

بنیادهای علوم انسانی از دیدگاه دیلتای و ملاصدرا

رضا محمدزاده*

چکیده

بی‌شک دیلتای نقش مهمی در نظریات مربوط به علوم انسانی دارد. این نقش را باید در نوع ملاحظه استقلالی در مورد علوم انسانی جست‌وجو کرد. وی، علی‌رغم تأثر از نظریات شخصیت‌های گوناگونی که بسیاری از آنها علوم انسانی را مستقل از علوم طبیعی نمی‌دانستند، به استقلال علوم انسانی و تمایز سه‌گانه آن از جهت موضوع، غایت و روش معتقد است. از این‌رو، سعی نموده به صورت عملی ویژگی علوم انسانی در هر سه جهت نامبرده را تبیین نماید.

کمی‌بود منابع در زبان فارسی در مورد دیدگاه‌های دیلتای در این زمینه، موجب شد تا این مقاله به تبیین دیدگاه‌های وی پردازد. هدف اصلی نگارنده، کشف بنیادهای فکری دیلتای، به خصوص در منبع مهم «مقدمه بر علوم انسانی»، که اخیراً به زبان فارسی ترجمه شده و مقایسه آن با فیلسوف بزرگ مسلمان ملاصدرا شیرازی است. این مقایسه نشان می‌دهد که اگرچه علوم انسانی به معنای امروزی آن مرکز توجه اندیشمندانی چون ملاصدرا نیست، ولی دیدگاه‌های دیلتای به نوعی نقد مابعدالطبیعه ارسطویی و قرون وسطایی استوار است. البته این نقد بر مابعدالطبیعه صدرایی وارد نیست. توجه به مبانی فکری صدرایی بر اساس این نقد، می‌تواند مدخلی برای صدراپیان در خصوص تبیین متفاوت از علوم انسانی به حساب آید.

کلید واژه‌ها: علوم انسانی، دیلتای، ملاصدرا، مبانی علوم انسانی، مابعدالطبیعه.

مقدمه

ویلهلم دیلتای،^۱ فیلسوفی آلمانی است (۱۸۳۳-۱۹۱۱م) که با مبنای هرمنوتیکی و گشودن مباحث تاریخی، نظریه مهمی در خصوص علوم انسانی و ایجاد معرفت‌شناسی مستقل در این علوم مطرح نموده است. البته اکثر آثار او در زمینه معرفت‌شناسی بالخصوص اثر او به نام «مقدمه بر مطالعه علوم انسانی» ناتمام مانده‌اند.^۲ او معتقد است تمام رشته‌ها یا نظام‌های علمی، که واقعیت اجتماعی - تاریخی یا به عبارتی جامعه را موضوع تحقیق خود قرار داده‌اند، ذیل عنوان «علوم انسانی» قرار گرفته‌اند.^۳ از نگاه وی، جریان حوادث در جامعه رابطه‌ای دو طرفه و متقابل با افراد جامعه دارد. به همین دلیل در بررسی هر یک از اجزای تشکیل دهنده جامعه، باید تاریخ آن را نیز مورد مطالعه قرار داد.^۴ به هر حال، او فصل مستقلی را به بیان ادله خویش در خصوص استقلال علوم انسانی اختصاص داده^۵ و در عین حال، به ارتباط و نسبت این علوم با علوم طبیعی نیز معتقد است.^۶

از نظر وی، مقصود از «علم» مجموعه‌ای از قضایا (نوعی ترکیب از امور واقع ذهنی) است که سه ویژگی داشته باشند: اولاً، مفاهیم آن به نحو کامل تعریف شده، ثانیاً ارتباط این مفاهیم با یکدیگر به درستی تدارک شده و ثالثاً این مفاهیم یک کل به هم پیوسته را تشکیل می‌دهند.^۷ از نظر وی آنچه در مفهوم علم مندرج است، عموماً به دو بخش فرعی تقسیم می‌شود که یکی از آن دو، در زمان دیلتای «علوم طبیعی» نام داشته و دیگری، نام مشخصی نداشته است. به همین دلیل، دیلتای از آن تعبیر به (Geisteswissenschaften) نموده است. در این تعبیر، (Geist) به معنای «روح» و واژه (wissen) به معنای «علم» و واژه (schaft)، به معنای «کاربرد» و معنای این عبارت، چیزی شبیه به «علوم روحی» به زبان فارسی و «human science» به زبان انگلیسی است. وی البته در این تعبیر، قائل به نوعی کاستی است که به خاطر آن دارای دلالت تام و کاملی نیست. این کاستی از نظر او، ناشی از آن است که هیچ نظریه‌ای نمی‌تواند خود را صرفاً به روح انسان محدود کند، بلکه باید طبیعت بشری را نیز ملاحظه نماید.^۸ اما اصطلاح مورد نظر وی این امتیاز را دارد که نشان می‌دهد علوم انسانی ریشه در عمق و کلیت خودآگاهی انسان دارد؛ چرا که انسان در اموری چون خودآگاهی، حاکمیت اراده، مسئولیت در قبال افعال، اندیشه، مقاومت ارادی و اختیاری در مقابل هر نوع تعدی، از سایر واقعیات موجود در طبیعت متمایز است.^۹ وی اصرار دارد که

خواننده از این تعبیر، علوم اجتماعی، جامعه‌شناسی، علوم اخلاقی، علوم تاریخی و علوم فرهنگی را برداشت نماید.^{۱۰}

به نظر می‌رسد، موضوع اصالت طبیعت و تلاش پیروان آن برای احاطهٔ پیامدهای این نظریه بر علوم انسانی، توسط هواداران تحصلی مذهب، مهم‌ترین انگیزه را در دیلتای برای مخالفت با نظر ایشان فراهم کرده است. علوم طبیعی از دیدگاه فیلسوفان تحصلی، از الگویی خاص برخوردار است که تسری آن به علوم انسانی و اجتماعی، موجب می‌شود جامعه‌شناسی و دانش‌های انسانی را تحت عنوان «فیزیک اجتماعی» بدانیم که قواعد و اصول دانش‌های طبیعی مانند فیزیک را در پدیده‌های اجتماعی جاری بدانند. بدین ترتیب، قوانین جامعه‌شناسی و قوانین علوم طبیعی از نوعی واحد می‌باشند. از این‌رو، باید روش علوم طبیعی و اجتماعی و انسانی را نیز واحد دانست. دیلتای به صراحت با چنین دیدگاهی مخالف است. این مخالفت در حالی است که برخی، مبانی قائلان به این نظریه را پذیرفته‌اند. اینکه چگونه ممکن است آن مبانی را پذیرفت و در عین حال، وحدت علوم انسانی و طبیعی به لحاظ موضوع، غایت و روش را منتفی دانست، امری است که بر مبنای تفصیل دیدگاه دیلتای امکان‌پذیر خواهد بود. به هر حال وی معتقد است که باید برای تاریخ، سیاست، حقوق، اقتصاد، الهیات (کلام)، ادبیات و هنر همان کاری را انجام داد که کسانی چون بیکن و هرشل، برای علوم طبیعی انجام داده‌اند: بنیاد و روش.^{۱۱}

دیلتای تاریخ‌گرا^{۱۲} است و دستیابی به ارکان فلسفی علوم انسانی را بر رویکرد تاریخی مبتنی می‌داند. به همین دلیل، نظام علوم انسانی را از رشدی متفاوت نسبت به علوم طبیعی برخوردار می‌داند.^{۱۳} او معتقد است که هر اندیشه و پدیده‌ای را، اعم از یک نظریه علمی، یا یک جریان و نظام اجتماعی و یا یک اثر هنری و یا متن ادبی و یا اثر معماری، باید در موقعیت زمانی و تاریخی خاص آن مورد فهم قرار داد.^{۱۴} این فهم با نوعی روش تأویلی امکان‌پذیر است که متن آن را همان شرایط و موقعیت زمانی و مکانی آن حادثه تشکیل می‌دهد. از نظر دیلتای، هر علمی با چنین بُعد تاریخی مربوط به مسائل و نظریات آن، امری است تاریخی که «علم تاریخ» را تشکیل می‌دهد. روشن است که چنین دیدگاهی، هیچ‌گاه نمی‌تواند باب فهم را به روی اندیشه‌ها و پدیده‌ها ببندد، بلکه به عکس بر مبنای عقل تاریخی و تجربه زیسته، شکست سد زمان میان مؤلف و مفسر، قائل به انفتاح فهم

می‌باشد. آنچه در این خصوص لازم است نوعی همدلی و درک از نیت صاحب اندیشه و راهیابی به درون حیات و زندگی او است. به عبارت دیگر، در علوم انسانی، تفسیر یک اندیشه به معنای نوعی هم‌زمانی مفسر و صاحب متن است؛ به این معنا که مفسر خود را با مؤلف هم عصر می‌سازد. در نتیجه، این نوع نگاه تاریخی با نگاه تاریخی هگل متفاوت است. دیلتای معتقد بود اگر در علوم طبیعی، «موضوع»، اشیای خارجی و مستقل از فاعل شناسا هستند، که ساخته و پرداخته انسان نیستند، اما در علوم انسانی، «موضوع» عبارت است از: آنچه ساخته و پرداخته انسان بوده و از آثار او به شمار می‌رود.^{۱۵} غایت علوم انسانی، تبیین علی و معلولی پدیده‌های عینی نیست، بلکه صرفاً فهم آثار انسانی است.^{۱۶} البته از دیدگاه وی میان دو روش «فهم و تفسیر» و «تبیین» مرز دقیقی وجود ندارد.^{۱۷} «فهم»^{۱۸} بازسازی و تفسیر حالت و تجربه پدید آورنده اثر است که به عنوان یک «متن» ملاحظه می‌شود و تجربه کننده به عنوان «مفسر» و مدرک هنگام انجام آن فعل در درون خویش این تفسیر را به انجام می‌رساند. در این تفسیر، مفسر حیات متجلی در متن را می‌شناسد، نه معنای متن را. علوم انسانی در روش نیز مبتنی بر روش تجربی و استقرایی بر اساس آزمون و خطا نیز نیست. اگرچه تجربه می‌تواند از معنایی عام برخوردار باشد که استقرای مبتنی بر آزمون و خطا یکی از انواع آن است. با توجه به این معنای عام است که دیلتای، اصولاً هر علمی را اعم از طبیعی و یا انسانی، تجربی می‌داند و معتقد است: هر تجربه‌ای باید به شرایط و زمینه آگاهی، که خاستگاه آن بوده باز گردد و اعتبار خود را از آن به دست آورد.^{۱۹} بدین ترتیب، اگر مفهوم تجربه را گسترش داده و آن را شامل درک بی‌واسطه امور درونی بدانیم، در این درک واسطه‌ای میان تجربه کننده و تجربه شونده وجود ندارد و به تعبیری با یکدیگر متحدند، روش علوم انسانی را باید تجربه بی‌واسطه دانست؛ اصطلاحی که دیلتای در مورد چنین تجربه‌ای به کار می‌برد، عبارت است از «Erlebnis» که آن را به «تجربه زیسته»^{۲۰} یا «به جان دریافته» ترجمه کرده‌اند. این نوع تجربه، با تجربه با واسطه یا به تعبیر دیگر، «نمود»^{۲۱} متفاوت است. «نمود» تجربه‌ای است از نوع تجربه با واسطه به تعبیر دیگر، تجربه حصولی.^{۲۲} دیلتای معتقد است که زندگی و حیات، خود را به اشکال مختلفی متجلی می‌سازد و فاهمه انسان می‌تواند از آن تجربه‌ای درونی و بی‌واسطه داشته باشد. این نوع تجربه است که مبنای استقلال علوم انسانی در

مقابل علوم طبیعی است. از نظر دیلتای، تجربه زیسته قابل قیاس با هیچ نوع تجربه حسی از طبیعت نیست.^{۳۳} از نظر وی مراد از این حیات، معنای زیست‌شناختی آن، که مشترک میان انسان و حیوان است نمی‌باشد، بلکه امری است فراگیر که البته خودش قابل درک نیست، اما مظاهر آن از قبیل اندیشه‌ها، مذاهب، آثار هنری و ادبی، تفکرات فلسفی، نهادهای بشری و... قابل درک و تجربه است. چنین تجربه‌ای، با تحقق در یک فرد انسانی، برای سایر انسان‌ها نیز قابل فهم است؛ چرا که برخلاف پدیده‌های فیزیکی، با برخورداری از طبیعت بشری می‌توان باطن این آثار و افعال را شناخت. از این رو، «فهم» عبارت است از فهم انسانی در درون انسانی دیگر بر پایه ماهیت مشترک انسانی.^{۳۴} البته انسان‌ها همه در یک زمان واحد زندگی نمی‌کنند. به همین دلیل، فهم افعال و آثار بشری انسان‌هایی که در غیر زمان ما زندگی می‌کنند، تنها مبتنی بر ماهیت انسانی مشترک ما با آنها نیست، بلکه برای تحقق چنین فهمی باید حالات آن انسان‌ها را، با توجه به شرایط تاریخی صاحبان آن، از طریق بازسازی تاریخی آن پدیده‌ها و متن‌ها شناخت. به این ترتیب، می‌توان گفت از نظر دیلتای، علوم انسانی عبارت است از: کشف اصول فهم حیات تاریخی انسان. این مطلب نشان می‌دهد که او برای روان‌شناسی در علوم انسانی به نقشی بنیادی معتقد است. از دیدگاه وی، روان‌شناسی اساس علوم اجتماعی و اساساً شرط هر گونه معرفت است. چنان که معرفت نیز نوعی روان‌شناسی پویا و در حرکت است.^{۳۵}

دیلتای برای فهم حیات انسان‌ها، به قواعد و اصولی معتقد است که آنها را «مقولات حیات» می‌نامد. وی تفسیر وقایع و پدیده‌ها را از مسیر این مقولات امکان‌پذیر می‌داند. بیان این نکته ضروری است که هر پدیده تاریخی امری فردی و خاص است که فهم آن را نمی‌توان کلی و عام دانست. اما دیلتای معتقد است که فردیت این پدیده‌ها، مانع از درک کلی و نوعی آنها نیست. این کلیت و عمومیت، ناشی از آن است که مفسر بتواند درک شخصی از واقعیت مورد نظر را با مجموع نمودهای حیات انسان و آثار آن در ارتباط با اشیا و حوادث پیوند بزند. این مجموع نمودهای عینی از حیات انسان، از زبان گرفته تا دین و از جمله آثار سیاسی، هنری، اقتصادی در دیلتای «روح عینی» نام گرفته است.^{۳۶} روح عینی، یک کل است که هر اندیشه علمی انتزاعی معاصر را باید به آن نسبت داد. این کل، دارای اراده، احساس و تصور است.^{۳۷} از نظر دیلتای، رابطه میان این روح کلی و افراد

در جامعه یا یک قوم، رابطه‌ای یک طرفه نیست، بلکه هم افراد در این کل تأثیر دارند و هم این کل در افراد موثر است. به همین دلیل، هر فردی محل تلاقی انبوهی از نظام‌های فرهنگی در جامعه است. در عین حال، اراده او تابع مجموعه‌ای از قید و بندهای او نسبت به کل جامعه یا اجتماعات کوچک‌تری همچون خانواده، شرکت، دولت، تشکل دینی یا سیاسی (حزب) و... می‌باشد.^{۲۸} از این رو، مکتب قانون طبیعی باستان، که افراد را از هم جدا می‌کرد و سپس آنها را به نحو مکانیکی به عنوان روش تشکیل جامعه به هم می‌پیوست، دچار خطایی فاحش است.^{۲۹} وی معتقد است که معرفت در علوم انسانی عبارت است از: حس زنده و توصیف پیوسته همین مجموعه نفسانی، که البته به دلیل عدم ثبات،^{۳۰} باید آن را نوعی روان‌شناسی پویا و در حال حرکت دانست. از نظر دیلتای، پدیده‌های انسانی، که موضوع علوم انسانی را تشکیل می‌دهد، همواره در حال تحول و شدن هستند. به همین دلیل علوم انسانی خود نیز تاریخی‌اند و پیوسته با رشد روح و عمل انسانی گسترش می‌یابند، همچنان که تاریخ نیز نوعی روان‌شناسی در حال شدن است.^{۳۱} البته او این نوع روان‌شناسی را توصیفی و تحلیلی می‌داند.^{۳۲} روان‌شناسی تجربی، بر اساس روابط علی معلولی، پدیده‌ها را مورد مطالعه قرار می‌دهد. ولی از احوال شخص و تجارب گذشته او و معنای آنها در مجموع پدیده‌های حیات غافل است. به همین دلیل، نمی‌تواند موجب بهتر شناختن عالم روح باشد.^{۳۳} بنابراین، معرفت‌شناس در علوم انسانی، سازنده و معمار این علوم نیست، بلکه مورخ آنها است.^{۳۴} این علوم، البته قبل از معرفت نسبت به طبیعت پدید آمده است. این نکته بسیار مهم است که دیلتای واقعیت روح و ماده را متحد می‌داند و برخلاف فلسفه کلاسیک، قائل به ثنویت نیست. اما معتقد است همین واقعیت واحد، به یک شیوه قابل فهم و درک نیست. هم با تجربه بیرونی قابل درک است و هم با تجربه درونی.^{۳۵} پس شبیه آنچه کانت در مورد امکان فهم مقوله‌ای در علوم طبیعی تبیین نمود، توسط دیلتای در علوم انسانی، یعنی فهم و تفسیر اندیشه و فرایندهای ذهنی یا تجلی حیات، مطرح شده است. البته طبیعی است که مقولات مطروح در علوم انسانی، امری متفاوت از مقولات کانت باشد. البته نه به طریق استعلایی، بلکه نوعی روش و تعمیم تجربی مبتنی بر چند اصل: اول آشنایی با زمینه‌ها و شرایط اجتماعی ظهور یک اندیشه؛ دوم آشنایی با نحوه بروز آن اندیشه؛ سوم آشنایی با حالات روان‌شناختی، که موجب

ارتباط با این تجلیات می‌شود؛ چهارم آشنایی با نظام‌های اجتماعی. با این اصول می‌توان به شناخت قصد و نیت صاحب اندیشه، که مؤلف متن خواننده می‌شود و قصد و التفات او از متنی که تجلی روح و روان فردی مؤلف است آگاه شد.

با توجه به آنچه گذشت، از نظر دیلتای علوم انسانی حاوی سه گروه متمایز از تصدیقات است: گروه اول، واقعیت وارد شده در ادراکات را توصیف می‌کنند. همین گروه متضمن جزء تاریخی معرفت است. گروه دوم، جزء نظری علوم انسانی است که بیانگر کلیت رفتارهای همسان بر اساس رفتارهای جزئی است و گروه سوم، تصدیقاتی است که احکام ارزشی را بیان نموده و موجب تجویز قواعد و قوانین می‌شود.^{۳۶} دیلتای در انتزاع و تحلیل مباحث علوم انسانی، برای عقل جایگاهی بسیار مهم قائل است و شناخت تاریخی را برای رسیدن به شناخت انتزاعی کافی نمی‌داند.^{۳۷}

دیلتای در صدد بود علوم انسانی را طبقه بندی نماید. ولی بر این کار توفیق کامل نیافت. بر اساس آنچه از وی به دست آمده است، طبقه بندی مورد نظر وی بر تجانس و قرابت امور روحی مبتنی است. به این ترتیب، طبیعی است که اولین دسته از علوم انسانی، روان‌شناسی و انسان‌شناسی تلقی گردد. این علوم، دسته اول پایه‌های دو رده از علوم دیگر را تشکیل می‌دهند. دیلتای رده اول را «علوم اجتماعی» و رده دیگر را «علوم فرهنگی» می‌نامد. موضوع علوم رده اول، تتبع سازمان بیرونی جامعه و نهادها و صور آنها از گذراترین تا پایاترین آنها مانند دولت و کلیسا و اصناف یا خانواده است. علوم رده دوم، با فهم عالم ارزش‌ها و غایات، اعم از ارزش‌ها و غایات هنری، علمی، دینی، سیاسی یا اخلاقی سروکار دارند که اساس جهان‌بینی را تشکیل می‌دهند. به عبارت دیگر، علوم رده اول تعینات مختلفی را که شرط وجود انسان و محیط او هستند و علوم رده دوم آفرینش‌هایی را که بر اثر آنها انسان در عمل و در نظر برای خود مفهوم می‌شود، تجزیه و تحلیل می‌کنند.^{۳۸}

مبانی مابعد الطبیعی علوم انسانی از دیدگاه دیلتای

دیلتای می‌پذیرد اثبات یک علم بنیادی برای علوم انسانی، که رابطه علوم خاص را با پیشرفت معرفت نشان دهد، ضروری است. این علم کلی، برای تأسیس علوم انسانی لازم است. اما از نظر وی این علم بنیادی، چیزی جز تاریخ و روان‌شناسی، آن هم بر مبنای خود

اندیشی نیست.^{۳۹} وی برای تبیین نظر خویش، بر مبنای رویکرد تاریخی، که در علوم انسانی پیش گرفته، مجبور می‌شود به تاریخ نظریات مربوط به بنیادهای معرفتی بشر پرداخته و سخن از گزینه دیگری، که در این بحث از دیرباز مطرح شده، به میان آورد.^{۴۰} این گزینه عبارت است از: مابعدالطبیعه. اگرچه در مدت بیش از دو هزار سال، بنیاد علوم انسانی در مابعدالطبیعه بوده و مابعدالطبیعه به عنوان ملکه علوم، بر علوم خاص حاکمیت داشته، اما دیلتای معتقد است: نمی‌توان این افکار فلسفی را مبنای مابعدالطبیعی مناسبی برای علوم انسانی دانست. وی ضمن تأکید بر اینکه دیدگاه مابعد طبیعی را نمی‌توان صرفاً با استدلال، بر مبنای دیدگاه علمی جدید به سادگی کنار گذاشت^{۴۱} برای تبیین این نقطه نظر مهم، ابتداً مابعدالطبیعه را توضیح می‌دهد و سپس، دلایل خویش را بر آن مدعا شرح می‌دهد.

مابعدالطبیعه در میان ملت‌های اروپایی، در نقطه معینی از قرن پنجم پیش از میلاد ظهور کرد و در دو دوره گسترده، بر روح علمی اروپا سایه افکند، سپس چند قرن پیش، در جریان انحلال و زوال تدریجی قرار گرفت.^{۴۲} تعبیر «مابعدالطبیعه» اساساً و انحصاراً برای دلالت بر فلسفه اولی ارسطو به کار رفت و بر آن بخش از مطالب ارسطو دلالت می‌کرد که در آثار ارسطو، پس از مباحث علوم طبیعی مطرح گردید. اما بعدها به عنوان علمی تفسیر شد که به امور فراتر از طبیعت تعلق می‌گرفت.^{۴۳} در نظر ارسطو، حکمت اولی، چیزی متفاوت از تجربه است؛ زیرا در آن شناخت علل اولیه‌ای مطرح است که بنیاد کل واقعیت به نحو عام است. از این رو، علل حوزه‌های خاص تجربه را می‌شناسد و توسط این علل، بر هر عملی نظارت دارد. فلسفه اولی عبارت است از: صورت کامل این حکمت اولی. فلسفه اولی بر خلاف سایر علوم، کل هستی یا هستی را از آن جهت که هستی است؛ یعنی تعینات هستی را موضوع تحقیق خود قرار می‌دهد. متفکران مابعدطبیعی قرون وسطی همین دیدگاه را پذیرفته و مابعدالطبیعه را به عنوان علم اصول اولیه معرفت تعریف کرده‌اند.^{۴۴} حتی کانت، آنجا که مفهوم علمی را تعریف و آن را «مابعدالطبیعه جزمی» می‌نامد، کاملاً با ارسطو موافق است.^{۴۵} از جمله ویژگی‌های مابعدالطبیعه، به معنای ارسطویی آن، این است که از تجربه فراتر می‌رود. در واقع، مابعدالطبیعه آنچه را در تجربه به دست آمده با نظام درونی کلی و نیز عینی تکمیل می‌کند و می‌پرورد. به عنوان مثال، نظریه تک جوهری علوم طبیعی، رابطه‌ای بین فرایندهای مادی و روانی به آنچه تجربه

می‌شود می‌افزاید که خود، مندرج تحت هیچ تجربه‌ای نیست.^{۴۶} تمایل اغلب صورت تاریخی مابعدطبیعی، متوجه تفکر نظری جامعی است که نه فقط فراتر از تجربه می‌رود، بلکه همچنین منطقه‌ای از موجودات روحانی نامحسوس را هم می‌پذیرد. این تفکرات نظری، جهان دیگری را به نام «جهان ذوات» پنهان در آن سوی عالم محسوس ترسیم می‌کند. این دیدگاه نسبت به مابعدالطبیعه به قوت تمام نظر کسانی چون افلاطون، ارسطو، توماس آکویناس و لایب نیتز را به خود جلب کرده است. حتی کانت نیز این مابعدالطبیعه را تأیید کرد، زیرا او از چیزهایی سخن می‌گفت که در آن سوی طبیعت قرار دارند.^{۴۷} و نیز پذیرفت که در تاریخ عقل، نظامی ضروری حاکم است که بر ماهیت خود قوه شناسایی انسان بنا شده است. از نظر کانت، روح انسان از سه مرحله عبور کرده است: مرحله جزمیت. یا به زبان متعارف: مابعدالطبیعه، مرحله شکاکیت، و مرحله نقادی عقل محض.^{۴۸} بعضی از عمیق‌ترین ریشه‌های این نوع نظام مابعدطبیعی، به عالم ایمان می‌رسد.^{۴۹} قرن هیجدهم قطعاً مابعدالطبیعه را رد کرد. اما دیلتای به جای رد آن، در نظر داشت تا تعقل انتزاعی قرن هجدهم را با شناخت تاریخی این پدیده بزرگ و اساسی - یعنی مابعدالطبیعه - تکمیل نماید.^{۵۰} نتایج تفکر مابعدطبیعی، در همه طیف مفاهیم جدید جاری است. آثار مربوط به دین، دولت، حقوق و تاریخ عمدتاً زیر سلطه مابعدالطبیعه پدید آمده است. البته زمانی می‌توان آثار مابعدالطبیعه را در آثار موجود در زمینه علوم انسانی حذف نمود که بر شناخت آن فائق آمد.

پیامدها و دلایل نفی مابعدالطبیعه به عنوان مبنای علوم انسانی

دیلتای ضمن توضیح ادله نفی مابعدالطبیعه، لوازم و پیامدهای این نفی را خاطر نشان می‌سازد. برای بیان عواقب نفی مابعدالطبیعه، ابتدا این پیامدهای را از دید دیلتای مورد اشاره قرار داده و سپس، به بیان ادله وی در خصوص نفی مابعدالطبیعه می‌پردازیم:

پیامدهای نفی مابعدالطبیعه

دیلتای ضمن اشاره به چگونگی فروپاشی مابعدالطبیعه ارسطو در زنسانس، چند نکته مهم را مورد اشاره قرار داده است:

۱. انفصال علم از مابعدالطبیعه به معنای قرون وسطایی واژه، موجب شد تا تفکر دینی مورد انکار قرار گرفته و پیوستگی میان واقعیت و اندیشه‌های دینی از میان برود.^{۵۱} علم پس

از آزادی از بند دین، بی‌آنکه تلاش کند خود را جایگزین دین کند، به نیازهای زندگی نزدیک‌تر شد.^{۵۲} این استقلال فقط مخصوص علم نبود، بلکه دین و هنر نیز به نوعی استقلال رو به رشد دست یافتند.^{۵۳} البته با وجود این استقلال‌ها و نیز تغییر ذهنیت فرهنگی، که ریشه در ساختار روانی انسان جدید داشت، تلاش برای دست یافتن به حقیقت نهفته در پسِ نمودها و ظواهر زندگی متوقف نشد.^{۵۴} این تلاش‌ها بیش از آنکه توسط روحانیون انجام شود، توسط طبقه تازه‌ای پی‌گیری شد که همانا اهل ادب، نویسندگان و استادانی بودند که در دانشگاه‌های تازه تأسیس فعالیت می‌کردند.^{۵۵} در این دوران، با تحولات فکری ایجاد شده، دیگر طبیعت محصولی الهی تلقی نمی‌شد. انسان به نیروهای پنهان در پشت صور آن دست یافت.^{۵۶} این جنبش مشخصه علم جدید را پدید آورد: مطالعه واقعیت، چنان که در تجربه به دست می‌آید، از طریق یافتن روابط علت و معلولی آن.^{۵۷} اتفاق مهمی که در این دوران، پس از تحلیل واقعیت‌ها بر اساس رابطه علی و معلولی و کشف شرایط عام در نظام عناصر و قوانین طبیعت توسط علوم تحصیلی روی داد، ساماندهی نوعی جهان‌بینی بود که از درجه اعتبار مابعدالطبیعه معهود - یعنی مابعدالطبیعه صور جوهری - به شدت کاست و آن مابعدالطبیعه جایگاه خود را به عنوان اساس تبیین واقعیت در علوم خاص از دست داد.^{۵۸} وقتی نظریه مکانیک کانت و لاپلاس، برای تبیین منشأ نظام سیارات به کار رفت، در فرضیه جدید نگرش مکانیکی نیز جای الوهیت را گرفت.^{۵۹} از جمله بدترین پیامدهای تغییرات ایجاد شده در مفاهیم پایه فیزیک و نجوم بر اساس نفی آن مابعدالطبیعه نیز آن بود که این تغییرات، تأملات نظری مابعدالطبیعه تک‌خدایی بر انداخت. بدین ترتیب، اقسام فراوانی از نظام‌های مابعدطبیعی سر بر آورد که هیچ یک از آنها قابل اثبات نبود.^{۶۰} این هرج و مرج مابعد طبیعی تا حد زیادی به نسبت تمام نظام‌های مابعدطبیعی جدید منجر شد.^{۶۱} در این میان، به تدریج مابعدالطبیعه جدیدی جایگزین مابعدالطبیعه صور جوهری و موجودات روحانی، مبتنی بر علت روحانی یگانه جهان گردید: اصالت ماده یا ماتریالیسم، که نظریه تک جوهری علمی مربوط به طبیعت که اکنون رایج است، وارث آن است.^{۶۲} اما این مابعدالطبیعه نتوانست اعتبار لازم را برای خود کسب نماید. حتی از دید عالمان طبیعی معروفی چون نیوتن، مفاهیم چون نیروی جاذبه، نیرو، اتم، مولکول.... و حتی شیء و علت از طریق حواس به دست نیامده است. از این‌رو،

منشأ و مبنایی موجه ندارند.^{۶۳} خود دیلتای بر آن است که این چنین مفاهیمی خود، محصولات تاریخی ذهن منطقی‌ای است که با اشیای خارجی در آویخته و دچار تجربه زیسته‌ای خاص شده است. نه موجوداتی در مرتبه‌ای بالاتر از اشیاء جزئی.^{۶۴} با این حال، دیلتای معتقد است:

اولاً: مابعد الطبیعه هنوز هم وسیله‌ای است که امور را در معرض دید قرار می‌دهد. افراد را به وسیله اندیشه تقویت می‌کند و نسبت آنها را با چارچوبی نامرئی حفظ می‌کند.^{۶۵} وی معتقد است: پس از تمام این رویدادها، تنها چیزی که باقی ماند عبارت بود از: حال یا وضع روحی مابعدطبیعی، یعنی احساس مابعدطبیعی بنیادی‌ای در وجود انسان، که در دوره طولانی تاریخ انسان همراه او بود. فضای عقلانی، الوهیت پیرامون روح را تا لایتناهی در بر می‌گیرد. البته این احساس را نمی‌توان به یک دلیل برهانی تبدیل کرد. ما بعد الطبیعه به سکوت وادار شده بود.^{۶۶}

ثانیاً: علوم طبیعی پس از تمایز؛ مابعدالطبیعه به عبارتی، تبیین مکانیکی از محدودیت‌هایی برخوردار است که از جمله آنها می‌توان از موارد ذیل یاد کرد:

الف. خود واقعیت، یعنی موضوع یا موضوعات تعینات آگاهی، در انطباعات حسی ما حضور ندارند. به این ترتیب، شاید بدانیم که «موضوع» وجود دارد اما مطمئن نیستیم که چیست.^{۶۷}

ب. تبیین مکانیکی طبیعت، صرفاً در جست‌وجوی شرایط منطقیاً ضروری برای این پدیده و واقعیت خارجی است. اما مفاهیم گسترش یافته تحت این شرایط، فقط نشانه‌هایی هستند برای مطالعه جهان خارجی، که به عنوان وسایل دستیابی به وحدت در آگاهی وارد نظام ادراکات می‌شوند تا مسئله شناخت را حل کنند؛ زیرا شناخت نمی‌تواند واقعیتی را وضع کند که مستقل از تجربه زیسته باشد. شناخت تنها می‌تواند آنچه را در تجربه و در تجربه زیسته، به نظام شرایطی داده می‌شود که تجربه توسط آن قابل درک می‌شود، پی‌گیری کند. از این دیدگاه، اتم‌ها اگر ادعا شود که موجوداتی واقعی‌اند، بهتر از صور جوهری نیستند. اینها آفرینش‌ها و جعلیات فکر علمی هستند.^{۶۸}

ج. شرایطی که تبیین مکانیکی طبیعت جست‌وجو می‌کند، تنها بخشی از محتویات واقعیت خارجی را توضیح داده و تبیین می‌کنند. اینکه وراى چنین نظم مکانیکی، چه

می‌تواند باشد؟ پرسشی است که دانشمند علوم طبیعی، اگر نخواهد علم دقیق را رها کند، نمی‌تواند به آن پاسخ دهد.^{۶۹}

د. علوم طبیعی هنوز نمی‌تواند صورت ارگانیک زندگی، قوانین تکوین آن، رشد و گسترش آن، و نیز نحوه تنوع یافتن آن را در قالب انواع گوناگون تبیین کند.^{۷۰}

ه. نمی‌توان مطمئن بود که شرایط دیگری نیز وجود نداشته باشد که در امور واقع پنهان شده باشد و شناخت آنها نیازمند ساختاری کاملاً متفاوت باشد. در واقع، اگر از دامنه گسترده‌تری از تجربه‌ها برخوردار بودیم، این موجودات خیالی (از قبیل اتم، ائیر، ارتعاش)، که خود آنها را جعل کرده‌ایم، شاید جای خود را به موجودات بنیادی دیگری می‌دادند که به ساختاری بنیادی‌تر و اصیل‌تر داشتند.^{۷۱}

و. علوم طبیعی به آن نوع نظام واحد شرایط داده‌ها، که اصولاً در جست‌وجوی آن است، دست نیافته است. تحلیل در علوم طبیعی به دو حد رسیده است: اتم و قانون. در «اتم» چیزی وجود ندارد که به ما امکان دهد اتم و نظام همسانی‌های طبیعت را در یک چارچوب معرفت‌شناختی واحد مرتبط کنیم. دشوار به نظر می‌رسد که با توسل به این اصطلاحات، فهمی حاصل کنیم. عقل ما باید جهان را به اتم‌ها تجزیه کند و آن را مانند ماشینی، اوراق کند تا آن را بشناسد. اما این که جهان یک کل است، عقل هرگز نمی‌تواند از این اتم‌ها به دست آورد.^{۷۲}

نتیجه‌ای که ديلتای از گزارش تاریخی خود می‌گیرد این است که، محصولات نهایی تحلیل طبیعت در علوم طبیعی جدید، نظایر محصولات مابعد الطبیعه یونانی طبیعت است: صور جوهری و ماده. قانون طبیعت منطبق با صورت جوهری است و ذره مادی منطبق با ماده. در تحلیل نهایی، تمام آنچه این محصولات تجزیه شده نشان می‌دهند عبارت است از: ماهیت حکم و فکر ما، نه واقعیت متحقق در خارج.^{۷۳}

دیلتای معتقد است نظریه تک جوهری صرفاً نوعی تنظیم است که چیزهایی را که تعلق درونی به یکدیگر ندارند (جرم اتمی خاص و نظام معقول دارای وحدت صوری) را با هم ترکیب می‌کند. اما وقتی این نظریه از مرزهای جهان خارجی فراتر می‌رود و امور روحانی را به درون حوزه تبیین‌های خود می‌کشاند، تحقیق علمی - طبیعی شرایط و پیش فرض‌های خود را نقض می‌کند. در این میان، نسبت جامع ما با طبیعت، که خود قائم به تمامیت

حیات ذهنی ماست، از چنگ تبیین علمی می‌گریزد.^{۷۴} وقتی تبیین مکانیکی طبیعت از شبکه حیاتی، که در آن طبیعت به ما داده می‌شود، منتزع شد، مفهوم «غایت» را از علوم طبیعی طرد کرد. با این حال، این مفهوم همچنان در متن زندگی، که طبیعت در آن داده می‌شود، مقاومت می‌کند و پابرجاست. صور، اجناس و انواع طبیعت هنوز گوشه‌ای از این غایتمندی درونی را بیان می‌کنند. آگاهی متضمن احساس قدرت زندگی در اشعار شاعرانی چون گوته نمایان شد. گوته با شور و شدت و تأثر تمام مبارزه می‌کرد. اما فاقد ابزارهای مبارزه با نتایج مسلم تبیین مکانیکی طبیعت نیوتن بود.^{۷۵} در فرایند تمایز و تنوع یافتن حیات روانی و جامعه، امر مقدس، امر منزه و امر دارای قدرت مطلق، که عملاً به عنوان ماهیت حیات ما مفروض است، موضوع عشق قرار می‌گیرد و شاعران و هنرمندان آن را تصویر می‌کنند در حالی که، از دسترسی تلقی و بررسی علمی دور است.^{۷۶} ما در اینجا باید نه شاعر را تحقیر کنیم، که وجود او سرشار از چیزی است که مطلقاً برای علم وجود ندارد و نه دانشمند را که از آنچه برای شاعر سرور آمیزترین حقیقت است، چیزی در نمی‌یابد.^{۷۷}

نکته حائز اهمیت در این بخش از نوشتار این حقیقت است که دیلتای معتقد است: جدایی از مابعدالطبیعه منحصر به علوم طبیعی نیست، بلکه نظام دیگری از علوم - یعنی علوم انسانی - نیز مشمول همین امر شد. این نظام هم واقعیتی را که در تجربه ما داده می‌شود، به عنوان موضوع خود برگرفت و آن را صرفاً بر حسب آن تجربه و بر مبنای روش زبان‌شناسی تاریخی و با بازسازی موارد تاریخی کافی، نقادی منابع توضیح داد و مفاهیمی را که عصر مابعدالطبیعه توسط آنها به تفسیر امور واقع می‌پرداخت برانداخت.^{۷۸}

دلایل به نفی مابعدالطبیعه

۱. صورت‌بندی مابعدالطبیعه باستان و قرون وسطی، بر تمایز میان ماهیت و وجود در غیرخدا و قائل شدن به سه نوع جوهر روحانی مبتنی است که یکی بی‌نیاز از «جسم» است (فرشتگان)، دیگری برای تکمیل نوع خود نیازمند «جسم» است (انسان) و سومی مرکب از صورت و ماده است. همین مبنا موجب شد که این فیلسوفان، انسان را مرکب از نفس و بدن بدانند، اما نتوانند تصویری قابل دفاع از رابطه نفس و بدن ارائه نمایند. دکارت نیز از آنجایی که معتقد بود نفس واحد می‌تواند خارج از این نظام مادی، در آن ایجاد حرکت نماید، دچار تناقض شد.^{۷۹} وی تأثیر جواهر روحانی خارج از مکان بر

این نظام ممتد، یعنی طبیعت را حتی با قائل شدن به غده صنوبری، به عنوان مرکز ارتباط را غیرقابل درک باقی می‌داند و معتقد است که همین امر سرانجام به زوال دیدگاه مابعدطبیعی انجامید.^{۸۰} از نظر دیلتای، مفهوم جوهر از تجربه زیسته خود (self) و انطباق آن بر تجربه خارجی، بر اساس اصل جهت کافی استنتاج شده است. نظریه جوهر روحانی نیز به همین مفهوم باز می‌گردد.^{۸۱}

دیلتای اظهار می‌کند که پس از زوال دیدگاه مابعدطبیعی سنتی، تقابل عالم درون و عالم خارج، جای تقابل جوهر روحانی و مادی را گرفت. عالم خارج چنان که توسط حواس در ادراک خارجی ما - یعنی احساس - وارد می‌شود، عالم درون، چنان که اصولاً توسط ادراک درونی رویدادها و فعالیت‌های روانی در وجود ما حضور می‌یابد، به طور مستقیم مورد تجربه قرار می‌گیرد.^{۸۲} بدین ترتیب، وی علی‌رغم اعتقاد به تمایز فرایندهای طبیعی خارجی و فرایندهای درونی و قیاس ناپذیری آنها، که موجب شده حیطة معرفت انسان نسبت به هر یک متفاوت باشد، منکر تأثیر اولی بر دومی نیست.^{۸۳} نحوه تأثیر این دو فرایند بر یکدیگر را دیلتای ناشی از اثر بخشی وجود طبیعی و اندام وارگی انسان نسبت به حیات ذهنی و روانی او می‌داند.^{۸۴} به همین دلیل، دیلتای شناخت در علوم انسانی را تا حدود زیادی در برگیرنده امور واقع طبیعی و مبتنی بر شناخت طبیعت دانسته است.^{۸۵} از نظر وی علوم طبیعی، از دو جهت پایه و اساس علوم علوم انسانی به شمار می‌رود: اول آنکه که طبیعت هر فرد انسانی یا به تعبیر او «واحد روان تنی» را تنها از طریق زیست‌شناسی می‌توان مورد مطالعه قرار داد، دوم اینکه فعالیت‌ها و رفتارهای انسان به واسطه طبیعت مادی او و تحت تأثیر قوانین طبیعت صورت می‌گیرد.^{۸۶} دیلتای به دلیل برخورداری انسان از دو بعد طبیعی و روحی برای هر یک از آنها سپهری را تصویر می‌کند که انسان در رفتارهای متنوع خویش متناسب با هر یک از دو سپهر زندگی می‌کند.^{۸۷} تداخل شناخت در علوم طبیعی، با شناخت در علوم انسانی و اینکه طبیعت ما را به مواد لازم برای عمل مجهز می‌کند، بر همین اصل استوار است.^{۸۸}

۲. مابعدالطبیعه خود پدیده‌ای محدود به شرایط تاریخی است. پدیده‌های دیگری از حیات ذهنی بر این پدیده، در نظام غایت‌مند رشد عقلانی انسان، مقدم یا حداقل همراه‌اند. این

پدیده‌های دیگر مشتمل هستند بر: دین، اسطوره، الهیات (کلام)، علوم طبیعی خاص، علوم خاص مربوط به واقعیت اجتماعی - تاریخی و سرانجام، خود اندیشی و معرفت‌شناسی.^{۸۹}

۳. مابعدالطبیعه تک‌خدایی قدیم و قرون وسطا «منطق‌گرایی» در باب طبیعت، فرض مسلم اول تلقی می‌شد و منطق انسانی فرض مسلم دوم. انطباق این دو فرض، فرض مسلم سوم را به وجود می‌آورد. این وضع باید توسط حلقه پیوندی تبیین می‌شد. ارسطو ویژگی‌های بنیادی این تبیین را با این نظریه خود فراهم می‌آورد که عقل الهی حلقه اتصال بین منطق‌گرایی در باب طبیعت را، که متکی بر این عقل است و منطق انسانی برآمده از همین عقل را تشکیل می‌دهد.^{۹۰}

۴. متناسب با پیشرفت شناخت انسان از طبیعت، قدرت یک بنیاد خدایی (توحیدگرایی)، به تدریج کم‌تر و کم‌تر الزام آور شد. اسپینوزا فرمول ساده‌تری طرح کرد که به موجب آن، «عقل الهی» به عنوان واسطه حذف شد. بنیاد مابعدالطبیعه اسپینوزا عبارت بود از: خودیقینی ناب ذهن منطقی که آگاهی روشمند آن، واقعیت را به سوی شناخته شدن نزد این ذهن، سوق می‌داد. این، همان خودیقینی است که دکارت آن را به عنوان اولین مرحله از یک جهت‌گیری جدید فاعل شناخت (سوژه) به سوی واقعیت، مشخص کرده بود. از لحاظ محتوا، اسپینوزا تصور دکارتی نظام مکانیکی کل طبیعت را به یک جهان‌بینی همه‌خدایی بدل کرد. بدین ترتیب، اندیشه نفس کلی طبیعت به اندیشه وحدت (اینهمانی) حرکات مکانی و فرایندهای نفسانی تغییر شکل یافت... بدین ترتیب، خدا به عنوان موجودی متمایز از جهان حذف شد.^{۹۱}

۵. از نظر دیلتای، مابعدالطبیعه می‌تواند تجربه‌های برونی و درونی را فقط به واسطه تصورات به هم پیوسته از محتویات این تجربه‌ها - مانند تصور از جوهر و علیت - به یکدیگر پیوند دهد. اما از آنجا که نمی‌توان این تصورات را به روشنی و به یک معنای واحد تعریف کرد، مابعدالطبیعه ممتنع است. ... حتی مفهومی که از «شیء» در ذهن ماست نمی‌تواند روشن گردد. چگونه واحدی که عمل می‌کند و متحمل می‌شود و کیفیت‌ها و احوال گوناگون، ذاتی آن است، می‌تواند از این جنبه‌های خود متمایز گردد؟ چگونه آنچه دوام و استمرار دارد می‌تواند از حالات عارض بر آن متمایز باشد؟ و

بالآخره چگونه می‌توان این واحد مستمر را به عنوان چیزی که در گوشه‌ای از فضای ممتد تقرر دارد، تصور کرد؟ هر شیء متحیزی تقسیم‌پذیر است. بنابراین، من هرگز نمی‌توانم در آن شیء، واحدی تقسیم‌ناپذیر - یعنی جیء لایتجزا - پیدا کنم که اجزا و اشیا را پیوسته به هم نگه می‌دارد. با این حال، وقتی شیء را از مکان انتزاع کنیم، تمام کیفیات حسی آن معدوم می‌گردد. وحدت شیء نمی‌تواند به عنوان صرف تجمع انطباعات گوناگون در ادراک و تداعی تبیین گردد؛ زیرا درست برعکس، این وحدت مبین انسجامی درونی است. به موجب این مشکلات بود که مفهوم جوهر شکل گرفت و بسط یافت. مفهوم «جوهر» از نیاز به معقول کردن ثباتی که در هر شیء به عنوان واحدی ماندگار می‌یابیم، برخاست. و از نیاز به استفاده از این ثبات در حل مسئله انتساب اطباعات متغیر، به چیزی همیشگی که در آن این تغییرات، به وحدت می‌رسند. اما چون مفهوم «جوهر» چیزی نیست جز تفصیل و بسط علمی مفهوم «شیء»، به شکلی هر چه روشن‌تر تمام مشکلاتی را که در این مفهوم وجود دارد، نشان می‌دهد.^{۹۲}

۶. مشکلات مشابهی در مورد مفهوم «علیت» نیز وجود دارد. در اینجا نیز صرف تداعی نمی‌تواند فرمولی تدوین کند که منظور ما را از علت در مفهومی که از عناصر آشکارا مشخص، اعم از حسی یا عقلی تشکیل شده است، بیان کند. پس معلوم می‌شود که مفهوم مابعدطبیعی علیت نیز صرفاً ابزاری اکتشافی برای مهار کردن تجربه‌های خارجی است؛ زیرا علم طبیعی فقط می‌تواند آنچه را از عناصر تجربه خارجی و اعمال فکری‌ای که این عناصر را به کار می‌برند، به دست آمدنی است به عنوان مقومات نظام شناختی‌اش تصدیق کند.^{۹۳}

۷. نظریه شناخت کانت، که انتزاعات مابعدالطبیعه را برای اهداف مربوط به معرفت‌شناسی به کار گرفت، مدعی شد که در اینجا می‌تواند توقف کند. این مفاهیم آنگاه نظامی استوار، اگرچه درون ذهنی، از نمودها را ممکن می‌ساختند.^{۹۴}

۸. اگر مفاهیم «جوهر» و «علیت» صورت‌های خود عقل بودند، به این عنوان می‌بایست برای عقل کاملاً روشن می‌بودند. مصادیق این روشنی عبارت است از: رابطه کل با اجزای خود و مفاهیم وحدت (این همانی) و مغایرت. در تفسیر این مفاهیم، هیچ نزاع و اختلافی وجود ندارد. در مورد مفهوم وحدت شخص (ب) فقط می‌تواند همان گونه

بیندیشد که شخص (الف) می‌اندیشد. روشن است که مفاهیم «جوهر» و «علیت» از این نوع نیستند. در آنها هسته تاریکی از واقع شدگی هست که قابل تحلیل به عناصر حسی یا عقلی نیست. این مفاهیم را نمی‌توان مثل مفاهیم عددی به وضوح به عناصر اولیه‌شان تجزیه کرد. در واقع، تحلیل آنها به منازعات بی‌پایان انجامیده است. چگونه موضوعی ماندگار، که کیفیات و فعالیت‌هایش تغییر می‌کند، می‌تواند به عنوان فاعل یا عاملی تصور گردد که خود متحمل این تغییرات نمی‌شود؟ عقل چگونه می‌تواند این ادعا را درک کند؟^{۹۵}

۹. اگر جوهر و علیت این گونه صور پیشینی عقل بودند، چنان که کانت ادعا کرده است، در این صورت فرآورده خود عقل بودند. در این صورت هیچ جزیی از این صور فکر نمی‌توانست از دست برود یا جای خود را به جزیی دیگر بدهد. اما فکر اسطوره‌ای در علت‌ها، نوعی پویایی خودانگیخته و قدرت روحی فرض می‌کرد که دیگر جزیی از مفهوم ما از علت در طبیعت نیست. عناصری که در آغاز ذاتی علل تصور می‌شود، تدریجاً حذف شده و با عناصر دیگری جایگزین شده است. چنان که فرایند انطباق مفهوم اولیه با جهان خارج استمرار یافته است. این مفاهیم، دارای تاریخ رشد و تکامل هستند.^{۹۶}

۱۰. دلیل واقعی اینکه چرا مفاهیم «جوهر» و «علیت» نمی‌توانند از تعریف صریح و متمایز برخوردار باشند، آن است که از منظر پدیدارشناسی، اشیاء فقط قابل اشاره‌اند. معرفت‌شناسی وظیفه اثبات این اشیاء را بر عهده دارد. اما منشأ واقعی این دو مفهوم، در کلیت قوای ذهنی ما قرار دارد. در خودآگاهی زنده تام و تمامی که تأثیر غیرتجربه می‌کند، نیازی نیست که انتقال متعاقبی از خودآگاهی به عالم خارج را فرض کنیم که چیزی است فی نفسه فاقد حیات و فقط در تفکر اسطوره‌ای حیات پیدا می‌کند. اما آنچه در کلیت قوای ذهنی داده شده است، هرگز به نحو تمام و کامل توسط عقل قابل توضیح نیست. به این طریق می‌توان تمام خواصی را توجیه کرد که این دو مفهوم جوهر و علیت در گذر تاریخ مابعدالطبیعه از خود نشان داده‌اند. همچنین، می‌توان این نکته را دریافت که هر حرکتی که در آینده از عقل سرزند، در مقابل این خواص به همان اندازه ناتوان خواهد بود. پس علم طبیعی اصیل این مفاهیم را به عنوان صرف

نشانه‌هایی برای Xای که عنصری ضروری در محاسبات آن است، تلقی خواهد کرد. آن‌گاه تکمیل این رویه در تحلیلی از آگاهی خواهد بود که نشان دهنده ارزش اصیل این نشانه‌ها باشد و دلایل اینکه چرا این نشانه‌ها برای محاسبات علوم طبیعی ضروری‌اند.^{۹۷}

۱۱. نزد دلتای وضعیت علوم انسانی در قبال این مفاهیم کاملاً متفاوت است. این علوم به درستی فقط آن چیزی را در مفاهیم جوهر و علیت حفظ می‌کنند که در خودآگاهی و تجربه درونی داده شده است. هر چیزی را که از انطباق این مفاهیم با جهان خارج ناشی شده باشد، حذف می‌کنند. پس علوم انسانی ممکن است هنگام توصیف متعلقات خود از این مفاهیم استفاده مستقیم نکنند. این نوع استفاده، غالباً برای این علوم زیان آور بوده است. محققاً این علوم هرگز از این نوع استفاده سود نبرده‌اند؛ زیرا این مفاهیم انتزاعی، هرگز نتوانسته‌اند در باره طبیعت انسان چیزی بیش از آنچه قبلاً در خودآگاهی ما، به ما بیاموزند. حتی اگر مفهوم جوهر مثلاً بر نفس قابل اطلاق بود، باز هم نمی‌توانست خلود نفس را به عنوان بخشی از نظام مفاهیم دینی به اثبات برساند. کسانی که بازگشت نفس به سوی خدا را دنبال می‌کنند، باید قبول کنند که آنچه کائن شده است، می‌تواند فاسد نیز گردد یا آنچه در جریان صدور از اصل خود جدا افتاده است، می‌تواند به وحدت اولیه بازگردد. با این حال، اگر فرضیه خلقت یا صدور جواهر نفس از خدا نفی گردد، آن‌گاه جوهر نفس مستلزم نظم جهانی بدون خدا خواهد بود. پس نفوس، خواه به تنهایی بدون خدا، یا به طور مستقل در کنار او، خودشان خدایانی ناقص خواهند بود.^{۹۸}

۱۲. دلیل دیگری بر اینکه مابعدالطبیعه به عنوان یک علم ممکن نیست، آن است که یک نظام جامع معین و عینی واقعیت، که طارد نظام‌های ممکن دیگری از این نوع باشد، قابل اثبات نیست. این نظام جامع یا باید از حقایق پیشینی استنتاج شده باشد، یا در داده‌ها باشد. استنتاج پیشینی غیر ممکن است. کانت عملاً آن نوع نظام مفاهیم و حقایق پیشینی را، که قبلاً ارسطو و دکارت در سر پخته بودند، پروراند. بنابراین، وی آخرین نتیجه مابعدالطبیعه را که تمایل فزاینده به انتزاع است، اخذ کرد. کانت با شیوه‌ای غیرقابل ابطال اثبات کرد که حتی تحت این شرط انتزاع، کاربرد عقل ما فقط تا

متعلقات تجربه ممکن پیش می‌رود. اما موقعیت مابعدالطبیعه، شاید حتی تا آن حدی هم که کانت فرض می‌کرد، مساعد نباشد. اگر جوهر و علیت مفاهیمی قابل تعریف به معنای واحد نباشند، بلکه تعبیرات غیرقابل تحویل امور واقع آگاهی باشند، در این صورت، کلاً به کار استنتاج منطقاً ضروری یک نظام جهانی نمی‌آیند.^{۹۹} به نظر می‌رسد، برای مقایسه دیدگاه‌های مبنایی صدرا با دیلتای، تصویر ارائه شده از آراء دیلتای تا بدینجا کافی باشد.

آراء ملاصدرا

برای بیان دیدگاه صدرا، در خصوص محورهایی که به تبیین هر چه بهتر علوم انسانی می‌انجامد، نمی‌توان تنها به موضوعاتی اشاره نمود که مستقیماً می‌تواند رافع مشکلات و دشواری‌هایی باشد که افرادی چون دیلتای را وادار نمود تا از مابعدالطبیعه به معنای ارسطویی آن، به عنوان گزینه‌ای مناسب برای بنیاد علوم طبیعی دست بشویند، بلکه آنچه در این میان بسیار مهم است، نوعی حیات و زیست در عمق معانی و مفاهیمی است که به طور کلی گستره فکر و اندیشه صدرا را تشکیل می‌دهد. پیش از هر چیز، باید به این نکته توجه نمود که در نظام فلسفی صدرا، بسیاری از اندیشه‌های ارسطویی و یا سینیوی نقد می‌شود. البته انتقادات صدرا بر ارسطو و ابن‌سینا، اگرچه تا حد تشکیل یک نظام فلسفی متفاوت پیش می‌رود، اما منجر به تغییر کامل ادبیات و ایجاد یک زبان فلسفی کاملاً متفاوت نمی‌گردد، اینکه دلیل این امر چیست و آیا چنین خصوصیتی خود اشاره به ماندگاری ظواهر، علی‌رغم تغییر گوهر و نهاد اشیاء هست، یا نه؟ خود بحثی مستقل را می‌طلبد. اما ملاصدرا از جمله فیلسوفانی است که علی‌رغم پذیرش عالم واقع و کثرت آن، نوعی وحدت و پیوستگی را میان واقعیت‌های عالم قائل است. وی نه وحدت را انتزاعی‌تر از کثرت می‌بیند و نه کثرت را انتزاعی‌تر از وحدت. از نظر وی، هر دوی این امور به جنس و سنخ واقعیت باز می‌گردد،^{۱۰۰} واقعیتی که دارای مراتب متعددی است که در عین تعدد، از یک وحدت واقعی ذو اثر برخوردار است. این واقعیت واحد، از کرانه‌ای وسیع برخوردار است که یک سوی آن را واقعیتی به غایت ضعیف تشکیل می‌دهد، به گونه‌ای که خود به تنهایی از هیچ فعلیتی برخوردار نیست و همواره در ضمن واقعیت‌های دیگر فعلیت می‌یابد. در از سوی دیگر، واقعیتی قرار گرفته که از هر جهت مستقل و بالفعل است و

موجب قوام سایر مراتب واقعیت می‌باشد.^{۱۱} از جمله واقعیت‌هایی که مورد توجه صدرای در مراتب واقع می‌باشد، عبارت است از: واقعیت انسان. انسان اگرچه در بستر زمان، مکان، ماده و استعداد تحقق می‌یابد، اما به دلیل اصل مهم تحول و ناآرامی نهاد طبیعت خویش، می‌تواند مدارج کمال و تحول را در حدی طی کند تا مراتب مافوق وجود مادی خویش را در نوردد. مهم‌ترین عنصر در این تحول عبارت است از: حقیقت نفسانی یا روح انسانی که بر پایه معرفت به رشدی قابل توجه دست می‌یابد. تحقق معرفت از هر سنخی که باشد، مهم‌ترین عاملی است که انسان را با مراتب مافوق وجود مادی او پیوند می‌زند.

از نظر صدرای، اگرچه معرفت از اقسام متعددی چون معرفت حسی، خیالی، عقلی، حضوری برخوردار است، اما ریشه همه این معرفت‌ها یکی است؛ چرا که همه این موارد، مراتب گوناگون یک حقیقت واحدند.^{۱۲} وی برای تجربه و حس، به تنهایی ارزش معرفتی قائل نیست.^{۱۳} از دیدگاه وی تجربه اصالت ندارد. به همین دلیل، آنجا که تفاوت میان «علم» و سایر اصطلاحاتی که برخی با «علم» مترادف گمان نموده‌اند سخن می‌گوید، از «خبر» یاد می‌کند که مراد از آن، معرفتی است که در اثر تجربه حاصل می‌گردد.^{۱۴} وی اکتفاء به معرفت تجربی نسبت به اشیاء مادی را تنها منحصر به کسانی می‌داند که از ضعف ادراک برخوردارند و از حقیقت، تنها به مراتبی، که مشحون از محدودیت‌ها و حدود علمی هستند، اکتفا کرده‌اند.^{۱۵} وی معرفت تجربی را مقدمه و وسیله برای دستیابی انسان به مدارج بالاتری از معرفت می‌داند که روشنی و انوار تابناکی برای طی طریق انسان در مسیر استکمالی خود به حساب می‌آید و اصطلاح «علم» را فقط در مورد آن می‌توان به کار برد.^{۱۶} انسان در این مسیر، با کسب هر نوع معرفت حقیقی، از فیوضات و ارتباط و اتصال با امر ماورایی برخوردار است که منشأ همه کمالات و واقعیت تمامی امور است. به این ترتیب، کاملاً طبیعی است که کسانی چون ملاصدرا، برای علوم طبیعی و تجربی اصالتی قائل نباشند و همت اصلی خویش را مصروف تمرکز بر این علوم قرار ندهند. به عبارت دیگر اگر، توجه به عالم مادون برای انسان اهمیت داشته باشد، تنها از این جهت است که مبنایی برای وصول به عوالم مافوق باشد و نگاه به عالم ماده و حس، نگاهی نفسی و اصالی نیست، بلکه نگاهی ابزارری و طریق است برای دستیابی به اصل «حکمت» و «سعادت» که دائر مدار فهم مبدا و معاد است.^{۱۷} صدرای در جایی، فهم عالم ملکوت را ناشی

از خروج روح انسان از بطن عالم ملک و نیز تولد روحانی انسان بعد از موت از عالم سفلی دانسته است.^{۱۰۸} بر این اساس، می‌توان دریافت چرا اکتفا نمودن به ادراکات غیرعقلی از نظر صدرا، باقی ماندن بر قصور نفس و عجز و ضعف در ادراک به شمار می‌آید.^{۱۰۹}

مشابهت‌های دیدگاه صدرا و دیلتای

علاوه بر آنچه گفته شد، دیدگاه صدرا در مواردی با دیدگاه دیلتای مشابهت‌های نزدیکی دارد. از جمله،

صدرا نیز همچون دیلتای، گاه تجربه را به معنایی عام به کار می‌برد تا هم شامل تجربه‌های حسی شود و هم شامل تجربه‌های درونی و روحی.^{۱۱۰}

صدرا نیز ملاک وحدت علم به معنای سیستماتیک کلمه را بر خورداری از موضوعی واحد با ملاحظه مبادی تصوری و تصدیقی خاص می‌داند. بر این اساس، می‌توان وحدت هر یک از علوم انسانی بر مبنای دیدگاه او را توجیه و تحلیل نمود.^{۱۱۱}

وی همچون دیلتای در هر یافته علمی، نوعی حیات و زیستن - بودن توأم با درک و شعور و توانایی - آن هم صرفاً برای نفس و عقل و نه حس یا تجربه یا هر امر دیگری^{۱۱۲} به معنای شهودی کلمه را قائل است.

از دیدگاه صدرا، فهم امری است مساوق وجود؛ یعنی وجود در هر موجودی، عین علم و سایر صفات کمالیه است، نه چیزی متفاوت و هر موجودی به میزان برخورداری از وجود و واقعیت، از فهم و درک بهره و نصیب دارد.^{۱۱۳} یکی از نتایج این نظریه مهم، قائل شدن به حیات و نفس و عقل برای همه موجودات عالم اجسام می‌باشد که مورد تصریح ملاصدرا قرار گرفته است.^{۱۱۴} البته باید به این نکته توجه نمود که از دید وی، نفس و عقل بسیاری از موجودات جسمانی در دو عالم ماوراء عالم تغییر و ماده متحقق‌اند که همین نفس و عقل موجب قوام و حفظ اجسام‌اند.^{۱۱۵} نفس، نقش حیاتی برای اتصال اجسامی که ذاتاً متغیرند بازی می‌کند. وی با استناد به سخن افلوپین، همین مطلب را ضمن اثبات، از معتقدات متقدمان از حکماء و فلاسفه نیز می‌داند.^{۱۱۶}

درست است که اصطلاح «تاریخ» در ادبیات فلسفی ملاصدرا بروز و ظهور ندارد، اما ارتباط علوم جزئی و علم کلی (فلسفه)، آن هم با این مینا، که تفاوت جدی میان تجربه و حس بر مبنای تاریخی شدن ادراکات حسی وجود دارد، از دید وی مغفول نمانده است. به

عبارت دیگر، تعریف تجربه در نزد ملاصدرا نشان می‌دهد که تفاوت تجربه و حس در یک ویژگی مهم است: نوعی عقلانیت با امکان تکرار معرفت حسی در طول زمان، که در صرف احساس یا تخیل وجود ندارد و قطع بسیاری از علائق و پیوندهای جزئی میان مدرک حسی برای تحقق مدرک تجربی.^{۱۱۷} البته در این تاریخی شدن، میزان و درازای زمان اهمیت زیادی ندارد. در عین حال، غایت حصول معرفت، دستیابی به ذوات کلی عالم است، نه صرف امور شخصی و جزئی یا دیدگاه‌های شخصی و جزئی. تفاوت مهم میان نظر صدرا در خصوص ادراکات تجربی، با سایر فیلسوفان مسلمان پیش از او، این است که او فعلیت عنصر تکرار را در تحقق درک تجربی ضروری نمی‌داند. به این ترتیب، اگر افکار و اندیشه‌های اشخاص، که در طول زمان شکل گرفته است، توسط ذهن مدرک ملاحظه شده و با یکدیگر مقایسه گردد، از طریق شکل‌گیری ادراک حسی و تجربی که به وجود می‌آید، زمینه وصول به حقایق مورد درک ایشان توسط ذهن مدرک ایجاد می‌شود.^{۱۱۸}

وی صور محسوس را به تنهایی حاکی از حقیقت اشیاء نمی‌داند، بلکه معتقد است حقیقت اشیاء در زیر صور محسوس آنها پنهان است. این نفس است که با زمینه سازی حس می‌تواند جهت کشف این حقیقت به مراتب کمالی خویش، که همانا اتصال با منبع و منشأ همه حقایق است، دست یابد.^{۱۱۹} در این میان، آنچه بسیار مهم است نوعی موازنه میان محسوسات با معقولات است. جالب آنکه ملاصدرا فهم حقایق قرآنی را مبتنی بر درک چنین موازنه‌ای می‌داند.^{۱۲۰} با چنین تحلیلی، درک حاصل به دلیل اتصال به حقیقتی فراتر از اندیشه‌های مذکور، اما مرتبط با آنها، هیچ‌گاه خطر سقوط در گرداب نسبیت وجود نخواهد داشت.

از سوی دیگر، در نزد صدرا تمرکز و توجه انسان به حالت درونی خویش و سایر انسان‌ها از مهم‌ترین عواملی است که نتایج روشن‌تر و کامل‌تری را در حیطه تکامل معرفتی فراهم می‌آورد. از نگاه وی، انسان با شناخت خویش، آن هم نه به عنوان یک شخص منفرد و منفک از سایر انسان‌ها و جهان، بلکه به عنوان موجودی که در ارتباط مستمر و وثیقی با سایر حقایق وجودی طولی و نیز هم‌عرض خویش می‌تواند، عرصه معرفتی خویش را از خویشتن به حقیقت کل و اصول مربوط به آن پیوند دهد.^{۱۲۱} او منشأ چنین خصوصیتی را قرب نفس انسان به حق تعالی می‌داند. نفس در مسیر کمال خویش می‌تواند به جایی برسد

که همه موجودات عالم جزییی از آن شوند و قوهٔ چنین نفسی ساری در همه آنها و وجودش غایت همه مخلوقات گردد.^{۱۳۲} بنابراین، کاملاً روشن است که پیوند معرفتی میان نفس انسان و حق، زمانی ممکن است که نفس مدارج کمال روحانی را طی کرده باشد.^{۱۳۳} از این لحاظ، قرابت نزدیکی میان دیدگاه صدرا و ديلتای وجود دارد که معتقد است، درک کلی و عمومی پدیده‌های تاریخی ناشی از توان مفسر است برای پیوند زدن درک شخصی از واقعیت مورد نظر با مجموع نموده‌های حیات انسان و آثار آن، در ارتباط با اشیا و حوادث.

شاید بتوان از این دریچه نیز روان‌شناسی را در نزد صدرا، از همان اهمیتی برخوردار دانست که ديلتای بدان معتقد است. نکته مهمی که در این میان وجود دارد، درک بی‌واسطه انسان از خویشتن و حالات روحی خویش است که از دیدگاه صدرا در اصل با نوعی تجربه درونی یا شهودی امکان پذیر است. اگر حیات و وجود را دارای اصلی بدانیم که در هر لحظه، شأنی از شئون آن تجلی می‌کند، می‌توان تبیینی مشابه در فلسفه صدرايي از تجربه بی‌واسطه ديلتای نیز ارائه نمود. البته این تجلی، توسط ملاصدرا در ابعاد گوناگون زندگی اجتماعی تعقیب و پی‌گیری نشده است، اما امکان این پی‌گیری و تعقیب به راحتی وجود دارد.

نکته مهم دیگر، ارتباط میان روح یا نفس انسان با جنبه طبیعی و مادی وجود او است. ملاصدرا برخلاف ابن سینا و بسیاری از اندیشمندان پیش از خود، رابطه میان این دو جنبه را از نوع رابطه میان مراتب گوناگون یک حقیقت واحد می‌داند که در ابتدا کاملاً جسمانی و مادی است، اما با طی مدارج کمال، جنبه روحانی آن افزایش یافته تا جایی پیش می‌رود که می‌تواند از کلیه ابعاد و خصوصیات جسمانی مفارقت حاصل نماید. از این رو، نمی‌توان همچون برخی فیلسوفان، به تقدم نفس بر بدن قائل بود.^{۱۳۴} این به برداشتی که ديلتای از اتحاد روح و ماده داشته است، مشابهت دارد. ولی معلوم نیست که ديلتای در این خصوص، توانسته به عمق دقتی که صدرا از اتحاد بین روح و بدن داشته، دست یافته باشد. ملاصدرا در تفسیر خویش از حالات و خصوصیات انسانی، اصطلاح مقولات را به معنای کانتی آن به کار نبرده است. ولی از مجموع تعابیر و مباحث مطروح توسط وی می‌توان به موارد مشابهی دست یافت که کار را برای تبیین حالات گوناگون وجودی اشیا،

از جمله انسان تسهیل می‌نماید. ملاصدرا اگرچه به وحدت همه واقعیت در پرتو وجود معتقد است، ولی به دلیل شدت و ضعف مراتب طولی و عرضی وجود، امکان فهم این مراتب را از طریق مفاهیم معرفتی درجه دومی امکان پذیر می‌داند که خود مابه ازایی جدا و مستقل در عالم خارج ندارند، ولی تحقق آنها در ضمن واقعیت اشیاء، به نحو وجود رابط (غیرمستقل) می‌باشد. این مفاهیم و معقولات، به دلیل اشتغال بر نحوه محدودیت یا لاحدی اشیاء و واقعیات عینی، دستمایه‌های معرفتی مهمی در درک اشیاء خارجی می‌باشد. جالب اینکه، این مفاهیم با سایر مفاهیم درجه اول متفاوت بوده و در سیر تکامل ادراکی نفس، با نوعی تجربه درونی مورد درک قرار می‌گیرند.^{۱۲۵}

جواهر روحانی و جسمی و ارتباط میان آنها

ملاصدرا همه واقعیات را از سنخ وجود و موجود می‌داند.^{۱۲۶} چنان که تفاوت و تمایز آنها را ناشی از همان وجود دانسته است.^{۱۲۷} اینکه چگونه یک امر واحد، هم جهت اشتراک و هم جهت تمایز اشیاء را تشکیل می‌دهد، نزد وی با وحدت و کثرت تشکیکی مورد تبیین قرار گرفته است. به عبارت دیگر، اگرچه همه امور از سنخ وجودند، اما تفاوت میان آنها به اموری چون شدت و ضعف و تقدم و تاخر و ... باز می‌گردد که خود به اصل وجود بازمی‌گردد. به این ترتیب، برای فهم حقایق وجودی باید یا به آن شدت نهایی واقف گردید، تا به دلیل اشتغال شدت بر مراتب کمالی مندرج در مراتب ضعیف‌تر بدانها دست یافت، و یا باید به مراتب ضعیف‌تر پی برد، تا با نوعی تعالی معرفتی که خود بنیادهای وجودی خاصی را می‌طلبد تا حدی به درک مراتب شدیدتر توفیق یافت.^{۱۲۸} بیان این نکته لازم است که معرفت کامل‌تر در جایی تحقق می‌یابد که از فهم علت به فهم معلول نائل شویم.^{۱۲۹} از آنجا که طبق نظر صدرا، حصول فهم تنها از طریق تحقق نوعی ارتباط علی و معلولی امکان پذیر است،^{۱۳۰} پیوند میان مبحث علیت و مبحث ادراک از یک سو، و مباحث مراتب وجود، وضوح و تمایز می‌یابد.^{۱۳۱} مراتب وجود از رابطه علی و معلولی، به معنای حقیقی کلمه برخوردارند. همین رابطه مبنای مهمی است در درک اشیاء توسط ذهنی که با این رابطه آشنا می‌باشد. از نظر صدرا، حقیقت انسان را امر واحدی تشکیل می‌دهد که برخوردار از مراتبی تشکیکی است که تعبیر جسم و جسد یا نشأت مادی اشاره به پایین‌ترین این مراتب دارد و تعبیر نفس و روان، اشاره به مراتب متعالی آن.^{۱۳۲} بنابراین، وی

نفس و بدن را دو جوهر متباین و متمایز نمی‌داند. نکته جالب اینکه ملاصدرا، نفس را از بدو پیدایش مجرد نمی‌داند و آن را کاملاً مادی دانسته، چنان که بدن را هم در نهایت وجود خویش مادی صرف نمی‌داند.^{۱۳۳} این نکته تأکیدی است جدی بر وحدت میان نفس و بدن. بر این اساس، اشکالی که بر نظریه کسانی چون دکارت در مورد نحوه تأثیر جوهر روحانی بر جوهر مادی و جسمانی وارد شده بر نظریه صدرا وارد نیست؛ چرا که وی این دو را اساساً دو جوهر متمایز و متباین نمی‌داند. نکته مهمی اینکه کاربرد تعبیر جسمانی و روحانی در مورد بدن و نفس، تنها اشاره‌ای است به اختلاف مراتب و نه تبیین تباین جوهری میان آن‌ها. این انتخاب بر اساس پیوند میان ظرفیت‌های فهم و درک بر اساس پیشینه فلسفی این بحث با حقیقتی است که از درون و به نحوی شهودی یا به تعبیر دیلتای، تجربه زیسته قابل فهم است. جالب اینکه صدرا یان با کاربرد وجود ظلی (ذهنی) و وجود عینی، به تمایز میان مفاهیم حاکی از واقع با واقعیات عینی و در عین حال تأثیر و تاثر میان آن دو تفتن یافته‌اند.^{۱۳۴} البته به دلیل نوع رابطه وجودی میان این دو (مراتب متعدد یک حقیقت واحد)، شاید نتوان آنها را از سپهری متفاوت نسبت به یکدیگر برخوردار دانست.

مابعدالطبیعه و مشمولیت قانون تغییر

ملاصدرا اساساً معرفت را امری مجرد قلمداد کرده و در عین حال، میان معرفت حقیقی و جهل مرکب قائل به تفاوت و تمایز است. وی جوهره عالم مادون (پایین‌ترین مراتب وجود) را به دلیل ضعف حداکثری برخوردار از ثبات نمی‌داند و معتقد است: نهاد این مرتبه عین تحول است و تحول چیز جز تعلق به مرتبه سافل واقعیت نمی‌باشد.^{۱۳۵} وی درک انسان را امری متکامل می‌داند که تغییر استکمالی آن ناشی از پیوند نفسی است که خاصیت درک را باید به آن با بدن و طبیعتی که با آن نفس رابطه اتحادی دارد، نسبت داد. حقیقتی که آن را «مابعدالطبیعه» نام دارد به نحو تام و تمام در وجود بسیط و غیر ناقصی متحقق است که انسان در مسیر استکمال خویش، در واقع رابطه وجودی خویش با آن را کامل می‌سازد.^{۱۳۶} این حقیقت، نقش مستقیم در شکل‌گیری ادراکات عقلی و نقش غیرمستقیم در شکل‌گیری ادراکات غیرعقلی دارد.^{۱۳۷} به این ترتیب تفکر، اندیشه و قواعد حاکم بر آن و نیز استفاده از اعضا و ابزارهای حسی در کنار رفتارها و اعمال دیگری که

معرفت را هستند، همگی اموری هستند جنبه مقدمی نسبت به حصول این ارتباط را تأمین می‌کنند.^{۱۳۸} این درک، اگر به نحو صحیحی صورت گیرد، هر می بودن هستی و منتهی شدن آن از یک سو، به یک رأس، که از وحدت مطلق فوق تصور برخوردار است، و از سوی دیگر، به قاعده‌ای که از کثرتی فوق تصور برخوردار است را در بر خواهد داشت. در عین حال، با توجه به مباحث پیشین نباید این دو رأس را متباین به معنای ارسطویی کلمه دانست، بلکه تباین آنها از نوع تباین وجود رابط و مستقل است. قواعد اندیشه و قواعد آن در مورد امور طبیعی و امور الهی، با توجه به رابطه وجودی میان آنها از نوعی همسانی و یکپارچگی برخوردار است.

تغییر در جهان

ملاصدرا تفسیر خاصی از تغییر و تحول و حرکت در جهان ارائه کرده است. بر اساس دیدگاه وی تغییر، ضعف وجودی پایین‌ترین مراتب واقعیت است که نمی‌توان آن را خصوصیتی عارضی مربوط به موجودات این رده دانست. اصل وجود موجودات در این مرتبه، توأم با تغییر است، نه اینکه تغییر و تحول را امری عارض و حاصل بر واقعیت آنها بدانیم.^{۱۳۹} این نوع تحول، که او از آن تعبیر به حرکت جوهری کرده است، در عین آنکه تغییر و تحول ذاتی و نهادی و جوهری است، از نوعی ثبات برخوردار است.^{۱۴۰} که برای فهم آن می‌توان از دوام تحرک استفاده نمود. از آنجا که تغییر مستلزم ناپایداری و دوام نقطه مقابل آن است، با توجه به صحیح بودن تعبیر دوام حرکت، متحرک تا زمان وصول به غایت حرکت، می‌توان دریافت در هر حرکت امر ثابتی وجود دارد. که البته جهت ثبات آن با جهت تحول و تغییر متفاوت است. مهم‌ترین جنبه‌های ثبات این حرکت، یکی پیوستگی میان اجزای آن است و دیگری وحدت ناشی از وحدت فعلیت منتها.^{۱۴۱} از نظر صدرا، حرکت جوهری و نهادین عالم یک حرکت واحد است که از مبدی واحد آغاز گشته و تا مقصدی واحد استمرار خواهد یافت. تمامی تغییرات متنوع و متعددی که در عالم مشاهده می‌شود، تنها وجهی محدود از این حرکت بزرگ و همه جانبه است. انسان خود از این تحول برخوردار است و اثر معرفتی این تحول در او، استکمال نفس او در مراتب معرفت است.^{۱۴۲} در نتیجه، هر چه انسان در ابعاد معرفتی به معنای مابعدالطبیعی کلمه رشد و تعالی یابد، بهتر می‌تواند عظمت آن امر عظیم و بزرگ را درک نماید. تحقق معرفت که خود

حقیقتی غیرمادی دارد، ناشی از توجه به جنبه ثبات این حرکت بزرگ یا بخشی از آن می‌باشد. البته انسان‌ها به تجربه دریافته‌اند که لازم نیست هر حرکتی را مشاهده نمود؛ چرا که حرکت‌های متعددی وجود دارد که به دلایلی از جمله کندی حرکت قابل مشاهده نیستند. به این ترتیب، حرکت جوهری و نهادین در نزد صدرا، از طریق اعضا و قوای حسی قابل تشخیص نیست و تنها با اشاره عقلی می‌توان آن را دریافت. لازم به یادآوری است که مفاهیم چون جوهر در علوم برهانی از دیدگاه صدرا حاکی از ثبات وجودی‌اند و مفاهیم عرضی از تغییر و تحول وجودی قابل برداشت‌اند.

علیت

علیت نیز از جمله همان مفاهیم درجه دومی است که ناظر به خصوصیات وجود است، آنگاه که تکرار در آن را با وحدت مبدئی آن می‌سنجیم. از دیدگاه صدرا، به کار بردن این تعبیر در تبیین رابطه میان مراتب مادون وجود با مراتب مافوق آن، تعبیری حقیقی و صحیح است. علیت مشعر آن است که آنچه معلولش می‌خوانیم، ریشه وجودی و واقعی در امری دارد که علت نامیده می‌شود.^{۱۴۳} علیت اولاً و بالذات مربوط به رابطه وجودی موجودات در مراتب طولی وجود می‌گردد. در این تعبیر، معلول حقیقت خویش را وامدار علت است و صرفاً جلوه و ظهور علت.^{۱۴۴} اما اگر این مفهوم به اشیایی که چنین رابطه‌ای ندارند اطلاق می‌گردد. مقصود اشاره ضمنی به ارتباط اشیایی است که همگی معلول علتی واحدند. اما پیدایش آنها از علت واحد مستلزم تحقق شرایط و مقتضیاتی است که آنها و این شرایط با دید جامع وجودی یک واحد شخصی را به وجود می‌آورند.^{۱۴۵} به این ترتیب، هنگام استفاده از مفهوم علیت، باید به این تفاوت مهم توجه نمود.

نتیجه‌گیری

بسیاری از اشکال‌هایی که دیلتای بر مابعدالطبیعه ارسطویی به عنوان گزینه‌ای برای مبنا واقع شدن نسبت به علوم انسانی مطرح گردیده، مبتنی بر نارسایی نظام فلسفی ارسطو در تحلیل علیت، رابطه جوهر جسمانی و جوهر روحانی، ثبات و تغییر جواهر و تحلیل معرفت و انواع آن است. حکیم صدر المتالهین شیرازی، اتفاقاً در مورد تمام این محورها، از دیدگاه‌های متفاوتی برخوردار است و در تمامی آنها، آرای ارسطو را مورد نقد قرار داده،

آن هم به نحوی که می‌توان پرسش‌های کسانی مانند ديلتای را به نحوی مناسب پاسخ داد. آراء صدرا در هر یک از محورهای پیش گفته، با مشرب ارسطویی و سینیوی، تنها در جزئیات این محورها متفاوت نیست، بلکه تفاوت آنها کاملاً مبنایی است. این تفاوت اصولی، مقتضی اصالت هستی و وجود در کلیه تحلیل‌ها و اجتناب از اولویت ماهیات در این تحلیل‌ها، ذو مراتب بودن نفس انسان و تابع بودن وجود جسمانی انسان برای وجود روحانی وی، و نیز شأنیت اعراض برای جواهر، ذاتی بودن تحول برای کل کائنات مادی و برخوردارگی از یک حرکت واحد برای کل موجودات مادی، ذو مراتب بودن معرفت انسان و برخوردارگی ادراک حسی و تجربی از پایین‌ترین مراتب ادراک، تمایز دقیق میان معرفت‌های درجه اول و درجه دوم به معنای فلسفی آن، تحلیل وجودی علیت و رابط بودن کل موجودات نسبت به وجود مبدا و غایت این عالم، برخوردارگی کل عالم وجود از وحدت در عین کثرت و تکثر، و قواعد شخصیت و تشخیص وجود می‌باشد. بر این اساس، می‌توان با ترکیب دیدگاه مورد نظر ديلتای و مبانی مابعدالطبیعه صدرایی، پرونده جدیدی برای علوم انسان باز نمود.



پی‌نوشت‌ها

1. Wilhem Diltey

۲. ژولین فروند، *آراء و نظریه‌ها در علوم انسانی*، ترجمه علی محمد کاردان، ص ۷۰
۳. ویلهلم دیلتای، *مقدمه بر علوم انسانی*، ترجمه منوچهر صانعی دره بیدی، ص ۱۱۸.
۴. همان، ص ۱۶۲-۱۶۳ و ۱۶۵-۱۶۸ و ۱۷۸
۵. ر.ک: همان، ص ۱۱۷-۱۳۰
۶. ر.ک: همان، ص ۱۳۰-۱۳۹
۷. همان، ص ۱۱۸
۸. همان، ص ۱۱۹
۹. همان، ص ۱۱۹
۱۰. همان، ص ۱۱۸-۱۱۹
۱۱. همان، ص ۱۱۵ و نیز ر.ک: ۱۴۱-۱۴۳

12. historicist

۱۳. ویلهلم دیلتای، همان، ص ۱۰۳ و ۱۴۴
۱۴. همان، ص ۱۴۵-۱۴۶
۱۵. ژولین فروند، همان، ص ۷۱ و ۷۴.
۱۶. همان، ص ۷۷.
۱۷. همان، ص ۷۸.

18. understanding یا verstehen

۱۹. ویلهلم دیلتای، همان، ص ۱۰۷.

20. lived experienced

21. Vorstellung یا representation



۲۲. ژولین فروند، همان، ص ۷۲.
۲۳. ویلهلم دیلتای، همان، ص ۱۲۳.
۲۴. همان، ص ۱۷۰-۱۷۱
۲۵. ژولین فروند، همان، ص ۷۵؛ ویلهلم دیلتای، همان، ص ۱۵۰-۱۵۹.
۲۶. همان، ص ۷۸.
۲۷. ویلهلم دیلتای، همان، ص ۱۰۸ و ۱۰۹
۲۸. همان، ص ۱۷۹ و ۱۹۹
۲۹. همان، ص ۱۵۳
۳۰. همان، ص ۱۷۹
۳۱. ژولین فروند، همان، ص ۷۴.
۳۲. ژولین فروند، همان، ص ۷۵؛ ویلهلم دیلتای، همان، ص ۱۵۵.
۳۳. ژولین فروند، همان؛ ویلهلم دیلتای، همان، ص ۱۵۱.

۳۴. ژولین فروند، همان، ص ۷۱

۳۵. همان، ص ۷۲

۳۶. ویلهلم دیلتای، همان، ص ۱۴۶

۳۷. همان، ص ۱۴۶

۳۸. ژولین فروند، همان، ص ۷۹

۳۹. ویلهلم دیلتای، همان، ص ۲۸۱

۴۰. ر.ک: همان، ص ۲۷۹-۲۹۴

۴۱. همان، ص ۲۸۳

۴۲. همان، ص ۲۸۶

۴۳. همان، ص ۲۸۷

۴۴. همان، ص ۲۸۷-۲۸۸

۴۵. همان، ص ۲۸۸

۴۶. همان، ص ۲۸۹-۲۹۰

۴۷. همان، ص ۲۹۱-۲۹۲

۴۸. همان، ص ۲۹۳

۴۹. همان، ص ۲۹۲

۵۰. همان، ص ۲۸۲

۵۱. همان، ص ۳۰۰

۵۲. همان، ص ۳۰۲

۵۳. همان، ص ۳۰۱

۵۴. همان، ص ۳۰۲

۵۵. همان، ص ۳۰۳

۵۶. همان، ص ۳۰۳

۵۷. همان، ص ۳۰۳

۵۸. همان، ص ۳۰۴ و ۳۰۷

۵۹. همان، ص ۳۱۳

۶۰. همان، ص ۳۰۴

۶۱. همان، ص ۳۰۵

۶۲. همان، ص ۳۱۴

۶۳. همان، ص ۳۱۴-۳۱۵

۶۴. همان، ص ۳۱۶



۶۵. همان، ص ۳۰۵
۶۶. همان، ص ۳۱۳
۶۷. همان، ص ۳۱۹
۶۸. همان، ص ۳۲۰
۶۹. همان، ص ۳۲۱
۷۰. همان، ص ۳۲۱
۷۱. همان، ص ۳۲۱-۳۲۲
۷۲. همان، ص ۳۲۲
۷۳. همان، ص ۳۲۳
۷۴. همان، ص ۳۲۳
۷۵. همان، ص ۳۲۴
۷۶. همان، ص ۳۲۵
۷۷. همان، ص ۳۲۵
۷۸. همان، ص ۳۲۷
۷۹. همان، ص ۱۲۱-۱۲۲
۸۰. همان، ص ۱۲۲
۸۱. همان، ص ۱۲۲
۸۲. همان، ص ۱۲۲-۱۲۳
۸۳. همان، ص ۱۲۳ و ۱۲۶-۱۲۷
۸۴. همان، ص ۱۳۱ و ۱۳۳
۸۵. همان، ص ۱۳۰
۸۶. همان، ص ۱۳۶-۱۳۷، ۱۴۹
۸۷. همان، ص ۱۳۱ و ۱۳۲
۸۸. همان، ص ۱۳۶
۸۹. همان، ص ۲۹۳
۹۰. همان، ص ۳۴۵
۹۱. همان، ص ۳۴۵-۳۴۶
۹۲. همان، ص ۳۶۰-۳۶۲
۹۳. همان، ص ۳۶۳
۹۴. همان، ص ۳۶۳
۹۵. همان، ص ۳۶۳-۳۶۴



۹۶. همان، ص ۳۶۴
۹۷. همان، ص ۳۶۴-۳۶۵
۹۸. همان، ص ۳۶۶-۳۶۵
۹۹. همان، ص ۳۶۷-۳۶۶
۱۰۰. ملاصدرا، *الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعة*، ج ۲، ص ۸۲ و ۲۳۵ و ۳۱۰
۱۰۱. همان، ج ۷، ص ۲۵۷
۱۰۲. همان، ج ۳، ص ۳۸۳ و ۳۸۴
۱۰۳. ر.ک: همان، ج ۸، ص ۴۳
۱۰۴. ملاصدرا، *مفاتیح الغیب*، ص ۱۴۱
۱۰۵. ملاصدرا، *ایقاظ النائمین*، به کوشش محسن مؤیدی، ص ۲۴
۱۰۶. ملاصدرا، *الحکمة المتعالیة*، ج ۹، ص ۱۴۳؛ همو، *مفاتیح الغیب*، ص ۱۰۸-۱۰۹
۱۰۷. ملاصدرا، *اسرار الآیات*، به کوشش محمد خواجهی، ص ۲ و ۳۳
۱۰۸. ملاصدرا، *مفاتیح الغیب*، ص ۳۳۸-۳۳۹
۱۰۹. ملاصدرا، *الشواهد الربوبیة*، به کوشش سیدجلال‌الدین آشتیانی، ص ۳۲
۱۱۰. ملاصدرا، *مفاتیح الغیب*، به کوشش محمد خواجهی، ص ۳۰۰
۱۱۱. ملاصدرا، *الحاشیة علی الهیات الشفاء*، به کوشش نجفقلی حبیبی، ص ۱۹
۱۱۲. ملاصدرا، *الحکمة المتعالیة*، ج ۳، ص ۴۹۸-۵۰۰
۱۱۳. همان، ج ۳، ص ۵۰۰؛ همو، *الشواهد الربوبیة*، ص ۷
۱۱۴. ملاصدرا، *الشواهد الربوبیة*، ص ۱۴۷ و ۱۴۸
۱۱۵. همان، ص ۱۵۰
۱۱۶. همان، ص ۱۵۰-۱۵۱
۱۱۷. ر.ک: ملاصدرا، *الحکمة المتعالیة*، ج ۳، ص ۴۹۸-۴۹۹
۱۱۸. همان، ج ۳، ص ۳۸۴، ج ۹، ص ۱۴۳
۱۱۹. ملاصدرا، *مفاتیح الغیب*، ص ۳۰۲
۱۲۰. همان، ص ۳۱۵
۱۲۱. ملاصدرا، *الشواهد الربوبیة*، ص ۲۳۰-۲۳۱ و ۳۵۹
۱۲۲. همان، ص ۲۴۴-۲۴۵
۱۲۳. همان، ص ۲۱۴ و ۲۱۷-۲۱۸
۱۲۴. همان، ص ۲۲۱-۲۲۳
۱۲۵. ر.ک: ملاصدرا، *الحکمة المتعالیة*، ج ۱، ص ۳۳۲-۳۳۴، ج ۳، ص ۴۲۵، ج ۴، ص ۱۸۸-۱۹۰
۱۲۶. همان، ج ۱، ص ۳۸-۳۹، ج ۵، ص ۲

۱۲۷. همان، ج ۱، ص ۶۸.
۱۲۸. ملاصدرا، *ایقاظ النائمین*، به کوشش محسن مؤیدی، ص ۲۷؛ همو، ۱۹۸۳م، ج ۳، ص ۳۸۷-۳۸۸ و ۳۹۵
۱۲۹. همان، ص ۳۹؛ همو، *الحکمة المتعالیة*، ج ۳، ص ۳۸۷
۱۳۰. ملاصدرا، *الشواهد الربوبیة*، ص ۳۲؛ ملاصدرا، *الحکمة المتعالیة*، ج ۳، ص ۳۸۴.
۱۳۱. ملاصدرا، *الحکمة المتعالیة*، ج ۳، ص ۳۶۲-۳۶۳
۱۳۲. همان، ج ۸، ص ۵۱، ج ۳، ص ۵۱۰؛ ملاصدرا، *الشواهد الربوبیة*، ص ۲۲۷-۲۲۹ و ۳۳۷-۳۴۰
۱۳۳. ملاصدرا، *الشواهد الربوبیة*، ص ۲۴۱ و ص ۱۶۶-۱۶۷
۱۳۴. ملاصدرا، *الحکمة المتعالیة*، ج ۱، ص ۲۶۶
۱۳۵. همان، ج ۵، ص ۴
۱۳۶. همان، ج ۳، ص ۳۶۵-۳۶۶، ۳۸۲، ۴۳۳، ج ۸، ص ۳۶۸-۳۶۹ و ۳۹۵؛ ملاصدرا، *الشواهد الربوبیة*، ص ۲۰۳
۱۳۷. همان، ج ۹، ص ۱۴۳؛ ملاصدرا، *سه رسائل فلسفی*، به کوشش سید جلال الدین آشتیانی، ص ۲۱۸ و ۲۲۱
۱۳۸. ملاصدرا، *اسرار الآیات*، ص ۳
۱۳۹. ملاصدرا، *الحکمة المتعالیة*، ج ۵، ص ۲، ج ۳، ص ۳۷
۱۴۰. همان، ج ۳، ص ۵۹-۶۰ و ۶۳
۱۴۱. همان، ج ۳، ص ۳۵-۳۶ و ۹۷
۱۴۲. ملاصدرا، *الشواهد الربوبیة*، ص ۳۳.
۱۴۳. ملاصدرا، *الحکمة المتعالیة*، ج ۲، ص ۱۲۷
۱۴۴. ملاصدرا، *ایقاظ النائمین*، ص ۲۷
۱۴۵. ملاصدرا، *مفاتیح الغیب*، ص ۴۲۳-۴۲۴



منابع

- دیلتای، ویلهلم، مقدمه بر علوم انسانی، ترجمه منوچهر صانعی دره بیدی، تهران، ققنوس، ۱۳۸۸.
- فروند، ژولین، آراء و نظریه‌ها در علوم انسانی، ترجمه علی محمد کاردان، تهران، نشر دانشگاهی، ۱۳۸۸.
- ملاصدرا، اسرار الآیات، به کوشش محمد خواجه‌ی، انجمن حکمت و فلسفه، تهران، ۱۳۶۰ش، الف.
- ملاصدرا، الحاشیه علی الهیات الشفاء، به کوشش نجفقلی حبیبی، تهران، بنیاد حکمت صدرایی، ۱۳۸۲.
- ملاصدرا، الحکمة المتعالیه فی الاسفار العقلیه الاربعه، بیروت، دار احیاء التراث العربی، ۱۹۸۳م.
- ملاصدرا، الشواهد الربوبیه فی المناهج السلوکیه، به کوشش سیدجلال‌الدین آشتیانی، مشهد، مرکز الجامعی للنشر، ۱۳۶۰ش، ب.
- ملاصدرا، ایقاظ النائمین، به کوشش محسن مؤیدی، تهران، انجمن حکمت و فلسفه، بی تا.
- ملاصدرا، سه رسائل فلسفی، به کوشش سیدجلال‌الدین آشتیانی، قم، دفتر تبلیغات اسلامی، ۱۳۸۷.
- ملاصدرا، مفاتیح الغیب، به کوشش محمد خواجه‌ی، تهران، موسسه تحقیقات فرهنگی، ۱۳۶۳.

