

فلسفه دین، دوره ۱۶، شماره ۳، پاییز ۱۳۹۸
صفحات ۴۷۹-۴۹۸ (مقاله پژوهشی)

تجربه زندگی از منظر ملاصدرا و ديلتای

علی صادقی نژاد^{۱*}، مهدی منفرد^۲

۱. دانشجوی دکتری فلسفه و کلام اسلامی، دانشگاه قم، قم، ایران

۲. استادیار گروه فلسفه و کلام اسلامی، دانشگاه قم، قم، ایران

(تاریخ دریافت: ۱۳۹۸/۰۱/۰۸؛ تاریخ پذیرش: ۱۳۹۸/۰۴/۲۶)

چکیده

دیلتای یکی از فیلسوفان زندگی است که متن حیات را بررسی کرده است. نگاه وی به «تجربه زندگی» قرابت‌های بسیاری با اندیشه حیات و زندگی در حکمت متعالیه ملاصدرا دارد. مقصود این نوشتار از «تجربه زندگی» اصطلاح «تجربه زیسته» در فلسفه دیلتای نیست، بلکه مقصود هر نوع نگاه زمانی به زندگی است که فعالیت‌های انسان را در طول زمان بررسی می‌کند. بررسی اهداف و سیر کلی این دو فیلسوف و ویژگی‌های تجربه زندگی، نشان‌دهنده نوعی قرابت و همداستانی در این مسئله است که می‌توان میان اندیشه این دو متفکر، تطبیق کرد. تاریخ و زمانمندی، احساس، تجربه و نحوه ادراک، اموری هستند که در این نوشتار به آنها پرداخته خواهد شد. سیلان زندگی، درک فعالانه، مشترک و بی‌واسطه از زندگی، مهم‌ترین نقاط همسویی این دو فیلسوف شناخته می‌شوند؛ یعنی نفس در طی حرکت و سیلان در زندگی، با نوعی سرشاری از ارزش‌ها همراه است که با عمل ارادی خود، برای تکامل خود را تعیین و بدن مثالی خود را متعین می‌کند.

واژگان کلیدی

اصالت وجود، تجربه زندگی، حرکت جوهری، دیلتای، ملاصدرا.

مقدمه

مفهوم زندگی همواره از مهم‌ترین مسائلی بوده که از گذشته تاکنون به آنها پرداخته‌اند. تعریف زندگی، چیستی و ویژگی‌های آن، امری بسیار پیچیده است؛ خصوصاً آنجا که به انسان تعلق می‌گیرد. زیبایی و البته پیچیدگی حیات، آنجا که با تجربه‌های بی‌واسطه و فراوان انسان از گذشته رقم می‌خورد، دوچندان می‌شود. حال اگر متعلق این تجربه خود انسان، افعال و اراده‌ها و در یک کلام زندگی او به‌نحوی بی‌واسطه باشد، حاصل آن شناخت جدیدی از انسان و آگاهی‌های او از خود و جهان خارج است. این همان امری است که دیلتای آن را تجربه زیسته می‌نامد و معتقد است شاید مبنایی برای علوم انسانی قرار گیرد. ضرورت پرداختن به این تفاوت دیدگاه به مقوله زندگی، آن است که نوع نگرش به آن شاید تفاوت‌هایی در نگاه به تبیین و تولید علوم انسانی رقم بزند.

ویلهلم دیلتای (۱۸۳۳ - ۱۹۱۱) فیلسوف معروف آلمانی در کنار نیچه و برگسن یکی از «فیلسوفان زندگی» است که متن زندگی را بررسی کرده‌اند. او به‌جای مشخص کردن مرزهایی که فلسفه را از سایر نحوه‌های پرداختن به زندگی جدا می‌کند، وظیفه نقادانه فلسفه را تشریح ساختارهای فراگیری می‌داند که معرف روح انسان به وجه عام هستند. دیلتای در دوره مقدم زندگیش فلسفه را «علمی تجربی درباره پدیدارهای روحانی» تعریف می‌کند که می‌کوشد «قوانین حاکم بر پدیدارهای اجتماعی، فکری و اخلاقی را بشناسد» (مکریل، ۱۳۹۶: ۱۵).

فیلسوف بزرگ اسلامی، صدرالدین محمدبن ابراهیم قوام شیرازی (۹۷۹ - ۱۰۴۵ق) نیز در باب زندگی، انسان و ابعاد مختلف وی (مانند نفس) نظریات مهمی دارد که در بسیاری از موارد، در آن همسویی‌ها و قرابت‌های فراوانی با دیلتای و گزاره‌های مورد تأکید وی دیده می‌شود. اگرچه ملاصدرا در فلسفه خود؛ یعنی «حکمت متعالیه» مفهومی با نام «تجربه زیسته» ندارد و در اصطلاح مورخان فلسفه معاصر «فیلسوف زندگی» نیست، نظریاتی که در حکمت متعالیه در باب حیات، انسان، نفس و روح ارائه می‌کند، دارای مؤلفه‌هایی است که تصویر بسیار نزدیکی از تجربه زیسته در فلسفه دیلتای را تداعی

می‌کند. نگاه دقیق به آرای ملاصدرا در مسئله نفس و قوای آن، حرکت جوهری و عالم مثال، نشاندهنده این امر است که نظریات صدرای شیرازی در بسیاری از موارد از قرابت با آرای ديلتای فراتر می‌رود و به نوعی، همداستانی بین این دو را رقم می‌زند. ملاصدرا حکمت را معرفتی نظری می‌داند که با آن نفس آدمی کامل و عالم عقلی مشابه عالم عینی می‌شود و از طریق آن، مستعد رسیدن به سعادت خواهد شد (ملاصدرا، ۱۴۲۲: ۶). حکمت متعالیه از منظر وی، سفرهایی است که انسان برای رسیدن به عالم عقلانی مطابق با عالم عینی باید به آنها دست یابد.

تطبیق یک مطلب در دو فلسفه متفاوت، به این نیاز دارد که به امری فراتر از شباهت‌ها و تفاوت‌ها پردازیم. فلسفه تطبیقی، تاریخ فلسفه نیست که آرای فلاسفه را نقل و با هم قیاس کنند، لذا پژوهشگر باید به مبادی فلسفه‌ها برود. فلسفه تطبیقی در حقیقت با همسخنی و همزبانی میان فلاسفه و فلسفه‌های آنان تحقق می‌یابد (منفرد، ۱۳۹۴: ۲۵). در این نوشتار نیز در صدد پیدا کردن همداستانی‌های احتمالی میان این دو فیلسوفیم.

در میان پژوهش‌های مرتبط با ملاصدرا و ديلتای، بیشتر به دیدگاه ديلتای در مورد علوم انسانی و امکان‌سنجی تولید این علوم بر مبنای نظریات ملاصدرا پرداخته شده است. هر چند در این میان، تطبیق رویکرد علم حضوری ملاصدرا و تجربه زیسته ديلتای توسط پژوهشگرانی مورد توجه قرار گرفته (رهبر، ۱۳۹۶: ۸۵)، صرفاً دستگاه معرفتی این دو فیلسوف واکاوی شده است. آنچه این پژوهش را از دیگر موارد مشابه متمایز می‌کند، نگاه به متن زندگی، تجربه و ویژگی‌های آن است که همداستانی میان دو فیلسوف را بررسی می‌کند.

چیستی تجربه زندگی

پیش از ورود به مسئله تطبیق دیدگاه این دو فیلسوف، لازم است مراد این نوشتار از «تجربه زندگی» مشخص شود. چنانکه بیان شد، ملاصدرا بیشتر به هستی‌شناسی پرداخته و مقوله زندگی، در ذیل مسائل فلسفی آمده است. آنچه ديلتای از آن به‌عنوان «تجربه زیسته» یاد

می‌کند، اگرچه به همین عبارت در کلمات ملاصدرا یافت نمی‌شود، از آنجا که «زندگی» امری است که هر دو در مورد آن بحث و از زوایای مختلفی به آن نگاه کرده‌اند، می‌توان به بررسی آن از منظر این دو متفکر پرداخت. در این نوشتار قصد نداریم «تجربه زیسته» را که اصطلاح مختص دیلتای است، از منظر ملاصدرا بنگریم و نغیاً یا اثباتاً بررسی کنیم، بلکه رسالت این نوشتار، بررسی زوایای مختلفی است که این دو فیلسوف از آنها به «تجربه زندگی» نگریسته‌اند؛ یعنی آن دسته عقاید فلسفی که زندگی را در طول زمان بررسی و توصیف می‌کند، در اینجا بررسی خواهد شد. از این رو باید در میان متون ملاصدرا، بحث‌ها و آرای مرتبط با آن را پیدا کرد. مباحث مربوط به این امر، بیشتر ذیل ویژگی‌های وجود، حرکت جوهری، نفس، عالم خیال و معاد جسمانی در حکمت متعالیه مطرح شده‌اند.

در حکمت متعالیه، حیات و زندگی به خواص وجود برمی‌گردد و در ذیل آن بررسی می‌شود. ملاصدرا زندگی را از بُعد وجودی بررسی می‌کند و آن را از خصایص ذاتی وجود عنوان می‌کند. در تبیین این مطلب، باید عنوان کرد که وجود، حقیقت دارای مراتب و مشکک بوده و نیز حیات، از ویژگی‌های ذاتی آن است: «همان‌طور که وجود حقیقتی است که به تفاوت و تشکیک با کمال و نقص در تمامی موجودات ساری و جاری است، صفات حقیقی آن؛ یعنی علم و قدرت و حیات نیز، به‌مانند وجود سریان دارند» (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج ۶: ۱۱۷). از آنجایی که وجود دارای درجات است، هرچه وجود شدیدتر باشد، حیات در آن شدیدتر است. انسان نیز از آنجا که در قوس صعود به‌سوی واجب‌الوجود در حرکت است، به تعبیر ایشان دارای مملکتی شبیه به مملکت خالق خود است که می‌تواند بیافریند و اختیار و اراده کند، اراده‌ای که دیگر موجودات، فاقد چنین نحوه‌ای از آن هستند. انسان کامل که قرب نسبی به واجب‌الوجود پیدا کرده است، می‌تواند حتی در عالم خارج، خالق اشیای دیگر بشود (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج ۱: ۲۶۷).

دیلتای روش مختص علوم انسانی را تجربه بی‌واسطه دانسته که شامل درک بی‌واسطه امور درونی است و آن را تجربه زیسته می‌نامد (فروند، ۱۳۸۸: ۷۲). چنین تجربه‌ای با تحقق در یک فرد انسانی برای سایر انسان‌ها هم فهم‌پذیر است؛ چرا که برخلاف

پدیده‌های فیزیکی با برخورداری از طبیعت بشری، می‌توان باطن این آثار و افعال را شناخت. تجربه زندگی در دیدگاه ديلتای، یک کل به هم پیوسته با معنایی مشترک است: «شاید بتوان هر واحد جامع اجزای زندگی را که از طریق معنای مشترکی برای جریان زندگی به یکدیگر بسته می‌شوند، تجربه نامیده حتی وقتی که چندین جزء با وقایع منفصل‌کننده از یکدیگر جدا می‌شوند» (پالمر، ۱۳۹۶: ۱۱۹). با روشن شدن مقصود از «تجربه زندگی» می‌توان به بررسی ویژگی‌های آن از منظر این دو فیلسوف پرداخت.

ویژگی‌های تجربه‌ی زندگی

تاریخ و زمانمندی

ویلهلم ديلتای بیشتر به‌خاطر نحوه‌ای تمایز که میان علوم طبیعی و انسانی نهاده، شناخته می‌شود. در دیدگاه او در حالی که وظیفه اصلی علوم طبیعی، رسیدن به تبیین‌های علی مبتنی بر قانون است، وظیفه کانونی علوم انسانی، فهم ساختارهای سازمان یافته زندگی بشری و تاریخی است. هدف ديلتای آن بود که نقد عقل محض کانت را که در درجه اول، طبیعت‌محور است، به‌نوعی نقد عقل تاریخی بسط دهد که بتواند حق مطلب را درباره ابعاد اجتماعی و فرهنگی تجربه بشر نیز ادا کند (مکريل، ۱۳۹۶: ۱۳). ديلتای این‌گونه بیان می‌کند: کار شکل دادن به بنیادی معرفتی برای علوم انسانی را می‌توان «نقد عقل تاریخی» خواند، یعنی نقادی استعداد انسان برای شناخت خودش و جامعه و تاریخی که خود به وجود آورده است. من وظیفه بنیادی هر تفکری در مورد علوم انسانی را «نقد عقل تاریخی» خوانده‌ام. مسئله‌ای که برای عقل تاریخی باید حل کرد، در نقد کانتی عقل به نحو کامل بررسی نشد (ديلتای، ۱۳۸۹: ۴۴۰).

ديلتای به‌نوعی ادامه‌دهنده «ایده‌آلیسم انتقادی» کانت است اگر چه یک «فیلسوف زندگی» محسوب می‌شود و نه یک نوکانتی (پالمر، ۱۳۹۶: ۱۱۱). نوآوری ديلتای این بود که رویکرد هرمنوتیکی رومانیتیک را در فهم تاریخی به‌کار گرفت. فهم تاریخی در تمامی علوم انسانی، نقش اساسی داشت. اول اینکه تجربه آدم ماهیتی تاریخی دارد، به عکس

علوم طبیعی که قانون‌های طبیعت برای تمامی زمان‌ها صادق است؛ دوم اینکه علوم انسانی نمی‌تواند روش‌های «تبیینی» علوم طبیعی را پدیده‌های مورد مطالعه‌شان به کار بگیرند. علوم انسانی چاره‌ای ندارد، جز اینکه فهم را هدف بگیرند و این از طریق تأویل تاریخ بشر میسر است (شرت، ۱۳۹۳: ۱۰۷). به همین دلیل، انتقادهایی را نسبت به فلسفه کانت بیان می‌کند: «عظمت دستاورد کانت در تحلیل کامل او از معرفت علمی و ریاضی نهفته است. با این حال، این پرسش طرح می‌شود که آیا معرفت‌شناسی تاریخ که خود کانت آن را به دست نداد، در درون چارچوب مفاهیم او ممکن است؟» (دیلتای، ۱۳۹۲: ۱۹۲).

به نظر دیلتای، دلیل اینکه علوم طبیعی در کشف قانون‌ها علی طبیعت این چنین موفق بوده، آن است که از قلمرو سرشار جهان خارج منتزع می‌شوند و شروطی که تبیین مکانیستی طبیعت را جست‌وجو می‌کند، فقط بخشی از محتواهای واقعیت خارجی را تبیین می‌کند. این جهان معقول اتم‌ها، اتر و ارتعاشات، صرفاً نوعی انتزاع حسابگرانه و به‌شدت مصنوعی از آن چیزی است که در تجربه و تجربه زیسته داده می‌شود (مکریل، ۱۳۹۶: ۲۹). وی بیان می‌کند: «پرسش‌هایی را که همه ما باید پیش‌روی فلسفه قرار دهیم، نمی‌توان با فرض نوعی امر پیشینی خشک مربوط به معرفت‌شناسی جواب داد، بلکه فقط با تاریخی رو به رشد و برخاسته از کلیت هستی ما، می‌توان برای آنها پاسخی تدارک دید» (دیلتای، ۱۹۸۹: ۵۱). به بیان دیتای اگر ما در باب زمان، فارغ از آنچه احساس می‌کنیم، فکر کنیم، آنگاه اجزا و قسمت‌های زمان، مشابه یکدیگرند و حتی کوچک‌ترین جزء هم، خطی بوده و این اجزا، تسلسل و توالی‌هایی هستند که سپری شده‌اند (دیلتای، ۲۰۰۳: ۹۳). یعنی زمان انضمامی عبارتست از، پیشرفت بی‌وقفه زمان حال که در آن، آنچه حال است به‌طور مستمر گذشته می‌شود و آینده، به حال می‌پیوندد (دیلتای، ۲۰۰۳: ۹۳).

رویکرد تاریخی دیلتای آنجا به نقد وی از مابعدالطبیعه گره می‌خورد که وی معتقد است مابعدالطبیعه خود پدیده‌ای محدود به روابط تاریخی است. پدیده‌های دیگری از حیات ذهنی بر این پدیده، در نظام غایتمند رشد عقلانی انسان مقدم یا حداقل همراهند. این پدیده‌های دیگر مشتمل هستند بر: دین، اسطوره، الهیات (کلام)، علوم طبیعی خاص، علوم خاص مربوط به

واقعیت اجتماعی - تاریخی و سرانجام، خوداندیشی و معرفت‌شناسی (دیلتای، ۱۳۸۸: ۲۹۲). اگرچه دیلتای امکان احکام نظری تألیفی پیشینی را در مورد تجربه بیرونی رد کرده است؛ از احکام تألیفی پیشینی در مورد تجربه درونی سخن می‌گوید. واضح است که او چنین می‌اندیشد که اخلاق، مستلزم پذیرش بایدهایی است که به‌طور نامشروط و بالذات الزام آورند. دیلتای حتی زندگی دینی را هم در ابعاد تاریخی می‌سنجد: «رسالت من این است که درونی‌ترین سرشت زندگانی دینی در تاریخ را درک کنم و در معرض توجه زمان قرار دهم، زمانه‌ای که منحصرأ تحت تأثیر امور مربوط به دولت و علم است» (مکریل، ۱۳۹۶: ۲۱).

زندگی از منظر ملاصدرا از ویژگی‌های ذاتی وجود و امری است که در تمام موجودات سریان دارد. نه تنها حیات که علم و اراده نیز چنین هستند. یعنی هر جوهری در عالم ماده، در حال حرکت از قوه به فعلیت و از نقص به کمال است. اعراض نیز به تبع جواهر در حال حرکت هستند. در عالم ماده همه جواهر و اعراض در حال سیر به سوی کمال و فعلیت بیشتر هستند؛ یعنی عالم همواره زنده و رو به سوی مرتبه عالی وجود؛ یعنی واجب‌الوجود که تام و تمام و فوق‌التمام است، روی دارند و به سوی او حرکت می‌کنند (ملاصدرا، ۱۳۶۳: ۶۱۰). این امر آنجا با زندگی گره می‌خورد که وی نفس انسانی را دارای حرکت جوهری رو به سوی کمال می‌داند. به تعبیری نفس انسان، جسمانیه‌الحدوث و روحانیه‌البقاء است؛ یعنی نفس در ابتدا حدوث جسمانی است و سپس با حرکت جوهری به تجرد مثالی رسیده و بدن را تدبیر می‌کند (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج ۳: ۴۶۱). از آنجا که نفس، دارای مراتب عرضی است، در امتداد زمان، مراحلی دارد که هر یک نسبت به قبلی از وجود برتری برخوردار است. این مراحل همان مراحل عنصری و معدنی و گیاهی هستند که همه مادی محسوب می‌شوند. این معنای جسمانیه‌الحدوث بودن نفس است. آنگاه نفس به تدریج واجد مراحل حیوانی، انسانی و احیاناً عقلانی می‌شود که مجردند و تعبیر روحانیه‌البقاء بودن نفس، به این مراحل اشاره دارد (عبودیت، ۱۳۹۴: ۴۴۴).

زمان از منظر ملاصدرا نیز همین مقدار حرکت جوهری است؛ یعنی جوهر دارای ابعاد سه‌گانه از جنبه‌ای که دائم در حال تبدیل شدن از قوه به فعل است، یک امتدادی دارد که

اگر آن را مبهم لحاظ کنیم، اسمش را حرکت می‌گذاریم و اگر متعین لحاظ کنیم، اسمش را زمان می‌گذاریم (مطهری، ۱۳۷۵، ج ۳: ۱۰۴). به بیان ملاصدرا زمان جز امتداد جوهری اشیا، چیز دیگری نیست؛ یعنی هر جوهری از جمله جسم انسان، همان‌طور که دارای طول و عرض و ارتفاع است، کشش دیگری به نام زمان هم دارد، این کشش نحوه وجود جوهر ما و عین جوهر ماست، وقتی این وجود را متعین و دارای مقدار اعتبار کنیم، یک بعد آن زمان است و بعد دیگر آن مکان (مطهری، ۱۳۷۵، ج ۳: ۱۰۴).

اگرچه زمان و زمانمندی در حکمت متعالیه، با مفهوم «تاریخ» مورد نظر ديلتای متفاوت است، قرابت‌هایی میان دیدگاه ديلتای و صدرا می‌توان یافت؛ زیرا وی معتقد است درک عمومی و کلی از پدیده‌های تاریخی، ناشی از توان مفسر برای پیوند زدن درک شخصی از واقعیت مورد نظر با مجموع نمادهای حیات انسان و آثار آن در ارتباط با اشیا و حوادث است (محمدزاده، ۱۳۸۹: ۸۳). اگر حیات و وجود را دارای اصلی بدانیم که هر لحظه، شأنی از شئون آن تجلی می‌کند؛ می‌توان نوعی قرابت و همداستانی در باب تجربه زیسته، میان این دو فیلسوف قائل شد. در حقیقت آنچه بیش از همه این دو را به هم نزدیک می‌گرداند، تفاهم در مسئله سیلان زندگی است که ديلتای آن را در قالب ویژگی زندگی و ملاصدرا در قالب اوصاف وجود بیان می‌کند.

ملاصدرا برای حقیقت وجود، یعنی وجود واجبی که آن را ذات باری تعالی می‌داند، اسم «حی» را مشتمل بر جمیع صفات کمالیه می‌داند که دلالت بر وجوب وجود و وجوب ایجاد می‌کند و لازمه اراده، قدرت، سمع، بصر و کلام است. همچنین صفت قیوم را نیز چون بر ادامه قیام به جمیع افعال الهی از جمله خلق، رزق، کرم، لطف، بخشش و سایر صفات فعل دلالت دارد، مشتمل بر جمیع صفات جلالیه می‌داند (ملاصدرا، ۱۳۶۰ الف: ۴۴). یعنی زندگی از ذات وجود، و سیلان آن از تجلیات او برخاسته است. همداستانی میان دو فیلسوف را می‌توان در سیلان زندگی به‌خوبی مشاهده کرد.

احساس و تجربه

دیلتای به‌عنوان یک فیلسوف زندگی به سیلان زندگی معتقد است. از منظر وی هیچ چیز

نمی‌تواند خطاآمیزتر از این باشد که بلوغ و پختگی را هدف سیری بدانیم که زندگی را تقوّم می‌بخشد و بدین وجه، سال‌های آغازین را صرفاً یک وسیله تلقی کنیم. مگر ممکن است آن سال‌ها وسیله‌ای برای هدفی باشند که در هر صورت چنین نامتین است؟ به‌جای آن، این بخشی از طبیعت زندگی است که بکوشد هر لحظه را از نوعی سرشاری ارزش بیان کند. دیلتای معتقد است که چقدر بی‌معناست جدا کردن احساس‌ها و احساسات آدمی از متن تمام و کمال نسبت‌هایی که در وحدت تجربه با هم حفظ می‌شوند (پالمر، ۱۳۹۶: ۱۲۱). احساسات در مقام برخوردار، به ما این امکان را می‌دهند که جهان را ارزشگذاری کنیم. ارزش‌های ما مبین برخوردارهای قضاوتگرانه‌ای هستند که بر احساس مبتنی هستند. اگرچه زمینه‌غایات، مبتنی بر تجربه زیسته ارزش‌هاست، زندگی، احساسات دارای نوعی غایت‌مندی درون‌ماندگار است که آن را وادار نمی‌کند به میل به عمل کردن بدل شود. بدینسان، شبکه ساختاری اراده‌ورزی از شبکه ساختاری احساس متفاوت است. احساسات فراوانی وجود دارند که احساساتی بیشتر را برمی‌انگیزند، به‌جای اینکه انجام دادن کاری در واکنش به خود را برانگیزند (مکریل، ۱۳۹۶: ۴۸). وی در مقاله «خاستگاه باور ما به واقعیت جهان خارج و توجیه آن» می‌نویسد که ساختار کل زندگی روانی از انطباعاتی تشکیل شده است که «در نظام رانه‌ها و محرک‌های ما و احساسات مرتبط با آن‌ها واکنش‌هایی غایت‌مند برمی‌انگیزد» (مکریل، ۱۳۹۶، ۳۶). به نظر دیلتای، مفاهیم، جریان و سیلان حیات را منقطع و گسسته می‌کنند: «مفاهیم آنچه را در جریان حیات، پیوسته است، منقطع و گسسته می‌کنند و آنچه را به نحو همه‌شمول و ابدی معتبر است، با صرف نظر از شخصی که آن را صورت‌بندی مفهومی می‌کند، بازنمایی می‌کند. در حالی که جریان حیات یک سیر واحد موج جاری و غیرمنقطع است» (دیلتای، ۲۰۱۰: ۲۶۳ - ۲۶۴).

دیلتای به‌جای آنکه حس آغازین ما از جهان خارج را بر استنتاج‌های نظری از معلول‌ها به علت‌ها مبتنی کند، ریشه آن را در نوعی مقاومت احساس شده در برابر اراده می‌یابد. همه جنبه‌های زندگی خودمان، به موازات اینکه به جهان واکنش نشان می‌دهیم، وارد میدان می‌شوند. تقریباً هر وضعیت لحظه‌ای آگاهی را می‌توان «همزمان دارای نوعی بازنمایی،

احساس و اراده‌ورزی» دانست (مکریل، ۱۳۹۶: ۳۸). به محض آنکه شرایط خارجی، حسی از فشار یا تشدید در سپهر احساس برانگیزند، نوعی کوشش پدید می‌آید که می‌خواهد وضعیتی داده‌شده را یا حفظ کند یا جرح و تعدیل. در تجربه زیسته، اراده‌ورزی «نوعی وقوف بازتابی (یا تأملی) نسبت به قصدی برای محقق کردن وضعی از امور داریم». اگر این وضع اموری را که باید تحقق یابد «غایت» بنامیم، آنگاه آنچه از این غایت انتظار می‌رود، نوعی ارضاست (مکریل، ۱۳۹۶: ۴۸).

آن چیزی که در جریان زمان، واحدی در زمان را می‌سازد، از آن‌رو معنای واحدی دارد که کوچک‌ترین موجودی است که تجربه نامیده می‌شود، شاید بتوان هر واحد جامع اجزای زندگی را (که از طریق معنای مشترکی برای جریان زندگی به یکدیگر مرتبط هستند) تجربه نامید. حتی وقتی که چندین جزء با وقایع منفصل‌کننده از یکدیگر جدا می‌شوند (پالمر، ۱۳۹۶: ۱۱۹).

دیلتهای تجربه را شامل درک بی‌واسطه امور درونی می‌داند، در این درک واسطه‌ای میان تجربه‌کننده و تجربه‌شونده وجود ندارد و به تعبیری با یکدیگر متحدند. روش علوم انسانی را باید تجربه بی‌واسطه دانست. اصطلاحی که دیلتهای آن را «تجربه زیسته» می‌نامد. این تجربه با تجربه باواسطه یا به تعبیری «نمود» متفاوت است (فروند، ۱۳۸۸: ۷۲).

چنین تجربه‌ای با تحقق در یک فرد انسانی برای سایر انسان‌ها هم فهم‌شدنی است؛ چرا که برخلاف پدیده‌های فیزیکی، با برخورداری از طبیعت بشری می‌توان باطن این آثار و افعال را شناخت. از این‌رو، «فهم» عبارت است از فهم انسانی در درون انسانی دیگر بر پایه ماهیت مشترک انسانی (دیلتهای، ۱۳۸۸: ۱۶۰ - ۱۶۱). دیلتهای 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؛ از این‌رو، معرفت‌شناسی در علوم انسانی، سازنده و معمار این علوم نیست، بلکه مورخ آنهاست (فروند، ۱۳۸۸: ۷۱).

تجربه، محتوای انعکاسی فعل آگاهی نیست، بلکه خود این فعل است، نه چیزی که ما از آن آگاهیم. تجربه نگرش ما به زندگی است که با آن زندگی می‌کنیم. تجربه همان‌قدر

محتوای صرف نیست که آگاهی هست. تجربه نباید چیزی معنا شود که آگاهی در برابر آن قرار می‌گیرد و آن را درک می‌کند. همچنین تجربه «داده» آگاهی نیست. در حقیقت تجربه قبل از جدایی فاعل شناسا و موضوع شناسایی به وجود می‌آید. در واقع تجربه از خود ادراک یا اندریافت متمایز نمی‌شود (پالمر، ۱۳۹۶: ۱۲۰). ديلتای وجود و چستی تجربه را از هم جدا نمی‌داند. به عبارت بهتر از آنجایی که تجربه قبل از جدایی سوژه و ابژه اتفاق می‌افتد، آگاهی از تجربه، مایه قوام آن است؛ یعنی وجود و ماهیت تجربه زیسته از هم جدایی‌ناپذیرند: «آگاهی از تجربه و قوام آن عین همنند: میان آنچه "برای من آنجا" است و آنچه در تجربه "برای من آنجا" است، هیچ‌گونه جدایی موجود نیست. به عبارت دیگر تجربه مانند شیء در برابر تجربه من قرار نمی‌گیرد، بلکه دقیقاً همان وجود آن برای من از چستی، آنچه برای من در آن حاضر است، لاینفک است» (پالمر، ۱۳۹۶: ۱۲۰).

از منظر ملاصدرا تحقق معرفت از هر سنخی که باشد، دارای یک ریشه است. معرفت‌های خیالی و حسی و عقلی مراتب وجودی یک حقیقت هستند (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج ۳: ۳۸۳ و ۳۸۴). وی برای تجربه و حس، اصالت قائل نیست و چنین می‌پندارد که ادراک حسی برای کسانی است که به لحاظ عقلانی رشد نکرده‌اند؛ یعنی دارای ضعف ادراک هستند و نمی‌توانند به مرتبه ادراک عقلانی دست پیدا کنند (ملاصدرا، بی‌تا: ۲۴). صدرا معرفت تجربی و حسی را مقدمه برای رسیدن به معرفت حقیقی می‌داند و نه خود آن را. بنابراین نگاه وی به تجربه و حس، نگاه ابزاری برای رسیدن به سعادت؛ یعنی شناخت مبدأ و معاد و رسیدن به حکمت است (ملاصدرا، ۱۳۶۰ الف: ۳۳).

از منظر ملاصدرا، انسان با توجه به خویش به عنوان موجودی مرتبط با افراد و دیگر حقایق طولی و عرضی عالم، می‌تواند معرفت خود را به اصل حقیقت گره بزند. این امر که از قرب به حق تعالی نشأت می‌گیرد، امکان می‌دهد که همه موجودات، جزئی از نفس انسان کامل شوند و قوه این نفس ساری در آنها و وجودش غایت مخلوقات شود (ملاصدرا، ۱۳۶۰ ب: ۲۳۰ - ۲۳۱).

انسان از منظر حکمت متعالیه دو بدن دارد: یکی بدن طبیعی و دیگری بدن مثالی که

فعل نفس است و فصل ممیز آن، ادراک بی واسطه جزیی خواهد بود (عبودیت، ۱۳۹۴: ۱۵۰). زمانی که حالات نفسانی انسان راسخ و به ملکات نفسانی تبدیل شود، بدن مثالی را تحت تأثیر این ملکات و متناسب با آن ایجاد می‌کند و به این ترتیب شکل بدن مثالی فرد با به وجود آمدن ملکات، متفاوت تغییر می‌کند. اگر این ملکات متأثر از فضایل باشند، شکل زیباتری از بدن طبیعی و اگر متأثر از رذایل باشند، شکلی زشت و حیوانی برای آن رقم می‌زند (عبودیت، ۱۳۹۴: ۱۳۵). یعنی نفس طی حرکت و سیلان در زندگی، با نوعی سرشاری از ارزش‌های اخلاقی همراه است که با تجربه امور و کسب ملکات، جهت تکامل خود را تعیین و بدن مثالی خود را متعین می‌کند. ملاصدرا در این زمینه می‌نویسد: «بدن‌های اخروی، متناسب با اخلاق و ملکات نفوس هستند، پس مواد این نفوس، حامل قوای آنها نیست، بلکه آنها اشباحی سایه‌وار و سایه‌هایی مثالی هستند که حاصل از آن نفوسند، البته صرفاً به جهت فاعلی و بدون دخالت جهات قابلی» (ملاصدرا، ۱۳۵۴: ۳۴۹). از منظر ایشان نه تنها در عالم خیال، بلکه مطابق نقلی که از ابن عربی می‌کنند، انسان کامل در محل همت نیز می‌تواند خالق اشیا باشد (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج ۱: ۲۶۷). همچنین صدرا معتقد است که اولاً نفس، بدنی مثالی برای خود در برزخ انشا می‌کند و نعمت‌های بهشتی یا عذاب‌های جهنم همگی، انشائات نفس انسان هستند که از ملکات نفسانی وی شکل گرفته‌اند؛ یعنی تجربه‌ها و اکتسابات، ملکات را می‌سازند و این ملکات در برزخ مبدأ انشای صور مثالی می‌شوند. در مسئله غایات نیز ملاصدرا معتقد است که واجب‌الوجود خیر اعلی و اتم است که هر موجودی رو به سوی او دارد و به نوعی غایت حرکت و محبوب همه موجودات من جمله انسان است (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج ۵: ۲۰۴).

اگرچه اصطلاح «تاریخ» در حکمت متعالیه کاربردی ندارد، از آنجا که وی میان حس و تجربه تمیز قائل شده است، می‌توان دخالت عنصر تاریخ را نیز در تقسیم‌بندی معرفت از منظر وی مشاهده کرد. تفاوت تجربه و حس در یک امر مهم است. در تجربه معرفتی عقلانی، امکان تکرار معرفت حسی در طول زمان وجود دارد که در صرف احساس یا تخیل وجود ندارد. در تجربه، قطع علایق و پیوندهای جزیی میان مدرک حسی برای تحقق مدرک تجربی اتفاق

می‌افتد (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج ۳: ۴۹۸ - ۴۹۹). تفاوت نظر وی با فیلسوفان قبل از خود، در این است که عنصر تکرار را برای تحقق تجربه ضروری نمی‌شمارد.

ادراک زندگی

بحث ادراک در زندگی از منظر این دو فیلسوف را می‌توان از سه منظر نگریست: درک بی‌واسطه، درک مشترک و درک فعالانه.

درک بی‌واسطه

دیلتای معتقد است که فهم، نحوه‌ای بازتابی (یا تأملی) از تحقیق است که چارچوب تبیین‌های خاص‌تر را (خواه علمی باشند یا عقلی) بر پا می‌دارد. فهمیدن نزد وی فرایندی است که همه ظرفیت‌های ما را به کار می‌گیرد و باید از فهم عقلی صرف تمییز داده شود. اگر قرار است علوم انسانی قادر باشد قلمرو فهم ما را به قلمرویی بیش از آنچه در دسترس ماست، گسترش دهد، فهمیدن باید در تجربه زیسته ما ریشه داشته باشد (مکریل، ۱۳۹۶: ۳۲). از منظر وی دسترسی ما به جهان بشری، تاریخ مستقیم‌تر از دسترسی به طبیعت است، یعنی اگرچه اعیان خارجی صیغه پدیداری دارند، ولی محتویات تجربه درونی این‌طوری نیستند. این یعنی تأکید بر واقعیت تجربه زیسته و بر فهم بی‌واسطه زندگی بشری که چنین چیزی آن را ممکن می‌کند. دیلتای بیان می‌کند که دسترسی اولیه ما به جهان خارج امری، استنتاجی نیست، بلکه جهان خارج به‌منزله مقاومت در برابر اراده احساس می‌شود. جهان تجربه زیسته، صرفاً باز نمودی نظری نیست، بلکه به‌منزله تجسم بخش ارزش‌هایی مرتبط با مقاصدمان به‌طور بی‌واسطه برای ما حاضر است (مکریل، ۱۳۹۶: ۱۸). فهمیدن خویش، فقط از خارج ممکن است. نحوه بیان ما از خود، خواه در ارتباط، خواه در عمل، میانجی تعیین‌کننده‌ای در تعریف کردن خودمان است. فهم فقط به شرطی می‌تواند اتکاپذیر باشد که از طریق تفسیر عینیت‌یابی‌های بشری پیش رود. لذا ما خودمان را نه از راه درون‌نگری، بلکه از راه تاریخ می‌فهمیم.

وقوف بازتابی، صورت ابتدایی از آگاهی است که محتوایی را در برابر سوژه قرار نمی‌دهد، بلکه شامل شناخت مستقیمی از این امر است که واقعیت برای - من حاضر

است، به نحو مقدم بر آنکه هیچ‌گونه کنش محتوایی بازتابی (یا تأملی) یا هیچ‌گونه تمایز سوژه - ایژه که مشخصه جهان بازنمودی شناخت مفهومی است، وجود داشته باشد (مکریل، ۱۳۹۶: ۳۲).

به نظر وی تجربه درونی که از طریق آن وقوف بازتابی (یا تأملی) نسبت به وضع خویشتن کسب می‌کنم، هرگز نمی‌تواند بنفسه مرا به آگاهی از فردیت خودم برساند. من فردیتم را تنها از طریق مقایسه خودم با دیگران تجربه می‌کنم (مکریل، ۱۳۹۶: ۴۳). دیگران را نمی‌توانم صرف امتداد خودم فرض کنم. آنها تنها از بیرون در دسترس من قرار می‌گیرند. این رسالت فهم است که «نوعی درون» را به آنچه در وهله نخست، به صورت «مجموعه‌ای از نشانه‌های حسی بیرونی» داده می‌شود، اعطا کند (مکریل، ۱۳۹۶: ۴۳). در حالی که در آثار اولیه دیلتای، چنین بیان شده بود که تجربه زیسته، فهمی از خودمان به ما می‌بخشد، دیلتای در اینجا اظهار می‌کند که ما خودمان را تنها به وسیله عینیت‌یابی‌هایمان می‌فهمیم. فهمیدن، خود مستلزم آن است که به خودمان همان‌گونه روی کنیم که دیگران روی می‌کنند؛ یعنی از بیرون به درون (مکریل، ۱۳۹۶: ۴۳). دیلتای قلمرو تجربه زیسته و فهم حاصل از آن را هم در حالات درونی مدرک و هم حالات درونی دیگران، به همراه ظهورات و بروزات این حالات می‌داند، در حالی که ملاصدرا گستره علم حضوری را نفس و قوا و حالات آن می‌داند (رهبر، ۱۳۹۶: ۸۵).

ملاصدرا بر مبنای اتحاد عاقل و معقول، انحای علم را سه گونه می‌داند: اول آنکه حصول شیء با نفس هویت حقیقیه‌اش نزد موجودی مستقل مانند علم شیء به معلول خودش باشد؛ دوم آنکه حصول شیء با نفس هویتش برای وجودی مستقل به نحو حکمی مانند علم مجرد به ذات خود. هر دوی این حالات، علم حضوری هستند، به این معنا که وجود فی‌نفسه معلوم، عبارت است از معقولیت و وجودش برای جوهر عاقل. به همین اعتبار است که علم را حضور شیء نزد مجرد تعریف می‌کند؛ سومین گونه از علم، حضور شیء با صورت خودش (و نه با هویت خود) نزد امر مستقل به گونه‌ای حقیقی است که آن را علم حصولی می‌نامد (ملاصدرا، ۱۳۶۳: ۱۰۸ و ۱۰۹).

هر دو فیلسوف بزرگ، بر بی‌واسطه بودن و خطاناپذیر بودن معرفت حاصل از تجربه زندگی و علم حضوری تأکید می‌کنند؛ اما ملاصدرا علم حضوری را محدود به درک نفس از خود، قوا و حالاتش می‌داند. بنابراین ظهور و بروز نفس و افعال خارجی او، مانند کردار و گفتار، شامل علم حضوری نمی‌شود. این در حالی است که از نظر دیلتای، محدوده تجربه زیسته، نه تنها حالات درونی شخص، بلکه ظهور و بروز حالات درونی دیگران و فهم معنای گفتار و کردار آنها را نیز دربرمی‌گیرد.

درک مشترک

در باب ادراک، پاسخ به این سؤال که چه امری مصحح تفهیم و تفاهم صحیح میان انسان‌ها و درک مشابه آنان از پدیده‌هاست، اهمیت فراوانی دارد؛ یعنی آیا این علم حتی اگر یقینی باشد، به مدرک محدود نیست؟ خاستگاه این پرسش در آنجاست که هر کسی به نحو درونی فقط به نفس خود و اعمال و رفتار آن واقف است و این بی‌واسطگی فقط در مورد مدرک فرض‌شدنی است، با این وصف از کجا می‌توان مطمئن شد که علم حضوری یا تجربه زیسته، امری شخصی و محدود به مدرک نیست؟

از این منظر، دیلتای معتقد است که تجربه زیسته با تحقق در یک فرد انسانی برای سایر انسان‌ها هم فهم‌شدنی است؛ چرا که برخلاف پدیده‌های فیزیکی با برخورداری از طبیعت بشری، می‌توان باطن این آثار و افعال را شناخت. از این رو «فهم»، مبتنی بر ماهیت مشترک انسانی است (دیلتای، ۱۳۸۸: ۱۶۰ - ۱۶۱). فرایند فهمیدن تا آنجا که به شروط مشترک و وسایل معرفت‌شناسانه متعین می‌شود، در همه جا باید دارای خصوصیات یکسانی باشد.

از دیدگاه دیلتای، توانایی شخص یا ناظر حرفه‌ای برای فهم آثار و مظاهر انسانی عقیده، مبتنی بر این باور است که تمامی انسان‌ها از نظام معانی مشترکی برخوردارند؛ هر چند که او می‌پذیرد شاید مظاهر و تجلیات انسانی یک گروه، برای گروه دیگر نامفهوم باشد و امکان دارد آنها چنان بیگانه باشند که نتوانند همدیگر را درک کنند. از سوی دیگر شاید آنها چنان با هم آشنا باشند که به تفسیر نیازی نداشته باشند. اگر مظاهر و تجلیات حیات به‌طور کامل بیگانه و ناشناخته باشد، تفسیر ناممکن خواهد بود و اگر هیچ‌چیز بیگانه‌ای در

آن نباشد، به تفسیر نیازی نخواهیم داشت؛ از این رو هر جا چیز بیگانه‌ای وجود دارد، لازم است هنر فهمیدن به کار گرفته شود (بلیکی، ۱۳۹۶: ۹۹). اما بر خلاف علم حضوری، عام و جهانشمول بودن، صفت علم حصولی است؛ لذا شخصی بودن، نقضی برای علم حضوری به حساب نمی‌آید. مسئله میناگرایی در توجیه و مطابق در باب صدق مربوط به علم حصولی هستند؛ چون این علم آگاهی‌های جهانشمول را برای انسان رقم می‌زند. علم حضوری یقین را صرفاً برای خود شخص به همراه دارد. از این جنبه؛ یعنی جدا کردن حیطه معرفتی علم حصولی و حضوری، مشخص می‌شود که شخصی بودن برای علم حضوری نقص نیست؛ ثانیاً با در نظر گرفتن این امر که خداوند انسان‌ها را بر یک سرشت و با یک ابزار معرفتی خلق کرده است، علم انسان‌ها به امور درونی خودشان اگرچه شخصی لحاظ می‌شود، واحد است. حاصل آنکه در مسئله ادراک مشترک، ديلتای با اصل «اشتراک انسان‌ها در آگاهی» سعی می‌کند این مطلب را حل کند و ملاصدرا با استفاده از خلقت انسان‌ها بر سرشت واحد و دارا بودن ابزار معرفتی یکسان (رهبر، ۱۳۹۶: ۹۴).

درک فعالانه

درباره نحوه فهم آدمی از زندگی و نیز پیرامون خود، دیدگاه این دو فیلسوف تا حد زیادی نزدیک به هم است. چنین به نظر می‌رسد که هر دو به فعالیت نفس در مقوله ادراک تأکید می‌کنند و به نوعی اراده را در ادراک انسانی دخیل می‌کنند. ديلتای بیان می‌کند که چنین نیست که ما صرفاً هر انطباعی را که بر سر راهمان جذب می‌شود، منفعلانه جذب کنیم. ما آنچه را ارزش ادراک شدن ندارد، از طریق نوعی فرایند ادراک نفسانی غریب می‌کنیم. این ادراک روانی را آنچه هدایت می‌کند که «شبکه اکتسابی زندگی روانی» نامیده می‌شود. از آنجا که این شبکه، تدریجاً کسب شده است، برای هر سوژه‌ای شکل و شمایل متفاوتی دارد، فرایند طرد، هرگز نتیجه یکسانی ندارد (مکريل، ۱۳۹۶: ۳۳). او به جای آنکه حس آغازین ما از جهان خارج را بر استنتاج‌های نظری از معلول‌ها به علت‌ها مبتنی کند، ریشه آن را در نوعی مقاومت احساس شده در برابر اراده می‌یابد. اما مقاومت باید به صورت قیدوبندی بر قصد ارادی، درونی شود تا بر وجود مستقل دلالت کند (مکريل، ۱۳۹۶: ۳۶).

پس درک ما از جهان خارج، امر منفعلانه‌ای نیست. هر فرایند ادراکی دارای «وجه درونی» است که متضمن «نوعی انرژی و طنین عاطفی است، برآمده از کوشش‌هایی درونی که آن را به زندگی خودمان پیوند می‌زنند» (مکريل، ۱۳۹۶: ۳۶). به تقریب هر وضعیت لحظه‌ای آگاهی را می‌توان «همزمان دارای نوعی بازنمایی، احساس و اراده‌ورزی» دانست (مکريل، ۱۳۹۶: ۳۸).

از منظر صدرای شیرازی نیز اراده، علم و حیات از ویژگی‌های ذاتی وجودند؛ یعنی نه تنها انسان، بلکه تمامی موجودات علاوه بر بهره‌مندی از حیات، از علم و اراده نیز برخوردارند؛ نفس در ادراکات، کاملاً نقش فعالانه دارد یا به تعبیر او ادراکات به نفس قیام صدور دارند، نه قیام حلولی. ملاصدرا این امر را به‌عنوان مثال ذیل توضیح پدیده ابصار بیان می‌کند (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج ۸: ۱۷۹).

چنانکه اشاره شد، ایشان با مبنای خود مبنی بر اتحاد عقل، عاقل و معقول، به تفسیر ادراکات بشری می‌پردازد. در اینجا نیز وی با همین مبنا قائل است که ادراکات نفس قیام صدور به آن دارند و نه قیام حلولی؛ از این رو می‌توان نقش فعالانه انسان و اراده او را در مقوله درک، یکی از مصادیق همداستانی و تطبیق در این دو فیلسوف دانست.

نتیجه‌گیری

از بررسی آرای این دو فیلسوف درباره تجربه زندگی، چنین به نظر می‌رسد که با تمام اختلاف‌هایی که میان مبادی فلسفه ديلتای با حکمت متعالیه صدرایی، به‌ویژه در باب تاریخ و مابعدالطبیعه وجود دارد، می‌توان نه تنها اشتراک، بلکه یک همداستانی میان این دو قائل شد. اگرچه ملاصدرا مانند ديلتای در پی بنیان نهادن روش برای علوم انسانی نبود، نگاه وی به انسان به‌عنوان موجودی مترقی و متفاوت با دیگر موجودات که از جسمانیت محض و اخس مراتب وجود به تجرد می‌رسد و در عالم، تصرفات گسترده و عمیق می‌کند، به‌خوبی می‌توان به این موضوع ره یافت که وی نیز مانند ديلتای، جایگاه ویژه و متفاوتی از طبیعت، برای انسان قائل است.

سیلان زندگی، نقطه تفاهمی است که ديلتای از منظر ویژگی‌های زندگی به آن می‌نگرد و صدرای شیرازی از منظر وجود و حرکت جوهری. نگاه فعالانه به ادراکات نفس و منظومه دانش بشری، قرابت بسیاری با مسئله قیام صدور ادراکات در نفس‌شناسی صدرایی دارد. بی‌واسطه بودن در تجربه زیسته و علم حضوری، با وجود تفاوت در محدوده‌های این دو، به‌نظر از نوعی نگرش یکسان در شناخت نفس آدمی نشان دارد. شناختی که بر پایه اشتراک میان انسان‌ها در فهم، دریچه فهم خود و دیگران را به روی ما می‌گشاید.

کتابنامه

۱. بلیکی، نورمن (۱۳۹۶). *پارادایم‌های تحقیق در علوم انسانی*، ترجمه سید حمید رضا حسنی، محمد تقی ایمان، مسعود ماجدی، قم: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.
۲. پالمر، ریچارد، ا (۱۳۹۶). *علم هرمنوتیک*، ترجمه محمد سعید حنایی کاشانی، تهران: انتشارات هرمس.
۳. دیلتای، ویلهلم (۱۳۸۸). *مقدمه بر علوم انسانی*، ترجمه منوچهر صاعی دره‌بیدی، تهران: انتشارات ققنوس.
۴. _____ (۱۳۸۹). *تشکل جهان تاریخی در علوم انسان*، ترجمه ترجمه منوچهر صاعی دره‌بیدی، تهران: انتشارات ققنوس.
۵. _____ (۱۳۹۲). *به فهم درآوردن جهان انسانی*، ترجمه منوچهر صاعی دره‌بیدی، تهران: انتشارات ققنوس.
۶. رهبر، حسن؛ حسن‌پور، علیرضا (۱۳۹۶). *تجربه زیسته و علم حضوری*، دو رویکرد در نظم معرفتی دیلتای و ملاصدرا، حکمت صدرایی، پاییز و زمستان ۱۳۹۶: ۸۵ - ۹۴.
۷. شرت، ایون (۱۳۹۳). *فلسفه علوم اجتماعی قاره‌ای*، ترجمه هادی جلیلی، چ چهارم، تهران: نشر نی.
۸. عبودیت، عبدالرسول (۱۳۹۴). *درآمدی به نظام حکمت صدرایی*، جلد سوم، تهران: انتشارات سمت.
۹. فروند، ژولین (۱۳۸۸). *آرا و نظریه‌ها در علوم انسانی*، ترجمه علی محمد کاردان، تهران: نشر دانشگاهی.
۱۰. مطهری، مرتضی (۱۳۷۵). *حرکت و زمان*، جلد ۳، تهران: انتشارات حکمت.
۱۱. ملاصدرا، محمدبن ابراهیم (۱۹۸۱). *الحکمه المتعالیه فی الاسفار العقلیه الاربعه*، بیروت: دارالاحیاء التراث العربی.
۱۲. _____ (۱۳۷۳). *مفاتیح الغیب*، تصحیح محمد خواجه‌جوی، تهران: مؤسسه تحقیقات فرهنگی.

۱۳. _____ (بی تا). *ایقاظ النائمین*، محسن مؤیدی، تهران: انجمن حکمت و فلسفه.
۱۴. _____ (۱۳۵۴). *المبدأ و المعاد*، تصحیح سید جلال‌الدین آشتیانی، تهران: انجمن حکمت و فلسفه.
۱۵. _____ (۱۳۶۰ الف). *اسرار الآیات*، محمد خواجه‌سوی، تهران: انجمن حکمت و فلسفه.
۱۶. _____ (۱۳۶۰ ب). *الشواهد الربوبیه فی المناهج السلوکیه*، تصحیح و تعلیق سید جلال‌الدین آشتیانی، مشهد: مرکز الجامعی للنشر.
۱۷. _____ (۱۴۲۲ ق). *شرح الهدایه الاثیریّه*، تصحیح محمد مصطفی فولادکار، بیروت: مؤسسه التاریخ العربی.
۱۸. محمدزاده، رضا (۱۳۸۹). *بنیادهای علوم انسانی از دیدگاه دیلتای و ملاصدرا*، معرفت فرهنگی اجتماعی، شماره ۴: ۶۱ - ۹۴.
۱۹. مکریل، رودلف؛ فارین، اینگو (۱۳۹۶). *دیلتای و یورک*، دانشنامه فلسفی استنفورد شماره ۹۹، ترجمه سید مسعود حسینی، تهران: انتشارات ققنوس.
۲۰. منفرد، مهدی (۱۳۹۴). *فلسفه تطبیقی چیست*، پژوهش‌های فلسفی - کلامی، شماره ۶۴: ۲۵ - ۴۲.

21. Dilthey, Wilhelm (1989). *Introduction to the Human Sciences*. (Selected Works Vol. 1) ed. by Rudolf Makkreel and Frithjof Rodi. Princeton: Princeton University Press.
22. _____ (2010). *Understanding the Human World*, (Selected Works Vol. 2) ed. by Rudolf Makkreel and Frithjof Rodi. Princeton: Princeton University Press.
23. _____ (2003). *The Formation of the Historical World in the Human Sciences*. (Selected Works Vol. 3) ed. by Rudolf Makkreel and Frithjof Rodi. Princeton: Princeton University Press.