

بررسی و تحلیل مفهوم «حقیقت» در اندیشه

ملاصدرا و هیدگر

دکتر محمد بیدهدی

استادیار گروه الهیات دانشگاه اصفهان

بتعبیر دیگر در این نگاه «حقیقت» بمعنای رایج، مرتبه‌ای از «حقیقت» و نه همه آن، قلمداد گردیده که از آن به «صدق» یا «حقیقت منطقی» نیز یاد شده است.

چکیده

تلقی رایج و سنتی از حقیقت اینست که حقیقت را توافقی (= مطابقت) میان معنای ذهنی و امر واقع در عالم خارج دانسته‌اند؛ بگونه‌ای که معنای ذهنی (تصور یا تصدیق) از آن امر واقع حکایت می‌کند.

کلیدواژگان

حقیقت؛

حقیقة الحقائق؛

صدق؛

ناحقیقت؛

قضیه.

مقدمه

این معنای حقیقت از ارسطو آغاز شده و در فلسفه اسلامی نیز راه یافته و مورد قبول بسیاری از فیلسوفان قرار گرفته است.

«حقیقت» چیست و در کجا سکنی دارد؟ آیا «حقیقت» و صف قضیه است یا وصف خود اشیاء؟ آیا «حقیقت» در موضوع ساکن است یا در فاعل؟ یا در نسبت میان آنها و یا در جایی دیگر؟ نسبت وجود با حقیقت چیست و رابطه انسان با حقیقت کدام است؟

علاوه بر تلقی رایج از «حقیقت» نظرگاههای دیگری نیز از جمله نظریه سازگاری و تلقی پراگماتیستی نیز بعدها مطرح گردید که در تمام این موارد «حقیقت» وصف قضیه قلمداد شده است.

تلقی رایج و سنتی از «حقیقت»، اینست که حقیقت را توافقی (= مطابقت) میان معنای ذهنی و امر واقع در عالم خارج دانسته‌اند؛ بگونه‌ای که معنای ذهنی (تصور یا تصدیق) از آن امر واقع حکایت کند. بسیاری از فلاسفه از جمله ارسطو و فلاسفه و حکمای مسلمان از اتباع ارسطو، به این معنای از «حقیقت» تصریح نموده‌اند.

نگارنده در این مقاله، ضمن تبیین نظرگاه ملاصدرا و هیدگر درباره مفهوم «حقیقت» توضیح می‌دهد که چگونه این دو فیلسوف معنای ارسطویی «حقیقت» را ناکافی تلقی نموده و به معنای مورد نظر یونانیان قبل از ارسطو توجه نموده‌اند؛ چه حقیقت در نظر آن متفکران در ساحت علم حضوری و بمعنای کشف وجود و مراتب آن تعریف شده است.

ملاصدرا و هیدگر^۱ این تصور از «حقیقت» را کافی

در هستی‌شناسی مورد نظر ملاصدرا و هیدگر، حقیقت بدان معنا که وصف قضیه یا حکم باشد، مورد نقد و انتقاد قرار گرفته و در عین حال مورد نفی نیز قرار نگرفته است.

۱. M. Heidegger (1889 - 1976) فیلسوف و مفکر آلمانی.

نمی‌دانند و در واقع در مقابل این سنت رایج ایستاده و بجای اینکه «حقیقت» را ویژگی قضیه یا اندیشه بدانند آن را وصف خود اشیاء در متن خارج می‌دانند.

در هستی‌شناسی ملاصدرا و هیدگر «حقیقت» بدان معنا که وصف قضیه یا حکم باشد مورد نقد و ایراد قرار گرفته و در عین حال نفی نیز نشده است. بتعبیر دیگر، در این نگاه، «حقیقت» بمعنای رایج، مرتبه‌ای از «حقیقت» و نه همه آن، قلمداد شده که از آن به «صدق» یا «حقیقت منطقی» نیز یاد می‌گردد.

* در سنت اسلامی، بموازات تلقی رایج و تعریف مرسوم حقیقت، که عمدتاً در زبان اهل فلسفه مطرح بود، در عرفان اسلامی که متأثر از مبانی دینی است، «حقیقت» بمعنای «انکشاف وجود»، هرگز به فراموشی سپرده نشد، برخلاف متافیزیک غرب که سنت غالب در آن، چیزی جز همان تلقی رایج نبود.

انتولوژیک دارد مورد نظر هستی‌شناسی این دو فیلسوف بوده است.^۷

البته در سنت اسلامی، بموازات تلقی رایج و تعریف مرسوم حقیقت، که عمدتاً در زبان اهل فلسفه مطرح بود، در عرفان اسلامی که متأثر از مبانی دینی است، «حقیقت» بمعنای «انکشاف وجود»، هرگز به فراموشی سپرده نشد، برخلاف متافیزیک غرب که سنت غالب در آن، چیزی جز همان تلقی رایج نبود و برای نخستین بار کسانی مانند نیچه و هیدگر به ناکارآمد بودن این معنا توجه کردند.

تلقی دیگری از «حقیقت» که از دکارت به بعد رواج پیدا کرد نیز مقبول هستی‌شناسی ملاصدرا و هیدگر واقع نگردید. در دوره جدید، «حقیقت» برمبنای ادراک انسانی قرار گرفت، بگونه‌ای که ادراک آدمی، دایر مدار همه چیز و اساس هرگونه شناسایی و ملاک و معیار حقیقت اشیاء می‌شود. در این تفکر، بشر جدید، خود را بنیاد و اساس همه چیز تلقی کرده و بتعبیر دکارت، من متفکر که همان عقل محاسبه‌گر است، نخستین و قطعی‌ترین «حقیقت» است.

بنابراین می‌توان گفت، سه دیدگاه عمده در خصوص «حقیقت» وجود دارد که لازم است در اینجا با تفصیل بیشتر مورد بررسی قرار گیرد تا موضع هستی‌شناسی ملاصدرا و هیدگر درباره «حقیقت» روشن گردد.

«حقیقت» بمعنی مطابقت و هم‌خوانی «حقیقت» باین معنا عمدتاً وصف یک خبر یا گزاره است: گزاره‌ای که صادق بوده یعنی کاذب نباشد، متصف بوصف «حقیقت» است. در اینجا «حقیقت» معادل «صدق» قلمداد شده است.

البته «حقیقت» باین معنا به امور دیگری نیز نسبت داده می‌شود از جمله گاهی ما از احساسات حقیقی یا

علاوه بر تلقی رایج از «حقیقت» که بدان اشاره کردیم، نظرگاههای دیگری نیز از جمله نظریه سازگاری^۲ و تلقی پراگماتیستی^۳ نیز بعدها مطرح گردید، که در تمام این موارد حقیقت وصف قضیه قلمداد شده است. «حقیقت بمعنای مطابقت^۴ صورت علمی^۵ اشیاء با واقع - و بتعبیر دیگر مطابقت ذهن با عین - از ارسطو آغاز شده و در فلسفه اسلامی نیز راه یافته و مورد قبول بسیاری از فلاسفه مسلمان بویژه حکمای مشاء قرار گرفته است.

در این مقاله خواهیم گفت که چگونه فیلسوفانی مانند ملاصدرا و هیدگر معنای ارسطویی «حقیقت» را ناکافی تلقی نموده و بمعنای مورد نظر یونانیان باستان قبل از ارسطو توجه نمودند، چه «حقیقت» در نزد متفکران یونانی قبل از ارسطو، در ساحت علم حضوری و بمعنای کشف وجود و مراتب آن تعریف می‌شد. بر همین اساس کلمه یونانی حقیقت^۶ در اصل بمعنای نامستوری و کشف المحجوب است. این معنا از حقیقت که مبتنی

2. Coherence Theory.
3. Pragmatic Theory.
4. Correspondence.
5. Idea.
6. aletheia.

۷. ملاصدرا در پایان رساله حدوث العالم به فیلسوفان و حکیمان نخستین قبل از ارسطو اشاره کرده و اظهار داشته است که انوار حکمت و علم ربوبی توسط این حکیمان در جهان نشر یافته است. ر.ک: ملاصدرا، رساله فی الحدوث، چاپ اول، تهران، انتشارات بنیاد حکمت اسلامی صدرا، ۱۳۷۹.

محبوب گردد. خانه حقیقت منطقی، الفاظ و کلمات است و در واقع مرتبه نازل و سطحی حقیقت همین مرتبه از حقیقت است که تا درجه «صدق» تنزل یافته است. دو معنای دیگری که ابن سینا از «حقیقت» ارائه داده عبارت است از الف: حقیقت بمعنای وجود دائم و سرمدی که منحصر در واجب الوجود است. ب: حقیقت بمعنای وجود عینی و واقعی اشیاء.

*** تفکر جدید غربی که در واقع با دکارت آغاز گردید، خزانه «حقیقت» را در درون انسان قرار داد و انسان را بنیاد و اساس همه چیز معرفی کرد. این تحول ایجاد شده در معنای حقیقت، نتیجه تحولی است که در دوره جدید در تلقی آدمی از خویش، وجود و عالم و نسبت انسان با وجود و عالم به وجود آمده است.**

این دو معنای از حقیقت، طبعاً بیشتر مورد توجه فیلسوفان وجودی قرار گرفته است. گرچه بخطا، معنای حقیقت منطقی اهمیت بیشتر پیدا کرد، بگونه‌ای که وجه غالب حقیقت قلمداد گردیده است، ولی همان‌طور که در ادامه بحث توضیح خواهیم داد، «حقیقت»، بالاتر و بالاتر از آنستکه در شبکه الفاظ و قضایا منحصر گردد. این همان نکته بسیار ظریفی است که کسانی مانند ملاصدرا و هیدگر متوجه آن شده‌اند و در هستی‌شناسی خود بر آن تأکید نموده‌اند.

در این معنای از «حقیقت» نه تنها معنای مطابقت بقدر کافی تبیین نشده و نه تنها «حقیقت» با «صدق» خلط گردیده بلکه رابطه «حقیقت» با «وجود» و «انسان» نیز نادیده گرفته شده و اساساً از پشتوانه وجودی و انتولوژیک بکلی بیبهره مانده است.

رفتار حقیقی فردی سخن به میان آورده و یا چیزی را حقیقی می‌شماریم، مثلاً از حقیقت مهر و عشق مادر و یا از یک سکه حقیقی در مقابل یک سکه جعلی سخن به میان می‌آوریم. در همه این موارد مطابقت بین دو مقوله مطرح است. به تعبیر دیگر مطابقت، همیشه بین یک امر با امر دیگر یا یک شیء با شیء دیگر معنا دارد. از طرف دیگر این معنای مطابقت به دو طریق قابل فهم است، نخست مطابقت یک شیء با مفهوم آن بگونه‌ای که در قالب یک گزاره یا خبر آمده و دوم مطابقت آنچه توسط گزاره یا خبر بیان شده با خود شیء.

ابن سینا در معانی سه‌گانه‌ای که از حق و حقیقت بیان نموده به این دو فهم از حقیقت اشاره نموده و خواجه نصیر طوسی نیز در شرح اشارات بین «صدق» و «حقیقت» تفاوت قائل شده و مطابقت قضیه با امر واقع را «صدق» و مطابقت امر واقع با قضیه را «حقیقت» نامیده است. عین عبارت ابن سینا در شفا چنین است:

اما الحق فيفهم منه الوجود في الاعيان مطلقاً، ويفهم منه الوجود الدائم، ويفهم منه حال القول او العقد الذي يدل على حال الشيء في الخارج اذا كان مطابقاً له فنقول: هذا قول حق، وهذا اعتقاد حق، فيكون الواجب الوجود هو الحق بذاته دائماً والممكن الوجود حق بغيره، باطل في نفسه، فكل ما سوى الواجب الوجود الواحد باطل في نفسه.^۸

همان‌طور که ملاحظه می‌گردد ابن سینا سه معنا برای حق و حقیقت بیان نموده که مورد سوم به حقیقت به معنای مطابقت اشاره دارد. در ادامه بحث درباره معنای اول و دوم توضیح بیشتر خواهد آمد.

خواجه طوسی ضمن اشاره به این نکته که «حق» در اینجا اسم فاعل در صیغه مصدر است و منظور از حق در اینجا ذو الحقیقه است، درباره حقیقت بمعنای مطابقت چنین گفته است: «... ومنها حال القول او العقد الذي يدل على حال الشيء الخارج اذا كان مطابقاً للواقع. فهو صادق باعتبار نسبه الى الامر، وحق باعتبار نسبة الامر اليه.»^۹

حقیقت بمعنای مطابقت که از آن به حقیقت منطقی و مفهومی نیز یاد می‌گردد، چیزی جز میراث منطقی ارسطویی نیست که می‌تواند صرفاً یکی از معانی حقیقت

۸. ابن سینا، الهیات شفاء، ص ۴۸.

۹. خواجه نصیراندین طوسی، شرح الاشارات والتنبیها، چاپ دوم، انتشارات دفتر نشر کتاب، ۱۴۰۳ ق، ج ۳، ص ۱۰.

حقیقت در دوره جدید

تفکر جدید غربی که در واقع با دکارت آغاز گردید، خزانه «حقیقت» را در درون انسان قرار داد و انسان را بنیاد و اساس همه چیز معرفی کرد. این تحول ایجاد شده در معنای حقیقت، نتیجه تحولی است که در دوره جدید در تلقی آدمی از خویش، وجود و عالم و نسبت انسان با وجود و عالم به وجود آمده است.

دکارت معتقد بود بوسیله واریسی یک حقیقت (فکر می‌کنم، پس هستم) می‌توانیم قاعده یا ملاکی دربارهٔ جمیع حقایق بدست آوریم زیرا این حقیقت از وضوح و تمایز کافی برخوردار است. در نظر دکارت وضوح و تمایز، علائم حقیقتند، و بوسیلهٔ این دو وصف است که می‌توان حقیقت را شناسایی نمود. وی معتقد بود هرگاه حکم ما از حد تصورات واضح و متمایز فراتر رود، از «حقیقت» فاصله گرفته و دچار خطا شده‌ایم.

دکارت با اثبات این معنای از «حقیقت» است که به شناخت و معرفی حقایق دیگر مانند حقیقت نفس و خدا و حقیقت جسم مبادرت می‌ورزد.

* در نظر کی‌یرکگور که یک متفکر

دینی است، تلقی فیلسوفان از

حقیقت، از ارسطو تا هگل مورد

اعتراض قرار می‌گیرد. وی حقیقت را

«ذهنیت» می‌داند، در نظر کی‌یرکگور

«حقیقت» مستلزم درونی بودن است.

حقیقت چیزی غیرشخصی نیست

که در قضایا گنجانده شود.

این تلقی از «حقیقت» که اخلاف دکارت - اعم از عقلیون و تجربیون و غیره - نیز در آن سهیمند، تحولی عظیم در اندیشه بشری ایجاد نمود و ادعای فلسفه را در خصوص شناخت حقیقت عینی و خارجی مورد پرسش قرار داده و زمینه را برای کانت مهیا نمود که بصراحت نیل بشر به حقیقت عینی و خارجی اشیاء (= نومن) را غیرممکن دانسته و دانش آدمی را در حوزهٔ پدیدارها (= فنومن) محدود و منحصر نماید.

استدلال کانت و روش خاص استعلایی او در خصوص «حقیقت» و علم به آن، نه تنها با منطق ارسطویی فرق دارد بلکه بطور کلی از فلسفه دکارتیان نیز متمایز است.

در نظر کانت، «حقیقت» عبارت از مطابقت بین داده‌های حسی با مقولات ماتقدم فاهمه است.

هرگاه مقولاتی از قبیل وجود، وحدت، علیت، جوهریت و دیگر مقولات دوازده‌گانه، دربرگیرندهٔ شهودهای حسی باشد، ارائه‌دهنده شناخت معتبر و در غیر این صورت عاجز از شناخت معتبر خواهد بود.

بر این اساس در نظر کانت، آنچه در ذهن به امر غیرمحسوس اطلاق گردد، فاقد حقیقت است و با توجه به این نظریه است که کانت در مقابل فلاسفه جزمی مشرب که حدود و ثغوری برای عقل انسان قائل نبوده و امور نفس‌الامری را قابل شناختن می‌دانستند، قرار گرفته و اظهار نظر دربارهٔ حقایق ثابت از قبیل مثل را اموری وهمی و غیرواقعی قلمداد می‌نماید.^{۱۰}

هگل که فلسفه‌اش را سنتز و دربردارندهٔ فلسفه‌های پیش از خود می‌داند، «حقیقت» را عبارت از تجلی روان مطلق در طبیعت و تاریخ دانسته، بگونه‌ای که این تجلی سیر استکمالی خود را از نقص به کمال و از متناهی به نامتناهی حفظ نموده است. در نظر هگل هر مرتبه‌ای از تجلی مطلق، «حقیقت» است، البته حقیقتی محدود و مقید که بواسطهٔ تناقضهای درونی، خود را نفی می‌کند و به مرتبهٔ بالاتری می‌رسد. بر همین اساس او معتقد است

۱۰. کانت با تفکیک پدیدار از ذات ناشناختی و نفس‌الامری و محدود کردن فهم در حوزهٔ پدیدار، زمینه را برای ظهور مباحث «هرمنوتیک جدید» مهیا نموده است. می‌توان گفت در واقع مباحث هرمنوتیکی در کلیت خود چیزی جز عکس‌العمل نظرگاه کانت در خصوص مقولهٔ «فهم و شناخت» نیست. به دیگر سخن کانت راه بین ظاهر و باطن را سد کرد و نیل به حقیقت اشیاء را غیرممکن دانست و بدین وسیله زمینه مهمترین پرسش هرمنوتیکی را آماده نمود که بین ظاهر و باطن چه ارتباطی وجود دارد؟ آیا می‌توان از ظاهر (فنومن) به باطن (نومن) رسید؟ در فلسفه همواره از همان آغاز یعنی از افلاطون تا دورهٔ جدید میان پدیدار و شیء فی‌نفسه ارتباطی مستقیم بوده، یعنی پدیدار نشانگر شیء فی‌نفسه بوده است، ولی در فلسفه کانت این دو از یکدیگر جدا می‌شوند. ر.ک: غلامرضا اعوانی، «فلسفهٔ هگل در بوتهٔ نقد (میزگرد)»، خردنامهٔ صدرا، ش ۲۶، ۱۳۸۰، ق، ص ۹.

که نظام فلسفی اش، عظیمترین نظام فلسفی است که همه «حقیقت» را در خود جای داده است.

در نظر کسی برکگور که یک متفکر دینی است، تلقی فیلسوفان از حقیقت، از ارسطو تا هگل مورد اعتراض قرار می‌گیرد.^{۱۱} وی حقیقت را «ذهنیت» می‌داند،^{۱۲} در نظر کی برکگور «حقیقت» مستلزم درونی بودن است. حقیقت چیزی غیرشخصی نیست که در قضایا گنجانده شود، (آن‌گونه که نظریه حقیقت بمثابه مطابقت معتقد بود) بلکه چیزی است که از درون واجد آن می‌شویم.^{۱۳} البته این بدین معنا نیست که کی برکگور منکر وجود حقیقت عینی غیرشخصی است.

کی برکگور تکرار می‌کند که حقیقت جاودانه در ذات خود یک ناسازه^{۱۴} (پارادوکس) نیست، اما در رابطه با ماست که ناسازه می‌شود.^{۱۵}

کی برکگور، هرگز «حقیقت» را تا مرتبه «صدق» تنزل نداد بگونه‌ای که حقیقت را وصف قضیه قلمداد نماید. او تصریح نمود که «حقیقت» لطیفه‌ای است معنوی که هرگز در قالب الفاظ و قواعد منطقی سکنی نمی‌گزیند. او معتقد است حقیقت بهیچ نظام عقلی و منطقی محدود نمی‌شود و عقل که می‌خواهد به تملک حقیقت بپردازد، سوای محال در سر دارد و بوالفضولی می‌کند. تمنای راه‌یابی به حقیقت و حقایق اشیاء با عقل جز به موهوم‌پرستی و کلی‌بافی منجر نمی‌شود.^{۱۶} بر همین اساس کی برکگور بر این اعتقاد بود که حقیقت، محیط بر انسان است و بر ما ولایت و حکومت دارد و باید در آدمی بگونه‌ای تحقق پیدا کند که فرد را از خود بیخود نماید.

نتیجه چنین تلقی از حقیقت اینست که وصول به حقیقت از طریق مفاهیم و علوم حصولی غیرممکن بوده و تنها از طریق علم حضوری و مکاشفه و تماس مستقیم با حقیقت می‌توان به درک آن نائل آمد. کی برکگور با نقد جدی خود از سنت پیشین درباره معنای «حقیقت» زمینه و بستر مناسبی برای نیچه و بعدها هیدگر مهیا نمود که در ادامه نوشتار به آن خواهیم پرداخت.

پس از کی برکگور، نیچه با جدیت تمام به نقد مفهوم رایج از «حقیقت» پرداخته و با طرح معنایی تازه از «حقیقت» راهی نو به نسل‌های بعدی نشان داد.

نیچه می‌گفت: «حقایق همه افسانه‌اند و افسانه‌ها همه برداشتها هستند و برداشتها همه چشم‌اندازها».^{۱۷}

بنظر او آنچه حقیقت معرفی شده است، چیزی جز ساخته خیال فیلسوفان نیست. «حتی وقتی نیچه می‌گوید اگر هنر نبود حقیقت ما را نابود می‌کرد سخنش بی‌ارتباط با رأی ارسطو نیست. منظور نیچه این است که «حقیقت» انتزاعی و منطقی دارد ما را خفه می‌کند».^{۱۸}

*** پس از نیچه و در تحلیل نهایی پس از کانت، حقیقت منطقی بمثابه مطابقت یک گزاره با واقع، معنا و ارزش خود را از دست داد، گرچه هنوز سیطره اندیشه مابعدالطبیعی همچنان بقوت خود باقی است. پس از این مرحله است که هیدگر قدم در این راه هموار شده می‌گذارد و با جدیتی تمامتر، از اساس، اندیشه غالب متافیزیکی را به چالش می‌طلبید.**

بنابراین پس از نیچه و در تحلیل نهایی پس از کانت، حقیقت منطقی بمثابه مطابقت یک گزاره با واقع، معنا و ارزش خود را از دست داد، گرچه هنوز سیطره اندیشه مابعدالطبیعی همچنان بقوت خود باقی است. پس از این مرحله است که هیدگر قدم در این راه هموار شده می‌گذارد

۱۱. ورنو، روزبه، وال، ژان، پدیدارشناسی و فلسفه‌های هست بودن،

ترجمه دکتر یحیی مهدوی، ۱۳۷۲، صص ۱۱۵ - ۱۰۹.

۱۲. کاپلستون، تاریخ فلسفه، ج ۷، ترجمه داریوش آشوری، چاپ دوم، تهران، شرکت انتشارات علیم و فرهنگی و سروش، ۱۳۷۵، ج ۷، ص ۳۳۵.

۱۳. مک کواری، جان، فلسفه وجودی، ترجمه محمدسعید حنایی کاشانی، چاپ اول، تهران، انتشارات گزوس، ۱۳۷۶، ص ۱۳۶.

14. Paradox.

۱۵. همان.

۱۶. مقایسه شود با سخن حکیمان مسلمان مانند ابن‌سینا، فونوی و ملاصدرا و... در خصوص عدم توانایی عقل در کشف حقیقت اشیاء.

۱۷. همان، ص ۴۰۰.

۱۸. داوری، رضا، شاعران در زمانه عسرت، چاپ اول، تهران، انتشارات نیل، ۱۳۵۰، ص ۳۰.

و با جدیتی تامتر، از اساس، اندیشه غالب متافیزیکی را به چالش می‌طلبد و مورد پرسش قرار می‌دهد تا بار دیگر با پرسش از ذات وجود، راهی برای تقرب به حقیقت وجود بیاید و «حقیقت» را که چیزی جز انکشاف وجود نیست، بیحجاب و نه در شبکه تنگ و محدود الفاظ و مفاهیم عقلی و منطقی دریابد.

*** هیدگر بر آنستکه یونانیان پیش از سقراط «حقیقت» را «انکشاف حجب» می‌دانستند و برای نخستین بار افلاطون بود که در تمثیل معروف غار مفهوم حقیقت را تغییر داد. در این تمثیل، شخص می‌بایستی از زندان غار به در آمده و به عالم نور ورود پیدا کند تا حقیقت اشیاء برای او پدیدار گردد.**

تا اینجا ملاحظه کردیم که چگونه کسانی مانند هگل و کی‌یرکگور و نیچه، هر یک بشیوه خاص خود، کوشیدند تا با در هم شکستن دستگاه خشک و انتزاعی ارسطو و در نهایت کانت، حیطه تجربه بشری و همچنین بنیانهای پیشین آن را گسترش دهند. اینک مسئله اصلی تفکر فلسفی، دیگر به کشف چند مفهوم انتزاعی، آن هم مفاهیم برگرفته از منطق ارسطو، منحصر نبوده و «حقیقت» دیگر بمثابة مطابقت تلقی نمی‌گردد بلکه «حقیقت» با وجود، پیوندی ناگسستنی پیدا کرده و نحوه نیل به «حقیقت»، منحصر به منطق و مفاهیم منطقی نیست.^{۱۹}

ذات «حقیقت» از نظر هیدگر

«وجود» و «حقیقت» مهمترین دل‌مشغولی هیدگر است، بگونه‌ای که بحث و تأمل پیرامون هر مسئله منوط به بررسی نسبت آن مسئله با «وجود» و «حقیقت» است. هیدگر در هستی‌شناسی خود برای رسیدن به معنای «وجود» و «حقیقت» از وصف پدیدارشناسانه هرمنوتیک وجود خاص آدمی (=دازاین)^{۲۰} شروع نمود، به گونه‌ای که «دازاین» را آینه قرار داد تا وجود را در آن مشاهده نماید.

در نظر وی پرسش از ذات «حقیقت» نیز در گرو توجه به نحوه وجود آدمی و مقام و موقعیت او در میان دیگر موجودات است.

نکته‌ای که در هستی‌شناسی بنیادین هیدگر بر روی آن بسیار تأکید شده ارتباط بین «حقیقت» و «وجود» است، چیزی که به نظر او از سقراط و افلاطون و ارسطو به بعد مورد غفلت قرار گرفته است.

در متافیزیک غرب، «حقیقت»، «حقیقت منطقی» تلقی شده و وجود بصورت یک مفهوم و کلیترین مفاهیم درآمده است و میان وجود و موجود اشتباه شده و بشر به موجود اکتفا کرده است؛ اما در نظر هیدگر، منطق که وسیله تحقق «حقیقت» پنداشته می‌شود، بیشتر آن را می‌پوشاند زیرا از پیش، «حقیقت» را منحصر به «مطابقت فکر با خود فکر یا با واقعیت» می‌سازد.^{۲۱} هیدگر در وجود و زمان در پی خلاصی از شرک‌گرفته‌هایی است که در معنای وجود و مفهوم «حقیقت» صورت گرفته است.^{۲۲} از نظر هیدگر، مفاهیم، «وجود» و «حقیقت» که توسط سنت متافیزیک به ما منتقل شده مفاهیمی ناقص و نابسند و در نتیجه غیرقابل قبول است.^{۲۳}

۱۹. این همان برنامه یا طرح فلسفی‌ای است که بعدها در پی تحول و نزدیکی گرایشهای فلسفی به یکدیگر، نام «هرمنوتیک» برای آن برگزیده شد. بنحوی که امروز بجزرات می‌توان گفت بخش عمده مکاتب و گرایشهای فلسفی قرن حاضر، در واقع شاخه‌ها یا انواع گوناگونی از «هرمنوتیک» هستند، یا آنکه در مسیر تحول خویش خصلتی هرمنوتیکی یافته‌اند. بنابراین تاریخ هرمنوتیک جدید با نیچه آغاز می‌شود، زیرا او با طرح معنای جدید «حقیقت» نشان داد که هرمنوتیک و تأویل، راهی است برای نیل به «حقیقت». او بود که نشان داد افراد باین دلیل تأویل متن را کشف معنای نهفته و پنهان در آن می‌دانند که براساس برداشت از «حقیقت» بمثابة «انکشاف» چنین انگاشته‌اند که بی شک در دل هر ظهوری، معنایی نهفته است و آنان باید بتوانند که به آن راهی بیابند.

20. Da-sain.

۲۱. داوری، رضا، شاعران در زمانه عسرت، ص ۳۷.

۲۲. واتیمو، جانی، حقیقت هرمنوتیک، ص ۱۴۶، «هرمنوتیک مدرن»، چاپ اول، بابک احمدی، مهران مهاجر و محمد نبوی، نشر مرکز، تهران، ۱۳۷۷.

۲۳. گادامر که از مهمترین شاگردان هیدگر محسوب می‌گردد در این مسئله متأثر از استاد خویش است، وی از تلقی کلاسیک حقیقت فاصله می‌گیرد و معتقد است خودارائه‌کنندگی Self-presentation هستی حقیقی اثر هنری است؛ و هر چه به فهم در می‌آید، در واقع «حقیقت» خویش را اظهار کرده است، در نظر گادامر، در عمل «فهمیدن» ما به درون واقعه حقیقت افکننده می‌شویم، بنابراین

*** از نظر هیدگر، آدمی تا بدان حد مالک حقیقت است که مختار و آزاد است. آدمی تا بدان حد مختار و آزاد است که به روی اشیاء آنچنان که هستند گشوده است. آدمی به روی اشیاء آنچنان که هستند تا بدان حد گشوده و مفتوح است که اجازه می‌دهد آنها، آنچه هستند، باشند، یعنی آنها را دستکاری نمی‌کند، بلکه در آشکارگی و انکشاف آنها مشارکت می‌کند.**

هیدگر در نقد این معنای از حقیقت که بکلی مستقل از تفسیر ذات هستی است، به تأمل در معنای «تطابق» می‌پردازد و می‌گوید که ما تطابق را بچندین معنا به کار می‌بریم. گاهی از تطابق دو شیء سخن به میان می‌آوریم مانند دو سکه پنج‌مارکی که روی میز قرار دارد، آنها از جهاتی مطابق یکدیگرند و گاهی از تطابق یک شیء و یک قضیه سخن به میان می‌آید مانند این که می‌گوییم «این سکه گرد است»، و در اینجا سخن ما مطابق با شیء است. هیدگر در این مورد که، نسبت مورد نظر، بین دو شیء نبوده بلکه بین یک قضیه و یک شیء است، تردید روا داشته و می‌پرسد که شیء و قضیه چگونه و در چه ظرفی مطابق یکدیگر خوانده می‌شوند، در حالی که دو طرف نسبت از حیث نمودهای بیرونیشان بکلی با یکدیگر متفاوتند. سکه از فلز ساخته شده و در زمره اشیاء قرار دارد، شکل ظاهری آن گرد است و معمولاً در بهای

هیدگر بر آنستکه یونانیان پیش از سقراط «حقیقت» را «انکشاف حجب» می‌دانستند و برای نخستین بار افلاطون بود که در تمثیل معروف غار مفهوم حقیقت را تغییر داد. در این تمثیل، شخص می‌بایستی از زندان غار به در آمده و به عالم نور ورود پیدا کند تا حقیقت اشیاء برای او پدیدار گردد. چنین حقیقتی صرفاً به حوزه ادراک، دیدن و بیان آنچه دیده می‌شود، تعلق دارد. در افلاطون «حقیقت» به ایده‌های ازپیش تعیین شده و ثابت و تغییر ناپذیری در مرتب بالا تبدیل می‌شود که ما تنها باید گزاره‌های خود را با آن تطبیق دهیم تا حقیقی باشند. بدین صورت تفکر افلاطون زمینه تغییر تلقی پیشین از «حقیقت» را فراهم آورد، بگونه‌ای که سرانجام با تفکر ارسطو، «حقیقت» به مطابقت ذهن با عین مبدل گردید، و تلقی اصیل از «حقیقت» به فراموشی سپرده شد.

هیدگر در رساله در باب ذات حقیقت^{۲۴} بحث خود را درباره حقیقت با تحلیل حقیقت بمعنای رایج لفظ، یعنی مطابقت منطقی، آغاز می‌کند. این قسم از حقیقت، که حاصل مطابقت حکم با واقع است، گرچه، توسط هیدگر مورد نقد قرار می‌گیرد ولی هرگز بطور کلی نفی نمی‌گردد. هیدگر - همانطور که توضیح آن خواهد آمد - تلاش می‌کند که بنیادی وجودشناختی به این تعریف بدهد.

هیدگر تأکید دارد که موضوع بحث او در این رساله «ذات حقیقت» است و مسئله ذات حقیقت هیچ عنایتی ندارد به این که آیا حقیقت مورد نظر، حقیقت تجربه‌ای عملی است یا محاسبه‌ای اقتصادی یا دانشی سیاسی و یا حقیقت علمی یا هنری؛ بلکه مسئله ذات حقیقت از همه اینها صرف نظر کرده و فقط به مطالعه هر «حقیقتی» از آن جهت که حقیقت است می‌پردازد.

هیدگر برای جستجوی «ذات حقیقت» لازم می‌داند تعریف متعارف و رایج حقیقت را تا اخیرترین منشأ آن (یعنی منشاء قرون وسطایی آن) تعقیب کند.

در نظر هیدگر آنچه در الهیات مسیحی مطرح است و حقیقت را مطابقت شیء با صورتی می‌داند که در عقل الهی است و آنچه در نظر کانت است که اعیان را مطابق علم ما می‌داند، در همه این موارد، «حقیقت» در اصل متضمن «توافق و موافقت» است.^{۲۵}

«فهمیدن» ملازم با «حقیقت» است، یعنی هر جا واقعه «فهم» اتفاق افتد، «حقیقت» هستی خاص آشکار شده است. گادامر میان فهم صواب و ناصواب فرق نمی‌گذارد بلکه هر فهمی را حقیقت می‌پندارد؛ زیرا در هر فهمی چیزی آشکار شده است.

cf. Gadamer, H.G. *Truth and Method*, pp. 486-490.

24. Heidegger, M. *Basic Writings*, pp. 112 - 138.

25. *Ibid.*

چیزی پرداخت می‌گردد؛ حال آن که سخن اساساً هیچ وضع مکانی ندارد و در زمره اشیاء نیست. هیدگر می‌پرسد چگونه چیزی که کاملاً ناهمانند است، یعنی قضیه، می‌تواند با سکه مطابقت داشته باشد.

آیا برای صحت این تناظر، قضیه باید به صورت سکه در آید که قضیه هرگز نمی‌تواند چنین کند، چه در این صورت دیگر نمی‌تواند بعنوان یک قضیه با سکه مطابقت داشته باشد. پس قضیه لازم است همان چیزی بماند که هست.

*** هیدگر در خصوص رابطه بین حقیقت و ناحقیقت در رساله در باب ذات حقیقت بتفصیل بحث نموده است. در نظر وی «نا» در آغاز «ناحقیقت» مشعر است بر قلمروی از حقیقت هستی که هنوز تجربه نشده است. حقیقت با خفا و پوشیدگی ملازم است بدین معنا که ناحقیقت و پوشیدگی مقدم بر انکشاف و گشودگی است.**

و منکشف نماید و بیان کند که شیء پیش‌نهاده شده چگونه، براساس منظر خاصی که به آن رهنمون می‌شود، عرضه می‌گردد. عرضه کردن در اینجا یعنی این که به شیء امکان دهیم آن‌گونه که هست، در مقابل ما بعنوان یک متعلق قرار گیرد. برای اینکه شیء خود را آن‌گونه که هست نشان بدهد و منکشف گردد باید به آن اجازه دهیم برای ما آنچه که هست، باشد.

هیدگر در وجود و زمان نیز متذکر این نکته شده و می‌گوید اگر بخواهیم وصف «حقیقت» را برای قضیه یا تصدیق به کار بریم باید آن را برحسب «انکشاف» تفسیر کنیم. بر این اساس قضیه‌ای صادق است که هستی موضوع (شیء) را نبوشاند و به آن اجازه آشکارشدگی و انکشاف بدهد.^{۲۸}

نکته مهمتری که هیدگر مطرح می‌کند اینست که شیء در صورتی بعنوان ابژه در مقابل ما قرار می‌گیرد، که در عین حال که موضع خود را بعنوان یک شیء حفظ می‌کند، در عرصه باز با فتوح و گشودگی‌ها برخورد کند و خود را بعنوان چیزی ثابت، آشکار کند.

بنابراین برای این که درباره یک شیء حکمی صادر کنیم، باید آن شیء خودش را نشان دهد، و برای آن که شیء خود را نشان داده و منکشف سازد، باید درون قلمروی که هیدگر آن را قلمرو «فتوح» یا عدم خفا می‌نامد، وارد شود.

اکنون پرسش اینست که پس از این که شیء در عرصه باز قرار گرفت و منکشف گردید، «قضیه» از کجا قواعد لازم را به دست می‌آورد تا با متعلق خویش تطابق یابد؟ هیدگر در پاسخ این سؤال می‌گوید، آشکار شدن موجودات بواسطه نحوه تقرر انسان است. وجود انسان بدلیل آنکه ذاتاً از خود بیرون‌شونده است، این امکان را می‌دهد که موجودات در مواجهه با او قرار گیرند و آشکار شوند.^{۲۹} بنابراین گشودگی و انکشاف دو طرفه است؛

هیدگر همچنان بر این پرسش تأکید دارد که چگونه قضیه می‌تواند دقیقاً با حفظ ذات خود، با یک شیء (در اینجا یک سکه) مطابقت داشته باشد؟ بتعبیر دیگر از لحاظ وجودشناسی این مطابقت چگونه میسر می‌گردد؟ هیدگر در پاسخ این سؤال، به رابطه‌ای که بین قضیه و شیء (موضوعی که قضیه راجع به آن سخن می‌گوید) برقرار است، توجه نموده و معتقد است که تعیین ذات این مطابقت در گرو این رابطه است. وی بر همین اساس تأکید می‌کند که مادام که این «رابطه»،^{۲۶} نامتعیین بماند و در ذات خویش تقرر نیابد، هرگونه بحث امکان و عدم امکان «تطابق» و ذات و مرتبه آن ابر خواهد بود.^{۲۷} اما، این رابطه چگونه رابطه‌ای است؟ هیدگر از آن به رابطه‌ای یاد می‌کند که در آن، قضیه خودش را بگونه‌ای به شیء مرتبط می‌کند که آن شیء را بعنوان یک متعلق (ابژه)، پیش‌نهاده

26. Relation.

27. Ibid.

28. Heidegger, M. *Being and Time*, p. 256.

۲۹. هیدگر معتقد است انسان جایی است که در آنجا گشایش روی می‌دهد و لذا او حائز حقیقت است. ر.ک: جان مک کواری، فلسفه وجودی، ص ۱۳۸.

«جایگاه حقیقت بنحو نخستین نه در حکم بلکه خود تقرر ظهوری

می‌گرداند؟

هیدگر ملاحظه ارتباط ذاتی میان حقیقت و آزادی را منوط به تعقیب ذات انسان می‌داند. وی آزادی را همان فضای باز و گشودگی انسان می‌داند؛ بدین معنا که چون انسان در قلمرو فضای باز و گشوده ایستاده و تقرر دارد، می‌تواند آنچه را در این فضا آشکار شده، بیان کند و خود را بدان ملزم سازد و اجازه دهد موجودات همان موجوداتی باشند که «هستند».

• تنها حقیقت (بمفهوم واقعی کلمه) حق تعالی است که خود را در صورتهای حسی نیز ظاهر می‌کند. ملاصدرا با استناد به آیه «تلك الامثال نضربها للناس وما یسمعون الا الاعمون» می‌گوید، بیشتر آیات قرآن کریم برای مزیم بصورت مثال است که ظواهر آن از حقایق آن حکایت می‌کند.

هیدگر خود توضیح می‌دهد که «اجازه بودن به موجودات دادن» در اینجا بمعنای غفلت و ورزیدن و بی‌توجهی کردن نیست، بلکه برعکس بمعنای توجه و مشغول شدن به فضای باز و گشودگی آن است؛ فضایی که هر موجودی در آن می‌ایستد و گویی آن گشودگی و انکشاف را همراه خویش می‌آورد. هیدگر معتقد است تفکر غربی در سرآغاز خویش این فضای باز و گشوده را

انسان است. مطابقت حکم با واقعیت مستلزم اینستکه از واقعیت کشف حجاب شده باشد. برای این مقصود به نور خاصی نیاز است، نور تقرر ظهوری انسان که خود گشایش است. تا آنجا که دازاین کشف حجاب خویش هست و چونان نامستور آشکار می‌گردد و پرده می‌گشاید بالذات حقیقت است... کشف حجاب شانی از هستی است که برای دازاین ذاتی است، حقیقت وجود دارد، فقط تا آنجا که دازاین هست و تا زمانی که دازاین هست. تنها هنگامی که دازاین هست حجاب هستیها مکشوف افتد و آنها تنها تا هنگامی که آن هست مکشوف باشند. ر.ک: جوزف. جی. کاکمانس، مارتین هیدگر، ترجمه موسی دیباج، چاپ اول، تهران، انتشارات حکمت، ۱۳۸۰، ص ۱۶۰.

۳۰. مک‌کواری، جان، فلسفه وجودی، ص ۱۳۸.

بدین معنا که همان‌طور که اشیاء در برابر انسان منکشف می‌گردند و خود را به انسان نشان می‌دهند، انسان نیز به طرف آنها منکشف و مفتوح بوده و آنها را مورد توجه قرار می‌دهد. این سخن هیدگر یادآور اصل پدیدارشناسی هوسرل است که از آن به «حیث التفات» یاد می‌کرد.

حقیقت و آزادی

دازاین در برابر آنچه در فضای باز آشکار می‌شود، آزاد است و بهمین سبب می‌تواند با آن نسبت داشته باشد و درباره آن حکم کند.

از نظر هیدگر، آدمی تا بدان حد مالک حقیقت است که مختار و آزاد است. آدمی تا بدان حد مختار و آزاد است که به روی اشیاء آنچنان که هستند گشوده است. آدمی به روی اشیاء آنچنان که هستند تا بدان حد گشوده و مفتوح است که اجازه می‌دهد آنها، آنچه هستند، باشند، یعنی آنها را دست‌کاری نمی‌کند، بلکه در آشکارگی و انکشاف آنها مشارکت می‌کند.^{۳۰}

هیدگر، تصریح می‌کند که ذات حقیقت، آزادی است؛ بدین معنا که برای بیان سخنی بیانگر (=حکمی) و حتی برای مطابق بودن یا مطابق نبودن با یک «حقیقت» بایستی آزاد بود.

هیدگر در خصوص این که ذات حقیقت را در آزادی قرار داده، اعتراف دارد که این سخن در بدایت امر، سخنی عجیب به نظر می‌رسد و این را همان بُعد مغفول حقیقت می‌داند که باید آن را مورد تذکر قرار دهد. وی معتقد است مقاومت در برابر این سخن که ذات حقیقت همان آزادی است، ریشه در پیش‌داوریهایی دارد که باید اصلاح گردد.

منظور هیدگر از رابطه بین حقیقت و آزادی و ملازمه بین آنها چیست؟ آیا جای دادن ذات حقیقت در آزادی بمعنای وابسته ساختن حقیقت به هوس آدمی است؟ آیا آزادی در اینجا باین معناست که ارائه هر حکمی فرع بر آزادی و اختیار ماست، باین معنا که می‌توانیم قضیه‌ای را بیان کنیم و یا از بیان آن اجتناب نماییم؟ هیدگر خود به این سؤال پاسخ منفی می‌دهد و اظهار می‌دارد که برای ریشه‌کن کردن حقیقت، چیزی مؤثرتر و کارسازتر از این نیست که عنان آن را به دست چنین «ساز متزلزلی» بدهیم. اما مبنای خود آزادی چیست؟ و چه چیزی آن را ممکن

Aletheia یعنی انکشاف و ناپوشیدگی می‌خواند.^{۳۱}

تحریف قرار می‌گیرند و بجای «بود»، «نمود»ها بر سر قدرت می‌آیند. در نظر هیدگر این ویژگی خود دازاین است که وقتی به چهره‌ای از وجود توجه می‌کند در همین لحظه، این توجه و آشکاری موجب خفا و پنهانی کلیت دیگر موجودات می‌گردد.

نکته شایان ذکر این که، همان‌طور که آزادی صفت انسان نیست و اوست که به آزادی تعلق دارد، «ناحقیقت» نیز نمی‌تواند بتبع ناتوانی و غفلت انسانی صرف پدید آید بلکه ناحقیقت بایستی از ذات حقیقت مشتق گردد. حقیقت و ناحقیقت، بالذات، متعلق به یکدیگرند و بهمین دلیل است که این امکان پدید می‌آید که قضیه‌ای صادق در تقابلی جهت‌دار با قضیه کاذب متناظر قرار بگیرد.

بنابراین اگر ذات حقیقت با درستی قضایا تمام نمی‌شود، پس ناحقیقت را نیز نمی‌توان با نادرستی قضایا برابر دانست.

هیدگر در خصوص رابطه بین حقیقت و ناحقیقت در رساله در باب ذات حقیقت بتفصیل بحث نموده است. در نظر وی «تا» در آغاز «ناحقیقت» مشعر است بر قلمروی از حقیقت هستی که هنوز تجربه نشده است. حقیقت با خفا و پوشیدگی ملازم است بدین معنا که ناحقیقت و پوشیدگی مقدم بر انکشاف و گشودگی است زیرا تنها آنچه پنهان است می‌تواند آشکار گردد.^{۳۴} هیدگر در رساله مبدا اثر هنری ضمن این که اعتراف می‌کند معرفت ما درباره حقیقت بسیار اندک است تأکید دارد که ناحقیقت، ذاتی حقیقت است،^{۳۵} زیرا هر جا اختفایی باشد انکشاف معنا

نکته دیگر این که اجازه دادن به موجودات و به حال خود رها کردن آنها فعل انسان نیست، بلکه قوام ذات او بدان است زیرا انسان تنها با نسبتی که با فضای باز دارد از سایر موجودات متمایز است و بدین جهت است که او با «آنچه هست» نسبت پیدا می‌کند. این همان نکته مهمی است که هیدگر در رساله در باب ذات حقیقت به آن اشاره نموده که چنین نیست که انسان، آزادی را بعنوان یک صفت در تملک خویش داشته باشد، بلکه برعکس این انسان است که در تملک آزادی قرار دارد.

هیدگر خود آزادی را نیز اگزاستنت^{۳۲} (تقرر ظهوری) می‌داند و در رساله در باب ذات حقیقت تصریح می‌کند که آزادی در اینجا خودش را بعنوان چیزی آشکار می‌سازد که به موجودات اجازه بودن می‌دهد و بتعبیر دیگر آزادی یعنی مشغول شدن به گشودگی موجودات بدان‌گونه که هستند. هیدگر تأکید می‌کند که آزادی، بمعنای اجازه هستی به موجودات دادن، تکمیل و اتمام ذات حقیقت در معنای انکشاف موجودات است.^{۳۳}

*** اختلاف برداشتهای آدمیان و تخالف آنها در باب معرفت حق، به چگونگی مشاهده تجلیات حق باز می‌گردد و رد و ایراد و انکاری که درباره یکدیگر روا می‌دارند برگشتش به غلبه احکام بعضی مواظن بر بعضی دیگر و احتجاب بعضی مجالی از بعضی دیگر است.**

۳۱. هیدگر درباره لوگوس (Logos) نیز معتقد است که در آغاز بمعنی ظهور و انکشاف بود و بعدها با سيطرة عقل جزوی از معنی اصیل خود عدول کرده و بمعنای نطق منطقی (Logic) درآمده است.

32. Ek-Sistent.

33. Heidegger, M. *Basic Writing*, pp. 115-137.

34. Heidegger, M. *Being and Time*, p. 256.

۳۵. در بیانات امام علی علیه السلام اوصافی برای حق تعالی ذکر شده که نمایانگر اوصاف متضاد برای حقیقت است:

«... قریب فی بعده، بعید فی قربه، فوق کل شیء و لا یقال شیء فوقه، امام کل شیء و لا یقال له امام، داخل فی الاشياء لاکشیء داخل فی شیء، و خارج من الاشياء لاکشیء خارج من شیء، سبحان من هو هكذا ولا هكذا غیره و لکل شیء مبتدأ» ر.ک: ملاصدرا، شرح الاصول

حقیقت و ناحقیقت

از آنجاکه حقیقت در اصل همان آزادی است و آزادی بمعنای اجازه هستی به موجودات دادن - بدان‌گونه که هستند - است. در نظر هیدگر همین خصوصیت باعث می‌شود که برای انسان تاریخی این امکان فراهم گردد که به آنچه هست اجازه ندهد - بدان‌گونه که هست - ظهور کند. بدین ترتیب است که موجودات پوشیده می‌شوند و مورد

پیدا می‌کند. او می‌گوید وقتی با موجودات مواجه می‌شویم، آنها در عین این که ظهورات حقیقتند، حجابهای آن نیز هستند و حقیقت در پس آنها پنهان می‌گردد.^{۳۶} هیدگر با توجه به این تحلیل، افلاطون را از آنجهت که حقیقت را به نور تشبیه می‌کند مورد انتقاد قرار می‌دهد زیرا فرض این نور دائم و پیوسته‌ای که پشت سر زندانی مغاره است جایی برای اختفاء باقی نمی‌گذارد.

ما در ادامه خواهیم گفت که فیلسوفان و حکیمان مسلمان و از جمله ملاصدرا به دو وجه متعارض حقیقت توجه کامل داشته و به اهمیت رمز در اختفای حقیقت و آشکار نمودن آن واقف بوده‌اند.

تا اینجا ملاحظه گردید که هیدگر در تعریف حقیقت هم مطابقت ذهن با عین را که مورد نظر منطق ارسطویی است و هم مطابقت عین با ذهن را که در انقلاب کپرنیکی کانت ادعا شده، ناکافی و نابسند قلمداد نموده است. او با پی افکندن بنیادی وجودشناسی در رویکرد بمعنای «حقیقت» معتقد است حتی مطابقت مذکور در بالا، هنگامی ممکن است که موجودات، خود را پیشاپیش بعنوان «موجود» آشکار کنند. بنابراین در بحث از حقیقت، تمام تأکید هیدگر، تکیه بر همین تقدم ظهور وجود شیء^{۳۷} و انتقال مرکز ثقل بحث از ذهن یا فاعل شناسا به وجود خود شیء است.

هیدگر مسئله حقیقت را به مسئله وجود و نسبت انسان با وجود برمی‌گرداند و حقیقت را چیزی جز انکشاف وجود و کشف المحجوب نمی‌داند. بر همین اساس است که می‌گوییم در «هستی‌شناسی بنیادین هیدگر»، لازمه نیل به حقیقت، توجه به چهره پنهان هستی است.

«حقیقت» در هستی‌شناسی ملاصدرا

در هستی‌شناسی ملاصدرا، «حقیقت» در پیوند با وجود تعریف شده و «حقیقت منطقی» بمعنای مطابقت که در قالب الفاظ و مفاهیم گنجانده شده، بعنوان قشر و پوسته «حقیقت اصیل» تلقی شده و سطحی‌ترین و نازلترین مرتبه «حقیقت» محسوب گردیده است.^{۳۸} وی با پی افکندن بنیانی هستی‌شناختی در رویکرد به «حقیقت» به تبیین رابطه انسان و عالم و «حقیقت» می‌پردازد.

• ملاصدرا تصریح می‌کند که معرفت خدا و ذات حقیقی او فوق ادراک حسی انسانی است. عقول و اذهان بشری از شناخت کُنه ذات حق عاجز و ناتوانند، گرچه این بمعنای تنفی شناخت حقیقت نیست، زیرا هر فردی باندازه بهره‌ای که از لوازم اشراقات نور حق دارد به «حقیقت»، علم و شناخت دارد و تکلیف او نیز بمقتضای شناخت او از حقیقت است.

در نظر ملاصدرا - که البته متأثر از محی‌الدین عربی است - دنیایی که ما آن را سطح حسی، تجربه می‌کنیم حقیقتی قائم به ذات نیست، بلکه بمثابه رمز و مثال است، یعنی دنیا و ظواهر دنیوی مانند رؤیای شخص نائم بطور غامض و مبهم به حقیقتی در ورای خود اشارت دارد که از آن به «حقیقة الحقایق» یاد می‌گردد. اشیاء محسوس که چنین تعبیری یافته‌اند صورتهای عرضی حقیقة الحقایق هستند و بدین ترتیب همه آنها بگونه‌ای خاص دارای حقیقتند.^{۳۹}

الکافی، تصحیح محمد خواجوی، تهران، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، ۱۳۷۰، ج ۳، ص ۶۴.
 ۳۶. هیدگر از دازاین از آن جهت که از راز غافل است و به موجودات و آنچه ظهور دارد متوجه است به In-Sistent تعبیر می‌کند. In-Sistent وصفی است که در آن دازاین بر آنچه بر او حاضر است بسنده می‌کند و از هر کوششی برای تحقیق در آنچه همه چیز را مکشوف می‌کند سرباز می‌زند و هیچ توجهی به خفا و پنهانی، که اساس هرگونه ظهور و پیدایی است ندارد. در اینجا In-Sistent مقابل Ex-Sistent که بیانگر مفتوح بودن است قرار دارد.
 cf. Richardson, W. *Heidegger (Through Phenomenology to Thought)*, p.223 1974.

۳۷. شیخ اشراق نیز حقیقت را به حقایق نوریه عینیه‌ای که مستقیماً معلوم ما واقع می‌شوند، نسبت می‌دهد و به طرح قضایایی می‌پردازد که جزء وجدانیات به شمار می‌روند و از تجربه اشراقی واقعیت حکایت می‌کنند.

رک: شیخ اشراق، مجموعه مصنفات، تصحیح هانری کربن و سیدحسین نصر، چاپ دوم، تهران، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، ۱۳۷۲، ج ۲، ص ۱۰۶.

۳۸. ملاصدرا، *الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعة*، چاپ سوم، بیروت، دار احیاء التراث العربی، ۱۹۱۸ م، ج ۱، ص ۸۹.

۳۹. همو، *مفاتیح الغیب*، تصحیح محمد خواجوی، چاپ اول، تهران، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، ۱۳۶۳، ص ۹۶.

این حقیقت متافیزیکی که در ورای حقایق وجود دارد و برگشت تمام حقایق به اوست نمی‌تواند بوضوح فهمیده شود مگر برای کسانی که می‌دانند چگونه صورتها و خصایص بی‌نهایت متعدد را بدرستی بعنوان تجلیات «حقیقة الحقایق» تفسیر و تأویل کنند.

*** یکی از مهمترین ویژگیهای رمز اینستکه همواره پسویا و زنده است و چنین نیست که در قالبی فروبسته به یک یا چند معنای معین اشاره داشته باشد، بلکه امکان شکوفایی معانی متعددی را بالقوه در خود نهفته دارد.**

بمعنای وجود دائم مانند وجود عقل. ۳. حق بمعنای خداوند متعال. ۴۳. حق بمعنای مطابقت قول با واقع. ۴۴. ملاصدرا پذیرش معانی چندگانه «حقیقت» را منافی با وحدت آن نمی‌داند و همان‌طور که قبلاً اشاره شد، حتی «حقیقت» بمعنای مطابقت را نیز بعنوان مرتبه‌ای از «حقیقت» که تنزل پیدا کرده و در شبکه محدود الفاظ و مفاهیم قرار گرفته، می‌پذیرد. ۴۵

در نظر ملاصدرا وجود از هر چیز دیگر به حقیقت داشتن سزاوارتر است زیرا هر چیز بواسطه وجود حقیقت پیدا کرده و ظهور خویش را مدیون وجود است.

در اندیشه ملاصدرا برداشتهای مختلف آدمیان از «حقیقت» مایه اصلی گوناگونی دیدگاههای بشر است که با اعتقاد به حقیقت واحد هم‌عنان است لذا بر همین اساس است که می‌توان گفت وی سنتهای فکری مختلف اعم از فلسفی و کلامی و عرفانی و غیره را در هم آمیخته و از ترکیب آنها «حکمت متعالیه» را آفریده است.

وی معتقد است اختلاف برداشتهای آدمیان و تخالف آنها در باب معرفت حق، به چگونگی مشاهده تجلیات

در این نظرگاه تنها حقیقت (بمفهوم واقعی کلمه) حق تعالی است^{۴۰} که خود را در صورتهای حسی نیز ظاهر می‌کند.^{۴۱} ملاصدرا با استناد به آیه «تلك الامثال نضربها للناس وما يعقلها الا العالمون» می‌گوید، بیشتر آیات قرآن کریم برای مردم بصورت مثال است که ظواهر آن از حقایق آن حکایت می‌کند.

عین عبارت او چنین است: ۴۲

وَأَمَّا كَثْرُ فِي الْقُرْآنِ ضَرْبِ الْأَمْثَالِ لِأَنَّ الدُّنْيَا مِنْ عَالَمِ الْمَلِكِ وَالشَّهَادَةِ وَالْآخِرَةِ مِنْ عَالَمِ الْغَيْبِ وَالْمَلَكُوتِ، وَمَا مِنْ صُورَةٍ فِي هَذَا الْعَالَمِ إِلَّا وَلَهَا حَقِيقَةٌ فِي عَالَمِ الْآخِرَةِ، وَمَا مِنْ مَعْنَى حَقِيقِي فِي الْآخِرَةِ إِلَّا وَلَهَا مِثَالٌ فِي الدُّنْيَا، إِذِ الْعَوَالِمُ وَالنَّشْآتُ مُتَطَابِقَةٌ تَطَابُقَ النَّفْسِ وَالْجَسَدِ، وَنَحْنُ الْآنَ تَتَكَلَّمُ فِي الدُّنْيَا عَنِ الْآخِرَةِ وَتُشْرِحُ أَحْوَالَ الْآخِرَةِ لِمَنْ كَانَ بَعْدَ فِي الدُّنْيَا لَا يُمْكِنُ إِلَّا بِمِثَالٍ، وَلِذَلِكَ وَجَدْتَ الْقُرْآنَ مَشْحُونًا بِذِكْرِ الْأَمْثَالِ.

حق و معانی آن

ملاصدرا - بتبع ابن سینا - چهار معنا برای حق بیان نموده است: ۱. حق بمعنای وجود مطلق یا مطلق وجود. ۲. حق

۴۰. حکمت اسلامی می‌تواند نقش مهمی در مقام توانا ساختن انسان امروزی به بازیابی آن آموزه تام و مطلق درباره «حقیقت خداوند بشابه حق» ایفا کند، آموزه‌ای که فقدانش باعث شک‌گرایی و نسبت‌گرایی بی‌سابقه‌ای گشته که مشخصه جهان متجدد است. اسلام می‌تواند برای دستیابی به این هدف مددکار باشد...

این سنت این امکان را می‌دهد که در آواز پرندگان و بوی عطرآگین گل‌های رز، آواز معشوق را بشنوند و بوی خوش او را استشمام کند و از رهگذر خود همین حجاب (وجود مخلوقات) در وجه الله تعاق و تدبیر کنند. این آموزه در قلب تمام سنتهای وحیانی نهفته است. اما اسلام بعنوان آخرین بازگویی آن کلمه آغازین در این مرحله از تاریخ بشری هنوز بنحو بسیار روشنی طنین انداز آن نغمه سرمدی احدیت الهی است که به یاد انسان می‌آورد که وظیفه همیشگی‌اش بر روی زمین، شهادت آن حق است.

ر.ک: سیدحسین نصر، نیاز به علم مقدس، ترجمه حسن میاننداری، چاپ اول، تهران، موسسه فرهنگی طه، ۱۳۷۹، ص ۴۲.

۴۱. ایزنسو، توشیهیکو، صوفیسم و تائوئیسم، ترجمه عبدالرحیم گواهی، چاپ اول، تهران، انتشارات روزنه، ۱۳۷۸، ص ۵۱۸.

۴۲. ملاصدرا، شرح اصول کافی، ج ۱، ص ۳۲۴.

۴۳. ملاصدرا در کتاب المظاهر الالهیه و المشاعر به این مطلب تصریح نموده که وجود خداوند متعال همان حقیقت وجود است و حقیقت وجود نیز چیزی جز وجود خداوند متعال نیست. به نظر می‌رسد این مطلب مهمترین وجه امتیاز ملاصدرا با هیدگر باشد. ر.ک:

المظاهر الالهیه، ص ۱۱۲؛ المشاعر، ص ۵۲.

۴۴. همو، الحکمة المتعالیه فی الاسفار العقلیة الاربعه، ج ۱، ص ۸۹.

۴۵. همان.

حق باز می‌گردد و رد و ایراد و انکاری که دربارهٔ یکدیگر روا می‌دارند برگشتش به غلبه احکام بعضی موطن بر بعضی دیگر و احتجاج بعضی مجالی از بعضی دیگر است. عین عبارت ملاصدرا که بنحو آشکاری تعدد فهمها از حقیقت واحد را تأیید می‌کند چنین است:

... ان اختلاف المذاهب بين الناس وتخالفيهم في باب معرفة الحق يرجع الى اختلاف انحاء مشاهداتهم لتجليات الحق، والرد والانكار منهم يؤول الى غلبة احكام بعض المواطنين على بعضهم دون بعض والاحتجاج بعض المجالي عن واحد دون آخر، فاذا تجلى الحق بالصفات السلبيه للعقول القادسة يقبلونه تلك العقول... ٤٦

ملاصدرا در ادامه توضیح می‌دهد که فقط انسان کامل می‌تواند شناخت کامل از حقیقت داشته باشد، چون او جمیع تجلیات حق را مشاهده می‌کند.

... فهو الذي يقبل الحق ويهتدى بنوره في جميع تجلياته ويعبده بحسب جميع اسمائه، فهو عبدالله في الحقيقة... شاهد الحق الاول في جميع المظاهر الامرية والخلقية. ٤٧

در اندیشه صدرایی، «حقیقت» را برآستی نمی‌توان شناخت مگر تا آنجا که آدمیان (غیر از انسان کامل) آن را در یافته‌اند. ٤٨ از اینرو شناخت ذات الهی بعنوان حقیقت غایی برای بشر ممکن نیست، زیرا خداوند از هر آنچه دربارهٔ او بگوئیم بالاتر است: ان الله احتجب عن العقول كما احتجب عن الابصار. ٤٩ در «هستی‌شناسی ملاصدرا»، حقیقه الحقایق، واحد است و وحدت او از سنخ سعه وجودی است و بمعنای وحدت عددی نیست. بر این اساس هر چیزی دارای حقیقتی است و هر حقیقتی دارای حقیقتی دیگر تا به حقیقه الحقایق که اصل و ریشهٔ تمام اشیاء است منتهی گردد. ٥٠

در نزد ملاصدرا، شناخت ذات حقیقت و بتعبیری دیگر «حقیقه الحقایق» سه وجه دارد، یکی ادراک ذات حق بطریق استدلال عقلی و برهان، دوم شناخت حق بطریق تنزیه و تقدیس و سوم شناخت ذات حق بطریق مشاهده و صریح عرفان.

ملاصدرا شناخت حق از راه اول و دوم را غیر ممکن و

از راه سوم را مشروط و مشکل دانسته است. اما عقل نظری به کمک برهان و استدلال نمی‌تواند ذات حق را بشناسد زیرا ذات حق، نه علت دارد و نه ماده و صورت و بالطبع جنس و فصل نیز نمی‌تواند داشت. بنابراین چون صرف حقیقت وجود و وجود است فلا برهان علیه ولاحد له. و همچنین از آنجایی که ذات حق، دارای صفتی نبوده و چیزی اعراف و شناخته‌شده‌تر از او نیست و از طرف دیگر چون ماهیت کلیه و امر جامع و بیکرانی است که در عقل، صورتی که بدان شناخته شود ندارد، بنابراین شناخت مطلق از این طریق غیر ممکن است.

شناخت ذات حق از راه دوم نیز غیر ممکن است، زیرا در این طریق، ابتدا باید بوسیلهٔ وجود اشیاء به وجود ذات حق پی‌برد و سپس با تقدیس و تنزیه، او را از نقائص و محدودیتهای اشیاء منزّه ساخت. چون مخلوق، نه در ذات مساوی ذات حق است که مثل او باشد و نه در صفات تا این‌که شبیه او باشد، بنابراین شناخت ذات حق از این طریق نیز غیر ممکن است.

راه سوم نیز که بطریق مشاهده و صریح عرفان است، برای انسان مادامی که نفس او تعلق به بدن دنیوی دارد غیر ممکن است. این راه صرفاً برای اندکی از افراد ممکن است که آخرت در درون آنها بر دنیا غلبه پیدا کرده باشد. بر

٤٦. همان، ج ٢، ص ٣٦٤. ٤٧. همان، ص ٣٦٦.

٤٨. ملاصدرا بعد از اذعان به این مطلب که معرفت خدا و ذات حقیقی او، فوق ادراک هر انسانی است به این نکته مهم اشاره می‌کند که هر انسانی کم‌وبیش بهره‌ای از حقیقت را با خود دارد... «... الا انه مع ذلك لكل واحد نصيب عن لواع اشراقات نوره قل او كثر، فله الحجة على كل واحد بما عرفه من آيات وجوده ودلائل صنعه وجوده فوقع التكليف بمقتضى المعرفة والعمل بموجب العلم...»

ر.ک: ملاصدرا، شرح الأصول الکافی، ج ٣، ص ٧١.

٤٩. همان، ج ٣، ص ٦٢.

٥٠. ملاصدرا با استناد به آیات قرآن، ثابت می‌کند که حقیقت اصلی تمام اشیاء نزد خداست. او معتقد است حقیقت اصلی عالم محسوسات، همان آخرت است و حقیقت عالم آخرت، عالم معنا و همین‌طور تا به حقیقه الحقایق که اصل و اساس و سرمنشأ تمام حقایق است منتهی گردد. برخی آیات مورد نظر عبارتند از:

- لله غيب السموات والارض واليه يرجع الامر كله (هود/١٢٣)

- ان كل لما جميع لدينا محضرون (یس/٣٢)

- وان الى ربك الرجعى (علق/٨)

- فممن انت من ذكرها الى ربك منتهاها... (نازعات/٤٤ و ٤٣)

ر.ک: ملاصدرا، مفاتیح الغیب، ص ٤٣٦ بعد.

این اساس مادامی که هویت عبد باقی است،^{۵۱} وجود و بقاء انیت او مانع شناخت ذات حق می‌باشد و هرگاه ذات عبد فانی گردد و جبل انیت او در ذات حق مندرک گردد، در این صورت حق را با حق خواهد شناخت.^{۵۲}

انسان غیرممکن است. بنابراین از نظر ملاصدرا، حقیقت مطلق، در دسترس هیچ موجودی نیست، گرچه بخشی از آن در دسترس بشر و بالاتر از همه در دسترس راسخان در علم، قرار می‌گیرد ولی تمامی آن هرگز دسترس‌پذیر نیست.

ملاصدرا تصریح می‌کند که معرفت خدا و ذات حقیقی او فوق ادراک هر انسانی است. عقول و اذهان بشری از شناخت کُنه ذات حق عاجز و ناتوانند، گرچه این بمعنای نفی شناخت حقیقت نیست، زیرا هر فردی باندازه بهره‌ای که از لوازم اشراقات نور حق دارد به «حقیقت»، علم و شناخت دارد و تکلیف او نیز بمقتضای شناخت او از حقیقت است.^{۵۴}

بنابراین، در این دیدگاه، مشروعیت فهمهای مختلف و پذیرش بطون مختلف معنا و مراتب متعدد هستی، بستگی به آن دارد که «ذات قدسی» و «حقیقت مطلق» را چگونه شناختنی بدانیم. و بر همین اساس است که درباره نسبت آدمی با حقیقت لازم است بیشتر تأمل کنیم و دیدگاه ملاصدرا را در این مورد بررسی قرار دهیم.

نسبت انسان و حقیقت

تلقی وجودشناسانه ملاصدرا از «حقیقت» بعنوان «ظهور و انکشاف» و «از ظاهر به باطن رفتن» مبتنی بر نوع شناخت او از انسان است.

در هستی‌شناسی ملاصدرا، تنها انسان است که برای او ظاهر و باطنی مطرح است، چه برای موجودات فروتر

*** عنصر «تاریخیت» در ظهور حقیقت مورد توجه هیدگر واقع شده، ولی در اندیشه ملاصدرا اهمیت چندانی برای تاریخ و تاریخی بودن (بمعنای هگلی و هیدگری) در ظهور حقیقت مشاهده نمی‌گردد البته مسئله تجلی و ظهور حقیقت در هر دوره تاریخی و ارتباط ادوار تاریخی با ظهور اسماء الهی، در نزد عرفا و حکمای اسلامی مطرح بوده و هست که قابل تطبیق با نظریه هیدگر نیست.**

با توضیحات فوق معلوم گردید که اولاً در هستی‌شناسی ملاصدرا، حقیقت با تأکید بر جنبه وجودشناختی آن مطرح شده و ثانیاً حقیقت، امری واحد و ذومراتب^{۵۳} قلمداد گردیده بگونه‌ای که منشأ و اصل تمام حقایق وجودی، حق تعالی است (که از او به حقیقه الوجود یاد نموده است). ملاصدرا برای اثبات این که حقیقت غایی شناختنی نیست و خدا از هر آنچه درباره او بگوییم بالاتر و برتر است به سخنی از نخستین فیلسوف مسلمان یعنی ابواسحاق کندی استناد می‌کند. کندی معتقد است که ذات حق (علة اولی) از طریق افاضه فیضی که بر ما دارد، با ما مرتبط است ولی ما انسانها فقط از جهتی با او متصل هستیم، در این صورت شناخت ما از ذات حق باندازه‌ای است که او را لحاظ نموده‌ایم. دایره احاطه او بر انسان بی‌نهایت است ولی دایره شناخت انسان به او محدود و متناهی است و این دو را نباید با یکدیگر مساوی دانست.

نتیجه این که شناخت ذات حق بعنوان یک کل برای

۵۱. فما دامت هریة البعد باقیة فهو بعد فی حجاب انیته وذاته، لا یمکن له الوصول التام، فان تجرد نفسه عن البدن - كما قیل:

بینی و بینک انی ینازعنی فارفع بلفظک انی من البین واما اذا فنی عن ذاته و اندک جبل انیته فعند ذلك یعرف الحق بالحق لاستغراقه فیہ وغیبته عن کل شیء حتی عن نفسه وعن استغراقه وشهوده، لانه لو نظر الی شهوده او اثر عرفانه لانه عرفان فهو بعد محجوب بشهوده عن المشهود وبعرفانه عن المعروف به فلم یجد حق الوصول... ر.ک: ملاصدرا، شرح الأصول الکافی، ج ۳، ص ۶۲. ۵۲. همان، ص ۶۲.

۵۳. ظهور حقیقت، از جهت مقام و مرتبه، پایینتر از خود حقیقت است. اندیشمندان اسماعیلی نیز وقتی از مثال و مسمول سخن می‌گویند به همین معنی نظر داشته و در واقع به ذومراتب بودن حقایق اعتراف دارند. ذومراتب بودن حق وقتی معنا می‌دهد که ظاهر و باطن امور پذیرفته شود و این خود مصحح تأویل است.

۵۴. همان، ص ۷۱.

از انسان چیزی جز ظاهر اشیاء معنا نخواهد داشت و طبیعی است که آنها توجهی به باطن اشیاء ندارند و برای موجودات فراتر از انسان نیز از قبیل ملائکه و حتی خدای متعال نیز، ظاهر و باطنی معنا نداشته و همه چیز ظاهر است؛ چه، موجودات مجرد، فراتر از زمان و مکان و ماده و صورت بوده و لذا، برای آنها حجاب و مانعی برای علم داشتن در کار نیست.

در اینجا بحث از انسان و ابعاد وجودی او منظور نظر نیست. میزان و چگونگی فهم و دسترسی انسان به «حقیقت» و «باطن اشیاء» است که تأمل در ذات انسان را ایجاب کرده است.

از نظر ملاصدرا انسان تنها موجودی است که ماهیت معین ندارد. انسان مانند دیگر انواع، یک نوع نیست که دارای افرادی باشد، بلکه هر فردی خود یک نوع منحصر بفرد محسوب می‌گردد.^{۵۵} «در این موجود شگفت‌انگیز حدود نوعی شکسته شده و مرزهای منطقی فرو می‌ریزد. درست است که انسان یک موجود ماهوی شناخته شده و در تعریف منطقی آن، «حیوان ناطق» به کار رفته است ولی احکام ماهیت در آن مغلوب واقع شده بگونه‌ای که در وزن وجود و طراز هستی خودنمایی می‌نماید. ملاصدرا با استناد به قرآن به این نتیجه می‌رسد که انسان یک موجود پایان‌یافته نیست و در قالب نوع خود محدود و محصور نمی‌گردد. وی با استناد به آیه اول سوره دهر «هل اتی علی الانسان حین من الدهر لم یکن شیئاً مذکوراً» می‌گوید انسان بر خلاف موجودات دیگر شیء مَحْصَلٌ و مُعَيَّن نبوده و نیست.^{۵۶}

حقیقت انسان فعلیتهای او نیست بلکه بی‌نهایت امکانهایی است که در پیش رو دارد. «بنابراین در نظر ملاصدرا انسان حد یقف و ماهیت معینی ندارد و در آخر امر، همان چیزی خواهد شد که در مراحل سلوک با اندیشه و عمل آن را متحقق می‌سازد. بعبارت دیگر می‌توان گفت انسان برای هر یک از قوه‌هایی که در این عالم وجود دارد «صورت» است و برای هر یک از صورتهای عالم معنی و آخرت، ماده به شمار می‌آید. وی معتقد است انسان موجودی است که در خود نمی‌ماند و با اندیشه و عمل خویش، خود را می‌سازد».^{۵۷}

انسان بر اساس حرکت جوهری، همواره در تحول و تکامل است و سیر او از عالمی به عالم دیگر، از مرتبه‌ای به مرتبه دیگر و از ظاهری به باطنی دیگر تا نیل به حقیقت نهایی (= حقیقة الحقایق) ادامه دارد.

ملاصدرا با تبیین قاعده ارزشمند اتحاد عاقل و معقول، اتحاد انسان با هر یک از عوالم و مراتب هستی را اثبات نموده است. وی بر همین اساس، غایت فلسفه را ضرورت انسان به عالم عقلی مشابه عالم عینی می‌داند. در هستی‌شناسی ملاصدرا، سیر انسان از ظاهر به باطن و از آن باطن به باطن دیگر و اتحاد انسان با هر مرتبه، موجب تحقق عینی آن مرتبه از هستی در درون انسان و در نهایت انکشاف آن مرتبه از هستی (= حقیقت) برای وی خواهد شد.

ملاصدرا در مفاتیح الغیب به این حقیقت تصریح نموده است:

کل ما یراه الانسان فی هذا العالم - فضلاً عن عالم
الآخرة - فأنما یراه فی ذاته و فی عالمه، و لایری شیئاً
خارجاً عن ذاته و عالمه، و عالمه ایضاً فی ذاته...
النفس الانسانیة من شأنها أن تبلغ الی درجة یکون
جميع الموجودات العینیة اجزاء ذاتها و تکون قوتها
ساریة فی جميع الموجودات، و یکون وجودها غایة
الخلقة.^{۵۸}

نکته‌ای که در اینجا حایز اهمیت است اینست که انسان در سلوک خود به هر مرتبه که برسد می‌تواند مراتب پایینتر را «تأویل» کند و لذا همه «تأویلهای» در یک ردیف نیستند و همین مبناى توجیه برداشتهای مختلف از حقیقت واحد محسوب می‌گردد. در نظر ملاصدرا، تأویل همه مراتب، «حقیقة الحقایق» است که تأویل نهایی است و کسی را تسد که به آن برسد مگر با مرگ و ظهور قیامت که در آن هنگام «تأویل» و «حقیقت» همه چیز آشکار و

۵۵. ملاصدرا، مجموعه رسائل فلسفی، تصحیح حامد ناجی، چاپ اول، تهران، انتشارات حکمت، ۱۳۷۵، ص ۱۴۴.

۵۶. ابراهیمی دینانی، غلامحسین، ماجرای فکر فلسفی در جهان اسلام، چاپ اول، تهران، انتشارات طرح نو، ۱۳۷۹، ج ۳، ص ۷۱.

۵۷. همان، ص ۱۴۳.

۵۸. ملاصدرا، مفاتیح الغیب، ص ۳۰۹.

منکشف خواهد گردید. (یوم یأتی تأویله) ۵۹

نکته نهایی که در اینجا به آن اشاره خواهیم نمود اینستکه ملاصدرا معتقد است ایجاد حس تأویل در جهت انکشاف هستی و نیل به حقیقت، چیزی نیست که از طریق علوم اکتسابی به دست آید. فرد باید از طریق تصفیه باطن و تزکیه نفس به درجه‌ای از وجود برسد که با حقیقت هستی انس پیدا کرده و حقایق اشیاء را به کمک علوم لدنی مشاهده نماید. ۶۰

تبیین حقیقت از طریق رمز

دانستیم که در نزد ملاصدرا حقیقت ذومراتب بوده و دارای یک هویت تشکیکی است. در فلسفه ملاصدرا نسبت حقیقت و وجود بگونه‌ای است که اصولاً شناخت حقیقت تنها بر مبنای شناخت وجود امکان‌پذیر است. بر همین اساس همان‌طور که وجود دارای ظاهر و باطنی است حقیقت نیز دارای دو جنبه پیدا و ناپیدا (ظاهر و باطن) خواهد بود.

همچنین دانستیم آدمی نیز متناسب درجه وجودی خود می‌تواند به درک مرتبه یا مراتبی از حقیقت نایل آید. ملاصدرا معتقد است از آنجا که حقیقت متعالی غیرقابل درک برای افهام عموم مردم است خدای تعالی در قرآن کریم حقایق امور را بطریق ضرب الامثال و رمزگونه بیان نموده است. ۶۱ وی بر همین اساس روش انبیاء و اولیاء و حکیمان الهی را نیز در تبیین و تفهیم حقیقت رمزگونه تلقی نموده و معتقد است که اتخاذ این روش بدان سبب است که این گروه خود را مکلف می‌دانند که باندازهٔ عقول آدمیان تکلم نمایند. ۶۲ ملاصدرا مانند بسیاری از دیگر حکیمان مسلمان بر این اعتقاد است که اظهار صریح و غیررمزی و یا غیرتمثیلی حقیقت، نه تنها حقیقت را برای انسانها ظاهریین آشکار نمی‌کند، بلکه موجب آن خواهد شد که مردم بکلی حقیقت را انکار کرده و به مبارزه با آن برخیزند. ۶۳

حال سؤال اینستکه چه ویژگیهایی در مقوله رمز یا تمثیل نهفته است که توانسته زبان مناسبی برای تبیین حقیقت باشد.

یکی از مهمترین ویژگیهای رمز اینستکه همواره پویا و زنده است و چنین نیست که در قالبی فرو بسته به یک یا

چند معنای معین اشاره داشته باشد، بلکه امکان شکوفایی معانی متعددی را بالقوه در خود نهفته دارد. بنابراین بر اساس آنچه گذشت، چون حقیقت و مدرک آن یعنی انسان دارای درجات و سطوح متعدد و مختلف است، بدیهی است زبان رمز بهترین ابزار برای تبیین و تفهیم حقیقت خواهد بود.

ویژگی دیگر زبان رمزی اینستکه می‌تواند زبان مناسبی برای بیان اوصاف متضاد حقیقت باشد. حقیقت همواره با خفا و انکشاف و پیدایی و ناپیدایی و نزدیکی و دوری و مشابهت و میابنت ملازم است. زبان رمز بواسطهٔ افزونهٔ معنایی خود، می‌تواند زبان مناسبی برای تبیین حقیقت با اوصاف مذکور باشد. ۶۴

۵۹. اعراف / ۵۳

۶۰. ملاصدرا شناخت حقایق اشیاء را از طریق مشاهدهٔ حضوری ممکن می‌داند. وی معتقد است شناخت کنه اشیاء که مشاهدهٔ حضوری تام است در توان بشر عادی نیست.

ر.ک: ملاصدرا، *الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعة*، ج ۱، ص ۳۹۰.

ابن سینا نیز در مقدمه رسالهٔ *الحدود* تصریح کرده که با قوهٔ نظریه، بشر نمی‌تواند به حقایق اشیاء واقف گردد ولی از طریق شهود این کار ممکن است.

۶۱. همو، *مفاتیح الغیب*، صص ۹۵ و ۹۶.

۶۲. میرداماد استاد ملاصدرا در این باره می‌گوید: «تعبیر از حقایق در کلام نبی ﷺ نمی‌باشد الا به مقدار عقول امت و اندازهٔ افهام جماهیر، ... پس مرامیز را در انسیاف عقول و انقیاد نفوس منفعتی عظیم است.» ر.ک: میرداماد، *جذوات و مواقیف*، تصحیح علی اوجبی، تهران، میراث مکتوب، ۱۳۸۰، ص ۱۴۶.

۶۳. شمس‌الدین محمد شهرزوری شارح *حکمة الاشراف* به این نکته تصریح نموده و می‌گوید: «ولو خوطبوا بصریح الحق لجدده» ر.ک: شهرزوری، *شرح حکمة الاشراف*، تصحیح و تحقیق حسین ضیایی تربتی، تهران، مؤسسهٔ مطالعات و تحقیقات فرهنگی، ۱۳۷۲، ص ۲۵.

۶۴. رمز در تاریخ تفکر بشر، کاربرد گسترده‌ای داشته است، در آثار فیلسوفان و حکیمان پیش از ارسطو زبان رمز رواج بیشتری داشته، ولی در سنت متافیزیکی غرب، به تدریج رمز و اهمیت آن مورد غفلت واقع شده و در واقع رمز به تمثیل فرو کاسته شده و توان آن به تحلیل رفته است.

در بین اندیشمندان معاصر پل ریکور فیلسوف و ادیب فرانسوی و یکی از برجسته‌ترین نظریه‌پردازان هرمنوتیک ادبی بر اهمیت رمز و استعاره تأکید نموده است. پیداست آنچه مورد نظر ریکور است یک فرایند زبانی است که با آنچه در نزد حکیمان مسلمان از جمله ملاصدرا مطرح است متفاوت است. زیرا در نزد حکیمان مسلمان رمز و چند معنایی آن صرفاً یک امر زبانی نیست بلکه، همان‌طور که گذشت، ناظر به مراتب و درجات حقیقت بوده و خصیصهٔ وجودی دارد. شاید آنچه مورد نظر پل ریکور است با مباحث استعاره و

ماحصل و مرور

از آنچه در این مقال بیان کردیم روشن گردید که:

الف: حقیقت هر امری صرفاً همان نمودهای ظاهری نیست بلکه از برای هر ظاهری باطنی و از برای هر چیزی، حقیقتی است تا به «حقیقة الحقایق» منتهی گردد. اساساً «تأویل» چیزی جز سیر از ظاهر به باطن (= حقیقت اشياء) نیست.

ب: حقیقت امری واحد و ذومراتب است بگونه‌ای که هر مرتبه‌ای نسبت به مادون خود باطن و نسبت به مافوق خود ظاهر محسوب می‌گردد.

ح: «حقیقت» بمعنای «انکشاف وجود» است که این انکشاف و ظهور به کمک حس تأویل صورت می‌پذیرد.
د: حقیقت بمعنای «مطابقت» که رهاورد منطق ارسطویی است، همان «صدق» است که وصف «قضیه» بوده و در شبکه الفاظ و مفاهیم قرار می‌گیرد. این معنای از حقیقت یکی از معانی حقیقت و مرتبه نازل و رقیق حقیقت اصیل می‌باشد. تفکر هیدگر و ملاصدرا در این مسئله قابل تطبیق است.

ه: حقیقت بعنوان یک «کل» قابل دسترسی نیست چه از ویژگی‌های مهم آن، اینست که در عین حال که چهره می‌نماید، در پرده فرو می‌رود. ایراد هیدگر به افلاطون که حقیقت را به نور ثابت و لایتغیر تعریف کرده مؤید این معناست.

و: ملاصدرا در عین حال که در فضای منطق ارسطویی، حقیقت بعنوان مطابقت را بعنوان وصف قضیه صادق می‌پذیرد ولی ضمن بیان معانی حق، تصریح می‌کند که حقیقت تمام اشياء، خداوند متعال است. بی‌شک یکی از وجوه مهم افتراق و جدایی ملاصدرا و هیدگر همین نکته است که ملاصدرا برخلاف هیدگر خدای متعال را حقیقت وجود دانسته و در فلسفه خود بحث از خدا را عالیترین قله تحقیقات فلسفی تلقی کرده است.

ز: حقیقت امری درونی است بگونه‌ای که حقیقت منهای انسان معنا و مفهوم محصلی ندارد. دیدگاه ملاصدرا و هیدگر، در خصوص انکشاف وجود و مراتب آن و نیل به حقیقت، با توجه به ماهیت انسان قابل فهم

است. در هر دو دیدگاه انسان تنها موجودی است که ماهیت معین نداشته و همواره به سوی «حقیقت» مفتوح است.

ج: عنصر «تاریخیت» در ظهور حقیقت مورد توجه هیدگر واقع شده، ولی در اندیشه ملاصدرا اهمیت چندانی برای تاریخ و تاریخی بودن (بمعنای هگلی و هیدگری) در ظهور حقیقت مشاهده نمی‌گردد البته مسئله تجلی و ظهور حقیقت در هر دوره تاریخی و ارتباط ادوار تاریخی با ظهور اسماء الهی، در نزد عرفا و حکمای اسلامی مطرح بوده و هست که قابل تطبیق با نظریه هیدگر نیست.

ط: انکشاف وجود و نیل به حقیقت از طریق منطق ارسطویی بطور کلی از طریق مفاهیم و علوم اکتسابی غیرممکن است. زبان شعر (از نظر هیدگر) و زبان عرفان و شهود (در نظر ملاصدرا) با بیان حقیقت سازگارتر است. عبارت دیگر زبان حقیقت، زبان شعر و عرفان است نه زبان منطق و استدلال.

ی: بین باطن‌گرایی و ذهن‌گرایی تفاوت بسیار است. در این دیدگاه کسانی هستند که از طریق تصفیه باطن و تهذیب نفس حقایقی را کشف می‌کنند که از طریق دیگر کشف‌شدنی نیست. این توجه به باطن بمعنای درون‌گرایی نیست که فرد با خارج رابطه‌اش را قطع کرده باشد بلکه می‌خواهد بصورت عمیقتری از جای دیگر با بیرون خودش رابطه برقرار کند.

ک: نظرگاه ملاصدرا درباره نسبت آدمی با حقیقت، با پذیرش منطق تک‌گفتاری و یا مشروعیت تنها یک منطق قابل جمع نیست.^{۶۵}

* * *

تمثیل مورد نظر ادیبان مسلمان از جمله سید رضی قابل تطبیق باشد.

۶۵. ملاصدرا، تفسیر القرآن الکریم، ج ۶، ص ۲۸۹ و همو، مفتاح الغیب، ص ۶۹.