

## مقایسه روش‌شناسی هایدگر و ملاصدرا

حسن احمدی‌زاده

استادیار گروه فلسفه و ادیان دانشگاه کاشان

### چکیده

امروزه کمتر حوزه پژوهشی در علوم انسانی و کمتر اندیشمندی در این حوزه را می‌توان یافت که بدون توجه به روش و اتخاذ رویکردی در روش‌شناسی، پژوهش‌ها و اندیشه‌های خود را مطرح کنند. اساساً خودِ روش‌شناسی، امروزه به‌عنوان زمینه پژوهشی جدی و جداگانه‌ای قلمداد شده که توجه اغلب اندیشمندان در علوم انسانی، چه در غرب و چه در عالم اسلام، را به اهمیت و جایگاه خود جلب نموده است. در این جستار برآنیم تا با توجه به روش فلسفه‌ورزیِ دو فیلسوف نام‌دار در غرب و جهان اسلام، مبانی روش‌شناسانه هر یک را در نظام فلسفی‌شان بررسی نماییم. این دو فیلسوف، مارتین هایدگر و ملاصدرا می‌باشند که اندیشه‌ها و روش خاص فلسفه‌ورزی‌شان، همواره برای پژوهشگران علوم انسانی از جایگاه و اهمیت خاصی برخوردار بوده است. هایدگر با آنچه خود، روش پدیدارشناسی هرمنوتیکی می‌نامد، نظام فلسفی خود را برمی‌سازد و برای رسیدن به فهمی از وجود، از دازاین آغاز می‌کند. ملاصدرا نیز بر آن است تا حقیقت وجود را دریابد اما با روشی تألیفی یا ترکیبی، که در آن، هم از عقلانیت برهانی و استدلالی بهره می‌برد و هم از تفکر وحیانی و عرفانی.

واژگان کلیدی: روش‌شناسی، پدیدارشناسی، هایدگر، وجود، ملاصدرا

## ۱. مقدمه

سال‌های متمادی است که در محافل فکری و فلسفی برخی کشورهای آسیایی، بویژه در ایران و ژاپن، تلاش می‌شود تا قرابت‌های فکری برخی فیلسوفان اگزیستانسیالیست غربی به ویژه مارتین هایدگر با مبانی و روش فلسفه‌ورزی برخی حکمای شرقی چون ملاصدرا، برجسته شود و از این قرابت‌ها در جهت به هم نزدیک کردن سنت‌های فلسفی معاصر در نقاط مختلف جهان استفاده شود. شاید بتوان گفت ژاپنی‌ها این راه را زودتر از دیگر سنت‌های شرقی آغاز کردند تا آنجا که در ترجمه مهم‌ترین و مؤثرترین اثر هایدگر یعنی *وجود و زمان*، حتی بر انگلیسی‌ها، فرانسوی‌ها و اسپانیایی‌ها، که زبان آنها به زبان آلمانی نزدیک‌تر و با آن همگن‌تر است، پیشی جسته‌اند (هایدگر، ۱۳۸۹: ۱۳). ترجمه کتاب هایدگر به زبان ژاپنی، درست، دوازده سال پس از نخستین چاپ آن در آلمان صورت گرفت، در حالی که ترجمه این اثر به زبان انگلیسی، بیست و سه سال پس از نخستین ترجمه ژاپنی از آن، انجام شد. اما در ایران، هر چند ترجمه *وجود و زمان*، هایدگر چند سالی پیش نیست که به انجام رسیده است، با وجود این، پژوهش و تأمل در آراء او، به ویژه روش پدیدارشناسانه او و مقایسه دیدگاه‌های او با آراء حکمای مسلمان بویژه ملاصدرا، سال‌هاست که مورد توجه دانشوران و اندیشمندان ایرانی است و از مهم‌ترین دغدغه‌های فکری و فلسفی ایشان می‌باشد.

هر چند در فلسفه اسلامی به ویژه حکمت متعالیه، در برخی مسائل فلسفی مانند مسائل مربوط به هستی‌شناسی و انسان‌شناسی، مباحثی مطرح می‌شود که می‌توان وجوه اشتراکی میان آنها و همین مباحث در سنت معاصر غربی یافت، اما همچنین وجوه تمایز بسیاری نیز در این میان می‌توان ملاحظه نمود. این امر را می‌توان بویژه در خصوص روش‌شناسی هایدگر و ملاصدرا در فلسفه‌ورزی و پرداختن به مباحث هستی‌شناسانه به وضوح یافت. هایدگر با بهره‌گیری از روش پدیدارشناسی (به معنای هایدگری آن) هستی را از زاویه‌ای مورد تأمل فلسفی قرار می‌دهد که چندان قرابت و اشتراکی با روش تألیفی ملاصدرا (که با تأکید بر عقل و وحی و عرفان همراه است) ندارد. توجه به مشابهت‌ها و موارد اختلاف روش‌شناسی هایدگر و ملاصدرا می‌تواند پژوهش‌گر را در بررسی آراء فلسفی هر یک و مقایسه آنها با یکدیگر، و نیز در تبیین جایگاه روش‌های این دو فیلسوف در منظومه فکری

یکدیگر، بهتر یاری رساند. در ادامه، ابتدا به تبیین دیدگاه‌های هایدگر، به ویژه دوره متقدم فکری او، و ملاصدرا در خصوص روش فلسفه‌ورزی و تأمل در حقیقت هستی خواهیم پرداخت، و سپس با برشمردن مشابهت‌ها و وجوه تمایز روش‌شناسی هر یک از این دو فیلسوف، تلاش خواهیم کرد تا مقایسه‌ای میان مبانی روش‌شناسی آنها صورت دهیم.

## ۲. روش‌شناسی هایدگر

هایدگر در ارائه دیدگاه‌های فلسفی‌اش در تحلیل و بررسی مسأله وجود، و در واقع "پرسش از وجود" که به زعم او پرسشی است که یکسره مورد غفلت واقع شده و باید آن را احیاء کرد، ادعا می‌کند که از روش "پدیدارشناسی" استفاده می‌کند، هر چند مقصود او از پدیدارشناسی، متفاوت است از آنچه هوسرل از آن در نظر دارد. بنابراین غایت فلسفی هایدگر احیاء پرسش از وجود است. این غایت، او را به قلمرو امر پیشینی سوق می‌دهد. او می‌نویسد: «اصطلاحی که دلالت بر این ویژگی می‌کند که وجود مقدم بر موجودات است، تعبیر پیشینی است. وجود به عنوان امری پیشینی قبل از همه موجودات است» (Heidegger, 1982: 20). با توجه به سرشت پیشینی پرسش از وجود، هایدگر به سوی پدیدارشناسی سوق داده می‌شود. او می‌نویسد: «ویژگی پیشینی وجود و همه ساختار وجود مستلزم رویکردی خاص و شیوه خاصی در فهم وجود است - شناخت پیشینی. مؤلفه‌های اصلی شناخت پیشینی، چیزی را شکل می‌دهند که ما آن را پدیدارشناسی می‌نامیم. پدیدارشناسی نامی است برای روش هستی‌شناسی، یعنی روش فلسفه علمی. اگر به درستی تصور شود، پدیدارشناسی عبارت است از مفهوم روش» (Ibid).

بنابراین از نظر هایدگر پدیدارشناسی اساساً روش است و او آن را منحصرأ در تبیین و وضوح‌بخشی به پدیده وجود به کار می‌برد. هایدگر نشان می‌دهد که او تصور هوسرل از تحویل پدیدارشناختی را دریافته است، چرا که او معنای تحویل پدیدارشناختی را به درستی بیان می‌کند (Ibid: 21). او همچنین بیان می‌کند که در یک پژوهش هستی‌شناسانه، پژوهش‌گر ابتدا به موجود خاصی دسترسی پیدا می‌کند و با آن سر و کار دارد، اما سپس این پژوهش از آن موجود خاص به سوی خود وجود آن موجود رهنمون می‌شود. او می‌نویسد: «ما این مؤلفه اساسی روش پدیدارشناسانه، یعنی برگرداندن یا

تحویل نگاه پژوهش‌گرانه از موجودی که به سادگی مورد توجه واقع شده به خود وجود، را تحویل پدیدارشناسانه می‌نامیم. بدین‌سان ما به لحاظ لغوی دقیقاً همان اصطلاح محوری پدیدارشناسی هوسرل را اقتباس می‌کنیم، هر چند نه با همان معنی و مفهومی که مورد نظر اوست. از نظر ماتحویل پدیدارشناسانه به معنی برگرداندن نگاه پدیدارشناسانه از یک موجود، حال این فهم هر ویژگی‌ای که داشته باشد، به فهم وجود این موجود است» (Ibid).

بنابراین دست‌کم در سطح تحلیل فلسفی یا هستی‌شناسانه، فلسفه هایدگری مستلزم یک تحویل است، اما منظور هایدگر از پژوهش پدیدارشناسانه چیزی بیش از آن است. او همچنین می‌گوید که برای تحویل بردن از موجودات به وجود «ما باید خود را به خود وجود عرضه کنیم... باید همیشه در یک طرح‌افکندن آزاد، خود وجود مورد توجه قرار گیرد» (Ibid: 22). هایدگر این مرحله را ساخت پدیدارشناسانه (Phenomenological Construction) می‌نامد. اما از آنجا که با تاریخ طولانی‌ای از تفکر هستی‌شناسانه روبرو هستیم، هایدگر می‌گوید: «این تاریخ به تفسیر مفهومی وجود و ساختارهای آن تعلق دارد... تخریب‌روندی انتقادی که در آن مفاهیم سنتی، که در درجه اول باید ضرورتاً به کار برده شوند، به خواستگاه‌هایی ساختارشکنی می‌شوند که از آنها اقتباس شده‌اند» (Ibid: 23).

بنابراین مؤلفه‌های روش پدیدارشناسی هایدگر عبارت‌اند از تحویل، ساخت و تخریب، البته با معانی خاصی که او از این اصطلاحات در نظر دارد. اما برای فهم بهتر روش هایدگر باید به عبارات و اظهارات بیشتری از او توجه کنیم: «اصطلاح پدیدارشناسی به ما نشان می‌دهد که چگونه با چیزی که قرار است در این دانش مورد توجه قرار گیرد برخورد کرده و آن را ارائه کنیم. داشتن دانشی "از" پدیده‌ها، به معنی درک متعلقات آن به نحوی است که هر آنچه در مورد پدیده‌ها هست و مورد بحث قرار می‌گیرد، باید با نشان دادن و ارائه کردن مستقیم آن مورد توجه قرار گیرد» (Heidegger, 1962: 59).

پدیدارشناسی هوسرلی عبارت است از مطالعه ساختارهای التفاتی آگاهی یعنی طرق مختلفی که در آنها آگاهی به سوی اشیاء هدایت می‌شود. هوسرل آن طرقی را توصیف می‌کند که اشیاء در آگاهی ساخته می‌شوند. او این کار را بر اساس تحویل پدیدارشناسانه انجام می‌دهد که در آن، نسبت به

وجود خارجی جهان و اشیاء در جهان، از جمله خودمان، عدم یقین وجود دارد. اما آنچه در وجود و زمان یافت می‌شود چیزی کاملاً متفاوت است. موضوع آن نه آگاهی (و قطعاً نه آگاهی‌ای که به طور استعلایی تحویل شده است)، بلکه دازاین و ساختارهای وجود آن است. ایده‌های کلیدی پدیدارشناسی هوسرلی عبارت‌اند از آگاهی، حیث التفاتی و تحویل پدیدارشناسانه. دوتای نخست را به سختی می‌توان در وجود و زمان یافت، و آخری را به هیچ وجه. درست است که هایدگر در سخنرانی‌هایش، در ماربورگ در خصوص پدیدارشناسی، از واژه تحویل استفاده می‌کند، اما در آنجا به هدایت نگاه پدیدارشناسانه نه از هستومندها به آگاهی نسبت به هستومندها، بلکه از هستومندها به وجود هستومندها اشاره می‌کند.

هایدگر مواردی چون: ایده بازگشت به اشیاء یا خود اشیاء، اجازه دادن به اشیاء که خودشان سخن بگویند، به جای آنکه با نظریه هدایت شوند، اشیاء را آنگونه که هستند ملاحظه کردن، یا بگذار خودشان را نشان دهند به جای آنکه بر طبق یک سیستم ساخته شوند، را از هوسرل می‌گیرد. اما پدیدارشناسی هوسرل، به مثابه پدیدارشناسی آگاهی، رفلکتیو (Reflective) است، درحالی‌که پدیدارشناسی هایدگر، اساساً تفسیری (Interpretive) است، چرا که پدیدارشناسی هرمنوتیکی است و آنچه را که تفسیر می‌کند وجود دازاین است. فهم هایدگر از هرمنوتیک خیلی بنیادی‌تر از روش‌شناسی دانش انسانی تاریخی (Historical Geisteswissenschaften) است. هرمنوتیک هایدگری، تاریخت دازاین را تفسیر می‌کند که خودش شرط امکان تاریخ به معنای دیسیپلین (Discipline) است (Gorner, 2007, 31). بنابراین، هایدگر در پی تحلیل و بررسی دازاین (تحلیل هستی‌شناسیک) است. اما برای آنکه این تحلیل با دیگر تحلیل‌ها اشتباه نشود و نیز برای اینکه تا حد ممکن پیش‌فرضها و نتایج تحلیل‌های تاکنون انسان بر تحلیل او سایه نیفکند، او از تحلیل آن حالتی و وضعیتی شروع می‌کند که دازاین در اغلب اوقات و وضعیت‌های هستی خود در آن حالت است، یعنی حالت هر روزه متعارف آدمی، تا به ساختارهای اساسی او دست پیدا کند، ساختارهایی که در هر گونه وجود و نحوه وجودی دازاین برجایند. انتخاب تحلیل دازاین در این حالت صرفاً برای آن است که دستخوش پیش‌تصورات و مفاهیم گمراه‌کننده‌ای مثلاً حالت شناختی قرار نگرفته باشیم. هایدگر در تحلیل دازاین به عنوان نقطه آغاز وجودشناسی بنیادین، پیشاپیش ذکر

می‌کند که پژوهش و تحلیل وی در نهایت به زمانمندی به عنوان معنای هستومندی که دازاین می‌نامیم، راه خواهد برد (Ibid, 38). هدف تحلیل او تفسیر ساختارهای قوام‌بخش دازاین در نهایت به عنوان حالات زمانمندی است. دازاین با زمان و از دیدگاه زمان و در افق زمان است که وجود را می‌فهمد.

گفتیم از نظر هایدگر اصطلاح پدیدارشناسی به ما نشان می‌دهد که چگونه با چیزی که قرار است در این دانش مورد توجه قرار گیرد، برخورد کرده و آن را ارائه کنیم (Heidegger, 1962: 60). در اینجا است که هایدگر به توصیف (Description) نیز معنای خاصی می‌بخشد. او ادعا می‌کند که در اینجا توصیف بیش از آنکه معنایی ایجابی داشته باشد دارای معنایی سلبی است. به نظر او توصیف یعنی اجتناب کردن از ترسیم و وصف کردن چیزی بدون چنین توضیحی (Ibid). او به صراحت بیان می‌کند که توصیف برای پدیدارشناسی، آن‌گونه که او آن را فهم می‌کند، به معنای راه و رسم‌هایی نیست که در علوم انسانی یا دانش‌های تجربی از آنها استفاده می‌شود. بنابراین پرسش این است که پدیدارشناس‌ها از دیدن یک پدیده در پی چه هستند و چه چیزی را می‌خواهند ملاحظه کنند؟ از نظر هایدگر این چیزی نیست جز "هرگونه نمایان‌گری یک هستومند، آن‌گونه که خودش را فی‌نفسه نشان می‌دهد" (Ibid: 61). او با متمایز ساختن تعریف و فهم خودش از آنچه آن را تعریف صوری / از پدیدارشناسی می‌نامد، در پی آن است تا در قالبی دیگر، معنای پدیدارشناسانه بهتری به اصطلاح پدیده بدهد. از این رو می‌نویسد: «آن چیست که باید به معنایی متمایز، آن را پدیده نامید؟ آن چیست که با صرف ذاتش ضرورتاً موضوع است، آنگاه که ما آشکارا چیزی را نمایان می‌کنیم؟ به وضوح، آن چیزی است که تا حد زیادی خودش را اصلاً نشان نمی‌دهد. آن چیزی است که پنهان واقع شده است، در مقابل چیزی که تا حد زیادی خودش را نشان می‌دهد؛ اما در عین حال، آن چیزی است متعلق به چیزی که خود را می‌نمایاند و اساساً چنان تعلق به آن دارد که معنی و اساس آن را شکل می‌دهد. با وجود این، آنچه به معنایی، آشکار باقی می‌ماند ... وجود موجودات است (Ibid)».

به خاطر همین پنهانی (Hiddenness) یا نامستوری (Covered-up-ness) که هایدگر آن را ضد مفهوم پدیده (The Counter-Concept to Phenomenon) می‌نامد (Ibid)، گریزی از تفسیر و

هرمنوتیک نیست. این هرمنوتیک، چنانکه اشاره شد، به دازاین معطوف می‌شود چرا که دازاین، وجودی است که فهمی از موجود بودن دارد. وجود تا حدودی برای دازاین آشکار و نامستور است و بنابراین رسالت هرمنوتیک، پیوستن به این حرکت یا پروسه‌ای است که در پی آشکارسازی است. با وجود این، از نظر هایدگر وجود تا حدود زیادی حتی برای دازاین نیز نامستور است و بنابراین پدیدارشناسی باید هرمنوتیکی باشد.

به نظر می‌رسد که هایدگر در تبیین روش پدیدارشناسانه‌اش چندان روشن سخن نمی‌گوید و از این رو ابهاماتی در عبارات او وجود دارد. با توجه به اینکه تنها راه دستیابی به وجود، از طریق فهم وجود است، ما با چه معیاری می‌توانیم تعیین کنیم که کدام فهم از وجود درست است؟ چنانکه اشاره شد، به زعم هایدگر دازاین تا حدود زیادی فهمی از وجود خودش دارد، هر چند فهمی نه چندان دقیق و درست، اما تنها راه درست برای داشتن فهم درستی از وجود، گشودن و آشکار کردن فهمی است که قبلاً داشته‌ایم. ما نمی‌توانیم وجود دازاین، و در واقع، وجود هر چیز دیگری غیر از دازاین، را آن‌گونه که هست، ببینیم و فهم‌مان از وجود را با آن مقایسه کنیم. ادعای محوری و اساسی فلسفه هایدگر این است که دیدن، وجه اقتباسی مواجهه با هستی‌مونها را باز نمود می‌کند و با وجود این، تصورش از روش فلسفه به عنوان پدیدارشناسی خیلی پاییند به تعبیر دیدن است. دیدن عبارت است از بگذار دیده شدن. این خیلی با این دیدگاه که دیدن، همچنین تفسیر نیز هست سازگار نیست (Gorner, 2007, 32-33).

چنانکه ملاحظه شد، موضوع فلسفه و پژوهش انتولوژیک در نظر هایدگر، چنانکه از سخنان او در وجود و زمان برمی‌آید، عبارت است از وجود، البته وجودی که در قالب موجودی به نام دازاین ظهور و بروز یافته، چرا که تنها دازاین است که می‌تواند پرتوی به تاریکی وجود بیاندازد و فهمی از وجود داشته باشد. همچنین بیان شد که هایدگر برای پرداختن به ساختارهای وجودی دازاین، از روش پدیدارشناسانه استفاده می‌کند و پدیدارشناسی‌اش به نوعی پدیدارشناسی هرمنوتیکی می‌گردد. اما این نشان‌دهنده دیدگاه‌های هایدگر در خصوص موضوع و روش فلسفه در دوره متقدم اوست، یعنی در دوره‌ای که معمولاً کتاب وجود و زمان حکایت‌گر دیدگاه‌های او در خصوص موضوع و روش فلسفه می‌باشد، در حالی که در دوره فکری متأخر هایدگر، ملاحظه می‌کنیم که تغییراتی در دیدگاه او در

خصوص موضوع فلسفه و جایگاه روش پدیدارشناسی صورت می‌گیرد که در دوره متقدم فکری او کمتر مورد توجه واقع شده بود و چندان سخنی از آن به میان نیامده بود. اینجاست که هایدگر به جای هستی و دازاین، سخن از گشودگی، نامستوری یا ناپوشیدگی و حضور به میان می‌آورد و آن را اصل و اساس فهم هستی و حقیقت معرفی می‌کند. بحث از حقیقت و ذات آن در نظر هایدگر، بحثی است گسترده که در آثار او بین سال‌های ۱۹۲۵ تا ۱۹۴۵ شاهد آن هستیم. از ۱۹۴۶ به بعد، کمتر در آثار هایدگر بحث از حقیقت و پرسش از ذات آن مطرح می‌شود.

از نظر هایدگر، ذات حقیقت را باید بر حسب ناپوشیدگی و نامستوری فهم کرد. در اینجا هایدگر به وضوح از چرخش دیدگاهش از حقیقت به سوی ناپوشیدگی و گشودگی سخن می‌گوید. او این چرخش فکری را با توجه به این ملاحظه مطرح می‌کند که سنت متافیزیکی زمانش نتوانسته به ذات حقیقت، که عبارت از نامستوری و گشودگی است، توجه کند، چرا که این سنت، تصور محدودی از حقیقت داشته است: «متافیزیک در پاسخ‌هایش به پرسش از خود وجود، ضرورتاً و مستمراً با بازنمودی پیشینی از وجود سروکار دارد. اما متافیزیک خود وجود را به سخن گفتن وانمی‌دارد، چرا که متافیزیک به حقیقت وجود توجهی نمی‌کند، همچنین متافیزیک حقیقت وجود را نامستوری نمی‌داند، و نیز متافیزیک به ذات این نامستوری توجهی نمی‌کند» (McNeill, 1998: 338).

از اینجا به بعد، هایدگر بیش از آن که از حقیقت بحث کند، از نامستوری و گشودگی سخن می‌گوید. روشن است که هایدگر در این دوره فکری‌اش هر چند حقیقت را موضوع نوشته‌هایش معرفی می‌کند، اما دغدغه اصلی‌اش همان نامستوری و گشودگی است: «آلیثیا به مثابه نامستوری، همیشه ذهن من را به خود مشغول کرده است، اما حقیقت در این میان خودش را بی‌سروصدا عبور داده است» (Ibid). دیدگاه هایدگر متأخر در خصوص ذات حقیقت، هم نقد او به متافیزیک سنتی را دربرمی‌گیرد، هم رویکرد خود او را در باب انتولوژی و سرشت آدمی. طرح و برنامه هایدگر برای پرداختن به مسأله حقیقت را به طور خلاصه می‌توان در این دو مرحله بیان کرد:

۱. نقد و بررسی حقیقت گزاره‌ای یا همان مطابقت حکم با واقع.

۲. توجه به حقیقت موجودات بر اساس ناپوشیدگی یا نامستوری.



از آنجا که دیدگاه هایدگر متأخر در خصوص حقیقت و گشودگی و موضوع فلسفه در نظر او، محور و موضوع اصلی این جستار را شکل نمی‌دهند، از توضیح بیشتر این بحث صرف‌نظر می‌کنیم. هدف ما در این بخش صرفاً اشاره کردن به چرخش فکری هایدگر در دوره متأخر، در خصوص موضوع و روش فلسفه‌ورزیدن، بود.

### ۳. روش‌شناسی ملاصدرا

سخن گفتن از نگاه ملاصدرا به فلسفه‌ورزی و حکمت‌اندوزی و روش ابتکاری او در فلسفه‌ورزی و شناخت حقیقت، نه سخنی تازه و بی‌سابقه، بلکه پژوهشی است دیرینه و پردامنه که اهل فلسفه و حکمت، مقالات و آثار تحقیقی بسیاری در این خصوص به نگارش درآورده و سخن‌ها و تفسیرها و تحلیل‌های گوناگونی در این باب بیان نموده‌اند. همین تعدد و کثرت آراء و تحلیل‌ها در خصوص توجه به روش پدیدارشناسانه هایدگر در فلسفه‌ورزی‌اش نیز صادق است، و چه بسا می‌توان گفت که اساساً کثرت تفسیرها و تحلیل‌ها در خصوص دیدگاه‌های متفکری که با آراء نوآورانه و متفاوت از آموزه‌های پیش از خود، خود را به عرصه تفکر می‌نمایاند، خصلت تاریخ تفکر در قالب‌های متفاوت و شئون‌های گوناگون آن می‌باشد. در این بخش، تلاش می‌شود تا با بیانی سازوار و رویکردی مقایسه‌ای نسبت به روش‌شناسی هایدگر، دیدگاه ملاصدرا در خصوص فلسفه‌ورزی و حکمت‌اندوزی و روش خاص او در این خصوص به نحوی جامع مورد توجه و بررسی قرار گیرد.

ملاصدرا به‌سان دیگر حکما و فلاسفه، در آغاز مهم‌ترین آثار فلسفی‌اش به ویژه *سفار*، ابتدا به تعریف فلسفه و تفکر فلسفی توجه می‌کند و چون بسیاری از حکما، که اغلب در تعریف‌شان از موضوعی خاص هم به محتوای آن موضوع اشاره می‌کنند و هم به غایت و روش مطالعه آن موضوع، ملاصدرا نیز در تعریفش از فلسفه و تفکر فلسفی، هم موضوع فلسفه، هم غایت آن و هم روش مطالعه آن و دسترسی به غایت آن را به صراحت بیان می‌کند و به تعبیری با یک تیر، چند هدف را نشانه می‌گیرد: «الفلسفه استكمال النفس الانسانية بمعرفة حقایق الموجودات علی ما هی علیها و الحکم بوجودها یقیناً بالبراهین لا أخذاً بالظن و التقليد بقدر الوسع الانسانی» (صدرالمتألهین، ۱۴۱۹: ۲۰). ملاصدرا در ادامه همین توصیف از فلسفه و غایت و موضوع آن، بلافاصله به نوعی، تعریف دیگری نیز برای

فلسفه بیان می‌کند که تا حدودی متفاوت از تعریف نخست آن می‌نمایاند: «و إن شئت قلت نظم العالم نظماً عقلياً على حسب الطاقه البشریه لیحصل التشبه بالباری تعالی» (همان).

ملاحظه می‌شود که ملاصدرا با دو بیان تا حدودی متفاوت و نیز تا اندازه‌ای شبیه به هم، دیدگاهش را در خصوص فلسفه و فلسفه‌ورزی به صراحت مطرح می‌کند که در ادامه به تفصیل از آن سخن خواهیم گفت. اما به طور خلاصه و فهرست‌وار، مؤلفه‌هایی که با توجه به این دو تعریف، می‌توان به عنوان مؤلفه‌های تفکر فلسفی و غایت و روش آن، در نظر ملاصدرا دانست، از این قرار می‌باشند:

۱. فلسفه عبارت است از فرایند استکمال نفس، از طریق شناخت.
۲. غایت فلسفه، بوضوح، غایتی متافیزیکی است: دستیابی به شناخت موجودات و فهم ذات و حقیقت آنها، آنچنانکه در واقع و در حقیقت هستند. نکته قابل توجه این است که ملاصدرا رویکردی عقلانی نسبت به فهم و درک حقیقت اتخاذ می‌کند و پیش‌فرض این رویکردش این است که اولاً واقعیت، امری موجود و مستقل از اذهان مدرک است، و ثانیاً انسان می‌تواند به فهم و درک آن نائل شود و چنین نیست که دروازه‌های حقیقت بر روی فهم و عقل انسانی بسته باشد و انسان نتواند به آن شناخت پیدا کند و صرفاً در همین حد شناخت ظاهری یا به تعبیر کانت، شناخت پدیداری متوقف بماند.
۳. شناخت، فرایندی است که از طریق احکام، *الحکم بوجودها*، مربوط به وجود موجودات بسط پیدا می‌کند. بنابراین می‌توان گفت در نظر ملاصدرا، حکم، ارتباط تنگاتنگی با وجود پیدا می‌کند.
۴. ضامن استواری و بسط فرایند شناخت، علاوه بر حکم، برهان نیز می‌باشد.
۵. فلسفه ناگزیر از تحلیل و برهان است. بنابراین، پایبندی به تقلید و ظن و گمان (که از صور ناقص و خطایی استدلال به شمار می‌روند) پژوهش‌گر فلسفه را ره به جایی نخواهد برد.
۶. شناخت، فرایندی نامحدود و بی‌پایان نیست، چرا که طاقت فکری و شناختی انسان محدود است.
۷. فیلسوف کامل، چنانکه افلاطون نیز بر این باور بود، تلاش می‌کند تا خود را هر چه بیشتر و تا آنجا که در توان دارد، به مبدأ و اصل خلقت، یعنی خداوند نزدیک و شبیه سازد.

تحلیل و ارزیابی نظام هستی‌شناسانه و معرفت‌شناسانه ملاصدرا منوط است به داشتن فهم و درکی درست و جامع از رویکرد روش‌شناسانه او به فلسفه و فلسفه‌ورزی. بنابراین، پیش از هر چیز، ابتدا باید به روش خاصی که ملاصدرا در مسیر مباحث حکمت متعالیه اتخاذ می‌کند توجه نمود. در کنار توجه به روش خاصی که ملاصدرا در فلسفه‌ورزی‌اش اتخاذ می‌کند، همچنین باید به این نکته توجه نمود که ملاصدرا از حکمت و فلسفه‌ای که ارائه می‌کند، به عنوان حکمت برتر و حکمت متعالیه یاد می‌کند. حال، پرسش اساسی می‌تواند چنین باشد که چرا باید حکمت متعالیه صدرایی را حکمت برتر خواند؟ به تعبیر دیگر، چه ویژگی‌های روش‌شناختی و برجسته‌ای در حکمت متعالیه ملاصدرا وجود دارد که بر اساس آنها بتوان حکمت متعالیه را حکمتی برتر از حکمت‌های گذشته و فلسفه‌های پیش از او دانست؟

از آنجا که ملاصدرا در بیان آموزه‌های فلسفی‌اش، خود، بارها به صراحت تأکید می‌کند که هم از برهان عقلی بهره می‌جوید و هم از نقل و نیز از شهود عرفانی، و به تعبیری، سازگاری روش‌مندی در تحلیل آموزه‌های فلسفی‌اش، میان عقل و وحی و عرفان برقرار می‌سازد، مفسران و دانشوران، هر یک از زوایای مختلفی حکمت متعالیه و روش‌شناسی آن را مورد توجه قرار داده‌اند. برخی با نگرشی نه چندان خوشبینانه، بهره‌جستن ملاصدرا از منابع گوناگون را روشی التقاطی دانسته و بر او از این جهت، خرده گرفته‌اند، در حالی که برخی دیگر همین توجه ملاصدرا به منابع عقلی و نقلی و عرفانی را بزرگ‌ترین رهاورد روش‌شناسانه وی دانسته و از این جهت، او را مورد تمجید قرار داده‌اند (مطهری، ۱۳۷۱، ج ۱۳: ۲۳۲). در این میان، برخی چون هانری کربن، روش فلسفی صدرالمتألهین را روشی سینیوی-اشراقی معرفی کرده‌اند: «اگر بخواهیم به عنوان مورخ، اوصاف کلی تفکر صدرا را تعیین کنیم، باید بگوییم که البته در مقابل یکی از پیروان ابن‌سینا هستیم. ملاصدرا با آثار ابن‌سینا کاملاً آشنا بود و آنها را تفسیر می‌کرد، درواقع، او ابن‌سینای اشراقی به سبک سهروردی است» (مجتهدی، ۱۳۷۶: ۳۰).

به طور کلی، هر دیدگاه و نگرشی نسبت به روش ملاصدرا در فلسفه‌ورزی‌اش داشته باشیم، در این امر نمی‌توان تردید کرد که وی از سنت‌های گذشته و اندیشه‌های حکمای پیش از خود تأثیراتی پذیرفته است. این تأثیرپذیری از گذشتگان تنها به ملاصدرا و فلسفه او اختصاص ندارد، بلکه بسیاری

از فیلسوفان و حکمایی را نیز شامل می‌شود که مکتب فلسفی خود را با روشی تألیفی و ترکیبی ارائه کرده‌اند. بنابراین، بدون تردید، حکمت متعالیه ملامصدرا آمیزه‌ای از آموزه‌های کلامی، فلسفی، قرآنی و عرفانی است، آموزه‌هایی که می‌توان به طور کلی آنها را در قالب معرفت برهانی، معرفت وحیانی یا قرآنی و معرفت شهودی یا عرفانی دسته‌بندی نمود.

می‌توان همین توجه به معارف سه‌گانه فوق را از مهم‌ترین ویژگی‌های روش ملامصدرا در فلسفه‌ورزی‌اش دانست. به زعم صدرالمتألهین، براهین عقلی، فیلسوف را به همان غایت و نتیجه‌ای سوق می‌دهند که مورد تأیید و تأکید آموزه‌های وحیانی است. به تعبیری، به نظر وی، میان استدلال عقلی برهانی و آموزه‌های وحیانی، گونه‌ای سازگاری و وفاق برقرار است. ملامصدرا به صراحت بر این امر چنین تأکید می‌ورزد: «رأیت التوافق بین البراهین العقلیه و الآراء النقلیه و صادفت التوافق بین القوانين الحکمیة و الاصول الدینیة» (صدرالمتألهین، بی‌تا: ۵). او در بخشی از اسفار نیز با تأکید بیشتری بر این وفاق میان برهان عقلی و تعالیم وحیانی، بر این باور است که هر فلسفه‌ای را که آموزه‌های آن بر خلاف تعالیم کتاب و سنت است، نباید فلسفه‌ای راستین و حقیقی دانست: «ان الشرع و العقل، متطابقان فی هذه المسأله [مسأله تجرد نفس] كما فی سائر الحکمیات و حاشی الشریعه الحقه الالهیه البیضاء أن تكون احکامها مصادمه للمعارف الیقینیة الضروریة، و تباً لفلسفه تكون قوانینها غیر مطابقه للکتاب و السنه» (صدرالمتألهین، ۱۴۱۹: ۳۱۳).

بنابراین، به زعم ملامصدرا، میان برهان عقلی و تعالیم وحیانی ارتباط تنگاتنگی برقرار است و عقل و منطق استدلال عقلانی و برهانی که حاصل تفکر بشری است، اگر عقل و منطقی راستین و حقیقی باشد، در واقع همان آموزه‌های وحیانی را به زبانی دیگر، یعنی به زبان استدلال و برهان بیان می‌کند. شاید بتوان از این دیدگاه ملامصدرا چنین برداشت کرد که او به ملازمه‌ای که اصولیان میان عقل و شرع برقرار می‌دانستند و با شعار معروف *کلمه حکم به العقل حکم به الشرع* از آن یاد می‌کردند، توجه داشته و آن را ملازمه‌ای درست و حقیقی تلقی می‌کرده است. در مجموع، به زعم ملامصدرا هر آموزه‌ی وحیانی‌ای که از چنان قطعیتی برخوردار باشد، که نتوان خدشه‌ای به آن وارد کرد، می‌تواند در استدلال‌ها و براهین عقلی مورد استفاده قرار گیرد و نیز، هر چند ملامصدرا به صراحت بدان اشاره

نکرده، هر برهان و استدلال عقلی‌ای که قطعیتی به وزان قطعیت آموزه‌های وحیانی داشته باشد می‌تواند در تبیین و تشریح تعالیم وحیانی و قرآنی مورد استفاده قرار گیرد: «کل ما ازیل ظاهره عن الاحاله و الامتناع قام التنزیل الالهی و الاخبار النبوه الصادر عن قائل مقدس عن شوب الغلط و الکذب مقام البراهین الهندسیه فی المسائل التعلیمیة والدعاوی الحسائیة» (همان: ۱۶۷).

گفتیم که ملاصدرا علاوه بر توجه به برهان عقلی و آموزه‌های وحیانی، به ابزار شهود عرفانی و سلوک عارفانه نیز در فلسفه‌ورزی و تبیین تعالیم فلسفی خود توجه دارد. به زعم وی، فهم و درک بسیاری از نکات و آموزه‌های عمیق و پیچیده فلسفی را نه تنها با تعقل و ریاضت عقلی بلکه بیشتر به مدد تأمل و ریاضت عملی و شهود عرفانی دریافته است. او در این مسیر، حتی از توجه به محیط پیرامون خود و همنشینی با مردم نیز سرباز زده و خود را کاملاً آماده دریافت‌های عرفانی و ربوبی نموده است، روشی که کمتر فیلسوف برجسته و نظام‌سازی را می‌شناسیم که برای عمق‌بخشیدن به آموزه‌های فلسفی خود بدان توجه کرده باشد. بنابراین، در روش فلسفی ملاصدرا، در کنار برهان و وحی، نباید از امدادهای غیبی و معارف عرفانی و شهودی‌ای، که او دریافت کرده و از آنها در تبیین معارف عقلی‌اش بهره برده است، غافل بود: «فأمسکت عنانی عن الاشتغال بالناس و مخالطتهم ... فتوجهت نحو مسبب الاسباب و تضرعت تضرعاً جبلیاً الی مسهل امور الصعاب ... فلما بقیت علی هذا الحال ... اشتعلت نفسی لطول المجاهدات اشتعالاً نورياً ... ففاضت علیها انوار الملكوت ... فاطلعت علی اسرار لم أکن أطلع علیها الی الآن و انکشفت لی رموز لم تکن منکشفه هذا الانکشاف من البرهان...» (همان: ۸-۷).

بنابراین، ملاصدرا از یک سو توجه خاصی به ارتباط تنگاتنگ و تلازم میان برهان و آموزه‌های وحیانی یا همان عقل و وحی داشته، و از سوی دیگر ارتباط میان برهان عقلی و شهود عرفانی را نیز از اهمیت بسزایی برخوردار می‌دانسته، تا آنجا که فهم بسیاری از معارف عقلی و پیدا کردن راه‌حل‌های برخی از مسائل برهانی و عقلی را در توجه به شهودات عرفانی و ریاضات ربانی و لاهوتی می‌دانسته است و حتی خود را بر اثر این ریاضات، واقف به برخی اسراری می‌دانسته که از طریق برهان بدانها وقوفی نیافته است: «و انکشفت لی رموز لم تکن منکشفه هذا الانکشاف من البرهان».

از همین توجه روش‌شناسانه ملاصدرا به ایجاد وفاق و سازگاری میان عقل و وحی و عرفان است که به زعم برخی از محققان حکمت متعالیه، روش او در فلسفه‌ورزی، روشی ترکیبی و تألیفی از روش‌های فلسفی سنت‌های گذشته، بویژه سنن فلسفی کلامی مشاء، اشراق و عرفان می‌باشد. اشاره کردیم که از دید برخی از محققان، این ترکیب روش‌مندی که ملاصدرا از روش‌های فلسفه‌ورزی در سنن گذشته بوجود می‌آورد، ترکیب خوشایندی نیست و او را متفکری التقاطی و آشفته ساخته است. اما به نظر می‌رسد این روش ملاصدرا در ترکیب روش‌های برهانی و وحیانی و عرفانی، نه دال بر آشفتگی روشی او، بلکه حاکی از بصیرت عمیق او در توجه به روش‌های معقول مختلف و استفاده از آنها برای تبیین و ارائه آموزه‌های فلسفی حکمت متعالیه است. این کثرت‌گرایی روشی در ملاصدرا را باید از دغدغه‌های جدی وی دانست که هم در تبیین آموزه‌های فلسفی خود او بسیار مؤثر و مثمر نتایج عالیه بوده، و هم راهی نوین پیش روی محققان و حکمای فلسفه اسلامی باز کرده تا با دوری از یکجانبه‌نگری و جمود بر روشی خاص و منفرد، به بصیرتی فراتر و نگرشی ذوابعاد نسبت به مسائل فلسفی دست یازند، و مباحث فلسفی و کلامی را از زوایای مختلف و به مدد روش‌های فلسفی و علمی گوناگون و در یک کلام، از افقی بالاتر، مورد بحث و بررسی قرار دهند.

#### ۴. مقایسه روش‌شناسی هایدگر و ملاصدرا در فلسفه

با توجه به توصیفی که از دیدگاه هایدگر در خصوص فلسفه و روش خاص فلسفی‌ورزی‌اش، و نیز آراء ملاصدرا در باب موضوع، غایت و روش حکمت متعالیه‌اش بیان گردید، ملاحظه می‌شود که از جهاتی می‌توان بر قرابت میان دیدگاه‌های این دو فیلسوف، بویژه در خصوص بحث از موضوع فلسفه تأکید کرد و از جهاتی دیگر بویژه در خصوص روش فلسفه‌ورزی و پرداختن به موضوع آن، تمایزاتی را میان آن دو برشمرد که تفکر و غایت فکری‌شان را از یکدیگر دور می‌سازد.

نخستین وجه مشترکی که می‌توان میان هایدگر و ملاصدرا در فلسفه‌ورزی و استفاده از روش خاصشان مورد توجه قرار داد، تأثیرپذیری آنها از سنن گذشته و برخی فیلسوفان نام‌دار پیش از خود می‌باشد. هایدگر، چنانکه پیش از این نیز اشاره شد، به طور خاص، در روش پدیدارشناسانه‌اش، خود را

وامدار هوسرل می‌داند، هر چند در وجود و زمان و دیگر آثارش که روش پدیدارشناسی را بکار می‌بندد، بسیار از مقصود و مراد هوسرل از پدیدارشناسی و مؤلفه‌های آن دور می‌شود. در اینجا قصد مقایسه پدیدارشناسی هوسرل با روش پدیدارشناسانه‌ی هایدگر را نداریم ولی به اجمال، بارزترین وجوه تمایز روش پدیدارشناسی هوسرل از روش پدیدارشناسی هایدگر را در این چند مورد می‌توان برشمرد: نخست اینکه، پدیدارشناسی هوسرل، ماهوی است در حالی که پدیدارشناسی هایدگر، وجودی است. دوم اینکه، پدیدارشناسی هایدگر با هرمنوتیک در پیوند است و فضایی برای مرتبط ساختن پدیدارشناسی و هرمنوتیک و هستی‌شناسی ایجاد می‌کند. و در نهایت اینکه، هوسرل در آغاز پدیدارشناسی‌اش، برای مطالعه متعلقات آگاهی، ذهن را از هر پیش‌فرضی خالی می‌کند، در حالی که هایدگر سه پیش‌فرض را قبل از هر فهم و تفسیری همیشه لحاظ می‌کند که این سه عبارت‌اند از: پیش‌فهم، پیش‌داشت و پیش‌دید(اسدی، ۱۳۸۶: ۵۸).

از سوی دیگر، ملاصدرا نیز به مانند هایدگر، تحت تأثیر آراء فلسفی، کلامی و عرفانی حکمای پیش از خود بوده و تا حد زیادی، در فلسفه‌ورزی و روش تألیفی‌اش در حکمت متعالیه، وامدار حکمای گذشته است. البته هر چند هایدگر در بکار بردن روش پدیدارشناسی‌اش تغییر و تحول اساسی بوجود آورد، اما ملاصدرا در محتوا و اصول روش متعالیه‌اش چندان تغییر و تحولی ایجاد نکرده است. به تعبیری دیگر، ملاصدرا در ترکیب روش‌های فلسفی، کلامی عرفانی و وحیانی، تغییر بنیادینی در محتوای این روش‌ها ایجاد نمی‌کند و تا حد زیادی همان چیزی را از روش برهانی و روش کلامی و روش عرفانی مراد می‌کند که اهل برهان و اهل کلام و اهل عرفان، سابق بر او از این روش‌ها مراد می‌کردند. آنچه می‌توان ابتکار ملاصدرا در روش فلسفه‌ورزی‌اش دانست، ترکیب و تألیفی روش‌مند و معقول، از روش‌های حکمای گذشته است، چنانکه سابق بر او چنین ترکیب و تدوین شایسته‌ای از روش‌های چهارگانه‌ی مذکور دیده نمی‌شود.

وجه شباهت دیگری که در روش‌شناسی هایدگر و ملاصدرا می‌توان ملاحظه نمود، این است که هریک از این دو فیلسوف روش خاص فلسفی‌اش را معطوف به شناخت وجود و حقایق موجودات بکار برده است. هم هایدگر پدیدارشناسی را برای شناخت وجودی به کار می‌برد که دازاین بارزترین تجلی آن است، و هم ملاصدرا روش متعالیه‌اش را برای شناخت حقایق موجودات یا همان وجود بکار

می‌برد. از همین جا می‌توان قرابتی در دیدگاه این دو فیلسوف در خصوص موضوع فلسفه و متعلق روش فلسفی‌شان ملاحظه نمود، هر چند که قرابتی چندان دقیق و بی‌چون وچرا نیست. اما در خصوص وجوه تمایز روش‌شناسی هایدگر و ملاصدرا، و روش خاص هر یک در مواجهه با هستی و حقیقت آن، از جهات مختلفی می‌توان بحث کرد و موارد اختلافی بسیاری میان این دو فیلسوف در روش‌شناسی برشمرد. نخستین و بارزترین اختلاف روشی هایدگر و ملاصدرا را می‌توان در چگونگی استفاده از روش خاصشان در شناخت حقیقت وجود دانست، چرا که هایدگر در وجود و زمان، از روش پدیدارشناسانه‌اش برای شناخت وجود، نه به خود وجود بلکه به شناخت موجودی به نام دزاین رجوع می‌کند و شناخت ویژگی‌ها و ساختارهای اگزیستانسیال آن را، راهی برای شناخت وجود تلقی می‌کند. این در حالی است که ملاصدرا از همان ابتدا شناخت حقایق موجودات و در نتیجه، شناخت حقیقت وجود را مراد می‌کند و با روش متعالیه، در پی یافتن بصیرتی نسبت به خود وجود است، هر چند در ابتدا تعبیری به کار می‌برد که گویی او نیز چون هایدگر برای شناخت وجود، شناخت موجودات را واسطه قرار می‌دهد، اما خیلی زود مقصود و هدف خود را روشن می‌سازد و شناخت وجود و حقیقت آن را هدف قرار داده و آن را وسیله‌ای برای به کمال رساندن قوای نظری انسان و در نهایت، رسیدن به سعادت دنیوی و اخروی می‌داند.

از همین جا روشن می‌شود که دغدغه اصلی ملاصدرا دست یافتن به شناختی نظری و برهانی از حقیقت و وجود نیست، هر چند در این راه از روش برهانی و نظری بسیار بهره می‌برد، بلکه رسیدن به سعادت ابدی است. این در حالی است که هایدگر با شناخت وجود و حقیقت آن، به هیچ وجه غایت متعالی و سلوک ملاصدرا را در نظر ندارد و نمی‌خواهد انسان را به سعادت دنیوی و اخروی برساند. بنابراین به نظر می‌رسد از جهت محتوای روش و نیز غایت آن در فلسفه‌ورزی و شکار حقیقت وجود، نمی‌توان قرابتی میان راه پدیدارشناسانه‌ای که هایدگر می‌پیماید با سیری که ملاصدرا از آن با نام حکمت متعالیه یاد می‌کند، برقرار کرد. در تأکید بر اختلاف محتوایی و نیز صوری روش پدیدارشناسانه‌ی هایدگر و روش حکمت متعالیه ملاصدرا، همچنین نباید از این نکته غافل ماند که روش پدیدارشناسانه هایدگر، همچون پدیدارشناسی هوسرل، از سنخ حضوری است و از هیچ مفهومی



جز خود وجود (و متعلق آگاهی در هوسرل) بهره نمی‌گیرد. اما روش برهانی ملاصدرا در شناخت وجود و حقیقت آن، روشی است از سنخ علم حصولی که از مفاهیم بهره می‌گیرد. به تعبیر دیگر، هایدگر بویژه در دوره فکری متأخرش در شناخت حقیقت وجود و مواجهه با آن، گوش خود را به فراخوانی خود وجود می‌سپارد و خود را در مواجهه مستقیم و بی‌واسطه وجود و گشودگی و حضور قرار می‌دهد، اما ملاصدرا چنین مواجهه مستقیم و قرار دادن خود در بنیاد حقیقت هستی بدون وساطت هیچ برهان و مفهومی، را در دستور کار روش حکمت متعالیه خود قرار نمی‌دهد.

#### منابع

- اسدی، محمد رضا (۱۳۸۶)، *حدیث آرزومندی: بررسی آراء انسان‌شناسانه هایدگر و ملاصدرا*، تهران، وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، سازمان چاپ و انتشارات.
- صدرالمتألهین، محمد بن ابراهیم (۱۴۱۹ ق)، *الحکمه المتعالیه فی الاسفار العقلیه الاربعه*، دار احیاء التراث العربی، بیروت.
- صدرالمتألهین، محمدبن ابراهیم (بی تا)، *المبدأ و المعاد*، مقدمه و تصحیح از سید جلال الدین آشتیانی، تهران، انتشارات انجمن فلسفه.
- مجتهدی، کریم (۱۳۷۶)، *ملاصدرا به روایت هانری کربن*، خردنامه‌ی صدرا، ش ۸ و ۹.
- مطهری، مرتضی (۱۳۷۳)، *مجموعه‌ی آثار*، جلد سیزدهم، انتشارات صدرا.
- هایدگر، مارتین (۱۳۸۹)، *هستی و زمان*، ترجمه‌ی سیاوش جمادی، تهران، انتشارات ققنوس.

Heidegger, M. (1982), *The Basic Problems of Phenomenology* (A. Hofstadter, Trans.): Bloomington, IN: Indiana University Press.

Heidegger, Martin (1962), *Being and time* (J. Macquarrie & E. Robinson, Trans.). New York: Harper & Row.

Mark A. Wrathall (2005), *Unconcealment*, in "A Companion to Heidegger", edited by Hubert L. Dreyfus and Mark A. Wrathall, Blackwell.

Paul Gerner (2007). *Heidegger's Being and Time: An Introduction*, Cambridge University Press.



پښتونستان ښار  
پښتونستان ښار  
پښتونستان ښار