حضور و عالیماری در مولبدرا و هایدگر

فاخمه قرانلو

حامد ناجی اصفهانی

چکیده
علم حضوری انسان به خودش، بنیان حضور وی نزد خود و شهود مستقیم هستی است. مولبدرا با تکیه بر نفس به‌عنوان هستی که عین شناسایی و قلمرو تلایق و جوق و علم است، آدمی را از وراثه تقابل غیرقابل قرار دهند و عین نجات می‌دهد. آدمی با حضور نزد خود، هستی خودش را متصلاً به عالم خارج می‌باید. بافت خود در میان موجودات و داستان نسبت خاصی با هستی، به معنا داشتن عالم است. هایدگر تئوری ببرنست فلسفه انسان با هستی و تنوانی انسان بر تفسیر و ارزیابی هستی و قرارن از هستی، مستند حضور و عالیماری را مطرح می‌کند. تنوانی جدید حضور آدمی نزد خود، بنیان عالیماری اوست و از این لحاظ، مولبدرا و هایدگر مشابهت بسیاری به یکدیگر دارند.

کلیدواژه‌ها: حضور، عالیماری، هایدگر، مولبدرا، علم حضوری
مقدمه
در میان فلسفه این مسئله که مفهوم وجود، امری بی‌بدنی است، تقیب‌تا مسلم است و کسی درباره به‌دشت مفهوم وجود، بداند تدبیتی ندارد. ولی وقتی به سراغ مصداق وجود می‌رویم، اختلافات و تنازع‌های دامن‌گستری در می‌گردد و اختلاف‌تا‌حدی است که برخی مصداقی برای وجود قائل نیستند و بعضی، همه عالی خارج را عین وجود می‌دانند. اینکار پوزگ ملاصدرا ایجاد اصلت وجود با تنگی نظر نظام فلسفی خود بر وجود بوده‌بین‌حوی که می‌توان گفت کل نظام فلسفی وی بر اصل اصلت وجود، مبنی است؛ بعین بنبایی ترین اصل در فلسفه صدرایی؛ اصلت وجود، است.
به نظر وی که وجود، فراتر از علم ماست و بنابراین که وجود در خفاست. ولی اینکه وجود در خارج تحقیق دارد، اجمالاً بيدهي اصل و دلیل بر بذایت آن ارائه نشده است. نوشیار حاضر با نکته بر بنا به مختلف صدرایی و اندیشه‌های هایدگر بر آن است که نشان دهد از نظر این دو فلسفه، علم انسان به جهان، علمی حضوری می‌باشد و حضور عالم نزد انسان به اندازه‌ای پی وامتاره است که می‌توان نوعی اتحاد برای آنها قائل شد. لذا این طریق وی می‌باشد و وجود را بیان می‌کند و روشن می‌سازد که چگونه به‌وجود وجود خاص آدمی، بینن بذایت واقعیت وجود و هابن ام و با جهان هستی است. ملاصدرا و هایدگر، هر دو مفهوم وجود را برای کشف حقیقت وجود که ارائه می‌بندند و با تحلیل‌نهوا در حد آدمی می‌کوشند، به نظر را نشان دهنده.

تقارب ذهن و عین
در تاریخ فلسفی یکی از تقسیمات مهم، تقسیم هستی به ذهن و عین است. غالباً منظر
از عین، امروی است که در واری حوزه‌مافه‌م تحقیق دارد و منظور از منطقه، مجموعه امروی
است که عین را نشان می‌دهد و بازتاب ناحیه عین در انسان است. در سیر تفکر فلسفی، از
ارسطو تا هایدگر، تقابل ذهن و عین، امری ترددناپذیر بود و این تقابل سبب می‌شده که فلسفه
اضرور عباراتی از ایفای راه‌گیر

انفصالی جاودانه مبان ذهن و عین پایند؛ به نحوی که ربط ذهن و عین، یکی از ممایه‌های همیشگی تفکر فلسفی بوده و هست.

در نظام فلسفی کانت، نکته بپیدار بود و جهان واقعیت یا هستی، امری ناشناختنی بود. در برابر وی، هگل کوشید، عین و ذهن و در اصل، واحدهاً ضدیین با هم جمع کند و بردین ترتیب یکی را چنین تاریکی و دیگری را آن تاریکی و در آن آینه را چنین حقیقت نامید. ولی این همانی ذهن و عین در فلسفه هگل، تنوانست تفسیری قانون کننده از رابطه انسان با جهان واقعیت ارائه نماید و اختلاف هگل به همین دلیل، راه دیگری را در پیش گرفتند. اما متفرکی که کوشید، راه نازه‌ای را در پیش گذید و تفسیر سنجدیده‌تری از رابطه انسان و واقعیت ارائه کند، هایدگر بود.

یک هگل در تمام فلسفه عقلی خود، در پازورسیان موضوع‌ی تصور جهان، کوشید. برای فلسفه‌گان معاصر این ماهنگی که آن را باز در واقعیت و ما جزو آن هستیم، جای دهد و از ورای کافته و دکتر، معنی باستانی تصور جهان را بازیاند. برای آنکه خصوصیت عقلی یا که در فلسفه باستانی داشت، برای آن باقی بگذرند و این جمله، حاصل مسابع هایدگر بود. که در این پیام اتیاز اصطلاح "جهان بینی"، ممد و موید تفکر او بود. (وال. ۱۳۸۰: ۵۸۵–۶)

بنظر هایدگر بحرا در تفکر فلسفی غرب، ریشه در نوپردازی نهفته دارد که از افلاطون تا کنون ادامه یافته و موجب غلبه فلسفه از وجود شده است. غلبت از وجود و احکام آن معضل اساسی را چنین می‌آورد که عبارت است از دوج همان، به یکی به اینام "بی خانمانی" در انسان. بنظر هایدگر راه ناجی انسان از خانمانی، بازگشت به اصل وجود و طرح مجرد، بررسی از وجود موضوع کل فلسفه هایدگر است.

به نظر وی درک کنونی از موجود، ما را از حقیقت وجود و ماهیت حقیقی
۱۳۸۲: "اصطلاح علمی شناسی" یا "شناختی‌شناختی"، هر ۱۳۸۲، شماره ۱۲، برخی از انسانان حقیقی آن باز می‌دارند و در گیر مفاهیم کلی و ذهنی می‌کند که به هیچوجه، شناختی

هایدرگر معتقد است از افلاطون تا کاتنون، مفاهیم انسان را حیوان ناطق می‌دانستند و این

تعیین از انسان، ریشه‌های بحران‌ها است. زیرا در این تعیین انسان، فاعل تفکر است و تفکر

مبتنی بر مفاهیم است و مفاهیم مورد نظر، همان کلیات است. اگر مفاهیم کلی، حلقه ارتباط

آدمی با جهان خارج باشد، انسان به جزی جز مفاهیم دسترس نخواهد داشت. «هایدرگر اساساً

بحث تعیین ماهیت را سرآغاز دوری آدمی از ذات و ماهیت واقعی اشیاء می‌داند.» (هایدرگر،

۱۳۸۲: ۲۳۱-۲۳۲)

یکی از روح‌های هایدرگر برای درمان به خانمانی انسان، مسئله حضور است. آنچه عالم

یا پنداشته‌های انسانی است. عالم از نظر هایدرگر، همان عالم اگزیستاسیال و

پدیدارشناسی عالی می‌کند که چرا که اگر نیز تابعی کفی است و «کفی» بر آن

ارجحیت دارد. در پدیدارشناسی، انسان به عنوان حضور دارای وجودی معنی‌دار به فرد است و

اگزیستاسیا فقط مختص ایست. سایر موجودات نیز از آن جهت که ارتباطی با انسان یبداء

می‌کند، مورد توجه قرار می‌گیرند، و گرچه به ذات خود قطعاً اهمیت می‌باشند. لذا آنچه در

پدیدارشناسی و پدیدارشناسی جهت است، ظهورات انسانی است.

حضور انسان از نظر هایدرگر دارای چهار ویژه است:

۱. حضور انسان به عنوان "وجود". به ترتیب عالم است.

۲. حضور انسان به عنوان "زمان". افق عالم است.

۳. حضور انسان به عنوان "گناه". اشتهای موجودات درون عالم انسان است.

۴. حضور انسان به عنوان "زیان". برقراری نسبت با موجودات عالم است.

به خانمانی انسان ناشی از آن است که انسان از عالم جدا افتاده است. آگر میان

انسان و عالم دوباره از ابتدای بزرگی، عالی انسان را برحم عالم و عالم را
بررسی انسان تعريف كنيم، آنگاه می توانيم از مشكلچي خانمانی رهايی یابيم. لذا
راهحل های‌گر برای رفع یخ خانمانی انسان، وحدت درونی انسان و عالم است.
(خانمی، ۱۳۹۴، ۱۱۶)
برای بنای یک نظام فلسفی، اثبات دو مسئله ضروری است: اثبات جهان خارج و اثبات واقع
نمايی منافعی ذهني اثبات اين دو مسئله، همواره معضول است. یک نمایه نظام‌های فلسفی بود. مسئله
وجود در رابطه با اثبات عالم واقع است و مسئله حقیقت مرتبگ با واقعیت منافعی منابعی می‌باشد;
به‌طوری که می‌توان گفت خلاصه هستی شناسی و معرفت شناسی در این دو مسئله ظهور دارد.
پرسش از وجود و پرسش از حقیقت، دو رکن بنیادی تفکر های‌گر است.
(بیمی، ۱۳۸۱، ۴۳) بنابراین اگرستان‌سیاليسم که باید با فکری های‌گر را تشکیل دهد، مکتی است که در
آن به انسان و جهان، به گونه‌ای متفاوت تغییر و می‌شود. در فلسفه اگرستان‌سیالیسم، وجه اختلاف
انسان از سایر موجودات؛ انطاق بودن، وی نیست، بلکه این ارادة و انتخاب انسان است که او را
از دیگران متمایز می‌کند و سبب می‌گردد که آینده خویش را با انتخاب های‌سیاسی و مسیر
زنده‌گیش را تعیین کند. بنابراین بحث وجود و ماهیت و انفکاک آنها از یکدیگر و تقدم آنها بر
یکدیگر، در فلسفه های‌گر هیچ راهی ندارد. زیرا به نظر وی این تفکری، تفکری متافیزیکی
است، در حالی که انسان منافعی وراد و وجود ندارد و ماهیت از طریق هستی وی فهمیده
می‌شود. بنابراین انسان شیء ییان نیست که وجودش از بیرون دریافت شده، بلکه موجودی
است که می‌تواند با انتخاب خود انتخاب کند که چه فعلاً انجامده؟ و اینکه آیا به‌سوی
کمال حرکت کند یا راهی بی‌نتیجه را دنبال کند. لذا اگر حقیقت وجود خود را به عنوان یک
انسان درک می‌کند و با این درک، برای خویش چیپاهی انسانی می‌سازد. با توجه به آینده
که‌گهش می‌توان نتیجه گرفت که به عقیده های‌گر ارتباط میان وجود و انسان، به نحوی
تنگاتنگ‌کی است که گاهی از آنها، به یک امر واحده تعبر می‌شود. بنابراین انسان نه جدای از
جواد و نه گسته‌شته از آن است، بلکه هر دو همچون دو امر لازم و ملزوم همواره در کنار یکدیگر قرار دارند.

در تفسیر هایدگر «Being» و «Existence» رابطه‌ای نگاشته و تاکنونی می‌یابند؛ تا جایی که وی در آثار متاخر خود، وجود انسانی به همان آگوستیوس را حافظ و نگهبان یا چوبان و جلوه می‌نامد. (Pattison, 2000, 4)

**ثنویت ذهن و جسم**

تقارب ذهن و عقل در فلسفه دکارت به‌شكل ثابت ذهن و جسم ظاهر می‌شود. دکارت غیر از جوهر خلاق یا خداوند به دو جوهر دیگر قابل است: ذهن و جسم. وی‌گی اساسی ذهن، انديشته است و صفت بنا به جسم بعد بر اعتماد وی ممعنای مهم در فلسفه دکارت این است که چگونه جوهری که عین انديشته است، با جوهری که عین اعتماد است می‌تواند ارتباط داشته باشد. این معنی در فلسفه جدید غرب که ادامه فلسفه دکارتی است، استمرار می‌یابد.

به‌نحوی که اثبات جهان خارج و تبیین رابطه ذهن و جهان خارج از مشکلات نبیادی فلسفه جدید غرب است. با توجه به این پیشنهاد، به نظر هایدگر ثوابت سویه و ایزه، ریشه پیدا باید با تفاوت فلسفی جدید است که همان تقابل ذهن و جسم در فلسفه دکارتی است و این تقابل سبب غفلت آدمی از جهان می‌شود؛ به‌نحوی که هایدگر می‌گوید: «انسان دکارتی، انسانی بي عالم است.»

هایدگر از یکطرف می‌کوشد نشن دهد که انسان صرفأ سویه نیست و چیزی بیش از انديشته است و از طرف دیگر تنها می‌کند تا نشن دهد که شیء یا واقعیت هم چیزی بیش از ایزه است. (بهمل، 1381، 46)

به‌یان دیگر، می‌توان گفت تقابل آدمی به انديشته و تقابل شیء به موضوع انديشته، بر نوعی مغالطة «که و وجه» مبتئ است. زیرا اندیشیدن یکی از حالات آدمی است و علاوه بر آن،
آدمی انواع دیگری از احوال و ساخت های دیگری هم دارد و واقعیت هم صرفاً در موضوع "اندیشه بودن" خلاصه نمی شود و غیر از این ویژگی، انواع دیگری از اوصاف و احوال هم دارد. تقلیل دادن یک موجود به یک ویژگی آن، نوعی مغالطه در بین آن موجود است. هاپیدگر به این معنی توجه دارد و می کوشد از اینجا مستهل را به نحوی مطرح کند که از این اشکالات مباز را تعریف کند.

در - عالم - بودن

به عقیده هاپیدگر قوام هستی انسان، به هستی در جهان بودن اوسنت و این امری اگرستاسیال است. از میان موجودات جهان، تنها انسان است که به واسطه آگاهی خویش، می توانند جهان را لمس کنند. اما موجودات دیگر هر گونه که توانند به کمک بیگانه تدوین شوند و جهان و دیگری را لمس کنند.

وجود - آنچایی (انسان)، ابتدا علاقه مند است خود را به صورت وجود داشتنی تفسیر نماید. و نا بر هستی که خودش نیست، خویش را تفسیر کند. اما از "در داخل این جهان" خود را ملاقات می کند. (هایدگر، 1391، بخش اول، 49)

بنابراین انسان یک هستی داخلی است، به نحوی که می توانند سرنوشت خود را مرتبط با هستی موجوداتی پیشنهاد که داخل دنبال خود ملاقات می کنند.

یقیناً ما هرگز کل موجودات را آگاهی که در نفس اولار خود باید باشد، مطلق درک نمی کنیم. اما این نیز همانند قطعی است که ما خود را همانند فرودهاد در میان موجودات می پاییم که به نحوی خود را به صورت یک کل آشکار می کنند. (هایدگر، 1385، 170)
لذا اگر موجودی یا جهان و دنیای جهان، «به‌جای» وابسته به انسان با اشیاء جهان در ارتباط است و در جهان، «به‌جای» انسان در حضور دارند. بنابراین، « بویون جهان با جهان» برای انسان امری همیشهی است و او هرگز از آن فارق نمی‌شود.

آنچه عالم را معنی می‌بخشدند، خود داژین است. موانع غلی عالم و آنچه عالم را

یعنی عالم ظاهر می‌بخشدند خود داژین است. بعثت دیگر، هماهنگی که داژین

دانتا معنی «در عالم بودن» عالم نیز دانتا معنی «برای داژین بودن» عالم بدون

داژین تنه مجموعه‌ای پراکنده از اشیاء و موجودات جدا افتاده است و آنچه عالم

را معنی می‌بخشدند و متحصل می‌سازند خود داژین و گشودن پیشین وی بر عالم

است. (Sheehan, 2005, 202)

هایدگر برای رفع ثروت سوزه و ایزه رهیافت‌های دیماری درباره انسان در پیش می‌گیرد. این

رهیافت می‌شود بر استحکام انسان با وجود وجود؛ انسان نسبت خاصی با وجود دارد که هیچ

موجود دیگر یا آن را دارا نیست. (G %, %)، این نسبت خاص آدمی با

وجود، بنیان همان اصل علم‌دنداری با در عالم بودن است. هایدگر از به کاربردن توصیفات

پیشین فلسفه‌ای درباره انسان بر یک می‌کند. نحوه‌های سنتی سخنگویانه از آدمی و به کاربردن

مفهوم و اصطلاحاتی که، فاعل آگاه، فاعل شناسا می‌شوند و غیره در کتاب وجود و رمزان

هایدگر به کلی غایبند، او به‌چنین همه آن تعیین، اصطلاح داژین را به کار می‌برد که در

ترجمه تحت لفظی به معناً آن‌جا-بودن است. این تغییر در اصطلاح تیسا به‌جای در

بینش، نحوه دریافت و نمایان تغییر در نبوغ تفکر است.

هایدگر با جهان بهگونه‌ای در گام‌های بی‌پایان روبرو می‌شود و آن را همچون زمینه نهایی

زندگی انسان می‌فهمد. جهان در این‌درنده هرگونه فعالیت انسانی است و دانش

علی‌الله فقط یکی از این‌هاست. از این‌رو هایدگر این تکه را پیش می‌کشد که به‌چای
ضرور و عادلانی، دفاع مقدس

۱۳۷

هر تعریف در نهایت یع فاکیا به جهان، در گام نخست جهان را با دازایین یکی
پیدا می‌کند. اگر دازایین یکی به‌نگرش هایدگری «همیشه شناس» محصول شود، پس
نیم‌تواند به‌گونه‌ای ماهوی از جهان جدا باشد. (احمده، ۱۳۹۰، ص۲۸۶)

هایدگر برخلاف فیلسوفان پیشین که از راه استناد عالم واقع را اثبات کردند، از
همان ابتدا وجود آدمی را، وجودی در عالم واقعت می‌داند. به‌عبارت دیگر، آدمی پیش از
این‌که اندیشه کند، خود را در جهان و در میان موجودات می‌باید. هایدگر می‌گوید:
سرود تاریکی در در این‌که فعال شناسایی با عالم، اولین بار از طریق آگاهی و دانسته حاصل نمی
شد و حتی نمی‌توان گفت ارتباط با عالم از طریق تأثیر عالم بر فعال شناسایی به‌وجود می‌آید.
آگاهی حاصلی از دازایین است که نحوه وجودش، مبنی بر در- عالم- بودن است.

\[ G% , Q \]

بنابراین همستی بر اندازه‌ی تقدیم دارد و آدمی از مسره‌ی همستی به‌اندازه‌ی می‌رسد.

هایدگر به‌معنای متداول و مرسوم یک علم شناسی یکی پرود. اما به‌معنای چنین
وظیفه‌ای را رضایت داده که اندازه‌ی این علم از آگاهی است که دازایین فعال اندیشه‌ند
های است که تا اندازه‌ای باید «بیرون رود» و وجودش را با جهانی از آشیا مرتبط
کند. (مک کواری، ۱۳۷۶، ص۲۸۶)

بنابراین هایدگر آدمی را از عالم وجود بیرون نمی‌نهد و یو را در عالم ذهن محصور نمی
کند، تا بعد مجبور باشد راه ارتباطی با واقع برای یو بجوید. بلکه یو از ابتدا آدمی را مرتبط با
وجود و در متن موجودات می‌بیند و این همستی در عالم با در عالم بودن، وی‌گری‌بی‌باید و وجود
آدمی است؛ بنحوی که می‌توان گفت در- عالم- بودن، مقوم همستی انسان است و‌نه یکی از
اوصاف عارضی بر وجود انسان.
۱۳۸ «ثنایی‌یی علی‌اله۷ یوپر شاقینی علیه در برادران باشان ۱۳۸۴

بنیان رابطه معرفی‌بخش انسان با عالم در همین انسان پیشین آدمی با وجود و فهم و

ادراک پیشین وی از سرشت و وجود موجودات است (۱۸۶۵، Heidegger).

ولی سوالی که مطرح می‌شود این است که معناي این در عالم بهودن چیست و چه

تفاوتی با نحوه وجود موجودات دیگر دارد؟

حضور یا اتکاف

به نظر هایدگر انسان بعثی حضور، انسان در هر حالت وصورت واقعی وجود دارد و چیزی
نیست جز حضور محض. این ساختار هستی از لحاظ ووجود‌شناسی غیرقابل دسترسی است، اما
از لحاظ موجود‌شناسی به عنوان رابط‌های میان یک موجود بعثی چهان با یک موجود دیگر،
بعضی انسان، تلقی می‌شود. شناخت برجای انسان حاصل می‌شود به برجای چهان; یعنی شناخت
نحوه‌ای از هستی انسان به عنوان وجود در جهان است. شناخت بوسیله تعامل فاعل شناخت از
جهان به‌دست می‌آید، با این تفاوت که انسان هنگام شناخت و تعامل، از درون خود خارج
نمی‌گردد. نقش شناخت برجای انسان، بی‌دی نیست طعم است. به‌ین صورت که بوسیله شناخت،
موقعیت‌تازه‌ای از هستی نسبت به جهان برجای انسان حاصل می‌شود و این امکان انسانی به
به‌صورت مستقیم گسترش می‌پیماید و غابت می‌گردد و تحت صورت معمول برجای انسان نقش
تعبیه گونه‌ای را به‌عبده می‌گذرد. بنابراین انسان در داخل جهان قرار دارد و شناخت برجای او
یک امر درونی است و چون انسان موجود در جهان است که به جهان شناخت پیدا می‌کند،
پس جهان می‌تواند برجای انسان، یک خصوصیت وجود‌شناسه‌ای شود.

ما در کل تاریخ متفاوت‌تر در تفسیر رابط‌های انسان با عالم، به اشتیاق به‌گذر دچار
شدیم که آن استفاده از مقولات برخوردها، عالم اعیان، برای فهم و تبیین ساختار
وجودی انسان می‌باشد. براساس این تبیین، انسان جوهری در گزار سایر جوهر
است. جوهری که نه‌آ در صفت ذاتی خود، یعنی همان اندیشه و تفکر، از دیگر
موجودات متفاوت است. از نظر هایاگر دلیل این امر همانا استفاده نادرست از
الگوی سنتی «سوژه- آیه» در تعبیر رابطه انسان با عالم است. (Lafont, 2005, 226)

موجود بودن در عالم واقع، اختصاصی به انسان ندارد. هر چیزی که جزئی از جهان واقعیت
است، منصف به این ویژگی است. اگر از این وجه اشتراک موجودات یکتا نامیم، می‌توانیم
موجودات را به دو دسته متفاوت تقسیم کنیم:

یک دسته موجوداتی که دارای هیچ گونه نسبتی با خودشان نیستند و نسبت به
خویش هیچ گونه نگرش، وضع یا حالتی ندارند، و نمی‌توانند داشته باشند؛ مثل
سنگ، درخت، صندلی یا همه موجودات غیر از انسان که فقط هستند. (بیمل، 1381)

این مجاز از هستی، میان همه موجودات غیر از انسان مشترک است و ویژگی است که میان
آنها مشابهت خاصی را پدید می‌آورد. ولی انسان ویژگی خاصی دارد که از همه
موجودات دیگر متفاوت می‌کند. انسان نسبت خاصی با وجود دارد. نسبتی که موجود می‌شود
وی دارای وضع، حالت یا نگرش خاصی باشد و این نسبت با خویش و سایر موجودات را می‌
تواند گسترش دهد. (همان، 1383)

این نحوه خاص وجود انسان که هستی در یا بودن با است، موجود گشودگی وی بر
موجودات می‌شود و بین آگاهی و مستندیت و آزادی و انتخاب وی در همه نحوه «سودن»
نهفته است. به عبارت دیگر:

انسان به دلیل طریق خاصی که با جهان نسبت می‌باید، یعنی «هستی در» یا
«پایشدن» اش است که «وجود دارد» و از باشنده‌گان که صرفه بر منزله اجزاء جهان
در-جهان» اند متمایز است. انسان با به‌طور دقیقتر «دازاین»، «هستی»- در-
160 «به‌نواحی»، جهان است. اما «به‌نواحی-در» یا جنان است که در جهان این‌گونه ایندیک‌ها را دارد. لیکا به‌نواحی این‌گونه ایندیک‌ها را گذشته‌گذاری‌ها به روز جهان و نوعی تعادل از جهان دارد. (مک کوآری، ۱۳۷۶، ۶۹–۷۰)

این اکتشاف جهان بر آدمی و حضور داشتن موجودات برای وی و نسبت خاص وی با جهان پرمیانی سبب می‌شود که آدمی دارای جهان باشد و این عالم‌داری انسان عین هستی اوست.

خود و عالم در یک هستی واحد به یک‌دیگر واپس‌مانده: به‌نواحی در دانش خود و عالم و دو موجود همانند ما درک و مدترک نشستند. لیکا خود و عالم، تعین و تشخیص اصلی خود دانستند در وحدت ماندگار در عالم بودن.

(Heidegger, 1982, 297)

این عالم‌داری بر‌ه و بیدگلی درگیری مقدم است و تفکر آدمی فرع بر این و پژوهی عالم‌داری است; به‌نواحی که می‌توان گفت اندیشه آدمی در جهان وی یک‌پدید می‌آید و بر جهان او اثر می‌گذارد و ظهور و سقوط آن در عالم وی تحقق می‌پایند.

عالم‌داری و شخص بودن

گرچه می‌توان گفت نسبت خاص آدمی و پژوهشگری وجود بر وی، عالم‌داری انسان را یک‌پدید می‌آورد و از این لحاظ آدمیان از موجودات دیگر تماشا دارند، ولی تماشا‌فراز آدمی نیز مستقل‌تر است و در فلسفه‌های وجودی است؛ به‌نواحی که می‌توان گفت هدف اساسی فلسفه‌های وجود، شناخت فرد است. برخلاف فلسفه‌های دیگر که با در جستجوی اوصاف عموم هستی بودند و با بر جزء خاصی از وجود تکه‌می‌کردند و با در جستجوی شناخت انواع موجودات
_Outlines and Problems of Philosophy_


اگر عالمداری انسان که در عالم یا همان چیزهایی است که در عالم یا دیگر اشخاص مقصوده‌اند، این شناسایی ممکن است، داشتن شخصیت و دسترسی به خود باشد یا علم حاصل از مواجهت با اشخاص دیگر. شاید به معناشی خودشناسی و بتوان در این آن در جای اتفاق دانست که در هر جای دیگر یافته نشود. زیرا در این مورد آگاهی بی‌واسطه و شهودی است. (همان، 123)

البته عالم من در هر‌واحدها او بنیان آغاز می‌شود که چهارم در عالم بودن من است و فقط به واسطه وجودخوشناسی در صورتی جسمانی است که من می‌توانم در عالم باشم. من به واسطه بدنه، ایشی و اشخاص مشکل دهند فقط عالم را درک می‌کنم و من به واسطه بدنم قادر به انجام دادن فعل در آن‌ها هستم و متقابل آنها نیز قادر به انجام عمل در من هستند. (همان، 89)

بنابراین می‌توان گفت واقع مفرط ظهور عالم آدمی است و این راه‌هایی که در عالم قرار گرفت که بنگست بدست جزئی مقدام عالم آدمی است و عالمداری آدمی یا این بدن توأم آن است. این عالم آدمی یا این بدن آغاز می‌شود، ویل ویژگی وجود آدمی به نحوی است که عالم وی در آن مصور نمی‌شود و را آدمی می‌تواند مرزهای عالم خود را به اندازه مختلف گسترش دهد.

**مهمت و محور شناخت**

یکی از مهم‌ترین مقولاتی که در باب انسان مطرح می‌شود، علم انسان به عالم است و روشن شدن، این مسئله که این علم در زمره گدای دسته‌ای از علوم واقع می‌شود. فلسفه علم اسلامی و از جمله آنها این مسئله یکی از مقدمات که علم یا ادراک در دو حالت حاصل می‌گردد: یکی با حصول
ج ۱۴۲ "جامعه علمی" که صادق شکری معرفی کرده و به‌شمارند، تصور شده که بی‌چنین علمی، حصولی می‌گویند و دیگر با حصول خود شیء برای عالم که بی‌آن علم حضوری می‌گویند. با توجه به عبارت فوق مشخص می‌گردد که تحقیق علم، چه حصول باشد و چه حضوری، نیازمند حصول یا حضور حثیتی نزد عالم می‌باشد.

علم نوعی حصول موجودی برای موجودی است. این سینا علم را به مثال حثیت می‌آورد.

شیء ند مدرک تعریف و آن‌گاه آن را به دو قسم مثال حثیتی شیء و مثال مثل حثیت شیء تقسیم کرده است. (این سینا، ۱۴۰۰، ق. ۸۰۳، طوری، ۱۳۷۵، ج. ۲، ص. ۳۷۵)

با توجه به تعریفی که از علم حضوری آرایه شده‌است، در علم حضوری، مسئله انتباق علم بر معلوم اصل طرح نیست؛ چراکه انتباق در جایی مطرح می‌شود که ما با دو امر جداگانه سروکار داشته باشیم، در حالی که علم و معلوم ما در علم حضوری یک حثیت واحد است. اما در علم حصولی قضیه چنین نیست؛ بنی واقعیت علم از واقعیت معلوم یکداست و می‌توان آنها را بر یکدیگر منطبق ساخت. به بانی دیگر می‌توان گفت نفس در علم حصولی با صورت ماهیت با مفهوم یک امر خارجی در ارتباط است، نه با حثیت آن چنین که در خارج موجود است؛ هر چند که بیان و اصل هر علم حصولی نیز به علم حضوری بر می‌گردد. چنان‌که ملاصدرا می‌گوید حضوری در علم حصولی نیز آن‌ها به دوست و اصل معلوم ما قرار می‌گیرد، نزد نفس حاضر است و علم به آن از جنس علم حضوری است و علم حثیتی همان علم حضوری است.

فالحیت حضوری هوازه‌هایی از علم، بل علم در حفیقیه نیست البت. (ملاصدرا، ۱۳۸۱، ج. ۱، ص. ۱۳۵)
با نوجه به بررسی تمام ملاک‌ها وی از برای تحقق علم حضوری ذکر شد، می‌توان چنین استناد کرد که همه آن‌ها به نوعی اتحاد و وحدت بازی می‌گردد؛ به‌شخصی که هر چا که نوعی وحدت با اتحاد برجار باشد، علم حضوری نزد آن‌جا محقق است. به همین جهت این بسیاری از فلسفه‌ای از جمله ملاصرا، علم حضوری را مساوی با وحدت و وجود می‌دانند؛ چرا که وحدت نیز حقیقی را وجود ندارد و وجود بعنی وحدت و وحدت نیز بعنی وجود.

تعیین ملاصرا از وحدت و وجود، اتحاد عاقل و معقول است. بدین صورت که وقتی صورتی ذهنی برای نفس حاصل می‌شود، در حقیقت آنچه واقع می‌شود این است که نفس حرکت می‌کند و حکم یک آبینه را برای خودش ایفا می‌کند. لذا حصول صورتی ذهنی برای نفس، حصول نفس برای خودش می‌باشد و بدین مطالعات نفس با علت اتحادی که با صورتی ذهنی شارد و آنها علم حضوری دارد. از نظر ملاصرا بین صور ذهنی و نفس اتحاد نیست.

درحقیقت، نفس در سایه حرکت جهوری، سوژه و وجودی می‌باشد. (همو، ۱۳۴۰، ۱۴۶)

منشأون در تحلیل مسئله شناخت، حل حیرت ذهن و عین را مهیت می‌دانند و برای حفظ واقع‌نمایی شناخت معتقدند تفاوت میان وجود عینی با وجود ذهنی در وجود است. ولی وجه اشرافی قدرت در خارج و شیء در ذهن، در ماهیت آباهست؛ برای مثال، انسان در خارج و انسان در ذهن، در ماهیت یکی هستند، ولی در وجود متفاوتند. لازم این تفکرکن، جزئی نمی‌باشد. در انفصال خارج از ذهن و عدم ارتباط در هستی آنها به‌عنوان می‌توان گفت این فرض که با اصلت ماهیت می‌توان گفت اصل آن را اصلت وجود، مشابه است که نوعی ذهن‌گرایی و اصلت ذهن را بر اساس فلسفی تحلیل می‌کند که اگر ما فقط به ماهیت اشاره خارجی دسترسی داریم، با اینکه برای حیثیت وجود آنها از ما غایب است و ما در غیب اشیای جهان خارج زندگی می‌کنیم.

اگر نوچه داشته باشیم که ما به مفهومی با تصویری از ماهیت خارجی نابل می‌شویم، آنگاه معلوم می‌شود که ما به تصویری از جهان نابل می‌گردد و هر گز ارتباط مستقیم وجودی با
جهان خارج نداریم. لازم‌اً این مبانی حیاتی و محصول کردن
انسان در مجموع‌های از تصویر و تصاویر. اگر انسان به تصویر و تصاویری از جهان ناپای می‌شود، پس ارتباط و وجود مستقیم با جهان ندارد و این جهیزه نیست جز انگکه بگویم انسان در
خود محدود و محصور است و راهی به جهان خارج ندارد.

العلم ليس امرًا سلبيًا كالتجرب عن الماده ولا اضافيًا بل وجدًا، ولا كل وجود بل
وجودًا بالفعل ولا بالقوة ولا كل موجود بالفعل بل وجدًا خالصًا غيرمشو بالعدم،
و يقدر خلوصه من شواع العلم يكون شده كونه علمًا (هاب: 1981، ج. 3، ص 279).

اگر ما در خود محصوریم و جهان چیزی جز تصاویر و تصاویر ما نیست، در این
صورت به مسائل واقع نمایی ومصدق قابل توجه است و نه انسان می‌تواند جهانی جز مفاهیم
دهی خود داشته باشد. لازم‌اً این کونه تحلیل از مسئله ساخته، ذهن گرایی افرادی و فقدان
جهانی انسان است. سهورودی به‌نحوی به این مسئله نظر داشته که علم حضوری را
بانی نظام فکری خود قرار دهد و کوشید نشان دهد به جهان به بدن خود، علم حضوری
دارم و علم حضوری ما به خود نوعی حضور عندالنفس است که با اشراق حاصل می‌شود.

اگر ادراک بدن و قوا، به‌وسیله یک صورت کلی بود، لازم‌اً این بود که تصرف
نیز در یک بدن کلی باشد. در حالی که ما در بدن ویژه خودمان که یک بدن
شخصی است تصرف می‌کنیم. این ادراک بدن جنی و در نتیجه به علم
حضوری خواهد بود. (سهورودی: 1375، ج. 1، ص 484-485).

ملاصدا در اداه ادراک سهورودی، با ابداع مسئله اصلاح وجود و به کار گرفتن تشکیک
وجود، توانته به تفسیر دقیق‌تری از مسئله رابطه انسان و جهان بررسی و به‌ناحیه‌ی رابطه انسان و
جهان را رابطه‌ای حضوری دانست؛ تا حذف که مبدا قرار دادن حضوری، به‌نها مسئله صدق را
تفسیر می‌کند، بلکه آدمی را از فقدان عالم‌داری و انفصال از جهان و محصور شدن در ذهن.
 они وفلاصراواهولخبر

145

آزاد می سازد و معنا کردن حیات انسانی، جز با تفسیر صحیح از معنای صدق و حقیقت و عالم

داشتند وی امکان ندارد. گرچه ملاصدرا در قالب اصطلاحات و واژگان های گیر سخن نگفتند، ولی اگر به محتوای نظرات وی توجه کنیم، می‌بینیم درست به مشکلی توجه کرده که هاین‌گر

بی‌پایه، آن را مشکل بی‌پایه یافته است.

فإن الیهها نفسها خیال الوجود و عکسه الذي يظهر منه في المدارك العقلية و

الحسية. (ملاصراوا، 1981، ج. 1، 198)

این عبارت ملاصدرا در تفسیر معنای ماهیت که ناشی از افکار مشایخان است، نشان می‌دهد

که درک حصول ما از وجود، چنین جز مفاهیم ذهنی نیست و این عبارت ناظر به علم

حضوری انسان به جهان خارج نیست. زیرا وی به صرایح اعلام می‌کند، که حقیقت وجود را

با مفاهیم ذهنی نمی‌توان شناخت و اگر از منظر ذهن و مفاهیم به جهان خارج نظر کنیم، فهمه

وجود ظاهره‌تر مفاهیم است، ولی که وجود در غایت خنا و ابهام است، بنابراین خود

ملاصدرا اذعان دارد که فهمه وجود و علم به مفاهیم وجود، هر گزئی نمی‌تواند تأمین کند از علم

به مصداق وجود باشد و مصداق وجود را باهم از راه علم حضوری شناخت.

اثری الوجود اجی الابشائنا حضوروا و كشفا و ماهیة اخفاها نصورة ا و اكانتها. (همو، 1363)

علم حضوری انسان

تحليل ملاصدرا از نفس به عنوان هستی مجردی که از عالم جسم ناشی شده است، سبب می

شود که وی نفس و بدن را حقیقت و احدی بداند که دارای وجود مشکل است. وجود

تشکیکی نفس، از بدن شروع می‌شود و از عالم حس، خیال و عقل عبور می‌کند به‌مننهای

از وجود می‌رسد که تجرد تام دارد و هیچ گونه نیاز به جسم ندارد. بنظر وی نفس آدمی در

ذات خود، به ماده نیاز ندارد، ولی در فعل خود به ماده محتاج است. این تحلیل از نفس نشان
می‌دهد که میان ذات نفس و فعل آن، نوعی اختلاف بنیادی است و این اختلاف جز با مسئله تشکیل در وجود، قابل تفسیر نیست.

همای آن نفس و البدن متحدان در جوهری مخالفان بالقوه و الفعل و النفس و الکمال. نفس‌النافذانة الاسمیة عند الشیخ و أصحابه جوهر مفارق الذات و الوجود عن الاجناس و لانعلله مثبک التدیر و التصرف و التحقیق أن جوهر النفس. و ان كان موجودًا بوجود واحد، لكن وحدتی ضرب آخر من الوحدة. فهي نشأتها منفصله عنه، فهي في و لا فيه بمثاب مراثها في الوجود الجمیعی. (همو.۱۳۵۲، ۱۳۸۲: همو. ۱۳۸۲، ج.۱، ج.۱۱۰۶) 

ملاصدرا علم نفس به خود، علم حضوری می‌دانند که این علم عین وجود نفس است.

بنابراین نفس به عنوان هویت بنیادی انسان، همراه در نزد خود حاضر است و به عبارتی می‌توان گفت نفس عین حضور است. عین الحضور بهدن انسان سبب میشود که در قلمرو نفس وجود و علم عین هم باشد و این وحدت وجود و علم سبب می‌شود که آدمی به نحو وجود، مصداقی از همی را به علم حضوری بیاند. این دریافت حضوری وجود سبب می‌شود که اختلاف ذهن و عین که معکس اصلی در مسئله شناخت در نگاه مثنائی بود، رفع شود. بنابراین به اعتقاد ملاصدرا، هستی آدمی نیا به اصالت وجود و وحدت سننی وجود، موجودی است که در اتصال با بدن و موجودات دیگر تحقیق دارد و نفس این ارتباط را به نحو علم حضوری درک می‌کند.

علم حضوری به بدن

چنان‌که دیدن نفس که عین علم حضوری به خود است، به مراتب وجود خود نیز علم حضوری دارد. بنابراین نفس به مراتب خیال، عقل و حس علم حضوری دارد و آخرین درجه
علم حضوري، علم نفس به بدن است؛ يعني نفس همازه به بدن علوم حضوري دارد و در نتیجتاً علم حضوري است که احاطه كامل بر بدن دارد و بدن را تدبير می کند.

النس انسانی نیز وحدة جمعیة فهي بذاتها قوة عاطفیة و محکمة و حساسیة و غذاییة و منعیة و محکمة و طبیعیة ساریة فی الجسم. (همار،ال-Year،الصف،(55).

بدن به عنوان موجودي كه در عالم اعضا تحقیق دارد، دراري هما اوصاف اعضا است؛ يعني همانند اعضا ديگر، بذل، جو، مکان، زمان و حركت دارد. بنابراین نفس به علم حضوری، اوصاف جسم را می یابد و این نکته ای است که نشان می دهد گستردگی در ابعاد و گستردگی در زمان، با مرتبه حسی زمانی نفس همرا است. به عبارت دیگر، نفس در مرتبه بدن، علت مکان کنند و زمان کنند است و اگر به قاعده دیگری که ملاحظا در منظور وجود مطرح کرده است نظر کنیم، ارتباط نفس با مکان و زمان جلو می تازهای می یابد.

به نظر وی وجود عین تشخیص و فردیت است و هر طرف از نفس که با فرد خاصی از جسم ارتباط دارد، در اصل با زمان خاص و مکان خاص نیز تلازم دارد؛ به گونه ای که می توان گفت نفس در علم حضوری خود به بدن، همیشه بدن را در مکان و زمان خاصی می یابد و اگر وجه انفعالی نفس از بدن و وجه مثبت نفس در بدن را لحاظ کنیم، نفس همرا در حال تأثیر و تاثیر از بدن و اعضا مستقل به بدن است و به بیان دیگر، حضور در زمان و مکان خاصی اثر می یابد و در آن اثر جلوگیری و تدبير نفس نسبت به بدن، تدبيری ناظر به مکان و زمان خاصی است. پس می توان گفت نفس در مرتبه جسم، با آن وحدت دارد؛ بنحوی که وجود خود را در آن مرتبه عین زمان و مکان می یابد.

در مکتب ملاحظا در ذات انسان همه قواه زمینی و آثار گناهی و جاوری گردیده و این نخستین درجه از درجات انسانی است که تمام افراد بشر در آن مشترکند. انسان در زمنگی دنیوی خود مراتبی را در مرحله جنبی، نامی بالا یافت.
عالم داشتن انسان در نظام صدرايی

در فلسفه صدرايی نفس متحد با بدن است.

ان النفس من حيث هي نفس هي عبئنها صورة نوعية للبدن الذي هو مما هو بدن

ماده نفس (ملاصدرا ، 1981 ، ج. 8 ، 228-224)

بدن و نفس همواره در حرکت جوهری است و مكان و زمان از اوساف جدایی ناپذیر بدن

می باشد و از طرف دیگر بدن به اضداد جسم بودن خود بالطبع در حال تأثیر و تأثر با اجسام

پیرامونی خود است. حال اگر علم حضوری نفس به بدن و لاحاظ کنیم خواهیم دید که نفس

به محیط پیرامونی خود نیز علم حضوری خواهد داشت. این نکته است که گرچه دیگران

چندان به آن توجه نکرده اند ولی لازمه بانی نظام صدرايی است. پس می توان گفت تعريف

ملاصدرا از نفس به عنوان جوهر مجردی که مدبر بدن است مستلزم این است که نفس همواره

به بدن خود علم حضوری داشته باشد. این بدانند که این یعنی علم حضوری بدن

خصی چیزی نیست جز توجه مستمر نفس به محیط پیرامونی بدن. لذا عالم داشتن نفس

معنایی جز این ندارد.

التبه تبدیل ارادي بدن را نابعی با تبدیل بالطبع نفس نسبت به بدن است. ابتدای میتی

بیشتر بر علم حصولی نفس به بدن و محیط پیرامونی است. ولی تبدیل ذاتی نفس که بدون

آگاهی حصولی و اراده نیز اعمال می شود، عین وجود نفس است و این گونه از تبدیل است که

عين نفس بودن نفس است. بنابراین می توان گفت پیدايش نفس، پیدايش در جسم خاص،

مکان و زمان خاص است و استمرار وجود نفس همواره در جسم خاص و زمان و مكان خاص

تحقیق دارد و این معنای "متعمن و متزم بودن نفس" است. به این ترتیب نفس هویتی مکان قرار

خواهد گرفت.
مواردی او به لزوم بی‌شرط قدردانی و احترام گزینی است که در فلسفه هایدگر به تفصیل آمده است؛ گرچه ملاصدرا

با اعمال به آن پرداخته است.

ملاصدرا یوستوپه بر لزوم فرق نهادن بین دو معنی از وجود یعنی «وجود» -که معقول ثانی فلسفی است- و «حقیقت غیر و خارجی و وجود» -که قابل درک با علم حضوری است- تأکید دارد. او با گنگ از «وجود» به «وجود»، به‌جا

تفاوت میان شیء متحرک و شیء نامتحرک که بر هر دو «وجود» اطلاق می‌شود، تنها بین مراتب تشکیکی «حقیقت وجود» را مطرح می‌کند. از نظر او «حقیقت وجود» دارای دو مقوله است: یکی مربوط به وجود مادی و دیگری مربوط به وجود سیاسی که «زمان»، «حقیقت وجود سیاسی» و لازم لایه‌ای‌که آن است.

(آکریمان، ۱۳۷۸، ش۱۷، ۶) 

حضور و عالمداری در ملاصدرا و هایدگر

از آنچه تاکنون بیان شد می‌توان دریافت که هر دو فلسفه از محور قراردادن تصویر و تصدیق برای تحلیل مسئله شناخت عبور کرده‌اند و به‌جا نگه برده‌اند؛ به‌رغم طبیعت حضوری نفس با وجود و با موجودات توجه کرده‌اند و این اتصال حضوری نفس، عین نفس است و مادامی که نفس عین الحضور در نزد خویش ناشده، موجودات دیگر نزد وی حضور نخواهند داشت، بنابراین هر دو فلسفه حضور را مقدم بر حصول می‌دانند و عقل حضوری نفس به خود و به جهان پیرامونی را مقدم بر پیدایش ذهن و تصویر و تصادیقات می‌شمارند.

از منظر هر دو فلسفه، آدمی از آن لحاظ که انسان است، با موجود شدن خود، به خوشی و محیط پیرامونش، نوعی علم حضوری دارد و یا به بیان هایدگر: انسان به جهان گشوده است و این گشودگی عین وجود آدمی است. هر دو فلسفه با تحلیل وجود آدمی به عنوان وجودی که در مکان و زمان خاص یکدید می‌آید و استمرار دارد، به موجود بودن انسان در مبانی موجودات، توجه خاصی داشته‌اند؛ به‌نحوی که می‌توان گفت در مکان و زمان خاص بودن،
۱۵۰ "قضایه علمی نهایی را، هیچ چیزی که مورد آن گذاشته شده باشد، نمی‌توان خود آدمی است. هایدگر با تشخیص مسئله دانشگاه و عالمدار بودن انسان، این مسئله را به تفصیل بیان کرده است، برخلاف ملاصدرا که با چالش‌ها و تا حدی میهمن به مسئله عالم داشتن انسان پرداخته است.

بنابرین هر دو فیلسوف مسئله شناخت و وجود را مرتبط با هم تفسیر کرده‌اند؛ به نگاهی که می‌توان گفت ابتکارات آنها در حوزه شناخت، کاملاً با ابتکارات انسان در حوزه وجود هماهنگ است. هرچند هایدگر میان این دو حوزه تفاوتی قائل نمی‌شود و در قالب اصطلاحات فلسفه‌ای ماقل خود طرح مسئله تکنیک و اساساً از ابتدا تقابل ذهن و عین را تقابلی نادرست دانسته است و آدمی را موجودی در جهان نتیجه کرده است، نه ذهنی در برابر عین. این نگاه هایدگر با اصل اصلی وجود وحدت انسانی، وجود در فلسفه صدرایی، فیزیکی پیاده‌داری دارد.
نتایج مقاله

ملاصدرا و هاپاردگر هر دو برای ابتکارات فلسفی خود، ابتدا از نقد تقابل ذهن و عين شروع می کنند و می کوشند با گذار از این تقابل و رسیدن به اصل وحدت انسان با جهان و علم حضوری آدمی به خود و جهان، مشکلت شناخت را ارسال مان دهند و در پرتو این منظر خاص از مسئله شناسایی، به تحلیل عالم وجود پردازند. بنابراین آنها گفت این تالید وجود و تشکیک صدراپی و علم حضوری وی، یکی از مشکلات وجود و اتفاقات وجود و موجود و عالمی و جهانی آنها گشوده گذشته به وجود از طرف دیگر، نشانگر مشابهات زیادی میان تفکرات این دو اندیشمند است.

هر دو فلسفه با نقد شناسایی و همچنین فلسفه را با تقدم ذهن و عین، فلسفه را تجربه نکرده و به منظور تحلیل کند و به مثلکات آدمی پاسخی در خور دهد. خواص ویلیسیوان بسته با تقابل ذهن و عین، اصل یا به ذهن معنی داده و همین تقابل ذهن و عین، فلسفه را دچار نوعی نتوان کرد به بنهوی که دیگر مفاهیم جای یابدها را گرفته بود و این خطای یکدیگر در شناخت واقعیت‌ها بود. اما ملاصدرا با بیان ارتباط مستقیم نفس با واقعیت ها معتقد هستند که بدین‌گونه نیاز انسان حاضر مستقیم است. بنابراین اصل یا به حضور می‌داد، بعضی حضور را جای مفهوم قرار داد و معتقد به وجود انسان به جای تعریف اشیاء و حد فاصل دان به این نظر دان که آنها باید به یکدیگر نسبت پیدا کرد. ملاصدرا با بیان به فلسفه از تعریف و مفاهیم انسانی و انتزاع خارج شود و به روایت برو تکشاف و حضور تبدیل گیرد. هاپاردگر نیز معقید بود وجود حاضر با انسان، همین‌طور در سیر تعالی به سمت جهان است و با آنچه به‌سوی آن در تعالی است به‌عنوان جهان متحد می‌گیرد و بدین دلیل، نظرات متعدد در فلسفه متعارف درباره واقعیت عالم خارج، کاربرد خود را دست می‌دهد. در مورد این نگرش‌ها از جهان، به همان شکل که حقيقة‌های ندارند، به جهان بنا می‌شود.
کتابشناسی

ابن Sala (1370). بهمن نصیر النصقم: انتشارات بیدار.

احمدی، پایک (1390). هایدگر و پرسش بیانی، تهران: نشر مرکز.

اکبریان، رضا (1378). تاریخ علوم و مبانی نظام فلسفی صدرالملأهین، تهران: صدا، ش 17.

بیملا، والتر (1381). بروسی روشکارانه آندرش های مارتن هایدگر، ترجمه بیژن عبداللهی، تهران: انتشارات سروش.

خانمی، محمود (1384). چهار تن و اندیشیه هایدگر، تهران: نشر مؤسسه فرهنگی دانش و اندیشه.

معاصر.

سهروردی، شهاب الدین (1375). مجموعه مصطلحات، ج 1، تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.

شیرازی، نصرالدین (1375). شرح الانتهای در انتهای، ج 2، قم: انتشارات باغه.

مک کواری، جان (1376). هایدگر، تهران: نشر گرذش.


همو، (1362). شرح و توضیحات صدرالملأهین بر ابیات شفاهی، ج 1، تهران: نبی‌نما حکمت اسلامی.

وارونی، (1366). شوهد اسلامی، تصحیح مقدمه ای و تعلیق سید جلال الدین اشترخانی، تهران: مرکز نشر.

هیلی قطاری، (1381). مجموعه رساله باله، قم: مکتبه مصطفوی.

همو، (1382). مجموعه رساله فلسفی صدرالملأهین، تهران: انتشارات حکمت.
ضروره غواهان موسیقی در امام‌محمد باقر

همو. (۱۳۶۳) مفاتیح الفب، تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.

همو. (۱۳۶۴) الثواب، تهران: کتابخانه طهران.

ناجی اسماعیلی، حامد. (۱۳۷۵) مقدمه به مجموعه رسالات فلسه‌ای صدر المتالهین، تهران: انتشارات حکمت.

وال، زان. (۱۳۸۰) بحث درباره اصولیتی، ترجمه پیش‌های مهدوی و همکاران، تهران: انتشارات خوارزمی.

هایدگر، مارتین. (۱۳۸۱) شعر سیاه و سیاهی، ترجمه عباس منوجهری، تهران: انتشارات ملی.

همو. (۱۳۸۲) سنگ‌های فلسفی، ترجمه پرویز جهانسلی، تهران: نشر هرمس.

همو. (۱۳۸۵) منافعیت می‌نی، ترجمه سیاووش جمادی، تهران: انتشارات فلسفه.

همو. (۱۳۹۱) وجود و زمان، ترجمه محمود نوئلی، تبریز: انتشارات دانشگاه تبریز.

G % 3 , # H 1 C = % E ) * - - H ' # , % 1 3 + % : / + / > % + = .1 -- % , # 1 8 - 6 G 2 , % , % . % + = .1 -- % . % $ 2 , / - , - G , % H6 , % G % 1 G+ , / $ C 12% % 3 ) 6 / BF2 % ' , 4/ / @ @ # , # , + .% , G % 5 46 ) .'