید محمد مشکوه، انجمن آثار و مفاخر فرهنگی، همدان.
۲. ----- (۱۳۱۸ق) «رساله فی اجرام العلویه»، تسع رسائل، بمبئی.
۳. ----- (۱۳۱۳هـ-۱۹۹۲م) الاشارات و التنبیها، القسم الثانی، تحقیق سلیمان دنیا، موسسه النعمان للطباعه و النشر، بیروت.

۴. ----- (بی تا) التعليقات، حقه و قدم له عبدالرحمن بدوی.
۵. ----- (۱۴۲۸هـ) الشفاء، الاهیات، تحقیق الدب قنوتی و سعید زاید، ناشر ذوی القربی، چاپ اول، قم.
۶. ----- (۱۹۵۶م)، الشفاء، المنطق؛ البرهان، به کوشش ابوالعلاء عفیقی، قاهره.
۷. ----- (۱۳۷۱)، المباحثات، تحقیق و تعلیق محسن بیدارفر، انتشارات بیدار، چاپ اول، قم.
۸. ----- (۱۳۸۵)، النفس من کتاب الشفاء، تحقیق حسن زاده آملی، بوستان کتاب، چاپ دوم، قم.
۹. ----- (۱۳۸۸)، مجموع رسائل، رساله اضحویه، تصحیح و توضیحات سید محمود طاهری، انتشارات آیت اشراق، چاپ اول، قم.
۱۰. اسحاقی نسب، اسماء و زمانی‌ها، حسین، (۱۳۹۴) مقالهی: بررسی و تحلیل نسبت خودآگاهی با مبانی متافیزیکی در فلسفه ابن سینا، دو فصلنامه علمی-پژوهشی جاویدان خرد، شماره ۲۸ پاییز و زمستان.
۱۱. بلاک، دیبوره. آل، (بی تا)، نگاهی به خودآگاهی در فلسفه ابن سینا، مترجم مرضیه سلیمانی، ماهنامه پژوهشی حکمت و معرفت، شماره ۵ /
۱۲. الشیرازی، صدرالدین محمد، (۱۴۲۸هـ-۲۰۰۷م)، شرح و تعلیقه صدرالمتألهین الھیات شفا، جلد الاول، تصحیح و تحقیق نجفقلی حبیبی، الناشر، موسسه التاریخ العربی، بیروت- لبنان.
۱۳. قوام صفری، مهدی، (۱۳۸۰)، معرفت یقینی از دیدگاه ابن سینا، فصلنامه علمی-پژوهشی ذهن، دوره ۲، شماره ۸، زمستان.

۱۴. مصباح یزدی، محمد تقی، (۱۳۸۶)، شرح برهان شفاء، ج ۱ و ۲، تحقیق و نگارش محسن غرویان، ناشر موسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی، چاپ اول، قم.

۱۵. یزدان پناه، سیدید الله، (۱۳۹۶)، تاملاتی در فلسفه فلسفه اسلامی، ناشر کتاب فردا، چاپ اول، قم.

۱۶. هوسرل، ادموند، (۱۳۸۷)، درآمدی بر پژوهشهای منطقی، مترجم محمد رضا قربانی، رخداد نو، چاپ اول، مقدمه مترجم.

۱۷. هوسرل، ادموند، (۱۳۸۶)، تاملات دکارتی/ مقدمهای بر پدیده شناسی، ترجمه عبدالکریم رشیدیان، چاپ سوم، نشرنی، تهران.

منابع انگلیسی

1. Husserl, Edmund, (2001) The Shorter logical investigations, Translated by J. N. Findlay with a new Preface by Michael Dummett, and edited and abridged with a new Introduction by Dermot Moran, London.
2. 20- Husserl, Edmund (1983), Ideas pertaining to A pure phenomenology and to A phenomenological philosophy, First Book, Martinus Nijhoff Publishers, Boston.
3. 24- Kidd, chad (2014) Husserl's Phenomenological Theory of Intuition, In Linda Osbeck & Barbara Held (eds.), Rational Intuition, Cambridge University Press.
4. Moran, Dermot, (2000), introduction to phenomenology.
5. Tillman, Micah D. (2011) Empty and Filled Intentions in Husserl's Early Work
6. Yun, Ding, (2007), The Problem of Being in Logical Investigations, from book, HUSSERL'S logical investigations in the new century: WESTERN AND CHINESE PERSPECTIVES, edited by KWOK-YING LAU and JOHN J. DRUMMOND.