

هیدگر مارتین، راه‌های جنگلی، ترجمه منوچهر اسدی، تهران: نشر درج، چاپ اول، ۱۳۸۷

این کتاب ترجمه‌ای از متن آلمانی Holzwege اثر هایدگر است که در مجموعه آثار وی به سال ۱۹۵۰ میلادی به طبع رسیده است.^۱ این کتاب صرف نظر از مقدمه مترجم فارسی، شامل برخی از مهم‌ترین مقالات هایدگر با عناوین "سرچشمه اثر هنری"، "عصر نقش جهان"^۲، "مفهوم تجربه از نظرگاه هگل"، "کلام نیچه: خدا مرده است"، "به چه کار می‌آیند شاعران...؟" و "کلام آناکسیمندر" است. همچنین در پایان کتاب فهرستی از تألیفات مارتین هایدگر ضمیمه شده است. از پاره‌ای از مقالات این مجموعه، مثل "سرچشمه اثر هنری"، "عصر نقش جهان"، ترجمه‌های دیگری نیز در زبان فارسی صورت گرفته است.^۳

ترجمه اسدی در قیاس با دیگر ترجمه‌ها، به‌خصوص ترجمه ضیاءشهبانی، کم‌تر به متن مقید بوده، به نحو آزادانه‌تری صورت گرفته است. به همین دلیل، خواننده نسبت به اعتبار این ترجمه نمی‌تواند دل‌نگران نباشد، علی‌الخصوص که در متن ترجمه دلایل فراوانی وجود دارد که خواننده را نسبت به این متن بدبین می‌سازد. یکی از دلایل این بدبینی وجود پانویست‌های بی‌مورد مترجم در صفحات آغازین ترجمه پاره‌ای از مقالات^۴ است، پانویست‌هایی که به هیچ‌وجه کمکی به فهم متن نکرده، بلکه صرفاً حکایت‌گر گرایشات ایدئولوژیک و تئولوژیک مترجم بوده، که می‌کوشند تا وجهی ایدئولوژیک و تئولوژیک به تفکر هایدگر بخشند. تعبیری چون "تاریخ خط‌آمیز" غرب (همان، ۲۱، پانویست ۵)، و تلقی متافیزیک به منزله "تاریک‌ترین طریق" "نگرش به حقیقت" (همان، ۹۵، پانویست ۱) و تاریخ متافیزیک را تاریخ حاکمیت ۲۵ قرن فریب دانستن (همان، ۳۲۱ و ۳۲۲ پانویست ۱) بی‌آنکه از سوی اسدی نتایج و لوازم این گونه تلقی‌های کلی مورد تأمل و سنجش فلسفی قرار گیرد، و سخن گفتن از اینکه در تاریخ و تفکر غرب "حرمت" و "پاس" حقیقت نگاه داشته نمی‌شود (همان، ۲۴، پانویست ۲) و در تاریخ غرب تاکنون انسانی که به ندا و فراخوان وجود پاسخ داده باشد، از مادر زاده نشده و تحقق نیافته است (همان، ۳۲۰، پانویست ۶)، همه و همه کاملاً آشکار می‌سازد که نقد متفکرینی چون نیچه، هوسرل و هایدگر از متافیزیک و تاریخ آن چگونه نزد اسدی جنبه‌ای آشکارا ایدئولوژیک، یعنی وصفی "ضدغربی" یافته است. همین وجه ایدئولوژیک بخشی به اندیشه هایدگر یکی دیگر از دلایل بدبینی نسبت به تلاش مترجم است. همچنین سخن گفتن از "تفکر توحیدی و اسلامی" (همان، ۱۷، پانویست ۴) و "مدد گرفتن از تفکر توحیدی و نور الهی" (همان، ۱۸، پانویست ۲) و کاربرد تعبیری این چنینی (پانویست‌های صفحات ۱۰۲، ۳۲۰ و ۳۲۱) در سیاق شرح و تفسیر تفکر هایدگر، به‌خوبی نشان‌گر تلاش ناخودآگاهانه مترجم در جهت وجه تئولوژیک بخشیدن به متن است. در اینجا نمی‌خواهم به بحث از این امر بپردازم که ارائه تصویری عرفانی از اندیشه هایدگر تا چه حد با مضمون تفکر و آثار این متفکر آلمانی سازگار است، و شاید نیز ما قراین بسیاری برای این گونه تفسیر نیز بیابیم، لیکن صرفاً در مقام نقد ترجمه باید گفته شود که تلاش اسدی برای ارائه تصویری عرفانی از متن مورد ترجمه، همواره جلوتر از متن بوده، این تفسیر نتیجه منطقی روند خود متن به نظر نمی‌رسد.

کاربرد غیرضابطه‌مند تعبیر رایج در سنت دینی و عرفانی خودمان، در متن ترجمه و شرح متن هایدگر، گاه تصنعی به نظر می‌رسد. کاربرد تعبیری چون "فیض" (همان، ۲۱، پانویست ۴)، "غیب" (همان، ۲۱، پانویست ۴)، "در قرب شیئیت اثر هنری مقام گرفتار" (همان، ۲۱)، "نیوشای ندای حق" (همان، ۲۳، پانویست ۲)، "نیوشیدن" (برای نمونه نک: همان، ۲۳۶، ۲۳۸ و ۲۶۳)، "عروج" (به جای استعلا در ترجمه کلمه Transcendence (همان، ۴۱۵)) و اساساً کاربرد تصنعی فعل مقام گرفتن/ مقام یافتن

یا کلمه قرب، مظهر، فتوح، انانیت و ... در سرتاسر متن برای خواننده آشنا با ادبیات هایدگر چندان طبیعی به نظر نمی‌رسد. گاه مترجم به نحو بسیار آزادانه کلماتی را به متن می‌افزاید مثل افزودن کلمه "غیب، حجاب" (همان، ۲۲)، یا "بشر غربی" (همان، ۲۷) که با توجه به سیاق گفتار، اولی وصفی تئولوژیک/ عرفانی و دومی جنبه‌ای ایدئولوژیک به متن می‌بخشد. در حالی که ما در مواجهه با یک اثر کلاسیک فلسفی همچون آثار هایدگر از دقت نظر بسیاری باید برخوردار باشیم و حق نداریم آزادانه کلمه یا عبارتی را به متن افزوده یا از آن بکاهیم. گاه به نظر می‌رسد که مترجم به نحوی به متن‌سازی می‌پردازد. برای نمونه افزودن آزادانه تعابیری چون "در این تاریخ" (همان، ۲۹)، "تاریخ فلسفه" (همان، ۲۸ و ۳۱)، "تاریخ فلسفه و متافیزیک"، "تفکر متافیزیکی" (همان، ۲۹) و یا عباراتی چون "پس از آنست که در برابر و در حضور و در قرب شیء مقام می‌گیریم" (همان، ۲۹ و ۳۰)، یا "برای آن که جهت نیوشیدن «صورت محض» لایق شویم، باید گوش‌هامان را مهیای نیوشیدن صدایی (ندایی) کنیم که از جانب بنیاد «شیء» برمی‌خیزد، باید گوش دیگری را به امانت گیریم، تا پذیرای مجردات باشیم." (همان، ۳۱) از این گونه متن‌سازی‌ها به نحو مکرر در متن ترجمه دیده می‌شود. (در مورد این انتقاد، یعنی متن‌سازی به سایر ترجمه‌ها رجوع کرده، از جمله ترجمه عباس منوچهری سپس قضاوت شود.) (برای نمونه نک: همان، ۳۳، ۳۴، ۳۶، ۳۷ و ۷۹) به گمانم هر جا که مترجم از پس متن برنیامده، کوشیده است تا با افزودن پاره‌ای از کلمات و نوعی متن‌سازی، به خصوص با وجه عرفانی بخشیدن به متن، عدم موفقیت خویش را پنهان سازد. گاه نیز نوعی حذف متن دیده می‌شود. (برای نمونه نک: همان، ۷۱)

ترجمه غلط یا کاربرد نامناسب پاره‌ای از اصطلاحات، مثل "سوپرزه" به جای "موضوع یا زیرنهاد" (در بحث از حقیقت شیء) (همان، ۲۶)، "وحدت گوناگونی‌های دریافت ذهنی" به جای "وحدت کثرات محسوسات/ انطباعات" (همان، ۳۶)، "قطعیت" به جای "اعتمادپذیری/ قابلیت وثوق" (در بحث از ویژگی اساسی ابزاربودن یک ابزار) (همان، ۳۳، ۴۰، ۴۲ و ۴۳)، "موضوع" به جای "اژه" (همان، ۸۸ و ۱۱۳)، "تصویر عالم عصر جدید" به جای "عصر نقش جهان/ عصر تصویر جهان" (همان، ۹۳)، "ماهیت وجود" (همان، ۹۵) به جای "ذات وجود"، "طرح" به جای "طرح‌افکنی" (در ترجمه Projection (برای نمونه نک: همان، ۸۳، ۸۴ و ۱۰۰))، "مطروحه" به جای "طرح‌افکننده شده" (در ترجمه Projected (همان، ۸۵))، "تصور" به جای "اژه" (همان، ۱۱۳)، "موضوعیت" در ترجمه سوپرکتیویته (همان، ۱۲۷)، "دیلسی" به جای "دیلتای" (متفکر مشهور آلمانی) (همان، ۱۱۵ و ۳۸۳)، "نهاد متضاد" به جای "اصل تناقض" (همان، ۲۹۸)، "دیرین‌شناسانه" به جای "غایت‌شناسانه"، "سپری شدن" به جای "واقعه/ رویداد" (همان، ۴۰۴)، "ظلمت" به جای "بوشیدگی/ مستوری" (همان، ۶۲ و ۶۳) و از سوی دیگر کاربرد تعابیر غلط یا حتی بی‌معنا همچون "خاص‌الخاص" (همان، ۷۹)، "قرار محض اثر هنری" (همان، ۴۷)، "موضوع تصور تبیین‌کننده" (همان، ۱۱۳)، "متضادگر" (همان، ۲۹۸)، "وقع گونه‌تر" (همان، ۳۵۴)، "خودتعیین قطعی" (همان، ۱۲۹)، "انانیت" در ترجمه سوپرکتیویسم (همان، ۱۳۱) و نیز ابهام در ترجمه دازاین به عنوان "وجود انسانی" یا "وجود فی‌نفسه" و خلط آنها (همان، ۱۲۰)، جملگی از وثوق و اعتمادپذیری متن ترجمه می‌کاهند. بر عهده این‌تجانب بود که معادل آلمانی یا انگلیسی این اصطلاحات را نیز عرضه می‌کردم، لیکن فقلان واژه‌نامه یکی دیگر از نقصان‌های جدی ترجمه اسدی است که بنده را از این امر مهم بازداشت. بی‌دقتی‌های موجود در متن ترجمه، همچون روشن نبودن شروع و پایان نقل قول هایدگر از هگل، در مقاله "مفهوم تجربه از نظرگاه هگل" ۵۰، جافتادگی پاره‌ای از کلمات متن ۵۱، کاربرد خودسرانه علامت تأکید (همان، ۳۳۳) هیچ یک زیننده

ترجمه یک اثر کلاسیک و ماندگار تاریخ فلسفه نیست. عدم ترجمه واژه‌ها و عبارات یونانی و لاتین، در سرتاسر متن کتاب، یکی دیگر از دلایل نامفهوم گشتن متن ترجمه است.

صرف نظر از نقاط ضعف ترجمه در کاربرد تعابیر و اصطلاحات، بخش قابل ملاحظه‌ای از عبارات متن مبهم، غلط و حتی بی‌معناست. خواننده در صفحات متعددی با عباراتی مبهم روبرو می‌شود. (همان، ۳۶) این عبارت مبهم گاه در حدود یک یا دو عبارت در صفحه و گاه در حدود یک یا چند پاراگراف است. بدتر از همه اینکه گاه یک یا چند، و حتی چندین صفحه کامل به تمامی مبهم بوده، معنای روشن و محصلی را در ذهن خواننده ایجاد نمی‌کنند. ۵۴ در متن ترجمه مقاله "کلام آناکسیمندر"، چندین صفحه پایانی مقاله به کلی غیرقابل فهم است. (همان، ۴۱۵ تا ۴۲۲) جالب‌تر اینکه حتی در پانوشته‌های خودنوشته مترجم نیز عبارات مبهم دیده می‌شود. (نک: همان، ۱۰۳، پانوشته ۲، دو سطر نخست) صرف نظر از ابهام در عبارات، جملات بسیاری را نیز در متن می‌توان یافت که به هیچ‌وجه ترجمه درستی از متن اصلی نیستند. ۵۷ همچنین عبارات بی‌معنای فراوانی را در متن ترجمه می‌توان یافت، که برخلاف عبارات مبهم، با هیچ حدس و گمانی نمی‌توان به واسطه آنها به منظور نظر هایدگر لاقبل تا حدودی نزدیک شد. ۵۸ همچنین مترجم توجه نداشته است که گاه در یک پاراگراف یا در یک صفحه عباراتی را بیان داشته که با یکدیگر سازگاری نداشته و متناقض به نظر می‌رسند. ۵۹ توضیح کامل تمام این ابهام‌ها، اغلاط، عبارات بی‌معنا و تناقض‌گویی‌های متنی در ترجمه نیازمند ترجمه مجدد کتاب راه‌های جنگلی است. بدین ترتیب، به نظر می‌رسد که تقریباً در دو سوم صفحات کتاب عبارات مبهم، غلط و بی‌معنا وجود دارد، و عبارات باقی مانده نیز بایدچند باری خواننده شود تا بتوان تا حدودی به معنای مورد نظر نزدیک شد. به همین دلیل، این ترجمه به هیچ‌وجه، معنای محصلی از اندیشه‌ها و بصیرت‌های اصیل هایدگر در ذهن اکثر خوانندگان، به خصوص ناآشنایان یا تفکر این حکیم آلمانی، ایجاد نکرده، مخاطب را در مسیر تفکر هایدگر قرار نمی‌دهد. متن ترجمه، برخلاف متن اصلی، به هیچ‌وجه زیبا و شورانگیز نبوده، اروس فلسفی را در وجود خواننده بر نمی‌انگیزد، احساس شورانگیزی که معمولاً در مواجهه با هر متن اصیل فلسفی در خواننده شکل می‌گیرد. مقایسه آن بخش از کتاب، که توسط سایر مترجمین نیز ترجمه شده است، یعنی مقالات "سرچشمه اثر هنری" یا "عصر نقش جهان"، با ترجمه اسدی از این مقالات گاه تفاوت‌های بسیار فاحشی را نشان می‌دهد، تفاوت‌هایی که برای خواننده فکور و آشنا با فلسفه بسیار وحشت‌انگیز است. ترجمه اسدی، مثل خیل انبوهی از ترجمه‌های آثار فلسفی در دیار ما، به هیچ‌وجه سلیس و روان نبوده، و برای ناآشنایان با تفکر هایدگر تقریباً غیرقابل فهم است. البته، باید اعتراف کرد که ترجمه آثار هایدگر امر ساده‌ای نبوده، نباید زحمات مترجم، هر چند کوششی شکست خورده است، نادیده گرفته شود. اما جای تعجب است که با همه این اوصاف چرا مترجم، پس از ترجمه نخستین مقالات، در تکرار تجربه ناموفق خویش برای ترجمه سایر آثار هایدگر همچنان اصرار ورزیده است.

بیژن عبدالکریمی

دانشگاه آزاد اسلامی - واحد تهران شمال

۱. راه‌های جنگلی، مارتین هایدگر، ترجمه منوچهر اسدی، نشر درج، تهران، چاپ اول، ۱۳۷۸، مقدمه مترجم: ۱۴.
۲. این مقاله در ترجمه اسدی به اشتباه "تصویر عالم عصر جدید" ترجمه شده است.
۳. از مقاله "سرچشمه اثر هنری" به زبان فارسی ترجمه‌های دیگر زیر صورت گرفته است:

الف. هایدگر، مارتین، سرآغاز کار هنری، ترجمه پرویز ضیاءشهبازی، تهران، هرمس، ۱۳۷۹.
ب. هایدگر، مارتین، "منشأ اثر هنری"، در کتاب شعر، زبان و اندیشه، ترجمه عباس منوچهری، تهران، انتشارات مولی، ۱۳۸۱.

ج. ترجمه و شرح قسمت‌هایی از کتاب سرچشمه اثر هنری، نیز توسط آتیلا علی‌شناس به آدرس زیر صورت گرفته است:

هایدگر، مارتین، "اثر هنری و حقیقت"، در فصلنامه سوره، دوره جدید شماره ۱ و ۲، شماره مسلسل ۷۱-۷۰.

از مقاله "عصر تصویر جهان" نیز ترجمه دیگری هم به عمل آمده است.

۴. راه‌های جنگلی، مارتین هایدگر، ترجمه منوچهر اسدی، نشر درج، تهران، چاپ اول، ۱۳۷۸: ص ۱۸، ۱۹، ۲۲ تا ۲۴، ۴۱، ۹۵ تا ۹۷، ۹۹ تا ۱۰۱، ۱۰۳، ۱۴۰، ۳۱۹ تا ۳۲۳.

۵۰. همان، ۲۵۱-۱۴۰. نقل قول هایدگر از هگل از همان نخستین صفحه مقاله شروع می‌شود، لیکن روشن نیست که متن هگل کجا پایان پذیرفته و از کجا تفسیر هایدگر از متن هگل آغاز می‌شود.

Levinas Emmanuel, *The Theory of Intuition in Husserl's Phenomenology*,
trans. Andre Orianne, Northwestern University Press, Evanston 1973.

ایمانوئل لویناس در سال ۱۹۰۶ در لیتوانی به دنیا آمد. در سال ۱۹۲۳ عازم فرانسه شد. در بین سالهای ۱۹۲۸ و ۱۹۲۹ پس از عزیمت به آلمان در کلاس های درس هوسرل و هایدگر حاضر شد و با تفکرات این دو فیلسوف آشنا گردید. او در سال ۱۹۳۰ اولین کتاب خود را درباره اندیشه های هوسرل به زبان فرانسه به نام نظریه شهود در پدیدار شناسی هوسرل منتشر کرد. این کتاب در اشاعه پدیدار شناسی در فرانسه نقش مهمی داشت. تلاش نخستین لویناس در مواجهه با تفکر هوسرل، اولین کوشش او در مواجهه با تفکر خودش بود. به عبارتی او می خواست فلسفه هوسرل را به عنوان مطالعه و ظهور یک فلسفه حیات نشان دهد و تبیین کند.

در سالهای بین ۱۹۶۵-۱۹۳۰ تفکر لویناس در باره هوسرل به واسطه دسترسی بیشتر به نوشته های هوسرل و تحول فلسفه خود لویناس گسترش یافت. در قرن بیستم و در صحنه آکادمی فرانسه، هر چند در فرانسه دو فیلسوف به نام های "برگسون" در عرصه شهود گرایی و "برانکوویچ" در عرصه عقلانیت فلسفی - سیاسی، منحصر جریان های فکری مخالف پوزیتیویسم قرن نوزدهم را رهبری می کردند. اما هیچکدام نتوانستند نیازهای نسل جوان آن دوره را بر آورده سازند. تا آن زمان فلسفه هوسرل که در نفی پوزیتیویسم تواناتر و عمیقتر بود در فرانسه ناشناخته بود اما در فرانسه آن روز هیچ اثر فلسفی نبود که تفکر هوسرل را معرفی کند و هیچ یک از کارهای هوسرل نیز در دست ترجمه نبود. در این هنگام، انتشار نظریه شهود در پدیدار شناسی هوسرل - که فقط در سخنرانی های او در پاریس دنبال شد - می توانست یک گام بزرگ برای معرفی پدیدارشناسی در فرانسه باشد.

هوسرل روشی برای پژوهش فلسفی در اختیار لویناس قرار داد که نه بر پایه آرای جزمی صلب و سخت بود و نه بر اساس شهود، آشفته و ناپسامان. لویناس این کشف را خاستگاه برنامه فکری اش می داند. البته هوسرل به مانند برگسون - پیش از این که از آن یک فلسفه شهودی بسازد - نگرشی شهودی در فلسفه اش داشت و این بیانگر گستره و نوع تفکر هوسرل است که نتیجه ۱۵ سال تمرکز و تفکر اوست و لذا نمی توان تفکر او را مانند دیگر فلاسفه در یک روش تاریخی مطالعه نمود. "لویناس" کاملاً به برآمیختگی "وجود شناسی" و "شهود" در نظریه پدیدار شناسی هوسرل اعتقاد دارد لذا در این کتاب به عنوان مقدمه دیدگاهی را مبتنی بر "وجود شناسی" مطرح می کند و سپس به تشریح نظریه "شهود" می پردازد. فصل هایی که در این کتاب ارائه می شود عبارتند از:

۱. پیشگفتار مترجم

۲. مقدمه

۳. نظریه طبیعت گرایی وجود و روش فلسفی

۴. نظریه پدیدار شناسی وجود؛ وجود مطلق آگاهی

۵. نظریه پدیدار شناسی وجود؛ حیث التفاتی آگاهی

۶. آگاهی نظری

۷. شهود

۸. شهود ذوات

۹. شهود فلسفی

در نظریه طبیعت گرایی وجود.

یک شیء مادی از جنبه های مختلف ارائه می شود و به لحاظ وجودی مختلف جلوه می کند. بر اثر این جلوه ها، یک شیء ذهنی ظاهر می گردد. ذهنی بودن این جلوه ها به معنی متغییر بودن آن هاست. در این نظریه ارتباط اشیا با یکدیگر در جهان فیزیکی، فقط بر اساس رابطه علیت است و شناخت یک فرایند "علی" میان موجودات مادی و روانی است که هر دو جزئی از همین طبیعت هستند و آگاهی تابع عالم خارج است. در این نظریه، شهود نمی تواند یک روش علمی باشد، زیرا ساختار این تفکر شامل یک عالم واقعی متعالی، مبتنی بر عالم عینی است که در آن زندگی می کنیم و این روش رذ هر نوع ادراک بی واسطه است. اما در نظریه پدیدار شناسی وجود که در فصلی دیگر در باره آن بحث می کند، باید برای فراتر رفتن از طبیعت گرایی، در حیطه معنایی "تصور وجود" قرار گرفت و نشان داد که منشا همه موجودات، به واسطه معنای ذاتی حیات آگاه متعین می گردد.

در پدیدار شناسی، هوسرل بر آن است که نسبت و رابطه ای میان وضعیت وجودی اشیای مادی و سلسله پدیده های ذهنی بیابد، یعنی اشیای خارجی را در رابطه با آگاهی قرار دهد. این آگاهی بایستی به نحو پویا در ظهور موجودات متعالی توصیف گردد.

سخن از وجود مطلق آگاهی، به معنی ساخت عالم خارج به وسیله آگاهی است که البته نمی توان آن را بازگشت به ایده آلیسم بارکلی تلقی کرد، بلکه این روش دست یابی به یک پدیده وجودی اصلی تری است.

اما در فصل دیگر در مورد "حیث التفاتی" چنین می نویسد که یک ویژگی بر حسب وجود آگاهی است و در حقیقت فعل اصلی متعالی است که به صورت "معنا بخشی" درک شده و متضمن رابطه ای است با چیزی خارج از خود، ولی به آن چیز قطعیتی یقینی نمی بخشد. قطعیتی یقینی، تنها در صورتی حاصل می شود که هر آنچه قابل تردید است در "بین الهمالین" قرار گیرد که وجود جهان خارج و وجود آگاهی های دیگر را شامل می شود. هوسرل این خروج تردید ها را "فروکاست استعلایی" یا "ابوخته" می نامد.

به همین جهت، خود آگاهی یا خود استعلایی، اولین قطعیت یقینی است که جمیع قطعیت های یقینی دیگر را باید از آن به دست آورد.

نکته مهم این است که این خود آگاهی استعلایی هوسرل، به نحو قابل توجهی فراتر از کوژیتوی دکارتی است. دکارت صرفاً در یک مرتبه معرفت شناسی باقی می ماند و با یقینی که از آگاهی وجود دارد و "من شک می کنم" به دست می آورد قانع می شود، اما از نظر هوسرل این شناخت ما از آگاهی و پدیدار بودن آن نیست بلکه این خود وجود است. چنانکه لویناس می گوید: «تأیید مطلق کوژتویو در نحوه وجود آگاهی یافت می شود.»

در فصل دیگر که لویناس از آگاهی نظری سخن می گوید، به این مسئله می پردازد که در تئوری شهود، برتری آگاهی نظری مهمترین مسئله است. فعل شهود که ما را با شیء مرتبط می کند، گام نخست برای یک "فعل نظری" و یک "فعل عینی" است. در اینجا است که شهود گرایی هوسرل، به عقلانیت گرایی آمیخته می شود. این در حقیقت کیفیتی ادراکی است که راه را برای نظریه شهود گرایی واقعی فراهم می کند.

"لویناس" در این کتاب مقدماتی را فراهم آورده تا به اصل مسئله شهود گرایی دست یابد. او معتقد است شهود را نمی توان با عقلانیت مقابله کرد، بلکه شهود فعلی است که دارای عینیت خویش است. برای تبیین این مفهوم در پدیدار شناسی، بایستی میان معنای تفکر و تصور تفاوت قائل شد. تفکر قصد و التفات به اشیا بدون وجود عینی آن است و هر واژه یک معنا و یک تصور محض دارد که با آن واژه

جمع نمی گردد ولی ارتباط واژه و معنا به واسطه آن "التفات" خاص است. این ویژگی معانی است که عینیشان یا مشاهده نمی شود و یا به دست نمی آید بلکه فقط "التفات" می شود. به این عمل "افعال معنایی" می گویند.

اما نوع دیگری از فعل وجود دارد که در واقع می تواند همان شیئی التفات شده را تصدیق کند. این فعل را فعل شهودی گویند که "التفات محض" را در این شیئی مورد نظر "واقعی" می کند. یعنی ما بدون واسطه با این شیئی مرتبط می شویم و بدان دست می یابیم.

"لویناس" در ادامه بحث شهود را به "شهود ما هوی" و "شهود فلسفی" تقسیم می کند و در این مورد یادآور می شود که شهود نمی تواند در انحصار احساس باشد. شهود به صورت نگاه مستقیم به اشیا درک می شود که می تواند جایگزین یک احساس باشد یا در یک فعل عقلانی به ظهور برسد.

در نهایت "لویناس" معتقد است در نظریه شهود، کسی نمی تواند از مرحله توصیف روانشناسی فراتر رود. البته هوسرل روانشناسی را با یک روش خاص که با فلسفه اش ارتباط بیشتری دارد درک می کند، نه اینکه بخواهد فلسفه را به روانشناسی تجربی تبدیل کند، بلکه در واقع یک "روانشناسی پدیدار شناسی" ابداع نموده است. می توان گفت به دلیل اینکه لویناس شاگرد هوسرل و هایدگر بود، تفکیک کردن تعالیم هوسرل از تفسیرهای هایدگر، برای او مشکل بود، به همین دلیل با مقدمات تفصیلی، که از وجود شناسی در این کتاب ذکر نموده، وجود رگه هایی از گرایش هایدگری یا به طور کلی حوزه وجودی در نوشته های او مشاهده می شود. تلاش او بر این است تا یک تبیین واقعی از تفکر هوسرلی ارائه دهد و با توسل به کتب دیگر هوسرل، مانده "ایده ها" و "یا" پژوهشهای منطقی "توجیهی برای خلط وجود شناسی و نظریه شهود ارائه دهد و با تحلیل و بررسی "حوزه های وجودی"، توجیه خود را مدلل سازد. "کالین دیویس" به صراحت معتقد است "لویناس" تفسیری هایدگری از هوسرل عرضه می دارد به ویژه در تاکید بر جهات وجود شناختی پدیدار شناسانه و غفلت او از تاریخی گری. از آنجا که هایدگر، جهت پدیدار شناسی هوسرل را تغییر می دهد و آن را در مجرای هستی شناسانه قرار می دهد، می توان گفت که لویناس با نگارش این کتاب، دگرگون شدن پدیدار شناسی به دست هایدگر را تمهید می کند. هایدگر، ادامه دهنده تفکر پدیدار شناسی هوسرل است و در عین حال اولین کسی است که در این تفکر به جرح و تعدیل دست زده است.

فهمیه دهباشی

دانشگاه پیام نور اصفهان