

الهیات تطبیقی (علمی پژوهشی)

سال چهارم، شماره دهم، پاییز و زمستان ۱۳۹۲

ص ۵۱-۷۰

## تمایز میان ذات و واقعیت دین رفع: یک ابهام در روش پدیدارشناسی دین

محمدرضا قائمی نیک\* دکتر مجتبی زروانی\*\*

### چکیده

پدیدارشناسی دین، بویژه در قرن بیستم، به عنوان روش یا رهیافتی در دین پژوهی، همچون یک روش تکمیلی برای تاریخ ادیان به کار گرفته شد تا در ورای پدیدارهای متکثر تاریخی ادیان، «ذات»ی واحد را صورت بندی و کشف نماید. از سوی دیگر، به اقتضای پابندی به «مبنای» روشی که عمدتاً از پدیدارشناسی ادموند هوسرل متأثر بوده است، «واقعیت» دین را نوعی واقعیت بین‌الذاتانی قلمداد می‌کند که شباهت این واقعیت، با «واقعیت» دین که الاهیات یا کلام سنتی بدان قائل است، صرفاً اشتراک لفظ بوده، لذا تمایز ماهوی دارند. در این مقاله، با بررسی پدیدارشناسی هوسرل و بیان تمایزات و تشابهات آن با پدیدارشناسی دین، کوشیده‌ایم تا اولاً تمایز میان «ذات» و «واقعیت» دین در پدیدارشناسی دین و ثانیاً تمایز «واقعیت» دین در پدیدارشناسی و «واقعیت» دین در الاهیات سنتی را تبیین نماییم. در بخش نتیجه‌گیری به این نکته اشاره شده است که عدم توجه به این تمایز مهم، سبب ناکامی در پژوهش‌های دینی، از جمله پژوهش‌های پدیدارشناختی خواهد شد.

### واژه‌های کلیدی

پدیدارشناسی، دین، الاهیات، ذات، واقعیت، بین‌الذاتانی.

مقدمه

با افول قطعیت تبیین‌های «علمی»<sup>۱</sup> از جهان، در پرتو تردید در جهان‌بینی مدرن، جایگاه تبیین‌های دینی و الاهیاتی از عالم و گرایش پژوهشگران به مطالعات دینی ارتقا یافته است. از این‌رو، در سده‌های اخیر شاهد ظهور نگرش‌ها و رهیافت‌های نوینی در حوزه «مطالعات دینی»<sup>۲</sup> بوده ایم. این توجه مجدد به دین، از یک سو مترادف با معنای سنتی از الاهیات نیست<sup>[۱]</sup> و از سوی دیگر، به بهره‌گیری از «روش»<sup>۳</sup> در دین پژوهی نقش قابل توجهی می‌دهد. اهمیت «پدیدارشناسی»<sup>۴</sup> و اقبال به آن،<sup>[۲]</sup> به عنوان یک «روش» در دین پژوهی، در کنار «رشته»هایی نظیر فلسفه دین، جامعه‌شناسی دین، روان‌شناسی دین، تاریخ ادیان و نظایر آنها، از جهتی به دلیل سازگاری این روش یا رهیافت، با ادیان مختلف و در نتیجه برای فراهم آوردن مطالعات تطبیقی ادیان بوده و از سویی دیگر، به علت توصیفی بودن و عدم قضاوت در باورها و عقاید، مورد توجه قرار گرفته است. این روش یا رهیافت، به لحاظ تاریخی، محصول تلفیق دو جریان فکری در غرب، در قرن نوزدهم است. این دو جریان، یکی پژوهش علمی در باب دین و دیگری، پدیدارشناسی فلسفی فیلسوف آلمانی، «ادموند هوسرل»<sup>۵</sup> است. پدیدارشناسی دین، در تمامی انحاء و انواعش، نسبت به پدیدارشناسی فلسفی، دچار تحولات عدیده‌ای شده است، اما نمی‌توان پدیدارشناسی دین، بویژه در قرن بیستم را فارغ از پدیدارشناسی فلسفی و بویژه پدیدارشناسی هوسرل و مفاهیم مهم آن، درک و فهم کرد. با این حال، اگر چه پدیدارشناسی دین، به عنوان روش عمده‌ای از دین‌پژوهی، به فراهم آمدن مطالعات گسترده‌ای در دین‌پژوهی، بویژه در سده بیستم در غرب منجر گردید، اما به‌رغم استقبال اولیه از این «روش» یا

«رهیافت»<sup>۶</sup>، هم به لحاظ تاریخی و هم به لحاظ پیچیدگی‌های ذاتی آن، دو مسأله چالش‌زا در پدیدارشناسی دین مطرح می‌شود: اول اینکه امروزه با روش‌ها یا رهیافت‌های متنوعی در پدیدارشناسی دین روبه‌رو هستیم و توافق بر یک روش یا رهیافت، میسر نیست. این تنوع تا بدانجاست که برخی، عنوان «جنبش پدیدارشناسی»<sup>۷</sup> را برای پدیدارشناسی‌های مختلف به کار می‌گیرند (Spiegelberg, 1984:1). تنوع پدیدارشناسی‌های دین، در کارهای «رودلف اتو»<sup>۸</sup>، «میرچا الیاده»<sup>۹</sup>، «ماکس شلر»<sup>۱۰</sup>، «ژوکو بلیکر»<sup>۱۱</sup>، «نینیان اسمارت»<sup>۱۲</sup>، «گراردوس فان‌درلیو»<sup>۱۳</sup> و بسیاری دیگر از پدیدارشناسان دین، نیاز به ایضاح روش پدیدارشناسی را ضروری می‌گرداند و ما را ناگزیر از فهم دقیق روش پدیدارشناسی می‌کند. از سوی دیگر و از وجهی مهمتر، آثار پدیدارشناسان دین اولیه، نظیر: «شاتپیه دو لاسوسای»<sup>۱۴</sup> و «رافائل پتاتسونی»<sup>۱۵</sup> به عنوان رقیب یا مکمل ضعف‌های «تاریخ ادیان» و برای نیل به «ذات»<sup>۱۶</sup> پدیدارهای متکثر تاریخی - تجربی دین شکل گرفتند (Sharp, 1975:223)؛ اما با آغاز قرن بیستم و تأثیر و تأثیری که میان پدیدارشناسی دین و پدیدارشناسی فلسفی، بویژه پدیدارشناسی هوسرل رخ داد، رابطه مسأله نیل به «ذات» پدیدارها با مسأله «واقعیت»<sup>۱۷</sup> دین دچار ابهام شد. این ابهام از آنجا برمی‌خیزد که موضوع پدیدارشناسی و موضوع الاهیات سنتی - و در اسلام، کلام<sup>۱۸</sup> - هر دو، «دین» است؛ پدیدارشناسی دین، مدعی است در تقابل با تاریخ ادیان، در

<sup>6</sup> Approach

<sup>7</sup> Phenomenological Movement

<sup>8</sup> Rudolf Otto, 1869-1937

<sup>9</sup> Mircea Eliade, 1907-1986

<sup>10</sup> Max scheler, 1874-1928

<sup>11</sup> C. Jouco bleeker, 1898-1983

<sup>12</sup> Ninian Smart, 1927-2001

<sup>13</sup> Gerardus van der Leeuw, 1890-1950

<sup>14</sup> P. D. Chantepie de la Saussaye, 1848-1920

<sup>15</sup> Raffaele Pettazzoni, 1883-1959

<sup>16</sup> Essence

<sup>17</sup> Reality

<sup>18</sup> Kâlam

<sup>1</sup> Scientific

<sup>2</sup> Religious studies

<sup>3</sup> Method

<sup>4</sup> Phenomenology

<sup>5</sup> Edmund Husserl, 1859-1938

(Moran, 2000:7). هوسرل، دست‌کم در چهار دسته از عقاید، از برنتانو متأثر گردید: اول اینکه فلسفه، «علمی متقن»<sup>۶</sup> است که بیش از آنکه بر تبیین علی تأکید ورزد، باید بر توصیف تکیه نماید؛ دوم، گرایش هوسرل به سنت تجربه‌گرایی انگلیسی، بویژه هیوم در مقابل سنت ایدئالیسم کانتی و هگلی، متأثر از برنتانو است. سوم اینکه «فلسفه، توصیف آن چیزی است که به طور مستقیم و به صورت بیواسطه داده شده است»؛ و چهارمین نکته‌ای که می‌توان تأثیر برنتانو را در آراء هوسرل مشاهده کرد، مربوط به آموزه‌هایی نظیر «التفات»<sup>۷</sup> در آگاهی است (ibid).

توضیح آنکه برنتانو، اصطلاح روان‌شناسی توصیفی را در تمایز با «روان‌شناسی تکوینی»<sup>۸</sup> به کار برد. روان‌شناسی تکوینی تکوینی یا فیزیولوژیک، می‌کوشد تا خاستگاه‌های پدیده‌های ذهنی را به صورت منفرد و جزء‌به‌جزء، تبیین علی نماید. برای مثال، علت رفتار «الف» را در محرک «ب» جستجو می‌کند. از این‌رو، یافته‌های این نوع روان‌شناسی، مانند یافته‌های فیزیولوژی، شامل تعمیم‌های متکی بر استقراء هستند که «امکانی، پسینی و صرفاً مبتنی بر احتمال‌اند»؛ در حالی که روان‌شناسی توصیفی، می‌کوشد تا پدیده‌های ذهنی را که همچون «اعمال روانی» معطوف به ابژه‌ها قلمداد می‌کند، دسته‌بندی و رده‌بندی نماید و به قانون‌های عام دست یابد (بل، ۱۳۷۵: ۱۶). در واقع، روان‌شناسی تکوینی، اولاً پدیده‌های روانی را صرفاً امور ذهنی می‌داند که به صورت علی- معلولی، برخاسته از اموری عینی و بیرونی هستند و ثانیاً میان خود پدیده‌های ذهنی، رابطه یا قانونی برقرار نمی‌سازد؛ در حالی که روان‌شناسی توصیفی، اولاً به پدیده‌های روانی همچون اعمال روانی می‌نگرد که معطوف به واقعیت بیرونی و متعلق آنها هستند و ثانیاً با توصیف آنها میان این اعمال روانی، رابطه برقرار می‌سازد.<sup>[۴]</sup> برنتانو با نقد روان‌شناسی تکوینی و ناتوانی

صدد نیل به ذات دین یا پدیدارهای دینی است، حال آنکه الاهیات سستی نیز موضوع خود را واقعیت ذاتی دین می‌داند. از این‌رو، آنچه در ادامه می‌آید، تأملی در روش پدیدارشناسی و تعیین نسبت میان ذات، واقعیت بین‌الذاتانی و واقعیت نفس‌الامری دین است. با نظر به آنچه گفته شد، نگرستن به پدیدارشناسی دین، بویژه در قرن بیستم با عنایت به مسأله این مقاله، بدون تأمل در پدیدارشناسی هوسرل میسر نیست. تأمل در لوازم معرفتی پدیدارشناسی هوسرل برای پدیدارشناسی دین، ابهامی را که این مقاله مطرح ساخته است، روشن می‌سازد و نشان خواهد داد که پدیدارشناسی دین، به‌رغم خدمات گسترده‌ای که به دین‌پژوهی داشته است، دین‌پژوه را از دستیابی به واقعیت نفس‌الامری دین، که موضوع الاهیات سستی است، دور کرده، مانع نیل به آن می‌شود.

#### ۱. پدیدارشناسی هوسرل

##### ۱.۱. اصالت روان‌شناسی و مسأله بحران

پدیدارشناسی هوسرل، زاییده حل «بحران علم اروپایی»<sup>[۳]</sup> است که در اواخر قرن نوزدهم، به مهمترین مسأله علم مدرن تبدیل شده بود. در این دوره، خیل کثیری از نظام‌های فلسفی، می‌کوشیدند تا برای علوم، مبنایی فلسفی بیابند. «فرانتس برنتانو»<sup>۱</sup>، در آلمان، با کتاب *روان‌شناسی از دیدگاه تجربی*<sup>۲</sup>، کوشید تا با اتکا به نوعی از «اصالت روان‌شناسی»<sup>۳</sup>، مبنای ثابت ثابت علوم را در روان‌شناسی بیابد؛ در واقع برنتانو، می‌خواست بنیان فلسفه را بر نوعی از روان‌شناسی به‌نام *روان‌شناسی توصیفی*<sup>۴</sup> قرار دهد. هوسرل، با تأثیر از برنتانو، در اولین ویرایش کتاب «تحقیقات منطقی»<sup>۵</sup>، پدیدارشناسی را به عنوان نوعی از روان‌شناسی توصیفی تکامل‌یافته به کار گرفت

<sup>1</sup> Franz Clemens Honoratus Hermann Brentano, 1838-1917

<sup>2</sup> Psychology from an Empirical Standpoint, 1874

<sup>3</sup> Psychologism

<sup>4</sup> Descriptive Psychology

<sup>5</sup> Logical Investigation, 1907

<sup>6</sup> Rigorous Science

<sup>7</sup> Intention

<sup>8</sup> Genetic Psychology

آن در توضیح رابطه میان «حالات مختلف ذهنی» (رشیدیان، ۱۳۸۴: ۵۳) و «عدم امکان اندازه‌گیری شدت پدیده‌های ذهنی» (بل، ۱۳۷۵: ۱۶)، جانب روان‌شناسی توصیفی را به عنوان علمی دقیق می‌گیرد. مراد او از روان‌شناسی تجربی در عنوان «روان‌شناسی از دیدگاه تجربی»، توصیف قلمرو ذهن در چارچوب التفات است. برنتانو، برای تشریح دیدگاهش در باب روان‌شناسی توصیفی/تجربی، میان پدیده‌های فیزیکی/مادی و پدیده‌های روانی تمایز می‌گذارد. «روان‌شناسی توصیفی، نمی‌گوید که پدیده‌های فیزیکی جدا از آگاهی وجود ندارند، اما آنها را ناموجود فرض می‌کند» (کاپلستون، ۱۳۸۲: ۴۱۹). با این فرض، فرد، نه با پرسش‌های هستی‌شناختی درباره واقعیت برون‌ذهنی، بلکه با اعمال نفسانی یا کردارهای آگاهی آن سروکار دارد. هر چیز عینی، تحت ادراک درونی قرار می‌گیرد و ادراکات ما از جهان بیرونی، بخشی از ادراک درونی فرد است. «او با تفکیک میان ابژه‌های اولیه و ثانویه یک عمل آگاهی، معتقد است که ابژه‌های اولیه، چیزی است که بی‌واسطه در عمل آگاهی حاضر است، مثل رنگی که می‌بینیم؛ اما ابژه ثانویه، مشاهده خود عمل دیدن است» (رشیدیان، ۱۳۸۴: ۵۱). ابژه اولیه، پدیده فیزیکی است و ابژه ثانویه، پدیده ذهنی یا همان عمل/کنش ذهنی است؛ در واقع، او میان عمل آگاهی و ابژه آگاهی، نوعی التفات برقرار می‌سازد که از مهمترین مضامین پدیدارشناسی هوسرل به شمار می‌رود. به بیانی دیگر، در روان‌شناسی توصیفی، بر خلاف روان‌شناسی تکوینی، هیچ عمل روانی، مستقل و بالذات نیست. برای برنتانو، پدیده ذهنی که همان عمل ذهن و موضوع علم روان‌شناسی است، «دربگیرنده چیزی به عنوان متعلق خویش است» (Brentano, 1973: 88) و اعمال روانی، دریچه درک ابژه‌های عینی هستند. مطابق با مثال برنتانو، «اگر من به کسی که گل‌ها را دوست دارد، بپندیشم، آن‌گاه خود دوست دار گل‌ها به طور مستقیم و گل‌ها به طور ضمنی، متعلق اندیشه من اند» (ibid:272). بنابراین، روان‌شناسی توصیفی، این امکان

را می‌دهد که ما با تحلیل اعمال روانی، معرفتی جامع به ابژه‌های عینی پیدا کنیم. همین رابطه میان «عمل آگاهی» و «ابژه عینی» است که مفهوم التفات را برای برنتانو مطرح می‌سازد. او بیش از آنکه «به ابژه مفروض، علاقه‌مند باشد، به «عمل» بازنمایی یا ادراک علاقه‌مند است» (رشیدیان، ۱۳۸۴: ۵۵). برنتانو معتقد است هیچ عملی فارغ از متعلق نیست؛ یک عمل تهی، نمی‌تواند از خودش آگاه باشد. بنابراین عمل، اساساً به ابژه مربوط است و ابژه نیز برای عمل ذهنی است. او ابژه یا پدیده فیزیکی را با تعبیری نظیر «اندر هستی ذهنی»، «عینیت حال» و «هستی چون عین ... در چیزی» و پدیده/عمل ذهنی را با تعبیری مانند «ارجاع به محتوا»، «رهنمود به سوی عین»، «اندرگنجاندن یک عین در خود» معرفی می‌کند (بل، ۱۳۷۵: ۲۲). با وجود این، اعمال ذهنی می‌توانند در مرتبه‌ای بالاتر نسبت به خودشان نیز آگاه شوند و خود کنش/عمل‌های ذهنی، عین‌های اولیه کنش‌های ذهنی مرتبه بالاتر گردند (Moran, 2000: 8).

#### ۱. ۲. نقد اصالت روان‌شناسی و آغاز پدیدارشناسی

<sup>1</sup> Philosophy of Arithmetic/Philosophie der Arithmetik, 1891

(همان: ۶۱). به بیانی دیگر، برتانو توان جمع میان تجربه‌گرایی -که او را ملتمز به ابژه‌های عینی می‌نمود- و گرایش‌های خردمندانه خود را نداشت (بل، ۱۳۷۵: ۵۵). هوسرل با این نقد از او جدا شده، به صورت‌بندی مبانی پدیدارشناسی خود می‌پردازد.

**نقد دوم:** دومین نقد هوسرل، معطوف به نقد فردی‌شدن و نسبی‌شدن قوانین عام منطقی است. به زغم او، روش‌هایی همچون روش‌های روان‌شناختی و جامعه‌شناختی، تاریخی و نظایر آنها، مقتضی نوعی تقلیل معرفتی است که هوسرل غالباً آن را رد می‌کند؛ مثلاً گفته می‌شود: «تصدیق مبتنی بر دلایل، در واقع مولود عللی است که روان‌شناس و جامعه‌شناس به آنها توجه دارند» یا اصول هادی شناسایی، چیزی جز نتیجه «قوانین زیست‌شناختی، روان‌شناختی یا جامعه‌شناختی نیست» (دارتیگ، ۱۳۷۳: ۱۵). هوسرل مدعی است اگر قوانین منطقی، مانند قوانین روان‌شناسی باشد، ناگزیر قوانین منطقی، دارای همان خصلت مبهمی خواهند شد که قوانین روان‌شناسی، واجد آن هستند؛ به عبارت دیگر، تبدیل به قوانینی احتمالی و وابسته به پدیده‌های روانی انگیزاننده آنها شمرده می‌شدند. چنین برداشتی، مستلزم نسبیّت محض در حوزه منطقی خواهد بود؛ «در حالی که قوانین منطقی، متعلق به امری عینی و موردی هستند» (بوخنسکی، ۱۳۸۷: ۱۰۷). اگر روان‌شناسی توصیفی، متعهد به توصیف قلمرو ذهن هر فرد باشد، نمی‌تواند مشتمل بر ویژگی عام و کلی‌ای گردد که خصیصه منطقی یا فلسفه است. چنین علمی، از فردی به فردی دیگر، متفاوت خواهد بود.

### ۱.۳. مسأله ثنویت دکارتی و کوژیتو

هوسرل با رهایی از اصالت روان‌شناسی، چنانکه «موریس مرلوپونتی»<sup>۲</sup> معتقد است «می‌خواهد بحران فلسفه، بحران علوم انسانی و بحران تمامی علوم را همزمان حل کند» (دارتیگ، ۱۳۷۳: ۱۰). او که همچنان دلبسته ریاضیات و قطعیت

تلقی برتانویی از روان‌شناسی توصیفی که به وضوح نوعی تقلیل‌گرایی معرفتی است، در هوسرل، با «گوتلاب فرگه»<sup>۱</sup> و نقد او بر مبانی علم حساب تغییر می‌کند. فرگه در ۱۸۹۴، در نقد هوسرل، بازسازی عدد اصلی را تنها برپایه سرچشمه‌های منطقی، و نه روان‌شناختی، امکان‌پذیر و ضروری می‌داند (دلاکامپانی، ۱۳۸۰: ۵۴). هوسرل، با قبول انتقادات فرگه، به دوره اول فکری خویش و تأثیر از برتانو پایان می‌دهد. اگر چه برتانو با جدایی میان پدیده‌های مادی و روانی و طرح مفهوم التفات به هوسرل کمک شایانی نمود، اما تأکید او بر مبانی روان‌شناسی، هوسرل را که به دنبال کلیت و عدم نسبیّت علوم بود، قانع نمی‌ساخت. انتشار جلد اول کتاب *تحقیقات منطقی* که سرآغاز پدیدارشناسی هوسرل است، بیانگر تمام ادله ممکن علیه اصالت طبیعت بود که اصالت روان‌شناسی نیز جزئی از آن محسوب می‌شد (رشیدیان، ۱۳۸۴: ۵۹). بیان تمامی این انتقادات در این مقاله میسر نیست و تنها به دو انتقاد اصلی و مرتبط با موضوع بحث اشاره خواهیم کرد:

**نقد اول:** به عقیده هوسرل، طبیعی‌کردن آگاهی، یکی از مهمترین نقدهایی است که در مورد اصالت طبیعت مطرح است. بر اساس این نقد، اصالت طبیعت و اصالت روان‌شناسی، به رغم تفاوت‌هایی که دارند، هردو در این ویژگی مشترکند که اجازه شکل‌گیری معرفت کلی را نمی‌دهند. واقعیت طبیعی از آنجایی که به طبیعت تعلق دارد، به صورت فردی و متفرد در زمان جلوه می‌کند. بنابراین، از آنجایی که در این مورد، تصور «کلی»، باید در طبیعت وجود داشته باشد، ناگزیر باید تصویری «فردی» باشد، زیرا مثالی‌بودن (غیر فردی بودن) چنین واقعیتی، نمی‌تواند به نحو وجودی و عینی، متعلق به ماهیت بیرونی آن باشد، بلکه تنها می‌تواند به عنوان صفتی از حالت روانی‌ای باشد که ابژه مثالی، به آن تأویل می‌شود. به همین جهت، «طبیعی‌شدن آگاهی، شرط طبیعی شدن ماهیات است و با خروج از آن است که می‌توانیم از ماهیات، اعاده حیثیت کنیم»

<sup>2</sup> Maurice Merleau-Ponty, 1908-1961

<sup>1</sup> Friedrich Ludwig Gottlob Frege, 1848-1925

این علم است، با رهایی از نسبت‌گرایی اصالت‌روان‌شناسی، در جست‌وجوی مبنایی مستحکم برای فلسفه است تا آن را همچون ریاضیات، به علمی دقیق مبدل سازد. با کاوش در ریاضیات و منطق، این نکته فاش می‌شود که علم ریاضیات، نوعی علم ماهوی است که نه با اعیان واقعی، بلکه با اعیان مثالی سروکار دارد؛ اعیان مثالی، اموری هستند که «دارای اعتبار فی‌نفسه‌اند و ممکناتی غیرقابل تردید به شمار می‌روند» (هوسرل، ۱۳۸۷: ۴۳) و بنابراین، با صرف‌نظر از عالم واقعی و خارجی، موضوعات خاص خود را دارد. مطلوب‌ترین راه، برای حل بحران، گرایش به عالمی است که موضوعات فلسفی، خود را در آن بیابند. چنین عالمی باید فارغ از پیش‌فرض‌های فلسفی عالم واقع، نوعی مبدئیت داشته باشد. ریاضیات تنها به برخی موضوعات ماهوی و مستقل از عالم واقع می‌پردازد، اما فلسفه، متکفل تمامی مسائل است. از این‌رو، عالم یا «میدان آگاهی»‌هایی که فلسفه قرار است بر آن مبتنی شود، باید منشا تمام آگاهی‌های ما گردد. بدون چنین میدانی، حصول فلسفه به عنوان علمی متقن نمی‌تواند واجد معنا و مفهوم روشنی باشد (بل، ۱۳۷۵: ۲۷۹). راه رسیدن به این دقت، بازگشت فلسفه، به مبادی خود است؛ به تعبیر هوسرل، باید «به سوی خود اشیا رفت»<sup>۱</sup>. نیروی محرک فلسفی را نه از فلسفه‌ها، بلکه باید از خود اشیا و مسائل استخراج کرد. با این حال، نباید دچار این اشتباه شد که بازگشت به سوی اشیا در هوسرل، به معنای ارجاع به اشیا عینی در عالم طبیعی است، بلکه براساس طرح هوسرل، رویکرد طبیعی به جهان ما را از ماهیات اشیا باز می‌دارد؛ از این‌رو باید نگرش متعارف به جهان طبیعی را کنار گذارد و جز به آنچه از راه تحقیق و پژوهش در پدیدارهای سوژه به دست می‌آید، تکیه نکرد (مصلح، ۱۳۸۷: ۱۱۲).

اگر اندیشه «بازگشت به خود» را در سیر تفکر فلسفی غرب پی‌گیری نماییم، نزدیک‌ترین فرد به هوسرل، «رنه دکارت»<sup>۲</sup>

است که سعی نمود تأمل فلسفی را بدون توجه به پیش‌فرض‌های فلسفی گذشته یا «باور جزمی و غیرانتقادی به وجود واقعی و متعال عالم خارج، از شهودهای حال و بدیهی خود سوژه آغاز نماید» (رشیدیان، ۱۳۸۴: ۱۵۶). هوسرل، تنها راه احیای ثمربخش فلسفه را احیای تأملات دکارت، آن فیلسوف آغازگر می‌داند که در نهایت، به پدیدارشناسی استعلایی منتهی خواهد شد (هوسرل، ۱۳۸۴: ۳۶-۳۷).

دکارت، در «تأملات در فلسفه اولی»، با شک در وجود جهان عینی، به جایی رسید که تنها توان اعتماد به شک‌ورزیدن نفس خود را داشت. او با تردید در باب هر آنچه امکان شک در آن بود، کوشید مجموعه‌ای از داده‌های مطلقاً بدیهی را به چنگ آورد (همان: ۳۳). شک دکارتی که خود نوعی اندیشه است، به این معناست که تنها نقطه قابل اتکا، «نفس اندیشنده» است. فاعل اندیشنده، فقط خودش را به عنوان «آگوی محض» وجدانیاتش، به مثابه امری غیرقابل شک درمی‌یابد. او به مدد خدایی غیر فریبکار، به دنبال راهی غیرقابل تردید است که از نفس اندیشنده (سوژه) به جهان عینی (ابژه) منتقل شود. دکارت، از طریق وجود و اعتماد به خدا، «طبیعت عینی، ثنویت جواهر متناهی و در یک کلام، زمینه عینی متافیزیک و علوم تحصیلی و نیز خود این علوم را با تکیه بر اصول فطری، استنتاج کرد» (همان: ۳۴). به طور خلاصه، محتوای شک دکارتی، نفی تز طبیعی یا جهان‌باوری است و هوسرل نیز از همین نقطه آغاز می‌کند (رشیدیان، ۱۳۸۴: ۱۶۴). با این حال، دکارت اگر چه از آغاز و بدون توسل به پیش‌فرض‌های گذشته در پی مبنایی تردیدناپذیر برای فلسفه می‌گشت، اما به ایجاد شکاف میان سوژه و ابژه منجر گردید. هوسرل با دکارت و انقلاب دکارتی، تا جایی همراه است که به شهود اولیه دکارت، در «من می‌اندیشم» منتهی می‌شود، اما آنچه دکارت به آن توجه نکرده، یقینی‌بودن شهودهای دیگر درباره جهان عینی است. دکارت، میان نحوه بودن «نفس اندیشنده» و دیگر بودن‌ها، تمایز قائل می‌شود. تضمین وجود «من اندیشنده» بر

<sup>1</sup> Zu den Sachen selbst

<sup>2</sup> René Descartes, 1596-1650

بلکه بر عکس، این طبیعت است که به حوزه نفس تعلق دارد» (همان: ۹۵).

این مختصر نشان می‌دهد که هوسرل با مبنا قراردادن پدیدارشناسی، به عنوان مبنای فلسفه، به ثنویت دکارتی میان سوژه و ابژه گرفتار نشده است. آنچه مبنای تفکر قرار گرفته، آگاهی‌ای است که در «نفس اندیشنده»، به صورت التفات «به چیزی» یا «درباره چیزی» است (مصلح، ۱۳۸۷: ۱۰۳). در این تلقی، ما و آگاهی ما، جدای از جهان نیست، بلکه آگاهی ما، آگاهی از جهان است. آگاهی، در اینجا یک حقیقت «ذاتِ اضافه» است.<sup>۳</sup> هوسرل که بدین شیوه از ثنویت دکارتی رهایی یافته است، برای تبیین ماهیت التفاتی آگاهی سوژه، در بخش سوم از کتاب «ایده‌ها»<sup>۴</sup> از اصطلاحات یونانی و تکنیکی «نوئیس»<sup>۵</sup> و «نوئما»<sup>۶</sup> که اولی به معنای «تجربه و التفات به ابژه آگاهی» یا «اندیشه» و دومی «محتوای تجربه» یا «ابژه التفات» یا «متعلق آگاهی» است، بهره می‌برد. بنابراین، آگاهی التفاتی، حاصل نسبت میان نوئیس و نوئماست (Smith, 2007: 238) و خاتمی، ۱۳۸۲: ۸۲ و مصلح، ۱۳۸۷: ۱۰۷). هوسرل با «در پراتنز گذاشتن»<sup>۷</sup> پرسش از وجود جهان قابل عینی، ساختار التفات را تشریح می‌کند. در ساختار التفات، آگاهی به شیوه‌ای خاص، به سوی یک ابژه، معطوف می‌شود و آن را می‌سازد. در این شیوه، ابژه، معنادار می‌شود؛ به بیانی دیگر، نوئما (به عنوان ابژه معنادار شده)، در «افق»<sup>۸</sup>ی از معنا شکل می‌گیرد که در میان ابژه و سوژه قرار دارد. در این افق، ابژه، ساخته شده و واجد معنا می‌شود (Smith, 2007: 236). نوئیس نیز به شیوه‌ای مشابه، در سوی دیگر این افق معنایی قرار دارد.

عهده شهود اولیه و دو صفت «تمایز» و «وضوح» است و تضمین وجود دیگر جواهر عالم، بر عهده خداست. این مسأله، هوسرل را قانع نمی‌کند. او می‌خواهد درباره «همه چیز» به یقین شهودی برسد. به همین جهت، معنای نفس اندیشنده را تغییر می‌دهد. به عقیده هوسرل، دکارت به معنای حقیقیِ اپوخه استعلایی دست نیافت. سوژه دکارتی، اگر چه به ظاهر در برابر جهان طبیعی است، اما با درک خود به مثابه انسان طبیعی و نه استعلایی، پیشاپیش جهانی را مفروض گرفته است که قرار است در آن شک ورزد و لذا خودش را به مثابه متمکن در جهانی فرض گرفته که در آن شک می‌ورزد (هوسرل، ۱۳۸۴: ۱۳۶). به عقیده هوسرل، یک «جوهر اندیشنده»، آنگونه که دکارت در لحظه تردید مدنظر داشت، اساساً وجود ندارد که بتواند در مقابل جهان عینی قرار گیرد. آنچه جایگزین «کوژیتو»<sup>۱</sup>ی دکارتی می‌شود، «من»ی استعلایی است که همه چیز از جمله همین جهان طبیعی، در آگاهی او بنا می‌شود (رشیدیان، ۱۳۸۴: ۱۳۶).

بنابراین، هر نوع معرفتی، از جمله فلسفه، از کاوش روشمند در پدیدارهایی حاصل می‌آید که در تجربه آگاهی «نفس اندیشنده» وجود دارد. این روش را هوسرل، پدیدارشناسی نامید. بنابراین، پدیدارشناسی، نامی دیگر برای علم‌النفسی است که وی، در مقابل روان‌شناسی طبیعت‌گرایانه و قائل به «اصالت متعلق ادراک» گذشته برگزیده است. پدیدارشناسی، به عنوان روشی جدید برای بنای تفکر فلسفی، بر تجزیه و تحلیل و شناخت ماهیت «من»<sup>۲</sup> آدمی مبتنی است که «مؤلف جمیع قوا و جهات انسانی اوست و از این حیث، صرفاً یک ناظر تئوریک به شمار می‌رود» (همان: ۹۴). کار این علم‌النفس، «فهم درست و مطابق واقع از نفس و از عالم به عنوان یک فراورده نفسانی است. در این علم‌النفس مطلق و مستقل، نفس، به مثابه جزئی از طبیعت یا امری موازی با آن تلقی نمی‌گردد،

<sup>3</sup> Consciousness is always consciousness of ...

<sup>4</sup> Ideas Pertaining to a Pure Phenomenology and to a Phenomenological Philosophy, 1952

<sup>5</sup> Noesis

<sup>6</sup> Noema

<sup>7</sup> Bracketing

<sup>8</sup> Horizon

<sup>1</sup> Cogito

<sup>2</sup> Ego

## ۱. ۴. مسأله تعلیق، بازگشت به خود و تأویل پدیدار

## شناختی

پدیدارشناسی هوسرل، تشریح تجربه آگاهی از چیزی است که بر من پدیدار شده است. هوسرل که مبنای تمام گمراهی‌های پیش از خود را عدم توجه به تعلیق<sup>۱</sup> «رویکرد طبیعی»<sup>۲</sup> می‌داند می‌داند (هوسرل، ۱۳۸۲: ۹۴)، معتقد است تنها راه دستیابی به پدیدارهای تجربه شده در آگاهی، تعلیق حکم درباره عالمی خارج از آگاهی بشر و بازگشت به خود است. تعلیق، که تعلیق داوری درباره جهان طبیعی است، یگانه راه دست‌یافتن به من استعلایی است. رویکرد طبیعی که در مقابل رویکرد فلسفی است، همان باور طبیعی آدمیان به وجود جهان پیرامونشان به مثابه امری واقعی است (رشیدیان، ۱۳۸۴: ۱۴۲). تنها با تعلیق رویکرد طبیعی به آن است که پدیدارشناسی و فلسفه آغاز می‌شود. هوسرل، در راهی مشابه و در عین حال متفاوت با دکارت، به جای تردید در جهان خارج، حکم درباره آن را معلّق و از بازی خارج می‌کند. جهان خارج برای هوسرل، هر جهانی خارج از آگاهی بشری است که در پراگماتر قرار می‌گیرد. با تعلیق، تمام علوم می‌شوند که به جهان طبیعی مربوط می‌شوند نیز تعلیق می‌شوند و لذا امکان طرح قضایای علمی در مورد واقعیت این جهان از آنها سلب می‌شود. بنابراین، نمی‌توان یافته‌های علمی را که به واقعیت عینی و بیرون از آگاهی انسان می‌پردازند، مدعی اعتبار دانست یا اعتبار آنها را به رسمیت پذیرفت (رشیدیان، ۱۳۸۴: ۱۷۲). با این حال تعلیق، معنای صرفاً سلبی یا محدودکننده ندارد؛ تعلیق، گشاینده جهان جدید و رهاکننده از محدودیت‌های رویکرد طبیعی به جهان است. با تعلیق، نه جهان نفی می‌شود و نه جهانی به جهانی دیگر تبدیل می‌گردد. جهان طبیعی، همچنان پابرجاست. فیلسوف، با تعلیق می‌خواهد با تکیه بر عقلی فلسفی، با تأمل پدیدار شناختی، در معنای عمیق جهان تأمل کند.

هوسرل در بازگشت به اشیا و مبنای اولیه، به داده‌هایی بازگشت می‌کند که در تجربه آگاهی به «نفس اندیشنده» باز می‌گشت، اما هوسرل در این بازگشت به آگاهی، به هیوم و نقد او نیز توجه دارد. در اصالت تجربه هیومی، «من و انطباعاتم از جهان عینی» مبنای معرفت است، اما هیوم در محدوده همین انطباعات، باقی می‌ماند (دارتینگ، ۱۳۷۳: ۱۷). در «پدیده‌گرایی»<sup>۳</sup> هیومی، چیزی جز پدیدارها وجود ندارد و ذاتی ذاتی در پشت این پدیدارها مفروض نیست؛ در حالی که هوسرل، نه تنها قصد گرفتار شدن در شکاکیت هیومی را ندارد، بلکه به دنبال مبنای ثابتی در ورای پدیدارها که همان «ذات» است، می‌گردد. به همین جهت، به کانت نزدیک می‌شود که قصد تعیین سوژه استعلایی، برای وحدت‌بخشی به شهودهای حسی را داشت. هوسرل، اگر چه سعی دارد چنین سوژه‌ای را مشخص نماید، اما شهود کانتی را با شهود دکارتی جایگزین می‌نماید. شهود بی‌واسطه کانتی از شیء فی‌نفسه، شهودی حسی و معطوف به جهان عینی است، در حالی که شهود هوسرل، شهود درون سوژه است. به بیانی دیگر، با تعلیق حکم درباره وجود جهانی خارج از آگاهی بشر، ما با پدیدارهایی روبه‌رو هستیم که در تجربه آگاهی سوژه (من) به نحو بی‌واسطه شهود می‌شوند. «پدیدارشناسی، از آنجا که به بررسی تجارب محض و آگاهی من از ابژه می‌پردازد، باید با شهود بی‌واسطه آغاز کند، بدون آنکه پیش‌فرض داشته باشد» (خاتمی، ۱۳۸۲: ۷۳).

آگاهی برخاسته از این پدیدارها، به صورت التفاتی است. تحلیل حیث التفاتی (قصیدت) به عنوان مهمترین آموزه پدیدارشناسی، متضمن فهم جایگاه «واقعیت» در پدیدارشناسی است. واقعیت، نه در مقابل سوژه و آگاهی من، بلکه از طریق تأمل در پدیدارهای آگاهی من/سوژه نمایان می‌شود. اکنون این پرسش مطرح می‌شود که رسیدن به واقعیت، از درون پدیدارهای محض آگاهی سوژه، چگونه میسر می‌شود؟ در

<sup>1</sup> Epoche<sup>2</sup> Natural Attitude<sup>3</sup> Phenomenalism



در هوسرل، «ماهیت‌بخشی»<sup>۶</sup> نوعی «قوم‌بخشی»<sup>۷</sup> به پدیدارهاست. به بیانی دیگر، ماهیات دقیق، فقط حاصل مثالی‌سازی ماهیات غیردقیق‌اند (رشیدیان، ۱۳۸۴: ۱۸۶). این ماهیت‌بخشی، همراه با انشاء و التفات آگاهی است. من/سوژه، با ماهیت‌بخشی به پدیدارها، پدیدارها را صورت‌بندی و معنابخشی می‌نمایم و ماهیت‌بخشی به پدیدارها، همراه با خودآگاهی من/سوژه به خویش است. من/سوژه، هنگامی که به ماده آگاهی که همان پدیدارهای تجربه‌شده برای سوژه است، صورت می‌بخشد، همزمان، هم به خویش آگاه می‌شود و هم به پدیدارها که تا پیش از این مبهم بوده‌اند، معنا اعطا می‌کند و آنها را به ایده تبدیل می‌نماید.<sup>[۶]</sup> در واقع، چنانکه پیش از این بیان شد، پدیدارشناسی مانند ریاضیات، دانشی ماهوی است؛ با این تفاوت که ریاضیات به تبیین ماهیات می‌پردازد و دانشی استنتاجی است، درحالی‌که روش پدیدارشناسی، سعی در توصیف و شهود ماهیات دارد (رشیدیان، ۱۳۸۴: ۱۸۳). خصلت توصیفی پدیدارشناسی که در پدیدارشناسی دین مورد تأکید است، بر تأویل یا شهود ماهوی دلالت دارد. شهود ماهوی، توصیف معانی پدیدارهاست و «پدیدارشناسی، رشته‌ای صرفاً توصیفی برای تفحص میدان آگاهی محض، در پرتو شهود محض است» (همان: ۱۸۸).

#### ۱.۶. مسأله واقعیت، بین‌الاذهان و تأویل استعلایی

نکته قابل توجه این است که هوسرل، نوعی روان‌شناسی جدید وضع می‌کند که می‌توان آن را «خودشناسی استعلایی» نامید. «این خودشناسی، برخلاف مکتب‌های اصالت روان‌شناسی، از جمله روان‌شناسی توصیفی، گونه‌ای خودشناسی فردی یا طبیعی نیست، بلکه همانند کانت، شناخت سوژه کلی» (همان: ۱۵۷) یا تحلیل استعلایی تجربه پدیدار شناسانه آن است. در چارچوب استعلایی کانتی، «قصیدیت [که مبنای فهم سوژه است]، اشاره به شرایط امکان

واقع، اگر هوسرل قصد گرفتار شدن در شکاکیت هیومی و ماندن در انطباعات حسی صرف را ندارد، چگونه به ذات یا واقعیت که تاکنون تعلیق شده است، دست می‌یابد؟ هوسرل، با وضع مفهوم «تأویل»<sup>[۵]</sup> و تشریح مراحل آن، روش پدیدارشناسی خود را تشریح می‌کند. دست‌یابی به ذات و واقعیت، از طریق دو «تأویل ماهوی»<sup>۱</sup> و «تأویل استعلایی»<sup>۲</sup> محقق می‌شود.

#### ۱.۵. مسأله ماهیت، معنا و تأویل ماهوی

پدیدار شناس، پس از تعلیق، با انبوهی از پدیدارها که محتوای آگاهی سوژه را شکل می‌دهند، مواجه است. همزمان با تعلیق، «تأویل پدیدار شناسانه»<sup>۳</sup> روی داده است. اگر با اندکی تسامح در واژگان، با بیان فلسفه اسلامی همراه شویم، هوسرل میان وجود و ماهیت تمایز می‌نهد؛ با تعلیق، از توجه به «وجود»، صرف‌نظر نموده، توجه خود را به صرف «ماهیت» معطوف می‌کند.<sup>[۶]</sup> بنابراین، «پدیدارشناسی، یک «علم ماهوی»<sup>۴</sup> است؛ علوم ماهوی، مانند ریاضیات و منطق، علوم هستند که موضوعشان نه اعیان خارجی، بلکه اعیان و حقایق مثالی/ماهوی است» (رشیدیان، ۱۳۸۴: ۱۸۲). بنابراین، ماحصل تأویل ماهوی پدیدارها، دست‌یافتن به ذات امور و نیل به «شهود ماهوی/ذاتی»<sup>۵</sup> است. در تأویل ماهوی، صورت و ماهیت امور، مورد توجه و التفات قرار می‌گیرد. شهود ماهوی، شهودی در درون سوژه و در تعیین نسبت پدیدارهای تجربه شده برای سوژه است. به بیانی دیگر، تأویل ماهوی «سیری از امر یقینی به امر ضروری است» (ریخته‌گران، ۱۳۸۰: ۱۶). صورت و ماهیت نیز در اینجا معنای افلاطونی یا ارسطویی ندارد؛ زیرا در افلاطون یا ارسطو، صورت و ماهیت در خارج مشخص می‌شوند (خاتمی، ۱۳۸۲: ۷۵)، در حالی‌که صورت و ماهیت در هوسرل، در درون سوژه‌اند.

<sup>1</sup> Eidetic Reduction

<sup>2</sup> Transcendental Reduction

<sup>3</sup> Phenomenal Reduction

<sup>4</sup> Eidetic Science

<sup>5</sup> Eidetic Vision

<sup>6</sup> Ideation

<sup>7</sup> Constitution

منطق، معرفت شناسی و وجود شناسی دارد» (Smith, 2007: 237). در واقع، هوسرل مانند کانت، به سوژه از آن جهت می‌پردازد که شرایط امکان معرفت در آن را بررسی کند. هوسرل، در این روش، همانند کانت، نه «خود» روان‌شناختی یا جوهر اندیشنده دکارتی، بلکه مجموعه‌ای از پدیدارها که «خود استعلایی»<sup>۱</sup> را شکل می‌دهند، می‌شناسد. آنچه هوسرل را مجبور به بسط و تکمیل روش پدیدارشناسی می‌نماید، این است که کلیات محض پدیدار شناختی که در سوژه مجتمّع شده‌اند و با تأویل ماهوی صورت‌بندی یافته‌اند، هنوز به طور کامل از جهان خارج مستقل نگشته‌اند. آنها وابسته به خودِ فاعل یا سوژه‌اند که هنوز در جهان طبیعی است. هوسرل، قصد دارد در مرحله آخر روش پدیدارشناسی، فاعل یا سوژه را نیز تعلیق نماید. مسأله اصلی هوسرل در تأمل چهارم از تأملات دکارتی، «شرح تقویم خودِ آگوی استعلایی» است. او در این تأمل، می‌کوشد به دلیل سنخیت و تضایف ضروری میان پدیدار محض و سوژه محض، خود یا آگوی محض را تشریح نماید و از تقید به خود یا آگوی<sup>[۸]</sup> طبیعی، فراتر رود. خود یا فاعل، به دلیل سروکار داشتن با ماهیات، باید دیدگاه واقعیت‌بین را کنار نهد و ماهیت‌بین شود. بنابر نظر هوسرل، «وقتی با یک گونه ماهوی محض سروکار داریم، دیگر با آگو/خود تجربی روبه رو نیستیم، بلکه در مقابل آیدوس آگو (ماهیت آگو) قرار داریم» (هوسرل، ۱۳۸۴: ۱۲۱). این تضایف، به معنای تضایف، میان تأویل ماهوی و تأویل استعلایی است.

هوسرل با تکیه بر عالم پدیداری و آگاهی تجربه‌شده برای بشر و شهود عقلانی آن و تعلیق حکم درباره جهان خارج، از «خودمحوری»<sup>۲</sup> دکارتی و «شکاکیت»<sup>۳</sup> هیومی عبور می‌کند. در واقع، مرحله پایانی روش پدیدارشناسی هوسرل، تشریح تجربه من استعلایی است. پیشتر اشاره شد که هوسرل، در نقد

دکارت، من/آگو را نه جوهری اندیشنده و در مقابل جهان، بلکه من محض و پدیداری در کنار دیگر پدیدارها می‌داند. من/سوژه، به عنوان تنها عنصری که تا این مرحله وابسته به جهان طبیعی بوده است، همچون دیگر عناصر جهان، تعلیق می‌شود و به عالم پدیداری رانده می‌گردد. هوسرل، در تأویل استعلایی، خصیصه استعلایی خود من/سوژه را توضیح می‌دهد. به دنبال این دو تأویل، آنچه می‌ماند، من/آگوی فارغ از تمام دیدگاه‌ها یا رویکردهای طبیعی است که بدون هیچ پیش‌فرضی، صرفاً خواهان دیدن و توصیف کردن پدیدارهاست. همان‌طور که در تأویل ماهوی، پدیدارها واجد معنا و ماهیت می‌شوند، در تأویل استعلایی، خود/آگوی طبیعی به خود/آگوی ماهوی و ماهیت‌بین تبدیل می‌گردد که توصیف‌کننده بی‌طرف محض پدیدارهاست. «با این دو تأویل، پدیدار پالایش‌یافته در مقابل نگاه محض و پالایش‌یافته «من» قرار می‌گیرد» (رشیدیان، ۱۳۸۴: ۱۹۵).<sup>[۹]</sup> این خود/آگو یا سوژه، به تعبیر هوسرل، نوعی «موناد» است.

هوسرل در اواخر تأمل چهارم دکارتی خویش، از خاتمه پروژه‌اش پرسش می‌کند و در پاسخ به آن، بیان می‌دارد که هنوز به فلسفه‌ای «ابدی و پایدار»<sup>۴</sup> دست نیافته است. آنچه سبب طرح این پرسش می‌شود، ناتوانی در اجتناب از تفکر درباره دیگر من/سوژه‌ها و دیگر مونادها و نیز جایگاه مبهم واقعیت تا این مرحله از روش پدیدارشناسی است. هوسرل، دست‌یابی به فلسفه‌ای پایدار و مستحکم را «مستلزم تقویم فلسفه‌ای مشترک برای همگی ما به عنوان تأمل‌کنندگان مشترک» می‌داند (هوسرل، ۱۳۸۴: ۱۴۲). توضیح این طرح مسأله، در تأمل پنجم است. در راستای تأویل استعلایی، من/سوژه با تعلیق طبیعی بودن خود، در می‌یابد که آنچه از ماهیات و ذوات برای خویش عینیت دارد، برای من/سوژه‌های دیگر نیز عینیت دارد (خاتمی، ۱۳۸۲: ۷۷). پدیدارشناسی، تاکنون در آگاهی سیر کرده است و آنچه در این میان مسأله

<sup>1</sup> Transcendental Ego

<sup>2</sup> Solimsism

<sup>3</sup> Skeptisism

<sup>4</sup> Philosophia Perennis

«شهود ماهوی»، در درون خود سوژه تشکیل می‌داد، اکنون نیز با التفات به دیگری، مفید میدان بین‌الذهان است (هوسرل، ۱۳۸۴: ۱۴۹). هر مونا، مونا دیگرا را از حیث «این‌جایی»<sup>۶</sup>؛ یعنی از این حیث که در آگاهی او حاضر است در می‌یابد، در حالی که خود آن موناها در مقام «آن‌جایی»<sup>۷</sup> و در حال تأمل در خود هستند (رشیدیان، ۱۳۸۴: ۱۴۷ و خاتمی، ۱۳۸۲: ۷۸). به بیان هوسرل، «من در خودم، در چارچوب زندگی آگاهی محضام که به نحو استعلایی تأویل یافته است، جهان و دیگران را تجربه می‌کنم و موافق با معنای همین تجربه، آنها را نه به مثابه نتیجه فعالیت تألیفی، بلکه به مثابه جهانی بیگانه با من، بین‌الذهانی و موجود برای هر کس با ابژه‌هایی قابل دسترسی برای هر کس تجربه می‌کنم» (هوسرل، ۱۳۸۴: ۱۴۶). درک متقابل این موناها از یکدیگر، در سایه «همدلی»<sup>۸</sup> میسر می‌شود. واقعیت فلسفی یا هر نوع واقعیت دیگری نظیر واقعیت دینی، در بین‌الذهان این موناها شکل می‌گیرد. پدیدارشناس، که خود جزئی از عالم بین‌الذهان است، تنها در سایه درک «همدلانه»<sup>۹</sup> با من/سوژه‌های دیگر به واقعیت دست می‌یابد. عالمی که میان پدیدارشناس و دیگر افراد مشترک است، «عالم زندگی» یا «زیست‌جهان»<sup>۱۰</sup> است (مصلح، ۱۳۸۷: ۱۰۹).<sup>[۱۰]</sup> در واقع، نتیجه مطالعات پدیدارشناسانه، تقویت عالم بین‌الذهانی است که در آن، واقعیت، اعم از واقعیت فلسفی و دینی، قوام می‌یابد. واقعیت، از پیش تعیین شده نیست، بلکه در سایه تعلیق، این من/سوژه‌ها هستند که واقعیت را در بین‌الذهان می‌سازند و قوام می‌بخشند. مطالعات پدیدارشناس نیز به جهت اینکه خودش در این عالم غور می‌کند، بیش از دیگر گزارش‌ها، عینیت و صحت دارد.

اساسی است، مبهم شدن جایگاه واقعیت وجودی است. در دکارت، واقعیت در مقابل سوژه قرار دارد؛ او پس از شک دکارته‌اش، بدون تأملی خاص، عالم آگاهی را به سوی وجود ترک می‌کند. اگر بنا بر نظر هوسرل، سوژه، خود نیز در دایره پدیداری است، واقعیت چگونه خلق می‌شود؟ جایگاه واقعیت کجاست؟ و اگر پدیدارشناسی، متعهد به پژوهش در تضایف وجود و آگاهی است، وجود چگونه به دست می‌آید؟ پاسخ ابتدایی هوسرل، پیش از آغاز تأمل پنجم، موجود را ایده‌ای عملی و حاصل کار بی‌پایان تعیین نظری بیان می‌کند (هوسرل، ۱۳۸۴: ۱۴۲).

به عقیده هوسرل، واقعیت، نه در مقابل من/سوژه، بلکه در میان من/سوژه (هایی) خلق می‌گردد که همه به یک نسبت، به عینیت ذوات دست یافته‌اند. واقعیت مستقل وجود ندارد. واقعیت (از آن جهت که وابسته به ذهن است) و سوژه (از آن جهت که مشتمل بر آگاهی التفاتی است) یکدیگر را در «بین‌الذهان»<sup>۱</sup> ملاقات می‌کنند. پدیدارشناسی، همزمان، «هم مبنای منطق، هم نظریه معرفت و هم وجودشناسی می‌شود. آنچه ما قصد می‌کنیم (منطق)<sup>۲</sup>، چیزی را که می‌شناسیم (معرفت‌شناسی)<sup>۳</sup> و آنچه وجود دارد (وجودشناسی)<sup>۴</sup> همگی در ساختار آگاهی که هوسرل، خصیصه آن را التفات می‌داند، تعریف می‌شود» (Smith, 2007: 237).

واقعیت که تاکنون معلق انگاشته شده بود، در عالم مشترک میان من/سوژه‌ها با انشاء آگاهی، ایجاد می‌شود. من/سوژه‌ها، همچون مونا‌های با روزه‌ای هستند که در تعامل با یکدیگر، واقعیت را خلق می‌کنند. آنچه سبب می‌شود مونا‌های هوسرل همچون مونا‌های «لایب‌نیس»<sup>۵</sup> بی‌روزنه نباشند، خصلت التفاتی بودن این مونا‌هاست؛ خصیصه التفاتی بودن آگاهی سوژه، همان‌طور که میدان پدیدارشناختی آگاهی را در مرحله

<sup>6</sup> Hic

<sup>7</sup> Illic

<sup>8</sup> Empathy/Einführung

<sup>9</sup> Empathetic

<sup>10</sup> Lebenswelt

<sup>1</sup> Intersubjectivity

<sup>2</sup> Logic

<sup>3</sup> Epistemology

<sup>4</sup> Ontology

<sup>5</sup> Gottfried Wilhelm von Leibniz, 1646-1716

نیست. روش پیچیده هوسرل، اگر چه عمده‌ترین تأثیر را بر پدیدارشناسی دین نهاد، اما کاملاً بر آن منطبق نیست. فارغ از پیچیدگی‌های بسیاری که در آثار هوسرل وجود دارد و در این مجال، امکان پرداختن تفصیلی به آنها نبوده است، پدیدارشناسان به جهت تعلق خاطری متفاوت، بسیاری از همین پیچیدگی‌ها را نیز لحاظ نکرده‌اند؛ برای مثال، روش تخیل آزاد، به کلی در کارهای پدیدارشناسان دین محو گردیده است. در میان پدیدارشناسان دین، اصولی مانند «رهیافت دستگاه‌مند»، «رویکرد تجربی-توصیفی به پدیدارهای دینی با عطف توجه به تاریخ ادیان»، «رویکرد ضد تحویلی به دین و مخالفت با فروکاهش مفرط»، توجه به مفاهیمی مانند «التفات» و «تعلیق»، «تأکید در باب ارزش درک و دریافت همدلانه و تعهد دینی» و «ادعای کسب بصیرت نسبت به ساختارهای ماهوی و معانی» مورد اقبال قرار گرفته است (الیاده، ۱۳۷۵: ۱۸۷). می‌توان این ویژگی‌ها را که به عنوان مهمترین خصایص پدیدارشناسی دین از آثار پدیدارشناسان دین احصا شده است، در پرتو روش هوسرلی بازسازی و بازخوانی نمود و به تفاوت‌ها و شباهت‌های آنها توجه کرد.

#### ۲. ۱. تعلیق و تأویل پدیدار شناختی

بنابر اصل تعلیق، پدیدارشناسی دین، رویکرد طبیعی به دین را کنار می‌گذارد. باید توجه داشت کنار نهادن پیش‌فرض در پدیدارشناسی، به معنای نفی و اجتناب از نگاه سوپژکتیو/ذهنی نیست. بیشتر ذکر شد که تعلیق، آنگونه که در روش پدیدارشناسی هوسرل تبیین می‌شود، به معنای کنار نهادن وجود ابژکتیو است. بنابراین، پدیدارشناسی دینی که قصد بهره‌گیری از روش هوسرل در مطالعات دینی را دارد، باید وضعیت ابژکتیو/عینی دین را معلق گرداند. تعلیق وضعیت عینی دین به معنای تعلیق دیدگاهی است که ادیان در معنای نفس‌الامری واجد آن هستند. «به نظر فان‌درلیو، تعلیق حکم درباره دین، به عنوان امری خارجی و مستقل است؛ یعنی این

آنچه در این مختصر از روش پدیدارشناسی هوسرل بیان شد، به بیانی مختصر مشتمل بر این مراحل است: پدیدارشناسی، به عنوان یک روش، با تعلیق درباره حکم به وجود جهانی خارج از آگاهی بشر-آنگونه که قابل تأمل باشد- با تعلیق رویکرد طبیعی درباره موضوع مورد مطالعه، آغاز می‌شود. همزمان با تعلیق، موضوع مورد مطالعه، از جهان خارج به پدیدارهای آگاهی برای من/سوژه تأویل برده می‌شود. در حقیقت، موضوع ادراک به شکلی نو و متفاوت در مقام خودآگاه بر ما عرضه می‌شود. تأویل ماهوی، با صورت‌بخشی به ماده پدیدارها، به ذات و ماهیت پدیدارها دست می‌یابد و موجب قوام و معنی دار شدن آنها می‌گردد. سرانجام، دست‌یابی به عینیت و واقعیت، در چارچوب روابط بین‌الادهانی سوژه‌های آگاه به ذوات و بر پایه همدلی، میسر می‌گردد.

#### ۲. بازخوانی روش هوسرل در دین‌پژوهی

هوسرل به رغم تدوین روش پدیدارشناسی و تأثیر فراوان بر پدیدارشناسان دین، نه تأملی در باب دین داشته و نه اثری درباره پدیدارشناسی دین نگاشته است. اصولاً او به فلسفه و علم، تعلق خاطر بیشتری داشته است تا به دین. با این حال، اگر بخواهیم روش پدیدارشناسی او را در مورد دین بازخوانی کنیم تا به معیاری دقیق در باب روش پدیدارشناسی دین دست یابیم، می‌توان «پدیدارشناسی کلاسیک» دین را بر این روش، عنوان نهاد. پدیدارشناسی کلاسیک دین، به دلیل تعلق خاطر به عینیت، در مقابل پدیدارشناسی هرمنوتیک قرار می‌گیرد که در آن، مسأله عینیت و واقعیت و دست‌یابی روشمند به آن، به محاق رفته است. بنابراین، اگر روشن شود که پدیدارشناسی کلاسیک دین با تأثیر و تأسی به روش هوسرل در مطالعات دینی، توان دست‌یابی به حقیقت‌نفس‌الامری دین را ندارد، به طور مضاعف، پدیدارشناسی هرمنوتیک دین، واجد چنین قابلیت نیست.

اما اینکه پدیدارشناسی دین به عنوان یک روش، تا چه اندازه از پدیدارشناسی هوسرل متأثر است، امری متقن و قطعی

آنها بپردازد. او دیگر متکلم، جامعه‌شناس دین، روان‌شناس دین و مورخ ادیان نیست. برای مثال، الیاده معتقد است با تقلیل و تحویل پدیدارهای دینی به واقعیت‌های اجتماعی یا روان‌شناختی، نمی‌توان این پدیده‌ها را فهمید. فهم پدیده‌های دینی تنها به همان صورتی میسر است که «خود را در تجربه انسان‌ها از امر مقدس نشان می‌دهند» (هملیتون، ۱۳۸۷: ۱۵ و الیاده، ۱۳۸۱: ۱۶). از منظر پدیدارشناس دین، «فروکاهش پدیدارهای دینی، خصوصیت، پیچیدگی و حیث تحویل‌ناپذیر داده‌های دینی را از بین می‌برد. پدیدارشناسان دین، برای آنکه همدلانه بکشند تجربه دیگران را بفهمند، باید به حیث التفاتی دینی اصیل که در داده‌ها جلوه‌گر است، حرمت بگذارند» (الیاده، ۱۳۷۵: ۱۸۹-۱۹۰). آنگونه که هوسرل نیز یادآوری کرده است، در روش پدیدارشناسی، با قبول عنصر تعلیق، ما به فاعلی دست می‌یابیم که پدیدارها به آن متکی است؛ آگاهی این فاعل، از پدیدارها یا تجارب دینی، آگاهی التفاتی و ذهنی است (خاتمی، ۱۳۸۲: ۸۹). شعار «بازگشت به خود اشیا»، در اینجا به معنای بازگشت به خود پدیدارهای دینی در نزد فاعل/سوژه است. پدیدارشناس، باید به تجربه‌ها و پدیدارهای اصیل دینی، آنگونه که مؤمنان تجربه کرده‌اند، بازگردد.

پدیدارها و تجارب دینی، خصلت التفاتی نیز دارند. تجارب و آگاهی دینی، آگاهی از چیزی یا تجربه چیزی است. تجربه دینی من/سوژه، تجربه دینی از چیزی است. پدیدارشناسان دین، به منظور درک و دریافت معنای پدیدارهای دینی، بر التفاتی بودن داده‌ها و پدیدارهای دینی تأکید دارند. برای مثال، در نظر اتو، «ساختار پیشینی آگاهی دینی، همانا آگاهی از متعلق مینوی و التفاتی آن است» (الیاده، ۱۳۷۵: ۱۹۰ و شیروانی، ۱۳۸۰: ۷۷).

## ۲.۲. تأویل (شهود) ماهوی

پدیدارشناس دین با تأویل ماهوی، به توصیف ارتباط پدیدارها با یکدیگر می‌پردازد. توصیف پدیدارهای دینی، «بصیرت به ساختارهای ماهوی و معانی آنهاست. ویژگی رهیافت تطبیقی

اعتقاد ذهنی که دین واقعیتی عینی است، تعلیق می‌شود» (خاتمی، ۱۳۸۲: ۹۵).

تعلیق پیش‌فرض‌های دینی در نزد پدیدارشناس دین، به معنای تعلیق دیدگاه‌های کلامی و الاهیاتی اوست که با واقعیت نفس‌الامری دین مرتبط است. با این تعلیق، پدیدارشناس دین، نه با واقعیت نفس‌الامری، کلامی و الاهیاتی دین، بلکه با مجموعه‌ای از پدیدارهای دینی مواجه است؛ پدیدارهای دینی که نزد مؤمنان معتبر شمرده می‌شود. از سویی، چون تعلیق، لزوماً معنای نفی و سلب ندارد، «با تعلیق استنباط‌ها و پیش‌فرض‌های نسنجیده و سبق ذهن‌های عادی، راه برای آگاهی انتقادی از پدیدارها که بیشتر در سطحی از تأمل تجربه شده‌اند، باز می‌شود» (الیاده، ۱۳۷۵: ۱۹۱). همان‌طور که روش هوسرل، وجود را از معنی جدا می‌نمود، وجود نفس‌الامری دین، آنگونه که برای مثال، در نزد متکلم یا متأله دینی تعریف شده است، از معنی دینی که در نزد مؤمنان است، تفکیک شده و متمایز می‌گردد؛ اولی تعلیق می‌شود تا به دومی پرداخته شود. پدیدارشناس، چنانچه بخواهد به معنای پدیدارهای دینی آنگونه که در حیات متدینان جلوه‌گر است، دست یابد، باید همه سبق‌ذهن‌هایش را در باب اینکه چه چیز به عنوان واقعیت دین قلمداد می‌شود، کنار بگذارد. او رویکرد طبیعی به دین را معلق می‌کند.

بر اثر تعلیق، تحویل پدیدارشناسانه دین، به معنای رجوع به پدیدارهای دینی است که فارغ از چیستی یا چگونگی واقعیت نفس‌الامری دین باید لحاظ گردند. این پدیدارها، اغلب از مشاهده عینی پدیدارشناس یا از تاریخ ادیان به معنای تاریخ پدیدارهای دینی یا تجارب دینی است. این پدیدارها، بایستی از هر نوع تقلیل یا تحویلی مبرا باشند. پدیدارشناس، باید با پدیدارهای دینی به‌ماهو پدیدار، مواجه شود. آنچه با عنوان خصیصه «مخالفت با فروکاهش» در پدیدارشناسان دین مطرح می‌شود، مؤید این مطلب است که پدیدارشناس، باید پدیدارهای دینی را صرفاً پدیدارهای دینی دیده، به توصیف

«پدیدارشناسی دین، با اتخاذ این رویکرد، خود را در میانه تاریخ ادیان و فلسفه دین قرار می‌دهد» (Sharp, 1975:223)، روشن می‌شود. مهمترین ابزار پدیدارشناسان دین، برای دستیابی به مبنای وحدت، در ورای کثرت پدیدارها، «رمزگشایی» است. رمزگشایی در پدیدارشناسی دین، نوعی معنابخشی به پدیدارهای دینی است. بنابراین، سوژه/فاعل، به عنوان پدیدارشناس، با تأمل در پدیدارها و تجارب دینی که در درونش حاضر است، دست به نوعی رمزگشایی می‌زند و به پدیدارها، معنی می‌بخشد. او این پدیدارها و تجارب دینی را یا مستقیماً درک و تجربه کرده یا با استعانت از تاریخ ادیان، آنها را به عالم پدیداری خویش آورده است. او با تأمل در خویش و استعانت از رمزگشایی، به پدیدارهای بی‌جان، معنا می‌بخشد و آنها را تفسیر می‌کند. اینکه تا چه اندازه تفسیر او به واقعیت دین در نزد مؤمنان نزدیک باشد، بسته به توانایی او در رمزگشایی است. این رمزگشایی، می‌تواند در پرتو تفسیر تجربه دینی یا رمزگشایی از اسطوره باشد. بیان عبارتی مطول از الیاده، نمونه‌ای عالی از شهود ماهوی پدیدارهای دینی در سایه رمزگشایی از اسطوره را بیان می‌دارد:

«اسطوره، خود را با شیوه بودن خاص خود تعریف می‌کند. تنها تا آنجا می‌تواند به مثابه اسطوره درک شود که نشان‌دهنده چیزی باشد که تجلی کامل یافته و در عین حال خلاق و سرمشق‌گونه است، چرا که بنیان ساختار واقعیت و در عین حال، گونه‌ای از رفتار انسانی است. اسطوره، همواره بازگوکننده چیزی است که در واقع، روی داده است ... همین گفتن «آنچه روی داده است» آشکار می‌کند که چگونه مسئله مورد نظر تحقق یافته است (و این چگونه معادل چرا است). زیرا عمل هستی‌یافتن در عین حال، پیدایش واقعیت و آشکار شدن ساختارهای اساسی آن است. .... اسطوره‌شناسی، نمایش هستی است. اسطوره، ساختار واقعیت و وجوه چندگانه بودن

و دستگامند در پدیدارشناسی دین، ناظر به این مرحله از پدیدارشناسی دین است. «پدیدارشناسی دین، رهیافتی فراگیر است که با طبقه‌بندی و انتظام بخشیدن به پدیدارهای دینی سروکار دارد» (الیاده، ۱۳۷۵: ۱۸۷). با این حال، پدیدارشناسی دین، آنگونه که در آثار پدیدارشناسان دین نمودار شده است، از رویکرد فلسفی هوسرل در این مقطع متمایز می‌شود. پدیدارشناسان دین، جز در مواردی مانند «ماکس شلر» و «پل ریکور» (همان: ۱۹۲-۱۹۳) و شاید بنا بر قول هوسرل، «ردولف اتو» (Almond, 1984:87)، تأمل زیادی بر خصایص فلسفی و انتزاعی تأویل ماهوی، نظیر «تخیل آزاد» و سایر شیوه‌های فلسفی کسب بصیرت به ساختارهای ماهوی اندیشه ندارند. آنچه در این مرحله از روش پدیدارشناسی، در پدیدارشناسی دین، جایگزین تأملات نظری و فلسفی می‌شود، توجه به رویکردهای توصیفی، تاریخی و تجربی است. پدیدارشناسان دین، در این مرحله، پای تاریخ ادیان و یا توصیف تجارب دینی مؤمنان را به میان می‌کشند و آنها را جایگزین تأملات فلسفی و نظری می‌کنند. در تأویل یا به عبارتی بهتر، «شهود ماهوی» پدیدارشناسی دین، تنها صورتی ظاهری، از تأویل ماهوی پدیدارشناسی فلسفی باقی می‌ماند. «بلیکر و الیاده و بسیاری از پدیدارشناسان دین، برآنند که رهیافت تجربی آنان، فارغ از استنباطها و احکام پیشینی است» (الیاده، ۱۳۷۵: ۱۸۷). در حالی که در روش پدیدارشناسی فلسفی هوسرل، در تأویل ماهوی، نقش مهمی برای مقولات پیشینی<sup>۱</sup> مادی و صوری، روش تخیل آزاد و نظایر آنها در نظر گرفته می‌شود. روش تجربی و توصیفی پدیدارشناسی دین، «با گردآوری اسناد و شواهد دینی آغاز می‌شود و سپس با کشف رمز پدیدارهای دینی، به مدد توصیف آنچه که صرفاً داده‌های تجربی آشکار می‌سازد، ادامه می‌یابد» (همان: ۱۸۸). این کشف، اغلب مبتنی بر تعمیم‌های تجربی و استقرایی و نه انتزاعی و استنتاجی است. اکنون معنای این سخن که

<sup>۱</sup> Apriori

می‌کوشد تا عینیت تجربه دینی را بر اساس درون‌مایه‌های پدیدارشناختی فلسفی و کلامی تبیین نماید (خاتمی، ۱۳۸۲: ۹۶ و شیروانی، ۱۳۸۰: ۸۴-۹۰).

از عنصر همدلی آغاز کنیم. معمولاً در پدیدارشناسی دین، همدلی را به معنای همدلی با متدینان فرض می‌گیرند و آن را در مرحله تعلیق قرار داده و تشریح می‌کنند. «تعلیق پدیدارشناختی، با تأکید بر تفاهم و درک همدلانه، در واقع با تحویل‌ستیزی روش‌شناختی ارتباط دارد» (الیاده، ۱۳۷۵: ۱۹۱)، در حالی‌که به نظر می‌رسد اگر بخواهیم به کلیات روش هوسرل پایبند بمانیم، همدلی عنصری است که در پایان روش پدیدارشناسی قرار دارد (خاتمی، ۱۳۹۲: ۱۰۱-۱۰۲). به هر جهت، در اینجا به دلیل تمرکز بر بازسازی روش هوسرل در مطالعات دینی، می‌توان متذکر شد که پدیدارشناسی، با تأمل در پدیدارهای دینی، مؤمنان را مانند خود، دارای آگاهی‌ها و تجارب دینی می‌پندارد. او با همدلی با آنهاست که قصد تقویم واقعیت دین در بین‌الاذهان را دارد. خصلت التفاتی آگاهی‌های دینی، پدیدارشناس را مجبور به توجه و التفات به دیگر مؤمنان می‌نماید؛ مؤمنان و اذهان مؤمن دیگری که همچون من، آگاه به پدیدارها یا تجارب دینی‌اند. در تأویل استعلایی، هوسرل من/سوژه را تعلیق می‌کند و آن را از جهان طبیعی، وارد جهان پدیداری می‌نماید. با این تعلیق و بر اساس ویژگی التفاتی آگاهی، سوژه متوجه سوژه‌های دیگر می‌شود. سوژه، بر اساس همدلی به درک دیگران نائل می‌آید. سوژه الف، سوژه ب را بر اساس همدلی و در بین‌الاذهان درک می‌کند. در پدیدارشناسی دین یا پدیدارشناسی فرهنگ و نظایر آنها، بین‌الاذهان یا عالم زندگی، جایی است که سوژه، سوژه‌های دیگر را در فرهنگ و عالمی مشابه درک می‌کند. معنای این سخن در پدیدارشناسی دین، این است که مجرای درک تجارب و پدیدارهای دینی دیگران، در سایه مشارکت در عالم زندگی آنهاست. پدیدارشناس که خود، باید با تعلیق دیدگاه‌های طبیعی، به تأمل در پدیدارها و تجارب محض دینی پرداخته باشد، تنها در سایه

در جهان را/شکار می‌کند» (الیاده، ۱۳۸۱: ۱۶-۱۷؛ تأکیدها از نگارنده مقاله است).

در پدیدارشناسی دین، به جهت عدم بهره‌گیری از یک روش یا فرمول روشن برای دستیابی به ذات و ماهیت پدیدارها، با تنوعی از روش‌ها روبه‌رو هستیم. «از نظر برخی از پدیدارشناسان، ساختار ماهوی، نتیجه یک تعمیم استقرایی است که بیانگر خصوصیتی است که پدیدارهای مختلف مشترکاً واجد آن هستند. از نظر دیگران، ساختارهای ماهوی، ناظر به انواع پدیدارهای دینی هستند و در باب رابطه بین انواع تاریخی و انواع پدیدارشناختی، مناقشه وجود دارد» (الیاده، ۱۳۷۵: ۱۹۳).

### ۳.۲. همدلی

پدیدارشناسان دینی که در سنت اصلی پدیدارشناسی دین شمرده شده‌اند، کمتر به تأویل استعلایی هوسرل وقعی نهاده‌اند. آنچه از تأویل پدیدارشناسی هوسرل، مورد توجه پدیدارشناسان دین قرار گرفته، عنصر همدلی است. «میرچا الیاده»، «ژوکوبلیکر»، «کریستین سن»، «ژاک واردن برگ»، «نینیان سمارت» و دیگران، در مطالعات پدیدارشناختی خود به دلیل تعلق خاطر به عنصر عینیت، به مفاهیمی نظیر «عالم زندگی» و «زیست‌جهان» توجه کرده‌اند. اگر همگام با هوسرل تا مرحله تأویل استعلایی به پیش بیاییم و قصد تأکید و برجسته‌کردن تأویل استعلایی و عالم زندگی را داشته باشیم، بناچار باید در راهی مشارکت جویم که «مارتین هایدگر»<sup>۱</sup> قدم نهاد و مبدع پدیدارشناسی هرمنوتیک گردید.

به هر صورت، همان‌طور که پدیدارشناسان دین، از تأویل ماهوی هوسرل، تنها به اشتراک لفظ اکتفا کردند و با تغییر شیوه‌های تأویل ماهوی از شیوه‌های فلسفی به شیوه‌های تجربی و تاریخی، نوعی تأویل ماهوی جدید را ابداع کردند، می‌توان در برخی از آثار آنها، بویژه ردولف اتو، توجه به تأویل استعلایی را هرچند با تغییرات و ابداعاتی، ملاحظه نمود. اتو

<sup>۱</sup> Martin Heidegger, 1889-1976

دین و هم‌دلی است که می‌تواند گزارش موثقی از دین ارائه دهد. پدیدارشناس، باید در عالم زندگی دینداران، زندگی هم‌دلانه داشته باشد. گزارش چنین پدیدارشناسی از دین، گزارشی عینی است. واقعیت یا عینیت دین، با گزارش و مطالعات پدیدارشناس قوام می‌یابد. گزارش پدیدارشناس دین، به جهت هم‌دلی با مؤمنان، گزارشی عینی از دین است که موجب قوام واقعیت دین می‌گردد. باید توجه داشت که چنین گزارشی، به معنای مطابقت با معنای نفس‌الامری دین نیست. واقعیتی که در اینجا توسط پدیدارشناسی بیان می‌شود و موجب قوام دین می‌گردد، لزوماً مطابق با معنایی از دین نیست که نزد متکلم یا متأله وجود دارد. دیدگاه نفس‌الامری دین، پیش از این تعلیق شده است. آنچه اکنون از دل گزارش‌های پدیدارشناس به عنوان واقعیت دین بیرون می‌آید، واقعیتی است که پس از تعلیق دیدگاه نفس‌الامری و از درون تجارب مؤمنان و دینداران و تحویل ماهوی و معنابخشی و تأمل در آنها توسط پدیدارشناس ارائه می‌گردد و در عالم بین‌الذهان قوام می‌یابد. بنابراین، واقعیت دین برآمده از مشارکت سوژه‌های دیندار در عالم زندگی و فرهنگ است. محک و معیار صحت دین نیز در همین عالم و در میان عالم زندگی و عرف مؤمنان حاصل می‌شود (همان: ۱۰۳). در سایه این هم‌دلی است که واقعیت دین جعل می‌شود. منشأ دین نه در جایی ماورایی یا نفس‌الامری، بلکه در بین‌الذهان و برآمده از تجارب و پدیدارهای دینی است.

به نظر می‌رسد پدیدارشناسان دین، توجهی به عناصر مهم روش هوسرل در «تأویل استعلایی» نشان نمی‌دهند. در آثار آنها، نه خبری از توجه و تعمق در تعلیق خود/آگو طبیعی و حصول خود/آگوی استعلایی است و نه مسائلی نظیر عالم زندگی مورد علاقه آنهاست. بنابر همین عدم تعلق خاطر است که پدیدارشناسان دین، به مقولاتی نظیر مراحل و مراتب شکل‌گیری واقعیت، آنچنان که هوسرل مورد توجه قرار می‌داد، نپرداخته‌اند. این مسأله بدان علت است که مفروض واقعیت در

### ۳. نتیجه‌گیری

دو مسأله اصلی این مقاله، پاسخ به ابهامی درباره تمایز میان دو مفهوم ذات و واقعیت دین در پدیدارشناسی دین و نسبت آن با واقعیت دین در نزد الاهیات سنتی بوده است. پدیدارشناسی دین، از بدو پیدایش و به‌عنوان مکمل تاریخ ادیان، تلاش خود را برای دستیابی به «ذات» دین معرفی کرده است. با این حال، پدیدارشناسی دین، بویژه در قرن بیستم و با تأثیر از پدیدارشناسی فلسفی هوسرل، هرچند دستاوردهای درخور توجهی یافت، اما در مواجهه با الاهیات سنتی دچار دشواری‌های معرفتی گردید. بنابراین، پدیدارشناسی دین، دیگر «صرفاً» به‌عنوان مکمل تاریخ ادیان و تلاش برای دست‌یافتن به ذات پدیدارهای متکثر دینی تاریخی مطرح نمی‌شد، بلکه پدیدارشناسی در نزد پدیدارشناسان دینی، مانند: «ماکس شلر»، «ژوکو بلیکر»، «گراردوس فان‌درلیو» و دیگران، با تأثیر از رویکردهای فلسفی، در میانه تاریخ ادیان و الاهیات سنتی یا فلسفه دین - به معنای موسع کلمه - درک می‌شد. بنابراین، به اقتضای پایبندی به مبانی معرفتی، مسأله تلاش برای دست‌یابی به «ذات» دین با مسأله تعیین جایگاه «واقعیت» دین، تلاقی پیدا کرد و در پدیدارشناسی دین دچار ابهام گردید. پدیدارشناسی به‌عنوان مکمل تاریخ ادیان، مدعی دست‌یابی به ذات دین است، در حالی که در تقابل با الاهیات سنتی و رویکردهای متالمانه به دین، از ادعای واقعیت نفس‌الامری دین دست برداشته، آن را امری بین‌الذھانی قلمداد می‌کند.



شناختی ماهوی سوژه برای دست‌یابی به وحدتی اولیه در پدیدارهای دینی است؛ دوم، «واقعیت» حاصل از تأملات پدیدارشناختی دین، واقعیتی بین‌الذّهانی و به تعبیر فلسفی، اعتباری و حاصل همدلی میان پژوهشگران دینی است و سوم، این واقعیت، با واقعیتی که در پژوهش‌های کلامی و الاهیاتی از آن با عنوان واقعیت دین یا «گوهر دین» یاد می‌شود، متمایز است. واقعیت الاهیاتی یا کلامی دین که در سنت اسلامی، گاه از آن با عنوان نفس‌الامر دین یاد می‌شود، فراتر از تمامی اعتباراتی است که پژوهشگران دینی، مدعی شناخت و دست‌یابی بدان هستند و هرگونه تعبیر و اعتباری از جانب پژوهشگران دینی یا دینداران، خللی در ذات لایتغیر آن وارد نمی‌سازد، در حالی که ویژگی‌های واقعیت حاصل از پژوهش‌های پدیدارشناختی و البته، بسیاری از دیگر پژوهش‌های مدرن، نظیر پژوهش‌های جامعه‌شناختی و روان‌شناختی، کاملاً متأثر از علائق، ارزش‌ها و اعتباراتی است که پژوهش‌گران دینی یا دینداران، بدان باور دارند. بنابراین، هرچند پژوهش‌های پدیدارشناختی و بسیاری از پژوهش‌های مدرن دین که از همین الگو پیروی می‌کنند، فی‌نفسه مفید بوده و بسیاری از وجوه دین را منکشف می‌سازد، اما باید توجه داشت که در صورت اختلاط میان این دو معنا از واقعیت دین و غفلت از تمایز ماهوی آنها، افزون بر اینکه واقعیت نفس‌الامری دین را دچار خدشه می‌سازد، ادامه و استمرار پژوهش‌های بعدی را دچار انسداد می‌کند. کافی است در این پرسش تأمل نماییم که اگر واقعیت بین‌الذّهانی دین که متأثر از تعلقات دین‌پژوه است، با واقعیت نفس‌الامری دین که از تمامی این تعلقات مبرا دانسته می‌شود، یکی انگاشته شود، آیا ملاک صدق/کذب یا تعیین میزان اعتباری برای پژوهش‌های دینی، از جمله پژوهش‌های پدیدارشناختی باقی می‌ماند؟

#### پی‌نوشت‌ها

۱- توجه جدید به الاهیات و تفسیر دینی از جهان، که از درون جهان مدرن برآمده، چنانکه در مورد روش پدیدارشناسی نیز

بدین‌منظور، در این مقاله، با تشریح روش هوسرل در پدیدارشناسی فلسفی، سعی شد تا تمایز میان «ذات» و «واقعیت» در این روش تبیین شود. در پدیدارشناسی هوسرل، «واقعیت»ی که در رویکرد طبیعی بدان دست می‌یافتیم، تعلیق شد. هوسرل با تعلیق حکم درباره واقعیت، از پدیدارهای آگاهی سوژه آغاز نمود. ذات، در مرحله تأویل ماهوی و واقعیت، در مرحله تأویل استعلایی و در بین‌الذّهان توسط آگاهی سوژه (ها) انشاء گردید. این تمایز در پدیدارشناسی هوسرل، به جهت ماهیت فلسفی آن، کاملاً مبین و صریح است. پدیدارشناسی دین، اگرچه در مسیری طابق‌النعل بالنعل با پدیدارشناسی هوسرلی گام بر نمی‌دارد، اما از جهت این تمایز، کاملاً از آن متأثر است و همچون آن، واقعیت نفس‌الامری دین را تعلیق کرده، ذات پدیدارهای دینی که اغلب پدیدارهای تاریخی-تجربی هستند- را کشف می‌کند و در نهایت، در پرتو همدلی، واقعیت بین‌الذّهانی دین را جعل می‌نماید. بنابراین، ابهامی که از اشتراک لفظ میان واقعیت دین در پژوهش‌های کلامی و الاهیاتی و واقعیت دین در پژوهش‌های پدیدارشناختی و دین‌پژوهی جدید ناشی می‌شود، ناشی از بی‌توجهی به مسیری است که پدیدارشناسی، از طریق تعلیق و تأویل ماهوی طی می‌کند و میان «ذات» و «واقعیت» دین، تمایز می‌نهد و در نهایت، «واقعیت» دین را در فرایند همدلی، به‌صورت بین‌الذّهانی، جعل می‌کند. در پژوهش‌های پدیدارشناختی، اولاً ذات پدیدارهای دینی که حاصل معنابخشی به پدیدارهای تاریخی-تجربی توسط پدیدارشناس دین است، متمایز از واقعیت بین‌الذّهانی دین است که در سایه همدلی می‌توان بدان دست یافت و ثانیاً این هر دو از واقعیت نفس‌الامری دین که موضوع الاهیات سنتی یا حتی فلسفه دین است، بسیار فاصله دارند. بنابراین، ما با سه مسأله روبه‌رو هستیم: اول، «ذات» پدیدارهای دینی که در روش پدیدارشناختی، اساساً هیچ نسبتی با هیچ معنایی از «واقعیت» دین ندارد، بلکه صرفاً حاصل تأملات پدیدار

طی طریقی تدریجی برای درک واقعیت است (رشیدیان، ۱۳۸۴: ۱۸۱). با این حال، برخی به جای «تأویل ماهوی» از «تحویل شهودی» بهره برده‌اند (الیاده، ۱۳۷۵: ۱۷۴).  
۶- هوسرل تمایز میان وجود و ماهیت را از برنتانو آموخته است که او نیز از فیلسوفان مسلمان آموخته بوده است (ریخته‌گران، ۱۳۸۰: ۱۶)؛ هرچند آنچه هوسرل آن را آیدتیک می‌داند، به معنای دقیق ماهیت در فلسفه اسلامی نیست.

۷- فرایند اعطای معنی و ماهیت در تأویل ماهوی، فرایند پیچیده‌ای است که هوسرل از آن با عنوان روش «تغییر خیالی» یاد می‌کند. در این روش، به طور خلاصه، با تأکید بر دو عنصر تخیل (تعدیل کلی نحوه‌های مختلف اعمال آگاهی) و تکرار (امکان تأمل مکرر بر ساخت‌های تکرار شونده آگاهی) به ماهیات دست می‌یابیم. در واقع، تغییر خیالی از هر ارجاعی به جهان واقعی دور می‌شود و لذا نتایجش نه به اشیا و واقعیت‌ها، بلکه به ناواقعیت مربوط می‌شود. با این حال، هوسرل این مسأله را مزیت علوم ماهوی، نظیر هندسه و ریاضیات می‌داند که به کشف ماهیات کمک می‌نماید. موضوع این علوم با این روش، از وجود جدا شده است و در پرتو قرار گرفتن در قلمرو امکان محض، دارای قدرت آزادی غیرقابل مقایسه‌ای با جهان خارج می‌گردد. پدیدارشناس، همچون هندسه‌دان، با این روش، با دسترس داشتن داده‌های اولیه پدیداری، می‌تواند شمار نامتناهی از اشکال و صورت‌های جدید را بسازد. «این آزادی، بیش از هر چیز دیگر، دست‌یابی او به میدان عظیم امکان‌های ماهوی (آیدتیک) را که افقی نامتناهی می‌سازد، فراهم می‌کند ... بنابراین، تخیل، عنصر حیاتی پدیدارشناسی و سایر علوم ماهوی را تشکیل می‌دهد. تخیل، سرچشمه و منبعی است که شناخت حقایق ابدی از آن سیراب می‌شود (رشیدیان، ۱۳۸۴: ۱۹۰). در این حالت، آنچه باقی می‌ماند، چیزی است که به یک امکان محض در میان دیگر امکان‌ها تبدیل شده و از مقام موجودی واقعی، به نمونه‌ای مثالی تغییر یافته است. به عقیده هوسرل، در میان امکان‌های متعدد و متکثری که در

صادق است، دقیقاً ناظر به معنا و مفهوم سنتی الاهیات یا ادیان شرقی از جمله اسلام نیست (رک. خاتمی، ۱۳۸۲: ۲۱۰)؛

۲- پدیدارشناسی در دوره خود رهیافتی مؤثر بوده است و امروزه نقدهای بسیار جدی در باب توانایی‌ها، اهداف و مسائل روشی آن مطرح شده است.

۳- دل‌مشغولی هوسرل، بحرانی معرفتی است که غرب را در اواخر قرن نوزدهم فراگرفته بود. او برای حل این بحران، به سراغ کلی‌ترین وجه معرفتی غرب می‌رود و آن را «علم کلی» (universal science) می‌داند که یونانیان عنوان فلسفه را بر آن نهاده‌اند. علم کلی، «علم به عالم به طور عام و شامل و علم به وحدت کلی تمام موجودات است». او ظهور نفسانیت غرب را همزمان با پیدایش فلسفه یا همین علم کلی تلقی می‌کند. در واقع، به عقیده وی، غرب که موطن اصلی‌اش در یونان است، با پیدایی فلسفه معنا یافته است و بحران غرب در اواخر قرن نوزدهم، به دلیل بحران در عام و کلی بودن فلسفه است. به همین جهت است که فلسفه- علم، نامی که هوسرل برمی‌گزیند، باید به دنبال مبنای عام و مستحکم مجددی باشد (هوسرل، ۱۳۸۲: ۶۶-۶۷)؛

۴- برای مطالعه بیشتر در این مورد می‌توان به منابع زیر مراجعه کرد:

Putman, Anthony .O (2008) *Ordinary magic: what Descriptive Psychology Is, and Why It Matters*, Advances in Descriptive Psychology, vol 9, pp9-40, Descriptive Psychology Press

Bergner, Raymond.M (2008) *What Is Descriptive Psychology? An Introduction*, Advances in Descriptive Psychology, vol 9, pp9-40, Descriptive Psychology Press

۵- Reduction: تأویل یا تحویل یا تقلیل در هوسرل، به معنای فروکاهش نیست، بلکه به معنای به اصل برگرداندن یا

۱۰- هوسرل، مراحل شکل‌گیری واقعیت و مراتب آن را نیز بیان می‌دارد. اولین مرحله، تقویم بدن و اشتراک روان-تنی میان دو سوژه است (هوسرل، ۱۳۸۴: ۱۸۴-۱۹۵، بند ۵۵). مراتب بالاتر اشتراک بین مونادها، تقویم انسانیت و اشتراک روانی (همان: ۱۹۵-۱۹۸، بند ۵۶) و بعد از آن جهان اجتماعی/فرهنگی است (همان: ۱۹۹-۲۰۵، بند ۵۸).

۱۱- شلر و ریکور، لزوماً به متن دینی نمی‌پردازند، بلکه موضوع تأمل آنها، خود متن - خواه دینی و خواه غیر دینی - است. تمایزی که در اینجا اشاره شد، از حیث تعلق و عدم تعلق به رویکردهای فلسفی است

#### منابع

۱- الیاده، میرچا. (۱۳۷۵). دین‌پژوهی، ترجمه بهاء‌الدین خرمشاهی، تهران: انتشارات پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.

۲- \_\_\_\_\_ . (۱۳۸۱). «اسطوره، راز، رویا»، ترجمه رویا منجم، تهران: نشر علم.

۳- بل، دیوید. (۱۳۷۶). اندیشه‌های هوسرل، ترجمه فریدون فاطمی، تهران: نشر مرکز.

۴- بوخنسکی، ا.م. (۱۳۸۷). «فلسفه معاصر اروپایی»، ترجمه شرف‌الدین خراسانی، تهران: شرکت انتشارات علمی و فرهنگی، چاپ چهارم.

۵- پرادفوت، وین. (۱۳۸۳). «تجربه دینی»، ترجمه عباس یزدانی، قم: انتشارات کتاب طه.

۶- خاتمی، محمود. (۱۳۸۲). «پدیدارشناسی دین»، تهران: انتشارات پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.

۷- دارتیگ، آندر. (۱۳۷۳). «پدیدارشناسی چیست؟»، ترجمه محمود نوالی، تهران: انتشارات سمت.

۸- دلاکامپانی، کریستیان. (۱۳۸۰). «تاریخ فلسفه در قرن بیستم»، ترجمه باقر پرهام، تهران: انتشارات آگه.

۹- رشیدیان، عبدالکریم. (۱۳۸۴). «هوسرل در متن آثارش»، تهران: نشر نی.

تخیل می‌توان برای شی در نظر گرفت، ویژگی ثابتی که در میان همه آنها مشترک است، ماهیت و ذات شی قلمداد می‌گردد. برای مثال، با حرکت از ادراک میز، ابژه ادراک، یعنی میز را کاملاً آزادانه و به دلخواه و در میدان متنوعی از امکان‌های محض و فارغ از واقعیت تغییر می‌دهیم؛ امر واقع، یعنی میز را تبدیل به امکانی محض می‌نماییم. در این تکرار مکرر تخیلات، با قطع نظر از وجود واقعی، آنچه به عنوان ماهیت درک می‌کنیم، امری مشترک در میان کلیات تخیلی مختلف است. «چنین ادراکی، فارغ از هر نسبتی با امر واقع، به آیدوس یا ماهیت ادراک تبدیل می‌شود و گستره مثالی‌اش، کلیه ادراکاتی را که به نحو مثالی ممکن‌اند، به مثابه تخیلات محض در بر می‌گیرد. بنابراین، تحلیل‌های ادراک، تحلیل‌های ماهیتند» (هوسرل، ۱۳۸۴: ۱۲۰). این گفته به معنای این است که در شهود ماهوی، تحلیل ماهیت و ماهیت‌بخشی، متضایف با آگاهی شهودی و یقینی از امر کلی است. به طور خلاصه در تغییر خیالی، امر مشترک به عنوان آیدوس یا ماهیت، به سه مرحله صورت می‌گیرد: ۱) وارد شدن به روندی خلاق از تغییرات خیالی متنوع؛ ۲) شکل‌گیری نوعی ترکیب اتحادی از طریق همپوشانی تجارب؛ ۳) شناسایی فعال تجانس در مقابل تفاوت و غیریت (رشیدیان، ۱۳۸۴: ۱۸۹-۱۹۲).

۸- در اینجا تعابیر سوژه، من، خود، فاعل و آگو، همگی به یک معنا به کار رفته‌اند.

۹- نکته شایان ذکر این است که ماهیت‌بخشی، در هر دو تأویل، منوط به فرض مقولات پیشینی (آپریوری‌های) مادی و صوری است که شرح آن در این مقاله نمی‌گنجد و به موضوع مورد نظر ما؛ یعنی پدیدارشناسی به عنوان یک روش در مطالعات دینی ارتباط زیادی ندارد. هوسرل در آثارش، نقش مقولات پیشینی مانند علیت (انگیزش)، زمان و نظایر آنها را تشریح کرده و توضیح می‌دهد (رک. به: هوسرل، ۱۳۸۴: ۱۲۴-۱۲۸ و ۱۳۲-۱۳۴).

20-Moran, Dermot. (2000). *Introduction to Phenomenology*; London and New York, Routledge publishing.

21-Putman, Anthony .O (2008) *Ordinary magic: what Descriptive Psychology Is, and Why It Matters*, Advances in Descriptive Psychology, vol 9, pp9-40, Descriptive Psychology Press

22-Sharp, Eric J. (1975) *Comparative Religion: A History*, London: Duckworth.

23-Smith, David Woodruff (2007) *Husserl*, New York: Routledge.

24-Spiegelberg, Herbert (1984) *The Phenomenological Movement: A Historical Introduction*, vol 1, p1; Netherland, Maertinus Hijhoff, The hangué.

۱۰- ریخته‌گران، محمدرضا. (۱۳۸۰). «پدیدارشناسی و فلسفه‌های اگزیستانس»، تهران: موسسه توسعه دانش و پژوهش ایران.

۱۱- شیروانی، علی. (۱۳۸۱). «مبانی نظریه تجربه دینی: مطالعه تطبیقی و انتقادی آراء ابن عربی و ردولف اتو»، قم: انتشارات بوستان کتاب.

۱۲- کاپلستون، فردریک. (۱۳۸۲). «تاریخ فلسفه از فیشته تا نیچه»، ج ۷، ترجمه داریوش آشوری، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی، چاپ سوم.

۱۳- مصلح، علی‌اصغر. (۱۳۸۷). «تقریری از فلسفه‌های اگزیستانس»، تهران: انتشارات پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، چاپ دوم.

۱۴- هملیتون، ملکم. (۱۳۸۷). «جامعه‌شناسی دین»، ترجمه محسن ثلاثی، تهران، نشر ثالث.

۱۵- هوسرل، ادموند. (۱۳۸۴). «تأملات دکارتی؛ مقدمه‌ای بر پدیده‌شناسی»، ترجمه عبدالکریم رشیدیان، تهران: نشر نی، چاپ دوم.

۱۶- هوسرل، ادموند و دیگران. (۱۳۸۲). «فلسفه و بحران غرب»، ترجمه محمدرضا جوزی و دیگران، تهران: انتشارات هرمس، چاپ دوم.

17-Almond, Philips. C. (1984). *Rudolf Otto*, The university of North Carolina Press.

18-Bergner, Raymond. M. (2008). *What Is Descriptive Psychology? An Introduction*, Advances in Descriptive Psychology, vol 9, pp9-40, Descriptive Psychology Press.

19-Brentano, Frenzt. (1973). *Psychology from an Empirical Standpoint*, New York, Routledgey.