

زیست جهان دیلتای، حیات متعالیه ملامصدرا و امکان علوم انسانی متعالی

علی فتحی*

چکیده

نقش و تأثیر دیلتای در نظریه‌های مربوط به علوم انسانی کم‌نظیر است. دیلتای «هرمنوتیک روشی» را در مقابل «روش پوزیتیویستی» علوم طبیعی قرار داد؛ همانگونه که علوم طبیعی روش واحدی دارند، هرمنوتیک نیز روشی برای «علوم انسانی» است. او با تفکیک میان علوم طبیعی و علوم انسانی، برای اینکه بر هویت مستقل آن در برابر علوم طبیعی تأکید کرده و نشان داده باشد که سنخ کار علوم انسانی با علوم طبیعی متفاوت است، تصریح کرد که علوم انسانی با عالم زندگی، تجربه زیسته یا همان «زیست‌جهان» سروکار دارد. عالم طبیعت، عالم مکانیکی است ولی عالم زنده و زیست‌جهان، عالم زنده و پویاست و از اینرو سنخ و روش مواجهه با آن با روش علوم طبیعی متفاوت است. در این جستار با استمداد از روش تطبیقی، از مفهوم زیست‌جهان در اندیشه دیلتای، به جستجوی فلسفه ملامصدرا و حکمت متعالیه رفته‌ایم و از رهگذر مبانی فلسفی او همچون اصالت وجود، تشکیک وجود، حرکت جوهری، تبیین مفهوم اراده، سیر تکاملی نفس، وحدت تشکیکی عالم و معلوم و نظریه تأویل، از مفهوم «حیات متعالیه» در فلسفه

۱۷

تاریخ دریافت: ۹۹/۷/۲۱ تاریخ پذیرش: ۹۹/۹/۲۹ نوع مقاله: پژوهشی

* استادیار گروه فلسفه دانشگاه تهران (پردیس فارابی)؛ ali.fathi@ut.ac.ir

ملاصدرا سخن گفته‌ایم و کوشیده‌ایم نشان دهیم که با توجه به این مبانی و مفاهیم، چگونه میتوان بر بنیاد حکمت متعالیه شرایط امکان «علوم انسانی متعالی» را تبیین کرد.

کلیدواژگان: علوم انسانی، هرمنوتیک، زیست‌جهان، دیلتای، ملاصدرا، اسفار اربعه، حیات متعالیه.

* * *

۱. مقدمه

موضوع علوم انسانی، دست‌کم در دهه اخیر از جمله موضوعات و مضامین بسیار پرمناقشه و بحث‌برانگیز جامعه علمی و فلسفی ما بوده است. مقصود این نوشتار این نیست که آراء موافقان و مخالفان را نشان دهد و از معایب و محاسن آنها سخن بگوید بلکه این مقاله از افقی فراتر به موضوع پرداخته و آن را (در ملازمت با دیلتای) با الهام از پرسش استعلایی کانت، مورد تأمل و تدقیق نظر قرار داده و کوشیده است با نظر به فلسفه ملاصدرا و مفاهیم و ظرفیتهای موجود در آن، پرسش از علوم انسانی را ذیل یک ایده بنیادیترا - یعنی ذیل شرایط استعلایی امکان علوم انسانی - مطرح نماید.

دیلتای یکی از فیلسوفانی است که میکوشد هزار نکته باریکتر از مو را در تفکیک و تمایز میان علوم انسانی و علوم طبیعی نشان دهد. او برای این منظور پرسش استعلایی کانت در حوزه علوم طبیعی را به ساحت علوم انسانی تعمیم میدهد و با کمک از مفهوم تجربه زیسته، تاریخمندی، فهم و برخی مقولات دیگر، از هرمنوتیک بمثابه روش علوم انسانی سخن میراند و تجربه و تبیین را حوزه اختصاصی علوم طبیعی و تجربی قلمداد میکند. با این تلقی، راه برای دغدغهایی که این مقاله بدان میپردازد باز میشود.

فلسفه با تجربه زیسته درآمیخته است. این تجربه را در سنت فلسفی خویش نیز میتوان بجان آزمود؛ آنجایی که ملاصدرا در تعریف حکمت و فلسفه

مقام نظر و عمل را بهم پیوند میزند و آنها را در تناظر هم قرار میدهد و اساساً با عنایت به حرکت جوهری، وحدت تشکیکی وجود، وحدت تشکیکی علم و اتحاد نفس با مراتب وجود، سفرهای چهارگانه تعالی در حکمت صدرایی آغاز میشود. عالم انسان با طی این سفرها، وسعت پیدا میکند و نفس انسان بموجب حرکت جوهری در نسبت با زمان و تاریخ^۱ قرار میگیرد و بمیزان این نسبت، نفس انسان با نفس عالم یکی میشود. با توجه به حرکت جوهری نفس از یکسو و حرکت جوهری عالم از سوی دیگر، این حرکت مقوم زمانی میشود که تاریخ انسان و تاریخ عالم را میسازد و همزمان، قوام این عالم و حیات متعالیه که بموجب سفرهای چهارگانه در ملاصدرا رخ میدهد، با اراده نسبت دارد که آن نیز بنیاد خود را در سنت، تاریخ، فرهنگ و بر و بومی می‌یابد که از دل آن پدید آمده و رشد کرده است.

با توجه به این ملاحظات میتوان ادعا کرد که علوم انسانی، بویژه علم بومی، در نسبت با عالم کیفی ما قرار دارند و در نسبت با سنت، تاریخ و فکر و فرهنگی که به آن تعلق داریم، بوجود می‌آیند. علم انسانی پروژه‌یی نیست که کسی بتواند آن را تأسیس کند، بلکه در فرایندی ظهور میکند که نفس انسان با جان عالم یکی شود و بموجب آن علمی متناسب با این عالم ایجاد گردد. این جستار میکوشد با استفاده از مفاهیم کلیدی فلسفه ديلتای، به فهمی نوین از فلسفه ملاصدرا بمثابه بنیادی برای علوم انسانی در فکر و فرهنگ و زیست و بوم ما، دست یابد.

۲. ديلتای و فلسفه علوم انسانی

- ۱۹ بترديد ویلهلم ديلتای (Wilhelm Dilthey) را میتوان از چهره‌های نام‌آور عرصه علوم انسانی قلمداد کرد؛ اگر بگوییم نخستین داعیه استقلال و تفکیک میان علوم طبیعی و علوم انسانی را او عیان ساخت، چندان بیراه نگفته‌ایم. البته نیازی به یادآوری نیست که اصطلاح «علوم انسانی» ابداع و ابتکار او نبوده است، این را مضامین دعاوی او در کتاب *درآمدی بر علوم انسانی* نشان میدهد؛ آنجا که خود را تابع متفکرانی میداند که اصطلاح علوم انسانی یا



علی فتحی؛ زیست جهان ديلتای، حیات متعالیه ملاصدرا و امکان علوم انسانی متعالی

بتعبیر دقیقتر «علوم روحی» (Geisteswissenschaft) را بکار میبردند (Dilthey, 1989: pp.57-58). دیلتای در توجیه انسانی بودن این علوم، نسبت آن را با حوزه فهم برجسته مینماید و کاربرد Geist در این اصطلاح را در نسبت با فهم توصیف میکند و معتقد است روح انسان بدین دلیل توانایی فهم فرآورده‌های خویش را دارد که بنحوی از انحاء در آن علوم ظهور کرده است. هر علمی که واجد این ویژگی باشد در قلمرو علوم انسانی قرار میگیرد و بر همین اساس تاریخ، اقتصاد، حقوق، علم سیاست، دین، ادبیات، شعر، هنر و جهانبینیهای فلسفی را از مصادیق این علوم می‌شمارد (دیلتای، ۱۳۸۹: ۲۵۵). در هر حال، آنچه میتوان آن را بینش غیرپوزیتیویستی در عرصه علوم انسانی خواند، از آلمان برخاسته و نضج یافته است و هرمنوتیک دیلتای نخستین کوشش غیرپوزیتیویستی برای صورتبندی فلسفه علوم انسانی است؛ هر چند او ماهیت تجربی علم جدید و نقش بیدیل آن را در مورد علوم طبیعی انکار نمیکند.

از سوی دیگر، دیلتای با نوکانتیهای معاصر خویش همراه نمیشود، هر چند ممکن است سر و سرّی با آنها داشته باشد. او ایده فلسفه بمتابه نظام جامع معرفت که با سنت ایدئالیسم آلمانی پا گرفته بود را نیز نمیپذیرد؛ البته «روح عینی» هگل همواره چراغ راه او بوده و بنیانگذاری علوم انسانی با تأکید بر وجوه تجربی و تاریخی آن امکان بروز یافته است.

چنانکه میدانیم کانت با تنقیح مبانی مابعدالطبیعی علوم تجربی، کوشید به این پرسش مهم پاسخ دهد که علوم طبیعی چگونه ممکن میشود؟ بطور خلاصه، او زبان علم را حاصل تفاعل و تعاطی ذهن و عین میدانند. کانت در نقد عقل محض از شرایط استعلایی امکان حصول معرفت سخن میگوید؛ فاهمه در مقام فهم جهان، بهیچ روی منفعل محض نیست، بلکه به ماده ادراکات، بنحو فعالی صورت میبخشد و تا زمانی که داده‌های حسی در دستگاه ادراکی پیشینی عقل، ربط و نسبت پیدا نکنند، درکی از عالم ایجاد نمیشود و صور

۲۰



پیشینی شهود، مفاهیم محض فاهمه و نسبت میان آنهاست که رابطه میان احکام ابژه‌ها و خود ابژه‌ها را تضمین میکند.

دیلتای ضمن اینکه ایده خود در باب علوم انسانی را وامدار طرح کانتی میدانند، قوای شناختی و قلمرو معرفت را محدود به داده‌های تجربی نمیدانند بلکه تحت تأثیر ایشلایرماخر (Friedrich Schleiermacher)، از عناصر ارادی و عاطفی وجود انسان خبر میدهد و عقلی را که از چنین ویژگی‌یی بهره برده باشد، با الهام از رهیافت انتقادی فلسفه کانت «نقد عقل تاریخی» مینامد که بناست بنیاد معرفت در علوم انسانی بکمک آن ممکن گردد؛ امری که در نقد کانتی عقل مغفول مانده بود (همان: ۴۴۱).

خلاصه اینکه، دیلتای در ادامه فلسفه انتقادی کانت، تلاش کرد طرح ناتمام او را به اتمام برساند و این مهم میسور نمیشد جز بمدد طرح معرفت تاریخی و توسعه در قلمرو مفهوم تجربه؛ بگونه‌یی که تجربه صرفاً به امر عقلانی فروکاسته نشود بلکه در نگاهی عامتر همه قوای شناختی، عاطفی و ارادی را دربرگیرد. افزون بر این، لازم است عنصر استعلایی در کانت که همه مقولات معرفت را بنحو ساجکتیو، صوری و ماتقدم و انتزاعی میساخت، با تاریخی شدن سوژه، وجه تاریخی، انضمامی و عینی پیدا کند.

۳. تجربه زیسته و موضوع علوم انسانی

پوزیتیویسم - چنانکه اشاره شد - عینیت و واقع‌نگری علوم را بدلیل روش تجربی حاکم بر آنها میدانست و ارج و اعتبار علوم طبیعی را از طریق تبیین تجربی تأمین میکرد. با این نگاه، علوم انسانی و علوم روحی، چون فاقد تجربه (در معنای پوزیتیویستی آن) بودند، بناچار بیقدر و اعتبار بشمار می‌آمدند و از قلمرو علم و معرفت کنار گذاشته میشدند.

دیلتای از رهگذر تأملاتی در باب تفاوت میان علوم انسانی و علوم طبیعی، میکوشد با توسعه مفهوم تجربه که از آن بعنوان «تجربه زیسته» (Erlebnis) یاد میکند، افقی جدید فراروی علوم انسانی بگشاید. البته او خود معتقد است

۲۱

تجربه در علوم انسانی، همسان تجربه در علوم طبیعی نیست، از اینرو علوم انسانی را در پیشگاه علوم طبیعی کم منزلت نمیداند و نمیخواهد از طریق سر سائیدن بر آستان علوم طبیعی و تشبّه علوم انسانی به آن، اعتباری برای این علوم کسب کند، بلکه در نظرگاه او تجربه رایج در علوم طبیعی با تجربه‌یی که در علوم انسانی از آن سخن میرود، بغایت متفاوت است. در تجربه زیسته میتوان با نحوه‌یی از بیواسطگی همراه شد که آگاهی در آن بنحو تأملی (Reflective) بر خوددادگی حضوری و بیواسطه ابژه آگاهی دلالت دارد (Dilthey, 1989: p.247). در این تجربه حضوری، تمایز میان عالم و معلوم رخت برمی‌بندد و بین آنها یگانگی ایجاد میشود. این سنخ از تجربه - یعنی Erlebnis - با تجربه‌یی که در حوزه علوم طبیعی (Erfahrung) وجود دارد، متفاوت است. فرایندی که بر نظام طبیعت حاکم است از نوع علی - معلولی و یک سازوکار مکانیکی است که رفتار ارادی انسان، طرفی از آن برنمی‌بندد و در هویت تجربه از سنخ طبیعی آن، هیچ نقشی ایفا نمیکند (Ibid: pp. 57-58). این تفاوت نشانگر اینست که موضوع تجربه در حیات زیسته، به روح و احوالات درونی انسان باز می‌گردد؛ عبارتی، میتوان آن را جزو مواجید انسان بشمار آورد که در تجربه بیواسطه بر او آشکار میشود و حال اینکه در تجربه علوم طبیعی، ابژه‌ها از طریق تجربه بیرونی و باواسطه در حیات تجربی انسان وارد میشوند (Idem, 2002: pp. 92, 141, 160).

با توجه به اینکه تجربه در حیات زیسته، امری بیواسطه و حضوری است، موضوع علوم انسانی، حیات درونی و تجلیات (expression)، ظهورات (manifestations)، تأثیرات و زیستن و حضور آدمی در جهان اجتماعی - تاریخی است (Idem, 1989: pp. 143-144). در این تجربه، روح انسانی منفعل نیست بلکه فعال است و خلاق؛ سرشار از ارزشها، غایات و معانی (Idem, 2002: p. 175). اگر بخواهیم همه این مؤلفه‌هایی را که بعنوان مبدأ و منشأ تفاوت میان علوم طبیعی و علوم انسانی برشمردیم، در یک عنوان گرد آوریم، چیزی جز همان

تجربه زیسته نخواهد بود. تجربه زیسته که قوام علوم انسانی به آن است، پیوندی عمیق و وثیق با حیث زمانی (Temporality/ Zeitlichkeit) دارد. این زمان، غیر از زمان کمی است که در فلسفه انتقادی کانت از آن سخن رفته و آنات آن متجانس و متساویند و به‌مراه مکان، بعنوان مقولات پیشینی شهود حسی، امکان معرفت را میسر می‌سازند.

زمان در فیزیک، سلسله ساده و منظمی از نقاط و آناتی است که صرفاً از طریق نقطه و مبدأ آغازین با زمان و آن دیگر، متفاوت میشود و در مجموع، اگر این سلسله آنات در گردش زمان بازایستند، ترکیبی متجانس از موقعیتهای مدرج را نشان خواهند داد. اما در تجربه زیسته و در علوم تاریخی، زمان سنجش‌پذیر نبوده و سلسله‌ی همگن نیست و اساساً زمان تاریخی بلحاظ کیفی با زمان کمی فرق دارد و در قالب و تخته‌بند قانون در نمی‌آید. چگونگی از پی هم آمدن زمان تاریخی را نیز نمیتوان پیش‌بینی کرد. زمانی که در تجربه زیسته در آن زندگی میکنیم، زمان کیفی است. این زمانمندی (بمعنایی دیگر) ذاتی هر تجربه زیسته‌ی است و همانند زمان در علوم طبیعی، عارضی تجربه نیست.

عطف توجه ديلتای بر مؤلفه زمانمندی، نقش بنیادین تاریخ در علوم انسانی را برجسته می‌سازد. تجربه زیسته بدون تجربه تاریخی درک نمیشود و ایده تاریخمندی در ديلتای، ارمغان توجه او به فهم کیفی از زمان است. او با فهم جدیدی که از زمان ارائه میکند، معرفت را «در زمینه» میداند. تجربه نافذ در علوم انسانی زمینه‌مند است و فرد را از متن و زمینه تعامل اجتماعی جدا نمیکند (Idem, 1989: p. 60). در فلسفه ديلتای، فهم کیفی از زمان، مقولات را بر خلاف مقولات کانتی انتزاعی، پوچ و بیمحتوا نمیسازد بلکه مقولات بدلیل نسبت آنها با زمان کیفی و روح تاریخی، از همان نخستین مراحل فرایند فهم، گرانبار و سرشار از محتوا هستند و در «شبکه حیات» (همان چیزی که هوسرل از آن به «افق فهم» تعبیر میکند) تقویم میشوند و در عین حال

صورتبندی مفهومی حیات از طریق آنها امکانپذیر میشود.

۴. هرمنوتیک بمثابه بنیاد علوم انسانی

در اینجا به پرسشی اشاره میکنیم که شاید با این مقدمات، بتوانیم پاسخی درخور از زبان دیلتای برای آن بیابیم و آن اینکه: فهم و شناخت عینی و معتبر، آنسان که در علوم طبیعی وجود دارد، در علوم انسانی چگونه امکانپذیر میگردد؟

چنانکه گذشت، دیلتای بتبع فلسفه انتقادی کانت که رسالت فلسفه را بحث از شرایط ماتقدم و استعلایی شناخت در عرصه علوم طبیعی و شرایط امکان چنین قلمداد میکرد، پرسش از شرایط استعلایی شناخت و امکان علم را در ساحت علوم انسانی مطرح نمود و وظیفه خود را پایه‌گذاری بنیانی فلسفی برای این علوم (Dilthey, 1989: p. 107) و نقد عقل تاریخی معرفی کرد (دیلتای، ۱۳۸۹: ۴۴۱-۴۴۰).

دیلتای در ابتدای راه و در آثار نخستین خود از جمله مقدمه‌یی بر علوم انسانی، روش علوم انسانی را خوداندیشی و درون‌نگری میخواند (Dilthey, 1989: pp.136, 143-144) چراکه موضوع این علوم از نظر او، امور روانی یا ایزه‌های آگاهی است (Ibid: pp.140, 168). او در ادامه بهمین مناسبت، از اصل پدیداری پدیدار (principle of Phenomenality) و رابطه روان‌شناختی (psychological nexus) که واجد همه امور واقع در ساحت آگاهی است، سخن میگوید (Ibid: p. 251). با عنایت به این دو اصل، واقعیت هر امری در گام نخست، در نسبت با آگاهی و با توجه به شرایط آگاهی رقم میخورد (Ibid: p.253). این بیواسطگی موجود در آگاهی، احساسات، افعال ارادی یا حالات روانی را قطعی و یقینی میسازد. از اینرو در نظر دیلتای روان‌شناسی توصیفی (نه تبیینی) نسبت به علوم دیگر، دارای شأن و مقام بالاتری است و میتواند نقش بنیادین خود را در ابتناء سایر علوم انسانی دیگر بر آن، ایفا کند. برای او روان‌شناسی توصیفی در حوزه علوم انسانی همچون ریاضیات است برای علوم طبیعی.

برای تبیین این مقصود باید به نکته‌یی که پیشتر در بحث از موضوع علوم انسانی از دیدگاه دیلتای به آن اشاره کردیم، برگردیم؛ اینکه اگر موضوع علوم انسانی مطالعه تجلیات، ظهورات و تأسیسات حضور انسان در جهان اجتماعی - تاریخی هستند، لاجرم این علوم با معنی و بتبع آن، با فهم (نه علیت و تبیین) نسبت پیدا میکنند. از جمله پیامدهای این دیدگاه، این خواهد بود که رهیافت پوزیتیویستی حاکم بر علم در چنین ساحتی راه به جایی نمیبرد و گرهی از کار فروبسته علوم انسانی نمیگشاید؛ علوم انسانی دارای شأنی مستقل از علوم طبیعی خواهند بود و در طلب راه و رسم دیگری برمی‌آیند.

پس از بیان حاشیه‌یی مختصر، به اصل بحث بازمیگردیم. با توجه به دیدگاه دیلتای، اگر موضوع علوم انسانی را تجلیات و ظهورات فرض کنیم، «تجلی» در مقابل «علیت» قرار میگیرد. علت و معلول در مورد پدیده‌های طبیعی بکار می‌رود و درنهایت از «تبیین» سر برمی‌آورد اما در تجلی و ظهور، دیگر روابط بنحو «علی - معلولی» بیان نمیشود (Idem, 2002: p. 21)، بلکه برای مثال وقتی گفته میشود و «ب» تجلی «الف» است، گویا با دانشی همچون نشانه‌شناسی یا علم‌المعانی مواجهیم. اینجاست که جستجوی معنا اهمیت می‌یابد و جستجوی معنا، دیلتای را از روان‌شناسی به هرمنوتیک رهنمون میشود و «فهم» بجای «تبیین» مینشیند؛ فارغ از اینکه معنی را مضمون و محتوایی درون متن بدانیم یا امری وابسته به مؤلف و قصد و نیت او.

از این رهگذر، دیلتای بنیاد مقولات واقعی را «زیست‌جهان» میداند؛ امری که سوژه پیشاپیش خود را در مناسبات و ظهورات آن تعریف میکند و بر هر نوع تمایز میان سوژه و ابژه، برتری و تقدم دارد. این زیست‌جهان و حیات، محتوای خود را از تجربه، بمعنای تجربه زیسته (Erlebnis) برآمده از نسبت‌های بیواسطه و حضوری و غیرمفهومی ما می‌یابد و ذیل و ضمن این معنا از حیات است که فهم (understanding) امکانپذیر میگردد و واقعیت تاریخی و اجتماعی بموجب آن ساخته میشود. تفکر، نهادها و مؤسسات انسانی، قوانین بشری،

مکاتب فلسفی، حقوقی، سیاسی و ادبی و هنری از مظاهر و جلوه‌های این حیات بشمار می‌آیند. بگذارید به زبان کانت بگوییم؛ زیست‌جهان و حیات، امری استعلایی است که مناسبات تاریخی و فرهنگی و بشری ما بموجب آن ممکن میشوند و در یک کلام، شرط فهم ما از پدیدارهای بشری و محیط بر همه مناسبات ماست.

البته توصیف‌ناپذیری آن بدین معنا نیست که همچون نومن کانتی ورای دسترس ما قرار دارد و هیچ نحوه‌ی از معرفت بر او تأثیرگذار نمیباشد، زیرا هر چند ما بنحو حصولی نمیتوانیم به آن معرفت پیدا کنیم، چراکه ابژه معرفت واقع نمیشود و کلیت و وحدت آن را نمیتوان تبیین کرد، اما بنحو بیواسطه و حضوری، خود و مناسبات خود را از طریق تعابیر و تجلیات بشمار آن می‌یابیم و فهم میکنیم. این رهیافت بنیادین دیلتای به زیست‌جهان و تجربه زیسته، مقولات سترن، ایستا و راکد کانتی و تلقی ایده‌آل او از زمان را به حاشیه میراند و راه او را بسوی هرمنوتیک بمثابه دانش و بنیاد علوم انسانی هموارتر میکند.

مؤلفه‌های اصلی زیست‌جهان و تجربه زیسته را غرایز، عواطف و احساسات و اراده انسانی میسازند؛ عناصری که در نقد کانتی از عقل نادیده انگاشته شده و مورد بیمهری واقع گردیده است. از اینرو دیلتای در نقد عقل تاریخی با توجه به این مواد و مضامین، ماهیت کاملاً متفاوت اعیان تاریخی را مورد عنایت و تأکید قرار میدهد (دیلتای، ۱۳۸۹: ۴۴۱-۴۴۰). خودآگاهی، بنیاد شناخت انسان از سرشت خود و ذات جهان است (Dilthey, 1989: p. 329) و نسبت تنگاتنگی میان سوژه و ابژه، بویژه در حوزه علوم انسانی وجود دارد که منشأ آن چیزی جز اراده انسان نیست. برای فهم پدیده‌های تاریخی در حوزه علوم انسانی و اجتماعی که جلوه‌های حیات انسانی هستند و همه انسانها در آن اتفاق نظر دارند، دیلتای از اصطلاح «روح عینی» هگل کمک میگیرد؛ البته به تفاوت طرز تلقی خود از این اصطلاح با هگل، اذعان میکند و آن را در نظام

فلسفی خویش در معنایی جدید بکار میبرد (Idem, 2002: p. 254) و مسئله پیشاروی خود را یافتن روشی برای پاسخ به این پرسش میداند که معرفت کلی در باب جهان تاریخی چگونه ممکن میشود؟ (دیلتای، ۱۳۸۹: ۲۶۰)

گستره روح عینی دیلتای همچون هگل، همه سبکهای زندگی و صور گوناگون مراودات اجتماعی و هر سنت، مذهب، مسلک، آیین و حتی هنر، علم و فلسفه را دربرمیگیرد اما ضرورت مطلق دیالکتیکی هگلی بر جریان این حیات آگاهی حاکم نیست؛ هر چند از بدو کودکی، ذات انسان در این جهان روح عینی نشو و نمو می‌یابد و فهم اشخاص دیگر و جلوه‌های زندگی، بواسطه این جهان صورت می‌پذیرد، چراکه جهان، همان قدر متیقن و مشترک است که نه تنها فهم و مناسبات ما با طبیعت بلکه تعامل ما با انسانهای دیگر نیز بواسطه تجلیاتی که از آن دریافت میکنیم، ممکن میشود (Dilthey, 2002: pp. 162, 163, 168, 169). من فردی، من صرفاً قائم به خود نیست؛ من، خود را در آئینه دیگران می‌یابد. اگر من از خود سخن می‌گویم بنحوی دیگران نیز در آن حاضرند و گویی از زندگی و تجربه جمعی سخن گفته است.

این زبان مشترک و حیات مشترک را در زیست‌جهان، «تاریخ‌مندی» رقم می‌زند. آنچه موجب بازتاب روح عینی در درون ساحت آگاهی ما میشود و نسبت ما را با طبیعت، انسانهای دیگر و همه پدیدارهای تاریخی ممکن می‌سازد، همین ویژگی تاریخ‌مندی و زمانمندی انسان است، که گذشته و آینده را در حال و حضور، و در یک کلام، در افق جهان گرد می‌آورد. آنچه در وجود ما حاضر است همه محتویات و مضامین تاریخ است که هویت ما بنحو مجمل و بسیط، با آن سرشته است و این نسبت میان فرد و تاریخ امری گسستنی نیست و حضور تاریخ در ما و نیز حضور ما در تاریخ، به اعتبار همین وجود تاریخی و زمانمند ما ممکن میشود (دیلتای، ۱۳۸۹: ۴۳۹). نسبت ما با تاریخ نسبت سوژه و ابژه نیست، بلکه بنحوی نسبت ما با خودآگاهی ما و ظهورات این خودآگاهی است و فردانیت و هویت فردی ما تافته در بافته تاریخ است؛ از سویی از او اعتبار

میگیرد و از سوی دیگر، خود نیز بموجب آن تقویم میشود. روح عینی از این طریق در جهان‌زیسته، امکان حیات و توسعه پیدا میکند.

با این بیان، پروژه ديلتای از روانشناسی توصیفی تا هرمنوتیک، در یک راستا قرار میگیرد و دومی تکمیل و متمم اولی است. اگر ديلتای در مقدمه‌ای بر علوم انسانی امور واقعی را که در ساحت آگاهی و تجربه زیسته رخ میدهد، اساس فلسفه و رسالت اصلی علوم انسانی میداند و در تشکل جهان تاریخی در علوم انسانی، روح عینی و جلوه‌های آن را موضوع علوم انسانی قرار میدهد، نباید موجب این خیال باطل شود که ديلتای در روش خود تجدید نظر کرده و بجای خوداندیشی به روش فهم و تفسیر روی آورده است (Dilthey, 2002: p. 226)؛ جهان‌زیسته عنوان عام و جامعی است که هم خوداندیشی و هم فهم و تفسیر را دربرمیگیرد. از اینرو موضوع فهم، در عین حال که خوداندیشی و یک امر درونی است، بدون تجلی بیرونی، مضمون و محتوا پیدا نمیکند. خوداندیشی محض، پوک، تاریک و فروبسته است و به اعتبار تجلی بیرونی و روح عینی، روشن و گشوده میشود و امر درونی بواسطه علائمی که از بیرون به ما داده میشود، موضوع اندیشه و معرفت واقع میگردد (Idem, 1996: p.236) این فهم، در تعاطی و تفاعل با درون و برون، بدست می‌آید. جهان روح عینی، هم واسطه فهم ما از جلوه‌های زیست افراد میشود و هم به خودآگاهی ما مضمون و محتوا میبخشد (Idem, 2002: pp. 162, 169). «من» بجهت وجوه اشتراک با دیگران، در عین حال که خود را در «دیگری» می‌یابد و فهم میکند، در روح عینی و قوام آن نیز مشارکت دارد و هم بجهت وجه زمانمندی و تاریخی خود، از آن تأثیر میپذیرد.

۲۸

در هر حال، فهم خطاپذیر است. بهمین دلیل ديلتای در ادامه توصیف سازوکار فهم، از روش و قواعدی سخن میگوید که دم‌بدم خطاهای فاهمه را تصحیح کند. از اینرو تفسیر و تأویل، در طرح فلسفی او در باب علوم انسانی جایگاه بارزی دارد (Idem, 1996: p. 237; Idem, 2002: p. 329). زیست‌جهان



که از حیثی مولود حیات نوع بشر است و روح عینی در آن جریان دارد، بارزهای خود را در نهادها و مؤسسات فرهنگی، اجتماعی و تاریخی می‌یابد. انسانها از طریق معانی، جلوه‌ها و ظهورات حیات، نسبت خود را با آن می‌یابند و با آن هم‌زبانی میکنند و این تعامل و گفتگو بعلت زبان مشترکی که میان آنها برقرار است، برای دیگران نیز قابل فهم میشود.

با ذکر مثالی این مبحث را به اتمام میرسانیم. دیلتای هم از جلوه‌های ثابت و ماندگار و هم از مظاهر گذرا و بیقرار حیات انسان سخن گفته است (Idem, 2002: pp. 329, 335). او آثار مدون و مکتوب را از جمله مظاهر ثابت زندگی شمرده که در فهم آن نیازمند تفسیر هستیم. مفسر برای تقرب به معنای مقصود مؤلف، لاجرم باید از یکسو فرایندهای ذهنی او را بازسازی کند و از سوی دیگر، زمینه واقعی جلوه‌های حیات مؤلف را بشناسد. با این بیان، وجه نیاز به دانش هرمنوتیک در حوزه فهم و تفسیر روشن میگردد. تجربه زیسته، همه مجموعه هویت ما را احاطه کرده است و با این تجربه، ما فهم خود از خود و بتبع آن، فهم خود از پدیدارهای تاریخی - اجتماعی را بازآفرینی میکنیم.

دیلتای حیات فلسفی خود را مصروف تأسیس روش‌شناسی غیرطبیعت‌گرایانه برای فهم تاریخی کرده بود و حیات متأخر او نیز کوششی بود برای استوار ساختن مبنای علوم انسانی بر مجموعه‌یی از مفاهیم تاریخی و هرمنوتیکی. فهم تاریخ، موقوف به عزل نظر از وجه تاریخی وجود انسان نیست بلکه وقوف به این وضعیت تاریخی است که مشارکت انسان را با سایر انسانها در زندگی ممکن میسازد و انسان بموجب آن قادر به فهم جلوه‌های زندگی در هنر و آثار ادبی و فرهنگی میشود. لکن بعقیده دیلتای جلوه‌های زندگی واجد عینیت هستند و انسان میتواند شناخت عینی از آن داشته باشد. هیدگر و بدنبال او گادامر، تفکر دیلتای را اسیر آرمان عینیتی میبینند که دیلتای را بسوی کارزار با مکتب تاریخی سوق داده بود و او انتقادهای تند و تیز خود را متوجه آنها ساخته

بود. به باور گادامر، ادعای دانش عینی در ساحت علوم انسانی و تاریخی، متضمن موقفی ورای تاریخ است که از آن موقف بتوان به تاریخ نظر کرد و البته چنانکه هیدگر و شاگرد نکته‌سنج او، گادامر، نشان داده بودند چنین موقفی برای انسان در دسترس نیست. انسان متناهی و تاریخی همواره از موقف زمان و مکان به امور نظر میکند و انسان راهی برای فراروی از تاریخ ندارد.

گادامر معتقد است گرایشهای پوزیتیویستی در طرح هرمنوتیک دیلتای به اوج خود رسیده و او نیز مبانی معرفت‌شناختی علوم انسانی را بر یقینیات درونی در احساس و تجربه مبتنی ساخته است و برای اینکه از قافلهٔ ابژه‌انگاری و عینیتی که تحت تأثیر علوم طبیعی سکهٔ رایج آن روزگار شده بود، عقب نماند، قربانی خویشتن‌انکاری (self-denying) و اندیشهٔ مطلق عینی‌گرایی (all-contemplating objectivism) تاریخی شده است (Gadamer 1975: p. 8).

این ناهماهنگی و فقدان انسجام در دیدگاه دیلتای در باب اعتقاد به تاریخمندی فهم از سوی و روشمندی در علوم انسانی از سوی دیگر، سبب شد هایدگر و گادامر راه دیگری را در رهیافت خویش به علوم انسانی باز کنند که در قالب اصطلاح هرمنوتیک فلسفی در آثار آنها بازتاب یافته است. البته تفصیل این ادعا خود حکایتی دیگر و خارج از مقصود این نوشته است و نویسنده در مجال دیگری بتفصیل، دربارهٔ این موضوع بحث کرده است (فتحی، ۱۳۹۹).

حال با توجه به مفهوم جهان، تجربهٔ زیسته، حیات‌آگاهی و سرانجام مفهوم فهم و هرمنوتیک - بمعنای خاصی که دیلتای در رویکرد فلسفی خود به علوم انسانی بکار میگیرد - بسراغ پرسش دیگر این جستار میرویم؛ اینکه ادعای ظهور و تکوین علوم انسانی متعالی، با توجه به این مبانی و مدالیل و بر مبنای حیات متعالیه در فلسفهٔ ملاصدرا، چگونه توجیه میشود و چگونه میتوان از آن مقدمات و مبادی در زیست‌جهان دیلتای استفاده کرد و از امکان تکوین چنین علمی در فرهنگ و بر و بوم خویش سخن گفت. برای این مقصود باید چیستی فلسفه نزد ملاصدرا از نو مورد تأمل قرار گیرد تا از مجرای آن، میان مفهوم

۳۰



زیست‌جهان در دیلتای و فهم ملاصدرا از فلسفه بتوان نسبتی تصویر کرد.

۵. اسفار اربعه ملاصدرا بمتابۀ حیات «زیست‌جهان» متعالیه

گفتگو در باب نسبت میان مفهوم «زیست‌جهان در دیلتای» و «حیات متعالیه در ملاصدرا» ما را به پرسش از چیستی فلسفه فرا میخواند. بتردید این پرسش، پرسشی در شمار پرسشهای دیگر نیست و پاسخ محصل و روشنی نمیتوان به آن داد. این پرسش ما را وارد قلمرویی وسیع میکند و چون این دامنه وسعت دارد، نامتعیین میماند و چون نامتعیین است، از وجهه نظرهای گوناگون میتوان به آن پرداخت، بهمین دلیل باید در طرح این پرسش امعان نظر بیشتری مصروف داشت. این پرسش، ما را در راهی قرار میدهد که بیقین تنها راه ممکن نیست. با عنایت به این ادعا، میتوان گفت هر فیلسوفی در تعریف فلسفه، به فلسفه خود نظر داشته و از زمان ارسطو تاکنون هر وقت از ماهیت فلسفه پرسش شده، هر کسی با مبادی تفکر خویش به این سؤال پاسخ داده است (داوری اردکانی، ۱۳۸۷: ۶۰). تعریف فلسفه نزد ملاصدرا نیز ضمن اینکه با آنچه فلاسفه پیشین در باب چیستی فلسفه گفته‌اند، قرابت دارد، در نظام فلسفی وی معنایی متناسب حکمت و فلسفه او پیدا میکند.

با عنایت به این طرز تلقی از فلسفه، مفهوم فلسفه در دیلتای با مفهوم زیست‌جهان گره خورده است. زیست‌جهان، هویت ثابت و از پیش تعیین‌شده‌یی ندارد، بلکه چنانکه در بخش نخست این گفتار اشاره شد، به خودآگاهی و دیگرآگاهی و نیز طبیعت و تاریخ و همهٔ مراودات و مناسباتی میتواند گفته شود که بنا به هر قاعده‌یی در تعاطی اراده، احساس، عواطف و غرایز انسان با این عناصر ساخته شده و معنا می‌یابد. زیست‌جهان به این معنی مرادف فلسفه است، چون موضوع هر دو وجود است اما دیلتای وجه تاریخی زیست‌جهان را برجسته میکند و ملاصدرا نیز هر چند موضوع فلسفه را «وجود بما هو موجود» میداند، اما با گره زدن علم و عمل از سوئی و حرکت جوهری و سیر تکاملی نفس از سوی دیگر، و همچنین وحدت تشکیکی میان علم و معلوم، این «وجود بما هو وجود» با وجود

۳۱



علی فتحی؛ زیست‌جهان دیلتای، حیات متعالیه ملاصدرا و امکان علوم انسانی متعالی

سال یازدهم، شماره دوم
پاییز ۱۳۹۹
صفحات ۵۲-۱۷

انسان و سیر او در سفرهای چهارگانه پیوند میخورد.

در دیلتای «وجود» بمثابه زیست‌جهان ظهور میکند. زیست‌جهان شرط استعلایی بروز مفاهیم، ایده‌ها، اراده، احساس، گرایش و در نهایت، عقل است. بنابراین هرمنوتیک و فهم و تفسیر نه فقط بنیاد علوم انسانی و فلسفه آن، بلکه به یک معنا، بنیاد هستی انسان و فهم و تفسیر او در باب هر امری است که بنحوی با انسان نسبت دارد و از تجلیات و مظاهر نسبتی است که وی در تجربه زیسته با روح تاریخی و قومی خود پیدا میکند.^۲

فلسفه نزد ملاصدرا نیز اسفار اربعه و حیات متعالیه حاصل از آن است که با زیست‌جهان دیلتای میتواند نسبتی داشته باشد؛ حیات متعالیه در صدرالمتألهین متناظر زیست‌جهانی است که دیلتای از آن سخن گفته است. حیات متعالیه در کانون خود با خلق مبانی و مفاهیم بدیعی که با فرهنگ و روح قومی ما مناسبت دارد، زیست‌جهان ما را میسازد. بهمین مناسبت میتوان آن را فلسفه اسلامی خواند. این فلسفه یا همان زیست‌جهان، گفتمان حاکم را در بر و بومی که به آن تعلق دارد بسط میدهد، راه‌های مسلط تفکر را نشان میدهد و نسبت ما را با مؤلفه‌های روح تاریخی دوره خودمان بصراحت آشکار میسازد. چنانکه در دیلتای، مجموعه احکام و مناسبات در کنار هم و نیز سبک زیستن، اسلوب مراودات اجتماعی و نظام غایات در اجتماع و سنت، قانون و دین و دولت و... مظاهر و جلوه‌های روح عینی است که گذشته و آینده را در حال، حاضر میسازد و بنیاد مفاهمه و گفتگو و در یک کلام، معرفت را امکانپذیر میسازد (دیلتای، ۱۳۸۹: ۴۳۸) و ساختار درونی روح عینی، شبکه‌های مولد عناصر ارتباطی و نظام ارزش‌داوری و غایت حاکم بر فرد و اجتماع را شکل داده و توسعه میبخشد و انسانها در مواجهه‌یی که از طریق این شبکه‌های مولد شکل گرفته، هویت و فردیت می‌یابند (Dilthey, 2002: p. 176)، حیات متعالیه ملاصدرا را نیز میتوان شبکه‌های درهم‌تنیده‌یی دانست که با گسست میان نظامهای دیگر تفکر (یعنی حکمت مشاء و حکمت اشراق) پدید آمده است،

۳۲



زیرا تا زمانی که گسستی صورت نگیرد، نظام فلسفی جدیدی شکل نمیگیرد و مجالی برای ظهور نظام تازه فراهم نمیشود. البته این مطالعات، قواعد شکلگیری مشخصی دارند که در سطح قاعده‌بندیهای زیست‌جهان، میتوان آنها را مدنظر قرار داد. به بیان دیگر، این صورتهای گوناگون حیات، در عین تفاوت‌های بارزی که دارند، از بنیادی واحد برخاسته‌اند که موجب نسبت، تعامل و تعاطی آنها با هم میشود و امکان همسخنی میان آنها را پدید می‌آورد. حال به فرازهای دیگری از آثار صدرالمتألهین در تعریف فلسفه یا حکمت میپردازیم که با توجه به آن میشود بار دیگر از قرابت میان مفهوم «زیست‌جهان» در دیلتای و «حکمت و فلسفه» و در نهایت «حیات متعالیه» در ملاصدرا سخن گفت.

ملاصدرا در *مفاتیح الغیب* چند تعریف از حکمت ارائه کرده است (ملاصدرا، ۱۳۶۳: ۲۱۴/۱) که توجه به آنها میتواند قرابت میان مفهوم «زیست‌جهان» در دیلتای و «حکمت و فلسفه» در ملاصدرا را بیش از پیش نشان دهد. آنجاکه او فلسفه را «صیوروت انسان» میداند، گویی فلسفه با بوجود آمدن انسان آغاز میشود. زیست‌جهان نیز بر اساس نسبت آدمی و صیوروت او شکل میگیرد و انسان از رهگذر نسبت با وجود، گفت زمان میشود و حیث تاریخی خود را می‌یابد و سخنگوی دوره‌یی از تاریخ وجود میگردد. همان دم که انسان خود را در مرتبه طبیعت و در وحدت با طبیعت بازمی‌یابد، فیلسوف میشود؛ یعنی فلسفه بوجود می‌آید. فلسفه، صرف علم نیست؛ فلسفه، وجود است و چون وجود آدمی میان زمین و آسمان قرار دارد و ساحت زمین و آسمان را درمینوردد، فلسفه عین این ساحت و تحقق آن است (داوری اردکانی، ۱۳۸۷: ۱۲۱). فلسفه ملاصدرا بمتابه یک زیست‌جهان، مبانی، مفاهیم و نشانه‌هایی را در خود دارد که انسان مسلمان شیعی را مخاطب خویش میسازد و عهد او را در این دوره تاریخی با وجود، تازه میکند.

حال باید دید این طرز تلقی از فلسفه و نسبت آن با زیست‌جهان، در نهایت

چه نسبتی با بحث علوم انسانی متعالی در آثار ملاصدرا پیدا میکند. برای این هدف، لازم است برخی عناصر و مؤلفه‌های مهم در فلسفه صدرایی، همچون تلقی او از چیستی علم و نسبت آن با وجود و نیز انسان، تبیین گردد.

۶. چیستی علم و تشکیکی بودن آن در حکمت متعالیه و نسبت آن با تجربه زیسته دلتای

همانگونه که میدانیم ملاصدرا حقیقت علم را مسانخ با وجود دانسته است (ملاصدرا، ۱۹۸۱: ۱۳۳/۶) و در برخی مواضع، فراتر از اتحاد علم و وجود، به مساوقت این دو حکم میکند (همو، ۱۳۰۲: ۸) و بصراحت «علم» را همان «وجود» میخواند (همو، ۱۹۸۱: ۲۹۱/۳).

با تصریحات و تأکیدات مکرری که در بیان صدرالمتألهین درباره یگانگی «علم» و «وجود» دیده میشود، میتوان به نکته دیگری دست یافت و آن اینکه احکام و ویژگیهای وجود به علم نیز تعمیم پیدا میکند. تشکیکی بودن وجود در حکمت متعالیه از جمله این احکام است. هر مرتبه‌یی ویژگیهایی جدا از مراتب دیگر دارد و حکم هر مرتبه‌یی مربوط به همان مرتبه بوده و به مراتب فراتر یا فروتر اطلاق نمیشود، هر چند اختلاف میان مراتب و احکام آن در عین اتحاد میان تمام مراتب با حقیقت وجود، امکانپذیر میگردد (همو، ۱۳۰۲: ۱۱۸).

اگر وجود امری تشکیکی است، پس علم نیز امری مشکک و ذومراتب خواهد بود. تشدید معرفت در ملاصدرا بمعنای تشدید ظهور علمی امور است (همو، ۱۹۸۱: ۱۵۴/۶) و این بدین معناست که ابعاد و لایه‌های وجودی ابژه معرفت، به اعتبار اینکه واجد مراتب تشکیکی است، در مواجهه انسان با آن از ابعاد و زوایای گوناگونی میتواند موضوع معرفت واقع گردد، که بموجب آن - با عنایت به ظهور پدیدارها در مراحل مختلف تکوین آگاهی - معرفت لایه‌های مختلفی پیدا میکند. از سوی دیگر، از آنجا که معرفت در حکمت متعالیه از سنخ وجود و حضور است که آنهم مستلزم اتحاد علم، عالم و معلوم است، اثبات تشکیک در معرفت، منجر به تشکیک در وجود عالم نیز خواهد شد و

وجود عالم نیز همانند مراتب هستی، واجد مراتب مختلفی از شدت و ضعف وجودی خواهد بود (همو، ۱۳۶۳: ۶۸). حال با عنایت به این معنا از علم - که نزد ملاصدرا ملحوظ است - و مناسبات انسان با موجودات مختلف که بر اساس چنین نسبتی رقم می‌خورد، باید دید این معنای علم چه نسبتی می‌تواند با مفهوم تجربه زیسته نزد صدرالمتألهین داشته باشد.

مفهوم «تجربه زیسته» در ديلتای محدود به حدود تجربه به معنایی که مورد تأکید فیلسوفان اصالت تجربه بوده، نیست بلکه معنای اعم آن، همه مناسبات و تعاملات انسانی را دربرمیگیرد که در نسبت فرد با انسانهای دیگر و پدیدارها در افق تاریخ پدید می‌آید. این تجربه از سنخ تجربه‌های بیواسطه است و نحوه‌ی از درک شهودی است که از کل حیات به اجزاء و حالات و ظهورات حیات بسط پیدا میکند (مکريل، ۱۳۹۶: ۲۵). در این شهود بیواسطه که انسان در افق تاریخ بدست می‌آورد، تمایزی میان انسان و ابژه دریافت او وجود ندارد و هر آنچه در نسبت بیواسطه با آن قرار دارد، بنحوی کل حیات و زیست‌جهان او را دربرمیگیرد. ابژه‌ها از سویی مقوم زیست‌جهان من هستند و از سوی دیگر خود آنها نیز در نسبت بیواسطه با حیات آگاهی من، تقویم یافته‌اند. تجربه زیسته به امری بیرون از خود و بیرون از مناسبات انسان باز نمیگردد و آن را میتوان ویژگی بنیادین انسان نام نهاد. هیدگر بعدها به تأسی از همین بصیرتهای ديلتای است که انسان را بنحو پدیدارشناسانه به «در-عالم - بودن» تعریف میکند.

بعقیده ديلتای، تجربه، ذهنیت آدمی است که از طریق آن وجود معمولی او محقق و واقع میگردد. تجربه به اقتضای طبیعیتی که دارد، خودش را در حد ذهنیت باقی نمیگذارد و خود را در آیینة فعل و عمل مینمایاند. ساختن بناهای تاریخی و نوشتن قطعات ادبی، نمونه‌هایی از فعلیت تجارب انسانی است. در دیدگاه ديلتای تجربه منبع تقسیم‌ناپذیری است که در آن اندیشه و تمایل و اراده ممزوج گشته و درهم‌تنیده‌اند. این بیواسطگی که در تلقی

دیلتهای در تجربه زیسته وجود دارد، آن را به مفهوم علم نزد ملاصدرا نزدیکتر میکند؛ صدرالمتهلین نیز در بحث علم و حرکت جوهری نفس، به این بیواسطگی تصریح کرده است. بطور خاص این هم‌افقی میان دیدگاه ملاصدرا و دیلتهای را آنجا میتوان دید که ملاصدرا مبدأ و مصدر (نه محل) همه مراتب ادراکات انسان را خود نفس میداند، گرچه در جایی، عقل و در جایی دیگر، خیال یا حس بعنوان مدرک لحاظ گردد (ملاصدرا، ۱۹۸۱: ۲۲۱/۸). با وجود تمایزهای متنوع و متعددی که میان ادراکات انسان به اعتبار قوای ادراکی او صورت میپذیرد، در نهایت تفاوتی میان این ادراکات از ناحیه فاعلیت ادراکی وجود ندارد و همه این ادراکات متکثر، در وحدت ادراکی نفس قرار و وحدت خود را باز می‌یابند.

ملاصدرا در ادامه، نفس انسان را به اعتبار اینکه از سنخ ملکوت و عالم قدرت است، واجد توانایی آفرینش و خلق میداند و معتقد است مواجهه ما با اشیاء بنحو انفعالی و حلولی نیست بلکه علم و ادراک از جنس فعل و صدور است و در واقع انسان علم و ادراک را به اعتبار قدرت و توان نفس در ایجاد صور، می‌آفریند. او علم را از قبیل قیام فعل به فاعل میداند، نه قیام مقبول به قابل خود (همان: ۱۸۰). در تفکر دیلتهای نیز رابطه انسان با پدیدارها یکسره از سر انفعال نیست که صور موجودات در نفس انسان که همچون لوح سفیدی است حلول کرده و منطبع شده باشند، بلکه نفس با توجه به تاریخی که پیشاپیش در آن واقع شده و شرط استعلایی برای همه مناسبتهایی است که برای او در نسبت با امور رقم میخورد، دارای خلاقیتی ماتقدم است و به اعتبار همین تجربه زیسته‌یی که نحوه بودن او را در عالم رقم میزند، معانی را در مناسبات خودش با پدیدارها ایجاد و ابداع میکند؛ حتی ما احوال و احساسات دیگران را بر اساس حالاتی که بنحو بیواسطه به تجربه زیسته ما درآمده است، میفهمیم (Dilthey, 1989: p. 376). دیلتهای به این دلیل از آفرینندگان اثر هنری با تعظیم و تکریم یاد میکند که آنها را واجد تواناییهای عظیم و

فوق‌العاده درونی در خلق چنین آثاری میداند (Ibid).

آنچه از ادعای ديلتای مستفاد میگردد اینست که هر چه در بیرون بمثابه یک فعل ظهور میکند، در عین اینکه از زیست‌جهانی که او بنحو پیشینی در آن واقع شده تأثیر میپذیرد، جلوه‌های این زیست‌جهان در فرآورده‌ها و در مناسبات ایجابی و ایجادى او، که حاصل خلاقیت نفس است نیز تأثیر میگذارد و آنچه در بیرون ظهور میکند، در نهایت حاصل خلاقیت و انشائات نفس انسان است. بر این اساس میتوان ادعا کرد که مفهوم تجربه زیسته ديلتای که در آن درون و بیرون درهم‌می‌آمیزند و حیات آگاهی انسان را میسازند، همانند مناسباتی است که نفس بموجب حرکت جوهری در تعامل با موجودات، مصدر ابداع مفاهیم در حیات متعالیه میشود.

هر چند اندیشه تاریخی را هگل وارد فلسفه کرده و اساساً مفهوم تاریخ فلسفه و از این رهگذر، مفاهیمی همچون فلسفه و علم غربی و شرقی و مدرن و مسیحی و اسلامی و... بعد از او ظهور یافته‌اند - به این معنا که علم را که در ضرورتش باید مستقل از هر قیدی باشد، مقید به زمان و مکان و به این معنی، «تاریخی» میکنیم - میتوان گفت با توجه به آنچه از ملاصدرا نقل کردیم و نیز برخی عناصر دیگری که در حکمت متعالیه موجود است صدرالمتألهین تا آستانه طرح مفهوم «تاریخمندی» پیش رفته، گرچه این مفهوم در فلسفه او صراحتاً بیان نشده است.

۷. شأن ابژکتیو علم در زیست‌جهان ديلتای و حیات متعالیه ملاصدرا

۳۷ ممکن است با این بیانی که در باب علم و ادراک در زیست‌جهان ديلتای و همچنین در مورد علم حضوری (حیات متعالیه) در ملاصدرا و نیز مشابهت میان آن دو گفته شد، این پرسش مطرح شود که در این درک بیواسطه و حضوری که در نظر هر دو فیلسوف نسبت به ادراکات در چنین مرتبه‌ی وجود دارد، سرانجام خطا چه میشود و خطا و امکان آن را چگونه میشود توجیه کرد؟ چنانکه میدانیم، ویژگی اصلی علم حضوری، بیواسطه بودن آن و در نتیجه



علی فتحی؛ زیست‌جهان ديلتای، حیات متعالیه ملاصدرا و امکان علوم انسانی متعالی

خطاناپذیری آن است (ملاصدرا، ۱۳۶۰: ۱۱۲)؛ علم تا زمانی که در سطح بیواسطگی قرار داشته باشد و وجود معلوم نزد عالم حاضر باشد، بحث از خطا محل پیدا نمی‌کند. البته ناگفته پیداست که مقصود از این ادعا خود علم حضوری است، نه گزارش و تفسیری که از علم حضوری ارائه میشود که از قبیل علوم حصولی بوده و امکان اتصاف آن به خطا وجود دارد. اگر تجربه زیسته را تجربه‌ی بیواسطه و شهودی بدانیم، احکام علم حضوری نیز در آن پیاده خواهد شد، چراکه در تجربه بیواسطه هیچ واسطه‌ی وجود ندارد؛ افزون بر اینکه دلیلتی تجربه زیسته را نه یک نوع شناخت معمولی و متعارف یا شناخت باواسطه، بلکه بالاترین مرتبه فهم میداند (مکریل، ۱۳۹۶: ۱۷). از دیدگاه او دسترسی ما به جهان بشری تاریخ، از دسترسی به طبیعت مستقیمتر است. دسترسی ابتدایی ما به جهان خارج امری قیاسی - استنتاجی نیست بلکه عالم خارج در برابر اراده مقاومت میکند و تجربه زیسته نه صرفاً بازنمودی نظری بلکه در مقام ارزشهایی که به مقاصد ما عینیت میبخشد، بنحو بیواسطه برای ما حاضر است (همان: ۱۸). بنظر دلیلتی ما حتی فهم حضوری و بیواسطه از خود را در زیست‌جهان می‌یابیم، در عین حال، این فهم بیواسطه از رهگذر تاریخ بسط و تکامل پیدا میکند و دم‌بدم خود را تصحیح میکند. آگاهی تأملی صورت آغازین آگاهی است که محتوایی را در برابر سوژه قرار نمیدهد، بلکه شناختی مستقیم است که بموجب آن واقعیت برای من حاضر است بدون اینکه هیچگونه تمایز سوژه - ابژه که از ویژگیهای شناخت مفهومی است، در آن وجود داشته باشد (همان: ۳۲).

به باور دلیلتی تجربه درونی، انسان را نسبت به وضع خویش آگاه نمیسازد بلکه فردیت فرد در قیاس خود با دیگران بروز پیدا میکند و فهمیدن خود، مستلزم عطف نظر به دیگری است؛ یعنی «من» خود را در آئینه دیگران میبیند (همان: ۴۳).

نظر به اینکه این نسبت بیواسطه و حضوری در زیست‌جهان بسط می‌یابد،

در هر مرتبه‌یی، انسان و آگاهی تاریخی او به اعتبار وحدتی که میان این دو برقرار است، ابژکتیو و عینی بودن این معرفت را نیز تضمین میکند. بتعبیر دیگر، خود این نسبت از آنجا که دم بدم جلوه‌های جدیدی از زندگی را ظاهر می‌سازد و قلمرو حیات زیسته انسان را وسعت میبخشد، بیواسطگی معرفت عینی را برای انسان تضمین میکند؛ اما با بسط این زیست‌جهان و تذکر فرد به این آگاهی، مرزهای علم حضوری و حصولی درهم می‌آمیزد و علم حصولی بر بنیاد چنین حضوری تقوم پیدا میکند. پس از ملاحظه این بحث در حکمت متعالیه و فلسفه ملاصدرا، بیشتر به این نکته خواهیم پرداخت.

در فلسفه صدرالمتألهین علم حضوری، وجود علم است و متعلق علم حضوری، وجود اشیاء است نه ماهیت آنها. از اینرو احکامی که برای وجود، ثابت است به علم نیز تعمیم داده میشود؛ از جمله وحدت تشکیکی که بر اساس آن علم نیز چون همسخ با وجود است، دارای مراتب ضعیف و شدید خواهد بود. علم به معقولات، شدیدترین سهم وجودی را در میان مدرکات دارد و عالم نفوس اشباح مجرده، عالم نفوس حسی، و عالم ماده و جسمانیات در مراتب بعدی قرار میگیرند (ملاصدرا، ۱۹۸۱: ۵۰۲/۳). مراتب تشکیکی وجود، با مراتب تشکیکی در حوزه علم و معرفت، متناظر است، زیرا علم و وجود در حقیقت واحدند.

از سوی دیگر، بعقیده ملاصدرا معرفت نه تأثر نفس، بلکه مولود مُبدعیت و خلاقیت نفس است. نفس در هر یک از مراتب وجود که باشد، ادراکی متناظر با آن مرتبه دارد. نفس در ابتدای وجود، موجودی مادی است و در مرتبه عالم محسوس قرار دارد، اما با حرکت جوهری و استکمال وجودی به مراتب بالاتر وجودی ارتقا یافته و به مجرد عقلی دست می‌یابد؛ در هر یک از این مراتب، ادراک نفس هم‌پایه مرتبه وجودی آن است (همان: ۳۳۰).

در فرایند تعقل، نفس همانگونه که در مراحل عملی با ملکات اخلاقی یگانه میشود، در مراتب علمی با حقایق و ملکات علمی اتحاد پیدا میکند و ربط و

پیوند انسان با ملکات در هر دو بُعد، بر مدار هستی و وجود - نه ماهیت و مفهوم - رقم می‌خورد (جوادی آملی، ۱۳۷۵: ۴ / ۱۹۴). در نهایت با توجه به وحدتی که میان علم و عمل وجود دارد، برای انسانی که چنین نسبتی را تجربه میکند، زیست‌جهان متعالیه پدید می‌آید که همانند زیست‌جهان دیلتای، عناصر و مولفه‌های بنیادین تاریخی فرد را مینگرد و انسان مسلمان با همه تعلقات دینی - تاریخی و فرهنگی که در این حیات متعالیه آن را زیسته است، به همه مناسبات خود در چنین حیاتی آگاهی پیدا میکند. در این مرتبه که در حقیقت سیر از آگاهی به خودآگاهی است، علم حضوری و علم حصولی در هم گره می‌خورند. بسط این سیر آگاهی نسبت ادراکی «من» با دیگری را عمیقتر می‌سازد و توجه به این مناسبات میتواند خطاهایی را که ممکن است در طی این مسیر پدید آید، تصحیح نماید. دانش هرمنوتیک در فلسفه دیلتای در واقع گزارش همان زیست‌جهان است که در نسبت انسان با تاریخ ظهور کرده و در این دانش بتفصیل درآمده و آن نسبت حضوری، در قالب دانش حصولی تقریر یافته است و میتواند بمثابه منطق چنین نسبتی از روش و قواعد و اصولی که باید در این نسبت‌های بیواسطه آنها را ملحوظ داشت، بکار آید.

در فلسفه ملاصدرا کتاب *سفار/ربعه* در واقع منطق این نسبت و مواجهه‌یی است که سالک در سفرهای خود و در نسبت‌های بیواسطه و بنحو حضوری در حیات متعالیه، آنها را تجربه کرده و صدرالمتألهین اینک در قالب علم حصولی بتفصیل درآورده است تا کسانی را که در آغاز راه هستند، در این مسیر پر پیچ و خم بکار آید و رهنمون گردد.

۴۰

تأکید میکنم که تشکیک علم و معرفت در حیات متعالیه بمعنای نسبی‌گرایی نیست، همانگونه که نسبت انسان با تاریخ و ظهور این نسبت در جهان زیسته دیلتای بمعنای وابسته بودن علم و معرفت به نگاه شخص ناظر نیست، بلکه در هر دو مقام، مقصود توجه به تناهی انسان و حیث زمانی اوست



که راه را برای تکامل تجربه در جهان زیسته و بسط وجودی انسان کامل در حیات متعالیه فراهم می‌آورد.

۸. «تجربه زیسته» ديلتای و «حیات متعالیه» ملاصدرا

میتوان «انسان مسافر» را دالّ مرکزی زیست‌جهان متعالیه ملاصدرا تلقی کرد، چنانکه «آگاهی تاریخی» چنین نقشی را در نظام فلسفی ديلتای بازی میکند. با عنایت به این مفهوم، بسیاری از مفاهیم دیگر نیز بعنوان دالّهای شناور گفتمان فکری صدرالمآلهین معنای دیگری پیدا میکنند. حرکت جوهری وجود انسان، مراتب تشکیکی عالم، وحدت وجود و اصالت وجود را میتوان دالّهای شناوری خواند که بر محور دالّ مرکزی انسان مسافر گرد آمده و سیر حیات متعالی او را در سفرهای چهارگانه در قوس صعود و نزول، رقم میزنند و از این رهگذر، انسان دو سرحلقه هستی را به هم وصل میکند (فتحی، ۱۳۹۸: ۸۵). در هر حال، با این بیان میتوان گفت در تفکر ملاصدرا مسائل اجتماعی، سیاسی، فرهنگی و تاریخی نیز در پیوند با زیست‌جهان حکمی او و همان حیات متعالیه قابل طرح هستند.

در تفکر ديلتای نیز انسان تاریخی بمیزان و بلکه بموجب نسبتی که با بنیاد خود، یعنی تاریخ، دارد، جلوه‌های حیات را در زیست‌جهان تجربه میکند و به این اعتبار، انسان و تاریخ درهم می‌آمیزند و مناسبات میان امور بر اساس این رهیافت تحریر میگردد و از این رهگذر علوم انسانی بر بنیاد این خودآگاهی تاریخی ظهور میکند و واجد عینیت و شأن ابژکتیو میشود. البته توجه داریم که این عینیتی که ديلتای در عرصه علوم انسانی از آن سخن میگوید متفاوت از عینیت در معنای پوزیتیویستی آن است که نوکانتیها با تفسیر نابجا از کانت، در جستجوی آن بودند.

چنانکه در بخش نخست این جستار اشاره شد، ديلتای برای فهم حیات انسانها، اصول این مواجهه بنیادین و بیواسطه را در دانش هرمنوتیک بنحو حصولی بیان کرده است و از آنها تحت عنوان «مقولات حیات» یاد میکند.

۴۱



علی فتحی؛ زیست‌جهان ديلتای، حیات متعالیه ملاصدرا و امکان علوم انسانی متعالی

سال یازدهم، شماره دوم
پاییز ۱۳۹۹
صفحات ۵۲-۱۷

وقایع از طریق این مقولات تفسیر میشوند. هر چند هر پدیده تاریخی امری است فردی و خاص، اما با توجه به اینکه انسان میتواند درک شخصی از واقعیت را با مجموع جلوه‌های حیات انسان و آثار آن در ارتباط با اشیاء و رویدادها پیوند زند، این درک و فهم فردی شأن کلی، عمومی و عینی پیدا میکند. این جلوه‌های عینی حیات انسان از زبان تا دین و نیز آثار فرهنگی، هنری، سیاسی، اقتصادی، در ديلتای «روح عینی» نام دارد. از نظر او، نسبت میان این روح کلی و افراد در جامعه یا یک قوم، رابطه‌ی یک طرفه نیست بلکه هم افراد در این کل تأثیر دارند و هم کل در افراد. از اینجاست که هر فردی در حقیقت محل تلاقی انبوهی از نظامهای فرهنگی در اجتماع است و در عین حال اراده او از قواعدی که بر کل اجتماع یا حتی خرده نهادهایی همچون خانواده، دولت و تشکلهای دینی و سیاسی و... حاکم است، تبعیت میکند.

از دیدگاه ديلتای، معرفتی که در علوم انسانی پدید می‌آید، توصیف پیوسته همین جریانی است که بموجب حیات نفسانی انسان در زیست‌جهان ظهور میکند و همواره پویا، زنده و در حال رشد و تکامل است. بهمین دلیل علوم انسانی تاریخیند که با رشد روح و عمل انسان توسعه می‌یابند، همچنانکه تاریخ نیز نوعی روانشناسی در حال شدن است که ديلتای از آن با عنوان «روانشناسی توصیفی - تحلیلی» نام می‌برد. هم تجربه درونی و هم تجربه بیرونی در فهم واقعیت واحدی که در زیست‌جهان درک میشود، مشارکت دارند (ديلتای، ۱۳۸۸: ۱۵۵-۱۴۶). پیوندی که ديلتای میان روانشناسی و تاریخ برقرار می‌سازد، حرکت جوهری نفس در ملاصدرا و وحدت تشکیکی میان وجود و مراتب آن و همزمان اتحاد نفس با مراتب وجود را تداعی میکند؛ البته این ادعا را نداریم که گفته هر دو فیلسوف متناظر همدیگر است، زیرا میدانیم اساساً ديلتای واقعیت روح و ماده را متحد میدانند و قائل به دوگانگانگاری میان نفس و بدن نیست (فرونند، ۱۳۸۸: ۷۱). هر چند ملاصدرا

نیز نفس را جسمانیة الحدوث میداند، اما دیلتای در ادامه حیات نفس و نسبت آن با تاریخ، از مجرد آن سخنی نگفته است. در هر حال، نشانه‌ها و ظرفیتهایی در بیان دیلتای وجود دارد که میتواند در فهم و خوانش معاصر ما از ملاصدرا بکار آید و چنانکه دیلتای در نهایت کوشیده است بنیاد علوم انسانی را در تاریخ و زیست‌جهان بشر غربی شرح دهد، چنین امکان و ظرفیتی را در نظام فلسفی ملاصدرا نیز میتوان دید و نشان داد چگونه حیات متعالیه این امکان را دارد که بنیاد علوم انسانی در فرهنگ و زیست‌بوم اسلامی - ایرانی قرار بگیرد. در فلسفه ملاصدرا با توجه به اتحادی که میان علم، عمل و مراتب ادراکی و تحریکی در ساحت نفس انسان و حرکت اشتدادی آن در دو جهت رشد و غیّ میتواند صورت بگیرد، اراده انسان معدّ و زمینه‌ساز جریان ادراک و تعقل در چنین بستری میشود. از سوی دیگر، میدانیم که نقش اراده در تکوین علم و معرفت انکارناشدنی است؛ اراده مولود تحول و همراه و همپای رخدادهایی است که با حرکت جوهری نفس، بنحو وجودی در بشر پدید می‌آید و نوع نگاه او را به امور تعیین میکند.

اما روشن است که نقش اراده در حیات متعالیه بنحو عام و در سلوک علمی بنحو خاص، باید همراه با عناصر دیگر سلوک انسان و حیات او فهم و تفسیر شود. با عنایت به تأکیده‌های مکرری که در فلسفه ملاصدرا بر اصالت وجود، تشکیکی بودن آن، حرکت جوهری نفس، شأن وجودشناسانه علم و اتحاد آن با هر مرتبه‌یی از مراتب وجود و نیز مسیری که با سفرهای چهارگانه طی میشود، وجود دارد، این سلوک علمی وابسته به احساسات، غرایز، حبّ و بغضها و سایر تعلقات انسانی او خواهد بود و در یک کلام، با الگو و چارچوب سنتی و تاریخی و در نهایت در نسبت با فرهنگ و ادب او نسبت دارد و این همان امری است که در هیدگر با تعبیری چون «حوالت وجود» یا «تاریخ وجود» آمده یا گادامر برای بیان آن از تعبیری چون «افق سنت تاریخی» استفاده کرده است.

اصیل بودن وجود، ذومراتب و تشکیکی بودن نفس انسان، تبعیت وجود جسمانی انسان از وجود روحانی او، تحول کل کائنات مادی و اعتقاد به حرکت واحد برای کل موجودات مادی از سویی و تشکیکی بودن معرفت انسان، تحلیل وجودی روابط میان موجودات، رابط بودن کل موجودات نسبت به مبدأ و غایت عالم و نیز تفسیری ویژه که براساس این مبادی از وحدت در عین کثرت و کثرت در عین وحدت در هستی عرضه شده، از سوی دیگر، راه را برای طرح بنیاد علوم انسانی در سنت فلسفه اسلامی باز میکند. این ظرفیت در نظام فلسفی ملاصدرا با توجه به مبانی مابعدالطبیعی (که به برخی از آنها به اجمال اشاره شد) وجود دارد که از رهگذر گفتگویی که میان فلسفه صدرالمتهلین و فلسفه ديلتای ميتوان پديد آورد، ميتوان راهی برای فهم معاصر از فلسفه او در بنیانگذاری آن برای علوم انسانی گشود.

۹. هرمنوتیک ديلتای و نظریه تأویل

هرمنوتیک در نظر ديلتای منطق و روشی است که بر مبنای آن انسان هم به نسبت‌های خود با جلوه‌هایی که در نسبت بیواسطه در جهان زیسته تجربه مینماید، آگاهی پیدا میکند و هم بموجب آن، میتواند خبط و خطاهایی را که در مسیر مناسبات او ممکن است روی دهد، تصحیح کند. هرمنوتیک، منطق سیر از باطن تاریخ به ظاهر زیست‌جهان است و مناسباتی را که بر بنیاد این نسبت صورت گرفته، ذیل قواعد و ضوابطی آشکار میکند و آن نسبت حضوری که انسان در مراودات خود در جهان زیسته داشته، در این دانش در قالب مفاهیم ظهور کرده و به فهم درآمده و به علم حصولی تبدیل میشود. از طریق چنین دانشی سیر از ظاهر به باطن روی میدهد و این دانش شامل همه مناسباتی میشود که انسان بنحوی با آنها در جهان زیسته نسبت پیدا میکند؛ چه اثر تاریخی یا اثر هنری باشد یا متنی باشد که کوشش مفسر، رسیدن به معنا و مراد مؤلف آن است.

در اندیشه ملاصدرا نیز نظریه تأویل و بازگشت ظاهر به باطن، چنین نقشی

ایفا میکند، هر چند در بنیاد، تفاوت‌های مهمی میان رهیافت او با رویکرد دیلتای وجود دارد. در مطالبی که در بخش‌های پیشین از صدرالمتألهین نقل شد به این نکته اشاره کردیم که نظام آفرینش از دو قوس صعود و نزول تکوین یافته است (ملاصدرا، ۱۹۸۱: ۳۴۷/۵). بعقیده او عالم آفرینش از عالم عقل و خیال، به عالم طبیعت نزول یافته است و این سیر از عالم طبیعت در قوس صعود، به مرجع نهایی بازخواهد گشت (همان: ۱۳۷). ملاصدرا معتقد است هر کدام از موجوداتی که در عالم جسمانی وجود دارند، حقیقت مثالی و عقلی آنها در مراتب بالاتر وجود قرار دارد؛ «هیچ چیزی در این عالم محسوس نیست، مگر اینکه برای آن در عالم نفس و در عالم عقل مطابقی وجود دارد» (همان: ۱۴۹). از سوی دیگر، در اندیشه ملاصدرا انسان موجودی است که همه مراتب هستی - اعم از مراتب عقلی، خیالی و حسی - در وجود او گرد آمده است. انسانی که در عالم حس و طبیعت زندگی میکند، حقایق عالم خیالی و عقلی را نیز - مشروط بر اینکه در مسیر سفرهای چهارگانه‌یی که صدرالمتألهین برشمرده قرار بگیرد - میتواند دریابد.

تأویل سیر از ظاهر به باطن است. هر چند مباحث مربوط به تأویل و تفسیر در ملاصدرا بیشتر در مباحث مربوط به تفسیر قرآن و کلام الهی مطرح شده است، اما همه آن دعاوی بر بنیاد همین رهیافت فلسفی او سامان یافته است. در روش تأویلی ملاصدرا نیز آنچه رخ میدهد، ارجاع ظاهر به باطن است. در حیات متعالیه آنچه باید مورد التفات انسان قرار بگیرد اینست که همه این ظواهر جهان زیسته در نگاه جامعی که بموجب حیات متعالیه به آن دست پیدا میکند، با سیری که در مراتب وجود از عالم خیال و از آنجا به عالم عقل رخ میدهد، بر مبنای عوالم بالاتر از عالم ماده و حس و مناسبات آن تفسیر و تأویل میشود؛ چنانکه دیلتای نیز میکوشید رویدادهای جهان زیسته را بر بنیاد تاریخ تحلیل و تفسیر نماید. اما نکته بارزی که در تفاوت میان این دو رهیافت وجود دارد اینست که در ملاصدرا نگاه ملکی در پرتو یک نگاه ملکوتی

۴۵



علی فتحی؛ زیست جهان دیلتای، حیات متعالیه ملاصدرا و امکان علوم انسانی متعالی

سال یازدهم، شماره دوم
پاییز ۱۳۹۹
صفحات ۵۲-۱۷

بنیانگذاری میشود، بهمین دلیل در تأویل و تفسیر او ظاهر پدیدارها راه را بسوی باطن آنها می‌گشاید. از اینرو یافتن حقیقت در روش صدرایی جز بکمک سیر این مراتب طولی و وجودی امکانپذیر نمیشود، درحالیکه در نگاه دیلتای همهٔ مظاهر حیات، سکولار و بنحو عرضی (نه طولی) و زمینی تفسیر میگردد و هیچ اهمیتی در نظام فلسفی او نیست که بنیاد تاریخ را در مبدئی بنیادینتر، همچون امر قدسی یا امر الوهی جستجو کند. بهمین اعتبار است که از زیست‌جهان دیلتای و بتبع آن از دانش هرمنوتیک بمثابه بنیاد «علوم انسانی مُتَدانیه» میتوان در اندیشهٔ دیلتای سخن گفت، چنانکه از حیات متعالیه و بتبع آن از نظریهٔ تأویل و اسفار اربعهٔ ملاصدرا میتوان بعنوان بنیاد «علوم انسانی متعالیه» یاد کرد.

۱۰. تبیین معنایی جدید از ظهور علوم انسانی متعالی و امکان تحقق آن

با توجه به آنچه اشاره شد، نفس انسان در حرکت جوهری، مراتب ادراک قوس نزول و صعود را طی میکند و میدانیم که علم در هر رتبه و مقامی، امری جدا از وجود نیست و با توجه به تشکیکی بودن علم و عالم، چنین علمی در تناظر با مراتب وجودی عالم، قبض و بسط پیدا میکند. انسان از آن حیث که واجد همهٔ مراتب و شئون وجود (از وجود محسوس و مادی تا وجود مجرد و الهی) است، در هر مرتبه‌یی از مراتب علم، مرتبه‌یی از مراتب نفس او فعال میشود و علم و معرفت متناظر با آن مرتبه پدید می‌آید. در مرتبهٔ وجود حسی، علم به محسوسات، در مرتبهٔ خیالی و وهمی، علم به متخیلات و وهمیات و در نهایت، در مرتبهٔ وجود عقلی، علم به معقولات ممکن میشود (همان: ۲/ ۳۶۵). با توجه به تصریح ملاصدرا در آثار مختلف، روش و سلوک علمی و مراحل حصول علم و معرفت، در تناظر با مراتب وجود، بدست می‌آید. سیر این مراتب که متناسب با سیر صعودی کمالات وجودی عالم است، با شناخت ضعیفترین مراتب معرفت، یعنی عالم محسوسات آغاز میشود و به شناخت کلیات منتهی میگردد (همان: ۳/ ۴۳۵) و در نهایت، در بنیاد نهایی این پایان در قوس صعود،

با ابتناء بر نظریه تأویلی که ذکر آن در بخش پیشین رفت، به آغاز بازمیگردد. البته این علم در همه مراتب آن، مسبوق به اراده و از قبیل طلب و تمنا برای متعاطیانی است که دل در گرو آن داشته باشند. با عنایت به حرکت جوهری و استکمال وجود انسان، اگر زیست‌بوم و حیات ما رنگ و لعاب فرهنگ و تاریخ ما را (بمعنای بنیادین آن) داشته باشد و روح ما با حقیقت لایه‌های وجودی روح تاریخی - فرهنگی و نیز سنت ما اختلاط و امتزاج یافته باشد، علوم انسانی متعالی هم بوجود می‌آید. بذر علوم انسان متعالی در زمین خشک و بایر جوانه‌ها نمیزند و ثمر نمیدهد. اگر وجود ما با فرهنگ، سنت و تاریخ ما نسبت عمیق و بنیادینی پیدا نکند، علوم انسانی (بومی - متعالی) نیز مجلایی برای ظهور نمی‌یابد.

اگر ما تشنه حقیقتی هستیم که نسبتی با فرهنگ و تاریخ ما داشته باشد و عهد ما را با علم تازه کند، از پیش باید نسبت خود را با خویش، انسانهای دیگر، هستی و مبدأ آن، تعریف کرده باشیم؛ حکمت متعالیه و اسفار اربعه بدلیل پیوند آن با فرهنگ دینی ما، چنین امکانی را برای انسان مسافر در حیات متعالیه مهیا میکند. با بیان این مبانی و مقدماتی که ذکر شد، علوم انسانی و فرهنگ و ادب^۳ ما دیگر دو امر جدا از هم نخواهند بود. اگر ما از یکسو روابط و مناسبات فرهنگی - تاریخی خود را خوب شناخته باشیم و از سوی دیگر، مواجهه اصیلی با پدیدارهای انسانی که در این بستر و تاریخ نشو و نما یافته، پیدا کنیم، علوم متناسب این عالم نیز ایجاد خواهد شد.

به بیان دیگر، اگر جامعه ما بر بنیاد فرهنگ اصیل و ادب قوم خویش قرار و قوام یافته باشد و حیات متعالیه را با جان و دل آزموده باشیم و اسفار اربعه در زیست متعالی ما بعنوان انسان اسلامی - ایرانی پیاده شده باشد، این فرهنگ و ادب اصیل میماند و میباید و امور با آن دگرگون میشوند. بمیزان مقامی که ادب قوم، در میان جامعه و جماعت رسوخ یافته باشد و خودآگاهی و مراقبت نسبت به آن وجود داشته باشد، علوم انسانی متعالی نیز بوجود می‌آیند.

ناگفته پیداست که بر اساس این تفسیر، تکرر در اراده‌ها و گوناگونی در مراتب تعقل و ادراکات ظاهر می‌گردد. این کثرت ممکن است راه تکرر فهم و قرائتها را به مقوله علوم انسانی باز کند و آن را پدیده‌یی ذومراتب و مقول به تشکیک سازد و علوم انسانی متعالی را بار دیگر برای ما پرسش‌برانگیز کند (که البته باید در مجالی دیگر در باب آن گفتگو کرد). با اینهمه بهتر است همینجا حاشیه‌یی ذکر کنیم و برای اینکه گرفتار سوءتفاهمهای بعدی نشویم با تأکید بگوییم که این نوشته از پذیرش این لازمه طفره نمی‌رود، بلکه ادعای پژوهش حاضر اینست که این لازمه در حیات متعالیه، موجب نشو و نمای علوم انسانی متعالیه و رشد، ترقی و تعالی بیشتر آن می‌گردد و بموجب آن، تب و تاب علوم انسانی بومی که با عنایت به بنیادهای فلسفی آن، با عنوان علوم انسانی متعالی از آن نام برده شد، افزایش می‌یابد، پخته و گواراتر میشود و نهضت علمی پُرنشاطی را در جامعه در پی داشته و در نسبت با مسائل و معضلات جدی جامعه ما قرار می‌گیرد. تشکیک در مراتب معرفت و علم که در بخشهای پیشین به آن اشاره شد، ملازم با تشکیک در مراتب وجود عالم و معلوم نیز هست، از اینرو هر عالمی به مرتبه‌یی از مراتب علم و معرفت که متناظر با شأن وجودی اوست دست می‌یابد و صد البته روشن است که این علم و معرفت، دم بدم با توجه به حرکت جوهری - که هم در نفس عالم و هم در معلوماتی که در اندیشه ملاصدرا نقش علت معدّه را برای انشائات نفس ایفا میکند - به اندازه تکاملی که در نفس صورت می‌گیرد و سعه وجودی پیدا میکند، علم او را نیز متحوّل و سیال ساخته و در مسیر کمال قرار میدهد. با چنین نسبتی، زبان ما، زبان دین، فرهنگ و تاریخ ما میشود. ذهنهای گرمی پیدا میشوند و نسبت مسائل و موضوعات ما را با این سنت و تاریخ گزارش میکنند و اینجاست که دانش و تاریخ به یکدیگر میرسند و علوم انسانی متعالی متناسب با این فرهنگ، سنت و بر و بوم زاده میشود.

با این بیان، علوم انسانی با توجه به نسبتی که میتواند با تاریخ، فرهنگ و

ادب یک قوم داشته باشد، قادر است به بومی بودن متّصف گردد؛ علوم انسانی غربی منسوب به عالم جدید بلکه آدم جدید و حاصل اراده، اقتضائات و نیازهای بشر مدرن غربی است، اگر ما سودای علوم انسانی متعالی و بومی داریم، باید با حقیقت هستی نسبت وجودی پیدا کنیم و به ندای آن در تاریخ و فرهنگ بومی خود گوش دهیم و عهد و نسبت جدیدی با آن ببندیم. بموجب این رویکرد، مناسبات مألوف ما بهم خواهد خورد و در این میان بسمت لایه‌های بنیادینتری قدم خواهیم برداشت. این یادآوری و خودآگاهی میتواند نحوه‌ی از حیات تفکر دینی، معنوی، قومی و فرهنگی - تاریخی را برای ما به ارمغان آورد که مسیر آن بیقین متفاوت از آن چیزی خواهد بود که در آن سیر میکنیم بموجب آن راه برای ظهور حقیقت قدسی در عالم ما فراهم میشود و علوم انسانی متعالی که مناسب این بر و بوم و این فرهنگ و تاریخ باشد، پدید می‌آید. البته اینکه چگونه چنین انتظاری محقق میشود، صراحتاً تنها وابسته به کوشش ما نیست بلکه باید امکانات، شرایط و ظرفیتهای تاریخی آن نیز فراهم گردد.

جمع‌بندی و نتیجه‌گیری

آنچه در این جستار به آن اشاره شد این بود که مفهوم زیست‌جهان ديلتای با نظر به جایگاه آن در منظومه فکری او، میتواند در بازاندیشی ما در نظام فکری ملاصدرا و حکمت متعالیه، افق جدیدی باز کند که در این نوشتار ذیل عنوان حیات متعالیه از آن یاد شد. با توجه به مفاهیم و مبانی فلسفه صدرالمتألهین، حیات متعالیه در نسبت با عناصر و مؤلفه‌های مهمی چون اصالت وجود، وحدت تشکیکی و حرکت جوهری آن و با عنایت به شأن وجودی علم و اتحاد آن با نفس عالم قوام پیدا میکند و در نهایت، بستر ظهور مقوله‌ی میشود که از آن با عنوان علوم انسانی متعالیه میتوان یاد کرد. انسان مسافر بر بستر حیات متعالیه و در طی سفرهای چهارگانه که علم و آگاهی او در مراتب وجود در تناظر با مراتب عالم و معلوم رقم می‌خورد، افقی را می‌گشاید

۴۹



علی فتحی؛ زیست‌جهان ديلتای، حیات متعالیه ملاصدرا و امکان علوم انسانی متعالی

که در ضمن آن امکان علوم انسانی نیز فراهم می‌گردد. یکی از اوصاف بارز «حیات متعالیه» همانند «جهان زیسته» ديلتای، «کیفی» بودن آن است. با توجه به اینکه در علوم انسانی، ما با یک «ابژه» علمی سروکار نداریم که به‌آسانی همانند علوم طبیعی و از رهگذر تبیین، امکان تأویل آن به کمیت آماری وجود داشته باشد، علوم انسانی - که در بستر چنین حیاتی سر برمی‌آورد - با تفکر محاسباتی و کمیت‌پذیر بیگانه خواهد بود. موضوع این سنخ از علوم (علوم انسانی) رفتار و اعمال انسان دارای اراده، آگاهی و غایت است که بتعبیر ديلتای، از «معنا»یی برخوردار است که باید «فهم» شود و این فهم، همواره در افق تاریخی ویژه‌یی صورت می‌پذیرد. در اندیشه ملاصدرا نیز حرکت جوهری نفس و اتحاد مراتب نفس با مراتب وجود از سویی و بسط حیات تکاملی نفس در سیر در اسفار اربعه بدلیل نسبت آن با اراده و فرهنگ و ادب انسان اسلامی - ایرانی، از سوی دیگر، بنحوی تاریخی بودن آن را بر ملا می‌سازد. این افق تاریخی در هر دو سو به ما اجازه می‌دهد این علوم را به اوصاف متضادی چون بومی/ غیربومی، دینی/ غیردینی، سکولار/ غیرسکولار و سایر اوصاف دیگر، متصف نماییم. اساساً تلقی‌یی که ما از مدرنیته و زندگی مدرن داریم و آن را در تمایز با زندگی سنتی، در گسترده‌ترین معنای آن می‌بینیم، مرهون همین نگاه تاریخی است و نیک میدانیم که التفات به این «حیث تاریخی» با هگل وارد فلسفه شده و امکان سخن گفتن از مفاهیمی همچون تاریخ فلسفه، فلسفه و علم غربی و شرقی و مدرن و مسیحی و اسلامی و غیره را ممکن ساخته است.

با این بیان، امکان بحث از داشتن علمی «دیگر» و امکان بحث و نقد در باب علوم مدرن، بمنزله دستاوردهای غرب مدرن و در تطابق با فلسفه و دیگر شئون جهان مدرن، نه بمثابه دستاوردهای «بشر» بما هو بشر، امری مطلوب است. چنانکه پیداست این موضع، خود فلسفی و نظری است و فارغ از سمت‌وسوگیریهای سیاسی و ایدئولوژیک قرار می‌گیرد و حتی ناظر به شرایط

۵۰



امروز جامعه ما هم نیست؛ بویژه اینکه ظهور علمی دیگر، بهیچ وجه تابع تصمیم ما نیست، همانگونه که ظهور علم و فرهنگ و تمدن یونان، یا قرون وسطی یا تمدن جدید را نمیتوان به «تصمیم» و «اراده» هیچ فرد و گروه یا حکومتی بازگرداند. البته این سخن بدین معنا نیست که علم هیچ نسبتی با اراده نداشته باشد. علوم غربی از فرهنگ و ادب غرب آمده است و از جان و دل و اراده انسان معاصر غربی و عالم او سرچشمه میگیرد. اگر ما سودای علم غیرغربی و غیرمدرن در سر داریم باید (بتعبیر هیدگر) در انتظار گشایش افقی دیگر باشیم و خود را مهیای چنین رخدادی سازیم و صد البته تا زمانی که چنین «تلقی» و «فهم» متفاوتی و در پی آن «عالم جدیدی» ظهور نکرده باشد، علوم انسانی جدید متناسب چنین زیست جهانی نیز پدید نخواهد آمد. تذکر به حیات متعالیه میتواند انسان مسافر را از چنین افقی بهره‌مند نماید.

پی‌نوشتها

۱. لازم به ذکر نیست که مفهوم تاریخ و تفکر تاریخی چنانکه در مقاله به آن اشاره خواهد شد، مفهومی است متعلق به عالم غربی و دوره مدرن. برغم اینکه این مفهوم در فلسفه سنتی و نیز در فلسفه ملاصدرا بصراحت نیامده است، ادعای نویسنده اینست که ملاصدرا در نظام فلسفی خود تا آستانه طرح این مفهوم پیش رفته است.
۲. البته هر چند این ایده در دیلتای هنوز تمام امکانات خود را بروز نداده است و هرمنوتیک بمتابه فلسفه، ظهور نیافته است، اما هیدگر با اشارتهای دیلتای و لوازم مستور در گفتار او، در نهایت به هرمنوتیک فلسفی میرسد.
۳. مقصود از ادب امری است که یونانیان آن را «پایدا» میخواندند و با بیان هگل میتوان از آن به «روح قومی» تعبیر کرد.

منابع

- جوادی آملی، عبدالله (۱۳۷۵) *رحیق مختوم*، قم: اسراء.
- داوری اردکانی، رضا (۱۳۸۷) *فلسفه چیست*، تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
- دیلتای، ویلهلم (۱۳۸۸) *مقدمه‌ای بر علوم انسانی*، ترجمه منوچهر صانعی دره‌بیدی،

تهران: ققنوس.

_____ (۱۳۸۹) *تشکل جهان تاریخی در علوم انسانی*، ترجمه منوچهر صانعی

دره‌بیدی، تهران: ققنوس.

فتحی، علی (۱۳۹۸) «بررسی و تطبیق روش «تحلیل گفتمان» بر فلسفه سیاسی
متعالیه صدر»*، سیاست متعالیه*، شماره ۲۶، ص ۹۰-۷۱.

_____ (۱۳۹۹) «آگاهی تاریخی، بمثابة بنیاد ابژکتیو علوم انسانی؛ (ملاحظاتی در

نقد گادامر بر موضع دیلتای در باب عینی‌گرایی)»، *مجله علمی پژوهشی
روش‌شناسی علوم انسانی*، قم: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.

فروند، ژولین (۱۳۸۸) *آراء و نظریه‌ها در علوم انسانی*، ترجمه علی محمد کاردان، تهران:
مرکز نشر دانشگاهی.

مکریل، رودلف (۱۳۹۶) «دیلتای و یورک»، *دانشنامه فلسفی استنفورد*، ترجمه
سیدمسعود حسینی، تهران: ققنوس.

ملاصدرا (۱۳۰۲) *مجموعه الرسائل التسعه*، تهران: بی‌نام

_____ (۱۳۶۰) *الشواهد الربوبية في المناهج السلوكية*، مشهد: مرکز نشر دانشگاهی.

_____ (۱۳۶۳) *مفاتیح الغیب*، تهران: مؤسسه تحقیقات فرهنگی.

_____ (۱۳۷۸) *اجوبة المسائل*، تحقیق عبدالله شکیبا، تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا.

_____ (۱۹۸۱) *الحكمة المتعالية في الاسفار الاربعة*، بیروت: دار احیاء التراث العربی.

Dilthey, W. (1989). *Introductin to the Human Sciences, Selected Works*. R. A. Makkreel and F. Rodi (eds.), Vol. 1. Princeton: Princeton University Press.

_____ (1996). *Hermeneutics and the Study of History: Selected Works*. R. A. Makkreel and F. Rodi (eds.), Vol. 4. Princeton: Princeton University Press.

_____ (2002). *The Formation of the Historical Worldin the Human Sciences, Selected Works*. R. A. Makkreel and F. Rodi (eds.), Vol. 3. Princeton: Princeton University Press.

Gadamer, H. G. (1975). *Truth and Method*. Tran. by W. Glen-Doepel. London: Sheed and Ward