

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

حمیدرضا آیت‌اللهی

دانشیار گروه فلسفه دانشگاه علامه طباطبائی

چکیده: هوسرل جهت تحلیل آگاهی ما از امور فلسفی روش پدیدارشناسی را ارائه کرد که امروزه در بسیاری از حوزه‌های معرفت مورد توجه قرار گرفته است. در این مقاله ضمن تبیین مراحل چهارگانه روش پدیدارشناسی هوسرلی، آن را با تحلیل فلسفی استاد مطهری از اخلاق مقایسه کرده‌ایم. و نشان داده شده است 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 ماهیت‌بخشی به عناصر آگاهی نزد هوسرل و نهایتاً تحلیل کلیت، دوام و اطلاق تعابیر اخلاقی به اشتراک انسان‌ها در من علوی نزد شهید مطهری با دستیابی به عینیت پدیدارهای آگاهی در چارچوب روابط بین‌الذهانی نزد هوسرل قابل مقایسه است.

کلیدواژه‌ها: تعلیق، ادراکات اعتباری، پدیدارهای آگاهی، «من» علوی، ماهیت‌بخشی، تعابیر اخلاقی، بین‌الذهان، کلیت، دوام، اطلاق.

هوسرل برای برون‌رفت از بحران فلسفه جدید در پایان قرن نوزدهم و اوایل قرن بیستم روشی را بنیان نهاد تا مسأله معرفت و آرمان علمی سخن گفتن را محقق سازد. فیلسوفان دوران مدرن هر یک کوشیده بودند تا حدود و نحوه معرفت را کشف و تبیین کنند و همچنین آرمان آن را برآورند. اما این تلاش‌ها از جهتی در ایده‌آلیسم هگلی به بن‌بست 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 برون‌رفت 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 فلسفی‌اش به تدوین روش پدیدارشناسی پرداخت، وی نخست این روش را «روان‌شناسی محض» یا «روان‌شناسی توصیفی» نامید. وجه تسمیه پدیدارشناسی به روان‌شناسی توصیفی یا محض این بود که در معرفت‌شناسی جاری در قرن نوزدهم بسیاری به اصالت روان‌شناسی قایل بودند و هوسرل می‌کوشید تا این اصالت روان‌شناسی را از حوزه معرفت حذف کند.^۱ در این مسیر انتقادهای جدی از نومیالیسم حاکم بر تجربه‌گرایی آن دوران به عمل آورد. او نشان می‌دهد که کلی هیچ سروکاری با یک تصور تعمیم‌یافته 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 محتوای همگانی اندیشه اند.^۲ در سال ۱۹۰۳ متوجه پدیدارشناسی خاصی شد که همراه با روان‌شناسی توصیفی او - در جلد دوم کتاب **تحقیقات منطقی** (۱۹۰۱) - بارز گردیده بود. وی به بازخوانی این پدیدارشناسی پرداخت و در **درس گفتار گوتینگن** (۱۹۰۷) آن را پرداخت و سپس در کتاب **ایده‌ها** (۱۹۱۳) آن را بازسازی کرد و در **تأملات دکارتی** (۱۹۱۳) آن را تکمیل نمود.

هدف هوسرل از پدیدارشناسی در وهله اول، تبیین مبانی علوم صوری (از جمله حساب و منطق) و در وهله دوم، همه علوم و صور معرفتی بوده است. در ۱۹۰۷ هوسرل پدیدارشناسی را بخش انتقادی فلسفه می‌دانست که مبانی صحیح مابعدالطبیعه را تقریر می‌نماید. وی گاهی وظیفه پدیدارشناسی را نقد معرفت می‌داند، زیرا پدیدارشناسی صور مختلف معرفت و ابژه‌های آن‌ها را وامی‌رسد. این معنای خاص پدیدارشناسی است؛ اما به معنی عام پدیدارشناسی روشی است مبتنی بر اصول ماهوی که به تاسیس علم دقیق فلسفه که موضوع آن جهان زندگی است، می‌انجامد. در کتاب بحران که آخرین کتاب اوست و به علت مرگ او ناتمام ماند، نوشته است:

[هدف پدیدارشناسی] تجهیز انسانیت به صورتی صرفاً فلسفی از زندگی است که در آن صورت، آدمی به کشف قاعده‌ای از طریق عقل نایل می‌شود.^۳

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^۴، فینک^۵، اشتاین^۶ و لاندگر به^۷ 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 می‌دهد. توفیقات روز افزون روش پدیدارشناسی با تمام افت و خیزهایش هنوز روشی ارزشمند در تحقیقات فلسفی به حساب می‌آید.

علی‌رغم آن‌که 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 می‌شود که در این مقاله در صدیم با مقایسه دو روش، مشابهت‌های آن دو بازنموده شود. در ابتدا عناصر روش پدیدارشناسی بیان می‌گردد سپس نحوه هماهنگی طرح استاد مطهری با آن روش - علی‌رغم تفاوت فضاها و فکری آن‌دو - نشان داده می‌شود.

عناصر پدیدارشناسی هوسرل

پدیدارشناسی هوسرل در اصل یک فلسفه آگاهی است و این فلسفه آگاهی در نهایت به خودشناسی می‌انجامد. از نظر هوسرل این حقیقت همان آگاهی و تجربه شهودی کوژیتو است. تعبیری که هوسرل در پدیدارشناسی خود به کار برده «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 که با جان و معنی درآمیخته است «همواره ناظر به چیزی است و با منظور داشتن آن، به چیزی که موردیت دارد تعلق پیدا می‌کند»^۸. در نظر هوسرل ویژگی اصلی آگاهی نسبت است؛ آگاهی همواره آگاهی از چیزی است و این نسبت ماهیت التفاتی آگاهی را نشان می‌دهد. التفاتی بودن آگاهی

بیانگر نوعی بازتاب و رویت درونی در آگاهی است که بنابر آن، ما نه به خود ابژه بلکه به تجربه آن ابژه دست می‌یابیم؛ ابژه‌ها در این تجربه همچون داده پدیدار می‌شوند:^۹

به همین دلیل آن‌ها پدیدار نامیده می‌شوند و ویژگی ذاتی آن‌ها این است که همچون «آگاهی-از» یا «پدیدار» اشیا، اندیشه‌ها..است. این نسبت داشتن در باطن هر بیانی... که با تجربه روانی رابطه‌ای دارد نهفته است - مثلاً ادراک چیزی، به خاطر آوردن چیزی، تفکر در مورد چیزی، امید به چیزی، ترس از چیزی.^{۱۰}

خودآگاهی در عین حال^{۱۰} که خوداندیشی است، در واقع کاشف از این است که به یک مورد و متعلق راجع است. خودآگاهی صرف ترکیب افکار نیست که دکارت آن را *cogitans* می‌نامید، بلکه به نحو ضروری به چیز دیگری غیر از خود و یک متعلق ثابت راجع می‌شود. برای روشن ساختن این ساخت و نظام، هوسرل دو مفهوم «نوئیس»^{۱۱} و «نوئما»^{۱۲} را در کار می‌آورد. نوئر فکری است که ناظر به شیء و مورد است و نوئم همان مورد نظر و معنی است. اصل و ریشه این دو اصطلاح می‌تواند ما را در فهم معنی آن‌ها یاری دهد. این هردو از لفظ یونانی نوس^{۱۳} به معنی نفس یا روان مشتق می‌شود.^{۱۴}

تعریف آگاهی بر اساس «التفات» مهم‌ترین آموزه روشی پدیدارشناسی یعنی «تحویل» را به پیش می‌آورد: تحویل شیوه‌ای است که با آن به ریشه‌یابی معرفت می‌پردازیم. این ریشه‌یابی مراحل دارد؛ تعلیق و تحویل پدیدارشناسانه، تحویل ماهوی و تحویل استعلایی.

هوسرل پس از ریشه‌یابی‌های ماهوی، عناصر اصلی روش پدیدارشناسانه خود را 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، و سرانجام
 - ۴- دست‌یابی به عینیت آن‌ها در چاچوب روابط اذهان یا درون ذهنیت سوژه‌های آگاه بر اساس همدلی.^{۱۵}
- از زمان هوسرل این روش پدیدارشناسانه در بسیاری از موضوعات اندیشه بکار گرفته شده است و توفیقات بسیاری بدست آورده است. 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 دارند که طی 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 آن‌که پیش فرض داشت.^{۱۶} نخستین پیش فرضی که در این حال باید به کنار نهاد «دیدگاه طبیعی» است. دیدگاه طبیعی، به‌طور خلاصه عبارت است از این فرض متعارف که جهان خارج و مستقل از آگاهی من

همچنان است که آن جاست. همین حکم به وجود عالم خارج است که در آغاز باید در پرائز شک قرار گیرد و تعلیق شود.^{۱۷}

چون این دیدگاه تعلیق شود، آنچه باقی می ماند تجربه و آگاهی من است؛ یعنی اولاً، دیگر امر واقع محل بحث نیست، بلکه آگاهی و تجربه موضوع خود را می یابد. ثانیاً، من رهیافت طبیعی به حیات روانی محض تقلیل می یابد؛ 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.^{۱۸} 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 آن ها 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.^{۱۹}

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.»^{۲۰}

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 هویت مستقل بیرونی در عالم مثل قائل نیست؛ همانگونه که بعضی برای تحلیل «حسن و قبح ذاتی» یا عقلی چنین می اندیشیدند. و از طرف دیگر برای آن ها در مقولات ارسطویی جایگاهی بخصوص معتقد نیست تا در سلک 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 بخش دوم کار تعلیق، که هوسرل بر آن پافشاری می کند که در آن من دیگر همچون موجودی واقعی-خارجی در عالمی واقعی-خارجی تلقی نمی شود، بلکه من مرکز و کانون فعالیت های التفاتی است با تحلیل استاد مطهری در اخلاقیات که قائل به دو «من» می گردد به نظر متفاوت می آید. ولی هوسرل در صدد نفی این مفاهیم نیست. آنچه که برای هوسرل اهمیت دارد در این مرحله اولیه پدیدارشناسی باید بتوان این «من» را تعلیق کرد و لی در مراحل بعدی که پای تحلیل های استعلایی پیش می آید اگر به نحو استعلایی به چنین تعبیری از «من» برسیم مورد اشکال هوسرل نخواهد بود بلکه او اصلاً در صدد است به این نحو اینگونه مفاهیم معنای خویش را بیابند. با مروری به دیدگاه شهید مطهری دیده می شود در این مرحله، او از مساله ای به نام «من علوی» و «من سفلی» سخن نمی گوید بلکه صرفاً در مقام تحلیل اولیه، آن هارا دارای ویژگی اعتباری می داند. بحث «من» چنانکه بعداً دیده خواهد شد می تواند خود نیز با تحلیل استعلایی فراچنگ آید. با این تعبیر می توان تعلیق هوسرلی را با نفی حقیقی بودن مفاهیم اخلاقی در آراء شهید مطهری و اعتباری بودن آن ها قابل مقایسه دانست؛ با این که این تلقی شهید مطهری از باب تعلیق صرف نبوده است.

۲- در نظر هوسرل، پس از تعلیق آن چه که می‌ماند، آگاهی است و وظیفهٔ پدیدارشناس بررسی محتوای آن است.^{۳۱} 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 صور یا ماهیات افلاطونی در خارج از آگاهی من قرار دارند و ماهیت یا صورت ارسطویی نیز اموری انتزاعی هستند.^{۳۲}

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 که نافه هر دو نوع تلقی است پیش می‌آورد. برای هوسرل صورت یا ماهیت فرامد خودآگاهی است که طی فرآیند ماهیت‌بخشی حاصل می‌آید.

شهید مطهری نیز همچون استاد خویش علامه طباطبایی برای تحلیل مفاهیم اخلاقی تمام توجه خویش را مصروف خود آگاهی 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 قوهٔ ادراکی انسان در کار مفهوم‌سازی دخالت تام می‌کند در مفاهیم اعتباری و در نتیجه در مفاهیم اخلاقی باشد و این مشابهت را شاید نتوان 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.

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 ارائهٔ براهین اثبات وجود خداوند در غرب برخی همچون هاستینگز رشدال^{۳۳}، ر. سورلی^{۳۴}، التون تروبلود^{۳۵} و سی. اس. لوئیس^{۳۶} در صدد بوده‌اند تا با عینیت بخشیدن به قوانین اخلاقی ضرورت وجود معطی این قوانین اخلاقی را متذکر شده و از این‌راه به اثبات وجود خداوند بپردازند. این نوع نگرش از اساس مورد انکار شهید مطهری است.

۳- پس از آن که صورت یا ماهیت به خودآگاهی تحلیل شد مرحلهٔ 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 ابژهٔ فردی حصهٔ خاص خود را از وجود دارد و این حصه همان است که هوسرل آن را آیدوس (صورت) می‌نامد.^{۳۷} درک ما از ابژه‌ها همان درک آیدوس است، زیرا هر ماهیتی خود را همچون یک ایده عرضه می‌کند، اما این عرضه شدن نه به وسیلهٔ عملیات انتزاعی، آن‌گونه که در منطق صوری است، بلکه با **انشای آگاهی** انجام می‌گیرد. ماهیت‌بخشی انشای آگاهی است؛ یعنی چون شهود تجربی در تحویل پدیدارشناسانه ابژه‌ها را همچون تجربهٔ 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 و بدین ترتیب هر شهود فردی و تجربی تبدیل به شهود ماهوی می‌شود و ابژه شهود تجربی به ایده بدل می‌گردد.^{۲۸} بدین ترتیب تاویل ماهوی با پرداخت آیدوس و فرا نهادن ایده‌ها به ترکیبی التفاتی از آن‌چه آگاهی مراد می‌کند نایل می‌شود. این ترکیب التفاتی بداهت ادراک من از ابژه را قوام می‌دهد و این ترکیب التفاتی همان است که هوسرل قوام بخشی نامیده‌است 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 علامه طباطبایی مشهود است. در ابتدا تعابیر اخلاقی از نوع تعابیر انشایی شمرده می‌شوند. «در تعابیر اخلاقی، خبری درباره امر واقع داده نمی‌شود و مسأله مطابقت یا عدم مطابقت با واقع در کار نیست و نیز چیزی در باب واقع کشف نمی‌شود. از این رو انشایی‌اند.»^{۲۹} بر این اساس تعابیر اخلاقی را نمی‌توان «قضیه» نامید، بلکه بهتر آن است آن‌ها را «تعبیر» نامید. چرا که در قضیه، مسأله صدق و کذب مطرح می‌شود در حالی که تعابیر اخلاقی صدق و کذب پذیر نیستند.

علامه 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 می‌شود، ریشه اعتباریات و آغاز پیدایش آن‌ها را چنین معنی بخشی می‌کند، معنی بخشی که با شهود ماهوی تحقق یافته‌است:

..قوای فعاله انسان چون فعالیت طبیعی و تکوینی خود را روی اساس ادراک و علم استوار ساخته‌است 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، وجوب میان خود و میان او گذشته) و فعل را انجام دهد. آزمایش ممتد در افراد انسان و سایر جانوران زنده همین نظر را تأیید می‌کند.^{۳۰}

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.^{۳۱} گرایش اخلاقی انسان آن‌گاه به منصفه ظهور می‌رسد و از قوه به فعل در می‌آید 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 شامه نفس خود و شکوفایی گام به گام آن، ارزش‌های اخلاقی را درک کرده و بدان گرایش یابد.^{۳۲}

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 جنبه‌والای نفس مناسبت و سنخیت داشته باشد، **خوب** است و باید بدان عمل کرد، در غیر این صورت، **بد** است و نباید بدان عمل نمود.^{۳۳}

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 جنبه‌عالی 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.^{۳۴} در اینجا باید به یاد داشت که 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 آن‌را 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 باشد. 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.^{۳۵}

اما شهید مطهری با نظر استاد خود علامه 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 ملایمت فعل با سعادت و کمال استخراج می‌کند و این بامفهوم‌سازی اغراض انسانی در نیل به اهداف سعادت‌مندانه فردی و اجتماعی خود حاصل می‌شود.^{۳۶} 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.^{۳۷}

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 بر اساس همدلی است.

در نظر هوسرل تجربه استعلایی پدیدارشناسانه از خود در اصل تجربه من استعلایی است. من استعلایی، دست‌کم به روایت کتاب تاملات دکارتی موند 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، من‌های دیگری را چون خود می‌یابد که همگان در این سطح از آگاهی از ذهنیتی (سوژه کتیوخته‌ای) مشترک بهره‌مندند، چندان که این ذهنیت را نمی‌توان فروکاهید و در پراتنز 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 موندند. عالمی که میان همه این موندانها به اشتراک برقرار است عالم زندگانی است. هر موندان از عالم مخصوص خود، نسبت‌هایی را با عالم اذهان دیگر که در آن‌جا ایند (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.^{۳۸}

در نظر شهید مطهری این اشتراک ذهنیت‌ها که در آگاهی انسان نسبت به من‌های دیگر که واجد این‌گونه آگاهی هستند پدید می‌آید در قضایای حقیقی مبنای ثبات و اطلاق آن‌ها نمی‌گردد. اما همین روابط بین الاذهانی و اشتراک‌های آن فراآورنده کلیت، 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 این نظر 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 آن جا که بین اجزای تصویری تعابیر اخلاقی رابطه نفس الامری وجود ندارد و این رابطه، قراردادی است، چگونه می توان این اوصاف را درباره آن ها پذیرفت. نظریه مختار [که همان نظر خود استاد است] این است که این اوصاف نه با اتکا بر روابط نفس الامری اجزای تصویری بلکه با اتکا بر وجود «من» علوی و ملکوتی انسان حاصل می شوند. در واقع **این تمایل و خواست و طلب «من» علوی انسان هاست که موجب می شود تمام افراد انسانی در تمام زمان ها و به طور دائمی و در تمام شرایط و موقعیت ها اعتبارهای واحدی را لحاظ و ایجاد کنند.**^{۳۹}

ذهنیت استعلایی، در نظر هوسرل، از طریق آگاهی استعلایی خویش جهان را از نو در آگاهی می یابد. این همان نحوه دریافت تعابیر اخلاقی در نظر شهید مطهری است که در یک فرآیند بین الذهانی به درک کلیت آن نایل می گردد. این تلقی، یک آگاهی دوباره از جهان حکمت عملی فرا می آورد که قبلا با اعتباری دانستن آن، نگرش های افلاطونی و ارسطویی را کنار گذاشته بود. و پس از ماهیت بخشی به تعابیر اخلاقی، در عالم زندگی مشترک بین موناها به آن نائل می شود.

در این نوشتار سعی شد مشابهت هایی که بین تحلیل شهید مطهری از اخلاق و روش عام پدیدارشناسی هوسرلی مشهود بود نشان داده شود. البته ماهیت خاص اخلاق باعث شده است که بتوان این مشابهت ها را بین این دو اندیشمند یافت. اعتباری بودن تعابیر اخلاقی ویژگی مهمی است که روش پدیدارشناسی را با این گونه تحلیل ها سازگار می سازد. 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 می داند. اما تطبیق مباحث دیگر مثل معقولات ثانیه فلسفی در سنت فلسفی اسلامی و در اندیشه های متفکران آن با روش پدیدارشناسی هوسرلی با دشواری هایی جدی مواجه است. به نظر نگارنده مفاهیم ارزشی، اخلاقی و حقوقی زمینه مساعدی برای تطبیق فراهم می آورند که در سایر مفاهیم فلسفی نمی توان به آن دست یافت.

^۱ - نگا: خاتمی، محمود، *پدیدارشناسی دین*، پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، ۱۳۸۲، ص ۷۰.

^۲ - بوخنسکی، *فلسفه معاصر اروپایی*، ترجمه خراسانی، شرف الدین، ص ۱۴۱

^۳ - Husserl, Edmund, *The Crisis of European Sciences and Transcendental Phenomenology*, trans. D. Carr, Evanston, 1970, P. 15.

^۴ - Ingarden.

^۵ - Finks.

^۶ - Stein.

^۷ - Landgrebe.

^۸- E. Husserl, "Expression et signification", *Recherches logiques*, II, 1, Presses Universitaires de France, Paris, 1969, p. 43.

به نقل از لاکوست، ژان، *فلسفه در قرن بیستم*، ترجمه داوری اردکانی، رضا، انتشارات سمت، ۱۳۷۵، ص ۶۳

^۹ - ماخذ ۱، ص ۷۲-۱.

^{۱۰} - Husserl, Edmund, *Phenomenology*, trns. J.J. Kockleman, *Husserl's Phenomenology*, pp. 75-7.

به نقل از منبع ۱.

^{۱۱} - noesis اندیشه

^{۱۲} - noema اندیشیده

^{۱۳} - nous

^{۱۴} - لاکوست، ژان، *فلسفه در قرن بیستم*، ترجمه داوری اردکانی، رضا، انتشارات سمت، ۱۳۷۵، ص ۶۶.

^{۱۵} نگا: ماخذ ۱، ص ۷۹.

^{۱۶} - Husserl, Edmund, *Ideas Pertaining to a Pure Phenomenology and to Phenomenological Philosophy*, trs. W. B. Gibson, Boston, 1983, pp. 33-4.

^{۱۷} - Husserl, Edmund, *Phenomenological Psychology*, trans. J.M. Findlay, 2Vols, NY, 1970, P. 312.

به نقل از ماخذ ۱.

^{۱۸} - Ibid., pp. 314-5.

^{۱۹} - طباطبایی، محمد حسین، *اصول فلسفه و روش رئالیسم*، با پاورقی‌های مرتضی مطهری، انتشارات صدرا، چ ۶، ۱۳۷۷، ص ۵-۳۹۴.

^{۲۰} - همان، ۳۹۵.

^{۲۱} - Ibid., pp. 312-3.

^{۲۲} - Husserl, Edmund, *Ideas Pertaining to a Pure Phenomenology and to Phenomenological Philosophy*, pp. 39-44.

^{۲۳} - Hastings Rashdall

^{۲۴} - W. R. Sorley

^{۲۵} - Elton Trueblood

^{۲۶} - C. S. Lewis

^{۲۷} - Ibid., pp. 8-10.

^{۲۸} - Ibid., p. 9.

^{۲۹} - مطهری، مرتضی، *آشنایی با علوم اسلامی، بخش حکمت عملی*، صدرا، ۱۳۶۱، ص ۲۳.

^{۳۰} - طباطبایی، محمد حسین، *اصول فلسفه و روش رئالیسم*، ص ۴۲۹.

^{۳۱} - مطهری، مرتضی، *فلسفه اخلاق*، صدرا، ۱۳۷۰، ص ۶۶.

^{۳۲} - همان، ص ۱۲۷.

^{۳۳} - همان، ص ۱۸۴.

^{۳۴} - مطهری، مرتضی، *تعلیم و تربیت در اسلام*، صدرا، ۱۳۶۷، ص ۲۴۵.

-
- ٣٥ - همان، ص ١٠٦.
- ٣٦ - طباطبائی، محمد حسین، المیزان فی تفسیر القرآن، ج ٥، ص ١١.
- ٣٧ - مطهری، مرتضی، مجموعه آثار، ج ١٣، ص ٧٣٩.
- ٣٨ - خاتمی، محمود، پدیدارشناسی دین، ص ٨-٧٧.
- ٣٩ - مطهری، مرتضی، مقالات فلسفی، ج ٢، ص ١٣٦٦، ص ٣٠٤.