

بررسی تطبیقی فاعلیت ذهن در فرایند ادراک از دیدگاه ملاصدرا و هوسرل

A Comparative Study of Mulla Sadra and Husserl on Mind Agency in Perception Process

Sayyed Morteza Hosaini Shahrudi*

Zahra Eskandari**

سیدمرتضی حسینی شاهرودی*

زهرا اسکندری**

تاریخ دریافت: ۱۳۹۳/۱۰/۱۰

تاریخ پذیرش: ۱۳۹۴/۰۳/۱۲

Abstract

The study of mind as a faculty of the soul, which we acquire knowledge through it, is important in gaining correct conception about the process of perception. Among Islamic philosophers Mulla Sadra has a different opinion about soul and perception than his predecessors. Mulla Sadra's different view about the levels of perception consists in the stages the soul gains through substantial motion through sense, imagination and intellect. To focus on the functions of the mind is important to perception process in Mulla Sadra. Among contemporary Western philosophers, Edmund Husserl was the first Philosopher that paid attention to the role of the mind. He is originator of theory of phenomenology in contemporary West. Husserl attended to the role of mind in perception process. He raised the sense and intellect perception and proposed different theories about mind and perception. This paper examines the philosopher's perspective about mind and perception.

Keywords: Mulla Sadra, Husserl, mind, perception, phenomenon.

چکیده

پرداختن به نقش ذهن به عنوان قوای که نفس از طریق آن به اکتساب علوم می‌پردازد، در داشتن تلقی صحیح از فرآیند ادراک، اهمیت فراوانی دارد. در میان فلاسفه اسلامی، ملاصدرا مراتب ادراک را مراحل می‌داند که نفس در جریان حرکت جوهری خود، با گذر از ساحت‌های حسی، خیالی و عقلی واجد آنها می‌گردد. در این میان توجه به دیدگاه ملاصدرا درباره کارکردهای ذهن در هر یک از ساحت‌های ادراکی قابل توجه است. در میان فلاسفه غربی معاصر نیز ادموند هوسرل، با مطرح کردن دو ساحت ادراک حسی و عقلی و توجه به نقش ذهن در هر کدام از این ساحت‌ها، نظریه‌ای متفاوت در این زمینه مطرح نموده است. بررسی دیدگاه‌های این دو فیلسوف، درباره ماهیت ادراک و چگونگی فاعلیت ذهن در ادراک اشیای بیرون از خود، همچنین نشان دادن وجوه افتراق و اشتراک دو دیدگاه، موضوعی است که این مقاله به آن پرداخته است.

واژگان کلیدی: ملاصدرا، هوسرل، ذهن، ادراک، پدیدار.

* Professor of Philosophy and Hikmat, Ferdowsi University of Mashha. shahrudi@um.ac.ir

** Phd Condidate at Ferdowsi University of Mashha; Instructor of Islamic Azad University, Dariun branch. eskandari66z@gmail.com

* استاد گروه فلسفه و حکمت دانشگاه فردوسی مشهد (نویسنده مسئول). shahrudi@um.ac.ir

** دانشجوی دکتری حکمت متعالیه دانشگاه فردوسی مشهد و مربی دانشگاه آزاد اسلامی واحد داریون. eskandari66z@gmail.com

مقدمه

و عین و نشان دادن وجوه افتراق و اشتراک آن دو، موضوعی است که این مقاله به آن پرداخته است.

۱. ذهن از نگاه ملاصدرا

یکی از اصطلاحاتی که ملاصدرا در خاتمه جلد سوم اسفار به تعریف و توضیح آن می‌پردازد، ذهن است. او در تعریف ذهن می‌نویسد: «ذهن عبارت است از استعداد نفس بر اکتساب علومی که غیر حاصلند» (ملاصدرا، ۱۹۸۱: ۳/ ۵۱۵). سپس در تکمیل این تعریف، چنین آورده است: «و روح انسانی هم اگر چه در اول خلقت قوه محض خالی از همه معقولات است اما شأنش این است که حقایق را بشناسد... نفس باید توانایی تحصیل علوم و معارف را داشته باشد و این توانایی هیئت استعدادی است برای نفس در تحصیل معارف که ذهن است» (همان‌جا). نخستین نکته‌ای که از این تعریف به دست می‌آید، این است که ذهن قوه‌ای از قوای نفس است که حیثیت ادراکی دارد، زیرا استعداد نفس برای اکتساب علوم است. به گفته فیلسوفان تحقق شیء در خارج به گونه‌ای که آثار مورد انتظار بر آن مترتب گردد، «فعل» و امکان تحقق آن شیء که پیش از تحقق موجود است، «قوه» نامیده می‌شود (طباطبایی، بی‌تا: ۱۱۹).

البته قوه در فلسفه معانی متعددی دارد اما از سیاق کلام ملاصدرا در تعریف ذهن در خاتمه جلد سوم اسفار چنین برمی‌آید که منظور او از تعریف ذهن به استعداد و قوه نفس همین است. نکته قابل توجه آن است که منظور از استعداد و قوه در اینجا یک امر خارجی است نه معنای عقلی، در واقع ذهن همان امکان استعدادی نفس برای کسب معارف است. از نظر صدرا، امکان استعدادی، کیفیت استعدادی است که قابل شدت و ضعف می‌باشد (ملاصدرا، ۱۹۸۱: ۱/ ۱۵۴) و از آنجا که از نظر ملاصدرا نفس با تمام قوای خویش دارای وجود واحد است و مراتبی دارد که هر مرتبه از آن منشأ انتزاع قوه خاصی است،

مسئله ادراک، به رابطه میان مدرک و مدرک می‌پردازد. در این میان، ذهن به عنوان قوه‌ای که فرایند ادراک از طریق آن صورت می‌گیرد، حائز اهمیت است. در فلسفه اسلامی، ذهن به عنوان یکی از قوای نفس همواره مطرح بوده است اما دیدگاه ملاصدرا، با توجه به تلقی خاص وی از رابطه نفس و بدن و رابطه نفس با قوای خویش، از پیشینیان متمایز است. از نظر وی ذهن قوه‌ای از قوای نفس است که حیثیت ادراکی دارد و با توجه به اصل مهم «النفس فی وحدتها کل القوا» همین قوه شأنی از شئون نفس است.

در مسئله حقیقت ادراک نیز نگاه ملاصدرا با فلاسفه پیشین متفاوت است. فلاسفه پیش از او قائل به نظریه تجرید بودند اما ملاصدرا معتقد است در ادراک حسی و خیالی نفس خلاق است و خود به ایجاد این صور می‌پردازد و صور عقلی را از طریق اتحاد با مبادی عالی به دست می‌آورد. در این میان توجه به کارکرد ذهن در هر کدام از ساحت‌های ادراکی از دیدگاه ملاصدرا قابل توجه است.

ادموند هوسرل یکی از فیلسوفان مطرح قرن بیستم است که می‌توان او را مبدع جریان پدیدارشناسی دانست. او معتقد است ذهن دستگاهی است که شناسایی از طریق آن امکان‌پذیر است. از نظر هوسرل ذهن در جریان شناسایی فعال است. او از دو نحو ادراک حسی و ادراک عقلی سخن می‌گوید. قابل توجه است که وی در تشریح فرایند ادراک و بیان نقش ذهن در ادراک، بسیار به فلاسفه مسلمان نزدیک شده است. علاوه بر این، هوسرل همچون فیلسوفان اسلامی، سعی بر آن دارد که از این طریق به حل مشکل مطابقت میان ذهن و عین بپردازد.

بررسی دیدگاه‌های این دو فیلسوف بزرگ درباره چگونگی فعالیت ذهن در به دست آوردن ادراک از اشیاء بیرون از خود، حل مشکل مطابقت میان ذهن

دیگر چیزی باقی نمی‌ماند (مطهری، ۱۳۶۰: ۸۱/۸۶). پس ذهن که استعداد نفس است، نیاز به ماده‌ای دارد که حامل آن باشد. بنابراین، ذهن ارتباط تنگاتنگی با مغز یا بدن به عنوان ماده دارد؛ یعنی علومی که قرار است توسط نفس حاصل شوند، به واسطه ماده حاصل می‌شوند.

در ادامه تعریف ذهن ملاصدرا اضافه می‌کند: «وجود ذهنی غیر از ذهن است، زیرا ذهن ذاتاً از امور خارجی است و آنچه در ذهن یافت می‌شود مطابق است با آنچه که در خارج یافت می‌شود و محاکی آن است» (ملاصدرا، ۱۹۸۱: ۳/۵۱۵). بر اساس این تعریف، وجود ذهنی هم‌معنا با ذهن نیست بلکه با هم تفاوت دارند. ملاصدرا معتقد است همه مفاهیم ذهنی کیفیات نفسانی هستند و محل آنها ذهن است؛ به طوری که ذهن می‌تواند از این کیفیات خالی شود (همو، ۱۳۵۴: ۲۹۷). بنابراین، ذهن مرتبه‌ای از مراتب وجود است در حالی که وجود ذهنی امری است که در پرتو ذهن حاصل می‌شود و دارای وجودی ظلی است.

۱-۱. فرایند ادراک از دیدگاه ملاصدرا

در مسئله ادراک، فلاسفه پیش از ملاصدرا قائل به نظریه تقشیر بودند. بر اساس این نظریه، وقتی با اشیایی خارجی مواجه می‌شویم، صورتی از آنها در حضور ماده و آمیخته با عوارض آن در قوه حاسه منطبق می‌شود. این صورت‌ها توسط قوه خیال از ماده تجرید می‌شوند ولی عوارض مادی را دارند. سپس عقل این صور ادراکی را کاملاً از عوارض ماده تجرید می‌کند (ابن سینا، ۱۳۷۹: ۱۶۹ و ۱۷۱). طبق نظریه تقشیر، این صور از سنخ عرض هستند و ذات مدرک با آنها استکمال نمی‌یابد، «زیرا ذات مدرک از حیث مدرک بودن تغییر نمی‌یابد بلکه احوال و ابزار آن تغییر می‌کند» (همو، ۱۴۰۴: ۱۹۲). بنابراین، بر اساس این دیدگاه وقتی ذهن با شیء خارجی روبه‌رو می‌شود، صورتی از آن شیء در ذهن نقش می‌بندد، سپس قوه خیال این

بنابراین ذهن در نگاه ملاصدرا شأنی از شئون نفس است.

بنا بر این اصل فلسفی که هر قوه‌ای ماده‌ای دارد که حامل آن است، دومین نکته‌ای که از تعریف ذهن به استعداد نفس برای کسب علوم برمی‌آید، ارتباط میان ذهن و آلات ادراکی یا به طور کلی‌تر ارتباط میان نفس و بدن است. توضیح آنکه، در نگاه صدرالمتألهین ارتباط میان نفس و بدن ارتباطی ذاتی و طبیعی است و میان نفس و بدن ترکیب اتحادی برقرار است؛ به گونه‌ای که نفس صورت بدن است و فعلیت بدن به صورت است. در واقع ملاصدرا نفس را صورت نوعیه، نحوه وجود (همان: ۹/۱۰) و تمام بدن می‌داند که با یکدیگر ماهیت نوعی انسان را می‌سازند؛ به گونه‌ای که نفس علت صوری و بدن علت مادی تکون ماهیت انسانی است (همان: ۸/۱۲). این نوع از تعلق، حاکی از ارتباط و اتحادی وثیق بین نفس و بدن است به گونه‌ای که با وجود نفس، نابودی بدن امکان ندارد؛ همچنان که وجود بدن نیز بدون نفس ناممکن است (همان: ۳/۹).

علاوه بر این، چنانکه اشاره شد، به اعتقاد ملاصدرا نفس با تمامی قوای خویش دارای وجود واحد ذومراتبی است که از هر مرتبه نفس ماهیت خاصی انتزاع و به نام قوه خاصی موسوم می‌شود. بنابراین، هر ادراک یا حرکتی که از انسان سر می‌زند، مدرک و محرک حقیقی آن، نفس است. در حقیقت انتساب افعال ادراکی و تحریکی به قوا عین انتساب آنها به نفس است، نه از این نظر که فاعل اصلی و نهایی نفس است و قوا نقش واسطه را در افعال ایفا می‌کنند، بلکه بالاتر از آن، میان نفس و قوای آن دوگانگی و جدایی وجود ندارد؛ نفس عین قواست (همان: ۸/۲۲۱). بنابراین، نفس به منزله تنه درخت و قوا به منزله شاخه‌های آن نیست، به طوری که اگر همه شاخه‌ها قطع شود باز هم تنه درخت باقی باشد، بلکه ارتباط آنها به گونه‌ای است که اگر قوای نفس را از آن بگیریم،

صورت را تجرید می‌کند و بعضی از خصوصیات آن را حذف کرده و صورت خیالی به دست می‌آید، پس از آن قوه عاقله از طریق تجرید بیشتر، خصوصیات دیگری از آن را حذف می‌کند و صورت عقلانی که همان مفاهیم کلی ماهوی یا معقولات اولیه است حاصل می‌شود.

در نظر ملاصدرا حقیقت ادراک عبارت است از «وجود مدرک برای مدرک به وجود صدوری نه حلولی» (ملاصدرا، ۱۹۸۱: ۱/ ۲۹۰). او ابتدا به بررسی نظریه تقشیر می‌پردازد. نقد مبنایی ملاصدرا بر این نظریه آن است که چگونه در حالی که نفس هنوز به مرتبه عقلانی نرسیده و صورت معقولات بالفعل در ذات او حاصل نشده‌اند، می‌تواند صورت عقلی اشیا را درک کند؟ (همو، ۱۳۶۰: ۳۴۲ و ۳۴۹). به نظر ملاصدرا و بر طبق مبنای او در حرکت جوهری نفس، تغییر و تحول نمی‌تواند -چنانکه در نظریه تقشیر آمده است- در صورت ادراکی اتفاق بیفتد بلکه این تغییر و دگرگونی در جوهر نفس است، زیرا نحوه وجود اشیا مادی که آمیخته و همراه با عوارض مادی است، نحوه وجود امر محسوس است و محال است چنین امری به امر معقول تبدیل شود. در واقع، حرکت صورت از مرحله محسوس بودن به مرحله معقولیت، تابع حرکت ذات و جوهر نفس از مرتبه احساس به مرتبه تعقل است (همان: ۳۳).

بنابراین می‌توان گفت اولین اشکال ملاصدرا به نظریه تجرید این است که با این دیدگاه ارزش معرفتی کلی، که همان ماهیت معقول شیء است، از محسوس کمتر است در حالی که این مسئله خلاف فرض است. اشکال دوم ناظر بر این است که در حالی که مادی بما هو مادی قابل ادراک نیست، چگونه ممکن است صورتی که ممتزج در ماده است و وضعی مکانی دارد از ماده جدا شده و به انتزاع عقل درآید؟ به عبارت دیگر، دلیل عدم امکان حصول ادراک نسبت به امور مادی،

ترکیبات عارضی آنها نیست تا با حذف عوارض، ادراک حاصل شود بلکه نحوه وجود مادیات از جمله مکانمند بودن و امتداد داشتن، باعث می‌شود مادی توسط عقل ادراک نشود. پس صورتی که با ماده درآمیخته است و رتبه وجودیش مادی است، به دلیل مادی بودنش قابل ادراک نیست. بنابراین، بر اساس نظریه تقشیر، در مراحل ادراک نه مدرک ارتقا می‌یابد و نه مدرک؛ برخلاف نگرش صدرایی که معتقد است در این مراحل هم مدرک و هم مدرک ارتقا می‌یابند.

در راستای همین دیدگاه، ملاصدرا از سه نوع ادراک سخن می‌گوید: حسی، خیالی و عقلی. ادراک حسی ادراک چیزی مادی است که نزد مدرک با همان ویژگی‌های محسوسش نظیر زمان، مکان، وضع، کیف و کم حاضر باشد. ادراک خیالی ادراک آن شیء مادی با همان خصوصیات و ویژگی‌هایش است زیرا قوه خیال همان را که در احساس آمده است تخیل می‌کند و نقش برمی‌دارد و سرانجام تعقل، ادراک شیء است به لحاظ حقیقت و ماهیتش بدون اینکه چیزی دیگر در نظر گرفته شود (ملاصدرا، ۱۹۸۱: ۳/ ۳۶۲-۳۶۰).

نکته قابل توجه این است که از نظر صدرا همه انواع ادراک مجرد است (همان: ۳۰۰)، هر چند تجرد آنها با هم تفاوت دارد (همان: ۳/ ۳۶۳-۳۶۰) و در همه انواع ادراک، مدرک همان نفس است و حس، خیال، وهم و عقل، تنها جنبه اعدادی دارند (همان: ۳/ ۳۱۷) که نفس را برای جعل صور آماده می‌کنند.

بنابراین ملاصدرا معتقد است در ادراک حسی و خیالی نفس خلاق است و خود به ایجاد این صور می‌پردازد و این فرایند را چنین توضیح می‌دهد: «برای نفس هنگامی که به یکی از موجودات خارجی می‌رسد، به سبب شفافیت و تجردی که نفس دارد، صورت‌های عقلی و خیالی و حسی حاصل می‌شود؛ همان گونه که نقش این اشیا در

بنابراین، نفس در حرکت جوهری خویش در نخستین مراحل تجرد صرفاً به ادراکات حسی نایل می‌آید، در مراحل بعدی متخیلات را ادراک می‌کند و آنگاه که به تجرد عقلانی رسید، توان ادراک معقولات را می‌یابد.

دربارهٔ صور عقلی نیز ملاصدرا معتقد است انسان برای دریافت این صور به سوی مبادی عالیه سلوک می‌کند، بنابراین نفس پس از انشاء صور حسی و خیالی، به سوی عالم عقول عرضیه سفر می‌کند و با آنها متصل و به مشاهدهٔ آنها نایل می‌شود (ملاصدرا، ۱۳۶۰: ۲۳).

بر این اساس، نفس انسانی می‌تواند چنان با مثل و عقل فعال اتحاد یابد که در آنها فانی شود و اشیا را همان گونه که هستند و با حقیقت عینی آنها مشاهده کند. البته چنین مشاهده و معرفتی، برای نفوس ناقص و ضعیف، ضعیف و مبهم است (ملاصدرا، ۱۹۸۱: ۲ / ۳۶۰-۳۵۹).

۲-۱. نقش ذهن در فرایند ادراک از دیدگاه ملاصدرا

چنانکه گفتیم ملاصدرا سه نوع ادراک حسی، خیالی و عقلی را از یکدیگر بازمی‌شناسد، اکنون به نقش ذهن در این سه نوع ادراک می‌پردازیم. دربارهٔ صور حسی و خیالی می‌توان گفت خلق و ایجاد نفس در بستر ذهن اتفاق می‌افتد. در واقع آنچه ایجاد می‌شود صورتی ذهنی از نوع حسی یا خیالی است.

از نظر صدرا وقتی ذهن انسان با شیء خارجی مواجه شود، صورتی از آن را می‌سازد و ابداع می‌کند بدون اینکه دخل و تصرفی در شیء خارجی به وجود آید، این صورت حسی در ذهن ایجاد می‌شود. سپس قوهٔ خیال از آن صورت حسی، بدون اینکه در آن دخل و تصرفی کند، صورتی مماثل یا مشابه ابداع می‌کند و این صورت خیالی هم در ذهن ایجاد می‌شود (ملاصدرا، ۱۹۸۱: ۳ / ۲۹۰ و ۳۶۶). بر این اساس،

آئینه منعکس می‌شود، با این تفاوت که نقشی که در آئینه پیدا می‌شود نوعی قبول و پذیرش است در حالی که آنچه برای نفس حاصل می‌شود نوعی فعل و ایجاد است (همان: ۱ / ۲۹۱-۲۹۲).

تمثیل به آینه، در بر دارندهٔ این حقیقت است که در نفس انسانی به دلیل تجردی که از مواد دارد، هنگام تقابل با موجودات خارجی، صوری عقلی، خیالی و حسی به وجود می‌آید، نظیر وقتی که شبیحی از اشیا در آینه پدیدار می‌شود. البته بین نفس و آینه علی‌رغم شباهتی که هست، تفاوتی نیز وجود دارد و آن این است که آینه نسبت به صوری که در او ظاهر می‌شوند به منزلهٔ قابل است ولی نفس برای صوری که در او ظاهر می‌شوند به گونه‌ای نقش فاعلی دارد؛ آن صور اگر خیالی و حسی باشند، قیام صدوری به نفس دارند و اگر صور عقلی باشند، نفس مظهر آنها است.

تمایز دیگری که بین مثال و ممثل وجود دارد، تفاوتی است که در نگاهی دقیق‌تر حاصل می‌شود. پس از تأمل دانسته می‌شود که آینه نسبت به صوری که در او ظاهر می‌شود قابل هم نیست، زیرا در آینه اصلاً چیزی وجود ندارد و حال آنکه در نفس که به اظهار صور ماهیاتی می‌پردازد که در خارج موجود هستند، واقعیتی به اسم علم وجود دارد.

استاد جوادی در توضیح این مطلب بر اساس تمثیل آینه، معتقد است: «وقتی در اثر توافق و موافات با جهان خارج ماهیتی در آینهٔ جان ظهور می‌کند آن ماهیت با آنکه فاقد کمالات اولی و ثانوی خود بوده و به حمل شایع مصداق از برای خود نیست در ظل وجود و واقعیتی که برای علم در نفس محقق است، بالعرض و المجاز موجود می‌باشد. بنابراین تصویری که از خارج در آینهٔ جان انسان ترسیم می‌شود، برخلاف آنچه در آینه خارجی است، از ثبوتی ظلی و ذهنی برخوردار است» (جوادی آملی، ۱۳۸۶: ۴ / ۱۸۰).

ذهنی نحوی از وجود شیء است که بر اساس تطابق عوالم هستی با یکدیگر با وجود خارجی شیء مطابقت دارد، تبیین می‌کند. از نظر ملاصدرا در حقیقت چون عوالم و نشأت وجود مختلف و متعدد است، به ازای هر عالمی از عوالم وجود، صورتی مخصوص به آن عالم نیز وجود دارد (همان: ۳/۳۶۶).

۲. ذهن از نگاه هوسرل

در بستر فلسفه غرب دکارت به عنوان پدر معرفت‌شناسی جدید، با مطرح کردن دو ملاک وضوح و تمایز به این نتیجه رسید که آنچه به عنوان مفهوم شیء مطرح است به خود همان شیء نیز اطلاق می‌شود (ژیلسون، ۱۳۵۷: ۱۴۷). به این ترتیب، در تفکر دکارت مسئله وجود ذهنی ماهیات مورد غفلت واقع شد و مسئله به گونه‌ای متفاوت مطرح شد تا در سال ۱۸۷۴ فیلسوف معروف اتریشی، فرانتس برنتانو در کتاب روان‌شناسی از منظر مذهب اصالت تجربه به این مسئله توجه کرد. او اولین کسی است که در دوره جدید به مسئله حیثیت التفاتی توجه کرده و آن را در مورد قضایا به کار برده است، سپس هوسرل که از شاگردان اوست به این مسئله توجه کرده است. وی توجه خود را از متعلق شناسایی به افعال ذهنی معطوف کرد.

اولین نکته در معرفت‌شناسی هوسرل دوری از سفسطه است. او تأکید می‌کند که وجود شناخت به طور کلی نمی‌تواند انکار شود چون چنین انکاری به تناقض می‌انجامد (هوسرل، ۱۳۸۶: ۶۳). وی معتقد است ذهن دستگاهی است که شناسایی از طریق آن امکان‌پذیر است، بنابراین برای فهم حقایق عالم، باید نحوی پیدایش پدیدارها در ذهن را به روشی دقیق بررسی کرد. هوسرل این روش دقیق را پدیدارشناسی نامید (مصلح، ۱۳۸۷: ۱۰۳). از نظر هوسرل پدیدار یعنی «شیء خود را آشکار می‌کند» و معنای معرفت‌شناختی آن چیزی که خود

بین صورت ذهنی و نفس مدرک نوعی علیت و معلولیت برقرار است و حضور آن برای نفس حضور اشراقی و قیامش به آن صدوری است (همو، ۱۳۶۳: ۱۱۲).

فرق میان احساس و تخیل از نظر ملاصدرا تنها در وجود شرایط بیشتر برای احساس است؛ شرایطی مانند وجود ماده، مقابل بودن حس انسان با آن، نبودن حجاب، سلامت حس و استفاده نفس از حس مثلاً باز کردن چشم.

در ادراک عقلی نیز پس از اتحاد نفس با مبادی عالی صورت عقلی دریافت‌شده در ذهن ظهور پیدا می‌کند و ذهن مظهر صور عقلی در ادراک عقلی است، بنابراین نقش ذهن در هر سه نوع ادراک قابل توجه است.

نکته قابل توجه دیگر حیثیت حکایتگری ذهن است؛ اینکه صور ذهنی چه از راه ادراک حسی و خیالی حاصل شده باشند و چه محصول ادراک عقلی باشند، ناظر به واقعیت خارجی هستند، بنابراین میان ذهن و عین نوعی هوویت و اتحاد برقرار است. ملاصدرا موجود عینی و وجود ذهنی آن را دارای یک ماهیت می‌داند و به تعبیری ماهیت یگانه‌ای به دو گونه وجود عینی و ذهنی موجود می‌شود (همان، ۱۹۸۱: ۱/۲۶۳).

در نگاه حکمت متعالیه وجود ذهنی یک وجود قیاسی است و شأنش حکایت از ماورای خود است، زیرا وجود ذهنی ذاتاً اضافه به خارج دارد و اساساً حیثیت ذاتی‌اش حیثیت قیاس به خارج است، یعنی هر وجود ذهنی‌ای، ضرورتاً وجود ذهنی یک چیزی است و آن چیز همان شیء خارجی می‌باشد. از این رو، وجود ذهنی ذاتاً حاکی و نشان‌دهنده ماورای خود است. بنابراین، اگر چیزی وجود ذهنی داشته باشد، قطعاً وجود خارجی هم دارد. بر همین اساس، ملاصدرا با تلقی وجودی از بحث وجود ذهنی، تطابق میان ذهن و عین را بر اساس این مطلب که وجود

جهان عینی ما را در مقابل هیچ محض قرار نمی‌دهد. بر عکس، آنچه ما از همین طریق به دست می‌آوریم زندگی محض خود با کلیه زیسته‌های محض آن و کلیه افاده‌های محض آن، یعنی جمیع پدیده‌ها به معنای ویژه و وسیع پدیده‌شناسی است (هوسرل، ۱۳۸۱: ۵۶).

نکته مهم دیگر آن است که فرق تعلیق هوسرلی و شک دکارتی این است که به عقیده هوسرل شک دکارتی در واقع نفی جهان و در نتیجه تهی بودن ذهن از هر متعلقی است، اما بر حسب تعلیق پدیدارشناسی آنچه به ذهن نموده می‌شود، باقی می‌ماند اما این باقی ماندن فقط از آن نظر است که بی‌واسطه در مقابل وجدان یا در وجدان حضور می‌یابد، یعنی از آن جهت که صرف پدیدار است (وال و ورنو، ۱۳۷۲: ۳۱). چنانکه گفتیم، آنچه در این فرایند معلق نهاده می‌شود، حکم کردن درباره وجود اشیا است. بنابراین، آنچه در جریان شناسایی شناخته می‌شود، ماهیت اشیا است. از نظر هوسرل ما با یک شناخت ماهوی سروکار داریم که در جریان آن عین به وجود ذهنی در ذهن حضور پیدا می‌کند یا به تعبیری ماهیت خارجی نحوی ظهور برای ذهن پیدا می‌کند که همانا وجود ذهنی آن ماهیت است.

بدین ترتیب، منظور هوسرل از شک، فعل آگاهی نیست که صرفاً وجود چیزی را مورد سؤال قرار دهد، بلکه بر عکس منظورش حذف چیزی از تمرکز التفات و توجه و کشاندن آن به کناری است. این کار برای راه باز کردن برای تمرکز بر روی چیز دیگری است. در حقیقت او فعل شک را به فعل تعلیق یا در پراتنز گذاشتن به صورت یک تعلیق محض حکم و یک اپوخه محض تغییر می‌دهد.

بنابراین، پدیده‌شناسی شناخت باید با این اعیان از آن نظر که خود را به این نحو نمایش می‌دهند، سروکار داشته باشد (هوسرل، ۱۳۸۶: ۴۰). به تعبیر هوسرل، پدیدارشناسی به صورت «بازگشت به اشیا» تصور می‌شود و به گونه‌ای، به

را در تجربه آشکار می‌کند، بدیهی است. یک پدیده به طور بدیهی چیزی جز خود را نشان نمی‌دهد.

از نظر هوسرل ذهن در جریان شناسایی، فعال است. بنابراین، ذهن همچون جعبه‌ای خالی نیست که اشیائی را از خارج وارد آن کنیم. دلالت و معنای شیء هم جز متعلق ذهن واقع شدن شیء نیست. وقتی می‌پرسیم این شیء چیست؟ به معنای آن توجه کرده‌ایم، معنا هم از آگاهی برمی‌خیزد (همان: ۱۰۵). بنابراین، از نظر هوسرل وقتی صورت معقول یک ماهیت در نفس به نحو وجود ذهنی حضور می‌یابد این صورت معقول فی‌نفسه و با قطع نظر از التفات ذهن نسبت به آن، فاقد هر گونه معنایی است و تنها پس از حدوث نسبت میان فاعل شناسایی و متعلق آن است که به آن صورت معقول حاضر در ذهن افاده معنی می‌شود (هوسرل، ۱۳۸۱: ۹۶). نکته محوری در دیدگاه هوسرل آن است که تنها آنچه قابل شناسایی توسط ذهن باشد متعلق معرفت قرار می‌گیرد. او از متعلقات ذهنی با عنوان پدیده یاد می‌کند و از تحلیل مفهوم پدیده به حکم تعلیق می‌رسد؛ یعنی هیچ حکم ایجابی و سلبی برای وجود یا عدم آنچه مستقل از ذهن بشر مفروض گرفته شده است، اقامه نکنیم.

از نظر هوسرل تعلیق روشی کلی است که به وسیله آن انسان خودش را ادراک می‌کند. این ادراک نوعی آگاهی محض به خود است و انسان از طریق همین آگاهی محض، با جهان عینی در ارتباط است. در واقع هر آنچه به جهان مربوط می‌شود هر موجود مکانی-زمانی که به تجربه انسان درمی‌آید یا آن را ادراک می‌کند و به گونه‌ای معین به آن می‌اندیشد و درباره آن احکام وجودی یا ارزشی صادر می‌کند برای وی اعتبار دارد (همان: ۵۷).

البته توجه به این نکته ضروری است که تعلیق، تعلیق حکم است نه تعلیق وجود (خاتمی، ۱۳۹۱: ۳۶). بنابراین تعلیق یا «بین‌الهالین نهادن»

این التفات خود یک وحدت ساده در میان ادراکات آمیخته و پیچیده دارد و نمودی از یک ادراک تازه شمرده می‌شود (Husserl, 1970: 283).

۲-۱-۲. ادراک یا شهود عقلی

متعلق ادراک عقلی ذوات اشیا است، از این رو هوسرل به آن شهود ذاتی نیز می‌گوید. ادراک عقلی به پدیدارها صورت عقلی می‌بخشد (خاتمی، ۱۳۹۱: ۴۱) و در واقع ارائه‌دهنده معنی است (وال و ورنو، ۱۳۷۲: ۴۴). هر ادراک عقلی در نظر هوسرل از یک شهود حسی آغاز می‌شود.

هوسرل روند به دست آوردن ماهیت از طریق شهود را این گونه بیان می‌کند: «من یک شهود جزئی از سرخی یا بهتر بگویم تعدادی از این شهودها دارم. من مراقبم که کاهش پدیده‌شناختی را انجام دهم. هر معنای دیگری از سرخی هر طریقی را که بتواند مثل چیزی متعالی نظیر سرخی قطعه‌ای کاغذ رنگی روی میز و غیره به نظر آید، قیچی می‌کنم. اکنون معنای مفهوم سرخی به طور عام، سرخی نوعی، کلی «مشهود» را که در همه موارد این‌همانی خود را حفظ می‌کند، به طور کامل در مشاهده محض به چنگ می‌آورم. در این حالت دیگر نه جزئی به خودی خود و نه این یا آن شیء سرخ بلکه سرخی به طور عام است که مورد ارجاع است (هوسرل، ۱۳۸۶: ۹۲). در اینجا مراد ما به هیچ وجه عمل تجرید ذهنی روان‌شناختی و شروط روان‌شناختی که این عمل تجرید تحت آنها صورت می‌گیرد نیست، بلکه ماهیت عام معنای سرخی و دادگی آن در مشاهده عام است (همان: ۹۳). بنابراین، از نظر هوسرل در ادراک شیء مدرک مستقیماً حاضر تلقی می‌شود؛ شیء در مقابل چشمان مدرک من ایستاده است، من آن را می‌بینم و آن را درک می‌کنم. با وجود این ادراک، یک عمل ذهنی من یعنی فاعل ادراک است. حافظه و انتظار هم روندهای ذهنی هستند (همان: ۴۵).

همچنین توجه به این نکته ضروری است که

کشف ماهیات در پدیده‌ها می‌انجامد. پدیدارشناس تأکید می‌کند که با پژوهش آگاهی محض می‌توان نسبتی را که واقعاً عینی است، کشف کرد (Husserl, 2002: 34).

۲-۱. فرایند ادراک از دیدگاه هوسرل

هوسرل در توضیح فرایند ادراک از واژه شهود استفاده می‌کند؛ او جریان شناسایی ماهیت اشیا توسط ذهن را شهود می‌نامد. بهترین راه برای تعریف شهود این است که آن را در مقابل دلالت قرار دهیم. این دو، دو وجه التفات دهندند، با این فرق که دلالت التفاتی است تهی، یعنی ذهن به طرف متعلق نشانه‌روی می‌کند بی آنکه به آن برسد و حال آنکه شهود به انجام رسیدن و تحقق التفات است (وال و ورنو، ۱۳۷۲: ۴۲). بنابراین هر شهود یا ادراکی ارائه‌دهنده متعلق خود است و آن را در ذهن حاضر می‌سازد و به نحو اصلی و بدوی ارائه می‌دهد؛ یعنی شهود خود مفید عین و اصل متعلق خود است، نه به وسیله علائم یا استدلال‌ها (همان: ۴۴).

هوسرل در تفکر پدیدارشناسانه خود به دو نحو شهود معتقد است: شهود حسی و شهود عقلی. در نظر او هر دو نحوه شهود، متعلقاتی خاص خود دارند.

۲-۱-۱. شهود یا ادراک حسی

از نظر هوسرل ادراک حسی پدیدارها را بدون صورت‌بندی نشان می‌دهد (خاتمی، ۱۳۹۱: ۴۱). متعلق این نحو ادراک امور واقع هستند. از نظر وی، ادراک حسی یک ادراک بی‌واسطه و مستقیم است که نیازمند هیچ فعل وجودی نیست. ساختار این ادراک به گونه‌ای است که شیء خارجی در مرتبه‌های پایین ظاهر می‌شود که بلافاصله چشم ما بر آن می‌افتد. این نوع ادراک، وقتی به صورت «داده» ظاهر می‌شود، معتبر است؛ البته برخی از آنها ذاتاً ادراک می‌شوند و برخی صرفاً التفات می‌شوند.

درباره چیزی می‌اندیشد. به این معنا، آگاهی همواره درباره چیزی است و ما هرگز نمی‌توانیم آگاهی محض را از آن حیث که فی‌نفسه موجود است، تجربه کنیم. حالات ذهنی متعلق دارند. به گفته هوسرل در واقع هر زیسته آگاهی به طور کلی در خودش آگاهی از این یا آن چیز است... و این ویژگی ذاتی و عمومی آگاهی است؛ یعنی آگاه از چیزی بودن که به مثابه می‌اندیشم متعلق اندیشه‌اش را در خود حمل می‌کند (هوسرل، ۱۳۸۱: ۷۲).

بنابراین، اصل آگاهی نزد هوسرل عبارت است از «نسبت میان ادراک و متعلق ادراک» یعنی مدرک بدون مدرک معنا ندارد. رابطه مدرک و مدرک زمانی برقرار می‌شود که مدرک حیث التفاتی داشته باشد. بنابراین، آگاهی همواره آگاهی از چیزی یا آگاهی نسبت به چیزی است، یعنی اگر حرف اضافه از آگاهی حذف شود خود آگاهی چیزی نخواهد بود (خاتمی، ۱۳۹۱: ۴۴). پس آگاهی یک فعل است و رجوع به شیء توأم به التفات است نه ناشی از انفعال نسبت به شیء، در نتیجه انسان است که صورت می‌دهد (همان: ۵۵). حیثیت التفاتی آگاهی مبین نحوه‌ای تلازم بین ذهن انسان و عین است. حتی در آگاهی من به خودم هم نوعی التفات هست، حتی آنگاه که به خویش می‌اندیشم ذهن ملتفت خویش است (مصلح، ۱۳۸۷: ۱۰۷). بنابراین حیثیت التفاتی ویژگی مشترک تمام حالات وجدان است، به این معنی که هر حالت وجدان و آنچه در ضمیر ما می‌گذرد متوجه متعلق است و با آن ربط و نسبت دارد (وال و ورنو، ۱۳۷۲: ۳۳).

یکی از نتایج این نگرش آن است که شناسایی جز با برقراری نسبت بین انسان و جهان حاصل نمی‌شود، یعنی انسان باید همواره با چیزی جز خود تلاقی کند تا آگاهی حاصل شود. پس نه ذهن بدون غیر صاحب آگاهی می‌شود و نه خارج بدون انسان به صورت آگاهی درمی‌آید. جهان خارج وجود مستقل از ما و منفک از آگاهی ما نیست،

در نظر هوسرل کلیه ادراکات «ادراک چیزی» هستند و به بیان دیگر ادراکات همواره متعلق دارند؛ فی‌المثل در بوییدن چیزی بوییده می‌شود، در شنیدن چیزی شنیده می‌شود و در دیدن چیزی دیده می‌شود. با این حال، هوسرل در بحث ادراکات برای دیدن یا ابصار تقدم و اعتبار خاصی قائل است و آن را نمونه‌ای بارز برای تمامی ادراکات می‌داند. به عنوان مثال، وقتی درختی را می‌بینیم ابصار متمثل ساختن درخت نیست بلکه نحوی حضور متجسد درخت نزد مدرک است (مصلح، ۱۳۸۷: ۱۰۴)، بنابراین نخست پایه‌ای‌ترین اعیان یعنی اعیان حسی را مورد تحلیل قرار می‌دهیم. از نظر هوسرل «اگر ساخت قصدی اعیان داده شده را دنبال کنیم، در نهایت با طی مراحل به عینیت‌های بنیادی می‌رسیم که متضمن هیچ یک از نشانه‌های ناظر به گذشته نیستند و به نحو اصیل و اولیه درک می‌شوند. این اعیان اولیه که همه اعیان ممکن مطابق با تقویم پدیده‌شناختی‌شان به آنها بازمی‌گردند، اعیان حسی هستند» (Husserl, 1989: 3). در ادامه این فرایند ساختار آگاهی چنان است که می‌تواند آنچه را به طور مستقیم حاضر نیست، با آنچه به طور مستقیم داده شده است، متحد کند و درک واحدی از شیء را ممکن سازد.

۲-۲. نقش ذهن در فرایند ادراک از دیدگاه هوسرل

آنچه هسته مرکزی فلسفه هوسرل را تشکیل می‌دهد نظریه حیثیت التفاتی است که در برای بیان رابطه ذهن و عین مطرح شده است. هوسرل از برنتانو این رأی مهم را به میراث برد که ویژگی بنیادی حالات ذهن را می‌توانیم بر حسب مفهوم حیث التفاتی یا معطوف بودن به اشیا تعیین کنیم. همه حالات ذهنی، حالاتی درباره اعیان در عرف است و اصطلاح برنتانو، حیث التفاتی به ویژگی‌ای از ذهن اطلاق می‌شود که بر حسب آن ذهن همواره معطوف و ملتفت به چیزی می‌شود یا ذهن

اساساً جز از طریق ذهن راهی به شناخت اشیا نداریم، در حالی که ملاصدرا از گروهی از معارف به نام علوم حضوری سخن می‌گوید که بدون وساطت صور ذهنی شناخته می‌شوند.

۲-۳. رابطه ذهن و ادراک

هوسرل معتقد است آنچه در جریان شناسایی شناخته می‌شود ماهیت اشیا است؛ در فرایند ادراک عین ماهیت به وجود ذهنی در ذهن حضور پیدا می‌کند. این در حالی است که ملاصدرا بر اساس اصل بنیادین اصالت وجود، جریان شناسایی را نیز به نحوی مرتبط به وجود می‌داند. در واقع، از نظر صدرا با توجه به بحث تشکیک، وجود ذهنی و وجود خارجی، وجودهای برتر یک واقعیتند؛ یعنی از دیدگاه ملاصدرا یک حقیقت است که به دو نحو وجود (ذهنی و خارجی) موجود شده است و ماهیت صرفاً حاکی از حدود این وجودها است.

از نظر ملاصدرا ذهن در تمام ساحت‌های ادراکی نقشی کاربردی دارد؛ به این صورت که شناسایی چه از طریق ادراک حسی و خیالی باشد که انشای نفس است و چه از طریق ادراک عقلی، این شناسایی در بستر ذهن اتفاق می‌افتد؛ که با تعریف وی از ذهن به عنوان قوه اکتساب علوم سازگاری دارد.

همین نکته در فلسفه هوسرل نیز وجود دارد؛ از نظر وی ذهن در هر نوع ادراکی، چه ادراک حسی و چه ادراک عقلی، فعال است و عمل شناسایی را انجام می‌دهد.

۳-۳. کیفیت ادراک از دیدگاه ملاصدرا و

هوسرل

هوسرل از دو نحو ادراک سخن می‌گوید؛ ادراک حسی که پدیدارها را بدون صورت‌بندی نشان می‌دهد، و ادراک عقلی که از طریق آن شناسایی ذوات اشیا ممکن می‌شود. وی راه دست‌یابی به این ذات را به گونه‌ای تبیین می‌کند که در واقع یادآور

اصلاً ذهن و عین را بدان گونه که در متافیزیک از هم جدا کرده‌اند، نمی‌توان از هم جدا کرد. همه معانی و مفاهیم نه صرفاً ذهنی‌اند و نه در عین بلکه نتیجه نسبت‌هایی هستند که بین ذهن و عین برقرار شده است (مصلح، ۱۳۸۷: ۱۰۸)، بنابراین در فرایند شناسایی حیثیت التفاتی از آن نظر که واجد دو قطب ذهن و عین است ضامن هوهویت و این‌همانی میان ذهن و عین است و ارتباط میان فاعل شناسایی و متعلق ادراک را میسر می‌سازد.

۳. مقایسه دو دیدگاه

ملاصدرا و هوسرل را می‌توان با توجه به تفاوت‌هایی که در برخی مبانی با یکدیگر دارند، از جمله فیلسوفانی دانست که به بحث ذهن و نقش آن در فرایند ادراک توجه کرده‌اند. با توجه به دیدگاه‌هایی که در مقاله مطرح شد، در این مقایسه می‌توان چند نکته را متذکر شد.

۱-۳. نقش ذهن در فرایند شناسایی

نقش ذهن در جریان شناسایی در نگاه هر دو فیلسوف پررنگ است. ملاصدرا ذهن را یکی از قوای نفس می‌داند که حیثیت ادراکی دارد. او از طرفی، با توصیف ذهن به عنوان امکان استعدادی نفس برای کسب معارف، سعی در بیان ارتباط میان ذهن با بدن به عنوان ماده حامل این امکان دارد. از طرف دیگر، با طرح اتحاد نفس با قوای خویش، ذهن را یکی از مراتب نفس انسانی می‌داند و شناسایی را مستقیماً به نفس نسبت می‌دهد.

هوسرل نیز با اصل قرار دادن پدیدارها، یعنی اموری که قابل شناسایی توسط ذهن هستند، و معلق گذاردن حکم درباره هر آنچه در حوزه شناسایی ذهن قرار ندارد، معرفت را فقط خاص اموری می‌داند که ذهن قادر به شناسایی آنها است، بنابراین معرفت جز از گذار ذهن حاصل نمی‌شود.

تفاوت دو متفکر در مسئله نقش ذهن در جریان شناسایی این است که هوسرل معتقد است

ملاصدرا نیز در بیان رابطه ذهن و عین بر این نکته تأکید می‌کند که حیثیت ذهن اساساً حیثیت حکایتگری است و شأنش حکایت از خارج از خود است. بنابراین از نظر صدرا، صور ذهنی چه از راه ادراک حسی و خیالی حاصل شده باشند و چه محصول ادراک عقلی باشند، ناظر به واقعیت خارج هستند، ولذا میان ذهن و عین نوعی هوهویت و اتحاد برقرار است. از آنجا که وجود ذهنی وجود برتر واقعیت خارجی است، از نظر ملاصدرا اشرف بودن و اعلی بودن ساحت ذهن نسبت به عین، ضامن این اتحاد است.

بر این اساس، وجه تشابه این است که هر دو متفکر تلاش کرده‌اند میان ذهن و عین رابطه برقرار کنند و به نظریه مطابقت نزدیک شوند؛ هر چند نگرش‌ها متفاوت بوده است.

منابع

- ابن سینا، حسین بن عبدالله (۱۳۷۹). النجاة من الغرق فی بحر الضلالت. تهران: دانشگاه تهران.
- _____ (۱۴۰۴ق). تعلیقات. بیروت: مكتبة الاعلام الاسلامی.
- جوادی آملی، عبدالله (۱۳۸۶). ریحی مختوم. قم: اسراء.
- خاتمی، محمود (۱۳۹۱). مدخل فلسفه غربی معاصر. تهران: علم.
- ژیلسون، اتین (۱۳۵۷). نقد تفکر فلسفی غرب. ترجمه احمد احمدی، تهران: حکمت.
- صدر المتألهین، محمد بن ابراهیم (۱۳۵۴). مبدأ و معاد. تهران: انجمن حکمت و فلسفه ایران.
- _____ (۱۳۶۰). الشواهد الربوبية فی المناهج السلوكية. مشهد: مرکز نشر دانشگاهی.
- _____ (۱۳۶۳). مفاتیح الغیب. تهران: مؤسسه تحقیقات فرهنگی.
- _____ (۱۹۸۱م). الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعة. بیروت: دار احیاء التراث العربی.
- طباطبایی، محمد حسین (بی‌تا). بداية الحکمة. قم: انتشارات اسلامی.

نظریه تجرید در نگاه فیلسوفان مشائی مسلمان است، به این صورت که ما با تجرید یک معنای جزئی به یک مفهوم عام از ماهیت شیء دست می‌یابیم؛ چنانکه خود هوسرل مثال می‌زند که با تجرید یک مفهوم جزئی از سرخی به یک مفهوم عام از آن دست می‌یابیم (هوسرل، ۱۳۸۶: ۹۲).

اما ملاصدرا با طرح نظریه حرکت جوهری، نفس مکانیسم تجرید را مکانیسمی صحیح در فرایند ادراک نمی‌داند و اشکالاتی بر آن وارد می‌کند. او معتقد است مفهوم کلی و عام از طریق تجرید و تجزیه مفهوم جزئی به دست نمی‌آید بلکه حرکت جوهری نفس از مرحله محسوس به معقول موجب به دست آوردن مفهوم عقلی می‌شود.

تفاوت دیگر ملاصدرا و هوسرل در زمینه ادراک آن است که ملاصدرا و دیگر فلاسفه اسلامی از نوعی ادراک خیالی نیز نام می‌برند در حالی که هوسرل به این نوع از ادراک اشاره نکرده است.

بحث و نتیجه‌گیری

مهم‌ترین اشتراک ملاصدرا و هوسرل در بیان رابطه میان ذهن و عین است. هر دو متفکر به نحوی سعی در حل مشکل مطابقت دارند. هوسرل با طرح نظریه حیثیت التفاتی، تلاش می‌کند تا از حیطة ایده‌آلیسم خارج شود و راهی برای تبیین ارتباط میان ذهن و عین بیابد. او معتقد است هیچ صورت ذهنی‌ای بدون مابه‌ازای خارجی وجود ندارد و همه حالات ذهنی حالاتی درباره اعیان است. بنابراین، شناسایی همواره درباره چیزی است و ما هرگز نمی‌توانیم آگاهی محض را از آن حیث که فی‌نفسه موجود است، تجربه کنیم. حالات ذهنی متعلق دارند. بنابراین اگر چه برخی از منتقدان جریان پدیدارشناسی معتقدند هوسرل نتوانست حیثیت التفاتی را به خوبی تبیین و از ایده‌آلیسم عبور کند، اما مسلماً هوسرل از ایده‌آلیسم محض فاصله گرفته است.

- Husserl, Edmund (1970). *Logical Investigations*. translated by J. N. Findly from the second German Edition of *Logisch untersuchngen*, Edith: Dermot Moran. London and NewYork: Routledge.
- _____. (1989). *Ideas Pertaining to a Pure Phenomenology and to a Phenomenological Philosophy*. second book: *Studies in the Phenomenology of Constitution*. translated by Richard Rojcewicz and Andre Schuwer. Dordrecht: Kluwer Academic Publishers.
- _____. (2002). *Ideas, General Introduction to Pure Phenomenology*. translated by W.R. Boyce Gibson. George, Allen and Unwind LTD NewYork: Humanities Press Inc.
- مصلح، علی اصغر (۱۳۸۷). فلسفه‌های اگزیستانس. تهران: پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
- مطهری، مرتضی (۱۳۶۰). شرح منظومه. تهران: حکمت.
- وال، ژان؛ ورنو، روزه (۱۳۷۲). نگاهی به پدیدارشناسی و فلسفه‌های هست بودن. ترجمه یحیی مهدوی. تهران: خوارزمی.
- هوسرل، ادموند (۱۳۸۶). ایده پدیدشناسی. ترجمه عبدالکریم رشیدیان. تهران: علمی فرهنگی.
- _____. (۱۳۸۱). تأملات دکارتی. ترجمه عبدالکریم رشیدیان. تهران: نشر نی.