

مقایسه روش تحلیل فلسفی استاد مطهری در اخلاق و روش پدیدارشناسی هوسرلی

حمید رضا آیت اللهی

دانشیار گروه آموزشی فلسفه دانشگاه علامه طباطبایی

چکیده

هوسرل جهت تحلیل آگاهی ما از امور فلسفی روش پدیدارشناسی را ارائه کرد که امروزه در بسیاری از حوزه های معرفت مورد توجه قرار گرفته است. در این مقاله با تبیین مراحل چهارگانه روش پدیدارشناسی هوسرلی، و مقایسه آن با تحلیل فلسفی استاد مطهری از اخلاق، نشان داده می شود: عناصر نفی مثل افلاطونی و مقولات ارسطویی در مفاهیم اخلاقی نزد شهید مطهری با تعلیق حکم نزد هوسرل، و اعتباری بودن تعابیر اخلاقی نزد شهید مطهری با تاویل آن به پدیدارهای آگاهی نزد هوسرل، تحلیل تعابیر اخلاقی به «من» علوی نزد شهید مطهری با ماهیت بخشی به عناصر آگاهی نزد هوسرل و نهایتاً تحلیل کلیت، دوام و اطلاق تعابیر اخلاقی به اشتراک انسان ها در «من» علوی نزد شهید مطهری با دست یابی به عینیت پدیدارهای آگاهی در چارچوب روابط بین الازدھانی نزد هوسرل قابل مقایسه است.

کلید واژه ها: تعلیق، ادراکات اعتباری، پدیدارهای آگاهی، «من» علوی، تعابیر اخلاقی، بین الازدھان، کلیت، دوام، اطلاق.

پدیدارشناسی هوسرل

هوسرل برای برون رفت از بحران فلسفه جدید در پایان قرن نوزدهم و اوایل قرن بیستم

روشی را بنیان نهاد تا مساله معرفت و آرمان علمی سخن گفتن را محقق سازد. فیلسوفان دوران مدرن هریک کوشیده‌اند تا حدود و نحوه معرفت را کشف و تبیین کنند و همچنین آرمان آن را برآورند. اما این تلاش‌ها از جهتی در ایده آلیسم هگلی به بن بست رسید و از طرف دیگر با طرد بسیاری از حوزه‌های معرفتی همچون دین، اخلاق، منطق و متافیزیک در حصار تنگ پوزیتیویسم گرفتار شدند. همین عوامل باعث شد که پرونرفت هوسرل از این بحران فلسفی اهمیت خاصی پیدا کند و بسیاری از اندیشمندان را در حوزه‌های مختلف فکری مجذوب خویش کند.

هوسرل در دوران اولیه حیات فلسفی اش به تدوین روش پدیدار شناسی پرداخت، وی نخست این روش را «روان شناسی محض» یا «روان شناسی توصیفی» نامید. وجه تسمیه پدیدار شناسی به روان شناسی توصیفی یا محض این بود که در معرفت شناسی جاری در قرن نوزدهم بسیاری به اصالت روان شناسی قایل بودند و هوسرل می کوشید تا این اصالت روان شناسی را از حوزه معرفت حذف کند (خاتمی، ۸۰). وی در این مسیر انتقادهای جدی از نومیالیسم حاکم بر تجربه گرایی آن دوران به عمل آورد. او نشان می دهد که کلی هیچ سروکاری با یک تصور تعمیم یافته ندارد. لاک و هیوم و پیروان آنها به علت ناتوانی از فهم موضوع‌های ادراکی محض، به تجسم کلیات می اندیشند؛ در حالی که چنین تصاویری وجود ندارند. کلیات در واقعیت گونه‌ای کاملاً بخصوص هستند، آنها محتواهای همگانی اندیشه‌اند (بوخنسکی، ۱۴۱). او در سال ۱۹۰۳ متوجه پدیدار شناسی خاصی شد که همراه با روان شناسی توصیفی او در جلد دوم کتاب تحقیقات منطقی (۱۹۰۱) بارز گردید. وی به بازخوانی این پدیدار شناسی پرداخت و در درس گفتار گوتینگن (۱۹۰۷) آن را سامان داد و سپس آن را در کتاب ایده‌ها (۱۹۱۳) بازسازی و در تاملات دکارتی (۱۹۱۳) تکمیل نمود.

هدف هوسرل از پدیدار شناسی در وهله اول، تبیین مبانی علوم صوری (از جمله حساب و منطق) و در وهله دوم، همه علوم و صور معرفتی بوده‌است. در ۱۹۰۷ هوسرل پدیدار شناسی را بخش انتقادی فلسفه می دانست که مبانی صحیح مابعدالطبیعه را تقریر می نماید. وی گاهی وظیفه پدیدار شناسی را نقد معرفت می داند، زیرا پدیدار شناسی صور مختلف معرفت و ابژه‌های آنها را وامی رسد. این معنای خاص پدیدار شناسی

است؛ اما پدیدارشناسی به معنی عام روشی مبتنی بر اصول ماهوی است که به تاسیس علم دقیق فلسفه که موضوع آن جهان زندگی است، می انجامد. در کتاب بحران، آخرین کتاب وی که به علت مرگ او ناتمام ماند، هدف پدیدارشناسی را چنین ترسیم می کند:

«تجهیز انسانیت به صورتی صرفاً فلسفی از زندگی است که در آن صورت، آدمی به کشف قاعده‌ای از طریق عقل نایل می شود» (Husserl, I, 15).

روش پدیدارشناسی هوسرل که با تفوق بر معضلات خاص مدرنیته، راه کاوش‌های فلسفی را هموار نمود به زودی اقبال عام یافت. شاگردان او همچون اینگاردن،^۱ فینک،^۲ اشتاین^۳ و لاندگره^۴ کوشیدند با اعمال روش استاد، ابواب تحقیق را در علوم اجتماعی، مطالعات دینی، علوم طبیعی، هنر، فرهنگ، ادبیات و اخلاق بگشایند. این جریان فلسفی، هنوز با قوت، پژوهش‌های فلسفی و مبنایی خود را در حوزه‌های مختلف معرفت انسانی ادامه می دهد. توفیقات روز افزون روش پدیدارشناسی با تمام افت و خیزهایش هنوز روشی ارزشمند در تحقیقات فلسفی به حساب می آید.

علی‌رغم آن که این روش در بستر فکری غربی با پیشینه اندیشه مدرن و تحولات آن من جمله دوآلیسم حاکم بر آن مطرح شده است، ولی بین روش تحقیق فلسفی او و روش استاد مطهری در تبیین فلسفی اخلاق مشابهت‌هایی دیده می شود.

در ابتدا عناصر روش پدیدارشناسی بیان می گردد سپس نحوه هماهنگی طرح استاد مطهری با روش پدیدارشناسی، علی‌رغم تفاوت فضاها و فکری آن دو نشان داده می شود.

عناصر پدیدارشناسی هوسرل

پدیدارشناسی هوسرل در اصل یک فلسفه آگاهی است که در نهایت به خودشناسی می انجامد. از نظر هوسرل این حقیقت همان آگاهی و تجربه شهودی کوژیتو است. تعبیری که هوسرل در پدیدارشناسی خود به کار می برد «بازگشت به خود اشیا» است؛ بازگشت به داده‌هایی که در تجربه آگاهی به ما داده شده‌اند و نه در تجربه خارجی از عالم. او در اولین تحقیق منطقی تحت عنوان «بیان و دلالت» نوشته است که بیان و تعبیری

1. Ingarden.

2. Finks.

3. Stein.

4. Landgrebe.

که با جان و معنی در آمیخته است «همواره ناظر به چیزی است و با منظور داشتن آن، به چیزی که موردیت دارد تعلق پیدا می کند» (Husserl, II, 43 / لاکوست، ۶۳). در نظر هوسرل ویژگی اصلی آگاهی نسبت است؛ آگاهی همواره آگاهی از چیزی است و این نسبت ماهیت التفاتی آگاهی را نشان می دهد. التفاتی بودن آگاهی بیانگر نوعی بازتاب و رویت درونی در آگاهی است که بنابر آن، ما نه به خود ایزه بلکه به تجربه آن ایزه دست می یابیم؛ ایزه ها در این تجربه همچون داده پدیدار می شوند (خاتمی، ۲-۷۱):

«به همین دلیل آن ها پدیدار نامیده می شوند و ویژگی ذاتی آن ها این است که همچون «آگاهی - از» یا «پدیدار» اشیا، اندیشه ها.. است. این نسبت داشتن در باطن هر بیانی، که با تجربه روانی رابطه ای دارد نهفته است، مثلاً ادراک چیزی، به خاطر آوردن چیزی، تفکر در مورد چیزی، امید به چیزی، ترس از چیزی» (Husserl, III, 75-5 / خاتمی، ۷۲).

خود آگاهی در عین حال که خوداندیشی است، در واقع کاشف از این است که به یک مورد و متعلق راجع است. خود آگاهی صرف ترکیب افکار نیست که دکارت آن را cogitans می نامید، بلکه به نحو ضروری به چیز دیگری غیر از خود و یک متعلق ثابت راجع می شود. برای روشن ساختن این ساخت و نظام، هوسرل دو مفهوم «نوئیس»^۱ و «نوئما»^۲ را در کار می آورد. نوئز فکری است که ناظر به شیء و مورد است و نوئم همان مورد نظر و معنی است. اصل و ریشه این دو اصطلاح می تواند ما را در فهم معنی آن ها یاری دهد. این هردو از لفظ یونانی نوس^۳ به معنی نفس یا روان مشتق می شود (لاکوست، ۶۶).

تعریف آگاهی بر اساس «التفات» مهم ترین آموزه روشی پدیدارشناسی یعنی «تحویل» را به پیش می آورد: تحویل شیوه ای است که با آن به ریشه یابی معرفت می پردازیم. این ریشه یابی مراحل دارد؛ تعلیق و تحویل پدیدارشناسانه، تحویل ماهوی و تحویل استعلایی.

هوسرل پس از ریشه یابی های ماهوی، عناصر اصلی روش پدیدارشناسانه خود را

1. noesis (اندیشه).

2. noema (اندیشیده).

3. nous.

حول چهار محور زیر ارائه می‌کند:

- ۱- تعلیق حکم در مورد موضوع مورد مطالعه،
- ۲- تاویل آن به پدیدارهای آگاهی،
- ۳- تمرکز بر ذات و ماهیت آن‌ها به منظور معنی بخشیدن به آن‌ها،
- ۴- دست‌یابی به عینیت آن‌ها در چاقوب روابط اذهان یا درون ذهنیت سوژه‌های آگاه براساس همدلی (خاتمی، ۷۹).

از زمان هوسرل این روش پدیدارشناسانه در بسیاری از موضوعات اندیشه با موفقیت بکار گرفته شده است و شاخه‌های مختلف پدیدارشناسی همچون پدیدارشناسی در ادبیات، دین، اخلاق، فرهنگ، انسان‌شناسی، علم و غیره دامنه گسترده این کاوش‌های فلسفی را می‌نماید.

مقایسه دیدگاه شهید مطهری و روش پدیدارشناسی

شهید مطهری که در سنتی متفاوت و مستقل از هوسرل اندیشه‌ورزی کرده است در تحلیل فلسفی خویش از اخلاق با هوسرل مشابهت‌های بسیاری در این باب دارد. با تحلیل این مشابهت‌ها به تبیین دیدگاه هوسرل نیز خواهیم پرداخت:

۱- در نظر هوسرل، تعلیق یعنی خودداری کردن از هرگونه حکم در مورد وجود عالمی خارج از آگاهی بشر. از آن‌جا که پدیدارشناسی به بررسی تجارب محض و آگاهی بشر از ابژه می‌پردازد، باید از شهود بی‌واسطه آغاز کرد بدون آن که پیش فرض داشت (Husserl, IV, 33-4) نخستین پیش فرضی که در این حال باید به کنار نهاد «دیدگاه طبیعی» است. دیدگاه طبیعی، به طور خلاصه عبارت است از این فرض متعارف که جهان خارج و مستقل از آگاهی من همچنان است که آن‌جاست. همین حکم به وجود عالم خارج است که در آغاز باید در پراتنز شک قرارگیرد و تعلیق شود (Husserl, V, 312).

چون این دیدگاه تعلیق شود، آن‌چه باقی می‌ماند تجربه و آگاهی «من» است؛ یعنی اولاً، دیگر امر واقع محل بحث نیست، بلکه آگاهی و تجربه موضوع خود را می‌یابد. ثانیاً، «من» رهیافت طبیعی به حیات روانی محض تقلیل می‌یابد؛ یعنی در قلمرو تحویل

پدیدارشناسانه، «من» دیگر همچون موجودی واقعی-خارجی در عالمی واقعی-خارجی تلقی نمی شود، بلکه «من» مرکز و کانون فعالیت های التفاتی است (Ibid. 314-5). شهید مطهری با تلقی اخلاق به عنوان اموری از سنخ ادراکات اعتباری، هرگونه حقیقت عینی خارجی به معنی سایر ادراکات کلی را در امور اخلاقی نفی می کند.

«کلمه «حقیقی» بر افکار و ادراکات نظری از آن جهت اطلاق می شود که هریک از آنها تصویر یک امر واقعی و نفس الامری است و به منزله عکسی است که از یک واقعیت نفس الامری برداشته شده، و اما بر افکار و ادراکات عملی و اعتباری کلمه «وهمی» اطلاق می شود و این از آن جهت است که هیچیک از آن ادراکات، تصویر و انعکاس یک امر واقعی و نفس الامری نیست و از یک واقعیت نفس الامری حکایت نمی کند و مصداقی جز آنچه انسان در ظرف توهم خویش فرض نموده ندارد» (اصول فلسفه و روش رئالیسم، ۳۹۴-۵).

شهید مطهری مفاهیم اعتباری همچون عناصر اخلاقی را جز در ظرف توهم دارای مصداق نمی داند و معتقد است که «این عمل خاص ذهنی که نامش «اعتبار» گذاشته شده است یک نوع بسط و گسترشی است که ذهن روی عوامل احساسی و دواعی حیاتی در مفهومات حقیقی می دهد و این خود یک نوع فعالیت و تصرفی است که ذهن بر روی عناصر ادراکی می نماید.» (همان، ۳۹۵).

از این گذشته، او حتی رابطه بین ادراکات حقیقی و اعتباری را تولیدی نمی داند تا بتوان ادراکات اعتباری به امری در واقع مرتبط شود. این دیدگاه شهید مطهری، به نحوی ادراکات اعتباری همچون اخلاقیات را از حکایت واقعی-خارجی منفک می داند. این نگرش از دو جنبه با تلقی های عمده در تاریخ فلسفه متفاوت است. از یک طرف برخلاف افلاطون برای اخلاقیات هویات مستقل بیرونی در عالم مثل قائل نیست؛ همانگونه که بعضی در تحلیل «حسن و قبح ذاتی یا عقلی» چنین می اندیشیدند. و از طرف دیگر برای آنها در مقولات ارسطویی جایگاهی بخصوص معتقد نیست تا در سلك سایر امور قابل مقوله شدن همچون ادراکات حقیقی به حساب آوریم. و این دقیقاً همان کاری است که هوسرل در صدد است آن را انجام دهد.

اما در بخش دوم کار تعلیق، که هوسرل بر آن پافشاری می‌کند، «من» دیگر همچون موجودی واقعی - خارجی در عالمی واقعی - خارجی تلقی نمی‌شود، بلکه «من» مرکز و کانون فعالیت‌های التفاتی است. این امر با تحلیل استاد مطهری در اخلاقیات که قائل به دو «من» می‌گردد به نظر متفاوت می‌آید. ولی هوسرل در صدد نفی این مفاهیم نیست. آنچه برای هوسرل اهمیت دارد در این مرحله اولیه پدیدارشناسی باید بتوان این «من» را تعلیق کرد ولی در مراحل بعدی که پای تحلیل‌های استعلایی پیش می‌آید اگر به نحو استعلایی به چنین تعبیری از «من» برسیم مورد اشکال هوسرل نخواهد بود بلکه او اصلاً در صدد است اینگونه مفاهیم به این نحو معنای خویش را بیابند. با مروری به دیدگاه شهید مطهری دیده می‌شود در این مرحله، او از مسأله‌ای به نام «من علوی» و «من سفلی» سخن نمی‌گوید بلکه صرفاً در مقام تحلیل اولیه، آن‌ها را دارای ویژگی اعتباری می‌داند. بحث «من» چنانکه بیان خواهد شد، می‌تواند خود نیز با تحلیل استعلایی فراچنگ آید.

با این تعبیر می‌توان تعلیق هوسرلی را با نفی حقیقی بودن مفاهیم اخلاقی در آراء شهید مطهری و اعتباری بودن آن‌ها قابل مقایسه دانست؛ اگرچه این تلقی شهید مطهری از باب تعلیق صرف نبوده است.

۲- در نظر هوسرل، پس از تعلیق آنچه می‌ماند، آگاهی است و وظیفه پدیدارشناس بررسی محتوای آن است (Ibid, 312-3). اما بررسی محتوای آگاهی به تحویل دیگری می‌انجامد که هوسرل آن را تحویل ماهوی می‌نامد. تحویل پدیدارشناسانه از امور واقع به تجربه‌های روانی گذر کرد و به جای پرداختن به عالم خارج مستقل، به آگاهی و پدیدارهای روانی «من» پرداخت. اما تحلیل آگاهی «من» از چیزها مستلزم آن است که صورت و ماهیت امور مورد توجه و التفات آگاهی باشد. صورت یا ماهیت برای هوسرل نه معنای افلاطونی دارد و نه معنای ارسطویی؛ زیرا صورت یا ماهیات افلاطونی در خارج از آگاهی من قرار دارند و ماهیت یا صورت ارسطویی نیز اموری انتزاعی هستند (Ibid, 39-44).

شهید مطهری نیز ماهیت یا صورت مفاهیم اخلاقی را چه به صورت افلاطونی و چه

به صورت ارسطویی آن نفی می‌کند و پای ادراکات اعتباری را که نافی هر دو نوع تلقی است به میان می‌آورد. برای هوسرل صورت یا ماهیت فرامد خودآگاهی است که طی فرآیند ماهیت‌بخشی حاصل می‌آید.

شهید مطهری نیز همچون استاد خویش طباطبایی برای تحلیل مفاهیم اخلاقی تمام توجه خویش را مصروف خودآگاهی می‌نماید و به دنبال آن نیست که از ظرفی خارج از آگاهی برای این تحلیل استفاده کند. شاید در آراء این دو اندیشمند بهترین جایی که کاملاً قوه ادراکی انسان در کار مفهوم‌سازی دخالت تام می‌کند در مفاهیم اعتباری و در نتیجه در مفاهیم اخلاقی باشد و این مشابهت را شاید بتوان در سایر انواع ادراکات بین آن دو و هوسرل به این خوبی یافت. شهید مطهری در مقام تمایز بین مقام ثبوت و اثبات در ارزش‌ها این جایگاه مفاهیم ارزشی را چنین ترسیم می‌کند:

«مقام ثبوت در ارزش‌ها مربوط به واقعیت و وجود آنهاست. از این حیث باید گفت، ظرف وجود و واقعیت ارزش‌ها روح انسان است. «من» متعالی و علوی انسان، همان موطن ارزش‌ها می‌باشد. مقام اثبات در ارزش‌ها مربوط به کشف و دریافت حسن و قبح‌ها و باید و نبایدها یا ارزش‌ها توسط ماست. در این مقام باید گفت که کشف حسن و قبح‌ها و باید و نبایدها از طریق درک خود متعالی و توجه کافی به آن و تأمل در آن، میسر می‌شود» (مقالات فلسفی، ۳۰۴/۲).

همانگونه که دیده می‌شود شهید مطهری با امری عینی همچون قوانین اخلاقی موافقت ندارد. در نظر صائب او قوانین اخلاقی نمی‌توانند از عینیت برخوردار باشند. در ارائه براهین اثبات وجود خداوند در غرب برخی همچون هاستینگز رشدال،^۱ ر. سورلی،^۲ التون تروبلود^۳ و سی. اس. لوئیس^۴ در صدد بوده‌اند تا با عینیت بخشیدن به قوانین اخلاقی ضرورت وجود معطی این قوانین اخلاقی را بیان کنند (گیستلر، فلسفه دین، ۱۸۱-۱۶۳) و از این راه به اثبات وجود خداوند بپردازند. این نوع نگرش از اساس مورد انکار شهید مطهری است.

1. Hastings Rashdel.

2. W. R. Sorley.

3. Elton Trueblood.

4. C. S. Lewis.

۳- پس از تحلیل صورت یا ماهیت به خودآگاهی، مرحله بعد در پدیدارشناسی هوسرلی، ماهیت بخشی ذهن به پدیدارهای آگاهی است. ماهیت بخشی در نظر او فرآیندی است که در آن آگاهی به ماهیت ابژه‌های خود قوام می‌بخشد. از نظر هوسرل هر ابژه فردی حصه خاص خود را از وجود دارد. این حصه همان است که هوسرل آن را آیدوس (صورت) می‌نامد (Ibid, 8-10). درک ما از ابژه‌ها همان درک آیدوس است، زیرا هر ماهیتی خود را همچون یک ایده عرضه می‌کند، اما این عرضه شدن نه به وسیله عملیات انتزاعی، آن‌گونه که در منطق صوری است، بلکه با انشای آگاهی انجام می‌گیرد. ماهیت بخشی انشای آگاهی است؛ یعنی چون شهود تجربی در تحویل پدیدارشناسانه، ابژه‌ها را همچون تجربه ابژه‌ها بر من نمود، آگاهی از درون خویش، شهودی فرا می‌نهد که هوسرل آن را شهود ماهوی می‌خواند و این شهود همراه با عمل آگاهی از ابژه‌هاست. این عمل آگاهی به داده‌های تجربی معنی می‌بخشد.

بدین ترتیب هر شهود فردی و تجربی تبدیل به شهود ماهوی می‌شود و ابژه شهود تجربی به ایده بدل می‌گردد (Ibid, 9). بدین صورت، تاویل ماهوی با پرداخت آیدوس و فرانهادن ایده‌ها به ترکیبی التفاتی از آن‌چه آگاهی مراد می‌کند نایل می‌شود. این ترکیب التفاتی بدهات ادراک من از ابژه را قوام می‌دهد و لذا هوسرل آن را قوام بخشی می‌نامد و حاصل آن همانا معنی بخشی است که با شهود ماهوی تحقق می‌یابد.

مرحله قوام بخشی به آگاهی به خوبی در آراء شهید مطهری و استادش طباطبایی مشهود است. در ابتدا تعابیر اخلاقی از نوع تعابیر انشایی شمرده می‌شوند. «در تعابیر اخلاقی، خبری درباره امر واقع داده نمی‌شود و مساله مطابقت یا عدم مطابقت با واقع در کار نیست و نیز چیزی در باب واقع کشف نمی‌شود. از این رو انشایی اند.» (آشنایی با علوم اسلامی، حکمت عملی، ۲۳). بر این اساس تعابیر اخلاقی را نمی‌توان «قضیه» نامید، بلکه بهتر آن است آن‌ها را «تعبیر» نامید. چرا که در قضیه، مساله صدق و کذب مطرح می‌شود در حالی که تعابیر اخلاقی صدق و کذب پذیر نیستند.

طباطبایی پس از بحث مفصلی که در تحلیل پدیدارهای اخلاقی می‌کند و شهید مطهری نیز در پاورقی‌های اصول فلسفه و روش رئالیسم پدیدارهای بسیار دیگری را

متذکر می شود، ریشه اعتباریات و آغاز پیدایش آن‌ها را چنین معنی بخشی می‌کند، معنی بخشی که با شهود ماهوی تحقق یافته است:

«قوای فعاله انسان چون فعالیت طبیعی و تکوینی خود را روی اساس ادراک و علم استوار ساخته است ناچار است برای مشخص کردن فعل و مورد فعل خود یک سلسله احساسات ادراکی چون حب و بغض و اراده و کراهت به وجود آورده و در مورد فعل به واسطه تطبیق همین صور احساسی، متعلق فعالیت خود را از غیر آن تمیز داده و آنگاه مورد تطبیق را متعلق قوه فعاله قرار داده (معنای بایستی را به وی داده، و جوب میان خود و میان او گذاشته) و فعل را انجام دهد. آزمایش ممتد در افراد انسان و سایر جانوران زنده همین نظر را تایید می‌کند.» (اصول فلسفه و روش رئالیسم، ۴۲۹).

شهید مطهری مفاهیم اخلاقی را اعتبار شده از گرایش‌های درونی انسانی می‌داند. پس اینگونه مفاهیم اخلاقی را نمی‌توان به ابژه‌ای خاص نسبت داد. بلکه این ذهن است که با فعالیت خود ماهیت برای مفاهیم اخلاقی می‌سازد و بدان قوام می‌بخشد. در نظر شهید مطهری گرایش اخلاقی انسان در آغاز تولد امر متعین و مشخصی در نفس انسان نیست، انسان با یک نفس قالب‌بندی شده نسبت به گرایش‌های اخلاقی در این دنیا گام نمی‌نهد. گرایش‌های ارزشی به صورت استعداد در نفس انسان وجود دارند. به بیان دیگر، انسان در آغاز تنها مستعد اخلاق‌ورزی است و بس (فلسفه اخلاق، ۶۶). گرایش اخلاقی انسان آنگاه به منصفه ظهور می‌رسد و از قوه به فعل درمی‌آید که انسان اقدام به رفتار کند. زندگی فردی و اخلاقی انسان است که بستر را برای شکوفایی فطرت اخلاقی او فراهم می‌آورد. انسان می‌تواند در زندگی خود، با تقویت نفس خود و شکوفایی گام به گام آن، ارزش‌های اخلاقی را درک کرده و بدان گرایش یابد (همان، ۱۲۷).

البته ماهیت بخشی به تعابیر اخلاقی به معنای رایج آن مورد نظر شهید مطهری نیست. او از ملاک ارزیابی این تعابیر سخن می‌گوید:

«اگر چه در تعابیر اخلاقی نمی‌توان از صدق و کذب آن‌ها سخن گفت و ملاک‌های رایج صدق و کذب قضایای نفس‌الامری (حقیقه، خارجی و...) را در مورد آن‌ها بکار برد، می‌توان ملاکی را برای ارزیابی آن‌ها در نظر گرفت. این

ملاک، ملایمت یا عدم ملایمت با «من» علوی انسان است. هرگاه حکمی اخلاقی با «من» علوی و جنبه والای نفس مناسبت و سنخیت داشته باشد، خوب است و باید بدان عمل کرد، در غیر این صورت، بد است و نباید بدان عمل نمود» (همان، ۱۸۴).

البته باید توجه داشت که مراد از تعبیر دو «من» در انسان‌شناسی فلسفی این نیست که واقعا انسان دارای دو «من» در عرض هم و مستقل از هم می‌باشد. انسان یک «من» واحد دارد و در ضمیر خودش دقیقا احساس می‌کند که همان کسی که کار خوب انجام می‌دهد عینا همان است که مرتکب کار بد می‌شود. با این حال، «من» واحد انسان دارای مراتب عالی و دانی و جنبه‌های مثبت و منفی است. آنگاه که به مراتب و جنبه عالی خود روی می‌آورد و بدان عنایت دارد، آن را «من» علوی می‌نامیم و آنگاه که به مراتب دانی خود توجه می‌کند و به امیال آن می‌پردازد، آن را «من» دانی می‌نامیم (تعلیم و تربیت در اسلام، ۲۴۵).

از نظر هوسرل حتی «من» اندیشنده انسانی نیز در مرحله اول تعلیق گردیده بود و به خود آگاهی و مرکزیت آگاهی تحویل گردیده بود در حالی که شهید مطهری وجود «من» را در اینجا به عنوان یک ماهیت در نظر می‌گیرد و در خوشبینانه‌ترین تعبیر شاید بتوان آن را با «من» استعلایی هوسرل مشابه دانست.

بدین ترتیب خوب و بد مفاهیم انتزاعی یا ناظر به عین نیستند بلکه این خود ذهن است که به آن‌ها در ادراک خود ماهیت می‌بخشد. این همان قوام‌بخشی هوسرلی است. این ماهیت‌بخشی می‌تواند هویتی برای فعل اخلاقی در نظر بگیرد که دارای ویژگی‌هایی است. شهید مطهری برای فعل اخلاقی اوصافی را در نظر می‌گیرد که پس از آن ماهیت بخشی، در تحلیل پدیداری اخلاقیات می‌توان آن‌ها را باز شناخت. در نظر شهید مطهری افعال اخلاقی انسان افعالی هستند که از اوصاف زیر برخوردار باشند:

- ۱- از روی عقل باشند.
- ۲- مبتنی بر اراده و اختیار باشند.
- ۳- انسان‌ها برای آن افعال (با تکیه بر من علوی خود) ارزش قایل باشند.
- ۴- ارزش آن‌ها غیرمادی یا فوق مادی باشد.

- ۵- به خاطر نیکی و ارزش ذاتی فعل، به آن اقدام شود.
 ۶- از حد فعل طبیعی و حیوانی و غریزی بالاتر باشد.
 ۷- متناسب با «من» علوی انسان باشد (همان، ۱۰۶).

اما شهید مطهری با نظر استاد خود طباطبایی در خصوص تحلیل مفاهیم اخلاقی موافق نیست. طباطبایی در فرآیند ماهیت‌بخشی مفاهیم اخلاقی، خوب و بد و باید و نباید را از ملائمت یا عدم ملائمت فعل با سعادت و کمال استخراج می‌کند و این با مفهوم‌سازی اغراض انسانی در نیل به اهداف سعادت‌مندانانه فردی و اجتماعی خود حاصل می‌شود (المیزان، ۱۱/۵). بدین ترتیب علامه طباطبایی نتیجه‌گرایی را پیش می‌آورد که در تحلیل انسانی از تلائم یا عدم تلائم امور با نتایج مورد انتظار حاصل می‌شود. در حالی که شهید مطهری آن‌را در حیطه من علوی انسان در نظر دارد که نوعی گرایش است و خود جهت‌گیری اهمیت می‌یابد نه نتیجه‌های حاصل از آن:

ما اصل خوبی و بدی را همان‌طور قبول می‌کنیم که امثال آقای طباطبایی و راسل گفته اند که معنای خوب بودن و خوب نبودن، باید و نباید همان دوست داشتن و دوست نداشتن است، ولی کدام من دوست داشته‌باشد؟ «من» سفلی یا «من» علوی؟ آن‌جا که «من» علوی انسان دوست داشته‌باشد، می‌شود اخلاق و ارزش (مجموعه آثار، ۷۳۹/۱۳).

در مقایسه با روش پدیدار شناسانه هوسرلی این تحلیل‌ها با تجربه استعلایی پدیدارشناسانه از خود قابل مقایسه هستند.

۴- مرحله چهارم روش پدیدارشناسانه هوسرلی دست‌یابی به عینیت پدیدارهای آگاهی در چارچوب روابط اذهان یا درون ذهنیت سوژه‌های آگاه براساس همدلی است. در نظر هوسرل تجربه استعلایی پدیدارشناسانه از خود در اصل تجربه من استعلایی است. من استعلایی، دست‌کم به روایت کتاب تاملات دکارتی مونا است و درون تجربه آگاهی خود می‌یابد که آنچه برای من همچون ماهیات و ذوات عینیت دارند، برای غیر من هم به همان نسبت عینیت دارند؛ به این معنا که این روند برای هر کسی که چون «من» فاعل آگاهی است، به همین شکل تعین و تحقق دارد و از این‌رو «من» در درون تجربه

آگاهی خود، به واسطه، «من» های دیگری را چون خود می‌یابد که همگان در این سطح از آگاهی از ذهنیتی (سوبژکتیویته‌ای) مشترک بهره‌مندند، چندان که این ذهنیت را نمی‌توان فروکاست و در پراتز شک نهاد و تعلیق کرد.

این که تحویل این ذهنیت امکان‌پذیر نیست، از ویژگی استعلایی آن خبر می‌دهد. ذهنیت استعلایی، ذهنیتی معنی‌بخش است که در کانون آگاهی خود، ذوات و ماهیت امور را در می‌یابد. ذهنیت استعلایی از طریق درک ذوات و ماهیات امور و فی‌الجمله از طریق آگاهی استعلایی خویش جهانی را که نخست همچون دیدگاه طبیعی تعلیق کرده بود، از نو در آگاهی می‌یابد. این درک مجدد جهان، درک روابط میان اذهانی است که همچون «من» مونا‌دند. عالمی که میان همه این مونا‌دها به اشتراک برقرار است عالم زندگانی است. هر مونا‌د از عالم مخصوص خود، نسبت‌هایی را با عالم اذهان دیگر که در آن جایند (یعنی غیر خود اویند) برقرار می‌کند و این نسبت مشترک را که هوسرل از آن به تشارک اذهان یا درون ذهنیت یاد می‌کند قوام می‌بخشد (خاتمی، ۸-۷۷).

در نظر شهید مطهری این اشتراک ذهنیت‌ها که در آگاهی انسان نسبت به «من» های دیگر که واجد این‌گونه آگاهیند پدید می‌آید در قضایای حقیقی مبنای ثبات و اطلاق آن‌ها نمی‌گردد. اما همین روابط بین اذهانی و اشتراک‌های آن فراآورنده‌کلیت، دوام و اطلاق تعابیر اخلاقی می‌گردد. با این توجه مرحله چهارم روش پدیدارشناسانه هوسرلی در اندیشه‌های مطهری عالم زندگانی‌ای پدید می‌آورد که عهده‌دار کلیت و دوام و اطلاق تعابیر اخلاقی می‌گردد.

شهید مطهری بر آن است که در قضایای حقیقی رابطه بین موضوع و محمول رابطه‌ای نفس‌الامری و واقعی است. وصف کلیت و دوام و اطلاق در این نوع قضایا متکی بر روابط نفس‌الامری خاصی بین موضوعات و محمولات است. به بیان دیگر، در قضایای حقیقی چنانچه محمولی نسبت به موضوعی، در مورد تمام افراد و در تمام زمان‌ها (کلیت) نیز به‌طور دائمی و همیشگی (دوام) و در تمام موقعیت‌ها و شرایط (اطلاق) صدق بکند، این اوصاف مبتنی بر وجود رابطه‌ای واقعی و نفس‌الامری میان موضوع و محمول است. دیدگاه شهید مطهری در خصوص قضایای حقیقی و نحوه حقیقی بودن آن‌ها با آنچه هوسرل در پدیدارشناسی خود به‌دنبال آن است متفاوت

است. اما در تعابیر اخلاقی قرابت بسیاری را بین تحلیل شهید مطهری و تبیین هوسرل می‌یابیم. شهید مطهری می‌گوید:

حال باید دید، پشتوانه کلیت و دوام و اطلاق تعابیر اخلاقی چیست؟ از آنجا که بین اجزای تصویری تعابیر اخلاقی رابطه نفس‌الامری وجود ندارد و این رابطه، قراردادی است، چگونه می‌توان این اوصاف را دربارهٔ آن‌ها پذیرفت. نظریه مختار این است که این اوصاف نه با اتکا بر روابط نفس‌الامری اجزای تصویری بلکه با اتکا بر وجود «من» علوی و ملکوتی انسان حاصل می‌شوند. در واقع این تمایل و خواست و طلب «من» علوی انسان‌هاست که موجب می‌شود تمام افراد انسانی در تمام زمان‌ها و به‌طور دائمی و در تمام شرایط و موقعیت‌ها اعتبارهای واحدی را لحاظ و ایجاد کنند (مقالات فلسفی، ۳۰۴/۲).

ذهنیت استعلایی، در نظر هوسرل، از طریق آگاهی استعلایی خویش جهان را از نو در آگاهی می‌یابد. این همان نحوهٔ دریافت تعابیر اخلاقی در نظر شهید مطهری است که در یک فرآیند بین‌الذهانی به درک کلیت آن نایل می‌گردد. این تلقی، یک آگاهی دوباره از جهان حکمت عملی فرامی‌آورد که قبلاً با اعتباری دانستن آن، نگرش‌های افلاطونی و ارسطویی را کنار گذاشته بود. و پس از ماهیت بخشی به تعابیر اخلاقی، در عالم زندگی مشترک بین موناها به آن نائل می‌شود.

نتیجه

در پژوهش حاضر مشابهت‌های تحلیل شهید مطهری از اخلاق و روش عام پدیدارشناسی هوسرلی نشان داده شد. البته ماهیت خاص اخلاق باعث شده است که بتوان این مشابهت‌ها را بین این دو اندیشمند یافت. اعتباری بودن تعابیر اخلاقی ویژگی مهمی است که روش پدیدارشناسی را با این‌گونه تحلیل‌ها سازگار می‌سازد. چراکه به علت اعتباری بودن تعابیر اخلاقی، تمام توجه خویش را باید به خود آگاهی معطوف نمود و با کنکاش عقلی به مفاهیم اخلاقی دست یافت. و این مهم همان است که پدیدارشناسی خود را موظف به انجام آن می‌داند. اما تطبیق مباحث دیگر مثل معقولات ثانیه فلسفی در سنت فلسفی اسلامی آن با روش پدیدارشناسی هوسرلی با

دشواری‌هایی جدی مواجه است. به نظر نگارنده مفاهیم ارزشی، اخلاقی و حقوقی زمینه مساعدی برای تطبیق فراهم می‌آورند که در سایر مفاهیم فلسفی نمی‌توان به آن دست یافت.

کتابشناسی

- بوخنسکی، فلسفه معاصر اروپایی، ترجمه شرف الدین خراسانی، تهران، ۱۳۵۳.
- خاتمی، محمود، پدیدارشناسی دین، پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، ۱۳۸۲.
- طباطبایی، محمد حسین، اصول فلسفه و روش رئالیسم، با پاورقی‌های مرتضی مطهری، انتشارات صدرا، ۱۳۷۷.
- همو، المیزان فی تفسیر القرآن، تهران، انتشارات رجاء.
- گیستلر، فورمن، فلسفه دین، ترجمه حمید رضا آیت‌اللهی، تهران، ۱۳۷۵.
- لاکوست، ژان، فلسفه در قرن بیستم، ترجمه رضا داوری اردکانی، انتشارات سمت، ۱۳۷۵.
- مطهری، مرتضی، آشنایی با علوم اسلامی، بخش حکمت عملی، صدرا، ۱۳۶۱.
- همو، مقالات فلسفی، صدرا، ۱۳۶۶.
- همو، فلسفه اخلاق، صدرا، ۱۳۷۰.
- همو، تعلیم و تربیت در اسلام، صدرا، ۱۳۶۷.
- همو، مجموعه آثار، ۱۳۷۳.

- Husserl, Edmund, I, *The Crisis of European Sciences and Transcendental Phenomenology*, trans. D. Carr, Evanston, 1970.
- _____, II, *Expression et signification, Recherches logiques*, II, 1, presses Universitaires de France, Paris, 1969.
- _____, III, *Phenomenology*, trans, J.J. Kockleman, *Husserl's phenomenology*.
- _____, IV, *Ideas Pertaning to a Pure Phenomenology and to Phenomenological Philosophy*, trans. W. B. Gibson, Boston, 1983.
- _____, V, *Phenomenological Psychology*, trans. J. M. Findlay, 2 Vols, NY, 1970.