

تبیین رویکرد بدیع «پدیدارشناسی فهم» و احصای دلالت‌های آن در ساحت تعلیم و تربیت

هادی کهندل^۱ | داود سخنور^۲

چکیده

رویکرد پدیدارشناسی فهم در والاترین افق خود، خواستار درک چگونگی وقوع فهم و هم‌چنین چگونگی ارتقای فهم است. سوال اصلی این تحقیق که با روش توصیفی-تحلیلی انجام شده و روش گردآوری اطلاعات آن اسنادی و کتابخانه‌ای می‌باشد. این است که فهم چگونه حاصل می‌شود و ارتقا می‌یابد. یافته‌های تحقیق نشان می‌دهد که ما از دو سنخ فهم برخورداریم؛ یکی فهم حضوری (وجودی) که مبتنی بر مستغرق شدن هستی ما در هستی مطلق است. در این گونه معرفتی، متعلق معرفت ما وجود است که این فهم از هستی متناسب با میزان آگاهی فرد از نفس و هستی خویش ارتقا می‌یابد. سنخ دوم معرفت ما را فهم حصولی (مقولی) تکنون می‌بخشد. در این گونه معرفتی، متعلق معرفت ما ماهیات است نه وجود. می‌توان فهم مقولی را عقل جزئی و فهم وجودی را عقل کلی دانست که تنها آنگاه عقل جزئی کارایی حقیقی خود را در مسیر کشف معرفت به منصفه ظهور خواهد گذاشت که مرتبط با عقل کلی باشد. ضرورت طرح ایده نوین این است که هرگونه فهمی، حتی فهم خود وجود مبتنی بر درک چیستی خود فهم است. لذا قبل از هرگونه شناختی در باب هستی، بایسته است که بدواً به پدیدارشناسی خود فهم بپردازیم. دلالت‌های پدیدارشناسی فهم در عرصه تعلیم و تربیت را نیز، می‌توان هم در ساحت ابداع فنون تدریس و هم در قلمرو تربیتی استحصال نمود.

کلیدواژه‌ها: پدیدارشناسی، فهم (مقولی و وجودی)، صیرورت، دیالکتیک، تعلیم و تربیت

۱. دکتری فلسفه تعلیم و تربیت و استاد دانشگاه فرهنگیان، ایران

ایمیل: h.kohandel@modares.ac.ir

۲. پژوهشگر آموزش صلح در دانشگاه دورتمند آلمان

ایمیل: dawoodsokhanwar1@gmail.com



مقدمه

واژه پدیدارشناسی به معنای «چیزی که آشکار می‌شود» یا «چیزی که خود را نشان می‌دهد» است. به عبارت دیگر، فنومنولوژی، به شرح شیوه‌های مختلفی می‌پردازد که در آن‌ها اشیا می‌توانند پدیدار شوند. از نظر پدیدارشناسی، پدیدارها شیوه‌هایی هستند که اشیا در آن‌ها می‌توانند باشند. طریقی که اشیا پدیدار می‌شوند، بخشی از هستی آن‌ها است. اشیا آن‌گونه هستند که پدیدار می‌شوند و آن‌گونه که پدیدار می‌شوند، هستند. آنچه در این باب حائز اهمیت است این‌که حیوانات، شیوه‌ای در پدیدار ساختن دارند که از شیوه گیاهان متفاوت است؛ زیرا حیوانات در هستی‌شان با گیاهان متمایزند و این‌گونه است در باب سایر انواع موجودات. (ساکالوفسکی، ۱۳۸۸: ۵۷)

اگر تنها به ریشه کلمه اکتفا کنیم درواقع هرکسی به نحوی به مطالعه ظهور و نمود چیزی می‌پردازد و درنتیجه هرکسی که ظواهر چیزی را توصیف می‌کند، پدیدارشناسی انجام داده است. (دارتینگ، ۱۳۸۹: ۳) لیکن در معنای دقیق آن از نظر هوسرل، پدیدارشناسی کار توصیف، اکتشاف، تجزیه و تحلیل پدیدارها را به عهده دارد. پدیدارشناسی تنها در مقام آن نیست که به حقیقت پدیده‌های ذهنی دست یابد، بلکه می‌خواهد بداند این پدیدارها چه رابطه‌ای با ارگانیسم حسی، بدنی و عوامل محیطی دارند. درواقع پدیدارشناسی هم توضیح ذهن است و هم توضیح و تفسیر محتوا و موضوع ذهن. خواه آن موضوع وجود واقعی داشته و موافق با دنیای خارج باشد و خواه وجود واقعی نداشته و موافق با دنیای خارج نباشد. (میلر و برور، ۲۰۰۳: ۲۲۷)

هگل در «پدیدارشناسی روح» اصطلاح پدیدار را درنتیجه استعمال متداول به صورتی قطعی وارد سنت فلسفه می‌کند و شاید بتوان گفت او نخستین کسی است که فنومن را به مفهومی به کار می‌برد که دیگر صرف ظاهر و شبحی دور و جدا از باطن و ذات نیست. هگل از سویی چون افلاطون، شناخت ذوات را ممکن می‌داند و از سوی دیگر چون کانت و هیوم ذوات را متعلق به عالمی مفارق از ذهن نمی‌داند



بلکه آن‌ها را در حیطه همین جهان می‌بیند. به‌زعم هگل پدیدار، پرده و ظاهری که دیدار را پنهان کند نیست، بلکه هر پدیداری وجه و مرتبه‌ای از دیدار را آشکار می‌کند. هوسرل از این نظر که از پدیدار به دیدار ذات می‌رسد با او مشترک است. (جمادی، ۱۳۸۵: ۸۵)

کانت نیز مباحثی را در باب شناخت پدیدار و تقابل آن با شیئی فی‌نفسه عنوان ساخته که بسیاری از اخلاف او از قبیل هگل و فیخته از چنین تمایزی - البته غالباً از بعد سلبی آن - متأثر گشته‌اند. کانت غالباً از ایدئالیسم استعلایی به‌عنوان آموزه‌ای یاد می‌کند که بیان می‌دارد ما صرفاً واجد معرفت پیشینی از نمودها هستیم و نه اشیا چنانکه در خود هستند (اشیا فی‌نفسه). (اسکروتن، ۱۳۸۸: ۸۰)

با این‌همه این پدیدارشناسی کانت و هگل نیست که در سده بیستم به‌صورت یک نهضت فکری به نام پدیدارشناسی ادامه یافت، بلکه مبدع حقیقی آن ادموند هوسرل (۱۹۳۸-۱۸۵۹) بود که به این سازه منسوخ محتوای تازه‌ای بخشید. پس از او نیز شاگرد وقاد او هیدگر، پدیدارشناسی را در مسیری نوین که تأکیدش بر وجود است و نه بر آگاهی، چنان‌که هوسرل خواستار آن بود، هدایت نمود. مرلوپونتی نیز به‌مثابه فیلسوفی پدیدارشناس بر جنبه تن‌یافتگی آگاهی، تأکید می‌کرد؛ اما مطالبه ما از رویکرد پدیدارشناسی، اساساً متفاوت از سه دیدگاه مزبور است؛ زیرا تأکید ما بر پدیدارشناسی فهم و نه وجود و ذهن است. به عبارت آخری، درک چیستی «فهم»، مبنای هرگونه شناختی، حتی فهم خود وجود، است. لذا ما بدو می‌بایست به پدیدارشناسی فهم و نه پدیدارشناسی وجود و یا هر موجود دیگری [جهت فهم آن] پردازیم. لکن بایسته است که ابتدا به تشریح رویکردهای غالب که در بستر دیدگاه مزبور حیات یافته‌اند پردازیم و سپس به تبیین رویکرد نوین پدیدارشناسی فهم همت گماریم تا نقاط افتراق رویکرد نوین و رویکردهای مزبور پدیدار گردد. به‌طور کلی می‌توان دیدگاه‌های هوسرل و پس از وی هیدگر را مبنای دوگونه اصلی پدیدارشناسی دانست. (اشورث و چانگ، ۲۰۰۶: ۵) بر این اساس مجموعاً دورهیافت به پدیدارشناسی وجود دارد: پدیدارشناسی وجودی یا هرمنوتیکی منسوب به هیدگر و



پدیدارشناسی تجربی، متعالی یا روان‌شناختی متعلق به هوسرل؛ (موستاکاس، ۱۹۹۴) اما ما در این وجیزه بر آنیم تا از رویکرد دیگری در پدیدارشناسی سخن بگوییم که اصیل‌تر و نیز پیشینی‌تر از رویکردهای مزبور، از منظر نگاهی پدیدارشناسانه به هستی، به شمار می‌رود.

پدیدارشناسی استعلایی هوسرل

ادموند هوسرل^۱ از طریق درس گفتارهای برتانو، به آنچه در فلسفه اهل مدرسه با عنوان حیث التفاتی خوانده می‌شد، آشنایی حاصل کرد. نظریه حیث التفاتی بنیادی‌ترین اندیشه برتانو است که از عناصر اصلی پدیدارشناسی هوسرل به شمار می‌رود. برتانو خود مبدع این نظریه نبود، بلکه فقط آن را احیا کرد. درواقع ریشه این نظریه به آرای ارسطو مربوط است. ارسطو معتقد بود که در مواجهه با شیء صورتی از آن نزد ذهن حاصل می‌شود که هویتی مادی دارد و از طریق شباهتی که با واقعیت دارد، آن را کشف می‌کند؛ اما آکوئیناس این نظر ارسطو را جرح و تعدیل کرد و معتقد شد که صورت، بدون ماده واقعی ماهیت خارجی درک می‌شود و کاشفیت آن از طریق التفات است، نه مطابقت. پدیدارشناسی، از جمله پدیدارشناسی هوسرل و برتانو سعی در برطرف کردن حجابی داشت که با ارسطو و دیگر فیلسوفان بین فاعل شناسا و متعلق شناسا قرار گرفته بود و این حجاب همان داده حسی بود. (زختاره، ۱۳۸۹: ۴۵-۴۶) تفاوتی که برتانو میان پدیده‌های ذهنی و جسمانی قائل شد، به التفاتی بودن پدیده‌های ذهنی مربوط است؛ نه به امتداد و تعیین مکانی آن‌ها. از نظر او پدیده‌های ذهنی درباره چیزی هستند، اما پدیده‌های جسمانی درباره چیزی نیستند. دیدن و شنیدن، دیدن و شنیدن چیزی است؛ اما صدا و رنگ این ویژگی را ندارد. (همان: ۴۷) طبق نظریه حیث التفاتی، ذهن همانند آینه‌ای نیست که صرفاً باز نمود اعیان خارجی باشد، بلکه نه تنها آنچه ذهن ادراک می‌کند صرفاً اشیای محسوس جزئی نیست، بلکه ذهن یا آگاهی افاضه‌کننده معانی است که پدیده‌های خارجی به خودی خود از آن بی‌بهره‌اند. هم‌چنین حکم و گزاره‌ای که ذهن می‌سازد

1. Edmund Husserl



نیز فی‌نفسه در خارج وجود ندارد. بنابراین اعیان بیرونی همین‌که در آگاهی ظهور پیدا می‌کنند، لا محاله جهان بیرون را به خود وا می‌نهند و خود را به دست آگاهی می‌سپارند. حتی می‌توان گفت که ظهور آن‌ها مدیون آگاهی است و آگاهی نیز جز با ظهور سروکار ندارد. در اینجا این اعیان دیگر اعیان خارجی نیستند بلکه ایژه‌های التفاتی‌اند. (جمادی، ۱۳۸۵: ۱۲۷)

از نظر هوسرل پدیدارشناسی مطالعه اموری است که بدون واسطه برای ما آشکار می‌شوند؛ اما آنچه مستقیماً و بدون واسطه بر ما آشکار می‌گردد، چیزی غیر از حوزه آگاهی نیست. بنابراین پدیدارشناسی روشی است برای توصیف ساختارهای آگاهی از آن جهت که مورد تجربه ما واقع می‌شوند. غایت و هدف این روش در حقیقت حرکت به سوی خود اشیا با به تعلیق در آوردن تمام پیش‌فرض‌ها و چارچوب‌های نظری پیشین است. به بیان کلی در چشم‌انداز فکری هوسرل، این حرکت باز پس رونده است که در آن رفتن به سوی خاستگاه تجربه مدنظر است که هوسرل این حرکت باز پس رونده را اپوخه (فروکاست) می‌نامد. در حقیقت پدیدارشناسی درصدد این است که علم ما به جهان را بر تجربه زیستی ما در حوزه آگاهی مبتنی سازد. (زمانی‌ها، ۱۳۸۹: ۴۳)

مارتین هیدگر^۱

هیدگر در تابستان سال ۱۹۰۷ با رساله‌ای از فرانتز برنتانو در باب معانی چندگانه وجود در فلسفه ارسطو آشنا شد که مطالعه این اثر مسیر زندگی و تفکر فلسفی وی را به گونه‌ای بنیادین جهت‌دهی کرد. هیدگر خود در باب تأثیر این کتاب چنین گفته است: «اولین کمک و یاری‌رسان در تلاش‌های فلسفی من برای وارد شدن به عرصه فلسفه». (هیدگر، ۱۹۷۲: ۷۲)

پدیده‌شناسی

تفسیری که هیدگر، از معنای فنومنولوژی ارائه می‌دهد با نوعی تفسیر زبانی آغاز

1. Martin. Hiedegger



می‌شود، چراکه اصولاً زبان از نظر هیدگر نحوه‌ای از ظهور وجود و از جمله تعینات وجودی دازاین است. بنابراین خود این تحلیل زبانی و کشف ریشه‌های تاریخی واژه‌ها بخشی از روش پدیدارشناسی هیدگر برای رسیدن به آن چیزی است که خود را ظاهر می‌کند. هیدگر پس از تحلیل مفهومی دو واژه پدیده و لوگوس، پدیدارشناسی را چنین تعریف می‌کند: مجال دادن به این که چیزی که خودش را نشان می‌دهد، دیده شود (هیدگر، ۱۳۸۹: ۴۶) مسئله پدیدارشناسی صرفاً چیستی نیست بلکه چگونگی و راه مجال دادن به چیزهاست برای آنکه خودشان خود را نشان دهند. پدیدارشناسی حقیقتاً حرکتی است به سوی خود اشیا و نه ظاهر و یا نمود آن‌ها. به همین دلیل است که پدیدار پدیدارشناسی، با پدیدار کانتی کاملاً متفاوت است. چراکه مطابق تفسیر رایج، در پس فنومن کانتی امری است که این فنومن ظاهر و نمود آن است. در حقیقت فنومن کانتی نمایانگر و نشان دهنده آن امر پنهان یا نومن است. در حالیکه همانگونه که هوسرل و هیدگر بر آن تأکید دارند در پس پدیدار پدیدارشناسی امری پنهان به عنوان نومن وجود ندارد. تفاوت اصلی از همین جا بین هوسرل و هیدگر آغاز می‌شود؛ که آنچه خود را آشکار می‌سازد و به عنوان پدیدار در روش پدیدارشناسی مورد مطالعه قرار می‌گیرد چیست؟ در حالی که از نظر هوسرل پدیدارشناسی و آنچه خود را ظاهر می‌سازد، حوزه آگاهی و ساختارهای آن است؛ از نظر هیدگر آنچه خود را ظاهر می‌سازد، چیزی جز وجود موجودات نیست. در دیدگاه هیدگر هدف و غایت توصیفات پدیدار شناختی کشف ساختارهای آگاهی نیست بلکه هدف توصیف‌های پدیدار شناختی، توصیف تعینات وجود است. ازاین رو درحالی که هوسرل برای رسیدن به ذات اشیا یا همان صور (ایده‌ها)، هر چیزی غیرازاین ذوات از جمله وجود را در اپوخه می‌گذارد، هیدگر دقیقاً از همین روش برای فهم وجود استفاده می‌کند. چراکه از نظر هیدگر آنچه در هر ظهوری خود را آشکار می‌سازد، وجود است؛ اما از دید هوسرل وجود امری خارج از حوزه آگاهی بوده و بایستی در اپوخه قرار گیرد. از طرف دیگر هیدگر بر این عقیده است که حیث التفاتی پدیدارهای آگاهی که هوسرل بر آن تأکید می‌کند مبتنی بر رابطه‌ای عمیق‌تر است که هوسرل از آن آگاه نیست و آن



رابطه دازاین با وجود است که این رابطه مبنای فهم پیشین از وجود است. (زمانی‌ها، ۱۳۸۹: ۴۴-۴۵)

وی در تفسیری که از انسان ارائه می‌دهد به نقد فهم و تفسیر رایج از انسان که همان تفسیر سوژکتیویستی است پرداخته، از به کار بردن هرگونه اصطلاحی در مورد انسان اعم از سوژه و... که منبعث از دل تفکر و سنتی است که هیدگر در صدد نقد آن است، اجتناب کرده، به جای همه آن‌ها واژه دازاین^۱ را برمی‌گزیند. ترجمه تحت الفظی دازاین آنجا بودن (یعنی در جهان بودن) خواهد بود. از آن حیث که هستی دازاین چیزی به جز داشتن فهمی از هستی نیست. لذا هیدگر برای تقرب به راز هستی به تحلیل وجود دازاین می‌پردازد. هستی‌شناسی بنیادین را که همه هستی‌شناسی‌ها از آن برمی‌خیزد باید در تحلیل وجودی دازاین جستجو کرد. (خاتمی، ۱۳۸۷: ۴۳)

دادگی پیشین اشیا نیز تنها در همین حوزه انفتاحی که انسان یا همان دازاین حافظ آن است محقق می‌شود. لذا اصولاً این نحوه وجودی انسان است که اجازه می‌دهد اشیا خود را آن‌گونه که هستند نشان دهند. از نظر هیدگر اصولاً از آنجایی که قوای معرفتی انسان نیز خود منبعث از نحوه وجودی انسان است، هر یک به نحوی، حافظ ظهور و انفتاح موجودات می‌باشند. به عبارت دیگر ذهن انسان مانند لوح یا آینه‌ای نیست که صرفاً صورتی از اشیا در آن مرتسم شود بلکه ذهن یا به نحوه دقیق‌تر وجود انسان عرصه انکشاف وجود است. اصولاً هیدگر معرفت‌شناس به معنای رایج آن نیست، بلکه دغدغه اصلی وی پرسش از بنیان‌های ماقبل معرفتی است. در تفسیر هیدگر از معرفت، معرفت بشری به هیچ وجه بنیان‌گشودگی انسان بر عالم نیست، بلکه خود معرفت ریشه در همین ساختار وجودی انسان به عنوان در عالم بودن دارد. از نظر هیدگر وجود انسان نحوه‌ای از وجود است که در بیرون از خویش قیام دارد. در بیرون از خویش کجا است؟ این برون‌خویشی در کتاب وجود و زمان، همان در عالم بودن است؛ اما در هیدگر متأخر بیرون از خود؛ یعنی در ظهور حقیقت وجود، قیام دارد. (زمانی‌ها، ۱۳۸۹: ۷۳)

1. Dasein

ادراک

در چارچوب فکری مرلوپونتی،^۱ ادراک نه از سنخ مسئله و معما (شبه مسئله)، بلکه از جنس راز است و رسالت پدیدارشناسی را در پرده برداشتن از این راز می‌داند: «کار پدیدارشناسی پرده برداشتن از راز جهان و راز عقل است». (کارمن، ۱۳۹۰: ۲۳) نظریه اولویت ادراک بیش از سایر نظریه‌های مرلوپونتی موردعنايت است و پدیدارشناسی ادراک کانون فلسفه اوست. این اولویت صرفاً به این معنا است که ادراک زمینه و بستر هر معرفتی است و بررسی آن باید مقدم بر بررسی همه لایه‌های دیگر نظیر لایه‌های جهان فرهنگی، خاصه لایه علم باشد. (اسپیگلبرگ، ۱۳۹۱، ۲: ۸۲۳) به عبارت دیگر مرکز ثقل تأملات فلسفی مرلوپونتی این است که ادراک پدیداری بدنی (جسمانی) است، نه رویدادی ذهنی که در انتهای زنجیره‌ای از علت‌ها و معلول‌های فیزیکی حادث شود، آن‌طور که دکارت تصور می‌کرد. بدن است که ادراک می‌کند، نه ذهن. بنابراین ارتزاق اندیشه مرلوپونتی از این خاستگاه است که بدنمندی و ادراک، همانند حقیقت و معرفت صرف مسائل نیستند که روزگاری بتوانیم آن‌ها را حل (منحل) کنیم، بلکه سرچشمه مسائلی هستند که وقتی می‌کوشیم درباره آن‌ها تأمل کنیم، سر برمی‌آورند. (همان: ۲۹-۲۸)

در دیدگاه مرلوپونتی بدن و آگاهی یکی هستند و آگاهی عنصری مجزای از بدن نیست تا بخواهیم نحوه پیوند این دو را کشف کنیم؛ یعنی ما با بدن آگاه مواجه هستیم. این بدن دیگر دکارتی و ماشینی نیست، بلکه هریک از ما یک آگاهی بدن‌دار است؛ یعنی آگاهی به صورت بدنی ظهور می‌کند و صورت غیر بدنی ندارد. نزد مرلوپونتی آگاهی نمی‌تواند بدون بدن لحاظ شود؛ یعنی همواره جنبه‌های تن یافتگی در آگاهی مقدر است. (خاتمی، ۱۳۸۷: ۱۰۲)

تبیین رویکرد بدیع «پدیدارشناسی فهم»

پدیدارشناسی فهم^۲ حاکی از پدیده‌شناسی دو سنخ متفاوت از فهم به نام فهم مقولی

1. Maurice Merleau ponty

2. the understanding phenomenology



و فهم وجودی است. فهم مقولی که همان فهم حصولی ما از جهان خارج است به‌واقع متعلقش چیزی جز ماهیات که به‌واسطه تحویل ذاتی به چنگ می‌آیند، نیست. این نوع فهم با مفهوم پردازی‌های ذهنی همراه و عجین است و قابل انفکاک از این مفاهیم و صورت‌های ذهنی نیست. دیدگاه نوین، خصلت فهم مقولی را از سنخ طرح‌افکنی قلمداد می‌کند و بر آن است که این نوع فهم به‌مثابه هیولایی به شمار می‌رود که هر آن خود را جهت کسب طعمه معرفتی جدید به عرصه پیش روی (اعم از ساحت عین و یا ذهن) فرا می‌افکند و خوراکی مطابق گسترده‌گی وجودی‌اش برای خود به ارمغان می‌آورد. به عبارت دیگر «معرفت ماهیتاً خویشستن نما و رشد یابنده» است. (سروش، ۱۳۸۸: ۲۰۷) (از آن‌رو که پدیده فهم حقیقتی بسیط است لذا به‌مجرد مواجهه با پدیده نوین از شناختی از چیستی او برخوردار است، یعنی ادراک حسی، خیالی و عقلی که از ملزومات این فهم به شمار می‌آیند هر سه به‌گونه‌ای مجمل و مبهم در وجود «فهم» یگانه شده‌اند). حال ما برآنیم تا این فهم مبهم و عمق نیافته از پدیده نوین را به‌واسطه اعمال روش پدیدارشناسی بر آن، عمق بخشیم. پس از آنکه مفهومی (صورتی ذهنی) از متعلق شناسایی در ذهن ما شکل بست، به‌واسطه تکوّن این ادراک، درصدد کشف ذات مفهوم بر خواهیم آمد. اینک در راستای واکاوی عین مدرک و از رهگذر آن، سؤالاتی از دو افق و در دو سنخ متفاوت بر متعلق آگاهی (پدیده) برمی‌افکنیم: سؤالات مندرج در افق‌های مزبور را می‌توان در دو سؤال کلی گنجانند:

- ۱- این (پدیده مدرک) چیست؟ (تحویل ذاتی) ۲- فلسفه وجودی آن چیست؟ (تحویل وجودی)

سؤال نخست چیستی پدیده مزبور را مورد پرسش قرار می‌دهد. این سؤال درصدد توصیف پدیده مزبور بر خواهد آمد. سؤال دوم از چرایی پدیده سخن به میان می‌آورد. این سؤال خواستار ارائه تبیینی در باب پدیده، در کالبد بحث از فلسفه وجودی آن است. تمامی این گام‌های ایضاحی در راستای کشف ذات پدیده برداشته می‌شود. آنچه ذیل مقوله «ذات پدیده» شایان ذکر است تفاوت این مقوله در دیدگاه هوسرل با دیدگاه



پدیدارشناسی فهم است: توضیح آنکه: در حالی که هوسرل ذات پدیده را از طریق صافی پیرایش (زدایش) و از رهگذر توصیف هسته (جزء لاینفک) آن به چنگ می‌آورد؛ ما آن (ذات) را از مجرای توصیف (تحویل ذاتی) و تبیین پدیده (تحویل وجودی)، توأمان باهم استحصال می‌نماییم؛ زیرا هر ماهیتی فی‌نفسه بی‌بهره از حقیقت وجودی است و تنها وجود است که به آن نور هستی را اعطا می‌کند. به عبارت اخری هر ماهیتی (که همان تحویل ذاتی است) مبتنی بر وجود است.

نوع دیگری از فهم را فهم وجودی می‌نامیم که در این‌گونه فهمی متعلق معرفت ما نه ماهیات که صرفاً وجود (اعم از وجود بماهو و وجودات خاص) است. این نوع علم پیراسته از تمامی مفهوم‌پردازی‌های ذهنی است. فهم وجودی منبعث از وجود (هستی) آدمی است که وجودی تعلقی نسبت به هستی مطلق دارد. بدین گونه که هر چه هستی آدمی (از آن‌رو که مستغرق در وجود است) خود را به سمت هستی مطلق و دستیابی به قرب او طرح افکند، فهم (وجودی) آدمی نیز در مسیر فهم مطلق گسترش خواهد یافت و چنانکه هستی آدمی خود را از هستی مطلق دور بدارد، فهم او نیز مبتلا به صیرورتی منفی خواهد گشت. در باب رابطه میان فهم وجودی و فهم مقولی آنچه بایسته ذکر است این‌که بین این دو رابطه خادم و مخدومی برقرار است. بدین نحو که فهم وجودی از آن‌رو که به‌گونه‌ای پیشاتأملی قابلیت ظهور می‌یابد مبنای هرگونه فهمی از جهان (فهم مقولی) به شمار می‌رود؛ به عبارت دیگر باید چنین عنوان ساخت مادامی که فهم وجودی در حال گسترش و صیرورت به سر برد، فهم مقولی این جریان فرارونده فهم را تشدید و تقویت می‌نماید. اگر فهم وجودی، به جهت فراموشی خود و هستی مطلق در فرودست‌ها فروغلتد، رسالت فهم مقولی در این مورد نیز تشدید جریان از هم‌گسیختگی وجودی و فهمی آدمی است.

از چشم‌انداز دیگری نیز می‌توان انواع شناخت را انقسام بخشید و آن اینکه علم حصولی را (چنان‌که قدما نیز قائل بودند) در زمره علم قلمداد نمود و علم حضوری را در زمره معرفت که به معنای علم به علم است، به شمار آورد و در این معنا، معرفت النفس چیزی اساساً متفاوت با علم النفس که کارکردهای نفس را بررسی



می‌کند، است. سید حسین نصر نیز آنجایی که سخن از معرفت قدسی به میان می‌آورد، چنان تمایزی میان عقل جزئی که در سر است و عقل کلی که در قلب است ملحوظ می‌دارد و بر آن است که عقل کلی هیچ‌گاه از ایمان جدا نبوده است. در قلب معرفت همیشه با عشق سازگار است. تنها زمانی که این معرفت به سطح ذهن (خرد استدلالی) درآید و در صورت گسستش از عقل کلی، بصیرت خود را از کف خواهد داد. «درواقع عقل انسانی در مرتبه کمالش هم شامل کارکرد صحیح تعقل قلب و هم شامل کارکرد صحیح تعقل ذهن است، اولی شهودی است و دومی استدلالی. عملکرد دوگانه آن‌ها با همدیگر درک، شفافیت، صورت‌بندی و نهایتاً ارتباط با حقیقت را ممکن می‌سازد». (نصر، ۱۳۸۰: ۱۲۸)

تفاوت پدیدارشناسی در دیدگاه نوین با پدیده‌شناسی در دیدگاه هوسرل،

هیدگر و مرلوپونتی

هوسرل جهان پیرامون را در اپوخه قرار می‌دهد و تنها به حوزه آگاهی التفات دارد، درحالی‌که ما مانند هیدگر بنیادی‌ترین خصلت آدمی را در جهان بودن می‌دانیم. لذا نمی‌توان از جهان - حتی لحظه‌ای - چشم پوشید؛ به عبارت دیگر ما چنان‌که ملاصدرا نیز عنوان کرده، مستغرق در وجودیم و این رابطه وجودی مبنای تمامی شناخت‌ها و حالات دیگر ما را پی می‌ریزد. در تفسیر هیدگر از معرفت، معرفت بشری به هیچ‌وجه بنیان گشودگی انسان بر عالم نیست، بلکه خود معرفت ریشه در همین ساختار وجودی انسان دارد که در عالم بودن است. از نظر صدرا نیز هرگونه رابطه معرفتی به نوعی رابطه وجودی است. لذا نمی‌توان انسان را از لحاظ وجودی جدای از عالم دانست درعین حال معتقد به معرفت انسان به عالم بود. بنابراین مبنا قرار دادن رابطه معرفتی (در مقابل رابطه وجودی) برای هرگونه مواجهه انسان با عالم و نیز هضم و جذب کردن تمامی پدیده‌ها در آگاهی در دیدگاه هوسرل که چیزی جز خود تنها انگاری را به ارمان نمی‌آورد از مهم‌ترین تفاوت‌های دیدگاه نوین با نظریه وی است. از جمله نقاط افتراق دیدگاه پدیدارشناسی، فهم و دیدگاه هیدگر تأکید وی



بر پدیدارشناسی وجود به مثابه غایت نهایی فلسفه و پدیدارشناسی است، درحالی که ما بر پدیدارشناسی «فهم» که ذات و جوهره وجود است، تأکید داریم. به عبارت دیگر هیدگر از روش پدیدارشناسی برای پدیدار شدن و از اختفا به درآمدن وجود بهره می‌جوید، ولی ما از روش مزبور برای آشکار شدن فهم مندرج در و منبعث از وجود استفاده می‌نماییم. به عبارت روشن‌تر ما در دیدگاه پدیدارشناسی فهم از دو سنخ فهم متفاوت که یکی فهم مقولی است که فهمی تأملی و مفهومی است و دیگری فهم وجودی یا حضوری است که فهمی پیشاتأملی و بری از مفاهیم است، سخن می‌گوییم، درحالی که هیدگر تنها فهم وجودی را که وجه عملی نیز دارد، معتبر و حقیقی به شمار می‌آورد. معلوم فهم وجودی ما هستی بماهو است که تنها از طریق شهود درونی قابل دستیابی است و معلوم فهم مقولی ما جهان با تمامی پدیده‌های مندرج در آن است که از طریق علم حصولی و مفهوم‌سازی ذهنی قابل حصول است. هیدگر وجود را امری زمانمند می‌داند که تنها در بستر تاریخ و از دریچه ظهور تاریخی قابل شهود است، درحالی که ما به مانند صدرا وجود را به عنوان امری متعالی خارج از حوزه زمان و زمانمندی لحاظ کرده‌ایم. لیکن «وقتی گفته می‌شود تصور حقیقت وجود در ذهن امکان‌پذیر نیست مقصود این است که انسان نمی‌تواند به کنه حقیقت هستی دست یابد، ولی این سخن به معنای این نیست که درک وجود به وجه نیز امکان‌پذیر نیست»؛ (ابراهیمی دینانی، ۱۳۸۵، ۳: ۹۰) یعنی چنان که صدرا می‌گوید وجود، در ذهن آدمی به مثابه تعینات وجود، همواره جاری و ساری است. به عبارتی ما در وجود زندگی می‌کنیم و با آن راحتیم، ولی به کنه آن دسترسی نداریم، درحالی که دغدغه اصلی مرلوپونتی این است که ادراک چگونه به وقوع می‌پیوندد، ما تمامی هم خود را در مسیر «چیستی فهم» یا کشف ذات فهم مصروف می‌داریم. چنان که ذکر آن رفت مرلوپونتی برخلاف هوسرل که بدن را در آگاهی فرومی‌برد، وی آگاهی را در بدن حلول می‌دهد یا به عبارت دیگر آگاهی را متجسد می‌سازد، درحالی که ما بر مبنای حرکت جوهری بر آنیم که آگاهی همچون نفس جسمانیة الحدوث و روحانیة البقاء است. به عبارت دیگر آگاهی در هویت و به وجود آمدن



خود به بدن متکی است؛ اما نه در ذات خود. آگاهی به صورت وجودی با بدن پدید می‌آید و بعد از طریق حرکت جوهری خودش، از مراحل فیزیکی متعددی عبور می‌کند تا عاری از ناخالصی گردد. این گونه نیست که آگاهی از جایی خارج از بدن به آن وارد گردد. به زعم ملاصدرا آگاهی فقط درهم تنیده با بدن نیست، بلکه به خودی خود چیزی نیست جز ماده‌ای که به واسطه حرکت جوهری ارتقا می‌یابد؛ اما این بدان معنا نیست که آگاهی محصول بدن و یکی از آثار آن است. آگاهی محصول حرکت جوهری است و از ماده به تنهایی ناشی نمی‌شود. (خاتمی، ۱۳۸۶: ۲۲۳-۲۲۴)

صیروت^۱

انواع صیروت را می‌توان به سه نحو تغییر اندازه؛ تغییر و تغیر ظاهر و ساختار؛ و افزودگی فهم ارتسام بخشید؛ افزودگی فهم ذیل مقوله صیروت وجودی گنجانده می‌شود. در تمامی هستندگان [به استثنای جمادات که بی بهره از اشتداد در وجود می‌باشند] صیروت چه در اندازه و چه در ظاهر محقق می‌گردد لیکن صیروت فهم، در معنای حقیقی خود، صرفاً در انسان متجلی می‌گردد و حیوانات و گیاهان که شمه‌ای از فهم را دارا می‌باشند به نحوی غریزی جریان فهم را در وجودشان شکوفا می‌سازند. فهم [انسانی]، به واقع به مثابه ذره‌ای که ذات و جوهرش با صیروت عجین گشته مانده است، یا به تعبیری دیگر در این گونه صیرورتی، صیروت عارض بر ذره نیست بلکه جوهر آن است؛ در حالی که در گونه‌های دیگر صیروت، صیروت عارض بر پدیدار است.

دیالکتیک

افلاطون نخستین اندیشه‌وری است که به تحلیل و کار بست آگاهانه دیالکتیک پرداخته است. به زعم وی دیالکتیک هنر حقیقی فیلسوف است و کسی که از این هنر بهره می‌جوید مفهوم و ذات (ماهیت) شیء را در می‌یابد. (ضمیران، ۱۳۸۶: ۷۵) دیالکتیک

1. Becoming



از dia به معنای «از میان» و login به معنای «بحث» مشتق شده که حکایت از رخداد پرسشگری و حقایق و نتایج برآمده از آن دارد.

دیالکتیک در بافت افلاطونی آن، هنر طرح سؤال و هدایت جریان پرسشگری به جهت نابسندگی پاسخ مخاطب از برای رسیدن به حقیقت پایدار است. گادامر هنر پرسشگری را در جریان تجارب و این که هر فهمی تنها از طریق دیالکتیکی که بر مبنای پرسش و پاسخ باشد، به چنگ خواهد آمد، از افلاطون می‌پذیرد، ولی برخلاف افلاطون که غایت دیالکتیک را درک حقیقت پایدار (ایده) - و هگل که غایت آن را خودشناسی - می‌داند، بر آن است که غایت تجربه، نه شناخت بلکه خود تجربه، یعنی مجرب شدن است: «کمال دیالکتیک تجربه، نه در شناخت قاطع، بلکه در گشودگی نسبت به تجربه که توسط خود تجربه ممکن می‌شود، نهفته است» (توران، ۱۳۸۹: ۱۷۱) ما نیز تجربه را از افق گشودگی لاینقطع آن که هیچ حد یقفی برای آن متصور نیست، به نظاره برخاسته و راهبر می‌شویم؛ اما برخلاف گادامر که غایت آن را صرفاً در گشودگی بی‌وقفه به سمت تجارب نوین به تصویر می‌کشد، غایت تجربه و جریان گشودگی آن را به مثابه فراهم آورنده ماده فهم و کمک به وقوع رخداد صیورت فهم قلمداد می‌کنیم. به عبارت دیگر گادامر، گشودگی به سمت تجارب نوین را به منزله غایت تجربه قلمداد می‌کند، ولی ما این گشودگی منظوی در هر تجربه زیستی را به مثابه وسیله در نظر می‌گیریم. تفاوت دیالکتیک هگلی و دیالکتیک مزبور نیز در آن است که درعین حال که هگل غایت تجربه را در خودشناسی محدود می‌کند، ما همواره این غایت را از طریق طرح افکنی در افق‌های ناپیدا و بی‌شمار پیشرو که به‌واقع همان جریان صیورت ابدی فهم است، به تأخیر می‌اندازیم. از دیگر تفاوت‌های دو دیدگاه مزبور این که در حالی که دیالکتیک هگل بر بنیاد تضاد بنا شده، دیالکتیک نوین بر مبنای توافق و تعاضد استوار است.

دیالکتیک خدا و پدیده‌ها (نه مونولوگ آن‌ها)

مدعای ما در این باب این است که دیالکتیک پدیده‌ها با یکدیگر بر مبنای جنگ قدرت رقم می‌خورد و فی‌نفسه رابطه‌ای خصمانه بین آن‌ها برقرار است و حتی خود



پدیده نیز، به جهت وجود بارهای ناهمنام (نیروهای متقابل) منطوی در بطن آن، از این مسئله در رنج است. لذا این نیروهای متخاصم، برای پایداری خود، به ابرنیروی هماهنگ کننده و تعدیل بخش نیازمند می‌شود که به واسطه آن نظام هستی در مدار مقرر خود جهت طرح اندازی قلمروزدایانه خود، دل استوار دارد و چنانچه لحظه‌ای این عنایت (دیالکتیک) مهرگسترانه، دریغ شود، نه تنها نیرو و فشار مابین پدیده‌ها که هر یک بر دیگری وارد می‌سازد آن‌ها را منحرف و منهدم می‌سازد، بلکه خود پدیده‌ها نیز از درون، به جهت عدم وجود روابط مضافا بین عناصر و ذرات تشکیل دهنده آن‌ها، منقطع و مضمحل می‌گردند. لذا دیالکتیک خدا با پدیده‌ها (یعنی عنایت قرین با علم و رحمت از جانب خداوند و توجه توأم با تضرع و تعبد از جانب مخلوق) بنیاد هر دیالکتیکی به شمار می‌رود و باینکه دیالکتیک نامناسب پدیده‌ها با یکدیگر می‌تواند وجود و فهم هر پدیده‌ای را زایل سازد، عنایت (دیالکتیک) خدا به آن‌ها نه تنها مانع این رخداد می‌گردد، بلکه دیالکتیک‌ها را در مسیر تعالی وجودی قرار می‌دهد.

مقولات استعلایی دیدگاه نوین و تفسیر [متافیزیکی] آن‌ها

یکی از این مقولات، چگونگی تجسم اعمال است. هر آن چیزی که از هر عضو بدن، در هر قالبی، با پشتوانه آگاهی و اراده صادر گردد، «عمل» نامیده می‌شود و تجسم اعمال نیز به معنای «به شکل، جسم و پیکر درآوردن موجودات غیرمادی مانند عقاید، اخلاق و افعال و آثار انسان است». (جوادی آملی، ۱۳۸۱: ۴۷) باقری (۱۳۹۱) بر آن است که دست کم می‌توان سه مبنای اساسی برای عمل آدمی از متون اسلامی استنباط نمود: مبنای شناختی، مبنای گرایشی و مبنای ارادی - اختیاری. برای آن که بتوان عملی را به انسان منسوب نمود، لازم است وی تصویر و تصویری شناختی از آن بیابد، گرایش و تمایلی برای تحقق آن داشته باشد و اراده و اختیار وی به تحقق آن معطوف گردد. (باقری، ۱۳۹۱: ۵۷) از این رو تنها بر عملی بازخورد مترتب است که منبعث از آگاهی باشد و چنانچه ناآگاهانه یا با ابتنا بر الزام و اجبار از انسان صادر شود، پاداشی دریافت نمی‌نماید.

احصای دلالت‌های رویکرد «پدیدارشناسی فهم» در عرصه تعلیم و تربیت

از آنجا که غالب دلالت‌های ایده نوین در باب فهم و یا مفاهیم هم‌جوار آن است لذا بایسته است که ماقبل از ورود به مبحث مدلولات تربیتی درک خود از مفهوم فهم را که بر تمامی ابعاد تحقیق فراروی سایه افکنده است وضوحی بخشیم. فهم به‌مثابه تعینی از تجلیات وجود، چونان هیولایی سیری‌ناپذیر است که هر آن خود را پر اشتیاق، به مرغزار هستی طرح می‌افکند تا خوراکی مناسب ذائقه و متناسب با گستردگی وجودی‌اش، جهت تعالی وجودی خود، تدارک بیند.

۱. دلالت‌های برآمده از مقوله طرح‌افکنی فهم

از ملزومات نگرش مبتنی بر صیورورت فهم انسانی، این حقیقت است که چون فهم انسان - و به تبع آن وجود او - با صیورورت عجین است. بنابراین انسان (و فهم او) تدریجی الحصول است. پس هستنده انسانی امری زمانی است و در جریان زمان در حرکت است و چون همواره این جریان صیورورتی فهم در سیلان دائمی قرار دارد. بنابراین نمی‌توان ادعا کرد (و بلکه بر مبنای اصل «صیورورت فهم» که حاکی از نقص همیشگی فهم بشری است، حتی مجاز به طرح چنین مدعایی نیستیم) که با مرگ انسانی، جریان فهم او نیز مختومه می‌گردد، بلکه این جوشش فرارویشی فهم تا چرخه زمانی در گردش است و قلمروی مکانی رو به افزایش، به سمت فهم عالم [از طریق فهم مقولی] و فهم اعلم (جهان‌آفرین)، [به واسطه فهم وجودی]، روان است. آنچه می‌باید بدان واقف بود این است که سخن از تغییر همه‌چیز در میان نیست بلکه سخن از این است که فهم ما از همه‌چیز، به‌طور پیوسته و در هر تجربه التفاتی در تغییر است. معرفت شناس هیچ‌گاه نمی‌تواند ادعا کند که همه‌چیز در تغییر است، یا حقیقت نسبی است (که این حکمی انشایی و مربوط به معرفت درجه اول است)، او حداکثر می‌تواند ادعا کند که همه معارف درجه اول در تحول‌اند - که این حکمی خبری و حاکی از صیورورت فهم است. (سروش، ۱۳۷۹: ۳۴۰) دلالت برآمده از واگویه فوق در باب مقوله صیورورت فهم، در عرصه تعلیم و تربیت این است که از آن‌رو که فهم متربی به لحاظ خاصیت ذاتی خود، هر آن در حال گشودگی و



گسترده‌تری است، لذا آشنایی متصدیان تعلیم و تربیت با علم روان‌شناسی تربیتی به‌منظور آگاهی از مراحل رشد شناختی فراگیران و نیز عنایت به تفاوت‌های فردی، در نیل به سمت اهداف عالی آموزش راهگشا است. در ساحت اجرا نیز فراهم‌سازی محیطی غنی و قابل‌تغییر به لحاظ امکانات آموزشی از جمله مدل‌ولات ایده‌صیوررت فهم در تعلیم و تربیت است.

در باب فهم حضوری و خاصیت وجودی آدمی که او را به‌واسطه استغراق در وجود، به سمت هستی می‌کشاند نیز باید چنین عنوان ساخت. از آن‌رو که وجود آدمی تنها هستی مجذوب و مستغرق در وجود مطلق است (وجود تعلقی). لذا از این قابلیت برخوردار است که چون وجود امری تشکیکی و دارای مراتب مختلف است او نیز هستی خود را یا تا پایین‌ترین مراتب حیوانی تنزل دهد و یا تا بالاترین سطوح هستی ترقی بخشد. به عبارت اخری شوق انسان به کمال‌گرایی ناشی از وجود تعلقی انسان [به هستی مطلق] است. حال رسالت ما (درزمینه مزبور)، به‌مثابه عاملان عرصه تعلیم و تربیت این است که مربی را که هنوز به‌مثابه هستی بالقوه به شمار می‌رود و بخش اعظم قابلیت‌های وجودی او نهفته است، به‌واسطه آشنایی و هدایت به سمت هستی مطلق و نیز بسترسازی جهت به‌منصه ظهور رساندن قابلیت‌های بی‌شمار وجودی‌اش، در مسیر تعالی و کمال وجودی و نیز ارتقای فهم، به حرکت واداریم.

از دیگر دلالت وجود تعلقی انسان اینکه، آدمی به لحاظ برخورداری از این وجود تعلقی به هستی مطلق، همواره به‌صورت فطری به سمت خداوند و کمال مطلق گرایش دارد. لذا تمامی خصوصیات کمال‌گرایانه، از قبیل عبادت، علم‌جویی، سعادت‌طلبی و... در سرشت آدمی نهاده شده است و کار مربی هدایت این جریان (آراستن) یا جلوگیری از هرگونه تحریفی در خصایص فطری آدمی (پیراستن) است.

۲. دیگر دلالت‌های ایده‌نوبن

بر طبق واگویه‌های رفته، فهم الهامی درون‌پدیده‌ها - که تنها صیوررت ممکن در آن‌ها را رقم می‌زند - فهمی اندراجی به‌واسطه روح مطلق است و نیز اینکه، ابزار دستیابی به فهم نوبن را نیز در انسان - به‌مثابه خلاق‌ترین شناسنده او قرار داده،



حال انسان، به واسطه ابزارهای فهمی، به فهم‌های مکنون در هستی، دست می‌یابد و چون هر دو یعنی هم ابزار فهم در انسان و هم فهم اندراجی مکنون در ذات پدیده‌ها به واسطه (فهم) خداوند ایجاد و اعمال گشته‌اند. بنابراین تمامی فهم‌های ممکن (بالقوه) پدیدار شده در رابطه بین انسان و پدیده‌ها در علم اعمال‌کننده خداوندی، موجود و مکنون بوده است. بنابراین خداوند از فهم مطلق نسبت به تمامی پدیده‌ها، اعم از انسان و سایر موجودات، برخوردار است. به عبارت دیگر می‌توان ادعا نمود که علم حقیقی (و نه جهل) به تمامی در ساحت علم الهی موجود و متحصّل است و رسالت انسان نه خلق معدومات که کشف معلومات (علم) به تناسب مرتبه وجودی خود، است. از چشم‌انداز فوق آنچه در ساحت معرفت به چنگ می‌آید این است که علم، از آن‌رو که علم است صرفاً الهی است و علم غیر الهی نداریم و دیگر اینکه علم حقیقی (و نه آغشته به جهل) نه صرفاً از طریق احتجاجات ذهنی، بلکه به واسطه نوری (معرفتی) که بر قلب مستعد و بیدار می‌تابد فراچنگ خواهد آمد. مدلول تربیتی برآمده از ایده مشرف بودن علم خدا بر تمامی علوم این است که از آن‌رو که خداوند از فهم مطلق نسبت به تمامی پدیده‌ها، در تمامی ازمنه و امکان، برخوردار است و اینکه حضرت حق به تمامی خیر است و تنها خیر از او صادر می‌گردد. لذا چون خداوند به هستی، خیر و شر، اعمال و افکار و فرجام زندگی ما آگاه است و نیز از آن‌رو که به جز خیر از او صادر نمی‌گردد (بدخواه هیچ موجودی نیست). بنابراین ما می‌بایست تمامی اعمال و افکار خود را بر مبنای نقشه راهی که ایشان از روی خیرخواهی ترسیم نموده (از جمله کتب آسمانی و فرستادگان برحقش)، بنانهاده و در زندگی پیاده نماییم. به عبارت اخری، هرگونه طرحی در زمینه تربیتی، خاصه غایی‌ترین اهداف بشری، می‌بایست با ابتنا بر دستورالعمل معمار آدمی، از آن‌رو که حکیم‌ترین است و شفیق‌ترین، تکیون پذیرد.

از دیگر مباحثی که ذیل مقوله دیالکتیک مطرح گردید دیالکتیک خدا با مخلوقات خود بود، دیالکتیک «عاطفی و شناختی» موجودات با یکدیگر، بر مبنای رابطه قدرت تعریف می‌گردد و تنها این دیالکتیک خدا با آن‌ها است که موجب ثبات و برقراری



آن‌ها و نیز مهرورزی آن‌ها با یکدیگر می‌گردد. بنابراین به مجرد اینکه این دیالکتیک منقطع گردد، تمامی گیتی از هم گسیخته و منهدم خواهد گشت. بر این مبنا نتیجه می‌گیریم که تمامی گستره هستی تحت فرمان و اطاعت خالق خویش می‌باشند و تنها این انسان است که در پذیرش یا عدم تمکین فرمان الهی مختار آفریده شده است. نکته قابل توجه اینکه قانون آفرینش بر تمامی گیتی همواره و نیز بر طریقت یکسان، عمل می‌کند. لذا چنانکه، اگر دیالکتیک خدا با پدیده‌ها لحظه‌ای گسست پذیرد، انهدام آن‌ها را، سربه‌سر، رقم خواهد زد، بر همین سیاق جدایی انسان از خدا نیز همین فاجعه را به بار خواهد آورد، لیکن از آن‌رو که فروپاشی انسان در درون او صورت می‌پذیرد. لذا با بداهت برکنده شدن سایر پدیده‌ها قابل رؤیت، نخواهد بود. این از هم گسیختگی شخصیت، پس از مدتی سرگردانی، نهایتاً به همان سرگذشت سایر پدیده‌هایی که عنایت خدا از آن‌ها گسسته شده، دچار خواهد گشت، لیکن این اضمحلال وجودی نه دفعتاً، بلکه در مرگ تدریجی - که تا ابد نیز تداوم خواهد یافت - تحمیل می‌گردد. نکته تربیتی منبعث از حقیقت مزبور اینکه ما به مثابه نوع انسانی، باید همواره دیالکتیک «عاطفی و شناختی» خود با خدا را حفظ و آن را به وسیله طرق مختلف برقراری آن، از قبیل دعا، نماز، ذکر و... تقویت نماییم.

از دیگر مقولات هم سو با مقوله دیالکتیک، مبحث چگونگی کنش و واکنش انواع هستومندها با هستی است. روح مطلق در مقام کنشگری مطلق بر هستی قرار دارد. حیوانات و نباتات از آن حیث که در مواجهت با هستی، فرمان‌بردار محض آن می‌باشند و صرفاً تحت تأثیر انگیزتار خود قرار دارند، در جایگاه واکنشگری محض با هستی به سر می‌برند. انسان به مثابه خلاق‌ترین هستومند، به واسطه نیروی اراده خود، کفه کنش‌مندی‌اش به نسبت واکنشگری، سنگین‌تر است. به عبارت اخری، انسان به سبب نیروی خرد و اراده می‌تواند هستی را به میزان فزاینده‌ای مسخر خویش گرداند، لیکن از تسخیر مطلق هستی در خدمت خویش ناتوان است؛ یعنی اراده انسان نیز بعضاً تحت تأثیر شرایط از کارایی خویش باز می‌ماند و مطیع شرایط می‌گردد. مدلول حاصل از باز نمود گفتاری فوق در قلمروی تربیتی این است که اولاً تمامی امور در ید قدرت الهی است و اینکه سایر اراده‌ها در ذیل اراده خداوند جای

دارند. ثانیاً اینکه هرچند اراده انسان - در کنار ایمان او - از قابلیت و قدرت بالایی برخوردار است، لیکن این توانایی محدود است. به عنوان مثال می توان احتجاج مزبور را در مسئله تأثیرپذیری آدمی از دوستان و اطرافیان، ذیل مقوله تربیت، به محک نشست؛ یعنی آدمی خواهناخواه از محیط (و انسان‌هایی) پیرامون خویش تأثیر خواهد پذیرفت. بنابراین توکل به خداوند (از آن‌رو که قادر مطلق است)، انتخاب محیط مناسب و دوست خوب و نیز اهمیت دادن به کارهای گروهی و مشارکتی و رونق بخشیدن به آن از باب تأثیرپذیری قطعی دوستان از یکدیگر که هر دو زمینه آموزشی و پرورشی را در برمی گیرد، از استلزامات برآمده از ایده میزان کنش‌مندی انسان بر هستی است. دیگر آنکه، از آن‌رو که آدمی به تمامی قادر به متحقق ساختن خواست (اراده) و خواسته‌های خویش نیست. لذا به کارگیری اصل تسامح و تساهل در باب رفتارهای آدمی، اجتناب‌ناپذیر می نماید.

۳. دلالت‌های برآمده از ملازمت فهم و عمل مبتنی بر ایمان و اراده

از دیگر مباحثی که ذیل ایده نوین مطرح گردید تأثیر عمل مبتنی بر ایمان و اراده به همراه درک حقیقی و آگاهانه از آن بر ارتقای مرتبه وجودی انسان است. به عبارت اخری، اگر هر آن چیزی را که آموخته‌ایم، به آن عمل نماییم، نسبت به موقعی که تلاش در راستای فهم جامع تمامی امور داریم، از مرتبه وجودی برتری برخوردار خواهیم بود؛ لیکن از عمل کردن غافل مانده‌ایم.

با عنایت به این حقیقت که میان علم و وجود و نیز مراتب آن‌ها مساوت برقرار است؛ یعنی هر مرتبه از فهم تنها مرتبه متناسب با خود در ساحت وجود را قادر به انکشاف است. لذا مدلول حاصل از واگویه فوق این است که به متریان متناسب با مرتبه فهمی و ادراکی خود مواد آموزشی و برنامه‌های تربیتی را ارائه نمایند. به عنوان مثال آموزش معقولات در سنین پایین چیزی جز پرورش فزون از حد قوه توهّم حاصل نخواهد گشت و نیز توجه به تفاوت‌های فردی از دیگر استلزامات ایده است.

۴. دلالت برآمده از ذومراتب بودن فهم

دلالت برآمده از واگویه مزبور این که هر شخصی (یا حتی هر پدیده‌ای) به تناسب



مرتبه فهم و وجود خود، قادر به درک خداوند خواهد بود و از آن‌رو که انسان‌ها به‌تمامی در دو مقوله مذکور متفاوت هستند. لذا هیچ دو فردی، خدا (حقیقت) را یکسان درک نخواهند کرد و نیز اینکه خداوند همواره (چه در دنیای کنونی و چه در عالم بازپسین) در نزد ما، تنها به میزان فهم ما درک و مشاهده خواهد شد و ما هیچ‌گاه او را چنانکه هست، نخواهیم یافت، بلکه تنها با عینک محدود فهم خود، او را به نظاره خواهیم نشست. به عبارت دیگر علم، امر ذو مراتب است و دارای سطوح مختلف و از حقیقت واحد درک‌های متفاوتی در سطوح مختلف به ارمغان خواهد آمد و همین درک‌های متفاوت به نحوی است که موضع‌گیری‌های متفاوتی ایجاد خواهد کرد. بنابراین یکی از مهم‌ترین چیزهایی که باید آموخت و آموزش داد، همین است که به ذو مراتب بودن برداشت و استنباط از حقایق قائل باشیم و این قائل بودن را در عمل هم باید نشان دهیم. «قائل بودن به این امر در عمل، عبارت است از تسامح و تحمل نسبت به اعتقادات دیگران». (سروش، ۱۳۸۸: ۹۱) این سازش همان نسخه حیاتی است که متفکران پست‌مدرن در برابر انواع فرا روایت‌های مدرنی که بر مردم اقلیت تحمیل می‌شد، تجویز و تمکین می‌کنند.

نتیجه‌گیری

از آنجا که هرگونه فهمی، حتی فهم خود وجود مبتنی بر درک چیستی خود فهم است. لذا قبل از هرگونه شناختی در باب هستی، باید بدو به پدیدارشناسی خود فهم پردازیم. از همین رو ما بر آن شدیم که به تبیین خود مفهوم فهم، به مثابه شأنی از شئون وجود آدمی پردازیم. رسالت ما این است که میزان و ژرفای آگاهی افراد در بدو امر نسبت به خود مقوله فهم و سپس نسبت به هستی و هستومندها و به تبع آن خویشتن را با به‌کارگیری راهبردهای مؤثر پدیدارشناختی ارتقا ببخشیم.

رابطه میان فهم مقولی و فهم وجودی رابطه خادم و مخدومی است. فرد در فهم مقولی به تناسب گستره فهمی خود، قادر به درک پدیده‌های جهان است که این در تقابل با نحوه نگاه دیدگاه حلولی و صدورری به معرفت است. در فهم وجودی نیز هر فرد به تناسب ظرفیت و قابلیت وجودی خود قادر به درک وجود خواهد بود.



در دیدگاه مزبور صیروت حقیقی تنها از آن فهم است. از دیگر نکات ذیل مقوله مزبور این که جنبه قصدیت فهم مقولی که خود را به سمت پدیده‌ای بیرون از خود نشانه می‌رود مبتنی بر خصلت گشودگی و استغراق انسان در وجود است. می‌توان فهم مقولی را به منزله عقل جزئی یا خرد استدلالی و فهم وجودی را به مثابه معرفت قلبی قلمداد نمود که عقل جزئی بی‌مدد ارتباط وثیق با عقل کلی ره به‌غایت مطلوب خود، یعنی درک معرفت حقیقی که هم‌آغوش ایمان است، نخواهد برد.

فهرست منابع

الف. منابع فارسی

قرآن کریم

۱. ابراهیمی دینانی، غلامحسین، (۱۳۸۵)، *ماجرای فکر فلسفی در جهان اسلام*، تهران: طرح نو.
۲. اسپیکلبرگ، هربرت، (۱۳۹۱)، *جنبش پدیدارشناسی؛ درآمدی تاریخی*، (ترجمه: مسعود علیا)، تهران: مینوی خرد.
۳. اسکروتن، راجر، (۱۳۸۸)، *کانت*، (ترجمه: علی پایا)، تهران: طرح نو.
۴. باقری، خسرو، (۱۳۹۱)، *علم تجربی دینی (نگاهی معرفت‌شناختی به رابطه دین با علوم انسانی)*، هیئت حمایت از کرسی‌های نظریه‌پردازی، تهران: سازمان انتشارات.
۵. توران، امداد، (۱۳۸۹)، *تاریخ‌مندی فهم در هرمنوتیک*، تهران: نشر بصیرت.
۶. جمادی، سیاوش، (۱۳۸۵)، *زمینه و زمانه پدیدارشناسی*، تهران: ققنوس.
۷. جوادی آملی، عبدالله، (۱۳۸۱)، *تفسیر موضوعی قرآن*، معاد در قرآن، قم: اسراء.
۸. خاتمی، محمود، (۱۳۸۶)، *جستارهای صدرایی*، (ترجمه: مسعود سیف و دیگران)، تهران: نشر علم.
۹. خاتمی، محمود، (۱۳۸۷)، *جهان در اندیشه هیدگر*، تهران: دانش و اندیشه معاصر.
۱۰. خاتمی، محمود، (۱۳۸۷)، *فلسفه ذهن*، (به اهتمام مریم سادات)، تهران: نشر علم.
۱۱. دارتیک، آندره، (۱۳۸۹)، *پدیدارشناسی چیست؟ تهران: سمت*.
۱۲. زختاره، ملیحه، (۱۳۸۹)، «*پژوهشی در حیث التفاتی برنتانو و تطبیق آن با نظریه اضافه فخر رازی*»، فصلنامه الهیات تطبیقی، ش ۴، ص ۳۹-۵۲.
۱۳. زمانی‌ها، حسین، (۱۳۸۹)، «*تبیین وجودی معرفت در اندیشه هیدگر و ملاصدرا*»، رساله دکتری به راهنمایی دکتر رضا اکبریان، رشته فلسفه، تهران: دانشگاه تربیت مدرس.
۱۴. ساکالوفسکی، رابرت، (۱۳۸۸)، *درآمدی بر پدیده‌شناسی*، (ترجمه: محمدرضا قربانی)، تهران: گام نو.





۱۵. سروش، عبدالکریم، (۱۳۷۹)، *قبض و بسط تئوریک شریعت* (نظریه تکامل معرفت دینی)، تهران: صراط.

۱۶. سروش، عبدالکریم، (۱۳۸۸)، *تفرج صنع*، تهران: صراط.

۱۷. سروش، عبدالکریم، (۱۳۸۸)، *علم چیست - فلسفه چیست*، تهران: صراط.

۱۸. ضیمران، محمد، (۱۳۸۶)، *ژاک دریدا و متافیزیک حضور*، تهران: هرمس.

۱۹. کارمن، تیلور، (۱۳۹۰)، *مرلوپونتی*، (ترجمه: مسعود علیا)، تهران: ققنوس.

۲۰. نصر، سید حسین، (۱۳۸۰)، *معرفت و امر قدسی*، (ترجمه: فرزاد حاجی میرزایی)، تهران: فرزاد روز.

۲۱. هیدگر، مارتین (۱۳۸۹)، *هستی و زمان*، (ترجمه: عبدالکریم رشیدیان)، تهران: نشر نی.

ب. منابع انگلیسی

22. Ashworth”peter& Chung” mancheung (2006) “phenomenology and Psychological sciencehistorical and philosophical perspectives” springer science + business media’ LLC

23. Heidegger” Martin (1972) “What is called thinking?” tra. Fred” d.wieck and J” glenn gray. New york: Harper and Row

24. Miller” L.robert & Brewer” d.john (2003) “the A_Z of social research” dictionary of key social science research concepts

25. Moustakas” C.E (1994) “phenomenological research methods” thousand oaks. CA:sagepublications