

## بررسی تاثیر معرفت شناسی صدرالمতالهین و هایدگر در روش یادگیری و تدریس

رزیتا ابوترابی<sup>۱</sup>، جهانگیر مسعودی<sup>۲</sup>

چکیده

با توجه به نگرش هستی شناسانه هایدگر و صدرا به معرفت، در این مقاله تاثیر آراء معرفت شناسی ایشان در تدریس و یادگیری مقایسه می شود. از آن جا که هر دو فیلسوف وجودی هستند و انسان را موجودی بالقوه می دانند که با تحقق استعدادها و امکانات خود به فعلیت می رسد، روش تدریس و یادگیری، فعال بوده و دانش آموز مسئول تحقق خویش است و نقش اصلی در یادگیری را بر عهده دارد. هر دو بر حضور و وجود و شهود علم تاکید دارند؛ و به نوعی دانسته های جدید را بر دانسته های پیشین بنا می کنند؛ لذا در تدریس و یادگیری توجه معلم به آمادگی و تجارب قبلی فراگیر ضروری می شود. هر دو بر دوری از تعصب، تقلید و مفاهیم عامیانه تاکید دارند. از نظر هایدگر هیچ هدف از پیش تعیین شده ای وجود ندارد. به دانش آموزان کمک می شود تا پیش فهم هایشان را واری کرده به آن آگاه شوند و در پس رانی نگاه هر روزینه موجودین و پس نشینی از آن، به نظاره هستی وجود خود پرداخته و به کشف، طرح افکنی و تحقق امکانات اصیل موجود خود پردازد. ولی از نظر صدرا هدف اساسی خلقت انسان حکمت، عرفان و عبادت عارفانه است لذا توجه به آمادگی جسم و روح و تهذیب نفس در کنار کسب دانش و علوم عقلی، دوری از هر گونه تقلید و تعصب و پرورش ذهن نقاد و خلاق در روش های یاددهی و یادگیری ضروری به نظر می رسد.

**کلمات کلیدی:** معرفت شناسی، صدرا، هایدگر، تدریس، یادگیری.

مقدمه

معرفت شناسی یکی از مسائل اساسی فلسفه است. در فلسفه از ماهیت معرفت، چگونگی تشکیل معرفت، منابع معرفت، انواع معرفت، رابطه معرفت با حقیقت و میزان ارزش سنجی معرفت بحث می شود؛ این مباحث بطور مستقیم با تعلیم و تربیت مرتبطند زیرا تعلیم و تربیت از یادگیری جدانشدنی نیست و یادگیری همان کسب معرفت است (شریعتمداری، 1383، 124). در واقع معرفت شناسی با حقیقت دانش و یادگیری سر و کار دارد و سوالاتی که تحت این مقوله مطرح می گردد عبارتند از:

1. آیا می توانیم بدانیم؟ به عبارت دیگر امکان شناخت معتبر وجود دارد؟
2. چگونه می توانیم بدانیم؟ یا چگونه امکان دانستن فراهم می شود؟ روش آزمودن یا تائید این دانش چیست؟
3. بهترین راه دانستن کدام است؟ چگونه می توانیم دانش را بدست آوریم؟ (گریز، 1383، 84، 185)

<sup>1</sup> - دکتری فلسفه تعلیم و تربیت دانشگاه فردوسی مشهد، [rozita\\_abootorabi@yahoo.com](mailto:rozita_abootorabi@yahoo.com)، 09151022584  
<sup>2</sup> - دانشیار دانشگاه فردوسی مشهد، [masoudi-g@ferdowsi.um.ac.ir](mailto:masoudi-g@ferdowsi.um.ac.ir)

از طرفی هستی‌شناسی شناخت و علم یعنی مسائل مربوط به چیستی و هستی علم و ادراک از مسائلی است که فلاسفه مسلمان با دقت و تفضیل بسیار به آن پرداخته‌اند. همان‌گونه که مباحث مربوط به «شناخت‌شناسی» امروزه جزو موضوعات اساسی فلسفه غرب بشمار می‌رود. از جمله اندیشمندان و فلاسفه مسلمانانی که بتفصیل و با دقت و موشکافی و نبوغ خاص به موضوع علم و ادراک و مسائل مربوط به آن پرداخته، صدرالمآلهین شیرازی است که به مقایسه آراء وی با هایدگر می‌پردازیم. ملاصدرا با ارجاع علم به هستی و وجود، عرصه اختلافات رایج در حوزه ماهوی بودن علم را تغییر داده و تحولی عظیم و اساسی در مسئله علم بوجود آورده است و این خود، محصول تحول شگرف و عمیق فکری و فلسفی و مبنایی او در خصوص پذیرش اصالت وجود و تشکیک وجود می‌باشد (کاوندی، 1383). هایدگر نیز بنیانگذار هرمنوتیک فلسفی در قرن بیستم و یکی از تاثیرگذارترین اندیشمندان در این دانش است که آرای او ساختاری جدید در دنیای هرمنوتیک ایجاد کرد. هایدگر "هستی‌شناس" بزرگی است و بی‌گمان دیدگاه او درباره هرمنوتیک از نگاه هستی‌شناسانه و پدیدارشناسانه او جدا نیست، شاید بتوان علت اصلی ایجاد هرمنوتیک فلسفی توسط او را نیز همین دانست (پهلوان، 1386، 42). با توجه به نگرش هستی‌شناسانه هایدگر و صدرا به معرفت، به بررسی سوالات مطرح در این خصوص از منظر ایشان بعنوان دو نماینده فلسفه غرب و شرق پرداخته می‌شود.

در رابطه با سوال نخست "آیا می‌توانیم بدانیم؟ به عبارت دیگر امکان شناخت معتبر وجود دارد؟" چهار اصطلاح زیر پاسخ‌هایی در این مورد ارائه می‌دهند:

1. شک‌گرایی: عقل انسان را عاجز از دسترسی به حقیقت درست و قطعی می‌داند.
2. نسبی‌گرایی: کل دانش انسان را مرتبط به توانایی ذهنی بشر می‌انگارد؛ به این معنا که انسان فقط تا آن حد از چیزها سر در می‌آورد که آنها بر ذهنش تاثیر می‌گذارند و این بدان معنی نیست که چنان اثری بر ذهن دقیقاً همان چیزی باشد که آنها در واقع هستند.
3. جزم‌گرایی: دانش قطعی را بدون نیاز به شواهد محکم مسلم می‌داند.
4. اثبات‌گرایی: تنها دانشی را معتبر می‌داند که از طریق روش‌ها و نتایج علوم تجربی تائید شود (گریز، 1383، 185).

نظریه ملاصدرا درباره ادراک که شامل ادراک حسی، خیالی و عقلی است، از همان اشیاء خارجی و اعیان موجودات آغاز و بر اساس آن بنا می‌شود. او برخلاف سایر فلاسفه مسلمان ادراک را حلول تصویر مستقیم عین به ذهن و فرایندی انفعالی و انعکاسی

نمی‌داند بل آن را آفرینش صورت اشیاء و محصولی با فعالیت و خلاقیت ذهن می‌داند. به عقیده ملاصدرا لازمه ادراک حسی تجرید و برهنه‌سازی ماهیت شی خارجی از ماده و جسمیت است و گرنه ماهیت شی خارجی به ذهن نخواهد آمد. او معتقد است گرچه خطا در حواس و احکام کلی ممکن است ولی بر رویهم رفته ادراکات با عینیت خارج می‌توانند تطابق داشته باشند (خامنه‌ای، 1379). از این رو از نسبی‌گرایی دور می‌شود؛ همچنین از نظر او شک‌گرایی و جزم‌گرایی نیز مردود است. از طرفی او علم را منحصر به دانش تجربی نمی‌داند زیرا وی خود را کسی می‌داند که هم توانایی کشف حقیقت اسرار مبدا و معاد را دارد و هم قدرت استدلال بویژه از طریق حدس در او به کمال وجود دارد (عبودیت، 1386، 66، جلد اول). ولی به نظر می‌رسد هایدگر قائل به نوعی نسبی‌گرایی است زیرا وی در "هستی و زمان" با این واقعیت که هر کس با وجودش در کنار آن، اندک فهمی از آن چه غنای هستی است، دارد، به نوعی تقرب می‌جوید؛ و این فهم، فهمی ثابت نیست و در خود تجربه مواجهه با پدیدارها بطور تاریخی شکل گرفته و متراکم گشته است. از این رو می‌توان از وجود با تحلیلی از چگونگی رخ دادن ظهور پرسش کرد لذا هستی‌شناسی بصورت پدیدارشناسی درمی‌آید. هستی‌شناسی به عمل فهم و عمل تاویل که از طریق آن اشیا ظاهر می‌گردند، روی می‌آورد؛ و حالت و جهت وجود انسان را آشکار می‌کند و ساختار نامرئی هستی در جهان را مرئی می‌کند. به عبارتی هستی‌شناسی در مقام پدیدارشناسی هستی به هرمنوتیک وجود تبدیل می‌شود و هرمنوتیک آن چه را مکنون است، آشکار می‌کند (پالمر، 1387، 144، 143).

سوال دوم "چگونه می‌توانیم بدانیم؟ یا چگونه امکان دانستن فراهم می‌شود؟ روش آزمودن یا تائید این دانش چیست؟" مربوط به منابع دانستن می‌شود و این که چگونه باید شواهد معتبر برای این دانش گرد آورد؛ و معمولاً با پاسخ‌ها و اصطلاحات زیر مرتبط است:

1. تجربه‌گرایی: دانش را می‌توان از راه تجربه حسی بدست آورد ولی برخی ساختار عقلانی نیز در این کار مداخله می‌کند.

2. احساس‌گرایی: فقط از طریق احساس‌ها یا ادراکات حسی می‌توان دانش را بدست آورد.

3. عقل‌گرایی: دانش عمدتاً از طریق عقل حاصل می‌شود.

4. اشراق‌گرایی: دانش از منبعی ورای حس یا عقل بدست می‌آید (گریز، 1383، 185).

ملاصدرا تمام درجات و مراحل ادراک را که سلسله‌ای از پدیده‌های جسمانی و نفسانی غیر مادی است ناشی از موجود مادی خارجی (object) می‌داند و برخلاف برخی از فلاسفه ایده‌آلیست که مقولات ذهنی را پایه اصلی ادراک می‌دانند یا فلاسفه عقلیون

که قائل به معلوماتی پیشینی هستند و یا هگل که اصل را بر «ایده» ذهنی قرار داده است، او به تطابق شناخت ذهنی (که به آن معلوم بالذات می‌گوید) با عین خارجی (که به آن معلوم بالعرض می‌گوید) اعتقاد دارد و ادراکات انسان را با واقعیات بیرونی مرتبط می‌داند و معتقد است که معلومات و تصورات ما ریشه در حواس ما دارد. حسگرایان ادراک حسی را در همین جا پایان یافته می‌دانند و بعضی «آگاهی» انسان را نیز شرط صدق ادراک می‌شمرند، ولی از نظر ملاصدرا انعکاس و اثرگذاری اشیاء خارجی در حواس مثل انعکاس تصویر در آینه (یا روی فیلم عکاسی) می‌باشد و کمتر از آن است که بشود آن را ادراک نامید. بعقیده ملاصدرا تأثیرگذاری اشیاء بر روی حواس ما فقط نیمه راه ادراک می‌باشد، و کسانی که - مانند حسگرایان - از مرحله تجربه و حس فراتر نرفته و در واقع، به نیمه راه قناعت کرده‌اند و بنابراین نمی‌توانند (و نباید) فرآیند سیر کامل ادراک بعد از حس را انکار کنند. از نظر او پس از انجام وظایف حواس و حصول صورتهایی محسوس در مغز و اعصاب، نوبت بنفس و ذهن می‌رسد تا با بکار گرفتن دو عنصر مهم توجه و آگاهی از آن پدیده مادی، پدیده‌ای غیر مادی بنام ادراک و شناخت یا به تعبیر ملاصدرا «صورت نوری» بسازد. پدیده «آگاهی» و «توجه» پدیده‌ای مادی نیست و بنفس مجرد از ماده برمی‌گردد. آگاهی از نظر ملاصدرا «حضور» تمام ماهیت یا عمده مشخصات ماهوی پدیده یا شیئی خارجی (یا احضار آن) در ذهن است و حضور خود و اشیاء دیگر برای خود، شأن و مناسب نفس بسیط و غیر مادی می‌باشد. این توجه و آگاهی نفس را ملاصدرا «علم حضوری» نفس بقوای خود و بصور منطبعه در آن قوا می‌گوید که نظریه ملاصدرا درباره شناخت بر آن بنا شده است (خامنه‌ای، 1379). بنابراین به نظر می‌رسد نظریه صدرالمتألهین درباره شناخت در هیچ یک از چهار اصطلاح (تجربه‌گرایی، احساس‌گرایی، عقل‌گرایی و اشراق‌گرایی) به تنهایی ننگند و همانطور که بعداً بحث می‌شود شامل جمیع آن‌ها می‌گردد. همانطور که ذکر شد ملاصدرا به تطابق بین ذهن و عین قائل است ولی هایدگر معتقد است نظریه مطابقت حقایقی را که در زمینه کلی از پیش بر ما مکشوف شده نادیده می‌گیرد. بطور کلی حقیقت از نظر هایدگر در مناسبات و نه در احکام قطعی بریده از جهان و زمان جستجو می‌گردد. در مناسبات، حقیقت جهان پیرامون از پوشیدگی به در می‌آید و حقیقت دیگر چیزی نیست که بتوانیم به شیوه دکارت یا هوسرل درباره آن یقین و قطعیت پیدا کنیم؛ لذا حقیقت به این اعتبار بیش از آن که مستلزم قطعیت باشد، قرین پرسش و فلسفه ورزی می‌باشد (جمادی، 1387، 262). هایدگر از فهمیدن تفسیری وجودی ارائه می‌دهد و فهمیدن از نظر وی عبارت می‌شود از فهمیدن جهان به معنی اعم کلمه (خاتمی، 1375، 91-93).

بنابراین فهم از نظر وی همواره شکل تاویلی دارد و تصویر یا باز نمود محض واقعیت در ذهن دازاین نیست بلکه رویکردی گشایشی

به هستی است لذا فهمیدن راه هستن می شود و دازاین خود را بر اساس فهم امکان هایش طرح می ریزد (احمدی، 1381، جلد اول، 406). از طرفی هر فعالیت دازاین را شکلی از فهم و آزمون پیش فهم ها می داند زیرا به نظر او فهمیدن چیزی، در راستایی قرار گرفتن است و همین سازندهی "پیش روی خود هستن" دازاین است (احمدی، 1381، جلد اول، 313). از آن جا که تاویل رابطه ای مستقیم با پیش فهم دارد، این امر ما را به فهم دور هرمنوتیکی می کشاند. لذا همان طور که متن را بادقت در اجزای آن می فهمیم و اجزا را از راه تمامیت متن، از پیش فهم ها به فهم می رسم اما فهم ها هم سبب می شوند که پیش فهم ها معنا یابند. از نظر هایدگر نکته بر سر خروج از این دایره و دور نیست بلکه بر سر ورود درست به این دور است و ورود درست که هایدگر همواره از آن به عنوان امر آغازین یاد می کند، امری عملی است (احمدی، 1381، جلد اول، 437-440). از نظر هایدگر بصیرت عملی که شکلی از تجربه در معنای وسیع کلمه می باشد، راهی است که به کشف هستومندها می انجامد و تجربه "رویداد از آن خود کننده" است که من در عمل آن را می فهمم و برای من روی می دهد (احمدی، 1381، جلد دوم، 170). بنابراین رویکرد هایدگر در کسب معرفت، پدیدارشناسی هرمنوتیکی است که متفاوت از اصطلاحات مطرح شده فوق می باشد.

بعد از پاسخ به دو سوال اول معرفت شناسی از دیدگاه صدرا و هایدگر، سوال سوم "بهترین راه دانستن کدام است؟ چگونه می توانیم دانش را بدست آوریم؟" مطرح می شود که پاسخ به این سوال، روش تدریس و یادگیری از منظر ایشان را تبیین و تصریح می نماید. بدین منظور، مواضع معرفت شناسی ملاصدرا و هایدگر به تفصیل بررسی و بحث خواهد شد. از طرفی با توجه به تاثیر مبانی هستی شناسی و انسان شناسی در معرفت شناسی، برای تبیین معرفت شناسی از دیدگاه صدرالمتهین و هایدگر مروری گذرا بر مواضعشان در این خصوص خواهیم داشت.

### معرفت شناسی از دیدگاه ملاصدرا

برای درک جایگاه انسان و اهمیت شناخت انسان در فلسفه صدرالمتهین همین کافی است که او حکمت متعالیه یعنی سلوک عقلی اش را در هستی شناسی بر اساس چهار سفر معنوی انسان مرتب نموده است. از طرفی وقتی می خواهیم انسان را از دیدگاه ملاصدرا بشناسیم ناگزیر به بررسی مبانی فلسفی وی هستیم. او این مبانی را در مواضع متعددی از آثارش گاه به اجمال و گاه به تفصیل بیان کرده است. برخی از این اصول و مبانی عبارتند از:

1. اصالت وجود و اعتباریت ماهیت، یعنی اصل در موجودیت هر چیزی وجود است و ماهیت تابع آن می باشد.

2. تشخیص هر چیزی، یعنی آن چه هر موجودی را از دیگری جدا و متمایز می کند، وجود خاص اوست.
3. تشکیک در وجود، بدین معنا که طبیعت وجود به نفس ذات خود قابلیت اتصاف به شدت و ضعف، تقدم و تاخر و کمال و نقص را دارد. شدت، کمال و شرافت وجود کامل به خود آن وجود است نه چیزی غیر از وجود.
4. حرکت جوهری، به این معنا که جوهر مادی همان گونه که در اعراض متحولند در اصل ذاتشان هم تحول می پذیرند.
5. حقیقت هر موجودی که مرکب از ماده و صورت است، به صورت اوست و ماده تنها حامل قوه و امکان شیء است. حتی اگر فرض گردد صورت شیء مرکبی بدون ماده بتواند تحقق یابد، آن شیء به تمام حقیقتش می تواند موجود باشد (الهداشتی، 1380).

با توجه به اصول فوق، هویت وجودی هر فردی به نفس تعلق می گیرد. از نظر صدرا نفوس انسان ها به هنگام حدوث بدن حادث می شوند و از پایین ترین مراتب وجود، حرکت استکمالی اش را آغاز می کند تا به سوی فعلیت و تجرد و اعلامرتبه کمالی اش برسد. انسان شناسی ملاصدرا بر هستی شناسی او مبتنی است. او هستی را دارای سه مرتبه می داند که پایین ترین مرتبه آن عالم ماده و طبیعت مادی و مرتبه وسط آن عالم صور مثالی و خیالی و مقداری مجرد از ماده جسمانی و مرتبه اعلاای آن عالم صور عقلی و مجردات و مثل الهی می باشد. نفس انسان نیز بالقوه این عوالم و نشئه های سه گانه وجود را داراست در ضمنی که وحدت شخصی اش را حفظ می کند. نفس هر انسانی در آغاز تکونش و حدوث جسمانی، وجود مادی دارد سپس بنابر حرکت جوهری، مراتب کمال را طی می کند و وجودش بتدریج لطیف و قوی می شود تا به مرتبه نفس بودن برسد در این مرتبه انسانی مثالی و صاحب قوه تخیل است که می تواند از این نشئه وجودی با تحصیل کمالات عقلی به مرتبه انسان راه یابد. انسان وقتی بر اثر تحولات جوهری و استعداد وجودی به کمال رسید، از این وجود دنیوی به سوی وجود اخروی و از دار فنا به دار بقا پرواز می کند. ملاصدرا نفس انسان را در مقام تحصیل معرفت صاحب مقامات و درجاتی می داند؛ او معتقد است نفس هم سه مرتبه را می تواند بییماید: اول مرتبه حس، بعد مرتبه خیال و در نهایت مرتبه عقل که آن نیز شامل سه مرتبه عقل هیولانی، عقل بالفعل و عقل فعال است. صدرالمتالهین هدف اساسی خلقت انسان را حکمت، عرفان و عبادت عارفانه می داند و موانع معرفت حقیقی را نقصان طبیعی مربوط به ذات و نفس بشر مثلاً عدم آمادگی طفل در درک معقولات، خباثت و ظلمت نفس بدلیل کثرت معاصی، عدم توجه به معقولات، حجاب تقلید و تعصب و جهل به طریق کسب معارف برمی شمرد (الهداشتی، 1380).

به عقیده صدرالمتألهین ادراک و حصول هر نوع صورتی در نفس بواسطه خلاقیت و قدرت او در ایجاد و خلق اشباح و صور علمیه اشیا یا وجود ذهنی می‌باشد (مصلح، 1377، 51).

ملاصدرا علم و ادراک را به نور تعبیر می‌کند زیرا موجب آشکار شدن اشیاست و ادراک و علم را بیرون‌نما و تجلی واقعیت خارجی در ذهن می‌داند. در مکتب ملاصدرا کلید تطابق ذهن و عین و ضامن ارتباط حقیقی آن دو وحدت ماهیت در معلوم بالذات (مفهومی که ذهن دریافت کرده یا خود ساخته) و معلوم بالعرض است چرا که ماهیت اشیا در خارج و ذهن، واحد و مشترک می‌باشد. ذهن از نظر صدرا قوه مدرکه نفس است که می‌تواند اعیان و اشیا خارجی یا نفسانی درون انسان را ادراک کند. از نظر وی تجرید ابزار ذهن برای شکار اشیا خارجی و انتقال آن به نفس ذهن است لذا هر ادراکی با نوعی تجرید همراه است، ادراک حسی کمتر از ادراک خیالی تجرید می‌کند، همچنان که ادراک خیالی کمتر از ادراک عقلی تجریدسازی دارد و از این رو تجردش کمتر است. ادراک حسی یا احساس، حضور صورت هر چیز مادی و دارای اعراض نزد ادراک کننده است ولی بدون ماده و جسمانیت؛ ادراک تخیلی حضور صورت هر چیز جزئی ولی غیر مادی و بدون حضور ماده می‌باشد و ادراک عقلی حضور صورت کلی هر چیز حسی و تخیلی است که به آن معقول و به ادراک کننده آن عاقل و به خود آن ادراک کلی عقل می‌گویند (خامنه‌ای، 1379).

صدرالمتألهین معتقد است هر چه تجرد و جوهریت انسان افزون شود و کمالش شدت یابد، احاطه او بر اشیا بیشتر و بیشتر می‌گردد و امور مختلف را کامل‌تر در بر می‌گیرد. در کمال تا حدی می‌تواند پیش رود که در نفس خود هیئت کل وجود را دریافت نماید (مومنی، 1386).

واژه علم یا ادراک به معنای چیزی که مناط عالم بودن کسی به چیزی است یا به تعبیر دیگر به معنای چیزی که ملاک انکشاف چیزی برای کسی است (عبودیت، 1386، جلد دوم، 19).

از نظر صدرا علم در جمیع اقسام حصولی و حضوری و در همه مراتب آن اعم از آن که حصولی حسی، خیالی یا عقلی باشد و یا علم حضوری خیالی، عقلی و یا قلبی باشد، از سنخ وجود است. یعنی علم همانند وجود یک مفهوم است و ماهیت نمی‌باشد (جوادی آملی، 1375، 195).

لازم به ذکر است که در فلسفه اسلامی، علم حصولی علمی است که با واسطه حواس پنجگانه و با سیر مراحل ذهنی بدست می‌آید. این علم اگرچه ماهیت اشیاء را به ما منتقل می‌نماید ولی خواص وجودی (مثل حرارت و رطوبت و...) آنها را نمی‌تواند داشته باشد. علم حضوری علمی است که مستقیم و بی واسطه به «من» باطنی می‌رسد و به تعبیری دیگر ادراکی «شهودی» است. این علم و ادراک، برخلاف علم حصولی، همراه با آثار وجودی و خارجی می‌باشد؛ و نفس انسان با اتحاد با عین خارجی به درون آن می‌رود و از عمق وجود آن آگاه می‌شود. علم حضوری انسان به چند صورت ظاهر می‌شود:

1. ادراک به خود. علم انسان به خود، شهودی و با علم حضوری است حتی اگر حواس پنجگانه انسان از کار افتاده باشد باز انسان می‌تواند ذات خود را درک کند.

2. انسان همه قوای باطنی، ادراکات، انگیزه‌ها، امیال و عواطف و افکار و اعمال و احکام ذهنی خود را با علم حضوری درک می‌نماید.

3. ادراک تمام دریافته‌ها و انعکاساتی که در حواس پنجگانه پدید می‌آید نیز با علم حضوری است و درک و تحلیل آنها تماماً در ذهن و با علم حضوری نفس می‌باشد.

4. روشهای غیر عادی ادراک و کسب علم، که از راه شهود حاصل می‌شود مانند ادراکاتی که بدنیاال ریاضت بدست می‌آید یا در حال خواب و یا در رؤیا نیز مصداق کاملی از علم حضوری می‌باشند. لازم به ذکر است که علم حضوری در فلسفه ملاصدرا مهمترین نقش را در ادراکات او دارد (خامنه‌ای، 1379).

ملاصدرا شرط تحقق علم حضوری را حضور؛ و شرط تحقق علم حصولی را حضور همراه با انطباق می‌داند. بنابراین حضور شرط تحقق هرگونه علمی است و بدون آن نه علم حضوری یا حصولی محقق می‌گردد و نه عالمی و نه معلوم بالذات یا بالعرضی. لازم به ذکر است که صدرا غالباً بجای واژه حضور از واژه "وجود" و بجای واژه غیبت از واژه "عدم" استفاده می‌کند. از نظر صدرا هیچ جسمی علم حضوری به خویش ندارد و هیچ نحو حضوری برای مادیات قابل فرض نیست نه حضور نزد خود، نه حضور نزد واقعیت دیگر و نه حضور واقعیت دیگر نزد آن‌ها. لذا حقیقت علم همان وجود مجردات یا نحوه وجود مجردات است زیرا فقط واقعیات مجردند که امکان حضور دارند نه اجسام؛ و هر واقعیت مجردی ضرورتاً نزد شیء اعم از خود یا دیگری حاضر است از این رو به آن معلوم بالذات می‌گویند چرا که هم حاضر یعنی معلوم است و هم حضورش ذاتی آن است (عبودیت، 1386، جلد دوم، 24-34).

از دیدگاه صدرالمتألهین معلوم بالذات همان واقعیت علم است؛ و همانطور که گفته شد هم نزد خود حضور دارد و هم نزد نفس و این وقتی ممکن است که نفس و واقعیت علم متحد باشند یا واقعیت علم مرتبه‌ای از نفس باشد. صدرا بر اتحاد عالم و معلوم تاکید بیشتری دارد و معتقد است نفس فقط با علم حضوری‌ای که صورت ادراکی (واقعیت علم) به خود دارد می‌تواند به آن علم حضوری داشته باشد. با پذیرفتن این که صورت ادراکی علم و عالم و معلوم است، علم حضوری نفس بصورت ادراکی جز همان علم حضوری صورت ادراکی به خود نمی‌تواند باشد (عبودیت، 1386، جلد دوم، 91-85).

به هر حال مرحله مهم و عمده ادراک این است که نفس پس از توجه و علم حضوری به محصول حواس خود و آگاهی از صورتهای انطباعی در آن حواس، با خلاقیت خود از روی آن، ماهیت عین خارجی را بازسازی می‌نماید. همانطور که گفته شد از نظر ملاصدرا علم از وجود و ذات عالم جدا نیست بلکه جزئی از وجود او می‌باشد و بهمین سبب وجود انسان به نسبت افزایش علم و ادراکات جدید، تکامل تدریجی می‌یابد و درجه کمال وجودی او بالا می‌رود. از دیدگاه ملاصدرا، انسان وقتی چیزی را ادراک می‌کند، در واقع باعث بروز یک استعداد و خروج از حالت پنهانی قوه به فعلیت می‌شود و «فعلیت» برای نفس، کمال اوست. از این رو، نفس انسان با هر ادراک کاملتر می‌گردد و جوهر نفس او در تکامل خود شتاب می‌گیرد و باصطلاح دیگر فلسفی «ماده» او «صورت» جدیدی می‌پذیرد (خامنه‌ای، 1379).

از نظر ملاصدرا شناخت حاصل اتحاد معلوم بالذات با عالم است و روشن است که این اتحاد میان صورت شیء خارجی با ذهن عالم جز بواسطه قوه خیال حاصل نمی‌گردد؛ قوه‌ای مجرد از ماده که می‌تواند صورت شیء خارجی را که آن نیز مجرد از ماده است، حفظ نماید تا زمینه شناخت فراهم شود (صانع پور، 1387).

بنابراین توجه و تقویت سه قوه حواس، خیال و عقل در روش تدریس و یادگیری از منظر صدرا اهمیت می‌یابد. با توجه به این که از نظر صدرا نفس هر انسانی در آغاز تکونش و حدوث جسمانی، وجود مادی دارد سپس بنابر حرکت جوهری، مراتب کمال را طی می‌کند تا به مرتبه نفس بودن برسد و در این مرتبه انسانی مثالی و صاحب قوه تخیل است که می‌تواند از این نشئه وجودی با تحصیل کمالات عقلی به مرتبه انسان راه یابد، روش‌های تدریس و یادگیری در مراحل مختلف رشدی تفاوت می‌یابد و در هر مرحله در ضمنی که آمادگی کودک لحاظ می‌شود، روش آموزش جداگانه‌ای هم در نظر گرفته می‌شود. بالطبع در مراحل اولیه توجه به جسم و تقویت حواس، بعد تقویت تخیل و در نهایت تقویت تعقل وی انجام می‌شود. به عبارتی روند توسعه علم همسو با افزایش کمال

انسان به سمت تجرید بیشتر است لذا سیر روش های تدریس هم از روش های عینی و محسوس به سمت ذهنی و عقلی می باشد. در ضمن این که از دیدگاه ملاصدرا، انسان وقتی چیزی را ادراک می کند، در واقع باعث بروز یک استعداد و خروج از حالت پنهانی قوه به فعلیت می شود و «فعلیت» برای نفس، کمال اوست. از این رو، نفس انسان با هر ادراک کاملتر می گردد و جوهر نفس او در تکامل خود شتاب می گیرد و باصطلاح دیگر فلسفی «ماده» او «صورت» جدیدی می پذیرد. لذا در روش تدریس و یادگیری نقش فعال را خود دانش آموز ایفا می کند که در حال تحقق خویش است و معلم بیشتر نقش راهنما خواهد داشت که فراهم کننده زمینه رشد وی است؛ و باز آن جا که صدرالمآلهین هدف اساسی خلقت انسان را حکمت، عرفان و عبادت عارفانه می داند و موانع معرفت حقیقی را نقصان طبیعی مربوط به ذات و نفس بشر مثل عدم آمادگی طفل در درک معقولات، خیانت و ظلمت نفس بدلیل کثرت معاصی، عدم توجه به معقولات، حجاب تقلید و تعصب و جهل به طریق کسب معارف می داند، توجه به آمادگی جسم و روح و تهذیب نفس در کنار کسب دانش و علوم عقلی، دوری از هرگونه تقلید و تعصب و پرورش ذهن نقاد و خلاق در روش های یاددهی و یادگیری از این منظر ضروری به نظر می رسد.

همانطور که ملاحظه شد ملاصدرا حضور یا وجود را شرط تحقق هر نوع علمی می داند و معلوم بالذات از نظر وی صورت برتر یا مثالی واقعیت خارجی است. از نظر هایدگر نیز حضور شرط هر گونه آگاهی و جهان داشتن است که مختص انسان است. ذیلاً به بحث در این خصوص می پردازیم.

### معرفت شناسی از دیدگاه هایدگر

از نظر هایدگر هم انسان می تواند حقیقت وجود را بشناسد. او نیز همانند ملاصدرا، این ویژگی و خصوصیت در انسان را به دلیل آگاه و بصیرتی می داند که نسبت به وجود خویش و سایر موجودات دارد.

هایدگر معتقد است انسان یا دازاین مظهر و جایگاه رخ دادن وجود است. این موجود پرسش کننده از وجود که گشوده بر وجود است، مطلع رخداد و ظهور وجود می شود، از این رو می تواند نگاهبان، شبان و سخن گوی وجود باشد. انسان از هنگامی که تفکر و عمل را شروع می کند، خود را فرو افتاده در نسبت ها و تعینات خاصی می بیند. بصیرت اقتضا می کند که انسان موقعیت و اقتضائات آن را بشناسد ولی اصل اساسی در تفکر، فرا رفتن از موقعیت و پرسش از "حقیقت خویش" است که این پرسش نهایتاً به پرسش از وجود منتهی می شود. از نظر هایدگر تا زمانی که انسان از وجود و حقیقت خویش پرسش نکند به زندگی اصیل دست نیافته است.

هایدگر تفکر حسابگر را در مقابل تفکر معنوی یا حضوری و قلبی می‌داند و به اولویت تفکر قلبی که تکلیف آن اندیشیدن به حقیقت وجود است تاکید می‌کند. تفکر حسابگر با حساب و کتاب و تنظیم امور و اختراع و ابتکار و سود و زیان سر و کار دارد. علم و تکنولوژی هم براساس همت گماشتن به همین نحوه تفکر پا گرفته است. از نظر وی هر دو نحوه تفکر مورد نیاز بشر و مقوم حیات اوست ولی در حیات کنونی تفکر حسابگر غلبه کامل دارد. لذا وی در توصیف وضعیت زمان خویش از فقر تفکر معنوی و گریز از آن سخن می‌گوید و آن را پدیداری می‌داند که در اثر سپردن انسان معاصر به عالم خیال و موهوم (مجازی) ظاهر شده است و معتقد است انسان امروزی آن قدر غرق در این عالم شده که تماس و نسبت بسیار ساده و معمولی با آسمان و زمین را از دست داده و فراموش کرده است. انسان موجودی متفکر و دارای ذاتی معنوی است و تفکر معنوی خصیصه ذاتی اوست و باید در راه این تفکر قرار گیرد بنابراین مساله ما حفظ و مراقبت از همین گوهر ذاتی انسان یعنی تفکر معنوی است. وی با اقرار به این که امکان مخالفت با تفکر حسابگر وجود ندارد پیشنهادی برای تنظیم رابطه انسان با تکنولوژی ارائه می‌دهد: وارستگی. و واستگی یعنی آری و نه گفتن به اشیا. می‌گذاریم تکنولوژی در عالم روزمره مان وارد شود و در عین حال آن را بیرون نگاه خواهیم داشت (علمی، 1387، 143، 144).

همانطور که ذکر شد حضور از نظر هایدگر نیز اساسی است و از نظر او هم حضور به معنای وجود داشتن است و معتقد است کسی که وجود دارد، جهان هم دارد. از نظر او وجود انسان متضمن درگیری در جهان است و تعبیر در-جهان- بودن تعبیری است که بر حضور انسان دلالت می‌نماید. در جهان بودن مشخصه حضور خاص آدمی است و این مشخصه رابطه وجود آدمی را با هستوندهای دیگر نشان می‌دهد زیرا این هستوندها برای او حاضرند لذا خود نیز حاضر است و در این معنی شرط جهان داشتن عبارت از حضور به معنی کامل آن که شامل حضور یک هستومند برای خود و حضور سایر هستوندها برای او می‌شود. از نظر هایدگر نیز هستوندهایی که برای دازاین حضور دارند نه برای خود و نه برای هستوندهای دیگر حضور ندارند. هایدگر بر این اساس دو وجه هستی برای هستوندهای غیر دازاین قائل می‌شود: هستی توی دستی و هستی فرادستی. چنانچه هستومند چون ابزاری در دست دازاین باشد، هستی آن توی دستی و الا فرادستی است (خاتمی، 1375، 60-55). از نظر هایدگر طبیعت نظر به ذاتش بی معنا می‌باشد و تنها در صورتی با معنی تلقی می‌شود که هستوندهای فرادستی به صورت تودستی کشف شوند. از نظر وی جهاننداری به این معنی دو بعدی است. نخست دازاین خود را در وضعیتی می‌یابد که ناظر به حضور خود دازاین است و دلالت بر ترتیب و وضع

وجودی او می‌کند که هایدگر آن را تقرر وجودی یا موجودیت می‌نامد و دوم دازاین به تاویل و تفسیر سایر هستومندها می‌پردازد که این ملازم فهمیدن و سخن گفتن می‌باشد. لذا هایدگر موجودیت، فهمیدن و سخن گفتن را سه اگزستانسیال دازاین می‌نامد و آن‌ها را سه امر و وجه وجودی و نه سه مفهوم یا سه مقوله آگاهی برای دازاین می‌داند (خاتمی، 1375، 78-90). از نظر وی هم موجودیت دازاین با دو ویژگی "امکان" و "فعل" (کشف و آشکار کردن) قابل تبیین می‌باشد. از نظر هایدگر هستی دازاین با فعل او شکوفا می‌شود و آن چه دازاین را دازاین می‌کند همین فعل او می‌باشد. اما این فعل با امکان گره خورده و دازاین راهی برای درک خود و جهان ندارد مگر آن که بر حسب امکانات متعددی که در پیش روی او است به فعل و لذا به انتخاب دست بزند و این همان چیزی است که هایدگر آن را پروا می‌نامد. در حال هیبت یا ترس آگاهی است که دازاین خودش را کشف می‌کند و آشکار می‌سازد و این بر حسب امکاناتی نظیر آزادی و مسولیت شخصی حاصل می‌شود (خاتمی، 1375، 85-82). از نظر هایدگر دازاین هستنده‌ای است که به اقتضای هستی‌اش "هم" هستی خویش را دارد. دازاین همواره پیشاپیش و فراسوی خویش می‌باشد ولی نه از طریق رفتار با هستندگان غیر از خودش بلکه همچون هستی توانشی که خود اوست؛ وی این ساختار هستی که به هم ذاتی دازاین مربوط می‌شود را فراپیش - خویش - بودن می‌نامد. هایدگر معتقد است پروا در مقام کلیتی ساختارین و سرآغازین، فراپیش هر سلوک و وضعیت واقعی دازاین است لذا پروا در حکم ماتقدمی اگزستانسیالی است که پیشاپیش نهشته در این سلوک و وضعیت‌ها است. از حیث هستی‌شناختی پروا مقدم بر پدیدارهایی چون خواست و آرزو و کشش و گرایش است. پروا همواره پردازش و تیمار داشت است. هر خواستی همیشه خواسته‌ای دارد که بر حسب "بخاطر این که" تعیین می‌شود و آن پرواست (هایدگر، 1386، 450-455). هایدگر معتقد است:

1. گشودگی بطور کلی به بنیان هستی دازاین تعلق دارد و دربرگیرنده کل ساختار هستی‌ای است که بواسطه پروا روشن می‌گردد. نه تنها در - جهان - بودن بلکه هستی در جوار هستندگان درون جهانی هم به پروا تعلق داشته و مکشوفیت هستندگان درون جهانی سرآغاز و سرچشمه هستی دازاین و گشودگی‌اش است.
2. پرتاب‌شدگی نیز همچون مقوم گشودگی دازاین به بنیان هستی وی تعلق دارد. آن چه در پرتاب‌شدگی از پوشیدگی به در می‌آید این است که دازاین همواره پیشاپیش در جهانی معین و در جوار حیطه‌ای معین از هستندگان درون جهانی معین هست و گشودگی ذاتا چیزی واقع بوده است.

3. فرافکنی نیز به بنیان هستی دازاین تعلق دارد و هستی گشوده شونده به سوی هستی توانش خود است. دازاین در مقام آئی که می‌فهمد، می‌تواند خودش را بر حسب جهان و دیگران بفهمد یا بر حسب هستی توانش خویش، خود بر خود گشوده می‌شود. این گشودگی اصیل نشان دهنده پدیدار سرآغازین ترین حقیقت در حالت اصالت است. سرآغازین ترین و اصیل ترین گشودگی‌ای که در آن دازاین می‌تواند همچون هستی توانش باشد حقیقت اگزستانس است. این حقیقت در بافت و زمینه تحلیلی درباره اصالت دازاین به تعیین اگزستانسیال هستی شناسانه‌اش می‌رسد.

4. "درافتادگی" به بنیان هستی دازاین تعلق دارد. دازاین بدوا و غالبا در جهان گم گشته است. انجذاب در همگنان بر سلطه تفسیر شدگی رایج دلالت می‌کند. هستندگان نه کاملا مستور بلکه مکشوفند و در عین حال به کسوتی مبدل در می‌آیند لذا هستندگان در هیئت نمود خود را نشان می‌دهند(هایدگر، 1386، 501، 502).

همانطور که قبلا ذکر شد فهم در مقام هستی توانشی گشاینده و اساسی پدیدارین برای مشاهده امکان فراهم می‌کند و سازنده چیزی است که آن را بینش دازاین می‌گویم (هایدگر، 95، 1990). دازاین در مقام فهم، هستی خود را بر امکانات فرا می‌افکند و این طرح اندازی فهم دارای امکان بالنده ساختن و پروردن است. این بالش و پرورش فهم واگشایی یا تفسیر نامیده می‌شود(هایدگر، 1386، 367-369). بنابراین فهم از نظر وی همواره شکل تاویلی دارد و تصویر یا بازنمود محض واقعیت در ذهن دازاین نیست بلکه رویکردی گشایشی به هستی است لذا فهمیدن راه هستن می‌شود و دازاین خود را بر اساس فهم امکان هایش طرح می‌ریزد(احمدی، 1381، جلد اول، 406). و به این ترتیب هایدگر فهمیدن و لوازم آن مانند تفسیر و تصمیم را به هستی باز می‌گرداند و فهمیدن را نه شناخت بلکه وجهی از وجود و قیام ظهوری(اگزستانس) می‌داند و از نظر وی فهمیدن و تفسیر کردن "هستی" را می‌نمایاند(خاتمی، 375، 98، 99). در هرمنوتیک هایدگری چندگانگی چشم اندازها با جزء میرای سازنده ی دازاین آغاز می‌گردد، جزئی که خویش را همواره پرتاب شده به درون یک طرح، یک زبان و یک فرهنگ که از آن‌ها به ارث می‌برد، می‌یابد. آگاهی از چندگانگی چشم اندازها نیز به ارث رسیده است(نیچه، 1379، 167). هایدگر فرهنگ را به هستی، همسانی و تفکر در "شناسایی هویت و تفاوت" مرتبط کرد(Shaw, 2004). از طرفی وی هر فعالیت دازاین را شکلی از فهم و آزمون پیش فهم‌ها می‌داند زیرا به نظر او فهمیدن چیزی، در راستایی قرار گرفتن است و همین سازنده ی "پیش روی خود هستن" دازاین است (احمدی، 1381، جلد اول، 313). از آن جا که تاویل رابطه‌ای مستقیم با پیش فهم دارد، این امر ما را به فهم دور هرمنوتیکی

می‌کشاند. لذا همان طور که متن را بادقت در اجزای آن می‌فهمیم و اجزاء را از راه تمامیت متن، از پیش فهم‌ها به فهم می‌رسیم اما فهم‌ها هم سبب می‌شوند که پیش فهم‌ها معنا یابند. از نظر هایدگر نکته بر سر خروج از این دایره و دور نیست بلکه بر سر ورود درست به این دور است و ورود درست که هایدگر همواره از آن به عنوان امر آغازین یاد می‌کند، امری عملی است (احمدی، 1381، جلد اول، 437-440). از نظر هایدگر بصیرت عملی که شکلی از تجربه در معنای وسیع کلمه می‌باشد، راهی است که به کشف هستومنها می‌انجامد و تجربه "رویداد از آن خود کننده" است که من در عمل آن را می‌فهمم و برای من روی می‌دهد (احمدی، 1381، جلد دوم، 170). هایدگر با التفات به شبکه معنایی یا تاویلی مقدم بر فهم و دخیل در آن، آن را پیش ساختار فهم نامیده است و ساختار دوری فهم را از زمانمندی دازاین استنتاج نموده است. هایدگر معتقد است این دور نباید به سطح دور باطل یا دوری که صرفاً مجاز است تنزل داده شود. در این دور امکان مثبت اصلی‌ترین نوع شناخت نهفته و ما تنها وقتی این امکان را درک می‌کنیم که دریابیم وظیفه اول و آخر ما در تفسیر این نیست که بگذاریم پیش داشت<sup>3</sup> و پیش دید<sup>4</sup> و پیش درک<sup>5</sup> ما توسط اوهام و مفاهیم عامیانه به ما اعطا شوند، بل وظیفه ما این است که موضوع<sup>6</sup> علمی را با بدست آوردن این پیش ساختارها حفظ نماییم (توران، 1389، 99، 100). همانطور که قبلاً ذکر شد روش شناخت از نظر هایدگر پدیدارشناسی هرمنوتیکی است. هایدگر در مقاله دایرة المعارف بریتانیکا، پدیدارشناسی را توضیح بنیادین ضرورت عقب‌گرد به سمت آگاهی و تعیین ریشه‌ای و تبیین طریقه و قوانین راهبرد گام‌های این عقب‌گرد تعریف می‌کند (جمادی، 1387، 272). از نظر هایدگر پدیدار یعنی آن چه که نه با تقویم آگاهی بل از جانب خودش، خود را از مستوری به آشکارگی در می‌آورد و از آن جا که هستی در هستندگان به ما داده شده پس نگاه پدیدارشناس باید به هستندگان از آن جهت که در هستی خود پدیدار می‌گردند، معطوف شود. لذا پدیدارشناس در سه مرحله روشمند فروکاست، تقویم و تخریب به هستی هستندگان می‌پردازد:

#### الف- فروکاست<sup>7</sup>

در این مرحله پدیدارشناس از هستندگان نظر برمی‌گیرد و به هستی آن‌ها رو بر می‌گرداند. هایدگر این رویگردانی و واپس نشینی را فروکاست می‌نامد. لازم به ذکر است که هوسرل نیز به گونه‌ای عزل نظر و رویگردانی از جهان و پس نشینی به جانب آگاهی سوژه

<sup>3</sup> Fore-having

<sup>4</sup> Fore-sight

<sup>5</sup> Fore-conception

<sup>6</sup> theme

<sup>7</sup> reduktion

استعلایی از آن چه بی‌واسطه در آن پدیدار می‌شود، قائل است. اما حرف هایدگر این است که اساساً مگر عزل نظر از جهان ممکن است؟ او در حالی که دازاین را بجای سوژکتیویته می‌نماید، می‌گوید جهان یعنی آن چه دازاین همواره از پیش در آن هست و فروکاست آن چه همبسته ذاتی دازاین است، از اساس منتفی است. عزل نظر از جهان به شرط آن که جهان به مفهوم طبیعی نباشد به معنای عزل نظر از کل هستی دازاین است. از نظر هایدگر فروکاست پدیدار شناختی رویگردانی نگاه پدیدارشناختی از دریافت موجودی که چیزی قطعی و معین است و معطوف کردن آن به فهم هستی (طرح اندازی بر حالت نامستوری) این موجود می‌باشد. فروکاست هوسرلی عبور از دادگی ساده اندیشانه موجود به دهندگی حیات آگاهی و عبور از جهان پیش ساخته به خلاقیت آگاهی استعلایی می‌باشد. اما فروکاست از نظر هایدگر حرکتی است که به یاری آن دیگر موجود را به منزله چیزی که صرفاً در آن جاست تلقی نمی‌کنیم بل موجود را در وجودش منکشف می‌سازیم. فروکاست گونه‌ای پس‌رانی نگاه هر روزینه موجودین و پس‌نشینی از آن است (جمادی، 1387، 271، 270).

#### ب- تقویم

هایدگر معتقد است حالت هستی دازاین به کلی با حالت هستی هر موجود دیگری فرق دارد و تقویم استعلایی امکانی مرکزی برای اگزستانس خود واقعی است. چرا که این خود واقعی چیزی است که انسان انضمامی از آن رو که انسان است، آن چیز است. انسان انضمامی در مقام یک هستنده هرگز در واقع این جهانی نیست زیرا انسان هرگز چیزی نیست که فرادستی باشد بل او وجود دارد و ایستاده در برون خویش است. عنصر حیرت نهفته در این امر آن است که ساختار اگزستانس دازاین، تقویم استعلایی هر موجود محصلی را ممکن می‌کند. تقویم عطف نگاه پدیدارشناس به هستی هستندگان می‌باشد لذا تقویم رو به سوی هستی دارد. هایدگر معتقد است هستی چون هستنده‌ای در پیرامون ما نیست که با عزل نظر از موجودات دیگر بطور طبیعی و لامحاله آن را فرا دریابیم، برعکس باید هستی را طرح افکنده آن را به ظهور آوریم، وی این طرح افکنی یا فرافکنی را تقویم می‌نامد. وظیفه پدیدارشناس یافتن افق درست، چارچوب درست وضعیت‌ها و ساختار درست هستی است تا هستنده بتواند آن چه هست باشد. بنابراین اشیای جهان فراگرد نه بر حسب هستی حاضر مثل بعد، امتداد و سختی و ... بل بر حسب هستی تودستی یعنی حیث ابزار خود به دید می‌آیند. این طرح افکنی یا تقویم از نظر هایدگر به معنای ایجاد و خلق نیست بل فراهم آمدن شرایط واقعه ظهور هستی می‌باشد. نه تنها هستندنده باید خود را بر هستی‌اش فرافکند بل خود هستی هم باید خود را چنان که هست فرافکند (جمادی، 1387، 273-276).

## ج- تخریب

هایدگر تخریب یا ساختارشکنی را سومین گام پدیدارشناسی هستی می‌داند و تاکید می‌کند که هر سه گام باید با هم پیموده شوند. دلیل این امر شاید این باشد که دازاین از آغاز تاریخی است. از نظر هایدگر تاریخ به معنای گزارش وقایع گذشته نیست، بل آن چیزی است که حضوراً رخ می‌دهد. این رخداد به معنای نحوه خاص ظهور هستی و گشودگی دازاین بر آن نحوه ظهور در هر زمانی می‌باشد. آن چه هایدگر حوالت هستی یا تاریخ هستی می‌نامد به معنای پژوهش هستی‌شناختی - پدیدارشناختی ماجرای ظهور هستی در زمان حاضر و گذشته می‌باشد. دازاین دانسته و ندانسته از نظر گاه گذشته عمل می‌کند ولی گذشته خاص دازاین گذشته نسل او هم است. او وارث فهم مورثی دازاینی است که بر حسب آن خود و امکاناتش را تفسیر می‌کند. فیلسوف که از منظر هایدگر جوینده هستی‌شناسی بنیادین و پدیدارشناسی تاویلی می‌باشد، همواره در راه رسیدن به ظهور هستی بما هو هستی است ولی همان پدیدارشناسی وی را ملزم می‌کند که فقط به سوی خود چیزها و به بیانی بسوی خود هستندگان که از لحاظ نحوه ظهور خاص و تاریخمند هستیشان ممکن است عین پوشیدگی و غیاب هستی باشد، روی آورد و عقب نشیند و سپس از هستنده به سوی هستی رود. او را جز این دانش پس و پیش که خود نیز تاریخی می‌باشد، کاری نیست. در ضمن این کار باید با بینشی انتقادی فراداهش و وضعیت تاریخی حاضر را که دازاین قهراً در آن فروافتاده به شیوه خاصی بنام ساختارگشایی یا ساختارشکنی شرحه شرحه و نقد نماید. برعکس دازاینی که فیلسوف نیست امکاناتی که فراداهش به او احاله کرده یا فراداده تکرار می‌کند به عبارتی خود را در امور حالیه منتشر و متفرق می‌نماید. پدیدارشناس باید بجای سقوط در فراداهش تاریخی به عزم کشف سرچشمه آن حرکت نماید. تخریب و ساختار شکنی نه به معنای نابودی، بل به مفهوم شرحه شرحه کردن، بندگسلی و نرم کردن حالت متصلب فراداهش می‌باشد تا سرچشمه و خاستگاه آن خود، خود را نشان دهد. از این رو ساختارشکنی چه بسا مودی ظهور امکاناتی است که فراداهش آن‌ها را مستور و محجوب نموده است (جمادی، 1387، 276-278).

ارتباط پدیدارشناسی و تعلیم و تربیت، فلسفه تعلیم و تربیت و تدریس دو ادعای مهم در پی دارد: یکی این که پدیدارشناسی اساس ضروری همه این فعالیت‌هاست و دیگر این که ارتباط بین آن‌ها را فراهم می‌کند. پدیدارشناسی به ما خاطر نشان می‌کند که پیشرفت فرد نمی‌تواند از جهان عمل جدا شود و ما را امکانات بالقوه تجربه آگاه می‌کند (Bolton, 1979). از نظر هایدگر تدریس همیشه سخت تر از یادگیری است زیرا آن چه قرار است تدریس شود یادگیری است. از نظر وی معلم واقعی در حقیقت چیزی به جز

یادگیری نمی‌آموزد (Heidegger, 1968). از این رو، دانش آموزان فهم و معنا را در حین عمل و در دوری هرمنوتیکی برای خود می‌سازند و خود باید به تحقق امکانات خویش بر اساس فهم خود اقدام کنند، لذا یادگیری فرایندی فعال است. بنابراین توجه به نقش فعال یادگیرنده و تجربه شخصی و اجتماعی وی و آن چه در عمل آموخته می‌شود، اهمیت می‌یابد. در این دیدگاه هیچ هدف از پیش تعیین شده‌ای وجود ندارد. به دانش آموزان کمک می‌شود تا پیش فهم‌هایشان را واریسی کرده به آن آگاه شوند و در پس رانی نگاه هر روزینه موجود بین و پس نشینی از آن، به نظاره هستی وجود خود پرداخته و به کشف، طرح افکنی و تحقق امکانات اصیل موجود خود پردازد. معلم باید دانش آموزان را هدایت کند تا گذشته، فرهنگ و میراث فرهنگی خود را بازشناسند تا بجای سقوط در فرادش تاریخی به عزم کشف سرچشمه آن حرکت نماید و مودی ظهور امکاناتی شود که فرادش آن‌ها را مستور و محجوب نموده است.

### باهم‌نگری و نتیجه‌گیری

در فلسفه از ماهیت معرفت، چگونگی تشکیل معرفت، منابع معرفت، انواع معرفت، رابطه معرفت با حقیقت و میزان ارزش سنجی معرفت بحث می‌شود که این مباحث بطور مستقیم با تعلیم و تربیت مرتبند. با توجه به نگرش هستی‌شناسانه هایدگر و صدرا به معرفت، در این مقاله تاثیر آراء معرفت‌شناسی ایشان در تدریس و یادگیری مقایسه شد.

نظریه ملاصدرا درباره ادراک که شامل ادراک حسی، خیالی و عقلی است، از همان اشیاء خارجی و اعیان موجودات آغاز و بر اساس آن بنا می‌شود. او برخلاف سایر فلاسفه مسلمان ادراک را حلول تصویر مستقیم عین به ذهن و فرایندی انفعالی و انعکاسی نمی‌داند بل آن را آفرینش صورت اشیاء و محصولی با فعالیت و خلاقیت ذهن می‌داند. به عقیده ملاصدرا لازمه ادراک حسی تجرید و برهنه‌سازی ماهیت شیء خارجی از ماده و جسمیت است و گرنه ماهیت شیء خارجی به ذهن نخواهد آمد. او معتقد است گرچه خطا در حواس و احکام کلی ممکن است ولی بر رویهم رفته ادراکات با عینیت خارج می‌توانند تطابق داشته باشند. از این رو از نسبی‌گرایی دور می‌شود؛ همچنین از نظر او شک‌گرایی و جزم‌گرایی نیز مردود است. از طرفی او علم را منحصر به دانش تجربی نمی‌داند زیرا وی خود را کسی می‌داند که هم توانایی کشف حقیقت اسرار مبدا و معاد را دارد و هم قدرت استدلال بویژه از طریق حدس در او به کمال وجود دارد. ولی به نظر می‌رسد هایدگر قائل به نوعی نسبی‌گرایی است زیرا وی در "هستی و زمان" اذعان می‌دارد که هر کس با وجودش در کنار آن، اندک فهمی از آن چه غنای هستی است، دارد؛ و به زعم وی این فهم، فهمی ثابت

نیست و در خود تجربه مواجهه با پدیدارها بطور تاریخی شکل گرفته و متراکم گشته است. هستی‌شناسی وی به عمل فهم و عمل تأویل که از طریق آن اشیا ظاهر می‌گردند، روی می‌آورد؛ و حالت و جهت وجود انسان را آشکار می‌کند و ساختار نامرئی هستی در جهان را مرئی می‌کند.

در حالی که ملاصدرا تمام درجات و مراحل ادراک را که سلسله‌ای از پدیده‌های جسمانی و نفسانی غیر مادی است ناشی از موجود مادی خارجی (object) می‌داند و به تطابق شناخت ذهنی (که به آن معلوم بالذات می‌گویند) با عین خارجی (که به آن معلوم بالعرض می‌گویند) اعتقاد دارد و ادراکات انسان را با واقعیات بیرونی مرتبط می‌داند و معتقد است که معلومات و تصورات ما ریشه در حواس ما دارد. از نظر ملاصدرا انعکاس و اثرگذاری اشیاء خارجی در حواس مثل انعکاس تصویر در آینه (یا روی فیلم عکاسی) می‌باشد و کمتر از آن است که بشود آن را ادراک نامید. لذا تأثیر گذاری اشیاء بر روی حواس ما فقط نیمه راه ادراک می‌باشد، پس از انجام وظایف حواس و حصول صورتهایی محسوس در مغز و اعصاب، نوبت بنفس و ذهن می‌رسد تا با بکار گرفتن دو عنصر مهم توجه و آگاهی از آن پدیده مادی، پدیده‌ای غیر مادی بنام ادراک و شناخت یا به تعبیر ملاصدرا «صورت نوری» بسازد. پدیده «آگاهی» و «توجه» پدیده‌ای مادی نیست و بنفس مجرد از ماده برمی‌گردد. آگاهی از نظر ملاصدرا «حضور» تمام ماهیت یا عمده مشخصات ماهوی پدیده یا شیئی خارجی (یا احضار آن) در ذهن است و حضور خود و اشیاء دیگر برای خود، شأن و مناسب نفس بسیط و غیر مادی می‌باشد. این توجه و آگاهی نفس را ملاصدرا «علم حضوری» نفس بقوای خود و بصور منطبقه در آن قوا می‌گوید که نظریه ملاصدرا درباره شناخت بر آن بنا شده است. همانطور که ملاحظه گردید ملاصدرا به تطابق بین ذهن و عین قائل است ولی هایدگر معتقد است نظریه مطابقت حقایقی را که در زمینه کلی از پیش بر ما مکشوف شده نادیده می‌گیرد. بطور کلی حقیقت از نظر هایدگر در مناسبات و نه در احکام قطعی بریده از جهان و زمان جستجو می‌گردد و در مناسبات، حقیقت جهان پیرامون از پوشیدگی به در می‌آید. لذا حقیقت به این اعتبار بیش از آن که مستلزم قطعیت باشد، قرین پرسش و فلسفه‌ورزی می‌باشد. هایدگر از فهمیدن تفسیری وجودی ارائه می‌دهد و فهمیدن از نظر وی عبارت می‌شود از فهمیدن جهان به معنی اعم کلمه. بنابراین فهم از نظر وی همواره شکل تاویلی دارد و تصویر یا بازنمود محض واقعیت در ذهن دازاین نیست بلکه رویکردی گشایشی به هستی است لذا فهمیدن راه هستن می‌شود و دازاین خود را بر اساس فهم امکان هایش طرح می‌ریزد. از طرفی هر فعالیت دازاین را شکلی از فهم و آزمون پیش فهم‌ها می‌داند زیرا به نظر او فهمیدن چیزی، در راستایی قرار گرفتن است و همین سازنده ی "پیش

روی خود هستن" دازاین است. از آن جا که تاویل رابطه‌ای مستقیم با پیش فهم دارد، این امر ما را به فهم دور هرمنوتیکی می‌کشاند. لذا همان طور که متن را بادقت در اجزای آن می‌فهمیم و اجزاء را از راه تمامیت متن، از پیش فهم‌ها به فهم می‌رسیم اما فهم‌ها هم سبب می‌شوند که پیش فهم‌ها معنا یابند. از نظر هایدگر نکته بر سر خروج از این دایره و دور نیست بلکه بر سر ورود درست به این دور است و ورود درست که هایدگر همواره از آن به عنوان امر آغازین یاد می‌کند، امری عملی است. از نظر هایدگر بصیرت عملی که شکلی از تجربه در معنای وسیع کلمه می‌باشد، راهی است که به کشف هستومندها می‌انجامد و تجربه "رویداد از آن خود کننده" است که من در عمل آن را می‌فهمم و برای من روی می‌دهد. بنابراین رویکرد هایدگر در کسب معرفت، پدیدارشناسی هرمنوتیکی می‌شود.

در مقایسه روش‌های تدریس و یادگیری از دیدگاه معرفت‌شناسی این دو فیلسوف نقاط مشترک و اختلاف آنها به این شرح می‌باشد: از آن جا که هر دو فیلسوف وجودی هستند و انسان را بالقوه می‌دانند که با تحقق استعدادها و امکانات خود به فعلیت می‌رسد، روش تدریس و یادگیری، فعال بوده و دانش آموز است که مسئول تحقق خویشتن است و نقش اصلی در یادگیری را بر عهده دارد. هر دو بر حضور و وجود و شهود علم تاکید دارند؛ و به نوعی دانسته‌های جدید را بر دانسته‌های پیشین بنا می‌کنند؛ لذا در تدریس و یادگیری توجه معلم به آمادگی و تجارب قبلی ضروری می‌شود. هر دو بر دوری از تعصب، تقلید و مفاهیم عامیانه تاکید دارند ولی به نحو متفاوتی. از نظر هایدگر هیچ هدف از پیش تعیین شده‌ای وجود ندارد. به دانش آموزان کمک می‌شود تا پیش فهم‌هایشان را واری کرده به آن آگاه شوند و در پس رانی نگاه هر روزینه موجودبین و پس نشینی از آن، به نظاره هستی وجود خود پرداخته و به کشف، طرح افکنی و تحقق امکانات اصیل موجود خود پردازد؛ و معلم باید دانش آموزان را هدایت کند تا گذشته، فرهنگ و میراث فرهنگی خود را بازشناسند تا بجای سقوط در فرادش تاریخی به عزم کشف سرچشمه آن حرکت نمایند و مودی ظهور امکاناتی شود که فرادش آن‌ها را مستور و محجوب نموده است. ولی از نظر صدرا هدف اساسی خلقت انسان حکمت، عرفان و عبادت عارفانه است و وی موانع معرفت حقیقی را نقصان طبیعی مربوط به ذات و نفس بشر مثل عدم آمادگی طفل در درک معقولات، خباثت و ظلمت نفس بدلیل کثرت معاصی، عدم توجه به معقولات، حجاب تقلید و تعصب و جهل به طریق کسب معارف می‌داند، لذا توجه به آمادگی جسم و روح و تهذیب نفس در کنار کسب دانش و علوم عقلی، دوری از هرگونه تقلید و تعصب و پرورش ذهن نقاد و خلاق در روش‌های یاددهی و یادگیری از این منظر ضروری به نظر می‌رسد.

- احمدی، ب. (1381). *هایدگر و پرسش بنیادین*. جلد اول. تهران: نشر مرکز.
- احمدی، ب. (1381). *هایدگر و تاریخ هستی*. جلد دوم. تهران: نشر مرکز.
- الهداشتی، ع. (1380). "انسان شناسی صدرالمتالهین". فصلنامه پژوهش های فلسفی - کلامی. 10. 45.
- پالمر، ر. (1387). *علم هرمنوتیک* (ترجمه م. ح. کاشانی). تهران: هرمس.
- پهلوان، س. م. ح. ش. م. (1386). "تاملی در آرای هرمنوتیک هایدگر". فصلنامه اندیشه دنی دانشگاه شیراز، 22، 41-62.
- توران، ا. (1389). *تاریخ‌مندی فهم در هرمنوتیک گادامر: جستاری در حقیقت و روش*. تهران: انتشارات بصیرت.
- جمادی، س. (1387). *زمینه و زمانه پدیدارشناسی*. تهران: ققنوس.
- جوادی آملی، ع. (1375). "رحیق مختوم شرح حکمت متعالیه". قم: اسراء.
- خاتمی، م. (1375). *جهان در اندیشه هایدگر*. تهران: اندیشه.
- خامنه‌ای، س. م. (1379). "ادراک حسی". فصلنامه خردنامه صدرا، 19، 8.
- شریعتمداری، ع. (1383). *اصول و فلسفه تعلیم و تربیت*. تهران: امیر کبیر.
- صانع پور، م. (1387). "نقش خیال در معرفت شناسی و دین شناسی صدرالمتالهین". نامه حکمت. 1. 83-95.
- عبودیت، ع. (1386). *درآمدی به نظام صدراپی*. جلد اول. تهران: سمت.
- عبودیت، ع. (1386). *درآمدی به نظام صدراپی*. جلد دوم. تهران: سمت.
- علمی، ق. (1387). "ساحت عرفانی در اندیشه هایدگر". مقالات و بررسی ها، 90، 129-148.
- کاوندی، س. (1383). "تعقل از نظر ملاصدرا". کنگره بین المللی بزرگداشت ملاصدرا.
- گریز، آ. (1383). *فلسفه تربیتی شما چیست؟* (ترجمه ب. ش. و. ل. ع. ن. ا. م. پ. ط. ج. ک. ج. م. ش. رضوی). مشهد: به نشر.
- مصلح، ج. (1337). *فلسفه عالی یا حکمت صدرالمتالهین* (تلخیص و ترجمه کتاب اسفار). تهران: چاپخانه دانشگاه.
- مومنی، ن. (1386). "تاثیر مبانی نفس شناختی ملاصدرا بر معرفت شناسی او". فصلنامه اندیشه دینی دانشگاه شیراز. 24. 111-128.
- نیچه، د. و. ف. (1379). *هرمنوتیک مدرن: گزینه جستارها* (ترجمه ب. احمدی). تهران: نشر مرکز.
- هایدگر، م. (1386). *هستی و زمان* (ترجمه س. جمادی). تهران: ققنوس
- Bolton, N. (1979). *Phenomenology and Education*. British Journal of Educational studies, vol 27. no. 3. pp. 245-258.
- Heidegger, M. (1990). *Being and Time* (J. M. a. E. Robinson, Trans.). Oxford: Blackwell.
- Heidegger, M. (1968). *What is called thinking?* (J. Gray, Trans.). Harper & Row, London.
- Shaw, R. (2004). Towards a Heideggerian pedagogy. *Annual Philosophy of Education Society of Australasia Conference, Melbourne, 33*, 26-28