

# نگاه اصالت‌ماهری و مسئله شناخت با تکیه بر فلسفه ملاصدر او هایدگر

مرتضی حاج حسینی<sup>۱</sup>، محمد جواد صافیان<sup>۲</sup>، محمدرضا بلانیان<sup>۳</sup>

## چکیده

زبان گزاره‌ی منطق ارسطویی، در مورد موجودات جهان متکی بر مقولات عشر است. عادت به کار بست این نوع زبان در زندگی روزمره و در حوزه فلسفه باعث بوجود آمدن مشکلات خاصی در ارتباط با مسائل مختلف فلسفی شده است. از جمله این مشکلات، مسائلی در مورد ماهیت و کیفیت حصول علم نسبت به موجودات جهان خارج است. هدف نوشتار حاضر نشان دادن کیفیت تأثیر این نوع زبان و بالتبع، تفکر اصالت‌ماهری در قلمرو معرفت‌شناسی با تکیه بر تأملات ویژه دو فیلسوف اصالت‌وجودی، در غرب و شرق، یعنی ملاصدرای شیرازی و مارتین هایدگر آلمانی درباره‌ی واژه ذات و ماهیت می‌باشد. نتیجه حاصل از این نوشتار آن است که بنا بر فلسفه هایدگر و نظام حکمت متعالیه بخصوص چنانکه در اندیشه برخی از شارحان این نظام منعکس شده است،

۷۹

۱. دانشیار گروه فلسفه دانشگاه اصفهان

۲. استادیار گروه فلسفه دانشگاه اصفهان؛ javadsafian777@gmail.com

۳. دانشجوی دکتری گروه فلسفه دانشگاه اصفهان (نویسنده مسئول)؛ balanian@yazd.ac.ir

تاریخ دریافت: ۹۲/۱۰/۷ تاریخ تأیید: جلسه هیئت تحریریه ۹۳/۲/۱۶



منطق اصالت ماهیتی و ابزارهای ماهوی از پس حل معضل انطباق صور ذهنی بر واقعیت خارجی و ارائه معیاری موجه برای دفاع از این انطباق بر نمی‌آید.

**کلیدواژه‌ها:** ذات، ماهیت، وجود، معرفت، حضور

\* \* \*

### مقدمه

اساسیترین مسائلی که در مورد هر چیز میتواند مطرح باشد، سؤال از هستی، چیستی و چرایی آن است. روشن است که پاسخ به این سه سؤال نباید بگونه‌یی با یکدیگر تعارض داشته باشد؛ مثلاً نمیتوان از هستی چیزی صحبت کرد که راه را بر معرفت از چیستی آن بطور مطلق بسته باشد. همچنین بیان اظهاراتی دربارهٔ چیستی یا هستی موجودی، بدون داشتن هیچگونه تبیینی (اعم از حسی، عقلی و شهودی) از چرایی آن نامعقول و ممنوع است. معرفت‌شناسی حوزه‌یی است که میتواند چالش در ادله هر کدام از این سه موضوع را به دیگری بکشد. شاهد این مدعا آن است که در مقاطعی از تاریخ تفکر، چالشهای شکاکان تا مرز انکار کلی وجود جهان و موجودات پیش رفته است. اخبار از وجود موجودات عالم هستی و اوصاف ماهوی آنها در قالب زبان گزاره‌یی و بواسطه گزاره‌های خبری صورت میگیرد. به این ترتیب مثلاً ما خبر میدهم که در خیابان روبرویمان انسانهایی در حال عبور و مرور هستند، درختهایی وجود دارند، ماشینهایی در حال حرکتند و ... . واضح است که موضوعها و محمولهای چنین گزاره‌هایی همه از جنس کلیات هستند. بتعبیر منطق ارسطویی، موضوعها همه از مقولات دهگانه‌اند و محمولها همه از کلیات پنجگانه‌اند<sup>(۱)</sup> و اینها بطور کلی مؤلفه‌های ذوات یا ماهیات هستند.

۸۰. انسانی که از خیابان در حال عبور است و ما از پشت پنجره نظاره‌گر او هستیم و او را انسان معرفی کنیم غیر از چیزی است که کمی دورتر از ما وجود دارد و آن را مثلاً ماشین مینامیم. اگر از ما دربارهٔ یکی دیگر سؤال شود، بطور قطع بطریق متفاوتی او را معرفی میکنیم و با استفاده از مقولات و کلیات یا بعبارتی جنس و فصلهای دیگری آن را توضیح میدهم. چراکه تفاوت بین این دو بنحو محرزی برای ما خودنمایی میکند. از طرف دیگر، متن واقع و هستی، عرصه کلیات نیست، بلکه در

میدان واقعیت، هر چیزی جزئی، خاص و متشخص است.

### طرح مسئله

با توجه به نکات فوق، یک مسئله به سرعت مجالی برای عرض اندام مییابد؛ اینکه اگر همه تعاریف و ماهیات و اجناس و فصول از جنس کلیات هستند و در مقابل، آنچه در خارج وجود دارد جزئی است، یا بعبارت دیگر، اگر موجودات واقعی هر کدام فقط یک موجود هستند و قابلیت وحدت و یکی شدن با دیگری را ندارند و از طرف دیگر، کلیات و ماهیات قابلیت صدق بر کثیرین را دارند و افراد متعددی را دربرمیگیرند، چه تضمینی وجود دارد که در انطباق کلی بر جزئی یا اندراج جزئی تحت کلی خطایی حادث نشود؟ از طرف دیگر، اصلاً کلیات از کجا آمده‌اند؟ در خارج و واقعیت که هر چه هست، جزئی و خاص و متشخص است؛ بعبارت دیگر، هر چیزی فقط یک چیز است، پس موطن کلی کجاست؟

این مسئله میتواند به تشکیکات دامنهداری در رابطه با مسئله علم ما به جهان خارج و حوزه معرفت‌شناسی منتهی شود. وقتی بواسطه تصویری که مجسم شد به تعریف و بیان ماهیت یک موجود واقعی میپردازیم، بلافاصله تمام چالشهای موجود در شک دستوری دکارت را در برابر خود حاضر خواهیم دید. چه تضمینی وجود دارد که آن چیزی که انسان نامیدیم، رباتی انسان‌نما نباشد؟ از کجا معلوم که این عقیده، حاصل رؤیا و توهم نباشد؟ درباره فرضیه روح خبیثه چگونه میتوان قضاوت کرد؟<sup>(۱)</sup>

گونه دیگری از طرح این معضل همان است که در مسئله وجود ذهنی در فلسفه اسلامی مطرح شده است. مشکلات اساسی این نظریه از زمانی آغاز شد که ادعای انطباق ماهوی وجود ذهنی و وجود عینی را بمیان کشیدند. مدعا این است که مثلاً وقتی وجود ذهنی انسان را در مقایسه با وجود خارجی او ملاحظه کنیم، ماهیت انسان در این دو عرصه واحد است؛ یعنی انسان ذهنی و انسان خارجی، ماهیتاً یک چیز هستند. بعبارت دیگر، انسان ذهنی و انسان خارجی، هر دو حیوان ناطقند و بالتبع انسان ذهنی و انسان خارجی هر دو، جوهر نامی حساس متحرک بالاراده هستند. اینجاست که خطاب به مدعی، اشکال میشود که بوضوح اینچنین نیست، زیرا روشن است که انسان ذهنی، وجودی مستقل از ذهن ندارد و بنابراین جوهر نیست، بلکه عرض است و چون ذاتاً نه نسبت‌پذیر است و نه قسمت‌پذیر، از مقوله

۸۱



حاج حسینی، صافیان، بلابان؛ نگاه اصالت ماهوی و مسئله شناخت با تکیه بر فلسفه ملاصدرا و هایدگر

کیف است و چون محل آن نفس است، کیف نفسانی است. خلاصه اینکه وجود ذهنی و وجود خارجی مندرج تحت دو مقوله‌اند نه یک مقوله. بنابراین انطباق ماهوی که از نظر قائلان به نظریه وجود ذهنی شرط حصول علم است، در اینجا مطرح نیست.<sup>(۳)</sup> مشکلی که در شک روشی دکارت و نظریه وجود ذهنی به دو صورت خودنمایی کرده است، برغم تفاوت قابل ملاحظه‌یی که دارد، ریشه در یک انحراف اساسی دارد. تفاوت ایندو به اینصورت قابل ترسیم است که آنچه شعله شک دکارتی را برمی‌افروزد فقط یک احتمال است، در حالی که آنچه نظریه وجود ذهنی را از اساس زیر سؤال میبرد، یک ضرورت است. دکارت چون احتمال می‌دهد که آنچه از خیابان روبروی پنجره در حال عبور است، یک انسان نباشد بلکه یک انسان‌نما باشد، به حکم «اذ جاء الاحتمال بطل الاستدلال» گزاره «من در حال دیدن انسانی در خیابان هستم» را مشکوک و آمیخته به تردید میدانند. روشن است که این احتمال دائمی نیست؛ یعنی روال بر این نیست که همیشه ما در اشتباه باشیم و عقایدمان خلاف واقعیت باشند، اما گاهی این اتفاق می‌افتد و همین کافی است تا همیشه به گزاره‌های خود در مورد واقعیت به دید تردید نگاه کنیم. اما مستشکل نظریه وجود ذهنی بر این باور است که از آنجاییکه وجود ذهنی و وجود خارجی همیشه الزاماً تحت دو مقوله متفاوت هستند، امکان انطباق آنها بر امر واحد وجود ندارد و ضرورتاً و دائماً وضع چنین خواهد بود که نمیتوان ادعای انطباق ماهوی وجود ذهنی و وجود خارجی را موجه ساخت.

بنابراین، شکاکیت حاصل از روش دکارتی بسیار سطحیتر از شکاکیت حاصل از اشکالات نظریه وجود ذهنی است. در روش دکارتی چنانکه خود دکارت چنین کرده است با نفی احتمالات معارض میتوان به حصول یقین امیدوار بود. میتوان با بررسی بیشتری از خطای حواس اطمینان حاصل کرد. میتوان فرضیه رؤیا و توهم یا روح خبیثه را نیز با توسل به آموزه رحمانیت خدا پشت سر نهاد. اما همه این مراحل هم که طی شود، عویصه وجود ذهنی همچنان باقی خواهد بود. الا اینکه دکارت در ارتباط با کیفیت حصول علم نسبت به جهان خارج از نظریاتی مانند شبیح و اضافه استمداد بطلبد که آنها خود اشکالات عدیده‌یی دربردارند. اگر هم دکارت یا هر کس دیگری بخواهد به اینصورت از انطباق ماهوی وجود ذهنی و وجود خارجی دفاع کند که رحمانیت و قدرت خدای همه‌دان و همه‌توان ضامن این انطباق است، مستشکل بسادگی میتواند اشکال کند که محال ذاتی از دایره قدرت خدا هم بیرون است.

۸۲

منظور این است که وحدت ماهیت دو وجودی که مندرج تحت مقولات مختلفند مانند دایره و مثلث و ... بجهت ذات پارادکسیکال خود، محال ذاتی است و بطور قطع خارج از عرصه جعل و ایجاد الهی است.

اکنون برگردیم به آن اساس منحرف و معوجی که خاستگاه همه این مشکلات است. این اساس از نظر برخی از پیروان حکمت متعالیه، سلطه تفکر اصالت ماهیتی و از نگاه مارتین هایدگر حکومت دیدگاه موجوداندیشانه و به اعتقاد هر دو، غفلت از وجود و دوری از تفکر اصالت وجودی در سنت فلسفی پشت سر آنهاست. منتها این نوشتار نه درصدد القاء ایده یکسان‌انگاری اصالت وجود صدرایی و اصالت وجود هایدگری است و نه در پی داوری درباره تفاسیر مختلف رویکرد اصالت وجودی حوزه معرفت‌شناسی نزد شارحان و مفسران این دو نظام است. لازم بذکر است که تلاش برای ارجاع علم حصولی به علم حضوری و معرفت‌شناسی ماهوی به معرفت‌شناسی وجودی، به جَد مورد توجه شارحان حکمت متعالیه بوده است.<sup>(۴)</sup> اما اینکه اینگونه تحلیل و تفسیرها از پس حل معضلات این حوزه برمی‌آید یا خیر و اینکه این رویکرد به مسئله حاضر، چیزی فراتر از رویکرد اصالت ماهیتی آن در بر دارد یا خیر و بالتبع اینکه آیا در حکمت متعالیه برای حل مسئله ارتباط و انطباق ذهن و عین، پیشرفتی حاصل شده است یا خیر، موضوع نوشتار حاضر نیست. مدعا فقط این است که با نگاه اصالت ماهیتی دستیابی به معیاری قابل دفاع برای امکان صدق و مطابقت معلومات ذهنی بر موجودات خارجی میسر نیست و این چیزی است که قابل استنباط از فلسفه اصالت وجودی ملاصدرا و هایدگر و تحلیل‌های شارحان آثار آن دو است و ما در ادامه بر این مدعا متمرکز خواهیم بود، اما کارآمدی نگاه اصالت وجودی مورد ادعای شارحان مذکور و امکان اسناد یا عدم اسناد آن به فلسفه ملاصدرا، خود میتواند محل بحث‌های جداگانه‌یی باشد. اینجا هدف نشان‌دادن مشابهت جنبه سلبی تفکر آن دوست.

خوب است تحلیل خود را با توجه به دو ویژگی اوصاف ماهوی و مقولی از سر بگیریم که عبارتند از: اولاً، چنانکه گذشت این اوصاف کلی هستند و ثانیاً، بقول فلاسفه مسلمان مثار کثرت و تمایز هستند. نتیجه حاصل از وصف اول این است که اوصاف ماهوی، اوصاف وجودی نیستند؛ یعنی موجوداتی که جامه وجود بر تن کرده‌اند، قابل اتصاف به اوصاف کلی مقولی و ماهوی نیستند و نکته حاصل از ویژگی دوم اینکه امکان وحدت و یگانگی ماهیات که ذاتاً متعدد و متکثرند، وجود ندارد.

بنابراین فلسفه‌یی که بخواهد از طریق ماهیات و با واسطه قراردادادن اوصاف کلی، مسئله علم به موجودات را تبیین نماید، راه بجایی نخواهد برد؛ بعبارت دیگر، اصالت ماهیت در حوزه معرفت‌شناسی نتیجه‌یی جز نظریه شبح یا قول به وجود نسبت و اضافه‌یی بین عالم معلوم در بر نخواهد داشت.

ما برآنیم تا تأملات جالب توجهی که ملاصدرا و هایدگر در ارتباط با اصطلاح ذات و ماهیت داشته‌اند، مشتمل بر الهامات و اشارات ویژه‌یی جهت پرهیز و امتناع از عقاید باطل در مسئله علم به جهان خارج می‌باشد. ابن‌سینا در مدخل منطق کتاب الشفا می‌گوید:

کل شیء ماهیته هو بها ما هو و هی حقیقه بل ذاته.<sup>(۵)</sup>

همچنین در الهیات شفا می‌گوید:

فلا ماهیته لواجب الوجود.<sup>(۶)</sup>

کلید حل تناقض موجود در دو نقل قول فوق، توجه به این نکته است که اصطلاح ماهیت در فلسفه به دو معنا بکار رفته است: یکی بمعنای «مایقال فی جواب ما هو» و یکی بمعنای «ما به الشیء هو هو» که در مورد اولی بیشتر از لفظ ماهیت و در مورد دومی بیشتر از اصطلاح ذات، هویت و حقیقت استفاده شده است. منتها در موارد زیادی هم از ذات و ماهیت بعنوان دو اصطلاح معادل یکدیگر استفاده میشود. البته پر واضح است که در مناقشات میان دو مکتب موسوم به اصالت ماهیت و اصالت وجود، منظور قائلان به اصالت وجود، نفی اصالت از همان «مایقال فی جواب ما هو» بمعنی چیستی است. ابهام دریاب معنای این اصطلاح در زبانهای دیگر نیز فلاسفه و محققین را مجبور به ارائه توضیحاتی پیرامون آن کرده است؛ چنانکه ژان وال می‌گوید:

لفظ "essence" که در فرانسه برای بیان این معنی [ذات] بکار برده میشود، مأخوذ از لفظ لاتینی "essential" است که آن خود معادل اصطلاح یونانی "ousia" است. افلاطون اصطلاح "ousia" را برای تعیین "Idee" (مثال) بکار میبرد و ارسطو "substance" (جوهر) را با آن تعیین مینمود.<sup>(۷)</sup>

او در ادامه می‌گوید: «در زبان فرانسه همانطور که ژیلسون یادداشت کرده است از لفظ "essence" وجود مراد نیست، بلکه آنچه به آن، چیزی آن چیز است که هست،

خواسته میشود.<sup>(۸)</sup>

### ماهیت در فلسفه هایدرگر

در ارتباط با هایدرگر آنچه که محرز است این است که او اساساً با تعریف «ماهیت» بمعنای چیستی و تعریف، مشکل داشته و آن را سرآغاز دوری ما از ذات و ماهیت واقعی اشیاء میدانسته است.<sup>(۹)</sup> در ادامه روشن خواهد شد که از نظر او ابهام موجود در تقابل دو معنای وجود و ماهیت میتواند باعث انحراف از مسیر صحیح تقرب به وجود گردد. ماهیت افلاطونی، مفهومی مجرد و اسطوره‌یی است و از بالا بر موجودات مادون خود سیطره دارد و ماهیت ارسطویی مفهومی کلی و معقول است که بر تعدادی از موجودات مشابه یکدیگر، صدق میکند. هایدرگر معتقد است تفسیر موجود به این ترتیب ما را از حقیقت موجود و ماهیت واقعی آن باز میدارد و درگیر مفاهیمی کلی و ذهنی میکند که بهیچوجه شناختی حقیقی از یک شیء به ما نخواهد داد.<sup>(۱۰)</sup> این نوع نگرش به موجود بر اساس اصل سوژه/ ایزه شکل گرفته است که مطابق آن، موجود ایزه‌یی بیش نیست و تنها طریق دسترسی انسان به آن تصویری است که از آن به ذهن منتقل میشود. بنابراین مراد هایدرگر از «ذات»، چیزی در برابر «وجود» نیست. البته به یک معنی میتوان گفت ذات همان پاسخ سؤال از چیستی شیء است، اما نه انسان که بوسیله مقولات کلی جنس و فصل پاسخ داده میشود؛ بلکه ذات یک موجود، خود آن است آنگونه که خود را مینمایاند یا بتعبیری دیگر، آنگونه که خود را در حوزه‌یی از گشودگی و آشکارگی آزاد و رها ساخته است. همچنین هایدرگر میگوید: «آن گونه‌یی را که یک شیء آنگونه هست، ذات آن شیء مینامیم».<sup>(۱۱)</sup> موریس کوروز با اشاره به دوپهلوبودن معنی کلمه "wesen" در زبان آلمانی، معتقد است، ماهیت بمعنی ما هو الشیء «از محدوده موجود، آنطوری که هست، تجاوز نمیکند و بعنوان یک واقعیت کاملاً وجودشناسی<sup>۱</sup> معنی نمیدهد».<sup>(۱۲)</sup> وی در ادامه می‌پرسد: پس معنی "wesen" یا ماهیت در فلسفه هایدرگر چیست؟ و پاسخ میدهد که «عموماً این کلمه، ظهور، حضور و قدرت چیزی را نشان میدهد».<sup>(۱۳)</sup> مترجم اثر کوروز در پاورقی بعد از اشاره مجدد به دو معنی

۸۵

1. ontologique



حاج حسینی، صافیان، بلایان؛ نگاه اصالت ماهوی و مسئله شناخت با تکیه بر فلسفه ملاصدرا و هایدرگر

شان چهارم، شماره چهارم  
بهار ۱۳۹۳  
صفحات ۷۹-۱۰۲

کلمه "quidite" بمعنی ماهیت، این نکته بسیار مهم را متذکر میشود که «هایدگر از کلمه "wesen" هر دو معنی را مراد میکند.»<sup>(۱۴)</sup> مترجم کتاب تفکر چیست هایدگر هم در این زمینه دقت نظر ویژه‌ی داشته است و میگوید:

اساساً ترجمه "wesen" به «ذات» با توجه به معنای رویدادی، حرکتی و تطوری پذیر آن در تفکر متأخر هایدگر بویژه در کتاب افادات، ترجمه‌ی نارسا و از سر عجز و ناچاری است که با بردن ذات به قوالب مصدری چون تذوت و اذاته و ذاتیدن بهیچوجه آن خویشاوندی لفظی و معنایی که میان "wesen" و "sein" (هستی) و "gewesen" (بوده) در خود زبان آلمانی وجود دارد، ایجاد نمیشود. جرئت من در آن حد بوده که گاه "wesen" را به «هستیدن» ترجمه کنم که شاید همین اندازه نیز باستناد معنای لغتنامه‌ی "wesen" محل ایراد واقع میشود.<sup>(۱۵)</sup>

حدس اینکه هایدگر بوسیله کلمه "wesen" قصد عبور از معنای اولیه ماهیت بمعنای چیستی یا «مایقال فی جواب ما هو» را داشته است، مشکل نیست. اما آنچه مهم است کیفیت جمع دو معنای کلمه ذات در کلمه "wesen" است. شاید ترجمه جدیدی که نویسنده مذکور بکار برده است، کلید حل این معما باشد؛ ترجمه به «ذاتیدن» و «هستیدن» که البته بطور تلویحی ترجمه دوم از طرف وی قابل قبولتر تلقی شده است. با کمی دقت روشن میشود که این معنا با معنای اول کلمه ماهیت از آن حیث که وابسته به کلیات و تعاریف ذهنی است، سازگاری ندارد. نمیتوان گفت «ذاتیدن» یعنی جنس و فصل را ایجاد کردن و لباس عینیت و وجود پوشاندن. چرا که اصلاً چنین چیزی ممکن نیست؛ به این دلیل ساده که اینها مفاهیمی کلی و قابل صدق بر کثیر هستند، در حالی که وجود مساوق وحدت و تشخص است، بنابراین ذاتیدن ماهیت یا هستیدن ذات (بمعنای اول) معنا ندارد. اما ذاتیدن حقیقت و هویت یا هستیدن حقیقت و هویت (یعنی معنای دوم کلمه ذات) به چه معناست؟ البته بهتر است کلام خود را مطابق نظر نویسنده مذکور اصلاح نموده و بگوییم «هستیدن حقیقت» و حقیقت را هم براساس فلسفه متأخر هایدگر معادل وجود و هستی قرار دهیم و «هستیدن هستی» را نتیجه نهایی این تحلیل بدانیم. بنابراین میتوان ادعا کرد آنگاه که ذات موجودی برای انسان حضور مییابد، این نتیجه «هستیدن هستی» است. این تحلیل، همان آموزه

۸۶



اساسی هایدگر در کتاب در باب ذات حقیقت است. او در این اثر از به هم پیچیدگی ذات حقیقت و حقیقت ذات سخن میگوید. این عبارت درحقیقت، وجود موجودات را هدف قرار میدهد و به آن می‌اندیشد.<sup>(۱۶)</sup>

این معنا در آثار دیگر هایدگر نیز مورد تأکید قرار گرفته است که حقیقت، وصف بنیادین خود وجود است و تنها تعیین ممکن برای وجود یک موجود است و حقیقت و وجود ذاتاً به یکدیگر مرتبط هستند.<sup>(۱۷)</sup> در نهایت اینکه از آنجا که طبق نظر هایدگر وجود، بنیان و زمینه امکان درونی هر موجود و زمینه تحقق و امکان تحقق آن را فراهم میکند و باعث «دوام داشتن» و «استمرار یافتن» ذات آن چیزی است که باعث چنین چیزهایی میشود و آن وجود است، بنابراین ذات حقیقت، همان حقیقت ذات و حقیقت ذات همان وجود است و این است که هایدگر میگوید: «فلسفه در مفهوم ذات به وجود می‌اندیشد».<sup>(۱۸)</sup> منتها حتماً باید این نکته را نیز در نظر داشت که مقصود وی مفهوم وجود نیست بلکه همان حقیقت و واقعیتی است که برای ما بطور بیواسطه مکشوف و مشهود است.

بر اساس آنچه تاکنون درباره دیدگاه خاص هایدگر نسبت به کلمه ذات گفته شد، یک نتیجه در مورد ماهیت علم و معرفت قابل استنتاج است و آن اینکه معرفت به حقیقت موجودات در چنین دیدگاهی بصورت مفهومی، مقولی و ماهوی نیست، بلکه به راهی غیر از ابزارهای ماهوی و مفهومی نیاز است. هدف از ذکر این نکته، تنبه به این مطلب است که مباحث یاد شده بعنوان نکاتی تکراری در مورد اهمیت وجود در مقابل موجود در فلسفه هایدگر تلقی نشود، بلکه آثار مخرب معرفت‌شناسانه‌ی مورد توجه قرار گیرد که در طول تاریخ فلسفه بخاطر غلبه نگاه موجوداندیش و اصالت ماهیتی بنیان معرفت بشری را مخدوش و متزلزل ساخته است. این تزلزل و خدشه از زمانی شروع شد که بقول امیل بریه، ضابطه شناخت در فلسفه ارسطو به این شکل درآمد که هر شیئی ماهیتی دارد که میتوان آن را برحسب این ماهیت جزو جنسی دانست و با فصلی متعین کرد و بر این اساس مابعدالطبیعه ارسطو علمی است که در آن از ماهیت موجودات بحث میشود<sup>(۱۹)</sup> و اصولاً تعریف به جنس و فصل که از ارکان منطق ارسطوست، فقط در قالب اصالت ماهیت، قابل درک است. برخی بر این باورند که «اگزستانسیالیسم واکنشی است در مقابل فلسفه رسمی اروپایی که اساساً از زمان افلاطون تا هگل اصالت ماهیتی بوده است».<sup>(۲۰)</sup>

برخی این معنا را بدینصورت بیان نموده‌اند:

آنچه هایدگر در باب حقیقت وجود گفته است منسجم‌ترین کوششی است که تاکنون برای گریبان رها ساختن از چنگ سیطره مرسوم و متعارف مقوله جوهر (شیئیت) بر تفکر غربی صورت گرفته است و این یک جنبه از تفکر اوست که آن را برای جهان جدید اینچنین تازه و مهم میسازد. او مراقب است که هیچگاه پرسش از معنای هستی را بصورت «هستی چیست؟» بیان نکند، زیرا پرسیدن این پرسش به آن معنا خواهد بود که هستی یک «چه است» یعنی یک شیء یا جوهر یا باشنده است.<sup>(۲۱)</sup>

برخی دیگر بر این باورند:

هستی و زمان هایدگر[ نه تنها انقلابی دوران‌ساز بل در عین حال ادعایی بزرگ است که اگرچه بظاهر هم‌ردیف نقدهای مرسوم پارادیم دکارتی تلقی میشود، همه این نقدها را نیز به چالش میخواند. این انقلاب اعلام میکند که همه بنیادها و ما تقدمهای تاکنونی متافیزیک از ارسطو تا نیچه، متأخر بوده‌اند. چرا؟ چون هستنده را با هستی خلط کرده‌اند.<sup>(۲۲)</sup>

این خلط هستنده با هستی و آن پرهیز از طرح سؤال هستی چیست و احتراز از تلقی هستی بعنوان شیئی یا جوهر چیزی جز دلواپسی نسبت به غلبه تفکر اصالت ماهیتی بر سنت فلسفی پیشین نیست.

### ماهیت در فلسفه ملاصدرا

در پی آنیم که نشان دهیم چه تصویری از ماهیت در لابلای مبانی فلسفی ملاصدرا اولاً، با اساسیترین بنیان فلسفه او، یعنی اصل اصالت وجود سازگارتر است و ثانیاً، قابلیت این را دارد که یک معرفت‌شناسی اصالت وجودی را از آن استخراج کرد. از طرف دیگر، دعوی مطرح بر سر اینکه ماهیات کلی و متباین بالذات هستند و در مقابل موجودات عینی، جزئی و متشخص و بنابر آموزه وحدت وجود بلحاظ وجودی برخوردار از وحدت در عین کثرت و کثرت در عین وحدت هستند را بخاطر داشته باشیم. یادآوری این نکات کافی است تا سؤالات سابق‌الذکر را مجدد در برابر

۸۸

دیدگانمان قرار دهد که امکان انطباق کلی بر جزئی و ذهنی بر عینی و گزاره و حکم بر متعلقات خاص آن چگونه میسر است؟ صرفنظر از محترم شمردن تمام تلاشهای بدیلی که در فلسفه غرب و شرق برای حل این مسئله صورت گرفته است، ما بر این باوریم که از جمله نکاتی که در ابهام‌زدایی و شفاف‌سازی این مسئله نقش ویژه‌یی ایفا میکند، دیدگاه‌های خاص فلاسفه اصالت وجودی درخصوص کلمه ماهیت است که بخشی از آن را در فلسفه هایدگر ملاحظه نمودیم و اکنون به چشم‌انداز این موضوع در فلسفه ملاصدرا خواهیم پرداخت.

نخستین مطلبی که ملاصدرا در ورود به بحث ماهیت در *الشواهد الربوبیه* بیان میکند این است که اولاً، ماهیت در فلسفه به دو معنا مورد توجه بوده است: «ماهیت چیزی است که بوسیله آن پاسخ سؤال از حقیقت هر چیزی داده میشود.» «بنابراین ماهیت یک معنای عام و کلی است.» (زیرا ماهیت، مبین ذات و حقیقت هر چیزی است و ذات و حقیقت هر چیزی در حد ذات، با قطع نظر از خصوصیات، معنای عام و کلی و شامل کلیه افراد است). ثانیاً، «گاهی ماهیت به کلمه «ما به الشیء هو هو» یعنی چیزی که حقیقت شیء بوسیله اوست، تفسیر میشود و این تفسیر شامل وجود هم میشود.»<sup>(۲۳)</sup> (زیرا وجود، چیزی است که حقیقت هر چیزی بسته به اوست و تا چیزی وجود نداشته باشد حقیقتی ندارد).

روشن است که ماهیت در معنای نخست، ویژگی‌هایی همچون کلیت، عدم تشخیص، تکثر و تعدد را دربردارد و ماهیت در معنای دوم، جزئی، واحد، مشخص و دربردارنده همه احکام وجود است. از طرف دیگر، ماهیتی که در فلسفه ملاصدرا حکم به اعتباریت آن شده است و بر نفی اصالت آن ادله متعدد اقامه شده و بنابراین امری انتزاعی و قالبی ذهنی و کلی برای موجودات عینی و حد عقلی و صورتی مرآتی و حکایاتی از واقعیت و ... تلقی شده است، ماهیت بمعنای اول است. حال، سؤالی که کاملاً طبیعی بنظر میرسد این است که آیا منظور از این عبارات و توصیفات درخصوص ماهیت، این است که در عالم واقع مثلاً انسان، درخت، ستاره، زمین، اسب، ماهی و پرنده و ... وجود ندارد و اینها فقط محصول خیالبافی و توهم است؟ اصلاً انسانی که خود بر این اساس توهم است، چه معنا دارد که دست به آفرینش توهمات دیگری بزند و آن توهمات مبنای معرفت و حیات عملی او قرار گیرد؟ این مسئله نیش‌دار و بسیار آزاردهنده پیروان حکمت متعالیه را بر آن داشت

پاسخ درخور و مناسبی را با تأمل در ملاحظات ویژه ملاصدرا درباره واژه ماهیت جستجو نمایند. کسانی که در این زمینه تحقیق کرده‌اند با احصاء اقوال مختلف صدرالمتهلین و برخی از پیروان حکمت متعالیه از تحلیل اعتباریت ماهیت در این نظام فلسفی به سه تفسیر بظاهر متفاوت دست یافته‌اند که توجه به آنها میتواند نقش مهمی در ارتباط با مسئله فوق ایفا کند و جمع و عبور از این سه تفسیر میتواند گامی در جهت روشن ساختن معنای معرفت‌شناسی وجودی نزد ملاصدرا باشد. این سه تفسیر عبارتند از:<sup>(۲۴)</sup>

۱. ماهیت در محدوده ذات و ذاتیات امری اعتباری است. ماهیتی که بواسطه وجود، موجود میگردد، بواسطه وجود در خارج واقعیت عینی مییابد و متن واقع را تشکیل میدهد و اسناد وجود به آن اسنادی حقیقی است؛ بدین معنی که امر واقعی واحد که مصداق وجود است، همان امر، مصداق واقعی ماهیت نیز هست. البته روشن است که اگر سؤال شود مگر میشود یک چیز در خارج مصداق حقیقی دو مفهوم باشد، پاسخ این است که این مسئله تالی باطل در پی ندارد، چرا که مواردی از این دست زیاد است؛ مانند عینیت مصداقی ذات و صفات الهی و صفات الهی با یکدیگر، عینیت عالم و معلوم در علم حضوری به نفس، مساوقت مفاهیمی مانند وجودت و وحدت و ... در ارتباط با امکان اسناد این تفسیر به آراء و اقوال ملاصدرا نیز باید گفت، به واقع او در مواضع کثیری از آثار خود به این مضمون اشاره داشته است.

۲. ماهیت حد وجود است. توضیح مختصر این تفسیر اینکه از حد وجودات محدود امکانی، ماهیت انتزاع میشود و ماهیت حد وجودی است که در خارج به منشأ انتزاعش موجود است و مفهوم ماهیت از معقولات ثانیه فلسفی است. البته اصطلاح حد وجود در وصف ماهیت در عبارات خود ملاصدرا وجود ندارد، اما شارحان و مفسران آثارش از این اصطلاح استفاده کرده‌اند.<sup>(۲۵)</sup> در ارتباط با این تفسیر باید گفت که بین مفسران آراء ملاصدرا در اینباره اختلاف نظر وجود دارد که آیا منظور از این حد، حدی واقعی و عینی است یا صرفاً انعکاس ذهنی از قالبها و حدود عینی؟<sup>(۲۶)</sup> البته روشن است که در صورت انتخاب شق اخیر، راه بر تفسیر سوم از دیدگاه ملاصدرا گشوده خواهد شد.

۳. ماهیت خیال وجود است. چنانکه ملاصدرا میگوید:

فان الماهیه نفسها خیال الوجود و عکسه الذی يظهر منه فی المدارک العقلیه  
و الحسیه فظهر ماذهب الیه المحققون من العرفاء الکاملون من الاولیا ان العالم  
کله خیال فی الخیال.<sup>(۲۷)</sup>

«بدرستی که نفس ماهیت، خیال وجود و تصویر آن است که در قوای عاقله و حسیه  
آدمی پدید می آید، پس روشن شد آنچه که محققان عرفا و اولیا کامل پذیرفته‌اند، این  
است که همه عالم خیالی است که در [قوه] خیال آدمی پدید آمده است.»  
ملاصدرا در جایی دیگر میگوید: اتحاد میان وجود و ماهیت همانند اتحاد میان  
حاکمی و محکمی و آئینه و آنچه در آئینه دیده میشود است. پس ماهیت هر چیزی،  
همان حکایت عقلی از آن و شبیح ذهنی برای رؤیت آن شیء در خارج و سایه برای  
آن شیء است.<sup>(۲۸)</sup> در مواضع متعدد دیگری از آثار ملاصدرا نیز عباراتی قریب به  
همین مضمون وجود دارد.

پس از ذکر اجمالی سه تفسیر فوق به محل اصلی بحث باز میگردیم: ما با دو سؤال  
مواجه بودیم: اول اینکه کدامیک از این تفاسیر با اصالت وجود سازگاری بیشتر دارد و  
دوم اینکه از دل کدامیک میتوان یک معرفت‌شناسی اصالت وجودی استخراج کرد؟ باید  
بخاطر داشت که هر پاسخی به دو سؤال فوق داده شود، نباید از یک مبنا عدول کند و  
آن اینکه آنچه در متن واقع و عالم خارج وجود دارد حقایقی متشخص و جزئی هستند،  
در حالی که مفاهیم ماهوی کلی و قابل صدق بر بیش از یک فردند، در نتیجه نه میتوان  
تمایز و اختلاف موجودات خارجی از یکدیگر را نادیده گرفت، چراکه در اینصورت معرفت  
به جهان خارج بیمعناست و نه میتوان این تمایز و تباین را به ماهیات نسبت داد، چرا که  
ماهیات اموری اعتباری و انتزاعی و غیرواقعی هستند.

پر واضح است که در میان سه تفسیر فوق، پذیرش رأی سوم و حمل دیدگاه  
ملاصدرا بر ظاهر عبارات آن، بمعنی نفی تکثر و تمایز واقعی موجودات میباشد. در  
این حالت، کثرت و تباین موجودات و تصویری از این تعدد و تکثر که در ذهن ما  
وجود دارد، چیزی جز توهم و خیالبافی نیست و امکان توجیهی معقول برای چنین  
دیدگاهی به کلی منتفی است. تنوع عبارات و الفاظ نیز مشکلی را حل نمیکند.  
عباراتی از قبیل خیال حد وجود، حکایت عقلی از حد وجود، شبیح ذهنی حد وجود و  
قالب عقلی وجود و ... هیچکدام دردی درمان نخواهند کرد. در مقابل هر توضیحی

هم میتوان گفت: بالأخره آنچه شما آن را حد وجود مینامید، آیا در متن واقعیت و وجود عینی هم وجود دارد یا خیر؟ اگر جواب مثبت باشد، نتیجه این میشود که ماهیت همان حد وجود است نه اعتبار یا قالب عقلی و خیالی حد وجود و اگر جواب منفی باشد، این چیزی جز حکم به نفی وجود واقعی ماهیات و خیال و وهم دانستن آنها و در نتیجه نفی وجود تکثر و تمیز موجودات در عالم خارج و بالتبع عدم امکان اثبات انطباق صور ذهنی متکثر و متمیز با چیزی در خارج از ذهن نخواهد بود.

بروشنی میتوان دریافت که فارق تفسیر دوم و سوم نیز همین نکته است. امتیاز تفسیر دوم در این است که ماهیات را حدود واقعی و عینی وجود معرفی میکند تا به این واسطه توجیهی برای کثرت و تباین موجودات ارائه نماید. البته نه کثرت و تباین حاصل از تحمیل کلیات ماهوی ذهنی بر متن وجود، بلکه کثرت واقعی موجودات در ظرف وجود عینی و این یعنی همان نظریه وحدت در عین کثرت و کثرت در عین وحدت. پرفسور ایزوتسو ضمن تأیید این تفسیر با قول به اینکه «ماهیت» چیزی جز تعینات یا محدودیتها یا حالات حقیقت یگانه «وجود» نیستند<sup>(۲۹)</sup>، تمثیلی از پرفسور کارلو آورده و میگوید:

این عقیده را که ماهیت محدودیتهای خارجی وجود است، میتوان بوسیله مقایسه «وجود» با یک اقیانوس بیکران و مقایسه «ماهیت» با یک ظرف یا کوزه که در آن آب جا گرفته است، تبیین کرد. هر ظرفی یعنی هر «ماهیتی» به همان اندازه آب، یعنی «وجود» دریافت میکند که میتواند در حدود محدودیت شکل خود نکه دارد... ماهیت بنابر این نحوه فهم یک هستی قائم به خود نیست که «وجود» را از خارج تعین دهد و تحدید کند بلکه تعین و تحدید درونی و ذاتی خود «وجود» است.<sup>(۳۰)</sup>

۹۲ اما پر واضح است که نتیجه فوق هرگز نمیتواند حمل بر این معنا باشد که ماهیت متشکل از جنس و فصل و قابل صدق بر کثیرین که البته من حیث هی هی نه جزئی است و نه کلی و نه واحد و نه کثیر و نه موجود و نه معدوم، امری واقعی و وجودی است. ماهیت به این معنا همواره امری اعتباری انتزاعی است و راهی برای نجات آن از این حالت وجود ندارد. آن ماهیتی که به وجود، موجود است و واقعیت عینی میپذیرد و متن واقع را شکل میدهد و اسناد وجود به آن اسنادی حقیقی

است، «ما به الشیء هوهو» است. بنابراین وقتی ما از وجود ماهیاتی از قبیل انسان، ستاره و زمین و ... در متن واقع خبر می‌دهیم نه اینکه اعتباری بودن ماهیت به این معنا باشد که چنین چیزهایی در خارج وجود ندارند بلکه ساخته و پرداخته ذهن و خیال ما از طریق کلیاتی که آنها هم ذهنی و خیالی هستند، می‌باشند. و اینها حقایق و هویاتی هستند که بواسطه تحول و تطور وجود عینی، عینیت و ظهور یافته‌اند. چنین است که ملاصدرا می‌گوید: «پس سخن ما که می‌گوییم این فلک است و این انسان است بدینمعناست که آن شیء موجود به وجود فلکی است نه غیر آن و آن شیء موجود است به وجودی که آن انسان است نه چیز دیگری، اعم از آنکه جماد یا نبات و یا عقل یا غیر اینها از موجودات خاصه دیگر باشد.»

بنابراین، ماهیاتی که ما در تجارب روزانه با آنها سروکار داریم خیال محض نیستند، بلکه واقعیت دارند؛ اگرچه شاید دقیقاً آنچنانکه مینمایند نباشند. اما در عین حال واقعیاتی مستقل نیستند بلکه وابسته به حقیقت یگانه وجودند و همه اطوار و شئون آن حقیقت اصیل هستند.<sup>(۳۱)</sup>

نویسنده دیگری نیز سعی کرده است براساس مبنای مورد نظر در این مقاله - یعنی عدم امکان ماهوی ذهن و عین - به نقد نظریه وجود ذهنی بپردازد، منتها وی او بحث را بگونه‌ی هدایت کرده که به نفی امکان هر گونه انطباق بین ذهن و عین منتهی شده است. او می‌گوید:

آنچه متن خارج را پر کرده است، وجود می‌باشد و ماهیت هر چیزی عبارت از حدودی است که یک وجود محدود دارد. بنابراین ماهیت در خارج نیست چراکه حد، نفاذ هر موجودی است و از اینرو حدود یک موجود محدود صرفاً اشاره به امور عدمی دارد و روشن است که چنین اموری بهره‌هایی از واقعیت ندارد، در حالی که مطابق نظریه وجود ذهنی آنچه که در ذهن است، ماهیت می‌باشد. بر این اساس، انتقال امری که واقعیت خارج از ذهن را تشکیل می‌دهد، نمیتواند جایگاه مناسبی در رابطه ذهن و خارج داشته باشد. عبارت دیگر، آنچه که در بیرون از ذهن می‌باشد، وجود است و ماهیت برداشتی از واقعیت می‌باشد و وجود نیز قابل انتقال به ذهن نیست، از اینرو پل ارتباطی ذهن و خارج فرو میریزد و در واقع ارتباط با خارج قطع میگردد.<sup>(۳۲)</sup>

روشن است که این نویسنده با تصور ماهیت بعنوان حد وجود مشکل داشته و آن را امری کاملاً عدمی فرض کرده و با حکم به معدوم بودن ماهیت بطور کلی، در حیرت بوده که چیزی که مطلقاً وجود ندارد چگونه میتواند ملاک انطباق ذهن بر عین باشد؛ تا آنجا که در ادامه میگوید: «اگر این ادعا که ماهیت هیچ واقعیتی ندارد درست باشد، هر عنوان دیگری را به ماهیت بدهیم، چیزی جز تلقی ذهنی نمیشد، بنحوی که اگر ذهن نمیبود چنین چیزی حتی عنوان آن نیز وجود نمیداشت.»<sup>(۳۳)</sup>

اما این نویسنده متوجه این نکته بسیار مهم نیست که از آنجا که صغرای استدلال او باطل است، با وجود اینکه نتیجه فی حد نفسه صحیح میباشد، استدلال عقیم است. منظور این است که برغم صحت ادعای عدم امکان دفاع از انطباق ماهوی وجود ذهنی و وجود عینی، این سخن که ماهیت هیچگونه واقعیتی ندارد نمیتواند قابل قبول باشد. چنانکه گذشت، نمیتوان تردید داشت که ما ماهیات متکثر و متعددی میشناسیم و عالم ذهنی ما مملو از صور ذهنی این ماهیات است و بر فرض صحت امکان علم و بطلان سفسطه، اینها ساخته و بافته خود ذهن ما نیز نمیتوانند باشند. از اینرو باید به هر نحو ممکن رد پای این تعدد و تکثر ذهنی را در خارج نیز پیدا کنیم و الا میمانیم و یک ذهن مملو از کثرت و یک عین عاری از کثرت و مسئله انطباق این دو. منظور این است که با فرض نفی کلی ماهیت در خارج، اعتبار علم نیز بطور کلی زیر سؤال خواهد رفت. از طرف دیگر، میدانیم که ماهیت بالمعنی الاخص یعنی مایقال فی جواب ماهو نیز به حکم بدیهی اولی ذاتی چیزی جز خودش نیست و اسناد وجود خارجی و حتی ذهنی به آن، در حکم انقلاب و محال ذاتی است.

نتیجه اینکه آنچه در خارج وجود دارد، مایقال فی جواب ماهو نیست، بلکه مابه الشیء هوهو است؛ یعنی حقیقتاً، هویت و حقیقت انسان، درخت، سنگ و آهن و ... در خارج وجود دارد و این حقایق و هویات چیزی جز حدود خارجی وجود اصیل یا شئون آن حقیقت بسیط نیست. البته میتوان گفت که واژه حد و قالب در اینجا بجهت اینکه بسادگی میتوانند فقط بر جنبه‌های عدمی وجود حمل شوند و دوباره مشکل نفی کلی وجود از ماهیت را احیا کنند، اصطلاحات مناسبی نیستند. بنابراین پیشنهاد نویسنده نوشتار حاضر این است که بجای اینگونه اصطلاحات از واژه اسپینوزایی «حالت» استفاده کنیم و ماهیات را حالات مختلف وجود قلمداد کنیم.<sup>(۳۴)</sup>

### جمع‌بندی و نتیجه‌گیری



ملاحظه میشود که همه اختلاف نظرهایی که در مورد تفسیر اعتباری بودن ماهیت وجود دارد از این جهت است که از طرفی کثرات موجود در جهان هستی قابل انکار نیستند و از طرفی تحقق عینی اوصاف ماهوی کلی یا بتعبیر بهتر، جامه وجود پوشیدن ماهیت من حیث هی هی که در حد ذات خالی از هرگونه وصفی جز خودش است، معنا ندارد و تنها راه علاج و پرهیز از این تشتت آراء، پیدا کردن راهی برای حضور کثرات ماهوی در متن واقعیت و وجود است و این امکانپذیر نیست مگر اینکه ماهیت هر شیء را همان هویت و حقیقت وجودی آن، یعنی مابه الشیء هوهو آن بدانیم و آن را چیزی جز حد وجود یا عبارت صحیحتر، شأن و از همه بهتر، حالت هستی یافته خود هستی در متن خودش که از حالات دیگرش متمایز است، تلقی نکنیم. ماهیات به این معنا چیزی جز الوان و اشکال و اطوار هستی واحد بسیط نیستند. صرفاً این تطور و تلون نزد هایدگر و بنابر تصریح او جنبه تاریخت دارد و در متن تاریخ و فرهنگ صورت میگیرد و میدان جلوه‌نمایی آن زبان است، ولی در فلسفه ملاصدرا صراحتی درخصوص این جنبه مسئله وجود ندارد. البته این اختلاف کافی است تا نظریات ثبوتی معرفت‌شناسانه این دو فیلسوف اشکال کاملاً متفاوتی پیدا کند؛ منتها این مبنای مشترک، آراء سلبی این دو را تا حد زیادی به هم نزدیک ساخته و قابلیت تقریب جالب توجهی را در این خصوص فراهم میسازد.

گایگنون تصویر دکارتی وضعیت معرفتی روزمره ما را بنابر تحلیل هایدگر در هستی و زمان به سه مرحله تقسیم کرده است.<sup>(۳۵)</sup> در مرحله اول، قرار است دکارت سعی کند بیان سرراستی از باورهای عمومی و کیفیت حصول آنها در زندگی روزمره ارائه کند. نتیجه این مرحله، فهرستی از گزاره‌های مورد اعتقاد مردم بواسطه حواس و فهم مشترک است. من اینجا هستم، کنار آتش نشسته‌ام، لباس خواب پوشیده‌ام، کاغذی در دست من است، از پنجره به بیرون نگاه میکنم، آن بیرون انسانهایی در حال تردد هستند و ...

۹۵

مرحله دوم مرحله مواجهه با چالشهای شکاکانه است؛ خطای حس، رؤیا، توهم، فرضیه روح خبیثه از جمله این چالشها هستند. گایگنون میگوید: درحقیقت، مرحله اول توسط دکارت بگونه‌یی طراحی شده است که راه را برای این قبیل چالشها هموار میسازد.<sup>(۳۶)</sup> مرحله سوم، مرحله جستجوی یقین است. در این مرحله، دکارت درصدد است با بازتوصیف وضعیت معرفتی ما برای توجیه عقاید و باورهای صادق، نوعی دلیل



حاج حسینی، صافیان، بلائیان؛ نگاه اصالت ماهوی و مسئله شناخت با تکیه بر فلسفه ملاصدرا و هایدگر

خودبنیاد در اختیار ما قرار دهد. اما هایدگر معتقد است مشکل اساسی معرفت‌شناسی چیز دیگری است و آن اینکه اصلاً روشن نیست چگونه سوژه متفکر می‌تواند از دایره تصورات خودش بیرون جهد و دانشی درباره ابژه‌های جهان کسب کند. او معتقد است این روش محکوم به شکست است، چرا که هر فرضیه‌یی در مورد ماهیت واقعیت که محکوم به تسلط تصورات درون سوژه باشد، راهی برای فرارفتن از آنچه در قلمرو آگاهی داده میشود برای کسب معرفت در مورد جهان خارج ندارد.<sup>(۳۷)</sup> این است که هایدگر در مواجهه با معرفت‌شناسی مبتنی بر فلسفه دکارت و امثال آن، خود را مکلف به گذر از پیشفرض مدل سوژه/ ابژه وضعیت معرفتی ما میداند. اما درباره اینکه این مدل از کجا نشئت گرفته است، میگوید: «تصویر سوژه/ ابژه از وضعیت معرفتی روزمره ما، موجه‌نمایی خود را از آنچه میتوانیم تحت عنوان مدل نام- ابژه در زبان معرفی کنیم، اخذ میکند.» وی در ادامه توضیح میدهد که خود این مدل نام- ابژه هم، ریشه در هستی‌شناسی مبتنی بر مدل جوهر - عرض دارد که جهان را مجموعه‌یی از اشیاء دربردارنده صفات و اعراضی میداند.<sup>(۳۸)</sup> ملاحظه میشود که لاینحل بودن معضل شناخت جهان خارج مطابق نقد هایدگر از فلسفه دکارت، ریشه‌یی عمیقتر از تصویر سوژه/ ابژه از وضعیت معرفتی روزمره ما دارد. این ریشه عمیقتر همان منطق مبتنی بر مقولات دهگانه و کلیات پنجگانه است که درحقیقت چیزی جز تصویر اصالت ماهیتی جهان نیست. در سنت فلسفه اسلامی حتی نزد قائلان به نظریه وجود ذهنی «حقیقت انطباق و کشف و حکایت چیزی نیست جز وحدت ماهوی ذهن و عین. از دیدگاه این فلاسفه، منشأ انطباق ذهن بر عین، وحدت و اشتراک ماهوی آنهاست.»<sup>(۳۹)</sup> این همان سنت هستی‌شناسانه‌یی است که ملاصدرا و هایدگر خود را در برابر آن میدیده‌اند و سعی در تخریب آن داشته‌اند. البته گفته شده است که در فلسفه اسلامی، «ابن‌سینا با هوشمندی به اهمیت تمایز احکام ماهیت و احکام وجود توجه کرد؛ اما این مسئله را به میان نیاورد که وقتی در حوزه احکام وجود به تحلیل مینشینیم، با تیغ مقولات دهگانه و کلیات خمس نمیتوانیم کالبدشکافی کنیم.»<sup>(۴۰)</sup>

۹۶

در مسئله تطابق ذهن و عین نیز مانند بسیاری مسائل دیگر، اصالت وجود و اعتباریت ماهیت است که راه صدرالمآلهین را از راه فیلسوفان پیشین جدا

کرده است. آنها انطباق ذهن بر عین را به حساب وحدت ماهوی میگذارند و از احکام ماهیات میدانند، اما صدرالمتهلین بنابر اصالت وجود و اعتباریت ماهیت معتقد است که احکامی که به ماهیات نسبت می‌دهیم، در حقیقت مربوط به حقایق وجودی و واقعیاتی است که این ماهیات از آنها حاکمند.<sup>(۴۱)</sup>

بر این اساس، هر فیلسوفی که بخواهد مسئله شناخت را به فرجام برساند، باید منطقی اصالت وجودی تدوین کند. این نتیجه مشترک، جنبه سلبی معرفت‌شناسی ملاصدرا و هایدگر است و این مقدمه‌یی است برای فهم این نکته مهم که از نظر این دو فیلسوف معرفت چه نیست و فرایند کسب معرفت چه روالی را طی نمی‌کند. نتیجه بسیار مهمی که از این نوشتار حاصل می‌شود این است که هرگونه تحلیل آراء مذکور که با مبنای سلبی مورد بحث در این مقاله یعنی نفی اصالت ماهیت، هماهنگی و سازگاری نداشته باشد، در نظام فلسفی این دو جایگاهی نخواهد داشت و حتی اگر تحلیلی مبتنی بر این مبنا در آثار خود آنها نیز وجود داشته باشد، آن تحلیل بجهت تعارض با نظام فلسفی آنها از محل اعتبار ساقط خواهد بود.<sup>(۴۲)</sup> اما نوشتار حاضر بمنظور مقایسه جنبه ثبوتی تفکر این دو فیلسوف در این حوزه طراحی نشده است و این مهم مجال دیگری می‌طلبد. بطور اجمالی تنها به این نکته اشاره می‌کنیم که در هیچکدام از این دو نظام فلسفی، فراروی از وجود برای حل معضلات حوزه شناخت جایز نیست. اما تحلیلهای هر یک در تبیین فرایند حصول شناخت و کیفیت توجیه و تأسیس آن برغم شروع از مبدئی مشترک به نتایجی کاملاً متفاوت منتهی می‌شود. تحلیل هایدگر با شروع از مسلّم گرفتن واقعیت جهان به بررسی و اشکافی خصیصه ذاتی «دازاین»<sup>۱</sup> بمثابة «در - عالم - بودن»<sup>۲</sup> می‌پردازد و از مسیر نگرش خاص او نسبت به مفاهیمی ویژه همچون «فرهنگ»، «زبان»، «جامعه»، «تاریخ»، «عمل»، «مبالات و پروا»، «ابزار»، «روزمرگی» و «هر کس»، با تکیه بر روش پدیدارشناسی به پایان میرسد و در مقابل، تحلیل ملاصدرا با تکیه بر همان نقطه آغازین، یعنی بدیهی‌نگاشتن واقعیت هستی از مسیر نکته نظرهایی ویژه درخصوص «کیفیت ارتباط وجود ذهنی و وجود عینی»، «کیفیت ارتباط نفس و

1. da-sein.

2. being-in-the-world.



بدن»، «نقش عقل فعال در کسب معرفت»، «اتحاد عالم و معلوم» و «قیام صدوری مدرکات به نفس» میگذرد.

در پایان تذکر یک نکته اساسی لازم بنظر میرسد و آن اینکه اگر ما در نوشتار حاضر به مقایسه واژه ذات و ماهیت و جایگاه و معنای آن نزد دو فیلسوف اصطلاحاً اصالت وجودی پرداختیم، قصدمان صرفاً توجه‌دادن به نقش تحلیل صورت گرفته در این مقاله در ارتباط با مسئله شناخت و سوپژکتیویسم حاصل از تفکر اصالت ماهیتی بود و الا میان اصالت وجود هایدگری و اصالت وجود صدرایی بعد بعیدی وجود دارد. وجودی که هایدگر به آن می‌اندیشد، وجودی تاریخی، فرهنگی، اجتماعی و زبانی است و آنگاه که از گشودگی این وجود سخن می‌گوید، عالم زبانمند دازاین را که در اجتماعی از دازاین‌ها فرهنگی مشترک می‌آفریند، در نظر دارد.<sup>(۴۳)</sup> ذاتیدن هستی را نیز در همین راستا باید تفسیر کرد. کتابی که روبروی من است و من آن را میشناسم، نوایی از موسیقی که میشنوم و میفهمم، مزه‌هایی که تشخیص میدهم و... همه اقسام فهم، محصول همین ذاتیدن هستی تاریخنمند، زبانمند و فرهنگی و اجتماعی است و در ظرف تاریخی، زبانی و فرهنگی دیگری، همین فهمها وجود نداشت. روشن است که صاحب چنین تفکری از نسبت فهم و عدم اطلاق و اشتراک فهمهای همگان واهمهایی ندارد و پیروزمندانه اعلام میکند که «تمام حقایق بالنسبه به وجود دازاین نسبی هستند.»<sup>(۴۴)</sup> به این ترتیب او مسئله شناخت را حل نمیکند بلکه آن را منحل میسازد.

اما مراد ملاصدرا از وجود، تمام مراتب هستی است که از اضعف مراتب (هیولی که جز بالقوگی فعلیتی ندارد) تا اشد مراتب (واجب‌الوجود بالذات) را شامل میشود و ذهن و عین را نیز بعنوان مراتبی از همین حقیقت واحد بسط یافته تلقی میکند. ذاتیدن هستی در این فضا، یعنی لباس عینیت پوشیدن ماهیاتی که امکان به تن کردن این لباس را دارند و در نتیجه، تکثر یافتن حقیقت واحد هستی؛ منتها تکثری که هیچ آسیبی به وحدت هستی نمیزند و کثرتی است در عین وحدت و وحدتی است در عین کثرت. اما این مسئله که آیا در این نگرش مسئله شناخت و ثنویت ذهن و عین و امکان ارتباط و اتحاد آنها حل میشود یا خیر، خود مجالی وسیع میطلبد و انشاءالله در نوشتاری دیگر مورد اهتمام قرار خواهد گرفت.

پی‌نوشتها:

۱. قراملکی، احدفرامرز، «منطق ملاصدرا در گفتگو با دکتر احدفرامرز قراملکی»، کتاب ماه فلسفه، ش ۶۶، ص ۹۴.

۲. دکارت، رنه، تأملات در فلسفه اولی، ترجمه احمد احمدی، تأمل اول.

۳. طباطبایی، سید محمد حسین، نهایتاً/الحکمة، ص ۳۵ و ۳۶.

۴. برخی از این تفاسیر از این قرارند:

الف) علوم حصولی دارای دو حیثیتند: حیثیت کشف از ماورای خویش و حکایتگری معلوم بالذات از معلوم بالعرض و حیثیت دیگر اینکه صورت ذهنی، با علم حضوری برای نفس معلوم است؛ یعنی نفس دارنده واقعیت صورت ادراکی است، پس هر صورت علمی و معلوم حصولی در واقع به علم حضوری معلوم است. (مصباح یزدی، محمدتقی «ارزش شناخت» دومین یادنامه علامه طباطبایی، ص ۲۶۸، ۳۵۱)

ب) علم حصولی نزد متعارف، از دو عنصر معلوم بالذات و معلوم بالعرض تحقق مییابد؛ یعنی صورت ذهنی از معلوم خارجی انتزاع میشود. لکن با نظر عمیق مییابیم که سه عنصر وجود دارد: یکی صورت ذهنی که معلوم بالذات است و دیگری موجودات مجرد مثالی یا عقلی که به علم حضوری معلومند و سوم، وجود خارجی متعلق به ماده که معلوم بالعرض است. صورت ذهنی از موجودات مجرد مثالی یا عقلی بدست می‌آید. عبارت دیگر، نفس از دور به عوالم مثال یا عقل نظر میکند، موجودات مجرد مثالی یا عقلی را مشاهده مینماید و به آنها علوم حضوری پیدا میکند و صورت ذهنی یا علوم حصولی گرچه از معلوم خارجی مادی حکایت میکنند، از آن علوم حضوری انتزاع مییابند. (نهایتاً/الحکمة، ص ۲۳۹؛ عبودیت، عبدالرسول، درآمدی به نظام حکمت صدرایی، ج ۱، ص ۱۸۳؛ آشتیانی، سید جلال‌الدین، شرح حال و آرای فلسفی ملاصدرا، ص ۱۴۱؛ جوادی آملی، عبدالله، رحیق مختوم، شرح حکمت متعالیه صدرالدین شیرازی، ج ۴، ص ۱۵۳ و ۱۵۴)

ج) بمقتضای بیرون‌نمایی و کاشفیت علم و ادراک، نیل به واقعیتی لازم است؛ یعنی در مورد هر علم حصولی، علمی حضوری موجود است ... چون هر علم و ادراک مفروضی خاصه کشف از خارج و بیرون‌نمایی را داشته و صورت وی است و باید رابطه انطباق با خارج خود را داشته و غیرمنشأ آثار بوده باشد. از اینرو ما باید به واقعیت منشأ آثار که منطبق علیه اوست، رسیده باشیم؛ یعنی همان واقع را با علم حضوری یافته باشیم و آنگاه علم حصولی یا بیواسطه از وی گرفته شود (همان معلوم حضوری با سلب منشئیت آثار) و یا بواسطه تصرفی که قوه مدرکه در وی انجام داده باشد و مصداق این گاهی مدرکات محسوسه است که با واقعیت خود در حس موجودند و قوه مدرکه در همانجا به آنها نایل میشود و گاهی مدرکات غیرمحسوسه است. از همینجا روشن میشود که اگر بخواهیم به کیفیت تکثرات و تنوعات علوم و ادراکات پی ببریم، باید بسوی اصل منعطف شده، ادراکات و علوم حضوری را بررسی نماییم؛ زیرا همه شاخه‌ها بالأخره به این ریشه رسیده و از وی سرمایه هستی میگیرند. علم حضوری است که بواسطه سلب منشئیت آثار به علم حصولی تبدیل میشود (مطهری، مرتضی، مجموعه آثار، ص ۲۷۱ - ۲۷۵). بر این اساس، کاشفیت و بیرون‌نمایی ادراک ذاتی علم حصولی است و از این ویژگی نتیجه میگیرد که باید صورت ذهنی با واقعیت خارجی مطابقتی داشته باشد و انطباق بدون یافتن حضوری واقع خارجی ممکن نیست.

د) علم حصولی کاشف از معلومات بالعرض است، لکن علم حضوری کاشف از معلومات بالذات است و کاشفیت علم حصولی از ماورای صورت ذهنی، یعنی معلومات بالعرض به اعتبار عقل انجام میپذیرد. بنابراین هر علم حصولی به علم حضوری برمیگردد، زیرا هر علم حصولی در حقیقت علم حضوری است که از معلومات بالذات کاشفیت دارد. (مصباح یزدی، محمدتقی، «ارزش شناخت»، دومین یادنامه علامه طباطبایی، ص ۳۵۱).

ه) براساس مبانی صدرایی، معلوم بالذات در وجود ذهنی، در واقع وجود برتر ماهیت است؛ زیرا ملاصدرا براساس تشکیک در وجود، وجودهای طولی متفاوتی را برای یک ماهیت قائل است. از آنجا که وجود برتر ماهیت، واقعیتی کاملتر از وجود خاص و خارجی ماهیت دارد، کمالات ماهیت خاص خارجی را نیز دارد و از اینرو بنحو لایشرط - و یا بتعبیر دقیقتر، بنحو حمل حقیقت بر رقیقت - بر ماهیت خاص

۹۹



حاج حسینی، صافیان، بلایان؛ نگاه اصالت ماهوی و مسئله شناخت با تکیه بر فلسفه ملاصدرا و هایدگر

- خارجی حمل میشود. (ملاصدرا، الشواهد الربوبية، ص ۱۷۰، ۲۷۲، ۳۱۲) بر این اساس، علم حضوری به آن ملازم است با علم به ماهیت خارجی (درآمدی به نظام حکمت صدرایی، ج ۱، ص ۱۸۳).
۵. ابن سینا، الشفاء، المنطق، ص ۲۸.
۶. الشفاء، الالهيات، ص ۳۴۴.
۷. وال، ژان، بحث در مابعدالطبیعه، ترجمه یحیی مهدوی، ص ۱۰۰.
۸. همانجا.
۹. هایدگر، مارتین «چیز» در شعر، زبان و اندیشه رهایی، ترجمه عباس منوچهری، ص ۳۱ و ۳۲؛ همو، سرآغاز کار هنری، ترجمه پرویز ضیاء شهابی، ص ۱۲-۱۵.
۱۰. سرآغاز کار هنری، ص ۳۳.
۱۱. همان، ص ۱.
۱۲. کوروز، موريس، فلسفه هایدگر، ترجمه محمود نوالی، ص ۳۳.
۱۳. همانجا.
۱۴. همان، ص ۳۴.
۱۵. هایدگر، مارتین، چه باشد آنچه خوانندش تفکر، ترجمه سیاوش جمادی، ص ۳۵.

16. Heidegger, Martin, "On The Essence of Truth", p. 350.

17. Idem, *The Basic Problems of Phenomenology*, p. 223.

18. Idem, "On The Essence of Truth", p. 347.

۱۹. بریه، امیل، تاریخ فلسفه، ترجمه علی مراد داوودی، ص ۲۴۴.
۲۰. سید، عطیه، «صدرا و اگزیستانسیالیسم» مجموعه مقالات همایش جهانی حکیم ملاصدرا، ج ۴، ص ۱۴۸.
۲۱. کواری، مک، مارتین هایدگر، ترجمه محمد سعید حنایی کاشانی، ص ۳۴ و ۳۵.
۲۲. جمادی، سیاوش، ترجمه هستی و زمان، مقدمه، ص ۱۸.
۲۳. ملاصدرا، الشواهد الربوبية، ص ۱۳۷ و ۱۳۸.
۲۴. ایمانی، علی اکبر، «تحلیل اعتباریت ماهیت در حکمت متعالیه»، آیینة معرفت، ش ۹، ص ۶۳-۱۰۰.
۲۵. ر.ک: مصباح یزدی، محمدتقی، تعلیقه علی نهایة الحکمة، ص ۲۲؛ همو، آموزش فلسفه، ج ۱، ص ۳۰۶-۳۱۰.
۲۶. «تحلیل اعتباریت ماهیت در حکمت متعالیه» آیینة معرفت، ش ۹، ص ۷۵-۸۵.
۲۷. ملاصدرا، الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعة، ج ۱، ص ۲۰۵-۲۰۷.
۲۸. همان، ص ۱۹۸.
۲۹. ایزوتسو، توشیهیکو، بنیاد حکمت سبزواری، ترجمه سیدجلال‌الدین مجتبی، ص ۱۰۷ و ۱۰۸.
۳۰. همان، ص ۱۰۸ و ۱۰۹.
۳۱. الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعة، ج ۱، ص ۵۵.
۳۲. وال، حسین؛ رضایی، محمد، «واقع نمایی نظریه وجود ذهنی با توجه به اصالت وجود و حرکت جوهری»، فصلنامه علمی پژوهشی علوم اسلامی، ص ۱۳ و ۱۴.
۳۳. همانجا.

۳۴. اسپینوزا مجموعه موجودات عالم را به دو بخش جوهر و حالت تقسیم میکند و در توضیح اصطلاح حالت میگوید: «مقصود من از حالت، احوال جوهر یا شئی است که در شئی دیگر است و بواسطه آن به تصور درمی آید.» مترجم و مفسر کتاب اخلاق اسپینوزا میگوید: «مقصود از حالت، آثار جوهر است؛ یعنی همین اشیاء جزئی که عالم را بوجود آورده‌اند، بعبارت دیگر، همین عالم و باصطلاح حکمای ما، ماسوی الباری. وی واژه‌های «شئون» و «آثار» را نیز معادل‌های نسبتاً مناسبی برای اصطلاح حالت دانسته است. (اسپینوزا، باروخ، اخلاق، ترجمه محسن جهانگیری، ص ۵ و ۶).

35. B. Guignon, Charles, *Heidegger and the Problem of Knowledge*, pp. 25-27.

36. *Ibid.*, p. 27.

37. *Ibid.*, p. 29.

38. *Ibid.*

۳۹. درآمدی به نظام حکمت صدرایی، ج ۱، ص ۱۸۳.

۴۰. همانجا.

۴۱. «منطق ملاصدرا در گفتگو با دکتر احد فرامرز قراملکی»، کتاب ماه فلسفه، ش ۶۶، ص ۹۵.

۴۲. درآمدی به نظام حکمت صدرایی.

43. B. Guignon, *op. cit.*, p. 148.

44. *Being and Time*, p. 227.

### منابع فارسی:

۱. آشتیانی، سیدجلال‌الدین، شرح حال و آرای فلسفی ملاصدرا، قم، دفتر تبلیغات اسلامی، ۱۳۸۰.
۲. اسپینوزا، باروخ، اخلاق، ترجمه محسن جهانگیری، تهران، مرکز نشر دانشگاهی، ۱۳۶۴.
۳. ایروتسو، توشیهیکو، بنیاد حکمت سبزواری، ترجمه سید جلال‌الدین مجتبی، تهران، انتشارات دانشگاه تهران، ۱۳۶۸.
۴. ایمانی، علی‌اکبر، تحلیل اعتباریت ماهیت در حکمت متعالیه، آیین معرفت، ش ۹، ۱۳۸۵.
۵. بریه، امیل، تاریخ فلسفه، ترجمه علی مراد داوودی، تهران، انتشارات دانشگاه تهران، ۱۳۵۲.
۶. جوادی آملی، عبدالله، ریحی مختوم شرح حکمت متعالیه (صدرالدین شیرازی)، قم، انتشارات اسراء، ج ۴، ۱۳۸۶.
۷. دکارت، رنه، تأملات در فلسفه اولی، ترجمه احمد احمدی، تهران، انتشارات سمت، ۱۳۸۱.
۸. سید، عطیه، «صدرا و آگزیستانسیالیسم»، مجموعه مقالات همایش جهانی حکیم ملاصدرا، تهران، بنیاد حکمت اسلامی صدرا، ج ۴، ۱۳۸۰.
۹. ابن‌سینا، الشفاء، المنطق، قم، مکتبه آیه الله مرعشی، ج ۱، ۱۴۰۴ق.
۱۰. \_\_\_\_\_، الشفاء، الالهیات، قم، مکتبه آیه الله مرعشی، ج ۱، ۱۴۰۴ق.
۱۱. صدر المتألهین، الشواهد الربوبیه فی الناهج السلوکیه، تصحیح، تحقیق و مقدمه سید مصطفی محقق داماد؛ باشراف و مقدمه استاد سید محمد خامنه‌ای، تهران، بنیاد حکمت اسلامی صدرا، ۱۳۸۲.
۱۲. \_\_\_\_\_، الشواهد الربوبیه، ترجمه و تفسیر محمدجواد مصلح، تهران، انتشارات سروش، ۱۳۷۵.
۱۳. \_\_\_\_\_، الحکمة المتعالیه فی الاسفار العقلیه الاربعه، تصحیح و تحقیق غلامرضا اعوانی؛ باشراف و مقدمه استاد سید محمد خامنه‌ای، تهران، بنیاد حکمت اسلامی صدرا، ۱۳۸۳.
۱۴. طباطبایی، سید محمد حسین، نهایت الحکمة، قم، مؤسسه النشر الاسلامی، ۱۴۲۳ق.
۱۵. عبودیت، عبد الرسول، درآمدی به نظام حکمت صدرایی، تهران، انتشارات سمت، ج ۱، ۱۳۸۷.
۱۶. قراملکی، احد فرامرز، «منطق ملاصدرا در گفتگو با دکتر احد فرامرز قراملکی»، کتاب ماه فلسفه، ش ۶۶، ۱۳۹۱.
۱۷. کواری، مک، مارتین هایدگر، ترجمه محمد سعید حنایی کاشانی، تهران، انتشارات گروس، ۱۳۷۶.
۱۸. کوروز، موريس، فلسفه هایدگر، ترجمه محمود نوالی، تهران، انتشارات حکمت، ۱۳۷۹.
۱۹. مصباح یزدی، محمد تقی، تعلیق علی نهایت الحکمة، تهران، الزهراء، ۱۴۰۵ق.
۲۰. \_\_\_\_\_، «ارزش شناخت»، دومین یادنامه علامه طباطبایی، تهران، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، ۱۳۶۳.
۲۱. \_\_\_\_\_، آموزش فلسفه، تهران، سازمان تبلیغات اسلامی، ج ۱، ۱۳۷۹.
۲۲. مطهری، مرتضی، مجموعه آثار، تهران، انتشارات صدرا، ۱۳۷۷.

۱۰۱



۲۳. معلمی، حسن، «اعتباریت ماهیت از عرش عینیت تا فرش سرابیت»، معرفت فلسفی، ش ۳، ۱۳۸۳.
۲۴. وال، ژان، بحث در مابعدالطبیعه، ترجمه یحیی مهدوی، تهران، انتشارات خوارزمی، ۱۳۷۰.
۲۵. واله، حسین؛ رضایی، محمد، «واقع نمایی نظریه وجود ذهنی با توجه به اصالت وجود و حرکت جوهری»، فصلنامه علمی پژوهشی علوم اسلامی، ش ۱۶، ۱۳۸۸.
۲۶. هایدگر، مارتین، چه باشد آنچه خوانندش تفکر، ترجمه سیاوش جمادی، تهران، نشر مرکز، ۱۳۸۸.
۲۷. \_\_\_\_\_، سرآغاز کار هنری، ترجمه پرویز ضیاء شهابی، تهران، نشر هرمس، ۱۳۸۲.
۲۸. \_\_\_\_\_، «چیز» در شعر، زبان و اندیشه رهایی، ترجمه عباس منوچهری، تهران، انتشارات مولی، ۱۳۸۱.
۲۹. \_\_\_\_\_، هستی و زمان، ترجمه سیاوش جمادی، تهران، انتشارات ققنوس، ۱۳۸۶.

### منابع انگلیسی:

1. B.Guignon, Charles, *Heidegger and the Problem of Knowledge*, United States of America, Hackett Publishing Company, 1983.
2. Heidegger, Martin, *Being and Time*, trans. by John Macquarrie and Edward Robinson, New York: Harper and Row, 1962.
3. \_\_\_\_\_, "On The Essence of Truth", in *Existence and Being*, Translated by R. F. C. Hull and Alan Crick, London, Vision press Ltd, 1968 .
4. \_\_\_\_\_ , *The Basic Problems of Phenomenology*, Translation, Introduction, Lexion by Albert Hofstadter, Bloomington, Indiana University Press, 1982.