



Mulla Sadra and Heidegger's Reading of the Platonic Truth

ARTICLE INFO

Article Type

Original Research

Authors

Jafari Eskandari A.

Department of Philosophy & Theology, Isfahan Branch (Khorasgan), Islamic Azad University, Isfahan, Iran

Dehbashi M.*

Department of Philosophy & Theology, Isfahan Branch (Khorasgan), Islamic Azad University, Isfahan, Iran

Shamshiri M.R.

Department of Philosophy & Theology, Isfahan Branch (Khorasgan), Islamic Azad University, Isfahan, Iran

How to cite this article

Jafari Eskandari A, Dehbashi M, Shamshiri M R. Mulla Sadra and Heidegger's Reading of the Platonic Truth. *Philosophical Thought*. 2022;2(2):121- 138.

*Correspondence

Address: Department of Philosophy & Theology, Isfahan Branch (Khorasgan), Islamic Azad University, Daneshgah Bulevard, Isfahan, Iran.
Postal Code: 8155139998
Phone: +98 (31) 35002640
Fax: -
m.dehbashi@khu.ac.ir

Article History

Received: April 6, 2021

Accepted: May 9, 2022

ePublished: May 20, 2022

ABSTRACT

Heidegger believes that among the Greeks, Aletheia means "Unhiddenness," which is an essential attribute for beings. However, by referring to the world of ideals, Plato considers Truth as conformity and transfers it to human reason. In this approach, the truth lost its intrinsic character and became the correspondence of cognition with its objective reference. This epistemological transformation led to the emergence of prevalent dualities in philosophy. Although Mulla Sadra has fundamental similarities with Heidegger, he considers truth to have multiple meanings by gradation. In the third phase of his philosophical thought, by reaching divine manifestation -with his special interpretation of Platonic philosophy- he abandons his earlier conventional dichotomies in philosophy. At this stage, Mulla Sadra reaches Real Unity and accepts Plato's truth as something with existential gradation. In this paper, we are trying to examine the views of Heidegger and Mulla Sadra while briefly analyzing the truth of Plato. Finally, we will extract Sadra's criticisms of Heidegger's thoughts about truth.

Keywords Existence; Truth; Human; Divine Manifestation

CITATION LINKS

[Aristotle; 1924] *Metaphysics* [Aristotle; 2000] *Metaphysics* [Alaeinejad H, Hodjati SMA; 2016] The critical analysis of Davies' interpretation of Putnam's externalist argument against skepticism [Avicenna; 1984] *The healing: Metaphysics (AL-SHIFĀ': ILĀHĪYYĀT)* [Brieh E; 2005] *History of philosophy* [Copleston F; 1996] *A history of philosophy: Greece and Rome* [Cornford FM; 1977] *Plato's cosmology* [Dostal RJ; 1992] *Beyond being: Heidegger's plato* [Figal G; 2015] *Martin Heidegger zur Einfuhrung* [Freeman K; 1948] *Ancilla to the pre-socratic philosophers, A complete translation of the fragments in Diels* [Heidegger M; 1954] *Plato's doctrine of truth* [Heidegger M; 1959] *An introduction to metaphysics* [Heidegger M; 1962] *Being and time* [Heidegger M; 1966] *Discourse on thinking* [Heidegger M; 1972] *On time and being* [Heidegger M; 1973] *Sketches for a history of Being as metaphysics* [Heidegger M; 1998] *Pathmarks* [Heidegger M; 2004a] *Sein und Zeit (Einleitung)* [Heidegger M; 2004b] *What is metaphysics?* [Heidegger M; 2009] *The essence of truth: On cave Allegory and Theaetetus* [Heidegger M; 2013] *Basic problems of phenomenology* [Heidegger M; 2016] *Existence and time* [Hosseini Ardakani AM; 1996] *Description of "Hedayeh" from Mullah Sadra (MERAAT AL-AKWAN TAHRIR)* [Javadi Amoli A; 2014] *Rahi Makhtoum: description of the transcendent wisdom* [Khatami M; 2005] *Heidegger's notion of the world* [Khorasani Sh; 2003] *The first Greek philosophers* [Lahiji MJJS; 2007] *Description of Mulla Sadra's treatise Almshar* [Mulla Sadra; 1981a] *The evidence of godliness in behavioral methods (AL-SHVAHD AL-RBVBH FI AL-MNAH) AL-SLVKYH* [Mulla Sadra; 1981b] *The supreme wisdom in the four intellectual journeys (ASFAR)* [Mulla Sadra; 1999] *Divine manifestations (AL-MAZAHAR ELAHEY)* [Mulla Sadra; 2001] *Explanation of effective guidance (SHARH AL-HEDAYEH)* [Mulla Sadra; 2008] *Three philosophical treatises (Similarities of the Qur'an - Holy Issues - Answers to Issues)* [Ostadmohammadi J; 2014] *he effect of Mullā Sadrā's ontological principles on his philosophical anthropology* [Piercey R; 2009] *The use of the past form Heidegger to Rorty* [Plato; 2001] *The period of Plato* [Rorty R; 2006] *Contingency, irony and solidarity* [Snyder LC; 2010] *Parallels: Plato, St. Augustine, Galileo and Kandinsky* [Soleimani Amoli H; 2010] *Comparative philosophy* [Taylor AE; 2000] *Plato: The man and his work* [White NP; 2006] *Plato's metaphysical epistemology* [Zamani H, Akbarian R; 2009] *The role of human existence in human knowledge; a comparative study of the opinions of Mulla Sadra and Martin Heidegger* [Zamani M; 2006] *History of western philosophy 1*

خوانش ملاصدرا و هیدگر از حقیقت افلاطونی

علی جعفری اسکندری

گروه فلسفه و کلام اسلامی، واحد اصفهان (خوراسگان)، دانشگاه آزاد اسلامی، اصفهان، ایران

مهدی دهباشی*

گروه فلسفه و کلام اسلامی، واحد اصفهان (خوراسگان)، دانشگاه آزاد اسلامی، اصفهان، ایران

محمدرضا شمشیری

گروه فلسفه و کلام اسلامی، واحد اصفهان (خوراسگان)، دانشگاه آزاد اسلامی، اصفهان، ایران

چکیده

هیدگر معتقد است الیا نزد یونانیان به معنای ناپوشیدگی است که امری ذاتی برای موجودات است، اما افلاطون با قایل شدن به عالم مثل، حقیقت را به مثابه مطابقت مطرح و آن را به عقل انسانی منتقل می‌کند. با این نگاه، حقیقت خصوصیت ذاتی‌اش را از دست داد و تبدیل به مطابق شناخت با متعلق خود و ایجاد دوگانگی‌های مرسوم فلسفه شد. ملاصدرا هر چند شباهت‌های بنیادین با هیدگر دارد، اما حقیقت را دارای معانی چندگانه‌ای می‌داند و در مرحله سوم تفکر فلسفی خویش با رسیدن به تشان، با تفسیر خاصی که از فلسفه افلاطونی می‌کند، دوگانگی‌های مرسوم فلسفه قبل از خودش را کنار می‌گذارد و به وحدت‌گرایی می‌رسد و حقیقت نزد افلاطون را امری دارای مراتب وجودی قلمداد کرده و می‌پذیرد. در این مقاله ضمن نگاه کوتاه به حقیقت نزد افلاطون، به بررسی نگاه هیدگر و ملاصدرا و در نهایت استخراج انتقادات صدرایی به تفکر هیدگری درباب حقیقت خواهیم پرداخت.

کلیدواژگان: وجود، حقیقت، تشان، انسان

تاریخ دریافت: ۱۴۰۰/۰۲/۰۶

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۰/۱۲/۱۸

تاریخ انتشار: ۱۴۰۱/۰۲/۳۰

*نویسنده مسئول: ali.jafari@pnu.ac.ir

آدرس مکاتبه: اصفهان، دانشگاه آزاد اسلامی واحد اصفهان (خوراسگان)، گروه فلسفه و کلام اسلامی

تلفن: ۰۳۱۳۵۰۰۲۶۴۰؛ فکس: -

مقدمه

همه انسان‌ها به طور طبیعی مشتاق دانستن اند" [Aristotle, 1924: 1] و کشف حقیقت از مهمترین اهداف فلسفه است. هرچند تفکر پیش-سقراطی با فلاسفه طبیعت‌گرا و جستجوی آنها برای منشا عالم و آرچه و هیولا اولی آغاز می‌شود و بسیاری از مفسران طالس را آغازگر فلسفه به معنای خاص خود (یعنی هستی‌شناسی) می‌دانند؛ اما هراکلیتوس و پارمنیدس جزو اولین فلاسفه‌ای هستند که به دنبال "حقیقت" بودند و می‌توان آنها را آغازگران هستی‌شناسی نامید. هراکلیتوس با بیان اینکه "طبیعت دوست دارد خود را پنهان کند" [Khorasani, 2003: 243] و عبارت معروفش که "شما نمی‌توانید دو بار در یک رودخانه گام نهید..." [Zamani, 2006: 9]، نخستین فیلسوفی است که در پی کشف حقیقت بوده و افلاطون در این مورد که عالم محسوس دایما در حال حرکت و جنبش است و بنابراین مرگ‌پذیر است، متأثر از هراکلیتوس است. از طرف دیگر، پارمنیدس که بر افکار افلاطون بسیار تاثیر داشت، به گونه‌ای که افلاطون از پارمنیدس به عنوان پدر فلسفی خویش یاد می‌کند، در شعر تعلیمی خود که بیانگر معراج به سوی حقیقت است، قوا حسی را منشا توهم نامیده و جهانی که از راه حواس برای انسان حاصل می‌شود را خطا، شدن و نیستی می‌خواند و معتقد است تنها از راه تعقل می‌توان حقیقت را شناخت. در شعر تعلیمی پارمنیدس که سه بخش دارد "مقدمه، راه حقیقت، و راه عقیده" [Freeman, 1948: 42]، فیلسوف شاعر در راه اندیشه گام می‌گذارد و در اربابه‌ای نشسته و اسب‌های تیز پا وی را به سوی حقیقت می‌کشاند. فیلسوف در کشور روشنایی با چشم خرد و اندیشه

خود حقیقت هستی را که تاکنون در پس نقاب پوشیده بود را به نظاره می‌نشیند. بنابراین، حقیقت زمانی حاصل می‌شود که "هستی آنگونه که هست"، از پوشیدگی بیرون آمده و خود را عیان نشان دهد.

هیدگر که فلسفه خود را با پرسش از "وجود" آغاز می‌کند، معتقد است که در فلسفه پیش از سقراط، هیچ گسست و شقاقی بین وجود و فوژیس ایجاد نشده؛ زیرا "در یونان باستان، جهان به صورت فوسیس (physis) یعنی موجود زنده و مبدا زایش و تولد تصور می‌شد، در اندیشه یونان باستان، جهان بر کیفیت بودن دلالت داشته و معادل هستی و حیات بوده است" [Khatami, 2005: 19]. اما با ظهور فلسفه سقراط، گسستی بین وجود و فوژیس و سپس بین وجود و موجود ایجاد شد و فلاسفه به جای پرداختن به وجود، به موجود پرداخته و راه را برای انحطاط فلسفه در دوره‌های بعدی فلسفه باز کرده‌اند. "بشر در سرتاسر عصر متافیزیک وجود را امری بدیهی، آشکار و معمول دانسته است و همواره موجود را مورد پرسش قرار داده است و به واقع به مبالغت موجود اشتغال داشته و نه وجود در حقیقت آن" [Heidegger, 2004a: 29]. اُنتولوژی همواره وجود را به عنوان امری کلی، قطعی، یقینی، جزمی و گریزناپذیر دانسته و از ذات حقیقی خود وجود بسیار فاصله گرفته است و مفهومی کژ و کوز از وجود ساخته است. بنابراین، هیدگر با بیان اینکه "متافیزیک همانا افلاطون‌گرایی است" [Heidegger, 1972: 573]، غفلت از وجود که آغازش به فلسفه افلاطون می‌رسد را سرمنشا نهیلیسم و بی‌خانمانی انسان قلمداد کرده و به نقد فلسفه افلاطون می‌پردازد و حقیقت را امری زانمند و زبان را خانه وجود می‌داند. "فلسفه، نشیب و فروافتاد آغاز خویش است؛ فلسفه به عنوان تاریخ هستی به ناگزیر با فراموشی هستی می‌آغازد" [Figal, 2015: 166]. بدین ترتیب، هیدگر حرکت فکری خود را از "انسان" به عنوان "دازاین" آغاز می‌کند تا به نقد تصور مدرن از انسان بپردازد که بر طبق آن انسان به عنوان سوژه اندیشنده، مستقل و منفک از جهان فهمیده می‌شود، اما تقویم بنیادین دازاین هیدگر "در -جهان- بودن" است؛ یعنی همواره دازاین خودش را پیشاپیش در یک جهان می‌یابد و بنابراین جهان نیازی به اثبات ندارد؛ زیرا گسستی بین جهان و انسان وجود ندارد.

ملاصدرا با تعریف حکمت به "صیرورة الإنسان عالما عقليا مضاهيا للعالم العینی" [Mulla Sadra, 1999: 8] بر طبق اصالت وجود، از موجود اندیشی فلاسفه پیشین گذر کرده و "وجود" را طلیعه هر تصویری می‌داند. "...همه افکار اختصاصی ملاصدرا در فلسفه او، بر محور اصالت وجود است." [Ostadmohammadi, 2014: 8] بدین ترتیب ملاصدرا، تفسیری وجود‌شناسانه از حقیقت ارایه می‌کند و با نقد دوگانه‌انگاری رایج در فلسفه من جمله سوژه- ابژه، ذهن- عین، جسم- نفس، انسان- جهان، و غیره، رویکردی یگانه‌انگارانه اتخاذ کرده و گسست و شکافی بین سوژه (انسان) و ابژه (جهان) قائل نشده و به نقد نظریه مطابقت می‌پردازد. در نظر ملاصدرا، وجود از هر چیز دیگری به حقیقت داشتن نزدیک تر و سزاوتر است و بنابراین وجود و حقیقت به هم گره خورده و هر چیزی به واسطه وجود، حقیقت پیدا می‌کند و ظهورش را مدیون وجود است.

بدین‌ترتیب، ملاصدرا "وجود" را موضوع نظام فلسفی خود قلمداد می‌کند، و برخی از مقولات فلسفی افلاطون را نمی‌پذیرد، اما به هیچ وجه حقیقت را ساخته و پرداخته ذهن انسان ندانسته و همانند هیدگر وجود را امری زبانی و زانمند تلقی نمی‌کند. بنابراین، در مرحله سوم تفکر خود، بر اساس تفسیر علیت به تشان، تلقی وجودشناسانه از حقیقت ارایه و آنرا به عنوان "ظهور و انکشاف" و "از ظاهر به باطن رفتن" می‌داند که مطابق با انسان‌شناسی خاص صدرایی است. انسان که در ابتدا نفس اش جسمانی حادث می‌شود و بر اساس حرکت جوهری تکامل می‌پذیرد، تنها موجودی است که ماهیت معین ندارد و در عرصه وجود گشایش می‌پذیرد. انسان براساس حرکت جوهری، همواره در تحول و تکامل وجودی است و سیر از عالمی به عالم دیگر و از مرتبه‌ای به

مرتبه دیگر را تجربه می‌کند تا به حقیقه الحقایق نایل شود. ملاصدرا با این نگاه به انسان و وجودی دانستن حقیقت، حقیقت افلاطونی را براساس بسیطه الحقیقه تفسیر کرده و از افلاطون به بزرگی یاد می‌کند.

در این مقاله، پس از بیان تفسیر هیدگر از حقیقت افلاطونی، نگرش خود هیدگر به حقیقت بیان می‌شود که بر طبق آن، هیدگر نگران دورشدن انسان از وجود و فویس و قرارگرفتن انسان بر لبه پرتگاه است و خواهان بازگشت به تفسیری هراکلیتی و پارمنیدی از وجود است؛ زیرا از نظر هیدگر، در دوره هراکلیتوس و پارمنیدس، حقیقت همان خود وجود و ناپوشیدگی هستی و آلتیا (Aletheia) است که در دوره‌های بعد با اتخاذ دوگانه‌انگاری وجود و فویس، فویس به معنای طبیعت و حقیقت به معنای مطابقت به کار رفته است. و این امر از نظر هیدگر، موجب بی‌خانمانی انسان شده است. سپس نظر ملاصدرا در مورد حقیقت و جهان بیان می‌شود که مطابق آن اتخاذ رویکرد زبانی نسبت به حقیقت، فقط بیانگر پوسته حقیقت تلقی می‌شود و نه مغز آن. بنابراین، نگرش زمانی و زبانی به حقیقت نمی‌تواند بیانگر خود حقیقت باشد و باید این نگاه را همانند نظریه مطابقت کنار گذاشت.

افلاطون

افلاطون برای فیلسوف راستین هشت صفت ذکر می‌کند که روح آدمی با دارا بودن آن هشت صفت می‌تواند حقیقت راستین را دریابد. اولین صفت از این صفات هشت گانه، حقیقت خواهی است که "فیلسوف باید همواره و در هر حال دوستدار راستی و جویای حقیقت باشد وگرنه او را یاوه‌گویی خواهیم شمرد که بهره‌ای از فلسفه ندارد" [Plato, 2001: 1023]. بنابراین کسی که بالطبع در جستجوی هستی راستین بکوشد و درین جهان کثرت که هستی ظاهری دارد نباشد و از جستجوی حقیقت خسته نشود تا با یاری نیروی خاص روح خود، ماهیت ناب و حقیقی هرچیزی را دریابد، به معنای راستین کلمه فیلسوف نامیده می‌شود. افلاطون با یکی دانستن علم (اپیستمه) و عالم مثل، حقیقت را امری واقعی و نه ساختنی می‌داند و در مقابل کسانی قرار می‌گیرد که حقیقت را ساختنی می‌دانند: "حدود ۲۰۰ سال پیش، این ایده که حقیقت ساختنی است نه یافتنی، می‌رفت تا تخیل اروپا را مسخر خود سازد ... سیاست‌اتوتوپایی مسایل مربوط به مشیت الهی و فطرت بشر را به کناری نهاده، سودای خلق جامعه‌ای تا آن زمان ناشناخته را در سر داشت." [Rorty, 2006: 22]

اصلی‌ترین بنیان در وجودشناسی افلاطون که می‌تواند اصل و پایه فلسفه وی محسوب شود، نظریه "مثل" افلاطون است که با "تمثیل غار" به تبیین آن می‌پردازد. "روح مذهب افلاطون همین [نظریه مثل] است" [Brieh, 2005: 150]. بدین ترتیب، در هستی‌شناسی افلاطون دو مرتبه وجود دارد که در قلمرو ایده‌ها، ثبات و در قلمرو محسوسات، صیرورت حاکم است. "وی معتقد است که هرچه در عالم طبیعت می‌بینیم، ایده‌ای در عالم بالا دارد و اینها نشانه‌هایی از آن ایده‌ها هستند" [Cornford, 1977: 21]. برای درک هستی‌شناسی افلاطون باید به تمثیل خط در کتاب ششم جمهوری (شکل ۱) و تمثیل غار در کتاب هفتم جمهوری (شکل ۲) اشاره کرد. در این دو تمثیل، دنیای واقعی و دنیای غیر واقعی به تصویر درآمده است. دنیای واقعی همان عالم ایده‌هاست و دنیای غیر واقعی (نمود)، دنیای ماده است و پدیدآورنده جهان، نیک است که خود فراتر از هستی است. بدین دلیل، "تا هنگامی که نتوانیم ایده نیک را چنانکه باید و شاید بشناسیم، هرچند همه دانش‌ها را بدست آوریم، هیچ چیز برای ما سودمند نخواهد بود" [Plato, 2001: 1043]. "به نظر تنها از طریق دیالکتیک می‌توان به ذات اشیا رسید و از چپستی عالم پرده برداشت و اوج عالم همان ایده است و رسیدن به ایده در

واقع رسیدن به حقیقت است" [Taylor, 2000: 438]. به این ترتیب، جهان محسوس سایه و ظل و کپی عالم مُثل بوده و هر چند که نفس هبوط کرده و گرفتار قفس جسم می‌شود، اما از طریق همین عالم باید اوج بگیرد و به عالم حقیقی خودش برگردد.



شکل ۱) تمثیل خط



شکل ۲) تمثیل غار

به خاطر عدم انفکاک هستی شناسی افلاطون از معرفت شناسی [White, 2006: 277]، افلاطون به رد این نظریه پروتاگوراس که "شناسایی چیزی جز ادراک حسی نیست" [Copleston, 1996: 173] می‌پردازد و می‌نویسد "... هیچ گاه و در هیچ حال شناسایی و ادراک حسی نمی‌تواند یکی باشد" [Plato, 2001: 1341]. بنابراین، جهان محسوس دایما در حال سیورورت بوده و هیچ امر مطلقى در آن یافت نمی‌شود و به عبارت دیگر، بین هست و نیست قرار دارند؛ زیرا مثلاً هر آنچه زیباست از جهت نازیباست، یعنی هر چیزی در این جهان از جهتى هست و از جهتى نیست. به همین دلیل، افلاطون در رساله سوفسطایی، برای نقد سوفسطاییان، به پدر کشی دست می‌زند و معتقد است که "باید ثابت کنیم هم لاموجود به وجهی معین هست و هم موجود به وجه معینی نیست" [Plato, 2001: 1418] و با قایل شدن به پنج مفهوم، به اثبات لاوجود می‌پردازد و از سه گونه لاوجود سخن می‌راند: ۱. لاوجود به معنای آنچه ماسوای وجود است ۲. لاوجود به معنای آنچه که هنوز هست نشده و سپس هست می‌شود ۳. لاوجود به معنای سخن دروغ" [Binay Motlagh, 2013: 13]. لذا می‌توان گفت که جهان محسوس در اندیشه افلاطون به هیچ وجه همانند عالم مُثل، واقعی و مصداق معرفت حقیقی نبوده و دانشی که به این اشیا تعلق می‌گیرد همان پندار است. بنابراین، معرفت دارای سه ویژگی است: ۱-

خطاناپذیر بودن ۲- به اشیایی که عین صیوروت اند، تعلق نمی‌گیرد. ۳- معرفت آگاهی به مبادی و علل اشیاست. بنابراین، تمام هنرها و دانش‌هایی که با طبیعت سروکار دارند مصداق معرفت حقیقی نبوده و تنها مصداق معرفت حقیقی همان عالم ثبات و لایتغیر است. با این اوصاف "افلاطون ذکر کرده است که ما فقط در مثل دارای معرفت یا اپیستمه هستیم و درباره محسوسات فقط دارای باور (Belife) یا عقیده (opinion) یا دکسا (doxa) هستیم" [White, 2006: 300]. "... باید بکشیم تا هرچه زودتر از اینجا بدان عالم بگریزیم و راه رسیدن به آن عالم این است که تا آنجا که برای آدمی میسر است همانند خدایان شویم ..." [Plato, 2001: 1326-1327].

اما نکته مهم و قابل تامل این است که هرچند در فلسفه افلاطون، عالم محسوس جای سایه‌ها و جزئیات است که متعلق حقیقی علم نیستند و فیلسوف باید از آن گذر کرده و به عالم حقیقی برسد، اما این جهان دارای روح بوده که به دست دمیورژ سرشته شده و عنصر مادی آن توسط خدایان به وجود آمده است. پس جهان هستی یک ذات یگانه واحد زنده است و به بهترین شکل ممکن درآمده است. بدین ترتیب، جهان شناسی افلاطون تحت تاثیر وجودشناسی اوست و به هیچ وجه به نفی و نادیده گرفتن جهان نمی‌انجامد، اما در مقایسه با عالم مثل، در حد نمود و کپی به نظر می‌رسد. این امر نیز فقط برای نشان دادن فناپذیری جهان هستی در مقابل جهان ثبات و ماندگار و اصیل است. بنابراین:

۱. چشم نمی‌تواند اشیا محسوس همانند درخت را بدون نور خورشید ببیند، به طور مشابه، نفس نمی‌تواند مثل را بدون مثل خیر(ایده نیک) درک کند. "هنگامی که از تصویر "نیک" سخن می‌گفتم، منظورم خورشید بود؛ زیرا خود نیک به معنی حقیقی، آن را به صورت خود آفریده است تا تصویر او باشد" [Plato, 2001: 1048].

۲. چشم باید طبیعتی شبیه خورشید داشته باشد تا بتواند اشیایی همانند درخت را ملاحظه کند، به طور مشابه، نفس نیز باید طبیعتی شبیه خیر داشته باشد تا بتواند مثل را درک کند.

۳. خورشید گیاهان و اشیا دیگر را خلق می‌کند، به طور مشابه، خیر مثل را خلق می‌کند. "از این رو همان نقشی را که نیک در جهان معقول در مورد خرد و آنچه به وسیله خرد دریافته است به عهده دارد، همان نقش را خورشید در جهان محسوسات در مورد حس بینایی و چیزهای دیدنی دارد" [Plato, 2001: 1048-1049].

۴. خیر (نیک) منشا حقیقت و علم و معرفت است.

۵. خیر منشا وجود است.

بنابراین، "... علم تذکر است" [Brieh, 2005: 154]. زیرا "... روح، همین که در تنی فانی جای گرفت نخست بی‌هوش می‌گردد و آگاهی خود را از دست می‌دهد" [Plato, 2001: 1740-1741] و "... اوج عالم همان ایده‌ها است و رسیدن به ایده در واقع رسیدن به حقیقت است" [Taylor, 2000: 438] و "آنگونه که در تمثیل غار ملاحظه می‌شود، افلاطون معتقد است که ملاحظه سایه‌های روی دیوار غار، به عنوان حقیقت حاصل نمی‌شود؛ زیرا آنها چیزی نیستند" [Snyder, 2010: 12] و "برای افلاطون، مثل حقایق نهایی هستند" [Snyder, 2010: 10] و "کسی که با دیدن زیبایی در این جهان، زیبایی حقیقی را به یاد می‌آورد، بال و پرش روییدن آغاز می‌کند و می‌خواهد به پرواز آید ..." [Plato, 2001: 1238]. بنابراین، در برابر چهار جز هستی، چهار نوع فعالیت روح آدمی وجود دارد که شناسایی از طریق تعقل و خرد، ویژه بالاترین جز هاست و چون موضوعش از هستی حقیقی بهره دارد، از روشنی و دقت علمی بهره ور است و "نیروی تعقل به احتمال قوی

ناشی از جنبه خدایی وجود ماست، و به همین دلیل ازلی است و هرگز از میان نمی رود": [Plato, 2001: 1060].

حقیقت افلاطونی نزد ملاصدرا و هیدگر

هر کسی که آشنایی با فلسفه هیدگر داشته باشد می‌داند که علاقه اصلی وی پرسش از وجود (Seinsfrage) است... و پرسش از وجود مربوط است به تمایز میان موجود و وجود [Piercey, 2009: 130]. به همین دلیل، هیدگر فلسفه را اساساً غربی (ظلمت و تاریکی) می‌داند که از افلاطون آغاز و تا نیچه ادامه می‌یابد و "علت این امر را جدایی بین وجود و موجود از دوره افلاطون تا زمان نیچه می‌داند" [Soleimani Amoli, 2010: 65-66]. هیدگر با بیان اینکه بعد از مطالعه رساله فرانسویس برنتانو درباره متافیزیک ارسطویی به پرسش از وجود رسیده است، معتقد است که با انتقال از وجود به موجود به وسیله افلاطون و ارسطو، مساله اساسی متافیزیک شکل گرفته که تا دوران معاصر ادامه یافته است. "تفکیک افلاطونی دو جهان مثل و طبیعت موجب شکافی میان وجود و موجود گردیده" [Soleimani Amoli, 2010: 66] و "این پرسش [پرسش از وجود] امروزه مورد غفلت واقع شده است" [Piercey, 2009: 131]. به همین دلیل در آغاز کتاب "وجود و زمان" می‌نویسد: "هدف موقتی ما تفسیر زمان به منزله افق ممکن هرگونه فهمی، از هر نوع، از وجود است" [Heidegger, 1962: 19] و چون تنها هستنده ای که می‌تواند پرسش از معنای هستی را مطرح کند انسان است، لذا هیدگر تحلیل خود را از هستی‌شناسی دازاین آغاز می‌کند و چون "پرسمان مرکزی هر اونتولوژی در پدیده زمان... ریشه دارد" [Heidegger, 2016: 26]. پس "زمانندی معنای هستی هستنده ای است که ما آن را دازاین می‌نامیم" [Heidegger, 2016: 25].

ملاصدرا نیز با بنیان نهادن حکمت متعالیه، "وجود" را طلیعه هر تصویری می‌داند و بدون شناخت وجود، شناخت هیچ چیز را امکان پذیر نمی‌داند: "و الحق أن الجهل بمسألة الوجود للإنسان یوجب له الجهل بجمیع أصول المعارف و الأركان لأن بالوجود یعرف ک ل شی" [Mulla Sadra, 1981a: 19-20]. وی با اعتقاد به اصالت وجود، بیان می‌کند که وجود شی همه چیز شی است، و به تعبیر دیگر، متن واقعیت، حقیقت و نیز آنچه به جعل بسیط از ناحیه جاعل صورت تحقق به خود می‌گیرد، چیزی جز وجود نیست. بنابراین، ماهیت در جعل و تحقق خود تابع وجود است و امری اعتباری است که ذهن، آن را از نحوه و مراتب وجود حقیقی انتزاع می‌کند. "لما ک انت حقیقة ک ل شی هی خصوصية وجوده التي یثبت له فالوجود أولى من ذلك الشی بل من ک ل شی بأن یک ون ذا حقیقة ک ما أن البیاض أولى بک ونه أبيض مما لیس ببیاض و یعرض له البیاض فالوجود بذاته موجود و سائر الاشیا غیر الوجود لیست بذواتها موجودة بل بالوجودات العارضة لها و بالحقیقة أن الوجود هو الموجود" [Lahiji, 2007: 156]. بنابراین، جهل به وجود، جهل به همه معارف و علوم است و "مبنای اصالت وجود بر سراسر تحلیل‌های ملاصدرا پرتو افکننده است، به گونه ای که می‌توان گفت همه افکار اختصاصی ملاصدرا در فلسفه او، بر محور اصالت وجود است. طبق این اصل، بازگشت همه اوصاف واقعی، همانند علم، به حقیقت وجود است" [Ostadmohammadi, 2014: 8].

هیدگر با نگاه به نظریه متافیزیکی ارسطو که می‌گوید: "در واقع پرسشی که از دیرباز و اکنون و همیشه جستجو شده است و خواهد شد و همیشه مایه حیرت است، این است که موجود چیست؟ ... و این بدان معناست که جوهر چیست؟" [Aristotle, 2000: 1028]؛ به صراحت بیان می‌کند که "بدین قرار نظریه درباره وجود و

تعینات موجود بماهو موجود، مبدل به علمی می‌گردد که غایتش جستجوی مقولات و نظام آنهاست. غایت همه انحای وجودشناسی نظریه درباره مقولات است" [Heidegger, 1959: 187]. به همین دلیل، رجوع و بازگشت به یونان باستان برای هیدگر بسیار مهم است و از پایان فلسفه سخن می‌راند و معتقد است که در سیر تفکر متافیزیک، غفلت از وجود شدت یافته تا اینکه به نهیلیسم (نیست انگاری) انجامیده و پایان فلسفه برای گذر از این نیست انگاری مطرح می‌شود. "به نظر هیدگر آنان [فلاسفه یونان باستان] را نباید صرفاً به عنوان اسلاف افلاطون و ارسطو دانست؛ زیرا ایشان واجد اهمیتی بیش از این و حاکی از تفکری غیر فلسفی اند" [Heidegger, 1973: 56]. از نظر هیدگر، کل متافیزیک در همه ادوار مختلف خویش به صور مختلف، تحت سیطره فلسفه افلاطونی بوده است و "اصولاً متافیزیک افلاطونی است" [Heidegger, 1966: 573] که نهایتاً به نهیلیسم منجر شده است.

بنابراین هیدگر با بیان اینکه "تا آنجا که متافیزیک تنها به بازنمود موجود بما هو موجود می‌پردازد، تفکر و تذکر در خود وجود را وا می‌نهد" [Heidegger, 2004b: 134]، برای پژوهش خود درباب وجود، "انسان" یا "دازاین" را پیشنهاد می‌کند؛ زیرا از نظر هیدگر خطای فلاسفه در همین نکته نهفته است که نحوه هستی انسان را به کمک مفاهیم و مقولاتی مورد بررسی قرار می‌دادند که به ساختار وجودی خاص انسان توجهی نداشته و بوسیله همین مقولات و مفاهیم در پی فهم وجود برآمده‌اند. بدین ترتیب، هیدگر کوشش‌های یونانیان برای تفسیر هستی را جرم انگارانه دانسته که "نه تنها پرسش از معنای هستی را زاید می‌شمارد، بلکه حتی غفلت از این پرسش را نیز تصویب می‌کند" [Heidegger, 2016: 6]. مطابق نظر هیدگر، در فلسفه افلاطون پرسش از فهم وجود پای انسان را به ورا وجود می‌کشاند و "فهم حقیقت مناط امکان حد و حصول امر بالفعل/امر واقعی است" [Heidegger, 2013: 352]، در حالی که "فهم کردن خود لازمه ساز و نهاد اساسی دازاین است و بنای دازاین هم بر زمان مندی است" [Heidegger, 2013: 354].

ملاصدرا نیز با گذر از "موجود" به "وجود"، و بیان اینکه "فالوجود الحقیقی ظاهر بذاته بجمیع أنحاء الظهور و مظهر لغیره و به یظهر الماهیات و له و معه و فیه و منه و لو لا ظهوره فی ذوات الأك وان- و إظهاره لنفسه بالذات و لها بالعرض لما ک انت ظاهرة موجودة بوجه من الوجوه بل ک انت باقیة فی حجاب العدم و ظلمة الاختفاء" [Mulla Sadra, 1981b: 68-69] به وجود به منزله موجودی در کنار سایر موجودات نمی‌نگرد؛ بلکه وجود برای ملاصدرا نوری است که عین ظهور است و به واسطه ظهور آن، هر امر دیگری ظاهر می‌شود. بنابراین "وجود" بنیان تمام تجلیات است. "از نظر صدرا، انسان واجد نوعی ارتباط خاص وجودی با حقیقت وجود است، ارتباطی که ریشه در حقیقت انسان به عنوان وجود تعلقی دارد و بنیان تعامل معرفتی انسان با عالم نیز محسوب می‌شود. در فلسفه هیدگر نیز ما با این حقیقت مواجه می‌شویم که انسان نسبتی ماقبل معرفتی با "وجود" دارد که تنها در پرتو این نسبت است که می‌توان به فهم صحیحی از ساختار وجودی انسان نایل شد؛ فهمی که سوپزکتیویسم، به دلیل نقصان و کاستی ذاتی، از آن غافل است" [Zamaniha & Akbarian, 2009: 19].

علی رغم وجود شباهت‌هایی در فلسفه ملاصدرا و هیدگر، اما در بحث "حقیقت از نظر افلاطون" نگاه و نظر بسیار متفاوتی از جانب ایشان ارائه گردیده است که ابتدا بصورت مختصر تفسیر خاص هیدگر از تمثیل غار افلاطون و حقیقت ارائه و سپس نقد و خوانش متفاوت ملاصدرا ارائه تا مقایسه ای تطبیقی بین این دو فیلسوف بزرگ در باب حقیقت انجام گیرد.

خوانش هیدگر از تمثیل غار و نظریه حقیقت

هیدگر برای تحقیق در باب گذار از الیا به معنای ناپوشیدگی به حقیقت به بعنوان صدق (Correctness) و مطابقت (Correspondence)، به تمثیل غار افلاطون در کتاب جمهوری می‌پردازد و با بیان اینکه "آموزه یک دانشمند آن چیزی است که در نوشته‌های وی ناگفته مانده است" [Heidegger, 1954: 1]. این چرخش را در تمثیل غار می‌یابد. هیدگر در کتاب "ذات حقیقت" از چهار مرحله در باب رویداد حقیقت سخن می‌راند تا بدین وسیله چهار مرحله در تمثیل غار افلاطون را شرح دهد:

۱. مرحله اول: موقعیت انسان در غار مخفی [Heidegger, 2009: 18]
۲. مرحله دوم: آزادی انسان در غار مخفی [Heidegger, 2009: 23]
۳. مرحله سوم: آزادی حقیقی انسان به سوی نور ازلی [Heidegger, 2009: 29]
۴. مرحله چهارم: بازگشت زندانی آزاد شده به غار [Heidegger, 2009: 58]

تحلیل هیدگر از ذات حقیقت دارای سه مرحله کلی است که در مرحله اول به نقد قریات متداول از حقیقت در سنت فلسفی از افلاطون تا نیچه اختصاص دارد. آنچه که افلاطون پایه گذارده است مطابقت اپیستمه با عالم مثل یا انطباق معرفت با اشیای عالم است. این نظریه افلاطون در باب حقیقت به نوعی بیانگر نظریه "مطابقت" و در نهایت تفکیک ذهن و عین و به معنا قرار گرفتن حقیقت در ذهن و سوپرتکتیویته معرفتی است. پس از افلاطون، این جدایی توسط شاگردش ارسطو ادامه و به مطابقت گزاره یا حکم با اشیا عالم تبدیل گشت. به عبارت دیگر اگر معرفت ما از یک شی با خود آن شی مطابق باشد، معرفت ما درست و حقیقی است و در صورت عدم مطابقت، نادرست و غیر حقیقی خواهد بود. بنابراین با افلاطون، حقیقت به معرفت انتقال یافت و با ارسطو در گزاره جای گرفت و در هر صورت به معنای "صدق" در مقابل "کذب" اخذ گردید.

از نظر هیدگر، حقیقت در تمثیل غار معنایی دوگانه دارد، از یک سو به معنای آن چیزی است که خود را ناپوشیده می‌سازد و حجاب از خودش بر می‌دارد و از سوی دیگر به معنای مطابقت ذهن و عین است. چرخش مطرح شده در تمثیل غار، مقام حقیقت را از خصوصیات خود موجودات به ویژگی انسان در عطف توجهش به اشیا تغییر می‌دهد که "این چرخش سنگ بنای سنت مابعدالطبیعه را نهاده است" [Dostal, 1992: 12].

از نظر هیدگر، غار در تمثیل افلاطونی، کنایه از ماوایی است که هر روز هنگام توجه به اطرافمان خود را به ما نشان می‌دهد و آتش درون غار همان خورشید است. سقف غار، گنبد آسمان‌ها را بازگو می‌کند و زندانیان درون غار ما هستیم که به این جهان محدودیم و آنچه "ایشان را دربرگرفته و بر ایشان می‌رود، امر واقعی یعنی موجود است" [Heidegger, 1998: 164]. اشیای بیرون از غار از نظر افلاطون همان موجودات حقیقی‌اند و بدین سان موجودات در صورت مشاهده پذیر خود آشکار می‌شوند. اما افلاطون این صورت مشاهده پذیر را به عنوان تنها ساحت یا جنبه موجود در نظر نمی‌گیرد. علاوه بر این، صورت مشاهده پذیر بیانگر این است که شی فراروی کرده و خود را عرضه می‌کند و بدین طریق خود را نشان می‌دهد [Heidegger, 1998: 164]. هیدگر سپس بیان می‌کند که "صورت مشاهده پذیر که از آن بحث شد در زبان یونانی ایدوس (Eidos) یا ایده (Idea) است. در این تمثیل اشیا بیرون غار نمونه‌های عینی ایده‌های افلاطونی هستند. هرچند که آدمی فکر

می‌کند که موجوداتی نظیر درخت، کوه، جنگل و ... را بی‌واسطه ملاحظه می‌کند اما در نظر افلاطون آدمی فقط در پرتو ایده‌های چیزها، موفق می‌شود تا آنها را ببیند. او می‌گوید: "اگر مردم این ایده‌ها یا به عبارت دیگر نمونه های خاص چیزها، مثل موجودات زنده، انسان‌ها، اعداد و خدایان را مدنظر نداشته باشند، هرگز قادر نبودند تا این یا آن چیز را مثلاً به عنوان یک درخت، یک خانه یا یک خدا درک کنند" [Heidegger, 1998: 164] و در نهایت، خورشید بیرون غار که مصنوع انسان نیست و اشیا در پرتو روشنایی آن، خود را آشکار می‌سازند، استعاره ای است برای آنچه که همه ایده‌ها را مَرَبی می‌سازد و ایده‌هایدهاست و "آگاتون" (Agathon) خوانده می‌شود. بنابراین، غار نشینان اگر تا ابد هم نظاره‌گر آن چیزهایی باشند که بر روی غار می‌بینند باز هم سایه‌ها را می‌بینند و برای گذر به عالم واقعیت و ملاحظه حقیقت باید به ایده‌ها بنگرند.

از نظر هیدگر، تمثیل غار داستانی است که گذر از مسکنی به ماوایی را نشان می‌دهد و چهار مرحله متفاوت دارد که تمایز میان این مراتب چهارگانه بر بنیاد گونه‌های متفاوت الثیا بنیاد نهاده شده است، یعنی بر اساس انواع چهارگانه حقیقت. بنابراین باید در هر مرحله، آنچه در همان مرحله حقیقی یا ناپوشیده است را تعیین کرد. در مرحله اول، غارنشینان در بند به ناپوشیدگی چیزی مگر در مقام سایه‌های مصنوعات افتاده بر دیوار غار توجه نمی‌کنند. در مرحله دوم، زنجیرهای زندانیان باز شده و می‌توانند اشیا واقعی را که در پشت سر او هستند را ببینند اما هنوز زندانی است و هرچند به شی واقعی اندکی نزدیک شده است چون که به قلمرو آنچه ناپوشیده است وارد می‌شود، اما آزادی واقعی در مرحله بعد است که زندانی گسسته از زنجیر می‌تواند به بیرون غار برود. در بیرون غار، همه چیز نمایان است و اشیا نه در پرتو آتش انسان ساخته و گمراه کننده، بلکه با نیروی قاطع خود و به اعتبار ظهور خودشان قرار گرفته‌اند. در اینجا نیز ناپوشیدگی از مرحله قبل بیشتر است، زیرا اینجا قلمرو ناپوشیده‌ترین است. در اندیشه هیدگر آزادی صرف رها شدن از زنجیرها نیست بلکه نوعی فرایند پیوسته ای است در عادت کردن به چیزهایی که در صورت مَرَبی خود نمایان می‌شوند و توجه داشتن به چیزی که در مرحله آشکارترین است. اما "آنچه ناپوشیده‌ترین است خود را در چیستی یک موجود نشان می‌دهد. بدون چنین خود-نمایان گرایی از سوی چیستی (یعنی ایده‌ها) هر چیز مشخص، در واقع مطلقاً همه چیز در پوشیدگی باقی خواهد ماند. اما آنچه ناپوشیده ترین خوانده می‌شود که در هر چه ظاهر می‌شود، به نحو پیشینی ظاهر میشود و آنچه را ظاهر می‌شود، دسترس پذیر می‌گرداند" [Heidegger, 1998: 170].

اما مرحله چهارم، عبارت است از بازگشت به غار و مبارزه برای آزادی دیگر زندانیانی که در برابر آزادی مقاومت به خرج می‌دهند. در این مرحله باید زندانیان غار را از قلمروی که برایشان ناپوشیده است به قلمروی که ناپوشیده ترین است ببریم. هایدگر بیان می‌کند که امر ناپوشیده به زحمت از امر پوشیده حاصل می‌شود. پوشیدگی اصل وجود موجود است و از همین رو پوشیدگی به موجودات در حضور و دسترس پذیری آنها یعنی همان حقیقت تعیین می‌بخشد و حقیقت همیشه از دل پوشیدگی به دست می‌آید و برای این است که در یونانی معادل حقیقت یعنی Aletheia با α نفی می‌آید" [Heidegger, 1998: 171].

اما از نظر هیدگر بین این تمثیل و تجربه یونانی از حقیقت رابطه ذاتی است. تجربه اشیا به مثابه ناپوشیدگی است که پیشاپیش ساختار این غار به صورت حاضر تعیین کرده است. غار زیر زمینی است که فی نفسه باز و آزاد است، در عین حال که سقفی پوشیده دارد. اما این زمین محصور غارگونه که فی نفسه باز است و آنچه بر آن محیط است و آن را پنهان کرده، همگی به خارج اشاره دارند یعنی به ناپوشیدگی و امر ناپوشیده ای که در نور سطح زمین گسترده شده است. در نظر هیدگر نیروی تصویری غار از حالت بسته بودن سقف زیرزمینی، زندانیانی که در آن محصورند و همچنین از دیدن فضای آزاد خارج از غار نشأت نمی‌گیرد، بلکه نیروی توضیحی

این غار بر نقش نور آتش، و سایه‌هایی که ایجاد می‌کند، روشنایی روز، نور خورشید و خورشید تاکید دارد. "به طور حتم ناپوشیدگی در مراحل مختلف آن بیان می‌شود، اما فقط از این نظرمورد ملاحظه قرار می‌گیرد که چگونه باعث می‌شود هرچه ظاهر است در صورت مشاهده پذیر خود (ایدوس) قابل دسترس باشد و چگونه باعث می‌شود اینصورت قابل مشاهده... قابل مشاهده شود. به بیان دیگر امرناپوشیده، به مثابه امری که حاضر و در دسترس است، مدیون ایده و قابلیت‌های آن است [Heidegger, 1998: 172].

سپس هیدگر بیان می‌کند که در این تمثیل، ایده بر ناپوشیدگی حقیقت سیطره و استیلا می‌یابد و حقیقت از این به بعد به ایده تعلق می‌گیرد و دیگر از سر آشکارگی خود نیست و لذا ویژگی اصلی خود یعنی آشکارگی را از دست می‌دهد [Heidegger, 1998: 176]. این چرخش در ذات حقیقت، جایگاه حقیقت را نیز تغییر می‌دهد. "حقیقت به عنوان ناپوشیدگی، خصلت اساسی خود موجودات است. اما حقیقت به عنوان مطابقت یا صحت نگاه خصلت سازگاری انسان با موجودات است" [Heidegger, 1998: 177]. بعد از تمثیل غار دیگر حقیقت نه در اشیا عالم بلکه در نگاه انسان است. بدین ترتیب، هیدگر با بررسی هستی دازاین شروع می‌کند؛ زیرا فهم کردن ساز و نهاد اساسی دازاینی است که می‌تواند تعالی ورزد و "تعالی شرط امکان فهم وجود است" [Heidegger, 2013: 373].

ملاصدرا

همچنان که گذشت در هستی‌شناسی ملاصدرا، "حقیقت" در پیوند با "وجود" تعریف شده و بنابراین در تفکر اول ملاصدرا و بر اساس آموزه "تشکیک وجود"، حقیقت نیز دارای مراتب تشکیکی است. این سینا در الهیات شفا چهار معنا برای حق بیان می‌کند: "أما الحق فیفهم منه الوجود فی الأعیان مطلقا، و یفهم منه الوجود الدائم، و یفهم منه حال القول أو العقد الذی یدل علی حال الشیء فی الخارج إذا ک ان مطابقا له، فنقول: هذا قول حق، و هذا اعتقاد حق. فیک ون الواجب الوجود هو الحق بذاته دائما، و الممکن الوجود حق بغیره، باطل فی نفسه. فک ل ما سوی الواجب الوجود الواحد باطل فی نفسه" [Avicenna, 1984: 48]. به همین ترتیب ملاصدرا نیز معانی چهارگانه ای برای حقیقت بیان می‌کند: "و أما الحق فقد یعنی به الوجود فی الأعیان مطلقا فحقیة ک ل شیء نحو وجوده العینی- و قد یعنی به الوجود الدائم و قد یعنی به الواجب لذاته و قد یفهم عنه حال القول و العقد من حیث مطابقتهم لما هو واقع فی الأعیان فیقال هذا قول حق و هذا اعتقاد حق و هذا الاعتبار من مفهوم الحق هو الصادق فهو الصادق باعتبار نسبته إلى الأمر و حق باعتبار نسبة الأمر إلیه و قد أخطأ من توهم أن الحقیقة عبارة عن نسبة الأمر فی نفسه إلى القول أو العقد و الصدق نسبتهما إلى الأمر فی نفس...". [Mulla Sadra, 1981b: 89]. با توجه به این مطلب، مشخص می‌شود که در نگاه ملاصدرا حقیقت به معنای حقیقی و معنای مجازی به کار می‌رود "و در این میان آن حقیقت ازلی حقیقه الحقایق و حق مطلق است و دیگر حقایق در پرتو او از حقیقت سهمی می‌برند..." [Javadi Amoli, 2014: 40]. معانی چهارگانه حق عبارتند از: ۱. مطلق وجود ۲. وجود دایم مانند وجود عقل ۳. خداوند متعال ۴. مطابقت قول با واقع. ملاصدرا پذیرش معانی چندگانه حقیقت را منافی با وحدت آن نمی‌داند و حقیقت به معنای چهارم (مطابقت) را به عنوان پوسته و مرتبه نازلی از حقیقت قلمداد می‌کند.

حرکت جوهری و استکمال نفس

یکی از ابتکارت فلسفی ملاصدرا، نظریه حرکت جوهری است. بر طبق این اصل، طبیعت جوهر جسمانی از حرکت تفکیک نمی‌شود و به اصطلاح جزو عوارض تحلیلیه ماده می‌باشد. بر مبنای حرکت جوهری، نفس انسان که جسمانیه الحدوث است، استکمال جوهری پیدا کرده و به مرحله تجرد می‌رسد. جسم به خاطر مادی بودنش نمی‌تواند از علم و ادراک بهره‌مند گردد، زیرا علم و ادراک ملازم با تجرد می‌باشد. "فالحق أن النفس الإنسانية جسمانية الحدوث و التصرف روحانية البقاء و التعقل" [Mulla Sadra, 1981b: 347]. نفس انسان در آغاز خلقتش جسمانی است، بنابراین در بدو خلقت اش از هرگونه معرفتی تهی بوده و دارای هیچ معرفت فطری نمی‌باشد: "والله اخرجكم من بطون امهاتكم لاتعلمون شيئا و جعل لكم السمع و الابصار و الافئدة لعلكم تشكرون" (نحل: ۷۸).

ملاصدرا معتقد است که علم با حس شروع می‌شود و اگر کسی حسی نداشته باشد علمی هم در کار نخواهد بود: "من فقد حسا فقد علما" [Mulla Sadra, 1981b: 199]. اما نظریه تجرید مشاییون را نمی‌پذیرد؛ زیرا علم را صدور و وجودی می‌داند و نه حلولی و تجریدی. بنابراین ذهن انسان که یکی از مراتب نفس است، با شی خارجی مواجه می‌شود و صورتی از آن را ابداع می‌کند. سپس قوه خیال از این صورت ایجاد شده، صورتی مشابه ابداع می‌کند و سپس قوه عاقله صورتی عالی تر خلق می‌کند.

ملاصدرا معتقد است همانگونه که وجود امری مشکک است، علم نیز که از سنخ وجود است، تشکیکی و دارای مراتبی از شدت و ضعف می‌باشد. بنابراین نفس انسان نیز می‌تواند هنگام تعقل ارتقا یابد و به بالاترین درجات برسد و موقع ادراک هر یک از حسیات، عین هر یک از حواس شود. ملاصدرا یک گام دیگر برمی‌دارد و بیان می‌کند که همه محسوس‌ها متقوم به ادراک عقلی هستند و عقل حاکم بر همه ادراک‌های انسان است [Mulla Sadra, 1981b: 240].

تقسیم وجود

حکمای مشا و اشراق معتقدند که وجود ممکن در قیاس با واجب رابطی است، زیرا آنها بر اساس مبانی فلسفی خود که اصالت و تباین وجود است یا اصالت ماهیت است، موجودات امکانی را مغایر با وجود واجب تعالی می‌دانند که با دریافت فیض از او، نسبتی را با او پیدا می‌کنند. اما ملاصدرا براساس مبانی فلسفی خود و از جمله تشکیک وجود، معتقد است که فیض و مستفیض جدای از یکدیگر نبوده و موجودات امکانی دارای دو حیثیت تحلیلی متمایز از یکدیگر نیستند، بلکه نسبت و ربط به واجب تعالی در متن واقعیت آنها نهفته است. به همین دلیل در حکمت متعالیه تقسیم ثلاثی وجود جای خود را به تقسیم ثنائی می‌دهد: وجود یا نفسی است یا رابط. به عبارت دیگر در حکمت متعالیه با توجه به امکان فقری وجودات، همه ممکنات چون با حق تعالی قیاس شوند، فاقد نفسیت بوده و ربط محض به او می‌باشند. به همین دلیل ملاصدرا در نهایت برای وحدت شخصی وجود: "و لا شک إن أعلی مراتب الوجود هو مذهب الحک ماء فی واجب الوجود عز مجده. و ما قال بعض الموحدين من المتألهين: من إن الوجود مع ک و نه نفس حقیقة الواجب قد انبسط علی هیکل ل الموجودات بحیث لا یخلو عنه شیء من الأشياء بل هو حقیقتها" [Mulla Sadra, 2001: 340] چنین استدلال می‌کند که بر خلاف تفسیر مشائی از علیت که مطابق آن نوعی دوگانگی بین "علت" و "معلول" برقرار می‌شود، معلول هیچ حیثیت استقلالی از خودش ندارد و عین ربط به علت خودش است. "ورود حیثیت معلولیت به درون ذات و حقیقت معلول اثر دیگری را به دنبال می‌آورد و آن اثر این است که معلول هویت استقلالی خود را در قیاس با علت از دست می‌دهد و همه حقیقت آن قائم به علت می‌شود..." [Javadi, 2014: 495].

بسیطه الحقیقه کل الاشیاست

بسیط حقیقی یعنی چیزی که اصلاً جز نداشته باشد، "لیس مؤتلفة الذات من أجزاء وجودية عينية أو ذهنية كالمادة و الصورة الخارجيتين أو الذهنيتين و لا من أجزاء حدية حملية و لا من الأجزاء المقدارية" [Mulla Sadra, 1981b: 100]; که به آن بسیط الحقیقه گویند. بنابراین بسیط حقیقی منحصر در حقیقت وجود است و به این معنی تنها واجب الوجود را می‌توان بسیط نامید؛ زیرا غیر از واجب الوجود یعنی ممکنات خواه مجرد باشند و خواه مادی، لا اقل از وجود و ماهیت ترکیب یافته‌اند. همچنین حق تعالی چون ماهیت ندارد و بسیط من جمیع الجهات است صرف الوجود است.

فهم کامل قاعده "بسیطه الحقیقه کل الاشیا و لیست بشی منها"، مبتنی بر فهم اصالت وجود و وحدت حقیقت وجود و نیل تام به معنای تشکیک خاص الخاصی است که تحت تاثیر عرفان ابن عربی شکل گرفت. بر مبنای نظریه وحدت تشکیکی وجود، حقیقت وجود، حقیقت واحدی است که دارای مراتب تشکیکی است. تمام وجودات از سنخ واحدی هستند و در عین حال دارای کثرت و تمایزی هستند که از ناحیه شدت و ضعف حاصل شده است. کثرت حاصل از تشکیک مصحح وجود موجودات در مراتب مختلف است و در عین حال مستلزم وحدت و بلکه عین وحدت است. بنابراین وجود هم سبب وحدت موجود است و هم توجیه کننده کثرت آنها. اما بر مبنای نظریه وحدت شخصی وجود، حقیقت وجود هیچ گونه کثرتی، نه طولی و نه عرضی، در او راه ندارد. کثرات امکانی شئون و اطوار آن حقیقت واحد هستند و انتساب وجود به آنها به حیثیت تقییدیه است، یعنی حکم موجود بودن در واقع و اولاً و بالذات از آن موضوعی که به آن حمل شده ناست، بلکه از آن امر دیگری است و ثانیاً و بالعرض به آن موضوع نسبت داده می‌شود.

حقیقت اطلاق حق تعالی نیز با حفظ وحدت ذاتی خویش تعینات و تجلیات و ظهوراتی دارد. هرگونه کثرتی که تایید شود ناظر بر تعینات و مظاهر وجود است: "فك ذلك هداني ربي بالبرهان النير العرشي إلى صراط مستقيم من ك ون الموجود و الوجود منحصر في حقيقة واحدة شخصية لا شريك له في الموجودية الحقيقية- و لا ثاني له في العين و ليس في دار الوجود غيره ديار و ك لما يتراءى في عالم الوجود أنه غير الواجب المعبود فإنما هو من ظهورات ذاته و تجليات صفاته التي هي في الحقيقة عين ذاته" [Mulla Sadra, 1981b: 292].

بنابراین در نهایت با تحقیق در رابطه علیت و تأمل در حقیقت علت و معلول و طرح نظریه "تشان" پی می‌برد که حتی وحدت تشکیکی وجود نیز تمام حقیقت ناست؛ زیرا اسناد هستی به معلولی که فقر محض و عین بسط است چیزی جز مجاز نیست. معلول تنها شانی از شئون علت و جلوه اوست، با نفی اسناد حقیقی وجود از معلول کثرت تشکیکی وجود نیز رد می‌شود و وحدت شخصی وجود که مدعای اهل عرفان است ثابت می‌گردد: "هو الاول و الاخر و الظاهر و الباطن و هو بكل شی علم". (سوره حدید: ۳) "فی ک ل موجود ک ان له ظاهر دنیوی و باطن آخروی فأصل الحركات و التنوعات فی ک ل شیء من باطنه المستور علی ظاهره المشهود فهذا هو التضاهي الخيالي فإن القوة الخيالية خلقت مضاهية لعالم القدرة الإلهية غير أنها في الآخرة ظاهرة و في الدنيا باطنة فلها شئون يتبعها شئون الحق ك ما في قوله ك ل يؤم هو في شأن" [Mulla Sadra, 1981a: 334].

از طرف دیگر، ملاک صحت حمل حقیقت و رقیقت در قاعده "بسیطه الحقیقه" پذیرفتن نظریه ظهور و تجلی است؛ زیرا لازمه صحت هر حملی، بودن جهت اتحاد بین موضوع و محمول است و حمل محمول بر موضوعی که نه اتحاد مفهومی با آن دارد و نه موضوع از مصادیق آن محمول به شمار می‌آید، تنها در صورتی صحیح است

که اتحاد وجود بین آنها باشد و اتحاد وجودی بین دو موجود مستقلی که ولو به حسب مرتبه با یکدیگر متغایرنند قابل قبول نیست، مگر آنکه نسبت بین آنها نسبت شان و ذی شان یا ظل و ذی ظل یا ظاهر و مظهر باشد و یکی از بود به نمود و از وجود به ظهور تنزل یافته باشد تنها در این صورت است که می‌توان حضور ظاهر در مظهر و حضور مظهر در ظاهر (با حذف تعیناتش) را توجیه کرد و گفت ظاهر همان مظهر است یا بسط الحقیقه کل الاشیاء: "لأن ک لما یوجد فی عالم من العوالم ففی العالم الأعلى الإلهی الأسمائی یوجد منه ما هو أعلى و أشرف و علی وجه أبسط- و أقدس و ما عند الله خبیر و أبقی" [Mulla Sadra, 1981b: 32].

حقیقت در نزد ملاصدرا

ملاصدرا به هیچ وجه به تعریف منطقی حقیقت نمی‌پردازد و تعریف حدی یا رسمی از آن ارایه نمی‌دهد؛ زیرا حقیقت فاقد ماهیت یعنی فاقد جنس و فصل است. بنابراین برای تقریب به ذهن به تعریف شرح الاسمی حقیقت پرداخته و با همین روش، چهار معنا برای حقیقت بیان کرده و نظریه مطابقت را به عنوان پوسته حقیقت اصیل قلمداد و در ذیل بحث "اتحاد عاقل و معقول" چنین بیان می‌کند که ارتباط نفس انسان با معلوم، به واسطه اتحادی است که میان علم و عالم و معلوم برقرار است. ملاصدرا در اسفار بیان می‌کند که "عاقل و معقول گر چه تغایر مفهومی دارند، اما موجود به وجودی واحدند که این امر از عجایب اسرار وجود است" [Mulla Sadra, 1999: 10]. در حقیقت ملاصدرا ارتباط علم با عالم را از قبیل ارتباط عرض با جوهری که فلاسفه مشا بدان معتقد بودند، نمی‌داند. بلکه از نظر ملاصدرا، نفس انسان وجود واحدی است که دارای مراتب تشکیکی می‌باشد و در مرتبه حس با صورت‌های محسوس متحد می‌شود، و در مرتبه خیال با صورت‌های خیالی و در مرتبه عقل با صورت‌های کلی. بنابراین مطابقت مراتب سه گانه ادراکی با عوالم هستی طبیعت، خیال و عقل، تبیین و دوگانگی ذهن و عین بر چیده می‌شود. چرا که ملاصدرا ملاک علم را تجرد از ماده می‌داند، "فی أن العاقل للشیء یجب أن یک ون مجردا عن المادة" [Mulla Sadra, 1981b: 470] و چون ادراک بدون تجرد از ماده و غواشی آن امکان پذیر نیست، بنابراین نه تنها قوه عاقله، بلکه قوه خیال و قوه حاسه نیز مجردند؛ پس "کل عاقل مجرد" [Mulla Sadra, 1981b: 188] و در نهایت "اتحاد عاقل و معقول".

ملاصدرا بین وجود ذهنی و علم فرق می‌گذارد و تعریف علم به "العلم هو صوره الحاصله من الشی عند العقل" را نمی‌پذیرد و برخلاف فلاسفه پیشین، وجود ذهنی را شبح و مثال وجود خارجی نمی‌داند، بلکه آن را حضور عین ماهیت خارجی در ذهن می‌داند. و بدین ترتیب، مطابقت را نیز محدود به تطبیق مطابق ذهنی با مطابق خارجی نمی‌داند، بلکه مطابقت را یکی از مراتب حقیقت می‌داند.

بنابراین در فلسفه ملاصدرا، دنیایی که ما آن را در سطح حسی تجربه می‌کنیم، حقیقتی قایم به ذات نیست، بلکه به مثابه رمز و مثال است و به حقیقتی در ورای خود اشارات دارد که از آن به حقیقه الحقیقه یاد می‌کند. "هکذا الی الاعلی، فالاعلی حتی ینتهی الی حقیقه الحقایق و سر الاسرار و نور الانوار و وجود الوجودات" [Mulla Sadra, 2008: 282]. اشیا محسوس صورت‌های عرضی "حقیقه الحقایق" هستند و وجودشان "وجود رابط" و قایم به آن وجود حقیقی است. ملاصدرا بر این باور است که حقیقت اصلی تمام اشیا نزد خداست و "حقیقه الحقایق" نیز امری بسیط و واحد است و وحدت او از سنخ سعه وجودی است. به همین دلیل نیز ملاصدرا شناخت حقیقت را غایت قصوای کسب علم بیان کرده و علم به اشیا در ساحت وجود را تنها منبع خطاناپذیر علم می‌داند.

نتیجه‌گیری

ملاصدرا و هیدگر با ورود به "جنگ غول‌ها" [Plato, 2001: 1425]، "وجود" را مولفه اصلی تفکر فلسفی خویش ساخته و به نقد موجود اندیشی فلاسفه پیشین پرداخته و حقیقت به معنای مطابقت را به نقد می‌کشند. هیدگر با اعتقاد به اینکه متافیزیک تا جایی که به بازنمود موجود بما هو موجود می‌پردازد، تفکر در خود وجود را وامی‌نهد، این غفلت از وجود را نشأت گرفته از فلسفه افلاطون می‌داند که برداشتی متافیزیکی از حقیقت است که به معنای انطباق با امر حقیقی (امر واقعی/همان مثل) است. به همین دلیل، با طرح سوال حقیقت چیست؟ هیدگر ابتدا "حقیقت به معنای مطابقت" را به چالش می‌کشد و تفسیری وجودشناسانه از حقیقت ارائه می‌دهد؛ زیرا نگاه متافیزیکی به حقیقت، دوگانه‌انگاری ذهن و عین را در دلش دارد که اصلاً به مذاق هیدگر خوش نمی‌آید. در نظر ملاصدرا نیز وجود از هر چیز دیگری به حقیقت داشتن سزاوتر است و بنابراین وجود و حقیقت به هم گره خورده و هر چیزی به واسطه وجود، حقیقت پیدا می‌کند و ظهورش را مدیون وجود است. ملاصدرا در مرحله سوم تفکر خویش، بر اساس تفسیر علیت به تشان، تلقی وجود شناسانه از حقیقت ارائه و آن را به عنوان "ظهور و انکشاف" و "از ظاهر به باطن رفتن" می‌داند و به نقد دوگانه‌انگاری ذهن و عین پرداخته و رویکردی یگانه‌انگارانه از حقیقت ارائه می‌دهد؛ زیرا از نظر ملاصدرا ذهن و عین حقیقت واحدی هستند که نفس چیزی جز بدن به کمال رسیده نیست و بدن مرتبه نازل نفس است "و نباید دانست که ه انسان در این عالم مجموع نفس و بدن است. و این دو با اختلاف در منزلت به یک وجود موجودند، به نحوی که ه گویا یک چیزند..." [Hosseini Ardakani, 1996: 563].

از نظر هیدگر، هستی دازاین در فلسفه افلاطون به زیستن در غار می‌ماند و فهم حقیقت به در-نور-آمدن دازاین و نظاره ایده‌ها است. بنابراین، آنچه که انسان در جستجوی آن است ماورا وجود است که مناط امکان هرگونه شناخت است. اما این نگاه به انسان منجر به غفلت از خود وجود و دوگانگی عالم و بی‌خانمانی انسان می‌شود. لذا هیدگر با نقد حقیقت افلاطونی، معتقد است که حقیقت امری متعالی به معنای افلاطونی نیست؛ زیرا فهم کردن لازمه دازاین است و بنای دازاین بر زمان مندی است و "موجود تعالی ورز دازاین است" [Heidegger, 2013: 371]. اما این تعالی به معنای رسیدن به شی فی نفسه و یا ابژه‌های بیرون از ذهن مدرک و یا موجود ماورایی یعنی خدا نیست؛ زیرا "تا و فقط تا دازاین هست، یعنی آگزیستانس دارد، عالم هم هست" [Heidegger, 2013: 367].

هرچند حقیقت به معنای ظهور و انکشاف در ملاصدرا بر اساس انسان شناسی خاص صدراپی است، اما برخلاف هیدگر که معتقد است "حقیقت هست" فقط تا جایی و تا هنگامی که دازاین هست" [Heidegger, 2016: 293]، ملاصدرا حقیقت را امری متعالی می‌داند و نه وابسته به انسان. بر طبق نظر هیدگر، موضوع راستین و یگانه فلسفه، وجود است و تنها هستنده‌ای که به عنوان هستنده نمونه (Exemplarische) به خاطر آگزیستانس داشتن قادر به پرسش از معنای وجود است، دازاین است. و از طرف دیگر، "زمان مندی مناط امکان فهم وجود است" [Heidegger, 2013: 339]، هیدگر صراحتاً به نقد اتصال هستی به امر بی‌زمان و متعالی در فلسفه افلاطون می‌پردازد و آن را آغازگر معنای متافیزیکی حقیقت تلقی کرده و برای او زمانمندی سرشت هستی می‌شود. اما ملاصدرا هرچند که برای انسان هستی معین و ثابتی لحاظ نمی‌کند، اما حقیقت را امری بی‌زمان تلقی کرده و با تفسیر خاصی از فلسفه افلاطون، وی را حکیمی الهی می‌خواند که در نگاه وی انسان به عنوان عالم صغیر و جهان به عنوان عالم کبیر در وحدت با یکدیگر بوده و دو جنبه از یک حقیقت هستند. بنابراین، دغدغه انسان بی‌خانمان هیدگر نه از فلسفه افلاطون بلکه از تفکر دکارت نشأت می‌گیرد و نقد هیدگر

بر دکارت وارد است و نه بر فلسفه الهی افلاطون. بدین ترتیب، در نگاه ملاصدرا، حقیقت در تمثیل غار افلاطون به معنای ظهور و انکشاف است و به جدایی انسان از جهان منجر نمی‌شود بلکه دقیقاً بیانگر یگانگی و اتحاد وجودی آنها بوده و فیلسوف راستین به خاطر جستجوی حقیقت ارزشمند و شأن حاکمیت و راهنمایی پیدا می‌کند، و فلسفه راز و نیازی است که در آن روح انسان مشتعل می‌شود. برخلاف هیدگر که پایان فلسفه را اعلام و از فلسفه به شعر روی می‌آورد.

به طور خلاصه، در خوانش ملاصدرا و هیدگر از حقیقت افلاطونی، تفاوت‌ها و شباهت‌های اساسی وجود دارد که تیتیر وار بدانها اشاره می‌شود:

۱. ملاصدرا همانند هیدگر، به تعریف از حقیقت نمی‌پردازد؛ زیرا حقیقت در نزد ملاصدرا امری وجودی قلمداد می‌شود که فاقد ماهیت و بنابراین فاقد جنس و فصل است.

۲. ملاصدرا همانند هیدگر، معنای متعارف حقیقت را ناکافی دانسته‌اند و دلیل عمده ارایه چنین تعریفی از حقیقت را دوگانه انگاری مرسوم در فلسفه آن دوران قلمداد می‌کند.

۳. ملاصدرا همانند هیدگر، انسان را دارای طبیعت و ذات مشترک نمی‌داند، بلکه برای انسان امکانات پیش رو را مورد ملاحظه قرار داده و ماهیت ثابتی برای انسان قایل نمی‌شود. انسان آزاد آزاد است تا بر اساس علم و آگاهی خویش و با حرکت جوهری بشود هر آنچه می‌خواهد.

۴. از نظر ملاصدرا، همه موجودات، صورت‌های عرضی حقیقه الحقایق و بنابراین وجودشان، وجود رابط است و خداوند که بسیط محض و واحد به سعه وجودی است، حقیقه الحقایق و اصل و اساس هستی است. اما هر چند نمی‌توان هیدگر را به صراحت ملحد خواند، ولی خدا در اندیشه هیدگر از چنین جایگاه خاص برخوردار نیست.

۵. مقصد نهایی در فلسفه ملاصدرا، به کمال رساندن نفس انسان و به عبارت دیگر تشبه به خالق است؛ زیرا حقیقت به معنای کامل آن در موجود کامل تحقق می‌یابد. پس فلسفه شان بسیار ارزشمندی پیدا می‌کند. اما در فلسفه هیدگر که پایان فلسفه اعلام می‌شود، انسان مبنای حقیقت قرار گرفته و شعر جای گزین فلسفه می‌شود.

۶. فلسفه ملاصدرا هر چند بر عقل تکیه دارد اما هیچگاه یا دین ناسازگاری ندارد؛ اما هیدگر اساساً فلسفه و دین را جدای از هم و غیر قابل مقایسه می‌داند. به همین دلیل، هیدگر فلسفه را اساساً غربی و دین را شرقی قلمداد می‌کند.

۷. ملاصدرا وجود را به "انکشاف و کشف المحجوب" معنا می‌کند که ظاهر است و مظهر غیر، و از افلاطون بواسطه اعتقاد به مثال خیر یا ایده واحد، با عنوان حکیم الهی یاد می‌کند؛ اما هرچند هیدگر نیز حقیقت را ال‌تیا و ناپوشیدگی معنا می‌کند، افلاطون را آغاز نهیلیسم و بی‌خانمانی انسان می‌داند و به نقد افلاطون می‌پردازد.

۸. از نظر ملاصدرا، معرفت یقینی از طریق کمال قوه عقل و رسیدن به ساحت عقل فعال و اتحاد وجودی با آن حاصل می‌شود، اما در فلسفه هیدگر از امور متعالی خبری نیست و عقل انسان بر اساس فهم خود حقیقت را آشکار می‌سازد.

۹. ملاصدرا به دنبال حقایق مطلق، ازلی و ابدی است؛ اما هیدگر فلسفه را به خاطر اینکه بیهوده به دنبال حقایق مطلق و ازلی است به نقد می‌کشد و معتقد است که چنین حقایق مطلق وجود ندارد.
۱۰. هر چند هیدگر اذعان می‌کند که حقیقت به معنای ال‌ثیا از پارمنیدس و دیگران به افلاطون به ارث رسیده است، اما افلاطون را به خاطر اعتقاد به عالم مُثل، آغازگر معنای متافیزیکی حقیقت دانسته و بازگشت به پارمنید و هراکلیت را پیشنهاد می‌کند. اما ملاصدرا هرچند برخی مقولات فلسفی افلاطون را مورد نقد قرار می‌دهد و یا تفسیر جدیدی از آنها ارائه می‌دهد، از افلاطون به بزرگی یاد می‌کند و یگانگی انسان با جهان را در فلسفه افلاطون جستجو می‌کند و حقیقت بی‌زمان و متعالی افلاطون را بر حقیقت هیدگری ترجیح می‌دهد. به همین دلیل، ملاصدرا همانند افلاطون انسان را عالم صغیر و جهان را عالم کبیر قلمداد کرده و رابطه بسیار نزدیکی بین انسان و جهان ترسیم می‌کند.

تشکر و قدردانی: موردی برای گزارش وجود ندارد.

تاییدیه اخلاقی: موردی برای گزارش وجود ندارد.

تعارض منافع: موردی برای گزارش وجود ندارد.

سهم نویسندگان: علی جعفری اسکندری (نویسنده اول)، نگارنده مقاله/پژوهشگر اصلی (۵۰٪)؛ مهدی دهباشی (نویسنده دوم، نگارنده مقاله/پژوهشگر اصلی (۳۰٪)؛ محمدرضا شمشیری (نویسنده سوم)، نگارنده مقاله/پژوهشگر اصلی (۲۰٪)

منابع مالی: موردی برای گزارش وجود ندارد.

منابع

- Aristotle (1924). *Metaphysics*. Ross WD, translator. Oxford: Clarendon Press.
- Aristotle (2000). *Metaphysics*. 2nd Edition. Khorasani Sh, translator. Tehran: Hekmat Publication. [Persian]
- Avicenna (1984). *The healing: Metaphysics (AL-SHIFĀ': ILĀHĪYYĀT)*. 1st Edition. Qom: Mar'ashī Najafī. [Arabic]
<https://lib.eshia.ir/73011/1/0>
- Binay Motlagh S (2013). Plato's critique of Parmenides's statement about existence. *History of Philosophy*. 3(4). [Persian]
- Brieh E (2005). *History of philosophy*. 2nd Edition. Davoodi A, translator. Tehran: University Publishing Center. [Persian]
- Copleston F (1996). *A history of philosophy: Greece and Rome (Volume 1)*. Mojtabavi J, translator. Tehran: Co-published by Science and Cultural Publications Company & Soroush Press. [Persian]
- Cornford FM (1977). *Plato's cosmology*. London: Routledge and Kegan Paul.
- Dostal RJ (1992). *Beyond being: Heidegger's plato*. In: Maçann C, editor. *Martin Heidegger, critical assessments*. Volume II. London: Routledge.
- Figal G (2015). *Martin Heidegger zur Einfuhrung*. Bagheri Sh, translator. Tehran: Hekmat Publication. [Persian]
- Freeman K (1948). *Ancilla to the pre-socratic philosophers, A complete translation of the fragments in Diels*. Cambridge: Harvard University Press.
- Heidegger M (1954). *Plato's doctrine of truth*. Ebadian M, translator. Geneve: Franke Publications. [Persian]
- Heidegger M (1959). *An introduction to metaphysics*. Manheim R, translator. New Haven: Yale University Press.
- Heidegger M (1962). *Being and time*. Macquarrie J, Robinson E, translators. Southampton: The Camelot Press.
- Heidegger M (1966). *Discourse on thinking*. Anderson JM, Hans Freund E, translators. New York: Harper & Row.
- Heidegger M (1972). *On time and being*. Stambaugh J, translator. New York: Harper & Row.
- Heidegger M (1973). *Sketches for a history of Being as metaphysics*. Stambaugh J, translator. New York: Harper & Row.

- Heidegger M (1998). Pathmarks. Cambridge: Cambridge University Press.
- Heidegger M (2004a). Sein und Zeit (Einleitung). Asadi M, translator. Abadan: Porsesh Press. [Persian]
- Heidegger M (2004b). What is metaphysics?. Jamadi S, translator. Tehran: Phoenix Publications. [Persian]
- Heidegger M (2009). The essence of truth: On cave Allegory and Theaetetus. Sadler T, translator. New York: Continuum.
- Heidegger M (2013). Basic problems of phenomenology. Zia Shahabi P, translator. Tehran: Minooye Kherad. [Persian]
- Heidegger M (2016). Existence and time. Rashidian A, translator. Tehran: Nashr-e Ney. [Persian]
- Hosseini Ardakani AM (1996). Description of "Hedayeh" from Mullah Sadra (MERAAT AL-AKWAN TAHRIR). Tehran: Cultural and Scientific Publication. [Persian]
- Javadi Amoli A (2014). Rahi Makhtoum: description of the transcendent wisdom. Qom: Publisher Esraa. [Persian]
- Khatami M (2005). Heidegger's notion of the world. Tehran: Cultural Institute of Contemporary Knowledge and Thought. [Persian]
- Khorasani Sh (2003). The first Greek philosophers. Tehran: Scientific and Cultural Publication Institute. [Persian]
- Lahiji MJJS (2007). Description of Mulla Sadra's treatise Almshar. Qom: Book Garden Institute. [Persian]
- Mulla Sadra (1981a). The evidence of godliness in behavioral methods (AL-SHVAHD AL-RBVBYH FI AL-MNAHJ AL-SLVKYH). Tehran: University Publishing Center. [Arabic]
- Mulla Sadra (1981b). The supreme wisdom in the four intellectual journeys (ASFAR). Beirut: Emergency Care of Altras Arabi. [Arabic]
- Mulla Sadra (1999). Divine manifestations (AL-MAZAHER ELAHEY). Tehran: Sadra Islamic Wisdom Foundation Publishing Institute. [Arabic]
- Mulla Sadra (2001). Explanation of effective guidance (SHARH AL-HEDAYEH). Volume 1. Beirut: Institute of Tarikh-Arabi. [Arabic]
- Mulla Sadra (2008). Three philosophical treatises (Similarities of the Qur'an - Holy Issues - Answers to Issues). Qom: Islamic Propaganda Office Publishing Center. [Persian]
- Ostadmohammadi J (2014). The effect of Mulla Sadra's ontological principles on his philosophical anthropology. Journal of Sadra'i Wisdom. 2(1):7-18.
- Piercy R (2009). The use of the past form Heidegger to Rorty. New York: Cambridge University Press.
- Plato (2001). The period of Plato. Lotfi Tabrizi MH, translator. Tehran: Kharazmi. [Persian]
- Rorty R (2006). Contingency, irony and solidarity. Yazdanjoo P, translator. Tehran: Nashr-e Markaz. [Persian]
- Snyder LC (2010). Parallels: Plato, St. Augustine, Galileo and Kandinsky. Washington DC: Georgetown University.
- Soleimani Amoli H (2010). Comparative philosophy. Tehran: Scientific and Cultural Publishing Company. [Persian]
- Taylor AE (2000). Plato: The man and his work. London: Methuen.
- White NP (2006). Plato's metaphysical epistemology. In: Kraut R, editor. The Cambridge companion to Plato. Cambridge: Cambridge University press. pp. 277-310.
- Zamaniha H, Akbarian R (2009). The role of human existence in human knowledge; a comparative study of the opinions of Mulla Sadra and Martin Heidegger. Philosophical Knowledge. 7:13-40.
- Zamani M (2006). History of western philosophy 1. Tehran: Payam-e Noor Publication. [Persian]