

# ذات حقیقت در اندیشه مارتین هایدگر

داود صلاحی

تاریخ دریافت: ۸۵/۶/۳۰

کارشناس ارشد فلسفه غرب دانشگاه تربیت مدرس

تاریخ تأیید: ۸۵/۸/۱۰

## چکیده

حقیقت، همگام با وجود، محور اصلی فلسفه هایدگر است. او در این مبحث ابتدا به نقد دیدگاه سنتی و مابعدالطبیعی حقیقت، یعنی مطابقت معرفت و گفتار با واقعیت، اقدام می‌نماید و آن را برای توجیه معرفت انسان نسبت به اشیاء و انتساب آن به واقعیت ناکافی می‌شمارد. سپس با ارائه تفسیری جدید از حقیقت، آن را ناپوشیدگی، ظهور و آشکاری معنا می‌کند. این تفسیر ریشه در برداشت یونانیان باستان از حقیقت دارد که با عبارت «الیا» بیان می‌شده است. در این تفسیر، حقیقت با امری چون دازاین، آزادی، ناحقیقت، پوشیدگی، خطا، ذات و وجود ارتباط می‌یابد که در این تحقیق به ترتیب از آنها بحث شده است. دازاین گشوده به عالم است و موجودات برای او ناپوشیده‌اند و این ارتباط در قلمروی گشوده که همان حقیقت است صورت می‌پذیرد. ذات حقیقت همان آزادی است که به معنای رها بودن موجود در قلمرو باز و آزاد بودن او برای نمایاندن خویش است. آزادی انسانی نیز به این معناست که انسان بگذارد موجودات باشند و آن گونه که هستند خود را نمایان کنند. ذات حقیقت همان ناحقیقت است. ناحقیقت هم به معنای پوشیدگی خود ناپوشیدگی یا خودپوشانی آن و هم به معنای پوشیدگی موجودات از دسترس انسان است. این پوشیدگی و ناحقیقت منشأ خطاهای انسانی است. سرانجام، ذات حقیقت همان حقیقت ذات است که با وجود موجودات و تحقق آنها پیوند درونی دارد. واژگان کلیدی: حقیقت، وجود، الیا، ذات، آزادی، ناحقیقت، دازاین

## مقدمه

حقیقت دارای جایگاهی محوری در فلسفه است و اساساً فیلسوف می‌خواهد به عمق یک پدیده و به آنچه در پس آن نهفته است بنگردد و همین امر به معنای جستجوی حقیقت در آن پدیده است. تمامی تلاش فیلسوفان و اندیشمندان معطوف به مسئله حقیقت بوده است. در تفکر غربی نیز حقیقت از آغاز، نقشی محوری را به خود اختصاص داده و حتی هنگامی که از آن نامی برده نشده، بازیگر اصلی این پرده بوده است. هریک از اندیشمندان از زاویه‌ای به حقیقت نگریسته و ابعادی از آن را بیان نموده‌اند؛ ولی این مسئله هنوز هم در کانون توجه و اهتمام قرار دارد.

در طول تاریخ فلسفه، از مسئله حقیقت تفاسیر مختلفی ارائه شده است. در این میان، نظریه «مطابقت» مهمترین و تأثیرگذارترین رویکرد به مسئله حقیقت است که می‌توان آن را زیربنای دیگر نظریه‌ها در این باره دانست. مطابقت یعنی هماهنگی و توافق ادراک انسان و نیز گفته‌های او با آنچه در مقابل او به عنوان موجود یا واقعیت قرار دارد.

پیش از آنکه افلاطون نظریهٔ مطابقت را پایه بگذارد نظریهٔ دیگری در میان یونانیان رواج داشته است که بر طبق آن، حقیقت به معنای ظهور و آشکار شدن موجودات و ناپوشیدگی آنها برای انسان، فهمیده می‌شده است. با افلاطون، تاریخ فلسفه ورق خورد و از توجه به حقیقت به این معنا، به سوی حقیقت به معنای مطابقت ذهن انسان با عالم واقع روی گردانند. تلاش مارتین هایدگر در بحث حقیقت این است که پدیدار آغازین و بنیادین حقیقت یعنی «الثیا» (Alētheia / aletheia) را که حتی پیش آغاز فلسفه در یونان باستان متداول بوده است زنده نماید و با ارائهٔ تفسیری نو از آن، بار دیگر دفتر فلسفه را ورق بزند. مسئلهٔ حقیقت به همراه وجود در مرکز فعالیت‌های فلسفی هایدگر قرار دارد؛ به گونه‌ای که بسیاری از آرای او جز با فهم معنای حقیقت از دیدگاه وی قابل درک نخواهد بود.

### حقیقت در آثار هایدگر

فلاسفه معمولاً در پرداختن به مسئلهٔ وجود، هم از معنا و مفهوم آن و هم از واقعیت یا حقیقت آن سخن می‌گویند. هایدگر تفکیک میان حوزهٔ معنا و حوزهٔ حقیقت وجود را جایز نمی‌شمارد و معتقد است که «معنای وجود و حقیقت وجود از یک چیز سخن می‌گویند» (هایدگر، ۱۳۷۳: ۳۸)؛ اما برای ارائهٔ دیدگاه خود در این باره، ناگزیر باید از هر دو حوزه به صورت جداگانه سخن بگوید و سپس ارتباط میان آن دو را گوشزد نماید. بنابراین، مرحلهٔ نخست پرسش از وجود در اندیشهٔ هایدگر، تفکر دربارهٔ معنای وجود و چگونگی فهم آن است که در پرتو وجود انسانی یعنی دازاین صورت می‌پذیرد. مرحلهٔ دوم، پرسش از حقیقت وجود است. در ادامهٔ این دو مرحله، مرحلهٔ سومی هم قرار دارد که چگونگی بیان و ظهور وجود و راهیابی به منزلگاه آن یعنی زبان است.

در مرحلهٔ دوم، که پرسش از حقیقت وجود است، هایدگر پیش از هر چیز باید به پرسش از خود حقیقت و سرشت آن پاسخ گوید. اما چنانکه خواهیم دید او تفسیری از حقیقت ارائه می‌کند که بسیار به وجود نزدیک است «حقیقت وجود، به مثابهٔ وجود حقیقت، محقق می‌شود» (همان: ۷۹). البته پرسش از سرشت حقیقت تنها مقدمه‌ای برای فهم حقیقت وجود نیست؛ بلکه خود دارای موضوعیت مستقل است. از این روست که ما در آثار هایدگر شاهد یک هارمونی و یک هم‌آهنگی مداوم میان حقیقت و وجود هستیم و گراف نگفته‌ایم اگر فلسفهٔ هایدگر را نه فقط پرسش از وجود، بلکه پرسش از وجود و حقیقت بدانیم (Heidegger, 1988: 256).

در زمینهٔ سرشت حقیقت هایدگر تنها به رسالهٔ دربارهٔ ذات حقیقت که محور اصلی تحقیق ماست بسنده نکرده و چند اثر دیگر خود را به آن اختصاص داده است؛ اگرچه هیچکدام به اندازهٔ دربارهٔ ذات حقیقت نمی‌تواند بیانگر دیدگاه او در این زمینه باشد. هایدگر در بسیاری دیگر از آثار خود نیز در رابطه با ذات حقیقت سخن رانده است؛ ولی آنها را به طور کامل به این بحث اختصاص نداده است.

## مقصود هایدگر از ذات چیست؟

چنانکه می‌دانیم، هایدگر در مقابل سنت مابعدالطبیعی ایستاده است و بسیاری از اصطلاحات فلسفی را از معنای سنتی و مشهور خود خارج کرده و با ارائه تعریفی نو، آنها را در معنایی جدید به کار گرفته است. اصطلاح «ذات» نیز از این رویکرد هایدگر به دور نمانده است. ما ابتدا نقد او بر مفهوم مابعدالطبیعی «ذات» یا همان «ماهیت» را مورد بررسی قرار داده و سپس تفسیر خود او را از این اصطلاح ملاحظه می‌نماییم.

در میان قدما یکی از اصلی‌ترین مسائل فلسفی مسئله ارتباط میان امر ثابت و امور متغیر بوده است. افلاطون برای حل این مسئله می‌گوید آنچه در عالم مادی و در معرض دید ما قرار دارد اموری متغیر است که فاقد اصالت و حقیقت است. اما در عالمی دیگر (عالم مُثُل) حقایقی تحت عنوان صورت یا مثال وجود دارد که همان امر ثابت و نهفته در پس امور متغیر می‌باشد. ارسطو این نظریه را به شکل دیگری مطرح ساخت و صورت را در نهاد همین عالم جای داد. از این پس، یک شیء، متشکل از دو بخش ترکیبی با عنوان «ماده» و «صورت» تفسیر شد. ارسطو ترکیب دیگری را نیز در یک شیء در نظر گرفت که عبارت است از «وجود» و «ماهیت». طبق نظر وی ماهیت عبارت از چستی شیء است که تعیین آن در خارج، همانا صورت آن شیء می‌باشد.

هایدگر نه تنها این تعریف از «ماهیت» شیء را نمی‌پذیرد؛ بلکه آن را سرآغاز دوری ما از ذات و ماهیت واقعی اشیاء می‌داند.<sup>۱</sup> از نظر او دو مفهوم «وجود» و «ماهیت» مبنا و منشاء قابل پذیرشی ندارند و فاقد توضیح و تعریف قابل قبولی می‌باشند. این نوع نگرش به موجود، بر اساس اصل ذهن-عین شکل پذیرفته است که مطابق با آن، موجود ایزدای بیش نیست و تنها طریق دسترسی آدمی به آن، تصویری است که از آن به ذهن منتقل می‌شود. از این رو، این نگرش، ما را از خود موجود جدا می‌کند و به تصویر ذهنی و به شکل و صورت آن سرگرم می‌کند. به تعبیر دیگر، وجودشناسی یونانی بر اساس نگرستن پایه گذاری شده است (Heidegger, 1976: 9/ 214, 226 & 230-231). این طرز تفکر، مبتنی بر عملکرد تولیدگرا<sup>۲</sup> دازاین می‌باشد که در آن، تنها به موجوداتی که توسط انسان تولید یا ساخته شده‌اند توجه شده است؛ به عنوان مثال، مجسمه یا کوزه که هرکدام ماده تشکیل دهنده و شکلی مخصوص به خود دارد. اما آیا هر چیزی را می‌توان تولید شده دانست که در آن، صورتی بر ماده‌ای قرار گرفته باشد؟ (Heidegger, 1982: 115-116). ماهیت افلاطونی مفهومی مجرد و اسطوره‌ای است و از بالا بر موجودات مادون خود سیطره دارد و ماهیت ارسطویی مفهومی کلی و معقول است

۱- به عنوان نمونه رک: هایدگر، ۱۳۸۲: ۱۵-۱۲؛ هایدگر، ۱۳۸۱: ۳۲-۳۱.

Heidegger, 1977: 24-25; Heidegger, 1982: 77-121; Heidegger, 1967: 26-49.

که بر تعدادی از موجودات مشابه با یکرینگر، صدق می‌کند. به اعتقاد هایدگر، تفسیر موجود به این ترتیب، ما را از حقیقت موجود و ماهیت واقعی آن باز می‌دارد و درگیر مفاهیمی کلی و ذهنی می‌کند که به هیچ وجه شناختی حقیقی از یک شیء به ما نخواهد داد (هایدگر، ۱۳۸۲: ۳۳).

هایدگر تعیین دادن مابعدالطبیعی و علمی به شیء را گام نهادن عقل شناسا و محاسبه‌گر به حریم شیء برمی‌شمارد که موجب خروج شیء از شیء بودن خود می‌شود. به باور او، شیء که توسط عقل مورد شناسایی قرار می‌گیرد دیگر یک شیء در معنای حقیقی خود نیست؛ بلکه از حقیقت خود بیگانه شده و به یک موضوع شناسایی تقلیل یافته است. این نوع نگاه به شیء، با آزادی و رها - بودن شیء در تضاد است و با تعریف و توصیف خود، شیء را مقید به شناخت ذهنی می‌نماید. سرشت ذاتی شیء هرگز بدین صورت قابلیت ظهور نخواهد داشت و انسان تنها می‌تواند از طریق نزدیکی و تقرب به شیء، حقیقت آن را دریابد و آن را آن گونه که هست حفظ و نگهداری کند (هایدگر، ۱۳۸۱: ۴۹ - ۴۵).

پس مراد هایدگر از ذات آن چیزی است که «ماهیت» به معنای مابعدالطبیعی را کنار زده و در مقابل «وجود» شیء، قرار نگرفته است. ذات یک موجود، خود آن است آن گونه که خود را می‌نمایاند. آن گونه که خود را در حوزه‌ای از کشودگی و آشکاری آزاد و رها ساخته است و آن گونه که دازاین در یک مواجهه وجودی، آن را درمی‌یابد. ذات یک موجود، همان چیستی آن است؛ اما پاسخ به این چیستی و اساساً نحوه پاسخگویی به آن، خارج از مفاهیم مابعدالطبیعی است و در تعامل مستقیم و بی‌واسطه «دازاین - موجود» قرار می‌گیرد. هایدگر با برشمردن حقایقی چون حقیقت اقتصادی، سیاسی، تکنیکی، و حتی حقیقت علمی و هنری، پرسش از ذات حقیقت را جدای از همه اینها می‌داند و می‌گوید: «پرسش از ذات [حقیقت]، همه این [نمودهای حقیقت] را نادیده می‌انگارد و تنها به یک چیز متوجه است که به طور کلی هر (حقیقت) را به عنوان حقیقت، متمایز می‌سازد» (Heidegger, 1968: 319).

در توضیح این گفته، مراد از «ذات» حقیقت، آن چیزی است که هر آنچه را به نام حقیقت می‌خوانیم، به صورت حقیقتی مستقل و متمایز از دیگر حقایق محقق می‌سازد. ذات، آن چیزی است که یک شیء را به عنوان آن شیء، متعین می‌کند و از سایر اشیاء تمایز می‌بخشد. در جایی دیگر هایدگر تعریفی مشابه ارائه کرده است: «... به عنوان ذات (essentia) انسان، آنجایی که (essential) به معنای چیزی است که انسان، تا حدی که انسان است، [آن را] محقق می‌نماید» (هایدگر، ۱۳۷۳: ۳۴).

انسان تا حدی که انسان است، انسان بودن را محقق می‌کند؛ یعنی آنچه انسان به عنوان یک انسان و تا آنجا که انسان است دارا می‌باشد و مطابق با آن محقق گشته است. هایدگر همچنین می‌گوید: «آن گونه‌ای را که یک شیء آن گونه هست، ذات آن شیء می‌نامیم» (هایدگر، ۱۳۸۲: ۱).

### نقد معنای مابعدالطبیعی حقیقت

تحلیل هایدگر از ذات حقیقت دارای سه مرحلهٔ کلی است. مرحلهٔ نخست به نقد قرائت متداول در سنت فلسفی مابعدالطبیعی از حقیقت اختصاص دارد؛ مرحلهٔ دوم، تحلیل پدیدارشناختی مسئلهٔ حقیقت است که در بردارندهٔ تفسیری جدید از این مسئله است به گونه‌ای که نقدهای پیشین به آن وارد نشود؛ و مرحلهٔ سوم، نتایج حاصل از دو مرحلهٔ قبل است که طی آن، بحث به طور کامل از چارچوب مابعدالطبیعی خارج شده، از اصطلاحات آن فاصله می‌گیرد و هایدگر بدون توجه به اینکه گذشتگان در باب حقیقت چه گفته‌اند تنها تفسیر و قرائت خود را از این موضوع بیان می‌دارد.

همان گونه که خاطر نشان شد دربارهٔ حقیقت نظریه‌های گوناگونی مطرح گشته است؛ اما همگی آنها یا در ساختار عبارات زبانی و قوانین منطقی جای داشته‌اند و یا در ذهن و سوپروکتیویتهٔ معرفتی ما<sup>۱</sup> او گرفته‌اند. آنچه به طور مشترک در این نظریه‌ها لحاظ شده است تفکیک ذهن و عین و تلقی موجود به مثابهٔ موضوع برابر ایستا برای فاعل شناسا می‌باشد. هایدگر در بیشتر آثار خود این رهیافت را مورد نکوهش و انتقاد قرار می‌دهد.<sup>۱</sup> وی نقطهٔ آغاز انفکاک میان ادراک انسانی و موجودات دیگر غیر از من ادراک کننده را آموزه‌های افلاطون بر می‌شمارد (Heidegger, 1967: 45).

آنچه افلاطون پایه گذارده است مطابقت ایستمه (επιστήμη) با مثال‌های عالم مثل یا انطباق معرفت با اشیای عالم می‌باشد. پس از او این جدایی توسط ارسطو ادامه پیدا کرد و قرائت نوین مطابقت، میان گزاره یا حکم و اشیای عالم برقرار گشت (Heidegger, 1988: 257). به عبارت دیگر، اگر معرفت ما از یک شیء، با خود آن شیء مطابق باشد، معرفت ما درست یا حقیقی است و در صورت عدم مطابقت، نادرست یا غیرحقیقی خواهد بود. همچنین اگر جمله‌ای که بیان می‌کنیم با واقعیت خارجی مطابقت و هماهنگی داشته باشد حقیقی و در غیر این صورت، غیرحقیقی است. بدین قرار، با افلاطون حقیقت به معرفت انتقال یافت و با ارسطو در زبان و گفتار جای گرفت و در هر صورت به معنای «درستی» و در مقابل «خطا» اخذ گردید (Heidegger, 1976: 9/ 232).

در قرون وسطی نیز حقیقت (Veritas) به منزلهٔ تناسب معرفت با شیء<sup>۲</sup> تفسیر شد (Heidegger, 1968: 323; Heidegger, 1967: 117; Heidegger, 1988: 257). از آنجا که در این دوره موجودات به مثابهٔ مخلوقات خداوند اخذ می‌شدند یک شیء، زمانی وصف موجود را به خود می‌گرفت که با علم الهی یا ذهن خدا مطابقت داشت و بدین ترتیب، حقیقی نیز می‌شد. بنابراین، هنگامی که معرفت انسان با شیء مطابقت داشته باشد در واقع با علم الهی مطابقت داشته و در نتیجه، حقیقی است.

۱- به عنوان نمونه، به جز آثاری که در این بخش مورد بحث قرار گرفته‌اند، رک: هایدگر، ۱۳۸۱: ۲۱، ۳۳ و ۳۴؛ هایدگر، ۱۳۷۳: ۲۶.

Heidegger, 1977: 12; Heidegger, 1976: 9/ 218; Heidegger, A.

2- Aadaequatio intellectus et rei.

در دوران مدرن نیز مطابقت نقش اصلی را در تعریف حقیقت ایفا می‌نمود. با این تفاوت که عقل مدرن جانشین دیگر محاسبات و حتی جایگزین خدا شد (Heidegger, 1967: 117-118). ما در اینجا نقد هایدگر بر سه تن از بزرگترین فلاسفه این دوران را به عنوان نمایندگان فلسفه مدرن بررسی می‌نماییم.

آنچه در قرون وسطی تحت عنوان خالق عالم، ضامن حقیقت و درستی معرفت بشری شمرده می‌شد با اندک تغییری در روش اثبات آن، توسط پدر مدرنیسم پیش نهاده شد. هایدگر بر این باور است که مفاهیم اصلی وجودشناسی دکارت، مستقیماً از فلاسفه قرون وسطی اقتباس شده است. دکارت تنها توانست شکاف میان ذهن و عین را تعمیق بخشد و آن را به محور اندیشه‌های فلسفی مبدل نماید (Heidegger, 1982: 124). از نظر وی خداوند نه تنها خالق موجودات است، بلکه متزه بودنش از فریبکاری تضمین‌کننده یقین ما به موجودات و درستی معرفت ماست (دکارت، ۱۳۸۱: ۷۵-۷۷، ۹۰ و ۱۰۵-۹۹).

در فلسفه کانت نیز ویژگی اصلی حقیقت مطابقت است و هایدگر معتقد است تنها تفاوت کانت با دیگران این بود که نظریه مطابقت را دستخوش یک انقلاب کوپرنیکی نمود (Heidegger, 1988: 258). همان‌گونه که در قرون وسطی، «انطباق - با» گاه از جانب اشیاء به سوی ذهن خداوند و گاه از جانب ذهن انسان به سوی اشیاء اخذ می‌شد، در اندیشه کانت نیز جهت «انطباق - با» که در نزد افلاطون و ارسطو از جانب ذهن به سوی شیء بود معکوس شد و جای خود را به مطابقت شیء با ذهن داد.

هایدگر فلسفه هگل را که اوج ایده‌الیسم است یکی از اشکال سوژکتیویسم برمی‌شمارد و با توصیف روند دیالکتیکی تکامل فلسفه از ابتدایی‌ترین شکل آن در یونان باستان تا ذهنیت و آگاهی مطلق در فلسفه هگل، اظهار می‌دارد که طبق نظر هگل ابتدایی‌ترین فلسفه که روح، حرکت درونی خویش را از آنجا آغاز کرده است ساده‌ترین و فقیرترین فلسفه است که حالتی انتزاعی دارد. هگل فلسفه باستان را در مرحله «هنوز نه» می‌دانسته است؛ یعنی فلسفه‌ای که هنوز کامل نشده است. هایدگر هدف فلسفه را، به نقل از هگل، «حقیقت» می‌خواند و می‌گوید: «هگل حقیقت را در دوران مدرنیسم که مرحله کمال فلسفه است هدف آن برشمرده است. بنابراین، فلسفه یونانی که در (هنوز نه) و در مرحله انتزاع به سر می‌برد هنوز در مرحله و مرتبه حقیقت قرار نگرفته است».

هایدگر سپس سؤال می‌کند: «آیا «الثیا»، «حقیقت»، توسط پارمنیدس در ابتدای جاده فلسفه برپا نگشته است؟ چرا هگل این مطلب را بر زبان نمی‌آورد؟» (Heidegger, A) وی در پاسخ می‌گوید: «زیرا حقیقت از نظر هگل یعنی یقین مطلق که برای سوژه مطلق خودآگاه حاصل می‌گردد».

آرای دیگری همچون آزای نوکانتی، نوهگلی، تجربه‌گرایانه و تحصیل‌گرایانه، که در مقابل و یا در کنار ایده‌آلیسم آلمانی در قرن نوزدهم و ابتدای قرن بیستم در باب حقیقت مطرح شده است همگی بر گرد محور ذهنی بودن و زبانی بودن حقیقت دور می‌زند. تمامی این مکاتب در این مسیر گام برمی‌دارند که به طریقی معرفت ما از موجودات را مشروعیت دهند و میان ادراک آدمی و آنچه بر زبان می‌راند با موجودات ادراک شده یا اظهار شده پیوندی موجه و قابل پذیرش برقرار نمایند (Heidegger, 1982: 124- 125, 152- 153 & 174).

### دلایل هایدگر در نقد نظریهٔ مطابقت

هایدگر با پرسش از معنا، سرشت و زیربنای مطابقت تحلیل خود را آغاز می‌کند و می‌خواهد بداند مابعدالطبیعه، در طول تاریخ خود، مطابقت را از کجا آورده و از چه زمینی برداشت کرده است. در میان آثاری که در این تحقیق مورد استفاده واقع شده است، هایدگر به چهار طریق این پرسش را مطرح نموده است.

در رسالهٔ دربارهٔ ذات حقیقت هایدگر می‌گوید: «ما گاهی، به عنوان مثال، از مطابقت چند سکه‌ای که در کیف خود داریم سخن می‌گوییم و آنها را مثل یکدیگر دایره معرفی می‌کنیم. در اینجا، ما دو شیء را با هم مقایسه کرده، به سبب شباهتی که داشته‌اند میان آنها رابطهٔ مطابقت برقرار نموده‌ایم. اما گاهی می‌گوییم «سکه دایره است». در اینجا نیز رابطه برقرار است، اما نه میان دو شیء، بلکه میان یک جمله و یک شیء. ولی جمله و شیء چگونه و در چه حالتی فرض شده‌اند که میان آنها رابطهٔ مطابقت برقرار گشته است. سکه از فلز است، ولی گفتار این گونه نیست، سکه گرد است، ولی جمله نه. با سکه می‌توان چیزی خرید؛ ولی... اما با همهٔ اینها این جمله درست (حقیقی) است و با سکه واقعی مطابقت دارد. این مطابقت چگونه برقرار گشته است؟» (Heidegger, 1968: 325- 327).

در وجود و زمان هایدگر معتقد است مطابقت از نوعی «رابطه» حکایت دارد که میان ذهن و عین برقرار شده است. ولی این رابطه، که هایدگر آن را «رابطه - درستی» نام می‌دهد، «با - در - نظر - گرفتن» یا «با - ملاحظه» چه چیزی برقرار گشته است؟ برای مثال، ما میان «۷» و « $4+3$ » رابطه‌ای برقرار می‌کنیم که «تساوی» نام دارد. این رابطهٔ تساوی با - ملاحظه و با - در - نظر - گرفتن کمیت ایجاد شده است. یعنی «۷» و « $4+3$ » با ملاحظهٔ مقدار و با در نظر گرفتن کمیت خود با یکدیگر رابطهٔ تساوی دارند. حال، رابطه - درستی با ملاحظهٔ چه چیزی ایجاد می‌شود؟ «۷» و « $4+3$ » هر دو از نوع مقدار و کمیت هستند. اساساً ذهن و عین که از یک نوع نیستند و با هم سنخیتی ندارند چگونه با هم ارتباط می‌یابند؟

هایدگر پرسش خود را این گونه مطرح می‌نماید که ما با یک محتوای فکری (Ideal Content) و یک محتوای واقعی (Real Content) مواجهیم که یکی ذهن و علم، و دیگری شیء و موضوع علم است. میان این دو محتوا نیز یک رابطه وجود دارد. آیا این رابطه در نوع وجود خود ذهنی است یا عینی یا هیچکدام؟ آیا با در نظر داشتن آنچه عملاً در فرآیند حکم کردن صورت می‌گیرد، اساساً تفکیک میان حکم و محتوای فکری توجیه‌پذیر است؟ آیا دانستن و حکم کردن به دو نوع وجود تقسیم نشده است که به هیچ وجه قابل اتصال و انطباق به یکدیگر نیستند و نمی‌توان دانستن را از این میان پدید آورد؟ (Heidegger, 1988: 258-260).

در مسائل اصلی پدیدارشناسی هایدگر به نقل از ارسطو می‌گوید حقیقی - بودن قضیه، ouk en pragmasin (در اشیاء نیست)، بلکه en dianoia (در فهمیدن)، یا طبق مکتب اسکولاستیک in intellectu (در فهمیدن) است. وی در ادامه می‌پرسد: «چگونه چیزی که درون آگاهی و فهمیدن و پایدار در آن است به چیزی که در عالم واقع به عنوان موضوع آگاهی قرار دارد ارجاع داده می‌شود و با آن مطابق دانسته می‌شود» (Heidegger, 1982: 213-215).

هایدگر در جستار خود پیرامون چیستی یک شیء، معتقد است گزاره نسبتی موضوع - محمولی در ذهن است که ما آن را معرفت می‌نامیم. حال، هنگامی که این معرفت به وسیله کلمات بر زبان جاری می‌شود چه اتفاقی رخ داده است؟ گزاره امری را که در ذهن بوده است آشکار و نمایان می‌کند. گزاره به معنای ارائه اطلاعاتی درباره یک شیء واقعی است و شرایط و ویژگی‌های آن را در عالم واقع بیان می‌کند.

اما اگر جایگاه حقیقت در گزاره باشد و اساساً ادراک و گزاره و تصور کردن و گفتن، همگی امور انسانی هستند، در این صورت چه ملاکی برای حقیقی بودن آنها، یعنی انطباق آنها با واقعیت، وجود خواهد داشت؟ آیا این نظریه پردازی‌ها در باب حقیقت چنین نتیجه نمی‌دهد که این انسان نیست که خود را با اشیاء منطبق می‌کند، بلکه اشیاء هستند که خود را با انسان منطبق می‌سازند؟ زیرا هرکس ممکن است فهم و گزاره خود را حقیقی می‌داند و هیچ راهی برای اثبات یا انکار مدعای او وجود نخواهد داشت. اگر گزاره جایگاه و ملاک حقیقت به حساب آید گزاره معیار تعیین شیء خواهد بود. در نتیجه، می‌توان پرسید چیستی حقیقت، به عنوان چیزی که در گزاره است، از کجا معین و مشخص شده است؟ به تعبیر دیگر، آیا گزاره و ذات حقیقت خود را از طریق شیء تعیین می‌بخشد، یا شیء از طریق ذات گزاره تعیین می‌یابد؟ آیا طرح سؤال بدین گونه اساساً درست است؟ زمینه کلی ذات شیء و ذات گزاره و منشأ هر دوی آنها چیست و کجاست؟ آنچه هم ذات شیء و هم ذات گزاره را تعیین می‌کند چیست؟ (Heidegger, 1967: 45-47).



پرسش‌های هایدگر را ملاحظه نمودیم، او پس از پرسش از مطابقت و در طی مراحل نقد آن، نه تنها آن را انکار نکرده است، بلکه به پرسش‌های خود پاسخی البته متناسب با مبانی فکری خویش داده است. در پاسخ به سؤال نخست، هایدگر اظهار می‌دارد که آنچه جمله ما را به سکه‌هایمان مرتبط می‌سازد این است که جمله، آن شیء را باز - نمایی (Vor-stellen / Re-presentation) می‌کند و چگونه بودن آن را، بر اساس معرفتی که نسبت به آن کسب شده است، بازمی‌نمایاند. طبق نظر هایدگر، باز-نمایی (تصور کردن) یعنی «اجازه دادن به چیزی برای اینکه به عنوان موضوع در برابر ما بایستد». آنچه «در برابر» ایستاده است باید در یک قلمرو گشوده «مقابل» یا «بودن در مقابل» قرار داشته باشد و خود را به عنوان یک شیء ایستاده نشان دهد. آشکار شدن شیء در قلمرو مقابله و «در برابر» ایستادن آن، در یک حوزه گشوده (Offen / Open) انجام می‌پذیرد. شیء با قرار داشتن در این قلمرو، موجود می‌شود و تعین می‌یابد.

هر کنش و واکنشی در قلمرو باز صورت می‌گیرد که در آن، موجودات متناسب با آنچه هستند و آن‌سان که هستند، می‌توانند ایستادن خود را تحقق بخشند و قابلیت گفته شدن یا بیان شدن بیابند. بیان شدن، تنها زمانی روی می‌دهد که موجودات خود را با یک گزاره عرضه نمایند، به گونه‌ای که گزاره از رهنمودی پیروی نماید که موجودات را، آن چنان که هستند، بیان می‌نماید. به عبارت دیگر، زمانی که گزاره از حالتی برخوردار باشد که موجودات را، آن گونه که در واقعیت هستند، بیان کند. این وصف یا حالت، یا به تعبیر هایدگر، رفتار و عملکرد (Verhalten / Behaviour)، همان هماهنگی و ملازمت گزاره با شیء گشوده است.

بنابراین، خود گزاره نیست که با موجود مطابقت می‌کند؛ بلکه آنچه گزاره بیانگر آن است در مطابقت با موجود قرار می‌گیرد و در صورتی که گزاره خود را این گونه تطبیق دهد درست یا حقیقی است و آنچه بیان می‌کند «حقیقت» است. گزاره، درستی خود را از گشودگی عملکرد خود کسب می‌کند؛ زیرا شیء که گشوده است فقط از طریق گشودگی است که می‌تواند در دسترس قرار گیرد و سپس به عنوان معیاری برای مطابقت و سنجش درستی گزاره به کار رود. از این رو، گشودگی است که باید ذات حقیقت و ابتدایی‌ترین معیار برای مطابقت به شمار آید (Heidegger, 1968: 327-328).

دومین پاسخ هایدگر چنین آغاز می‌شود که اگر جمله «این قاب عکس کج است» را در نظر بگیریم، حکم هنگامی نمایان می‌شود که گوینده آن خم شده باشد و کج بودن قاب عکس را فهمیده باشد. اما چگونه می‌توان این حکم را تأیید کرد؟ آیا ما راهی داریم که بتوانیم به نوعی مطابقت میان «علم» خود و شیء پی ببریم. حکم خود را با واقعیت بسنجیم و صدق یا کذب آن را مشخص کنیم؟

برای پاسخ به این سؤال می‌گوییم این حکم به چه چیزی ارتباط دارد؟ آیا به «تصور»؟ مسلماً نه، اگر تصور به معنای یک فرآیند روانی باشد یا به معنای تصویری که از شیء در ذهن ما نقش می‌بندد. برعکس، هر حکم کردنی دقیقاً با خود قاب عکس روی دیوار در ارتباط است. هر تفسیری که بر چیز دیگری در این میان، یعنی بر تصویری که به ذهن درآمده است، مبتنی باشد به جای آنکه راجع به موضوع خود چیزی را بیان کرده باشد در مورد تصور ذهنی گوینده حکم سخن گفته است.

از سوی دیگر، آنچه این حکم را تأیید می‌کند و مطابقت آن را با واقعیت، به اثبات می‌رساند این است که این شیء به وسیله نحوه‌ای از وجود مورد اشاره واقع شده است که حکم در آن پدید آمده است. این نحوه از وجود، بودن - به سوی شیء است؛ شیء که در حکم عرضه شده است. بنابراین، آنچه در حکم نمایان شده است کاشف - بودن حکم و مکشوف - بودن خود موجود است. «حقیقی - بودن» یا «حقیقت» باید به منزله «کاشف - بودن» فهمیده شود. بنابراین، حقیقت به هیچ روی، به معنای موافقت میان علم و موضوع آن یا شبیه شدن یک موجود (سوژه) و موجودی دیگر (ابژه) نیست (Heidegger, 1988: 259- 261).

هایدگر در پاسخ به پرسش سوم خود می‌گوید معنای اینکه گزاره‌ای درست یا حقیقی است چیست؟ می‌دانیم که گزاره این امکان را فراهم می‌کند که آنچه در گزاره درباره‌اش سخن گفته شده است نمایان گردد و در دسترس قرار گیرد. هایدگر می‌پرسد: به هنگام فهم یک گزاره، آیا شنونده به کلمات یا معانی آنها و یا ارتباط فیزیکی بین آنها رهنمون می‌شود؟ یا برعکس، از آنجایی که گزاره در ارتباط با شیء است، شنونده از ابتدای روند فهم خود، به موجودی که درباره‌اش سخن گفته می‌شود رهنمون می‌گردد؛ موجودی که خود را آن چنان که هست به شنونده نشان می‌دهد. این «نمایاندن» ویژگی «پرده‌برداری» دارد که کارکرد اصلی گزاره است و حالتی را که به طور سنتی «حقیقی - بودن» تعریف شده است شکل می‌دهد (Heidegger, 1982: 215).

آنچه در پاسخ‌های هایدگر آشکارا مشاهده می‌گردد این است که او بنا ندارد مطابقت را نفی کند؛ بلکه درصد آن است که تفسیر جدیدی از مطابقت ارائه کند، به گونه‌ای که انتقاداتی از قبیل آنچه پیشتر ذکر شد، قادر نباشد پایه‌های آن را به لرزه اندازد و «حقیقتی که به منزله موافقت فهمیده شده است، به واسطه جرح و تعدیلی معین، از گشودگی سرچشمه بگیرد» (Heidegger, 1988: 266). از مطالب گذشته می‌توان چنین نتیجه گرفت که:

۱- گزاره دارای عملکرد یا رفتار خاصی است که پرده‌برداری یا بازنمایی نام دارد و امکان در دسترس بودن اشیاء را فراهم می‌کند. اشیاء باید برای دازاین آشکار و نمایان باشند که سپس بتوانند در قالب گزاره بر زبان جاری شوند و برای شنونده گزاره نیز نمایان گردند. دازاین نیز از طریق گشودگی به سوی موجودات این امکان را دارد که نمایان بودن و ناپوشیدگی اشیاء را دریابد.

۲- ناپوشیدگی اشیاء، گشودگی دازاین به سوی آنها و پرده‌برداری گزاره از آنها، در قلمروی باز و گشوده صورت می‌پذیرد که زیربنای علم و بیان است.

۳- آنچه در گزاره نمایان شده با آنچه در قلمرو گشودگی برای دازاین مکتشف گشته است از یک سنخ هستند. بنابراین می‌توان میان آنها رابطه‌ای برقرار کرد و آنها را مطابق یا غیرمطابق با یکدیگر دانست. (تفسیر هایدگر از مطابقت)

۴- این ناپوشیدگی و گشودگی که بنیان و اساس مطابقت، بلکه بنیان فهم و تفاهم، و بالاتر از آن بنیان هر نوع ظهور و آشکار شدنی است، شایستهٔ آن است که ذات حقیقت خوانده شود. (تفسیر هایدگر از حقیقت)

اما هایدگر خود، این تفسیر از حقیقت را از کجا آورده است. به این پرسش دو پاسخ می‌توان داد. یکی اینکه، چنانکه دیدیم، هایدگر از تحلیل نظریهٔ پیشینیان در باب حقیقت و با پرسش از مطابقت به تفسیر خود دست یافته است. بدین ترتیب، مطابقت تنها زمانی ممکن و عملی می‌باشد که تفسیر ما از حقیقت، ما را به ناپوشیدگی، باز بودن و گشودگی رهنمون سازد (Heidegger, 1988: 262). دومین پاسخ یک کلمه بیش نیست: یونان.<sup>۱</sup> هایدگر در تعدادی از آثار خود به این نکته اذعان می‌کند که ممکن است عده‌ای برداشت ما از حقیقت را دل‌خواهی و خودمحوارانه بپندارند (Heidegger, A; Heidegger, 1986: 15/ 406; Heidegger, 1988: 262).

«اما تعریف «حقیقی - بودن» به پرده‌برداری و آشکارسازی، تعریفی دل‌خواهی و ساختهٔ شخصی من نیست. این تعریف تنها فهم پدیدار حقیقت را توضیح می‌دهد، بدان گونه که قبلاً یونانیان در دریافتی پیش-علمی و فلسفی آن را می‌فهمیدند... برای یونانیان حقیقت یعنی بیرون آمدن از استتار، یعنی ناپوشیدگی و پرده‌برداری» (Heidegger, 1982: 215).

Ἀλήθεια (الیا) یعنی خارج کردن موجودات از پوشیدگی و اجازه دادن به آنها برای اینکه در ناپوشیدگی یا مکتشفیت خود دیده شوند، الیا بر «خود موجودات» دلالت دارد؛ بر آنچه خود را نشان می‌دهد، یعنی موجود در چگونگی بی‌حجابی خود (Heidegger, 1988: 262).

### ذات حقیقت در اندیشهٔ هایدگر

هایدگر در طول حیات خود توجه فراوانی به برداشت یونانیان از حقیقت داشته است. اما او به چه منظور از واژهٔ الیا به جای حقیقت استفاده می‌کند؟ او با ارجاع دادن ما به الیا مفهوم ظهور، ناپوشیدگی، گشودگی، کشف حجاب و پرده‌برداری را به ما یادآور شده بود که زیرینا و بنیان هرگونه

۱- علاوه بر منابعی که در این بخش مورد استناد قرار گرفته است، رک: هایدگر، ۱۳۸۲: ۲۰، ۳۴ و ۴۱؛ هایدگر، ۱۳۷۳: ۲۱؛

نمایان شدن و نمایاندن است. مادامی که شیء برای آدمی ناپوشیده و مفتوح نباشد فهم و نیز بیان آن بی‌معنا خواهد بود و نمی‌توان علم یا گزارهٔ خود را با آن تطبیق داد. اما این مطلب با این وضوح آیا نیاز به این مقدار توضیح و تفصیل دارد؟

مطلبی که هایدگر در پی آن است به این سادگی نیست. این گونه نیست که ما ناپوشیدگی موجود را پیش نهم و به عنوان پیش شرط فهمیدن یا مطابقت مطرح نماییم؛ بلکه این ناپوشیدگی است که ما را در موقعیتی قرار می‌دهد که برای فهمیدن، همواره باید بنا را بر ناپوشیدگی بگذاریم و در پی آن باشیم. اگر ناپوشیدگی، ساحتی گشوده را برای ما باز نمی‌گذاشت که در آن و به سبب آن، هر موجودی برای ما قائم باشد، ما و همهٔ دانسته‌های حقیقی هیچ می‌بودیم و هرگز نمی‌توانستیم شرط بگذاریم که فهم و مطابقت باید بر ناپوشیدگی استوار باشد (هایدگر، ۱۳۸۲: ۳۵). ورای موجودات، البته نه جدای از آنها، بلکه پیش از آنها، امر دیگری برقرار است که جایگاه و حوزهٔ گشودگی آنهاست. این قلمرو باز، موجودتر از هر موجودی است و نه محاط به موجودات، بلکه محیط و دربرگیرندهٔ همهٔ موجودات است. موجود بما هو موجود، تنها از وابستگی و با وابستگی به گشودگی این گشوده و تنها در روشنایی این گشودگی است که می‌تواند موجود باشد (همان: ۳۶).

### ذات حقیقت و دازاین

وجود ما وجودی است که در ارتباط با موجودات و کاشف آنهاست. بنابراین، گشودگی موجودات ذاتاً متعلق است به ناپوشیدگی دازاین و دازاین در قالب گزارهٔ چنین اظهار می‌دارد که با موجوداتی که مکشوف شده‌اند در ارتباط است؛ «حقیقی - بودن» در معنای «کاشف - بودن» نحوه‌ای از وجود است برای دازاین که تنها بر اساس «در - عالم - بودن» امکان‌پذیر است (Heidegger, 1988: 261). کاشفیت، نحوه‌ای از وجود است برای «در - عالم - بودن». کاشفیت در - عالم - بودن، موجودات در - عالم را مکشوف می‌سازد و در نتیجه، آنها حقیقی می‌شوند. پس حقیقت دو معنای اصلی و فرعی دارد. معنای اصلی حقیقت، کاشفیت است که متعلق به دازاین است و معنای فرعی آن، مکشوفیت است که متعلق است به موجودات در - عالم. مکشوفیت موجودات در - عالم بر مکشوفیت خود عالم برای دازاین، مبتنی می‌باشد. بنابراین، مکشوفیت نیز ویژگی دازاین است و متعلق به «بودن - در» است که از ویژگی‌های وجودی دازاین می‌باشد (Ibid. 263).

تا جایی که دازاین وجود دارد، و این یعنی مادامی که در عالم است، حقیقی است؛ یعنی به وسیلهٔ عالمی بی‌پرده، همواره موجودات از پیش برای او بی‌پرده و مکشوفند. از آنجا که خود گشودگی و نیز ناپوشیدگی موجودات درون عالم متعلق است به سرشت ذاتی دازاین، می‌توانیم بگوییم که دازاین

در حقیقت یا درون حقیقت است؛ یعنی در مفتوحیت خود و مفتوحیت موجودات در عالم قرار دارد (Heidegger, 1982: 216). دازاین از آنجایی که به وسیله گشودگی ساختار یافته است، ذاتاً در حقیقت است. گشودگی نوعی از وجود است که ذاتی دازاین است. بنابراین، «حقیقت وجود دارد، تنها تا جایی که دازاین وجود دارد و مادامی که دازاین وجود دارد» (Heidegger, 1988: 263 & 269). پیش از آنکه دازاین باشد هیچ حقیقتی نبوده است؛ و پس از آنکه دازاین دیگر نباشد نیز، دیگر حقیقتی نخواهد بود.

از طرف دیگر، حقیقت نوع وجود دازاین را دارا می‌باشد. حقیقت امری اگزیستانسیال است و تنها به این دلیل که هست (exists) و از نحوه وجود دازاین برخوردار است، حقیقت است و می‌توان گفت که حقیقت وجود دارد (is)، از این رو، «ما» حقیقت را مسلم می‌دانیم و تصدیق می‌کنیم، زیرا «در حقیقت» هستیم. اساساً این ما نیستیم که حقیقت را تصدیق می‌کنیم؛ بلکه این حقیقت است که همواره این امر را برای ما ممکن می‌سازد که بتوانیم هر چیزی را تصدیق کنیم. چرا که تصدیق در مورد هر چیزی، اساساً بر پا کردن انکشافی و پرده‌برداری آن است به صورت یک موجود (Ibid. 270- 271; Heidegger, 1982: 221). بنابراین، نه فقط حقیقت وابسته به دازاین است، بلکه دازاین نیز وابسته به حقیقت است.

از نگاه هایدگر حقیقت را دارای دو سطح است: یکی انکشاف موجودات به معنای وجود داشتن و حضور یافتن آنها، و دیگری مفتوح شدن و آشکار شدن آنها برای انسان به معنای علم و آگاهی یافتن انسان به آنها. حقیقت در سطح نخست جایگاه انسان است و دازاین وابسته به آن است؛ اما حقیقت در سطح دوم متعلق و وابسته به دازاین است و مادامی هست که دازاین هست.

### ذات حقیقت و آزادی

در بخش سوم رساله درباره ذات حقیقت هایدگر می‌پرسد: گزاره بازنما از کجا به این رهنمود دست می‌یابد که خود را با موضوع هماهنگ کند و در نتیجه، به وسیله صدق، در تطابق با آن قرار گیرد؟ چرا و چگونه این تطابق، ذات حقیقت را معین می‌کند؟ اساساً چگونه یک معیار مسلم و از پیش داده شده یا رهنمودی همچون تطابق، می‌تواند میان گزاره و موضوع آن وجود داشته باشد؟ هایدگر به این سؤالات چنین پاسخ می‌دهد که تنها به این دلیل که «از پیش داده شدن» و «مسلم بودن» معیار، از پیش خود را آزاد نموده و به سوی «آشکار شدن» باز شده است؛ «آشکار شدن» ی که در این باز بودن در جریان است و بر هرگونه بازنمایی سیطره دارد و آن را قوام می‌بخشد. این آزاد کردن خود که از طریق معیار صورت می‌گیرد، تنها با آزاد بودن برای افشای چیزی که از پیش باز بوده است امکان‌پذیر خواهد بود. باز بودن عملکرد گزاره، به عنوان شرط درونی امکان صدق، بر آزادی استوار است. بنابراین، ذات حقیقت، آزادی است (Heidegger, 1968: 330).

آزادی به طور آغازین، به عنوان آزاد بودن برای افشای آنچه در قلمرو باز، گشوده است متعین می‌شود. ولی ما چگونه می‌توانیم و آیا اساساً می‌توانیم که ذات آزادی را چنین در نظر بگیریم؟ آزاد بودن برای افشای آنچه در قلمرو باز گشوده است، اجازه می‌دهد که آنچه هست، آن گونه باشد که هست؛ یعنی می‌گذارد که موجود همان گونه که هست باشد. بنابراین، آزادی خود را به عنوان «گذاشتن - بودن» یا «اجازه بودن - دادن» نسبت به آنچه - هست (موجود)، نمایان می‌سازد. «گذاشتن بودن» به معنای گذاشتن اینکه موجودات آن چنان که هستند باشند، به این معناست که انسان با آنچه گشوده است و با باز بودن آن سهم شود و در آن شرکت نماید؛ باز بودنی که هر موجودی در آن قیام دارد و مستلزم آن است (Ibid. 333).

«گذاشتن - بودن» به این معنا، خود را در معرض و به سوی موجود آن چنان که هست قرار می‌دهد و هر عملکرد و رفتاری را به گشودگی می‌آورد. «گذاشتن - بودن»، یعنی آزادی، در ذات خود «در معرض - قرار گیرنده» و «بیرون - قرار گیرنده» و «بیرون - ایستا» (Ex-sistent) است. ذات آزادی خود را به عنوان «بیرون - قرار گرفتن» به سوی گشودگی موجود، نمایان ساخته است (Ibid. 334).

در دا - زاین نیز مبنایی ذاتی که بر اساس آن انسان می‌تواند بیرون - بایستد، برایش نگه داشته شده است. بیرون - ایستا، در حقیقت به مثابه آزادی، ریشه دارد؛ در «بیرون قرار گرفتن» به سوی گشودگی موجودات آن چنان که هستند. «انسان آزادی را به عنوان یک صفت دارا نیست؛ بلکه درمقابل، این درست است: آزادی، بیرون - ایستا یا دازاین گشاینده، دارای انسان است و او را در اختیار و تملک خود دارد» (Ibid. 336-337).

#### ذات حقیقت و ناحقیقت

به اعتقاد هایدگر، درست است که ناپوشیدگی همه چیز را برای ما آشکار می‌کند و در دسترس قرار می‌دهد؛ اما خود همیشه از تیررس فکر بشر می‌گریزد و خود را از دسترس آن به دور می‌دارد. «الثیا» جریان تاریخی فلسفه است و در طول تاریخ تفکر را به سوی خود کشانده است، اما به شکلی که خود را از هرگونه تعیین فلسفی دریغ نموده است (Heidegger, A). اگرچه در آغاز فلسفه در یونان، نامی از الثیا برده شده، هیچگاه آن‌سان که شایسته آن است مورد تدبر و تعمق قرار نگرفته است، به تعبیر دیگر، انسان توان و تحمل دریافت و شناخت الثیا را ندارد و بنابراین، هیچگاه نمی‌تواند آن را فراچنگ آورد (Heidegger, B; Heidegger, 1986: 15/ 403).

هایدگر می‌پرسد: چرا حقیقت که ناپوشیدگی است، در طول تاریخ فلسفه به معنای درستی تصورات و جملات تجربه شده است؟ به عقیده هایدگر، این امر ناشی از نوعی خود - پوشانی،

پوشیدگی ( $\lambda\eta\theta\epsilon$ ) است که در ذات الٹیا نهفته است (Heidegger, B). پارمنیدس در اشعار اندیشمندانه خود این پوشیدگی و خودپوشانی را قلب الٹیا نام می‌دهد (Heidegger, 1986: 15/404). اینکه می‌گوییم پوشیدگی قلب الٹیا است یعنی در آن، نوعی تقدم نسبت به همه چیز، حتی نسبت به ناپوشیدگی مشاهده می‌گردد. جریان امر این گونه است که موجودات از پوشیدگی خود ربوده می‌شوند و بیرون می‌آیند. مکشوفیت و ناپوشیدگی، همواره نوعی «ربودن» است که از طریق آن، موجودات از پوشیدگی ربوده می‌شوند و در نتیجه، آشکار و هویدا می‌گردند. آیا این تصادفی بوده است که یونانیان هنگامی که می‌خواستند دریافت پیش - فلسفی خود را از حقیقت بیان کنند از یک عبارت سلبی، یعنی نا- پوشیدگی، بهره می‌جستند؟

آیا اینکه  $\alpha\text{-}\lambda\eta\theta\epsilon\iota\alpha$  با استفاده از « $\alpha\text{-}$ » به صورت سلبی به کار می‌رود نمی‌تواند بیانگر این باشد که آنچه پیش و بیش از هر چیز قرار دارد همان پوشیدگی است که سپس نا- پوشیدگی از آن استنباط می‌شود؟ (Heidegger, 1988: 265; Heidegger, 1976: 9/223; Heidegger, B).

هایدگر معتقد است باز بودن موجودات به عنوان یک کل، به معنای مجموعه موجودات در دسترس ما نیست. ما حتی با فرض دسترسی به همه موجودات همواره به این موجود و آن موجود مشغول می‌شویم و از کلیت موجودات و کل بودن آنها غافل می‌مانیم. در واقع، اگرچه این کل بودن، همه چیز را متعین می‌نماید، خود امری نا متعین و غیر قابل تعین باقی می‌ماند؛ و این یعنی پوشیدگی کلیت موجودات، دقیقاً به این دلیل که گذاشتن بودن، همواره می‌گذارد که هر موجودی در نحوه خاص خود باشد و از این طریق آن را آشکار می‌سازد، کلیت موجودات را می‌پوشاند. بنابراین، آزادی ذاتاً یک پوشیدگی و پوشانندگی است (Heidegger, 1968: 339-340). از آنجایی که آزادی برون - ایستا به عنوان ذات حقیقت، صفتی انسانی نیست؛ بلکه برعکس، انسان برون می‌ایستد و برای آزاد بودن صلاحیت می‌یابد، نا - ذات حقیقت یعنی ناحقیقت نیز نمی‌تواند امری انسانی باشد. در مقابل، ناحقیقت باید از ذات حقیقت اقتباس شود (Ibid. 337). حقیقت در ذات خود، ناحقیقت است؛ یعنی لازمه ذات ناپوشیدگی که روشنی است، پوشیدگی است. حقیقت از آنجایی که در جایگاهی پوشیده قرار دارد و از خاستگاهی «هنوز - حجاب - برنگرفته» برخوردار است ناحقیقت است (هایدگر، ۱۳۸۲: ۴۳ - ۴۲).

هایدگر بر این عقیده است که پوشیدگی یا ناحقیقت دو گونه دارد؛ یکی پرهیز از تعین و گریز از به دام افتادن در شناخت انسانی، و دوم با تشابه، تظاهر، فریب و به اشتباه انداختن انسان. ناحقیقت به حیثی دوگانه هم خود را و هم موجودات را می‌پوشاند (همان: ۳۸ - ۳۶).

هایدگر پوشیدگی کلیت پوشیده شده موجودات یعنی نا- ذات حقیقت را یک راز می‌خواند که

به هیچ روی تحلیل نمی‌شود و به این موجود و آن موجود منسوب نمی‌گردد، بلکه فقط یک راز است، به طور مطلق و محض؛ زیرا پوشیدگی، امری پوشیده است و سرتاسر دازاین بشر را فرا گرفته است. رابطه گذاشتن بودن با پوشیدگی موجب می‌شود که گذاشتن بودن، موجودات را برای انسان آشکار کند و در نتیجه، انسان را از توجه به راز یا ناپوشیدگی بازدارد، انسان به آنچه بیش از هر چیز دم - دستی و قابل دسترسی و کنترل است می‌چسبد و در نتیجه، پدیدار بنیادین دا - زاین به فراموشی سپرده می‌شود (Heidegger, 1968: 341- 342). انسان بر این موجودات و تعاملی که با آنها دارد پا می‌فشارد و هر بار معیاری جدید از عالم این چنینی خویش برای خود کسب می‌کند، بی‌آنکه به زمینه اخذ این معیارها بیندیشد. پشتیبان و زیربنای این پافشاری یا تکیه کردن، این واقعیت است که دازاین انسان نه تنها «برون - ایستا» است، بلکه در همان حال «درون ایستا» (In-sistent) نیز می‌باشد؛ یعنی به سوی آنچه عملی و در دسترس است می‌شتابد (Ibid. 344). بنابراین، این عبارت که «دازاین ذاتاً در حقیقت است» به این معناست که «دازاین ذاتاً در ناحقیقت است». در - ناحقیقت - بودن، یک ویژگی ذاتی برای در - عالم - بودن است (Heidegger, 1988: 265).

به هر تقدیر، گریز انسان از راز به سوی آنچه در دسترس است، از یک موجود به موجودی دیگر پیش می‌رود و راز را پشت سر می‌گذارد؛ و این خطا کردن است. او به عنوان برون - ایستا درون - می‌آیستد و در نتیجه، از پیش در خطا گرفتار می‌شود. خطا متعلق به ساختار درونی دازاین و بخشی از آن است و همان قلمرو باز و آزاد است برای چرخشی که بر طبق آن، برون - ایستایی درون - ایستا خود را مدام فراموش می‌کند و اشتباه می‌گیرد (Heidegger, 1968: 344).

هریک از رفتارهای انسان نحوه خطای خاص خود را دارد؛ اما خود خطا از محدوده زمان و افعال انسانی فراتر می‌رود. بنابراین، آنچه حتی طبق آموزه‌های فلسفی خطا خوانده می‌شود، یعنی نادرستی گزاره یا اشتباه بودن معرفت، تنها یک نحوه از خطا کردن و بلکه سطحی‌ترین آن است (Heidegger, 1968: 345- 346).

#### ذات حقیقت و حقیقت ذات

هایدگر در ادامه بحث خود می‌گوید با تحلیلی که ارائه کردیم پرسش از ذات حقیقت اساسی‌تر مطرح می‌گردد و مبنای در هم تنیده بودن ذات حقیقت و حقیقت ذات خود را نمایان می‌کند. توجه کردن از درون خطا به راز، پرسش از کلیت موجودات را پیش می‌نهد که در واقع، وجود موجودات را هدف قرار داده و به آن می‌اندیشد (Ibid. 347). در اینجا دو سؤال مطرح می‌شود. نخست آنکه هایدگر بر چه اساسی میان ذات حقیقت و حقیقت ذات ارتباط برقرار می‌نماید و حتی معتقد است که اکنون مبنای چنین ارتباطی خود را نشان می‌دهد؟ دوم اینکه، چه رابطه‌ای



میان ذات حقیقت و وجود موجودات برقرار است که هایدگر پژوهش در باب حقیقت را منتهی به پرسش از وجود می‌داند؟

هایدگر می‌گوید آزادی انسان با اندیشیدن به وجود قابلیت بیان و امکان تبدیل شدن به کلمات را به دست می‌آورد. این کلمات بیانگر وجود و ساختار حقیقت «کلیت موجودات» می‌باشند. ذات حقیقت یک «عمومیت» ماهوی یا یک «کلیت» انتزاعی نیست، بلکه یک خود-پوشانی است که در تاریخ گشودگی وجود قرار دارد (Ibid. 347-348 & 350). هایدگر از گشودگی وجود به منزله وصفی بنیادین برای آن سخن به میان آورده است (Heidegger, 1982: 67-76)؛ و با صراحت می‌گوید:

«حقیقت بر پناهدهنده‌ای دلالت دارد که به مثابه ویژگی اساسی وجود، روشن می‌گرداند. ... بدین دلیل که پناهدهنده‌ای که روشن می‌گرداند متعلق به وجود است؛ وجود به طور بنیادین در روشنایی امر پس‌کشنده پوشاننده ظهور می‌یابد. نام این روشنایی الثیا است» (Heidegger, C) و «وجود، در ظهور (ἀλήθεια) محقق گشته است» (هایدگر، ۱۳۷۳: ۲۱).

حقیقت خود را در موجود سامان می‌دهد و از طریق آن نمایان می‌سازد (هایدگر، ۱۳۸۲: ۴۵-۴۳). بنابراین، حقیقت به معنای گشودگی و نابوشیدگی، وصفی بنیادین است برای خود وجود. (Heidegger, 1976: 9/234 & 238; Heidegger, 1988: 62) به عقیده هایدگر، حقیقت، تنها تعیین ممکن برای وجود یک موجود است و حقیقت و وجود ذاتاً به یکدیگر مرتبط هستند (Heidegger, 1982: 223).

در طریقه پرسشی که هایدگر در باب ذات حقیقت در پیش می‌گیرد، منظور از ذات، فراتر از تعریف‌های معمول است. وی مدعی است این طریقه به ما کمک می‌رساند تا به این نکته توجه پیدا کنیم که آیا پرسش از ذات حقیقت نباید در همان حال و بلکه پیش از آن، پرسش از حقیقت ذات باشد (Heidegger, 1968: 350). هایدگر می‌گوید: «پرسش از ذات حقیقت از پرسش از حقیقت ذات برمی‌خیزد». وی در ادامه اظهار می‌دارد «پرسش از ذات حقیقت، پاسخ خود را در این جمله می‌یابد که ذات حقیقت، حقیقت ذات است» (Heidegger, C). ما پیش از این، تعاریفی از هایدگر در باب ذات مطرح کردیم. وی در جایی دیگر تعریفی کوتاه، از ذات ارائه می‌کند از این قرار که ذات، بنیاد امکان درونی آن چیزی است که همان‌طور که شناخته شده است، به طور ابتدایی و معمولی پذیرفته شده است (Heidegger, 1968: 331).

بنابراین، جدا از آنچه ما درباره یک موجود می‌دانیم و گاه آن را حتی ماهیت یا ذات آن موجود لقب می‌دهیم، بنیان و زمینه امکان درونی آن موجود، یعنی آنچه به نحوی درونی زمینه تحقق و بلکه زمینه امکان تحقق آن را فراهم می‌کند، ذات آن محسوب می‌گردد. هایدگر با اشاره به عبارت

(Hauswesen) یعنی «نهاد خانواده» و (Staatswesen) به معنای «نهاد حکومت»، ذات را برابر با نهاد معنا می‌کند که خانواده یا حکومت از طریق آن، برپا می‌باشد. وی با ریشه‌یابی واژه «Wesen» در زبان آلمانی، آن را به معنای دوام داشتن و استمرار یافتن برمی‌شمارد و آن را همان چیزی می‌داند که افلاطون و ارسطو به معنای «امر دارای دوام و استمرار» اقتباس کردند و به آیدوس (صورت) نسبت دادند. هایدگر ذات را به معنای حضور، تقرر، تحقق و ذات‌پذیری موجود، یعنی تعین ذات آن، معنا می‌کند (Heidegger, 1965: 201; Heidegger, 1977: 30-32).

او همچنین از عبارات «Wesung der Wahrheit» و «Wesung des seins» استفاده می‌کند که به تعین و وقوع تاریخی ذات اشاره دارد و به معنای ظهور ناگهانی کل موجودات و خود وجود است (Heidegger, 1984: 45/201, 210 & 218).

ذات، آن چیزی است که موجب می‌شود اشیاء در دسترس ما باشند و در اختیار ما قرار گیرند. نزدیک‌ترین چیز به زندگی که از «واقعی بودن» نیز به زندگی نزدیک‌تر است ذات اشیاء است؛ چه ما آن را بشناسیم و چه نشناسیم (Ibid. 82). ذات است که نزدیکی، همسایگی و سکونت را پدید می‌آورد و در نتیجه، زندگی را برای ما برمی‌سازد. همچنین ذات به معنای دوام، که ساختار تاریخ را تشکیل می‌دهد در نهاد تاریخ قرار دارد، نه در درون آن.

نکته دیگری که در بحث از حقیقت ذات مطرح است اصطلاح نا-ذات است. اگر ذات دارای پیوندی درونی با حقیقت است و حقیقت دارای دو وجه پوشیدگی و ناپوشیدگی است، پس ذات نیز از این دو وجه برخوردار خواهد بود. ذات همچنان‌که ظهور دارد، خود را پس می‌کشد و همچنان‌که موجودات را نمایان می‌کند و در دسترس انسان قرار می‌دهد، خود را و موجودات را از دیده او پنهان می‌دارد. جنبه اختفا و پوشیدگی ذات را هایدگر نا-ذات می‌خواند. ناذات حقیقت همان جنبه خفا و پوشیدگی حقیقت است. هر جا که ذات خود را از دسترسی بشر دریغ ورزد، ناذات، خود را جلوه‌گر می‌سازد. ناذات حقیقت، یکی از موارد بروز ناذات است. تلقی مابعدالطبیعی از ذات که موجب فساد و انحراف در معنای اصلی آن شده است یکی دیگر از موارد ظهور نا ذات است (Heidegger, 1955: 53). بنابراین، ناذات، امری ذاتی برای ذات و برای حقیقت و ناحقیقت است و به معنای غیرذاتی نیست.

دیدیم که چه رابطه‌ای میان ذات حقیقت و وجود برقرار است و سپس شاهد همان رابطه میان ذات حقیقت و حقیقت ذات بودیم. چنین رابطه هایدگر را بر آن می‌دارد که بگوید «فلسفه، در مفهوم ذات، به وجود می‌اندیشد» (Heidegger, 1968: 350; Heidegger, 1955: 2). او همچنین می‌گوید: «اساساً برای یونانیان، از پوشیدگی به عنوان حاصل عملکرد خودپوشانی، ذات

وجود تراوش می‌کند و نیز موجودات در حاضر بودن و قابلیت دسترسی خود (یعنی در حقیقت خود) تعیین می‌یابند» (Heidegger, 1976:9/ 223). «اما با همهٔ اینها، به حضور آمدن، ذات وجود است» (Ibid. 225).

همچنین پیشتر ملاحظه کردیم که حضور یا حاضر بودن، همان الیا است که هایدگر آن را ذات حقیقت می‌داند (Heidegger, B; Heidegger, 1986: 15/ 403). با توجه به آنچه گفته شد می‌توان دریافت که نه تنها ذات حقیقت همان حقیقت ذات است؛ بلکه ذات وجود یا حقیقت وجود نیز با آن دو رابطهٔ ذاتی و بنیادین دارد و همگی بر الیا، یعنی بر ظهور در عین خفا و ناپوشیدگی موجودات در عین پوشیدگی‌شان، دلالت دارند.

### الیا؛ بنیان حقیقت

در سال‌های واپسین زندگی فلسفی هایدگر، به تدریج با تغییراتی چند در دیدگاه‌های او در باب حقیقت مواجه می‌شویم. در این دوره وی می‌پرسد آیا الیا همان وجود است که حضور یافته است؟ اگر چنین است چگونه گشودگی و حضور داشتن به یکدیگر تعلق می‌یابند؟ آیا هر دو ذاتاً در یک مرتبه قرار دارند؟ یا اینکه حضور داشتن به گشودگی برمی‌گردد، ولی گشودگی به حضور داشتن نه؟ در این صورت، همه چیز وجود، وابسته به گشودگی است ولی همه چیز گشودگی وابسته به وجود نخواهد بود (Heidegger, A).

هایدگر با اشاره به یکی از اشعار پارمنیدس که در آن، وجود و تفکر متعلق به یکدیگر دانسته شده‌اند می‌گوید: «هم دانستن [یا تفکر] و هم حضور داشتن [یا وجود] برای امکان خود، و این یعنی در عین حال برای ارتباطشان با یکدیگر، به امری آزاد و گشوده نیاز دارند که در آن، هریک به دیگری نزدیک شود. و این چیست؟ پارمنیدس آن را  $\text{Alētheia}$  می‌نامد» (Heidegger, 1986: 15/ 401).

در همین زمان، ما شاهد هستیم که هایدگر حقیقت را نیز همچون وجود، حضور و تفکر وابسته به الیا معرفی می‌کند. او می‌گوید «اگر ذات حقیقت، به مثابهٔ صدق و یقین، تنها در قلمرو گشوده بودن می‌تواند هستی داشته باشد، پس حقیقت در همه چیز وابسته به الیا است، ولی الیا به حقیقت وابسته نیست. الیا به چه چیز تعلق دارد، زمانی که از ارجاع به حقیقت و وجود رها شده و باید به سوی آنچه شایستهٔ آن است آزاد گذاشته شود؟» (Heidegger, A).

به اعتقاد هایدگر، مادامی که حقیقت در معنای سنتی و به طور طبیعی به منزلهٔ مطابقت معرفت با موجودات یا به مثابهٔ یقین در این معرفت، تفسیر می‌شود الیا یا ناپوشیدگی نمی‌تواند مساوی با حقیقت باشد؛ بلکه این الیا است که ابتدا و از پیش امکان حقیقت را اعطا می‌کند (Heidegger, B).

هایدگر در دوره ابتدایی زندگی فلسفی خود حقیقت را به التیا ترجمه می‌کند و بر این ترجمه تأکید می‌ورزد.<sup>۱</sup> حتی در مؤخره‌ای که در سال ۱۹۵۶ به دربارهٔ سرچشمهٔ اثر هنری افزوده شده است (هایدگر، ۱۳۸۲: ۶۳ - ۶۲)، هایدگر هنوز به چنین ترجمه‌ای اعتقاد دارد؛ گرچه در این اواخر، پافشاری بر این ترجمه کمرنگ‌تر شده است. اما در دوره‌ای دیگر، از ترجمهٔ التیا به حقیقت اجتناب می‌ورزد و بلکه آن را کاری نادرست عنوان می‌نماید. نخستین مدرکی که در این زمینه در اختیار داریم سخنرانی هایدگر دربارهٔ هگل و یونانیان است که دو سال بعد، در سال ۱۹۵۸ ایراد شده است. در این دوره، هایدگر با انتقاد از تلاش خود در ترجمهٔ التیا به حقیقت از وجود و زمان به این طرف، این پرسش را پیش می‌نهد که چرا التیا دیگر با نام معمول خود یعنی حقیقت ترجمه نمی‌شود؟ (Heidegger, B).

هایدگر در دورهٔ اخیر بر این باور است که حقیقت از ابتدا، حتی در میان یونانیان باستان، خود را به منزلهٔ مطابقت نشان داده است. از آنجایی که واژهٔ حقیقت می‌تواند گمراه‌کننده باشد و معنای مطابقت در معرفت یا صدق در گزاره را القا کند شایسته نیست که در ترجمهٔ التیا از واژهٔ «حقیقت» استفاده کنیم؛ بلکه مناسب آن است که از واژهٔ «ناپوشیدگی» بهره بگیریم. التیا در ارتباط درونی و ذاتی با حقیقت نیست. التیا در ارتباط با ناپوشیدگی است؛ ناپوشیدگی که همهٔ تعینات حقیقت و حتی همین بحث یعنی پرسش و تفکر در باب حقیقت، وابسته به آن بود و ناپوشیدگی در همهٔ آنها از پیش مفروض است (Heidegger, A; Heidegger, B; Heidegger, 1986: 15/ 403- 404).

بدین ترتیب، هایدگر به منظور اجتناب از بدنام شدن و تنزل یافتن التیا، ترجیح می‌دهد که آن را به ناپوشیدگی ترجمه کند و بیش از این دامن آن را به مطابقت یا یقین نیالاید. تا زمانی که حقیقت به معنای مطابقت و یقین فهمیده می‌شود نمی‌توان و نباید التیا را به حقیقت ترجمه کرد. پس در این صورت، می‌توانیم بگوییم که ذات حقیقت از نظر هایدگر همان التیا است، ولی هنوز زمان مناسب برای بیان این واقعیت فرا نرسیده است. از این رو هایدگر در آثار متأخر خویش می‌گوید:

«التیا، یعنی ناپوشیدگی به معنای گشودگی حضور، هنوز حقیقت نیست» (Heidegger, B; Heidegger, 1986: 15/ 403- 404).

1. For example See: Heidegger, 1968: 333- 334; Heidegger, 1988: 262; Heidegger, 1976: 9/ 218; Heidegger, 1982: 215.

### منابع

- ۱- دکارت، رنه، *تأملات در فلسفهٔ اولی*، احمد احمدی، تهران: انتشارات سازمان مطالعه و تدوین کتب علوم انسانی دانشگاه‌ها (سمت)، چاپ سوم، ۱۳۸۱.
- ۲- هایدگر، مارتین، *مابعدالطبیعه چیست؟*، محمد جواد صافیان، اصفهان، نشر پرسش، ۱۳۷۲.
- ۳- هایدگر، مارتین، *سرآغاز کار هنری*، پرویز ضیاء شهابی، تهران، هرمس، چاپ دوم، ۱۳۸۲.
- ۴- هایدگر، مارتین، «چیز»، *در شعر، زبان و اندیشهٔ رهایی*، عباس منوچهری، تهران: انتشارات مولی، چاپ اول، ۱۳۸۱.

### منابع انگلیسی

- 1-Heidegger, Martin, "*On the Essence of Truth*", in *Existence and Being*, Translated by R. F. C. Hull and Alan Crick, London, Vision Press Ltd, Third Edition, 1968.
- 2-Heidegger, Martin, *Being and Time*, Translated by John Macquarrie & Edward Robinson, Southampton, the Camelot Press Ltd, 1988.
- 3-Heidegger, Martin, *the Basic Problems of Phenomenology*, Translation, Introduction & Lexion by Albert Hofstadter, Bloomington, Indiana University Press, 1982.
- 4-Heidegger, Martin, "*The Question Concerning Technology*", in *the Question Concerning Technology and Other Essays*, Translated and with an Introduction by William Lovitt, New York, Harper & Row Publishers, 1977.
- 5-Heidegger, Martin, *What is a Thing?*, Translated by W. B. Barton, Jr. and Vera Deutsch, Indiana, Regnery/Gateway, Inc, 1967.

### منابع آلمانی

- 1-Heidegger, Martin, "*Platons Lehre von der Wahrheit*", in *Wegmarken*, Gesamtausgabe, Vol. 9, Frankfurt, Vittorio Klostermann, 1976.
- 2-Heidegger, Martin, "*Seminar in Zähringen: Die Herkunft des Denkens*", in *Seminare*, Gesamtausgabe, Vol. 15, Frankfurt, Vittorio Klostermann, 1986.
- 3-Heidegger, Martin, "*Das Wesen der Sprache*", in *Unterwegs zur sprache*, Pfullingen, Günther Neske, Third Edition, 1965.
- 4-Heidegger, Martin, *Grundfragen der Philosophie*, Gesamtausgabe, Vol. 45, Frankfurt, Vittorio Klostermann, 1984.
- 5-Heidegger, Martin, *Vom Wesen des Grundes*, Frankfurt, Vittorio Klostermann, Third Edition, 1955.

### منابع اینترنتی

- A: Heidegger, Martin, *Hegel and the Greeks*, Translated by Robert Metcalf,
- 1-<http://www.morec.com/hegelgre.htm>;
  - 2-<http://evans-experientialism.freewebspace.com/heidegger9a.htm>;
  - 3-<http://uncouplingthecopula.freewebspace.com/heidegger9a.htm>
- B: Heidegger, Martin, *the End of Philosophy and the Task of Thinking*, Translated by John Stambaugh,
- 1-[http://www.msu.org/e&r/content\\_e&r/texts/heidegger/heidegger\\_endphil.html](http://www.msu.org/e&r/content_e&r/texts/heidegger/heidegger_endphil.html);
  - 2-[http://www.sicetnon.com/matts\\_courses/heidegger\\_the\\_end\\_of\\_philosophy-3.htm](http://www.sicetnon.com/matts_courses/heidegger_the_end_of_philosophy-3.htm);
  - 3-<http://foucault.info/links/related-heidegger/heidegger.endOfPhilosophy.en.html>;
  - 4-<http://evans-experientialism.freewebspace.com/heidegger8a.htm>;

5-<http://www.hudsoncress.org/html/library/western-philosophy/Heidegger%20-%20the%20End%20of%20Philosophy.pdf>;

6-<http://uncouplingthecopula.freewebspace.com/heidegger8a.htm>.

C: Heidegger, Martin, *On the Essence of Truth*, Translation by John Sallis,

1-<http://foucault.info/links/related-heidegger/heidegger.essenceOfTruth.en.html>;

2-[http://www.sicetnon.com/matts\\_courses/essence\\_of\\_truth.htm](http://www.sicetnon.com/matts_courses/essence_of_truth.htm);

3-<http://uncouplingthecopula.freewebspace.com/heidegger6a.htm>;

4-[http://www.msu.org/e&r/content\\_e&r/texts/heidegger/heidegger\\_et.html](http://www.msu.org/e&r/content_e&r/texts/heidegger/heidegger_et.html);

5- <http://evans-experientialism.freewebspace.com/heidegger6a.htm>.



پروپش گاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی  
پرتال جامع علوم انسانی