

فلسفه علم هوسرل

فاطمه سلیمانی پور^۱

چکیده

پدیدارشناسی یکی از دستاوردهای علمی قرن بیستم است که در مقابل رویکرد تحصیلی عکس‌العمل نشان داد. این مکتب که حاصل تلاش فلسفی ادموند هوسرل است، با هدف نظام بخشیدن به فلسفه و علوم انسانی پایه‌گذاری شد و از آنجا آغاز شد که علم مدرن متأثر از اندیشه‌های دکارت، میل و بیکن در رهیافت تجربه‌گرایانه خود، میان علوم طبیعی و علوم ماورای طبیعی گسست ایجاد نمود. هوسرل تلاش کرد متعلق بحث فلسفه را اعیان (ماهیات) ثابت و لایتغیر موجودات قرار دهد؛ لذا بر آگاهی، کنش و الزام‌های فرهنگی تأکید زیادی داشت. همچنین او سهم زیادی در فنی‌سازی فلسفه قرن بیستم و شرح و بسط مفهوم «حیث التفاتی» دارد. مقصود هوسرل از حیث التفاتی این است که قوای شناسایی (ادراک، احساس، تخیل، تعقل، اراده و...) همواره به چیزی بیرون از خود و خارج از ذات فاعل ادراک عنایت یا التفات دارند. وی با طرح این نظریه موفق شد بسیاری از نظریه‌های دست و پاگیر فلسفه مانند؛ ثنویت‌های داخل و خارج، ظاهر و باطن، ذهن و ماده، محسوس و معقول و... را حذف کند. همچنین فلسفه او توانست جایگاهی در حوزه‌های مابعد الطبیعه بیابد.

کلیدواژه: هوسرل، پدیدارشناسی، فلسفه علم، حیث التفاتی، آگاهی.

مقدمه

آدمی، که همواره از ناامنی خاطر و بی‌بنیادی هستی خود رنج می‌برد، از فلسفه انتظار داشت که لنگرگاهی مطمئن، پایدار و استوار، در درون یا برون به او نشان دهد. اما در آغاز قرن بیستم این انتظار به یاس بدل شد. نیچه با تیشه‌ی تبارشناسی به جان ریشه‌ی مطلق‌گرایی افتاد و به تعبیر یاسپرس، میراثش بیش از آن‌که ابرانسان و بازگشت جاودانه باشد، ویرانه همه مطلق‌ها و حقیقت‌های متافیزیکی تاریخ غرب شد (جمادی، ۱۳۸۵، ص ۴۲). بر اثر این بحران در علوم اروپایی، هوسرل، عقلانیت اروپایی را از اساس مورد نقد قرار داد و یکی از دلایل بحران در علوم انسانی را، تقلیل روش‌های آن به روش علوم تجربی دانست و معتقد بود که علم، مفهومی فراخ‌تر از علم طبیعی دارد و بیشتر به مفهوم نزدیک است که اعم از علم تجربی می‌باشد.

بنابردیدگاه هوسرل، مدرنیته با فراموشی قلمرو اصیل آگاهی و فروگاهی انسان به بخشی از طبیعت، سبک زندگی فردی و اجتماعی خاصی را بر انسان‌ها تحمیل کرده بود که بخش‌هایی از آن کاملاً به انحراف معرفت‌شناختی وابسته و هیچ ارتباطی با وجوه تئوریک و تکنولوژیک آن نداشت (شوتز، ۱۳۷۱، ص ۱۲). آنچه هوسرل را برانگیخت که چنین شیوه نوظهوی در زمینه فنومنولوژی ارائه دهد تأثیر همین ملاحظات بیرونی بود. وی به خوبی دریافته بود که انسان اروپایی عمیقاً فاقد جهت برای وجود خویش و برای انسان به‌مثابه یک کل است. احساس تهی بودن ارزش‌های فرهنگی اروپا، احساس بحران و احساس سقوط انسان اروپایی را عمیقاً دریافته بود. به همین سبب فلسفه‌ای را مطالبه می‌کرد که مربوط به زندگی است و کتاب بحران علوم اروپایی وی پر از اعترافات ضمنی است که فلسفه او تا به حال سخن از این نیازها به‌میان نیاورده است (هوسرل، بحران علوم اروپایی، ۱۳۸۷، ص ۳۰). وی در توصیف خود بحران، می‌گوید: در نیازهای حیاتی، این علوم هیچ چیز ندارند به ما بگویند و این نگرش - به‌طور اشتباه - به خود فنومنولوژی نسبت داده می‌شود، یعنی چون بر علم دقیق و روش تأکید می‌شود: این شیوه‌ی نظر کردن در آن، این نکته را آشکار می‌کند که اگر علم جدید با تکنیک حرفه‌ای جدید باید استقرار یابد، یک بازی عقلانی با ادعای مثالی است یا در سطحی بالاتر تکنیک عقلانی در خدمت علوم تحصیلی است (همان، ص ۳۱) تقلیل تحصیلی علم، آن را به علمی واقعیت-بنیاد تبدیل کرده بود که فاقد «معنا برای حیات» و به دنبال «گردن زدن فلسفه» بود (گاتینگ، ۱۳۹۰، ص ۱۷۳). سوژه به نوعی ابزار علمی و یا عینی تبدیل شده، به منظور تمرکز بر مؤلفه‌های کمی مؤلفه‌های کیفی و «جسم زنده» سوژه حذف می‌شود (همان، ص ۱۷۱-۱۷۰) در نتیجه، در اندیشه تاسیس فلسفه به مثابه علمی متقن می‌افتد و

پیشنهاد می‌دهد که خود فلسفه باید «علم» تلقی شود (اسمیت، ۱۳۹۳، ص ۶۶). آرمان او از علمی به نام فلسفه این بود که بنیادی کلی برای سایر علوم تاسیس کند و این را تنها راه چاره برای بحرانی می‌دانست که از منظر او، گریبان‌گیر علوم انسانی و تجربی شده بود. هدف او آشکار کردن پیش‌فرض‌های نهفته‌ای بود که هر نوع دانش درباره جهان امور طبیعی و اجتماعی و حتی فلسفه رایج، بر آن بنا شده بود (شوتز، ۱۳۷۱، ص ۱۲). بنابراین، برخلاف جریان حاکم بر فلسفه تحلیلی علم که درصدد تحویل فلسفه به علم بود، هوسرل درصدد تحویل علم به فلسفه برآمد؛ البته نه هر فلسفه‌ای، بلکه فلسفه به آن معنا که او رؤیای تاسیس آن را در سرداشت و به اعتقاد او با پدیدارشناسی می‌توانست تحقق یابد.

مشکلات ترجمه‌ای سر راه پدیدارشناسی

درباره پدیدارشناسی کتاب‌ها و مقالات بسیاری ترجمه و تألیف شده است و درباره مقدمات و آشنایی با این جنبش فلسفی به اندازه کافی مطالب درآمده‌گونه منتشر شده است که در همه‌ی آن‌ها، پدیدارشناسی جنبشی پیچیده با ظاهری ساده، که بیش از همه وامدار ادوموند هوسرل است، معرفی شده و طیف وسیعی از فیلسوفان مختلف را زیر چتر واحدی گرد آورده است. شاید بتوان گفت عمده‌ترین تفاوت پدیدارشناسی با دیگر جنبش‌های فلسفی این باشد که فقط در فلسفه نمانده و راهش را به سوی حوزه‌های دیگر از هنر، روان‌شناسی، علوم تربیتی و اجتماعی گرفته تا پزشکی و پرستاری و معماری گشوده است و خروجی‌اش به اشکال مختلف منتشر شده است.^۲ گاهی پدیدارشناسی یادآور تفکر و زیست شاعرانه و تفسیر آزاد و حتی دلخواهی است^۳، گاهی یادآور تفاسیر عارفانه و تجلی شهودات رمزی بر قلب فرد و گاهی نیز کاملاً برخلاف این موضع، پدیدارشناسی راه دستیابی به شناخت حقیقی قابل تعمیم برای جمع در برابر فرد است. در مواقعی هم پدیدارشناسی روش گام به گامی است که می‌کوشد پژوهشگر را برای انجام یک پژوهش کیفی و باز یاری

^۲. برای نمونه می‌توان به مقالات: «کاربرد روش تحقیق پدیده‌شناسی در علوم بالینی»، «پدیدارشناسی تجربه زیباشناختی: مطالعه

موردی نقش جهان»، «نیازهای اجتماعی افراد فلج مغزی: مطالعه کیفی به روش پدیدارشناسی»، «پدیدارشناسی بدن» اشاره کرد.

^۳. مباحثی نزدیک به این موضوع گفت و گو با محمدرضا رحیم زاده با عنوان «پدیدارشناسی و پژوهش در معماری» است که در شماره ۱۳۲ ماهنامه اطلاعات حکمت و معرفت طرح شده است.

کند.^۴ گاهی، توصیف کردن پدیدارشناسی به مثابه روش از سوی عده‌ای، حکم درک نکردن گوهر مقصود اندیشه فیلسوفان بنیان‌گذارش را از سوی عده‌ای دیگر دارد.^۵ در نگاه برخی پدیدارشناسی مسیری آمیخته با شهود و اندیشه است و در نگاه عده دیگر پدیدارشناسی بیراهه رفتن و دور شدن از وضوح و تمایز است. در تفسیری، پدیدارشناسی وجه اشتراک اندیشه گروهی از فیلسوفان در دوره تاریخی مشخصی است که اکنون دوره‌اش به سر رسیده است و در تفسیری دیگر پدیدارشناسی از یونان باستان در نخستین بارقه‌های اندیشه فیلسوفان وجود داشته و هنوز هم به اشکال مختلف در حال ظهور و بروز است. شاید این‌ها فقط بخشی از تفاسیر متعدد و متنوع از پدیدارشناسی باشد که از تشتت آرا در آثار این حوزه خبر می‌دهد. این تشتت آراء حاکی از این است که:

۱. گروه‌های مختلفی در ایران به شکل‌های مختلف به ترجمه، تألیف و پژوهش در حوزه پدیدارشناسی می‌پردازند.

۲. این افراد تعاریف و تفاسیر بعضاً متفاوتی از پدیدارشناسی دارند.

۳. گاه شاهد ترجمه‌های مختلف و واژه‌گزینی‌های متعدد هستیم و در مواردی حتی بر سر ترجمه برخی از واژگان و مفاهیم تخصصی توافقی وجود ندارد.^۶

۴. نبودن ارتباط و تعامل انتقادی و پیوسته میان این افراد برای بررسی آثار تألیف و ترجمه و نبودن تلاش برای یکدست‌سازی معادل‌ها و یا دست‌کم پرسش از این‌که دلایل این تفاوت‌ها چیست؟ تا چه میزان بنیادی است و آیا اساساً نیازی به یکدست‌سازی وجود دارد یا خیر؟

^۴ این موضوع را در گفت‌وگویی با عنوان «پدیدارشناسی بیرون از مرزهای فلسفه» با یزدان منصوریان در شماره ۱۱۳ ماهنامه حکمت و معرفت چاپ شده است.

^۵ مقاله «پدیدارشناسی: راه تفکر و تحقیق»، شماره ۱۴۷ ماهنامه حکمت و معرفت.

^۶ اگر فقط به یک نمونه یعنی **Reduction** توجه کنیم؛ چهار مترجم هر کدام یک معادل برگزیده‌اند: فریدون فاطمی در کتاب اندیشه‌های هوسرل (دیوید بل، مرکز- ۱۳۷۶)، برای این واژه معادل «فروکاست» را انتخاب کرده است. عبدالکریم رشیدیان در کتاب هوسرل در متن آثارش «تقلیل» را برگزیده است. سیاوش جمادی در کتاب زمینه و زمانه پدیدارشناسی: جستاری از زندگی و اندیشه‌های هوسرل و هایدگر (ققنوس- ۱۳۹۲) «فروکاست» و «توقیف» و مسعود علیا در کتاب جنبش پدیدارشناسی: درآمدی تاریخی (هربرت اسپینگلبرگ، مینوی خرد، ۱۳۹۲) «تحویل» را انتخاب کرده است.

۵. نبود بررسی انتقادی پژوهش‌هایی که با نام پدیدارشناسی چه در حوزه فلسفه و چه در دیگر حوزه‌های بیرون از علوم انسانی انجام می‌شود.

۶. به بحث نگذاشتن نتایج پژوهش‌ها و سنجش میزان اعتبار و تعمیم‌شان.

پرسش‌های مختلفی درباره این تشنگی در ذهن شکل می‌گیرد، مانند این که علل و دلایل این اختلافات چیست؟ آیا منشأ اختلاف و خاستگاه ظهور چنین وضعیت به ظاهر واگرایی، در خود جنبش پدیدارشناسی است یا به نحوه ورودش به ایران و روایت اندیشمندان ایرانی از آن مربوط می‌شود؟ چه میزان از اختلافات به ترجمه‌ها و برگردان متون باز می‌گردد؟ چه میزانش به سلاقی و نحوه گزینش منابع انتخاب شده برای ترجمه؟ آیا ترجمه‌نشدن آثار از زبان اصلی‌شان در میزان فهم از این جنبش مؤثر بوده است؟ درک جنبش فلسفی پدیدارشناسی چقدر وابسته به دانش دقیق و مفهومی از تاریخ فلسفه است و در این میان نقش فلسفه جدید به ویژه از دکارت به این سو چقدر است؟ آیا رقابت برای پیشی گرفتن پدیدارشناسی آلمانی و فرانسوی بر یکدیگر در درک ما از پدیدارشناسی تأثیرگذار بوده است؟ مسائل فرهنگی، تاریخی و جغرافیایی ما در اقبال به پدیدارشناسی و برخی از فیلسوفان شهیرش چقدر مؤثر بوده است؟ نخستین آموزگاران و راویان پدیدارشناسی، مفاهیم اصلی این جنبش را در چه «بافت» و «بستری» و با چه «هدفی» به کار گرفتند و آموزش دادند؟ و پرسش‌های بیشتری که می‌توان با توجه به وضع موجود طرح کرد (ماهنامه حکمت و معرفت، تیرو مرداد ۱۳۹۷).

خاستگاه پدیدارشناسی

زمینه‌ی پیدایش دیدگاه پدیدارشناختی را باید در بحران به‌وجودآمده در اروپای قرن نوزدهم میلادی جست‌وجو کرد. به دلیل شرایط خاص دوران پایانی انقلاب صنعتی چالش‌های خیلی مهمی در اروپا شکل گرفت. علم به «نقطه بازگشت» رسیده بود، مبانی استوار علم فروریخته، بنیان‌ها و مبانی کهن تفکر علمی به دلیل توسعه‌ی سرمایه‌داری صنعتی، معقولیت‌ناپذیر شده بودند (کانتی‌بهادرا، ۱۹۹۰، ص ۱۰؛ به نقل از شاکری، ۱۳۸۹، ص ۱۰۷). این قرون با تحول و گسترش عظیم علوم محض و علوم کاربردی مقارن بود (ازکیا و دیگران، ۱۳۹۶،

ص ۸۱۳). تجربه‌باوری^۷ منطبق بر دیدگاه اثبات‌گرایی^۸، رویکرد مسلط در تلاش‌های علمی به‌شمار می‌آید و علوم از لحاظ طبیعی فراتر رفته، تأکید بر آن، حتی در علوم اجتماعی و بر حوزه‌ی عمل انسانی نیز سایه افکنده بود تا جایی که تمامی علوم بشری به داشتن مبنایی تجربی فراخوانده می‌شدند. این شرایط دو نتیجه عمده به دنبال داشت:

الف) به دیگر انواع معرفت، چون دین و فلسفه مابعدالطبیعه ارج و بهای نازلی تعلق گرفت و این قبیل معارف انسانی از دیدگاه علوم پوزیتیویستی، نامعتبر تلقی می‌شدند.

ب) دیدگاه پوزیتیویستی بر مشابهت و یکسانی روش‌شناختی بین علوم طبیعی و علوم انسانی تأکید می‌کردند. بر این اساس، کنش انسانی نیز، چون یک رویداد عینی، باید از طریق به‌کارگیری روش‌های علوم طبیعی، یعنی نفی و اثبات بر پایه داده‌های حسی، بررسی می‌شد تا قوانین حاکم بر کنش‌های انسانی بر اساس آن کشف و استنتاج شوند (جانسون و دیگران، ۱۹۸۴، به نقل از مقاله فریاری، ۱۳۷۳، ص ۱۷۴).

همین تفکر انتزاعی منطق معاصر و ناتوریالیسم پوزیتیویستی حاکم بر علوم باعث شد تا اندیشه اروپایی به اشکال مختلف در فلسفه و علم جدید دچار اندیشه فرمالیسم شود، و این خود منشأ بحرانی دیگر شد. زیرا این اندیشه می‌خواست با محصولات همین فرمالیسم بر بحرانی غلبه کند که خود منشأ آن شده بود که این از نظر هوسرل ممکن نبود. وی معتقد بود که ناتوریالیسم (پوزیتیویستی) یک دیدگاه متناقض است؛ زیرا علی‌رغم این‌که ناتوریالیسم مدعی است حواس را مبنا و مبدأ شناخت گرفته ولی عملاً ضدحس است لذا به نظر هوسرل، موضع ناتوریالیسم تعارض‌آلود و مرتکب دور باطل شده بود (هوسرل، ص ۲۵؛ به نقل از خاتمی، ۱۳۹۷، ص ۳۰۲). وی گاليله را مقصر می‌دانست که بدون مقدمات لازم، ریاضیات را به ساحت تجربه منطبق کرده، بدون این‌که در این دوران فلسفه‌ای متناسب با این علوم شکل گرفته باشد و بر این پایه ویران، معمار علم نوین، سنگ اول را کج نهاده است. هوسرل معتقد است منشأ و خاستگاه هندسه برای قدما به امور عادی و عالم زندگی تعلق داشته است در حالی که گاليله آن را تبدیل به یک علم صوری کرد که ابژه‌های آن علم، همه امور غیرتجربی یا ایده‌آل هستند. در نتیجه، هوسرل ریشه بحران اروپا را گاليله می‌داند که این تمایز را درک نکرد که ریاضیات برای قدما متافیزیکی بود نه یک امر تجربی. لذا هندسه محض به شکل قدیم در طرح گاليله به شکل

^۷. EMPIRICISM.

^۸. POSITIVISM.

انضمامی درمی آید یعنی با طبیعت آمیخته می شود اما نه به سبک تجربی بلکه در قالب ریاضی. این امر منجر به تکنیک زدگی، یعنی خالی شدن علم از معنی شد که در این تحولات آنچه از دست رفت به نظر هوسرل، همانا عالم زندگی و حیات بود چون علوم «خاستگاه‌های» خود را در اعمال هر روزی زیست-جهان فراموش کرده‌اند (گاتینگ، ۱۳۹۰، ص ۱۵۴).

این فرآیند تاریخی با وجود همین نقص مهم فلسفی، نه فقط علم گالیله-نیوتنی را بنا نهاد، بلکه به فلسفه‌های آغازین دوران جدید هم راه یافت و زمینه اندیشه دوآلیستی را فرانهاد که توالی زیادی داشته است. عقلانیت دوران جدید هم که ماهیتی کمی پیدا کرده بود از همین طرح هندسی و ریاضی ناشی شد. این ثنویت دلیل پیدایش امور متعددی در دوران جدید از جمله غیرقابل فهم شدن مسائل مربوط به عقل شد. دکارت از یک سو، این عقلانیت را ماهیتا با ریاضیات گره زد و از «راسیو» سخن گفت و از سوی دیگر، عالم را ماهیتا کمی و ریاضی نمود. هوسرل این ثنویت مدرن را با تعابیر و اصطلاحات خودش در قالب ابژکتیویسم فیزیکیالیستیک و سوژکتیویسم ترنسندنتال صورت‌بندی می‌کند و معتقد است که تاریخ روحی (یعنی تاریخ انسان) در دوران جدید در تنش میان این دو شکل گرفته و این دکارت بوده که این تنش را آغاز کرده چون او (۱) هم از راسیونالیسم ابژکتیو سخن گفت و هم (۲) حرف‌های او درباره جوهر نفسانی زمینه بحث ترنسندنتال سوژکتیو را در تاریخ اندیشه جدید فراهم کرد (خاتمی، ۱۳۹۷، ص ۳۱۱-۳۱۰).

علاوه بر این و از همه مهم‌تر، این ثنویت منجر به شکل‌گیری راسیونالیسم ناتورالیستیک‌ای شد که بر حوزه‌های انسانی و روانشناسی هم غلبه کرد. در عین حال، این دوآلیسم و ثنویت جوهری که دکارت میان جوهر نفس و جوهر ماده قائل شد، زمینه را برای ظهور پسیکولوژیسم آماده کرد؛ زیرا اقتضای بحث در این باره قبول نوعی ناتورالیسم فیزیکیالیستی در علم‌النفس بود که پیامدها و مشکلاتی را به همراه داشت (کریس، ص ۱۱؛ به نقل از خاتمی، ۱۳۹۷، ص ۳۱۱).

بدفهمی دکارت در تفسیر نفس و احوال روانی من (اگو) که ناشی از همین ره‌یافت دوآلیستی او بود، به طرح دو مسأله دیگر (۱) در مورد کشف من محض و (۲) در مورد مسأله ابژکتیویته انجامید، زیرا مطابق این ره‌یافت، نفس جوهری، مستقل از جوهر مادی و عالم می‌شود، و لذا چون مبنا و ریشه‌ای در آن ندارد، ناگزیر در تأمین صحت شناخت خود از عالم، باید از ابژکتیو بودن آن مطمئن شد؛ اما برای این کار راهی به جز استفاده از همان

عقل (راسیو) نداشت، و ناگزیر آن‌چه از این راه بدست آورد ابژکتیویسم بود. در واقع علم مدرن مفتون دقت^۹ شده، یقین^{۱۰} را فراموش کرده بود. هوسرل معتقد بود که دکارت با شک دستوری خود در جستجوی مبنایی یقینی برای دانش بشری بوده، که این مبنا را در «من می‌اندیشم، هستم» یافت و «هدفش اصلاح کامل فلسفه برای تبدیل آن به علم با بنیانی مطلق است» (هوسرل، ۱۳۸۶، ص ۳۲)، اما نتوانست پیش‌فرض‌های متافیزیکی را که یکی قائل شدن جنبه جوهری برای اگو^{۱۱}، یعنی من، و دیگری روش ریاضی-هندسی را حتی در این اصل بنیادین کنار بگذارد. دکارت پس از رسیدن به کوجیتو (من می‌اندیشم)، بلافاصله با استفاده از روش ریاضی که پیش‌فرض گرفته بود به استنتاج مابقی جهان پرداخت. دکارت در همه چیز شک کرد تا به خود اندیشنده برسد - اگر امکان شک در همه چیز وجود داشته باشد - نمی‌توان در وجود خود شک شک‌کننده، شک کرد و باید کسی یعنی «من» باشم که شک کنم، بنابراین، «من فکر می‌کنم یا شک می‌کنم (پس هستم)»، اولین بنیاد یقینی دکارت است. «پس» در این جمله نشانه‌ی استدلال نیست، یعنی در این جا قیاسی صورت نگرفته است، بلکه دکارت این وجود اندیشه‌ورزانه‌ی خود را «به بدهت» دریافته است. اما دکارت از این به بعد نمی‌تواند بر اساس همان بدهت پیش برود، او فقط خودش را به بدهت دریافته است. و لذا هوسرل دکارت را نه فقط اولین پایه‌گذار راسیونالیسم ابژکتیویسمی دانسته است، بلکه او را زمینه‌ساز ویرانی آن هم دانسته است. دکارت با من می‌اندیشم رابطه «من» را با «جهان» به مثابه دو جوهر مفارق، قطع کرد و هرکدام را جوهر متمایزی قلمداد کرد که در واقع تنها وجود «من» به بدهت دریافت و فهم می‌شد و تنها یک خدا می‌توانست ضامن وجود جهان باشد. این امر منجر به خودتنهاانگاری^{۱۲} عظیمی می‌شود که تا چند قرن روح اندیشه اروپایی را در خود فروبرد و به قول کانت، این فصاحت فلسفه است که نمی‌تواند وجود جهان خارج را ثابت کند (میرزایی، ۱۳۹۳، ص ۲۲۰-۲۲۲).

درواقع، ابتکار و فرارفتن هوسرل از دکارت تفکیک «آگاهی از یک ابژه» از «وجود ابژه» نبود، بلکه مشاهده نحوه وجود ابژه در نحوه آگاهی از آن بود. از این روست که برای نخستین بار در فلسفه هوسرل، امکان گذار از نظریه معرفت به نظریه وجود میسر می‌شود، که از یک طرف عبارت است از مطالعه مستقیم ماهیت موجودی

^۹ . Exactness.

^{۱۰} . Rigorous.

^{۱۱} . Ego.

^{۱۲} . Solipsism.

که برای آگاهی پدیدار می‌شود، و از طرف دیگر مطالعه نحوه وجود ابعاد مختلف ابژه‌ها (لوییانس، ۱۹۷۳، ص ۵۸؛ به نقل از شاکری، ۱۳۸۹، ص ۸۸).

راه حل هوسرل

برنتانو، استاد هوسرل با آوردن مفهوم قصدیت^{۱۳} که آن را از فلسفه قرون وسطی وام گرفته بود، تلاش کرد تا از سولپسیسیسم دکارتی بگریزد. او نشان داد که هر کُنش آگاهی همواره آگاهی از چیزی است. مگر می‌شود اندیشد، ولی به چیزی نیندیشید! و یا دوست داشت، ولی کسی یا چیزی را دوست نداشت! لذا، هر کُنش آگاهی دارای یک هم‌پیوند است که آن را قصد و مراد می‌کند. بنابراین وقتی که «من می‌اندیشم»، پس مابه‌ازاهای اندیشه‌ی من‌اند، آن هم به صورت بدیهی، نه استنتاجی. وقتی می‌گوییم چیزی به بداهت درک می‌شود، منظور این است که کاملاً یقینی است و در همان نگاه اول مستقیماً با آن روبرو هستیم و نمی‌توان در آن شک کرد. بنابراین، مفهوم «قصدیت» گام بزرگی بود تا از سولپسیسیسم دکارتی رها شویم. یعنی با به‌کارگیری مفهوم قصدیت هرچه که علم بدیهی و یقینی در خصوص آگاهی خودمان داریم، به‌همان میزان علم بدیهی و یقینی در خصوص مابه‌ازاهای آگاهی یا به اصطلاح «ابژه‌های» آن داریم، به همین خاطر وقتی که «من می‌اندیشم، هم خودم (یعنی سوژه) هستم و هم مابه‌ازاهای آگاهی‌ام (یعنی ابژه)». اما برنتانو خود به مشکلی اساسی برخورد. اگر ابژه‌های آگاهی من وجود دارند، چرا برخی از آن‌ها مانند توهمات و رؤیاها وجود ندارند؟ راه حل‌های برنتانو و برخی شاگردانش در حل این مشکل حتی برای خود برنتانو هم قانع‌کننده نبود تا این‌که هوسرل راه حل تازه‌ای اندیشید و آن این‌که، درست است که مابه‌ازای آگاهی من وجود دارد، اما این مابه‌ازا خود شیء نیست، بلکه «نئومای»^{۱۴} آن است. نئوما تقریباً به معنای «معنا»^{۱۵} است. در واقع آنچه که در پدیدارشناسی هوسرل می‌توانیم به‌صورتی یقینی بشناسیم، این معانی و ساختارها و شرایط آگاهی هم‌پیوند با آن‌هاست که هوسرل آن‌ها را نوئیسس^{۱۶} می‌نامد. جهان اطراف و اشیای آن برای من چه معنا می‌دهند و این

^{۱۳} . Intentionality.

^{۱۴} . Neoma.

^{۱۵} . Meaning.

^{۱۶} . Noesis.

معانی چگونه در آگاهی من شکل می‌گیرند، این سوال اساسی پدیدارشناسی است. بنابراین هوسرل با جهان در نگاه معمول و طبیعی کاری ندارد و آن را کنار می‌گذارد، بلکه به جهان معانی می‌پردازد. این که یک ابژه هست یا نیست مسئله هوسرل نیست، بلکه در پی معنای آن است (میرزایی، ۱۳۹۳، ص ۲۲۲).

هوسرل می‌خواهد معنای اصلی یک ابژه را که در همه حال یکسان می‌ماند به عنوان ذات آیدوس^{۱۷} بشناسد. با این تفصیل می‌توان گفت که هوسرل در پی روشی است تا بتواند از اساس دانشی یقینی پدید بیاورد، دانشی که شکی در آن راه نداشته باشد. بنابراین از آگاهی و متعلقات یا مابه‌ازاهای آن آغاز می‌کند. هر دانشی باید در تجربه‌ی اولیه خود، به‌طور مستقیم مورد توجه و التفات «من» (اگو) قرار گرفته باشد. هوسرل یک اصل الاصول معرفی می‌کند: «هیچ نظریه قابل درکی نمی‌تواند با لحاظ کردن اصل همه اصول ما را به خطا بکشاند و آن این‌که هر شهود اولیه‌ی اصیل حاضر شده‌ایی منبع مشروع شناخت است، یعنی هر چیزی که به صورت ریشه‌ای - بنابراین می‌توان گفت در واقع بودگی «فردی» آن - در شهود به ما ارائه می‌شود، می‌بایست به سهولت به مثابه چیزی موجود پذیرفته شود، اما فقط در درون حدودی که حاضر شده است» (هوسرل، ۱۹۸۳، ص ۴۴: به نقل از میرزایی، ۱۳۹۳، ص ۲۲۳).

بنابراین، گام نخست در پدیدارشناسی هوسرل، بازگشت به شیء در دادگی بدیهی اولیه‌ی آن است. به‌طوری‌که متعلق «آگاهی من» قرار گرفته باشد. «من به عنوان فیلسوفی آغازگر به سوی هدف مفروض یک علم اصیل حرکت می‌کنم نتیجتاً آشکار است که مجاز نیستم هیچ حکمی را که به بداهت بنا نکرده‌ام، یعنی در «تجاریبی» که در آن‌ها «خود» «چیزها» و وضعیت‌ها حاضر باشند، به‌دست نیاورده باشم، معتبر بدانم» (هوسرل، ۱۳۷۲، ص ۴۷).

حال وقتی که شیئی به من داده می‌شود، یعنی آن را مستقیماً تجربه می‌کنم، دیگر نمی‌توانم در این‌که آن را تجربه می‌کنم شک کنم. هوسرل نشان می‌دهد که علم حاصله تنها می‌تواند از حیث توصیفی یقین‌آور باشد. البته باید توجه داشت این توصیف مشابه با پوزیتیویسم ادعای بی‌طرفی ندارد، بلکه کاملاً حضور سوژه را در بر ساخت ابژه به رسمیت می‌شناسد. یعنی این‌که او با استنتاج مخالف است. ما نمی‌توانیم با نتیجه‌گیری و قیاس به انتزاع پردازیم، در نتیجه رفتار متافیزیک می‌شویم (میرزایی، ۱۳۹۳، ص ۲۲۳).

^{۱۷} Idos.

این نگرش هوسرل تحول عظیمی را در روش علوم به دنبال داشت، زیرا هوسرل دادگی اولیه و بدیهی ابژه را برای من ملاک قرار می‌دهد. وقتی که علم از لحاظ یقینی بودن، تکیه بر آگاهی دارد، دیگر هر چیزی که در دایره آگاهی قرار بگیرد یا به اصطلاح قصد شود، دارای ارزش علمی است؛ حال چه پدیده خانواده در علوم اجتماعی باشد، چه سنگ بازالت در زمین‌شناسی. این‌ها هر دو به یک اندازه ارزش علمی دارند، در نتیجه، کار هوسرل به یک معنا نجات علوم انسانی بود. باید دقت کرد که هوسرل نمی‌خواهد بگوید هر چیزی علمی است، بلکه تلاش دارد بفهماند که خود تجربه‌ها و ادراک آن‌ها هیچ اولییتی بر یکدیگر ندارند؛ مشروط بر این‌که واقعا تجربه شده باشند. بنابراین، هوسرل ابژه را به وسیع‌ترین معنایش در نظر می‌گیرد. برخلاف پوزیتویسم، که ابژه در آن دقیقا مساوی شیئی فیزیکی بود، برای هوسرل ابژه می‌تواند فیزیکی، ارزشی، اجتماعی، فرهنگی و غیره باشد و به همین سان جهان نیز به مثابه بستر ابژه فقط یک جهان فیزیکی نیست، بلکه جهانی است از ارزش‌ها، فرهنگ‌ها و خود انسان‌ها با تمام آمال، افکار و کردارشان.

پدیدارشناسی چیست؟

فلسفه به طور سنتی به چهار حوزه اصلی تقسیم شده است: منطق، معرفت‌شناسی، متافیزیک یا وجودشناسی، و اخلاق. فلسفه اجتماعی و فلسفه سیاسی ذیل نظریه ارزش به اخلاق ملحق می‌شوند. پدیدارشناسی – که در قلم هوسرل شکل گرفت – پنجمین حوزه اصلی فلسفه را تشکیل می‌دهد (اسمیت، ۱۳۹۳، ص ۷۰). پدیدارشناسی (دانشی) است که به عنوان مطالعه ذات آگاهی آن‌گونه که از منظر اول شخص تجربه می‌شود تعریف شده است (همان، ص ۱۷). کلمه‌ی «پدیدارشناسی» به تمایزی باز می‌گردد که کانت میان نوم^{۱۸} و فنومن^{۱۹} قائل شد. فنومن یا پدیدار عبارت است از ظهور و نمود واقعیت برای آگاهی؛ درحالی که نوم، خود واقعیت است و در ورائی فنومن قرار دارد. هوسرل، قرار دادن واقعیت را در پس پدیدار، نادرست می‌دانست و معتقد بود: برای دست یافتن به ماهیت آن‌چه هست، باید به پدیدار توجه کرد و اهمیتی ندارد که این پدیدار، وجودی جدا از آن‌چه ما آن را می‌شناسیم دارد یا نه. از نظر وی، ما باید واقعیتی را که ادعا شده و در پس پدیدار قرار دارد در پراتز بگذاریم و از آن بحث نکنیم. فیلسوف فقط باید به بررسی چیزی بپردازد که برای آگاهی‌اش پدیدار شده

^{۱۸} . NOUMENON.

^{۱۹} . PHENOMENON.

است. او باید توصیف دقیقی از پدیدار ارائه دهد؛ زیرا حقیقت، عبارت است از آن چیزی که پدیدار می‌شود نه آنچه در پس پدیدار قرار دارد (علوی‌تبار، ۱۳۸۸، ص ۷۸).

بدین ترتیب، اصطلاح «پدیدارشناسی» از نظر هوسرل، کار توصیف، اکتشاف، تجزیه و تحلیل پدیدارهاست و مضمون اصلی آن «روشن کردن ماهیت معرفت» و «ابژه» آن است که بخش اصلی کل پدیدارشناسی هوسرل را تشکیل می‌دهد. از سوی دیگر از نظر هوسرل، پدیدارشناسی به معنای یک «علم»، نظامی از رشته‌های علمی است، اما هم‌چنین و بالاتر از همه دال بر یک «روش» و یک رویکرد ذهن؛ یعنی رویکرد مخصوص فلسفه، «روش» مخصوص فلسفه است (هوسرل، ۱۹۸۱، ص ۱۶۶؛ به نقل از شاکری، ۱۳۸۹، ص ۱۰۶).

در نتیجه می‌توان گفت که پدیدارشناسی مطالعه‌ی ساختار آگاهی و ابژه‌های متضایف با آن از منظر اول شخص مفرد است، یعنی این‌که هر پدیده‌ای از آن حیث که توسط من و برای من آشکار می‌شود، هر خصوصیت و معنایی که بخواهد داشته باشد، می‌بایست خارج از این رابطه‌ی قصدی نباشد. بنابراین، هر پدیده‌ای که تحت پژوهش است، چونان پروژه‌ای باز و امری همواره تازه بررسی می‌شود و شعار معروف هوسرل یعنی بازگشت به خود آن شیء، دلالت دارد بر کنار گذاشتن پیش‌فرض‌ها و یافتن طرق تجربه و مشاهده خود شیء (میرزایی، ۱۳۹۳، ص ۲۲۴). از این رو، می‌توان پدیدارشناسی را به مثابه مطالعه عقل بماهو عقل^{۲۰}، نفس بماهو نفس، یا خرد بماهو خرد^{۲۱} تعریف کرد. و شاید بهتر از همه این است که آن را مطالعه حقیقت بماهو حقیقت بخوانیم. بنابراین، پدیدارشناسی تنها در مقام آن نیست که به حقیقت پدیده‌های ذهنی دست یابد، بلکه می‌خواهد بداند، «این پدیدارها چه رابطه‌ای با ارگانسیم (اندامگان) حسی، بدنی و عوامل محیطی دارند. در واقع، پدیدارشناسی هم توضیح ذهن، هم توضیح و تفسیر محتوا و موضوع ذهن است؛ خواه آن موضوع وجود واقعی داشته و موافق با دنیای خارج باشد و خواه وجود واقعی نداشته و موافق با دنیای خارج نباشد.

مفهوم‌سازی

هوسرل برای ورود به قلمرو گسترده فلسفه و معرفی طرح کلان خود به منظور غلبه‌ی فلسفی بر بحران غرب معاصر، به زنجیره‌ای از مفاهیم و اصطلاحات تعین بخشید تا بتواند در سایه آن، نظام فلسفی خود را تبیین کند.

۲۰ . intellect as intellect.

۲۱ . reason as reason.

۱. اپوخه کردن پدیدارها

معنای پدیدارشناسانه پدیدار که مفهومی کلیدی است، ترجمه واژه *phenomen* است. این واژه، گاهی به «پدیده» نیز ترجمه شده است لیکن، پدیدار هم لفظاً و هم به لحاظ معنا مناسب‌تر به نظر می‌رسد چون به معنای *phenomen* نزدیک‌تر است و نشان از وجود نوعی استقلال در خود مسمی دارد. ولی پسوند «ه» در پدیده به کلمه، معنای مفعولی می‌بخشد و آن را تا حدودی به امری دیگر (مثلاً آن‌که آن را آفریده یا آن‌که برای او به ظهور رسیده) وابسته می‌کند. اما پرسش این است که آیا همواره چیزها همان‌گونه که هستند به دیدار درمی‌آیند یا ممکن است چیزی آن‌گونه نباشد که به نظر می‌رسد؟ از اینجا دو مفهوم «بود» و «نمود» در مقابل هم قرار می‌گیرند. نمود همان چیزی است که ابتدائاً و غالباً از اشیاء به نظر می‌رسد. ولی آنچه به نظر می‌رسد ممکن است صرفاً صورتی خیالی (امر متخیل) یا گونه‌ای توهم باشد. بنابراین پدیدار به معانی مختلفی به کار می‌رود از قبیل ۱. اشیاء همان‌گونه که در زندگی روزمره با آن‌ها آشنائیم، ۲. صورت خیالی یا پندار صرف، ۳. موجودات فیزیکی و مادی محض، ۴. داده‌های حسی که چیزی ورای آن‌ها وجود ندارد، ۵. آنچه از اشیاء بر ما ظهور می‌کند و ما به آن آگاهی می‌یابیم، متمایز از خود چیزها که از ما پنهان و برای ما ناشناخته‌اند، ۶. مفهوم پدیدارشناسانه پدیدار را از همان شعار پدیدارشناسی «پیش به سوی خود اشیاء» (*zu sachen selbst*) می‌توان دریافت؛ یعنی ما باید به خود اشیاء توجه کنیم.

حال این پرسش مطرح می‌شود که آیا با هر روی آوردنی، آنچه بدان روی می‌آوریم (موجود، شیء) به یک‌باره و همان‌گونه که هست پدیدار می‌شود؟ و نیز آیا خود روی آوردن به طرق متفاوت صورت می‌گیرد؟ یعنی آیا ما واجد روی آوردن‌های متفاوت و متنوع هستیم؟ و اساساً نقش روی آوردن‌های ما در ظهور چیزها برای آگاهی چیست؟ و از سوی دیگر آیا موانعی بر سر راه پدیدارشدن چیزها برای آگاهی وجود دارد و اگر وجود دارد آن موانع چیست و منشأ آن‌ها کجاست؟ پاسخ این است که اشیاء، خودشان را نشان می‌دهند و یا پدیدار می‌شوند،

^{۲۲} همواره ظهور برای آگاهی است. اما آگاهی چیست که به اشیاء امکان ظهور می‌دهد؟ تا پاسخ دقیقی به این پرسش داده نشود، مفهوم و معنای پدیدارشناسانه پدیدار نیز معلوم نخواهد شد. معمولاً آگاهی چون ظرفی دانسته می‌شود که دانسته‌ها یا متعلق‌های آگاهی، درون آن قرار گرفته و به عبارتی معلومات یا متعلقات آگاهی حال در آن هستند. آیا این تلقی از آگاهی قابل‌پذیرش است؟ پاسخ هوسرل، منفی است. زیرا در این صورت آگاهی را همانند یکی از اشیاء جهان و در ردیف سایر اشیاء قلمداد کرده‌ایم. در حالی که آگاهی معنایی متفاوت با تمام اشیاء و امور دارد.

اما عملاً موانعی بر سر راه پدیدارشدنشان وجود دارد. این موانع از سوی خود آنها نیست، بلکه از جانب ماست. به همین جهت است که هرگونه ظهوری از اشیاء، «پدیدار» به معنای پدیدارشناسانه کلمه نیست. این موانع را باید شناخت و کنار گذاشت. هوسرل عمل برداشتن چنین موانعی را اپوخه یا تعلیق و نیز تحویل^{۲۳} می‌نامد. با اپوخه یا درپرانترنهادن اعتقاد به جهان و وجود واقعی اشیاء، از رویکرد طبیعی به رویکرد پدیدارشناختی وارد می‌شویم. به نظر هوسرل ما می‌توانیم ذات چیزی را (خود آن را) حتی در یک مصداق مشاهده کنیم. مثلاً در یک سیب سرخ می‌توانیم «ذات سرخی» را مشاهده کنیم. پس شرط لازم دیگر برای آن‌که چیزی برای ما به معنای پدیدارشناسانه «پدیدار» شود، توانایی شهود ذات یا دیده‌ذات بین داشتن ماست. روی‌آوردگی (Intentionality) آگاهی در پدیدارشدن امور به معنای پدیدارشناسانه لفظ نقش قطعی دارد. برای آن‌که خود اشیاء «پدیدار» شوند باید از رویکرد طبیعی خارج شویم، اعتقادهای خود راجع به آن‌ها را تعلیق کنیم، وجود واقعی آن‌ها را در پرانتز بگذاریم و از آن عزل نظر کنیم و آن‌ها را همان‌گونه که بر آگاهی پدیدار می‌شوند، دریابیم و توصیف کنیم. برای این کار لازم است بتوانیم آنچه را از آن خود شیء است از آنچه از آن شیء نیست، تمیز دهیم (شهود ذات). با تعلیق پدیدارشناسانه درمی‌یابیم که ما و جهان دو امر متقابل نیستیم. جهان، جهان آگاهی ماست و آگاهی ما پدیدارها را تقویم می‌کند (صافیان، ۱۳۹۷، ص ۵).

اپوخه واژه‌ای یونانی به معنای «اجتناب و دوری کردن از چیزی» (موستاکاس، ۱۹۸۶، ص ۸۵)، «خودداری کردن از هرگونه حکم در مورد وجود عالمی خارج از آگاهی بشر» و «روی برتافتن از عادات فکری متداول» است (نقیب‌زاده، ۱۳۸۵، ص ۱۷۳).

هوسرل اذعان می‌دارد که من این جهان را هم‌چون یک سوفیست نفی نمی‌کنم؛ در وجود واقعی‌اش همچون یک شکاک تردید نمی‌کنم؛ بلکه اپوخه پدیدارشناختی را اعمال می‌کنم که مرا کاملاً از هرگونه حکمی راجع به وجود واقعی مکانی و زمانی باز می‌دارد (هوسرل، ۱۹۸۳، ص ۶۱؛ به نقل از ازکیا و دیگران، ۱۳۹۶، ص ۲۸۱).

هدف ما از این در پرانتز گذاشتن، فتح منطقه جدیدی از وجود است؛ منطقه تجربه‌های محض، آگاهی محض، هم‌بسته‌های محض آگاهی و من محض آن (هوسرل، ۱۹۸۳، ص ۳۳؛ به نقل از شاکری، ۱۳۹۴، ص ۱۴۸).

از این رو، با انجام اپوخه، اعیان خارجی کنار گذاشته می‌شوند و آنچه به بداهت می‌ماند نمود آن، پدیدار آن، یا به بیانی دیگر، مثلا درخت ادراک شده توسط من است. درختی که در ذهن من است همان صفات و ویژگی‌های درخت بیرونی را دارد، ما فقط از حکم به وجود خارجی آن که در معرض کون و فساد و تغییر و سوختن و غیره است، پرهیز کرده‌ایم تا به ماهیت آن نزدیک شویم و از آنجا درخت را ادراک کنیم. برای چنین مقصودی اصلا با درخت یا هرچیز دیگری به این اعتبار که جدا از توجه و آگاهی ما، مثلا در باغ قرار دارد، سروکار نداریم. پس برای دست‌یابی به ذوات باید بتوان اصلی‌ترین پیش‌فرض‌ها را در «هالاین» قرار داد یا به «تعلیق» درآورد. از نظر هوسرل، وظیفه فلسفه حقیقی چیزی جز رهایی از هرگونه پیش‌داوری ممکن برای نیل به علمی حقیقتا خودمختار نیست. او اصلی‌ترین پیش‌فرض را تعهد «بودشناختی» ما؛ یعنی حکم به وجود جهانی خارج از ما می‌داند. پس حکم به وجود داشتن جهان را باید به تعلیق درآوریم؛ با انجام چنین اپوخه‌ایست که هوسرل مدعی است ما وارد سپهری نوعا جدید از وجود تحت عنوان «تجربه استعلایی» می‌شویم. «قلمرو آگاهی استعلایی به بیانی قلمرو وجود مطلق است... که بنیاد همه قلمروهای دیگر وجود، در آن است» (ازکیا و دیگران، ۱۳۹۶، ص ۸۲۱).

۲. حیث التفاتی

زمانی که عقل‌گرایان^{۲۴} معتقد بودند که معرفت نهایتا مبتنی بر عقل است، تجربه‌گرایان^{۲۵} عقیده داشتند که معرفت در نهایت در ادراک حسی بنا نهاده می‌شود و سپس کانت که ترکیبی از آموزه‌های عقل‌گرایان و تجربه‌گرایان را مطرح کرد؛ هوسرل وارد میدان شد و عنوان کرد که عمیق‌تر از ساختار عقل یا احساس، یا مقولات فاهمه کانتی، ساختار خود آگاهی است: آنچه او حیث‌التفاتی می‌نامید، یعنی شیوه‌ای که آگاهی بدان شیوه به انواع گوناگون اشیای جهان «معطوف» است یا آن‌ها را بازنمایی می‌کند و بدین وسیله مبنای صحیحی برای معرفت فراهم می‌آورد (اسمیت، ۱۳۹۳، ص ۳۰). این اصطلاح نزدیک‌ترین پیوند را با پدیدارشناسی دارد. برای برداشت صحیح از حیث التفاتی در فلسفه هوسرل باید به تأثیر برنتانو در فلسفه وی توجه کرد که به روان‌شناسی توصیفی قائل بود. روان‌شناسی توصیفی به بررسی کارکردهای نفسانی در رابطه با اشیاء و ابژه‌ها

^{۲۴}. دکارت، لایبنیتس، اسپینوزا و دیگران

^{۲۵}. لاک، بارکلی، هیوم و دیگران

آن گونه که در خود کردارهای نفسانی جای دارند، می‌پردازد. در این نوع روان‌شناسی هر کردار نفسانی به چیزی روی می‌آورد و در آن وجه مشخص همه کنش‌های روانی را جهت‌یافتگی یا دربارگی می‌داند؛ یعنی ارجاع به محتوایی یا جهت‌گیری به سوی ابژه‌ای. بازخوانی هوسرل از این عبارت چنین است: در ادراک چیزی ادراک می‌شود و در تخیل چیزی تخیل می‌شود، در بیان چیزی بیان می‌شود و در عشق چیزی دوست داشته می‌شود. یعنی در پدیدارشناسی هوسرل حیث التفاتی را باید اساساً به معنای معرفت‌شناختی دانست و نه در معنای نظریه کنش انسانی. بنابراین حیث التفاتی را می‌توان به این معنی دانست که آگاهی همواره آگاهی از چیزی است، آگاهی فقط وقتی آگاهی است که متوجه چیزی باشد. معلوم یا متعلق آگاهی نیز جز در ارتباط با آگاهی قابل تعریف نیست، معلوم همواره معلوم برای مدرکی است. پس در این صورت، هیچ یک از اعمال آگاهی ما از متعلق خود جدا نیست و این متعلق هم، چیزی به غیر از خود این اعمال نیست. با این بیان، هر آگاهی یا اندیشه‌ای ذاتاً درباره چیزی یا از چیزی است که با آن آگاهی پیوسته است. آگاهی ساختار دوسویه (نوماتیک و نوئتیک) یا حیث التفاتی دارد که در اولی نوئما یا معنای شکل‌گرفته تحلیل می‌شود و در دومی اعمالی از آگاهی که این معانی در آن تقویم می‌یابند. براین اساس، دوگانگی بین سوژه و ابژه برای هوسرل از میان می‌رود و آنچه که هست سوژه است و التفات‌های آن به پدیدارها. فایده این حیث التفاتی برای فلسفه این است که طرح آن به ما کمک می‌کند تا معنای عمومی تفکر، تعقل و تصور را بازیابیم و ما را قادر می‌سازد تا جایگاه انسانی خود را به عنوان مباشر حقیقت بازشناسیم.

۳. من استعلایی

ما همواره از اندیشه آغاز می‌کنیم، اما با فراموشی آن، در نهایت در طبیعت قرار می‌یابیم. نه این که نظریاتی همچون انفجار بزرگ، فرگشت، ساختار اتمی مواد و... به سادگی نادرست باشند؛ مسئله بر سر آن رویکردی است که چنین نظریاتی را در زمینه‌ی خود پرورش می‌دهد. به همین دلیل هوسرل در عین پذیرش پراگماتیستی علم مدرن، شدیداً نسبت به ادعاهای معرفت‌شناختی آن هشدار می‌دهد. این که به جای رنگ سرخ که ادراک می‌شود، موج الکترومغناطیسی با طول موج ۷۰۰ نانومتر بگذاریم، گرچه قدرت کنترل و پیش‌بینی به ما می‌دهد، اما به هر حال ما را از خود آن چیزی که قرار است بشناسیم، از خود رنگ سرخ، محروم می‌کند و امر دیگری را جانشین آن می‌سازد. توصیف این امر جایگزین، هرچند دقیق و کامل باشد، ما را قدمی به هدفمان نزدیک‌تر

نمی‌سازد. هوسرل دل‌نگران فراموشی این جانشینی و نیز اعتماد ساده‌لوحانه‌ای است که انسان معاصر نسبت به علم مدرن در سر می‌پرورد. پدیدارشناسی ما را به مواجهه‌ی بی‌واسطه با هستی فرا می‌خواند، مواجهه‌ای که جهان علم، جهان هنر، جهان اساطیری و... در آن وقفه ایجاد کرده‌اند؛ به همین دلیل است که هوسرل ما را به بازگشت به خود دعوت می‌کند، چراکه فضای فرهنگی حاکم بر دنیای مدرن را مستلزم از خودبیگانگی می‌داند. امروز، اندیشه‌گرفتار رویکرد علمی است و با فراموشی سرشت استعلایی خود، طبیعت را محیط بر خود می‌داند؛ طبیعتی که معنا و تحقق خود را در دل همین اندیشه به دست می‌آورد. کنار گذاشتن جهان عرفی و علمی، به نفع زیست-جهان، خودآگاهی حقیقی را در پی دارد و به گم‌گشتگی تاریخی انسان در طبیعت پایان می‌بخشد. مواجهه‌ی بی‌واسطه با هستی، تنها در دل «من استعلایی» امکان‌پذیر است؛ امکانی که مدرنیته آن را از ما سلب کرده است.

۴. منطق استعلایی

هوسرل اعتقاد داشت که هیچ یک از علوم به اصطلاح دقیق، که با کارآیی تمام از زبان ریاضی استفاده می‌کنند، نمی‌توانند به فهم تجارب ما از جهان یاری رسانند - جهانی که آن علوم وجودش را بدون انتقاد از پیش می‌پذیرند و مدعی هستند که با شاخص‌ها و ابزارهای اندازه‌گیری خود آن را می‌سنجند. علوم تجربی، جهان را به عنوان چیزی از پیش داده شده تلقی می‌کنند، اما این علوم و ابزار آن‌ها خود جزئی از همان جهان هستند. نتایج به‌ظاهر مطمئن، علمی چون منطق، ریاضیات، فیزیک و روان‌شناسی را نیز تهدید می‌کنند (شوتز، ۱۳۷۱، ص ۱۳). هوسرل کار فنی منطق ریاضی را در حیطه «هکرها و متخصصان باهوش» می‌دانست و معتقد بود فیلسوف باید در جست‌وجوی توضیح فلسفی بیشتری در مورد بنیان‌های منطق و ریاضی باشد. وی معتقد است که منطق به ایده‌های عینی مربوط است نه ایده‌های سوژکتیو و باید معانی ایده‌آل عینی را مفروض بگیریم تا عینیت منطق را تبیین کنیم. منطق بدون معنای ایده‌آل فقط می‌تواند به شیوه‌های تصادفی‌ای که افراد از قضا مطابق با آن‌ها استدلال می‌کنند، خواه به درستی خواه به نادرستی، مربوط می‌باشد. در این مسیر روان‌شناسی‌گرایی قرار می‌گیرد که عبارت از تحویل منطق به روان‌شناسی است (اسمیت، ۱۳۹۴، ص ۷۳). آنچه هوسرل منطق می‌نامد یک طرح فلسفی است که نظام‌های زبانی، حیث‌التفاتی و وجودشناسی و، اگر بداهت را بیافزاییم، معرفت‌شناسی را دربردارد. فلسفه هوسرل، به یک تعبیر، یک وجود-پدیدار-منطق را مطرح می‌کند:

نظامی که ساختارهای زبان، ذهن یا تجربه، و جهان را تفصیل می‌دهد و با یکدیگر همبسته می‌کند (اسمیت، ۱۳۹۳، ص ۵۸). از نظر وی منطق «محض» همان «نظریه علم»، «نظریه نظریه‌ها» است که صور اساسی یا مقولات مفهوم (مفهوم، گزاره، رابط)، صور اساسی یا مقولات اشیا (فرد جزئی، ویژگی یا رابطه، وضع امور)، و همبستگی‌های معناساختی میان صور مفهوم و صور شیء را ترسیم می‌کند (همان، ص ۱۶۶). این منطق بنیان علوم را پی‌ریزی می‌کند و به عنوان علمی که خرد را در قالب مفهومی گسترده مورد مطالعه قرار می‌دهد شرط امکان‌پذیری هر علمی محسوب می‌شود (گاتینگ، ۱۳۹۰، ص ۱۵۷). مهم این است که بدانیم هر نشانه‌ی ویژه، مبین موضوع ایده‌آل هستند اما خود موضوع ایده‌آل نیستند (مثل = نشانه جذر). پس باید بین یک نشانه و معنای آن تمایزی دقیق نهاد. اهمیت این تمایز هوسرل را، می‌توان در خرسندی برخی منطق‌دانان معاصر دید که منطق و علم و حتی فلسفه به یک نظام معنی‌شناختی از پیش تعیین شده، تحویل شده. این امر جوهر نظریه «برساختن» هوسرل است که کلید تعبیر منطق به‌شمار می‌رود. منطقی که در مدارس تدریس می‌شود، منطق صوری است که مبتنی بر مفروض شمردن جهانی است که در آن اشیائی با کیفیت و نسبت‌هایی میان آن‌ها وجود دارد. فرض اصلی این نوع منطق، اصل حمل محمول بر موضوع، مطابق این فرمول است = الف، ب است. در حالی که، منطق صوری باید بر مبنای منطق فرآیندهای برساختی استوار شود که خود فقط در قلمرو استعلایی قابل بررسی است و این قلمرو نیز فقط با تحویل پدیدارشناختی حاصل می‌شود. این شرح بسیار ساده نشان‌دهنده تمایزی است که هوسرل میان منطق صوری و استعلایی می‌نهد (شوتز، ۱۳۷۱، ص ۲۶).

۵. شهود ایده‌تیک یا شهود ذوات

از نظر هوسرل فلسفه، علم مطالعه ذوات است. به سخن دیگر، پدیدارشناسی هوسرل، در واقع، «فلسفه ذوات» است. چون وی بر این باور است که علم حقیقی علمی است که درباره امور ضروری باشد و فقط ذوات است که ضروری است. از سوی دیگر، ذات از نظر هوسرل فقط به معنی مفهوم کلی است و آن هم فقط به عنوان موضوع وجدان یا به مثابه‌ی پدیدار. یعنی آنچه هوسرل در پی آن است، پدیدار یا ذوات است؛ لذا، از آن رو که نمایان و ظاهر می‌شوند، آن‌ها را پدیدار می‌نامیم و از آن رو که معنی و حقیقت چیزها هستند، می‌توانیم آن‌ها را ذات بخوانیم. زیرا هوسرل شهود را دارای دو قسم می‌داند: شهود حسی^{۲۶} و شهود مثالی^{۲۷}. به نظر وی، هر دو

^{۲۶} . sensible intuição

قسم شهود متعلقات خاص خود را داراست. متعلق شهود حسی، امور واقع^{۲۸} و متعلق شهود مثالی، ذوات^{۲۹} است.

توضیح بیشتر آن که، هوسرل به دو قسم علم معتقد است: قسم اول را «علم طبیعی» می‌داند که به امور واقع می‌پردازد. موضوع بحث در این قسم از علوم، افراد^{۳۰} موجود در طبیعت است. به همین دلیل، به نظر هوسرل، می‌توان علوم طبیعی را با علوم تجربی یکی گرفت و مبنای چنین علمی را تجربه و به بیانی، شهود تجربی دانست. اما قسم دیگری از علوم وجود دارد که موضوع بحث آن اموری غیرتجربی از قبیل منطق محض، ریاضیات محض و ... است. هوسرل هندسه را نمونه بارز این نوع از علوم می‌داند؛ زیرا هندسه نه به امور واقع، بلکه صرفاً به روابط و نسبت‌ها می‌پردازد. هوسرل این قسم علوم را «علوم ذوات» می‌خواند، وی به دنبال راهی است که ما را به خود اشیا برساند. لذا اگر قرار نیست مباحث فلسفی و نظری، توخالی باشد باید همواره با شهود همراه باشد. از نظر وی ما از راه حواس به پدیدارها نائل می‌شویم، پس آن‌ها همیشه همراه معنی یا ماهیت و ذات برای ما معلوم می‌شوند، لذا ورای داده‌های حواس نوعی شهود یا شهود ماهیت وجود خواهد داشت. اما شهود ماهیت به این معنی نیست که تأملی عرفانی وجود داشته باشد که به افراد خاصی امکان دهد چیزی را ببینند که دیگران نمی‌بینند، بلکه برعکس روشن می‌کند که معنای پدیدار، ذاتی پدیدار است و می‌توان به وضوح آن را ادراک کرد. برای هوسرل شهود، کنش یا حالتی از آگاهی است که دارای محتوایی درون‌باشنده است. وجه تمایز شهود که آن را از دیگر اشکال بازنمایی از قبیل تصورات جدا می‌سازد این است که محتوی یا عین آن‌ها بی‌واسطه نزد آگاهی حاضر است که هوسرل مایل است بگوید آن‌ها «بشخصه» نزد آگاهی حاضر هستند، زیرا آن‌ها هم فی‌نفسه وجود دارند و هم لخت هستند؛ یعنی صرفاً از حیث خودشان و نه کار ویژه‌شان در آگاهی حضور دارند. در این شهود ما می‌کوشیم تا به جنبه‌ای دست یابیم که بدون آن شیء هستی خود را از طریق آن به دست می‌آورد. با این شهود به آیدوس یا مثال شیء دست یافته‌ایم که متعلق بی‌واسطه ادراک ماست. بنابراین شهود ماهیت عبارت است از مشاهده معنی و ایده‌آلی که به امر واقع، که به صورت مادی ادراک

^{۲۷} . eidetic intuition

^{۲۸} . facts

^{۲۹} . essences

^{۳۰} . individuals

شده، اطلاق می‌کنیم... که هرچند از تجربه به دست آمده‌اند اما قوانین و ساختار خاص خود را دارند. او در این حالت ما را قادر به تجربه یک موجود و نحوه وجود آن می‌داند که روح خود شیء را به دست می‌دهد.

۶. آگاهی

یکی از اساسی‌ترین مفاهیم پدیدارشناسی، مفهوم آگاهی است. این مفهوم نه فقط ضمیر و وجدان، بلکه ماهیت و سرشت آگاهی ما از خودمان بر جهان زندگی و روابط میان وجدان‌ها را شامل می‌شود. مفهوم آگاهی، به چیزی است که شامل فرآیند آگاه بودن و موضوع آگاهی است. از سوی دیگر، پدیدارشناسی، آگاهی را پلی میان ذهن و علم می‌داند که آن دو وجه را به صورت واحدی درمی‌آورد. این نوع آگاهی سرچشمه و اساس یکپارچگی شناخت است (ازکیا و دیگران، ۱۳۹۶، ص ۸۲۱).

۷. نوئما^{۳۱} و نوئیس^{۳۲}

هوسرل عمل معنابخش را نوئیس و شیئی که مورد نظر است را نوئما می‌داند. شیء ذهنی با خود شیء واقعی یکی نیست و انطباق ندارد، که اگر انطباق یابد، هوسرل آن را شیء ذهنی کامل^{۳۳} یا انضمامی می‌نامد. باید توجه داشت که هر پدیده‌ای شیوه آشکار شدن^{۳۴} خود را دارد و پدیده‌ها در دادگی، روش‌های خاص خود را دارند (ساکولوفسکی، ۱۳۸۴، ص ۸۳). مثلاً، پدیده‌های بصری متفاوت با پدیده‌های سماعی آشکار می‌شوند و هرکدام ابزار ادراکی متفاوتی را می‌طلبند و نیز پدیده‌های درونی مانند احساس غم یا گرسنگی با پدیده‌های بیرونی هم‌چون شنیدن یک موسیقی متفاوت آشکار می‌شوند. معمولاً حس بینایی همان‌طور که ارسطو در ابتدای متافیزیک اعلام می‌کند، در اکثر ابژه‌ها حس نهایی است. مثلاً فرد می‌گوید بوی غذا به مشام می‌رسد، گرمای غذا را حس می‌کنم، صدای پخته شدن آن را می‌شنوم، اما در نهایت می‌گوید خود غذا را می‌بینم. با این همه، برخی ابژه‌ها مانند موسیقی صوتی‌اند و شنوایی حس نهایی است. هوسرل نشان می‌دهد که هنگام قصد کردن یک ابژه، یعنی مراد کردن آن و متوجه آن شدن، علاوه بر این که معنایی از آن ابژه برای آگاهی شکل می‌گیرد،

^{۳۱} . Noema.

^{۳۲} . Noesis.

^{۳۳} . Voll Noema.

^{۳۴} . Mode of Appearance.

که آن را نوئما^{۳۵} می‌نامد، شرایط آگاهی متناسب با آن نیز در این قصدیت آشکار می‌شود که آن را نوئسیس^{۳۶} می‌نامد. نوئما به جنبه‌گیری ابژه اشاره دارد و نوئسیس به جنبه‌های معنادهی که هر کدام بُعدی از پژوهش پدیدارشناسانه را به نحو توصیفی به خود اختصاص می‌دهند (میرزایی، ۱۳۹۳، ص ۲۳۵).

توصیف نوئماتیک یعنی آن‌جا که نوئما یا معنای شکل‌گرفته مورد تحلیل قرار می‌گیرد و توصیف نوئتیک آن‌جا که نوئسیس یا اعمالی از آگاهی مورد نظرند که این معناها در آن‌ها متقوم شده‌اند این دو وجه درعین حال هم‌بستگی و تضایفی ناگسستنی را نشان می‌دهد (هوسرل، ۱۳۸۶، ص ۱۸).

بنابراین، محقق باید متوجه باشد که معنایی که به دست می‌آورد نه کاملاً عینی و خارجی‌اند و نه کاملاً وابسته به او، بلکه در تضایفی دو طرفه بین سوژه و ابژه شکل می‌گیرند (میرزایی، ۱۳۹۳، ص ۲۳۵).

۸. افق^{۳۷}

باید آگاه باشیم که دانای مطلق نیستیم، یعنی به همه ابعاد یک پدیده هم‌زمان نمی‌توانیم التفات داشته باشیم. همواره از نقطه‌ای و گوشه‌ای به شیء می‌نگریم و مثلاً یک مکعب را از یک طرف شش‌گوشه آن می‌بینیم، یعنی یک ادراک پُر داریم که در بستری از ادراکات خالی قرار گرفته است و نیز، خود مکعب در بستری از ابژه‌های دیگر قرار گرفته است. علاوه بر این، ذهن من نیز در بستری از التفاتات خود این التفات را دارد. هوسرل این بسترها را «افق» می‌نامد. ما همواره از نقطه نظری هم از حیث ذهنی و هم عینی به اشیاء می‌نگریم (میرزایی، ۱۳۹۳، ص ۲۳۳). هوسرل بر این نکته تأکید می‌کند که هرچند افق‌ها در یک زمان خاص ممکن است به‌عنوان یک حد عمل کنند اما همواره دروازه‌هایی به چیزی فراتر نیز هستند. درواقع، ممکن است افق دیدمان از یک ساختمان محدود به یکی از طرف‌های آن باشد اما ما آن را به عنوان ساختمانی سه‌بعدی که دارای سمت‌های دیگر هم هست ادراک می‌کنیم. یعنی آن‌چه را که به واسطه حواس از یک ساختمان درک می‌کنیم، توسط افق‌مان به‌صورت کامل به ادراک درمی‌آید. افق اطلاعات ناقصی را که به واسطه حواس از یک ابژه داریم کامل می‌کند (واعظی، ۱۳۹۰، ص ۶۳). در هر ادراک خارجی، هریک از جوانب «واقعا» ادراک‌شده شیء به جوانبی اشاره

^{۳۵} . Noema.

^{۳۶} . Noesis.

^{۳۷} . Horizon.

دارند که هنوز ادراک نشده بلکه در حالت انتظاری غیرشهودی به مثابه جوانبی که «در آینده» ادراک خواهند شد پیش‌بینی می‌شوند (رشیدیان، ۱۳۸۴، ص ۲۵۴). مثلاً سمفونی نهم بتهوون اگر توسط صدها گروه ارکستر در صدها زمان و مکان دیگر نواخته شود، باز هم همان سمفونی نهم بتهوون است. ما هرگاه چیزی را درک می‌کنیم، آن چیز همراه یک معنای ثابت درک می‌شود و به اصطلاح در یک تألیف^{۳۸} به ما داده می‌شود^{۳۹}. بنابراین وقتی هوسرل می‌گوید گام نخست در پدیدارشناسی بازگشت به شیء در دادگی اولیه‌اش است، این دادگی اولیه به یک وجه تک‌بعدی خلاصه نمی‌شود، بلکه به صورت کل مراد می‌شود. در واقع، آگاهی، آن را به تمامیت^{۴۰} می‌رساند. بنابراین، هنگام چرخاندن یک مکعب و جوهی که رد شده‌اند و گذشته‌اند با جوهی که خواهند آمد در پیوندند و این دو وجه همدیگر را متعین می‌کنند، یعنی معنای واحدی از سوی آگاهی برای آن شکل می‌گیرد که هوسرل این را اصطلاحاً «تقویم»^{۴۱} می‌نامد^{۴۲}. ما جهان اطراف‌مان را برمی‌سازیم، نه به این معنا که آن را خلق می‌کنیم، بلکه به این معنا که به آن جهت و وحدت می‌بخشیم (میرزایی، ۱۳۹۳، ص ۲۳۴). هوسرل با مفهوم افق می‌کوشد تا چگونگی تلفیق همه قصدیت‌های محدود شده معنا را در تداوم بنیادین کل توصیف کند. افق یک مرز انعطاف‌ناپذیر نیست، بلکه چیزی است که با شخص حرکت می‌کند و او را به پیشرفت بیشتر دعوت می‌نماید. بنابراین قصدیت افق که وحدت جریان تجربه را می‌سازد هم‌تا و هم‌رتبه قصدیت افق مربوط به شیء است که به همان اندازه هم جامع و فراگیر است. زیرا هر چیزی که به عنوان امری موجود داده می‌شود به حسب جهان عرضه می‌گردد و بنابراین افق جهان با آن داده می‌شود (گادامر، ۱۹۸۹، ص ۲۵۴؛ به نقل از واعظی، ۱۳۹۰، ص ۶۷). افق در تلقی هوسرل دو ویژگی مهم دارد: ۱. افق آنچه را بی‌واسطه احساس می‌شود از آنچه نمی‌توان آن را مستقیماً احساس کرد متمایز می‌کند. در واقع، افق تعیین حدود می‌کند و تفکیکی ارائه می‌دهد از آنچه به حس درآمده و از آنچه به حس درنیامده است. ۲. افق نه تنها ادراک شیء را به

۳۸. Synthesis.

۳۹. برای آگاهی بیشتر نک: مقدمه‌ای بر پدیدارشناختی، نوشته رابرت ساکالوفسکی، ترجمه محمدرضا قربانی.

۴۰. Completeness.

۴۱. Constitution.

۴۲. در واقع زمانی که می‌گوییم آگاهی ابژه را تقویم می‌کند، به این معنا نیست که آگاهی این کار را به‌طور انتخابی و کاملاً نسبی‌گرایانه و یا بر اساس تاریخ اجتماعی فرهنگی انجام می‌دهد، بلکه آگاهی بر اساس قوانین پیشین منطق استعلایی این برساخت را اعمال می‌کند.

داده‌های بی‌واسطه حواس محدود نمی‌کند، بلکه برعکس این امکان را به ما می‌دهد که بیشتر از آنچه مستقیماً احساس می‌شود را ادراک کنیم. یعنی افق امکان‌های شیء را می‌گشاید و آن شیء را با ویژگی و خصوصیاتش به دست می‌دهد (واعظی، ۱۳۹۰، ص ۶۶). افق دارای سه کارکرد مشخص است: ۱. افق هم آنچه روشن و واضح و برجسته است را نشان می‌دهد و هم آنچه را پنهان و در پس‌زمینه است. افق‌ها شروطی هستند که معنای شیء را به دست می‌دهند و فهم درست و مناسب از شیء همواره متوقف بر آن‌هاست. ۲. افق‌ها با شکل‌دهی انتظاراتمان، الهام‌بخش بررسی‌ها و تحقیقات ما هستند. بسیاری از نظریه‌پردازی‌ها و طرح ایده‌های جدید به کمک افق‌های مناسب بوده است، افق‌هایی که پژوهش‌ها را هدایت می‌کنند و به آن‌ها سمت و سو می‌دهند. ۳. افق‌ها با امکان‌پذیر کردن تأیید و تکذیب انتظاراتمان، ما را در تحقیقات به پیش می‌برند. بدین نحو که افق‌ها دائماً به واسطه حرکت ما و با حرکت شیء تغییر می‌کنند. با تغییر افق‌ها، می‌توان در باب انتظارات و ادعاهایی که در حیطه افق محدودتر قبلی ارائه شده داوری کرد. با تغییر افق، انتظارات قبلی یا مورد تأیید و پذیرش قرار می‌گیرند و یا با گشوده شدن افق‌های جدید نواقص و خطاهای ادراکی نمایان می‌شوند و امکان تصحیح و طرح انتظار جدید فراهم می‌گردد. پس هوسرل به جای آن‌که «حد بودن» افق را برجسته کند، بر جنبه‌هایی از افق تأکید می‌کند که زمینه معناداری تجربیاتمان را فراهم می‌آورند و بررسی‌ها و پژوهش‌هایمان را هدایت می‌کنند (همان).

۱۰- زیست‌جهان

منظور از زیست‌جهان همان حیات عادی و روزمره ما در این جهان است که در خلال آن، خود را در هر لحظه زندگی خویشتن می‌یابیم. واقعیاتی که در این جهان با آن روبه‌رو هستیم، دارای معانی بشری است. در این جهان هر چیز همان‌گونه که هست، به چشم می‌آید و تجربیات ادراکی ما در سطح ماقبل علمی به همان‌گونه که جهان خود را به ما نشان می‌دهد، در ذهن ما انعکاس پیدا می‌کند. از نظر هوسرل، جهان به صورتی که آگاهی معنابخش، به‌طور مستقیم به آن معطوف می‌شود، جهان‌زندگی خوانده می‌شود. از نظر هوسرل، جهان‌زندگی در مکان و زمان امتداد می‌یابد. او همانند برگسن واقعیت و تجربیات فردی را در استمرار می‌بیند و اشیا در جهان‌زندگی همان‌گونه که هستند، به ذهن ما منتقل می‌شوند و آنچه در جهان‌زندگی در ذهن ما انعکاس

می‌یابد، به همان صورت که هست، نه بر اساس روابط قانون‌مند علمی به چشم می‌آید (توسلی، ۱۳۸۷، ص ۳۵۶). بر اساس نقد مشهور هوسرل از «زیست-جهان»، علوم اروپایی به علت تمایل فراوان به «ریاضی‌سازی طبیعت»، تماس خود را با زندگی روزمره از دست داده‌اند، که نتیجه آن زوال مصیبت‌بار احترام به عقلانیت در نظام‌بخشیدن به زندگی بشر، از علم گرفته تا سیاست است؛ عقل‌گریزی‌ای که به نظر هوسرل محرک جنبش مخوف سوسیالیسم ملی در آلمان بود (اسمیت، ۱۳۹۳، ص ۲۰) زیرا علم طبیعی، از زمان «ریاضی شدن طبیعت» توسط گالیله، تماس خود را با سطحی از فهم که در زیست-جهان داریم از دست داده است، به عبارتی دیگر، ریاضی‌سازی دقیقاً فن فاصله گرفتن از آن چیزی است که «ریاضی‌سازی» شده است (همان، ص ۱۶۳). اگر قرار است هر چیزی به فرآیندهای فیزیکی و محاسباتی در میدان‌های ماده‌انرژی که به وسیله علم مکانیک کوانتوم و فیزیک نسبت به صورت ریاضیاتی تعریف شده‌اند تحویل برود، چگونه می‌توانیم تجربه آگاهانه خودمان و فعالیت‌های انسانی روزمره خود در زیست-جهان را بفهمیم؟ (همان، ص ۵۳). هوسرل می‌گوید که این «بحران» در فرهنگ اروپایی در پس عقل‌گریزی در حال ظهور نازی نهفته است (همان، ص ۴۶). تحلیل وی این است که هنگامی که جهان‌بینی علمی جایگزین درک ما از جهان در روزمره شود، انسانیت (اروپایی) تماس خود را با انسانیت از دست می‌دهد (همان، ص ۵۳).

طبقه‌بندی علوم و کاربرد آن در فلسفه علم هوسرل

هوسرل در کتاب پژوهش‌های منطقی خود، علمی را که به مطالعه محتوای ماهوی پدیده‌ها می‌پردازند و با اعیان واقعی و امر واقع تجربی در ارتباط نیستند، علوم مجرد، نظری، ماهوی و یا علوم منطقی می‌نامد. از نظر وی «علوم مجرد یا ماهوی» در پیوند با حوزه‌ی ضرورت قرار دارند و ساختار ماهوی‌شان نیز بر اساس بنیانی از آگزیوم‌های پیشین استوار است، همچنان که منطق و ریاضیات با توجه به ساختار صوری خود از جمله «علوم مجرد» یا ماهوی هستند. وی هم‌چنین، علوم منطقی را علوم ایده‌تیک نیز می‌خواند؛ علمی که به پژوهش محتوای ماهوی پدیده‌ها می‌پردازند و با اعیان واقعی و امر واقع تجربی در ارتباط نیستند. از نظر هوسرل علوم ریاضی، هندسه، منطق از جمله علوم ایده‌تیک محسوب می‌شوند که بر حسب موضوع مورد مطالعه‌ی خود با ماهیت سروکار دارند و تنها نیز به پژوهش درباره‌ی نسبت‌های ماهوی می‌پردازند (هوسرل، ۱۹۳۱، ص ۵۵؛ به نقل از آقایی، ۱۳۸۶، ص ۲۷۱).

اما از سوی دیگر علمی وجود دارند که بر اساس نظرگاهی خارجی و بر مبنای شهودی تجربی از ابژه‌های فردی شکل گرفته‌اند. هوسرل علوم نوع اخیر را انضمامی یا توصیفی نام‌گذاری می‌کند (هوسرل، ۱۹۷۰، ص ۲۳۰: به نقل از آقای، همان). از نظر او علمی هم‌چون جغرافیا، ستاره‌شناسی، تاریخ، روان‌شناسی ... در این سطح قرار می‌گیرند زیرا موضوع و ابژه‌ی مورد پژوهش آن‌ها بر اساس روش و رویکردی تجربی و استقرایی حاصل می‌شود. این علوم از نظر هوسرل بر پایه‌ی تجربه‌ی بالفعل ما از جهان موجود شکل می‌گیرند و فقط به طبیعت مادی محدود نمی‌شوند. هوسرل در همین معنا این‌گونه بیان می‌کند: « علمی که به جهان مربوط می‌شوند که نه تنها علوم مربوط به طبیعت مادی، بلکه علوم مربوط به موجودات زنده با طبیعت روانی - فیزیکی آن‌ها، و در نتیجه فیزیولوژی، روان‌شناسی و غیره را دربر می‌گیرند. کلیه‌ی علوم موسوم به علوم روحی (علوم انسانی) نظیر تاریخ، علوم تمدن‌ها و انواع رشته‌های جامعه‌شناسی را نیز باید به این علوم اضافه کرد (رشیدیان، ۱۳۸۴، ص ۱۴۶-۱۴۵).

مطابق با دیدگاه هوسرل، تفاوت میان این دو گونه علم یعنی علوم ماهوی و علوم امر واقع، صرف‌نظر از ضرورت استنتاجی مربوط به علوم ماهوی یا منطقی و احتمالات استقرایی مربوط به علوم امر واقع (انضمامی)، برخاسته از تمایز میان مفاهیم مثالی موضوع علم نخست و مفاهیم توصیفی - انضمامی علم نوع دوم است. به این معنا که علمی هم‌چون «منطق»، «ریاضیات» که علوم پیشینی‌اند مطرح‌کننده‌ی قوانین مثالی و کلی‌اند، در صورتی که علوم مربوط به امر واقع وضع‌کننده‌ی قوانین کلی مربوط به حوزه‌ای از امور واقع هستند که این قوانین خود نیز از نوعی احتمال برخوردارند.

پس از کتاب پژوهش‌های منطقی هوسرل بار دیگر در کتاب ایده‌ی پدیده‌شناسی در بحث میان تمایز رویکرد طبیعی و رویکرد فلسفی به این تقسیم‌بندی توجه کرد. بر این اساس در یک سو علوم طبیعی (همانند فیزیک، روان‌شناسی و علوم انسانی) جای گرفته و در سوی دیگر نیز علوم ریاضی، علوم اعداد، مجموعه‌ها، نسبت‌ها و ... قرار می‌گیرند. از نظر هوسرل «علوم دسته‌ی اخیر نه با اعیان واقعی بلکه با ابژه‌های مثالی سروکار دارند؛ این علوم با آنچه که فی نفسه معتبر است یا با چیزهایی که از همان آغاز ممکناتی غیرقابل تردید سروکار دارند (هوسرل، ۱۳۷۲، ص ۴۳)».

نکته‌ی قابل تأمل در این طبقه‌بندی هم‌سو قرار گرفتن فیزیک، روان‌شناسی و علوم انسانی است زیرا از نظر هوسرل این علوم با واقعیات انضمامی مرتبط‌اند و مبدأ عزیمت آن‌ها نیز بر بنیان جهان‌آزایش داده‌شده و زمین از قبل موجود جهان تجربه استوار است. از دید هوسرل، در این حوزه ما با جهان عینی و طبیعت فیزیکی که همواره داده شده و از پیش موجود فرض شده مواجهه‌ایم، و بر مبنای بداهت تجربه‌ی جهان و در نظر گرفتن آن به‌مثابه بداهتی بی‌واسطه و یقینی حرکت می‌کنیم. به‌عنوان مثال در علوم انسانی ما مطالعه‌ی افراد، جوامع و نسبت آن‌ها با جهان پیرامون خود را مورد پژوهش قرار می‌دهیم هم‌چنان که در علوم مربوط به امر واقع یا علوم طبیعی به بررسی و تحلیل واقعیت (جوهریت و علیت) در جهان مشهود می‌پردازیم (هوسرل، ۱۹۸۹، ص ۴۰۱: به نقل از آقای، ۱۳۸۶، ص ۲۷۲). بدین ترتیب آشکار است که در این بخش، مطالعی ما و جهان ما مورد نظر است. جهانی که ما خود را در آن می‌یابیم و دربرگیرنده‌ی تمام اشیاء طبیعی و ساخت‌های فرهنگی است. جدول ارائه شده طبقه‌بندی و تفکیک علوم بر مبنای موضوع و روش علوم می‌باشد.

کاربرد فلسفه پدیدارشناسی هوسرل در بسیاری از حوزه‌های مختلف نظیر هنر و زیباشناسی، اخلاق، علوم اجتماعی و رفتاری، روان‌شناسی، سیاست، مطالعات دینی و نظایر این‌ها کاربردهای فراوانی داشته است. بدیهی است که این همه دلالت بر ظرفیت نهفته و موجود در این تفکر دارد (خاتمی، ۱۳۹۷، ص ۵۴۳).

نظام فلسفی هوسرل به روایت آثارش

هوسرل در آثار خود به گستره‌ای از تفکرات، از زمان آغاز علوم جدید به‌وسیله گالیله تا «بحران» عقلانیتی که او در آلمان دهه ۱۹۳۰ مشاهده می‌کرد، می‌پردازد. وی در آن‌جا موضوع «زیست-جهان» را در تقابل با «جهان طبیعت» آن‌گونه که در فیزیک جدید «ریاضی‌سازی» می‌شود مطرح می‌کند و در کتاب آخرش با نام «بحران علم اروپایی و فلسفه‌ی فرارونده» نشان می‌دهد که چگونه علم مدرن اروپایی با یک «هدف-پیشه» که از «زیست‌جهان» برآمده بود، دچار یک پراکسیس‌انگاری شد که علوم را تا حد نتایج عملی آن تقلیل داد و در نتیجه دچار گونه‌ای ریاضی‌سازی و هندسی‌سازی شد که در نهایت دانشمندان را تبدیل به تکنسین کرد: «امروزه دیگر ریاضی‌دانان ما نظریه‌پرداز نیستند، بلکه صرفاً تکنسین‌های نابغه‌ای هستند». نقد او بر تکنیک با نقد

متفکران ضد علم بر تکنولوژی، متفاوت است و در واقع هوسرل مخالف علم نیست، بلکه مخالف علمی است که صرفاً بنا به غایت پراکسیسی‌اش متعین شده باشد. از دید او صرفاً علوم موسوم به مهندسی در معرض تکنسینی شدن نیستند، بلکه این خطر، علوم محضی هم چون ریاضی و فیزیک نظری و غیره و نیز علوم انسانی را تهدید می‌کند. یعنی اینان دیگر به بایسته‌های اساسی خود نمی‌اندیشند، بلکه صرفاً محدود می‌شوند به نتایج کاربردی‌شان در زندگی روزمره. این امر سبب می‌شود، جوامع به شدت به سوی فوت‌وفنی شدن و «بحران مهندسی» حرکت کنند و قدرت تأثیرگذاری اجتماعی در واقع در دست تکنسین‌هایی باشد که فقط قواعدی کاربردی را به یاد سپرده‌اند، بدون این‌که به تناقض‌های درونی این اصول بیان‌دیشند و یا نتایج نهایی آن را بررسی کنند. وی به عنوان موسس پدیدارشناسی به عنوان علمی جدید و متمایز، بررسی آگاهی را از منظر اول شخص توصیف می‌کند. معرفت‌شناسی وی نمونه‌ای از پدیدارشناسی کاربردی اوست. آنچه به نظر هوسرل معرفت را تشکیل می‌دهد و به آن عینیت و اعتبار می‌بخشد «بدهتی» است که حکم‌های ما را پشتیبانی می‌کند. بدهت عبارت است از خصوصیت «شهودی» برخی تجربه‌ها که این تجربه‌ها شامل عقل و ادراک حسی، هریک با نوع خاصی از بدهت، می‌شوند شناخت یا «شهود». در پس این وحدت نظام‌مند، فرانظریه هوسرل یعنی «نظریه نظریه‌ها» قرار دارد که هسته معنانشناسی منطقی اوست. وی معتقد است که منطق «محض» نقشه‌ای از صورت‌های اساسی تفکر یا معنا، صورت‌های اساسی اشیای موجود در جهان، و هم‌بستگی‌های اساسی میان صورت‌های معنا و صورت‌های اشیایی که توسط این معانی بازنمایی می‌شوند به دست می‌دهد. زبان مفهوم را به صورت معنا بیان می‌کند، اما خود قلمرو مفهوم قلمرو محتوای التفاتی است. منطق استعلایی پا از این فراتر می‌گذارد و منطق صوری را بر قوانین فکر یا محتوای التفاتی ایدئال آن بنا می‌نهد و در نتیجه، منطق را بر نظریه حیث‌التفاتی مبتنی می‌سازد. هوسرل ذوات که هویات ایدئال و غیرزمانی مکانی‌اند را از اشیای انضمامی در زمان یا فضا زمان تفکیک می‌کند و میان ذوات صوری و مادی تمایز قائل می‌شود. مهم‌ترین تفاوتی که هوسرل و اخلافش دارند در معنای فلسفه است. از نظروی، فلسفه تأمل بر تجربه انسانی خودماست که با فعالیت‌های آگاهی ما در ادراک حسی، فکر، عمل و مانند آن آغاز می‌شود و معنای چیزها را آن‌گونه که آن‌ها را تجربه می‌کنیم و با آن‌ها درگیر می‌شویم جست‌وجو می‌کند. در حالی که در نظر دیگران، فلسفه عبارت بود از پیروی کردن از علوم تجربی و، علاوه بر آن، بیان نتایج آن به زبان منطق جدید توسط منطق‌دانان فنی با نظام‌های نمادین خاص و کاربردی (اسمیت، ۱۳۹۴، ص ۱۶۴).

نقدهای وارده به فلسفه پدیدارشناسی

پس از گذشت پنجاه سال از تأسیس این نظریه و نظریه‌پردازی‌های مختلفی که در ساحت‌های فلسفی، اخلاقی، دینی و جامعه‌شناختی پدید آمده است، تاکنون تعریف روشنی از آن به دست نیامده است؛ لذا برخی آن را در معرض چالش‌های زیادی قرار داده‌اند. اما در سوی مقابل، می‌توان آن را نظریه‌ای دارای قابلیت‌ها و توانایی‌های زیاد دانست؛ چرا که توانسته است منشأ و خاستگاه صورت‌های متنوعی در حوزه‌های مختلف دانشی باشد و از آن جهت که هوسرل آن را برای برون‌رفت از بحران فلسفه‌های جدید در پایان قرن نوزدهم بنیان نهاد، اهمیت فراوان دارد.

گذشته از ایرادهای جزئی که به اندیشه نوپای فلسفی هوسرل وارد شده، چندین نقد از سوی افراد مختلف به این نظریه وارد شده است که در این مجال فارغ از بررسی صحت و سقم اشکالات وارده، تنها به برخی اشاره می‌شود.

۱. تئودور آدورنو در هشتم ماه مه سال ۱۹۳۱، به مناسبت آغاز تدریس‌اش در دانشگاه فرانکفورت سخنرانی فلسفی خود را ایراد کرد. آن سخنرانی پس از مرگش به صورت مقاله‌ای با عنوان «فعلیت فلسفه» منتشر شد. وی در این مقاله به فلسفه‌های بزرگ و رایج نیمه اول قرن بیستم یعنی مکتب نوکانتی ماربورگ، فلسفه حیات زیمل، مکتب نوکانتی جنوب غربی آلمان، فلسفه‌های علمی مثل پوزیتیویسم، حلقه وین، پدیدارشناسی هوسرل و شلر و هستی‌شناسی هایدگر. این مکاتب اگرچه به قدری با یکدیگر اختلاف نظر دارند که مقابل هم به نبرد برخاسته‌اند، اما ویژگی مشترک بنیادینی دارند؛ همه به دنبال نوعی مبنای مطلق و نیز کلیت برای فلسفه هستند. از این روی، آدورنو همه آن‌ها را ایده‌آلیسم می‌داند. منظور آدورنو از ایده‌آلیسم هر فلسفه‌ای است که یک اصل نخستین را مبنای همه چیز بداند و همه جهان را با آن تبیین کند. به باور آدورنو اساساً قدرت تفکر نمی‌تواند تمامیت امر واقع را به دست بیاورد و هر فلسفه‌ای که چنین سودایی داشته باشد، در توهم محض به سر می‌برد. آدورنو، برای نقد هوسرل این سخن هگل را سرلوحه کار خود قرار می‌دهد: «رد و ابطال حقیقی باید به درون نقطه قوت حریف نفوذ کند و با او در جایی روبه‌رو شود که مبنای نیرو و توان اوست؛ مسئله با حمله به حریف در جایی دیگر و شکست دادن او در جایی که حضور ندارد، فیصله نمی‌یابد». او تلاش می‌کند با توجه به نظریات مستقیم خود هوسرل، تناقضات درونی پدیدارشناسی هوسرل را نشان دهد.

هوسرل به دنبال خاستگاهی مطلق است و لذا به همان معضل دکارتی دچار می‌شود. آدورنو در ابتدا مفهوم امر مطلق نخستین را مورد نقادی قرار می‌دهد، جدا از اینکه مصداق و محتوای آن چه باشد. او اساساً اصل چنین مدعایی را باطل می‌داند و بر این باور است که آنچه به عنوان مبنای مطلق برای فلسفه معرفی می‌شود، مبتنی بر پیش‌فرض است و از هیچ قطعیت و ضرورتی هم برخوردار نیست. آدورنو معتقد است از زمان متفکران پیشاسقراطی تا زمان هوسرل چیز زیادی تغییر نکرده است. اگر مفهوم امر نخستین کنار رود، مفهوم امر مطلقاً جدید نیز منتفی می‌شود. لذا آنچه گمان می‌شود نوآوری است، غالباً لفاظی‌های جدید مخربی است که حتی زبان فرهیخته آلمانی را ویران کرد و آن را به چرندیات مقدس بدل ساخت. پشتوانه اقتدار و مرجعیت پدیدارشناسی نیز چیزی نیست مگر ادعاهای خودش. این مقاله را در واقع می‌توان درآمدی بر کتاب «فرانقدی بر نظریه شناخت: مطالعاتی در باب هوسرل و تناقضات پدیدارشناختی» از همین فیلسوف دانست (آدورنو، ۱۳۹۶).

۲. اینگاردن معتقد است: هوسرل در کتاب پژوهش‌های منطقی خود از نوع تفکر واقع‌گرایانه صحبت می‌نماید که مبتنی بر تمایز صریح آگاهی و واقعیت است. اما با آغاز تفکر استعلایی هوسرل از نظام تفکری تازه‌ای سخن به میان می‌آورد که دیگر وفادار به واقع‌گرایانه قبلی نیست. همین عدم وفاداری و فراموشی واقعیت از همان ابتدا هم به لحاظ هدف و هم به لحاظ روش شناختی، نوعی اندیشه ناسازگار و غیرقابل دفاع را رقم می‌زند. از نظر او اگر هوسرل تفکر خود را محدود به آموزه‌های فلسفی‌اش در کتاب پژوهش‌های منطقی می‌نمود، دچار این مشکلات نمی‌شد. این نوشتار با ترسیم دوره‌های مختلف تفکر هوسرلی، زمینه را برای طرح چالش اینگاردن در مورد مسأله ایدئالیسم – رئالیسم فراهم می‌سازد (سلمانی و سخاوتی، ۱۳۹۷، ۱۴۴).

۳. حسین پاینده در مقاله «نسبی‌گرایی در نقد ادبی جدید» بر این باور است که زمینه‌ی پیدایش بستر فلسفی نسبی‌گرایی در نقد ادبی را باید در پدیدارشناسی هوسرل جستجو کرد. زیرا تا قبل از این نظام فلسفی منتقدان بر این باور بودند که متن ادبی، واجد موجودینی مستقل و بیرون از ذهن خواننده است و منتقد هنگام بررسی متن، بایستی بدون لحاظ کردن عنصری از ذهنیت خود، ویژگی‌های عینی متن را توصیف کند. در حالی که فلسفه پدیدارشناسی در پی بررسی پدیده‌ها آن‌گونه که توسط ذهن به وجود می‌آیند است. به‌عنوان مثال، گل فی‌نفسه

موضوع تفحص پدیدارشناسانه قرار نمی‌گیرد، بلکه فیلسوف پدیدارشناس به بررسی گُلِ بوئیده شده می‌پردازد، یعنی گُلی که گُل بودگی اش از راه بوییده شدن توسط سوژه بوکننده تعیین شده است. وی در ادامه نتیجه می‌گیرد که هوسرل با برداشتن مرز عین و ذهن یا همان ابژه و سوژه، راه را برای نسبی‌گرایی هموار نموده است (پاینده، بی‌تا).

۴. همچنین دو چالش مهم درست یا غلط در فراروی این نظریه قرار دارد که توجه به آن حائز اهمیت است. یکی، نسبت فرهنگی است؛ بدین معنا که معیارهای قضاوت درباره انسجام اعمال، جزو ثابت‌های عقلی نیستند، بلکه در فرهنگ‌ها و زمان‌ها متغیر بوده و خصلت فرهنگی و نسبت فرهنگی دارند. دیگری، نسبت زبان‌شناختی است؛ یعنی هر واژه وقتی تحلیل پدیدارشناختی می‌شود، در درون زبان خود معنایی را می‌دهد، در حالی که معنایی را که در این زبان به شخص داده می‌شود، پیدا کرده‌ایم، نه ویژگی‌های اصلی و اساسی خود آن شخص را.

نتیجه‌گیری

هوسرل یکی از نظام‌سازان تأثیرگذار فلسفه غرب در سنت «قاره‌ای» است که کلیت فلسفه او از وحدت مفهومی‌ای برخوردار است که به ندرت در مورد چنین قلمرو گسترده‌ای از دغدغه‌های فلسفی ایجاد شده است. میراث هوسرل، نظام بسیار پیوسته و پردامنه‌ای است که نظریه‌های خاصی را در منطق، وجودشناسی، پدیدارشناسی، معرفت‌شناسی و نظریه ارزش، با قائل شدن نقشی محوری برای علم جدید پدیدارشناسی، به هم می‌پیوندد. فراتر از تاثیرهای تاریخی گوناگون این نظام فلسفی، سه موضوع را می‌توان راهنمای تطور نظام هوسرل دانست: عینیت، سوژکتیویته و بین‌الذهانیت. این پدیده‌های به هم پیوسته در همه دغدغه‌های برجسته هوسرل و در هر یک از حیطه‌های فلسفی او تکرار می‌شوند. وی از تمرکز اولیه بر عینیت معرفت (در ریاضیات، منطق و علم) به تمرکز مشهودی بر سوژکتیو بودن آگاهی خود ما (در پدیدارشناسی محض یا استعلایی) و در ادامه به تمرکز بر بین‌الذهانیت تجربه جمعی ما از چیزها (در فلسفه زیست-جهان) می‌رسد.

مهم‌ترین تفاوت هوسرل با متفکران پیشین، بسط فلسفه نظام‌مندی است که پدیدارشناسی، وجودشناسی، معرفت‌شناسی و منطق اجزای بهم‌وابسته آن هستند و هر یک از آن‌ها بر عناصری در سایر اجزاء مبتنی‌اند. وی در سرتاسر حرفه خود تحلیل‌های پدیدارشناختی انضمامی را با نظریه منطقی و وجودشناختی انتزاعی ترکیب و تلفیق کرده، از یک سو، تحلیل‌هایی از زمان آگاهی، ادراک چیزها در مکان، تکوین معنا (ی‌چنین چیزهایی) از طریق تالیف‌های فعال و منفعل (در فعالیت التفاتی)، را می‌بینیم. از سوی دیگر، این تحلیل‌های پدیدارشناسانه را درون تصویری از منطق قالب‌بندی می‌کند که عقل را بر اعمال التفاتی آگاهی استوار می‌کند، یعنی بر اعمالی که حامل معانی ایدئالی هستند که از طریق آن‌ها چیزهایی را در جهان پیرامون خود - در کنار خودمان و تجربه‌هایمان از این چیزها - می‌فهمیم و تجربه می‌کنیم. پدیدارشناسی استعلایی وی نظریه‌ای تمام‌عیار است درباره این‌که آگاهی چگونه اشیای جهان را «تقویم» می‌کند و این تقویم اشیای دقیقاً به واسطه معنای ایدئال حاصل می‌شود. در سنت معناشناختی وی برای اولین بار، و واضح‌تر از همه، نقش حیث‌التفاتی را در نظریه منطقی ترسیم کرد و نقش مفهوم ایدئال یا محتوای التفاتی را در روابط میان زبان، تجربه و اشیای جهان مشخص کرد. با توجه به مطالبی که تاکنون بیان شد، می‌توان مهم‌ترین دستاوردهای هوسرل در فلسفه علم را به شرح ذیل خلاصه کرد؛

- ۱) تلاش برای بازگرداندن فلسفه به جایگاه خود به عنوان زیربنا و پایه همه علوم.
- ۲) تلاش برای حذف دوگانگی عین و ذهن که توسط دکارت و کانت پایه‌گذاری شده بود.
- ۳) توجه دادن به تاثیر پیش‌فرض‌ها بر تغییر حرکت کلان علم از طریق نقد تاریخی ریاضی‌سازی جهان توسط گالیله.
- ۴) مفهوم‌سازی و توسعه اصطلاحات فلسفه علم.
- ۵) طرح زیست‌جهان و تجربه بین‌الذاتانی به عنوان بستر عینیت‌ها، برخلاف محیط آزمایشگاهی در رویکرد پوزیتیویسمی به علم.
- ۶) تشکیکی بودن علم با توجه به طرح افق‌های متوالی.
- ۷) ابداع روش علمی جدیدی به نام پدیدارشناسی به عنوان یک روش علمی مستقل که در پژوهش‌های کیفی و عرصه‌های مختلف اجتماعی، هنری، معماری و... کاربرد دارد.

منابع

۱. آقای، بهنام، مقاله «جایگاه علم در نظام پدید‌شناختی هوسرل»، مجله زیباشناخت، شماره ۱۷، از ص ۲۶۷ تا ۲۷۸، زمستان ۱۳۸۶.
۲. ازکیا، مصطفی و دیگران، *روش‌های تحقیق کیفی از نظریه تا عمل*، ج ۱، چ ۱، تهران، انتشارات کیهان، ۱۳۹۶.
۳. اسمیت، دیوید و وودراف، هوسرل، ترجمه سیدمحمدتقی شاکری، چاپ اول، تهران، حکمت ۱۳۹۳.
۴. توسلی، غلام‌عباس، *نظریه‌های جامعه‌شناسی*، چ ۱۴، تهران، سمت، ۱۳۸۷.
۵. توماس، هنری، *بزرگان فلسفه*، ترجمه فریدون بدره‌ای، تهران، انتشارات کیهان، ۱۳۶۵.
۶. جمادی، سیاوش، *زمینه و زمانه پدیدارشناسی*، تهران، ققنوس، ۱۳۸۵.
۷. خاتمی، محمود، *مدخل فلسفه هوسرل*، چ اول، تهران، تمدن علمی، ۱۳۹۷.
۸. رشیدیان، عبدالکریم، *هوسرل در متن آثارش*، تهران، نشر نی، ۱۳۸۴.
۹. ساکالوفسکی، رابرت، *درآمدی بر پدیدارشناسی*، ترجمه محمدرضا قربانی، تهران، گام‌نو، ۱۳۸۸.
۱۰. سلمانی، علی و منیر خاوتی، مقاله «نقد و بررسی رومن اینگاردن از پدیدارشناسی هوسرل»، فصلنامه پژوهش‌های هستی‌شناسی، سال هفتم، شماره ۱۴، از صص ۱۶۰-۱۴۳، پاییز و زمستان، ۱۳۹۷.
۱۱. شاکری، محمدتقی، *حیث‌التفاتی و حقیقت علم در پدیدارشناسی هوسرل و فلسفه اسلامی*، قم، بوستان کتاب، ۱۳۸۹.
۱۲. _____، مقاله «*وجوه اشتراک و افتراق فکری هوسرل و دکارت*»، مجله حکمت اسراء، شماره ۴، پیاپی ۲۶، صص ۱۷۴-۱۳۹، زمستان ۱۳۹۴.
۱۳. شوتز، آلفرد، مقاله «*چند مفهوم اصلی پدیدارشناسی*»، ترجمه یوسف اباذری، نشریه فرهنگ (ویژه فلسفه)، شماره ۱۱، از ص ۱۱ تا ۳۲، ۱۳۷۱.
۱۴. صافیان، محمدجواد، مقاله «*مفهوم پدیدارشناسانه پدیدار*»، ماهنامه اطلاعات حکمت و معرفت، شماره پیاپی تیر و مرداد، ۱۳۹۷.
۱۵. علوی‌تبار، هدایت، مقاله «*وجود لئفسه در فلسفه سارتر*»، نامه حکمت، شماره دوم، صص ۹۵-۷۷، پاییز و زمستان، ۱۳۸۸.

۱۶. فخرزاد، سید حسین، مقاله «بررسی تطبیقی نظریه جامعه‌شناختی پدیدارشناسی»، قبسات، شماره ۶۴، از صص ۱۴۹-۱۷۴، تابستان ۱۳۹۱.
۱۷. فریار، اکبر، مقاله «مروری بر: پدیدارشناسی و جامعه‌شناسی پدیداری»، فصلنامه علوم اجتماعی، دانشگاه علامه طباطبائی، شماره ۵، از ۱۶۹ تا ۲۰۲، پاییز و زمستان ۱۳۷۳.
۱۸. گاتینگ، گری، *فلسفه‌های قاره‌ای علم*، ترجمه پریرا صادقیه، تهران، موسسه انتشاراتی کتاب فردا، ۱۳۹۰.
۱۹. میرزایی، حسین، *روش‌شناسی مطالعات فرهنگی*، تهران، مطالعات فرهنگی و اجتماعی، ۱۳۹۳.
۲۰. نقیب‌زاده، احمد؛ فاضلی حبیب‌الله، *درآمدی بر پدیدارشناسی به مثابه روشی علمی*، پژوهشنامه علوم سیاسی، سال اول، ش ۲، ۱۳۸۵.
۲۱. واعظی، اصغر، مقاله «افق فهم در آینه فهم افق»، نشریه فلسفه، سال ۳۹، شماره ۲، از صص ۸۵-۵۹، پاییز و زمستان ۱۳۹۰.
۲۲. هوسرل، ادmond، *تأملات دکارتی ادmond هوسرل*، ترجمه عبدالکریم رشیدیان، چ ۳، تهران، نشرنی، ۱۳۸۶.
۲۳. _____، *ادموند هوسرل، ایده پدیدارشناسی*، ترجمه دکتر عبدالکریم رشیدیان، انتشارات و آموزش انقلاب اسلامی، چاپ اول، تهران، ۱۳۷۲.

۲۴. Creswell, John W., *Research Design Qualitative, Quantitative, and Mixed Methods Approaches*, ۲Edition, London, Sage, ۲۰۰۲.

۲۵. Creswell, J.W., and V.L. Plano Clark, *Designing and Conducting Mixed Methods Researches*, London, Sage, ۲۰۰۷.

۲۶. Drummond, John J., *Historical Dictionary of Husserl's Philosophy*, Scarecrow Press, ۲۰۰۷.

۲۷. Husserl, Edmund, *Ideas Pertaining to a Pure Phenomenology and to a Phenomenological philosophy*, First Book, Dordrecht, Kluwer, ۱۹۸۳.

۲۸. _____, _____, Second Book, Trans R. Rojcewics, Dordrecht, Kluwer, ۱۹۸۹.

- 29.-----, *Thing and Space: Lecture of 1907*, Dordrecht, Kluwer Academic Publishers, 1997.
- 30.-----, *Philosophy as rigorous Science*, in: Quantin, 1911.
- 31.-----, *Logical Investigations*, V1, trans J.N. Findlay, New York, Humanities Press. 1970.
- 32.-----, *Ideas, A General Introduction to Pure Phenomenology*, trans W.R. Gibson, London, 1931,
33. Kelly, Scan D., *Husserl and Phenomenology*, London, Blackwell, 2002.
34. Johnson, Terry, etcetera, *The Structure of Social Theoretical Dilemmas and Strategies*, London, Macmillan Education Ltd, 1984.
35. Holloway I, Wheeler S, *Qualitative Research for Nurses*, 2nd edition, Oxford, Blackwell Science, 2002.
36. Levens, Emmanuel, *The Theory of Intuition in Husserl's Phenomenology*, trans Andreeo, Northwestern University Press, 1973.
37. Moran, Dermot, *Introduction to Phenomenology*, London and New York, Routledge, 2000.
38. Moustakas C., *Phenomenological Research Methods*, Thousand Oaks, Sage Publication, 1986.